10.57192/18291864-2023.4-117

Արամ Գ. Ալեքսանյան
Բանասիր. գիտ. թեկնածու

ԱՎԱՏԱԿԱՆ ԿԵՆՍԱԿԵՐՊԻ ԿԱԶՄԱԼՈՒԾՄԱՆ ՊԱՀՊԱՆՈՂԱԿԱՆ ԱՐՁԱԳԱՆՔԸ

Պերճ Պռոշյանի «Սոս և Վարդիթեր» և «Հացի խնդիր» վեպերում*

Բանալի բառեր – ավատական, պահպանողական, Կ. Մարքս, Դ. Լ. Դեշան, համայնք, բնական իրավունք, հավիտենական արդարություն, տիպականացում, ֆաբուլա:

19–րդ դարի առաջին կեսին հայությունը դեռևս տնտեսական ու մշակութային ներփակ միավոր էր, սակայն հաջորդ տասնամյակներին այդ համայնքի ներսում սկսվում է իր կառույցի ներդաշնակությունն ապահովող լծակների գործառույթների թուլացումն ու վերացումը: «Եվ ահա այսպես տասն և իններորդ դարի երկրորդ կիսաշրջանը մի ընդհանրական չտեսնված հեղափոխություն կատարեց ռուսահայոց կյանքի մեջ, մի վերափոխական տակնուվրայություն, որ դժվար թե աշխարհի ստեղծագործությունից մինչև օրս որևէ դար սրա մի հարյուրերրորդական մասը կատարած լինի»[1],– գրում էր Պ. Պռոշյանը:

Նահապետական կյանքը հայտնվել էր արմատական հեղաբեկումների նախաշեմին: Ավատական իրականություն էր թափանցում ավանդական կենսակերպին խորթ կենցաղավարությունը, որը հազարամյա կանոնիկ համակեցությունն այլասերելու վտանգ էր պարունակում, որն էլ իր հերթին մակածում էր համայնքի կողմից դրսևորվող որոշակի **ինքնապաշտպանական դիմակայություն**:

Ավատական հանրության այդ գունեղ, կենսուրախ և զվարթ կոլորիտը, ըստ էության, արտացոլումն էր միջնադարյան ներփակ,

* Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 10.11.2023:
1 **Պռոշյան Պ.**, Երկերի ժողովածու, հատ. 2, Եր., 1953, էջ 339:

ավտարկիկ, համայնքային կազմակերպված հանրության, որը որոշ հետազոտողներ համեմատել են սեփական արդյունքներով բավարարվող մեղվափեթակի հետ: Քայքայվելիս այն մշտապես վերաստեղծվում է միևնույն սկզբունքով և կենսակերպով, որի կարգավորող մշակութային արժեքները ձևավորվում են հավաքականորեն կոլեկտիվի կողմից: Գերագույն արժեքներ ստեղծող սուբյեկտը, ըստ էության, համայնքի հանրության հավաքական կամքն է, որն էապես միտված է համընդհանուր բարօրությանը, այդ իսկ պատճառով էլ այդ համատեքստում կյանքի կոչված բարոյականությունը մշտապես **արդար էր** և **ճշմարիտ**: Կոլեկտիվի փորձից սերված մշակույթը բարոյահոգեբանական միակամության արդյունք էր, ինչի շնորհիվ անհատի կյանքը, առանց ազատության կորստի, համայնքում իդեալականորեն ներդաշնակում էր հանրային համակեցությանը:

Նման պարագայում բարոյական նորմը չի պարտադրվում դրսից, հետերոնոմ չէ, այլ ինքնորոշվում է հանրության հավաքական էությամբ, որի տրամաբանությամբ էլ մակածում է եղբայրության, արդարության, մարդասիրության մթնոլորտ, որը պահպանվում է սրբազան ծիսակարգությամբ և փոխանցվում սովորույթի ուժով: «Համայնքում իրար սիրում էին այն պատճառով, որ բոլոր էակներն ուժեղ էին շնորհիվ իրենց միասնության չափի: Այնտեղ տիրում էր կատարյալ վստահություն»[2],- այսպես է բնութագրում համայնքը 18-րդ դարի ֆրանսիացի փիլիսոփա Դ. Լ. Դեշանը:

Ավատական ավտարկիկ կենցաղավարության հեղաբեկումները հայության կյանքում պայմանավորված էին գերազանցապես արտաքին ազդակներով և գործոններով: Այդ երևույթը բնականորեն հարուցում էր ավատական կենսակերպի ինքնապաշտպանական դիմադրությունը: Ավատական իրականության կենսակերպի վերակազմակերպմանը միտված վերոհիշյալ դրսածին ազդակները հիմնականում առաջ էին եկել պատմական զարգացմամբ առավել տարբերակված հասարակարգի ձևավորման ընթացքում:

Ըստ Կ. Մարքսի՝ ներդաշնակ է, եթե որևէ երկրում նահապետական արտադրությունն իր տեղը զիջում է արդյունաբերական արտադրությանը, և այդ զարգացումն ուղեկցող քայքայման ըն-

---

2 **Дешан Д. Л.**, Истина, или истинная система, М., 1973, с. 220.

թացքը դիտվում է միայն իր **դրական** կողմով: Եվ ընդհակառակը՝ աններդաշնակ է, երբ անգլիական խոշոր արդյունաբերությունը կազմալուծում է այլ պետության ազգային արտադրության նահապետական կամ մանրբուրժուական և կամ զարգացման ուրիշ՝ առավել ցածր աստիճանի ձևերը[3]:

Հայկական համայնքը կազմալուծող երկրորդ արտաքին գործոնը տնտեսական չէր, այլ քաղաքական: Նահապետական կյանքը ներքաշվում էր քաղաքական, իրավական և օրենսդրական այնպիսի շրջանակների մեջ, որոնք ծնունդ էին Ռուսական կայսրության պետաիրավական նորմերի գործարկման: Համայնքում ավանդական կարգավորմանը զուգահեռ գործարկվում էր իրավական օրենսդրությունը: Այդ գործոնների ազդեցությամբ համայնքային կացութաձևը աստիճանաբար վերածվում էր պետական-վարչական կազմակերպվածության, որտեղ կարգավորիչ գործառույթ էր ստանձնում արդեն **պետական իրավունքը**: Պետական-վարչական կառավարող օրգանների և քաղաքացիների միջև ձևավորվում էին այնպիսի հասկացություններ ու հարաբերություններ, որոնք հավասարապես գործում են **բնական իրավունքին** զուգահեռ[4]:

Պետական իրավունքը, սակայն, որքան էլ ներքին միասնական կառուցվածք է ստեղծում պետական օրենսդրության ու քաղաքացիների միջև, այդուհանդերձ այն լիովին չի ապահովում տնտեսվարման համայնավարական եղանակի քայքայումը, քանի որ, ինչպես նշում է Կ. Մարքսը, հասարակարգի բոլոր ձևերում, որոնցում տիրում է հողային սեփականությունը, դեռևս գերակշռում են **բնական**

3 Տե՛ս **Маркс К., Энгельс Ф.**, Соч., т. 46, ч. 1, М., 1968, էջ 22:

4 Պռոշյանի հերոսներն արդեն օգտագործում էին իրավական հարաբերությունների բառապաշար թափանցած նոր աժեքների անվանումներ՝ **աղվակատ, զակոնը շատ ստրոգի է, կլիենտ, զակոնագետ, զակոննի ստատեքիանցիցը, դախող, նեսովերշենոլետնիքանց, պրոշենիք և զայավլենիք, սուդ զաշչիշչատ անել, սովետ, մետրիչեսկի սվիդետելստվո, սեկրետար և կոնսիստորի չլեններ, անոնվանիա, պավերնի ակտ, միրովոյ սուդումը, օկրուժնոյ սուդ, վեքսիլ, փեչատ, զավերնի, սուդեբնի իզդերժկեք, ույեզդի, սպոլնի, պիսր, գլավնի** և այլն: Մշակույթի այդ նոր շերտի նկատմամբ Պռոշյանի վերաբերմունքն ակնհայտ հեգնական է: Այդ առումով հիշատակելի է «Ցեցերի» այն հատվածը, որտեղ երգիծվում են գյուղական փաստաբանները: Ի հակակշիռ իրավական այդ նորմերի և հասկացությունների՝ Պռոշյանը բացարձակացնում էր հասարակաց դատաստանի դերը, որի գոյաբանությունը տոհմական համայնքինն է:

հարաբերությունները, և որտեղ տիրում է կապիտալը, գերակշիռ են դառնում **հասարակական հարաբերությունները**[5]:

Համայնքն իր կառուցվածքով, Կ. Մարքսի բնութագրմամբ, հանդես է գալիս որպես **միավորում** և ոչ թե որպես **միություն**: Միայն քաղաքում միավորվելով է այն ձեռք բերում տնտեսական կազմակերպվածություն: Կ. Մարքսի սահմանմամբ՝ այստեղ արդեն ամբողջն իր մասերի սոսկ գումարը չէ, այլ իր տեսակի ինքնուրույն օրգանիզմ: Մինչդեռ համայնքի ներքին միասնականությունը պայմանավորվում, պահպանվում է ոչ թե տնտեսական գործոնի կազմակերպվածությամբ, այլ «ծագումնաբանության, լեզվի, ընդհանուր անցյալի և ընդհանուր պատմության շնորհիվ»[6]:

Համայնքը՝ ավանդական խայտաբղետ ու գունեղ հանրությամբ, դասերով և խավերով, հատկորոշվում էր անհատի սոցիալական դիրքը հաստատող աշխատանքի ու արդար վաստակի՝ չգրված օրենքի ուժ ունեցող նորմերով, ավանդաբար փոխանցվող պատվախնդրության շեշտադրումներով, դրանք ամրակայող բանավոր մշակույթով, որոնք ավանդույթի, սովորույթի ուժով պայմանավորում էին համանշանակ **կանոնիկ** վարք: Իսկ հանրության կյանքը կազմակերպվում էր **հավասարության** և **արդարության** սկզբունքով:

Ըստ բարոյականության փիլիսոփայության՝ բարոյականի հիմքում կա սուբստանցիալ, նախաստեղծ, ներհայեցողականորեն ընկալվող ինչ-որ բան, որը եսասիրական և այլասիրական հանրաշահ մղումների միջև ստեղծում է ներդաշնակություն: Իրերի բնույթի մեջ կա մի կարգավորող սկզբունք, բնության մի ինչ-որ ներքուստ իրար կապակցող խորհրդավոր, առեղծվածային ուժ, որն էլ դրդում է կամա թե ակամա նպաստելու ընդհանուրի բարօրությանը: Համայնքում բոլոր առաքինությունները պտղավորողն **արդարության** զգացումն է, որը մարդուն ընդունակ է դարձնում գործելու բարին, օգտակարը, առավել ևս երբ այդ սովորույթներն ունեն կրոնական համատեքստ[7]:

Այդ առիթով Մ. Բախտինը նշում է, որ «Տոնախմբությունները (ցանկացած) մարդկային մշակույթի շատ կարևոր սկզբնական ձևն

---

5 Տե՛ս **Маркс К., Энгельс Ф.**, Соч., т. 12, М., 1958, էջ 733:

6 **Маркс К., Энгельс Ф.**, Соч., т. 46, ч. 1, с. 470.

7 Պռոշյանի «Սոս և Վարդիթեր» վեպի շարադրանքն ամբողջ տարվա կրոնական ծեսերի նկարագրությունն է՝ հավատավոր հեղինակի գմայլանքով և խանդաղատանքով շաղախված:

են: Դրանք չի կարելի բացատրել և բխեցնել հանրային աշխատանքի գործնական պայմաններից ու նպատակներից: Եվ կամ բացատրության առավել գռեհիկ ձև է այն պարբերական հանգստի կենսաբանական (ֆիզիոլոգիական) պահանջներից բխեցնելը: Տոնախմբությունը մշտապես ունեցել է էական և խորիմաստ աշխարհայեցողական բովանդակություն: Ոչ մի «վարժություն» օրգանիզմում և հասարակական-աշխատանքային գործընթացի կատարելագործում, ոչ մի խաղ և ոչ մի հանգիստ կամ կարճատև դադար աշխատանքում **ինքնին** երբեք չի կարող դառնալ **տոնական**: Որպեսզի դրանք դառնան տոնական, դրանց պետք է միանա ինչ-որ բան կեցության այլ ոլորտից, հոգևոր գաղափարախոսության ոլորտից: Դրանք պետք է արտոնություն ստանան ոչ թե միջոցների և անհրաժեշտ պայմանների աշխարհից, այլ մարդկային գոյության **բարձրագույն նպատակների** աշխարհից, այն է՝ **իդեալների** աշխարհից»[8]: Եվ, իրոք, իդեալների, հոգևոր, սրբազան ոլորտի հետ են կապվում Պռոշյանի «Սոս և Վարդիթեր» վեպում պատկերված՝ համայնքի մեկ տարվա բոլոր ծեսերը, որոնք հեղինակը ներկայացնում է ընդգծված ջերմությամբ և խանդաղատանքով:

Արդարության և ազնվության համայնքի իդեալը, ըստ էության, սրբազնացվում էր, վեհացվում, երբ ընկալվում էր որպես աստվածային սկզբով հաստատված և արտոնված անփոփոխ **հավիտենական ճշմարտություն**: Իսկ արդարությունը և խիղճը համայնքն ընդունում և ընկալում էր որպես **աստվածային սկիզբ ունեցող էութենական**, հավիտենական արժեքներ: «Ինչքան էլ մարդը կոպիտ կերպով պատկերացներ գերագույն սկիզբը, աստվածային ոգին, նա անպայման նրանում տեսնում է ճշմարտություն, գերիմաստություն, բանականություն, արդարություն, որոնք թագավորում և հաղթում են գոյության նյութական կողմը»[9],- փաստում է ռուս փիլիսոփա Ա. Ի. Գերցենը: Սակայն զարգացման տրամաբանությունն անողոքաբար որակափոխում էր հանրության կյանքը՝ առաջ բերելով հարաբերությունները կարգավորող նոր ձևեր ու եղանակներ: Հայ պահպանողականները, մասնավորապես՝ Պռոշյանը, չգիտեին, թե

---

8 **Бахтин М.**, Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса, М., 1965, с. 230.

9 **Գերցեն Ա. Ի.**, Ընտիր փիլիսոփայական երկեր, հատ. 1, Եր., 1949, էջ 168:

ինչից է, որ նախկին բնական վիճակից առաջացան արատավոր բարքեր, սակայն համայնքի հանրությանը հավասար ապրեցին **հավիտենական** արդարությունից մինչև **հարաբերական** ներկայապաշտություն ծավալվող ավերածության ողջ տրագիզմը:

Տեսաբանների հիմնավորմամբ՝ համայնքի ինքնաբավությունը վտանգում են հիմնականում երկու գործոններ: Առաջինը նրա մշակույթի ոչնչացումն ու այլասերումն է: Համայնքը հենց իր մշակույթով է ամբողջական և միասնական: Մշակույթը համայնքի կենսոլորտն է, կենսագործունեությունը շնչավորողը, որի շնորհիվ էլ դարերով արմատացած բնապատմական հանրակեցության պայմաններն ու արժեքներն ամրակայվում են ժողովրդի բնազդի մեջ: Եվ քանի որ համայնքը դարեր շարունակ պարզ վերարտադրության մեխանիզմով կարողանում է հարատևել, համայնքի բարոյական արժեքները ժամանակի մարդն ընկալում է ոչ թե որպես **պատմական**, այլ որպես **բնական**, **հավիտենական արժեքներ**: Եվ այդ ամենը՝ այնքան ժամանակ, քանի դեռ համայնքն ունի իր իդեալական տեսքը:

Հայ էթնոհոգեբան Հայկ Ասատրյանի բնորոշմամբ՝ խղճի, արդարության, հավասարության **հավիտենականացման** պատճառը միջնադարյան ավատական մտախառնվածքի ոգեղենությունն էր: Երևույթների ծագման աստվածային սկզբի պատկերացումը հավիտենապաշտության կնիքով էր դրոշմում այդ ժամանակի մշակույթը, քանզի արժեքների հավիտենացուցիչն աստվածային սկիզբն է: Նոր հարաբերությունների երևան գալով՝ միջնադարյան համայնական մտախառնվածք ունեցող մարդը ողբերգականորեն է ապրում հավիտենական իմաստների և իրականության աններդաշնակության իրողությունը: Ըստ Հայկ Ասատրյանի՝ Միջնադարում հավիտենականի կռահում կար բարոյականության մեջ, հոգին ավելի մոտ էր Աստծուն, խիղճն ավելի արթուն էր, միտքը՝ ավելի հավիտենատես և հավիտենահակ, մինչդեռ առևտրային հարաբերություններն ասպարեզ բերեցին չոր ներկայապաշտություն:

Դրամական հարաբերություններով որոշարկված նոր ժամանակների մարդու պրագմատիկ մտածողությունը և հոգեբանությունը, սակայն, մարդկային հարաբերություններին հաղորդեցին իրենց չորության և պաղության շունչը: Այդ նոր հոգեբանությունն էլ սնուցեց մի անսանձ ազատականություն, որը ծնեց իմաստամերժ իրապաշ-

տություն և ներկայազգաց եսապաշտություն: Դա էլ հենց խեղաթյուրեց կոլեկտիվի հավաքական գոյությունն իմաստավորող կենսատու արժեքները, աղոտացրեց հավիտենականի զգացումը: Հայ էթնոհոգեբանի բնորոշմամբ՝ շահը դարձավ ժամանակի մեծագույն առեղծվածը, թովչանքը, երջանկության միջոցն ու նպատակը: Ավանդույթներից դատարկվեց ու աղոտացավ կյանքը, ներկայապաշտությունը սկսեց ավերել նախկին ոգեղեն աշխարհը, քրիստոնեությունը կորցրեց իր կենսազդեցությունը: Այս պրագմատիկ ոգին իր կնիքը դրեց կյանքի բոլոր օղակների վրա, իրական շահի ըմբռնումը կապվեց տվյալ վայրկյանի հետ, իսկ **վայրկենապաշտությունը** ամեն ինչ դարձրեց **հարաբերական**[10]:

Պատմական այս իրողությունը, Ֆ. Էնգելսի կարծիքով, դրսևորվում է հետևյալ կերպ. «Այն ժամանակ միայն, երբ արդեն արտադրության տվյալ եղանակը կիսով չափ իր դարն ապրել է, երբ նրա գոյության պայմանները նշանակալի չափով անհետացել են, և նրա հաջորդն արդեն բախում է դռները, այն ժամանակ միայն շարունակ ավելի ու ավելի անհավասար դարձող բաշխումն սկսում է անարդարացի թվալ, միայն այդ ժամանակ մարդիկ սկսում են իրենց դարն ապրած փաստերից դիմել, այսպես կոչված, **հավիտենական արդարությանը**»[11]: Բարոյականության և իրավունքի աշխարհին ապավինող այս ցասումը, ըստ նրա, որքան էլ արդարացի է, բայց և այնպես այլևս չի նպաստում հետագա զարգացմանը: Եվ, իրոք, Պռոշյանը բացասական երանգավորմամբ է ներկայացնում առևտրային հարաբերությունների նորօրյա հերոսներին, և նրա մեկնակետն իրականում չունի հասարակագիտական բնույթ: Նա լուսավորիչների պես պատմությունն ընկալում է որպես բնության օրենքներով և արարչակարգ հավիտենական ճշմարտություններով կարգավորվող իրողություն, ինչով պայմանավորված՝ նորօրյա հոգեբանությանը և բարքերին դիմակայող նրա ստեղծագործությունը տոգորված է քրիստոնեական մարդասիրության շեշտված բարոյախոսությամբ: Արատների պատճառը, Պռոշյանի կարծիքով, այն է, որ **մարդը մոռացել է**

10 Տե՛ս **Ասատրյան Հ.**, Հայաստան արիական նախադիրք Առաջավոր Ասիայում, Սոֆիա, 1942, էջ 11:

11 **Маркс К., Энгельс Ф.**, Избранные сочинения в 9-томах, т. 5, М., 1986, с. 137–138.

Աստծուն, հեռացել քրիստոնեությունից, օտարվել Ավետարանի պատվիրաններից:

Ըստ էության, իրականում սասանվում, պսակազերծվում է ավատական դասային անհատի հանրային գործունեությունը կարգավորող արժեքներն արտոնող աստվածային հեղինակությունը:

Համայնքն այլասերող մյուս գործոնը, ինչպես նշվել է, տնտեսական հարաբերությունների զարգացումն է: Ռուս հասարակագետի կարծիքով՝ «հին սովորությունները չքանում են, հին արարողությունները խախտվում են այն ժամանակ, երբ մարդիկ մտնում են նոր փոխադարձ հարաբերությունների մեջ: Եվ համայնքը, որ դիմանում էր քաղաքական կյանքի փոթորիկներին, անզոր և անպաշտպան է դուրս գալիս տնտեսական էվոլյուցիայի տրամաբանության առջև: Փողային տնտեսության և ապրանքային արտադրության զարգացումը փոքր առ փոքր փորում է այդ ներփակ կեցության հիմքերը: Տնտեսական քայքայող գործոնին միանում է նաև պետության քայքայիչ ազդեցությունը, պետություն, որին հանգամանքների բուն իսկ ուժը հարկադրում է պաշտպանելու **անհատականության սկզբունքը**, սկզբունք, որը տրամագծորեն ներհակ է համայնակեցությանը բնորոշ **կոլեկտիվիզմի** ոգուն և մշակույթին»[12]:

Ավանդական կենսակերպը ժողովրդի մշակութային պատմությունը պատմական զարգացման շնորհիվ, մասնավորապես տնտեսական գործոնի ենթակայությամբ վերասերում է **հասարակական պատմության**, որտեղ անձի հոգեբանությունը ձևավորվում է հասարակական խմբերի միջև եղած փոխադարձ հարաբերություններով, նրանց տնտեսական և քաղաքական դրությամբ:

Պռոշյանի արձակը որոշարկվում է պատմական այս անցումային շրջանով պայմանավորված յուրահատուկ իմացաբանության համատեքստում: Ուստի միակողմանի է գրականագիտության մեջ վավերացված այն տեսակետը, ըստ որի՝ Պռոշյանը գյուղագրական դպրոցի ներկայացուցիչ է: Գյուղական կենցաղի հետևողական նկարագրությունն իրականում արծարծում է հայ **պահպանողական հոսանքի գաղափարաբանությամբ** հիմնավորված ազգի գոյատևման և լինելության հիմնահարցը:

12 **Պլեխանով Գ. Վ.**, Փիլիսոփայական ընտիր երկեր, հատ. 1, Եր., 1960, էջ 270:

Եվ, իրոք, սովորույթների, ավանդաբար ժառանգած ծիսակարգության համարժեք նկարագրությունը Պռոշյանի վեպերում ինքնանպատակ չէ. իրականում այն ունի իմացաբանական որոշակի հիմք: Պահպանողական Պռոշյանը դրանց, ըստ էության, ազգապահպանման էական գործոնի դեր է վերապահում: Ուստի այս երևույթի դասակարգային ասպեկտը շեշտադրելով այն համարել որպես «կղերական-ֆեոդալական հայացք», որը «իր հիմնական խնդիրն է դարձնում հին ավանդությունները «հասցնել մինչ հավիտյան»»[13], կարծում ենք, համարժեք ընկալում չէ, քանի որ մշակութային այդ երևույթը հետևանք է ազգային ինքնագիտակցության և զարթոնքի, որը որոշարկվեց նոր հարաբերությունների ձևավորման համատեքստում:

Իրականում Պռոշյանը համայնքի պատմական հեռանկարը կապում է ոչ թե մի դասակարգի կամ խավի, այլ ազգի հետ: Այդ առումով իրավացի է գրաքննադատ Գ. Վանանդեցին, երբ գրում է, որ նա «այդ ավանդությունների մեջ տեսնում է **ազգության պատկերը, նրա անհատականությունը**»[14]: Այդ իսկ պատճառով այդ պատկերը «նրա երկերի մեջ վեր է հանվում գուրգուրանքով, որպես երանելի և ցանկալի»[15]: Պռոշյանն ազգության մեկ միավորի՝ մեկ համայնքի նկարագրությամբ, ըստ էության, վեր է հանում ողջ ազգի ինքնապաշտպանության ենթագիտակցական ներուժը, որին լիովին համարժեք են իր պատկերացումները:

Նկատված է, որ պատմական զարգացման այս փուլում ավատական կյանքը պահպանելու ճիգն առավելապես դրսևորվում է հեղինակի **զգացմունքային** աշխարհի ակտիվացմամբ: Այսպես, Հեգելի բնորոշմամբ, «.... բանաստեղծը՝ որպես սուբյեկտ, չի անջատվում, այլ լուծվում է իր պատկերած օբյեկտում.... այստեղ ամեն ինչ ճանաչում է ոչ թե առանձին անհատն իր գեղարվեստական արտացոլման սուբյեկտիվ յուրահատկությամբ, այլ լիապես, ամբողջովին անհատին կլանող համաժողովրդական զգացումը, քանի որ անհատը դեռ ազգից, նրա կեցությունից և հետաքրքրություններից սահմանազատված, ինքն իր համար ներքին պատկերացումներ և զգացումներ չունի: Որպես այդպիսի անքակտելի միասնության նախա-

13 **Վանանդեցի Գ.**, Պերճ Պռոշյան, «Հայ գրականության պատմություն», հատ. 2, Եր., 1933, էջ 224:
14 Նույն տեղում, էջ 228:
15 Նույն տեղում, էջ 229:

դրյալ անհրաժեշտ է կացություն, որի մեջ դեռ չեն ձևավորվել ինքնուրույն խոհածություն և գործունեություն»[16]:

Պ. Պռոշյանի առնչությամբ հարկ է նշել, որ նա, ամբողջովին համակված լինելով «համաժողովրդական զգացումով», լինելով ավատական արժեքների կրողը, միաժամանակ պատմական զարգացման շնորհիվ հասել է ավատական արժեքները պաշտպանելու և պահպանելու իմացաբանական որոշակի հիմնավորումների:

Իրականում հավաքական մտախառնվածքը դեռևս լիովին չհաղթահարած Պռոշյանը **հիմնականում** համայնքի աշխարհազգացողության դիրքերից է գնահատում տեղի ունեցող հեղաբեկումները: Նա գեղարվեստական պատումը հյուսում է միֆական, բանահյուսական հոգեկերտվածք ունեցող ավատականության գեղաձևմամբ՝ ջանալով ընթերցողին փոխանցել դրա **էական** արժեքը և դերը հանրության, ազգի գոյության հեռանկարի դիրքերից:

«Առավել պարզունակ հասարակարգերում, եթե հավատանք մարդաբաններին, մշակույթի, կրոնի և ծեսի գլխավոր նշանակությունը փաստորեն հանգում է այն բանին, որ թույլ չտրվի փոփոխություն: Իսկ դա նշանակում է զինել սոցիալական օրգանիզմն այն բանով, որ կյանքն ինքը մոգական ձևով առանձնացնի կենդանի օրգանիզմներ, ձևավորի իր տեսակի՝ մշտապես անփոփոխ մնալու ընդունակություն և միայն շատ աննշան արձագանքի շրջապատող աշխարհում տեղի ունեցող փոփոխություններին ու ցնցումներին»[17],– գրում է Օպենհեյմերը:

Ըստ մշակութաբանների՝ մշակույթի գործառույթը հասարակության կենսագործունեության կազմակերպումն է: «Մշակույթը,– ըստ Յու. Լոտմանի,– կառուցվածքային գեներատոր է, որը մարդու շուրջ ստեղծում է սոցիալական միջավայր, որն էլ կենսոլորտի պես հնարավոր է դարձնում կյանքը, իհարկե ոչ օրգանականը, այլ հասարակականը»[18]: Այդ դերը կատարելու համար մշակույթը պետք է ունենա կառուցվածք «շտամպող սարք», որի գործառույթը կատարում է լեզուն: Հենց լեզուն է զինում կոլեկտիվի անդամներին կառուցվածքայնության ինտուիտիվ զգացողությամբ: Մշակույթը, ըստ այս հե-

---

16 **Гегель**, Сочинения, т. 14, М., 1958, с. 301.

17 **Опенгеймер Р.**, Наука и культура, «Наука и человечество», М., 1964, с. 52.

18 **Лотман Ю., Успенский Б.**, О семиотическом механизме культуры, «Труды по знаковым системам», т. 5, Тарту, 1971, с. 146.

տազոտողների, կոլեկտիվի ոչ ժառանգական հիշողությունն է, որը դրսևորվում է առանձին արգելքների և կարգադրությունների որոշակի համակարգով: Մշակույթը հիշողություն է կամ, այլ կերպ ասած, կոլեկտիվի՝ անցյալի փորձից ծնված ապրումների գրանցումը հիշողության մեջ[19]:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Պռոշյանի «Սոս և Վարդիթեր» վեպի խնդիրը ծեսերը և ավատական սովորույթները մանրամասնորեն ներկայացնելն է, որը թերևս ավելի շատ ազգագրական, քան գեղարվեստական իրողություն է: Հետազոտողներն իրավացիորեն նկատել են, որ Պռոշյանի տվյալ վեպում ֆաբուլա, գործողության և բնավորության զարգացում, ինչպես նաև իր և հետագա շրջանների ռեալիզմին բնորոշ շատ գեղարվեստական կարգեր կա՛մ չկան, կա՛մ երկրորդական նշանակություն ունեն: «Վիպական **գաղափարը** գոյություն չունի նրա համար, վիպական ձևը միայն կամայական ձև է, որ ընթերցելի լինի գրվածքը. նա թերևս համաձայն էր, իսկ փոխանակ այդ վիպական ձևի՝ ընդունել բուն պատմական ոճը, որպեսզի ժողովրդի կյանքի նկարագիրը ճշգրիտ լինի և ոչ մի շինծու բան չգտնվի այնտեղ»[20],– գրում է Ն. Քարամյանցը:

Տակավին Միքայել Նալբանդյանը «Կրիտիկայում» մասնակիորեն անդրադառնում է գեղագիտական միջնորդավորվածության բացակայությանը՝ գրելով, որ «ոչ **ձևի մտածությունը** և ոչ **դեպքերի դասակարգությունը** կարող են, գոնե մասնավորապես, համեմատվիլ նորա պարզ, անզարդ և բոլորովին անխարդախ և բնական նկարագրությանցը»[21]: Մինչդեռ հետազոտողներից ոմանք, գեղարվեստի չափանիշ ընդունելով ժամանակաշրջանի ռոմանտիկական և ռեալիստական վեպերի կառուցվածքը, սոսկ ծեսերը նկարագրելը համարել են թերություն: Այսպես՝ Ավ. Տեր-Հարությունյանը գրում է, որ նրա վեպերը «գեղարվեստի և տեխնիկայի տեսակետից շատ թույլ են, թերություններ, որոնք ծնվում են վիպասանի ստեղծագործող ուժ չունենալուց, գեղարվեստի մասին թյուր կարծիք ունենալուց»[22]: «Պռոշյանի վեպերում ոչ գործողություններն են բնա-

19 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 148:

20 «Մուրճ», Թիֆլիս, 1899, N 2, էջ 287:

21 **Նալբանդյան Մ.**, Ընտիր երկեր, Եր., 1953, էջ 482:

22 **Տեր-Հարությունյան Ավ.**, Պռոշյանը և նրա գրական գործունեության արժեքը, Նոր Նախիջևան, 1908, էջ 41:

վորություններ առաջացնում և ոչ էլ բնավորությունները՝ գործողություններ. վեպերը մեծ մասամբ պատկերների հավաքածու են ներկայացնում»[23],– շարունակում է նա:

Գրականության տեսաբանի գնահատականը **պատմական հայացքի** (историзм) անտեսում է, քանի որ, ինչպես նշել ենք, համայնքը կառուցվածքով, ըստ Կ. Մարքսի, **միավորում է** և ոչ թե **միություն**: Ժամանակի հետազոտողները նշում են, որ Պռոշյանի վեպերի միայն առանձին տեսարաններն ու նկարագրություններն են հաջողված, որոնք, սակայն, չունեն մասերի հարաբերություն, միություն և ամբողջություն: Տիպերը **բնավորություններ** չեն, որովհետև միակողմանի են և **չունեն հոգեբանություն**, ինչպես նաև բնավորության գծերի խտացում:

Իրականում, սակայն, եթե պատմականորեն չի ձևավորվել սոցիալական կյանք, չի կարող որոշարկվել նաև սոցիալական հոգեբանությունը: Նման պարագայում գրականությունից սոցիալական կյանքի վերլուծության, սոցիալական հոգեբանության պատկերման պահանջը, որը գրականության պատմաբանները համարում են քննադատական ռեալիզմի միջուկը, էությունը, **պատմականության** խախտում է և հետահայացություն (ретроспекция): Դրա համար դեռևս բացակայում է պատմական զարգացման բավարար հիմքի նախապայմանը: Պատմական զարգացման շնորհիվ է միայն ձևավորվում անհատի **սոցիալական** հոգեբանությունը, որին նախորդում է ավատական աշխարհին հատուկ **դասային** հոգեբանությունը: Հենց ավատական իրականությունը և դասային հոգեբանությունը դարձան Պ. Պռոշյանի վեպերի պատկերման հիմնական առարկան: Իր իսկ խոստովանությամբ՝ ուսուցչի աշխատանքն է հնարավորություն տալ ավելի մոտիկից ծանոթանալու Արարատյան և Արագածոտն գավառների ժողովրդի կյանքին ու բնավորությանը, որոնք իր «երկասիրությունների էական մասն են կազմում»[24]:

Իրավացի է հետազոտողը, երբ շեշտում է, որ «Սոս և Վարդիթեր» վեպի հերոսները չունեն «կրիտիքական վայրկյաններ», իսկ գործող անձերի բնավորության զարգացումը հանգամանքներով չի պատճառաբանվում: Չկան հնի դեմ մաքառող, գյուղական կյանքի

---

23 Նույն տեղում, էջ 25:

24 **Պռոշյան Պ.**, Երկերի ժողովածու, հատ. 3, Եր., 1955, էջ 463:

բարեփոխությամբ տարված անհատներ: «Վիպասանը մի փոքրիկ fabula պատճառ է բռնում և նկարագրում գյուղի բոլոր տոները, հանդեսները, սովորությունները»[25],– նշում է Ավ. Տեր-Հարությունյանը: Այնուհետև ընդգծում է. «Եթե մեկը ցանկանա ուսումնասիրել Արագածոտն գավառի հայկական կյանքը, անպատճառ ձեռքի տակ պիտի ունենա Պռոշյանի վեպերը, որպես մի որոշ շրջանի վավերաթղթեր, թեև անշնորհք կերպով ժողոված, առանց որևէ կարգավորության»[26]:

Վեպն իրոք զուրկ է վերոհիշյալ գեղագիտական կարգերից (Մ. Նալբանդյանի շեշտած «ձևի մտածությունը», իմա՝ կոմպոզիցիան, «դեպքերի դասակարգությունը՝ սյուժե»), որոնք արդյունք են միայն պատմականորեն որոշարկված գեղագիտության: Հեղինակի գեղագիտությունից են իրականում գոյանում սյուժեի կառուցման պայմանական ձևերն ու սկզբունքները, որոնք տարածելի չեն **գեղագիտություն** կարգի հանդես գալուց առաջ ստեղծված արվեստի գործերի վրա:

Պռոշյանական ռեալիզմին բնորոշ չէ նաև **տիպականացման** կարգը, քանի որ ավատական իրականությունը բավարար չափով տարբերակված չէր, դասերը և խավերը մտախառնվածքով և հոգեբանությամբ դեռևս չէին ինքնորոշվել. նրանք համայնքը կարգավորող արժեքների նույն խմորից էին հունցված: Պռոշյանի հերոսները ունեն ազգագրական, փաստագրական ճշմարտացիություն և լիարյուն բնականություն, սակայն չեն կարող համարվել սոցիալական տիպեր, որովհետև չեն ընկալվել հեղինակի կողմից որպես այդպիսին: Հերոսի հոգեբանությունը պատմականորեն հնարավոր չէ պատճառաբանել իր սոցիալական դիրքով, հետևաբար միջնորդավորված չէ նաև **տիպականացման** կարգով:

Խորհրդային գրականագետների կողմից Պռոշյանին նման գեղագիտական սկզբունքի վերագրումն իրականում նույնպես պատմականության խախտում է: «Միջնադարյան մարդու կյանքը,– գրում է ռուս տեսաբանը,– ամենից առաջ ուղղակիորեն հասարակական էր, պաշտոնական նորմերի և սովորույթների ավանդական հունով ընթացող: Նա դեռ մասնավոր, անհատական ճակատագիր չէր: Նա

25 **Տեր-Հարությունյան Ավ.**, նշվ. աշխ., էջ 41:
26 Նույն տեղում, էջ 43:

ապրում էր իր ավատական կորպորացիայի, իր փեթակի առանձին կեցությամբ: Մասնավոր կյանքն այդ սահմանափակված աշխարհում հանդես էր գալիս որպես առանձին շերտ՝ հանկարծակի ի հայտ բերելով իր բնական ձգտումների և որակների, մարդկային էության խորքերի և ավատական կեղևի միջև հակասություն»[27]:

Անհատական գիտակցությունն այստեղ որոշիչ չէ: Անհատի հարաբերությամբ ազգը, հանրությունը բովանդակությամբ ավելի հարուստ երևույթներ են և կոլեկտիվ գիտակցության ընդերքում ունեն գոյաբանությանն անհրաժեշտ նախադրյալներ: Դրանք ազգի «հոգևոր և բարոյական զորություններն են», որոնց այդքան մեծ տեղ է հատկացվում Պռոշյանի երկերում ու հոդվածներում:

Պահպանողական-հնավանդականները նման հայեցակետի դիրքերից ապագան պատկերացնում էին կամ ցանկանում էին տեսնել որպես շարունակվող ներկա: Այս դեպքում գեղարվեստը փոխարինում է ծեսին կամ ձեռք է բերում ծիսական գործառույթ: Հետևաբար **ազգ** հասկացությունը պահպանողականները և Պռոշյանը դիտարկում են ոչ թե որպես հասարակական, այլ պատմամշակութային գոյաբանություն: Ճանաչողական այս հիմնադրույթի հաշվառումը շատ կարևոր է Պռոշյանի արվեստի էությունն ընկալելու համար:

Հայտնի է, որ ավատական անփոփոխ, դարեր շարունակ նույն սկզբունքներով վերարտադրվող կենսակերպն ամեն մի փոփոխության ու շեղման արձագանքում է զգուշորեն, մերժելով ու ծաղրելով նորամուտ բարքերը և հոգեբանությունը, դրանք համարելով որպես **ճշմարիտ ավանդականից** մասնակի շեղում, ինչն ավատականության ինքնապաշտպանական բնական արձագանքն է, որը դրսևորվում է նաև մշակութային համապատասխան դիմակայությամբ:

19-րդ դարում համայնքի մշակույթի այլասերման պատճառ են դառնում նաև եվրոպական քաղաքային կյանքում ձևավորված կենցաղավարության նմանակումներն ու ընդօրինակումները: Այսպես՝ գերմանացի փիլիսոփա Օսվալդ Շպենգլերն իրավացիորեն հիմնավորում էր, որ քաղաքակրթությունը հակոտնյա է էթնիկ մշակույթին: Եթե մշակույթը խորքային իրողություն է, ապա քաղաքակրթությունն ունի տարածականորեն ծավալվելու միտում, ինչը և այլասերում ու ոչնչացնում է տվյալ համայնքի մշակութային արժեքները,

---

27 **Кожинов В.**, Происхождение романа, М., 1963, с. 83.

մասամբ դիմազրկում տվյալ ժողովրդին: Այս իրողությանը դիմակայելով՝ հայ պահպանողական միտքը 1860-ական թվականներից մշակել էր ազգի և նրա պատմության ըմբռնման յուրահատուկ գաղափարաբանություն:

Ազգի պատմությունը Պռոշյանի և հայ պահպանողական մտքի համար, ըստ էության, մշակութային պատմության ընթացք է, որը կրոնի և ավանդույթների ուժով օժտում է նրան հավաքական միակերպ հոգեկերտվածքով և առանձնահատուկ նկարագրով: Պռոշյանը հակված է ավատական ոգու բարձրագույն առաքինությունների պահպանմանը՝ մարդու աստվածակերտ նկարագիրը պահպանելու քրիստոնեական շեշտված մտահոգությամբ: Այդ պատճառով ստանձնելով ուսուցչի դեր՝ նա գեղարվեստը դարձնում է նաև քարոզչության ամբիոն՝ ենթագիտակցորեն ապավինելով ավատական հոգեկերտվածք ունեցող հանրության դատաստանին:

19-րդ դարի հասարակագիտական ուսմունքների պատմությունը առանձնացնում է հասարակական մտքի երեք որակապես տարբեր մտածական մակարդակներ (պահպանողական-հնավանդականներ, բուրժուական լիբերալ-օգտապաշտներ և ուտոպիստ-սոցիալիստներ), որոնցից յուրաքանչյուրը յուրովի էր փորձում կանխագծել և լուծելի դարձնել նորածագ հասարակական-քաղաքական խնդրադրությունը: Այդ ուղղություններից յուրաքանչյուրն իմացաբանական տարբեր համակարգերի համատեքստում էր մշակում ազգի հասարակական և քաղաքական կյանքը կազմակերպելու և կառավարելու չափանիշները: Այսպես. «.... Ի հակադրություն լուսավորիչների ինդիվիդուալիզմի և սոցիալական նոմինալիզմի, որոնք հասարակությունը անհատների փոխհարաբերությունների արդյունք էին համարում, հնավանդականները հասարակությունը դիտում էին իբրև մի **օրգանական ամբողջություն, որն ունի խորն անցյալի մեջ արմատավորված իր սեփական օրենքները**»[28]:

Պահպանողական-հնավանդականները անհատ-հասարակություն կամ անհատ-ժողովուրդ հարաբերության մեջ որոշիչ դերը վերապահում էին վերջինին: Հետևաբար ազգի, հանրության ճակատագրից դուրս անհատը հոգևոր կեցություն չունի: Եվ, իրոք, Պռոշյանը և հայ պահպանողական միտքը ազգը պատկերացնում էին

28 «XIX-XX դարասկզբի բուրժուական սոցիոլոգիայի պատմություն», Եր., 1986, էջ 16:

որպես հավաքական օրգանական ամբողջություն, որի բոլոր օղակներն ու մասերը կարգավորվում ու կապվում են իրար հետ «անխզելի ավանդույթներով և կրոնով սրբագործած» բարոյականությամբ:

«Նույնիսկ նախապաշարումները,– նշում են մշակութաբանները,– երբեմն օգտակար սոցիալական ֆունկցիա են կատարում՝ ստեղծելով մարդկանց խումբ և նրա անդամների մեջ հուսալիության զգացողություն ամրապնդելով»[29]:

Պահպանողականներն անհատի էության մեջ գոյացած անձնամետ բացասական մղումները, ինչպես նշվեց, ընկալում և դիտում էին որպես պատահական, մասնավոր իրողություն: Ըստ համայնքի՝ ճշմարիտ և արդար է միայն հանրության հավաքական կամքն արտահայտող անհատը: Հատկանշական է, որ պատմականորեն այդ շրջանի վեպերի բացասական հերոսն իրականում ներփակ համայնքի հանրությանը «առանձնակիորեն ծանոթ անձն է»[30], որին հեղինակը ներկայացնում է համայնքի բարոյականության դատաստանին: Մի երևույթ, որը համայնքի անհատների (ընթերցողի) համար կատարում է **կատարսիսի** շեշտված դերառույթ: Ավատական հանրության հուզավառ արձագանքը նպաստում է համայնքի մշակույթը անաղարտորեն պահելուն: Նման պարագայում վիպասանությունը տալիս է նաև այդ ներփակ աշխարհի «առանձնակիորեն ծանոթ անձերի» դիմակազերծման հնարավորություն:

Համայնքի բարոյականությունը զուտ անհատական շահերի և ցանկությունների հարաբերությամբ առաջնային է այն պատճառով, որ դրա ակունքը ժողովրդի հավաքական գիտակցությունն է, իսկ դերը՝ հանրության կենսագործունեության ապահովումը:

Ազգության լինելության անհրաժեշտ պայմանավորիչներից մեկը Պռոշյանը համարում էր լեզուն, որին նույնչափ կարևոր դեր էր վերապահում և համարում ազգային ընդհանրությունը կազմող էական բաղադրիչ, քանի որ նրա միջոցով է ավանդվում ողջ ավատական մշակույթը: Վերջինը ձևավորող և կազմակերպող ուժ է: Լեզուն նույնպես կոլեկտիվ համագործակցության արդյունք է:

Պռոշյանը լեզվի հետ մեկտեղ ազգապահպան էական գործոններ է համարում **հավատքը** և **ազգայնության զգացումը**: Բարձ-

---

29 Նույն տեղում, էջ 117:
30 **Бахтин М.**, указ. соч., с. 230.

բացնելով հոգևոր դասի դերը՝ նրա գործունեության մեջ առավելապես շեշտում է կրոնի՝ հանրությանը միավորող գործառույթը, քան նրա իմացաբանական հիմնավորումները և աստվածաբանական մշակվածության աստիճանը:

Ազգը հավաքական, միասնական գիտակցություն և հոգեկերտվածք է նաև կրոնական պատկերացումների ու ծիսակատարությունների շնորհիվ: Դա դրսևորվում է որոշակի ծիսակարգության հետևողական վերարտադրությամբ: Ըստ էության, տեղի է ունենում ազգի և այդ պատկերացումների նույնացում: Կրոնական ծեսով սոցիալական անջատ միավորները համախմբվում են՝ ստեղծելով հոգեկան հուզավառություն և միասնություն, ինչն ազգի գոյատևման էական և անհրաժեշտ երաշխիքն է: Ավատական կենսակերպի հիմքը իրականում խմբային հոգեկերտվածքը և գիտակցությունն են:

Ըստ պահպանողականների՝ քանի որ ապագան պատկերացվում է որպես ձգվող ներկա, ներկայում թույլ տրվող «շեղումները» կարող են խաթարել անհիշելի ժամանակներից եկող ազգային նկարագրի միասնությունը և ամբողջականությունը: Այդ ամբողջականությունն անաղարտ պահելու անհրաժեշտությունից էլ սերում է պահպանողական մշակույթը:

Վերը նշվեց, որ համայնքի ինքնաբավությունը վտանգում է երկու գործոն: **Առաջինը** հենց նրա մշակույթի ոչնչացումն ու այլասերումն է: Մինչդեռ համայնքը հենց այդ մշակույթով է ամբողջական և միասնական: Մշակույթը նրա կենսոլորտն է, կենսագործունեությունը շնչավորողը, որի շնորհիվ էլ դարերով արմատացած բնապատմական հանրակեցության պայմաններն ու արժեքներն ամրակայվում են ժողովրդի բնազդի մեջ: Եվ քանի որ համայնքը դարեր շարունակ պարզ վերարտադրության մեխանիզմով կարողանում է հարատևել, համայնքի բարոյական արժեքները ժամանակի մարդն ընկալում է ոչ թե որպես պատմական, այլ որպես **բնական**, **հավիտենական** արժեքներ: Եվ այդ ամենը՝ այնքան ժամանակ, քանի դեռ համայնքն ունի իր իդեալական տեսքը, քանի դեռ բանահյուսական աշխարհընկալումը, ավանդական համանշանակ բարոյական ըմբռնումները դեռևս կենսունակ են հանրության գիտակցության մեջ: Սակայն զարգացման տրամաբանությունն անողոքաբար օր առ օր որակափոխում է հանրության կյանքը՝ առաջ բերելով հարաբերությունները կար-

գավորող նոր ձևեր ու եղանակներ: Պռոշյանի վիպասանությունը համայնքի խաթարված հավիտենական **արդարությունը** վերականգնելու պատմամշակութային փորձ է:

Անհետացող համակեցությունը, ըստ էության, բնականորեն մակածում էր մշակույթով արտահայտվող ինքնապաշտպանական յուրահատուկ դիմակայություն: Համայնքի բարձրաստիճան, մեծահարուստ «երևելիները» ներկայացվում էին բարոյականության դատաստանին, որը հատկապես ցածր խավերի համար, ինչպես նշվել է, կատարում էր **կատարսիսի** շեշտված դերառույթ, առավելապես ոչ այն պատճառով, որ այդ խավի հավաքական կամքով էր անաղարտորեն պահպանվում համայնքի մշակույթը, այլ այն, որ ներկայացվող բացասական հերոսներ էին դառնում այդ ներփակ աշխարհի «առանձնակիորեն ծանոթ» անձնավորությունները:

Գրողը որքան էլ որ համակված է համաժողովրդական զգացումով, համակարգի ներսից չի նայում, այլ հայում է նաև դրսից՝ ողջ համայնքն ունենալով որպես իր դիտարկման և կազմակերպման առարկա: Ավատական կյանքը կազմակերպելու պաշտպանական խոհածությունները և բանաձևումները ձևավորում են որոշակի աշխարհայացքի տարրեր, նաև գեղագիտություն: Պահպանողականությունը նույնպես ձևավորվում, կազմակերպվում է ավատական աշխարհի ընդերքից, սակայն արդյունք է դրա գոյությունը վտանգող զարգացումների, հետերոգեն գաղափարների և արժեքների: Ճիշտ է, այն տարված է ավատական աշխարհի արժեքներով, սակայն այն արդեն իմացության **այլ** մակարդակ է:

Ձևավորվում է հասարակությունը, հետևաբար և անհատական խոհածության սաղմերն են ձևավորվում: Ստեղծվում են հասարակական հոսանքներ: Հասարակարգը, ազգը, պատմությունը դառնում են քննության առարկա և քննվում գիտական գիտելիքով: Նման պահպանողականությունը պետք է դիտել ոչ թե նոր սկիզբ առնող երևույթների հանդեպ (լուսավորականություն, նոր տեղաշարժեր բարքերի և մտածողության մեջ) հին կյանքի և գաղափարաբանության ուղղակի արձագանք, այլ նույն երևույթների ուժով ձևավորված նոր աշխարհայացք և նոր հոսանք, որոնց սնուցիչ երակները ոչ միայն հին կյանքի ընդերքում են, այլև ճանաչողական նոր համակարգերում: Ավելին՝ հետագա տասնամյակներում պահպանո-

դական հոսանքն օգտվելու է եվրոպական որոշ իմաստասիրական, հասարակագիտական ուսմունքներից:

Մշակութաբանության մեջ ընդունված է դիտարկել մշակույթի երկու տիպ՝ հաստատող և կազմալուծող: Ավանդապահ-պահպանողականները հաստատող մշակույթի ջատագովներ են, որոնց գործունեությունը հասարակարգի զարգացման մեջ նույնքան անհրաժեշտ է, որքան նորարարներինը և բարենորոգիչներինը: Նոր մշակույթը չի կարող միանգամից տիրապետել ողջ համակարգը և նախապես գոյության է կոչվում սոցիալական համակարգի առանձին ոլորտներում:

Հայ պահպանողական միտքը, մասամբ նաև Պռոշյանը ոչ միայն հակված էին եղած մշակութային արժեքների պահպանմանը, այլև աշխատում էին ազգային ավանդական կյանքի և հարաբերությունների հիման վրա ուրվագծել մշակույթի մի նոր տիպ:

Պռոշյանը հաստատող մշակույթի կողմնակից էր: Նրա պատկերացմամբ՝ ապագան շարունակվող ներկան է և շարունակաբար դարձը դեպի իր կենդանի ակունքները: Այդ առումով Պռոշյանը դրական էր գնահատում նաև գյուղական համայնքի ինքնավարությունը և համայնքի կամքն արտահայտող ու այն պահպանող **առաջնորդ** անհատի դերը: Վերջինս, նրա կարծիքով, ի զորու է նոր օրենքների երեսպաշտության փոխարեն գյուղական համայնքի միասնականությամբ և օրենքների ազատ տնօրինությամբ վերականգնելու արդեն ոչ նահապետական, դարերի ուժ ունեցող խաթարված արժեքները:

Քանի որ սոցիալական նոր իրողությունները պահպանողականները դեռ չէին ընկալում որպես հասարակական կյանքի զարգացման արդյունք և հասարակական իրողություն, այդ առումով հանրությունն ընկալվում էր բարոյախոսագեբանական բևեռացումներով: Պռոշյանի ստեղծագործության յուրահատկությունը պայմանավորող այս տիրապետող առանձնահատկությունը, ըստ էության, նրա վեպերի գեղարվեստական համակարգը և ձևաբանությունը ձևավորող կառուցակազմիկ սկզբունքն ու տարրերն էր: Ուստի որոշ վեպերի առաջաբաններում հեղինակը ներկայացնում էր իր ծրագրային նպատակադրումները[31]:

31 Օրինակ. «Կարդալով մեր նախնյաց պատմությունները և գտնելով նրանց մեջ ժողովրդյան կենաց մի քանի նկարագիրը, սիրահարվեցանք մեր հայրերի մեզ թողած ավանդությունների վրա և կամելով ծառայել ազգիս, երգեցինք ըստ մեր տկար կարողության մեր հայրենյաց սովորությունքն, վարքն ու բարքը և այլ այսպիսի արտա-

Ժողովրդագրությունը չափազանց մեծ տեղ է զբաղեցնում Պռոշյանի վեպերում: Անգամ սոցիալական նոր տեղաշարժերն ու իրողությունները հեղինակի վեպերում դիտարկվում են որպես ժողովրդագրական իրողություններ: Այդ առումով սոցիալական կյանք և սոցիալական վերլուծություն կարգերը տարածելի չեն Պռոշյանի արձակի վրա՝ չնայած սոցիալական տեղաշարժերի այդքան բնական նկարագրությանը: Վերջինները դեռևս չէին ընկալվում հասարակագիտական կտրվածքով:

Մշակույթը Պռոշյանի գեղարվեստական համակարգում հիմնականում ունի արժեքային-կողմնորոշող գործառույթ, որի նպատակն է ազգային հանրությանը կոչել միասնականության և ազատագրել նրան իր նախադիր բնույթից դուրս, դրսից պարտադրված, իր հոգևոր ու բարոյական մշակույթի նկարագիրը եղծող սոցիալական, իրավական և բարոյական մշակույթի նոր եկամուտ ձևերի ենթակայությունից:

Ժամանակի քաղաքային կյանքի բարքերը, կենցաղավարությունը շատ էին երեսպաշտ: Դրանք ավելի շատ մարդկանց հեռացնում էին իրարից, քան կարող էին ապահովել միասնություն: Միայն նահապետական սրբազնացված սովորություններն են, որ կարող են պայմանավորել համայնքի միասնությունը[32]: Սակայն «Նահապետական պարզ սովորությունները օրըստօրե անհետանում են, բարեկամություն, հարևանություն սուրբ բառերն իրենց նշանակությունը միմիայն քաղաքավարության ձևերի մեջ են պահում. էլ չկա այն

քին ծեսերը. բայց դիտավորությամբ մեր գրվածքն ախորժալուր առնելու համար սիրելի ազգիս թե մեծին և թե փոքրին և տեսնելով կույս սիրո սրբությունը, երկու կույսից միջնորդությամբ պատմեցինք Աշտարակ գյուղի սովորությունքը, ի մեջ բերելով ամենափոքր և չնչին համարված սովորություններն անգամ, առանց զանազանելու լավն ու վատը» (**Պռոշյան Պ.**, Երկերի ժողովածու, հատ. 1, Եր., 1953, էջ 9):

32 «Գյուղացին անկեղծորեն կիսում է իր ազգականի վիշտն ու տխրությունը, նրա զգացմունքների բաժանորդն է: Սեր, քաղցրություն, մոտիկ հարաբերություն, շարունակ միմյանց տուն գնալ ու գալ, կեսգիշերին, մեջ գիշերի բարեկամի կարիքին հասնել,-այս գեղեցիկ հատկություններով կհիանա Հայաստանի գյուղերը մտնող մեկը, մանավանդ, եթե նա ծանոթ չեղած գյուղական պարզությանը, սնած քաղաքի շինծու կենցաղավարությամբ, դիպվածով ընկնի վերոհիշյալ երանավետ կյանքի մեջ: Միանգամայն կզմայլի այնպիսի անձը՝ տեսնելով այնքան ջերմ սեր ու անխարդախ բարեկամություն: -Այո,- կասի նա,- որքան մեծ զանազանություն, որչափ նախանձելի վիճակ, ուր գյուղացու անկեղծ բարեկամություն, ուր մեր քաղաքացիներիս քաղաքավարական կեղծ կանոնների վերա հիմնված առերես ունեցած մարդահաճոյություն» (նույն տեղում, էջ 397):

ընտանեկան կապը, որ օտարներին միմյանց հետ մի տան պես պահում էր. խոր գյուղերումը, որպես և իցե, այժմ կտեսնես նախկին քաղցրության ստվերը, իսկ քաղաքներումն ու մեծամեծ գյուղերումը՝ երբեք: Մի անմխիթար ապագա է գուշակում մեզ այս բանը»[33]:

Մեջբերված հատվածը «Հացի խնդիր» վեպից է: Այդ երկում կա մի խորհրդանշական գլուխ («Այղր գյոլն և Սև ջուրը»): Առերևույթ թվում է, թե այս հատվածը կապ չունի պատումի հետ, սակայն հեղինակն առասպելյալ իրականություն է ստեղծում. «Այղր լճի ջուրը ընդերքից է: Ղզլբաշի օրով Հյուսեին խան Սարդարն ուզեցավ Այղր լիճը խառնել Սև ջրի հետ: Իրեք հետ իրան երազ եկավ, որ էս գյոլի ջուրն անիծած ա, դա գնացկան ջրի հետ չպտի խառնվի»[34]: Պատումը խորհրդապաշտական խորհուրդ ունի:

Հնավանդականները կարծում էին, որ հասարակության կայունության համար հատկապես անհրաժեշտ է այնպիսի խմբերի ու հիմնարկների պահպանումը, որոնց միջոցով անհատը կապված է մյուս մարդկանց ու հասարակությանը որպես թե մի ամբողջության հետ: Քանզի «Սոցիալական կեցության այդ ավանդական հիմքերը քայքայող քաղաքակենտրոնացումը (ուրբանիզացիան), ինդուստրացումը և առևտուրը, ըստ նրանց, տանում են ոչ թե դեպի սոցիալական կազմակերպվածության ավելի բարձր ձևեր, այլ դեպի սոցիալական և բարոյական կազմալուծում»[35]:

Ջքաղմունքի բնույթի թելադրանքով առևտրականի սոցիալական վարքն այլևս չի կարող դրսևորվել արդար վաստակի, ավատական պատվախնդրության և հոգեկան բարձրակարգ առաքինությունների համատեքստում: Այս պարագայում գրականությունն ի ցույց է դնում համայնքի իդեալից շեղվողի աղճատված, ծաղրի և մերժման դատապարտված էությունն ու նկարագիրը և ներկայացնում համայնքի (ընթերցողի՝ ավատական աշխարհի իդեալի կրողի) բարոյահոգեբանական դատաստանին:

Դատաստանը հավիտենական արդարությունը մակածող համայնքի ոգին է, հավաքական կամքը: Նրանն է դատելու իրավունքը: Գրականությունը ձեռք է բերում գաղտնածիսական դերառույթ,

33 Նույն տեղում, էջ 444:
34 Նույն տեղում, էջ 412:
35 «XIX-XX դարասկզբի բուրժուական սոցիոլոգիայի պատմություն», էջ 17:

վերածվում է ծիսակարգության, որտեղ ընթերցողը, չնայած արտատեքստային, սակայն պարտադիր ներկայություն է, մասնակից: Համայնքի ոգին այսպես է դիմակայում իր ամբողջությունը վտանգող եկամուտ երևույթներին, կենցաղավարությանը, դրսից թափանցած օտար և խորթ սկզբունքներին ու արժեքներին:

Պռոշյանը հակված է միասնականացնելու մասնավոր շահերով տրոհված համայնքի բարոյական կամքը, ավանդական առաքինությունների վերաշարադրմամբ հնարավորինս հաղթահարելու մասնավոր շեղումների վտանգը և վերակերտելու համայնքի երբեմնի բարոյական միասնությունը: Եթե լուսավորիչների համար հանրությունն արդեն կրավորական դեր ուներ, որտեղ հեղինակը ուսուցիչ էր, հանրությունը՝ սովորող, ապա Պռոշյանի պարագայում հեղինակը լիովին տարբերակված չէ համայնքից, նրա փորձը և պատկերացումները ձևավորվել են ավանդական մշակույթի համատեքստում: Նրա վիպական արվեստի հյուսվածքում այդ մասնավոր շեղումները մատուցվում են բացասական գունապնակով, որի միջոցով, ըստ էության, արդարությամբ գործող համայնքի հավաքական բնազդը հաղթահանդես է ապրում:

Պռոշյանի արձակը կարելի է որակել որպես վիպական արվեստի հնարավորություններով տրոհված համայնքը վերստին մի ամբողջություն դարձնելու մշակութային փորձ:

Առերևույթ կարող է այն տպավորությունը ստեղծվել, թե հավիտենական արդարության, ճշմարտության, արդար վաստակի, խղճի և պատվախնդրության արծարծումները Պռոշյանի էթիկան դարձնում են ուսուցողական շեշտադրումներով վիպականացվող մերկապարանոց բարոյախոսություն: Իրականում Պռոշյանն արդարությունը բխեցնում է ոչ թե բանականությունից, այլ զգացմունքից՝ խղճի, սրտի ոլորտից, որն ունի **աստվածային սկիզբ**, այլապես արդարության դատը, ըստ Ի. Կանտի, հակասություն է պարունակում, եթե այն փորձում են հաստատել իրավունքով: Իրավունքը, ըստ նրա, ոչ միշտ կարող է հնչեցնել արդարության ձայնը, հատկապես երբ խոսքն ուրիշի իրավունքի մասին է: Խստագույն իրավունքը մեծագույն անարդարություն է: Արդարությունը վերաբերում է միայն խղճի դատաստանին: Նրա ըմբռնմամբ՝ բարոյական կամքը բանական է, եթե գործարկվում է այդ սկզբի թելադրանքով, որի շնորհիվ

և զորությամբ հնարավոր է հաղթահարել մարդու՝ անբնական, ցածրակարգ մղումներով պատճառաբանված հոգեբանությունն ու վարքը: Բարոյականությունը, ըստ Ի. Կանտի, բանական էակի անընդմեջ գործող օրենսդրությունն է իր անձի հանդեպ, իսկ այդ օրենսդրության բարձրագույն ելակետը և չափանիշը **խիղճն է**[36]:

Պռոշյանը համանմանորեն բարոյական առաջադրումները բխեցնում է կրոնից, քանի որ դրանք, ըստ նրա, չունեն առանձին, ինքնուրույն էթիկական սկիզբ: Ավելին՝ դրանց վերագրվում է **աստվածային** սկիզբ, որի շնորհիվ էթիկան ձեռք է բերում պտղավորող ուժ, որն ի զորու է հաղթահարելու ավանդական հոգեկերտվածքում ի հայտ եկած անբնական, ցածրակարգ մղումները՝ դրանով իսկ պահելով համայնքը կենսունակ ու անաղարտ:

Արամ Գ. Ալեքսանյան – գիտական հետաքրքրությունների շրջանակում են 19–20-րդ դարերի հայ գրականության պատմության և տեսության հիմնահարցերը: Հեղինակ է 3 մենագրության և շուրջ 150 հոդվածի: Թարգմանել է 3 գիրք, զբաղվել է խմբագրական աշխատանքով:

Էլ. հասցե՝ aramaleksanyan47@mail.ru

Summary

THE CONSERVATIVE RESPONSE OF THE DISSOLUTION OF THE FEUDAL LIFESTYLE

In the novels “Sos and Varditer” and “Bread problem” by Perch Proshyan

Aram G. Aleksanyan
Candidate of Sciences in Philology

Key words – feudal, conservative, K. Marx, D. L. Deshan, community, atural right, eteral justice, typization, fabula.

The article examines the historical, economic and cultural prerequisites for the collapse of the patriarchal caste system.

The historical process, masking the defensive confrontation between the moral worldview and the psychology of a corrupt society, is artistically expressed in the novels of Perch Proshyan. Literature partly manifests itself as a kind of

36 Տե՛ս **Кант И.**, Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 2, М., 1965, էջ 144:

cultural and defensive confrontation. This reality, in turn, gives rise to conservative and libertarian thinking in public life with corresponding epistemological attitudes.

If, thanks to the enlightenment movement, traditional thinking, the values that organize patriarchal life, the nature of human relations and the emotional manifestations of psychology have radically changed, then conservative culture had a completely traditional epistemological context. Enlightenment attitude formed in the minds of a new structure of perception of time, revived the order of the future, making it the main focus of activity. In the context of this worldview, history has already been perceived in the past, present and future dimensions of time. Meanwhile, conservatives envisioned the future as a sprawling present. And traditionalists perceived defamation as damage to morality and the traditional way of life. All the ideological content and emotional depth of Proshyan's works is an artistic expression of this historical process. It is characterized as a unique defensive cultural confrontation with artistic potential, character building, and a historically unique storytelling typology.

Резюме

КОНСЕРВАТИВНОЕ РЕАГИРОВАНИЕ НА РАСПАД ПАТРИАРХАЛЬНОГО УКЛАДА

В романах Перча Прошяна «Сос и Вардитер» и «Аци хндир»

Арам Г. Алексанян

Кандидат филол. наук

Ключевые слова - патриархальный, консервативный, К. Маркс, Дешан Д. Л., община, естественное право, вечная справедливость, типизация, фабула.

В статье рассматриваются исторические, экономические и культурные предпосылки распада патриархальной семьи среди восточных армян.

Исторический процесс, маскирующий защитное противостояние нравственного мировоззрения и психологию патриархального общества, художественно выражен в романах Перча Прошяна. В них в полной мере представлено, как переходные диффамации объяснялись не только внутренними причинами, но и извне, где имело место разнородное, радикальное, активное вмешательство, постольку эта историческая реальность состояла из своеобразных культурных проявлений. Литература отчасти проявляется как куль-

турно-оборонительное противостояние. Эта реальность, в свою очередь, порождает консервативное и либертарианское мышление в общественной жизни с соответствующими эпистемологическими установками.

Если благодаря **просветительскому движению** радикально изменились традиционное мышление, ценности, организующие патриархальную жизнь, характер человеческих отношений и эмоциональные проявления в психологии, то **консервативная культура** имела вполне традиционный гносеологический контекст. Просветительское мироощущение сформировало в сознании общества новую структуру восприятия времени, оживило порядок будущего, сделав его основной направленностью деятельности. В контексте такого мировоззрения история уже воспринималась в трех измерениях времени – **прошлом, настоящем и будущем**. **Между тем консерваторы представляли будущее как растягивающееся настоящее**. А традиционалисты воспринимали диффамацию как потерю нравственности и традиционного образа жизни. Идейное содержание и эмоциональная глубина произведений Прошяна есть художественное выражение этого исторического процесса, который характеризуется как уникальное защитное культурное противостояние с помощью возможностей художественного потенциала, созидания героев и исторически уникальной типологии повествования.

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. «XIX-XX դարասկզբի բուրժուական սոցիոլոգիայի պատմություն», Եր., 1986:
2. «Հայ գրականության պատմություն», հատ. 2, Եր., 1933:
3. «Մուրճ», Թիֆլիս, 1899, N 2:
4. **Ասատրյան Հ.**, Հայաստան արիական նախադիրք Առաջավոր Ասիայում, Սոֆիա, 1942:
5. **Գերցեն Ա.**, Ընտիր փիլիսոփայական երկեր, հատ. 1, Եր., 1949:
6. **Նալբանդյան Մ.**, Ընտիր երկեր, Եր., 1953:
7. **Պլեխանով Գ. Վ.**, Փիլիսոփայական ընտիր երկեր, հատ. 1, Եր., 1960:
8. **Պռոշյան Պ.**, Երկերի ժողովածու, հատ. 1, Եր., 1953, հատ. 2, Եր., 1953, հատ. 3, Եր., 1955:
9. **Վանանդեցի Գ.**, Պերճ Պռոշյան, «Հայ գրականության պատմություն», հատ. 2, Եր., 1933:
10. **Տեր-Հարությունյան Ավ.**, Պռոշյանը և նրա գրական գործունեության արժեքը, Նոր Նախիջևան, 1908:
11. **Бахтин М.**, Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса, М., 1965.
12. **Гегель**, Сочинения, т. 14, М., 1958.
13. **Дешан Д. Л.**, Истина, или истинная система, М., 1973.

14. **Кант И.**, Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 2, М., 1965.
15. **Кожинов В.**, Происхождение романа, М., 1963.
16. **Лотман Ю., Успенский Б.**, О семиотическом механизме культуры, «Труды по знаковым системам», т. 5, Тарту, 1971.
17. **Маркс К., Энгельс Ф.**, Избранные сочинения в 9-томах, т. 5, М., 1986.
18. **Маркс К., Энгельс Ф.**, Соч., т. 12, М., 1958, т. 46, ч. 1, М., 1968.
19. **Опенгеймер Р.**, Наука и культура, «Наука и человечество», М., 1964.

REFERENCES

1. "Hay grakanut'yan patmut'yun", hat. 2, Yer., 1933 **(In Armenian)**.
2. "Murch", T'iflis, 1899, N 2 **(In Armenian)**.
3. "XIX-XX daraskzbi burzhuakan sots'iologiayi patmut'yun", Yer., 1986 **(In Armenian)**.
4. **Asatryan H.**, Hayastan ariakan nakhadirk' Aṛajavor Asiayum, Sofia, 1942 **(In Armenian)**.
5. **Baxtin M.**, Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i renessansa, M., 1956 **(In Russian)**.
6. **Deshan D. L.**, Istina, ili istinnaja sistema, M., 1973 **(In Russian)**.
7. **Gegel'**, Sochinenija, t. 14, M., 1958 **(In Russian)**.
8. **Gerts'en A.**, Ěntir p'ilisop'ayakan yerker, hat. 1, Yer., 1949 **(In Armenian)**.
9. **Kant I.**, Sochinenija v shesti tomax, t. 4, ch. 2, M., 1965 **(In Russian)**.
10. **Kozhinov V.**, Proisxozhdenije romana, M., 1963 **(In Russian)**.
11. **Lotman Ju., Uspenskij B.**, O semioticheskom mexanizme kul'tury, "Trudy po znakovym sistemam", t. 5, Tartu, 1971 **(In Russian)**.
12. **Marks K., Engels F.**, Soch., t. 12, M., 1958, t. 46, ch. 1, M., 1968 **(In Russian)**.
13. **Marks K., Engels F.**, Izbrannyje sochinenija v 9-tomax, t. 5, M., 1986 **(In Russian)**.
14. **Nalbandyan M.**, Ěntir yerker, Yer., 1953 **(In Armenian)**.
15. **Opengejmer R.**, Nauka i kul'tura, "Nauka i chelovechestvo", M., 1964 **(In Russian)**.
16. **Pṛoshyan P.**, Yerkeri zhoghovatsu, hat. 1, Yer., 1953, hat. 2, Yer., 1953, hat. 3, Yer., 1955 **(In Armenian)**.
17. **Plekhanov G. V.**, P'ilisop'ayakan ěntir yerker, hat. 1, Yer., 1960 **(In Armenian)**.
18. **Ter-Harut'yunyan Av.**, Pṛoshyaně yev nra grakan gortsuneut'yan arzhek'ě, Nor Nakhijevan, 1908 **(In Armenian)**.
19. **Vanandets'i G.**, Perch Pṛoshyan, "Hay grakanut'yan patmut'yun", hat. 2, Yer., 1933 **(In Armenian)**.