

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՐԴԻՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՆԱԽԱԳԻԾ

# ՄՇԱԿՈՒՅԹ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՈՒՄ



ԱՇՈՏ ՀՈԿԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ  
ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ  
ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

# ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԲԱՂՁԱՆՔԻ ԵՎ ԿԵՆՑԱՂԻ ՄԻՋԵՎ

## ՍԻՐԱՆՈՒՇ ԴՎՈՅԱՆ

Ազգային կյանքը նյութական պայմաններից անդին. Րաֆֆու  
լուսավորական ծրագիրը

ԵՐԵՎԱՆ 2023

## Ներածություն

19-րդ դարի երկրորդ կեսին գրական-հասարակական ասպարեզ մտած Ռաֆֆու (Հակոբ Մելիք-Հակոբյանի) գործունեությունը շրջադարձային է 19-րդ դարի հայ լուսավորության պատմության և հայության քաղաքական ճակատագրի մեջ: Դիրքավորելով իրեն մի կողմից՝ հաջատուր Աբովյանով, Ստեփանոսևազարյանցով և Միքայել Նալբանդյանով<sup>1</sup> սկիզբ առած հայ կրթական լուսավորության ժառանգորդ, մյուս կողմից՝ արդի եվրոպական իդեալների տեղական թարգման՝ Ռաֆֆին իր գրական-հրապարակախոսական գործունեությամբ ճանապարհ է հարթում լուսավորության արդի գաղափարները ժողովրդական լայն խավերին հասցնելու, ինչպես նաև դրանք գործնականորեն կյանքի կոչելու հարցում:

Եվրոպայում ծնունդ առած և Հայաստան հասած արդի լուսավորության իդեալները Պարսկաստանի Սալմաստ գավառի Փայաջուկ գյուղում ծնված մտավորականի հոգում արձագանք էին գտնում հիմնականում հայության անմխիթար կյանքը բարվոքելու անկյան տակ՝ հույս արթնացնելով, որ հնարավոր է գրական-հասարակական փոփոխությունների ճանապարհով լայնորեն փոխել ժողովրդական վարքուբարքն ու կարծրացած ըմբռնումները: Այս համատեքստում եթե հայ հեղինակները լուսավորության գաղափարները հայ հողում արձատավորելու նախակարապետներ էին հանդես գալիս,<sup>2</sup> ապա հիմնականում թարգմանական ճանապարհով հայ մտավորականին հասնող եվրոպացի և ռուս հեղինակները «փոքր» ազգի զավակին ոգեշնչում էին իրենց՝ «մեծ» ազգերի կյանքում տեղի ունեցող նշանակալի փոփոխությունների օրինակով առավել եռանդով լծվել ազգային լուսավորության գործին:<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ռաֆֆին խորը համակրանք է ունեցել Նալբանդյանի անձի և գործունեության հանդեպ՝ իր անդրանիկ գործերից մեկը ծոնելով նրա հիշատակին: Այս մասին տես՝ «Անմահ Մ. Նալբանդյանցի միշտ օրհնեալ յիշատակին. Նուէր», *Սուլբի* (Վիեննա: Մխիթարեան տպարան, 1911), էջ 5: Ստեփանոսևազարյանցի հետ Ռաֆֆու հարաբերության մասին տես՝ սույն հետազոտության «Ծպտված ուխտավորը՝ «հյուսիսի» ու Վարազա վանքի միջև» հատվածը, իսկ Աբովյանի գրականության գնահատման համար տես, օրինակ՝ Ռաֆֆի, «Վիպագրությունը ռուսահայերի մեջ», *Մշակ*, 1889, թիվ 9, էջ 1: Նույն գործը հատազայում Ռաֆֆու այրին Աննա Ռաֆֆին, վերահրատարակել է *Վեպիկներ և պատկերներ* հատորում, տես Ռաֆֆի, *Վեպիկներ և պատկերներ*, հ.1 (Թիֆլիս: Յովհաննես Մարտիրոսեանց տպ., 1891), էջ 2:

<sup>2</sup> Այս առումով ուշագրավ է Ռաֆֆու կենսագրի՝ Ավագ Ավթանդիլյանցի վկայություններից մեկը՝ քաղաքերված իրենց զույցներից: Ըստ վկայության Ռաֆֆին կարծում էր, որ. «Կրթությունը նախ ստացվում է ընտանիքից, իսկ յետոյ դպրոցից: Կրթված մայրը օրորոցում պիտի նախապատրաստել իր երեխային նրա ականջին հայկական օրորներ ասելով, Աղասու մօր երգը հնչեցնելով: Երկար շատ երկար կը տևե մինչև որ մեր իգական սեռը Կորնելիաներ ծնե, յարուցված խնդիրը ստիպողական է և անհրաժեշտ»: Աւագ խան Աւթանդիլեանց, *Ռաֆֆի. Պատկերներ Ռաֆֆիի կենսաքից* (Ալեքսանդրապոլ: տպ. Մ. Մալխասեանի, 1904), էջ 100: Կանանց կրթության վերաբերյալ Ռաֆֆու հայացքների մասին տես նաև՝ Լուսինե Չերգեշտյան, «Սեռականության սահմանագիծը. Կնոջ դերակատարության վերաիմաստավորումը 19-րդ դարի հայ պարբերական մամուլի մեջ», ըստ՝ *Սեռականությունը հայկական [համա]տեքստերում* (Երևան: Սոցիոսկոպ, 2019), էջ 295-345:

<sup>3</sup> Այս առումով դարձյալ ուշագրավ է Ռաֆֆու կենսագրի մեկ այլ վկայությունը: Նա հիշում է, որ Ռաֆֆին Թավրիզում բացված Արամյան վարժարանում աշխատելու շրջանում տարված էր ռուս և եվրոպական գրականության ընթերցումներով. «Ես նկատում էի, որ նա վերցնում է ժորժ Չանդի, Էօժեն Սիւի, Ալեքսանդր Դյումայի և Վ. Հիլզոի հատորներից, որոնք թարգմանված էին պոլսական աշխարհաբառով Պոլսում և Չմիւռնիայում: Դրանց մեջ՝ նա Հիլզոի գրուածքներից յետոյ փոքր ի շատ նշանակութիւն էր տալիս Մօսթէ-Քրիստօին, իսկ հրապուրված և ծարաւի կերպով կարդում էր Հիլզոի հատորները՝ որպէս յափշտակված սիրահար: Տուրգենևի գործերից էլ նա կարդում էր և շարունակ կասեր, որ դրանք իրանց գեղեցիկ դարձուածքներով և պարզութեամբ ռուս գրականութեան զարդն են կազմում»: Աւթանդիլեանց, *Ռաֆֆի*, էջ 101-102: Վիկտոր Գյուգոն այն հեղինակն էր, որին հատկապէս սիրում էին թարգմանել արևմտահայ մտավորականները: 1860-1870-ական թվականներին արևմտահայերեն են թարգմանվել ֆրանսիացի գրողի մի շարք գործեր, դրանց թվում՝ *Թշուառները* (թրգմ. Գրիգոր Զիլինկիրեան (Չմիւռնիա: Տպագրութիւն Տէտեան, 1868)), *Փարիզի Աստուծամօր տաճարը* (թրգմ. Տիրան Թերզեան (Կ. Պոլիս: Տպագրութիւն Ռ. Յ. Քիւրքեան, 1869)), *Գլօտ Կեօն* (թրգմ. Խաչիկ Օտեան (Կ. Պոլիս: Ասմա Ալթը ճամըլ խան, 1872)), *Ույ պլասը* (թրգմ. Նահապետ Ռուսինեան (Կոստանդնուպոլիս: Քավաֆեան տպարան, 1875)), *Դատապարտեալի վերջին օրը*

Տեղական կյանքի ու գրական-մտավորական ընթերցումների հիմնական սուր ու հակասական հարաբերությունների մեջ է Ռաֆֆին հղանում լուսավորական իր ծրագիրը, որը գրական լինելով հանդերձ քաղաքական էր այն պատճառով, որ ի սկզբանե հայության ինքնաբավ ազգային կյանքի հարց էր դնում՝ հայերի ունեցած քաղաքական ենթակայությունների պայմաններում: Ղեռնա 1860-ական թվականներին նրա ըմբռնումներում առանցքային տեղ է սկսում գրավել այն համոզմունքը, որ արդի ազգը կրոնական հավաքականությունից այն կողմ «հոգևով, մտքով և սրտով» միմյանց կապակցված «ֆիզիքական ու բարոյական» այն ամբողջությունն է, որի ներսում «խրաքանչիւր անդամ կամ իւրաքանչիւր անհատ ունի հաւասար իրաւունք, նոցա ո՛չ միւր չէ՛ ազատ եւ միւս ստրուկ, ո՛չ ծառայ եւ ո՛չ տէր, ո՛չ պիղծ եւ ո՛չ մաքուր, այլ բոլորը միւն են եւ հաւասար բաժին ունին իւրեանց տէրութեան հողից ու այլ բարեմասնութիւններից, որ Աստուած ստեղծել է նոցա համար»: <sup>4</sup> Այսպես ըմբռնված հավաքական միավորը՝ արդի ազգը, ըստ նրա, «դուրս փայլելով իւր մթին ու խառնակ դրութիւնից», գալիս է երկրի վրա հաստատելու «ազատութիւնը, արդար օրէնքը և իրաւունքը, որ կրօնքները չը կարողացան աշխարհ բերել»: Այն «ներս պիտի բերվի» «մարդկային կեանքի մէջ քաղաքակրթութեան ու լուսաւորութեան ձեռքով»: <sup>5</sup>

«Բնական հավասարության» ու ազատության սկզբունքների վրա կառուցված, «առանց կրօնքի և ազգութեան խտրութեան» հավաքականությունը, սակայն, Ռաֆֆու մոտ իդեալական մակարդակում է, որ հնարավոր է: Գործնական հողի վրա նա այլ կերպ էր մտածում: 1860-ական թվականներին, օրինակ, պարսկահայության կյանքի բարվոքման համատեքստում նա կարծում էր, որ պարսկահայության համար. «դեռ վաղ է խնդրել սահմանադրութիւն», այլ «նոցա համար պէտք է մահմեդական սարփարաստների փոխանակ ունենալ քրիստոնեայ սարփարաստներ Եվրոպայի մարդերից, որոց ընտրութիւնը լինէր թէիրանում՝ Եվրոպիոյ գլխաւոր դեսպանատանց խորհրդով և դեսպանատունքը երաշխաւոր լինէին հարկաւորած միջոցներում պաշտպանել իւրեանց ընտրած սարփարաստները»: <sup>6</sup> Իսկ արդեն 1870-ական թվականների վերջերին, ռուս-թուրքական պատերազմի ավարտին, հայկական հարցի լուծման համատեքստում ծնունդ առած հին հույսերի ու նոր հուսախաբությունների համատեքստում թեև էապես չի փոխվում Ռաֆֆու դիրքորոշումը, բայց քաղաքականապես կոնկրետանում է հասցեատերը: Այս շրջանում նա համոզված էր, որ. «Պէտք է ամեն տեղից, ուր որ կան

(թրգմ. Բարտ Տ. Մալաքեան (Վ. Պօլիս: Համազգային տպարան, 1863)) և այլն: Այս թարգմանությունների առաջաբաններում թարգմանիչները, ինչպես օրինակ՝ Գրիգոր Զիլինկիրյանը կամ Տիրան Թերզյանը, խոսելով Զյուլգոյի գրականության կարևորության մասին, հատկապես շեշտում էին կրթական լուսավորությունը տարծելու գործում նրա բերելիք նպաստի մասին:

<sup>4</sup> Կենսագիրը բավականին ուշագրավ տեղեկություն է թողել նաև Ռաֆֆու կրած գրական ազդեցությունների վերաբերյալ՝ նկատելով, որ քանի որ գրողը. «ոչ մի եւրօպական լեզու չը գիտէր, բացի ռուսերէնից, այն էլ ոչ մեծ չափերով», հաճախ էր ենթարկվում այս կամ այն «հեղինակի դարձուածներին» և հատկապես «Հիւզօի ազդեցութեան, որ պարզ երևում է համարեա թէ նրա վիպագրութիւններից շատերի մէջ»: Այսքանով հանդերձ նա ազնիվ է այն հարցում, որ. «Ռաֆֆին մնում է միշտ հայ վիպագրական աշխարհի առաջընթաց զինուորը: Նրա մէջ կամքը այնքան զօրեղ է եղել, որ յաղթելով ստուար դժուարութիւններին նա միայնակ առաջ տարաւ իր բազմաթիւ աշխատութիւնները՝ արիւն քրտինք թափելով»: Աւթանդիլեանց, *Ռաֆֆի*, էջ 103:

<sup>5</sup> Ռաֆֆի, *Սալբի*, էջ 28:

<sup>6</sup> Ռաֆֆի, *Սալբի*, էջ 39: Նույն տեղում Ռաֆֆու արած անուղղակի հիշատակումից երևում է, թե հատկապես Եվրոպացի որ հեղինակներին նկատի ունի նա արդի ազգի ու պետության մասին խոսելիս: Այդ հեղինակներն են Վոլտերը, Բուխները, Ֆոյերբախը, Ռուսոն, Լուի Բլանը, Պրուդոնը և Կաբեն: Տես Ռաֆֆի, *Սալբի*, էջ 34: Ժան Ժակ Ռուսոյի կրթական ու քաղաքական հայացքների և դրա հայկական ընդունելության մասին ուշագրավ հետազոտություն ունի Աշոտ Գրիգորյանը, տես՝ Աշոտ Գրիգորյան, «Ժան-ժակ Ռուսոն և նոր «բարոյական կյանքի» հույսերն ու տագնապները. Միքայել Նալբանդյան և Հովհաննես Չամուռճյան», *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/ceivx>, այց՝ 25.12.2023, Աշոտ Գրիգորյան, «Ժան-ժակ Ռուսոն հայերի քաղաքակրթական արդիականացման ճանապարհին», *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/dEHW9>, այց՝ 25.12.2023:

<sup>6</sup> Ռաֆֆի, *Սալբի*, էջ 31:

հայեր, օգնութեան ձեռք մեկնեն [տաճկահայերին], և այդ պարտաւորութիւնն առաւելապէս հասնում է մեզ՝ ռուսաստանցիներին», քանի որ. «մեր բարեսիրտ կառավարութիւնը մեզ չէ արգելում օգնել նրանց», այլ հակառակը՝ «նա կը ցանկանայ, որ մենք պատրաստեինք Փոքր-Ասիայում մի ժողովուրդ, որպէս վահան անգլիական ազդեցութեան դէմ. նա կը ցանկանայ, որ մի քրիստոնեայ ժողովուրդ ազատված լինի Թիւրքիայի բռնութիւնից, որոնց համար թափեց իր զինուորների այնքան շատ արիւնը»:<sup>7</sup> Քրիստոնյա աշխարհի հովանավորության և դրա սահմաններում ձևավորված պետական կառուցվածքի ներսում է, ամեն դեպքում, Րաֆֆին պատկերացնում հայերի ազգային կյանքը: Սրա համար նա ուներ իր հիմնավորումները:

Մեկնելով կրթական լուսավորության իր իդեալից՝ Րաֆֆին գեղարվեստական իր գործերում կերտում է այդ իդեալի բարձրակետին հասած ազգային կյանքի այնպիսի մի պատկեր, որը, քաղաքակրթվածության «բնական» ուժով դուրս մղելով կամ իր մեջ տարրալուծելով առավել թերզարգացած կամ «բարբարոս» ցեղերին՝ հասնում է ազգային անխառն կյանքի հանգրվանին: Գրողը սրան հանգում է ի վերջո այն աշխատանքի արդյունքում, որը նա ջանասիրաբար թափել էր իր գործունեության ընթացքում՝ փորձելով պարզել-հասկանալ հայերի տեղը քաղաքակրթված ազգերի շարքում: Նրա ընկալումներում հայերը, «տեղաբնակ» քրիստոնյա լինելով, իրենց բռնած ճանապարհով չեն կարող չկրկնել քրիստոնյա ազգերի ճակատագիրը: Այս է պատճառը, որ հայ գրողը, տարվելով արդի լուսավորության գաղափարների հատկապէս այն կողմով, որ կրոնական ու դավանաբանական տարբերություններից այն կողմ հնարավոր է մտածել հանընդհանուր մարդկային մի աշխարհ, որտեղ մարդկային ազատության իրավունքն է առանցքային, միանգամից հայտնվում է մտքի այն ծիրում, ինչ քրիստոնեական ավանդույթը ժառանգած եվրոպան: Այս համատեքստում պատահական չէ, ուստի, որ Րաֆֆին մի կողմից՝ սուր քննադատության ենթարկել հայ եկեղեցուն՝ հայերին որպէս կրոնական համայնք ըմբռնելու և պահելու անկյան տակ, մյուս կողմից՝ քրիստոնյա մեծ աշխարհի փոփոխություններին հավատարիմ՝ կերտել արդիացող ազգային կյանքի մի այնպիսի հեռանկար, որն ինքնին կրոնական էր: Ներկա հետազոտության առանցքում լայն առումով այս հարցն է, որ քննարկվում է՝ ուշադրություն դարձնելով նրան, թե ինչ ծավալումներ է ապրել այն գրողի գործունեության վաղ տարիներից սկսած մինչև վերջին գործերը:

Հարցն ուշագրավ է ոչ ինքնին: Ազգային անխառն կյանքի Րաֆֆու կերտած իդեալը 19-րդ դարավերջից ի վեր ոգեշնչել է ազգային գործիչներին՝ հրապարակ իջնել և գործնականորեն, այսինքն՝ քաղաքական ճանապարհով կյանքի կոչել այն: Ասվածի լավագույն վկայությունն է օրինակ այն, որ 1888 թվականին ժնկում նոր-նոր հրատարակվել սկսած *Յնչակ* թերթը, գրողի մահվան առիթով գրված մահախոսական-կոչում, իրեն բնորոշ քաղաքական-հեղափոխական հռետորաբանությամբ գործի էր կոչում հայ երիտասարդությանը, երբ գրում էր.

Մենք ունեցել ենք և ունենք ազատութեան ու յեղափոխութեան գրաւոր պրօպագանդայի ժամանակը, այդ անհրաժեշտ պայմանը՝ մեծ, կենդանի գործից առաջ ծագող: Նոյն ինքը Րաֆֆին հայութեան ժամանակիս անհրաժեշտ արտադրութիւնն էր. նոյն ինքն անհրաժեշտ էր *գործից* առաջ, զինուորված տաղանտաւոր բարբառով ու *մեծ խօսքով*, որով զարկ տուեց ու առաջ տարաւ

<sup>7</sup> Մելիքզադէ, «Ի՞նչ կապ կա մեր և Տաճկաստանի հայերի միջև», *Մշակ*, 1879, թիվ 123, էջ 2: Հոդվածը հատվածաբար տես նաև *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/jtAQV>, այց՝ 25.12.2023:

ժամանակը, մօտեցրաւ գործի օրւան: Բայց ե՞րբ կիրագործվէ այդ խօսքը. ե՞րբ կգայ այն ժամանակը, երբ կենդանի գործն ունենայ իր կենդանի զինւորներին, երբ Ասլանները, Կարօները, Սալմանները, Վարդաններն իսկապէս գոյութիւն ունենան մեր մէջ, *մեծ գործում* ձեռք ձեռքի տւած ամբոխի զաւակներին՝ Հայրապետներին, [անընթեռնելի] պօսներին (ընդգծումը՝ Z-ի):<sup>8</sup>

Խոսքից գործի անցնելու կոչին «հետամուտ» է 20-րդ դարասկզբին հրապարակ իջնում հեղափոխական գործիչների մի ամբողջ սերունդ, որոնք թողնելով տուն ու տեղ և ընտանիք՝ լծվում էին ազգային ազատագրության գործին:<sup>9</sup> Նրանք արդեն «գործանակնորեն» էին կրկնում Րաֆֆու ստեղծած հեղափոխական կերպարներին, որոնք գրողը կերտում էր ուժ առնելով բալկանյան ժողովուրդների ազատագրական պայքարի փորձից<sup>10</sup> և նյութ քաղելով «դեռ երեխայութիւնից» լսած «շատ անդուքիւններից», «որի մասին տեղական լեզենդական զրոյցները դեռ չեն կորել Վասպուրականի հայ ժողովրդի բերանից»:<sup>11</sup> Վրեժխնդրությամբ կամ «պատմական ռիսկալությամբ» լցված և բարձր իդեալներով տարված նորօրյա «ժողովրդական» այս հերոսներն էին, որ նախ կերպավորվելով գրականության մեջ, ապա կյանք իջնելով՝ իրենց համոզմունքների շրջանակում էին գործանակնորեն ճանապարհի հարթում գալիք ազգային պետության առջև:

Այսքանով հանդերձ, թեև դժվար է միանշանակ խոսել Րաֆֆու հայացքներում պետության, առավել ևս հստակորեն տարրորշված պետական կառուցվածքի ուղղակի ներկայության մասին, բայց և հնարավոր չէ աչք փակել այն բանի վրա, որ Րաֆֆին իր գրական-հասարակական հայացքներով սնունդ ու սատարում էր 19-րդ դարավերջին հայության մեջ խմորվող ազգային հեղափոխական շարժումը՝ բարոյապես ուժ տալով հրապարակ իջնող երիտասարդությանը կյանքի կոչելու ազատագրության հայության վաղեմի երազանքը:<sup>12</sup> Մի առումով իր հեռագնա ուժով կրթական լուսավորության ընթացումների վրա կառուցված ազգային ինքնաբավ կյանքի իդեալն էր, որ անհրաժեշտաբար մտածվում ու դրվում էր 20-րդ դարասկզբին հղացվող ապագա պետական կառուցվածքի հիմքում՝ խորքում ունենալով այն համոզմունքը, որ մշակութապես զարգացած և բարոյապես

<sup>8</sup> Զ., «Տեռօրիզմ», *Հնչակ*, 1888, թիվ 7, էջ 9: Հղվածից այս հատվածը տես նաև՝ *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/pCYZ3>, այց՝ 25.12.2023:

<sup>9</sup> Այս մասին ուշագրավ վկայություն ունի Լեոն, տես Լեո, *Անցյալից* (Երևան: Շեմ հրատարակչություն, 2009), էջ 52-55, ինչպես նաև՝ Միքայէլ Վարանդեանը, տես Միքայէլ Վարանդեան, *Րաֆֆի (Յակոբ Մէլիք-Յակոբեան)* (Պուրբո: Հայ մամուլ, 1938), էջ 9-13: Վարանդեանի վկայությունը տես նաև՝ *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/qvzAD>, այց՝ 25.12.2023:

<sup>10</sup> Հայության մտավորական շրջանակներում Բալկանյան պատերազմի գտած արձագանքների համատ տես, օրինակ՝ Լեո, *Թուրքահայ հեղափոխության գաղափարաբանությունը*, հ. 1 (Երևան: Շաղիկ, 1994), էջ 62-71, ինչպես նաև էջ 139-140: Իսկ բալկանյան ժողովուրդների ազատագրական պայքարի ու ազգակերտման մասին տես, օրինակ՝ Roumen Daskalov, *The Making of a Nation in the Balkans: Historiography of the Bulgarian Revival* (Budapest: Central European University Press, 2005; Edin Hajdarpašić, *Whose Bosnia?: National Movements, Imperial Reforms, and the Political Re ordering of the Late Ottoman Balkans, 1840-1875* (Cornell: Cornell University Press, 2015); Patrick J. Geary, *Myth of Nations. The Medieval Origin of Europe* (Princeton: Princeton University Press, 2002); MariaTodorova, *Imagining the Balkans* (Oxford: Oxford University Press, 1997): Բալկանյան ժողովուրդներին՝ որպես փոքր ազգերի եվրոպական մեծ ազգերի հետ հարաբերության տեսանկյունից տես հետևյալ ժողովածուն՝ *Small Countries: Structures and Sensibilities* (խմբ.) Ulf Hannertz and Andre Gingrich (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017):

<sup>11</sup> Րաֆֆի, «Հայդուզներ», *Արարք*, 1892, գիրք Ա, էջ 91-93:

<sup>12</sup> Հայության այս երազանքը պատմաբան Աշոտ Հովհաննիսյանը կոչում է «լեզենդ» և դրա ստեղծման ու ծավալման պատմությունը տալիս իր իր երկհատոր աշխատության՝ *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության* աշխատության մեջ: Տես Աշոտ Հովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, հ. 1 (Երևան: Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1955), հ. 2 (Երևան: Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1957): Իսկ Րաֆֆու՝ ազգային հեղափոխական գործը բարոյապես սատարելու մասին տես, օրինակ՝ Նիկոլ Աղբալյան, «Րաֆֆի», ըստ *Ընտրանի* (Երևան: ԵՊՀ, 2005), էջ 51-53: Աղբալյանի այս գրությունը տես նաև՝ *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/bcHTY>, այց՝ 25.12.2023:

բարձր կանգնած հավաքականությունն են իրենց այդպիսին լինելով արժան պետություն ունենալու: Ամեն դեպքում, այս համատեքստում է, որ օրինակ 20-րդ դարասկզբին հայ մտավորականությունը ողջունում էր, ազգային մշակութային կառույցների ստեղծումը: , որի լավագույն վկայությունն են, օրինակ՝ 1912 թվականին Թիֆլիսում ստեղծված Հայ գրողների կովկասյան ընկերության ստեղծումը ողջունող *Հորիզոն* թերթում տպված Գևորգ Խատիսյանի «Ազգ և գրականություն» փոքրիկ գրությունը, ինչպես նաև Գարեգին Հովսեփյանի 1920 թվականին Հայաստանի առաջին հանրապետության հնությունների պահպանության մասին ընդունած որոշումը ողջունող *Էջմիածին* շաբաթաթերթում տպված «Հայրենի հնութեանց պահպանութիւն» հոդվածը:<sup>13</sup> Հայության գրական ու քաղաքական ըմբռնումների ու երազանքների այս հետմախորքին է, որ Րաֆֆու գրականությունը 1920-ական թվականներից ի վեր ընթերցվել, մեկնաբանվել ու վերամեկնաբանվել է ինչպես Խորհրդային Հայաստանում, այնպես էլ Սփյուռքում ու Հայաստանի երրորդ հանրապետության առաջին տասնամյակներին:

Ներկա հետազոտության առարկան, սակայն, այս ընթերցումները չեն: Դրանք քննության են առնվելու հետազոտական այս նախագծի հաջորդ մասում: Հայերի կյանքում պետության, դրա կայացման բարդությունների ու ցավագին փորձերի հետմախորքին իրականացվող այս հետազոտությունը քննության է առնում Րաֆֆու կրթական լուսավորության ծրագրի էական կետերը, որոնք իրենց հերթին եղել են նաև նախընթաց բազմաթիվ հետազոտությունների առանցքում: Ներկա հետազոտությունը, սակայն, քննության է առնում Րաֆֆիով ամրագրված հարացույցի էական կետերը, դրանց թվում եկեղեցու՝ որպես արդի հաստատության բարեփոխման,<sup>14</sup> այս համատեքստում արդի կրթության ու դպրության Րաֆֆու առաջ քաշած թեզերը դիտարկելով նրա իսկ ըմբռնման ձևից ծնվող հակասությունների մեջ: Այս խնդիրները մեզ հետաքրքրել են գրողի *գրական-կրթական ծրագրի* անկյան տակ՝ չանտեսելով այն, որ հայ մտավորականի մտահոգությունների բարձրակետն ի վերջո ինքնուրույն ազգային կյանք ունենալու *քաղաքական բաղձանքն* էր: Այս համատեքստում է, որ առաջնային նշանակություն են ստացել հայոց կյանքի պայմաններին՝ նյութական ու ֆիզիկական ապահովությանը վերաբերող հարցերը, որոնցից այն կողմ, բայց դրանք «բարեփոխելու» մեծագույն ցանկությամբ էր Րաֆֆին ի վերջո հղանում իր կրթական լուսավորության ծրագիրը:

<sup>13</sup> Ասվածի լավագույն վկայությունն են, օրինակ՝ 1912 թվականին Թիֆլիսում ստեղծված Հայ գրողների կովկասյան ընկերության ստեղծումը ողջունող *Հորիզոն* թերթում տպված Գևորգ Խատիսյանի «Ազգ և գրականություն» փոքրիկ գրությունը, ինչպես նաև Գարեգին Հովսեփյանի 1920 թվականին Հայաստանի առաջին հանրապետության հնությունների պահպանության մասին ընդունած որոշումը ողջունող *Էջմիածին* շաբաթաթերթում տպված «Հայրենի հնութեանց պահպանութիւն» հոդվածը: Խատիսյանը, ողջունելով Հայ գրողների կովկասյան ընկերության ստեղծումը, կազմակերպության գործունեությունը կարևորում էր ոչ թե գրական-մշակութային կյանքի աշխուժացման, այլ հայության քաղաքական հեռանկարի առումով, երբ գրում էր. «Երբ որ մի ազգ խնդրում է իրան ատոմոսիա կամ ֆեդերացիա տան, առաջին հարցը, որ տալիս է նրան եւրոպան, այս է՝ «իսկ դու գրականութիւն ունե՞ս»»: Ապա պատասխանելով իր իսկ տված հարցին՝ նկատում. «Համագումարում կամ պառլամենտում մասնակցութեան իրաւունք ստանալու համար պատարտի տեղ ծառայում է գրականութիւնը»: Գևորգ Խատիսեան, «Ազգ եւ գրականութիւն», *Հորիզոն*, 14 ապրիլի 1913 թ.: Խատիսյանի գրությունը տես նաև՝ *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/jKOW4>, այց՝ 25.12.2023: Ըմբռնումների նույն շրջանակում, թեև այլ շեշտադրմամբ 1920 թվականին արդեն Գարեգին Լևոնյանը, ողջունելով Հայաստանի առաջին հանրապետության հնությունների պահպանության մասին ընդունած կառավարության որոշումը, գրում է. «Քաղաքականպես վերածնունդ հայ ժողովուրդը չի կարող անտես առնել այն մեծ, հարուստ և անզնահատելի ժառանգութիւնը, որ թողել են նորա պապերը, մեր ազատութեան արշալոյսը վայելող սերնդին. ճշմարիտ է մնացել է հիծուած մի ժողովուրդ, նիւթապէս աղքատացած, քաղաքներից քարեշէն գիւղերից գրկուած մի հայրենիք, բայց ոչ «անփառունակ», ինչպէս բանաստեղծն է արտահայտուել»: Գարեգին եպիսկոպոս, «Հայրենի հնութեանց պահպանութիւն», *Էջմիածին*, 1920, թիվ 11, էջ 168:

<sup>14</sup> Եկեղեցու բերեփոխման ներկա հետազոտության հարցերի հետ կապված ուշագրավ հետազոտություններից է, օրինակ՝ Նարե Լախանյանի «Եկեղեցու կարգն ու ժողովրդի բարքը. Կարապետ Տեր-Մկրտչյան և Գալուստ Տեր-Մկրտչյան (Միաբան)» հետազոտությունը, տես *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/qFMY6>, այց՝ 25.12.2023:

## Գլուխ 1: Րաֆֆու գրական-քաղաքական ծրագրի կազմավորման նախադրյալները

### Ազգային վեպը կասկածների կիզակետում

*Մեղու Հայաստանի* թերթի 1883 թվականի մարտի 25-ից ապրիլի 13-ի համարներում թերթի հիմնական աշխատակիցներից մեկը՝ Արմենակ Հայկունի կեղծանվամբ հանդես եկող եղիշե քահանա Գեղամյանը մի ընդարձակ, կծու-հեզմական ոճով քննադատական հոդված է գրում Րաֆֆու նոր-նոր լույս տեսած *Կայծեր* վեպի դեմ: Իր իսկ խոստովանությամբ հոդվածագիրը թեև ծանոթ էր միայն վեպի առաջին հատորին, բայց այդքանն էլ բավական էր համարում գրողի համար նշանակալից այս երկի ջախջախիչ քննադատությամբ հանդես գալու համար: Նույն թերթի ավելի վաղ՝ 1881 թվականի սեպտեմբերի 10-11 համարներում Հայկունին ավելի հանդուրժելի ոճով, բայց դարձյալ խիստ քննադատաբար անդրադարձել էր արդեն գրողի *Խաչագողի հիշատակարանը* վեպին, և *Կայծերին* նվիրված քննադատությունն ըստ էության շարունակում էր բացված թեման:

*Մեղու Հայաստանի* թերթի աշխատակիցը Րաֆֆու առաջին վեպը մի փառավոր, իսկ երկրորդը՝ մի փառավորագույն հեքիաթ էր համարում՝ շտապելով բացատրել, որ գրողն իր ստեղծագործություններում կերտում է իր բառերով ասած անիրական, երևակայական դեպքեր ու դեմքեր, որոնք «թեև ուտում են, խմում են և ննջում են հասարակ հայ մահկանացուներիս նման բայց իրանց գործքերովն են գերազանցական, ապագայական»:<sup>15</sup> Սա մեկնակետ ընդունելով քննադատությունը ծավալելու համար՝ հոդվածագիրն ավելի առաջ է գնում ու նկատում, որ այս գործը ո՛չ պատմական վեպ է և ոչ էլ ժամանակակից, այլ «մի գրուածք է հայ ապագա կեանքից», «մի ծրագիր» նվիրված «Տաճկահայերի ապագա կեանքին, գործունեութանը»: Սրանից ելնելով էլ եզրակացնում է. «Քանի որ այն մի ծրագիր է, ուրեմն վեպ, գեղարուեստական գրուածք կոչուելու իրաւունք չունի, որովհետեւ գեղարուեստը գտնուում է ոչ թէ երևակայական, ռոմանտիկական, այլ իրական կեանքում ու աշխարհում»:<sup>16</sup> Իր դիրքորոշումը հիմնավորելու համար Հայկունին փորձում է «հետևողական» լինել՝ վկայակոչելով բազմաթիվ դրվագներ վեպից, որոնք վերաբերում են տեղանքին, եկեղեցականների վարքուբարքին ու կյանքին, ժողովրդական կյանքում տարածված սնոտիպաշտություններին ու հիվանդություններին, և ի վերջո՝ գործող հերոսների ֆիզիկական, մտավոր ու բարոյական հատկություններին: Քննադատն այնքան անիրական ու անբնական է համարում Րաֆֆու ստեղծած գեղարվեստական աշխարհն ու տիպերը, որ այսպես է ամփոփում իր միտքը. «Պարոն Րաֆֆին իրականութիւնը իրան վեպերին է յարմարցնում, ոչ թէ իրան վեպերը իրականութեանը»:<sup>17</sup>

Կերպարների գործունեության «գերազանցական, ապագայական» բնույթը «ապացուցելուց» հետո Հայկունին ևս երկու կետի վրա է հրավիրում ընթերցողների ուշադրությունը: Կեղծ-հեզմական ոճով նա փորձում է հիմնավորել, որ Րաֆֆու ստեղծած հերոսներն ինքնուրույն գեղարվեստական տիպեր չեն: Նա թվարկում է հայ ու

<sup>15</sup> Ա. Հայկունի, «Մատենախօսութիւն. Րաֆֆի, Կածեր.–հատոր առաջին», *Մեղու Հայաստանի*, 1883, թիվ 32, էջ 1: Հոդվածից այս հատվածը տես նաև *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/GHQXO>, այց՝ 25.12.2023:

<sup>16</sup> Հայկունի, «Մատենախօսութիւն. Րաֆֆի, Կածեր.–հատոր առաջին», *Մեղու Հայաստանի*, թիվ 32, էջ 1:

<sup>17</sup> Հայկունի, «Մատենախօսութիւն. Րաֆֆի, Կածեր.–հատոր առաջին», *Մեղու Հայաստանի*, թիվ 33, էջ 2:



միջազգային գրական գործեր, որոնց կրկնօրինակներն էին, ըստ նրա, վեպի հերոսները: Նրանք հիշեցնում են Արովյանի Աղասուն *Վերք Հայաստանի* վեպից, Աղայանի Հարությունին *Հարություն և Մանվելից*, Պռոշյանի Վարդին, Ծերենցի Թեոդորոս Ռշտունուն կամ Լևոնին և ի վերջո հեղինակի իսկ ստեղծած Մելիք Մանսուրին՝ *Խենթից*: Ավելին, նրանք «ուզում են լինել և կարծես թե են նաև մի... մի Միլորդ, մի Ժ...օֆ, մի Կ...իչ, մի Դ...ի et tutti quanti»:<sup>18</sup> Հայկունու հեզնամքի ողջ տարողությունն այն է, որ ցույց տա, թե Րաֆֆու ստեղծած հերոսներն ինքնուրույն չեն իրենց նկրտումների մեջ և որ նրանք կրկնում են հայ իրականության մեջ արդեն իսկ գոյություն ունեցող գաղափարներն ու ձգտումները, մյուս կողմից՝ փորձելով հասնել միջազգային գրական միտումներին: Սրանից ելնելով նա եզրակացնում է, որ հեղինակն իր հերոսներին «պաճուճագարդել է» է, տվել «ինչ գոյն որ ինքն է կամեցել» և անվանել այնպես, ինչպես ինքն է կամեցել, բայց արդյունքում դուրս է բերել ոչ թե «մի նոր տիպ, անձնաւորութիւն, այլ միևնոյն թռչունների[ը], միայն ոչ Հայաստանի, այլ օտար երկրների թռչունների փետուրներով ծածկուած, միևնոյն երգեր, բայց հայկական խու.նէ.բա.նէից արաբական և պարսկական նօթաների վերածած»:<sup>19</sup> Նույն հեզնամքով նա նկատում է նաև, որ Րաֆֆին կեղծափոխելով իր հերոսների բերանում դրել է բանաստեղծական հատվածներ Գամառ-Քաթիպայից և Միքայել Նալբանդյանից:<sup>20</sup> Ի վերջո, Հայկունին, առավել կոնկրետացնելով իր մեղադրանքների ուղղությունը, հողվածն ամփոփում է՝ նկատելով, որ գրողը գտնվում է Տուրգենևի և Չերնիշևսկու ազդեցության տակ և պարսավում նրան այն բանի համար, որ վեպում անհարկի կերպով օգտագործում է պարսկա-թուրքական բառեր, ինչպիսիք են՝ բազարը, խուրման, չադրը, մզրախը, թվանքը և այլն, որոնք լայնորեն տարածված են հայերի կենցաղային լեզվում:

Առերևույթ քննադատը մեղադրում է Րաֆֆուն նրանում, որ գեղարվեստական տիպեր, նրանցով արտահայտված ցանկություններ ու գաղափարներ ներկայացնելիս՝ նա մի կողմից՝ եվրոպական զգեստով է շղարշել իր հերոսներին, մյուս կողմից՝ նրանք բերանը դրել արաբա-պարսկական կենցաղային լեզու: Սակայն, եթե վերծանենք ցարական գրաքննության պայմաններում Հայկունու քննադատական այս հողվածով ստեղծած գաղտնալեզվի տարողությունը, ապա հողվածագիրը ոչ ավել ոչ պակաս Րաֆֆուն մեղադրում է գրագողության և միտումնավոր կերպով հայոց իրականությունը նենգափոխված ներկայացնելու մեջ: Վերջինիս պարագայում նա չի վարանում ավելի առաջ գնալ և նկատել, որ Րաֆֆին *Մշակի* և *Գրիգոր Արծրունու* գաղափարների հիւսքարոզիչը լինելով՝ միևնույն ժամանակ իր հետադիմական գաղափարներով հակառակ է կանգնում Արծրունու առաջադիմական գաղափարներին: Այլ կերպ ասած՝ նրա ասածն այն էր, որ Արծրունին շարունակում էր հավատալ հայոց կրթական լուսավորության այն իդեալին, ըստ որի՝ ուսյալ երիտասարդությունը ժողովրդական կյանք մտնելով կարող էր փոխել տգիտության ու խավարի մեջ ապրող ժողովրդի կյանքը՝ ասիական խավարից նրան դեպի Արևմուտքի լույսը դարձնելով, մինչդեռ Րաֆֆու հերոսները հակառակը՝ ուզում են «ժողովրդին միշտ տգետ, միշտ վայրենի պահել»:<sup>21</sup> Ըստ Հայկունու, նրանք չեն ուզում դպրոց ու ուսումնարան բացել, քանի որ «դպրոցը, կրթութիւնը աշակերտին ձեռքը զէնք չէ տալիս», իսկ նրանք իրենց օրինակով քաջալերում էին զարգացած երիտասարդությանը ժողովրդի մեջ իջնելու փոխարեն սարերը բարձրանալ ու «պարապել

<sup>18</sup> Հայկունի, «Մատենախոսութիւն. Րաֆֆի, Կածեր.–հատոր առաջին», *Մեղու Հայաստանի*, թիվ 32, էջ 1:

<sup>19</sup> Հայկունի, «Մատենախոսութիւն. Րաֆֆի, Կածեր.–հատոր առաջին», *Մեղու Հայաստանի*, թիվ 32, էջ 2:

<sup>20</sup> Տե՛ս Հայկունի, «Մատենախոսութիւն. Րաֆֆի, Կածեր.–հատոր առաջին», *Մեղու Հայաստանի*, թիվ 33, էջ 3:

<sup>21</sup> Արծրունու և Րաֆֆու գաղափարական հակասություններին 1960-ական թվականներին անդրադարձել է պատմաբան Աշոտ Դովիաննիսյանը: Տե՛ս Աշոտ Դովիաննիսյան, «Արծրունու և Րաֆֆու գաղափարական ներհակության ակունքը», *Բանբեր Երևանի համալսարանի*, 1968, թիվ 1, էջ 15-31:

յելուզակութեամբ, մարդասպանութեամբ»:<sup>22</sup> «Վիճարկելով» Ռաֆֆու գրվածքի գեղարվեստականությունն ու հավատարմությունը լուսավորական գաղափարներին՝ Հայկունին ի վերջո հանգում է նրան, որ ««Կայծերի» հեղինակի փիլիսոփայութիւնով ժողովրդի բարօրութիւնը, նրա ազատութիւնը պիտի առաջանա ոչ թէ ներքուստ, այլ արտաքուստ, ոչ թէ ժողովրդի իրան սեպհական, այլ ուրիշների «մէկի» կամ թէկուզ մի քանիսի ձեռքերով»:<sup>23</sup> Եվ այսպէս Հայկունին *Կայծերը* որպէս սուտ ու կեղծ մի պատմություն է որակում իրական կյանքի հետ գեղարվեստի ունեցած կապի տեսանկյունից, և լուսավորության գաղափարներին դավաճանած ծրագիր՝ գրական-հասարակական տեսանկյունից:

Հայկունու քննադատական այս հոդվածը ոչ միայն հայերի գրական-հասարակական կյանքին վերաբերող քննադատական հոդված էր, այլ մի մատնագիր, հուշում ցարական ժանադարներիային՝ աչալուրջ լինել թե՛ Ռաֆֆու, թե՛ *Մշակի* հանդէպ: Դեպքը չի ուշանում: Հոդվածը լույս տեսնելուց կարճ ժամանակ անց ցարական ոստիկանությունը խուզարկում է *Մշակի* խմբագրությունն ու Ռաֆֆու բնակարանը: Գրողը ենթարկվում է տնային կալանքի և ազատվելուց հետո *Մշակի* սեպտեմբերի 30-ի համարից սկսած Փավստոս կեղծանվամբ ընդարձակ հոդվածով հանդես գալիս իրեն ուղղված Հայկունու մեղադրական քննադատության դէմ:<sup>24</sup>

Իր հերթին ոչ պակաս հեզմական, բայց դրան միացած ուսուցողական բարձր դիրքից Ռաֆֆին ոչնչացնող քննադատությամբ պաշտպանում է իր գրվածքը՝ փորձելով ցույց տալ, որ Հայկունու հոդվածն իրեն սևացնելու ու վնասելու միտումով գրված մի պասկվիլ է՝ հեռու արդարամիտ քննադատություն կամ ազնիվ «պոլեմիկա» լինելուց: Հեղինակն այնքան է կարևորում արդարամիտ քննադատության դերը, որ իր պատասխանի սկզբում ուրվագծում է նման քննադատի մի իդեալական տիպ՝ օժտված ոչ միայն բնությունից իրեն տրված ազնիվ հատկություններով, այլ նաև անկողմնապահությամբ, լայնախոհությամբ, ի վերջո անձնական կրքերից վեր կանգնելու կարողությամբ, և իր մոտեցումն ամփոփում այսպէս.

Կրիտիկոսի հանձն առած պարտավորությունը բարձր է և ծանր: Ոչ ոքից չի պահանջվում այնքան սեր դեպի ճշմարտությունը, որպէս կրիտիկոսից: Նրա պաշտոնը դատավորի պաշտոնն է: Եթէ մեղավորը հանցանք է գործել, նրա համեմատ էլ պատժվում է: Բայց երբ որ դատավորը մեղանչում է արդարության դէմ, նրա պատիժը պետք է լինի ավելի սաստիկ:<sup>25</sup>

Այս համոզմամբ էլ Ռաֆֆին վճռում է Հայկունու դատը, որը արդարության դէմ մեղանչած դատավորի հանդէպ «սաստիկ» մի վճիռ է թվում:

Ռաֆֆին նախ փորձում է ավելի տրամաբանված լինել, քան Հայկունին իր հոդվածում: Այս անելու համար նա Հայկունու հոդվածից հանում և նրա դէմ գործադրում է իր բառերով ասած հեղինակի «լոգիքական» սայթաքումները՝ ցույց տալով, որ հոդվածագիրն ինքը հակասում է իր իսկ ասածներին բազմաթիվ տեղերում: Ռաֆֆին այդ կերպ նպատակ ուներ հրապարակավ մերկացնել իր հակառակորդի տգիտությունն ու անազնիվ միտումը: Հակառակորդի հանդէպ ունեցած իմացական իր գերազանցությունը ցույց տալու և իրեն

<sup>22</sup> Հայկունի, «Մատենախօսութիւն. Ռաֆֆի, Կածեր.–հատոր առաջին», *Մեղու Հայաստանի*, թիվ 35, էջ 1-2:

<sup>23</sup> Հայկունի, «Մատենախօսութիւն. Ռաֆֆի, Կածեր.–հատոր առաջին», *Մեղու Հայաստանի*, թիվ 35, էջ 1:

<sup>24</sup> Ըստ՝ Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10 (Երևան: Հայպետհրատ, 1959), էջ 650:

<sup>25</sup> Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 68-69:

ուղղված մեղադրանքները չեզոքացնելու նպատակով՝ նա «տրամաբանության» ամուր պատմեշով պատվարում է իր գործը հակառակորդից՝ ընդարձակորեն ծավալելով փաստական ապացուցումներին զուգահեռ գեղարվեստին ու գրականությանը վերաբերող տեսական իր ըմբռնումները:

Ինքնապաշտպանական այս ռազմավարության գործադրմամբ գրողը պարզում է գեղարվեստի ու գրականության մասին իր պատկերացումները, որոնք արժեքավոր են նրա գրական-քաղաքական ծրագիրը հասկանալու տեսանկյունից: Նախ նա չի հերքում այն, որ իր ստեղծագործությունը ռոմանտիկական է: Ավելին, քամահրական ժեստով հավելում է, որ եթե ինքը լռեր, ռոմանտիկները ժամ-ժակ Ռուսոյից մինչև Վիկտոր Յուզո կբողոքեին Չայկունու այն մտքի դեմ, թե ռոմանտիկական գործը կտրված է իրականությունից: Ֆրանսիական լուսավորիչներից մինչև ռոմանտիզմ զծի իր ակնարկով Ռաֆֆին կարծես կտրում է Չայկունու հիմնական մեղադրանքի թելը, այն, որ *Կայծերը* իրականությունից կտրված, երևակայական գործ է: Ավելին, իր մոտեցումներով նա փորձում է փարատել կասկածներն այն մասին, որ գեղարվեստական գործը, հորինվածք լինելով, կարող է կապված լինել իրականությանը՝ այդ կերպ չեզոքացնելով նաև Չայկունու մեկ այլ սադրանքի ուժը, այն, թե արդյո՞ք *Կայծերը* պատմական կամ ժամանակակից վեպ է: Ռաֆֆին նախևառաջ բացատրում է, թե ինչ է ժամանակակից վեպը ասիա.

Մեր գործնական դարում այլևս չէ պահանջվում գեղարվեստը միայն գեղարվեստի համար, այլ պահանջում են գեղեցիկի մեջ գտնել և օգտավետ և կենսականը: Ժամանակակից վեպը չէ կարող բավականություն տալ առասպելական պատմություններով, երևակայական հերոսների անհավատալի գործողություններով, և չի պիտի ապշեցնե ընթերցողին միայն զարմացք, հիացում ու սուկում ազդող տեսարանների անբնական նկարագիրներով: Կարող է նա զվարճացնել, զբաղեցնել մեր միտքն ու հոգին, բայց միևնույն ժամանակ պետք է *մի բան սովորեցնե մեզ*: Ամենադժվարին հարցերը, որ փիլիսոփայությունը և գիտությունը իրանց չոր ու ցամաք թերեհաներով դժվարանում են լուծել, լուծում է ժամանակակից վեպը բանաստեղծության ավելի գրավիչ, ավելի հասկանալի և ավելի շոշափելի շրջանակի մեջ (ընդգծումը՝ Ս.Դ):<sup>26</sup>

Ինչպես կարելի է տեսնել, ժամանակակից վեպին տված Ռաֆֆու բնորոշման մեջ օգտակարն ու կենսականը հանդես են գալիս որպես «գործնական մեր դարու» գեղարվեստի ցուցիչներ: Նրանք կապվելով արվեստի ուսուցողական կողմի հետ՝ հերքում են կարծես իրականությունից նրա կտրված լինելը: Մյուս կողմից, սակայն, Ռաֆֆին հանդգնած է, որ ժամանակակից վեպը չի կարող կտրված լինել իրական կյանքից նաև այն պատճառով, որ այն. «իր նյութը առնում է *իրական* աշխարհից, որով շրջապատված ենք մենք: Նրա մեջ պատկերանում է ընթացող կյանքը, թե ընտանիքի և թե հասարակության մեջ, իր բոլոր լավ կամ վատ երևույթներով» (ընդգծումը՝ Ռաֆֆու):<sup>27</sup> Ըմբռնումների այս շրջանակում արդի վեպը մի լայն թատերաբեմ է հանդես գալիս, որտեղ «վճռվում են ամեն տեսակ հարցեր թե բարոյական, թե քաղաքական, թե կրոնական և թե տնտեսական, որոնք զբաղեցնում են քաղաքակիրթ աշխարհի մտքերը»: Նրանում «քննության են ենթարկվում այն գաղափարները, այն հասկացությունները, այն հաստատությունները, որոնք թեև դարերով ընդունված էին որպես օգտավետ, բայց

<sup>26</sup> Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 124: Հատվածը տես նաև՝ *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/dABJL>, այց՝ 25.12.2023:

<sup>27</sup> Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 124-125:

հնանալով և ներկա ժամանակի պահանջներին անհամապատասխան համարվելով, կորցնում են իրանց հեղինակությունը»։ Այսպես ըմբռնված վեպն ավելին է, քան մարդկանց կրքերն ու մտքերը զբաղեցնող պարապ մի զբաղմունք լինելը։ Այն հասարակական, տնտեսական ու քաղաքական կյանքը հուզող հարցերի վիճարկման ու վճռման վայր է, մի վայր, որտեղ միևնույն ժամանակ «երևան են հանվում, մշակվում են այն հրապուրիչ նորությունները, որոնք խոստանում են ապագայում բախտավոր հետևանքներ և այդ նորություններով խորտակվում է ինչ որ հին է, ինչ որ վաղուց արդեն կորցրել է իր նշանակությունը»։ Այս համատեքստում, իհարկե, վեպը չի կարող չլինել միտումնավոր և այդպես է նա բացատրում իր վեպի ծրագիր լինելը։ Ըստ նրա, «ամեն վեպ, որ բովանդակում է իր մեջ տենդենցիա, կարելի է փոխաբերական կերպով ծրագիր կոչել, թեև այդ անունը շատ անհարմար է»։<sup>28</sup> Այս ամբողջից ելնելով էլ՝ գրողը միանգամայն բնական է համարում, որ ժամանակակից վեպը կանգնում է հարստահարվածի կողքին՝ «հարված[ելով] հարստահարիչ[ին] և պաշտպան[ելով] հարստահարյալի անհատական իրավունքը»։ Այդ կերպ է, ըստ նրա նաև, որ վեպը կարողանում է հասարակությանը «բարեկեցության համար միջոցներ» առաջարկել։<sup>29</sup>

Րաֆֆու ըմբռնմամբ, փաստորեն, ժամանակից վեպը հեղափոխական մի այնպիսի նախագիծ է, որտեղ վճռվող բարու ու չարի հարաբերությունները, վիճարկվող ճշմարտությունները, իրավունքն ու բարոյականությունն ի վերջո հասարակական բարեկեցության համար միջոցներ առաջարկելու նպատակով են, իսկ վերջինիս մեջ առանցքային է հարստահարյալի անհատական իրավունքի պաշտպանությունը։ Այս համատեքստում նրան հուզող հիմնական հարցն այն չէ, թե ինչպես կկոչվի իր վեպը՝ լուսավորակա՞ն, թե՞ ռոմանտիկ, պատմակա՞ն, թե՞ ժամանակակից, այլ այն, որ վեպը վիճարկումների կրքոտ տարածք լինելով՝ գեղարվեստորեն, մտքի անմիջական եղանակներով լուծում է հասարակականորեն առաջ եկած հակասություններն ու կնճռոտ հարցերը՝ հոգուտ աղքատների ու թշվառների և նրանց բարեկեցիկ ապագայի։

### **Բողոքական լուսավորիչը ազգային լուսավորության տարամիտող բավիղներում**

Չայկունու և Րաֆֆու միջև բանակռիվը թեև նրա ուշ շրջանի գրական ու հասարակական կյանքից եկող մի դրվագ է, բայց իր մեջ կիզակետում է 19-րդ դարակեսի ազգային գործչին ու մտավորականին հուզող հարցերի այն ամբողջ փունջը, որը վերաբերում է ազգային կյանքին ու գրականությանը։ Օտար տիրապետությունների տակ ապրող հայության թշվառ վիճակը ծանրացած հոգս էր դարձել հայ մտավորականության ուսերին, ինչի պայմաններում եվրոպական արդի լուսավորության իդեալը որպես փրկարար հեռանկար էր երևակվել նրանց մտքում։ Չարաբերությունների այս շրջանակում է, որ հայ մտավորականության բոլոր թևերը, արդի լուսավորությանը հղելով, փորձում էին ազգային կյանքը եվրոպական լուսավորության լույսի ներքո քննելով ազգային ներքին խնդիրները դարձանելու ուղիներ գտնել։ Լուսավորության արդի գաղափարները, որոնք ըստ էության նոր էին հայության կյանքում և որոնք նրանց էին հասնում եվրոպական ու ռուսական համալսարաններում ու քաղաքներում լուսավորության բարիքները «ճաշակած» և դրանցով հայության կյանքը արդիացնելու հայ «առաջադեմ» մտավորականության ջանքերով, սուր դիմադրության էին արժանանում հատկապես եկեղեցական շրջանակներում։ Ազգը որպես կրոնական համայնք ըմբռնող եկեղեցական

<sup>28</sup> Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 79:

<sup>29</sup> Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 125:

«պահպանողական» շրջանակներին հակադրվելով՝ հայ «առաջադեմ» մտավորականությունը եկեղեցու պատերից դուրս, «աշխարհիկ» մամուլի ու գրականության զարգացման ճանապարհով էր տեսնում ազգային կյանքի արդիացում-բարեփոխումը: Ուստի, լուսավորության գործը իրենց հասու միջոցներով փորձելով առաջ տանել՝ նրանք գրականությունն ու մամուլը դիրքավորում էին որպես աշխարհիկ կրթության ժողովրդական այնպիսի «դպրոցներ», որոնք սուր հակադրության մեջ էին եկեղեցու՝ որպես կրոնական հաստատության հետ: Գրական-լուսավորական այս համատեքստում էր իր գործունեությունը սկսում ու ծավալում Րաֆֆին 1860-1880-ական թվականներին:

Խոսելով Րաֆֆու գրական վաղ գործունեության մասին՝ գրողի կենսագիր Ավագ Ավթանդիլյանցը ուշագրավ մի քանի տեղեկություններ է տալիս, որոնք օգնում են հասկանալ ոչ միայն գրողի գրական-ստեղծագործական աշխարհի կազմավորման ակունքները, այլ նաև դրանց վրա բարձրացող նրա գրական-քաղաքական ծրագրի որոշ կողմեր: Ըստ Ավթանդիլյանցի, գործունեության առաջին իսկ օրերից սկսած Րաֆֆու համար կարևոր է եղել թուրքահայության վիճակը: Պարսկաստանի Սալմաստ գավառի հայաբնակ Փայաջուկ գյուղում ապրող երիտասարդ մտավորականը Թուրքահայաստանի և այնտեղ ապրող ժողովրդի կյանքի մասին տեղեկություններ ստանում էր հավանաբար ոչ միայն առևտրական նպատակներով ճամփորդողներից, այլ նաև իրեն հասած թերթերից: Նույն կենսագրի վկայությամբ Րաֆֆին այն քչերից էր, որը Պարսկաստանի հայաբնակ այս գյուղում ստանում և կարդում էր աշխարհի տարբեր քաղաքներում հրատարակվող հայալեզու թերթեր ու հանդեսներ: «Նրա գրասեղանի վրա միայն կարելի էր գտնել այն ժամանակի հայ պարբերական թերթերը – «Մասիս», «Մասեց Աղաւնի», «Հիւսիսափայլ», «Կռունկ» և «Վասպուրական Արծիւ»»,<sup>30</sup> գրում է նա: Պոլսից մինչև Մոսկվա և Փարիզից մինչև Թիֆլիս հրատարակվող այս հանդեսները թեև հայության լուսավորության տարբեր թևեր էին ներկայացնում՝ «պահպանողական» եկեղեցականից մինչև ազատախոհական գաղափարներ պաշտպանող, բայց բոլորն էլ յուրովի մտահոգ էին հայության արդի վիճակով և փորձում էին կրթության ու լուսավորության ճանապարհով բարվոքել հայության կյանքը: Այս տարիներին, հոր առևտրական գործերը վարելուն զուգահեռ, Րաֆֆին ինքն էլ մտահոգ էր հայրենի աշխարհի՝ Պարսկաստանի հայաբնակ հատվածի հետամնացությամբ և նույն կենսագրի վկայությամբ մտածում էր, որ հնարավոր է փոխել իր հայրենակիցների կյանքը՝ «դպրոցների և հասարակական օգտակար հիմնարկությունների» միջոցով:<sup>31</sup>

Դժվար է հետահայաց կռահումներ անել, թե Րաֆֆին հատկապես որ հանդեսից հատկապես ինչ նյութ էր քաղում, բայց կարևոր է ուշադրություն դարձնել նրան, թե մտահոգությունների ինչ շրջանակ էր ձևավորվել այդ հանդեսներով: Եվ այսպես, կենսագրի թվարկած շարքում առաջինը Կարապետ Ութուճյանի խմբագրությամբ Պոլսում լույս տեսնող *Մասիս* շաբաթաթերթն է, որը Պոլսի ամենաերկարակյաց հանդեսներից մեկն էր: Նա առաջիններից էր, որը, ընթացիկ, ազգային, եկեղեցական գործերին վերաբերող հոդվածներ, թղթակցություններ, նամակներ և թուրքահայ գավառներից այլազան նյութեր տպագրելով, իսկ գրական ու գիտական բաժիններում գեղարվեստական գործեր ու թարգմանություններ տեղակայելով, փորձում էր տարբեր կողմերից ուշադրություն դարձնել ազգային կյանքին: Ավելի ուշ շրջանում է, որ *Մասիսը* սկսում է առավել հստակ դիրք ունենալ վերը նշված խնդիրների վերաբերյալ: Երկրորդը՝ Գաբրիել Այվազովսկու

<sup>30</sup> Ավթանդիլյանց, *Րաֆֆի*, էջ 19:

<sup>31</sup> Ավթանդիլյանց, *Րաֆֆի*, էջ 13:

խմբագրությամբ Փարիզում լույս տեսնող հայերեն և ֆրանսերեն երկլեզու *Մասեաց աղաւնի* հանդեսն է: Այն քաջալերելով ազգային լուսավորության գործը՝ մինևույն ժամանակ պաշտպանում էր եկեղեցական «պահպանողական» թևի դիրքորոշումները՝ նպատակ ունենալով մի կողմից՝ «հայերենով մերազնայց մէջ տարածել» Եվրոպացու քաղաքականութեան հիմունքը, այսինքն ուղիղ բարոյական, հարկաւոր տեղեկութիւնք և մարդկային կենաց եւ հանգստեան դրութիւն տուող արհեստք եւ ճարտարութիւնք», մյուս կողմից՝ «գաղղիերէն գրուած մասովն ալ պիտի աշխատուի որ օտարազգիները կարենան Յայոց հին եւ նոր պարծանացը խելամուտ ըլլալ եւ ըստ այնմ մտադրութիւն ընել այս պատուական ազգին»:<sup>32</sup> Հանդեսը, փաստորեն, փորձում էր երկու կողմով «օգտակար» լինել հայությանը՝ եվրոպական միտքը բերելով և հայոց հին ու նոր «փառքը» եվրոպային ներկայացնելով: Այս երկուսի կողքին կանգնում է նաև Մարկոս Աղաբեգյանի խմբագրությամբ Թիֆլիսում լույս տեսնող *Կռունկ հայոց աշխարհին* հանդեսը: Սա կովկասահայ առաջին ամսագիրն էր, որը ոգեկոչելով 5-րդ դարի դպրության ավանդույթը, իր էջերում տեղ էր տալիս ինչպես ազգային-կրոնական բարեպաշտությունը սատարող, այնպես էլ արևելյան ժողովուրդների կյանքին, տնտեսությանը և մշակույթին ու եվրոպական գրականությանը, գիտությանը և տնտեսությանը վերաբերող նյութերին:<sup>33</sup> Եվ ի վերջո ցանկը լրացնում են Մկրտիչ Խրիմյանի խմբագրությամբ նախ Պոլսում, ապա Վանում հրատարակված *Արծուի Վասպուրական* և Ստեփանոս Նազարյանցի խմբագրությամբ Մոսկվայում լույս տեսած *Յուսիսափայլ* հանդեսները: Առաջինը, ի տարբերություն *Կռունկ հայոց աշխարհին* և *Մասեաց աղաւնի* պարբերականների, որոնք երկուսն էլ ավետաբերի թիկնոցն էին հանգնում լուսավորության գաղափարները հայության կյանք բերելու համար, նպատակ ուներ «ըստ չափու կարեաց եւ ըստ նպատակի մերում՝ միայն հայրենավէպ լինել» և «'ի բանասիրական, բարոյական եւ դաստիարակութեան մասին» գրելով՝ փորձում էր «շրջեալ, հածեալ 'ի Յայաստանեայց վայրս, ժողովել, յօղել զծաղիկս պէս-պէս եւ բարձեալ 'ի վերայ նորաբոյս թեւոց Արծուիս Վասպուրականի՝ թռուցանել առ հայկասերունդ մանկտին, որոց սիրաբար նուիրեալ՝ հոտոտեցին, առցեն զանուշակ զգացմունս հայրենաբոյս ծաղկանցս»:<sup>34</sup> Խրիմյանի հանդեսն առաջիններից էր, որ փաստորեն քաջալերում էր հայության կյանքը տեղից քաղելու մոտեցումը՝ թիկունքում ունենալով իհարկե եվրոպական լուսավորության համանման մոտեցումների խլացած ձայնը: Եվ ի վերջո, ցանկի մեջ կարևոր էր նաև Ստեփանոս Նազարյանցի *Յուսիսափայլ* հանդեսը, որն առաջինն էր հրապարկ բերում աշխարհաբար նոր լեզվի զարգացման և այս համատեքստում լուսավորական գաղափարների ժողովրդականացման հարցը՝ իր ծրագիրը կյանքի կոչելու ճանապարհին կարևորելով ժողովրդական լեզվի ու գրաբարի խաչասերումը:

Հանդեսների շրջանակին, ինչպես նաև հայրենի աշխարհի հետամնացությունը վերացնելու Րաֆֆու մտահոգություններին նայելով՝ կարելի է մտածել, որ երիտասարդ մտավորականին լայն առումով հետաքրքրում էր ժամանակի իդեալին համահունչ կրթության ու լուսավորության ճանապարհով հայության հետամնացության վերացումը, որին էլ հետամուտ՝ նա 1857 թվականին ուխտավորների մի խմբի հետ ծպտված մեկնում է Թուրքահայաստան սեփական աչքերով տեսնելու և մոտիկից ճանաչելու թուրքահայության կյանքը:<sup>35</sup> Մի քանի հայաբնակ գյուղեր մտնելուց հետո նա հասնում է Վան, այցելում Վարագա վանքը, ժառանգավորաց դպրոցը, ծանոթանում Խրիմյան

<sup>32</sup> «Աւետաբեր Յայաստանեայց», *Մասեաց աղաւնի*, 1855, թիվ 1, էջ 5:

<sup>33</sup> Տես «Յայոց աշխարհն իւրաբնակ եւ տարաբնակ որդւոցը», *Կռունկ Յայոց աշխարհին*, 1860, թիվ 1, էջ 1-15:

<sup>34</sup> «Յայտարարութիւն», *Արծուի Վասպուրական*, 1855, թիվ 1, էջ 1-2:

<sup>35</sup> Ուշագրավ է այս դեպքին Րաֆֆու տված մեկնաբանությունը. «Ես ուղևորվեցի ուխտաւորի անունով, որովհետև խենթի տեղ կը դնէին ինձ, եթէ ես պարզապէս ասեի, թէ գնում եմ հայրենիքը ուսումնասիրելու»: Աւթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 84:

Հայրիկի հետ, ապա այցելում Ախթամարի վանքը, որտեղից անցնում է Տարոն, ապա Մշո դաշտ ու մասնակցում ս. Կարապետ վանքի տոնախմբությանը: Այստեղ նա գրուցում է մարդկանց հետ, հանդիպում հոգևորականությանը և ըստ կենսագրի, «նրա հոգու թափանցող աչքերը նկատել էին այդ վայրերում և վանքերում անթիւ վիպական անմշակ նիւթեր», «բազմաթիւ զանազան նկարագիրներ, լի տեղագրական և այլ պիտանի ծանօթութիւններով, որոնց հետզհետէ դասաւորելով և մշակելով, ապագայ վիպասանութիւնների և գրուածքների հիմքը դարձան»:<sup>36</sup> Նույն ճանապարհորդության մասին խոսելիս կենսագիրը նկատում է նաև, որ Րաֆֆին խորապես խոցել էր Ախթամարի վանք այցելությունը, որից նա դուրս եկավ «յուսահատ և տխուր տպաւորութեան տակ»:<sup>37</sup> Նրան հուսահատեցրել էր ոչ միայն ժողովրդի աղքատ ու թշուառ կյանքը, այլ նաև եկեղեցականների անտարբերությունը սեփական ժողովրդի թշուառության հանդեպ: Գրողի հոգում սա արծագանքում էր որպէս բողոք ազգային եկեղեցականության և ազգային թշուառության հանդեպ: Այս համատեքստում ստացած անմիջական տպավորություններով էլ նա գրում է իր առաջին՝ «Աղթամարա վանքը» ուղեգրությունը, որի վերջում տեղակայված հայտնի «Չայն տուր, ո՛վ ծովակ» բանաստեղծությունն ինչպէս նրա հուսահատության, այնպէս էլ դրանից ծնված հույսի առաջին բանաստեղծական արտահայտությունն է դառնում գրողի կյանքում: Րաֆֆին հույս ուներ, որ մի օր էլ հայ ազգը «գիտության լույսի» ճառագամբ կկենդանանար իր մեռյալ դրությունից և որպէս «էակք բանական» կճանաչեր «մարդուս կեանքի խորհուրդը» և կլիներ «գործովք տիրոջ փառաբան»:<sup>38</sup>

## Թշուառության հետնաշխարհը

Մելամաղծոտ, «գիւղական հանդեսների և զբօսանքների» պատճառած զվարճություններին անտարբեր,<sup>39</sup> «հասարակաց անխորհուրդ ուրախութիւններին» անհաղորդ<sup>40</sup> ասկետ Րաֆֆին իր նախորդների հայացքներով ոգեշնչված և հայրենի աշխարհում տիրող «անկրթությունից» նեղված էր հրապարակ իջնում 1850-ական թվականների վերջերին: Նա ինքն էլ կրթություն էր ստացել Պարսկաստանի հայաբնակ Փայաջուկ գյուղի մի դպրոցում, վանեցի մի հայ ուսուցչի մոտ, որը հայտնի էր եղել նրանով, որ ««գաւազանաւ երկաթեաւ» չէ վարվել աշակերտների հետ – այլ միայն ապտակահարությամբ»:<sup>41</sup> Բազմաթիվ անգամներ ապտակներ ստանալով ուսուցչից՝ ի տարբերություն դասընկերների մանուկ Հակոբը ոչ թե փախել էր հարվածներից, այլ ինքն էլ հանդգնաբար գոռացել էր ուսուցչի վրա և դիմադրել նրան՝ ընկերներին ծեծելու համար: Կանոնավոր կրթություն չստացած պատանին վաղ հասակից արտասովոր ընդունակություն էր ցուցաբերել ինքնակրթության տարբեր եղանակների հանդեպ: Մանկության ընկերներից Ավագ Ավթանդիլյանցը վկայում է, որ ըստ իրեն հասած պատմությունների, «յանդուզն ու սրամիտ», այս դեպքում՝ սուր միտք ունեցող, ոչ

<sup>36</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 17-18: Ճանապարհորդությունների միջոցով գրականության համար նյութ հավաքելը Րաֆֆու կայուն սովորություններից մեկն է դառնում հետագայում: Նույն կերպ 1881 թվականին իր *Ղավիթ Բեկ* պատմական վեպի համար նյութեր հավաքելու նպատակով նա մեկնում է Ղարաբաղ, որտեղ տարբեր աղբյուրներից՝ գյուղի ծերունիների հետ զրույցներից, գերեզմանատներում պահպանված տապանաքարերի գրություններից, վանքերում պահվող նյութերից և ի վերջո Ղարաբաղի մելիքների ժառանգներից բերանացի «կարողանում է արժեքավոր տեղեկություններ քաղել այդ գավառի մելիքների մասին»: Տե՛ս Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 656-657:

<sup>37</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 16:

<sup>38</sup> Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 8 (Երևան: Հայպետհրատ, 1963), էջ 308:

<sup>39</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 19:

<sup>40</sup> Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 522:

<sup>41</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 9:

կատակասեր պատանին «բացի իր համար յատուկ մանկական խաղեր և զուարճութիւններ որոնելուց, նա կը ստիպէր իր պառաւ տատին և մօրը մանաւանդ ծմեռուայ երկար գիշերներուն, որ շարունակ հրէշների գրոյցներ, կախարդական հմայքներ, առասպելներ և հէքիաթներ պատմեն և ինքն էլ կը լսէր ականջները լարած»:<sup>42</sup> Զրեշների մասին պատմություններ լսելուն զուգահեռ մանուկը սիրում էր երկար նայել իրենց տուն եկած հյուրերին՝ «նկատելու համար թէ նրանք ի՞նչ տիպեր ունեն, որպէս զի նրանց նկարէ թղթի վրա»։ Կենսագիրն հիշում է նաև, որ. «Իր այդ ճաշակն առաջ տանելով, մի ժամանակ գեղեցիկ կերպով նկարում էր մարդկանց պատկերներ, ծաղիկներ, աշխարհագրական քարտեզներ և այլն»։ Առասպելական պատմություններով սրված միտքը և իրեն պատահած մարդկանց ու բնության և հավանաբար դպրոցում տեսած քարտեզների վերակրկնությունները հավանաբար օգնել են ինքնուս պատանուն միմյանց կապել առասպելական ու բնական աշխարհը։ Ականջի ու աչքի ճանապարհով կրթվելու մանկական այս հնարներին հավելվել է նաև այն, որ նա «մասնաւոր սէր ուներ հրացան գործածելու և ձի հեծնելու վրա որ սովորել էր հենց իրանց տանը և գիւղում»,<sup>43</sup> մի սովորություն, որն անխուսափելի էր 19-րդ դարակեսին քրդական տարբեր ցեղերի կողքին հասակ առնող պատանու համար, բայց որը, ըստ կենսագրի, «մասնաւոր սէր» էր պատանի Զակոբի մոտ։

Ռաֆֆին ընտանիքի ավագ զավակն էր և վաղ տարիքից հոր գործերի մեջ պիտանի լինելու իր ծիրքով վաստակել էր նրա «արժանաւոր յաջորդը» լինելու վստահությունը:<sup>44</sup> Զայրը Փայաջուկ գյուղի ժառանգական մելիքն Մելիք Միրզա-բեգն էր, մի կողմից՝ «արօրն ու մաճը ձեռքին» գյուղացի, մյուս կողմից՝ կտավի վաճառականությամբ զբաղվող վաճառական, որը գյուղում համբավ էր վայելու իր հյուրասիրությամբ և աղքատներին ու չքավորներին, իր բառերով ասած՝ «Աստուծու տուածից» բաժին հանելու կամեցողությամբ։ Մելիք Միրզայի տունը գյուղացիների վեճերը լուծելու համար գյուղական հաշտարար դատարան էր միննույն ժամանակ։ Թեև անուս, բայց Սալմաստում, Խոյում, Ուրմիայում, Թավրիզում և Թիֆլիսում առևտրական դրական հարգ ունեցող գյուղական մելիքը Թիֆլիսում ծանոթացել էր ծաղկում ապրող դպրոցական կրթությանն ու «դառնալով Սալմաստ միշտ խօսում և աշխատում էր հայ գիւղերում դպրոցներ բանալու համար»՝ իր հերթին իր տան մի մասն էլ, որպէս եվրոպական կրթությամբ Կովկաս ներթափանցած դրական բան, եվրոպական ոճով կահավորելով:<sup>45</sup> Եվ այդպէս գյուղացի մելիքի «տան մի կողմը հայ գիւղացիական էր, իսկ միւս կողմը արիստոկրատական ընդունարան՝ լաւ կահաւորած որպէս քաղաքի ճաշակաւոր տուն»:<sup>46</sup>

Դպրոցներ բացելու իր երազանքը մելիքը իրականացնել է փորձում որդու միջոցով։ Տեսնելով նրա արտասովոր հետաքրքրվածությունը կրթությամբ՝ հայրը խրախուսում է տղային կրթության գնալ Թիֆլիս, որտեղ 16-ամյա պատանին ուսանում է Բելախյան Կարապետ վարժապետի մոտ՝ նրանից հայերենի դասեր առնելով, իսկ բարձրագույն ուսում ստանալու նպատակով ռուսերեն և այլ առարկաներ սովորում Թիֆլիսի գիմնազիայում։ Բարձրագույն կրթությունը մի նպատակ էր, որն այդպէս էլ չի իրականանում Ռաֆֆու կյանքում և նա, ըստ էության, շարունակում է ինքնուս մնալ ամբողջ կյանքում։ 1850-ական թվականների վերջերին, երբ կտրուկ վատանում է հոր առողջական վիճակը, նա կիսատ է թողնում կրթությունը և վերադառնում Փայաջուկ՝

<sup>42</sup> Ալեքանդրիւեանց, Ռաֆֆի, էջ 10:  
<sup>43</sup> Ալեքանդրիւեանց, Ռաֆֆի, էջ 10:  
<sup>44</sup> Ալեքանդրիւեանց, Ռաֆֆի, էջ 11:  
<sup>45</sup> Ալեքանդրիւեանց, Ռաֆֆի, էջ 6:  
<sup>46</sup> Ալեքանդրիւեանց, Ռաֆֆի, էջ 7:



ծեռքը վերցնելով ծերացած հոր առևտրական գործը: Բայց Թիֆլիսի նիստուկացը և ստացած թեև կիսատ կրթությունը մի իմաստով հեղափոխել էին Րաֆֆուն: Երիտասարդ ուսյալը ոչ միայն գյուղական իրենց տան «ապրուստի և հագուստի ձևերը», այլ նաև իր աշխատասենյակն էր փոխել «եվրոպական եղանակով»՝ այդ կերպ շարունակելով հոր ընտանեկան կենցաղաձևը:<sup>47</sup>

Չոր առևտրական գործերը վարելուն զուգընթաց Րաֆֆին փորձում է Թիֆլիսում ստացած կիսատ կրթությամբ իր քիմքին դիպած լուսավորության բարիքները հայրենի աշխարհ բերել՝ «զանազան դպրոցներ և հասարակական օգտակար հիմնարկությունների ծրագիրներ» կազմելով:<sup>48</sup> Որքան էլ բարի մտադրությամբ էր առաջնորդվում նա իր ծեռնարկներում, բայց հաջողության չէր հասնում: Պահպանված վկայությունների համաձայն, նրա վերաբերմունքում արտահայտված արմատականությունը խանգարում էր նրան՝ կյանքի կոչել իր ծրագրերը: Ուշագրավ է այն, որ որքան էլ տեղական վարքուբարքը հաշվի առնելով էր նա գործում առևտրական գործերում,<sup>49</sup> նույնքան արմատական ու անհանդուրժող էր նույն վարքուբարքի հանդեպ մտավորական ասպարեզում: Ըստ կենսագրի, «նա սկսել էր ազդեցութիւն բանեցնել իր շրջապատողների և հայ առևտրական շրջանի մարդկանց վրա, նախատելով նրանց գիւղական շատ հասարակ կեանքը» և ձաղկում էր «գիւղական կեանքի ծախ ու ծուռ կողմերը»՝ «շատ անգամ էլ նրանց երեսն ի վեր տալով նրանց չափազանց շահասիրութիւնը»:<sup>50</sup> Երիտասարդ գործիչը ականջ չէր դնում նաև ծեր հոր հորդորներին, թե՛ «Սալմաստի գիւղերի համար դեռ այդպիսի ծրագիրներ և հրապարակախօսութիւնները վաղ են»,<sup>51</sup> ինչի արդյունքում իր դեմ էր հանում նահապետական կենցաղով ապրող համագյուղացիներին՝ մեծ թշնամություն առաջացնելով ինչպես իրեն սիրելի մտավորական իղեալների, այնպես էլ ընտանեկան առևտրական գործերի հանդեպ: Ի վերջո նրա այս կեցվածքն իր ազդեցությունն է ունենում առևտրական գործերի անհաջողության վրա և 1860-ականների վերջերին, նույն կենսագրի վկայությամբ. «Մելիք Միրզայի տան և Րաֆֆիի կատաղի հակառակորդները այնքան աշխատեցին, որ զանազան անարդար միջոցներով այդ տունը քար ու քանդ արին: Վաճառական Րաֆֆին սնանկ հրատարակվեց»:<sup>52</sup>

Րաֆֆու կյանքի այս դրվագը վճռական դերակատարություն է խաղացել նրա կյանքում: 1850-ական թվականների վերջերին կրթական իղեալներով տոգորված գործիչը խոսում է այն մասին, որ իրենց ընտանիքի դեմ գործվածը անկարեկից, կեղտոտ և ապերախտ մի խարդավանք էր, որից ոչ միայն գլուխ չի հանում ինքը, այլ նաև խորապես խոցված է՝ ավելի շուտ իրենց տան «առևտրական վարկը», քան նյութական հարստությունը կորցրած լինելուց:<sup>53</sup> Չայրական հարստությունը կորցրած և պատվասիրությունը խոցված՝ հենց այս օրերին էլ նա վերջնականապես շրջվում է դեպի մտավորական կյանքը՝ այստեղ տեսնելով աշխարհիկ պատահարներից իրեն հասած անարգանքն անոքելու դարմանը: «Թող ի՞նչ ուզում են անեն, սակայն ես իմ գրչից չեմ բաժանվի,— ասում է նա ընկերոջը՝ Ավագ Ավթանդիլյանցին,— ես նրան կը զօրեղացնեմ և թոյլ չեմ տայ, որ նա ժանգոտի, չը պետք է վիատվել աշխարհիս պատահարներից, պետք է գործել»:<sup>54</sup> Իսկ 1869 թվականին Թավրիզից նույն ընկերոջն ուղղված նամակում արդեն կարդում ենք. «Կամք

<sup>47</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 13:

<sup>48</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 13-14:

<sup>49</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 46-47:

<sup>50</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 14:

<sup>51</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 14:

<sup>52</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 81:

<sup>53</sup> Տե՛ս՝ Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 82-84:

<sup>54</sup> Ալթանդիլեանց, *Րաֆֆի*, էջ 83-84:

նախախնամութեան օրհնեալ եղիցի. կվարվինք բախտի հեղափոխութեանց հետ, միշտ ակներև ունենալով, որ աշխարհս անցաւոր մի բան է»:<sup>55</sup>

Նյութական հարստության կորստով աշխարհիկ կյանքի հանդեպ սրված զգացմունքների համատեքստում նյութականությանն ընդդէմ դիրքավորված ասկետ գրողը վրա հասած դժբախտությունը որպէս նախախնամության կամք ընդունելով է հակառակ դիրքավորվում աշխարհիկ կյանքի հանդեպ և ժրջան եռանդով լիցքավորված՝ գրականության մեջ է, փաստորեն, տեսնում ինչպէս իր, այնպէս էլ «խաւարի» ու հետամնացության մեջ խարխափող իր ժողովրդի փրկության ուղին:

### **Ծպտված ուխտավորը՝ «հյուսիսի» ու Վարագա վանքի միջև**

Թուրքահայաստան իր առաջին ճանապարհորդության անմիջական տպավորություններով գրված «Աղթամարա վանքը» անդրանիկ ստեղծագործությունը 1860 թվականի հունվարի 15-ին Ստավրապոլի արքունի գիմնազիայի նկարչության ուսուցիչ Յովհաննես Քաթանյանին ուղղված մի նամակով Րաֆֆին հրատարակության է ուղարկում *Յյուսիսափայլ* հանդեսին: Ըստ այդմ, Մոսկվայում լույս տեսնող հանդեսը Րաֆֆու մտքում մի բաղձալի «օրագիր» էր, «որի մեջ ճշմարտությամբ պատկերանում [էին] հայոց ազգի վերքը և նոցա բժշկության համար գործադրելի հնարները», իսկ հանդեսի խմբագիր Ստեփանոս Նազարյանցը՝ իր ստեղծագործությունը «արժա» դատող մի խմբագիր:<sup>56</sup> Րաֆֆին այս համատեքստում հայոց լուսավորության անձնանվեր ու ազգասեր գործին որպէս մի տուրք է հղանում իր անդրանիկ երկը՝ միևնույն ժամանակ բյուրեղացնելով մի քանի կետեր, որոնք հետագայում ոչ միայն լայնորեն ծավալում, այլ նաև առավել հիմնավոր կերպով արտահայտում է իր հրապարակախոսական ու գրական էջերում:

Երիտասարդ մտավորականն իր տեքստը որպէս մի դեմ առ դեմ բաց-ճակատային զրույց է կառուցում Աղթամարի վանքի վանահոր և նրան ծառայող վանականների հետ: Նա իրեն որպէս ազգային կրթությունը եկեղեցական շրջանակներից դուրս հանելու և ժողովրդական կյանք իջեցնելու մի ջատագով է դիրքավորում, որին հանդիման կանգնած են իրենց սովորական կյանքը գործնական օգուտի դիրքերից պաշտպանող վանահայրն ու նրա երեք աշակերտները: Վանահայրը հանդես է գալիս որպէս իր «հոտի» մեղքերը մշտատև աղոթքով քավող և նրան երկրի վրա աստծո պաշտպանությունը ապահովող գործունյա մի «հովիվ», իսկ աշակերտները՝ իրենց առօրյա կյանքով նյութական բարիքները պաշտպանող և այս հարաբերության մեջ եկեղեցին ու վանահորն արդարացնող պարզ ըմբռնումներով հանդես եկող խոտաղներ: Աշխարհիկ լուսավորության իր ըմբռնումների դիրքերից Րաֆֆին մեղմորեն խայթում է վանքին ծառայողներին իրենց ունեցած պարզ ըմբռնումների համար<sup>57</sup> և սուր, քարը քարին չթողնող քննադատությամբ հանդես գալիս հայ հոգևորականության դեմ՝ նրանց շրջանակում ձևավորված «չահամոլությամբ» ու «անձնասիրությամբ» ժողովրդի կյանքին հասցրած վնասների համար: Սրան ի պատասխան գործնական կյանքում կոփված վանահայրը փորձում է նախ համոզել լուսավորության գաղափարներով խանդավառված երիտասարդ «խենթին» այն բանում,

<sup>55</sup> Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 527:

<sup>56</sup> Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 521:

<sup>57</sup> Այս առումով ուշագրավ է ծանոթագրությամբ Րաֆֆու տված մի բացատրությունը, թե ինչու է ընդհանրապես ռամիկ ժողովուրդը պաշտպանում իր հոգևորականներին: Տես Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 8, ճմբ. 1, էջ 305:

որ կյանքն առանց փոխադարձ շահի, ինչպես նաև առանց դրամի հնարավոր չէ<sup>58</sup> և ապա կտրել նրա առաջը՝ նկատելով, որ կրոնական դասն ու ժողովուրդը լավ են հասկանում միմյանց իրենց հարաբերություններում և որ դրսեկ իմաստունները տեղ չունեն իրենց կյանքում:

Րաֆֆին փոխում է բանավիճելու իր ռազմավարությունը՝ իր հերթին նկատելով, որ «օտար ազգերի վարժարաններում կրթված ու դաստիարակվածը» նույնը չէ, ինչ ինքը և հավելում, որ իր հոգն այն է, որ «ազգը սեփական վարժատունը ունենա, ազգի որդիքը կրթվին, դաստիարակվին *հայկական հոգով*, լինին կատարյալ *հայ*» (ընդգծումը՝ Դվոյանի):<sup>59</sup> Սուրճակատային քննադատությունից ազգային լուսավորիչն ապա անցնում է մեղմ հեզմական ոճի ու շրջանակում իր պատկերացմամբ հայ կրոնական դասի քրիստոնեության պռատ ըմբռնումները՝ փորձելով ցույց տալ դրանց գործնական հետևանքները: Նա նախ չի ժխտում, որ ժողովուրդն ունի ջերմեռանդ հավատ, բայց միևնույն ժամանակ նկատում է, որ նույն ժողովուրդը նայում է եկեղեցով մարմնավորված իր հավատին որպես «արտաքին երևույթի վերա, բնավ չհասկանալով նոցա խորհուրդը»: Հնազանդորեն ենթարկվելով եկեղեցական ծեսին ու հավատալով, որ եթե ծնվելուց հետո մկրտվել է, ապա մաքրվել է նախնական մեղքից, եթե դրանից հետո մեղք է գործել, ապա հաղորդությամբ քավել է, եթե մեռնելիս հաղորդությամբ մաքրվել է երկրային մեղքերից, և այդքանով հանդերձ եթե դեռ մի փոքրիկ մեղք դեռ մնացել է, իր միամիտ պատկերացմամբ հավատում է, որ իր ու իր հարազատի առաջ կբացվեն «արքայության դուռները»՝ «այս աշխարհի պատարագովը և քահանաներին հոգեբաժին, աղքատներին հաց տալովը»:<sup>60</sup> Այս է պատճառ նկատում Րաֆֆին, որ ժողովուրդը չի զլանում վարձահատույց լինել իր հոգևորականին նրա կրած «նեղության» համար:

Սակայն հոգևոր դասի և ժողովրդի միջև ձևավորված այսպիսի «փոխշահավետ դաշինքն» է, ըստ Րաֆֆու, որ այլասերել է ժողովրդական կյանքը և հեռացրել նրան քրիստոնեական ճշմարիտ հավատից: Քննադատելով հոգևորականությանը իրենց ունեցած քրիստոնեական խեղված ըմբռնումների համար և պարզելով փոխայլասերման արմատները՝ նա միայն ժողովրդի թշվառությամբ մտահոգ բանիմաց աշխարհիկ մտավորական չէ, որ ուզում է հանդես գալ: Րաֆֆին ճարակորեն հոգևորականի ոտքի տակից քաշում է հողը՝ ցույց տալով քրիստոնեական հավատի գործնական նյութասիրությամբ անտես մնացած կողմը: Բանիմաց կերպով նկատում է.

.... ձեր ժողովուրդը հավատքի – այս զգալի նյութական իրողությունների վերայ – ամրացնելով յուր *հույսը*, կրոնի երկրորդ մասը, մտածում է, թե դոցանցով է յուր փրկությունը: Բայց կրոնի երրորդ մասը, *սերը*, որից հառաջանում է բարի գործ, և ամենայն ինչ, որ բարի է, որից բխում է մարդկային կյանքի երանությունը այս և հանդերձյալ աշխարհում, այդ *սերը*, որ հոգի է տալիս, կենդանացնում է հավատքի նյութական խորհուրդները, այդ պատվական մասը *մեռած է*, որ ավետրականական ուսման անկյունաքարն է, որ պարունակում է յուր մեջ օրենք ու մարգարեք, որ և մարդկային ազգի սրտի մեջ արմատացնելու համար աշխարհ եկավ Հիսուս Քրիստոս (ընդգծումները՝ Րաֆֆու):<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Տե՛ս, օրինակ, Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 8, էջ 290:

<sup>59</sup> Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 8, էջ 298:

<sup>60</sup> Րաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 8, էջ 300-301: Հատվածը տես նաև *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/luE12>, այց՝ 25.12.2023:

<sup>61</sup> Տե՛ս, օրինակ՝ *Երկերի ժողովածու*, հ. 8, էջ 301:

Ռաֆֆին, ըստ էության, պաշտպանում և միևնույն ժամանակ վանահորն ու աշակերտներին մեղադրում է քրիստոնեական հավատի նորկտակարանային օրենքը անբանացնելու մեջ և դրանով հասկացնում, որ ժողովրդի կյանքով մտահոգ արդի լուսավորչի իր պատկերացումները ոչ թե քրիստոնեության՝ որպես կրոնի դեմ են, այլ եկեղեցու որդեգրած համայնքային բարոյականության:

Ռաֆֆու անդրանիկ այս երկը հրատարակվում է *Հյուսիսսփայլի* 1860 թվականի 11-րդ համարում: *Հյուսիսսփայլն* ու նրա խմբագիրը, փաստորեն, «հյուսիսից» արձագանքում են «արևելքում» ապրող երիտասարդ հայ մտավորականին, որին «հաճություն» էին պատճառել նրա ձեռքն ընկած «եվրոպական բանագիտությամբ գրած ու խոսուց» *Հյուսիսսփայլի* «տետրակները»: Թե ինչու էր Նազարյանցը հրատարակում «ասիացի» իր բարեկամի գործը, դժվար է կռահել: Բայց եթե ուշադիր ենք Ռաֆֆու այս շրջանի մտավորական համակարանքներին, ապա դժվար է չնկատել, որ նույն հարցերի շրջանակում Ռաֆֆին բարձր էր գնահատում նաև մեկ այլ ազգային գործչի գործունեությունը, բայց արդեն՝ Վարազա վանքում:

1858 թվականին Սկրտիչ Խրիմյանին ուղղված մի նամակից հասկանում ենք, որ լուսավորության գաղափարներով ոգեշնչված երիտասարդ գրողը բարձր էր գնահատում Խրիմյանի ազգասեր գործունեությունը՝ հատկապես այն պատճառով, որ նա գոտեպնդված «եվրոպացոց օրինակներով» հայոց մեջ առաջ էր տանում «ազգը սեփական վարժատունք ունենալու», ազգի որդիքը՝ «հայկական հոգով» «կատարյալ հայ» կրթելու լուսավորական ծրագիրը: Նամակում գրաբարաշունչ հայերենով Խրիմյանի հետ նա մտովի մի «հանելուկ» է փորձում լուծել: Փորձում է հասկանալ, թե ինչու «Հայաստանի ուշիմ որդիքը Աթենայի մեջ՝ Աթինաս Պալլաս», «լուսավոր ազգաց իմաստության, քաղաքականության և զանազան արվեստաբանության» «ուսումն» առնելով և իրենց հայրենիք վերադառնալով, ջանացին «եվրոպացոց օրինակներով» դպրության ճանապարհով բարձրացնել իրենց ազգը, բայց ի տարբերություն նրանց, որ «յուրյանց բարբարոսական վիճակիցն այժմյան լուսավորությանն հասան, հայաստանյանք յուրյանց պայծառափայլ լուսավոր աստիճանիցն՝ օրըստ ավուր աղոտացան, կորսնցնելով ըստ մեծի մասին ազգությունն, կրոն և հայրենիք»:<sup>62</sup> Ռաֆֆին այս հանելուկի արմատները նույն տեղում է փնտրում՝ հայոց եկեղեցականության մեջ, ու թեև չի մոռանում, որ իր գրուցակիցը հայ լուսավորության արդի հաստատություններով հայության կյանքը գործնականորեն փոխել փորձող Վարազա վանքում նստած հոգևորական մի գործիչ է, նա շարունակում է համոզված լինել, որ «Հայաստանի հոգևորականաց անհոգությունն է» հայության կյանքի անկման «միմիայն էական պատճառը»:<sup>63</sup>

Հենց այս համատեքստում է, որ նա բարձր է գնահատում Խրիմյանի գործունեությունը և առաջ գնալով իր համոզմունքներում՝ նկատում է, որ հոգևորականության անհոգությունն ավելի մեծ «մեղք» է բերել, քանի որ.

Փառասիրությունն տիրեց ամենեցուն, վանքերն մեկ-մեկ դոյակներ դարձան. մեր պատվելի խաղաղություն ամենեցուն ասողներն առանձնացան նոցա մեջ: Հիրավի, եթե մի այլ հարմար տեղ գտանեին յուրյանց հանգիստ, ծուլ, անպիտան, կյանքն դյուրությամբ անցուցանելու՝ վանքերն ալ թող կուտային: Բայց ո՞ւստի կարող էին

<sup>62</sup> Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 519:

<sup>63</sup> Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 519:

գտանել այնպիսի տեղը, ուր որ ազգն ջերմեռանդ ոգով թափում է յուր ողորմության բարիքները:<sup>64</sup>

Յոգևորականության բարոյական անկման այս հետնախորքին է, որ Խրիմյանի գործունեությունը նրան հայրենանվեր ու ազգասեր գործունեության տիպար է երևում: Ու թեև իրեն բնորոշ ամենիմացությամբ Ռաֆֆին եզրակացնում է, որ «մեծ ջանք, մեծ դժվարություն կպահանջե» նրա բռնած գործը, միևնույն ժամանակ ուշիմ գործնականությամբ խորհուրդ է տալիս՝ «խոհեմությունը միանգամայն դատավոր ընտրելով, նայելու է ամեն կողմերիցն, որ թե՛ ներկայի համար և թե՛ ապառնո համար մին արգելք չհասնի, որ Ձեր նպատակի խանգարմանն պատճառ կարող է լինել, շուտով նորա դեմն առնելու է ամենայն զգուշությամբ»:<sup>65</sup>

Խրիմյանին ուղղված նամակը Ռաֆֆին կնքում է մի նախադասությամբ, որը նրա կրթական լուսավորական գործունեության սիրտը կարող ենք համարել: Որքան էլ նա գիտի, որ հայության արդիացման գործը «մեծ ջանք, մեծ դժվարություն կպահանջե», միևնույնն է համոզված է, որ. «Անհուսահատությամբ կամաց-կամաց հառաջ տանելու է գործն»:<sup>66</sup> Դժվար է պնդել Ռաֆֆին իրականության անտանելիությամբ, թե՞ հայությանը բաժին հասած ճակատագիրը փոխելու օբյեկտիվ անհրաժեշտության հանդիման էր գալիս այս եզրահանգման, բայց ի մի բերելով գրողի կյանքի մասին մեզ հասած վկայություններն ու նրա վաղ գրական գործունեության պտուղները՝ դժվար է չնկատել, որ հայրական հարստությունը կորցնելու և վրա հասած ընտանեկան դժբախտության հետնախորքին սրված զգացմունքների համատեքստում, երբ Ռաֆֆին հորդորում է Խրիմյանին «անհուսահատությամբ կամաց-կամաց հառաջ տանել» հայոց կրթական լուսավորության գործը, կարծես ինքն իր հետ է խոսում՝ կրթական լուսավորության գործը «անհուսահատությամբ հառաջ տանելու» իր ճանապարհը բարոյապես հարթելու առումով:

## **Գլուխ 2: Ռաֆֆու գրական-քաղաքական ծրագիրը**

### **Քաղաքակրթության եվրոպական իդեալն ու հայերը**

Ռաֆֆու դավանած կրթական լուսավորության վերը քննարկված գաղափարները կայուն հանգումունքի են վերածվում 1860-1870-ական թվականներին և նրա գրական-քաղաքական ծրագրի հիմնասյունը դառնում 1870-ականների վերջերին՝ ռուս-թուրքական պատերազմի ավարտին տաճկահայությանը գործնականորեն օգնելու հայ մտավորականության սրված զգացմունքների համատեքստում: Այս օրերին է, որ Բեռլինի դաշնագրի՝ քրիստոնյա ժողովուրդներին վերաբերող կետերը հրատարակելով՝ *Մշակ* թերթը, որի ակնառու աշխատակիցն էր Ռաֆֆին, դաշնագրի՝ մասնավորապես հայերին վերաբերող հատվածները հրատարակելով՝ հանդես էր գալիս տաճկահայության ներքին կյանքը բարեփոխելու և այդ համատեքստում նրանց անհրաժեշտ ապահովության եղանակներ գտնելու առաջարկներով:<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 520:

<sup>65</sup> Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 521:

<sup>66</sup> Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 10, էջ 521:

<sup>67</sup> Դաշնագրի համար տե՛ս «Բեռլինի դաշնագիրը», *Մշակ*, 1878, թիվ 124, էջ 2-3:

Մշակականներն ընդհանուր առմամբ հակված էին նրան, որ հայկական գավառների բարեփոխումներին վերաբերող դաշնագրի կետերը կարելի էր ընթերցել դրական անկյան տակ: Տաճկահայ գավառներում վերանորոգությունները «համենատ տեղական պահանջներին» տանելու Դաշնագրում ամրագրված ձևակերպումից օգտվելով՝ Գրիգոր Արծրունին, օրինակ, իր խմբագրականներից մեկում այն միտքն էր առաջ քաշում, որ «տեղական պահանջներից» էր բխում հայաբնակ հողերի վրա աշխարհիկ ազգային կառույցներ՝ քրիստոնյա նահանգապետ, ինչպես նաև սեփական քաղաքային և գյուղական վարչություններ, սեփական կամ խառը դատարաններ ունենալը: Արծրունու պատկերացմամբ հայաբնակ վայրերում ազգային այս կառույցների անմիջական ներկայությամբ հնարավոր կլինեին ապահովել թուրք ու քուրդ բեկերի «աւատական իշխանութիւնից» հայության «կայքերի և անձնական ապահովութիւնը»:<sup>68</sup> Այս հարցում ավելի առաջ գնալով՝ նա ընդհուպ հասնում է նրան, որ առաջարկում է Պոլսում գործող Ազգային ժողովը տեղափոխել գավառներ, որտեղ այն մոտ լինելով հայերի «կրած կարիքներին ու ցաւերին»՝ «աւելի հաւատարիմ կերպով կարտայայտ[եր] հայերի մեծամասնութեան պահանջները և վերջապէս ինքն իր գոյութեամբ, բուն հայոց շրջանում գործելով, հայոց պատմական հողի վրա խոր արմատներ գցելով *օրգանական* ամբողջութիւն կը տա[ր] թիւրքաց Յայաստանին, որ այդ երկիրը մինչ այժմ երբէք չէ ունեցել» (ընդգծումը՝ Արծրունու):<sup>69</sup>

Ազգային կառույցները ժողովրդին մոտեցնելու իր առաջարկով Արծրունին, ըստ էության, դաշնագրի կետերը ընթերցում էր *Մշակի* որդեգրած կրթական լուսավորության ըմբռնումների անկյան տակ:<sup>70</sup> Փորձառու խմբագիրը համոզված էր, որ լուսավորության դարաշրջանի ցուցիչներ հանդես եկող աշխարհիկ ազգային կառույցները չեն կարող խոր արմատներ գցել հայրենի հողում, եթե մոտ չեն ժողովրդական կյանքին ու միևնույն ժամանակ պնդում, որ իր հերթին ժողովրդական կյանքն էլ հարկ էր բարեփոխել ներքևից: Սրանից ելնելով էր նա հակվում այն մտքին, որ հայերը «բուն երկրագործական ազգ» լինելով,<sup>71</sup> «նոր, կատարելագործված ձևեր» մտցնելու ճանապարհով կարող են «ժամանակակից կազմակերպութիւն տալ» երկրագործ դասակարգին:<sup>72</sup> Նույն համատեքստում պնդում էր նաև, որ նմանապես ընտանեկան ավանդույթով հորից որդի անցնող արհեստագործությունը առավել նոր եղանակներով զարգացնելու ճանապարհով հնարավոր կլինեին ունենալ «լուսաւորված արհեստաւորներ»:<sup>73</sup> Արծրունին այս երկու՝ երկրագործ և արհեստավոր դասակարգի իր ըմբռնումների շրջանակում՝ «ներքևից», «լուսավորման» ճանապարհով և «վերևից» ազգային կառույցների ժողովրդական կյանքին մոտենալու ճանապարհով էր փաստորեն տեսնում ազգային կյանքի բարեփոխումը:

Արծրունին որքան աներկբա էր ժողովրդական կյանքը այս երկու՝ «վերևից» և «ներքևից» բարեփոխելու իր համոզմունքներում, նույնքան աներկաբ էր այն հարցում, որ արհեստագործությունն ու երկրագործությունը, հայերի հիմնական զբաղմունքները լինելով, խորապես հատկանշում են նրանց «բնավորությունը» և մի իմաստով հանդես գալիս որպես հայոց կյանքի «բնական» վիճակ: Ահա թե ինչ է գրում նա այս մասին. «Հայերը սաստիկ սիրում են երկրագործութիւնը և միշտ հաւատարիմ են մնում

<sup>68</sup> Գրիգոր Արծրունի, «Հայաստանի ինքնավարութիւնը», *Մշակ*, 1878, թիվ 37, էջ 1:

<sup>69</sup> Գրիգոր Արծրունի, «Կ. Պօլսի հայոց ազգային ժողովը», *Մշակ*, 1878, թիվ 141, էջ 1:

<sup>70</sup> *Մշակի* և Արծրունու գաղափարների մասին ավելի մանրամասն տես, օրինակ՝ Լեո, *Գրիգոր Արծրունի*, հ. 2 (Թիֆլիս: արագատիպ ՄՆ. Մարտիրոսյանցի, 1903) և ), հ. 3 (Թիֆլիս: տպ. Հերմես, 1905):

<sup>71</sup> Գրիգոր Արծրունի, «Հայերը Անդրկովկասում», *Մշակ*, 1878, թիվ 175, էջ 1:

<sup>72</sup> Գրիգոր Արծրունի, «Ազգի գոյութեան հիմքը», *Մշակ*, 1878, թիվ 176, էջ 1:

<sup>73</sup> Գրիգոր Արծրունի, «Հայի ընդունակութիւնը», *Մշակ*, 1878, թիվ 102, էջ 1:

երկրագործական պարապմունքի կոչման, եթե մի որ և է զօրեղ պատճառ չէ ստիպում նրանց թողնել իրանց այդ սիրած պարապմունքը»:<sup>74</sup> Համոզմունքների այս շրջանակում երկրագործությունը կարծես «ազգային» հատկանիշ է հանդես գալիս ու միևնույն ժամանակ զատում հայերին ինչպես իրենց կողքին ապրող հարևան ժողովուրդներից, այնպես էլ «արտաքին» այլ հատկություններով, օրինակ՝ մանրավաճառությամբ հայերին մոտ թվացող այլ ազգերից, ինչպես օրինակ՝ հրեաներից: Թե ինչու է հայերի մոտ երկրագործությունից և արհեստագործությունից զատ մնացած հատկությունները արտաքին-ձեռքբերովի, բացատրում է ինքը՝ Ածրունին. «Հասարակական անաջող հանգամանքները միայն կարող էին ստիպել հայերին թողնել երկրագործությունը և ձգտել դեպի այլ պարապմունքներ»՝ «անաջող հանգամանքների» տակ նկատի ունենալով հայերի «խառն» կյանքն այլ ժողովուրդների հետ:

Եվ այսպես, Արծրունին համոզված էր, որ երկրագործությունն ու արհեստագործությունն արդիացնելով և նրանց առավել զարգացած ձև տալով՝ հնարավոր կլիներ պահպանել հայերի կյանքի «բնական» վիճակը՝ միևնույն ժամանակ ազգային կյանքը «ներքևից» ու «վերևից» բարեփոխելով՝ ներքուստ ուժեղացնել հայոց կյանքը ազգային ներկայի շրջանակի ներսում: Այս համատեքստում է, որ նա հղանում է մի բավականին արտասովոր միտք, ինչը բանավեճ է հարուցում *Մշակի* խմբագրի և Թիֆլիսում լույս տեսնող *Օրգոր* հանդեսի միջև: *Մշակի* 1878 թվականի 178-րդ համարի «Հայերը Անդրկովկասում» խմբագրականում նա հայտարարում է, թե հայերը, Անդրկովկասի միակ քաղաքակիրթ ժողովուրդը լինելով, իրենց վրա պիտի վերցնեն «հարևան մահմեդական տարրի» կրթության ու լուսավորության գործը՝ այդ կերպ «օգուտ բերելով» թե՛ իրենց, թե՛ «դարերով տգիտութեան մէջ մնացած ազգաբնակութեանը»:<sup>75</sup> Արծրունու այս հայտարարությանը հակազդում է *Օրգոր* հանդեսը՝ նկատելով, որ ազգային կրթությունը հարկ է իրականացնել ազգային դպրոցներում:<sup>76</sup> Այս համատեքստում Արծրունին ստիպված է լինում պատասխան բացատրությամբ պարզել իր միտքը՝ բերելով մի քանի ուշագրավ հիմնավորումներ:

Խմբագրականի հենց սկզբում նա նկատում է, որ «բոլոր ազգութիւնները և ցեղերը» բաժանվում են երկու տեսակի՝ «ինքնուրոյն քաղաքակրթութեան ընդունակ և ինքնուրոյն քաղաքակրթութեան անընդունակ»: Այս համատեքստում հայերը նրան «ինքնուրոյն քաղաքակրթութեան ընդունակ» ազգ են երևում այն պատճառով, որ նրանք կարողացել են ստեղծել ինքնուրոյն գիր-գրականություն և դպրություն: Սրան հակառակ նա մտածում է, որ եթե «մեր թուրքերը մինչ այժմ անընդունակ եղան իրանց սեփական, զոնէ տարրական դպրոցների սիստեմը իրագործելու, էլ չենք խօսում միջնակարգ դպրոցների սիստեմի վրա», ապա երևի դրա հիմնավոր պատճառները կան, որոնք Արծրունին տեսնում է նախ նրանց կրոնական «անշարժության», ապա «ուսումը ամբոխի մէջ» «ժողովրդացնելու» գործում «թուրքաց ազգաբնակութեան մէջ ընդունված արաբական տառերի անընդունակութեան» մէջ:<sup>77</sup> Այս համատեքստում նա գալիս է այն եզրակացության, որ «թուրքերը ցոյց են տալիս իրանց անընդունակ ստեղծել ուսումնարան, գրական լեզու, լրագրութիւն», ուստի նման «ընդունակությամբ» օժտված հայերն է, որ կարող կլինեն «լուսաւորութեան նշոյլը տալ» նրանց՝ միևնույն ժամանակ ճանապարհ հարթելով իրենց սեփական ապահովության առջև: Ոչ ավել, ոչ պակաս

<sup>74</sup> Գրիգոր Արծրունի, «Հայերը Անդրկովկասում», *Մշակ*, 1878, թիվ 175, էջ 1:

<sup>75</sup> Գրիգոր Արծրունի, «Հայերը Անդրկովկասում», *Մշակ*, 1878, թիվ 175, էջ 1:

<sup>76</sup> Մեզ չհաջողվեց գտնել *Օրգոր* հանդեսի համարները, ուստի հենվում ենք Արծրունու պատասխան հոդվածում տրված տեղեկությունների վրա:

<sup>77</sup> Գրիգոր Արծրունի, «Օճօրթ լրագրի յօդուածը», *Մշակ*, 1878, թիվ 183, էջ 1:

Արծրունին հայերին որպես միակ քաղաքակիրթ ժողովուրդ է տեղակայում Ասիայում և նրանց վերապահում Ասիական արևելքը քաղաքակրթելու դարաշրջանի բարձր առաքելությունը<sup>78</sup> այդ կերպ «լուծելով» հայերի առջև ծառայած այն բարդագույն խնդիրները, որոնք առաջ էին եկել քաղաքական նույնքան բարդագույն հանգամանքներում:

Այս քննարկումների համատեքստում *Մշակում* Մելիքզադե ծածկանվամբ հանդես եկող Րաֆֆի-Յակոբ Մելիք-Յակոբյանը նույնպես հանդես է գալիս Տաճկահայաստանին գործնականորեն օգնելու առաջարկով՝ հանդեսի 1878 թվականի 162-րդ և 163-րդ համարներում «Ի՞նչ վերանորոգություններ պետք են Տաճկական Յայաստանին» և 1879 թվականի թիվ 122-123, 125-126 համարներում «Ի՞նչ կապ կա մեր և Տաճկաստանի հայերի միջև» հոդվածները հրատարակելով: Իր առաջարկներում Րաֆֆին ավելի առաջ է գնում, քան Արծրունին՝ բարձրացնելով հայերի հողային սեփականության, ազգային սահմանադրությամբ առավել քաղաքական իրավունքներ և ինքնապաշտպանության նպատակով «ազգային միլիցիա» ունենալու, ինչպես նաև ազգային դպրոցների անարգել գործունեության հարցերը: Ինչպես Արծրունին, Րաֆֆին նույնպես հավատացած էր, որ ազգային աշխարհիկ կառույցները, այդ թվում նաև՝ «ազգային միլիցիայի» գոյությունը որքան էլ հայության կյանքի ու գույքի ապահովության անմիջական՝ գործնական նպատակ են հետապնդում, նրանք նաև լուսավորության դարաշրջանի հաստատություններ են և կարող են ապահովել ազգային կյանքի ինքնաբավությունը՝ եկեղեցական մենիշխանությունից դուրս: Այս համատեքստում է, որ գործնական առաջարկներով հագեցած իր առաջին հոդվածը նա ամփոփում է բանաստեղծական մի պարբերությամբ, որը կրթական լուսավորության Րաֆֆու կրեդոն կարող է համարվել: Ահա թե ինչ է գրում.

Ժամանակ է թոթափել հին նախապաշարմունքների փոշին, ժամանակ է ձեռք առնել *դպրոցը* որպես մի նոր կապ մեր և մեզանից օտարացած ազգայինների մեջ, — որպես մի նոր աւազան, ուր հայ կաթօլիկը, հայ-մահմետականը և հայ-բողոքականը կը մկրտվեն նոր հոգով և նոր կեանքով, և կը դրոշմվեն *ազգայնութեան* նոր անունով, դրանով միայն կարող ենք միացնել մեզ հետ մեր եղբայրներին, որ բաժանեց եկեղեցու աւազանը... (ընդգծումը՝ Րաֆֆու):<sup>79</sup>

Րաֆֆին, ըստ էության, հայության առջև ծառայած քաղաքական խնդիրների համատեքստում վիճարկում է հայերի կրոնական ազգ լինելու մտայնությունը և հայության ապագա կյանքը կապում կրթական լուսավորության որդեգրած նոր ճանապարհի հետ՝ հավատալով, որ հայկական գավառներում լայն տարածում գտած դավանանքային պատճառներով առաջ եկած ներքին պառակտումը սոսկ արտաքին իրողություն է: Կրքոտ հրապարակախոսը այստեղ նույնպես, ինչպես նախորդ իր գործերում, հավատացած է, որ հայերի մոտ դրսևորվող «դավանանքային» ջերմեռանդությունը ներքին համոզմունքից չի բխում: Ըստ նրա, աղքատության մեջ տառապող ժողովուրդն այդ կերպ իր

<sup>78</sup> Այս առումով ուշագրավ են Արծրունու ևս մի քանի խմբագրականները, տե՛ս, օրինակ Գրիգոր Արծրունի, «Ասիական լեզուների ապագան», *Մշակ*, 1878, թիվ 102, էջ 1; Գրիգոր Արծրունի, «Յայոց խնդիրը», *Մշակ*, 1878, թիվ 112, էջ 1; Գրիգոր Արծրունի, «Դասից օգուտ քաղենք», *Մշակ*, 1878, թիվ 115, էջ 1; Գրիգոր Արծրունի, «Յայերի կոչումը Թիւրքիայում», *Մշակ*, 1878, թիվ 157, էջ 1: Ասիական արևելքը քաղաքակրթելու բարձր առաքելությունը դեռևս 19-րդ դարի առաջին կեսին շնորհվել էր Խաչատուր Աբովյանին և Ստեփանոս Նազարյանցին: Յայերի եվրոպական այս «մկրտությունը» շքեղ կերպով նկարագրում է Լեոն Նազարյանցին նվիրված իր մենագրության մեջ, տե՛ս Լեօ, *Ստեփանոս Նազարեանց*, հ. 1 (Թիֆլիս: տպ. Մ. Մարտիրոսեանցի, 1902) էջ 67-105:

<sup>79</sup> Մելիքզադե, «Ի՞նչ վերանորոգություններ պետք են Տաճկական Յայաստանին», *Մշակ*, 1878, թիվ 163, էջ 2:



աղքատությունը փարատել է փորձում՝ քարոզիչ միսիոնարներից աշխատանք և նրանց մատուցած ծառայությունների դիմաց վարձատրություն ստանալով: Այս դրությունը, ըստ նրա, ձեռնառու է նաև քարոզիչ-միսիոնարներին, քանի որ նրանք էլ իրենց հերթին իրենց «բարեկեցիկ» կյանքն են ապահովում՝ աշխարհի խուլ վայրերում իրենց շուրջ հավաքելով զուտ նյութական ապահովության նպատակներով «դավանափոխ եղած» և ազգային եկեղեցուց անջատված «հավատացյալներին»:<sup>80</sup> Այս կերպ նա բացատրում է հայ հասարակության մեջ բույն դրած և լայն տարածում գտած «ախտերը», որը նա այլ բան չի համարում, քան «կրոնավաճառություն»:<sup>81</sup>

Որքան էլ իր հնչեցրած քննադատություններում Րաֆֆին զուսպ է, միևնույնն է, նա նկատում է, որ. «Կրօնական երկպառակութիւններին ուժ տալը և նրանց միջոցով զանազան ցեղերի մէջ անմիաբանութիւն և անհաշտութիւն պահպանելը – դա մի ժառանգական քաղաքագիտություն է, որ սեփականել է իրան մօնօզուական Թիւրքիան Բիւզանդական գահի վրա»:<sup>82</sup> Եվ քանի որ նրա համոզմամբ «խիստ բաժանումը մեր կաթօլիկ և բողոքական եղբայրների ազգային ամբողջութիւնից, լոկ դաւանաբանական պատճառներով, պէտք է համարել ժամանակաւոր մի երևոյթ»,<sup>83</sup> նա ներքին առավել զորավոր միջոց է փնտրում՝ դիմակայելու քաղաքական խորագիտությամբ հրահրվող և նյութական կարիքներից բխող այս միմյանց սատարող «այլասերված» դրությանը: Այս ճանապարհին է ահա, որ նա մտածում է, որ.

Թիւրքիայի հայերի մէջ միութեան միակ հնարն այժմ այն է, որ ոչ թէ հայրենի եկեղեցուց բաժանված եղբայրներին կրկին դարձնել դեպի Լուսաւորչի փարախը, այլ աշխատել նրանց մէջ տարածելու *ազգայնութեան* գաղափարը, թէ մի ազգի անդամները կարող էին այս և այն եկեղեցուն պատկանել, բայց դարձեալ մի ազգային ամբողջական մարմին կազմել, և ցրված ուժերը մի տեղ հաւաքելով, միասին գործել բռնութեան և հարստահարութեան դէմ, և միասին թոթափել այն անտանելի լուծը, որ ամենի վրա մի և նոյն չափով ծանրացած է (ընդգծումը՝ Րաֆֆու):<sup>84</sup>

Այս կետում Րաֆֆին անում է իր հեռագնա քայլը: Գոտեպնդելով իրեն այն համոզմունքով, որ ռուսահայ հատվածում *Մշակ* և *Մեղու Հայաստանի* հանդեսներով ու մասնավորապես Գրիգոր Արծրունու գործունեությամբ հայերի ներքին կյանքը լրագրության էջերում լայնորեն լուսաբանելու «առաջադիմական» մի ուղղություն էր հունավորվել՝ նա առաջարկում է ընդլայնել *Մշակի* որդեգրած այս ծրագիրը՝ «Հայաստանի ազգաբնակչութեան, արդիւնաբերութեան, տեղագրութեան, ճանապարհների հաղորդակցութեան և նրա թէ բնական և թէ քաղաքական կեանքի մասին» «կատարեալ ժողովրդագրական (էտնօգրաֆիական) տեղեկութիւններ» տալով, ինչպես նաև՝ «Հայաստանում բնակվող ժողովուրդների մէջ տիրող ոգին, նրանց բնաւորութիւնները, ուղղութիւնը, ձգտումները, կրօնական և բարոյական զգացմունքները, մի խօսքով, նրանց բոլոր մտաւոր և հոգեբանական կողմը» քննության առնելով: Րաֆֆին հավատացած էր, որ այս ճանապարհով ընթանալով ներքին պառակտումն «ինքն ըստ ինքեան կը անհետանայ» և «*ազգայնութեան գաղափարը* կրթութեան միջոցով կընդհանրանայ ամեն

<sup>80</sup> Մելիքզադէ, «Ի՞նչ կապ կա մեր և Տաճկաստանի հայերի միջև», *Մշակ*, 1879, թիվ 123, էջ 1-2:

<sup>81</sup> Մելիքզադէ, «Ի՞նչ կապ կա մեր և Տաճկաստանի հայերի միջև», *Մշակ*, 1879, թիվ 123, էջ 1-2:

<sup>82</sup> Մելիքզադէ, «Ի՞նչ կապ կա մեր և Տաճկաստանի հայերի միջև», *Մշակ*, 1879, թիվ 125, էջ 1:

<sup>83</sup> Մելիքզադէ, «Ի՞նչ կապ կա մեր և Տաճկաստանի հայերի միջև», *Մշակ*, 1879, թիվ 123, էջ 1:

<sup>84</sup> Մելիքզադէ, «Ի՞նչ կապ կա մեր և Տաճկաստանի հայերի միջև», *Մշակ*, 1879, թիվ 123, էջ 2:

մի անջատված մասների մէջ»՝ ժամանակի ընթացքում ծնունդ տալով կրոնականից տարբեր մի նոր հավաքականություն (ընդգծումը՝ Րաֆֆու):<sup>85</sup>

Միջազգային քաղաքական խնդրումների և ազգային կյանքի ներքին բարեփոխումների այս բարդ հանգրվանում գրականությունն ու լրագրությունը, փաստորեն, Րաֆֆու պատկերացումներում խիստ գործնական նշանակություն են ձեռք բերում և հանդես գալիս արտաքին հանգամանքներով պայմանավորված ազգի ներքին պառակտումը չեզոքացնող գորավոր միջոցներ: Նրանք հույս են տալիս Րաֆֆուն մտածելու, որ ժողովրդի մեջ բույն դրած «ախտերը», որոնք նրա ըմբռնմամբ ոչ միայն նյութական անապահովության, այլ նաև՝ «անկրթության» հետևանք են, կարող են փարատվել ներքին կյանքի լայն ճանաչողության և «փոխադարձ հասկացողութեան» ճանապարհով: Այսպես, ըստ նրա, որ հնարավոր կլինի հայության տարբեր հատվածների միջև առաջ բերել կրոնականից տարբեր, գրական ճանապարհով ձևավորված ներքին *համակրական մի կապ*, որն իր հերթին ծնունդ առնելով ժողովրդի թշվառ դրությունից՝ կարող կլիներ միմյանց կապել նույն ազգի «ցրված ուժերը»՝ համաժողովրդական կերպով թոթափելու «բռնութեան և հարստահարութեան» «անտանելի լուծը»: Այս նկատի առնելով է ազգային գործիչն իր հողվածն ավարտում տաճկահայության ազատագրության գործի անխուսափելիությունն ազդարարող ջատագովությանը՝ գրելով. «Տաճկաստանի հայոց խնդիրը պէտք է կայանայ այսուհետև *անդադար և անընդհատ նախապատրաստութեան* գործի մէջ, որպէս զի նրանք կազմ և պատրաստ հանդիպեն այն մեծ օրուանը, երբ կրկին անգամ կը զարկէ ազատութեան ժամը: Իսկ այդ օրը կը կրկնվի և շատ անգամ կը կրկնվի... գուցէ շատ հեռու չէ մեզանից» (ընդգծումը՝ Րաֆֆու):<sup>86</sup>

Եվ այսպես, հայության կյանքի բարեփոխման մասին խոսելիս՝ Րաֆֆին անկասկած է իր հղացած ծրագրի հաջողության մեջ: Նրա անսասան հավատն ամրապնդված է այն հանդգնումը, որ կրթական լուսավորությունը դարի բռնած ուղին է և որպէս այդպիսին՝ համամարդկային է: Այս համատեքստում, ի դեպ, նա վիճարկում է նաև տարածված այն ըմբռնումը, թե. «Ասիայում, հայերի մէջ եկեղեցին միայն կարող է լինել միաւորիչ հող» և որ «ազգայնութեան գաղափարը Եւրօպայում միայն ունի իր ազդեցութիւնը»: Նրա հանդգնմամբ «ինչ որ հնարաւոր է Եւրօպայի համար, այն և հնարաւոր է երկրագնդի ամեն մի ժողովրդի համար, զանազանութիւնը նրա մէջն է միայն, թէ Եւրօպացին ինչ ճանապարհով հասաւ այն կետին, դու էլ նոյն ընթացքը բռնիր, քաղաքակրթութիւնը քեզ չի զլանայ այն բարիքը, ինչ ոչ բոլոր մարդկութեան սեփականութիւն է»:<sup>87</sup> Եվրոպական քաղաքակրթության ուղին բռնած հայ մտավորականի համար կասկածից վեր էր, փաստորեն, որ կրթական լուսավորության ճանապարհով եվրոպական քաղաքակրթության ուղին բռնած ժողովուրդն ինքը կհասնի բաղձալի հանգրվանին, այն պարզ պատճառով, որ որդեգրել էր նույն ճանապարհը: Այս նույն հանդգնումից ելնելով էր նա հավատում նաև, որ արևելյան բռնապետական կայսրություններն իրենք կփոխվեին դարի ոգուն համաձայն, քանի որ նրանք էլ բռնել էին կամ ստիպված էին բռնել եվրոպական լուսավորության ուղին:<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Մելիքզադէ, «Ի՞նչ կապ կա մեր և Տաճկաստանի հայերի միջև», *Մշակ*, 1879, թիվ 123, էջ 1:

<sup>86</sup> Մելիքզադէ, «Ի՞նչ կապ կա մեր և Տաճկաստանի հայերի միջև», *Մշակ*, 1879, թիվ 126, էջ 2:

<sup>87</sup> Մելիքզադէ, «Ի՞նչ կապ կա մեր և Տաճկաստանի հայերի միջև», *Մշակ*, 1879, թիվ 123, էջ 2:

<sup>88</sup> Այս առումով ուշագրավ է դեռևս 1860-ական թվականների սկզբին *Սալբի* վեպի առաջաբանում Րաֆֆու արած մի դիտարկումը: Խոսելով խանական Պարսկաստանի պետական կառուցվածքի մեջ հայերի տեղի մասին՝ նա մտածում էր, որ Շահի ջանքերով եվրոպայում կրթություն ստացած և հայրենիք վերադարձած «լուսաւորեալ երիտասարդները» «Եւրոպիոց բերել [են] Ասիա այն ազատ գաղափարները, որ բաժան բաժան են արած լուսաւոր աշխարհի բոլոր հասարակութիւնքը»: Տե՛ս Րաֆֆի, *Սալբի*, էջ 33-34: Այս առումով նրան հույս կարող էր ներշնչել նաև այն, որ Օսմանյան Թուրքիան ինքը ժամանակի ոգուն համահունչ սահմանադրական կարգի անցնելու ուղին էր բռնել 19-րդ դարակեսին: Օսմանյան Թուրքիայի

## Քաղաքակրթության տեղական հողը՝ գոյության պայքարի անկյունից դիտված

Մտահոգությունների այս շրջանակում *Մշակի* 1878 թվականի 186-191 համարներում Ռաֆֆին հայերեն ազատ վերաշարադրմամբ լույս է ընծայում նաև Պետերբուրգում լույս տեսնող ազատական գաղափարներ պաշտպանող *Վեստնիկ Եվրոպի* ամսագրում նույն տարում հրատարակված ռուս կենսաբան Իլյա Մեչնիկովի «Գոյության պայքարը լայն առումով» հոդվածը: Բարեշրջման՝ էվոլյուցիայի Դարվինի տեսությամբ հետաքրքրված և իդեալիզմի ու կրոնականությանն հակառակ էվոլյուցիայի տեսությունը ողջունող ռուս գիտնականն<sup>89</sup> իր հոդվածը կառուցել էր գոյության պայքարի՝ որպես «բնական երևույթի» մասին ռուս և օտար գիտնականների իր ժամանակին հայտնի մոտեցումներից ընդարձակ քաղաքներումներով՝ նպատակ ունենալով ոչ այնքան ի մի բերել հանուն տեղի, սննդի ձեռքբերման ու տեսակի շարունակության մղվող պայքարի՝ մարդուն, ցեղին և ազգին վերաբերող գիտական-տեսական տարանետ մոտեցումները, որքան քննարկման նյութ դարձնել գոյապահպանման հարցում մշակույթի ու քաղաքակրթության դերը: Հղելով տարբեր դպրոցների՝ Մեչնիկովը քննարկման առարկա է դարձնում մտավոր առումով ու բարոյապես առավել զարգացած և նախնական կենսաձևերում գտնվող ժողովուրդների միջև բախման ու մրցակցության արդյունքում նկատված մի շարք «բնական» երևույթներ, ինչպես օրինակ՝ հակումներ հիվանությունների հանդեպ, վերարտադրության անկում և այլն, և համատեքստում շոշափում ցեղային հավաքականությունների և խմբերի համար քաղաքակրթությամբ ձեռք բերված հատկությունների օգտակարության ու վնասակարության հարցը:

Գիտնականն ինքը հավատացած էր, որ մտավոր առումով առավել զարգացած ցեղերը ուժեղ են գոյության պայքարի մեջ և սա բերում է նրան, որ նրանք են տիրապետում բարիքները:<sup>90</sup> Այս շրջանակում է նա ուշադրություն դարձնում այն հարցին, որը, ըստ նրա, «թեև ուղղակի կապված չէ» «թույլերի և ուժեղների գոյատևման համար պայքարում» իր իսկ քննարկած «տարբեր պահերի խաղացած դերի մասին» պատկերացումներին, «բայց կարող է առավել լույս սփռել քննարկված ընդհանուր դիրքորոշումների վրա» այն առումով, որ թե ինչպես են հավաքականություններն իրենք ըմբռնում այս հարցը՝ պետական-քաղաքական և մշակութային-քաղաքակրթական պատկերացումներից ելնելով:<sup>91</sup> Խոսքը, ըստ նրա, իրենց ենթակայության տակ գտնվող թերզարգացած կամ հետամնաց ժողովուրդների հանդեպ «կառավարությունների գործադրած միջոցների» մասին է: Մեչնիկովն այստեղ նկատված երկու մոտեցում է առանձնացնում: «Առաջինն անհրաժեշտ է համարում ինչ գնով էլ լինի, անզամ աներևակայելի ծախսերի գնով սատարել այս ժողովուրդներին, որպեսզի կարողացածի չափով բարձրացնեն ու քաղաքակրթեն նրանց»: Ըստ նրա, այս մոտեցումը ելնում է նրանից, որ հարկ է պահպանել նախնական ժողովուրդներին՝ ցույց տալով, որ մարդը ընդունակ է «դատելու և սիրելու. այդ իսկ պատճառով խելացի ցեղի զորաւոր անդամը ցույց տա իր ուժը այն բանի մեջ, որ աշխատե սիրով բարձրացնել մինչև ինքը իր յաղթած ցեղի տկար անդամներին»:

---

սահմանադրական բարեփոխումների մասին, տե՛ս, օրինակ՝ Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876* (New Jersey: Princeton University Press, 1963), Papataxiarchis Evthymios, «Reconfiguring the Ottoman Political Imagination: Petitioning and Print Culture in the Early Tanzimat», *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire*, (խմբ.) Anastasopoulos Antonis (Rethymno: Crete University Press, 2012), էջ 191-227.

<sup>89</sup> Մեչնիկովի տեսական հայացքների համար տե՛ս, օրինակ՝ А. Сухов, «И.И. Мечников и философия», *Философия и общество*, 2011, թիվ 1(61), էջ 142-159, իսկ գոյության պայքարի գիտնականի ավելի լայն հայացքների համար տե՛ս К.О. Россиянов, «Метафора войны и проблема целостности в трудах И.И. Мечникова», *Наука, техника и общество России и Германии во время Первой мировой войны* (СПб., 2007):

<sup>90</sup> Տե՛ս Илья Ильич Мечников, «Борьба за существование в обширном смысле», *Сорок лет искания рационального мировоззрения* (Москва: Госиздат, 1925), էջ 152:

<sup>91</sup> Мечников, «Борьба за существование в обширном смысле», էջ 152:

Այս դիրքորոշման արժեքը Մեչնիկովը տեսնում է նրանում, որ «այդ դեպքում կը տիրէ հոգու և բարոյական ընտրութեան իշխանութիւնը, և ամբողջ մարդկութիւնը կանէր մի մեծ քայլ դէպ առաջ այն ճանապարհով, որին նա պէտք է որ հետևի, այսինքն հոգու ազատութեան ճանապարհով արտաքին բնութեան կոպիտ կապանքներից»:<sup>92</sup>

Մեչնիկովի վկայակոչած երկրորդ մոտեցումը, հակառակ սրա, ելնում է նրանից, որ նախնական կացութեանը ասպարէզ ժողովուրդները, երկրագնդի ընդարձակ ու բարեբեր մասը զբաղեցնելով, մեծ օգուտ չեն բերում առավել զարգացած ժողովուրդներին, ուստի, «նախնական ազգերին արհեստական եղանակով պահպանելը կարող է կատարուել ոչ այլ նպատակով, բայց միայն նրանց երկրներում բնակուող եվրոպացիներին ծառայելու համար, և այդ կլինի փոքրամասնութեան պահպանութիւնը մեծամասնութեան համար»: Ըստ այս մոտեցման, գոյության պայքարն իր «բնական ընթացքի մեջ թողնելով», արգելիք չէր դրվի «քաղաքակրթուած եվրոպացուն ճնշելու կամ իրանց երկրից արտաքսելու նախնական տեղացիներին», և «այդ կերպ կրթութիւնը կը տօնէ[ր] իր այդ յաղթութիւնը, որ միշտ կապուած է այլասեռ տարրերի կորչելու հետ»:<sup>93</sup> Ի լրում սրա Մեչնիկովն ի վերջո հիշատակում է նաև, որ «մարդասիրական նպատակներից» ելնելով է, որ մարդկային փոքր խմբերը, եթե անընդունակ են «ինքնուրոյն քաղաքակրթութիւն և երկրագնդի վրա անկախ ու ազատ դիրք բռնելու», նրանք պէտք է խառնվեն կամ կլանվեն առավել «ընդունակ» կամ մեծ խմբերի մեջ:

Հասկանալի է, որ Մեչնիկովի հիշատակած զարգացած և թերզարգացած հավաքականությունները հիմնականում եվրոպացիներն են ու նրանց ենթակայության տակ գտնվող ժողովուրդները: Ուշագրավ է սակայն այն, որ հողվածի վերջին հատվածում նա շրջադարձ է կատարում և քննարկման դաշտ բերում արևելյան այնպիսի ժողովուրդների գոյապահպանման եղանակների մասին հարցը, ինչպիսին են չինացիներն ու մալայացիները: Նրա կարծիքով չինացիներն, օրինակ, թեև աչքի չեն ընկնում զարգացած բարձր գեղարվեստական արժեքներ ստեղծելով և իրենց կենցաղում ու կյանքում առանձնանում են պարզ ու խայտաբղետ զարդարվեստի գործածությամբ, բայց արտասովոր գործնականությամբ են օժտված կյանքի կարիքների հանդէպ: Գիտնականը հիշատակում է չինացիների վարքագծի մի քանի կողմեր, որոնք, ըստ նրա, էական դերակատարություն են խաղում նրանց տեսակի պահպանման գործում: Այսպես, նրանք աչքի են ընկնում «սննդի և այլ կարիքների մեջ չափավորությամբ և աշխատասիրությամբ: Նրանք աշխատում են երկար և ջանասիրաբար և չեն արհամարհում ոչ մի աշխատանք, քանի դեռ այն վճարովի է»: Սրա կողքին նրանք «չափազանց համակերպվող են և հետևաբար ավելի հեշտ են հանդուրժում ճնշումներն ու իրավունքների խախտումները, քան շատ այլ ժողովուրդներ» և յուրօրինակ համերաշխություն են ցուցաբերում դժբախտության պահին միմյանց օգնելու հարցում: Գործնական հարաբերություններում, հատկապես վաճառականության մեջ, նրանք այնպիսի ճարակություններ են գործադրում, որ, ըստ Մեչնիկովի, «թե՛ եվրոպական, թե՛ չինական բարոյականության աչքում կարող է անբարոյական համարվել»: Եկամուտ ստանալու անհագ ծարավը, մի քանի կոպեկով փոքր գործ սկսելու նրանց հակվածությունն այս ցեղին բնորոշ «խելացի խորամանկություն» է համարվում, որից ելնելով Մեչնիկովը նկատում է, որ. «չինական բնավորությունը գործնական բնույթի նախատիպ է, և սա արդեն բավականաչափ

<sup>92</sup> Բաֆֆին այս հատվածները գրեթե անթերի թարգմանել է բնագրից, այդ իսկ պատճառով տե՛ս՝ Մելիքզադէ, «Մարդը գոյութեան կռիւի մէջ», *Մշակ*, 1878, թիվ 191, էջ 1:

<sup>93</sup> Մելիքզադէ, «Մարդը գոյութեան կռիւի մէջ», *Մշակ*, թիվ 191, էջ 1-2:

բացատրում է, թե ինչու են չինացիներն այդքան ուժեղ գտնվել գոյության պայքարի մեջ»:<sup>94</sup>

Ամփոփելով հողվածը և հղելով անգլիացի պատմաբան Յենրի Թոմաս Բյուկլին և ֆրանսիացի պատմաբան Ֆրանսուա Պիեռ Գիյոմ Գիզոյին՝ Մեչնիկովը գալիս է այն եզրակացության, որ եթե քաղաքակրթությունը հասարակության արդյունաբերական մրցակցությամբ առաջին պլան եկած «նյութական մշակույթի» և մարդու՝ գրականությամբ և արվեստով անհատական, ներքին զգացմունքների կրթմամբ ձևավորված բարոյականության անքակտելի կապով է դիտարկվում, ապա «այս կապի ենթադրյալ անխզելիությունը հերքվում է գոյության պայքարում չափազանց ուժեղ ժողովուրդների, ինչպիսին են, օրինակ, չինացիների, յանկիների և մալայացիների վերը բերված փաստերով, որոնք բարձր կանգնած չեն ո՛չ բարոյականության, ոչ էլ գրականության ու գիտության հարցում»: Եվ ի վրեջո հղելով գերմանացի ազգագրագետ-սոցիոլոգ Ֆրիդրիխ Ռատցելին՝ Մեչնիկովը հողվածն ավարտում է ուշագրավ մի նախադասությամբ. «Ռատցելը և այլ գրողներ, խոսելով չինացիների մասին, բազմիցս հղում են այս ազգի մոտ «իդեալական նկրտումների» բացակայությանը. բայց հենց այս բացակայությունը, որը փոխարինվել է զարմանալի գործնականությամբ, պայքարի դաշտում ոչ թե ի վնաս նրանց է ծառայել, այլ հօգուտ»:<sup>95</sup>

Մեչնիկովի հողվածից, ինչպես ինքն է ասում՝ «օգուտ քաղելով», ազատ վերաշարադրանքով գոյության պայքարին վերաբերող միջազգային մոտեցումները Րաֆֆին բերում է տեղական դաշտ: «Մի լրագրական յօդուածի համար» «անյարմար յամարելով» «զանազան հեղինակներից առնված առանձին ցիտատների տեղը» նշելը նա ի վերջո հայ ընթերցողին է ներկայացնում ոչ թե գոյության պայքարի մասին եղած Մեչնիկովի հողվածում լայնորեն քննարկված գիտական տարակարծությունները, այլ վերաշարադրանքի մակարդակում գիտական տարբեր, միմյանց հակադրվող տեսանկյունները հարթելով՝ ուրվագծում է հարցի ընդհանուր շրջանակը՝ ի վերջո շեշտելով այն ասպեկտները, որոնք անմիջականորեն մտահոգում են իրեն՝ հայ մտավորականին:

Ուշագրավ է, որ Րաֆֆին հողվածը սկսում է Չարզլ Դարվիհից և գերմանացի աստվածաբան Ջոն Պիտեր Լանգեից վերցրած բնաբաններով, որտեղ առաջինը շեշտում է կենդանի օրգանիզմների աճելու «բնական» հատկությամբ պայմանավորված՝ գոյության կռվի անհրաժեշտությունը, իսկ երկրորդը՝ արքիոմատիկ կերպով պնդում է մեկ անգամ արդեն գոյություն ստացած կյանքի պահպանման անկասկածությունը: Մտավորական ծագմամբ էվոլյուցիոնիստ կենսաբանի և գյուղական ծագմամբ կալվինիստ աստվածաբանի մտքերը ոչ մի հակասություն չունեն Րաֆֆու մտքում: Նրանք գալիս են հիմնավորելու նրա այն դիրքորոշումը, որ գոյություն ունեցած ցանկացած տեսակ *անհրաժեշտաբար պահպանման և զարգացման կարիք ունի*՝ անկախ նրանից բարոյական և գործնական ինչ միջոցներով է հնարավոր իրականացնել դա: Այս է պատճառը, որ Րաֆֆին իր ազատ վերաշարադրանքում առանձնակի շեշտադրմամբ երկու հավելում է անում, որոնք վերաբերում են իր այս մոտեցման հիմնավորմանը և կրճատում չինացիների ու մալայացիների «գործնականությանը» վերաբերող հատվածը:

<sup>94</sup> Мечников, «Борьба за существование в обширном смысле», էջ 179:

<sup>95</sup> Мечников, «Борьба за существование. в обширном смысле», էջ 186:

Շարունակելով Դարվինի այն միտքը, որ ժողովուրդների մոտ գոյության կռիվը արյունալի դրսևորումներ կարող է ունենալ, ինչպես նաև Մեչնիկովին, թե՛ «մրցութեան խաղաղ և անարիւն ձևը գոյութեան կռիւի մէջ տալիս է առահասարակ անհամեմատ աւելի հաստատուն հետևանքներ, քան թէ պատերազմական յաջողութունը», Րաֆֆին հավելումով գրում է. «Քաջութիւնը, պատերազմական ոգին, սուրը գոյութեան կռիւի մէջ, այն ժամանակ միայն իրանց իրաւացի կողմերը ունեն, երբ մի ժողովուրդ գործ է դնում նրանց ոչ իբրև կեանքի *նպատակ*, այլ հարկաւորած ժամանակ, որպէս կեանքը պահպանելու միջոցներ» (ընդգծումը՝ Րաֆֆու): Հավատալով, որ. «Անարիւն մրցութիւնը, որ կատարվում է քաղաքակրթութեան և մարդու մտաւոր զարգացման հիման վրա, թէև ուշ բայց ի վերջոյ յաղթող կը հանդիսանայ աւելի քան գազանական կոպիտ ուժը», Րաֆֆին ի վերջոյ հանգում է նրան, որ. «մի ժողովուրդ ինքնուրոյն և անարգել կերպով զարգանալու համար, հարկաւոր է, որ նախ և առաջ նա ազատ լինի օտարների ճնշումից, և իր ոտքի ներքև ամուր և հաստատ հող ունենայ. պէտք է որ նա իր տան մէջ լինի և օտարները չը խանգարեն նրան», ուստի, «դրա համար երբեմն հարկաւոր է լինում սուրը»:<sup>96</sup> Ուղիղ այսպէս արտահայտված միտք դժվար է գտնել Մեչնիկովի մոտ, բայց հնարավոր է նման «բարոյականութուն» դուրս բերել նրա հողվածում քննարկված հարցերի շրջանակից, եթե խոսողը, ինչպէս այս դեպքում Րաֆֆին, դիրքավորված է որպէս ճնշված ժողովրդի հոգսերով մտահոգ մտավորական:

Երկրորդ հավելումը Րաֆֆին անում է իր հողվածի ամփոփման մէջ: Դարծյալ շարունակելով Մեչնիկովի միտքը, թե կառավարութուններն ինչ միջոցների են առահասարակ դիմում իրենց ենթակայության տակ գտնվող հետամնաց ժողովուրդների կյանքը «բարկոքելու» համար՝ Րաֆֆին գիտնականի քննարկած մոտեցումներին անում է անում է իր հավելումները: Մեչնիկովը գրում էր, որ իր քննարկած առաջին դեպքը համակրելի էր «մարդկութեան բարեկամ» հանդես եկող ազգագրագետին, իսկ երկրորդ դեպքը՝ ազատ մրցակցութունը պաշտպանող տնտեսագետին, որոնց Րաֆֆին երեք հավելում է անում. միսիոնարը, որը կմիանա ազգագրագետին, բնագետը, որը իրենից կհեռացնի հարցը և «*պատրիօտը*, որ աւելի դարբին արհեստաւորի աչքով է նայում մարդկութեան վրա, չի ցանկանայ փոքր ազգութիւնների կամ ցեղերի ոչնչանալը, այլ որպէս իր արհեստանոցի համար պատրաստի նիւթ, կը ցանկանայ նրանց ծուլել և իր կաղապարի մէջ մի նոր ձև տալ, և մի ամբողջ մարմին կազմել,– ի հարկէ այն ազգի մարմինը, որին ինքն է պատկանում» (ընդգծումը՝ Րաֆֆու):<sup>97</sup>

Երկու հավելումներն, ըստ էության, կանխորոշում են Րաֆֆու հողվածի՝ Մեչնիկովի հողվածից տարբեր ամփոփումն ու եզրահանգումը: Մեչնիկովը, անկախ իր նախատրամադրվածութունից, փորձում է օբյեկտիվ լինել՝ չզլանալով կյանքի փաստերն ու գիտության եզրահանգումները ներկայացնել որպէս օբյեկտիվ այնպիսի իրողութուններ, որոնք իրենց գոյութեամբ կարող են հարցականի տակ դնել իր իսկ մտավորական նախասիրութուններն ու համակրանքները: Րաֆֆին, հակառակը, ջանասիրաբար այնպէս է կառուցում տեքստը, որ ի վերջոյ հաղթի իր մտավորական նախընտրութունը: Մեչնիկովի տեքստից վերցնելով Մաքիավելլու միտքը, թե՛ «Եթէ մենք կը կարողանանք փոփոխել մեր գործունէութեան ձևերը ժամանակի և հանգամանքների համեմատ, այլևս բաղդը մեզ չի խաբի» և շաղախելով այն Բյուլի մտքին, թե՛ «գոյութեան կռիւի մէջ, նոյնպէս և առահասարակ քաղաքակրթութեան գործում, իբրև գլխաւոր և

<sup>96</sup> Մելիքզադէ, «Մարդը գոյութեան կռիւի մէջ», *Մշակ*, 1878, թիվ 190, էջ 1:

<sup>97</sup> Մելիքզադէ, «Մարդը գոյութեան կռիւի մէջ», *Մշակ*, 1878, թիվ 191, էջ 2:

ամենավճռական ուժ, յայտնվում է միշտ մտաւոր զարգացումը», Ռաֆֆին հանգում է հետևյալ եզրակացությանը.

Ուրեմն, կրկին յիշելով Մակկիավելլի խօսքը, կասենք, երբ մի անհատ կամ մի ազգ ցանկանում է չոչնչանալ գոյութեան կռիւի մէջ, նա պէտք է «իր գործունեութեան ձևերը փոփոխէ ժամանակի և հանգամանքների համեմատ», և այդ կատարել չէ կարող նա, քանի որ չէ ճանաչում ժամանակի պահանջները և նրանց հետ յարմարվելու ընդունակ չէ. իսկ պահանջները ճանաչելու և նրանց յարմարվելու համար պէտք է ժամանակի քաղաքակրթութեան համեմատ զարգացած լինել: Իսկ ով ժամանակի հետ չէ ընթանում, նրան կը տիրէ անշարժութիւնը,– և այստեղ է հասնում ազգերի մահը:<sup>98</sup>

Խստացված բարոյականությամբ տոգորված Ռաֆֆու եզրակացությունը մի տեսակ «գիտական» հիմնավորում է հանդես գալիս նրա վաղ մտայնությունների համար, որոնք ծնունդ էին առել հայրենի հողում տիրող անարդարությունների ու անիրավությունների հանդեպ մտահոգություններից: Միջազգային գիտության վերափոխված, բայց և բաց կերպով չարտահայտված ազգային մտահոգությունն էր ոչ միայն այս հոդվածի, այլ նաև ավելի վաղ գրված նրա մի շարք հոդվածների հիմքում, որտեղ նա փորձում էր մի կողմից՝ հիմնավորումներ, մյուս կողմից՝ լուծումներ առաջարկել անարդարությունների ու հարստահարությունների պայմաններում հայերի «գոյապահպանման» համար ուղիներ փնտրելիս: 1875 թվականին *Մշակում* լույս տեսած «Տարոնի և Վասպուրականի անցեալ և արդի վիճակը» հոդվածում, օրինակ, խոսելով այն մասին, թե ինչու է հայը անլուր տառապանքերին դիմակայելով շարունակում մնալ հայրենի հողում, նա գրում էր.

Հայը չէր կարող բաժանվել հայրենիքից: Հայրենիքը նրա սրբարանն էր: Այնտեղ ամեն մէկ քար, ամեն մէկ աւերակ յիշեցնում էր նրա վաղեմի մեծութիւնը: Դեռ բոլորովին չէին անհետացել բերդերի, ամրոցների փլատակները, ուսկից մի ժամանակ նրա ազգի պետերը տարածում էին իրանց իշխանութիւնը: Դեռ մնում էին հին քաղաքների աւերակները, որոնց փշրանքի մէջ երևում էին հայ մարդու արհեստը և ճարտարապետութիւնը, որոնք քարոզում էին թէ որքան հանգիստ էր քաղաքացու կեանքը, որքան զարգացած էր նրա մէջ գիտութիւնը: Դեռ բոլորովին չէին անհետացել հետքերը բազմաթիւ ջրանցքների, ստորերկրեայ խողովակների, որոնք ցանցաձև հիւսուածքով տարածվել էին ընդարձակ դաշտերի վերա, անցնում էին ամենադժուարին լեռների և բլուրների միջով, որոնք ցոյց էին տալիս, թէ մի ժամանակ որքան ծաղկած էր մշակ մարդու գործը, որքան նա սերտ կերպով կապուած էր բնութեան ու երկրի հետ:<sup>99</sup>

Գեղարվեստորեն վեհացված այս պատկերի մեջ Ռաֆֆին, փաստորեն, ջատագովում է մշակությունը: Մյուս կողմից՝ մշակությամբ հայրենի հողում ապրող խաղաղ կացութաձևի իդեալականացված այս պատկերը կայանում է նույն հողի վրա դարավոր կերպով ապրող ժողովրդի անցյալը երևակայելու մի այնպիսի գործողությամբ, որով կերտվում է հայերի «վաղեմի մեծութեան», փառքի, հայ մարդու ճարտարության, աստվածներից սերնդագործված լինելու դրականորեն իդեալականացված մի ժամանակ: Իդեալականացած պատկերը խոսում է այն մասին, որ մշակութային հետքերի հետ կողք կողքի ապրող ժողովուրդն ինքը ժառանգորդն է քաղաքակրթված կյանքի: Սրա ներսում

<sup>98</sup> Մելիքզադէ, «Մարդը գոյութեան կռիւի մէջ», *Մշակ*, 1878, թիվ 191, էջ 2:

<sup>99</sup> Մելիքզադէ, «Տարոնի և Վասպուրականի անցեալ և արդի վիճակը», *Մշակ*, 1875, թիվ 20, էջ 1: Հատվածը տես նաև *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://shorturl.at/doDX0>, այց 25.12.2023:

մշակութային հետքերն իրենց լուռ ներկայությամբ, որոշակի իշխանություն ձեռք բերելով կենդանի սերունդների վրա, պարտադրում են նրանց ժառանգորդման սրբագործված մի կապ, որն այլ բան չէ, քան քաղաքակրթությունը պահելու և շարունակելու պատգամ: Հայրերի ձայնով այս պատգամն է, ըստ պատկերի, խոսում սերունդների հետ, թե՛ «դա քո երկիրն է, այստեղ էին ապրում քո պապերը և այստեղ մեռան նրանք. դու էլ պետք է այստեղ մեռնես ու քո ոսկերքը խառնես նրանց փոշիների հետ»՝ պարտադրելով նրանց կապվել հայրենի հողին անկախ նյութական պայմաններից և ընծեռված քաղաքական հնարավորություններից:<sup>100</sup>

Այս համատեքստում վիճարկելով եկեղեցու խաղացած դերը ժողովրդական կյանքում, թե՛ «վանքերը մի կողմից պահպանեցին հայերի կրօնը, կապեցին նրան իւր հայրենիքի հետ, միւս կողմից, խլեցին նրանից քաջութիւնը, մտքին նրա մէջ կոյր հնազանդութիւնը խոնարհվելու օտարի լծի տակ, և մեռցրին նրա աշխատասէր հոգին», Րաֆֆին հնչեցնում է մի սաստիկ վճիռ: Այն, որ հայերի մոտ «չը կա գոյութեան պայքար», իսկ «կեանքը ամենասաստիկ կերպով պատժում է մարդուն, երբ նա արհամարհում է նրան: Աշխարհը չէ կարող համբերել այն մարդերին, որոնք չեն սիրում իրեն և չեն աշխատում իւր պարգևած բարիքներից օգուտ քաղել»:<sup>101</sup>

Եվ այսպես, ապավինելով մշակութայնորեն զարգացած լինելու՝ սեփական գիր ու գրականություն ունենալու պատումին և ժողովրդական ըմբռնումներում տարածված այն սնահավատություններին, որով ժողովուրդը փրկում ու պահում էր եկեղեցական մասունքներն ու հորից որդի անցնող ավանդազրույցների տեսքով նախնիներից իրենց մնացած պատումները՝ Րաֆֆին հողվածի վերջում գալիս է այն եզրակացության, որ սաստկացող աղքատության պայմաններում ծայր առած գաղթը հայրենի հողից «այն ժամանակ միայն կը դադարի» և «այն ժամանակ միայն բնակիչները կապահովեն իրանց ապրուստը, երբ կը հիմնուին հաստատ հողի վերա, երբ նրանք գործ կունենան բնութեան հետ, և կը ծաղկի երկրագործութիւնը»:<sup>102</sup> Րաֆֆու իդեալը, փաստորեն, *հայրենի հողում խաղաղ մշակութայնության իդեալն էր*, այն իդեալը, որը գոյության քաղաքակիրթ, այսինքն՝ մշակութայնորեն զարգացած ու բարոյապես բարձր պայքարի ճանապարհով կարող էր հային վերադարձնել իր երբեմնի փառքն ու մեծությունը՝ այս շրջանակի մեջ բարձրացնելով նրան «ժամանակի քաղաքակրթութեան համեմատ զարգացած լինելու» աստիճանի: Մեչնիկովի հողվածը, փաստորեն, իր որոշ ասպեկտներով գալիս էր «գիտականորեն» հիմնավորելու Րաֆֆու ավելի վաղ փայփայած գաղափարները՝ կապված հայության կյանքի դրվածքի ու որպես բնավորություն հանդես եկող՝ «յատկանիշ առանձնութիւնների» հետ<sup>103</sup> և ռուս-թուրքական պատերազմի ավարտին իրեն հուզող հարցերի համատեքստում կապվում զինված պայքարի գաղափարին, որը պաշտպանում էր Րաֆֆին դարձյալ 1878 թվականին գրած իր մեկ այլ հողվածում՝ գրելով.

<sup>100</sup> Մելիքզադէ, «Տարոնի և Վասպուրականի անցեալ և արդի վիճակը», *Մշակ*, թիվ 20, էջ 1:

<sup>101</sup> Մելիքզադէ, «Տարոնի և Վասպուրականի անցեալ և արդի վիճակը», *Մշակ*, թիվ 20, էջ 3:

<sup>102</sup> Մելիքզադէ, «Տարոնի և Վասպուրականի անցեալ և արդի վիճակը», *Մշակ*, թիվ 20, էջ 3: Րաֆֆու այս գաղափարները մոտ են տվում Նազլբանդյանի գաղափարներին: Դրանց վերլուծության համար տես, օրինակ՝ Աշոտ Գովհաննիսյան, *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը*, հ 2 (Երևան: Հայպետհրատ, 1956), էջ 283-311:

<sup>103</sup> Այս մասին Րաֆֆին հանգամանորեն խոսում է 1874 թվականին գրեթե միաժամանակ Գարեգին վարդապետ Սրվանձտյանցի *Գրոց և բրոց կամ Սասունցի Դաւիթ կամ Սիերի դուռ* (Կ. Պոլիս: տպ. Ե. Ս. Տնտեսեան, 1874) և Արիստակես վարդապետ Սեդրակյանի *Քնար մշեցոյ եւ վանեցոյ* (Վաղարշապատ: տպ. սր. Կաթողիկէ Էջմիածնի, 1874) հավաքած և առանձին գրքով լույս ընծայած հայ ժողովրդական բանահյուսության անդրանիկ ժողովածուներին նվիրված իր զարախոսություններում: Տես՝ Մելիքզադէ, «Գրոց ու բրոց կամ Սասունցի Դաւիթ գրքոյկի առթիւ տպուած Կ. Պոլսում, 1874 ամի Գ. Վ. Սրուանձտեանցի աշխատասիրութեամբ», *Մշակ*, 1975, թիվ 3, ինչպես նաև՝ Մելիքզադէ, ««Քնար մշեցոյ եւ վանեցոյ» գրքոյկի առթիւ», *Մշակ*, 1874, թիվ 19:



«ազատութիւնը տրվում է այն ազգերին, որոնք իրանց ազատութիւնը սրով պաշտպանել գիտեն: Առանց արիւնի ազատութիւն չը կայ, որպէս առանց գոհերի փրկութիւն»:<sup>104</sup>

### Յամայնքային «սոցիալիզմի» Րաֆֆու ուտոպիան

Յրապարակախոսական էջերում արտահայտված Րաֆֆու այս ըմբռնումներն են, որ լայնորեն տեղ են գտնում ու գեղարվեստորեն ծավալվում նաև 1870-1880-ական թվականներին ստեղծված նրա վիպագրության մեջ: Նախորդ հատվածներում ծավալված քննարկումից դժվար չէ կռահել, որ հանուն կրթական լուսավորության իր իդեալի իրագործման է այս շրջանում Րաֆֆին հակվում զինված ազատագրական պայքարի գաղափարին՝ հավատալով, որ կրթական լուսավորությունն այն ինդեալն է, որը զինված պայքարի միջամտությամբ իր «բնական» հանգրվանին կհասնի՝ հայությանը պարզելով ինքնուրույն ազգային կյանք: Նա շարունակում էր աներկբա լինել այն հարցում, որ որքան էլ նյութական անապահովությունն էր մղում հայերին հանուն նյութական ապահովության հազարումի կեղծիքներով «վաճառել իրենց հոգին», միևնույնն է, նրանք այդ քայլին գնում էին նախևառաջ այն պատճառով, որ թաղված էին մտավոր տգիտության ու բարոյական խավարի մեջ: Ահա այս համոզմունքից ելնելով էր նա *Խենթը* և *Կայծեր* վեպերում հայերի թշվառ ու անազատ կյանքի պատկերը տալով՝ իր հերոսներին տանում հանուն իրենց կյանքի բարվոքման ոտքի կանգնելու և զինված պայքարի միջոցով ազատություն ձեռք բերելու ճանապարհով՝ որպէս հեղինակ նրանց ճակատագիրն ի վերջո վճռելով ազգային կյանքի մի այնպիսի շրջանակում, որի ներսում կրթական լուսավորության ճանապարհով կյանքը հասել էր արդի քաղաքակրթության բարձր հանգրվանին: Այս համատեքստում որքան էլ նա իր իդեալը մի դեպքում վեպի գլխավոր հերոսին՝ Խենթ-Վարդանին ցուցած կիսաարթմնի երազի տեսքով էր ներկայացնում, մյուս դեպքում՝ իր պայքարող հերոսների ճակատագրի հանգուցալուծման «իրական» պատմությամբ, միևնույնն է, հարցը և հարցի ընդգրկման շրջանակը դրանից չեն փոխվում:

Ազգային ազատագրության գործին լծվում են իրենց կյանքի պայմաններից դժգոհ գյուղական ծագմամբ հերոսները՝ իրենց երազանքի բարձրակետում ունենալով բռնությունից ազատ ու ներքին ներդաշնակությամբ հատկանշվող ազգային կյանքի փոթորկուն մի ձգտում, որը ժամանակի մեջ է գալիս իր հանգրվանին: Պատահական չէ, ուստի, որ *Խենթի* հերոսի՝ Վարդանի երազում հայերի կյանքը վեպում ծավալված դեպքերից մոտ երկու հարյուր տարի հետո է նկարագրվում, նկարագրվում որպէս երկրային «մի դրախտ, որ մարդն է ստեղծում իր համար իր աշխատութիւններով և իր արդար վաստակով: Ուր անմեղութեան տեղ տիրում է խելացի գիտակցութիւնը, իսկ անհոգ պարզ նահապետական կեանքի տեղ՝ զարգացած քաղաքակրթութիւնը»:<sup>105</sup>

Վարդանի երազում երևակված աշխարհը թեև հայոց գյուղն է, բայց այն այլևս գետնափոր տներով և աղքատ ու դժբախտ կյանքով աչքի ընկնող աշխարհը չէ, այն աշխարհը, որի սարսափելի պատկերը ներկայացնում էր Րաֆֆին իր հրապարակախոսական էջերում:<sup>106</sup>

<sup>104</sup> Մելիքզադէ, «Պարդարկ յոյսերով ենք խաբվում», *Մշակ*, 1878, թիվ 22, էջ 1:

<sup>105</sup> Րաֆֆի, *Խենթը. արկածներ վերջին Ռուս-Թուրքական պատերազմից* (Շուշի: Միրզաջանի Մահտեսի-Յակոբեանց տպ., 1881), էջ 383:

<sup>106</sup> Յայերի կենցաղային կյանքի մասին թեև Րաֆֆին շատ է գրում, բայց ազդեցիկ է հատկապես «Տարոնի և Վասպուրականի անցեալ և արդի վիճակը» հոդվածում ստեղծած մի պատկեր: Ահա այն ամբողջությամբ. «Փառաւոր և հոյակապ վանքերին շրջապատում էին հայոց գիւղօրայքը, ուր գետնափոր խրճիթների մէջ, խլուրդների նման ապրում էին բնակիչները: Ամենահմուտ աչքը չէր կարող նկատել, թէ այն ստորերկրեայ խորշերում գտնվում էին մարդիկների բնակարաններ, միայն երթիքներից դուրս հոսած ծովաբ յիշեցնում էր նրանց գոյութեան մասին: Այն խրճիթներից դուրս են երևում միասմերկ արարածներ, մաշված, գունաթափ երեսներով, որոնք, կարծես, կենդանի մեռած էին իրանց գերեզմանների մէջ: Եւ արդարև, այն մթին և խոնավ

Այստեղ «տները քարաշէն էին, սպիտակ որպէս ծիւն, և շրջապատուած էին գեղեցիկ պարտեզներով: Լայն և ուղիղ փողոցները հովանավորված էին մշտականաչ ծառերով, որոնց մօտով վազում էին բիւրեղի նման յստակ առուակներ»:<sup>107</sup> Գյուղական իդիլիայի այս հանգրվանում դպրոցն ու եկեղեցին միացել են իրար, իսկ երջանկութունից փայլող երեխաներն ու նրանց ծնողները պատարագից հետո նույն «ամբիոնից», որը եկեղեցու խորանն է հենց, լսում են «վարժապետի դասախօսութիւնը»: Ընտանիքների ներսում տիրում է «խաղաղ ու բախտաւոր կեցութիւնը», ինչը ձեռք է բերվել ոչ թե «ծանր ու անդուլ աշխատութեամբ», այլ «գործի գիտնալու և նրան հեշտացնելու հնարների» միջոցով:<sup>108</sup>

Րաֆֆին, փաստորեն, գրական-քաղաքական իր ծրագրի բարձրակետում երևակայում է հակասութուններից զերծ, ուտոպիկ մի աշխարհ, որտեղից իսպառ վերացել են ինչպես եկեղեցու հետ հակասութունների տեսքով արտահայտված ներագային խնդիրները, այնպես էլ հայերին մեծ նեղություն պատճառող արտաքին հարցերը, այդ թվում՝ նրանց անխնա հարաստահարող քրդերը: Վերջիններս բարբարոսներ լինելով՝ չեն դիմացել «քաղաքակրթութեան լոյսին, և այս պատճառով լուծվեցաւ, այլասեռվեցաւ», ընդունելով «մեր կրօնը, սկսեցին սովորել մեր դպրոցներում և հետզհետէ խառնվելով մեզ հետ, անհետացան»: Բարբարոսների ձեռքից ազատված հողն է, որ մշակվելով «խելացի գյուղատնտեսությամբ»՝ արգասավորվել է առատ բերք ու բարիքով և արդյունաբերվելով արդի գործարաններում՝ արդարորեն վերաբաշխվում բոլորին: «Համայնական սոցիալիզմի» Րաֆֆու երևակայած բարձրակետը, փաստորեն, անհակասական ու անխառն ազգային կյանքն է, որի ներսում համայնքային բարիքի արդար վերաբաշխումը նյութական առումով ապահով ու բարեկեցիկ կյանքի երաշխիք է հանդես գալիս: Թե ինչպես է հայ կյանքը հասել այդ հանգրվանին, խոսում է Րաֆֆին իր հերոսներից մեկի՝ Սալմանի բերանով. «շատ աշխատեցինք մենք, մինչև նրան այս վիճակին կարողացանք հասցնել... շատ աշխատեցինք... այս երկու հարիւր տարվայ ընթացքում՝ հազարաւոր փորձանքների միջից անցանք... բազմաթիւ արեան և առատ քրտինքի գնով գնեցինք մեր հանգստութիւնը»:<sup>109</sup>

Լայն առումով՝ *զարգացած մշակութային ու զինված պայքարի* ճանապարհով է, որ Րաֆֆու աշխարհում հերոսները հասել են իրենց կյանքի այս հանգրվանին: Արհեստավոր թե գյուղացի, գոհ լինելով կյանքի այս ձևից, բոլորն էլ «ընդունակ [են] հարկը պահանջած ժամանակ, թողնել բահը և արօրը, և նրանց փոխարէն զենք կրել, և նոյնպէս հմուտ, և նոյնպէս յաջողակ կերպով գործ ածել» իրենց և իրենց ընտանիքները պաշտպանելու համար:<sup>110</sup> Այս համատեքստում միանգամայն հասկանալի է դառնում նաև, թե ինչու են նաև այդ աշխարհից վերացել քրդերը: Քանի որ նրանք «որպէս բնութեան ազատ որդի», նվիրված լինելով «անհոգ և արծակ կեանքի», չունենին «պետական փառասիրութիւն» և «ոչ հասկանալի էր նրան[ց] աշխարհակալութեան հպարտութիւնը»,<sup>111</sup> ուստի տարրալուծվեցին նրանք հայերի մեջ: «Պետական փառասիրութիւն» ու «աշխարհակալութեան հպարտութիւնը», փաստորեն, Րաֆֆու հայացքում, քաղաքակիրթ

գետնափոր խրճիթները այլ բանի չէ կարելի նմանացնելքան գերեզմանի»: Մելիքզադէ, «Տարոնի և Վասպուրականի անցեալ և արդի վիճակը», *Մշակ*, թիվ 20, էջ 2-3:

<sup>107</sup> Րաֆֆի, *Խենթը*, էջ 384:

<sup>108</sup> Րաֆֆի, *Խենթը*, էջ 385-387:

<sup>109</sup> Րաֆֆի, *Խենթը*, էջ 397:

<sup>110</sup> Րաֆֆի, *Խենթը*, էջ 395:

<sup>111</sup> Մելիքզադէ, «Տարոնի և Վասպուրականի անցեալ և արդի վիճակը», *Մշակ*, թիվ 19, էջ 1-3: Նույն հոդվածում Րաֆֆին երկար քննարկում է նաև քրդերի՝ որպէս անկիրթ, խաշնարած ժողովրդի կացութեան մասին միևնույն ժամանակ ներկայացնելով, թե ինչպես էին նրանց ավարառությունից տուժում նստակյաց ժողովուրդները, այդ թվում նաև՝ հայերը: Մանրամասները տես Մելիքզադէ, «Տարոնի և Վասպուրականի անցեալ և արդի վիճակը», *Մշակ*, թիվ 19, էջ 1-2:

ազգերի «բնական» ճակատագիրն է, նրանց բռնած ճանապարհի *անխուսափելի հանգրվանը*:

Այս նույն պատկերացումների շրջանակում Ռաֆֆին *Կայծերում* կերտում է Վարդանի երազին մոտ «իրական» մի աշխարհ, իրական այնքանով, որքանով այն որպես գեղարվեստական պատումի ներսում «իրապես» ներկայացվող կյանք ըմբռնվել: Վեպի հերոսները, անցնելով «հրի ու սրի» միջով, ի վերջո հասնում են իրենց ցանկալի կյանքի հանգրվանին: Ասլանը, «որ մի ժամանակ դանակով մարդիկ էր մորթում, այժմ նույն դանակով պատուաստ անող» այգեպան էր դարձել: Նա գոհունակությամբ իր կյանքն էր վայելում իր «խաղաղ գերդաստանի» հետ: Նախկին որսորդ Ավոն գյուղական ագարակատեր էր դարձել: «Մի քրդուհի այրի կնոջից» ձեռք բերած ամբողջ հողերը «համայնական սեփականություն» դարձնելով՝ տնօրինում էր նաև «վայրենի ցեղերին»՝ քրդերին, որոնք «բանւորության» էին անցել «իրենց կուլտուրայով աւելի զօրեղ և բարձր կանգնած» հայ Ավոյի մոտ:<sup>112</sup> Կարոն Ամերիկայում կրթություն էր ստացել ու բժշկապետ դարձել: Ամուսնացել էր ամերիկացի կնոջ հետ ու նույնպես վայելում էր ընտանեկան ներդաշնակ կյանքը, իսկ վեպի վերջում քաղաքային բժշկի պաշտոնով պատրաստվում էր ուղևորվել Մուշ: Ընկերներից վերջինը՝ Սաքոն, Վանում մուսուլցի խոջա Թորոսի մի ժամանակ «հին, ասիական կրպակի» ներկայումս «ելրոպական առևտրական տան կատարեալ տան ձևը» ստացած վաճառատան սեփականատերն էր դարձել՝ վերակոչվելով Սարգիս Սեպուհյանի: Ամուսնացել էր կրթության դաժան մեթոդներով հայտնի Տեր-Թողիկի աղջկա՝ Սոնայի հետ ու դարձել տեղական մահուղագործությունը եվրոպա արտահանող վաճառականներից մեկը:

Երկու վեպերի գործող հիմնական հերոսները, փաստորեն, տեր ու տնօրենն են դարձել իրենց կյանքի, գործի և հողի, որի վրա կերտում են իրենց բարեկեցիկ կյանքն ու վայելում ընտանեկան երջանկությունը: Այս համատեքստում պատահական չէ, ուստի, որ նախկին ավազակ Սաքոն Սեպուհյան է վերակոչվել *Կայծերում*, իսկ «տանուտեր խաչօի տոհմը, անցնելով դարերի բովի միջից, գտվել, մաքրվել և կերպարանափոխվել էր, ստեղծելով մի նոր և ազնիւ սերունդ» *Խենթում*,<sup>113</sup> որոնցից մեկը հայրենի անտառների անտառապահն էր, մյուսը՝ «պրօֆեսօր Կարինի համալսարանում», երրորդը՝ «գնդապետ Վանի զօրաբաժնի մեջ», իսկ չորրորդը՝ «դեռ սովորում է[ր] Նոր-Բագրևանդի գիւղատնտեսական ուսումնարանում»:<sup>114</sup> «Յրաշափամ հարությամբ» «հոգեփոխվել», բլրորովին ազնիվ կերպար էր դարձել նաև *Խենթի* բարոյապես ամենադոտոված հերոսը՝ Թոմաս Էֆենդին, որը որևէ սահման չէր ճանաչում կեղծիքի, խաբեության ու քսության հարցում: Ժամանակն ու աշխատանքը, այս երկուս հրաշագործ ուժերը գտել ու մաքրել էին Ռաֆֆու կերտած ավազակ հերոսներին, ազնվացրել ու բարձրացրել նրանց բարոյապես:

Այսպես, անհատական ճակատագրերի բարոյական վերափոխմամբ «հրաշալի փոփոխություն» էր ապրել նաև գյուղական համայնքը՝ վերածվելով քաղաքակիրթ աշխարհի: Մեկից առնող մյուսին ապրանք վաճառող «ողորմելի դալալները» տեղական արտադրությունը զարգացած աշխարհում իրացնող վճառական էին դարձել՝ դուրս բերելով տեղական կյանքը միջազգային ասպարեզ, իսկ համայնական սեփականության տեղական եղանակը, ջնջելով տնտեսական մրցակցությունից առաջ եկող ներքին հակասությունները, ծնունդ տվել հակասություններից զերծ ազգային աշխարհի: Կերտելով բարոյապես բարձր ու մտավոր առունով զարգացած այնպիսի անհատներ,

<sup>112</sup> Ռաֆֆի, *Երկերի ժողովածու*, հ. 5 (Երևան: Հայպետհրատ, 1956), էջ 482-506:

<sup>113</sup> Ռաֆֆի, *Խենթը*, էջ 390-394:

<sup>114</sup> Ռաֆֆի, *Խենթը*, էջ 393:

որոնք անկախ իրենց սոցիալական ծագումից ու ստացած կրթությունից օժտված են *բարձր*, այսինքն՝ *գարգացած գիտակցությամբ*՝ Ռաֆֆին կերտում է թե՛ արտաքին, թե՛ ներքին հակասություններից զերծ, ուստի հնարավոր «դժբախտություններից» ազատված ներդաշնակ աշխարհի ուտոպիկ պատկեր, որի ամուր հիմքն ի վերջո երջանիկ ու խաղաղ կյանքով ապրող *բարեկիրթ ընտանիքն է*: Ներփակ, անհակասական համայնքային կյանքի այս շրջանակում է Ռաֆֆին պատկերացնում բարեկեցիկ ազգային կյանքը: Այլ կերպ ասած, Ռաֆֆու գրական-քաղաքական ծրագրում կրթական լուսավորությունն արել էր իր գործը: Կրթելով բոլորին՝ կերտել էր անհակասական քաղաքակիրթ արդի ազգի մի այնպիսի պատկեր, որի ներսում բարեկրթությունը չափանիշ էր հանդես գալիս ինչպես ֆիզիկական ապահովության ու նյութական բարեկեցության, այնպես էլ անհատապես խաղաղ ու երջանիկ կյանքի համար:

## Անփոփում

Ռաֆֆին, ինչպես տեսանք, կրքոտ քննադատ էր իր հակառակորդների, հատկապես եկեղեցական ըմբռնումները պաշտպանող իր քննադատների հանդեպ, սիրալիր պաշտպան ու եռանդուն ջատագով արդի լուսավորության գաղափարների ու դրանք հնարավոր դարձնող արդի հաստատությունների, նվիրյալ հավատացյալ իր դավանած գաղափարների հանդեպ և ի վերջո, ինչպես նրա կենսագիրն է վկայում, «Ռաֆֆին մի ջերմեռանդ քրիստոնեայ էր և որքան ես նկատել եմ, նա, մանաւանդ եկեղեցում, իրան խիստ համեստ էր պահում և ամենայն երկիւղածութեամբ լսում էր պատարագի արարողութիւնը»: Ասվածից չպետք է բխեցնել, որ եկեղեցուն ուղղված նրա քննադատությունները չեզոքանում են սրանով: Նույն կենսագրի վկայությամբ ջերմեռանդ քրիստոնյա Ռաֆֆին դժգոհ էր նրանից, ինչ կատարվում էր եկեղեցու ներսում.

Այս ի՞նչ է, մարդ չի կարողանում եկեղեցում պատարագի արարողութիւնը, նոյն իսկ «սուրբ սուրբի» ժամանակ, սրբազնագործութեան խորհրդին ուշադիր լինել և ջերմեռանդութեամբ աղօթել: Մարդուս խանգարում են, մի կողմից վաճառական դասը շշուկներ հանելով, բօրսայի, բարաթի և առևտրի որպիսութիւններն են իրարու հաղորդում, միւս կողմից էլ եկեղեցականը գանձանակադրամը վերածելով սեղանի վրայ ահագին դրդիւնով, սկսում է համարել: Աստուծոյ տաճարը սեղանաւորների տուն են դարձրել, այնպէս որ մարդը չը գիտէ թէ դրանց որին լսէ:<sup>115</sup>

Գրողի համար Աստծո տաճարը «սրբազնագործութեան խորհրդին» հաղորդակից լինելու տեղն էր, որտեղ աշխարհիկ կյանքը խանգարում էր իր «շշուկներով» ու «մանր» հաշիվներով: Ահա թե ինչու է նա դժգոհ «եկեղեցուց»: Ուրեմն, հաստատությունն ինքը չէ, որ բուն քննադատության առարկան է, այլ այն բարոյականությունը, որ նյութական աշխարհով մտնում էր Աստծո տուն ու վերածում այն վաճառատան: Այս բարոյականությանն է, որ հակադրված է Ռաֆֆին և իր այս դժգոհության հենքի վրա է, ի վերջո, որ գրականությունը և արդի լուսավորության հաստատությունները գալիս են «փրկելու» նրան նյութական հաշիվների մեջ խճճված աշխարհից՝ սատարելով նրան ստեղծելու նոր «աշխարհիկ» մի բարոյականություն, որը կրոնական էր ըստ էության:

<sup>115</sup> Աւթանդիլեանց, *Ռաֆֆի*, էջ 113:

Ասվածից չպետք է ուղիղ կերպով դուրս բերել, որ Ռաֆֆին արհամարհում էր նյութականությունն առհասարակ: Որքան էլ նյութական աշխարհը մանր հաշիվների մեջ թաղված աշխարհ էր ներկայանում նրան, նա ուներ նյութականության իր պատկերացումները: Դրանք սերտորեն կապված էին հոգևոր աշխարհի ու հոգևոր գործունեության հետ: Գրականությունը և նրանով արտահայտված կրթական լուսավորության նրա ամբողջ ծրագիրը հենց այս ծիրում են: Գրողը հավատում էր կրթության միջոցով ներքին բարոյական որակների փոփոխությանը, ընդհուպ մինչև՝ ընտանիքի ներսում «ազնվացող» տեսակի բարոյական հաղթանակի ուժին և միայն այս պայմաններում նյութական կյանքի բարվոքմանը: Ռաֆֆին հավատում էր, որ երկարատև ներքին *կրթության* պայմաններում միայն հնարավոր կլիներ հասնել զարգացած ինքնաբավ կյանքի, որն ինքնաբերաբար ըմբռնվում էր որպես հավաքական կյանքի մեջ արտահայտված *քաղաքակրթություն*:

Նման «զարգացում» ապրած անհատների ու բարեկիրթ ընտանիքների պայմաններում էր, որ նա հնարավոր էր համարում պետական կարգն ու քաղաքական ինքնուրույնությունը: Այսօրինակ ըմբռնումների շրջանակում նյութականությունն արտադրվում էր, արտադրվում ներքին, բարոյական աշխատանքի ճանապարհով և ինքնաբերաբար ապահովում բարեկեցություն: Այսպես ըմբռնված նյութականությունն ինքը մարդկային աշխատանքից դուրս չէր հանդես գալիս՝ որպես ինքնին՝ իրեղեն մի բան: Նյութն ինքը, այս ըմբռնմանը, չկար մինչև մարդկային աշխատանքը: Մարդկայինի նման գերարժևորմանը մարդկայինն ինքը չափազանցվում ու ըմբռնվում էր որպես ոչ միայն ամենայն նյութականն ստեղծող մի ուժ, այլ նաև նյութականն ինքը:

Ըմբռնումների այս շրջանակում որքանով իրատեսական էր Ռաֆֆու գրական-քաղաքական ծրագիրը: Սա հարց է, որ արժե տալ այն պայմաններում, երբ իրատեսականությունն ըմբռնում ենք նրա բարոյականացված պատկերացումների շրջանակից դուրս: Մի առումով Ռաֆֆու ծրագիրն իրատեսական էր, քանի որ «նյութ» վերցնելով գոյություն ունեցող իրական կյանքից՝ գեղարվեստական ճանապարհով արտադրում էր իդեալան մի այնպիսի իրականություն, որն այնքան իրական էր, որին որպես փրկության փարոս անվերապահ հավատով կարող էին փարվել թշվառության ու աղքատության մեջ ապրող ժողովրդի երիտասարդ զավակները: Նույն համատեքստում պետք է նայել նաև երկրագործությանը տրված կարևորությունը: Մյուս կողմից, սակայն, այն ուսուցանում է կյանք չտեսնել եղած նյութական այն իրականության մեջ, որը չի անցել երկրագործության ու մշակության բովով: Այս է պատճառը, որ Ռաֆֆու մոտ միշտ և մշտապես ներկա կյանքը դժբախտության արտահայտություն է հանդես գալիս, կոպիտ ու անտաշ մի կյանք, որը միշտ ապագա բարեկեցիկ կյանքի հույսով ենթակա է բարեփոխման: Սրանից չպետք է բխեցնել մշակության և առհասարակ մշակույթի կարևորությունը ոչ անհատի, ոչ էլ հասարակական կյանքում: Հարցն այստեղ այն է, թե այս հիմքի վրա դրված ինքնաբավ ազգային կյանքը չէ՞ր նշանակում արդյոք, որ այն ոչ միայն դրվելու պահին, այլ նաև դրանից հետո մնալու էր որպես իդեալ, դժբախտությունը փարատելու և կատարյալ կյանքի հասնելու տևական բաղձանք, թանձրություն ձեռք բերած՝ նյութականացած հոգևոր արտադրանքը որպես նյութականություն ընդունելով՝ նյութական աշխարհն արհամարհելու «քաղաքակիրթ» կեցվածք այն պայմաններում, երբ եվրոպական իմաստով քաղաքակիրթ դառնալու հնարավորությունը չէին տալիս ո՛չ աշխարհագրական, ոչ էլ պատմա-մշակութային պայմանները, որոնց մեջ, որոնց հարևանությամբ և ի վերջո որոնց հակընդդեմ կերտվում էր այս իդեալը: