

Լ. Ռ. ԹՈՎԱՄԱՅՆ

ՀԱՅ ՍՈՑԻԱԼ-  
ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ  
ՄԻՏՔԸ  
IX-XIV ԴԱՐԵՆԻՍ

Ն. Թ. ԹՈՎԱՍՅԱՆ

9 (27.925)

թ-79

1979

8199(09)

ՀԱՅ ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ  
Մ Ի Տ Ք Ը  
IX—XIV ԴԱՐԵՐՈՒՄ

1276



«ՀԱՅԱՍՏԱՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ  
ԵՐԵՎԱՆ

1970

Աշխատության մեջ ուսումնասիրվում է հայ սոցիալ-տնտեսագիտական մտքի պատմությունը զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում:

Առաջին բաժնում հանգամանորեն վերլուծվում է IX—XIV դարերի հայ մատենագիրների հարուստ գրավոր ժառանգությունը և ցույց տրվում է հայ տնտեսագիտական մտքի զարգացումը մատենագրական աղբյուրներում:

Երկրորդ բաժնում ուսումնասիրվում են ժողովրդական ստեղծագործությունները և ցույց տրվում տնտեսագիտական գաղափարների զարգացումը հայկական էպոսում, ժողովրդական հեքիաթներում և առակներում:



25384

НЕРСЕС РАФА ЕЛОВИЧ ТОВМАСЯН

АРМЯНСКАЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В  
IX—XIV ВЕКАХ

(На армянском языке)

Издательство «Айастан»

Ереван, 1970

1—7—1

69—69

## Ն Ե Ր Ա Մ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Տնտեսագիտական մտքի պատմությունը լայն առումով վերցրած հետազոտում է տնտեսական երևույթներին վերաբերող դատողություններն ու դրանց հիման վրա կատարվող տեսական ընդհանրացումները բոլոր հասարակական-տնտեսական ֆորմացիաներում: Հայտնի է, որ մարդկանց տնտեսական, արտադրական հարաբերությունների բազմապիսի ձևերը վերլուծվում են հասարակական կյանքի ամենատարբեր բնագավառներն ուսումնասիրող հեղինակների կողմից: Հետևաբար, հասարակության զարգացման վաղ ժամանակներում, երբ դեռ շատ գիտություններ որոշակիորեն միմյանցից սահմանազատված չէին, տնտեսագիտական մտքի ուսումնասիրության համար հարուստ աղբյուր կարող են ծառայել ընդհանրապես մտավոր մշակույթի ներկայացուցիչների այն բոլոր գրույթները, որոնք վերաբերում են տնտեսական երևույթներին և որպես այդպիսին կարող են ելակետ կամ ատաղձ լինել նոր ձևավորվող տնտեսագիտության համար: Այդ տեսակետից միանգամայն օրինաշափ է, որ հին ու միջին դարերի տնտեսագիտական մտքի ձևավորման ու զարգացման հարցերի ուսումնասիրության ժամանակ լայն չափերով օգտագործվում և մեկնաբանվում են նաև պատմական հուշագրերն ու իրավական կանոնագրերը, տնտեսական օրենսդրություններն ու հրավական կանոնագրերը, աստվածաբանների ու իրավագետների աշխատությունները, գյուղացիական շարժումների ժամանակագրությունները, ինչպես նաև գեղարվեստական գործերը

Միջին դարերում քրիստոնեութունը լինելով իշխող գաղափարախոսութիւն, իր կնիքն էր դրել նաև տնտեսագիտական մտքի վրա: Սոցիալ-տնտեսական երևույթների վերլուծութիւնը կատարվում էր գերազանցապես քրիստոնեական կանոնականութան կրոնական բարոյականութան սկզբունքների կենսագործման նշանաբանով: Ուստի, տնտեսագիտական գատողութիւնների աստվածաբանական ձևակերպումները, ավետարանական համապատասխան դրույթների օգտագործումը հանդիսանում է միջին դարերի տնտեսագիտական մտքի բնորոշ առանձնահատկութիւններից մեկը: Տնտեսագիտութեան այս նորմատիվային բնույթը պահպանվեց երկար դարերի ընթացքում:

Միջին դարերում բոլոր մտածողների, այդ թվում նաև հայ մատենագիրների մոտ սոցիալական գիտութիւններն առանձնացված չէին, և պատմութիւնը, գրականութիւնը, իրավագիտութիւնը, սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարները շարադրվում էին միեւնոյն հեղինակների կողմից: Այդ է պատճառը, որ միջնադարյան մեր մատենագիրների աշխատութիւնները հանդիսանում են ուսումնասիրութեան օբյեկտ և՛ պատմաբանների, և՛ գրականագետների, և՛ իրավաբանների, և՛ տնտեսագետների համար, որոնք այդ աշխատութիւններից վերցնում ու վերլուծում են այն նյութերը, որ վերաբերում են տվյալ բնագավառին:

Սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարները ձևավորվել ու զարգացել են ինչպես մատենագրական աղբյուրներում, այնպես էլ ժողովրդական ստեղծագործութիւններում: Հետևաբար, ներկա ուսումնասիրութիւնը հեղինակին պարտավորեցնում է հայ պատմիչների, օրհնագիրների, գրողների սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքների հետ միաժամանակ լուսաբանել այդ գաղափարների զարգացման ընթացքը նաև ժողովրդական ստեղծագործութիւններում: Այն հանգամանքը, որ առաջին դեպքում սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարների կրողները առաձին հեղինակներ են, իսկ երկրորդ դեպքում՝ ժողովուրդը, ուսումնասիրութեան ընթացքը փոխել չի կարող: Ուսումնասիրողը պարտավոր է հետազոտել այդ գա-

ղափարների զարգացման բոլոր աղբյուրները՝ անկախ նրանց դրսևորման ձևերից:

Ընթերցողը կարող է նկատել, որ ինչպես հայ մատենագիրների աշխատութիւններում, այնպես էլ ժողովրդական ստեղծագործութիւններում քաղաքատնտեսութեան կատեգորիաների (ապրանքի, արժեքի, փողի, կապիտալի, շահույթի և այլն) վերլուծութիւններ չկան, ուստի և այդ աղբյուրների ուսումնասիրութիւնը տվյալ դեպքում տեղին չէ: Այս առթիվ անհրաժեշտ է նկատել, որ բնատնտեսութեան պայմաններում այդ հասկացութիւնների վերլուծութիւնը առանձնահատուկ կարևորութիւն չունի, և դրանց մասին ձևավորված ուսմունք միջնադարյան հեղինակների աշխատութիւններում և այլ աղբյուրներում չպետք է որոնել: Այդ տեսակետից երջանիկ բացառութիւն է կազմում Գրիգոր Տաթևացին, որի մոտ նույնպես քաղաքատնտեսութեան՝ որպես ձևավորված գիտութեան մասին խոսք լինել չի կարող, բայց տնտեսական երևույթների վերլուծութեան ժամանակ նա ուշագրավ դատողութիւններ է անում ապրանքի, փողի, արժեքի ու գնի, արտադրութեան ճյուղերի ու դրանց օգտավետութեան, շահավետութեան վերաբերյալ, որոնց մասին հանգամանորեն կխոսվի մեր աշխատութեան համապատասխան գլխում: Այդպիսի բացառիկ դեմքեր մենք ունենք նաև եվրոպական ժողովուրդների մոտ (Թոմա Ակվինացի — XIII դ., Նիկոլայ Օրեգմ — XI դ.):

Մեր խնդիրն է ուսումնասիրել հայ ժողովրդի սոցիալ-տնտեսագիտական մտքի զարգացման ընթացքը միջին դարերում, որի համար օբյեկտ են հանդիսանում ժողովրդի մտավոր մշակույթի բոլոր աղբյուրները:

Միջին դարերում, երբ կրոնը գերիշխող գաղափարախոսութիւն էր, և բնական ու սոցիալական գիտութիւնները ենթարկվում էին կրոնին ու նրա աղախիններն էին (էնգելս), տնտեսական երևույթների հետազոտութիւնը նույնպես ապրում է լճացման որոշ շրջան:

Ստրկատիրական քաղաքների անկման հետևանքով քաղաքային տնտեսութիւնը քայքայվում, և ապրանքադրամական հարաբերութիւնների շրջանակները նեղանում են: Նատու-

րալ գյուղատնտեսութեան տիրապետութեան պայմաններում տնտեսագիտական միտքն աղքատանում է. այն առավել մեծ շահերով էր կաշկանդված կրօնական դոգմատիկ մտածողութեամբ:

Քրիստոնեական եկեղեցին թեև արգելակում էր գիտական մտքի առաջընթացը, բայց նա գիտութեան զարգացման պրոցեսը կասեցնել չէր կարող: Հասարակական կյանքն առաջադրում էր իր խնդիրները, որոնք համապատասխան լուծում էին պահանջում: Ուստի ստեղծագործական միտքը, թեպետև դանդաղ, բայց առաջադիմում էր:

Միջին դարերում համեմատաբար արագ էին զարգանում պատմութիւնն ու փիլիսոփայութիւնը: Ֆեոդալական ազգերի ձևավորման ժամանակաշրջանում պահանջվում էր հիմնավորել բնւ իջած ժողովուրդների գոյութեան ու զարգացման անհրաժեշտութիւնը: Իրա համար պետք էր հետազոտել տվյալ ազգի առաջացման պատմական պրոցեսը և նրա ներկայի գոյութեան ու ապագայում զարգանալու իրավունքը հիմնավորել նրա հազարամյակներ անցած ուղիների փառաբանութեամբ, որը և կազմում էր այդ շրջանի պատմական գիտութիւնների բովանդակութիւնը: Այդ նույն նպատակն էին հետապնդում նաև դավանաբանական վիճաբանութիւնները, որոնց պայքարում միաժամանակ զարգանում էր փիլիսոփայական միտքը:

Բայց պատմութիւնն ու փիլիսոփայութիւնը սերտորեն կապված են ունալ իրականութեան հետ: Երկրի տնտեսական ու քաղաքական կյանքը իր ներքին ու արտաքին հակասութիւններով, սոցիալական պայքարի կնճոտ պրոբլեմներով, պատմութեան ու փիլիսոփայութեան զարգացման հենքն ու ատաղձըն է, անկախ նրանից, թե իրենք՝ պատմաբաններն ու փիլիսոփաները գիտակցում են այդ, թե ոչ:

Հայ ժողովրդի, որպես ֆեոդալական ազգի, ձևավորումը տեղի է ունենում II—III-րդ դարերի ընթացքում: Սակայն պատմական իրադարձութիւնները ծավալվում են այնպես, որ Հայաստանը կանգնում է ինքնուրույն պետականութիւնը կորցնելու վտանգի առջև:

Իր ախոյանների դեմ անհավասար զինված կռիվներում Հայաստանը հաճախ էր պարտվում, բայց ժողովուրդը անձնատուր չէր լինում թշնամուն: Նա լավ էր հասկանում, որ իր ազգային ինքնուրույնութեան պահպանման համար պետք է լարել բոլոր ուժերը, մոբիլիզացնել իր հոգևոր կարողութիւններն ու ծավալել գաղափարական պայքար՝ նոր պատմական նպաստավոր իրադրութիւններ ստեղծելու ակնկալութեամբ: Այս պայքարի բովում է ստեղծվում այն հարուստ, բազմաբովանդակ գրականութիւնը, որն իր պատվավոր տեղն ունի միջին դարերի մտավոր մշակույթի համաշխարհային պատմութեան մեջ:

Միջնադարյան հայ պատմիչների աշխատութիւնները սոսկ թագավորների ու իշխանների քաղաքական կռիվների նկարագրութիւն չեն և ոչ էլ նախարարական տների տոհմագրութիւն միայն, ինչպես դրանք ներկայացվում են նախասովետական շրջանի բուրժուա-կղերական պատմագիտութեան կողմից: Իսկ դավանաբանական վիճաբանութիւնների շուրջ ըստ ստեղծված աշխատութիւններն էլ սոսկ եկեղեցական մաքառումների գրականութիւնն է: Հայ մատենագիրները ազգային պատմիչներ ու քրիստոնեական վարդապետութեան պաշտպան-քարոզիչներ լինելով հանդերձ՝ գիտնականներ են, որոնց աշխատութիւններում միաժամանակ արծարծվում են պատմագիտութեան, փիլիսոփայութեան, իրավագիտութեան, մանկավարժութեան, բնական գիտութիւնների զարգացման, ինչպես նաև սոցիալ-տնտեսական երևույթների վերլուծութեան հետ կապված բազմաթիւ հարցեր:

Այս իրողութիւնը հավաստելու համար բավական է նշել, որ սովետահայ գիտնականների ստեղծած պատմագիտական, փիլիսոփայական, գրականագիտական, իրավագիտական և ճշգրիտ գիտութիւնների պատմութեանը նվիրված աշխատութիւնների աղբյուրը հայ միջնադարյան մատենագրութիւնն է, որը հարուստ շտեմարան է գիտութեան տարբեր բնագավառներն ուսումնասիրողների համար:

Միջնադարյան հայ մատենագրութիւնը հարուստ է նաև սոցիալ-տնտեսական երևույթների վերլուծութեամբ և համա-

պատասխան տնտեսագիտական գաղափարներով: Այդ երե-  
վույթներն ինքնին վերցրած հանդիսանում են տնտեսագի-  
տութեան ուսումնասիրութեան բնագավառ, բայց տնտեսա-  
գետները դժբախտաբար մինչև օրս միջին դարերի մտավոր  
մշակույթի պատմութեան հարցերով ամենևին չեն զբաղվել:

Հայ տնտեսագիտական մտքի պատմութեանը որպէս գի-  
տութեան ճյուղ բոլորովին երիտասարդ է: Այն ստեղծվել է  
Սովետական Հայաստանում երկրորդ համաշխարհային պա-  
տերազմից հետո միայն: Նախասովետական շրջանում մենք  
ունեցել ենք առանձին հեղինակների (Մ. Նալբանդյանի,  
Ստ. Նազարյանի, Գր. Արծրունու) սոցիալական հայացքներն  
ու հասարակական-քաղաքական գործունեութեանը բնութա-  
գրող աշխատութեանը ու հոգովածներ (Լեո, Ա. Տերտրյան,  
Թ. Ավդալբեկյան, Ե. Պալյան), իսկ տնտեսագիտութեան պատ-  
մութեան վերաբերյալ աշխատութեանը չեն գրվել:

Հայ տնտեսագիտութեան պատմութեանը 18-րդ դարի եր-  
րորդ քառորդից մինչև Հոկտեմբերյան հեղափոխութեանը  
հանգամանորեն ուսումնասիրել են պրոֆեսորներ՝ Խ. Գ. Գու-  
լանյանը, Ս. Շ. Զուրաբյանը, դոցենտներ՝ Վ. Մ. Աղուզումյ-  
անը և Ա. Պ. Օհանյանը:

Այս հեղինակների աշխատութեանը սկիզբ է դրվում  
հայ տնտեսագիտական մտքի ուսումնասիրութեան կարևոր  
գործին: Բայց հայ տնտեսագիտութեան հարգարժան պատ-  
մաբանները սահմանափակվել են մեր ժողովրդի բազմադար-  
յան պատմութեան մի կարճատև ժամանակաշրջանի ուսում-  
նասիրութեամբ միայն:

Սույն աշխատութեանը այդ բացը մասամբ լրացնելու  
առաջին փորձն է: Մենք ուսումնասիրել ենք IX—XIV դա-  
րերի հայ մտավոր մշակույթի մեզ հասած ժառանգութեանը և  
փորձել ենք ցույց տալ հայ սոցիալ-տնտեսագիտական մտքի  
զարգացման ընթացքն այդ ժամանակաշրջանում:

Այսպիսի պարագաներում, բնականաբար, առաջանում են  
բազմաթիվ դժվարութեաններ, որոնց մասին, սակայն, մենք  
հանգամանորեն չենք խոսի: Միայն նշենք, որ ձեռքի տակ  
չունենալով որևէ նման աշխատութեան, հեղինակը պարտա-

վորվում է ուժերը ներածին շափով ինքը լուծել այն ստեղծե-  
լու հետ կապված բոլոր խնդիրները: Այսպիսի դեպքերում հե-  
ղինակը զրկվում է նաև նեղ մասնագիտական հարցերը բանա-  
վեճային ձևով շարադրելու հնարավորութեանից, երբ ուրիշ  
հեղինակների համապատասխան դրույթների թերութեան-  
ները հուշում են ճշմարիտն ընտրելու և օգնում սեփական տե-  
սակետները հիմնավորելու գործին: Ուստի, հեղինակը հաճախ  
ստիպված է լինում բավարարվել իր դրույթների պոզիտիվ  
շարադրութեամբ, որոնք երբեմն կարող են քիչ համոզիչ լի-  
նել և լրացուցիչ պարզաբանումների կարիք զգալ:

Հարկ ենք համարում նաև մի քանի բացատրութեաններ  
տալ աշխատութեան կառուցվածքի և աղբյուրներում եղած  
նյութերի օգտագործման վերաբերյալ:

Հայ մտավոր մշակույթի անցյալի մեզ հասած ժառանգու-  
թեան մեջ կարելի է տարբերել երկու ուղղութեան: Առաջինը  
հայ մատենագիրների ստեղծած գրականութեանն է, որը միա-  
տարր շինելով հանդերձ ամբողջութեամբ վերցրած ներկայաց-  
նում է ֆեոդալական հասարակութեան՝ իշխողների գաղափա-  
րախոսութեանը: Մյուսը՝ ժողովրդական ստեղծագործութեան-  
ներն են, որոնք աշխատավորների աշխարհայեցողութեան  
գաղափարական արտահայտութեանն են: Սրա հիման վրա էլ  
աշխատութեանը բաժանվում է երկու մասի: Առաջին բաժինը  
նվիրված է հայ մատենագիրների սոցիալ-տնտեսագիտական  
հայացքների ուսումնասիրութեանը, երկրորդը՝ ժողովրդական  
ստեղծագործութեանների սոցիալ-տնտեսագիտական գաղա-  
փարների հետազոտութեանը:

Առաջին բաժնում ուսումնասիրելով հայ մատենագիրների  
աշխատութեանները, մենք օգտագործել ենք այն դրույթները,  
որոնք վերաբերում են սոցիալ-տնտեսական երևույթների  
վերլուծութեանը, երկրի նյութական ու աշխատանքային ու-  
սուրսների օգտագործմանը կամ բնութագրում են նյութա-  
կան արտադրութեան ճյուղերի վիճակն ու զարգացման աստի-  
ճանը: Այսպիսի դեպքերում պետք է հիշել, որ անցյալ ժամա-  
նակաշրջանի հեղինակների ասույթները չի կարելի արժեքա-  
վորել շափանիշ ունենալով սովյալ գիտութեան այսօրվա զար-

գացման աստիճանը: Դրանք այսօր կարող են մանկական թոթովանք երևալ, բայց իր ժամանակին ունեցել են բարձր գիտական արժեք, որը ճիշտ գնահատելու համար պետք է պատմական մոտեցում ունենալ, պարզել այն նորը, որ նրանք ստեղծել են իրենց նախորդների համեմատությամբ:

Անհրաժեշտ է նշել, որ հաճախ մատենագիրների տնտեսագիտական հայացքների պարզաբանումը անմիջականորեն առընչվում է ժողովրդական տնտեսության պատմության այն հարցերի հետ, որ նրանք արժարժում են իրենց աշխատություններում: Այս տեսակետից աշխատության առանձին գրություններում կարող է զգացվել տնտեսության զարգացման պատմության հարցերի շարադրման գերակշռություն: Սակայն այդ ամենևին չպետք է անհանգստացնի ընթերցողին, քանի որ հենց այդ հարցերի լուսաբանությունը մատենագիրների կողմից այն արժեքավոր սկզբնաղբյուրն է, որով հնարավոր է պարզել հեղինակների տնտեսագիտական հայացքների բնույթն ու բովանդակությունը: Բացի այդ, երկրի տնտեսական զարգացման պատմությունն այս դեպքում ստացվում է այնպես, ինչպես այն պատկերել են մեր մատենագիրները, որն ինքնին խոշոր հետաքրքրություն է ներկայացնում տնտեսագիտության պատմության համար:

Միջին դարերում տնտեսագիտությունը գտնվում էր լինելիության պրոցեսում և նոր էր միայն ձևավորվում: Հետևաբար, այդ ժամանակաշրջանի հեղինակներից չենք կարող պահանջել տնտեսական երևույթների սիստեմատիկ վերլուծություն: Միջին դարերում հատուկ տնտեսագիտական ուսումնասիրություն չի թողել աշխարհի ժողովուրդներից և ոչ մեկը: Տնտեսական երևույթների վերլուծությունը կատարվել է տարբեր առիթներով պատմաբանների, փիլիսոփաների, քաղաքական ու պետական գործիչների, աստվածաբանների աշխատություններում: Միջին դարերի տնտեսագիտության ձևավորման և զարգացման ուսումնասիրությունները կատարվում են հենց մեզ հասած գրավոր ժառանգության մեջ, սոցիալ-տնտեսական երևույթների այդ բնույթի վերլուծությունների հիման վրա:

Հայ մատենագիրների աշխատություններից մենք վերցրել ենք միայն այն նյութերը, որոնք արժեքավոր են տնտեսագիտական գաղափարների ձևավորման ու զարգացման տեսակետից: Հաճախ կարող է պատահել, որ հեղինակների մոտ առկա է միայն տնտեսագիտական գաղափարի ատաղձը, որի հիման վրա և մեր կողմից կատարվում են համապատասխան թեորիական ընդհանրացումներ: Որոշ դեպքերում այդ ընդհանրացումները կարող են թվալ «կամայական», որը, սակայն, անխուսափելի է: Բանն այն է, որ տնտեսական երևույթների վերլուծությունը մեր մատենագիրների կողմից կատարվել է ամենևին էլ ոչ տնտեսագիտական գաղափարների ձևակերպելու կամ զարգացնելու նպատակով: Այդ վերլուծությունները նրանց մոտ առավելապես պատմական երևույթների շարադրման ու գնահատման կամ կրոնական քարոզների ու զավանարանական վիճաբանությունների կողմնակի արդյունք են: Բայց հենց դրանք էլ արժեքավոր են տնտեսագիտական գաղափարների ձևավորման օբյեկտիվ ընթացքը ցույց տալու համար:

Մենք նպատակ չենք ունեցել շարադրելու ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանի սոցիալ-տնտեսագիտական մտքի պատմությունն ամբողջությամբ: Այս դեպքում հարկ կլինի բնութագրել բոլոր մատենագիրների ինչպես գիտական, առաջադիմական, այնպես էլ ուսակցիոն հայացքները, վերլուծել նրանց բոլոր աշխատությունները և հանգամանորեն խոսել նաև նրանց կյանքի ու գործունեության մասին: Բայց մենք այդպիսի ծանր պարտավորություն չենք ստանձնել: Մեր խնդիրն է շարադրել սոցիալ-տնտեսագիտական մտքի զարգացման ուրվագծերը միայն, որի համար վերցրել ենք հեղինակներից այն դրականն ու արժեքավորը, որը նպաստել է տնտեսագիտության ձևավորմանն ու զարգացմանը: Իսկ հեղինակների ուսակցիոն հայացքներին անդրադառնում ենք այնքանով միայն, որքանով այդ անհրաժեշտ է հակադիր գաղափարների պայքարի բնութագրության տեսակետից:

Աշխատության երկրորդ բաժնում ուսումնասիրված են ժողովրդական ստեղծագործությունները (էպոսը, հեքիաթ-

ներն ու առակները): Էպոսին նվիրված գլխում օգտագործված են «Սասունցի Գավիթ» վեպի բոլոր պատումները, որոնք գետեղված են մեծավաստակ գիտնականներ Մ. Աբեղյանի և Կ. Մելիք-Օհանջանյանի խմբագրութամբ հրատարակված «Սասնա ծռեր» երեք մեծածավալ հատորներում: Եթե էպոսի միջնադարյան ծագումը հիմնավորելու անհրաժեշտությունն ամենևին չկա, ապա նույնը չի կարելի ասել ժողովրդական հեքիաթների մասին: Անվիճելի է, որ հեքիաթները ստեղծվել են հազարամյակների ընթացքում, և բանասիրությունը ի վիճակի չէ պարզելու միջին դարերում ստեղծված հեքիաթների շրջանակները: Մեզ մնում է կողմնորոշվել գրի առնված հեքիաթների բովանդակութամբ, և ուսումնասիրել այն նյութերը միայն, որոնք իրենց բնույթով արտահայտում են միջին դարերին հատուկ հասարակական հարաբերությունները: Անշուշտ, ճիշտ պետք է համարել բանասիրության մեջ ընդունված այն տեսակետը, որ իրապատում հեքիաթները հիմնականում ստեղծվել են ուշ ժամանակներում՝ կապիտալիստական հարաբերությունների տիրապետության պայմաններում, իսկ հրաշապատում հեքիաթները՝ անտիկ հնադարում և ֆեոդալիզմի դարաշրջանում: Անկասկած է, որ հնագույն ժամանակներում ստեղծված հեքիաթները միջին դարերում վերապատմվելով, հարստացել են նոր նրբերանգներով և դրանով իսկ դարձել մեր ուսումնասիրության օբյեկտ:

Հայ ժողովրդական հեքիաթների գիտական ակադեմիական հրատարակության բնագավառում կատարված է մեծ և կարևոր գործ: Մինչև այժմ լույս է տեսել վեց հատոր, որտեղ գետեղված հեքիաթներն էլ հիմնականում հանդիսացել են մեր ուսումնասիրության ատաղձը: Բացի այդ, մենք օգտագործել ենք նաև նախկինում հրատարակված ժողովածուների այն հեքիաթները, որոնք վերոհիշյալ հատորներում տեղ չեն գտել (Ս. Հայկունու, Ե. Լալայանի, Տ. Նավասարդյանի, Հ. Հաճյանի, Գ. Շերենցի առանձին գրքերով և էմինյան ազգագրական ժողովածուներում հրատարակած հեքիաթները):

Միջին դարերից մեզ հասած հարուստ դրական ժառանգության մեջ իրենց ծավալով ու նշանակութամբ կարևոր տեղ են

գրավում վարդան Այգեկցու անվան հետ կապված ժողովրդական առակները, որոնք մանրակրկիտ բանասիրական ուսումնասիրություններով հրատարակել է ակադեմիկոս Ն. Մառը: Ժողովածուում տեղ են գտել նաև հունական ծագում ունեցող առակներ, որոնց թիվը մեծ չէ, 380 առակներից 73-ն է միայն հունական: Այդ հանգամանքը, սակայն, մեր նպատակի համար էական չէ: Նախ նշենք, որ դրական փոխառությունները ժողովուրդների մոտ անխուսափելի են, որոնք վերարտադրվելով տվյալ ազգային միջավայրում դառնում են ժողովրդական համապատասխան գաղափարների արտահայտության ձևեր: Հանրահայտ է, որ ժողովրդական առակներն ու զրույցները երբեք բառացի չեն թարգմանվում, այլ ազատ, ստեղծագործաբար վերապատմվում են, որի ընթացքում «թարգմանված» զրույցները հարստանում են տեղական, ազգային նյութերով և տվյալ ժողովրդի կողմից ընկալվում «որպես հարազատ միջավայրի գոյի ու գիտակցություն արտացոլումներ»<sup>1</sup>: Բացի այդ, ժողովածուի 307 առակներն ինքնին հարուստ նյութ են տալիս ժողովրդի սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարների բնութագրության համար:

Մեր նպատակի համար էական չէ նաև այն, որ ժողովածուի մեջ գետեղված առակների մի մասը կարող է ավելացված լինել հետագայում անհայտ հեղինակների կողմից, որովհետև միջին դարերի գաղափարախոսության բնութագրությունը դրանից փոխվել չի կարող: «Ստեղծագործական հանճարը,— գրում է Մանուկ Աբեղյանը,— կարելի է ասել, շատ քիչ է ձեռք տվել այդ ժողովածուների մեջ ամբարված բազմազան նյութերին»<sup>2</sup>:

Պրոբլեմատիկ և դժվար լուծելի է այն, որ ժողովածուի մեջ գետեղված բոլոր առակներն էլ դրական մշակման արդյունք են: Ծիշտ է, անշուշտ, որ առակները ժողովրդական ստեղծագործություն են և դրական մշակման ենթարկվելուց հետո էլ չեն

<sup>1</sup> «Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից», ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1957, Կ. Մելիք-Օհանջանյանի առաջաբանից, էջ XXVII:

<sup>2</sup> Մանուկ Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք երկրորդ, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1946, էջ 168:

դադարում այդպիսին լինելուց: Բայց մեզ կարող են դիտողութուն անել այն մասին, որ մենք որոշ իմաստով մեղանշել ենք բանասիրության առջև՝ գրական մշակման ենթարկված նյութերը գետնից մեր աշխատության զուտ ժողովրդական ստեղծագործութուններին նվիրված բաժնում: Բայց այս դիտողութունից խուսափել հնարավոր չէր, քանի որ հակառակ դեպքում մենք պետք է Այգեկցու անունով ժողովածուի առականների վերլուծութունը կատարեինք աշխատության առաջին բաժնում, այսինքն՝ դրանք համարեինք զուտ հեղինակային ստեղծագործութուն: Սակայն այս դեպքում էլ մենք մեղանշած կլինեինք ժողովրդի առջև: Մենք ընտրեցինք, ինչպես ասում են, շարիքներից փոքրագույնը:

Միջին դարերից մեզ հասել է նաև Մխիթար Գոշի անունով 90 առակ: Բայց մենք այդ առակների վերլուծութունը կատարել ենք աշխատության առաջին բաժնի՝ Մխիթար Գոշին հատկացված գլխում: Այդ առակների մեծ մասը, անշուշտ, նույնպես ժողովրդական ծագում ունի: Բայց, ինչպես բանասիրական գրականության մեջ ցույց է տրված, դրանց մի մասը ստեղծել է ինքը՝ Գոշը: Բացի այդ, յուրաքանչյուր առակից հետո Գոշը քննարկվող սոցիալական պրոբլեմի վերաբերյալ արտահայտում է իր տեսակետը, որը և օգտագործվել է մեր կողմից Գոշի սոցիալական հայացքների բնութագրության համար:

Մենք հարկ չենք համարում ներածական խոսքը ծանրաբեռնել սկզբնաղբյուրների և ընդհանուր բնույթի գրականության թվարկությամբ: Դրա անհրաժեշտութունը չկա նախ այն պատճառով, որ սկզբնաղբյուրները հանդիսանում են մեր ուսումնասիրության բուն առարկան, և աշխատության շարադրանքը դրանց վերլուծութունն է և երկրորդ՝ աշխատության տեքստում որոշ հարցերի շարադրության հետ միաժամանակ տրված է նաև օգտագործված գրականության քննական տեսութունը:

Նախասովետական շրջանի պատմաբաններն ու բանասերները մեծ աշխատանք են կատարել մեր երկրի անցյալի մտավոր ու նյութական արժեքների ուսումնասիրության գործում: Նրանք հարուստ նյութ են կուտակել, որը թանկարժեք ատաղձ

է մեր երկրի պատմության գիտական-մարքսիստական ուսումնասիրությունների համար՝ գիտության ամենատարբեր բնագավառներում: Այդ տեսակետից հատկապես պետք է հիշատակել Ղ. Ալիշանի պատմա-աշխարհագրական հարուստ ուսումնասիրութունները, Գ. Հովսեփյանի պատմական ու արվեստագիտական հետազոտությունները, Հ. Զարբանալյանի ու Զամինյանի գրականագիտական աշխատությունները, Մ. Զամչյանի, Մ. Օրմանյանի, Ստ. Պալասանյանի հայոց պատմության մեծածավալ հատորները: Մեր երկրի պատմության գիտական ուսումնասիրության գործում իրենց ուրույն տեղն ունեն պրոֆեսոր Ն. Ադոնցի և Ա. Գարագաշյանի աշխատությունները:

Նախասովետական ժամանակաշրջանի բուրժուա-կղերական պատմագիրների մասին պետք է ասել, որ նրանք մեծ մասամբ հայ ժողովրդի իրական պատմությունը ներկայացրել են որպես թագավորների ու ֆեոդալական ազնվականության սխրագործությունների ու ստեղծագործական գործունեության պատմություն: Նրանք միայն ազնվականներին են համարել Հայաստանի տնտեսական, քաղաքական ու ժի ու մտավոր մշակույթի ստեղծողն ու զարգացնողը: Այդ հեղինակները Հայաստանի ֆեոդալական հասարակությունը ներկայացրել են որպես միաձուլյ, ընդհանուր շահեր ունեցող միամբողջություն: Նրանք հայ ժողովրդի թշնամիներ են համարել օտար նվաճողներին ու ազգային շահերը դավաճանող առանձին նախարարներին միայն՝ անտեսելով դասակարգային հակամարտությունները: Դասակարգային պայքարի ու սոցիալական հակասությունների հարցերը նրանց աշխատություններում չեն լուսաբանված:

Մեր ուսումնասիրության համար հարուստ նյութ են տվել սովետահայ գիտնականների աշխատությունները: Գրքի «Պատմա-տնտեսական ակնարկ» գլուխը գրելու համար լայն շափերով օգտագործել ենք բոլոր մեզ հայտնի աշխատությունները:

Սովետահայ պատմաբանները, գրականագետները, փիլիսոփաները, տնտեսագետները, իրավագետները հանգամանո-

րեն ուսումնասիրել են հայ միջնադարյան կյանքի սոցիալական հակասությունները և դասակարգային պայքարի պատմության հարցերը, որը մեծ շահերով մեզ օգնել է ճիշտ գնահատելու այդ հարցերի վերաբերյալ մեր մատենագիրների հայացքները:

Մխիթար Գոշի և Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքերի բովանդակությունը հանգամանորեն վերլուծված է հայոց պատմության տարբեր հարցերի ուսումնասիրությանը զբաղվող գրեթե բոլոր գիտնականների կողմից, որը և մեծ շահերով հեշտացրել է մեր գործը՝ Մխիթար Գոշի և Սմբատ Սպարապետի սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքներին վերաբերող մեր աշխատության երկու գլխի նյութերը շարադրելու համար:

Սակայն նույնը չի կարելի ասել Գրիգոր Տաթևացու մասին, որի աշխատությունները հանգամանորեն ուսումնասիրել են հայ փիլիսոփայության պատմության հարցերով զբաղվող գիտնականներ՝ պրոֆ. Հ. Գաբրիելյանը, պրոֆ. Վ. Չալոյանը և փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու Ս. Արևշատյանը: Տաթևացու մանկավարժական հայացքները լուսաբանել է պրոֆ. Ա. Մովսիսյանը, քերականական աշխատությունը՝ պրոֆ. Գ. Զահուկյանը, իսկ բնագիտական հայացքները ուսումնասիրել են՝ պրոֆեսորներ Լ. Հովհաննիսյանը, Ա. ՏերՊողոսյանը և Տ. Ղազանչյանը: Բայց Տաթևացու բազմահատոր գրական ժառանգությունը շատ հարուստ է սոցիալ-տնտեսական երևույթների վերլուծություններով, որոնց մանրազնին ուսումնասիրությունը կազմում է մեր աշխատության շորորդ գլխի բովանդակությունը: Գրիգոր Տաթևացին միջնադարյան հայ տնտեսագիտական մտքի ամենախոշոր դեմքն է, որով և պայմանավորված է նրա հայացքների վերլուծությանը նվիրված մեր աշխատության այդ գլխի կարևորությունը:

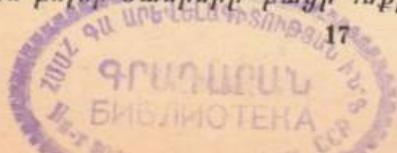
Ժողովրդական ստեղծագործություններից «Սասունցի Գավիթ» էպոսի շուրջն է միայն ստեղծվել հարուստ վերլուծական գրականություն, որտեղ ցույց է տրված էպոսի՝ որպես

հայ աշխատավորության կողմից մեր երկրի արտաքին թշնամիների ու ներքին հարստահարիչների դեմ մղված դարավոր պայքարի գեղարվեստական մեծագույն կոթողի նշանակությունը:

ՍՍՀՄ-ի կառավարության որոշմամբ 1939 թ. կատարվեց էպոսի հազարամյա հոբելյանը: էպոսի բազմակողմանի ուսումնասիրությունը հանդես եկան մի շարք հեղինակներ, որոնց հոդվածները լույս տեսան Արմֆանի և Նրևանի պետական համալսարանի կողմից հրատարակած երկու ժողովածուներում: 1960 թվականին լույս տեսավ բանասիրական գիտությունների դոկտոր Գրիգոր Գրիգորյանի «Հայ ժողովրդական հերոսական էպոսը» մեծածավալ մենագրությունը, որտեղ հեղինակը հանգամանորեն ուսումնասիրել է էպոսի ժողովրդայնության պրոբլեմը, նրա հասարակական-քաղաքական նշանակության ու գեղարվեստական առանձնահատկությունների հետ կապված բազմաթիվ հարցեր: Այդ ուսումնասիրությունները հարուստ նյութ են տվել մեր աշխատության «Սասունցի Գավիթ» էպոսին հատկացված գլխի հարցերը շարադրելու համար:

Սոցիալական պրոբլեմների ընդգրկման և դրանց ժողովրդական ստեղծագործություններին հատուկ խորությունը լուծման տեսակետից խոշոր նշանակություն ունեն հայ ժողովրդական հեքիաթները, որոնց վերաբերյալ, սակայն, ուսումնասիրություններ չկան, բացի առանձին ժողովածուների առթիվ գրված մի երկու գերազանցապես բանասիրական բնույթի առաջաբաններից:

Զարմանալի է, որ ժողովրդական հեքիաթների մասին չի խոսվում հայ գրականության պատմությանը զբաղվող ոչ միայն նախասովետական շրջանի հեղինակների աշխատություններում, այլև հայ ժողովրդի մտավոր մշակույթի պատմությանը նվիրված Մ. Արևիյանի և Ա. Առաքելյանի ծավալուն ուսումնասիրություններում, որտեղ հանգամանորեն վերլուծված են հին և միջնադարյան ժողովրդական ստեղծագործությունների ժանրերը՝ բացի հեքիաթներից: Մեր աշխատու-



թյան համապատասխան գլուխը հայ ժողովրդական հեքիաթների սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարների վերլուծութայան առաջին փորձն է: Իսկ հայ միջնադարյան առակների սոցիալական բովանդակութայան վերլուծութայան համար մենք օգտագործել ենք ակադեմիկոսներ՝ Մ. Աբեղյանի, Հ. Օրբելու և դոցենտ Մ. Պիվազյանի ոչ մեծածավալ, բայց արժեքավոր ուսումնասիրությունները:

#### ՊԱՏՄԱՆՏԵՍՍԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ

Նախնադարյան-համայնական և ստրկատիրական կարգերի բազմադարյան պատմությունը Հայաստանում ավարտվում է մեր թվարկութայան II—III դարերում: Տիգրան Մեծի աշխարհակալ պետութայան անկումից հետո ստրկատիրական հարաբերություններն աստիճանաբար սպառում են արտադրողական ուժերի զարգացման իրենց պոտենցիալ հնարավորությունները, իսկ քաղաքական իշխանությունն այլևս ի վիճակի չէր նվաճողական պատերազմների միջոցով տնտեսութայան զարգացումն ապահովել նյութական ու աշխատանքային ռեսուրսներով: «Հենց ստրկաշուկան ինքը,— գրում է Մարքսը,— յուր աշխատուժ-ապրանքի առաջարկվող մասսան միշտ ստանում է պատերազմի, ծովահենութայան և այլոց միջոցով»<sup>1</sup>:

Հայաստանում ֆեոդալական հասարակությունն իր տնտեսական ու քաղաքական հիերարխիայով կազմավորվում է II—III դարերում և ոչ թե խալդական պետութայան անկումից անմիջապես հետո, երբ «խալդական ֆեոդալիզմին հաջորդել էր հայկական ֆեոդալիզմը»<sup>2</sup>, ինչպես ասված է պրոֆեսոր Խ. Սամվելյանի մոտ: Արշակունիների թագավորական տան

<sup>1</sup> Կ. Մարքս, Կապիտալ, հ. II, Կուսհրատ, Երևան, 1936, էջ 447:

<sup>2</sup> Խ. Սամվելյան, Հին հայ իրավունքի պատմություն, հ. I, «Արմֆան»-ի հրատ., Երևան, 1939, էջ 276:

գլխավորութեամբ ձևավորվում են նախարարական ու եկեղեցական ֆեոդալական իշխանութիւնները: Հայաստանում ֆեոդալական ավագանին հարստանում էր հիմնականում գյուղական համայնական հողերի սեփականացման ճանապարհով: «Սահմանք քաջանց՝ զէն իւրեանց» հայտնի նշանաբանի կենսագործումը հայ իրականութեան մեջ եղել է ֆեոդալական հողասեփականութեան մեծացման մայրուղին, ոչ այնքան արտաքին նվաճումների, որքան գյուղական համայնական հողերի հափշտակութեան հաշվին:

Համայնքի ունեզրկված գյուղացիների համար ստեղծնվում էր տնտեսական ու արտատնտեսական կախվածութիւնկալվածատեքերից, որոնք աստիճանաբար գյուղացիներին ենթարկում էին իրենց: Հայաստանում այդ պրոցեսը ընդգրկում է վաղ ֆեոդալիզմի ամբողջ ժամանակաշրջանը (III—IX դարեր):

Հայտնի է, որ գյուղացիների ճորտացումը զուգորդվում է ֆեոդալական կենտրոնացված միապետութեան ուժեղացման հետ, որի հզորացման բարձր աստիճանում էլ ավարտվում է ճորտալին հարաբերութիւնների ամրապնդումը:

Ձանազան երկրներում ֆեոդալական հարաբերութիւնների ձևավորումն ու ավարտումը կատարվել է տարբեր պատմական ժամանակամիջոցներում: Այդ պրոցեսի տևողութիւնը կախված է տվյալ երկրի զարգացման ներքին և արտաքին պայմաններից: Գյուղացիութեան ճորտացումը մեծ մասամբ արգելակվում է երկրի ներսում միջֆեոդալական ընդհարումների և արտաքին ազգամիջյան պատերազմների պայմաններում: Իսկ այն երկրներում, որտեղ ֆեոդալական արտադրութեան զարգացումը տեղի է ունենում համեմատաբար խաղաղ միջավայրում, գյուղացիութեան ճորտացման պրոցեսը ավարտվում է ավելի կարճատև ժամանակամիջոցում: Հայաստանում ֆեոդալական հարաբերութիւնների ձևավորումը տեղի է ունենում ֆեոդալական միասնական պետութեան ամրապնդման համար խիստ աննպաստ պայմաններում: Մի կողմից, պարսկական ու բյուզանդական արշավանքները և մյուս կողմից, միջֆեոդալական ընդհարումները խախտում են ճորտատիրու-

թեան ամրապնդման սովորական ընթացքը: Այդ էր պատճառը, որ Հայաստանում վաղ ֆեոդալիզմը հարատևում է մինչև Բագրատունիների տիրապետութիւնը, երբ նպաստավոր պայմաններ են ստեղծվում ֆեոդալական արտադրութեան եղանակի արագ զարգացման համար:

Քրիստոնեութեան տարածումը Հայաստանում համընկնում է երկրում ֆեոդալական հարաբերութիւնների հաստատման հետ, և քրիստոնեական եկեղեցին ձևավորվում է որպես խոշոր ֆեոդալական կազմակերպութիւն: Գրիգոր Լուսավորիչը պետական զինված ուժերի օգնութեամբ բռնագրավում էր հեթանոսական տաճարների ողջ հարստութիւնները, այդ թվում նաև նրանց կալվածքները: Պրոֆ. Լեոն ըստ էութեան ճիշտ է բնութագրել Գրիգոր Լուսավորչի գործունեութիւնը հետևյալ տողերում. «Ամենից առաջ տեսնում ենք, որ դա (Գրիգորի մասին է խոսքը — Ն. Թ.) աղքատների, զրկվածների և առհասարակ խոնարհների հերյուրած Քրիստոսի խաղաղ ու հեղ աշակերտը չէ, այլ եկեղեցականացրած, այսինքն՝ ուղղականացրած սուր ու հուր հազցրած Քրիստոսի մի անողոք և դաժան զորապետը, որի ձեռքում միայն մի միջոց կա՝ համոզելու և խոնարհեցնելու — զինական բռնութիւն<sup>1</sup>»: Տրդատ III-ի ժամանակ քրիստոնեական եկեղեցին արգեն խոշոր կալվածատեր էր, իսկ նրա հաջորդների օրոք ավելի է հարստանում ու հզորանում: Եկեղեցու կալվածքները ընդարձակվում էին ինչպես արքունի, այնպես էլ նախարարական ու համայնական հողերի հաշվին:

Հայ թագավորների կողմից քրիստոնեական եկեղեցու հովանավորութիւնը նախարարների կենտրոնախույս ձգտումների դեմ հուսալի նեցուկ ստեղծելու նպատակ էր հետապնդում, որը, սակայն, չարգարացավ: Ընդհակառակը՝ արագորեն հարստացող ու հզորացող եկեղեցին շուտով դառնում է թագավորական տան հակառակորդներից մեկը: Նրանց պայքարի ընթացքում եկեղեցին ուներ այն առավելութիւնը, որ հենվում էր կենտրոնացած հոգևոր իշխանութեան վրա, որը

<sup>1</sup> Լեո, Խոջայական կապիտալ, Պետհրատ, Երևան, 1934, էջ 25:

նրան հաջողվել էր ստեղծել և որից զուրկ էին թագավորները<sup>1</sup>:

Ֆեոդալական միապետության ձևավորումն ու զարգացումը տեղի է ունենում միջդասային անվերջ ընդհարումների պայմաններում: Երկրի տնտեսական ու քաղաքական անջատվածությունը մի կողմից և օտարազգի հարձակումները մյուս կողմից ջլատում էին նրա ուժերը, և հինգերորդ դարում արդեն ֆեոդալական միապետությունը քայքայվում է: Երկիրն ընկնում է պարսկական ու բյուզանդական կայսրությունների գերիշխանության տակ, որին հաջորդում է արաբական խալիֆայի լուծը՝ մինչև հայկական պետականության վերականգնումը Բագրատունիների տան գլխավորությամբ (IX դ.):

Հայաստանում զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանը (IX—XIII դարեր) սկսվում է երկրի տնտեսական ու քաղաքական անկախության վերականգնման պայմաններում: Բագրատունիներին հաջողվում է միավորել ժողովրդի ջլատված ուժերը, պահպանել երկրի խաղաղությունն ու անկախությունը ինչպես արաբական խալիֆայից, այնպես էլ բյուզանդական կայսրությունից: Բագրատունիների խաղաղասիրական և շեղոք քաղաքականությունը նպաստավոր պայմաններ է ստեղծում երկրի տնտեսական և կուլտուրական զարգացման համար, որը տևում է շուրջ մեկ ու կես դար:

XI դարի կեսերից սելջուկյան հրոսակախմբերը սկսում են ասպատակել Հայաստանը, կողոպտել ու ոչնչացնել բնակչությանը, ավերել ու հրի մատնել երկրի նյութական ու կուլտուրական արժեքները: Երկրի զարգացման նորմալ ընթացքն ընդհատվում է. կասեցվում է ժողովրդի տնտեսական ու մշակութային առաջընթացը:

XI դարում բյուզանդական իշխանությունների հարստահարություններից և սելջուկների ասպատակություններից հալածված, մեծ թվով հայ բնակիչներ թողնում են իրենց հայրե-

նիքը և գաղթում օտար երկրներ, հատկապես՝ Կիլիկիա: Այդտեղ բնակություն են հաստատում նաև բազմաթիվ նախարարական տներ: Կարճ ժամանակից հետո Կիլիկիայում արագորեն աճող հայ բնակչությունը սկսում է պայքար քաղաքական անկախության համար, որը պսակվում է Ռուբինյան իշխանության հաստատմամբ (1080 թվականին): Կիլիկիայի հայկական թագավորությունը գնալով ընդարձակվում է՝ իր գոյության 300 տարիների ընթացքում հասնելով տնտեսական ու ռազմական հզորության բարձր աստիճանի: Երկրում զարգացած գյուղատնտեսության ու հանքային հանածոների արտադրանքի վերամշակման բազայի վրա ստեղծվում են արհեստագործական արտադրության բազմապիսի ճյուղեր, զարգանում են քաղաքային տնտեսությունը, առևտուրն ու դրամաշրջանառությունը:

Անդրկովկասի ժողովուրդների պայքարը սելջուկյան էմիրությունների դեմ սկսվում է վրացական իշխանությունների գլխավորությամբ: Վրաց և հայ ժողովուրդների համատեղ վճռական կռիվը սելջուկյան հորդանների դեմ ծավալվում է Զաքարյան եղբայրների գլխավորությամբ, որոնք բարձր պաշտոններ ունեին վրացական արքունիքում և վճռական դեր էին խաղում երկրի տնտեսական ու քաղաքական կյանքում:

XII դարի վերջին և XIII դարի սկզբներին միանգամայն նպաստավոր պայմաններ էին ստեղծվել հայ ժողովրդի ուժերի միավորման համար: Պատմական զարգացման ընթացքը, անշուշտ, տանում էր դեպի այդ միավորումը, որին սակայն խանգարեցին մոնղոլական արշավանքները: Մոնղոլական ցեղերը XIII դարի երկրորդ քառորդում նվաճեցին նաև Հայաստանը: Իսկ Կիլիկիայի հայկական թագավորությունը սկսած XIII դարի վերջերից, հատկապես եգիպտական մամլուկների արշավանքների հետևանքով, աստիճանաբար թուլանում է և ի վերջո կործանվում 1375 թվականին:

Հայաստանը կորցնում է իր տնտեսական ու քաղաքական ինքնուրույնությունը և հետագայում բաժանվում օսմանյան Թուրքիայի և Պարսկաստանի միջև:

<sup>1</sup> А. Г. Сукиасян, Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма, изд. Гос. унив., Ереван, 1963, стр. 58.

Ինքնուրույն պետական իշխանությունների վերականգնման ժամանակ Հայաստանում սկսվում է տնտեսական ու կուլտուրական շինարարության մի բեղմնավոր ժամանակաշրջան:

Գյուղատնտեսության մեջ արմատավորվում է ծանր անիվավոր գուլթանի գործածությունը, ընդլայնվում են ոռոգվող ցանքատարածությունները, կիրառվում է ցանքաշրջանառության եռադաշտային սխեմավոր, օգտագործվում է գոմաղբը որպես պարարտանյութ և կատարելագործվում են հողամշակման ձևերը: Զարգացման նշանակալից աստիճանի են հասնում դաշտավարության բոլոր գլխավոր ճյուղերը՝ հացահատիկային տնտեսությունը, այգեգործությունը և տեխնիկական կուլտուրաների մշակությունը: Երկրի լեռնային և նախալեռնային շրջաններում զարգանում են խոշոր ու մանր եղջերավոր անասնապահությունը, ձիաբուծությունը ու խոզաբուծությունը: Զարգանում է ձկնորսությունը, շերամապահությունը ու մեղվաբուծությունը:

Գյուղատնտեսության ճյուղերի արագ զարգացման բազայի վրա ծավալվում է գյուղատնտեսական հումքի վերամշակման ձեռնարկությունների գործունեությունը: Երկրում ստեղծվում է ձիթհանների, ջրաղացների, գինեգործական «հնձանների» ընդարձակ ցանց:

Հայկական լեռնաշխարհը հարուստ է եղել հանքային ու ոչ հանքային հանածոներով, որոնք օգտագործվել են հնագույն ժամանակներից սկսած: Սև ու գունավոր մետաղների արտադրության հիման վրա զարգանում են արհեստագործության բազմաթիվ ճյուղեր՝ երկաթագործություն, պղնձագործություն, ոսկերչություն՝ իրենց ենթաճյուղերով հանդերձ: Արհեստագործությունների թվում զարգացման բարձր աստիճանի են հասնում նաև մետաքսագործությունը, գորգագործությունը, ջուլհակությունը, կաշեգործությունը, քարակոփությունը և արհեստի այլ բազմաթիվ տեսակներ, որոնց ընդհանուր թիվը Հայաստանում այն ժամանակ հասնում էր հարյուրի:

Արհեստներն անջատվելով գյուղատնտեսությունից, կենտրոնանում են քաղաքներում: Հին քաղաքների զարգացման

հետ միաժամանակ առաջ են գալիս բազմաթիվ նոր քաղաքներ: «Բացի մինչ այդ գոյություն ունեցող երեք քաղաքներից, — գրում է պրոֆ. Բ. Առաքելյանը IX—XIII դարերի հայկական քաղաքների մասին, — առաջացել և զարգացել են 42 քաղաք, 23 գյուղաքաղաք և շատ ավաններ»<sup>1</sup>: Անին, Արծնը, Կարսը, որոնք ունեին բազմահար բնակչություն, հանդիսանում էին ֆեոդալական զարգացած քաղաքներ՝ վարչական, առևտրա-արդյունաբերական ու դրամաշրջանառության խոշոր կենտրոններ: Քաղաքներն ու քաղաքային տնտեսությունը բարգավաճում էին երկրի արտադրողական ուժերի զարգացման, աշխատանքի հասարակական բաժանման ծավալման ու խորացման հիման վրա՝ ներքին շուկայի ընդլայնման պայմաններում:

Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում արտադրողական ուժերի արագ վերելքը համապատասխան փոփոխություններ է առաջացնում արտադրական հարաբերությունների սխեմում: Գյուղացիության ինտենսիվ ճորտացման պրոցեսը զուգորդվում է խոշոր կալվածատիրական տնտեսությունների զարգացման հետ: Հիմնական արտադրամիջոցների՝ հողի ու ջրի սեփականատեր ֆեոդալները իրավազուրկ գյուղացիությանը շահագործում էին ամենադաժան ձևերով: Նրանց վաճառում էին հողով կամ առանց հողի: Այս շրջանում շատ են ընդարձակվում ու հարստանում վանական տնտեսությունները: Մեկ հասած վիմական արձանագրությունների մի նշանակալի մասը խոշոր ֆեոդալների ու հարուստ մեծատունների կողմից վանքերին՝ գյուղեր, ագարակներ, կալվածքներ, այգիներ, արտեր, ձիթհաններ, ջրաղացներ, տներ, խանութներ, անասունների հոտեր, փող, ոսկյա ու արծաթյա գանձեր նվիրաբերելու վերաբերյալ վկայություններ են<sup>2</sup>: Վանական տնտեսություններն ընդարձակվում էին նաև սեփական

<sup>1</sup> Բ. Առաքելյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX—XIII դդ., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1958, էջ 121:

<sup>2</sup> Տե՛ս Կ. Կոստանյան, Վիմական տարեգիր, Ս. Պետերբուրգ, 1913, 4—150 էջերում բերված IX—XIV դարերի արձանագրությունները:

միջոցների ու կուտակումների հաշվին, նոր կառուցումների, մշակումների ու տնկարանների շնորհիվ: Եկեղեցական տնտեսություններն այս շրջանում ընդգրկում էին գյուղատնտեսության գրեթե բոլոր կարևոր ճյուղերը և գյուղատնտեսական հումքի վերամշակման բազմազան ձեռնարկություններ: Աշխարհիկ ու հոգևոր այս խոշոր տնտեսությունների հետ միաժամանակ շարունակում էին պահպանվել վարձակալական և ազատ մասնատիրական մանր գյուղացիական տնտեսություններ: Իրավացի է պրոֆ. Թ. Հակոբյանը, որ «տերունական հողի վրա կազմակերպված վարձակալական մանր տնտեսությունները... Հայաստանի գյուղատնտեսության մեջ հանդիսանում էին գերիշխող սիստեմ»<sup>1</sup>:

Արտադրողական ուժերի զարգացման աստիճանին համապատասխան ծավալվում էր աշխատանքի բաժանումն ու տնտեսությունների մասնագիտացումը, որը բնատնտեսության քայքայման և ապրանքային հարաբերությունների զարգացման գլխավոր ուղին է: Գյուղի ու քաղաքի անջատման պրոցեսի խորացման հետ զուգընթաց գյուղատնտեսական արտադրանքի ավելի ու ավելի մեծ մասն է ընդգրկվում ապրանքաշրջանառության ոլորտը, որի հիման վրա էլ զարգանում են վերամշակվող արդյունաբերության ճյուղերը, ներքին ու արտաքին առևտուրը: Խոշոր քաղաքներում առաջանում է առևտրավաշխառուական կապիտալի ներկայացուցիչների նոր դաս, որը կազմավորվում է ֆեոդալականացող առևտրական-կապալառուներից և մասամբ էլ հարստացած ազնվականներից: Արտադրության զարգացումն ու հարստությունների կուտակումը տեղի է ունենում քաղաքի ու գյուղի աշխատավորության շահագործման ուժեղացման, նրանց ունեզրկման ու աղքատացման պայմաններում, որն ստեղծում է զարգացած ֆեոդալիզմին բնորոշ սոցիալական ծայրաթևերի հակադրություն: Սոցիալական այդ կոնտրաստը լավ է բնութագրել

<sup>1</sup> Թ. Խ. Հակոբյան, Ուրվագծեր Հայաստանի պատմական աշխարհագրության, «Միտք» հրատ., Երևան, 1968, էջ 285—286:

ակադեմիկոս Ն. Մառը հետևյալ տողերում. «Քաղաքական անկախության պայմաններում Շիրակում գոյություն ունեցող իրականությունը աշխատավոր ժողովրդին բաժին էր թողնում ծանր աշխատանք և նյութական կարիքի ու հոգեկան վայրենության մեջ քարացած կյանք՝ իշխաններին ու հոգևորականությանը տալով ամբողջ աշխարհիկ բարիքները»<sup>1</sup>:

Գյուղացիների ճորտացումն ու շահագործման ուժեղացումը ծայրաստիճան սրում էր հակասությունները գյուղացիության ու կալվածատերերի միջև, որի հետևանքով աճում էին գյուղացիության փախուստը, պանդխտությունն ու թափառաշրջիկությունը: Այս «ապագյուղացիացված» բնակչությունը կենտրոնանում էր քաղաքներում և դրանով իսկ ավելի ուժեղացնում առևտրա-արդյունագործական մեծատունների կողմից քաղաքային աշխատավորության կեղեքումը: Ֆեոդալական հասարակության երկու հակամարտ դասակարգերի միջև խորացող հակասությունների հիման վրա սրվում է դասակարգային պայքարը: Աղանդավորական շարժումների և գյուղացիական ապստամբությունների ծավալումը կազմում է IX—XIII դարերի հայ ժողովրդի պատմության առանձնահատկություններից մեկը:

Սովետահայ պատմագրության մեջ զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանի գնահատման հարցում կա երկու տեսակետ: Ակադեմիկոսներ՝ Ն. Մառի, Հ. Մանանդյանի, Մ. Աբեղյանի աշխատություններում այդ ժամանակաշրջանը բնութագրված է որպես ֆեոդալիզմի քայքայման և կապիտալիստական հարաբերությունների առաջացման դարաշրջան, որտեղ Տիգրան Հոնենցի, Սահիպ Դիվանու, Ումեկի գերդաստանները ներկայացվում են որպես կապիտալիստական դասակարգի ներկայացուցիչներ: Այս հարցի շուրջը 50-ական թվականներին սկսվեց ծավալուն վիճաբանություն, որտեղ իրավացիորեն ցույց տրվեց, որ հիշյալ ժամանակաշրջանում հայ իրակա-

<sup>1</sup> Н. Я. Марр. Ани, Армгиз, Ереван, 1939, стр. 53—54.

նության մեջ կապիտալիստական արտադրութիւն գոյութիւն շունք, հետևաբար և կապիտալիստների դասակարգի մասին խոսք լինել չէր կարող: Սակայն որոշ հեղինակներ (Ա. Հովհաննիսյան, Հ. Գաբրիելյան, Հ. Թումանյան, Բ. Առաքելյան) ընկան հակառակ ծայրահեղության մեջ այն առումով, որ ժխտեցին ֆեոդալական հասարակության ընդերքում նոր, կապիտալիստական տիպի հարաբերութիւնների առաջացման պայմանների առկայութիւնն ընդհանրապես: Նրանք հաճախ են նշում, որ կապիտալի նախասկզբնական կուտակումն ու վերածնութիւնը տարբեր երկրներում արտահայտվել են իրենց առանձնահատկութիւններով: Բայց, երբ կամենում են հերքել այդ երևույթների գոյութիւնը Հայաստանում, մոռանում են այդ «առանձնահատկութիւնների» մասին և իրենց դրույթների հիմնավորման համար փաստարկումները վերցնում են եվրոպական երկրների զարգացման պատմութիւնից: Մինչդեռ այդ հարցերի մասին խոսելիս միշտ պետք է հիշել, որ տարբեր երկրներ ունեցել են զարգացման «այլ» ուղիներ, որոնց բնութագրման համար «այլ» չափամիավորներ գոյութիւն ունեն: Հիշենք որ, օրինակ, Ռուսաստանում կապիտալի նախասկզբնական կուտակման պրոցեսին բնորոշ երևույթները երևան են գալիս Պետրոս I-ի ժամանակաշրջանում, երբ ֆեոդալական արտադրութիւնը եղանակը ապրում էր իր զարգացման բարձրագույն աստիճանը:

Հայաստանի տնտեսական, քաղաքական և գաղափարական զարգացման հարցերը՝ կապված արևելյան վերածնութիւն հետ, հանգամանորեն լուսարանվել են պրոֆ. Վ. Չալոյանի 1963 թվականին ուսերեն լեզվով հրատարակված «Հայկական Ռենեսանս» մենագրութիւն մեջ, որը հայերեն թարգմանութիւնով լույս տեսավ 1964 թվականին: Մեր կարծիքով հեղինակը որոշ չափազանցութիւններ թույլ տալով հանդերձ, ճիշտ է լուծում հարցը, ցույց տալով, որ «հասունացած ֆեոդալիզմի ընդերքում առաջացան նոր տնտեսական գործոններ, հասարակութիւն մեջ երևան եկան նոր սոցիալական խավեր՝ իրենց նոր հարաբերութիւններով, սաղմնավորվեցին նախադրյալներ՝ նոր բուրժուական արտադրական եղանակի անցման

համար»<sup>1</sup>: Հետաքրքիրն այն է, որ կապիտալի նախասկզբնական կուտակման պրոցեսին հատուկ երևույթների առկայութիւն մասին խոսում են նաև վերածնութիւն թեորիայի հակառակորդները:

Մի կողմ թողնելով այդ պրոբլեմի հանգամանորեն ուսումնասիրութիւնը, բավարարվենք հիշատակելով պրոֆ. Բ. Առաքելյանի «Քաղաքներն ու արհեստները Հայաստանում IX—XIII դարերում» երկհատոր արժեքավոր մենագրութիւնը, որտեղ հեղինակը սկզբնաղբյուրների հարուստ փաստական նյութերի վերլուծութիւն միջոցով ցույց է տալիս, որ Հայաստանում ստեղծվում են բազմաթիվ քաղաքներ, որտեղ աննախընթաց արագութիւնով զարգանում են հարյուրից ավելի արհեստագործութիւն մասնագիտացված ճյուղեր: Աշխատանքի բաժանման ծավալման հիման վրա զարգացման բարձր աստիճանի է հասնում ապրանքային արտադրութիւնն ու ընդլայնվում է ներքին շուկան, զարգանում են ներքին ու արտաքին առևտուրն ու դրամաշրջանառութիւնը, հարստութիւնն ու աղքատութիւնն բնեռացման հիման վրա խիստ սրվում է դասակարգային պայքարը, մեծ չափերի են հասնում քաղաքի ու գյուղի մանր արտադրողների ունեզրկումը, պանդխտութիւնը, աղքատութիւնն ու թափառաշրջիկութիւնը, ընդլայնվում են վարձու աշխատանքի կիրառման շրջանակները քաղաքներում ու կալվածատիրական տնտեսութիւններում: Հեղինակն, անշուշտ, զգում է, որ այս երևույթները բնորոշ են ֆեոդալիզմի ներսում նոր հարաբերութիւնների առաջացմանը, ուստիև հաճախ է հիշեցնում, թե դրանք տեղի էին ունենում «ֆեոդալիզմի զարգացման և ֆեոդալական հարաբերութիւնների անբաժան փոխապետութիւն ժամանակաշրջանում»<sup>2</sup>: Ստացվում է, որ զարգացած ֆեոդալիզմը և կապիտալիզմի նախասկզբնական կուտակմանն ու վերածնութիւնը բնորոշ երևույթները իրարամերժ են, միմյանց բացառող:

<sup>1</sup> Վ. Կ. Չալոյան, Հայկական Ռենեսանս, Հայկոհրատ, Երևան, 1964, էջ 215:

<sup>2</sup> Բ. Առաքելյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX—XIII դարերում, հ. 2. ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1964, էջ 41:

իրականում, սակայն, ապրանքադրամական հարաբերությունների զարգացումն ու սոցիալական հակասությունների խորացումը բնորոշ են հենց զարգացած ֆեոդալիզմին, հանդիսանում են հասարակության զարգացման այդ ժամանակաշրջանի ծնունդը: Սակայն այստեղից ամենևին էլ չի հետևում, որ այդ շրջանի առևտրա-վաշխառուական կապիտալը «օժանդակում է ֆեոդալական արտադրանական զարգացմանը»<sup>1</sup>, ինչպես պնդում է պրոֆ. Հ. Թումանյանը: Հիշենք, որ ֆեոդալական արտադրանական հիմքը բնատնտեսությունն է, որը առևտրա-վաշխառուական կապիտալի զարգացման հետ զուգընթաց քայքայվում, կազմալուծվում է:

Զարգացած ֆեոդալիզմին բնորոշ սոցիալական հակասությունները իրենց վրա են հրավիրում պատմիչների, օրենսգետների, փիլիսոփաների, քերթողների ուշադրությունը: Ստեղծվում է այդ հարցերին նվիրված հարուստ գրականություն, որը սովորաբար քողարկված կամ առավել բացահայտ ձևերով հակադրվում է աստվածաբանության դոգմատիկ նորմաներին: Հայ իրականության մեջ գաղափարախոսության բնագավառում այդ վերածնունդը ունի իր բնորոշ առանձնահատկությունը: Բանն այն է, որ Հայաստանը երկար ժամանակ զուրկ է եղել թագավորական իշխանությունից, և կաթողիկոսական աթոռը ակտիվ մասնակցություն է ունեցել հայ ժողովրդի ազգային գործերում ընդհանրապես:

Եվրոպական երկրներում Վերածնունդը սկսվում է ֆեոդալական գաղափարախոսության նկատմամբ օպոզիցիայով: Ժամանակի առաջադեմ հասարակական հոսանքների ներկայացուցիչները հանդես են գալիս կրոնական դոգմաների քննադատությամբ, որոնց հակադրում են նոր, աշխարհիկ գիտություններ: Միջնադարյան սխոլաստիկայի և վերածնվող գիտական ուղղությունների միջև այդ պայքարը սկզբնական շրջանում թեպետև բացահայտ չէր, բայց այն որոշակիորեն երևում էր կրոնական շղարշի տակից: Հայ մատենագրության

մեջ կրոնական ու աշխարհիկ հոսանքների հակադրությունները ձևավորվում են աստիճանաբար, առանց սուր կոնֆլիկտների, այն պարզ պատճառով, որ այդ հին ու նոր գաղափարախոսության մշակումն ու զարգացումը կատարվում է միևնույն կրոնավոր դասի կողմից: Եվ հայ վարդապետ-գիտնականների համար բնորոշ է այն երկվությունը, որ նրանց աշխատություններում, մի կողմից՝ կենդանի արձագանք էին գրտնում զարգացող ռեալ կյանքի պահանջները, մյուս կողմից՝ շարունակվում էր պահպանվել քրիստոնեական վարդապետության քարոզը:

<sup>1</sup> Հ. Թումանյան, Հայաստանի տնտեսական զարգացման պատմություն, Հայպետհրատ, Երևան, 1963, էջ 203:

ԱՌԱՋԻՆ ԲԱԺԻՆ

ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Ա ո ա ջ ի ն գ լ ու խ

ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ՄԱՏԵՆԱԳՐԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐՈՒՄ

1

Միջին դարերի հայ կրոնավոր պատմիչները հասարակութ-  
յան զարգացման պատմությունը սկսում են Աստվածաշնչի  
առասպելով՝ աստծու արարչագործությունից: Սակայն, հա-  
կառակ իրենց կրոնա-իդեալիստական աշխարհըմբռնման, նը-  
րանք օգտագործում են հասարակության զարգացման կոնկ-  
րետ նյութերն ու իրադարձությունները, որոնք անկախ նրանց  
կամքից ցույց են տալիս երկրի զարգացման իրական պատկերը:  
Դրանից, իհարկե, նրանք չեն դադարում կրոնավոր-իդեալիստ-  
ներ լինելուց և չեն դառնում մատերիալիստ տնտեսագետներ:  
Մենք օգտագործում ենք նրանց առանձին ասույթները միայն,  
որոնք կարևոր են տնտեսագիտության ստեղծման ու զար-  
գացման տեսակետից: Այդ նյութերի ուսումնասիրությունն  
էլ կազմում է մեր աշխատության այս գլխի բովանդակու-  
թյունը:

Հայ պատմագիրների մոտ Հայաստանի հին շրջանի մասին  
տեղեկություններն ընդհանրապես աղքատ են ու կցկտուր,  
բայց մեր մատենագրությունը համեմատաբար հարուստ է  
Ֆեոդալական ժամանակաշրջանի սոցիալ-տնտեսական ու քա-  
ղաքական իրադարձությունների վերաբերյալ նյութերով:

Ֆեոդալական հասարակարգում գյուղատնտեսությունը  
տնտեսության գլխավոր ճյուղն էր: Այդ առավել մեծ շահերով  
վերաբերում է վաղ ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանին, երբ  
ստրկատիրական քաղաքների անկման հետ միասին հետա-  
դիմում է քաղաքային տնտեսությունը՝ անկում են ապրում  
արհեստներն ու առևտուրը:

Նախարարական Հայաստանի գյուղատնտեսության զար-  
գացման կարևոր առանձնահատկություններից մեկն այն էր,  
որ գյուղացիների ճորտացման պրոցեսը կատարվում էր խիստ  
դանդաղ, աննկատելիորեն: Նախարարական տների սեփական  
հողերը մշակող գյուղացիները դարեր շարունակ պահպանում  
էին իրենց հարաբերական ինքնուրույնությունը: Նրանց անձ-  
նական և տնտեսական կախյալ հարաբերությունները նախա-  
րարներից ճորտային բնույթ չունեին (Հ. Մանանդյան):  
Գյուղացիները նախարարներին ճանաչում էին որպես իրենց  
«տեր», կատարում էին նրանց կամքը, հարկ եղած դեպքում  
կրում էին իրենց պատիժը նախարարների ձեռքով և կատա-  
բում իրենց տնտեսական պարտավորությունները նախարա-  
րական տան հանդեպ՝ բնամթերքով, աշխատավճարումներով,  
մասամբ նաև փողով: Այս պայմանները խոշոր կալվածատի-  
րական տնտեսությունների զարգացման համար նպաստա-  
վոր չէին:

Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում ուժեղա-  
նում է գյուղացիների ճորտացման պրոցեսը, որոնց դաժան  
մեթոդներով շահագործման հիման վրա գյուղատնտեսու-  
թյունն ապրում է բուռն վերելքի շրջան: Գյուղատնտեսական  
արտադրության գործիքների ու ճյուղերի զարգացման վերա-  
բերյալ հայ մատենագիրների տված տեղեկությունները թե-  
պետե ալյնքան էլ հարուստ չեն, բայց ուշագրավ են ու ար-  
ժեքավոր այնքանով, որ որոշ պատկերացում են տալիս ֆեո-  
դալական Հայաստանի գյուղատնտեսության զարգացման և  
նրա ճյուղային կառուցվածքի մասին:

Զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանի հողամշակութային  
բնագավառում ձեռք բերված ամենամեծ նվաճումը հասարակ և  
անիվավոր ծանր գուլթանի գործածությունն էր, որը միաժա-

մանակ վկայում է հողագործութեան մեջ անասունների քար-  
շող ուժը լայն շափերով օգտագործելու մասին: Այդ աթոռի  
հատկապես ուշագրավ է Մատթևոս Ուռհայեցու (XII դար)  
հաղորդումը քորեպիսկոպոս Դավթակի մասին, որ «ութ հարիւր  
և վեցկի եզանց ելանէին ի տանէ նորա»<sup>1</sup>: Անշուշտ այս թիվը  
պետք է շափազանցութուն կամ թյուրիմացութեան արդյունք  
համարել: Հավանաբար խոսքը վերաբերում է 80 գութանի,  
որը նույնպես մի պատկանելի թիվ է:

Մանր անիվավոր գութանի և մեծ թվով բանող անասուն-  
ների քարշող ուժի օգտագործումը, անշուշտ, հատուկ էր միայն  
խոշոր կալվածատիրական տնտեսութուններին: Աշխատավոր  
գյուղացիական տնտեսութուններում սովորաբար օգտագործ-  
վել են արորն ու բահը, գերանդին ու մանգաղը: Լեռնային  
շրջաններում դաշտավարութեան պրիմիտիվ մեթոդների մասին  
Արիստակես Լաստիվերտցին (XI դար) պատմում է, որ գյու-  
ղացիները երկաթյա բրիչներով փորում էին հողը և գարե-  
ցանում իրենց օրական սնունդն ապահովելու համար<sup>2</sup>: Լեռնա-  
կանների թշվառ վիճակի մասին է վկայում Թովմա Արծրու-  
նին (X դար): Նա պատմում է, որ լեռնականները ծանր աշխա-  
տանքով ու սաստիկ տառապանքներով էին հայթայթում իրենց  
ապրուստը: Նրանք բնակվում էին խոր ձորերում, լեռնագա-  
գաթներում, անտառներում և հիմնականում սնվում էին կո-  
րեկի հացով, որը մշակում էին երկաթյա ու փայտյա բրիչ-  
ներով<sup>3</sup> և մի կերպ պահպանում իրենց թշվառ գոյութունը:

Հայաստանի ցամաքային կլիմայական պայմաններում  
գյուղատնտեսութեան զարգացման համար առաջնակարգ նը-  
շանակութուն ունեւր ոռոգման ցանցի ստեղծումը, որը հա-  
զարամյակների պատմութունն ունի:

Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում ոռոգման  
սխտեմը զարգացման նշանակալից աստիճանի է հասնում

<sup>1</sup> Պատմութիւն Մատթէոսի Ուռհայեցոյ, Յերուսաղէմ, 1869, էջ 121:  
<sup>2</sup> Տե՛ս Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտցոյ, ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ.,  
Երևան, 1963, էջ 42:  
<sup>3</sup> Տե՛ս Թովմայի Արծրունոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս,  
1917, էջ 202—203:

Արարատյան դաշտավայրում, Սյունիքում, Վասպուրականում  
և Շիրակում: Գագիկ Արծրունու շինարարական գործունեու-  
թեան փառաբանութեան կապակցութեամբ Թովման հիշատա-  
կում է ստորերկրյա ջրմուղի շինարարութեան և լեռներից  
իջնող հորդահոս գետերի մասին, որոնց ջրերով, «ոռոգանի  
երկիրն առ հասարակ»<sup>1</sup>: Ստեփանոս Օրբելյանը (XIII—XIV դ.)  
վկայում է Սյունիքում բազմաթիվ ջրանցքների շինարարու-  
թեան մասին, որոնց շնորհիվ. «զանհուն առապարն անջրգի  
արար ջրարբի և զամենայն լեռնակողմն»<sup>2</sup>: Ոռոգվող հողա-  
գործութեան պայմաններում համեմատաբար արագ են զար-  
գանում այգեգործութունն ու բանջարանոցային տնտեսու-  
թյունը, ինչպես նաև տեխնիկական կուլտուրաների մշակու-  
թյունը: Մատենագրական աղբյուրներում հարուստ տեղե-  
կութուններ կան հատկապես այգեգործութեան զարգացման  
վերաբերյալ: Հովհաննես Դրասխանակերտցին (IX—X դար)  
ռգեորութեամբ է պատմում այն մասին, որ Բագրատունիների  
թագավորութեան օրոք մեծ քանակութեամբ այգիներ տնկեցին  
«և արմատացուցին բուրաստանս ձիթենեաց և պարտիզաց...  
չցան գուրբ գինույ ի կութս այգեստանեայց»<sup>3</sup>: Ստեփանոս Օր-  
բելյանը գրում է, որ Զագաձոր լեռից բերած ջրանցքի շնոր-  
հիվ հնարավոր եղավ փշակալած խոպան հողերը դարձնել  
մրգառատ պարտեզներ և խաղողի այգիներ<sup>4</sup>:

Օրբելյանը վկայում է նաև Սյունիքի այլ վայրերում այգե-  
գործութեան ծաղկած վիճակի մասին<sup>5</sup>: Նման շահեկան տեղե-  
կութուններ է տալիս նաև Թովմա Արծրունին այգեգործու-  
թեան զարգացման վերաբերյալ Վասպուրականում, որտեղ  
քաղաքները զարդարվում են «նաև ծառովք պտղաբերովք

<sup>1</sup> Թովմա Արծրունի, Պատմութուն, էջ 476:  
<sup>2</sup> Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Արարեալ Ստեփանոս Օրբելեան,  
Քիֆլիս, 1910, էջ 262:  
<sup>3</sup> Յովհաննէս Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս,  
1912, էջ 199:  
<sup>4</sup> Տե՛ս Ստ. Օրբելյան, Պատմութուն, էջ 253—254:  
<sup>5</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 261:

սաղարթեալ և այգևետ բազմութեամբ»<sup>1</sup>: Այգիների մշակման և պտղաբուծութեան ձևերի մասին ուշագրավ տեղեկութիւններ է հաղորդում Ներսես Շնորհալին (XII դար): Նա գրում է, որ կրոնավորները եկեղեցուն ծառայելու պարտավորութիւնները թողած զբաղված են իրենց այգիների մշակման գործով: Նրանց առօրյա զրույցը վերաբերում է այն հարցերին, թե շատ շահ ստանալու համար ինչպես պետք է վարուցանք անել, այգիները մշակել: Նրանք օրվա մեծ մասը զբաղվում են քաղհան անելով, ծառերը պատվաստելով: Իսկ ոմանք էլ գիշերվա մի մասն էլ են տրամադրում այդ աշխատանքներին<sup>2</sup>: Ծառերը պատվաստելու, խաղողի այգիներն էտելու, փխրեցնելու, քաղհանելու հետ միաժամանակ տարածված են եղել նաև բույսերի հիվանդութիւնները բուժելու մեթոդները<sup>3</sup>: Հայոց կաթողիկոս Ներսես Շնորհալին թեպետև զայրանում է, որ կրոնավորները «առաքինութեան արվեստը» թողած զբաղված են այգեգործութեամբ, բայց նրանց զբաղմունքի այդ մանրամասն նկարագրութիւնը վկայում է այն ներքին համակրանքի մասին, որ Շնորհալին տածում է նրանց արտադրական գործունեութեան նկատմամբ:

Մատենագրական աղբյուրներում տեղեկութիւններ կան տեխնիկական և հացահատիկային կուլտուրաների, ինչպես նաև անասնապահութեան զարգացման մասին: Հովհաննես Գրասխանակերտցին վկայում է, որ Բագրատունիների թագավորութեան ժամանակաշրջանում «զեղան շտեմարանք ցորենոյ ի ժամանակի լրութեան հնձոց... և լերինք ցնծութիւն զգեցան, զի բազմացան ի նմա արօտականք անդեայք արջառոց և հօտք ոչխարաց»<sup>4</sup>:

Վերոհիշյալ մեջբերումները բավարար պարզութեամբ ցույց են տալիս, որ հայ մատենագրական աղբյուրներում պատշաճ կերպով արտացոլված է գյուղատնտեսութեան կա-

ռուցվածքը և տեխնիկա-տնտեսական զարգացման մակարդակը: Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում գյուղատնտեսութեան մեջ բնորոշ է դառնում խոշոր կալվածատիրական տնտեսութիւնների զարգացման տենդենցը, որը նույնպես համապատասխան արտահայտութիւն է գտել հայ միջնադարյան մատենագրութեան մեջ:

Խոշոր կալվածատիրական տնտեսութիւններից ամենագորեղը եղել են թագավորական տները, որոնցից յուրաքանչյուրն ուներ իր բազմաթիվ գյուղերը, ընդարձակ ագարակներն ու կալվածքները: Անշուշտ ավելի մեծ էր ֆեոդալական-իշխանական խոշոր տնտեսութիւնների թիվը, որոնք աճում ու ամրապնդվում էին հիշյալ ժամանակաշրջանում:

Զարգացած ֆեոդալիզմի պայմաններում խոշորանում ու զարգանում էին նաև եկեղեցական տնտեսութիւնները: Վանքապատկան կալվածքները շարունակ ընդարձակվում էին զանազան ճանապարհներով: Աշխարհիկ և հոգևոր կալվածատիրական տնտեսութիւնների մասին հիշատակութիւնները հայ մատենագրական աղբյուրներում բազմաթիվ են:

Մենք սահմանափակվենք մի երկու հիշատակութեամբ միայն, որտեղ առավել ցայտուն կերպով են արտահայտված մեր մատենագիրների զրական վերաբերմունքը այդ խոշոր տնտեսութիւնների զարգացման նկատմամբ: Հովհաննես Գրասխանակերտցին մեծ ոգևորութեամբ է պատմում խաղաղութեան տարիներին Հայաստանի տարբեր շրջաններում գյուղատնտեսութեան և հատկապես ֆեոդալական խոշոր կալվածքների զարգացման մասին: Առավել ևս ծաղկեցին իշխան Գրիգորի և նրա Սահակ ու Վասակ եղբայրների հայրենական կալվածքները, որոնք տարածվում էին Գեղամա ժովակի շուրջը, գրում է հեղինակը<sup>1</sup>: Եկեղեցական կալվածքները մեծ շափերով ընդարձակում էին նաև աշխարհիկ իշխանավորների ու հարուստ գերդաստանների կողմից կատարվող նվիրատվութիւնների միջոցով: Այդ մասին հարուստ նյութեր է տալիս Ստեփանոս Օրբելյանը: Նա ջանասիրութեամբ է նկարագրում իշխանական

<sup>1</sup> Քովմա Արծունի, Պատմութիւն, էջ 475:

<sup>2</sup> Տե՛ս Քուղթ ընդհանրական ներսիսի Շնորհալոյ, էջմիածին, 1865 թ., էջ 29—30:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 31:

<sup>4</sup> Հովհաննես Գրասխանակերտցի, Պատմութիւն, էջ 199:

<sup>1</sup> Հովհաննես Գրասխանակերտցի, Պատմութիւն, էջ 199—200:

ու վանքապատական կալվածքները, նշում նրանց սահմանները և հիանում նրանց հարստություններով: Օրբելյանը վկայակոչում է բազմաթիվ վավերագրեր, որոնցով իշխանները վանքերին նվիրաբերում են գյուղեր, կալվածքներ, ջրաղացներ, այգիներ, գործատներ և նրանց մաղթում ապահով կյանք, որպեսզի «գամենայն պէտս սուրբ եղբայրութեանս լցի առատապէս և փարթամացուցի ներքոյ և արտաքոյ»<sup>1</sup>: Օրբելյանի մոտ իշխանական տներն ու վանքերը միաբան են ու համերաշխ: Նրանք միշտ միասնաբար են հանդես գալիս ինչպես արտաքին հարստահարիչների, այնպես էլ ներքին՝ դասակարգային հակառակորդի դեմ:

Օրբելյանի աշխատության մեջ կենտրոնական տեղ է գրավում Տաթևի վանքը, որը ոչ միայն Սյունիքի, այլև ամբողջ երկրի մասշտաբով խոշորագույն կրոնա-ֆեոդալական կալվածատիրական տնտեսություններից մեկն էր: Սյունյաց աշխարհի հարյուրավոր գյուղեր հարկատու էին Տաթևի վանքին: Իսկ նրա սեփական գյուղերի թիվը հասնում էր 50-ի: Ինքը՝ պատմիչն է նշում, որ եթե շարունակի թվարկել Տաթևի վանքի գյուղերն ու ագարակները, նրա զանձած տուրքերը, ստացած նվերները և այգիներից ու մարգագետիններից՝ եկամուտները, ապա «բազում տաղտկութիւն լինէր լսողաց և ծախսումն անհուն հիւթոց»<sup>2</sup>:

Ֆեոդալական կարգերի գաղափարախոս մեր մատենագիրներին քաջ հայտնի է, որ կալվածատիրական տնտեսությունների հիմքը հողի ֆեոդալական սեփականությունն է, և նրանք հանդես են գալիս այդ սեփականատիրություն կրքոտ պաշտպանություն: Հայրենի տան ժառանգությունը, ըստ Օրբելյանի, համազոր է «ղստինս մօր և զգութ հօր», որն ապահովում է «բաղձալի ի կենցաղս»<sup>3</sup>, տիրոջ գերդաստանի համար:

Խոշոր կալվածատիրական տնտեսությունների արտադրանքի նշանակալի մասը որպես ավելցուկ վաճառվում էր կամ

հումքի, կամ վերամշակված ձևով: Հայաստանի հացահատիկը, գինին, շոր մրգերը, բրդեղենը, բամբակեղենը ու մետաքսյա գործվածքները լայն սպառման ապրանքներ էին և՛ ներքին, և՛ արտաքին շուկայում (Հ. Մանանդյան): Մատենագրական աղբյուրներում կան բազմաթիվ վկայություններ վանքերին կից գործատների, արհեստանոցների, շտեմարան-մառանների, ջրաղացների, ձիթհանների, հնձանների և այլ տիպի հաստատությունների մասին, որոնք անհրաժեշտ էին հիմնականում կալվածատիրական և հատկապես բազմամարդ վանական տնտեսությունների կարիքների բավարարման համար: Ստեփանոս Օրբելյանը Ցուրաբերդի գյուղացիների ապստամբություններից մեկի մասին խոսելիս գրում է, որ «յաւուք միում եկեալ ի գիշերի յեղակարծ ժամու, սկսան կողոպտեզ գեկեղեցին և զգործատներն և զյարկս կրօնաւորաց»<sup>4</sup>: Գյուղատնտեսական հումքի վերամշակման ձեռնարկությունների արդյունքի նշանակալի մասը, անշուշտ, դառնում էր ապրանքային արտադրանք և վաճառվում շուկայում:

Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում զարգացման բարձր աստիճանի էր հասել նաև արհեստագործությունը, որը եղել է արդյունաբերությանը նախորդող ձևը: Այդ առումով էլ մենք ամենուրեք օգտագործելու ենք արդյունագործություն հասկացությունը՝ արհեստագործությունը արդյունաբերությունից տարբերելու նպատակով:

Արհեստների և արդյունագործության տարբեր ճյուղերի զարգացման համար Հայաստանը բավականաչափ հարուստ է եղել ոչ միայն գյուղատնտեսական հումքով, այլև լեռնահանքային հանածոներով:

Ղազար Փարպեցին (V դար) և Մովսես Կաղանկատվացին (VII դար) հիանում են մեր երկրի ոսկու, արծաթի, պղնձի, աղի, նավթի, դեղնախնկի և պատվական քարերի առատությամբ<sup>5</sup>: Թովմա Արծրունին գրում է, որ Գագիկ Արծրունու պալատներին

<sup>1</sup> Ստ. Օրբելյան, Պատմություն, էջ 179—180:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 273—274:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 41:

<sup>4</sup> Ստ. Օրբելյան, Պատմություն, էջ 247: (Ընդգծումը մերն է—Ն. Թ.):

<sup>5</sup> Տե՛ս Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուրք առ Վահան Մամիկոնեան, Թիֆլիս, 1907, էջ 21: Մովսեսի Կաղանկատուացոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Թիֆլիս, 1912, էջ 15:

կառուցման վրա միայն ծախսվել է շուրջ 80 տոննա երկաթ<sup>1</sup>:

Գյուղատնտեսութեան արդյունքների և հանքային հանածոների վերամշակման բազայի վրա զարգանում էին վերամշակող արդյունագործութեան ու արհեստների բազմաթիվ տեսակները: Եթե վաղ Ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում արհեստագործութունը հիմնականում զարգանում էր գյուղերում և հանդիսանում գյուղատնտեսութեան օժանդակ ճյուղ, ապա զարգացած Ֆեոդալիզմի ժամանակ երկրի տնտեսական կյանքում արդեն վճռական դեր ունեին քաղաքային արհեստները:

Հայաստանում ստեղծված բազմաթիվ մեծ քաղաքների մասին հարուստ նյութեր են տալիս ժամանակակից գրեթե բոլոր մատենագիրները<sup>2</sup>:

Հայկական քաղաքների տնտեսութեան զարգացման վերաբերյալ հարուստ տեղեկություններ կան բոլոր ականավոր մատենագիրների մոտ: Աշխատանքի հասարակական բաժանման խորացման մասին են վկայում Գրիգոր Մագիստրոսի (XI դար) տողերն այն մասին, որ կահույք պատրաստող հյուսներն իրենք էլ, որ անտառ են գնում փայտ կտրելու, քանի որ դրանով զբաղվում են ուրիշները, իսկ իրենք պատրաստի փայտերը կտրում, հարթում, մշակում են և գեղեցիկ աթոռներ ու զանազան իրեր են պատրաստում: Այդպես են աշխատում նաև ոսկերիչները, երկաթագործներն ու պղնձագործները<sup>3</sup>:

Մետաղագործութեան, դարբնութեան, հյուանութեան, քարակոփութեան արհեստների զարգացման աստիճանի մասին են վկայում Մխիթար Գոշի (XII դար) և Սմբատ Սպարապետի (XIII դար) Գատաստանագրքերի մի շարք հոդվածներ, որոնք նշելով այդ արհեստների կարևորությունը, միաժամանակ նպատակ ունեն պատշաճ կարգուկանոն ստեղծելու արհեստավորների նորմալ գործունեութեան համար: Թովման պատ-

մում է, որ Գագիկ Արծրունու պալատական շինարարութեանը մասնակցում էին տարբեր ազգությունների բազմաթիվ արհեստավորներ, որոնք պատրաստ սպասում էին արքայի հրամանին և անվրեպ կատարում նրա հրամանները<sup>1</sup>:

Ոսկերչական զարդարանքների, եկեղեցական սյուսքների, ոսկյա թելերով մետաքսյա գործվածքների, թանկարժեք գորգերի, մետաքսյա նուրբ հագուստեղենի ու բազմատեսակ զարդարանքների արտադրութեան մասին է վկայում դրանց լայն շահերով օգտագործումը արիստոկրատական շրջաններում: Ստեփանոս Տարոնեցին (X—XI դդ.), Թովմա Արծրունին խոսում են այն մասին, որ թագավորներն ու իշխանները եկեղեցիները զարդարում են բազմատեսակ թանկարժեք նվերներով<sup>2</sup>:

Ոսկերչութեան ու արծաթագործութեան լայն շահերով զարգացման, պերճանքի առարկաների ու թանկարժեք իրերի առատ գործածութեան վերաբերյալ բազմաթիվ վկայություններ կան մեր շատ մատենագիրների մոտ:

Արհեստների ճյուղերից զարգացման նշանակալից աստիճանի էր հասել հատկապես զինագործութունը: Օտարագզի նվաճողների դեմ անընդհատ մղվող կռիվների ընթացքում ստեղծվում ու կատարելագործվում են զենքի շատ տեսակներ, որոնց արտադրությունն անշուշտ վկայում էր արհեստավորական գործիքների զարգացման բարձր աստիճանի մասին: Սրերի, նիզակների ու սաղավարտների, քար նետող մեքենաների ու հարմարանքների օգտագործման մասին բազմաթիվ հիշատակություններ ունենք մատենագրական աղբյուրներում:

Վիճակային արծանագրություններում ուշագրավ տեղեկություններ կան այն մասին, որ Անիում առանձին փողոցներ ու թաղամասեր կոչվել են տարբեր արհեստների անուններով: Ինքնին հասկանալի է, որ դարբինների, կոշկակարների, փականագործների, պայտառների և այլ արհեստների անուններով կոչվող փողոցներում տեղավորված են եղել համապատաս-

<sup>1</sup> Տե՛ս Թ. Արծրունի, Պատմություն, էջ 482:

<sup>2</sup> Տե՛ս Ար. Լաստիվեռցի, Պատմություն, էջ 74—75, 83, Թ. Արծրունի, Պատմություն, էջ 404:

<sup>3</sup> Տե՛ս Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերը, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 9:

<sup>1</sup> Տե՛ս Թ. Արծրունի, Պատմություն, էջ 481:

<sup>2</sup> Տե՛ս Ստեփանոսի Տարոնեցույ (Ասողկան) Պատմություն տիեզերական, Ի. Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 256, Թ. Արծրունի, Պատմություն, էջ 487:

խան արհեստավորական գործանոցները: Ամենայն հավանականությամբ արհեստագործական այդպիսի թաղամասեր եղել են նաև Հայաստանի մյուս խոշոր քաղաքներում: Արհեստագործության բարձր զարգացման մասին է վկայում նաև այն, որ արհեստավորներից գանձվող հարկերը հանդիսացել են ֆեոդալական ու պետական գանձարանների հարստացման աղբյուրներից մեկը: Կիրակոս Գանձակեցին վկայում է, որ «զամենայն արուեստագէտս, եթէ ի քաղաքս և եթէ դիւզս զամենայն ի հարկի կացուցին: Այլ և զծովակս, և զլիճս ձկնորսաց, և զերկաթահանս, և զդարբինս, և զշաքարս»<sup>1</sup>: Քարագործների ու հյուանների թիվն այնքան մեծ է եղել Հայաստանում, որ Ստ. Օրբելյանի վկայությամբ հնարավոր է եղել մեկ անգամից «հինգ հարիւր քարագործ և հինգ հարիւր փայտագործ»<sup>2</sup> ուղարկել ավերված բնակավայրերը վերանորոգելու համար:

Հայաստանի ճարտարապետական հարուստ կոթողները վկայում են շինարարական արվեստի և շինարարական հոյակապ կառուցումների հետ կապված արհեստանոցների բարձր աստիճանի զարգացման մասին: Թովման իր պատմության երեք զուխներում ոգևորությամբ է փառաբանում հատկապես Գագիկ Արծրունու շինարարական գործունեությունը, որը շատ արժեքավոր է այդ ժամանակաշրջանի շինարարական աշխատանքների տեխնիկայի մասին պատկերացում կազմելու տեսակետից: Թովմայի պատմությունից մենք իմանում ենք, որ Արծրունի թագավորների հրամանով կառուցվում են եկեղեցիներ, պալատներ, ջրմուղ, զբոսավայր և բազմաթիվ այլ շինություններ: Ախթամարի պալատի ու վանքի կառուցման կապակցությամբ Թովման գրում է, որ Գագիկ թագավորը բազմաթիվ արհեստավորների ու անթիվ մարդկանց հրամայում էր ծանր ապառաժները կտրել, փոխադրել ու իջեցնել ծովի հատակը<sup>3</sup>: Կառուցվում է պարսպապատ պալատ, որի

շուրջը տարածվում են այգիներ ու ծաղկանոցներ: Թագավորը հրամայում է իմաստուն և հանճարեղ ճարտարապետին քառասուն կանգուն լայնությամբ, երկարությամբ ու բարձրությամբ տաճար կառուցել, որի հսկայական որմնաքարերն իրար միացնող շաղախը նմանվում էր կապարի ու պղնձի հալած խառնուրդի<sup>4</sup>: Ակադեմիկոս Հ. Մանանդյանը գրում է, որ Թովմայի նկարագրած շինարարության և արվեստների զարգացումը համատարած երևույթ էր «վերածնվող Հայաստանի բոլոր շրջաններում»<sup>5</sup>: Կամ, ինչպես ասված է ճարտարապետ Թորոս Թորամանյանի մոտ, X—XIV դարերում հայ ժողովուրդը սկսեց շինարարական այնպիսի մեղվաջան աշխատանք, որ անթիվ գողտրիկ շինություններով ծածկվեց Հայաստանը<sup>6</sup>:

Նյութական արտադրության ճյուղերի զարգացումը ակընհայտ է դարձնում վաղ ֆեոդալական ժամանակաշրջանին հատուկ գանձակուտակման անմտությունը, որը չի վրիպում մեր մատենագիրների ուշադրությունից: Թովման Վասակ Արծրունու հարստության մասին գրում է, որ «նորա գանձ բազում ի կարաս թաքուցեալ ի գետնափոր տան, ի ներքոյ դրացն ապարանից տան իւրոյ»<sup>7</sup>: Նա բողոքում է Արծրունյաց իշխանի բնատնտեսության հարստությունը շահավետ օգտագործելու անկարողության դեմ և ամենևին չի արդարացնում Վասակ Արծրունու գանձակուտակման քաղաքականությունը, որը, նստած իր կուտակած հարստության վրա՝ դողում է այն կողոպտելու հնարավորության ահից:

Արծաթասիրությունն ու գանձակուտակումը Թովմայի աշխատության մեջ պախարակվում է որպես հակամարդկային, արգահատելի երևույթ:

Արծաթասեր մարդը, գրում է Թ. Արծրունին, կգերադասի

<sup>1</sup> Տե՛ս Թ. Արծրունի, Պատմություն, էջ 481:

<sup>2</sup> Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, Բ մասի նյութեր, Հայպետհրատ, Երևան, 1960, էջ 363:

<sup>3</sup> Տե՛ս Թորոս Թորամանյան, Հայկական ճարտարապետություն, երկրորդ գիրք, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, Երևան, 1948, էջ 79—80:

<sup>4</sup> Թ. Արծրունի, Պատմություն, էջ 191:

<sup>1</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1961, էջ 362:

<sup>2</sup> Ստ. Օրբելյան, Պատմություն, էջ 84:

<sup>3</sup> Տե՛ս Թ. Արծրունի, Պատմություն, էջ 478—479:

իր զլուխը տալ, քան թե արծաթի մի դրամ տուժել. տեսնելով արեգակի ճառագայթները, որոնք լուսավորում են տիեզերքը, ասում է՝ ինչու՞ լույսիդ փոխարեն ինձ ոսկի շես տալիս, և երբ սառնորակ ու վճիտ աղբյուր է տեսնում ասում է՝ շեմ ծարավի և շեմ կամենում հագնեալ քո ջրով, տուր ինձ արծաթ<sup>1</sup>: Հեղինակի այս գայրալից խոսքերը ուղղված են վաշխառուների դեմ, որոնք հասարակական հարստությունները կուտակում են կյանքն անապատ դարձնելու, հազարավոր մարդկանց կողոպտելու և աղքատացնելու միջոցով: Թուվման շատ որոշակի տեսակետ ունի հասարակական հարստությունների ոացիոնալ օգտագործման ձևերի մասին: Գրքում բազմաթիվ էջեր են նվիրված թագավորների ու իշխանների աշխարհաշեն գործունեության փառաբանմանը, որոնցից զլուխագործոցը Գագիկ Արծրունի թագավորի գովքն է: Նա զերծ մնալով գանձակուտակման «մեծավէր ախտէ՝ խնամ ածէ ոչ միայն անձինն զբօսանաց, այլև բնաւ աշխարհիս Հայոց. տայ զմբերս գանձուց ի ձեռս գործավարաց և արուեստաւորաց»<sup>2</sup>, որոնց շնորհիվ է, որ հզորանում է երկրի պաշտպանունակությունը, բարեկարգվում են քաղաքներն ու ավանները, զարգանում են արհեստներն ու գյուղատնտեսությունը:

Հեղինակը հասկանում է, որ նյութական արտադրութայն զարգացումն անհրաժեշտ է ոչ միայն մարդկանց կարիքների քավարարման, այլև պետութայն հարստացման ու հզորացման համար: Բնակչության բարեկեցությունն ու պետութայն հարստացումը նա սերտորեն կապում է միմյանց հետ: Աշխատանքի ու աշխատավորների արտադրական գործունեության շնորհիվ է, որ ստեղծվում են նյութական բարիքները «ի պէտս վայելչութեան բնակչաց աշխարհին, և ամբարեն ինչս բազումս ի գանձս թագաւորաց»<sup>3</sup>:

Եթե Թուվման պահանջում է տալ «զմթերս գանձուց ի ձեռս գործավարաց և արուեստաւորաց», ապա Կիրակոս Գանձա-

կեցին տեսնում է, որ հասարակական հարստությունը մեծ շափերով կուտակվում է գործունյա մեծատունների ձեռքում, որոնց նա հակադրում է ֆեոդալ գանձահավաքներին: Վերջիններիս մասին Գանձակեցին խոսում է մոնղոլների կողմից Լոռին գրավելու կապակցութամբ: Թշնամիք «սկսան մտանել քաղաքն և կոտորել յանխնայ զարս և զկանայս և զմանկունս՝ աւար առեալ զինչս և զստացուածս նոցա. գտին և զգանձս իշխանին Շահնշահի, որ զրկեալ և կողոպտեալ էր զիւր հնագանդեալսն և անդ կազմեալ տուն գանձուց ամբագոյն, զոր ոչ էր հնար ումեք տեսանել, զի նեղ արաբեալ էր զբերան գրին, որ միայն արկանելոյն էր բավական, իսկ հանելոյ ոչ ևս»<sup>1</sup>: Մեր կողմից ընդգծված տողերը ցույց են տալիս, որ Կիրակոսը ճիշտ է ըմբռնել գանձակուտակման էությունը, երբ անվերջ ավելացվում է գանձարանի հարստությունը, որի օգտագործման հնարավորությունը բացառված է, որովհետև անհնարին է գանձարանի ներսը նույնիսկ տեսնել: Մեր շնորհալի պատմագիրը այդ տողերով միաժամանակ նրբին մի հուժնորով ծաղրել է գանձակուտակման սովորությունը, որը հատուկ է փակ բնատնտեսությանը, երբ «ոսկին ու արծաթն ինքնըստինքյան գառնում են ավելցուկի կամ հարստութայն հասարակական արտահայտություն: Գանձերի կուտակման այդ միամիտ ձևը հավերժանում է այն ժողովուրդների մոտ, որտեղ արտադրութայն ավանդական, սեփական սպառման վրա հիմնված եղանակին համապատասխանում է պահանջմունքների ամուր հաստատված մի շրջանակ»<sup>2</sup>: Գանձակեցին զգում էր, որ գանձակուտակման «այդ միամիտ ձևը» մերժվում է կյանքի կողմից, երբ դրամաշրջանառության դերն ու նշանակությունը գնալով մեծանում է: Այս դեպքում արդեն հեղինակի մոտ հանդես է գալիս մի ուրիշ տիպի հարուստ՝ դա առևտրական կապիտալիստն է, որի նկատմամբ նա բոլորովին այլ վերաբերմունք ունի: Առևտրականների կողմից հարստությունների կուտա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Թ. Արծրունի, Պատմություն, էջ 474—475:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 475: (Ընդգծումը մերն է—Ն. Թ.):

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 476:

<sup>1</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն, էջ 253—254: (Ընդգծումը մերն է—Ն. Թ.):

<sup>2</sup> Կ. Մարխ, Կապիտալ, I, Հայպետհրատ, Երևան, 1954, էջ 140:

կումը նա ոչ միայն չի ծաղրում, այլ նույնիսկ խրախուսում է: Այդ երևում է Ումեկների գերդաստանին նվիրված նրա հետևյալ գովասանական տողերից. «Բայց մեծարեցաւ ի նոցանէ այր մի մեծատուն վաճառական, Ումեկ անուն, զոր ինքեանք Ասիլ կոչէին. այր բարեգործ, զոր երբեմն հիշատակեցաք, որ ապրեցաւ յաւերիլն Կարնոյ քաղաքի ի թաթարէն հանդերձ որդւովքն Յովհաննաւ, Ստեփանոսիւ և եղբայրքք իւրովք»<sup>1</sup>:

Այսպիսով, հեղինակի մոտ հանդես են եկել հարուստի երկու տարբեր ներկայացուցիչներ՝ ֆեոդալ գանձահավաքը՝ ի դեմս Լոովա Շահնշահ իշխանի, և գործունյա մեծանուն վաճառական Ումեկը, որոնք ոչ թե վիպական կերպարներ են, այլ կենդանի պատմական անձնավորություններ: Առաջինի հասցեին Գանձակեցին հումորով է արտահայտվում և դատապարտում է նրա գանձակուտակման անմիտ գործը, իսկ երկրորդին փառաբանում է, անշուշտ, նրա համար, որ նա իր հարստությունը շրջանառության մեջ է դնում՝ ավելի հարստանալու նպատակով: Այստեղից, սակայն, ամենևին չի հետևում, որ Գանձակեցին դադարում է ֆեոդալական կարգերի գաղափարախոս լինելուց և դառնում առևտրական կապիտալիզմի գաղափարախոս: Ամենևին: Բանն այն է, որ կյանքն է ստիպում առաջավոր ու շրջահայաց մտածողներին ճիշտ կողմնորոշվելու պատմական զարգացման առաջընթացի նկատմամբ: Կյանքըն է դատապարտում գանձահավաք իշխաններին և փառքի պատվանդանին բարձրացնում գործունյա մեծատուններին ու վաճառականներին, և մեր շրջահայաց պատմագիրները չէին կարող այդ շտեմները:

2

Մեր երկրի տնտեսական ու քաղաքական զարգացման պատմության առանցքը եղել է երկու հակամարտ դասակարգերի պայքարը, որը և արտացոլվել է հայ մատենագրության

<sup>1</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն, էջ 363:

մեջ՝ անկախ նրա հեղինակների սուբյեկտիվ կամքից ու ցանկություններից:

Տնտեսական պայքարը ծավալվում է հարստության արտադրության և նրա բաշխման ու վերաբաշխման շուրջը: Հասարակության երկու հակամարտ դասակարգերի տնտեսական պայքարի բուն բնագավառը հավելյալ արդյունքի արտադրության պրոցեսն է, որտեղ հասարակության բոլոր շահագործող շերտերը հանդես են գալիս միասնաբար և, ինչպես Մարքսն է ասում, «Ֆրանկ-մասոնական մի իսկական եղբայրություն են կազմում»<sup>1</sup>: Այստեղ նրանց միջև եղած տարածայնությունները հետին պլանի վրա են մղվում: Նրանք հանդես են գալիս որպես մի ընտանիքի հարազատ զավակներ, որոնք բոլորն էլ շահագրգռված են իրենց ընտանիքի հարստության աճման գործում, որպեսզի նրա բաժանման ժամանակ յուրաքանչյուրը ավելի մեծ բաժին ստանա:

Հին և միջին դարերում արտադրության պրոցեսում ծավալվող այս պայքարը խիստ անհավասար էր այն առումով, որ շահագործվող դասակարգերը եղել են թույլ և չափազանց անկազմակերպ, որի հետևանքով էլ նրանց շահագործումը կատարվել է դաժան ու բարբարոսական մեթոդներով: Ֆեոդալական հասարակության գաղափարախոսներին անհանգրստացնողը հենց շահագործման այդ այլանդակ ձևերն էին, որոնց դեմ է, որ նրանք բարձրացնում են իրենց բողոքի ձայնը: Այդ բողոքը, սակայն, պասսիվ է ու հաշտվողական: Նրանց մոտ խոսքը ամենևին էլ շահագործման սխտեմի վերացման մասին չէր: Դա շահագործման գոյություն ունեցող սխտեմը քարելավելու պահանջ էր միայն: Այդ նպատակով է, որ նրանք տերերին հորդորում են անիրավությանը չվարվել իրենց ծառաների հետ, նրանց հասանելիք վարձատրությունը չկտրել և վճարել ժամանակին: Իսկ ծառաներին էլ խրատում են լինել սակավապետ ու տերերին հլու հնազանդ:

Շահագործողների միջև հակասությունները արտահայտ-

<sup>1</sup> Կ. Մարքս, Կապիտալ, հ. III, առաջին մաս, Հայպետհրատ, Երևան, 1947, էջ 179:

վում են հավելյալ արդյունքի բաշխման ժամանակ, երբ նրանք «իրրև խարդախ եղբայրներ այնքան սաստիկ զգուշանում են միմյանցից»<sup>1</sup>, երբ նրանցից յուրաքանչյուրը ձգտում է հայրենական կարողությունից ավելի մեծ բաժին ստանալ՝ առանց միջոցների մեջ խտրություն դնելու: Հենց այս խարդախությունների ծավալուն քննադատությունն է, որ հանդես են եկել հայ մատենագիրները: Խարդախություններ, որոնք վարկաբեկում էին աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանություններին և տիրող կարգերն ընդհանրապես, որի համար և անհանգստանում էին նրանց գաղափարախոսները:

Եթե հավելյալ արդյունքի արտադրության ու բաշխման և սոցիալական հակասությունների հարցերը քննարկելիս հայ մատենագիրները հանդես են գալիս գերազանցապես հաշտարար դատավորի դերում, իշխողներին հորդորում են շփավորել իրենց կրքերն ու ախորժակը, քանի որ նրանց սանձարձակությունները հղի էին վտանգավոր հետևանքներով, ապա աշխատավորների քաղաքական ու գաղափարական պայքարի նկատմամբ նրանք անողոք են ու անզիջում: Այստեղ արդեն հումանիզմի շղարշով քողարկված նրանց քարոզները փոխվում են իրենց հակադրության: Նրանք հանդես են գալիս աշխատավորների ապստամբությունների ճնշման և նրանց մասնակիցների Ֆիզիկական ոչնչացման պահանջով, նրանց գաղափարախոսությունը վարկաբեկող զրպարտություններով ու հայհոյանքներով:

Հայ մատենագրության ամենաարժեքավոր կողմերից մեկը տիրող կարգերի ծայրահեղ անարդարությունների ու իշխող դասերի շրջաններում տարածված այլանդակ բարքերի մերկացնող քննադատությունն է: Նրանք շին հետադուրում այդ հասարակության հակասությունների սոցիալական պատճառները, որը և մենք նրանցից չենք էլ պահանջում: Այդ պատճառները ինքնին բացահայտվում են կոնկրետ պատմական նյութերի վերլուծության ընթացքում՝ անկախ հեղինակների կամքից: Հայ մատենագիրները լինելով քրիստոնեական եկե-

ղեցու հայրեր, դայրանում են այն բանի դեմ, որ կրոնի պահանջներն անտեսվում են կրոնավորների, ինչպես նաև աշխարհիկ իշխանավորների կողմից: Հետևաբար, նրանց քննադատությունը ուղղված է ոչ թե Ֆեոդալական կարգերի ու եկեղեցու իշխանության դեմ, այլ Ֆեոդալական հասարակության ու քրիստոնեական կրոնի օրինականությունը խախտողների, նրանց կամայականությունների դեմ: Եվ դրանումն է կայանում նրանց քննադատության առաջադիմական նշանակությունը:

Հոգևոր ու աշխարհիկ հարստահարիչների շրջանում տարածված կաշառակերության, վաշխառության և ապօրինությունների խիստ քննադատություն ունենք Դավիթ Ալավկաորդու (XI դար) կանոններում: Քահանաներն ու հոգևոր առաջնորդները հանուն ընչաքաղցուցյալ շրջանցում են կրոնական ու աշխարհիկ բոլոր օրենքները, բողոքում է հեղինակը:

Նրանք օրինական ամուսնուց խլելով կնոջը տալիս են իզամուլ ու անառակ մարդուն, որը մեծամեծ կաշառքներով կուրացրել էր նրանց<sup>1</sup>: Ըստ որում այս և նման այլանդակ բարքերը եզակի պատահարներ չէին, այլ լայն շափերով տարածված էին քաղաքներում, գյուղերում և ազարակներում: Հոգևոր ու աշխարհիկ անվանի առաջնորդները ունեին իրենց հարկատուները, որոնք սխտեմատիկաբար նրանց վճարում էին իրենց ապօրինությունների օրինականացման «վարձը»: Այս շար առաջնորդների ընչաքաղցուցյալ հետևանքը եղավ այն, որ առաջ եկան բազմաթիվ շարագործություններ՝ դավերի նյութում միմյանց դեմ, ռիսակալություն, խոռովություն, ատելություն, նենգություն, մատնություն, կողոպուտ, հափըշտակություն, ամուսնալուծություն, տնավիրություն, պանդրխտություն, ծեծ ու սպանություն, այս և նման բազմաթիվ շարություններով լցվել է երկիրը<sup>2</sup>: Այս հասարակական աղետները վերացնելու համար հեղինակը առաջարկում է բոլոր

<sup>1</sup> Տե՛ս Ա. Աբրահամյան, Դավիթ Ալավկա որդու կանոնները, Առանձնատիպ «Էմիածին» ամսագրից, Երևան, 1953, էջ 44:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 44-45:

<sup>1</sup> Կ. Մարխ, Կապիտալ, հ. III, առաջին մաս, էջ 179:

աստանուն գայլ-հովիվներից ազատվել և առաջնորդ հովիվներ կարգել քաջ, աստծուն հավատարիմ մարդկանց, որոնք ընդունակ լինեն գայլերին հալածել, գողութունների ու այլանպակութունների դեմ անձնուրաց կերպով պայքարել: Անշուշտ մեր բարեմիտ հեղինակը չի հասկանում, որ այդ ապականված բարքերը խորը սոցիալական արմատներ ունեն, որ առաջնորդների փոփոխութեամբ դրանք վերացնել չի կարելի:

Գողութեան ու ավազակութեան տարատեսակներից մեկն էլ հեղինակը համարում է վաշխառութունը: Վաշխառուներին նա անվանում է ավազակների, գողերի, ժլատների գործակալներ, որոնք աղքատացնում են մարդկանց. նրանք թեպետ բնութեամբ մարդ են, բայց իրենց շար զբաղմունքով գազան են: Նրանք բնութեամբ անծին ոսկին տալիս և նրանից ծնունդ են պահանջում, որն ավելի մեծ շարագործութուն է, քան բռնաբարութունը<sup>1</sup>: Վաշխառուները վատթար են, քան գողերն ու ավազակները, որի համար էլ հեղինակը նրանց պատժի շահը շորս անգամ ավելի է սահմանում, քան ավազակներին: Ֆեոդալական տնտեսութեան գաղափարախոսը անբնական ու այլանդակ է համարում փողի ինքնաձուլը, որի հետ նա ոչ մի կերպ հաշտվել չի կարողանում: Նա տեսնում է, որ վաշխառուական կապիտալը աճում է մարդկանց աղքատացնելու հաշվին, որը նա իրավամբ համարում է կողոպուտ:

Ապրանքադրամական հարաբերութունների զարգացման պայմաններում հասարակական բարքերը գնալով այլասերվում են, որոնք ծավալուն կերպով մերկացված են Արիստակես Աստիվերտցու կողմից: Լաստիվերտցին իդեալականացնելով անցյալը, նրան է հակադրում սարսափելի ներկան, որտեղ արդարութեան օրենքը փոխվել է անիրավութեան, արծաթասիրութունը դարձել է ավելի հարգի, քան աստվածասիրութունը: Իշխանները դարձել են գողերին գործակից, վրիժառու, արծաթի գերի, դատավորները կաշառակեր, որոնք ռոտնատակ են տալիս որբերի ու այրիների իրավունքները,

<sup>1</sup> Գավիթ Ալավկա օրգու Կանոնները, էջ 38:

օրինականացնում են վաշխառութունը, որն ապականում է ամբողջ երկիրը: Ընկերոջ խաբողը պարծենում է իր իմաստութեամբ, հափշտակողը՝ հզորութեամբ: Մեծատունները հափշտակում են իրենց հարևան աղքատների տունն ու անդատանը<sup>1</sup>: Անշուշտ «վարդագույն» անցյալի և այլանդակ ներկայի հակադրութունը ինքը՝ հեղինակն է ստեղծել մարդկանց գործած մեղքերի ծանրութունը ընդգծելու նպատակով, որը, սակայն, էական չէ: Կարևորն այն է, որ այս տողերում ճշմարտացիորեն բացահայտված են ֆեոդալական հասարակութեան բնորոշ հակասութունները և այն, որ հեղինակը հանդես է գալիս այդ սոցիալական այլանդակութունները մերկացնողի ու դատապարտողի դերում: Նա զգում է, որ ֆեոդալական քաղաքներում տիրող անհավասարութունները շահագործման ու սոցիալական անարդարութունների հետևանք են, որը նա համարում է խստագույն պատժի արժանի մեղք: Լաստիվերտցին այդօրինակ քաղաքներից մեկն է համարում Անին, որն իր մեղքերը պետք է լրիվ քավեր<sup>2</sup>: Սելջուկյան հրոսախմբերի կողմից հայրենի քաղաքի բնակչության կոտորածի սրտամորմոք նկարագրութունից հետո նա գրում է, որ այս պետք է լինի բաժինն անիրավ քաղաքների, որոնք կառուցվում են ուրիշների արյունով, բնակիչները փարթամանում են աղքատների քրտինքով, իրենց տները կառուցում են վաշխառութեամբ ու անիրավութեամբ, մոռանալով աղքատների, անձնատուր են լինում մեղկ ու շվայտ կյանքի<sup>3</sup>:

Այս ապականութուններն ավելի մեծ շափերով են տարածված աշխարհիկ ու հոգևոր դասի վերնախավերում: Այն ժամանակ, երբ մեր հայրենասեր հեղինակը աղի արտասուք էր թափում հայ ժողովրդի դժբախտութունների համար, որի զավակները իրենց արյունը չէին խնայում հանուն հայրենական սրբութունների պահպանման, երկրի տեր, թագավոր Սմբատը և Պետրոս (Գետադարձ) կաթողիկոսը դավաճանաբար

<sup>1</sup> Տե՛ս Ար. Լաստիվերտցի, Պատմութուն, էջ 75:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 135:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 136:

հայրենիքը վաճառում են բյուզանդական կայսրին իրենց անձը փրկելու և արծաթասիրության տենչին հագուրդ տալու համար: Հայոց Հովհաննես-Սմբատ թագավորը բյուզանդական Վասիլ կայսրի մոտ է ուղարկում Պետրոս կաթողիկոսին որպես բարեխոս պատգամավորի, որը և գրում է «Հայոց կորստեան գիր և նամակ. քանզի Յովհաննէս պատուէր տուեալ էր հայրապետին, եթէ՝ Գրէ գիր և տուր կտակ թագաւորին, զի յետ իմոյ վախճանին՝ զիմ քաղաքս և զերկիրս նմա տաց ի ժառանգութիւն. քանզի իւր ոչ գոյր որդի թագակալ թագաւորութեանն. վասնզի որդին նորա Երկաթ վաղ վախճանեցաւ, և շժամանեաց ի պատիւ հօրն»<sup>1</sup>: Այս վերջին կծու հեզնանքով հեղինակը արտահայտում է իր զայրույթը հայրենավաճառության այդ ամոթալի գործարքի առթիվ: Այս պատմական իրողությունը այնքան խորն է խոցել հեղինակին, որ նա որպես կատարված փաստ է նկարագրում նաև այն զրույցը, թե Պետրոս Գետադարձի թուղթը հետագայում Վասիլի հաջորդներից՝ Կոստանդինը տվել է հայ կաթողիկոսարանի հյուրընկալ քահանա Կիրակոսին՝ հայոց թագավորին հանձնելու համար: Բայց Կիրակոսը այդ թուղթը պահում է և մեծ գումարով վաճառում Կոստանդինի հաջորդ՝ Միքայել կայսրին: Այս հայրենավաճառության հետևանքով քանի՜-քանի՜ եկեղեցիներ ավերվեցին, բացականչում է հեղինակը, քանի՜ զավառներ ամայացան<sup>2</sup>: Հասկանալի է, որ այս դառն հանդիմանական խոսքերը վերաբերում են ոչ միայն Կիրակոս քահանային, այլև հայոց մորթապաշտ թագավորին և շահամուլ կաթողիկոսին:

Տիրող կարգերին բնորոշ այս սոցիալական այլանդակությունների ազդեցությունն այնքան խորն է ու ցնցող, որ կրոնավոր Լաստիվերտցին երբեմն կորցնում է իր հավասարակշռությունը: Քրիստոնեական հավատի ջերմեռանդ ֆանատիկոսը տեղ-տեղ թոթափում է կրոնական թմբիրը և կասկածի տակ առնում ավետարանական որոշ դոգմաներ կամ նույն

նիսկ բողոքում է աստծու անարդարությունների դեմ: Հեղինակը հիշում է այն դեպքը, երբ բյուզանդական իշխանները ապստամբում են կայսրի դեմ ու մատնվում անհաջողության և այս կապակցությամբ հետևյալ ուշագրավ դատողություններն է անում: Ես չգիտեմ, թե աստվածային օրենք է, որ ժառան չպետք է ըմբոստանա տիրոջ դեմ, թե դա այն ժամանակ թագավորի մեղմությունից էր, միայն հավաստի այն գիտեմ, և իմ աչքով տեսել եմ, որ նրա դեմ դուրս եկողները ժիժաղելի մահով կյանքից զրկվեցին<sup>1</sup>:

Շատ կարևոր է, որ հեղինակը չի հավաստում ավետարանական այն դոգման, որ ժառաններն անպայման պետք է ենթարկվեն տերերին:

Այս նույն տեսակետից ավելի հետաքրքիր է Լաստիվերտցու բողոքը աստծու գործած անարդարության դեմ: Ով աստված, բացականչում է հեղինակը, այս երեք տասնամյակ է, ինչ քրիստոնյա մեր ազգը անզոր տառապանքներ է կրում, և դեռ տիրոջ բարկությունը չի իջնում<sup>2</sup>:

Երկրի վրա տիրող սոցիալական անարդարություններն այստեղ բացարձակացվում են: Հեղինակի ամբողջ աշխատությունը խարսխված է այն փիլիսոփայության վրա, թե մարդկային ցեղի գործած մեղքերը անվերջ են, հետևաբար և աստծու բարկությունն էլ անսահման է: Ստացվում է, որ մարդկանց մեղքերը կամ սոցիալական անարդարությունները զայրացնում են աստծուն, որը և նրանց տանջանքները դարձնում է անընդհատ: Լաստիվերտցին այս կախարդական շրջանակից չի կարողանում դուրս գալ և ստիպված բողոքում է և՛ մեկի, և՛ մյուսի դեմ: Այդ բողոքը, սակայն, անզոր է ու պասսիվ: Եվ այդ է պատճառը, որ օտար ու յուրային կեղեքիչների, կաշառակերների, ուրացողների, հայրենադավ ու գողերին գործակից աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանավորների արարքները մերկացնող հեղինակը խիստ դատապարտում է այդ սոցիալական դժոխքի դեմ ուղղված աշխատավորական շարժումները

<sup>1</sup> Ար. Լաստիվերտցի, Պատմություն, էջ 32:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 57:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ար. Լաստիվերտցի, Պատմություն, էջ 33:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 108:

և նրանց մասնակիցներին գամում անարգանքի սյունին։ Ար. Լաստիվերացին, ինչպես նաև մեր մյուս կրոնավոր մատենագիրները, շեն ըմբռնել պատմական զարգացման պրոգրեսիվ տենդենցները։ Ապրանքադրամական հարաբերությունների զարգացումը տեղի էր ունենում նատուրալ տնտեսության և նրան բնորոշ նահապետական բարքերի ու սովորությունների քայքայքայման պայմաններում, որի ընթացքում ավելի բացահայտ են դառնում քրիստոնեական կրոնի դոգմաների սնանկությունը, դրանց և իրական հարաբերությունների միջև գոյություն ունեցող հակասությունները։ Այս իրողությունն, անշուշտ, ողբալի է քրիստոնեության համար, և նրա գաղափարախոսները սարսափում են գալիքից, որը նրանց այդ տեսակետից ամենեին չէր ժպտում։ Ուստի և նրանք իդեալականացնում են անցյալը, որտեղ ապրանքադրամական հարաբերությունների հետ կապված կեղծիքների, խարդախությունների ու խաբեբայությունների համեմատաբար փոքր շափերով առկայության պայմաններում քրիստոնեության դոգմաները ճշմարտանման ու կանգուն էին թվում։

Ֆեոդալական հասարակարգի սոցիալական երևույթներին հատուկ հակասությունների ծավալուն քննադատություն ունենք նաև ներսես Շնորհալու աշխատություններում։

Շնորհալին, որպես ֆեոդալական կարգերի հոգևոր առաջնորդ, մտահոգված է մի հիմնական հարցով՝ համոզել հասարակության բոլոր խավերի ներկայացուցիչներին, որ ինչպես անհատների, այնպես էլ ամբողջ հասարակության բարօրության համար պետք է ենթարկվել այս աշխարհում սահմանված կարգ ու կանոնին, կրոնական ու աշխարհիկ օրենքներն ընդունել որպես սրբություն և դրանք անշեղորեն կիրառել կյանքում։ Մարդկանց գործունեության հիմքում պետք է ընկած լինի սիրո ու միաբանության, փոխադարձ օգնության ու համերաշխության սկզբունքը։ «Մի անիրաւէք և մի զրկէք զմիմեանս, այլ անկեղծ սիրով սիրեցէք զընկերս և բարի արարէք միմեանց, և զոր ինչ քեզ շար թուի՝ ընկերին մի առներ, և զոր ինչ կամիս թէ առնեն քեզ այլք, զնոյն արա և դու

այլոց»<sup>1</sup>։ Թվում է, թե ներսեսը այս սկզբունքները հրամցնում է որպես ընդհանուր համամարդկային վարքի նորմաներ։ Բայց բերված տողերի այդպիսի մեկնաբանությունը ճիշտ համարվել չի կարող։ Հեղինակին լավ հայտնի է, որ ֆեոդալական հիերարխիկ հասարակությունը խարսխված է աստիճանական ենթարկվածության սկզբունքի վրա, մարդկանց հարաբերությունների գերիշխող ձևը տիրելու և ենթարկվելու հարաբերություններն են։ Տերը չի կարող հանդուրժել ծառայի ազատությունն ու իրավահավասարությունը կամ հաշտվել սեփական ծառայի վիճակում գտնվելու մտքի հետ։ Հեղինակը ինքն է ծառաներին պատվիրում անխոս հնազանդվել տերերին և առաջնորդների կամքը ընդունել որպես բացարձակ օրենք։ Հետևաբար, նրա կողմից առաջադրված բարոյական նորմաները ներդասային բնույթ ու բովանդակություն ունեն։ Այդ սկզբունքներով պետք է ղեկավարվեն միայն միևնույն դասին պատկանող մարդիկ, առանձնապես հասարակության վերնախավերը, որոնց միջև ներդասային պայքարն ու անմիաբանությունը ֆեոդալական միասնական պետականության հրդորության ամենալուրջ սպառնալիքներից մեկն է եղել բոլոր ֆեոդալական երկրներում։ Շնորհալին պահանջում է, որպեսզի քահանաները լինեն «շնորհազարդ, իշխանները՝ մեծազարմ, զինվորները՝ քրիստոսասէր, վաճառականները՝ արգասու, տանուտէրերը՝ պատուաւոր, երկրագործները՝ աշխատասէր, արուեստաւորները ձեռնահմուտ»<sup>2</sup>։ Նա իշխաններից պահանջում է լինել արդարամիտ ու շափավոր, իսկ աշխատավորներին քարոզում է լինել օրինապահ և հոգ տանել հատկապես իրենց հոգու փրկության մասին։ Այս տեսակետից հետաքրքիր են երկրագործներին ու ժողովրդականներին ուղղված նրա հետևյալ տողերը. «Եւ մի արբենայք գինեալ՝ յորում զեղխութիւն և հիմարութիւն է, որ է մայր պոռնկութեան և ամենայն պղծութեան և անիրաւութեան և վիճման և աղտեղի բանից անար-

1 Ն. Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, էջ 307։

2 Նույն տեղում, էջ 303։

զանաց, յորմէ և սպանութիւնք լինին»<sup>1</sup>, որոնք և փակում են հոգու փրկութեան բոլոր ճանապարհները: Հայտնի է, որ գինարբուքներն ու զեխութեանները ազնվականների բարքերին բնորոշ երևութիւններ էին:

Շնորհալին աշխատավորների ուշադրութեանը հրավիրում է հատկապես նրանց հոգու փրկութեան վրա, որպեսզի նրանք աշխարհիկ կյանքին ընդհանրապես ուշադրութեան չդարձնեն:

Բայց ներսեսը լավ գիտի, որ իր քարոզած սկզբունքները կյանքում ոտնատակ տրորվում են, որ աստծու պատվիրանների, ավետարանական դոգմաների և ռեալ իրականութեան միջև հակասութեանները ազդակող են ու անհաշտելի: Եվ կաթողիկոսի սքեմով ռեալիստ գիտնականը հանդես է գալիս ֆեոդալիզմի հոգևոր ու աշխարհիկ կյանքում տիրող այլանդակ բարքերի անխնա մերկացումով, որը և նրա «թղթերի» ամենախոշոր արժանիքն է:

Օրհներգելով իր եղբոր՝ Գրիգոր կաթողիկոսի հիշատակը, ներսեսը զգում է նրա գործը շարունակելու պատասխանատվութեան ամբողջ ծանրութեանը, քանի որ ինքը ստիպված է գործելու «ի մէջ օձից և կարճաց, և զանազան խածանօղ գազանաց»<sup>2</sup>: Այդ կծոտողների թիվը շատ մեծ է հատկապես հոգևորականների շրջանում, որոնք իրենց հանցագործութեանները քողարկում են կեղծ բարեպաշտական քարոզներով: Շնորհալուն զայրացում է այդ կարգի հոգևորականների երկդիմութեանը, նրանց սեփական վարքագծի և քարոզած գաղափարների միջև եղած անդունդը:

Հոգևորականները «օրինակ լինել բարեաց պարտական են՝ ամենայն թեսողաց, և նոքա զայն ինչ գործեն՝ զոր արգելուն գիրք սուրբք ի յաշխարհականաց»<sup>3</sup>, գրում է Շնորհալին: Նրանք զողանում են եկեղեցուն պատկանող նյութական արժեքները և օգտագործում սեփական տնտեսութեան համար: Հասարակական, այսինքն՝ եկեղեցական տնտեսութեանը մատ-

նում են անուշադրութեան, որն աստիճանաբար կազմալուծւում է: Քահանաներից ոմանք «ի քաղաքս բնակին, եթէ յառաւօտէ մինչև ցժամ պատարագին ի վաճառափողոցս քաղաքին շրջին ի տուրևառութիւն վաճառաց... և անտի դարձեալք մտանել յանդգնին յեկեղեցիս»<sup>1</sup> և պատարագ մատուցել, որից հետո անձնատուր են լինում աշխարհիկ վայելքներին: Այս կրոնավորներին հեղինակը դիպուկ կերպով նմանեցնում է երկկենցաղ կենդանիների, որոնք ձևով ցամաքային են, իսկ էապես ծովային: Հանուն շահասիրութեան և ընչաքաղցութեան նրանք պատրաստ են զոհելու բոլոր սրբութեանները: Կրօնավորների այս այլանդակ բարքերի մերկացման հիման վրա հեղինակը անում է հետևյալ բնորոշ ընդհանրացումը. նրանք այդպես են վարվում «Զի ոչ հաւատան, զաշխատութեանն վարձ ի տեառնէ ընդունել, այլ զմարդկայինն միայն համարին հատուցումն»<sup>2</sup>: Այսինքն՝ այդ կրոնավորները չեն հավատում հանդերձյալ կյանքի վերաբերյալ իրենց իսկ հորինած առասպելներին և կամենում են առավելագույն շահով վայելել աշխարհիկ բարիքները: Այս մի պերճախոս վկայութեան է այն մասին, որ կրոնական ասկետիզմը աստիճանաբար հաղթահարվում է, և եկեղեցական սխոլաստիկ դոգմաները սնանկանում են:

Ներսես Շնորհալու արձակ աշխատութեաններում մենք ունենք նաև ֆեոդալական հարաբերութեանների զարգացման վերջին շրջանին բնորոշ սոցիալական հակասութեանների այլ պատկերներ՝ հեղինակի յուրովի գնահատութեամբ: Մարդկանց բարքերն ու մարդկային բնութեանը այլանդակող ամենատուկալի աղետներից մեկը արծաթասիրութեանն է: Հետաքրքրական է այն, որ արծաթասիրութեան ախտը տարածված է ունևորների շրջանում՝ թագավորների, դատավորների, իշխանների մեջ. բայց այն ավելի է տարածված հոգևոր առաջնորդների շրջանում: Հանուն արծաթի այդ հոգևոր առաջնորդները անարժանիքներին առաջ են քաշում աստծու սպասալորութեան գործում, գանգատվում է Շնորհալին, պղծութեանները սրբա-

1 Ն. Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, էջ 108:

2 Նույն տեղում, էջ 4:

3 Նույն տեղում, էջ 37:

1 Ն. Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, էջ 74:

2 Նույն տեղում, էջ 43:

գարծում են, սրբությունները պղծում, որից և խախտվում է եկեղեցու կարգուկանոնը, ստեղծվում քառասյին վիճակ<sup>1</sup>: Այստեղ արտահայտվել է արծաթի մոզական ուժը, որը կարողանում է փոխել միմյանց տրամագծորեն հակադիր երեւոյթների տեղերը և տակն ու վրա անել դարերով գոյություն ունեցող կարգուկանոնը: «Ազնվությունն» ու «արդարությունն» իրենց տեղը զիջում են խարդախություններին ու խաբեբայություններին, որոնք դառնում են հարստություններ կուտակելու հանրահայտ ու սովորական միջոցներ: Ուշագրավ է, որ Շնորհալին այդ խաբեբայությունների ու խարդախությունների անմիջական զոհը համարում է աշխատավորներին, որոնց «անգիտությունն ու պարզամտությունը» շարաշահում են զրկողներն ու խաբեբաները:

Աշխատավորների հաշվին է, որ ապրում են հասարակության վերնախավերը, և հեղինակը դրանում որևէ անարդարություն չի տեսնում: Բայց նրան անհանգստացնում են շահագործողների կամայականությունները, նրանց ընչաքաղցությունն ու ապօրինությունները, որոնք կարող են ապստամբությունների առաջացման պատճառ դառնալ: Շնորհալին ցանկանում է շահագործման ֆեոդալական սիստեմը բարելավել և այդ նպատակով իշխողներին հորդորում է, թե «Մի զոք զրկէք ի մարդկանէ, և մի նեղէք զաղքատս և զտնանկս... Մի շար և անիրաւ գործակալս և զաւառապետս կացուցանէք ի վերայ աշխարհի ձերոյ... Մի զոք անիրաւութեամբ դատիք, այլ ուղիղ դատաստան արարէք»<sup>2</sup>:

Հեղինակը տեսնում է, որ կալվածատերերը ճորտերին համարում են բանող անասուններ միայն և նրանց ավելի վատ են կերակրում, քան անասուններին: Շնորհալին այդ համարում է անթուլլատրելի և իշխողներին հիշեցնում է, որ իրենց բնությամբ բոլոր մարդիկ ստեղծված են միևնույն կավից և հավասարապես մահկանացուներ են: Բայց այս կարևոր դրույթից նա համապատասխան հետևություններ չի անում, այլ բավա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Ն. Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, էջ 61:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 93:

րարվում է միայն նրանով, որ ունևորներից պահանջում է աշխատավորների նվազագույն պահանջները բավարարել և շափավորել իրենց անհագուրդ ախորժակը. «Բաւական լիցի ձեզ, — խոսքը շահագործողներին է ուղղում Շնորհալին, — զի վաստակօք նոցա մեծանայք, և առավել քան զշափն փափկանայք»<sup>1</sup>: Հետևաբար, նա չի բողոքում այն բանի դեմ, որ աշխատավորների ստեղծած հսկայական հավելյալ արդյունքը յուրացվում է շահագործողների կողմից: Նա պահանջում է միայն շարաշահել այդ իրավունքը, կամ ինչպես նրա մոտ է ասված՝ իշխանությունն ու հարստությունը պետք է ձեռք բերել առանց զրկելու: Ոմանք ասում են, թե առանց զրկելու անհնարին է իշխանություն ունենալ, գրում է Շնորհալին: Նա կոչ է անում փախչել հանցավոր իշխանությունից, քանի որ կարելի է իշխել նաև առանց անիրավություններ գործելու, որի համար անհրաժեշտ է սիրալիր և կամեցող լինել: Եթե մեկը հրաժարվում է ապօրինաբար հարստանալու մեթոդներից և իր տունը լցնում միայն օրինական միջոցներով ձեռք բերված հարստությամբ, որը թեկուզ և քիչ էլ լինի ավելի շահեկան է, քան բազում անիրավություններով կուտակված հարստությունը<sup>2</sup>:

Այսպիսով, հարստության կուտակման փաստը չէ, որ անհանգրստացնում է հեղինակին, այլ խոսքը վերաբերում է հարըստության կուտակման մեթոդներին: Նա բողոքում է միայն հարստություն դիզելու անարդար ուղիների դեմ, ինչպիսիք են՝ գողությունը, հափշտակությունը, խաբեությունը, կողոպուտը: Իսկ եթե կալվածատերը յուրացնում է իր հողի վրա աշխատողների ստեղծած հարստության մեծագույն մասը, ապա դա հեղինակը համարում է միանգամայն օրինական:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ն. Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, էջ 95:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 98:

գաղափարախոսի կողմից: Շնորհալին չի հասնում այն ճշմարտութեանը, որ երկու դեպքում էլ պրոցեսի բովանդակությունը նույնն է՝ աշխատավորների ստեղծած հարստության կողոպուտը: Մի դեպքում կողոպուտն են ֆեոդալական սեփականության օրենքների հիման վրա, իսկ մյուս դեպքում՝ բռնի մեթոդներով, որից սակայն գործի էությունը չի փոխվում: Խոսքը վերաբերում է շահագործման հին ու նոր մեթոդներին, և Շնորհալին զեռևս չի կարողանում հանդուրժել նոր մեթոդները, հաշտվել դրանց հետ:

Զարգացած ֆեոդալիզմի վերջին շրջանում աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների այլասերված բարքերը մերկացնող հարուստ սկզբնաղբյուրներից է Կիրակոս Գանձակեցու «Պատմութիւն Հայոց» արժեքավոր աշխատությունը: Առևտրի ու դրամաշրջանառության արագ զարգացմանը զուգընթաց մեծ շափերով աճում է փողի իշխանությունը, որի ամենակարող ուժի առջև ընկրկում են նաև քրիստոնեության բոլոր սրբությունները, և կաշառակերությունը թափանցում է եկեղեցական դասի բոլոր ծախքերը: Քրիստոնեական եկեղեցու «սուրբ» հայրերը վաճառում են ոչ միայն հայրենիքը, այլ նաև հավատը: Այդ տեսակետից ուշագրավ է Եզր կաթողիկոսի հայրենագավ գործունեությունը, որը և անխնա դատապարտում են մեր մատենագիրները: «Հերակլի կայսեր եկեալ ի Կարնոյ քաղաք, ժողով արարեալ՝ կոչէ և զԵզր կաթողիկոս Հայոց: Իսկ նա ոչ տարաւ ընդ իւր արս իմաստունս, մանավանդ զՅովհան վարդապետ Մայրավանեցի, որ յոյժ տեղեակ էր աստուածային գրոց: Երթեալ հաւանի աղանդոյն Քաղկեդոնի: Եվ տայ նմա պարգևս կայսրն զերիր մասն Կողբայ և զաղսն բովանդակ»<sup>1</sup>: Իսկ երբ Հովհան Մայրավանեցին մերկացնում է Եզրի կաշառակերությունն ու դավաճանական գործունեությունը, կաթողիկոսը «հալածեաց զսուրբն անարգանօք, Մայրագումեցի կոչելով զնա»<sup>2</sup>: Կաշառակերությունը հոգևորականների շրջանում տարածված էր ընդարձակ շափե-

<sup>1</sup> Կ. Գանձակեցի, Պատմութիւն, էջ 54:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 55:

րով և մասսայական բնույթ ունեւոր: Եկեղեցական բոլոր պաշտոնները դարձել էին առուծախի առարկա, որի հետևանքով այդ եկամտաբեր պաշտոններում հաստատվում էին այլասերված անձնավորություններ, որը և անարգանքի սյունին է գամում Գանձակեցին: Կրոնավորների շրջանում այս ապակաշառակությունների լայն շափերով տարածման մասին վկայում է նաև այն, որ Կոստանդին կաթողիկոսը ստիպված է լինում հատուկ կանոնադրությամբ օրինականացված պայքար ծավալել զեղծարարների դեմ: Կանոնադրության առաջին իսկ կետով դատապարտվում է եկեղեցական պաշտոնների վաճառքը: «Ամենայն ձեռնադրութիւն յեկեղեցի, որ է պարգևք հոգւոյն սրբոյ, զոր տա արժանաւորացն, առանց արժաթոյ լիցի»<sup>1</sup>: Բայց եկեղեցական պաշտոնների հետ միասին վաճառվում են նաև բազմաթիվ կրոնական արարողություններ, որոնց դեմ են ուղղված Կանոնադրության մի շարք կետեր: Կանոնադրության բոլոր 25 հոդվածներն էլ ցույց են տալիս եկեղեցական բարքերի անկումը և նպատակ ունեն կաթողիկոսի հրամանով վերականգնել դրանք: Ինքնին հասկանալի է, որ կաթողիկոսական հրամաններով կամ կանոնադրություններով անհրաժեշտ է ետ դարձնել պատմության անիվը: Այլասերվածությունը ժանտախտի արագությունը տարածվում է վարակելով բոլորին՝ մեծից մինչև փոքր, որն ակամայից խոստովանում է ինքը՝ Կիրակոսը: «Եւ անարժան քահանայք և պոռնկեալք, և հայտնի բոզս նստուցեալ, առնէին քահանայագործութիւն և այլ բազում շարիս, զոր զործէին ի մեծամեծաց մինչև ցփոքունս»<sup>2</sup>:

Արժաթին երկրպագում էին, անշուշտ, ոչ միայն հոգևորականները: Մեր պատմագիրն իր աշխատության մի շարք էջերում ցույց է տալիս փողի ուժը հասարակական կյանքում և զայրույթով դատապարտում է ֆեոդալ իշխանների ազահությունն ու շվայտ կենցաղավարությունը: Հենց որ երկիրը կարճատև զինադադարների շրջանում փոքր-ինչ հանգիստ է

<sup>1</sup> Կ. Գանձակեցի, Պատմութիւն, էջ 303:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 294:

անում, և ժողովուրդը կազդուրվում է «իշխանքն զրկէին և կողոպտէին զաղքատս և ի զրկանաց անտի գնէին հանդերձս մեծագինս և ագանէին, ուտէին և ըմպէին և մեծամեծս փքային»<sup>1</sup>:

Աշխարհիկ իշխանութիւնների բարքերի այլասերվածութիւնը մերկացնելու տեսակետից անողոք է նաև Մատթևոս Ուռհայեցին: Նրա մոտ ուշագրավ է հատկապես այն, որ իշխողների բոլոր անարդարութիւնների դոճը վերջին հաշվով աշխատավորութիւնն է: «Առաջնորդք և իշխանք լինելոյ են կաշառասէրք և ստախօսք և սուտերգումք. և ի ձեռս կաշառոցն քիւրեմ զգատաստանս իրաւանց աղքատին»<sup>2</sup>: Արդարութեան մասին ավետարանական քարոզները մնում են կրոնական գրքերում ու եկեղեցու պատերի ներսում միայն, իսկ Ֆեոդալական դաժան իրականութեան մեջ հարուստները կաշառում են օրենքն ու իշխանութիւնը:

Այլասերված իշխանավորների շվայտ ու ցոփ կենցաղավարութեան համար պահանջվում էին մեծ քանակութեամբ նյութական բարիքներ, որոնք ձեռք էին բերվում աշխատավորներին կողոպտելու միջոցով: Դրա դեմ են ուղղված Ուռհայեցու հետևյալ տողերը. «Իշխանք և դատաւորք պոռնկասէրք առաւել քան աստուածասէրք և ատեցողք լինին սուրբ ամուսնութեան, և փարին ընդ պոռնկութեան ախտին, և սիրեն զկորուստ նմանեաց իւրեանց մեծարեն զմատնիչսն և զգողս, յափշտակեն անիրաւար գաշխատողաց ինչսն»<sup>3</sup>:

Տիրող դասակարգերի ներկայացուցիչների այս ապօրինութիւնները վարկաբեկում էին հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանութիւններին: Ֆեոդալական կարգերի գաղափարախոս մատենագիրներին լավ հայտնի էր, որ հասարակութեան «նորմալ» զարգացման կարևորագույն պայմաններից մեկը օրինապահութիւնն է: Տիրող դասակարգը ստեղծում է հասարակութեան կառավարման համապատասխան մեխանիզմ,

որի միջոցով իրականացնում է իր իշխանութիւնը և ամրապնդում իր տիրապետութիւնը:

Անհրաժեշտ է նշել, որ ֆեոդալական օրինականութեան պահպանման մեր մատենագիրների պահանջը պետք է գնահատվի դրականորեն, այն առումով, որ այդ պահանջը ուղղված էր աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանավորների կամայականութիւնների դեմ, նպատակ ունենալ սանձահարել նրանց, շահագործման հարաբերութիւնները դնել որոշ շրջանակների մեջ:

Բայց պատմութեան զարգացման ընթացքն ունի իր օբյեկտիվ օրենքներն ու իր ներքին տրամաբանութիւնը: Տիրող դասակարգի ձգտումները հանդիպելով բազմաթիվ խոչընդոտների, իրականանում են ելևէջներով: Այդ «խոչընդոտներից» ամենազորեղը դասակարգային պայքարն է, որի դրսևորման հանրահայտ ձևերից մեկը ամբողջ միջին դարերի ընթացքում եղել են աղանդավորական շարժումները:

Ինչպես արդեն տեսանք, մեր մատենագիրները հասկանում էին, որ իշխողների հարստութիւնների աղբյուրը աշխատավոր ժողովրդի արդար վաստակի յուրացումն է, որ տիրողների ազանութիւնն ու բոլոր տեսակի շռայլութիւնները բավարարվում են աղքատներին զրկելու և կողոպտելու միջոցով: Թվում է, թե այս անվիճելի ճշմարտութիւնն ընդունողները միաժամանակ պետք է արդարացնէին աշխատավորների բողոքի ձայնը այդ մեծագույն սոցիալական անարդարութիւնների դեմ, կամ, համենայն դեպս, պասսիվ համակրանքով արտահայտվէին դրա մասին, կամ գոնե լռելյայն շրջանցէին այն: Բայց տեղի է ունենում բոլորովին հակառակը: Աշխատավորների ապստամբութիւններն ու աղանդավորական շարժումները բորբոքում են նրանց զայրույթը: Եղբայրական սիրո ու միաբանութեան քարոզները մոռացվում են: Ապստամբութիւնների ու աղանդավորական շարժումների մասնակիցներին նրանք համարում են գիշատիչ բորենիներ և գեհնի հավիտենական կրակը վառող սատանայի լուցկիներ, որոնց դեմ պետք է պայքարել բոլոր միջոցներով և անխնա ոշնացնել բոլորին: Մեզ համար, սակայն, կարևորը այդ շարժումների վերաբերյալ հայ մատենագրութեան մեջ եղած նյութերն է:

<sup>1</sup> Կ. Փանձակեցի, Պատմութիւն, էջ 318—319:

<sup>2</sup> Մատթևոս Ուռհայեցի, Պատմութիւն, էջ 80:

<sup>3</sup> Նույն տեղում: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Ք.):

նն. դրանք հնարավորութիւն են տալիս ուսումնասիրելու միջին դարերի սոցիալական շարժումների պատմութիւնը և բացահայտելու նրանց գաղափարախոսութեան էութիւնը:

Միջին դարերի պատմութեան առանցքը կազմում էին աշխատավորական շարժումները, որոնք դրսևորվում էին տարբեր ձևերով՝ «մերթ իբրև միատիկա, մերթ որպես բացորոշ հերետիկոսութիւն, մերթ որպես զինված ապստամբութիւն»<sup>1</sup>: Սակայն անկախ իրենց դրսևորման ձևերից, դրանք ուղղված էին աշխարհիկ ու հոգևոր ֆեոդալների դեմ: Այն հանգամանքը, որ այդ շարժումները ընդունում են առավելապես աղանդավորութեան կերպարանք՝ ուղղված կրոնական իշխանութիւնների դեմ, ամենևին չի ժխտում այդ շարժումների սոցիալական բնույթը, ինչպես ձգտում են ներկայացնել բուրժուական կղերական պատմագիտութեան հայ և այլազգի ներկայացուցիչները:

Վաղ քրիստոնեութիւնը հին աշխարհի հեթանոսական կրոնների հետ միասին, մերժում էր նաև տիրող ունեցվածքային ու դասակարգային անհավասարութիւնը, որը և մեծապես նպաստեց այդ վարդապետութեան արագ տարածմանը: Աշխատավորները մեծ ակնկալութիւններ ունեին նոր կրոնից, որի հետ նրանք կապում էին իրենց թշվառ, ստրկական վիճակից ազատագրվելու հույսերը: Բայց նրանց այդ հույսերը շարժարձան, որովհետև քրիստոնեական եկեղեցու նոր քուրմերը իրենց ընշաքաղցութեամբ ոչնչով չէին զիջում հեթանոսներին: Աշխատավորների հիասթափութիւնը նոր կարգերից դրսևորվեց աղանդավորական շարժումների ձևով, որոնց գաղափարախոսութիւնը խարսխվում էր գլխավորապես վաղ քրիստոնեութեան հավասարարական սկզբունքների վրա:

Հայաստանի քաղաքական անկախութեան կորուստը ավելի ծանրացրեց հայ աշխատավորների դրութիւնը, որոնք յուրային հոգևոր ու աշխարհիկ ճրիակներնրից բացի ստիպված էին կերակրելու նաև օտար բռնակալներին:

<sup>1</sup> Յր. Էնգելս, Գերմանական գյուղացիական պատերազմը, Կուսհրատ, Նրևան, 1934, էջ 47:

Այս իրադրութեան պայմաններում դասակարգային պայքարը բռնկվում է սուր ձևերով: Հակաֆեոդալական շարժումները ծավալվում են ֆեոդալական հասարակութեան ձևավորման հենց արշալույսին և լուրջ կերպով անհանգստացնում տիրող շրջաններին: Այդ մասին են վկայում դեռևս 354 թվականին Աշտիշատի ժողովում ներսես կաթողիկոսի ընդունած կանոնները, որոնք երկրում տիրող խռովութիւնները կանխելու նպատակով իշխողներին խորհուրդ են տալիս չափավորել ստորագրյալների շահագործումը, իսկ ծառաներին էլ պատվիրում են հնազանդ լինել իրենց տերերին:

Անդրկովկասյան ժողովուրդների միջնագարջան պատմութիւնը հարուստ է աղանդավորական շարժումներով (բորբորիտներ, մանիքեականներ, մծղնեականներ, պավլիկյաններ, խուրամիտներ, թոնդրակեցիներ), որոնք իրենց ծավալով ու հզորութեամբ լուրջ սպառնալիք էին ոչ միայն հայ եկեղեցական ու ֆեոդալական իշխանութիւնների համար:

Միջին դարերի գյուղացիական շարժումների էվոլյուցիայի բնորոշ կողմերից մեկն այն է, որ նրանց կրոնա-աղանդավորական շղարշն աստիճանաբար նոսրանում է և նրանց հեղափոխական բնույթը դառնում ավելի ու ավելի ակնհայտ:

Բյուզանդիայի կողմից պավլիկյան շարժումները ճնշելուց զրեթե անմիջապես հետո սկսվում են թոնդրակեցիների շարժումները որոնց պահանջները ավելի արմատական էին, իսկ հակաեկեղեցական բնույթն ավելի բացահայտ:

Թոնդրակեցիների գործունեութեան և նրանց գաղափարախոսութեան մասին մեզ հասած տեղեկութիւնները համեմատաբար «հարուստ» են, որոնց հուսալի սկզբնաղբյուրներն են՝ Արիստակես Լաստիվերտցու, Գրիգոր Մագիստրոսի, ներսես Շնորհալու աշխատութիւնները:

Արիստակես Լաստիվերտցու «Հայոց պատմութիւնը» արժեքավոր սկզբնաղբյուր է ոչ միայն XI դարի պատմական իրադարձութիւնները լուսաբանելու, այլ նաև այդ ժամանակաշրջանին բնորոշ սոցիալական հակասութիւնների բովանդակութիւնը պարզելու համար: Լաստիվերտցին, ինչպես արդեն ցույց է տրված վերևում, զայրույթով է մերկացնում

աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանների շրջանում տարածված այլանդակ բարքերը, նրանց հայրենադավութունն ու կաշառակերութունը: Բայց տիրող կարգերի սպասավորները բոլոր դեպքերում հարազատ են մնում իրենց: Եկեղեցու հայրը շահագործողներին մխիթարում է ավետարանական այն քարոզով, թե աղքատները տանջվում են «աստ միայն, որպէս Ղազարոսն. և են՝ որ անդ միայն, որպես մեծատունն»<sup>1</sup>: Իսկ երբ աշխատավորները շեն հավատում այս խաբեբայությանը և հանդես են գալիս իրենց շահերի ու իրավունքների պաշտպանութամբ, պատմիչը զայրույթով նրանց անարգանքի սյունին է գամում՝ «անօրէն», «մարդադեմ գազան», «սատանայի ծնունդ» և այլ հայհոյանքներով:

Հեղինակի այս խոսքերը ուղղված են թոնդրակեցիներին, որոնց շարժմանը նվիրված իր աշխատության գլուխներում նա հանդես է գալիս ոչ որպես օբյեկտիվ պատմաբան, այլ որպես այդ հոսանքի ներկայացուցիչների կատաղի թշնամի, որոնց նկատմամբ ունեցած նրա անզուսպ ատելութունը երևում է գրքի այդ հարցին նվիրված յուրաքանչյուր էջից: Լաստիվերտցին շարժման ղեկավարներին ներկայացնում է որպես խաբեբաներ: Հակոբ եպիսկոպոսի մասին նա գրում է որպես սուտ ճգնավորի, որը «ի սկզբան իւրոյ իշխանութեանն առաքինական կերպարանս յանձին ցուցանէր՝ քրձազգած, պահեցօղ, բոկագնաց»<sup>2</sup>: Թոնդրակյան շարժման մյուս ղեկավարներից Լաստիվերտցին խոսում է Կունծիկ արեղայի մասին, որին նա անվանում է «անառակ և շնաբարոյ»: Հեղինակը այս արեղայի մասին արտահայտվում է ավելի խոր ատելութամբ, որն «անդրանիկ էր սատանայի, և շտեմարան խորհրդոց նորա, ուստի ծուխ հնոցի գեհենոյն մշտաբորբոք ընդ բերան նորա ելանէր, յորմէ բազումք դեղ առեալ սատակեցան»<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Ար. Լաստիվերտցի, Պատմութիւն, էջ 116:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 119:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 125:

Կունծիկ արեղան շարժման մեջ է հավաքագրում նաև մի քանի ազնվականների (Հրանուշ, Ախնի, Կամարա, Վրվեռ), որոնց հետ միասին ոտքի է հանում նրանց պատկանող գյուղերի բնակիչներին (Կաշե և Աղյուսո) և ավերում նախ իրենց բնակավայրերի եկեղեցիները:

Թոնդրակեցիների շարժումը տարածվել էր աշխատավորների լայն շրջաններում, և նրա կողմնակիցների ու հակառակորդների հարաբերութիւնը ծայրաստիճան սրվելով, ստեղծել պատերազմական վիճակ: Որ թոնդրակեցիները տիրող կարգերի համար ահեղ սպառնալիք էին, երևում է Լաստիվերտցու այն դրույթից, թե «յարտաքին թշնամւոյն զգուշանալ դիւրին է. բայց ի ցեղակցութենէ պատերազմացն դժուարին է ապրիլ»<sup>1</sup>, այսինքն՝ ներքին դասակարգային թշնամին ավելի վտանգավոր է, քան արտաքինը: Լաստիվերտցին չի ժխտում, որ թոնդրակեցիների շարժումը հենվում է ապստամբ շրջանների որոշ իշխանների ու ժողովրդի ուժի վրա և մխիթարվում է սաղմոսի այն խոսքերով, թե «Բարի է յուսալ ի Տէր, քան յուսալ յիշխանս»: Նա թոնդրակեցիների շարժման թուլութիւնը տեսնում է նրանում. որ նրանք չեն ըմբռնում ավետարանական այդ «մեծ պատվիրանի» էութիւնը և կամենում են «մարդկան օգնականութեամբ յաղթել ճշմարտութեանն»<sup>2</sup>:

Լաստիվերտցին վկայում է, որ եկեղեցիների ու սրբավայրերի ավերումը կատարվում է շատ բնակավայրերում, քանի որ թոնդրակեցիները կրոնական ծիսակատարութիւնների մոլի հակառակորդներ էին: Նա կսկիծով է պատմում Բազմաղբյուր գյուղի սուրբ խաչի կործանման մասին, երբ սատանայի կամակատար մշակները մուրճով փշրեցին եկեղեցու սուրբ խաչը և քաշվեցին իրենց օձաբնակ որջերը<sup>3</sup>:

Լաստիվերտցու աշխատութիւնը արժեքավոր աղբյուր է թոնդրակեցիների գաղափարախոսութիւնը բնութագրելու համար: Եթե թոնդրակեցիները ավերում են եկեղեցիներն ու

<sup>1</sup> Արխատակես Լաստիվերտցի, Պատմութիւն, էջ 120:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 123:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 128:

ջարդում խաչ ու խաչվառներ, ապա այդ ինքնին այն բանի պերճախոս ապացույցն է, որ նրանք մերժում են եկեղեցական ծիսակատարութիւնները, որոնք դարեր շարունակ հանդիսացել են աշխատավորներին թալանելու ամենաընդունված և մասսայական միջոցները: Բայց թոնդրակեցիների պայքարը չի սպառվում միայն կրոնական ծիսակատարութիւնների ժխտումով: Լաստիվերտցին խոստովանում է նաև, որ նրանց ղեկավար Հակոբ Եպիսկոպոսը հետամուտ էր լինում մեր հավատին, որի խոսքերը գործում էին կայծակի զորութեամբ, քանի որ նա խիստ ճարտարախոս էր և կախարդում էր իրեն լսողներին, կամենում էր հիմնովին տապալել սուրբ եկեղեցին<sup>1</sup>: Հետևաբար, թոնդրակեցիները ոչ միայն ավերում էին եկեղեցիները, այլև մերժում էին նրանց հոգևոր, գաղափարական հիմքերը: Ըստ որում, ինչպես պարզվում է, թոնդրակեցիները քրիստոնեական գաղափարախոսութիւնը քննադատում էին ոչնչացնող ճարտարախոսութեամբ և համոզելու մեծ ուժով, որովհետև նրանց ուսմունքի հետևորդներին դարձի բերել անհնարին էր: Նրանց խոսքերը քաղցկեղի նման տարածվում էին, գրում էր Լաստիվերտցին, այդ անբուժելի հիվանդութեան նման նրանց հետևորդներն այլևս դարձի չէին գալիս<sup>2</sup>:

Լաստիվերտցուն, անշուշտ, հայտնի էր թոնդրակեցիների ուսմունքի բովանդակութիւնը, որի հետ սակայն ընթերցողներին նա լրիվ չի ծանոթացնում, այն ուշագրավ պատճառաբանութեամբ, թե մենք անպատշաճ համարեցինք շարադրել նրանց աղանդի բովանդակութիւնը, քանի որ լսողներից շատերը կարող են գայթակղվել ու հետևել նրանց, ուստի և խուսափեցինք այդ բանից<sup>3</sup>: Հեղինակը վախենում է նրանց ուսմունքի ներգործութեան հետևանքներից, որոնք աղետալի են այն պատճառով, որ այդ ուսմունքի սկզբունքներն ունենալով համոզելու մեծ և ուժեղ ուժ, կարող են բազմապատկել շարժման հետևորդների թիվը: Բերված տողերում Լաստիվերտ-

ցին ակամայից խոստովանում է քրիստոնեական վարդապետութեան անզորութիւնը և այն հմայքն ու ազդեցութիւնը, որ ունեին թոնդրակեցիների շարժումն ու նրանց քարոզած գաղափարները աշխատավորութեան լայն շրջաններում:

Թոնդրակեցիները քրիստոնյա հավատացյալներին կծու կերպով ծաղրում էին, նրանց նմանեցնելով մատաղի համար զոհաբերվող անմեղ անասունի, որին դիմում են հետևյալ ծաղրական խոսքերով: «Այ տառապեալ շորքոտանի, թող թէ նա դիւր ժամանակն մեղս արար և մեռաւ, դու զի՞նչ մեղար որ ընդ նմա մեռանիս»<sup>1</sup>: Մեղք գործողը քրիստոս-աստվածն է և նրա երկրային տեղական իշխան-Ֆեոդալները, որոնց մեղքերի համար պետք է պատասխան տան նրանց հլու հպատակ հավատացյալները, որը զայրացնում է թոնդրակեցիներին: Նրանց այս կոչը, անշուշտ, այդ մոլորված աշխատավորներին սթափեցնելու, նրանց տիրող ֆեոդալական բարքերի դեմ հանելու մարտական լուզունգներից մեկն էր: Նրանց պայքարը հակաֆեոդալական էր՝ ուղղված հոգևոր ու աշխարհիկ ֆեոդալ կեղեքիչների դեմ: Ասողիկը Սմբատի մասին գրում է, թե նա էր «հակառակ ամենայն քրիստոնէական կարգաց»<sup>2</sup>:

Ուստի միանգամայն հասկանալի է, որ թոնդրակեցիների դեմ արյունահեղ պայքար էին ծավալում աշխարհիկ ու հոգեվոր ֆեոդալները միասնաբար: Նրանք չէին բավարարվում թոնդրակեցիներին ֆիզիկապես խոշտանգելով, միաժամանակ ավերում էին նրանց տներն ու կործանում բնակավայրերը: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ թոնդրակեցիների ազնվական հետևորդները արժանանում են իշխանութիւնների ներողամտութեանը, մինչդեռ մյուսները ենթարկվում են ամենածանր պատիժների: Երբ վրվեռ իշխանին, իր համախոհների հետ միասին, կանգնեցնում են դատական ատյանի առաջ, պատմում է Լաստիվերտցին, Եպիսկոպոսը դատավորից խընդրում է ներում շնորհել, քանի որ նրա եղբայրը պատվավոր և արքունիքին մոտ կանգնած մարդ էր, որից խիստ ակնածում

<sup>1</sup> Տե՛ս Արիստակես Լաստիվերտցի, Պատմութիւն, էջ 121:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 120:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 133:

<sup>1</sup> Արիստակես Լաստիվերտցի, Պատմութիւն, էջ 122:

<sup>2</sup> Ստ. Տարունցի, Պատմութիւն, էջ 160:

էր նաև դատաւորը: Նա Վրվեռ իշխանին հանձնում է եպիսկոպոսին, իսկ նրա մյուս համախոհներին գանակոծելով մեծամեծ տանջանքների ենթարկեցին, հալածեցին բնակարաններից, և նրանց օթևաններն ավերեցին<sup>1</sup>:

Թոնդրակեցիների մոլեռանդ հակառակորդ վարդապետը, ժողովի մյուս մասնակիցների հետ միասին, լռելյայն օրհնում է եպիսկոպոսին ու դատաւորին, մի կողմից՝ դասակարգի մոլորված ներկայացուցիչների հանդեպ ցուցաբերած ներողամտութեան, և մյուս կողմից՝ իրենց դասակարգային թշնամիների նկատմամբ ցուցաբերած դաժանութեան համար: Ինքնըստինքյան պարզ է, որ այստեղ առաջին պլանի վրա է քաշվում դասակարգային հակամարտութունը, իսկ կրոնական տարածայնութունները դիտվում են որպես ընտանիքի ներսում ծավալվող վիճաբանութուն, որի համար թող աստված պատժի ընտանիքի մոլորված անդամներին, իսկ իրենք՝ իշխողները նրանց ներում են և նորից գրկաբաց ընդունում:

Թոնդրակեցիների գործունեութունը բնութագրելու և շարժման գաղափարական բովանդակութեան հետ ծանոթանալու արժեքավոր աղբյուրներից է Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթեր» վերնագրով աշխատութունը:

Գրիգոր Մագիստրոսը մեզ հաղորդում է, որ թոնդրակեցիների շարժման պարագլուխ Սմբատը «եկեալ ի գաւառէդ Մաղկոտնէ ի գեղջէ Զարեհուանէ, եկեալ բնակեցաւ ի Թոնդրակս»<sup>2</sup>: Սմբատն իր գործունեութունը սկսում է «յաւուրս տեառն Յովհաննիսի և Սմբատայ Բագրատունւոյ»<sup>3</sup>: Մագիստրոսի վկայութեամբ Սմբատը «ուսեալ զշար մոլութիւն յումմանէ պարսկական բժշկէ յաստեղաբաշխէ մոգէ, զոր Մըջուսիկդ կոչէք»<sup>4</sup>: Բնական հարուստ գիտելիքների տեր այս հեղափոխական գործիչը և նրա հետևորդները «քարոզեն իբրև անյուսութեան ամենևին և անաստուածութեան իբրու զԵպի-

կուրեանցն»<sup>1</sup>: Այնուհետև, Մագիստրոսից իմանում ենք, որ շարժման ղեկավարներից են նաև Սմբատի հետևորդները՝ «Թողրոս, Անանես, Արքայ, Սարգիս, Կիւրեղ, Յեսու», որոնք թոնդրակեցիների ուսմունքը տարածում էին ոչ միայն Հայաստանի գավառներում, այլև Աղվանքում:

Գրիգոր Մագիստրոսը թոնդրակեցիների բնակավայրերը զայրույթով անվանում է շնավան, իսկ Թոնդրակ գյուղի անունը նրա բնակիչների համար միանգամայն հարմար, այն իմաստով, որ այդ անունը «այրեցման նշանակէ պատշաճ գոլ. և յիրաւի զփտեալ փայտից և արտակացեալ որթոց պատշաճագոյն են այրեցմունքն»<sup>2</sup>: Պահլավունի իշխան Գրիգոր Մագիստրոսը գործ ունի իր դասակարգային հակառակորդների հետ, որոնց նա համարում է թոնրան բոցերում այրելու արժանի որդակեր փտած դիակներ:

Մագիստրոսը մեզ ծանոթացնելով թոնդրակեցիների գաղափարախոսութեան հետ, տարբերում է երեք հոսանք. «քարոզութիւն նոցա յերիս ձևս նշանակեալ ցուցանէ»<sup>3</sup>: Առաջին ուղղութեան ներկայացուցիչներին նա բնութագրում է որպես շարագործներ ու անաստվածութեան քարոզիչներ: Անշուշտ այստեղ խոսքը վերաբերում է շարժման ձախ թևին, որի պարագլուխներն էին Սմբատը և նրա անմիջական համախոհները: Շարժման այս աշխատավորական հոսանքը ավերում էր եկեղեցիները, ոչնչացնում վանքերն ու ուխտատեղիները, պահանջում էր ունեցվածքային ու քաղաքացիական իրավունքների լիակատար հավասարութուն երկսեռ բոլոր քաղաքացիների համար: Սոցիալական հիերարխիայի հետ միաժամանակ թոնդրակեցիներն անշուշտ ժխտում էին նաև իշխողների տնտեսական արտոնութունները: Պրոֆ. Վ. Զալոյանի հետ միասին մենք նույնպես «Ընդունելի ենք համարում այն միտքը, որ թոնդրակեցիները պայքարում էին արտադրութեան միջոցների հավասար տիրապետութեան համար: Ունեցված-

<sup>1</sup> Տե՛ս Ար. Լաստիվերցի, Պատմութուն, էջ 132:

<sup>2</sup> Գրիգոր Մագիստրոս, Թղթեր, էջ 154:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 153:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

<sup>1</sup> Գրիգոր Մագիստրոս, Թղթեր, էջ 158—159:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 164:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 158:

քային հավասարութեան նրանց սկզբունքը չէր կարող շնչանակել արտադրութեան մյուս բոլոր միջոցներից հավասարապես օգտվելու իրավունքի պահանջ»<sup>1</sup>:

Գրիգոր Մագիստրոսը խոստովանում է, որ սրանք «զամենայնն ծաղր առնեն՝ քհնիս և զնոր օրէնս»<sup>2</sup>, այսինքն՝ ժխտում են գոյութիւն ունեցող կարգերը: Հենց այդ տեսակետից էլ թոնդրակեցիների շարժումը վտանգավոր էր տիրող կարգերի համար, և նրա ազդեցութիւնն ու հմայքը մեծ էր աշխատավորների շրջանում: Այդ մասին են վկայում Մագիստրոսի հետևյալ զուսպ տողերը. «Եւ կակուղ են բանք նոցա քան զձէթ և ինքնեանք որպէս զսլաք. կարթիւք պարածածկեն զմահացու դեղս իւրեանց և հաւանեցուցանեն զանմեղս»<sup>3</sup>: Թոնդրակեցիների գաղափարախոսութեան մեջ կենտրոնական տեղ էր գրավում նրանց պայքարը եկեղեցական ծիսակատարութիւնների դեմ, որը նրանք համարում էին խաբեբայութիւն: Մագիստրոսը Սմբատ Զարեհավանցու մասին գրում է, որ նա պահանջում էր քահանայութիւնը վերացնել, որովհետև նրանց գործունեութիւնը համարում էր կեղծ խաբեբայութիւն<sup>4</sup>:

Թոնդրակեցիները չէին բավարարվում միայն եկեղեցական ծիսակատարութիւնները ժխտելով: Նրանք ավելի հեռու էին գնում և ժխտում էին Քրիստոսի, որպես աստծու, գոյութիւնը: Մագիստրոսը գանգատվում է, որ թուլայեցի և կաշեցի թոնդրակեցիները Քրիստոսին անվանում են թլփատված աստված և հայտարարում, որ «մեք թլփատեալ Աստուած ոչ խոստովանիմք»<sup>5</sup>:

Քրիստոսի և նրա անվան հետ կապված ծիսակատարութիւնների մերժումը թոնդրակեցիների կողմից սոսկ կրոնական բնույթի երևույթ չէր: Աշխատավորները համոզվել են,

որ այդ կրոնական արարողութիւնների միջոցով իշխողները դարեր շարունակ կեղեքել են իրենց ու կողոպտել նրանց քրտնաջան աշխատանքի պտուղները: Հետևաբար, նրանց պայքարը ուղղված էր ֆեոդալական կարգերի դեմ ընդհանրապես, որի բաղադրիչ մասն են կազմում նաև կրոնական արարողութիւնները:

Բայց այդ ամենևին դեռ չի նշանակում, որ թոնդրակեցիները քարոզում էին անիշխանութիւն և կողմնակից էին անկարգութիւնների ու անկազմակերպվածութեան, ինչպես այդ փորձում են պատկերել նրանց հակառակորդները: Թոնդրակեցիներն ունեցել են իրենց օրենքները, հասարակութեան կազմակերպման իրենց սկզբունքները: Այդ խոստովանում է նաև Մագիստրոսը իր այն հիշատակութեամբ, որ թոնդրակեցիները «հաւանեցան այնմ աստուածամարտ և ցանկապատառ դիւմուրի անօրինին Սմբատայ օրէնս դնել»<sup>1</sup>: Այդ օրենքների հետ նա մեզ ընդհանրապես չի ծանոթացնում: Բայց թոնդրակեցիների հասցեին ուղղված ամբաստանութիւններից մեկում ասվում է, որ նրանք անօրեն են ու շարագործ. «ոչ պահք նոցա, եթէ ոչ երկնչին, յայտնի և ոչ խառութիւնք առանց և կանանց և ոչ ընտանեաց»<sup>2</sup>:

Թոնդրակեցիների համայնքների ընտանեկան հարաբերութիւնների հասցեին ուղղված այս զրպարտիչ տողերում կարևոր է մեր կողմից ընդգծված այն միտքը, որ այդ համայնքների կազմակերպման սկզբունքներից մեկն էլ տղամարդկանց ու կանանց իրավահավասարութիւնն էր, որը հավասարութեան մասին աշխատավորների դարավոր երազի արտահայտութիւններից մեկն էր միայն:

Թոնդրակեցիների, ինչպես նաև պավլիկյանների պարագլուխները քարոզում էին «վանական կալվածքների համայնացում»<sup>3</sup>, գրում է ակադեմիկոս Աշոտ Հովհաննիսյանը, այ-

<sup>1</sup> В. К. Чалоян, История армянской философии, изд. Ам Арм ССР, Ереван. 1959, стр. 188.

<sup>2</sup> Գրիգոր Մագիստրոս, Թղթեր, էջ 161:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 155:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 154:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 161:

<sup>1</sup> Գրիգոր Մագիստրոս, Թղթեր, էջ 160:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Աշոտ Հովհաննիսյան, Գրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, գիրք առաջին, էջ 363:

սինքն՝ տնտեսական ու սոցիալական արդարության համար պայքարը կազմում էր նրանց շարժման բուն նպատակը:

Թոնդրակեցիների երկրորդ ուղղությունը Մագիստրոսը նրամանեցնում է մանիքեությանը «զորս անիծեն, բայց զնոյն գործեն»: Աղանդավորական շարժմանը բնորոշ է այնպիսի էվոլյուցիա, երբ նրա մի թևը արագ կերպով առաջ է անցնում այն ժամանակ, երբ մյուս թևը դեռ ընդհանուր առմամբ դուրս չէր եկել մանիքեության կամ պավլիկյան շարժման գաղափարախոսության շրջանակներից:

Շարժման երրորդ ուղղության մասին Մագիստրոսը գրում է, որ նրանցից ոմանք արտաքուստ էին քարոզում Քրիստոսի վարդապետությունը, որին իրենք ներքուստ չէին հավատում և ուզում էին քրիստոնեական կրոնի կարգերը փոխել<sup>1</sup>: Ակնհայտ է, որ Մագիստրոսը այս դեպքում նկատի ունի թոնդրակեցիների շարժման մասնակից կրոնավորներին, որոնք հանդես էին գալիս եկեղեցական կարգերում բարեփոխումներ մտցնելու ավելի չափավոր պահանջներով: Ճիշտ է վարվում պրոֆ. Պողոսյանը<sup>2</sup>, երբ երկրորդ և երրորդ հոսանքները միավորում է մեկ խմբի մեջ և համարում մի ուղղություն: Այսինքն՝ թոնդրակեցիների շարժման մեջ նա տարբերում է ոչ թե երեք, այլ երկու ուղղություն:

Աշխատավորությունը, հանդիսանալով շարժման հիմնական ուժը, միաժամանակ որոշում էր նրա ուղղությունը, նրա առջև դրված գլխավոր խնդիրները և դրանց լուծման ուղիները: Շարժման հեղափոխական հոսանքն իր հորձանուտի մեջ էր առնում նաև ուղեկիցներին: Խոշոր ֆեոդալական տներից և բարձրաստիճան հոգևորականներից դժգոհում էին նաև մանր կալվածատերերն ու ցածրաստիճան հոգևորականները: Ազնվականների ու հոգևորականների ստորին ու միջին շերտերը չէին հանդուրժում այն արտոնությունները, որոնք սահմանված էին վերնախավերի համար: Շարժման այս թևի

պարագլուխների խնդիրն էր պաշտպանվել բարձրաստիճան իշխանների հափշտակողական քաղաքականությունից, սահմանափակել նրանց ախորժակը, ընդլայնել իրենց ունեցվածքը վանքապատկան ընդարձակ կալվածքների հաշվին, վերացնել հոգևոր ու աշխարհիկ դասային արտոնությունները: Այդ խնդիրների կենսագործման համար թոնդրակեցիների հեղափոխական շարժումները նպաստավոր էին: Ստեղծվում էին ընդհանուր շփման կետեր, որոնց բազայի վրա ձևավորվում էր միասնական ճակատ: Թոնդրակեցիների շարժման համար, ամբողջությամբ վերցրած, բնորոշը ազատագրական պայքարն էր և աշխատավորների դեմոկրատական պահանջ երբ, իսկ ուղեկիցների ռեֆորմատորական գործունեությունը և չափավոր առաջադրանքներն ունեցել են ստորագաս նշանակություն, որոնք պետք է իրականացվեին շարժման ընթացքում ընդ գլխավոր խնդրի կենսագործմանը զուգընթաց: Հետևաբար, ճիշտ չէ պրոֆ. Վ. Չալոյանի այն դրույթը, ըստ որի «թոնդրակեցիների ուսմունքը հակակեղեցական և հակաֆեոդալական բնույթ ունեւ իր դրսևուրման բոլոր ձևերով»<sup>1</sup>: Շարժման ուղեկիցների ռեֆորմիստական պահանջները հակաֆեոդալական բնույթ չունեին և ընդհանրապես հակաֆեոդալական ու հակակեղեցական լինել չէին կարող:

Գրիգոր Մագիստրոսը թոնդրակեցիներին հալածողներից և նրանց շարժումը ամենադաժան մեթոդներով ճնշողներից մեկն էր: Նա գրում է, որ հետապնդելով թոնդրակյաններին «մինչև ցակն աղբերն, հանդիպեցայ ատրուշանին Թոնդրակաց»<sup>2</sup>, որը նա անվանում է շնավան, իսկ նրա բնակիչներին «շունք և գայլք» հանդերձ իրենց «կանանց բազմութիւն բողից, որոց հրամայեցաք տապալել զհիմունսն յարկացն և հրձիգ առնել և զինքեանս հանել ի սահմանաց մերոց»<sup>3</sup>: Մագիստրոսը չի թաքցնում, որ օրենքը հրամայում էր նրանց իսպառ բնաջնջել «որպէս և նախքան զմեզ բազում զօրավարք

<sup>1</sup> Տե՛ս Գրիգոր Մագիստրոս, Թղթեր, էջ 159:

<sup>2</sup> Տե՛ս Ս. Պողոսյան, Գյուղացիների ճորտացումը և գյուղացիական շարժումները Հայաստանում IX—XIII դարերում, պետական համալսարանի, հրատ., Երևան, 1950, էջ 455:

<sup>1</sup> В. К. Чалоян, История армянской философии, стр. 187. (Ընդգծումը մերն է — Ն. Թ.):

<sup>2</sup> Գրիգոր Մագիստրոս, Թղթեր, էջ 158:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 162:

և պետք ի սուր սուսերի մատնեցին զնոսա, և անողորմաբար ոչ խնայեցին ի ծերս և ի մանկունս, որպէս արժանն էր»<sup>1</sup>: Այսպիսով ինչպես պավլիկյանների, այնպես էլ թոնդրակեցիների դեմ իշխանութունները սիստեմատիկորեն դուրս են բերել զինված զորամասեր, որոնք շարժման մասնակիցների հետ միասին ոչնչացրել են նաև նրանց թողած գրական ժառանգութունը: Մագիստրոսը գրում է, որ թոնդրակեցիներից երկու դավաճան քահանաներ իրեն են հանձնում աղանդավորական գրքեր, որոնք լի էին բազում շարությամբ ու հայհոյանքներով<sup>2</sup>: Հետևաբար, Մագիստրոսը հետամուտ է եղել նաև թոնդրակեցիների թողած գրական ժառանգությանը, որի հետ ծանոթանալուց հետո այն ոչնչացրել է:

Աղանդավորներին հալածելու և նրանց գրական ժառանգության ոչնչացման մասին ուշագրավ հիշատակութուններ կան նաև Մովսես Կաղանկատվացու մոտ: Իր Պատմության մեջ նա մի քանի գլուխներ ամբողջապես նվիրել է զանազան աղանդներին, որոնց մասնակիցներին է վերագրում բազմաթիվ մտացածին շարագործութուններ և նրանց անվանում է մարդասպաններ, որի համար էլ, իբրև թե, նրանք ենթարկվում են դաժան խոշտանգումների ու մահապատժի: Աղանդավորների հետ միասին ոչնչացվել են նաև նրանց գրքերը, «զորս լցեալ էր յարկեղս լի հերձուածովք, առեալ զամենայն ետ ի գետն Տրտու»<sup>3</sup>:

Նման լուտանքներ է թափում աղանդավորների գլխին նաև Դավիթ Ալավկա որդին: Նա մծղնեականներին անվանում է պիղծ ու ամբարիշտ, որոնց համայնքներում, որպես թե, թագավորում են սեռական սանձարձակութուններն ու այլասերվածութունները: Հերձվածողներն խառնակիչ են, գրում է նա, որոնք խախտում են եկեղեցու միաբանութունը, եղբայրներին ու հարազատներին հանում են միմյանց դեմ և նրանց մեջ սերմանում են անհաշտ խռովութուն ու պատերազմ<sup>4</sup>:

Աղանդավորներին նա վերագրում է նաև զանազան հմայութուններ, պառավական շատ սովորութուններ ու սնտիապաշտութուններ, որոնք բոլորն էլ, իբր թե, բխում են նրանց ուսմունքի էութունից: Դավիթը լավ է հասկանում, որ այս վտանգավոր դասակարգային թշնամու դեմ չի կարելի պայքարել կանոններ մշակելով, կամ ապաշխարութուններով միայն և առաջարկում է՝ «Յայսպիսեաց դեղատուաց աղուէսադրոշմ զնեն ի ճակատի և զջիլ ոտիցն հատանեալ և յուրկանոց տալ»<sup>5</sup>:

Բայց Դավիթ Ալավկա որդու «Կանոնները» արժեքավոր են հատկապես իրենց վկայությամբ այն մասին, որ աղանդավորներն իրենց նոր և այլանդակ ուսմունքով սատանայի աշակերտներ էին: Նրանք իրենց վարդապետութունը գրեցին մագաղաթների վրա և ամոթալի հիշատակ թողեցին գալիք սերունդներին, որոնցից անմիտները նույնպես պիտի հետևեն նրանց մոլորության<sup>6</sup>: Հեղինակի այս մեծարժեք վկայութունը հաստատում է, որ աղանդավորներն ունեցել են իրենց ուսմունքը, իրենց կյանքի ու կենցաղավարության գրավոր օրենքներն ու կանոնները: Իզուր էր, սակայն, հեղինակի «մտավախութունն» այն մասին, որ այդ գրավոր աղբյուրները հավերժ պահպանվելու են: Քրիստոնեական եկեղեցու ինկվիզիտորական կազմակերպութունները շափից ավելի աշալուրջ էին: Նրանք այդ արժեքավոր պատմական ու գիտական հուշարձաններից գալիք սերունդներին ոչինչ չեն թողել:

Տիրող դասակարգերը կարող էին աղանդավորների գրական ժառանգության հետ միասին ոչնչացնել նաև նրանց համայնքները, խոշտանգել ու նահատակել նրանց: Բայց աշխատավորների հեղափոխական շարժումները նրանք չէին կարող արմատախիլ անել:

Ներսես Շնորհալու աշխատութուններում արժեքավոր նյութեր կան «արևորդիներ» անունով տարածված աղանդավորական շարժման մասին: Այդ նյութերը ցույց են տալիս արևորդիների շարժման էութունը, ինչպես նաև նրանց ու

<sup>1</sup> Գրիգոր Մագիստրոս, Թղթեր, էջ 162:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 161—162:

<sup>3</sup> Մ. Կաղանկատվացի, Պատմութուն, էջ 340:

<sup>4</sup> Տե՛ս Դավիթ Ալավկա որդու Կանոնները, էջ 41:

<sup>5</sup> Տե՛ս Դավիթ Ալավկա որդու Կանոնները, էջ 27:

<sup>6</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 44:

Թոնդրակեցիներին միջև եղած կազմակերպական ու գաղափարական կապերը, որոնք այնքան կարևոր են աղանդավորական շարժումների գաղափարախոսութայան ուսումնասիրութայան համար ընդհանրապես: Արևորդիների աղանդը տարածված էր Սամուսատում և Ամայք նահանգի Թլկուրանի շրջանում: Այն Կիլիկյան Հայաստան էր թափանցել Միջագետքից ու Միրիայից: Շնորհալին ինքն է վկայում արևորդիների ու թոնդրակեցիների միջև եղած սերտ կապի մասին: Ամայք նահանգի Թլկուրանի աղանդավորների հակաքրիստոնեական ուսմունքի տարածման կապակցութամբ Շնորհալին գրում է. «Լուաք դարձեալ՝ զի ոմանք ի մոլար քահանայից զծածկեալ գարշահոտ պղծութիւն անիծելոյն Սմբատայ թոնդրակեցոյ վերստին շարժեն ի կործանումն լսողացն»<sup>1</sup>: Հետևաբար, շուրջ մեկ դար առաջ իրենց հին բնակավայրերից հալածված «ջախջախված» թոնդրակեցիները հանդես են գալիս և այլ անուններով շարունակում իրենց պայքարը ֆեոդալական հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանութունների դեմ: Արևորդիների գաղափարախոսութայան մասին Շնորհալու գրքում ունենք այն արժեքավոր ցուցումը, որ նրանց աղանդին հատուկ է երկնային լուսատուների և բնութայն այլ երևույթների պաշտամունքը<sup>2</sup>, որ գալիս է հնուց՝ կոապաշտութայն ժամանակներից, որով և ավելի է պարզվում արևորդիների հակաքրիստոնեական բնույթն ընդհանրապես: Նրանք մերժում էին ոչ միայն եկեղեցական ծիսակատարութունները, այլև Հին ու Նոր կտակարանների բովանդակութունը՝ Ադամի ու Եվայի դրախտում ապրելու և այնտեղից վճռվելու առասպելը, ջրհեղեղի ու Նոյի տապանի մասին հեքիաթը, Իսրայելի ժողովրդի ու Մովսեսի գործունեութայն հետ կապված հրաշքները և կրոնի պատմութայն բազմաթիվ նման էջեր, որոնց մասին հանգամանորեն հիշատակութուններ կան Շնորհալու մոտ<sup>3</sup>: Քրիստոնեական եկեղեցու հայրերը համառ աշխատանք էին ծավալում

արևորդիներին դարձի բերելու նպատակով: Ներսեսը իր գրքում տեղական իշխանութուններին խորհուրդ է տալիս լայն բացատրական աշխատանք կատարել աղանդավորների հետ: «Գալ ամենայն քահանայիցդ հանդերձ պատուական աշակերտօքդ մերովք ի մեծ եկեղեցուցն որ ի քաղաքիդ, և ժողովել զարևորդիսն անուանեալ զամենեսեան զարս և զկանայս և զմանկունս»<sup>1</sup>, և համոզել, որ նրանց դավանանքը սատանայական մոլորութուն է: Դարձի եկած աղանդավորներին պետք է մկրտել, օրհնել և ընդունել որպես հայ քրիստոնյաների: Հեղինակը պահանջում է նույնիսկ նրանց համար հատուկ արտոնութուններ սահմանել. «և մի վասն նուիրաց եկեղեցույ գայթակղեցուցանել զնոսա հարկիւ պահանջելով, կամ զմկրտելոյ, կամ զխոստովանութեան կամ զհաղորդի կամ զթաղման կամ զայլ ինչ պտղաբերութեան, այլ զոր իւրեանց կամաւ ընծայեն՝ բաւական համարել»<sup>2</sup>: Այս տողերը ցույց են տալիս, որ քրիստոնեական եկեղեցին պատրաստ էր աղանդավորների համար ոչ միայն տնտեսական արտոնյալ պայմաններ ստեղծել, այլև դավանաբանական բնույթի որոշ գիշումներ անել նրանց: Շնորհալին խորհուրդ է տալիս նախկին աղանդավորներին ազատել այն ծիսակատարութունների համար գանձումներից, որ նրանք ժամանակին չեն ընդունել, այսինքն՝ հաշտվել նրանց կողմից այդ արարողութունները մերժելու փաստի հետ, կամ համենայն դեպս շրջանցել դրանք:

Աղանդավորութունը միջին դարերում դասակարգային պայքարի ամենատարածված ձևն էր, բայց ոչ միակը: Աշխատավորութայն հեղափոխական շարժումները հաճախ դեն էին նետում կրոնական շղարշը և հանդես գալիս որպես բացահայտ գինված ապստամբութուն: Այս դեպքում արդեն խոսքը վերաբերում է հոգևոր ու աշխարհիկ ֆեոդալական իշխանութունների վերացմանն ընդհանրապես, տիրող կարգերի կործանմանը՝ ամբողջութամբ վերցրած: Ֆեոդալիզմի գաղափարախոսները իրավամբ էական տարբերութուն չէին տեսնում

<sup>1</sup> Ն. Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, էջ 373:  
<sup>2</sup> Տե՛ս Նույն տեղում, էջ 311:  
<sup>3</sup> Տե՛ս Նույն տեղում, էջ 366, 367, 368, 369 և հետագա էջերը:

<sup>1</sup> Ն. Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, էջ 311:  
<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 317—318:

աշխատավորների հեղափոխական շարժումների արտահայտման տարբեր ձևերի միջև: Նրանց դեմ պայքարի հիմնական միջոցը զենքն էր, օրենքի ուժը և գավազանը:

Բայց ծառաները ոչ միայն շեն լսում տերերին, այլև ըմբոստանում են նրանց դեմ, գրավում նախկին տերերի տեղը և նրանց հետ վարվում որպես ծառաների: Հովհաննես Գրասխանակերտցին հայ ժողովրդի անմիաբանությունը համարելով ամենամեծ ազգային դժբախտություններից մեկը, անզուսպ զայրույթով է խոսում հայ աշխատավորների ապստամբությունների մասին: «Նե ի տանէ առաւել քան յօտարաց բուսաւ արմատ դառնութեան», գանգատվում է հեղինակը: Այստեղ նա նկատի ունի և՛ աղանդավորներին, և՛ աշխարհիկ իշխանությունների դեմ զենքը ձեռքին դուրս եկած ապստամբներին: Նրանք ապստամբելով տիրոջ հավատի դեմ «զինեալք զլեզուս իւրեանց նանրութեամբ և անօրէնութեամբ՝ խօսեցան խոտորնակս թիւրս առաջի իշխանաց մերոց»<sup>1</sup>: Բայց նրանք ոչ միայն լեզվով էին անարգում տերերին, այլև սրով: Ստորագրող լինելով աշխատում էին դառնալ նախաձեռնողներ, գրում է Գրասխանակերտցին, և ծառաները տրեխներ հագցնելով տերերին, ստիպում էին իրենց հետևել: Իսկ իրենք երիվարներին հեծած խրոխտանում էին իրենց անբարտապանությունը ու մեծամեծ ապստամբություններով<sup>2</sup>:

Հայ մատենագիրներից ժողովրդական ապստամբությունների մասին հարուստ նյութ է տալիս Սյունյաց տան տոհմական պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանը: Տաթևի վանքին պատկանող գյուղերը հիշատակելիս նա թվում է տեղական իշխանություններին անհնազանդ բնակավայրերը և դրանք անվանում է ապստամբության բներ, ավազականոցներ (Յուր, Տամալեկս, Հալիս), որոնց բնակիչները «բազում և մեծամեծ վիշտս և նեղութիւնս հասուցեալ էին վանիցն»<sup>3</sup>: Այս գյուղերի բնակիչների և վանքի միջև պայքարը ծավալվում էր

այդ բնակավայրերի հողատարածությունների համար: Բայց վանահայրերն ու իշխանները «զբնակիչս բերդին Յուրաց ոչ կարացին հանել ի տեղոյն. զի հին հայրենի տէրք էին և բարբարոսք և պիղծ մարդիկ»<sup>1</sup>: Օրբելյանը ամենևին չի թաքցնում, որ վանքի նպատակն էր հալածել բնակիչներին և դառնալ նրանց հողերի սեփականատերը: Այդ բնակավայրերի հողը ոչ թե մասնավոր, այլ բնակչության «հայրենի» այսինքն՝ համայնական սեփականություն էր: Հետևաբար, խոսքը վերաբերում է կալվածատիրական և համայնական հողատիրություն միջև ծավալվող դարավոր պայքարին, որը ամբողջ միջնադարի դասակարգային պայքարի առանցքն էր:

Սյունիքի գյուղերի բնակչության և վանական ու աշխարհիկ իշխանությունների միջև ծավալվող պայքարին Օրբելյանը անդրադառնում է իր պատմություն մի շարք գլուխներում: Այդ ինքնին վկայում է այն մասին, որ ֆեոդալական իշխանությունների դեմ գյուղացիական ապստամբությունները Սյունյաց աշխարհի պատմության մեջ այնքան նշանակալից են հղել, որ ակամայից լայն արձագանք են գտել Օրբելյանի աշխատության մեջ:

Հեղինակը բուռն զայրույթով ու ատելություն է խոսում այդ գյուղերի բնակիչների մասին, որոնց ապստամբությունները մեծ ավերածություններ էին պատճառում վանքին ու տեղական իշխանություններին: Տաթևի վանքի վրա Յուրի բնակիչների կատարած հարձակման մասին Օրբելյանը գրում է. «Նե յաւուր միում եկեալ ի գիշերի յեղակարծ ժամու, սկսան կողոպտել զեկեղեցին և զգործատներն և զյարկսն կրօնաւորաց. և խնդրէին զեպիսկոպոսն զի սպանցեն, և ոչ գտին. ապա գոմանս ի ծերոցն սրով հարին և զայլսն փախստական արարին. զոր ինչ գտին ինքեանք՝ առեալ զնացին ի բերդն (Յուրայ). տարան և արծաթի սափորով զմեռոնն և վայթեցին ընդ քարն»<sup>2</sup>:

Օրբելյանի վկայություններից որոշակիորեն երևում է, որ այս գյուղացիական շարժումները հակաֆեոդալական լինելով

<sup>1</sup> Հ. Գրասխանակերտցի, Պատմություն, էջ 222:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 258:

<sup>3</sup> Ստ. Օրբելյան, Պատմություն, էջ 270—271:

<sup>1</sup> Ստ. Օրբելյան, Պատմություն, էջ 230:

<sup>2</sup> նույն տեղում, էջ 247:

հանդերձ՝ հակակրոնական են: Նրանց մասնակիցները ոչ միայն «ավազակ են», այլև «անաստված են» և «պիղծ»: Դժվար չէ կռահել, որ Սյունիքի ապստամբ գյուղացիները գաղափարակից են եղել թոնդրակեցիներին, որոնք կեղեցական ծիսակատարությունների անհաշտ հակառակորդներ էին: Յուրի բնակիչների հարձակումները Տաթևի վանքի վրա կրկնվել են պարբերաբար: Տաթևի վանքը նրանց համար ատելի է եղել և՛ որպես ֆեոդալական շահագործողների, և՛ որպես կրոնավոր խաբեբանների կենտրոնի: Շրջանի բնակիչները տասնամյակներ շարունակ ահ ու սարսափի մեջ են պահել հոգևոր շահագործողների հետ միասին նաև աշխարհիկ ֆեոդալներին: Այդ տեսակետից ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Սյունյաց իշխաններն իրենց վերադարձին «տեսանէին նորա քակեալ զարքունական ապարանսն իւրեանց, աւերեալ զկեղեցիս և անբնակ անապատացեալ զմեծամեծ աւանսն, և զգեղեցիկ Դաստակերտն, ունայնացեալ զամբարս ցորենոյ և խորտակեալ զգուրս գինւոյ»<sup>1</sup>: Անշուշտ այս ավերումների մեծ մասը արարական հրոսակախմբերի գործն էր, բայց դրանում անմաս չէին նաև տեղի բնակիչները: Այդ իսկ պատճառով Սմբատը «իբրև զառիւծ մրմոնեալ ի վերայ շարացն՝ ցան և ցիր կացոյց զամենեսեան»: Այդ և մյուս գյուղերի բնակչութիւնը «զսուրբ եկեղեցիս և զիւր իշխանութիւնս տագնապաւ վշտացուցանէ»<sup>2</sup>: Մեր կողմից ընդգծված վկայութիւնը ցույց է տալիս, որ գյուղացիների ապստամբութիւնը ուղղված է եղել շահագործող ֆեոդալների դեմ ընդհանրապես: Շուրջ մեկ դար տևող այդ պայքարը չէր կարող շրջանցել աշխարհիկ ֆեոդալների կեղեքումն ու կողոպուտը, որը ոչնչով չէր տարբերվում Տաթևի վանքում եղած շահագործման սխտեմից:

Հայաստանի հեղափոխական շարժումները սերտորեն կապված էին Անդրկովկասի գյուղացիական ապստամբութիւնների հետ: Աշխատավորների պայքարը շահագործման ֆեոդալական սխտեմի դեմ ուներ ընդհանուր նպատակ: Այն

<sup>1</sup> Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն, էջ 193:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 249:

իրողութիւնը, որ սոցիալական կռիվը խորապես ինտերնացիոնալ բնույթ ունի, երբ ազգային ու կրոնական տարբերութիւնները հետին պլանի վրա են մղվում, ցայտուն կերպով երևում է նաև միջնադարյան աղանդավորական շարժումների օրինակով: Դժբախտաբար «չեն ուսումնասիրված կամ վատ են լուսաբանված, մանավանդ թոնդրակյանների և Հայաստանի սահմանակից կամ պատմականորեն նրա հետ առնչված ժողովուրդների աղանդավորական շարժումների միջև եղած կապերը»<sup>1</sup>, գրում է ակադեմիկոս Ա. Հովհաննիսյանը: Այս բացը մասամբ լրացված է հեղինակի կողմից նույն աշխատութիւն մեջ: Թոնդրակեցիների և բաբեկյան շարժումների կազմակերպական ու գաղափարական կապերի մասին ավելի հանգամանորեն է խոսում պրոֆ. Հ. Ութմազյանը<sup>2</sup>: Նա ցույց է տալիս, որ բաբեկյան շարժումը խորապես հակաֆեոդալական էր՝ ուղղված և՛ ազգային հարստահարիչների, և՛ արաբական խալիֆաթի լծի դեմ: Բաբեկյան, ինչպես նաև թոնդրակեցիների շարժումը դասակարգային պայքարի սրման հետևանք էր, գրում է Հ. Ութմազյանը: Մի կողմից, գյուղացիութիւն ճորտացումը ու նրանց շահագործման ուժեղացումը, մյուս կողմից՝ օտարազգի ծանր լուծը աշխատավորների համար ստեղծել էին անտանելի դրութիւն, որոնք և կենաց ու մահու պայքար էին մղում իրենց ներքին ու արտաքին կեղեքիչների դեմ:

Միջնադարյան գյուղացիական ապստամբութիւններն ու աղանդավորական շարժումները փոխադարձաբար լրացնում են միմյանց, ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ միահյուսվում են, որը ոչ միայն չի նսեմացնում այդ շարժումների հեղափոխական նշանակութիւնը, այլև ավելի է ընդգծում նրանց հակաֆեոդալական բովանդակութիւնը, այնքանով, որ նրանք քաղաքական ու գաղափարական պայքարը միավորում են: Պրոֆ. Բ. Առաքելյանը ճիշտ է նշում, որ «Սյունիքում տեղի ունեցած

<sup>1</sup> Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմութիւն, գիրք առաջին, էջ 354:

<sup>2</sup> Տե՛ս Հ. Մ. Ութմազյան, Սյունիքը IX—X դարերում, Երևանի համալս. հրատ., 1958, գլ. երրորդ:

շարժումներն ըստ էության թոնդրակյան շարժումից ինչ-որ պատենշով անջատված չէին»<sup>1</sup>: Իրականում այդ շարժումները սերտորեն կապված են եղել միմյանց հետ և ունեցել են համաժողովրդական բնույթ: Ինչպես իրավամբ գրում է պատմաբան Աս. Մնացականյանը, «Թոնդրակեցիները գլխավորել են նաև քաղաքային ճնշված մասսաների դասակարգային պայքարը»<sup>2</sup>: Այս կարևոր դրույթը հիմնավորելու համար հեղինակը օգտագործում է Ասողիկի մի վկայությունը Անիում թագավորական չկալսված հացահատիկի և խոտի դեզերի հրկիզման մասին և Գրիգոր Մագիստրոսի երկու նամակները, որոնք ցույց են տալիս, որ թոնդրակեցիների շարժումը տարածված է եղել նաև քաղաքային աշխատավորների շրջանում մանիքեցիներ, սաղովեցիներ, պավլիկյաններ անուններով<sup>3</sup>: Քաղաքային աշխատավորները չէին կարող զերծ մնալ աղանդավորական շարժումներից, քանի որ քաղաքների ու քաղաքային բնակչության աճմանը զուգընթաց աճում էին նաև հակակեղեցական և հակաֆեոդալական տենդենցները:

### 3

Հայաստանը եղել է օտարերկրյա նվաճողների արշավանքների թատերաբեմ ամբողջ միջին դարերի ընթացքում: Պարսիկներն ու հուսանացիները, արաբներն ու սելջուկները, մոնղոլներն ու թուրքերը դարեր շարունակ ասպատակել ու ավերել են մեր երկիրը, կողոպտել ու կոտորել են հայ ժողովրդին: Հայ ժողովուրդը կենաց ու մահու կռիվ է մղել օտարազգի նվաճողների դեմ և այդ հերոսական պայքարի շնորհիվ էլ պահպանել է իր ազգային ինքնուրույնությունը, ստեղծել իր գիրն ու գրականությունը, զարգացրել գիտությունն ու արվեստը:

<sup>1</sup> Բ. Առաքելյան, Քաղաքներն ու արհեստները Հայաստանում IX—XIII դարերում, հատ. 2, էջ 250:

<sup>2</sup> Աս. Մնացականյան, Թոնդրակյան շարժման մի քանի գլխավոր հարցերի մասին, ՀՍՍՀ ԳԱ Տեղեկագիր, հաս. գիտ., 1954, № 3, էջ 63:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 67:

Դասակարգային պայքարն ու ազատագրական պատերազմները չեն հակադրվում, այլ լրացնում են միմյանց: Նվաճողական պատերազմների ընթացքում տիրող դասակարգերը զինված միջոցներով իրականացնում են իրենց շահերից բխող քաղաքականություն, իսկ ազատագրական պատերազմները աշխատավորության կողմից նույն միջոցներով այդ քաղաքականությունը խափանելու պրոցես է: Ազգամիջյան կռիվների ընթացքում դասակարգային պայքարը հանդես է դալիս այն նրբերանգներով, որ նվաճողական պատերազմների ժամանակ տիրող դասակարգերը տվյալ ազգի աշխատավորներին օգտագործում են որպես կովող ուժ իրենց նպատակների համար, իսկ ազատագրական պատերազմների ընթացքում ճնշված ազգի դասակարգերի միջև ժամանակավորապես ստեղծվում է շահերի ընդհանրություն, որը և նրանց բոլորին միասին ոտքի է հանում թշնամու դեմ՝ հանուն հայրենիքի պաշտպանության:

Մարքսիզմի կլասիկներին միայն հաջողվեց բացահայտել ազգամիջյան կռիվների դասակարգային բովանդակությունը: Նախամարքսյան շրջանի մտածողները տարբեր ազգությունների միջև մղվող պայքարը համարել են սոսկ ցեղային կռիվ, իսկ միջին դարերում այդ կռիվները դիտվել են որպես կրոնական պատերազմներ: Մի հանգամանք, որը հաճախ է վնասել մեր երկիրն՝ թուլացնելով նրա պաշտպանունակությունը: «Ալփասլանի Անին պաշարած ժամանակ հազար և մեկ եկեղեցիներ պատարագներով զինվեցան թշնամվոյն դեմ»<sup>1</sup>, իրավամբ կշտամբում է քաղաքի իշխանություններին Թորոս Թորամանյանը:

Հայ ժողովուրդը ամբողջ միջին դարերի ընթացքում գրեթե անընդհատ ազատագրական կռիվ է մղել օտար նվաճողների դեմ, երբ անհրաժեշտ էր լինում մոբիլիզացնել բոլոր միջոցները և թշնամու դեմ հանդես գալ միասնաբար: Օտարազգի նվաճողները հայ ժողովրդին թալանելու և կողոպտելու հետ

<sup>1</sup> Թորոս Թորամանյան, Հայկական ճարտարապետություն, հրատ., «Արմֆան»-ի, Երևան, 1942, էջ 58:

միաժամանակ ավերում էին ազգային եկեղեցիներն ու դպրոցները, ոչնչացնում մայրենի գիրն ու գրականությունը, ժողովրդին բռնություններ հավատափոխում, արգելում էին ազգային լեզուն ու ազգային սովորությունները և փորձում երկրում արմատավորել իրենց կրոնը, լեզուն, վարքն ու բարքը: Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ այս պայմաններում հայ ժողովրդի ազատագրական կռիվները մեր մատենագրություն մեջ պետք է արտահայտվեն գերազանցապես իբրև ցեղային և կրոնական ընդհարումներ, որոնք իրենց կնիքն են դնում հայ միջնադարյան մատենագիրների ազատագրական պայքարի գաղափարախոսության վրա: Մենք նպատակ չունենք այստեղ հանգամանորեն լուսաբանելու հարցի այդ կողմը: Ընդհակառակը՝ մեր խնդիրն է օգտագործել այն նյութերը, որոնք բացահայտում են օտար բռնակալների դեմ հայ ժողովրդի պայքարի ազատագրական բնույթը և ցույց տալ, որ մեր պատմիչների աշխատություններում այդ պատմական իրողություններ արտահայտվել է անկախ նրանց կրոնական համոզմունքներից:

Օտար կեղեքիչների դեմ հայ ժողովրդի մղած ազատագրական կռիվները միշտ չէ, որ մեր մատենագրություն մեջ պարուրված են եղել կրոնական թանձր քողով: Հաճախ է պատահում, որ ազատագրական պայքարի գաղափարախոս պատմիչները դեն են նետում կրոնական ծածկույթը և շեշտված ձևերով ընդգծում այդ հերոսամարտերի սոցիալ-դասակարգային բնույթը: Ըստ որում վաղ միջնադարի պատմիչների (Փավստոս, Խորենացի, Եղիշե, Փարպեցի) աշխատություններում գերիշխում են ազատագրական պատերազմների կրոնական մեկնաբանությունները, որոնք համեմատաբար աղոտանում են զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանի պատմագիրների մոտ: Վարդանանց պատերազմի պատճառների մասին Թովման գրում է, որ Հազկերտը պարծենկոտությամբ սպանում էր ավերել Հայաստանը<sup>1</sup>: Հետևաբար, այդ պատերազմի բուն նպատակը մեր երկրի ավերումն էր և ժողովրդի կողոպուտը: Հայ ժողովուրդը ծառայել էր պարսից բռնակալության դեմ

հանուն իր երկրի ազատության ու անկախության: Թովմայի մոտ այդ պատերազմի կրոնա-դավանաբանական բացատրությունները գրեթե բացակայում են: Նույնը կարելի է ասել նաև Օրբելյանի, Գանձակեցու և մյուս պատմիչների մասին:

Արաբների, սելջուկների ու մոնղոլների դեմ ծավալվող պայքարի ազատագրական բնույթը հստակությամբ ցույց է տրված Թովմայի, Դրասխանակերտցու, Գանձակեցու աշխատություններում: Արաբական արշավանքների պատմությունը Թովման սկսում է առանց կրոնական պաճուճանքների: Նրա մոտ որոշակիորեն ասվում է, որ արաբների խնդիրն էր նվաճել Հայաստանը, կողոպտել ժողովրդին: Նկարագրելով արաբական ոստիկանի մուտքը Հայաստան, Թովման գրում էր, որ նա ասպատակեց ամբողջ Վասպուրականը, կողոպտում էր, հափշտակում բնակչության ունեցվածքը, գերեվարում կանանց ու տղամարդկանց: Այդպես վարվեց նաև Անձեվացյաց երկրում<sup>1</sup>: Արաբական հրոսակախմբերի դեմ հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարը կարևոր տեղ է գրավում Թովմայի պատմության մեջ: Ըստ որում, նա հաճախ է հիշեցնում, որ այդ պայքարին ակտիվորեն մասնակցում էր աշխատավոր ժողովուրդը: Արաբների դեմ պատերազմական նախապատրաստությունների մասին խոսելիս հեղինակը գրում է, որ Գուրգենը և մյուս Արծրունի իշխանները գնացին Ատրպատականի կողմը, «և անդր գումարեալ են ամենայն զօրք և ռամիկք աշխարհիս արք կորովիք և պատերազմողք, որք ոչ դառնան ի սրոյ»<sup>2</sup>: Աշխատավորների անձնուրաց պատերազմական քաջագործությունների մասին Թովման պատմում է հիացմունքով: «Ռամիկքն ամբոխին ոմանք ի կողմանէ մխեցին զձեռս ի գործ պատերազմին քարամբք: Եւ դիմեցին խուռնյանդուզն յարձակմամբ և բախեցին զգունդն և պատառեցին զուզմն և դարձուցին զայլազգիսն. և գոչէին վիշապաձայն և բեկանէին առիւծաբար և հարկանէին վարազաբար, և մատնեցին և սատակումն և ի պարտութիւն»<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Տե՛ս Թ. Արծրունի, Պատմություն, էջ 138:

<sup>1</sup> Տե՛ս Թ. Արծրունի, Պատմություն, էջ 189:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 224:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 244:

Թովման իր պատմութեան առանձին գլուխներում մեծ ոգևորութեամբ է պատմում արաբական զինված զնդերի նկատմամբ սասունցի լեռնականների տարած փառապանծ հաղթանակների մասին: Արաբները վայրի արջերի նման ամռան ամիսներին ապրում են հափշտակութուններով, պատմում է հեղինակը, իսկ ձմեռը «պարենաւորեալ՝ ի մէջ կենաց և մահու անցեալ որջանան ի բոյնս իւրեանց»<sup>1</sup>: Այդպես էլ արաբական Յուսուֆ ոստիկանը մրրկալից ձմեռն անցկացնելով Տարոն քաղաքում, գարնանամուտին դուրս է գալիս իր որջից, հարձակվում Հայոց աշխարհի վրա, գերում ժողովրդին, տեղերում նշանակում իր գործակալներին, որոնք նոր կարգուկանոն են սահմանում ըստ իրենց օրենքների և իրենց ընտանիքներով հանդերձ հաստատվում Հայոց աշխարհում<sup>2</sup>: Բայց այս անգամ Յուսուֆի հրոսակախմբերի դեմ դուրս են գալիս ինքնագործ զենքերով զինված սասունցի լեռնականների բազմութունը, պաշարում քաղաքը, կոտորում թշնամու զորքը, բանտից ազատում Վասպուրականի պատանդներին, ավարբ բաժանում են իրենց մեջ<sup>3</sup>: Իսկ ինքը՝ ոստիկանը, փախչում և փորձում է պատսպարվել քաղաքի եկեղեցու գմբեթում, որտեղ և տեգի հարվածից «փշեաց զոգին և թաղեցաւ զթաղումն իշոյ»<sup>4</sup>:

Սասնա լեռնականների ապստամբութունները գլխավորում էր՝ Խուսեօյի Հովնանը, որի մասին Թովման գրում է. «սա այն է, որ մինչ յելանելն Բուխայի ի սկզբանն մտանելոջ նորա ի Հայս՝ եկաց ընդդեմ նորա բնակչօք լերինն և հարուածս մեծամեծս հասոյց ի վերայ զօրացն արքունի»<sup>5</sup>:

Այս տողերից որոշակի երևում է, որ Հովնանի գլխավորութեամբ լեռնականների արշավանքները էպիզոդիկ բնույթ չեն ունեցել: Նրանք իրենց ինքագործ զենքերով սխտեմատիկորեն ջարդել են արաբական ոստիկանների հրոսակախմբերին:

Սրտի խոր կսկիծով է Թովման պատմում Խուսեօյի Հովնանի գերութեան ու մահապատժի մասին: Հովնանին, որպես ապստամբութեան մեծ առաջնորդի, ձերբակալում են արքունի բանտում: Թագավորը խոստանում է խնայել նրա կյանքը, եթե Հովնանը մահմեդականութուն ընդունի: Իսկ ժողովրդական հերոսը թագավորի այդ պահանջը որակում է որպես զառանցանք, ասելով, որ ես քեզ վաղ եմ անարգել առանց երկյուղ ունենալու քեզանից, քո զորավարներին իրենց զորքի հետ միասին կոտորեցի, իսկ այժմ դու ուզում ես որ մահվան սպառնալիքի տակ իմ քաջութունը ես փոխարինեմ փոքրոգութեամբ, «քավ լիցի. ահաւասիկ կամ, մի դանդաղիր կատարել՝ զոր ինչ կամիս առնել»<sup>1</sup>: Այստեղ Թովմա գիտնականը մի պահ մոռանում է Արծրունյաց տան պատմագիր Թովմա վարդապետի այն բացականչությունը, թե՛ «Ավաղ և եղուկ քեզ, քաղաք, որ թագաւորդ քո որդի աղախնոյ է»<sup>2</sup>: Հովնանի մարտիրոսական մահը Թովմային ստիպում է մոռանալ, որ իր նկարագրած հերոսը հենց «որդի աղախնոյ է»:

Արաբական հրոսակախմբերի դեմ հայ ժողովրդի պայքարի ազատագրական բնույթը բացահայտ է նաև Օրբելյանի պատմութեան մեջ: Նա գրում է, որ աշխարհավեր Մովանը 727 թվականին բազմաթիվ զորքով հարձակվում է Հայաստանի վրա «և իբրև հուր սաստիկ այրեաց և հրդեհեաց զգեղեցկութիւն աշխարհիս»<sup>3</sup>: Իսկ «Վասակ՝ Սիւնեաց տէր և իշխանաց իշխեցող, գնայ փութանակի և ածէ զԲաբան պարսիկ բազում զօրու յԱտրպատականէ և հհար զՄովան սաստկապէս, և փախըստական արար»<sup>4</sup>: Սյունյաց իշխանը պարսիկ Բաբանի հետ ռազմական դաշինք կնքելով, միաժամանակ և բարեկամանում է՝ նրան կնութեան տալով իր աղջկան: Հետևաբար, այս դեպքում հայ-արաբական կոնֆլիկտի կրոնական բնույթի մասին խոսք չի կարող: Բոլորովին տարբեր կրոնական դավանանքի տեր կողմերի քաղաքական շահերը վերացնում են կրոնա-

<sup>1</sup> Թ. Արծրունի, Պատմութիւն, էջ 200:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 201:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 202:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 306:

<sup>1</sup> Թ. Արծրունի, Պատմութիւն, էջ 308:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 473:

<sup>3</sup> Սա. Օրբելյան, Պատմութիւն, էջ 158:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

կան պատենշները և միավորում նրանց ընդհանուր թշնամու գեմ:

Հայ ժողովուրդը կենաց ու մահու պայքար էր մղում արտաքին հարստահարիչների դեմ, որովհետև, ինչպես պատմում է Հովհաննես Դրասխանակերտցին, զանազան ազգություններ՝ հույներ, եգիպտացիներ, ուտիացիներ, գուգարացիներ ոտնատակ արին Կովկասը և նրանց հետ խառնված ավազակներն ու սրիկաները հրոսեցին մեր երկիրը: Եվ մեր շին ավաններն ու գյուղերը ամայացան, գրում է Դրասխանակերտցին, արտերն ու այգիները դարձան խոպան, քաղաքները կործանվեցան<sup>1</sup>: Այս համազգային աղետի անմիջական զոհերը թեև աշխատավորներն էին, բայց նրանց հավասարվեցին նաև նախկինում փարթամության մեջ ապրող ազնվականները, որոնք «առ սակաւ սակաւ զիւրեանց ստացուածս վատնելք ընդ աւուրն պարենի՝ ի վերջին տնանկութիւն հասանէին և յաւէտ յաղքատութիւն և ի կարօտութիւն»<sup>2</sup>: Բայց մեր երկրի իշխաններն ու նախարարները երբեմն փոխանակ համախմբվելու և գլխավորելու օտար կեղեքիչների դեմ ժողովրդի անձնուրաց պայքարը, սպասում էին հուսալով, որ իրենք անվնաս կփրկվեն այդ շարիքներից, զանգատվում է հեղինակը:

Արարների ու մոնղոլների կողմից մեր երկրի ավերածությունները ընդարձակ չափերով լուսաբանել է Կիրակոս Գանձակեցին: Արար կեղեքիչներից Աբղլա ոստիկանի մասին պատմագիրը գրում է, որ նա մի դաժան և արծաթասեր մարդ էր, որին յուրայինները կոչում էին Աբղլադանգի, այսինքն՝ արծաթի գերի, քանի որ արծաթն ավելի էր սիրում, քան աստծուն: Նա իր դաժան հարկապահանջությամբ շատ շարիքներ գործեց Հայաստանում, հարկ էր պահանջում նաև մեռելներից, և մեր երկրից արծաթը կտրվեց<sup>3</sup>:

Ավելի քան զայրացուցիչ է այն, որ այս «սրիկայս ի պարսից և ի տաճկաց», ինչպես հեղինակն է մոնղոլներին անվա-

նում, դիմադրության շէին հանդիպում, կոտորում ու կողոպտում էին անպատիժ կերպով «և ոչ ոք իշխէր ասել ինչ նմա»<sup>1</sup>: Էականն այն է, որ հեղինակի զայրույթը ուղղված է հայ իշխանական տների դեմ, որոնք մտահոգված էին իրենց կաշին ու հարստությունը փրկելու համար միայն: Օտար կեղեքիչները դիմադրության շէին հանդիպում, քանի որ «ոչ ոք էր, որ ընդդէմ կայր նոցա, կամ պատերազմէր ընդ նոսա: Վասն այսորիկ աներկիւղ էին յամենայն կողմանց, զի փախստեամբ փախեաւ թագուհին Վրաց, որ Ռուզուգանն կոչէր, ուր և կարաց զերծանել: Այսէպս և ամենայն իշխաննք անձնապահ եղեն ի նոցանէ»<sup>2</sup>:

Առանձնապես ուշագրավ է այն, որ Գանձակեցին ազնվականների մորթապաշտությանը հակադրում է աշխատավոր ժողովրդի անձնուրաց հայրենասիրությունը: Մոնղոլների զորակետ Չարմադանը պաշարում է Անին և պատգամավորներ ուղարկում քաղաքի մեծամեծների մոտ՝ պահանջելով անձնատուր լինել, որոնք սակայն «ոչ իշխեցին պատասխանի առնել պատգամին առանց հարցանելոյ զիշխանն Շահնշահ, քանզի ընդ իշխանութեամբ նորա էր քաղաքն: Իսկ ամբոխ քաղաքին և ոամիկքն սպանին զպատգամաւորսն»<sup>3</sup>, որի հետևանքով և դարձան վայրագ թշնամու կատաղության զոհը, այն ժամանակ, երբ «ոմանք յիշխանաց քաղաքին ձեռնատու եղեն առ թշնամիսն՝ զապրուստ անձանց շահելով. և նոցա կոչեալ արտաքս ի քաղաքէն զբազմութիւնն, խոստացան ոչինչ առնել նոցա շար»<sup>4</sup>:

Հեղինակը իրավամբ իշխաններից պահանջում է մոբիլիզացնել երկրի կովոզ ուժերը և զինված դիմադրությամբ արժանի հակահարված տալ թշնամուն, որը նա համարում էր նրանց, որպես երկրի տերերի, սրբազան պարտականությունը: Բայց նրանք ոչ միայն լքում են հայրենիքն ու ժողովրդին՝ իրենց կաշին փրկելու համար, որը հեղինակը համարում է

<sup>1</sup> Տե՛ս 2. Դրասխանակերտցի, Պատմություն, էջ 257:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 261:

<sup>3</sup> Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն, էջ 71—72:

<sup>1</sup> Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն, էջ 313:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 254: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Ք.):

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 258:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

շարիքներից փոքրագույնը, այլև հաճախ համագործակցում են մոնղոլ ոստիկանների հետ: «Իշխանքն՝ տեարք գաւառացն, նոցուն գործակից լեալ ի նեղելն և ի պահանջելն վասն Քւրեանց շահելոյ... Եւ զի՞ պիտոյ է մանրամասնաբար ասել, զամենայն դուռն շահից հատին ի մարդկանէ, և ինքեանք միայն շահէին»<sup>1</sup>: Ֆեոդալական կարգերի գաղափարախոս լինելով հանդերձ, հեղինակը հայրենասեր պատմագիր է և չի կարողանում շրջանցել այն այլանդակ իրողությունը, որ հայրենիքի «պաշտպանները» համագործակցում են թշնամիների հետ, ցամաքեցնում քաղաքի ու գյուղի աշխատավորների եկամտի աղբյուրները՝ հանուն իրենց անձնական շահերի:

4

Հասարակական կյանքի ճանաչողության ու թեորիական իմաստավորման կարևորագույն ձևերից մեկն էլ գեղարվեստական գրականությունն է: Այդ տեսակետից չի կարելի շրջանցել X—XIV դարերի մտածողներ Գրիգոր Նարեկացու (X դար) և Ֆրիկի (XIII դար) ստեղծագործությունները: Մեր նպատակն է ընդհանուր գծերով պարզել այդ հեղինակների սոցիալական հայացքները և վերլուծել նրանց այն դրույթները միայն, որոնք կարևոր են սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարների ձևավորման տեսակետից:

Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» լիրիկական պոեմի ճանաչողական նշանակությունը մեծ է և՛ որպես հեղինակի փրկիսոփայական խոհերի, և՛ որպես դարաշրջանի սոցիալական երևույթների գնահատման ստեղծագործական հուշարձանի:

Նարեկացին իր բանաստեղծական մտահղացման արտահայտության համար ընտրել է «անմահության ու հավերժության հետ» գրույցի ձևը<sup>2</sup>, որը նրան հնարավորություն է

տվել հանդես գալու դարաշրջանի դիպուկ բնութագրություններ:

Հավերժության կատարելությունը պատկերելու ամենաէֆեկտիվ միջոցը իրականության այլանդակությունների ցուցադրումն է, որոնք նսեմանում և անհետանում են անթերի անսահմանության մեջ: Հեղինակը փայլուն կերպով է կատարում առաջադրված խնդիրը՝ շնորհիվ կյանքի ընդարձակ ճանաչողության և բարձր արվեստով այն արտահայտելու իր ստեղծագործական հանձարի: Նա լավ է հասկանում, որ այդ կարգի ստեղծագործության կատարելության հիմնական պայմանը ոեալ իրականության, մարդկային սերունդների կյանքի ու գործունեության, նրանց վարք ու բարքի և հոգեբանության իմացությունն է, որի համար «սլացեալ ոգւոյս թեւօք ի թիւս անբաւից ծննդոց մարդկան»<sup>1</sup>, գրում է հեղինակը: Այս անթիվ, անհամար սերունդների մեջ կատարած շրջագայության շնորհիվ է նա ձեռք բերել այն լայն մտահորիզոնն ու խոր դիտողականությունը, առանց որի «Ողբերգության մատյանը» ստեղծվել չէր կարող:

Նարեկացին ֆեոդալական հասարակության գաղափարախոսն է, իր ժամանակաշրջանի հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանությունների շահերի պաշտպանը: Բայց, ինչպես բոլոր խորամիտ գիտնականներին, նրան ևս հատուկ չէ տիրող կարգերի կույր ջատագովությունն ու իրականության հակասությունների կոծկումը: Հեղինակի իդեալը քրիստոնեական արդարության սկզբունքների վրա խարսխված միասնական ֆեոդալական պետականությունն է: Բայց նա սրտի անհուն կսկիծով տեսնում է, որ «ունողն հարկին կառուցման ահա անկաւ, բարձրութեանն վստահարան կործանեցաւ, ընտանութեանն միաւորութիւն անջրպետեցաւ»<sup>2</sup>: Նրան հայտնի է, որ ֆեոդալական հասարակության միաբանությունը խարսխված է աշխատավորների շահագործման վրա, որի դեմ նա առարկություն չունի, քանի դեռ կառույցը պահող վստահարանները կանգուն

<sup>1</sup> Տես կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն, էջ 362—363:  
<sup>2</sup> Ավ. Իսահակյանի այս արտահայտությունը վերցրել ենք պրոֆ. Մ. Մկրյանի «Գրիգոր Նարեկացի» մենագրությունից:

<sup>1</sup> Գրիգոր Նարեկացի, վանից վանականի Մատենագրութիւնք, Ի Տփլիս, 1905, էջ 183:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 81:

են: Բայց երբ այդ սյուներն արդեն ճարճատում են, խորաթափանց գիտնականը հասկանում է, որ դրա պատճառն այն է, որ՝ «ծառայութեանն լուծ սաստկացաւ, ստրկութեանն կապ դօրացաւ»<sup>1</sup>:

Հասարակութեան բոլոր դժբախտութիւններն պատճառը Նարեկացին համարում է մարդու գործած մեղքերը: Մարդկային հոգին ինքնին մեղավոր է, և դեպի հանցագործութիւններն ունեցած նրա ձգտումը բնածին է: Մարդն ի բնե հակամետ է միշտ ի հայտ բերելու բյուր ու անհամար շարութեան բծեր, որոնք աճում են ու միշտ նորոգվում մեր ամեն տեսակ փշեր բուսցնող բնութեան դաշտում, գրում է հեղինակը: Մարդկային բնութեան մասին այս հակագիտական կոնցեպցիան փակում է հասարակական շարիքների առաջացման պատճառների գիտական ուսումնասիրութեան ուղին, և Նարեկացին իրեն այդպիսի խնդիր չի էլ առաջադրում: Նա համոզված է, որ սոցիալական շարիքների վերացման միակ ուղին մարդկային մեղքերի խոստովանութիւնն է, զղջման խորը ինքնազգացումը և անխախտ հավատը ամենակարող աստծու ներողամտութեան նկատմամբ: Մեզ համար սակայն կարևոր է ոչ թե հեղինակի այս ունակցիոն կրոնաբարոյական փիլիսոփայութիւնը, այլ նրա գունագեղ ու պերճախոս գրիչը, որով նա մերկացնում է իր դարաշրջանին բնորոշ սոցիալական հակասութիւնները:

Հասարակական շարիքներն անթիվ են ու անսահման այն աստիճանի, որ եթե ծովի ջրերը թանաքի փոխվեն և բազմապարեզ դաշտերը թղթի նման տարածվեն, իսկ եղեգնի բոլոր անտառները գրիչ դառնան, ապա դարձյալ չեն բավականանա այդ շարիքների մի մասն անգամ գրի առնելու: Իսկ մարդկային հանցանքների ծանրութիւնը կշռելու համար կշռեքի նժարը, որպես կշռաքար, բարձրացնել չի կարող նույնիսկ «լեռն Արարատեան»: Մարդկային ցեղի դժբախտութիւնն այն է, որ շարագործները չեն գիտակցում իրենց հանցանքի ծանրութիւնը. «Ով ոք ի մարդկանէ մեղավ, և ոչ զղջացավ.

ով ոք զազրացաւ, և ոչ ամաշեաց. ով ոք զարշեցաւ, և ոչ պատկառեաց»<sup>1</sup>: Այս այլանդակ արարածներն են ապականում հասարակաց բարքերը: Բայց ավելի քան զայրացուցիչ է այն, որ հենց սրանք են վայելում հասարակութեան նյութական բարիքները և, ինչպես հեղինակն է դառնութեամբ նկատում, «սպանողին մթերք լցեալ» ու բանսարկունները սատանաների հետ «խնծղիւք պարեալ»:

Նարեկացու Մատյանի արժանիքներից մեկն էլ այն է, որ հեղինակը վերլուծել է սոցիալական կյանքին բնորոշ հակադրութիւնները: Հասարակական մարդը երկու հակադիր և իրարամերժ կողմերի ամբողջութիւն է: Նա «դեմօք ժպտեալ, և մտօք խոցեալ. կերպ ի ծաղր, և աչք ի յողբումն. երեսք զսփոփանս ձեացուցանէ, և արտասուքն զդառնութիւն սրտին ճշմարտէ: Ըմպանակք երկու յերկոսին ձեռին, մինն արեամբ և միւսն կաթամբ. երկու բուրանոցք կայծակնաւորք, մինն խնկով և միւսն ձենձերիւ. սկաւառակք կրկին կրաւորականք համոց, մինն քաղցրու և միւսն դառնութեամբ. բաժակք զոյգ առ երկուս բերմունս, մինն արտօսը և միւսն ծծումը. տաշտք կրեցեալք ի ծայրս մատանց, մինն գինի և միւսն լեղի»<sup>2</sup>: Հեղինակը լավ է ճանաչում կյանքի քաղցրութիւնն ու բուրավետ գինին վայելող սոցիալական խավերի ներկայացուցիչներին և ատելութեամբ է լցված նրանց նկատմամբ, ովքեր իրենց գործունեութեամբ ու անձնական հատկութիւններով անհամապատասխան են իրենց կոչմանը: Դրանց թվում կան «անկնդրուկ» քահանաներ, «աննվեր» օրենուսույցներ, կշտամբված դպիրներ, «թարմատար» թագավորներ, «ոգէկործան» կայսրեր, «տիրադավ» իշխաններ, «գրկող» գորավարներ, «աշտու» դատավորներ, որոնք խաբում են հիմարներին, տիրում տկարներին և նրանց մատնում մահվան: Այս տողերում պատկերված է Ֆեոդալական հասարակութեան վերնախավը, որի բոլոր անօրեննութիւնների զոհ խաբված ու հիմարացած մարդը կործանվում է բազմաստիճան շահագործման լծի ծանրութեամբ:

<sup>1</sup> Գր. Նարեկացի, Մատենագրութիւն, էջ 101:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 104—105:

<sup>1</sup> Գրիգոր Նարեկացի, Մատենագրութիւն, էջ 81:

տակ: Մի կողմում ահա կանգնած է այս բազմապիսի շարագործների, զոռքաների ստվար բանակը, իսկ մյուս կողմում՝ անզեն ու անպաշտպան, մերկ ու քաղցած հասարակ մարդը, որը տեսնելով այդ ահավոր իրականությունն ամեն մի ներկայացուցչի սարսուռում է: Նա հանդիպելով զինվորին սպասում է մահ, պատգամավորին՝ խստություն, գրագրին՝ կորստյան մուրհակ, կրոնավորին՝ անեծք, բարեկրոնին՝ հանդիմանություն: Նա սարսափում է մեծամեծներին ներկայանալիս և կարկամում է հարցաքննության պահին: Նա դողում է նույնիսկ այն դեպքում, երբ կերուխումի հրավեր է ստանում<sup>1</sup>, որովհետև նրա բաժինը կյանքի բոլոր դաճնություններն են միայն:

Նարեկացուն հայտնի է, որ նյութական բարիքներ ստեղծողները աշխատավորներն են, որոնց շնորհիվ «բազմապատիկ գաւանդս արգասեաց երկրագործութեան տաժողացն մատուցանէ»<sup>2</sup>: Բայց աշխատավորների անթիվ կարիքները չեն բավարարվում, քանի որ «աշխատութիւնք ընդունայնք և վայեմունք երազականք, համբարք ոչնչից և պահեստք հողմոց»<sup>3</sup>: Այս դառը դատող ու դատարկ նստող աշխատավորի կյանքն է, որ հեղինակը պատկերում է որպես ալեծուփ ծովի վրա տաշեղի պես տարուբերվող խարխուլ մակույկ: Կյանքի այդ խորթ գավակը կործանվում է սեփական մարմնի մակույկում, որը հողմածեծ է լինում ձմեռային հանկարծահաս բքաբեր հողմերից հենց նրա կյանքի միջօրեին՝ ամռանը<sup>4</sup>: Կարծեք թե այս գեղեցիկ այլարանության իմաստն է մեկնաբանվում մի քանի էջ հետո, երբ այդ թշվառը դրամական պարտքերի համար ենթարկվել է տույժի ու տուգանքի և վհատված մի կերպ քարշ է տալիս իր կիսաքաղց գոյությունը՝ օրավուր ապրուստով «տանջեալ անթոշակ»: Երբ «Աղքատութեանն հնոց յամենուստ

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Նարեկացի, Մատենագրություն, էջ 78—79:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 38:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 186:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 83:

մասանց մորկի»<sup>1</sup>, երբ այդ թշվառի սիրտն անգամ գրավ է գրված, և նա պիտի կանգնի ահեղ դատաստանի առջև:

Մեր կրոնավոր հեղինակը անընդհատ աղոթում է աստծուն՝ մեղքերի մեջ թաղված մարդու հոգու փրկություն համար: Բայց ռեալիստ գիտնականը տեսնում է նաև, որ կենդանի օրգանիզմի բարօրությունը նույնպիսի կենսական անհրաժեշտություն է, ինչպես և հոգու փրկությունը: Հոգու կաղապար հանդիսացող նյութեղեն խորանը կարիք ունի «ապրուստ կերակրոյ փշրանաց հացի»<sup>2</sup>: Բայց աշխատավորը զուրկ է սեփական աշխատանքի արդյունքներով իր մարմնական կարիքները բավարարելու հնարավորությունից, որը հեղինակը տեսնում է: Սակայն նա կարծում է, որ դրանք առանձին դեպքեր են միայն և հարուստներին կոչ է անում՝ «Ահա անդ է ողորմելն իսկապէս, յորում հատաւ ակնկալութիւն վաստակոյն»<sup>3</sup>: Հեղինակը համոզում է աստծուն, թե «յաճախն ընծեռել՝ բազումս փառաւորիս, և ի շատն մատուցանել՝ նովին չափ սիրիս, և յառաւելն ողորմել՝ կրկին բարգաւաճիս»<sup>4</sup>: Պարզ է, որ այս տողերով նա հարուստներին կոչ է անում հետևել աստծու օրինակին և ողորմալ կարոտյալներին: Բայց նա լավ է հասկանում, որ մեծատունները չեն հավատում կրոնական խոստումներին և իրենց ունեցվածքից ոչինչ չեն զիջի ու չեն հաշտվի թշվառների բարեկեցություն բարձրացման հետ: Նրանք լավագույն դեպքում ջանում են արտաքուստ բարի թվալ, «իսկ ի ներքուստ համբարք շարի և պահեստ կորստեան և կոյտ կսկծման և գործօնեայք սատակման և մշակք մահու»<sup>5</sup>: Այդ սուտ բարեպաշտները արդարություն են կեղծում և ամբարշտանում գործերով: Հենց այս այլանդակություններն են, որ դառնում են մաղձ, «զամբարեալ շարաւ մահացու վիրիս», որը նա կամենում է «մատնամուխ զզուանօք փսխել»<sup>6</sup>, և սե-

<sup>1</sup> Գր. Նարեկացի, Մատենագրություն, էջ 88:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 131:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 245:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 60:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 151:

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 30:

փական անզորութեան գիտակցութեանից «մոնչում է մինչև երկինք» (Հ. թումանյան): Նարեկացու պոեմը բարեպաշտ քրիստոնյայի աղոթք լինելով հանդերձ երբեմն դառնում է կյանքի անընդհատ հարվածներից զազազած մարդու կոիվ անհունի դեմ: Նա ցանկանում է ինքը դառնալ աստված, անսահման հզոր «ստրկամեծար թագաւոր, աղքատասէր պաշտպան, մշտահարուստ տուրիչ»<sup>1</sup>, որպեսզի ոչ թե մահվան պատճառներ որոնի, ինչպես երկրային թագավորները, այլ հնարներ փնտրի կենաց ու ողորմութեան<sup>2</sup>:

Տեոդալական հասարակութեան սոցիալական երևույթների նարեկացու վերլուծութիւնը շատ խորն է ու մեծարժեք: Բայց նրա բողոքը տիրող այլանդակութեանների դեմ պասսիվ է, զուրկ հարձակողական, մարտական ոգուց: Եվ եթե նրա անեծքները, աղոթքները մերթըմբերթ վեր են ածվում մոնչլունի, ապա դա խոցված առյուծի մոնչլուն է, զուրկ ներքին սպառնացող կործանիչ ուժից:

Եթե մոտիկ ապագայի նկատմամբ նարեկացին հոռետես է և վախենում է գալիքից<sup>3</sup>, որովհետև նրան ապառնին թվում է կասկածելի, ապա հեռավոր ապագայի նկատմամբ նա կարծեք լավատես է և համոզված, որ կգա ժամանակը, երբ «թողցին պարտիքն, ապաքինեսցի ամօթն, մոռացին պատկառանքն, բարեգործեսցին դատակնիքն, սատակեսցին որդունքն, վերացի լալն, հանդարտեսցէ կրճումն ատամանցն, սպառեսցին ողբքն, հատցին արտասուքն, մերժեսցի սուքն, հալածեսցի խաւարն, վատնեսցի հուրն սաստկութեան, հերքեսցին տանջանարանքն բազմօրինակք»<sup>4</sup>: Հեղինակի այս բարի ցանկութեանների իրականացման ուղին մարդկային հոգու վերածնունդն է, որը պետք է կատարվի ջերմհոռնդ աղոթքների և անսահման հավատի հրաշագործ քուրախում:

Նարեկացու խորաթափանց հայացքից շէին կարող վրիպել Ֆեոդալական ներկայի և լավագույն ապագայի համար

պայքարող հեղափոխական ուժերը՝ հանձին գլուղացիական ապստամբութեանների և թոնդրակեցիների աղանդավորական շարժումների, որոնց դեմ նա ծառանում է ամենայն վճռականութեամբ: Նա տեսնում է, որ կյանքում միահյուսված ձևով են հանդես գալիս «հառաչանս, ձայնս հեծութեան, բողոքս բարկութեան, նախատինս խորտակման»<sup>1</sup> և կամենում է հառաչանքն ու հեծութեանը վերացնել աստծու ողորմածութեամբ, իսկ ցասկոտ բողոքների ու խորտակիչ նախատինքների նկատմամբ նա բացասական, ժխտողական վերաբերմունք ունի: Նարեկացին նրանց ուսմունքը համարում է կուսպաշտութեանից էլ վատթար. «մարդապաշտ ուրացութիւն, գարշելի և անիծեալ քան զկուսպաշտութիւն»<sup>2</sup>: Նարեկացին այստեղ նկատի ունի այն, որ թոնդրակեցիները Քրիստոսին հակադրում են իրենց առաջնորդ Սմբատ Զարեհավանցուն. «զգլխաւոր աղանդին իւրեանց գարշութեանն յանդգնեալ Քրիստոս անուանեն»<sup>3</sup>, գրում է նա: Թոնդրակեցիների դեմ ատելութեան բորբոքելու նպատակով նարեկացին նրանց որակում է որպես խաբեբա, մահ որսողներ, բանսարկուներ, զրպարտողներ, կեղծավորներ, ավազակներ, բարբարոսներ և կոչ է անում որպեսզի «քանդեսցին ամրոցք ապստամբողացն, արգելցին ամպրոպք յանդգնելոցն, փարատեսցին փորձողին անձրիք, հալեսցի և ցամաքեսցի եղեամն աղանդաւորին»<sup>4</sup>: Նարեկացուն քաջ հայտնի է, որ աղանդավորների բազմամարդ բանակը ահեղ սպառնալիք է տիրող կարգերի հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանութեանների համար և սարսափելին այն է, որ նրանց շարքերը գնալով խտանում են: Թեպետ ծովափին ավազները թվով շատ են, բայց նրանք ծնունդ չունեն և շեն աճում, իսկ հանցագործութեանները աճող ու բազմացող են՝ «իւրաքանչիւրոք ի սոցանէ բիւրք բիւրոց և հազարք հազարաց» են դառնում: Աղանդավորները սարսափելի են ոչ միայն նրանով, որ բազմամարդ են ու աճող, այլ նաև նրանով, որ

<sup>1</sup> Գր. Նարեկացի, Մատենագրութիւն, էջ 20—21:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 281:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 94:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 341—342:

<sup>1</sup> Գր. Նարեկացի, Մատենագրութիւն, էջ 116: (Ընդգծումը մերն է—Ն. Թ.):

<sup>2</sup> «Գիւրք քղրոց», Թիֆլիս, 1901, էջ 499:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 500:

<sup>4</sup> Գր. Նարեկացի, Մատենագրութիւն, էջ 300:

ճարպիկ են «մարտիկս մահազէնս», որոնք սպառնալիքներից չեն վախենում, խրատներին չեն ունկնդրում «որէ ապստամբութեան յայտնի նշանակ»<sup>1</sup>, և հենց դրանով էլ նրանք վտանգավոր են ու սարսափելի:

Գրիգոր Նարեկացին ո՛չ իր աշխարհայացքով և ո՛չ էլ իր դադափարախոսութեամբ հեղափոխական չէր, բայց իր միստիցիզմով և հասարակութեան սոցիալական հակասութիւնների ծավալուն քննադատութեամբ օբյեկտիվորեն գտնվում է ֆեոդալիզմի նկատմամբ օպոզիցիոն դիրքում և կողմնակիորեն նպաստում հակաֆեոդալական տրամադրութիւնների աճմանն ու այդ տիպի շարժումների զարգացմանը: Եվ այդ տեսակետից բոլորովին էլ պատահական չեն Նարեկացու և աղանդավորների միջև կապերի վերաբերյալ զրույցները, չնայած հայտնի է նրա հատուկ աշխատութիւնը ուղղված աղանդավորների դեմ: Հիշենք որ, ինչպես Ֆ. Էնգելսն է ցույց տվել, միջին դարերում կրոնական ասկետիզմն ու միստիցիզմը հանդիսացել են ֆեոդալական կարգերի դեմ ուղղված հեղափոխական օպոզիցիայի ձևեր: Իսկ Նարեկացու «Ողբերգութեան մատյանում» ֆեոդալական կարգերի այլանդակութիւնների դեմ օպոզիցիոն ընդվզումները բազմաթիվ են՝ իրենց բազմապիսի արտահայտութիւններով: Այն, որ Նարեկացու մոտ այդ հանգամանքը ամենևին դիտակցված չէ, որ հեղինակի պոեմը ջերմեռանդ հավատացյալի աղոթագրքի կերպարանք ունեցող գործ է, հարցի էութիւնը ամենևին չի փոխում: Մատյանի հեղինակի հորդահոս ինքնախարազանումը օբյեկտիվորեն հակաֆեոդալական օպոզիցիայի արտահայտման ինքնատիպ մի ձև է: Նարեկացու մտահղացմամբ «Ողբերգութեան մատյանը» աստծու արարչագործ անսահման հզորութեան ներքոյն է. աստված, որն անբիծ արդարութեան, անթերի կատարելութեան, անհուն իմաստութեան մարմնացումն է: Նա է, որ ստեղծել է մարդուն, «իր պատկերով», և ֆեոդալական իրականութիւնը՝ իր դրախտային բոլոր բարիքներով: Մեր նախահորից ժառանգած մեղսածին բնութեան հետևանքով է, որ մարդը

<sup>1</sup> Գր. Նարեկացի, Մատենագրութիւն, էջ 69:

դառնում է սատանային գործակից, և աշխարհը լցվում է ապականութիւններով: Այդ աշխարհը փոխելու մասին խոսք լինել չի կարող. այն պետք է մաքրել, որի միակ ուղին անհուն հավատով լի անկեղծ խոստովանութիւնն է ու զղջումը, կրոնական ջերմեռանդութեան մեջ ինքնամոռացումն ու անէացումը, որով մարդը միանալու է աստծու հետ, և կորուսյալ դրախտը վերականգնվելու է հենց գոյութիւն ունեցող իրականութեան մեջ:

Սակայն հեղինակի այս կրոնական պատմափիլիսոփայութիւնը բոլորովին էլ հետաքրքիր չէ. և ոչ էլ կարևոր: Այս կոնցեպցիան նրա հեղինակութիւնը չէ. նա իր բազմահազար նախորդների հետ պարզապես վերարտադրում է քրիստոնեական վարդապետութեան անվերջ ծամծամվող դոգման: Գիտութեան համար հետաքրքիր է ոչ թե Նարեկացի կրոնավորը, այլ Նարեկացի գիտնականը, խորաթափանց ուսուցիչ դիտողը, կյանքի նրբերանգներն իր անսահման կարողութիւններով ընկալողն ու դրանք խորութեամբ վերլուծողը: Այդ է, որ մեզ հնարավորութիւն է տալիս պոեմից հետևութիւններ անելու սոցիալական անհավասարութիւնների ու անարդարութիւնների, դասակարգային ընդհարումների անխուսափելիութեան մասին, որոնք բոլորն էլ սուբյեկտիվորեն խորթ են ու անընդունելի Նարեկացու համար, բայց որոնք բխում են նրա պոեմից, Նարեկացու՝ որպես օբյեկտիվ դիտողի ու վերլուծողի այդ անմահ ստեղծագործութիւնից:

Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում հայ իրականութեան սոցիալ-տնտեսական հարաբերութիւնների բնութագրութեան համար արժեքավոր աղբյուր են հայ միջնադարյան տաղերգուների ստեղծագործութիւնները, որոնք, ըստ Վալերի Բրյուսովի գնահատականի, պատկանում են «վերածննդի մեծ հոսանքին»<sup>1</sup>: 13—14-րդ դարերում հայ տաղերգուների համաստեղութեան մեջ Ֆրիկի գլխավորութեամբ աչքի են ընկնում Խաչատուր Կեչառեցին, Հովհաննես Երզնկացին

<sup>1</sup> В. Брюсов, Поэзия Армении, изд. «Айастан», Ереван, 1966, стр. 55.

(Պլուզը) և Կոստանդին Երզնկացին: Այս բանաստեղծների ստեղծագործությունները հարուստ նյութ են տալիս «Վերածննդի մեծ շրջանին» բնորոշ սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների էությունը ցույց տալու, հին հասարակության ներսում աճող նոր հոսանքների, նոր տենդենցների ու մտայնությունների էությունը ճիշտ ըմբռնելու համար:

Վաղ ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանի շափածո ստեղծագործությունների նյութը գերազանցապես կրոնական պատմություններն էին ու աղոթքները, որոնք շարադրվում էին սաղմոսների ու շարականների մեջ: Նոր ժամանակների պոեզիայի ատաղձը դառնում են՝ աշխարհիկ կյանքը, մարդն իր հույզերով ու ապրումներով, սոցիալական կյանքն իր հակասություններով, բնությունը և քաղաքներն իրենց գեղեցկություններով ու նրբերանգներով: Բանաստեղծներին այս պահանջները առաջադրում էին կյանքում կատարվող փոփոխությունները: Կրոնական-ճգնափորական կյանքը, որը գերիշխում էր ամբողջ վաղ միջնադարում, երկրի կենտրոններից աստիճանաբար հեռանում է, արտաքսվում դեպի ծայրամասերը, վանքերը: Խոշոր քաղաքների ու վաճառաչ կենտրոնների բնակչության կենցաղում արմատավորվում են աշխարհիկ վայելքները, որոնք և կազմում են լիրիկական բանաստեղծությունների բովանդակությունը: Հասկանալի է, որ անցումը կրոնական թեմատիկայից աշխարհականին կատարվում է աստիճանաբար, տատանումներով: Կոստանդին Երզնկացին գրում է, որ իր հոգին ձգտում է իմաստունների խոսքը լսել, իսկ մարմինը հեշտասեր է, որովհետև աշխարհի ծնունդ է, և ինքը՝ բանաստեղծը այս երկու հակադրությունների մեջ մոմի նման այրվում է<sup>1</sup>: Եթե Կոստանդինի մոտ այս հարցադրումը համլետյան «լինել, թե չլինելու» նման մնում է անլուծելի, ապա Հովհաննես Երզնկացին (Պլուզը) այդ հարցը լուծում է հօգուտ մարմնականին: Հողեղեն ծանր մարմինը բանաստեղծին ձգում է դեպի երկիրը, և նա հրաժարվում է թռչել հոգու հետ դեպի նրա հեռավոր, անհայտ ու անորոշ բնակարանը: Բայց նրանց

տատանումները երկար չեն տևում: Դեռևս պահպանվող կրոնական մտայնությանը տուրք տալով հանդերձ նրանք փարվում են իրենց այնքան հարազատ ու մոգական ուժով ձգող աշխարհիկ կյանքին և երգում նրա վայելքներն ու գեղեցկությունները:

Հասարակական կյանքում աշխարհիկ բարքերի արմատավորումը, գիտության զարգացումն ու գրականության աշխարհականացումը անխուսափելիորեն զուգորդվում են կրոնական սովորությունների ու նախապաշարումների, կրոնավորների շրջանում տարածված այլասերվածությունների քննադատությամբ, որը Վերածնության ժամանակաշրջանի բնորոշ առանձնահատկություններից մեկն է: Եթե Հովհաննես և Կոստանդին Երզնկացիների մոտ նոր ժամանակների այս երանգը դեռ շատ թույլ է և գրեթե չի նկատվում, ապա Ֆրիկի ստեղծագործությունների մեջ կրոնավորների կեղծ բարեպաշտությունն ու արծաթասիրությունը, նրանց շրջանում տարածված այլանդակ բարքերի մերկացումը հանդես է գալիս որպես սիստեմ, նոր որակ է կազմում: Կրոնական երկյուղածությունը Ֆրիկի մոտ նույնպես հաղթահարված չէ: «Մի վայրկյան անգամ չի թողնում նա աստծու փեշը»<sup>1</sup>, որը սակայն չի արգելում, որպեսզի նա անխնա կերպով ծաղրի ու դատապարտի կրոնավորների այլանդակ բարքերը: Վարդապետները արծաթասեր են, գրում է Ֆրիկը, և բոլոր օրենքները ոտնահարող, իսկ եպիսկոպոսները վաճառում են Քրիստոսի արյամբ ձեռք բերվածը, քինոտ են ու նախանձախնդիր, իրար բզկտող գայլերի պես պատրաստ են միմյանց փիլոնը հանելու<sup>2</sup>: Ֆրիկը տեսնում է, որ քրիստոնեական հավատի պաշտամունքը խախտրված է: Կրոնական արարողություններով զբաղվելու փոխարեն մարդիկ իրենց ժամանակը անց են կացնում այգիներում երգ ու երաժշտությամբ կերուխում անելով, իսկ քարոզները դարձել են ծաղր ու ծանակի, «տնազի» առարկա:

<sup>1</sup> Աշոտ Հովհաննիսյան, Ֆրիկը պատմաքննական լուսի տակ, հրատ. ՀՍՍՀ ԳԱ, Երևան, 1955, էջ 70:

<sup>2</sup> Տե՛ս Ֆրիկ, Բանաստեղծություններ, հրատ. «Արմֆան»-ի, Երևան, 1941, էջ 188:

<sup>1</sup> Տե՛ս Կոստանդին Երզնկացի, Տաղեր, Երևան, 1962, էջ 181:

Յրիկը գիտի, որ այդ կերուխումը հարուստ մեծատունների մենաշնորհն է միայն, որոնք «անարգում են, հայհոյում աղքատներին ու դռնից վճռում»։ Նա տեսնում է, որ այս նոր ժամանակների բնորոշ առանձնահատկություններից մեկն էլ սոցիալական հակասությունների խորացումն է։ Հարստությունները կուտակվում են աշխատավորներին կողոպտելու և զրկելու ճանապարհով, որի համար Յրիկը ատելություն է լցվում հանդեպ անրես ու լպիրշ մեծատունները, որոնք անբան ավանակի նման պարարտացնում են իրենց մարմինը, որդերին կերակուր դարձնելու համար միայն<sup>1</sup>։ Յրիկը մի շարք ստեղծագործություններում և հատկապես «Գանգատ» հռչակավոր բանաստեղծության մեջ փայլուն կերպով է բացահայտում դարաշրջանի սոցիալական հակասությունները, անարդարություններն ու աղաղակող հակադրություններն ընդհանրապես։ Նա չի հաշտվում այն իրողության հետ, որ կան զանազան ազգեր ու տարբեր դասակարգեր, աղքատներ ու հարուստներ, իշխողներ ու ծառաներ։ Նա չի հանդուրժում, որ այս աշխարհում աստված ստեղծել է մարդկանց՝

Մէկն ի պապանց պարոնորդի  
 Մէկն ի հարանց մուրող լինի.  
 Մէկին հազար ձի ու ջորի,  
 Մէկին ոչ ուլ մի, ոչ մաքի<sup>2</sup>։

Այս հակասությունները բանաստեղծին զայրացնելով, միաժամանակ շատ են մտատանջում։ Նա փորձում է հասկանալ, պարզել ու գտնել դրանց պատճառները։ Բայց նրա մտորումները ապարդյուն են անցնում, որի համար նա զայրանում, ըմբոստանում է այդ իրադրության դեմ։ Այստեղից էլ սկսվում է նրա զայրալից գանգատը, բողոքը բոլոր կարգի ազգային ու սոցիալական անիրավությունների դեմ, նույնիսկ մարդկանց բնական անհավասարության դեմ։ Ֆալաքն անարդար է նաև նրանով, որ մեկին ստեղծել է խելացի, իսկ մյուսին՝ հիմար,

<sup>1</sup> Տե՛ս Յրիկ, Բանաստեղծություններ, էջ 155, 176։

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 235։

մեկին՝ վախկոտ, իսկ մյուսին՝ խիզախ, մեկն ապրում է հարյուր տարի, իսկ մեկն «երկու-երեք ամսոց մեռնի»<sup>1</sup>, մեկի մինուճար զավակը մեռնում է դժբախտացնելով իր ծնողներին, իսկ մյուսների բազմաթիվ զավակների գլխից մի մազ անգամ չի պակասում։ Այսպիսով, կյանքի հակադրությունների բացահայտման գործում Յրիկը հասնում է լայն ընդհանրացումների։ Յրիկը չի հասկանում, թե ինչու է աստված հանդուրժում, երբ անօրենները քանդում են քրիստոնյաների եկեղեցիները և շինում «պիղծ մզկիթներ», որ թաթարը դարձել է թագավոր, իսկ գողերը կարգվել մեծավոր։ Մեր շրջահայաց բանաստեղծը տեսնում է հասարակական կյանքի բոլոր մութ անկյունները, նրա խորաթափանց հայացքը բարձրացնում է վարագույրը և քանդում հակասությունների ու անարդարությունների կծիկը։ Եվ Յրիկը տեսնում է, որ այս աշխարհում ամեն ինչ գտնվում է գլխիվայր վիճակում, իրերն ու երևույթները կարծես թե արտացոլված են ծուռ հայելիների մեջ. վատերի տունը ծեփված է ոսկով, իսկ լավերը դարձել են թափառական մուրացկաններ, տգետները դարձել են գիտության ու լուսավորության քարոզիչներ, իսկ իմաստունները վտարված են ասպարեզից։ Այս բնույթի այլանդակությունների շարանն անվերջ է։ Աշխարհում գոյություն ունեցող «կարգ ու կանոնը» նման այլանդակությունների անընդհատ շղթա է։ Եվ այս ահավոր ճշմարտությունը բանաստեղծը արտահայտում է հետևյալ հոյակապ ընդհանրացնող տողերով.

Է՛յ շարխ, ամ քեզ ի՞նչ ասեմ  
 Քան զամէն ես խիստ դու մուր<sup>2</sup>։

Ինքը՝ շարխը այս աշխարհն է ամբողջությամբ վերցրած, որն իրենից ներկայացնում է վայրիվերումների քառս, որի համար պատասխանատու է ֆալաքը։ Բանաստեղծը այնքան է զայրացած այդ ծուռ ու անարդար ֆալաքի դեմ, որ պատրաստվում է հայհոյելու նրան.

<sup>1</sup> Յրիկ, Բանաստեղծություններ, էջ 235։

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 220։

Ֆալաք թէ քեզ քուֆր ասեմ,  
Նայ ասեն թէ մարդն մոլոր<sup>1</sup>

Մինչդեռ իրականում ֆալաքն է անարդար, նրա «սիրտն է խիստ նենգաւոր»<sup>2</sup>: Յրիկը կասկածի տակ է առնում աստծու արդարամտութիւնը և փաստորեն նրան էլ անվանում է ծուռ դատաւոր:

Մուռ է զինչ որ դու կառնես,  
Ո՞վ լինի հավան քեզ այդոր<sup>3</sup>:

Յրիկի այս ստեղծագործութիւնները սոսկ պասսիվ գանգատներ չեն գոյութիւն ունեցող կարգերի և դրանք արդարացնող կրոնա-ֆեոդալական գաղափարախոսութեան դեմ: Հեղինակը ժխտում է դրանց արդարացիութիւնն ու ճշմարտացիութիւնը, այսինքն՝ փաստորեն հանդես է գալիս որպէս իր դարաշրջանի հակաֆեոդալական տրամադրութիւնների արտահայտիչ: Բանաստեղծը շատ է դառնացած գոյութիւն ունեցող կարգերից, որովհետեւ այդ «կյանքը զրկող է... շատ ոք է խաբել, չի ասել իսկի թե հերիք»: Այստեղ հիմարները «անաշխատ հարստանում են», իսկ աշխատավորների արդար վաստակը դառնում է հող ու փողի: Ծիշտ է, որ բանաստեղծը մնում է իր դեգերումների մեջ և այդ աշխարհից դուրս գալու ակտիվ գործողութիւնների մարտական ծրագիր չի առաջարկում: Բայց նա հաստատ համոզված է, որ սոցիալական պրոբլեմը չի կարող լուծվել տիրողների կողմից: Նա խորհուրդ է տալիս իշխանների վրա ամենեին հուշա շղնել: Դեռ ավելին, նա հաստատ համոզված է, որ այդ իշխանների ու թագավորների կողմից սահմանված կարգերը դատապարտված են կործանման: Այսօրվա տիրողները վաղը կլինեն «հողոյն մոխրաւոր» և այդ անխուսափելի կործանումից նրանց չեն կարող փրկել ո՛չ նրանց մուլքն ու գանձը և ո՛չ էլ «հարյուր հազար ձիաւորները»:

Ինչպես տեսնում ենք, ֆեոդալական դաժան իրականու-

<sup>1</sup> Յրիկ Բանաստեղծութիւններ, էջ 217:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 218:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 221:

թեյան մեջ անվերջ հալածված, աշխարհիկ ու կրոնավոր հարբատահարիչներից խաբված ու կողոպտված բանաստեղծը չի հուսալքվում: Նա գալիքի հանդեպ հոռետես չէ: Նա հաստատ համոզված է, որ «ետ քակվող շարիք» հարվածներից այս աշխարհի ամենազորեղ թագավորներն անգամ կլինեն «երկու կտոր»: Կասկածից վեր է, որ Յրիկի այս ստեղծագործութիւններում անմիջականորեն արտահայտվել են դարաշրջանի հակաֆեոդալական շարժումներին հատուկ մտայնութիւնները, նոր ժամանակներին ու նոր տրամադրութիւններին հատուկ տենդենցները:

Ամփոփելով մատենագրական աղբյուրներում սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարների ձևավորման վերաբերյալ նյութերի մեր ուսումնասիրութիւնը, կարելի է հանգել հետևյալ եզրակացութիւններին:

1. Միջին դարերի հայ մատենագիրներն իրենց աշխարհայացքով կրոնավոր-իդեալիստ մտածողներ լինելով հանդերձ օգտագործում են հասարակութեան տնտեսական զարգացման վերաբերյալ նյութերը, վերլուծում երկրի ներքին ու արտաքին սոցիալ-քաղաքական իրադարձութիւնները, որոնք հարուստ նյութ են տալիս գիտական տեսական ընդհանրացումների համար:

2. Տնտեսագիտութեան ձևավորման և զարգացման տեսակետից առանձնապես ուշագրավ են հայ պատմիչների ասույթները արտադրութեան գործիքների օգտագործման, աշխատանքի բաժանման, նյութական արտադրութեան ճյուղերի՝ գյուղատնտեսութեան ու արհեստների զարգացման վերաբերյալ, որոնք արտահայտում են երկրի պատմական զարգացման ուղի օրինաչափութիւնները, հասարակութեան զարգացման պրոգրեսիվ տենդենցները:

3. Սոցիալական հակասութիւնների սրումը և հակամարտ դասակարգերի պայքարը կազմում են դասակարգային հասարակութեան պատմութեան բովանդակութիւնը, որ և համապատասխան արտահայտութիւն են գտել հայ մատենագրական աղբյուրներում:

Հայ մատենագրական աղբյուրները արժեքավոր են նաև

այն տեսակետից, որ ցույց են տալիս ֆեոդալական հասարակության մեջ հարստության ու աղքատության բևեռացումը, իշխողների շրջանում խաբեբայության, կաշառակերության, ապօրինությունների լայն շափերով տարածումը: Հայ մատենագիրները ֆեոդալական հասարակության գաղափարախոս լինելով հանդերձ երբեմն էլ հանդես են գալիս այդ ծայրահեղ անարդարությունների քննադատությամբ: Առանձնապես արժեքավոր է նրանց քննադատությունը՝ ուղղված աշխարհիկ ու հոգևոր այն բարձրատիճան իշխանավորների հասցեին, որոնք իրենց անձնական շահի ու փառքի համար վաճառում են նաև հավատն ու հայրենիքը: Այդ քննադատությունը, սակայն, ամենևին էլ չի բացասում ֆեոդալական կարգերը, այլ ընդհակառակը, ֆեոդալիզմի գաղափարախոս հայ մատենագիրների նպատակն է այդ հասարակությունը մաքրել ծայրահեղ ապօրինություններից՝ այն ավելի ամրապնդելու համար: Նրանց ամենևին չի անհանգստացնում այն, որ ազնվականներն իշխում են, կառավարում երկիրը, շահագործում աշխատավորներին ու հարստանում: Նրանք այդ համարում են հասարակության զարգացման բնական ու հավերժական օրենք: Նրանք մերժում են հարստանալու, այսպես կոչված, ապօրինի մեթոդները՝ գողությունը, հափշտակությունը, խաբեբայությունը, բռնի մեթոդներով ունեզրկումն ու կողոպուտը, որոնց միջոցով նոր առաջացող մեծատունների դասը կողոպտում էր աշխատավորներին և մասամբ հարստանում նաև տոհմական ազնվականության հաշվին:

Նրանք քննադատում են քրիստոնեության դոգմաներն ու ֆեոդալական օրինականությունը խախտողներ կրոնավորներին ու իշխաններին, բայց ոչ քրիստոնեությունն ու ֆեոդալիզմը:

4. Շահագործողների ու շահագործվողների միջև հակամարտ հակասությունների խորացման պայմաններում ծավալվում էր դասակարգային պայքարը, որը միջին դարերում արտահայտվում էր ազանդավորական շարժումների ու գյուղացիական ապստամբությունների միջոցով:

Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում հայ իրականությունում մեջ լայն շափերով տարածվում է թոնդրակեցիների

հեղափոխական, հակաֆեոդալական շարժումը, որի դեմ տիրող կարգերի ներկայացուցիչները հանդես են գալիս պայքարի բոլոր ձևերով: Հայ և բյուզանդական զինված ջոկատները ավերում են ապստամբ գյուղացիների բնակավայրերը, ոչնչանում ազանդավորների զրական ժառանգությունը, խոշտանգում, աքսորում ու սպանում շարժման մասնակիցներին առանց սեւի ու տարիքի խտրության: Հայ մատենագիրները հանդես են գալիս նրանց գաղափարախոսության դեմ, պարսավում նրանց ուսմունքը ամբաստանություններով ու զրպարտություններով: Դրա հետ միաժամանակ մատենագրական աղբյուրները կարևոր նյութեր են պարունակում գյուղացիական շարժումների գաղափարական բովանդակությունը լուսաբանելու համար: Այդ նյութերից պարզվում է, որ թոնդրակեցիների շարժումը գյուղի ու քաղաքի աշխատավորների հետ միաժամանակ ընդգրկել էր նաև մանր ու միջին ազնվականության ու կրոնական դասի ներկայացուցիչներին, որի հետևանքով և շարժման մեջ տարբերվում է երկու ուղղություն: Աշխատավորական հեղափոխական հոսանքը առաջադրում էր արմատական պահանջներ և հակակեղեցական, հակաֆեոդալական բնույթ ունեւր, իսկ ռեֆորմիստական թևի պահանջները շափավոր էին: Շարժման այդ ուղեկիցների խնդիրն էր իրենց ունեցվածքն ու իրավունքները պաշտպանել բարձրատիճան աշխարհիկ ու հոգևոր ազնվականության ոտնձգություններից:

Թոնդրակեցիների հեղափոխական հոսանքի ներկայացուցիչները քանզում էին եկեղեցիներն ու ավերում ուխտատեղիները, մերժում եկեղեցական ծիսակատարությունները՝ դրանք համարելով խաբեբայություն ու աշխատավորությանը կողոպտելու միջոց, ծաղրում էին աշխարհիկ հին ու նոր օրենքները՝ դրանց հակադրելով իրենց համայնքներում գործող հավասարարական կարգ ու կանոնը: Նրանք երկսեռ բոլոր մարդկանց համար գույքային ու քաղաքացիական իրավահավասարության հետ միաժամանակ պահանջում էին նաև հողի ու ջրի ֆեոդալական սեփականության վերացում, այսինքն՝ մերժում էին շահագործման ֆեոդալական սխտեմը ամբողջությամբ վերցրած:

5. Հայաստանը միջին դարերի ընթացքում եղել է օտար նվաճողների արշավանքների թատերաբեմ: Նրանք ժողովրդին թալանելու և խոշտանգելու հետ միաժամանակ ավերում էին հայկական դպրոցներն ու եկեղեցիները, բռնությամբ հավատափոխում էին մարդկանց և փորձում մեր երկրում արմատավորել իրենց կրոնը, լեզուն և ազգային սովորությունները: Այդ իսկ պատճառով հայ մատենագրության մեջ ազատագրական պատերազմները գերազանցապես հանդես են եկել ցեղային և կրոնական կոնֆլիկտների զգեստավորումով:

Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանի մատենագրության մեջ ազատագրական պատերազմների սոցիալական բովանդակությունը և տնտեսական ու քաղաքական նպատակներն արտահայտվում են ավելի որոշակի ու բազմաթիվ: Որոշ մատենագրական աղբյուրներում անսքող կերպով արտահայտվում է այն պատմական իրողությունը, որ այլազգի նվաճողների դեմ հիմնական կոնֆլիկտը աշխատավորությունն էր, որի անձնուրաց ու հերոսական պայքարը եղել է բազմաթիվ ճակատամարտերի հաջողության գրավականը:

6. Ֆեոդալիզմի գաղափարախոս հայ պատմագիրները թագավորներին ու իշխաններին, որպես ազատագրական պատերազմների կազմակերպիչների ու ղեկավարների, փառաբանելով հանդերձ անարգանքի սյունին են գամում ազգադավ, ուրացող նախարարներին և մորթապաշտ ազնվականներին, որոնք եղել են հայ ժողովրդի գլխին տեղացող բազմաթիվ աղետների ու դժբախտությունների պատճառ:

Ե Ե Կ Ե Ո Ր Գ Գ Լ Ո Ւ Խ

ՄԽԻԹԱՐ ԳՈՇԻ ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ  
ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Մխիթար Գոշը (1130—1213) ապրել ու ստեղծագործել է Հաբարյանների իշխանության ժամանակաշրջանում, երբ Հայաստանի հյուսիսային շրջանները ազատագրվում էին սելջուկների լծից, վերականգնվում էր երկրի քաղաքական ինք-

նուրույնությունը և նպաստավոր պայմաններ էին ստեղծվում ժողովրդի տնտեսական ու մտավոր ստեղծագործական աշխատանքի ծավալման համար: Գոշը ողջունում է այդ վերածնությունը, որի մասին Դատաստանագրքում ասված է ուղղակի. «վասն այնորիկ կամեցաք գրով Դատաստանիս զնոսա իբրևի ընդ զարթուցանել»<sup>1</sup>: Ֆեոդալական հարաբերությունների հետագա զարգացումը տեղի էր ունենում դրանց ներհատուկ հակասությունների խորացման պայմաններում: Արտադրության, առևտրի ու դրամաշրջանառության զարգացումը, քաղաքային կյանքի ու աշխարհիկ կենցաղավարության հմայքի մեծացումը տեղի էր ունենում կրոնական իշխանությունների տիրապետության պայմաններում: Աշխարհիկ կյանքը առաջադրում էր երևույթների գիտական հետազոտության պահանջ, որը, սակայն, կարող էր իրականացվել հենց կրոնավոր դասի ներկայացուցիչների կողմից: Բայց նրանք միաժամանակ աստվածաբաններ էին, և որպես այդպիսին պետք է լինեին նաև ավետարանական դոգմաների քարոզիչներ:

Այս երկվությունը առավել ցայտուն կերպով արտահայտվել է Մխիթար Գոշի մոտ: Նա կրոնական աղոթքների ու քարոզների հետ միաժամանակ հետազոտում է նաև աշխարհիկ կյանքի կանոնները, ժողովրդական սովորույթները, իրեն հետաքրքրող սոցիալական հարցերը: Հայ աշխարհիկ ու հոգևոր շրջաններում գոյություն ունեցող բազմաստիճան հիերարխիան ստեղծել էր սոցիալական հարաբերությունների բարդ սխտեմ, որի կարգավորման համար նախկին եկեղեցական կանոններն անբավարար էին: Այս տեսակետից միանգամայն օրինալի էր Մխիթար Գոշի և Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքերի ծնունդը 12—13-րդ դարերում, որոնք հանգամանորեն լուսաբանում են իրենց դարաշրջանի սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունները:

Մխիթար Գոշը ֆեոդալների դասակարգի գաղափարախոսն էր, ֆեոդալական հասարակարգում տիրող հարաբերություն-

<sup>1</sup> Մխիթարայ Գոշի Դատաստանագիրք Հայոց, Ի Վաղարշապատ, 1880, էջ 10:

ների մեկնիչն ու օրինականացնողը: Նա, Կիրակոս Գանձակեցու վկայությամբ, ժամանակի ամենագիտուն և մեծահամբավ վարդապետներից էր: Այս «հռչակավոր և գիտությամբ մեծիմաստ» վարդապետն ուներ բազմաթիվ աշակերտներ, որոնք, իրենց ուսուցչի հետ միասին, մեծ վաստակ ունեն գիտության ու լուսավորության տարածման գործում: Մխիթար Գոշը թողել է ծավալուն գրական ժառանգություն, որոնցից մեծարժեք են հատկապես նրա Դատաստանագիրքն ու Առակները:

Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքը մեծ մասամբ հեղինակի իրավական ու սոցիալական հայացքների շարադրանք է, որոնց հիմնավորման համար նա օգտագործում է կրոնական կանոնագրքերի համապատասխան հոդվածները: Դատաստանագրքի հոդվածների մի նշանակալի մասը օրինականանում է հայ ժողովրդական սովորություններն ու կենցաղավարության կանոնները: Հետևաբար, այս հռչակավոր աշխատությունը, հեղինակի հայացքների շարադրանք լինելով հանդերձ, ժողովրդական սովորությունների ու տնտեսական հարաբերությունների ուսումնասիրության համար մի հազվագյուտ պատմական հուշարձան է և հենց այդ տեսակետից էլ շափազանց արժեքավոր է տնտեսագիտական մտքի ուսումնասիրության համար: Այդ, անշուշտ, ամենևին չի նսեմացնում Դատաստանագրքի՝ որպես հայ միջնադարյան թեոքրիական ու կիրառական իրավունքի մեծարժեք կոթողի նշանակությունը: Հայտնի է, որ Գոշի Դատաստանագիրքը դարեր շարունակ օգտագործվել է ոչ միայն Հայաստանում, այլև հայ գաղութներում (Լեհաստանում, Ղրիմում): Գոշի աշխատության անմիջական ազդեցությունը բացահայտ է Կիլիկիայի հայկական թագավորության համար կազմված Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքի, Վրաստանի Վախթանգ IV թագավորի կազմած օրենքների ժողովածուի վրա: Մխիթար Գոշը հանդես է գալիս ֆեոդալական կարգերի, աշխարհիկ ու հոգևոր ֆեոդալական սեփականության պաշտպանությունում, որի ուսցիտնալ օգտագործումը նա համարում էր այդ կարգերի ամրապնդման ու կատարելագործման հիմքը:

Չարագացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանի սոցիալ-տրնտեսական հարաբերությունների ուսումնասիրության համար բացառիկ կարևորություն ունեն նաև Մխիթար Գոշի Առակները, որոնք, ի տարբերություն Վարդանյան ժողովածուների առակների, գերազանցապես սեփական ստեղծագործություններ են: Բնորոշ է այն, որ Դատաստանագրքում և Առակներում, ժամանակաշրջանի սոցիալական երևույթների բնութագրումներն ու գնահատումները միմյանց չեն հակասում, այլ հիմնականում համընկնում և լրացնում են միմյանց:

Մխիթար Գոշը Դատաստանագրքի նախագրության մեջ ցույց է տալիս, որ արդարության մասին ավետարանական քարոզների և ֆեոդալական իրականության միջև գոյություն ունեն հակասություններ, որով և հիմնականում պայմանավորված է Դատաստանագրքի ստեղծման անհրաժեշտությունը: Իրականության մեջ կաշառակերությունը, անարդարությունները, խաբեբայությունն ու փոխադարձ զրկողությունները հանդիպում են ամեն քայլափոխում, որոնք Գոշը փորձում է բացատրել մարդկային բնության հատկություններով: Բանն այն է, որ «Աստուած ի սկզբանէ բնութիւն մարդոյն սահմաննաց ընտրել զիրաւացին»<sup>1</sup>: Մարդն այդ աստվածային պարզեր կյանքում կիրառելու համար կրկնակի հիմք ունի՝ «ի բնութենէ և յօրինացն»<sup>2</sup>: Հետևաբար, մարդը պետք է «այլոց դատաստանի» կարիք շունենա: Բայց Գոշին հայտնի է, որ մարդկային բնությունը մեկընդմիջտ տրված ինչ-որ անփոփոխ բան չէ: Այն ապրում է լինելիության ու քայքայման անընդհատ պրոցես, որի հետևանքով էլ մարդը շեղվում է հանդեպ անմեղությունն ու արդարությունն ունեցած ներքին ձգտումից և դառնում մեղսագործ: Թեպետև բոլորն են ցանկանում լինել կատարյալ և անսխալական, գրում է Գոշը, բայց այդ հնարավոր չէ, քանի որ մեր բնությունը շարունակ փոփոխվում է<sup>3</sup>, և մեղքը կատարյալ էակին դարձնում է անկատար, ատելությունը խափանում է սերն ու կարեկցությունը:

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 6:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 8:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 69:

նր<sup>1</sup>: Իսկ որտեղի՞ց են առաջանում մեղքն ու ատելությունը: Պարզվում է, որ դրանց սկզբնաղբյուրը մեր «մեղսագործ» բնությունն է, որը հոգու և մարմնի բազմաթիվ բուլուրջուն-ների հետևանքով միշտ մոռացկոտ է բարու հանդեպ<sup>2</sup>: Հետև-վաբար, մարդկանց հոգևոր ու մարմնական պահանջմունք-ների բավարարման անհրաժեշտությունից է, որ ծնվում են անարդարությունները, խաբեբայությունն ու զրկողություն-ները: Այսպիսով, Գոշը երկնքից իջնում է երկրի վրա և Գատաս-տանագրքի ստեղծման անհրաժեշտությունը որոնում հասարակական հարաբերությունների մեջ, որոնց հիմքում ընկած է արտադրության միջոցների մասնավոր ֆեոդալական սեփա-կանատիրությունը: Մխիթար Գոշը, զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանի մյուս առաջադեմ մտածողների նման, զգում է քաղաքական ազատության անհրաժեշտությունը, որը հիմնավորելու համար թեորիական գեները մարդու բնա-կան ազատության գաղափարն էր: Գոշն ընդունում է, որ «Ազատ յԱրարչէն եղև մարդկայինս բնութիւն, այլ ծառայել տերանց յաղագս պիտոյից եղև հողոյ եւ շրոյ»<sup>3</sup>: Հետևաբար, մարդը ազատ լինելու բացարձակ իրավունք ունի, իսկ նրա անձնական կախվածությունը պայմանավորված է սոցիալա-կան իրադրությամբ: Բնությունից ազատ գյուղացիները ճոր-տային կախման մեջ են ընկել այն բանի հետևանքով, որ զրկվել են իրենց գոյությունը պահպանելու համար անհրա-ժեշտ արտադրության միջոցներից և ստիպված են աշխատե-լու կախվածատիրական հողերի վրա: Սակայն Գոշի մոտ այս ճշմարտացի և գիտական դատողություններին չի հետևում այն տրամաբանական հետևությունը, որ այդ սոցիալական իրա-կանությունը հակասում է բնական ազատության սկզբունքին: Նա այդ իրավիճակն ընդունում է որպես օրինականացված փաստ և շինականի ազատության իրավունքը սպառում նրա-նով, որ նա թողնելով տերունի հողը կարող է գնալ ուր կամե-նա: Անշուշտ, Գոշը, որպես ֆեոդալական կարգերի գաղափա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Գատաստանագրք, էջ 10:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 12:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 320:

րախոս, այն ժամանակներում դեռ չէր կարող կուսնել, որ ար-տադրության միջոցներից զուրկ մարդու ազատության իրա-վունքը զուրկ է որևէ հիմքից:

Մարդու ազատության և բնական իրավունքի վերաբերյալ Գոշի դրույթների բովանդակությունը սովետահայ որոշ գիտ-նականների կողմից ճիշտ չի մեկնաբանվում, և դրանց նշանա-կությունը երբեմն գերազանցատվում է: Գոցենտ Արշակ Թով-մասյանը հին և միջնադարյան հայ քրեական իրավունքի զարգացման հարցերին նվիրված արժեքավոր մենագրության առաջին գրքում գրում է, որ բնական իրավունքի տեսության «կողմնակիցներն արտահայտում էին հասարակության այն խավերի տնտեսական և հասարակական-քաղաքական շահերը, որոնք առաջադիմության նպատակներով ընդվզում էին տի-րապետող հասարակարգի ու իրավակարգի, դրանց թվում և գործող իրավունքի դեմ, պահանջելով դրանք փոխել ըստ իրենց շահերի կամ, այլ կերպ ասած, փոխել ըստ «իդեալական» և «ար-դարացի» «բնական իրավունքի» պահանջների<sup>1</sup>: Այստեղ, ան-շուշտ, գործ ունենք շափազանցողության հետ: Չի կարելի հա-մաձայնել նաև հեղինակի այն դրույթի հետ, թե բնական իրա-վունքի գաղափարախոսությունը «ուղղված էր միջնադար-յան ֆեոդալական պատմահայեցողության հիմքերի դեմ և խարխուլում էր այդ հիմքերը»<sup>2</sup>: Չափազանցնում է նաև պրո-ֆեսոր Վ. Չալոյանը, գրելով, թե «Մխ. Գոշի իրավունքի փիլիսոփայությունը հակադրվում է ֆեոդալիզմի գաղափա-րախոսությանը»<sup>3</sup>: Եթե խոսքը վերաբերեր «բնական իրա-վունքի» բուրժուական տեսությանը, որն առաջացավ 17—18-րդ դարերում, ապա հեղինակների այս դրույթները միան-գամայն ճիշտ կլինեին: Բայց տվյալ դեպքում խոսքը վերա-բերում է Գոշի Գատաստանագրքում արտահայտված «բնական իրավունքի» հասկացությանը, որի կողմնակիցները չէին կարող ընդվզել ֆեոդալական հասարակարգում գործող իրավունքի

<sup>1</sup> Ա. Թ. Թովմասյան, Հին և միջնադարյան հայ քրեական իրավունք, պետական համալսարանի հրատ., Երևան, 1962, էջ 133:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 134:

<sup>3</sup> В. К. Чалоян, История армянской философии, стр. 235.

կամ գաղափարախոսութեան դեմ, որովհետեւ, ինչպես Ա. Թովմասյանն է իրավամբ գրում՝ Գոշի Դատաստանագիրքը հետապնդում էր «Ֆեոդալական կարգերի ու հարաբերությունների պահպանման ու ամրապնդման նպատակ»<sup>1</sup>:

Ֆեոդալիզմի գաղափարախոսների աշխատություններում մարդու ազատության և բնական իրավունքի հասկացությունների այս կարգի մեկնաբանությունները մերժվում են պրոֆեսոր Ա. Գ. Սուբխասյանի կողմից այն իրավացի պատճառաբանությամբ, որ այդ հասկացությունների բովանդակությունը ֆեոդալիզմի օրոք և բուրժուական հասարակարգում ամենևին էլ նույնը չէ: Միջնադարյան հեղինակների մոտ մարդու ազատության գաղափարը չի հակադրվում եկեղեցական դոգմաներին ու ֆեոդալական հիերարխիային: Այս հարցում Գոշը իր նախորդներից կամ ժամանակակիցներից չի տարբերվում: Պրոֆ. Ա. Սուբխասյանը Գոշի արժանիքը համարում է այն, որ նա մարդկանց անազատ վիճակի հիմքը համարում է հողի ու ջրի կարիքը, այսինքն, նրանց տնտեսական ունեզուրկ վիճակը, մինչդեռ նրա ժամանակակիցները ստրկությունը բացատրում էին մարդկանց գործած մեղքերով<sup>2</sup>: Գոշի արժանիքը այս հարցում սակայն, դրանով չի սպառվում: Պրոֆ. Ա. Սուբխասյանի մոտ անշուշտ պակասում է մի հետևություն: Ծիշտ է, որ Գոշը մարդու ազատության գաղափարից հակաֆեոդալական հետևություններ չի անում, բայց այդ հետևություններն ինքնին բխում են մարդկանց անազատ վիճակի նրա այդ նշանավոր բացատրությունից: Երբ ազատության գաղափարը մեկնաբանվում է աստվածաշնչի դոգմաներով, ապա դրանից հակաֆեոդալական հետևությունների մասին խոսք անգամ լինել չի կարող: Իսկ երբ Գոշը պնդում է, որ ճորտությունն առաջացել է հողի ու ջրի կարիքից, ապա դրանից ինքնին հետևում է, որ այն միշտ չէ, որ գոյություն է

ունեցել, այսինքն ճորտությունը պատմական կատեգորիա է<sup>1</sup>:

Հետևաբար, Գոշի և նրա ժամանակակիցների տարբերությունը չի սպառվում հարցի մեկնաբանությունների զանազանություններով:

Նույնը պետք է ասել, նաև «բնական իրավունքի» կատեգորիայի մասին: Պրոֆ. Ա. Սուբխասյանը իրավամբ նշում է, որ բնական իրավունքը միջին դարերում պաշտպանվել է շատ հեղինակների կողմից, որն ամենևին էլ հակաֆեոդալական բնույթ չի ունեցել: «Գոշի առաջադիմությունը այս հարցում, իր ժամանակակիցների հետ համեմատած, կայանում է նրանում, որ նա «բնական իրավունքը» համարում էր հատուկ միայն մարդկանց և ոչ ամբողջ կենդանական աշխարհին, ինչպես մտածում էին արևմտաեվրոպական միջնադարյան իրավաբանները»<sup>2</sup>: Բայց այստեղից էլ հենց բխում է այն հետևությունը, որ «բնական իրավունքը» Գոշի մոտ հանդես է գալիս որպես սոցիալական պրոբլեմ և որպես այդպիսին չի կարող լինել անփոփոխ, այլ մարդու բնության հետ միասին ենթարկվում է «լինելութեան եւ յապականութեան» օրենքին: Այսպիսով, պրոֆ. Ա. Սուբխասյանի մոտ այս հարցերում Մխիթար Գոշի, որպես մտածողի, մեծությունը ինչ-որ չափով ստվերարկվում է: Մինչդեռ անհրաժեշտ է Գոշի և նրա կողմնակիցների տարբերությունը ընդգծել նաև այն առումով, որ Գոշը «տեսել է նոր հարաբերությունների ծիլերը և նրանց տվել իր հավանությունը»<sup>3</sup>: Իսկ այդ «նոր հարաբերությունների ծիլերը» անշուշտ հակաֆեոդալական էին: Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքում «մարդու ազատության» և «բնական իրավունքի» հասկացությունների վերաբերյալ պրոֆ. Ա. Սուբխասյանի վերոհիշյալ մեկնաբանությունները, նշված թերություններով հանդերձ, արժեքավոր նոր խոսք է գոշագիտության բնագավառում:

<sup>1</sup> Ա. Թ. Թովմասյան, Հին և միջնադարյան հայ քրեական իրավունք, էջ 132:

<sup>2</sup> Տե՛ս Ա. Գ. Սուբխասյան, Մխիթար Գոշը և «Հայոց Դատաստանագիրքը», «Միտք» հրատարակչություն, 1965, էջ 25:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ա. Թ. Թովմասյան, Հին և միջնադարյան հայ քրեական իրավունք, էջ 134:

<sup>2</sup> Ա. Գ. Սուբխասյան, Մխիթար Գոշը և «Հայոց Դատաստանագիրքը», էջ 38:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 120:

Գոշը խորապես հավատում է Հայաստանում ֆեոդալական միապետության վերականգնմանը: Նա հանգամանորեն շարադրում է թագավորական տան իրավունքներն ու դատավորության կանոնները: Համոզված լինելով, որ իր սկեպտիկ ընդդիմախոսներն իրեն կմեղադրեն որպես առարկայազուրկ երազողի, նա նկատում է. «Բայց դիտասցեն զի ոչ անդիտանամք թէ ամենայն թագաւորութիւն երկրաւոր անցաւոր և փոփոխական է»<sup>1</sup>:

Ֆեոդալական աստիճանական ենթարկվածության գոյություն ունեցող սիստեմը Գոշը ընդունում է որպես արդարադատության և օրինականության պահպանման հիմք: Ֆեոդալական հիերարխիան բնութագրվում է որպես աստվածային կարգ, որի գլուխը կանգնած է աստծու երկրային տեղակալ թագավորը:

Կենտրոնացված ուժեղ պետականություն ստեղծելու քաղաքականությունը փառաբանվել է միջնադարյան բոլոր առաջավոր մտածողների կողմից, որը հստակորեն արտահայտվել է նաև Գոշի Առակներում: Թագավորը առաջին անձն է պետության մեջ: Նրան պետք է ենթարկվեն բոլոր իշխանությունները, որոնց տեղը և դերը հասարակության մեջ որոշվում է թագավորի կամքով: Արմավենին դառնալով բուլցսերի թագավոր սահմանեց թագավորության կարգը. խաղողի որթին դարձրեց գինեպետ, թզենուն՝ հյուպատոս, փշին՝ դահապետ, նոնուն՝ բժշկապետ, ծառերին՝ շինարարության պետ, անտառին՝ այրեցման գործի պետ, մորենուն՝ բանտապետ, և այսպես յուրաքանչյուրին հանձնարարեց իր բնագավառի գործ<sup>2</sup>: Ֆեոդալական հասարակության այս կարգը Գոշը համարում է ամենաբարեկարգը, ուստի և հավերժական: Նա դատապարտում է բարեկարգ թագավորական իշխանության դեմ ըմբոստացման ամեն մի փորձ: Երկիրը կարող է բարգավաճել այն դեպքում միայն, եթե տեղական իշխանություն-

ները հնազանդվում են թագավորին և պետության նկատմամբ կատարում իրենց բոլոր պարտավորությունները:

Թագավորներին ու իշխաններին պետք է անխոս հնազանդվել, որոնց հասցրած ամեն մի վիրավորանք Գոշը դիտում է որպես ծանրագույն պատժի արժանի հանցանք, «զի սլատկեր են Աստուծոյ թագաւորք և իշխանք»<sup>3</sup>: Իսկ երբ կալվածատիրական իշխանությունները դավեր են նյութում թագավորական արքունիքի դեմ և պատրաստվում ապստամբության, Գոշը պահանջում է անխնա կոտորել բոլոր դավադիրներին: Մի առակում թուղունները արծվին հայտնում են իրենց հնազանդությունը և ապրում խաղաղություն մեր կար ժամանակ: Բայց մի օր էլ սկսում են ապստամբել և վատաբանում են նրան, հավաքվելով խորհում են նույնիսկ իշխանությունից զահընկեց անել. պարծենում էր նաև ճնճղուկը, թե ծրտելով կարող է նրա աչքը կուրացնել, և ամենքը պարծենում էին իրենց զորությամբ: Սկսեցին նաև մարտնչել: Արծիվը այլևս չկարողանալով տանել այդ, հարձակվեց և կոտորեց նրանցից շատերին<sup>2</sup>: Գոշը ծաղրում է ապստամբների ամբարտավանությունը, որոնցից ճնճղուկն անգամ հոխորտում է ծրտելով կուրացնել արքային: Հեղինակը կոչ է անում «մահ արկանել նոցա անխնայ»<sup>3</sup>:

Գոշը թագավորական իշխանությունը չի դիտում որպես սոսկ վարչական ինստիտուտ: Երկրի վարչական կառավարման հետ միաժամանակ թագավորները ծավալում են նաև բազմակողմանի տնտեսական շինարարական գործունեություն:

Թագավորական պետական տնտեսության նյութական հիմքը երկրի բնական հարստություններն են, որոնցից ոսկին, արծաթն ու թանկագին քարերը պատկանում են արքունիքին: Ոսկու և արծաթի հանքերի պետական մենաշնորհը խիստ անհրաժեշտ էր, քանի որ դրանց վերամշակումից ստացված աղնիվ մետաղները, որպես ունիվերսալ արժեքներ, հանդի-

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, «Դատաստանագիրք», էջ 319:

<sup>2</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Առակներ, կազմեց էմ. Պիլազյան, Երևան, 1951, էջ 47—48:

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 334:

<sup>2</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 104:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

սանում էին պետութեան դրամական տնտեսութեան հիմքը: Թագավորական տնտեսութեանը դրամական եկամուտներ էր ստանում նաև մյուս հանքավայրերից, որոնք օգտագործում էին իշխանները, որովհետև այդ հանքավայրերը իշխանների սեփականութեանն են շնորհիվ «պարգևօք թագաւորաց»<sup>1</sup>: Իշխանները պղնձի, երկաթի, աղի, բորակի, նավթի, կուպրի, ապակու և այլ նյութերի վաճառքից ստացած եկամտից բաժին են հանում թագավորական գանձարանին<sup>2</sup>: Այսպիսով, պետական իշխանութեան եկամուտների գլխավոր աղբյուրները, հարկերի հետ միասին, հանույթային և վերամշակող արդյունաբերութեան ճյուղերից ստացված եկամուտներն են:

Դատաստանագիրքը թագավորներին է վերապահում քաղաքներ ու ամրոցներ շինելու, աշխարհագիր (մարդահամար) կատարելու և դրամահատման իրավունքը: Այդպիսի իրավունքներից կարող են օգտվել միայն թագավորի անմիջական հպատակութեան տակ գտնվող իշխանները, այն էլ «հրամանաւ լիցի թագաւորին»<sup>3</sup>: Աշխարհագիրներն անհրաժեշտ էին ինչպես երկրի ռազմական ուժի հաշվառման, այնպես էլ հարկային քաղաքականութեան իրականացման համար, որի ղեկը նույնպես գտնվում էր թագավորական իշխանութեան ձեռքում: Թագավորի հրամանով է կարգավորվում նաև առևտուրը քաղաքներում, ավաններում և այլ գավառական վաճառատեղիներում, որտեղից գանձվող հարկերի ու տուրքերի համապատասխան մասը կազմում է պետական գանձարանի եկամտի աղբյուրներից մեկը: Գոշը հիշատակում է նաև թագավորական տնտեսութեան եկամտի բազմաթիվ այլ աղբյուրներ, ինչպիսիք են ռազմական ավարից՝ ոսկին, արծաթը, թանկագին քարերը, մեծարժեք բրդյա ու կերպասի գործվածքները, գտնովի գանձերը և բազմապիսի հանցագործութեանների համար սահմանված տուգանքներից մասհանումները: Այսպիսով թագավորական իշխանութեանը հաստատ լինելու համար

պետք է ամուր տնտեսական հիմք ունենա: Ֆեոդալական հասարակութեան հարատև գոյութեան հիմնական պայմանը միապետութեան հզորութեանն էր, որը և կազմում է Գոշի հոգատարութեան առարկան:

Բայց՝ այստեղից ամենևին չի հետևում, որ թագավորական իշխանութեանը բացարձակապես անձեռնմխելի է, որ Գոշը ֆեոդալական միապետի բոլոր կամայականութեանները լուծյամբ հանդուրժելու և նրան անխոս հնազանդվելու կոչ է անում: Գոշը թագավորներին ամենևին էլ չի աստվածացնում: Նա բողոքում է նախկին ժամանակներում թագավորներին աստվածացնողների դեմ, որոնք թագավորներին հաղթութեան փառքով բարձրացնում էին և անմտաբար աստված համարում<sup>1</sup>:

Թագավորների պաշտամունքը խոցված է: Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում նրանց երկնքից իջեցնում են երկրի վրա: Բայց պետք է գիտենալ, գրում է Գոշը, որ միակ թագավորը աստվածն է, իսկ մարդիկ թագավոր են անունով միայն<sup>2</sup>: Երկրային թագավորները կարգվում են մարդկանց կողմից, որոնք և հարկ եղած դեպքում կարող են նրանց գահընկեց անել: «Եթէ իշխանք թագաւորեսցուցեն և ոչ ըստ արժանաւոյն վարէ զթագաւորութիւնն, ի նոցունց կարգողացն արսորեսցի»<sup>3</sup>: Հայաստանի թագավորների ու իշխանների փոխհարաբերութեան բազմադարյան պատմութեանը ռեալ կերպով արտահայտվել է Գոշի այս իրավական նորմի մեջ: Թագավորները հաճախ են շարաշահել իրենց իշխանութեանը և երկրի համազգային շահերը զոհել իրենց խմբակային կամ անձնական շահերին: Եվ Գոշը իրավամբ պահանջում է անհապաղ գահընկեց անել այդպիսի թագավորներին: Դատաստանագրքում եկեղեցական բարձրագույն իշխանութեանը նույնիսկ ավելի մեծ իրավունքներով է օժտված, քան թագավորը: Թագավորական ճաշասեղանից առանց թուլտվութեան ոչ ոք օգտվելու իրավունք չունի, բացի կաթողիկոսից: Նա կարող

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 326:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 304:

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 45:

<sup>2</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 299—300:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 422:

է արքունիքում նստել առանց հատուկ հրավերի, իսկ թագավորը պատրիարքարանում այդպիսի իրավունք չունի<sup>1</sup>:

Եթե վաղ ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում թագավորները անսահմանափակ օրենսդիր իշխանություն ունեին և բոլոր օրենքները ելնում էին նրանից, ապա Գոշի Դատաստանագիրքը պահանջում է, որպեսզի թագավորը օրինապահ լինի ըստ ամենայնի:

Ֆեոդալական միջնադարին բնորոշ են եղել նաև աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների միջև ծավալվող հակասությունները, որոնք լայն շափերով քննարկվել են հայ մատենագրության մեջ, ինչպես նաև Գոշի աշխատություններում:

Մխիթար Գոշը լինելով հոգևոր դասի ականավոր ներկայացուցիչներից մեկը, մտահոգված էր կրոնական իշխանությունների հեղինակության բարձրացման հարցում: Մի առակում թթենին և ձիթենին կամենում են դառնալ խնամիներ, և նրանցից յուրաքանչյուրը պարծենում է իր զորությունը՝ ձիթենին գովում է իր պտուղները, մանավանդ որ նրա պտուղը ձիթ է տալիս, իսկ ձիթը՝ լույս, որը հաղթում է խավարին: Իսկ թթենին գովում է իր պտղի քաղցրությունը, և այն, որ իր տերևները մետաքսի նյութ են, որ արտադրում են որդերը, որից պատրաստված մետաքսը վայելում են իշխաններն ու թագավորները<sup>2</sup>: Այս վիճաբանության մեջ պարտվում է թթենին, որի անցավոր փառքին և աշխարհիկ հաճույքներին հակադրվում է հոգևոր հարատև երջանկությունը: Ինչպես բոլոր հայ մատենագիրները, այնպես էլ Մխիթար Գոշը ֆեոդալական իրականության հիերարխիկ կառուցվածքը համարում են երկնայինի պատճենը: Երկիրը լույս է ստանում երկնքից, քանի որ իր սեփական լույսը չունի: Եվ իզուր են աշխարհականներից ոմանք իրենց ճոխությունը պարծենում և կամենում են քահանաներից խել նախապատվությունը: Իրականում նրանք ավելի լուսավորվում են, քան լուսավորում, մեր երկրի նման, որն ավելի լույս է ստանում, քան տալիս է<sup>3</sup>:

Մխիթար Գոշի ապրած ժամանակաշրջանում Հայաստանում թագավորական իշխանություն գոյություն չունեի, ուստի և Դատաստանագրքում ընդարձակ տեղ է հատկացված եկեղեցական տնտեսությունների զարգացման հարցերին: Դատաստանագրքի եկեղեցական կանոնների նշանակալի մասը նվիրված է եկեղեցու կալվածքների ընդարձակման ու շահավետ օգտագործման, դրանք ապօրինի օգտագործումից ու շարաշահումներից պաշտպանելու, եկեղեցու և հոգևորականների եկամուտների աճման ու բաշխման հարցերին: Քրիստոնեական եկեղեցին եղել է խոշոր կալվածատեր: Նա ունեցել է բազմաթիվ գյուղեր, ընդարձակ վարելահողեր, այգիներ, անասուններ, ինչպես նաև գյուղատնտեսական արտադրանքի գործանոց-ձեռնարկություններ: Նրա կալվածքները շարունակ ընդարձակվել են ինչպես հողաբաժանումների ժամանակ, այնպես էլ նվիրատվությունների շնորհիվ:

Եկեղեցու կալվածքներն ընդարձակվում են հողաբաժանումների ժամանակ՝ եկեղեցուն պարտադիր կարգով հատկացվող բաժնի հաշվին: Գոշը հիշեցնում է, որ բաժանման ժամանակ հողաբաժիններ պետք է առանձնացվեն՝ «նախ եկեղեցույն և ապա այլոցն»<sup>1</sup>:

Բացի վանքերին կատարվող անմիջական նվիրատվություններից, եկեղեցու կալվածքներն ընդարձակվում էին նաև առանձին հոգևորականներին տրվող նվերների հաշվին, որոնք նրանց մահվանից հետո դառնում էին եկեղեցու սեփականություն: Հոգևորականին՝ ծառայությունների համար տրված գյուղը նրա մահվանից հետո դառնում է սուրբ աթոռի ժառանգություն<sup>2</sup>: Բազմաթիվ նման կանոններով եկեղեցու սեփականություն են դառնում հոգևորականների, ինչպես նաև անժառանգ հարուստների շարժական ու անշարժ ունեցվածքը, որը ձեռք է բերվել աշխատավորներին կեղեքելու և շահագործելու միջոցով:

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 305:

<sup>2</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 50:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 46:

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 415:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 213:

Եկեղեցու կալվածքների ընդարձակման հետ միասին Գոշի ուշադրության կենտրոնում են նաև վանական ունեցվածքի պահպանման ու օգտագործման հարցերը: Եկեղեցական ունեցվածքը գտնվում է հոգևոր թիմի իշխանություններից: Դատաստանագիրքը պահանջում է, որպեսզի եպիսկոպոսը տրեսորինի եկեղեցու հարստությունը: Եթե նրան է վստահված մարդկանց թանկարժեք հոգու պահպանությունը, ապա ավելի քան իրավացի է նրան հանձնել իրերի տնօրինությունը<sup>1</sup>: Եպիսկոպոսներն իրենց ամբողջ գործունեությունը պատասխանատու էին կաթողիկոսի առջև: Հետևաբար, եթե աշխարհիկ իշխաններից ամենախոշոր կալվածատերը թագավորն էր, ապա հոգևոր կալվածատերերից ամենախոշորը կաթողիկոսն էր, որը եկեղեցու հոգևոր ու տնտեսական գործերի բարձրագույն կառավարիչն էր: Դատաստանագիրքը արգելում է եկեղեցական կալվածքների և ունեցվածքի վաճառքը որևէ մեկի կողմից, «զի կալուածք յաւիտեանական է այն նոցա»<sup>2</sup>: Իսկ եկեղեցական ունեցվածքի հափշտակումը դիտվում է որպես ծանրագույն պատժի արժանի հանցանք: Ըստ որում, եկեղեցին հանցագործներից գողացված արժեքների հնգապատիկը գանձելուց հետո է միայն նրանց անիծում և դատապարտում ապաշխարության:

Գոշը պահանջում է ունենալ եկեղեցական ունեցվածքի խստագույն հաշվառում, որը նա համարում է շարաշահունների դեմ պայքարելու կարևորագույն միջոցներից մեկը: Վանքի ունեցվածքը պետք է հանձնվի նրա առաջնորդին «գրով և վկայիւք», որի պահպանման պատասխանատվությունը գրվում է նրա վրա: Գոշը հատուկ ուշադրություն է դարձնում արտագրության գործիքների խնամքով օգտագործմանը: Եթե որևէ մեկը աշխատանքի գործիքները անփութությամբ փշացնում է, ապա պետք է հատուցի փշացած գործիքի արժեքը<sup>3</sup>:

Սեփական կալվածքների եկամուտներից բացի եկեղեցին ունի կողմնակի եկամուտների բազմապիսի աղբյուրներ:

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 122:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 134:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 88:

Թագավորական իշխանությունների բացակայության պայմաններում դատավարության գործը կենտրոնացված էր հոգևորականների ձեռքում: Մենք այժմ թագավոր ու իշխան չունենք, գրում է Գոշը, որ մտածի բարեկարգության մասին: Այդ պետք է կատարվի կաթողիկոսի կողմից, քանի որ նա է եկեղեցական դատավորների գլխավորը<sup>4</sup>:

Հոգևոր ու աշխարհիկ գործերի դատավորությունը եկամուտների հարուստ աղբյուր էր եկեղեցու և նրա սպասավորների համար: Ուստի և Դատաստանագիրքը խիստ սահմանափակում է աշխարհիկ դատավորների իրավունքները, որոնք «զի ոչ բնաւորականք են դատաւորք, այլ պատահամբ»<sup>5</sup>: Կրոնական արարողություններից ու ծիսակատարություններից ստացված հասույթները, ինչպես նաև նվիրատվությունները, հոգևորականների եկամուտների կարևոր աղբյուրներից էին: Հողի մշակումից եկեղեցուն պարբերաբար կատարվող նվիրատրվությունները աստիճանաբար ընդունում էին պարտադիր հարկի բնույթ: Գոշն այդ կարգի եկամուտների թվում հիշատակում է նաև «պտղի» հարկը, որը բաժին էր հանվում եկեղեցուն առաջին բերքից<sup>6</sup>: «Պտղի հարկի» անվան տակ ժողովրդից կատարվում էին բազմաթիվ տեսակի գանձումներ. «Եւ պտուղս ցորենոյ և զգինոյ և զիւղոյ քոյ, և զպտուղս կտրոց խաշանց քոց տացես նմա»<sup>7</sup>:

Կրոնական ծիսակատարությունների համար գանձումներն այնքան շատ էին, որ Գոշը ստիպված անարգում է այն քահանաներին, որոնք գերեզմանատեղը վաճառելու հետ միասին «մինչ զի և հաղորդի առնուլ դրամ և աւետարանի»<sup>8</sup>, այսինքն փող են պահանջում նույնիսկ ավետարանից երկու տող օրհներգ կարդալու համար: Էլ շխոսենք այն մասին, որ եկեղեցական կանոնների համաձայն վանքի սեփականություն էր դառ-

<sup>1</sup> Տե՛ս. Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 82:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 83:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 202:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 136:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 280:

նում մահացածի անկողինը, մահճակալը, հագուստը, կոշիկները «և զայլ ինչ այսպիսիս զոր ունի յիշատակէ»<sup>1</sup>:

Եկեղեցական կանոնների նշանակալի մասը նվիրված է ամուսնության և ընտանեկան հարաբերությունների կարգավորման հարցերին: Այս բնույթի հարաբերությունների օրինականացումը և վեճերի լուծումը եկեղեցուն հսկայական եկամուտներ էին ապահովում ոչ միայն օրինական կարգով դրանք պարարտ հող էին նաև կաշառակերության ու ապօրինությունների համար, որոնք, Գոշի վկայությունամբ, մեծ չափերի էին հասնում: Ապօրինի ամուսնությունների դեպքում մեղավորները «զկէս ընչիցն յեկեղեցի տացեն»<sup>2</sup>, իսկ ապահարգանի դեպքում՝ «յեկեղեցի տուգանս տացեն — թե ազատ է՝ երեք հարիւր դրամ, և թէ շինական է՝ գանալից լիցի և հարիւր դրամ յեկեղեցին տուգանեսցի»<sup>3</sup>: Կաշառակերությունը լայն չափերով տարածված էր ոչ միայն քահանաների, այլև բարձրաստիճան հոգևորականների ու աշխարհիկ իշխանությունների շրջանում: Այդ մասին են վկայում Գատաստանագրքի հետևյալ տողերը. «տեսանեմք զի այժմ ոմանք յեպիսկոպոսաց և ի վարդապետաց և ի քահանայից և ի գլխավոր աշխարհականաց և յիշխանաց զի աշառանօք և կաշառօք եւ տգիտութեամբ թիւրեն զուղիղ դատաստանն»<sup>4</sup>: Կաշառակերության լայն չափերով տարածման մասին է վկայում նաև հայտնի ժողովրդական առածն այն մասին, թե «կաշառ կուրացուցանէ զաշս սրատեսս»<sup>5</sup>: Գոշը վկայակոչելով այդ առածը, դատավորներին հորդորում է լինել անկաշառ ու արդարացի: Բայց իրականությունը ստիպում է նրան ընդունել, որ դատական ատյաններում կաշառքն է հաղթանակողը, որ «ըզնկերին ինչսն արծաթասիրութեան ախտիւ յափշտակեսցեն,

զի արծաթասիրութիւնն արմատ է ամենայն շարեաց»<sup>1</sup>: Իսկ դատավարության գործը գտնվում էր կրոնական իշխանությունների ձեռքում, որը և ժողովրդին օրինական և ապօրինի ճանապարհներով կողոպտելու գործուն լծակներից մեկըն էր:

Մխիթար Գոշի Գատաստանագրքի երկրորդ մասը նվիրված է քաղաքացիական իրավունքի հարցերին: Այստեղ հեղինակի ուշադրության կենտրոնումն են աշխարհիկ ֆեոդալների խոշոր կալվածատիրական տնտեսությունների զարգացման ու ամրապնդման խնդիրները: Գոշի մոտ սոցիալական բոլոր հարցերի քննարկումը կատարվում է ֆեոդալական հիերարխիայի հիմնավորման տեսանկյունից: Այդ հասարակական կարգը նա ընդունում է որպես արդարության և օրինականության շափանիշ:

Գոշը նշելով թագավորների, իշխանների, ազատների, գինվորների ու գյուղացիների աստիճանական ենթարկվածության վրա հիմնված իրավունքները, եզրակացնում է՝ «Ձայդ ըստ այդմ կարգի իրաւացի գիտեմ դատաստան ի տունս թագաւորաց»<sup>2</sup>: Եթե ստրկատիրական կարգերում, ինչպես նաև վաղ ֆեոդալիզմի շրջանում ազնվականների ունեցվածքի չափն ու կալվածքների մեծությունը որոշող վճռական գործոնը ուժն էր, ապա Գոշի մոտ արդեն «սահմանք քաջաց զէն իւրեանց» հայտնի նշանաբանը օգտագործվում է նոր խմբագրություններ, ըստ որի «զոր սրով քո գերեսցես և զնով քո գնեսցես զնոսակալցես քեզ ժառանգութիւն»<sup>3</sup>: Նվաճման գործոնին Գոշի կողմից կատարված լրացումը ցույց է տալիս, որ ֆեոդալական հարստության աճման գլխավոր աղբյուրներից մեկը դառնում է շուկան: Բայց ավելի հետաքրքիր է սեփականատիրության մի նոր, երրորդ գործոնի՝ աշխատանքի առկայությունը Գոշի մոտ: Եթե իշխանները թագավորի կողմից իրենց հատկացվող հողամասերում, թագավորի գիտություններ,

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Գատաստանագիրք, էջ 279:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 188:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 194:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 12:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 27:

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Գատաստանագիրք, էջ 35:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 422:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 94:

քերդեր, ավաններ են կառուցում կամ վերականգնում են ավերված կառուցվածքները, ապա դրանով իսկ դառնում են այդ հողամասերի ժառանգական տերերը: Այս իրավունքը Գոշը տարածում է նաև հասարակության ստորին խավերի վրա: Իշխաններից կախման մեջ եղած ազատները, ինչպես նաև ազատներից կախման մեջ գտնվող շինականները նույնպես օգտվում են այդ իրավունքից, կարգում ենք Գատաստանագրքում: Եթե շինականները վերաշինում են ավերված կառույցները, կամ հողը մաքրում են մացառներից, ապա դրանք հետմահու դառնում են նրանց սերունդների ժառանգությունը<sup>1</sup>: Բարբարոս ցեղերի կողմից Հայաստանի մշտական ասպատակությունների պայմաններում այս օրենքը կարևոր դեր է կատարել ավերված բնակավայրերը արագությունով վերականգնելու համար: Այս օրենքը երկար ժամանակ պահպանվել է հայ իրականության մեջ նաև հետագայում:

Գոշի Գատաստանագրքում իշխանների տեղը հասարակական սանդուղքի աստիճանների վրա որոշվում էր ըստ նրանց ունեցվածքի, որի համաձայն էլ որոշվում էր նրանց իրավունքները երկրի բնական ու հասարակական հարստությունների նկատմամբ: Գատաստանագիրքը Ֆեոդալական սեփականության իրավունքների ոտնահարման համար սահմանում է բավականին խիստ պատիժ. «Եթե ոք ուտ է ի տեղևոյ, տաց է ընդ միոյն շորս»<sup>2</sup>: Ընդհանրապես սեփականատիրական հարաբերությունների կարգավորման տեսանկյունից է քննարկվում եկեղեցական ու աշխարհիկ օրենքների մեծ մասը:

Մխիթար Գոշը ընդունում և արդարացնում է ոչ միայն դասային տարբերությունները, այլև պահանջում է քաղաքացիական իրավունքների անհավասարություն նաև հասարակ ժողովրդի համար: Քաղաքացիները ավելի բարձր հարգ պետք է վայելեն, քան գյուղացիք, իսկ գյուղացիները ավելի բարձր, քան ազարակի բնակիչները, այդպիսի կարգ պետք է սահման-

վի նաև բերդի բնակիչների համար՝ ավանի համեմատությամբ<sup>1</sup>:

Գոշը հավերժացնում է ոչ միայն գյուղական ու քաղաքային բնակչության իրավական անհավասարությունը, այլև դասակարգային հասարակությունն ընդհանրապես և դասակարգերի միջև հակասությունները համարում է հասարակության գոյության անհրաժեշտ պայմանը: Առակներից մեկում Գոշը պատմում է այն մասին, որ աստված է ստեղծել իր արարածներին միմյանց հակադիր ձգտումներով և խառնել իրար ծանր ու թեթև, տկար ու հզորը, որպեսզի միմյանց դեմ հակառակվեն և ոչ թե արարչի: Այս առակը թագավորներին սովորեցնում է միմյանց հակադիր մեծամեծներին ու ստորադրյալներին, որպեսզի նրանք կովեն միմյանց և ոչ թե թագավորի դեմ<sup>2</sup>: Ակադեմիկոս Աշոտ Հովհաննիսյանը Գոշի այս հետևությունը իրավամբ համարում է «բաժանիր որ տիրես» կանոնի արտահայտությունը<sup>3</sup>: Գոշին նույնպես հատուկ է շահագործողների գաղափարախոսությունը բնորոշ այն մտայնությունը, որ թագավորական իշխանությունը, որպես թե, ապագասակարգային է, համամարդկային:

Ֆեոդալական աստիճանական ենթարկվածության հիմքը կազմում են սեփականատիրական հարաբերությունները: Գատաստանագրքի ուշադրության կենտրոնում են գտնվում տերերի նկատմամբ ունեցած ճորտերի պարտավորությունները: Կալվածատիրոջ հողից օգտվելու համար ճորտերը պետք է վարձահատույց լինեն: Գատաստանագրքում հիշատակվում են Ֆեոդալական ունեցալի երեք տեսակներն էլ՝ կոռային, բնամթերային և դրամական: Պարզվում է, որ շահագործման կոռային սխտեմն արդեն ձեռնտու չէ տերերին, ուստի պահանջ է դրվում սահմանափակել այն: «Այսպէս և յաւուրս շաքաթու յեօթնէ մին գործիցի իշխանին և տէրունի. այլ աւելի

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Գատաստանագիրք, էջ 317:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 184:

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Գատաստանագիրք, էջ 318:

<sup>2</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 45:

<sup>3</sup> Տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, Գրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք առաջին, էջ 287:

աշխատելն զձեռամբ անկեալն անիրաւութիւն մեծ է»<sup>1</sup>: Սակայն ճորտի պարտավորութիւնները տիրոջ նկատմամբ սրանով չեն վերջանում: Դատաստանագրքում խոսվում է նաև բնամթերային ունեւայի մասին. «Կովու լիտր եղն միայն լիցի... Ոչխարք ի գառինսն տասանորդեսցին»<sup>2</sup>: Իսկ դաշտավարութեան արտադրանքի համար սահմանվում է եկամտահարկ, որը հեղինակը համարում է հարկի գլխավոր տեսակը: Այն գանձվում է հետևյալ կարգով. «անդաստանք ջրաբիք՝ լիցին ընդ հնգեկաւ, այլ ոստինք տասանորդեսցին»<sup>3</sup>:

Առաջին հայացքից կարող է թվալ, որ ցանքատարածութիւններից գանձվող եկամտահարկը բնամթերային է: Կամ համեմատյալ դեպս որոշակի չէ, գրում է պրոֆ. Ս. Պողոսյանը, այդ հարկը գանձվել է դրամով, թե բնամթերքով: «Այստեղ շիտոված, որ այլ բանով, այսինքն դրամով պետք է վճարել այդ տուրքը, այլ նշված է բերքից վճարվող մասը, ուրեմն այդ վճարումը կատարվել է հենց ստացած մթերքով»<sup>4</sup>: Այս վիճելի հարցը լավ է պարզաբանել ինքը՝ Գոշը հետևյալ տողերում. «զի արծաթագին անդաստան և այգեստան և բուրաստան մի լիցի ընդ հարկաւ հնգեկի, նմանապէս և ջրաղաց և տուն և խանութ»<sup>5</sup>: Գոշը թեպետև խոսում է այն մասին, որ այդ օբյեկտները հարկման ենթակա չեն, բայց այս տողերը պարզում են մեզ հետաքրքրող հարցը այն առումով, որ «հնգեկը» կարելի կլիներ տարածել նաև ծաղկանոցների, տների ու խանութների վրա: Ինքնին հասկանալի է, որ այս դեպքում արդեն գանձումները պետք է ունենային միայն դրամաձև: Եվ իզուր է Գ. Գ. Միքայելյանը Կիլիկիայի պատմութեանը նվիրված իր արժեքավոր աշխատութեան մեջ Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքից տասանորդի մասին բերված համապատասխան հոդվածի վերջում փակագծերում ավելացրել «բերքի»

բառը<sup>1</sup>, կարծելով, որ խոսքը վերաբերում է միայն հարկի մթերային ձևին: Այդպես են վարվում գրեթե բոլոր պատմաբանները: Մի քանի տող հետո Գոշը պահանջում է, որ տասանորդով հարկվեն անջրդի ցանքերի, այգիների հետ միասին նաև ծառաստանները<sup>2</sup>: Հավանաբար այստեղ խոսքը վերաբերում է ծառաստաններից ստացված դրամական եկամտի տասանորդին: Տասանորդի, որպես դրամական եկամտահարկի, մասին պարզորոշ կերպով վկայում է այն օրենքը, ըստ որի բնակիչները պարտավոր են «ձիւթ և խունկ և դեղնախունկ և գլթոր և մազթաքէ և դարիկոն և սակամունի և այլք այսպիսիք, որք վաճառին և շահին, տասանորդիցին իշխանաց»<sup>3</sup>: Հետևաբար, հնգեկը կամ տասանորդը եղել են նաև դրամական եկամտահարկի տարածված ձևեր: Իսկ այն դեպքերում, երբ հարկերը գանձվում են բնամթերքով, Գոշը նշում է դրանց քանակը: Գրամական ունեւայի լայն շափերով տարածման փաստը հավաստում է ակադեմիկոս Հ. Մանանդյանը. «Հայկական արձանագրական տվյալներից կարելի է տեսնել,— գրում է նա,— որ բնամթերային ունեւան 10—11-րդ դարերում փոխվել էր դրամականի»<sup>4</sup>: Պրոֆ. Խ. Սամվելյանն ավելի հեռու է գնում: Նա գտնում է, որ «Գրամական ունեւան ամուր ոտք է դնում Հայաստանում արաբական տիրապետութեան օրով»<sup>5</sup>:

Համոզիչ են բնամթերային ունեւայի տարածված լինելու վերաբերյալ պրոֆ. Ս. Պողոսյանի փաստարկումները, բայց դրանք ամենևին չեն վկայում, որ զարգացած ֆեոդալիզմի ամբողջ ժամանակաշրջանում ֆեոդալական շահագործման գերիշխող ձևը եղել է բնամթերային ունեւան: Իսկ ինչ վերաբերում է շահագործման կոռային ձևին, ապա ճիշտ է, որ այն

<sup>1</sup> Г. Г. Микаелян, История Киликийского армянского государства, Ереван, 1952, стр. 280.

<sup>2</sup> Տե՛ս Միքայել Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 315:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 326—327:

<sup>4</sup> Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հ. Բ., Բ մասի նյութեր, էջ 70:

<sup>5</sup> Խ. Սամվելյան, Հին հայ իրավունքի պատմություն, հ. 1, Երևան, 1939, էջ 251:

<sup>1</sup> Միքայել Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 315:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 314—315:

<sup>4</sup> Ս. Պ. Պողոսյան, Գյուղացիների ճորտացումը և գյուղացիական շարժումները Հայաստանում IX—XIII դարերում, էջ 193:

<sup>5</sup> Միքայել Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 314:

պահպանվում է ֆեոդալիզմի գոյության ամբողջ ժամանակաշրջանում, բայց նրա կիրառումը 12-րդ դարում արդեն սահմանափակվում էր շաբաթվա մեջ մեկ օրով, որը և օրինականացնում է Մխիթար Գոշը: Դրանից բացի, անշուշտ, եղել են նաև բազմաթիվ տեսակի աշխատանքային պարհակներ, որոնք, սակայն, աշխատավճարային ունեցու հետ չպետք է նույնացնել:

Մխիթար Գոշը ընդհանրապես եկամտահարկը համարում է հարկման ամենաընդունելի ձևը և այն հակադրում գլխահարկին, որի մասին գրում է, թե «զի ոչ է հարկ գլխոյ քրիստոնէից, բայց այլազգեաց՝ յորժամ բռնի ընդ հարկաւ արասցեն»<sup>1</sup>: Հավանական է, որ Գոշի այս դրույթը ուղղված է գոյություն ունեցող գլխահարկի դեմ, որը նա պահանջում է վերացնել և այն փոխարինել եկամտահարկով: Եկամտահարկը հեղինակը համարում է նաև քաղաքային աշխատավորներին հարկելու հիմնական ձևը, այդ երևում է Գոշի այն պահանջից, թե «բնակիչքն ընդ արուեստի և կամ ընդ վաճառի հարկիցին»<sup>2</sup>: Հեղինակի դրույթները եկամտահարկի կիրառման մասին և դրա հակադրումը գլխահարկին 12-րդ դարում վերին աստիճանի առաջադիմական գաղափար էր, որը հետագայում դարձավ ֆինանսագիտության հիմնական սկզբունքներից մեկը:

Մխիթար Գոշը տեսնում էր, որ հոգևոր ու աշխարհիկ ֆեոդալական տնտեսությունների զարգացումը տեղի է ունենում սոցիալական հակասությունների և դասակարգային պայքարի խորացման պայմաններում, որը և խիստ անհանգստացնում էր նրան: Այդ հակասությունները նա իրավամբ դիտում էր որպես ֆեոդալական կարգերի զարգացման լուրջ խոչընդոտ և միջոցներ էր որոնում դրանք մեղմելու համար:

Ծանր հարկերի ու տուրքերի բազմաստիճան սխտեմը, շահագործման դաժան ձևերը աշխատավորների դրությունը դարձնում են անտանելի: Հարկային լուծը գնալով ավելի է ծանրանում և քայքայում գյուղատնտեսությունը: Մխիթար

Գոշի Դատաստանագիրքը թագավորներից ու իշխաններից պահանջում է ժողովրդից հարկերը գանձել արդարացիորեն, ոչ ավելի, քան սահմանված է եղել նախնիների կողմից, որովհետև նրանք պատասխանատու են աստծու առաջ: Աստված նրանց նշանակել է երկիրը պահպանելու և փրկելու և ոչ թե կործանելու համար<sup>1</sup>:

Գոշը առաջադրում է այն ճիշտ տեսակետը, որ բարձր հարկերը աղքատացնում են ժողովրդին: Այդ տեսակետից է Դատաստանագիրքը արգելում բեռնակիր անասունների հարկումը «զի նոքօք բազում անգամ ծառայէ զտէրունիսն»<sup>2</sup>: Գոշի խնդիրն է աշխատանքի ճորտային ձևի շահագործումը դնել ռացիոնալ հիմքերի վրա, բարելավել ու ամրապնդել ֆեոդալական տնտեսությունը՝ միամտաբար հավատալով, որ այդպիսի տնտեսություններում աշխատավորների դրությունը կարող է բարելավվել: Այդ նպատակով է նա հանդիմանում «զայնոսիկ՝ որ առաւել քան զկարն և զսահման արարչին պահանջեն ի սպասաւորաց դաշտի»<sup>3</sup>:

Գոշին քաջ հայտնի է, որ տիրող դասակարգերը ազահ են, կաշառակեր ու մեծամիտ, և որ նրանք ապրում են աշխատավորների հաշվին: Առականներից մեկում ուղղակի ասվում է, որ հոգևորականները ապրում են մեռելների հաշվին, իսկ աշխարհիկ իշխանները՝ կենդանի մարդկանց կողոպտելու միջոցով<sup>4</sup>: Այս ձրիակերները յուրացնում են հասարակական հարստության առյուծի բաժինը: Չկների թագավորի մասին Գոշի առակում հստակորեն արտահայտվել է ուժեղների կողմից թուլերին կուլ տալու գայլի օրենքը: «Մեղադրեցան ձկունք ի թագաւորէն իւրեանց, թէ ընդ է՞ր զայլս ուտէք զմանունսն: Համարձակեալ ասեն. վասն զի ի քէն ուսաք»<sup>5</sup>: Գոշը այս առակից այն հետևությունն է անում, որ իշխողների խոսքի ու գործի մեջ ոչ մի համապատասխանություն չկա: Մարդիկ

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 314:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 314:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 316:

<sup>3</sup> Մխիթար Գոշ, Առականք, էջ 51:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 100—101:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 84:

ուրիշներին մեղադրում են այն բանի համար, որն իրենք են կատարում ամեն օր՝ առանց որևէ խղճի խայթի: Այդպիսիք են իշխանները, գրում է Գոշը, որոնք «զգողս պատժեն և ինքեանք բռնակալութեամբ զնույն գործեն»<sup>1</sup>: Հետևաբար, կյանքի ղեկավար սկզբունքը ուժն է միայն և ուժի իշխանությունը, որը սովորաբար քողարկվում է կեղծ բարեպաշտական քարոզներով:

Գոշը հարստահարիչների այլանդակ բարքերին հակադրում է աշխատավորների ստեղծագործ աշխատանքը որպես նյութական բարիքների առատություն աղբյուր: Այդ տեսակետից բնորոշ է սոսիի և բամբակենու վեճի վերաբերյալ առակը: Սոսին խիստ բողոքում է այն բանի դեմ, որ բամբակենուն ծառ են համարում, իսկ վերջինս նրան պատասխանում է ասելով. Բարձր ես և սաղարթախիտ, բայց օգտակար չես, ոչ շինություն համար ես պիտանի, ոչ պտուղ ես տալիս և ոչ էլ գովելի վառելիք ես: Իսկ ես թեպետ և փոքր եմ և թույլ, բայց շատ օգտակար եմ<sup>2</sup>: Եվ բամբակենին ցույց է տալիս, որ ինքը օգտակար արդյունք է տալիս մարդկանց, ինչպես բուրդը, վուշը և մետաքսը: Այս առակից արվում է այն ուշագրավ եզրակացությունը, որ կան աշխարհիկ ու հոգևոր այնպիսի բարձրաստիճան պարծենկոտ մարդիկ, որոնք հասարակությունը օգուտ չեն տալիս, բայց անբաստանում են շատ ստորադրյալների, որոնք մարդկությանը մեծ օգուտներ են տալիս<sup>3</sup>:

Բայց հոգևոր ու աշխարհիկ հարստահարիչների անարդարություններն ու այլանդակ բարքերը մերկացնող առակները Գոշի մոտ առաջացնում են պասսիվ բողոք միայն: Նրա քննադատությունը հաշտվողական է: Շահագործման գոյություն ունեցող սիստեմի հետ հաշտվելու, անհավասարությունն ու անարդարությունները օրինականացնելու, իշխողներին ենթարկվելու և հլու հնազանդվելու քարոզը կազմում է Գոշի առակներից կատարվող ընդհանրացումների լեյտմոտիվը:

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 92:  
Տե՛ս նույն տեղում, էջ 54:  
Տե՛ս նույն տեղում, էջ 55:

Գոշը շատ անգամ կարեկցելով թույլերին, նրանց իրավունքները պաշտպանելով հանդերձ, հավատացնում է, որ «յԱստուծոյ կարգաւորեալ է՝ տկարի հնազանդ լինել հզօրի»<sup>1</sup>: Գոշը պահանջում է պատժել անհնազանդութեան ամեն մի դեպք, բողոքի ամեն մի արտահայտություն: Երբ սեխն ու ձմերուկը բողոքում են այն բանի դեմ, որ բույսերի թագավորը ճակնդեղին կարգում է իշխանավոր, ապա արքան այդ իմանալով, «տանջել զնոսա հրամայեաց, եթէ զի՞ հանդգնիք ընդդեմ իշխանի, զի հնազանդէլ պարտիք և ոչ քննիչք լինել»<sup>2</sup>: Հեղինակին լավ հայտնի է, որ իշխանավորները հաճախ են մեղանշում, տանջում իրենց հպատակներին, որի համար սակայն նրանց միայն աստվածն է պատժում, և զրանով էլ պետք է բավարարվեն տուժած հպատակները, որովհետև երբ աշխարհիկ և եկեղեցական շար առաջնորդներն հպատակներին տանջում և չեն պահպանում վտանգներից, աստծու կողմից արժանի պատիժ են կրում, որի համար պետք է փառք տալ աստծուն<sup>3</sup>:

Աշխատավոր ժողովուրդը թույլ է, անօգնական, որին հեղինակը համակրում է ու կարեկցում: Բայց աշխատավորներին օգնելու, նրանց զրուցությունը բարելավելու ուղիներն ա չի որոնում: Նա բավարարվում է միայն աշխատավորներին մխիթարելով, հուսադրելով, որ նրանց տառապանքները կփոխհատուցվեն հանդերձյալ կյանքում: Ֆեոդալական հասարակության հիերարխիայի ցածր աստիճանների վրա գտնվողները պետք է անտրտունջ կրեն իրենց ճակատագրի լուծը: Դեռ ավելին, աշխատավորները իրենց բաժին փշրանքները կարող են ապահով վայելել հզորների հովանավորության ներքո միայն, ինչպես հավատացնում է Գոշը «Ճնճղուկներ և արագիլ» առակում: Ճնճղուկները զնում են արագիլի մոտ և նրան աղաչում, թե մեզ թույլ տուր քո բնի մոտ ձագ հանել, որպեսզի դու մեր ձագերին պաշտպանես օձերից, որի համար մենք աստծուն կաղոթենք, որ քո ձագերին առողջ պահի և հան-

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 81:  
<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 74:  
<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 88:

դերձյալ կյանքում արդարությամբ վարձատրվեք: Արագիլը լսելով այդ նրանց տեղ տվեց: Ընճղուկները ձագ հանեցին, և երբ օձը սողաց դեպի ձագերը, արագիլը զարկեց և օձին սատկացրեց ու արթուն շրջում էր, ապահովելով ճնճղուկների անվտանգությունը<sup>1</sup>:

Վարդան Այգեկցու ժողովածուի միևնույն առակում արագիլն անտարբեր է իրեն ապավինող մանր թռչուններին սպառնացող վտանգի հանդեպ: Վերջինները խաբվում են նրա կտուցի կափկափոցից և դրանով իսկ մխիթարվում: Հետևաբար, Այգեկցու առակում ժողովուրդը հասկացել է, որ իշխաններն ամենևին էլ մտահոգված չեն աշխատավորներին օգնելու և պաշտպանելու խնդրով: Այս ժողովրդական առակը, սակայն, Գոշը վերափոխել ու խմբագրել է յուրովի: Այստեղ ոչ մի խոսք չկա արագիլի անտարբերության մասին: Նա արթուն շրջում է ամենուրեք, ոչնչացնում օձերին ու ճնճղուկների համար ստեղծում ապահով կյանք: Այգեկցու առակին բնորոշ իշխողների ու հպատակների փոխհարաբերությանը հատուկ սառն անտարբերությունը Գոշի մոտ տեղի է տվել նրանց համագործակցությանն ու ջերմեռանդ միաբանությանը: Հըպատակները ենթարկվում են իշխաններին ու վայելում նրանց հովանավորությունը: Ըստ որում Գոշը շատ բարձր է գնահատում այդ հովանավորությունը: Կովերը բողբում են, «թէ վասն ծննդոց մեր աշխատիմք, և ստեամբ ժողովեմք կաթն, և բռնադատեն հանել և ուտել. ելցուք և այլ մի դարձցուք առ նոսա: Եւ մի ոմն ի նոցանէ իմաստուն ասէ. Ոչ է այդպէս, զի զաւելորդսն քան զպէտս ծննդոց մերոց առնուն մարդիկ, և խնամեն զմեզ և զծնունդս, զի առնումք շատ՝ քան թէ տամք: Եւ ուսեալք զայս՝ ուրախ եղեն: Խրատէ առակս քրթմնջող սպասաւորս, որք շատ կարծեն զինքեանցն քան զտերանցն զոր առնուն. այլ ուսեալք յիմաստնոց գիտեն՝ զի սակաւ է ինքնեանցն»<sup>2</sup>: Ֆեոդալիզմի գաղափարախոսը համոզված է և փորձում է հավատացնել աշխատավորներին, որ տերերի ե-

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 103:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 86:

րախտիքը ավելի մեծ է, քան նրանց ստացած փոխհատուցումը, ուստի ծառաները տրտնջալու փոխարեն պետք է երախտապարտ լինեն տերերին:

Մեր առակագիրը ազնիվ է ու անկեղծ. նա անհավասարության գոյությունը համարում է աստվածային կամքի արտահայտություն, որին նա խորապես հավատում է: Գոշը դատապարտում է այն աղքատներին, որոնք ցանկանում են հարստանալ: Ծիտը ուզում է ջալլամի նման մեծ ձվեր ածել և կամենում է գիտենալ դրա գաղտնիքը: Ջալլամը նրան խաբում է, թե ինքը դրա համար կրակ է կուլ տալիս: Հավատալով ջալլամին, ծիտը «ճաշակեց հուր՝ և մեռավ»<sup>1</sup>: Այս առակից Գոշը այն հետևությունն է անում, որ թույլերը չպետք է ձգտեն նմանվել ու հավասարվել ուժեղներին, հակառակ դեպքում նրանք միայն կոչնչանան:

Սակայն հեղինակը տեսնում է, որ շահագործվողները միշտ չէ, որ հավատում են նման կրոնաբարոյախոսական խրատներին և հաճախ են ընդվզում իշխողների դեմ, որը նա որակում է որպես հանցագործություն, սրբապղծություն: Նա փորձում է աշխատավորներին համոզել, որ դա անօգուտ և նույնիսկ վնասակար պայքար է հենց իրենց՝ աշխատավորների համար: Գոշը փորձում է հերքել աշխատավորների շրջանում տարածված այն գաղափարը, որ նրանց միաբանությունը հզոր ուժ է, որով իրենք ի վիճակի կլինեն հաղթել իրենց դասակարգային հակառակորդներին: Այդ նպատակի համար նա օգտագործում է այն առակը, երբ աստղերն ըմբոստանալով արևի դեմ համախմբվում են և որոշում՝ սեփական լույսով լուսավորել երկիրը և՛ գիշերը, և՛ ցերեկը: Սակայն լուսնի առաջին իսկ երևալուց նրանք աղոտանում են և հասկանում, որ արեգակի դեմ իրենք բոլորովին անզոր են: Գոշը այս առակից եզրակացնում է. «Թէպէտ և բազումք իցեն և տկարք, հզորի հաղթել ոչ կարեն»<sup>2</sup>: Հեղինակը հզորներին խորհուրդ է տալիս ներողամիտ լինել տկարների նկատմամբ բոլոր այն դեպքերում, երբ վերջիններս կգիտակցեն իրենց սխա-

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 102:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 46:

լը և կզղջան: Իսկ նրանցից անուղղելի համառներին պետք է ոչնչացնել:

Բայց ազգային հարստահարիչների նկատմամբ հաշտվողականության այս քարոզը փոխվում է իր հակադրությանը, երբ խոսքը վերաբերում է օտար կեղեքիչներին: Մարդկության բազմադարյան պատմությունը համոզիչ կերպով ցույց է տվել, որ էնշված ազգերն ու ժողովուրդները համախմբվելով, շատ անգամ են փայլուն հաղթանակներ տարել անհամեմատ հզոր ու անպարտելի թվացող թշնամիների նկատմամբ: Այդ տեսակետից շատ բնորոշ է այն առակը, որտեղ արջը փորում է մրջյունների բները և նրանց ուտում: Մրջյունները արջից վրեժ առնելու համար դիմում են իրենց ազգակից միջատների օգնությանը և նրանց հետ միասին կուրացնում արջին ու տանջամահ անում: Այս առակից Գոշը հետևյալ ուշազրավ հետևությունն է անում. «զի հզօրք զտկարս արհամարհեն, և ոչ երկնչին. սակայն իմաստութեամբ զօրանան փոքունք, և հաղթեն հզօրաց»<sup>1</sup>: Հետևաբար, փոքր ազգերն ու ժողովուրդները շպետք է հանդուրժեն իրենց հզոր հակառակորդների վայրագությունները: Նրանք պետք է համախմբվեն, ոչնչացնեն իրենց հակառակորդներին և ապահովեն իրենց ազգային ինքնուրույնությունը:

Մխիթար Գոշի այս առակը սովորաբար մեկնաբանվում է այն իմաստով, որ շահագործվողները կարող են հաղթել իրենց տերերին, որը սակայն հակասում է Գոշի բազմաթիվ առակների ոգուն և նրա համոզումներին ընդհանրապես: Ստացվում է երկու իրարամերժ տեսակետ՝ 1) Գոշը անիմաստ է համարում տերերի դեմ աշխատավորների պայքարը, որոնք իրենց ապահովությունը կարող են գտնել միայն տերերի հովանավորության ներքո և 2) Գոշը ընդունում է աշխատավորների հաղթանակի հնարավորությունը տերերի նկատմամբ: Այս երկու իրարամերժ տեսակետները հետևանք են այն բանի, որ միջատների պայքարը արջի դեմ դիտվում է որպես դասակարգային պայքար, մինչդեռ այստեղ խոսքը վերաբերում է ազա-

տագրական պայքարին: Մեր միջնադարյան առակներում եղած սոցիալ-տնտեսական հարցերի վերլուծությունը նվիրված իր շատ արժեքավոր աշխատություն մեջ Արեղյանը օտար կեղեքիչների դեմ ուղղված հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի հարցը ճիշտ չի մեկնաբանել: Հայերի ու այլազգիների փոխհարաբերությունը վերաբերող հարցերն արժարժվում են մի շարք առակներում, և անվանի գիտնականը չէր կարող այդ բոլորովին աչքաթող անել: Նա քննարկում է այդ տիպի առակների բովանդակությունը, ցույց տալիս ազգերի միջև այն հակասությունները, որոնք անխուսափելի էին մեր երկրի պատմական զարգացման այդ ժամանակաշրջանում: Բայց այդ հակասությունները նրա կողմից դիտվում են որպես տիրող դասակարգի ազգայնական գաղափարախոսության արտահայտություն, որն «անցել է մեր շինականությունը»<sup>1</sup>, այսինքն՝ արտահայտվել է ժողովրդական առակներում: Իրականում, սակայն, այդ ժողովրդական առակների հենքը ոչ թե տիրող դասակարգի գաղափարախոսությունը հատուկ ազգայնական մոտիվներն են, այլ օտարազգի կեղեքիչների լծի դեմ ուղղված ազատագրական պայքարի գաղափարները, որոնց վերլուծությունը Մ. Արեղյանի աշխատություն մեջ բացակայում է:

Գոշի համապատասխան առակների սխալ մեկնաբանությունները դժբախտաբար մեր գրականության մեջ չեն հաղթահարվել: Պրոֆ. Վ. Չալոյանը արջի դեմ միջատների պայքարին նվիրված առակի մեկնաբանության կապակցությամբ գրում է. «Մխիթար Գոշը հանգում է իրենց տերերի դեմ աշխատավորների պայքարի անհրաժեշտության մտքին. դեռ ավելին, նա զգում է, որ հասարակ մարդկանց համատեղ կազմակերպված գործողությունների անհրաժեշտության գաղափարը աշխարհի ուժեղների դեմ գիտակցված էր, ժողովրդական մասսաների կողմից, որ «թույլ ու հասարակ» մարդիկ անպայման կհաղթեն»<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Մ. Արեղյան, Հայոց միջնադարյան առակները և սոցիալական հարաբերությունները նրանց մեջ, Երևան, 1935, էջ 46:

<sup>2</sup> В. К. Чалоян. История армянской философии. стр. 232—233.

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 114:

Հանրահայտ է, որ XI—XIV դարերում սելջուկների, թաթարների, մոնղոլների կեղեքումների դեմ Անդրկովկասի ժողովուրդների պայքարը այդ դարաշրջանի կարևորագույն պորբիմներից մեկն էր, որը չէր կարող համապատասխան արտահայտություն չգտնել հայ միջնադարյան բազմաբովանդակ առակներում: Այս դեպքում է միայն Գոշը հավատում ուժեղ հակառակորդների նկատմամբ թույլերի հաղթանակի հնարավորությունը<sup>1</sup>: Իսկ աշխատավորների պայքարի հաղթանակին ֆեոդալիզմի գաղափարախոսները չէին կարող հավատալ, և այդ պայքարը նրանց կողմից խրախուսվել չէր կարող: Հակաֆեոդալական շարժումների նկատմամբ նրանք ունեցել են բացասական, ժխտողական վերաբերմունք միայն և ձգտել են մեղմել այդ շարժումները ծնող սոցիալական հակասությունները: Այդ նպատակին հասնելու գործուն միջոցներից մեկն էլ օրենքն էր, դատն ու դատաստանը: Իրավացի է ակադեմիկոս Աշոտ Հովհաննիսյանը, երբ գրում է, որ Գոշի համար «օրենսգրքի պահանջը առաջանում էր նաև Հայաստանի և Անդրկովկասի ֆեոդալական հասարակություն ներսում սրվող սոցիալական և քաղաքական նեբխն հակասությունները մեղմացնելու պահանջից, և առաջին հերթին՝ ֆեոդալական տիրող հարաբերությունների դեմ պայքարող գյուղական մասսաների դիմադրությունը հաղթահարելու և սրանց ուժերը «արտափն թշնամու դեմ» համակենտրոնացնելու կարիքից»<sup>2</sup>: Հակաֆեոդալական շարժումներից ամենահզորն ու վտանգավորը տիրող կարգերի համար աղանդավորական շարժումներն էին, որոնց նկատմամբ Գոշն անտարբեր մնալ չէր կարող: Այդ մասին է վկայում Գոշի առակներից մեկը: Սոխը և սխտորը թաքնվելով մյուս բանջարների մեջ կամեցան տոնախմբություն մասնակից լինել: Բայց այդ նրանց չհաջողվեց, որովհետև նրանց հոտից բազմություն կոկորդները լցվեցին և

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական առակներում ազատագրական գաղափարախոսություն հարցը հանգամանորեն լուսաբանվում է սույն աշխատության երկրորդ բաժնի համապատասխան գլխում (տես էջ 401—457):

<sup>2</sup> Աշոտ Հովհաննիսյան, Գրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք առաջին, էջ 281: (Ընդգծումը հեղինակինն է):

աչքերն արտասովակալեցին, որի համար և նրանք արտաքսվեցին: Այս օրինակը թող խրատ լինի շարահամբավ ախտացյալներին, որոնք թող չհամարձակվեն պղծել հավատացյալների սուրբ հասարակությունը<sup>1</sup>, եզրակացնում է Գոշը այս առակից: «Չարահամբավ ախտացեալներն», անշուշտ, աղանդավորներն էին, որոնցից պետք է զգուշանալ ու փախչել, ինչպես ժանտախտից: Մխիթար Գոշը, ինչպես և միջնադարյան մյուս մատենագիրները աղանդավորներին են վերագրում մտացածին հանցագործություններ: Գոշը աղանդավորներին անիծում է նաև այն բանի համար, որ նրանք, իբրև թե, իրենց ծերացած ծնողներին անխնամ թողնելու սովորություն ունեն<sup>2</sup>, իսկ նրանց հետ խնամիական կապերի հաստատումը Գոշը համարում է ծանրագույն հանցանք, որի համար նորապսակի ծնողները թող հատուցեն «զղատաստան խղճին»<sup>3</sup>:

Գոշը, որպես իր դասակարգի հեռատես գաղափարախոս, զգուշանում է շահագործողների ու շահագործվողների միջև հակասությունների ծայրաստիճան սրվելուց և դրանց մեղմացման ուղիներ է որոնում: Այդ տեսակետից ուշագրավ է ծառաների վերաբերյալ Գոշի հետևյալ դրույթը. «Թողեալ գտէուրնիսն ազատ է ուր և կամեսցի կալ»<sup>4</sup>: Եթե կալվածատերը այդ չի հանդուրժում և ճորտին վերադարձնում է, ապա նրա կալվածքից դուրս ծնված երեխաները, գոնե հոր մահից հետո, պետք է ազատ համարվեն, գրում է հեղինակը: Միևնույն բովանդակությունն ունի նաև Դատաստանագրքի նույն բաժնի 77-րդ հոդվածը, որը պահանջում է չհետապնդել փախըստական ծառաներին ընդհանրապես: Այդ տենդենցը արտահայտվել է նաև Գոշի առակներից մեկում, որտեղ եթե եզր խուսափում է վար անելուց, Գոշը տիրոջը խորհուրդ է տալիս նրան չհարկադրել, այլ լծել կամին կամ սայլին, կամ օգտագործել այլ համապատասխան աշխատանքներում «մինչև անհնար

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 76:

<sup>2</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 400—401:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 173:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 320:

հտես զփախուստն»<sup>1</sup>: Այսինքն՝ հեղինակը պահանջում է հաշվի նստել նաև աշխատավորների ունակութունների ու տրամադրութունների հետ, որպեսզի խուսափել խռովութուններից ու ապստամբութուններից, որոնք լուրջ սպառնալիք էին ֆեոդալական կարգերի համար միջին դարերում: Գյուղացիական հեղափոխական շարժումների սարսափն է, որ ստիպել է երբեմն դատապարտել տերերի շարաշահումներն ու շահագործման վայրագ ձևերը և հիշել, որ աշխատավորներն էլ ունեն իրենց մարդկային իրավունքներն ու արժանապատվութունը և, որ ամենագլխավորն է, նրանք իրենց իրավունքները պաշտպանելու մեծ ուժ ունեն: Այդ տեսակետից բնորոշ է այն, որ Գատաստանագրքի հոդվածներից մեկը պահանջում է կալվածատիրոջը դատի տալ կամ տուգանել, երբ վերջինս զազանաբար շահագործելով գյուղացուն՝ դարձել է նրա մահվան կամ հաշմանդամության պատճառ<sup>2</sup>: Գատաստանագրքի վերոհիշյալ բնույթի հոդվածները միաժամանակ վկայում են ճորտային կախման հարաբերութունների աստիճանական թուլացման մասին, և մեր ուսուցիչ հեղինակը գերի չի դառնում դասակարգային սահմանափակվածությանը, հաշտվում է այդ նոր երևույթների հետ ու դրանք օրինականացում: Բայց, երբ աշխատավորները չեն բավարարվում պատմական էվոլյուցիայի խաղաղ ընթացքով և փորձում են հեղափոխական ընդլուծումներով արագացնել պատմական զարգացման պրոցեսը, Գոշը փոխում է հաշտարար դատավորի իր տոնը և օրենքի անունից հայտարարում, թե օրենքը թույլ է տալիս, որ տերը իր ծառաներին գանակոծի, սրով սպանի և այլ նման միջոցներով պատժի, եթե նրանք ապստամբեն տիրոջ դեմ<sup>3</sup>:

Գատաստանագրքում զգալի տեղ է հատկացված աշխատանքային հարաբերութունների կարգավորման հարցերին: Հեղինակը տարբերում է երկու կարգի աշխատանքային հա-

րաբերութուններ՝ ճորտային և վարձու, որոնց նկատմամբ նա տարբեր վերաբերմունք ունի: Այս հարցերի քննարկումը ակնհայտորեն կատարվում է տնտեսատերերի շահերի պաշտպանության տեսանկյունից: Հեղինակի ուշադրության կենտրոնումն է գտնվում արտադրության միջոցների և արտադրանքի անվնաս պահպանումն ու ռացիոնալ օգտագործումը: Նա անընդհատ հիշեցնում է աշխատողներին, որ նրանք նյութական պատասխանատվութուն են կրում իրենց աշխատանքային տնօրինության տակ եղած բոլոր նյութական բարիքների, ինչպես նաև արտադրանքի որակի համար: Արհեստավորները, աշխատեն գործարքով կամ վարձով միևնույն է, երբ տիրոջ պահանջները չեն բավարարում և փչացնում են նյութերը, պարտավոր են այդ գործը նորից կատարել ըստ տիրոջ ճաշակի և հատուցել հասցված վնասը, որից հետո միայն կարող են իրենց լրիվ վարձը ստանալ<sup>1</sup>: Այդպիսի պատասխանատվութուն են կրում նաև գյուղատնտեսության մեջ վարձու աշխատողները արտադրության գործիքների նկատմամբ և հովիվները՝ իրենց հանձնված հոտի համար, զգուշացնում է Գատաստանագրքը գյուղական մշակներին: Գոշի այս դրույթը հետաքրքիր է նաև նրանով, որ աշխատանքի վարձատրության հատվածի և ժամանակավարձի գոյության մասին ենթադրութուն անելու հիմք է տալիս: Բայց ՀՍՍՀ ԳԱ թրդթակից-անդամ Լ. Խաչիկյանը այդ դարձվածքի մասին այն կարծիքն է հայտնում, թե «դժվար չէ եզրակացնել, որ դրամական վարձատրությունից բացի, արհեստավորներն աշխատել են նաև «հատվածով», այսինքն՝ աշխատավարձի դիմաց ստացել են պատվիրատուի նյութի մի մասը—«հատվածը», այն մշակելու և վաճառելու համար»<sup>2</sup>: Պրոֆ. Բ. Առաքելյանը պաշտպանելով այդ տեսակետը, միաժամանակ ավելացնում է, որ «վարձատրության այս երկու ձևերն էլ (հատավարձ և ժամա-

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Առականք, էջ 85:

<sup>2</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Գատաստանագրք, էջ 330:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 340:

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Գատաստանագրք, էջ 436:

<sup>2</sup> Լ. Խաչիկյան, Արհեստագործության վիճակն ու զարգացման աստիճանը Հայաստանում X—XIV դարերում, ՀՍՍՀ ԳԱ տեղեկագիր, հաս. գիտութ., 1958, № 3, էջ 48:

նակավարձ — Ն. Թ.) իրոք եղել են միջնադարյան Հայաստանում<sup>1</sup>:

Միջին դարերում աշխատանքի վարձատրության հատավարձի սխտեմի վերաբերյալ հատկապես ուշագրավ է ճարտարապետ Թ. Թորամանյանի ուսումնասիրությունը նվիրված Զվարթնոցի քարերի նշանագրերին: Հեղինակը համամիտ է այդ նշանների այն բացատրությանը, որ «Գործն ամբողջանալուց հետո չափում էին յուրաքանչյուր հանձնառու վարպետի շինած պատերը, հաշվում էին նրանց նշաններով տաշված քարերը և ըստ այնմ տալիս ընդհանուր աշխատավարձը»<sup>2</sup>: Նա միաժամանակ հայտնում է, որ «Հայաստանի մեջ ևս միայն Զվարթնոցը չէ, որ քարերի վրա այդ նշանները կան, այլ 7—15-րդ դարերում կանգնած շենքերի մեջ հաճախ տեսնում ենք այդ նշանները զանազան ձևերով և դարաշրջաններին հատուկ փոփոխություններով»<sup>3</sup>: Այս մի պերճախոս վկայություն է վարձատրության գործավարձային սխտեմի լայն չափերով կիրառության մասին ամբողջ երկրի մասշտաբով: Հարցի բանասիրական կողմը թողնելով մասնագետներին, նշենք, որ մեզ հետաքրքրում են աշխատանքի վարձատրության ձևերի հարցի վերաբերյալ Գոշի ասույթները միայն:

Մխիթար Գոշին առանձնապես հետաքրքրում է մշակների վարձատրության մակարդակի հարցը: Նախ, նա պահանջում է, որ օրավարձով աշխատողի վարձը տրվի օրվա վերջում անմիջապես, որովհետև նա «յաղագս աղքատութեան եղև վարձկան և առուրն պիտոյից»<sup>4</sup>: Այդ վարձից բացի նա ապրուստի ուրիշ միջոց չունի, այն նրա եկամտի միակ աղբյուրն է, որը հազիվ է բավարարում նրա ամենամանհետաձգելի կարիքները: Այստեղից էլ անհրաժեշտաբար բխում է այն հարցը,

թե ինչպիսի՞ն պետք է լինի մշակների վարձի մակարդակը, որ բավարարի նրանց օրվա անհետաձգելի կարիքները:

Այս հարցը Գոշը պարզաբանում է այն դրույթով, որ մշակի վարձը պետք է սահմանել նկատի ունենալով տարվա բերրիության աստիճանը: Ցածր բերքի տարիներին վարձը պետք է բարձր սահմանել, իսկ բարձր բերքի ժամանակ վարձը պետք է իջեցնել: Պետք է հաշվի առնել նաև տեղական պայմանները<sup>1</sup>: Հեղինակի այս նշանավոր դատողություններում, նախ, որոշակիորեն ասված է, որ վարձի մակարդակը սերտորեն կապված է մշակների պահպանման համար անհրաժեշտ կենսամիջոցների որոշ քանակի հետ: Այնուհետև, ասված է նաև, որ վարձատրության ռեալ բովանդակությունը իր արտահայտությունն է գտնում ի դեմս այն կենսամիջոցների քանակի, որ կարող է ձեռք բերվել դրամական վարձատրությամբ: Դրամավարձով ձեռք բերվող կենսամիջոցների քանակը կախված է բերքատվության աստիճանից և տեղական այլ պայմաններից: Դժբախտաբար այդ տեղական պայմանների բնույթի մասին հեղինակի մոտ ոչինչ չի ասվում: Բայց այս դրույթներով ինքնին գիտական մտքի համար դուռ է բացվում հետազայում անվանական և ռեալ աշխատավարձի հասկացությունների բնութագրման համար:

Մխիթար Գոշի դատողությունները մշակների վարձատրության մասին ավելի ուշագրավ են դառնում, եթե հիշենք, որ նա հարցը քննարկում է կապված կենսամիջոցների գների մակարդակի հետ: Բանն այն է, որ հեղինակը ապրանքների գների մակարդակը նույնպես կապում է բերքատվության աստիճանի հետ, կամ ապրանքների առաջարկի ու պահանջի հարաբերության հետ: Դատաստանագրքում այդ առթիվ ասված է, որ հացի, գինու և նման այլ մթերքների գների փոփոխությունը, նրանց բարձրացումը կամ իջեցումը թագավորների և իշխանների կողմից պետք է կատարվի տվյալ տարվա բերքատվության համեմատ և նման այլ նկատառումներով: Այդ մասին անհրաժեշտ է տեղյակ պահել գավառապետներին: Սահման-

<sup>1</sup> Բ. Առաֆեյյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX—XIII դարերում, հ. 2, էջ 139:

<sup>2</sup> Թորոս Թորամանյան, Հայկական ճարտարապետություն, «Արմֆան», էջ 42, էջ 267:

<sup>3</sup> Նույն տեղը:

<sup>4</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 395:

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 433:

ված գները չի կարելի փոխել նկատի ունենալով աղքատ-վաճառողների կարիքը, կամ հարուստ-վաճառողների պահանջը, որոնք վաճառում են ոչ կարիքից դրդված<sup>1</sup>: Ինչպես պարզվում է, մշակների դրամական վարձատրության մակարդակը և ապրանքագները կապված են միմյանց հետ, որոնք իրենց հերթին պայմանավորված են կենսամիջոցների քանակով: Հետևաբար, Գոշը թափանցելով տնտեսական երևույթների էություն խորքը, բացահայտել է միմյանց հետ փոխադարձաբար կապակցված երևույթների շղթան, որի օղակներն են՝ կենսամիջոցների քանակը, դրանց գների մակարդակը և դրամական վարձատրության գումարը: Կենսամիջոցների պակասությունը դեպքում նրանց գները բարձրանում են ու համապատասխանաբար բարձրանում է դրամական վարձատրությունը և ընդհակառակը՝ առատ բերքի տարիներին գները և դրամական վարձատրությունը իջնում են: Բայց այստեղ Գոշի ուշադրություն կենտրոնումն է կենսամիջոցների գումարը, որը հանդիսանում է անփոփոխ մեծություն, որովհետև հեղինակը պահանջում է դրամական վարձատրությունը բարձր սահմանել սակավ բերքի դեպքում և ցածր սահմանել առատ բերքի ժամանակ, այնպես որ մշակները ստացած դրամավարձով ձեռք բերեն իրենց գոյության պահպանման համար անհրաժեշտ կենսամիջոցներ միայն և ոչ ավելին: Բերքառատ տարիներին ցածր վարձատրությունն էլ բավական է մշակների կենսական կարիքների բավարարման համար, իսկ ավելցուկ ունենալն անհարիր է նրանց սոցիալական դրությունը՝ որպես վարձու մշակի:

Մշակների վարձատրության հարցը հետաքրքրել է նաև ներսես Շնորհալուն: Դատապարտելով շահագործող դասակարգերի ընչաքաղցությունը, Շնորհալին նրանցից պահանջում է մշակների հասանելիք վարձատրությունը չկտրել, այլ վճարել լրիվ, նրանց ուժերից վեր աշխատանք շահանաբարել և քաղցից շահատակել: Շնորհալին մոտենում է

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 435—436:

մշակների վարձատրության շափի հարցին և այդ կարևորագույն ու դժվար լուծելի պրոբլեմը չի շրջանցում:

Նա տերերից պահանջում է իրենց աշխատողներին կերակրել և վարձատրել այնքան, որ նրանք կարողանան իրենց, տանեցիկների և զավակների աղքատիկ գոյությունը պահպանել և արքունի հարկը վճարել<sup>1</sup>: Ինչպես պարզվում է, Շնորհալին աշխատուժի պահպանման և աշխատավորների սերնդի վերարտադրության համար անհրաժեշտ կենսամիջոցների մինիմումը համարում է տերերի ու աշխատավորների միջև նորմալ հարաբերությունների պահպանման կարևորագույն պայման: Այսպիսով, Մխիթար Գոշի և ներսես Շնորհալու մոտ որոշ առումով ունենք աշխատավարձի գիտական թեորիայի այն գլխավոր տարրերը, որոնք հետագայում բուրժուական կլասիկ տնտեսագետների մոտ ձևավորվեցին որպես ամբողջական ուսմունք:

Գոշի և Շնորհալու դատողությունները, եթե կարելի է այսպես ասել, գծագրում են մշակների վարձի մակարդակի տեսական սահմանները միայն, իսկ վարձատրության որոշակի շափերի մասին հիշատակություններ նրանց մոտ դեռևս չկան: Այս կարևոր հարցի վերաբերյալ անմիջական ցուցում ունենք Գրիգոր Տաթևացու աշակերտներից Մատթևոս Զուղայեցու մոտ, որն ըստ ի. Խաչիկյանի «այրել ու ստեղծագործել է ԺԴ դարի վերջին և ԺԵ դարի առաջին տասնամյակներում»<sup>2</sup>: Զուղայեցին գրում է, որ «մի օրն մին դահեկան լինի մին մշակի վարձն»<sup>3</sup>: Այս շնչին վարձատրությամբ «Մշակն ոչ կարէ ինչս յետս ձգել վասն վաղուանն, զի հազիւ զաւուրն հանէ պայնի»<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Տե՛ս ներսես Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, էջ 94:

<sup>2</sup> Ի. Խաչիկյան, Մատթևոս Զուղայեցու կյանքն ու մատենագրությունը, Բանբեր մատենագրանի, 1956, № 3, էջ 57: Հեղինակի այս ուշադրավ հղվածից պարզվում է, որ Մատթևոս Զուղայեցու աշխատությունները հարուստ են տնտեսական երևույթների վերլուծություններով, որոնց մանրագին ուսումնասիրությունը արժեքավոր ու շնորհակալ գործ կլինի:

<sup>3</sup> Նույն աշխատությունը, էջ 76:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

Այստեղ խոսքը վերաբերում է այն մշակին, որ «ոչ կարէ ազնիւ նիւթ գործել, կամ կարել»<sup>1</sup>, այսինքն՝ պարզ աշխատանք կատարող սևագործի մասին է խոսքը: Բայց այս մեջբերումից ենթադրվում է, որ այդ ժամանակաշրջանում կային նաև ազնիվ նյութ գործող ու կարող վարձու աշխատողներ կամ մասնագետ արհեստավորներ, որոնք կարող էին աշխատել արդեն համեմատաբար խոշոր արհեստանոցներում:

Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքում բացի ճորտային և վարձու աշխատանքի ձևերից հիշատակվում է նաև համատեղ աշխատանքի մասին, որը, սակայն, «ճշգրտել զօրինակն ոչ կարեմ յաղագս զանազան սովորութեանց գաւառաց և աշխարհաց»<sup>2</sup>: Այս բնույթի աշխատանքային հարաբերությունները, հեղինակի վկայութեամբ, թեպետև շատ են, բայց Դատաստանագրքում դրանք գրեթե ուշադրություն չեն արժանացել: Հեղինակը բավարարվում է միայն այն դիտողություններով, որ այդ սկզբունքով կատարվող այգեգործական և դաշտային աշխատանքների ժամանակ աշխատողները թող համերաշխ լինեն, միմյանց չզրկեն և արդյունքը իրավացիորեն բաժանեն միմյանց միջև: Համատեղ աշխատանքի արդյունքի արդարացի բաշխման չափանիշը հավանաբար պետք է լինի կատարված աշխատանքը<sup>3</sup> կամ տեղական սովորություններ ընդունված մի այլ չափանիշ: Այս կարևոր հարցը սակայն Գոշի կողմից պարզաբանված չէ: Նա բավարարվում է միայն նշելով, որ այդ աշխատանքի ձևերի առանձնահատկությունները կապված են տարբեր գավառներում տիրող սովորությունների հետ: Հետաքրքիր է նաև, այն, որ համատեղ աշխատանքի ժամանակ գողերի համար պատժի չափը երկու անգամ պակաս է սահմանվում, քան մնացած սովորական դեպքերում՝ այն ուշագրավ պատճառաբանությամբ, թե նա «յիւր վաստակսն և ոչ

յօտարին անիրաւէ»<sup>1</sup>: Թեպետև հեղինակին քաջ հայտնի է, որ համատեղ աշխատանքի ժամանակ աշխատավորները համերաշխ են, ընդհանուր վաստակը բաժանում են արդարութեամբ, անիրավություններ քիչ են գործում, բայց այդ բնույթի աշխատանքային հարաբերությունները նրան չեն գրավում: Այստեղ արտահայտվել է խոշոր ֆեոդալական տնտեսություն գաղափարախոսի դասակարգային սահմանափակվածությունը:

Արտագրություն բնագավառի խնդիրներից Գոշը շոշափում է նաև աշխատանքի պաշտպանություն հետ կապված հարցերը, որոնք կարևոր են նախ և առաջ հենց հարցադրման տեսակետից: Հեղինակի ելակետն այն է, որ ձեռնարկատերերը պարտավոր են հոգատար լինել աշխատողների նկատմամբ և ապահովել աշխատանքի կատարման անվտանգությունը: Ձեռնարկատերերի պարտավորությունների մասին գաղափար են տալիս Դատաստանագրքում քննարկվող դեպքերը: Երբ ծառան վնասվում կամ մահանում է տիրոջ օրինական պահանջների կատարման ժամանակ, այն աշխատանքի պրոցեսում, որը հանրօգուտ է, ապա ձեռնարկատերը որևէ պատասխանատրվություն չի կրում մանավանդ նրանց համար, որոնց տերը միշտ զգուշացրել է վտանգներից խուսափել<sup>2</sup>: Աշխատանքի պաշտպանություն միակ միջոցը, որ Գոշը առաջարկում է ձեռնարկատերերին կիրառել՝ զգուշացումն է: Դատաստանագիրքը դառնում է խստապահանջ այն դեպքերի համար, երբ ծառաներին օգտագործում են ոչ օրինական և հակահասարակական բնույթի ձեռնարկումների իրականացման համար, ինչպես նաև այն դեպքերում, երբ վերահաս վտանգի մասին ծառաների զգուշացումները անտեսելով «տէրն անհոգացեալ անպատրաստաբար առաքէ ի գործն»<sup>3</sup>: Հեղինակը նման պահանջկոտություն է ցուցաբերում այն դեպքերում, երբ անձնական կախման հարաբերություններ չկան:

<sup>1</sup> Լ. Խաչիկյան, Մատթևոս Զուղայեցու կյանքն ու մատենագրությունը, Բանբեր մատենադարանի, 1956, № 3, էջ 76:

<sup>2</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 432:

<sup>3</sup> Տե՛ս Խաչիկ Սամվելյան, Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքն ու հին հայոց քաղաքացիական իրավունքը, Վիեննա, 1911, էջ 342:

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 433:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 420:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

Մխիթար Գոշի աշխատություններում ծավալուն տեղ է հատկացված շրջանառության բնագավառի տնտեսական երեվույթներին և հատկապես առևտրի հարցերին:

Մեր միջնադարյան առակներում հարուստ ու հետաքրքիր նյութ կա բնատնտեսության քայքայման և ապրանքադրամական հարաբերությունների զարգացման պատմական պրոցեսի բնութագրման համար: Այդ տեսակետից բնորոշ է Գոշի այն առակը, որտեղ թագավորական զահին բազմած ոսկին պահանջում է, որ բոլոր նյութերը գան իրեն երկրպագելու: Այս պահանջը կատարում են բոլորը՝ բացի ցորենից, որը դեռ չի ուզում ճանաչել ոսկու իշխանությունը ասելով, «Կամ, մինչև նա ինձ եկեալ երկիր պագանիցէ»<sup>1</sup>: Այս առակում հաստատվում է այն իրողությունը, որ ժողովրդական տնտեսության բոլոր ճյուղերում տիրապետող են դառնում ապրանքադրամական հարաբերությունները, որոնց պետք է ենթարկվի նաև երկրագործությունը, այսինքն՝ արտադրության այն ճյուղը, որը բնատնտեսության տրադիցիաները պահպանում է ավելի երկար, տեղական ժամանակով: Բնորոշ է այն, որ Գոշը նույնպես ընդունում է ոսկու իշխանության ուժը՝ այն վերապահություններ միայն, որ նրա առջև միշտ չէ, որ բոլորը խոնարհվում են. «Վասն բազում անգամ վտանգի սովոյն նիւթք ամենայն խոնարհին ընդ ձեռամբ ցորենոյ»<sup>2</sup>: Հետևաբար, փողի իշխանությունը հանրահայտ է ու ընդհանուր, որը խախտվում է առանձին դեպքերում միայն: Առևտրի կարգավորման հետ կապված բոլոր հարցերը լուծվում են թագավորի ու իշխանների կողմից, որոնք հսկողություն են սահմանում շափի ու կշիռների վրա, սահմանում են տուրքերի չափը և բարձրացնում կամ իջեցնում ապրանքների գները՝ ելնելով տվյալ տարվա բերքատվության աստիճանից:

Այսպիսով, Գոշի մոտ տնտեսական գործառնությունների իրականացման բնագավառում արդարություն և օրինականության պահպանման շափանիշներն են՝ շափ ու կշիռներն ու

ապրանքների գների կարգավորումը: Այստեղ հեղինակը, տիրող կարգերի գաղափարախոսին հատուկ մտայնությամբ, փորձում է համոզել, որ խելացի օրենսդրությամբ հնարավոր է ապահովել հասարակական տարբեր խմբակցությունների շահերի համեմաշխուժություն: Մեզ համար սակայն կարևոր է այն, որ հեղինակը ընկալում է տնտեսական տարբեր երևույթների միջև գոյություն ունեցող կապակցությունները և տալիս նրանց վերլուծությունը: Բայց, եթե աշխատանքի վարձատրության հարցում հեղինակը ցուցաբերում է տարբեր տրնտեսական կատեգորիաների փոխադարձ կապի խոր ըմբռնում, ապա նույնը չենք կարող ասել շրջանառության բնագավառի երևույթների վերլուծության մասին: Այստեղ հեղինակը չի կարողանում հասնել անհրաժեշտ խորության, և երևույթի բնութագիրը երբեմն մնում է անորոշ: Դատաստանագրքում թեպետև հաճախ է խոսվում տարբեր դեպքերում առաջացած շարժական ու անշարժ կայքի վնասների արդարացի հատուցման մասին, բայց հեղինակը երբեք չի բարձրացնում այն հարցը, թե այդ արդարացի վնասը ինչպես է որոշվում: Նա հավանաբար որպես վնասի շափանիշ նկատի ունի գոյություն ունեցող գների մակարդակը: Հետևաբար, հարստության արտահայտման ներքին շափանիշները պարզելու հարցը Գոշի մոտ դեռ հասունացած չէ: Այդ հարցադրման և դրա յուրովի լուծման նախապատվությունը պատկանում է նրա հաջորդ մեծ մտածող Գրիգոր Տաթևացուն: Գոշի մոտ ապրանքագների մակարդակի որոշման առաջին ու վերջին գործոնը մնում է առաջարկի ու պահանջի փոխհարաբերությունը: Բայց 12-րդ դարում հարցի այդպիսի լուծումն էլ մի խոշոր առաջադիմական քայլ էր, եթե հիշենք, որ նույն ժամանակաշրջանում կանոնականները ապրանքների արդարացի գինը կապում էին վաճառողի դասակարգային պատկանելության, նրա պահանջների ծավալի հետ: Այսինքն՝ ապրանքների գների մակարդակը կտրում էին տնտեսական հիմքից:

Առևտրի գործարքներին նվիրված Դատաստանագրքի հոգվածներից երևում է, որ խոշոր շարժական և հատկապես անշարժ կայքի (հողամաս, տուն, ջրաղաց և այլն) առևտուրը

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 122:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 123:

ազատված չէր նահապետական կաշկանդումներից: Այդ օբ-  
յեկտների վաճառքը կատարվում էր վկաների ներկայությամբ,  
կամ պայմանագրային դաշնագրությամբ, մեկ տարի ժամա-  
նակով, որի ընթացքում վաճառողը կարող էր ետ պահանջել  
վաճառվածը՝ վերադարձնելով ստացած գումարը: Գույքի վա-  
ճառքը սահմանափակվում է նաև ընտանիքի ներսում գործող  
ժառանգական և համայնական սեփականատիրությունների  
փոփոխության ուժով: Ընտանիքի գլխավորը չէր կարող առանց  
ընտանիքի իրավազոր անդամների համաձայնության վաճա-  
ռել ընտանիքին պատկանող անշարժ կամ շարժական կայքը:  
Հեղինակի այս պահանջները հավանաբար մեծ մասամբ ուղղ-  
ված են այն բանի դեմ, որ այդ կաշկանդումներն ու նահապետա-  
կան սովորությունները ոտնահարվում էին ապրանքադրա-  
մական հարաբերությունների առաջընթացի հետևանքով: Նա  
հասկանում է, որ բնատնտեսային հարաբերությունների քայ-  
քայումը սպառնում է գոյություն ունեցող սոցիալական կար-  
գին և շտապում է օրենքի ուժով պահպանել անցյալի սովոր-  
ույթների բեկորները և որքան հնարավոր է վերականգնել,  
փրկել դրանք վերահաս կազմալուծումից:

Առևտրական գործարքների քննարկման ընթացքում բնա-  
կանաբար առաջ է գալիս նաև շահույթի հարցը, որը չի վրիպում  
հեղինակի ուշադրությունից: Դատաստանագրքի երկրորդ  
բաժնի 60-րդ հոդվածը հիշեցնում է, որ հաճախ է պատահում,  
երբ այգիների կամ այլ բերքատու տարածությունների բերքը  
գնում են նախապես՝ արմատի վրա «յամի յուսով շահի»<sup>1</sup>:  
Հետաքրքիրն այն է, որ հեղինակը չի հանդուրժում գնողի՝  
այսինքն առևտրականի վնասը և պահանջում է, որ այգու տերը  
վճարի ստացած ամբողջ գումարը ու նրա աշխատանքի վարձը:  
Իսկ եթե գնորդը շահույթ է ստանում առանց խաբեբայության,  
ապա վաճառողը չպետք է զղջա ու ետ պահանջի վաճառ-  
վածը, քանի որ հաջող առևտուրը բազմապատիկ շահ է բե-  
րում<sup>2</sup>: Ընդգծված միտքը ցույց է տալիս, որ Դատաստա-

նագրքի հեղինակը առևտրական շահույթը ոչ միայն ար-  
գարացնում է որպես օրինական եկամուտ, այլև կողմնակից  
է նրա բազմապատիկ աճման: Այս նշանակում է, որ առև-  
տրական կապիտալը այդ շրջանում արդեն այնքան կարևոր  
գեղ էր կատարում հասարակական կյանքում, որ ֆեոդա-  
լական կարգերի գաղափարախոսն անգամ չէր կարող  
ուրանալ նրա անհրաժեշտությունը: Առևտրի կանոններին  
նվիրված օրենքները վկայում են միասնական առևտրական  
կանոնադրության անհրաժեշտության մասին: Ֆեոդալա-  
կան հասարակության ներսում զարգացող ապրանքա-  
դրամական հարաբերությունները հանդիպում են տեղական  
շուկաների պատնեշներին և ֆեոդալական իշխանությունների  
սահմանափակումներին, որոնց հաղթահարումը այդ հարաբե-  
րությունների հետագա զարգացման կարևորագույն նախա-  
պայմանն էր: Ֆեոդալիզմի շրջանում միասնական պետության  
հզորացման քաղաքականության տնտեսական բովանդակու-  
թյունը համազգային շուկայի ստեղծման պահանջն էր: Կալ-  
վածատերերը առևտրի կարգավորման իրենց ներքին կարգ ու  
կանոններով, իսկ երբեմն էլ հատուկ դրամական սիստեմներով  
արգելակում էին տնտեսական հարաբերությունների ծավալ-  
մանը, համազգային շուկայի ստեղծմանը:

Գոշի Դատաստանագրքում առևտրի կարգավորմանը նվիր-  
ված հոդվածը պահանջում է առևտուրը կենտրոնացնել: Տե-  
ղական իշխանները պետք է ղեկավարվեն ու գործեն թա-  
վորի հրամաններով միայն: Տուրքերը սահմանելու և գանձե-  
լու վերաբերյալ Գոշի դատողությունները վկայում են այն  
մասին, որ երկրում տարածված է եղել իշխանների կողմից  
տուրքերը կամայաբար ճանապարհներին իջևաններում գան-  
ձելու սովորությունը: Դատաստանագիրքը պահանջում է ճա-  
նապարհների իջևաններում գանձել միայն առևտրականնե-  
րին ավազակների հարձակումներից պաշտպանելու վարձը,  
իսկ մաքուր առևտրից պետք է գանձել սահմանված օրենքով, և  
այն բանից հետո, երբ առևտրականները հասնում են վաճառա-  
վայրը ու վաճառում իրենց ապրանքները, բայց ոչ թե ճանա-  
պարհներին, որտեղ կարելի է վերցնել միայն պաշտպանու-

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 369:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

թյան վարձը, եթե առևտրականներն օգտվել են թշնամիներից պաշտպանվելու ծառայությունից<sup>1</sup>: Այս դրույթները վկայում են նաև այն մասին, որ առևտրական քարավաններին ուղեկցել են զինված ջոկատներ, որ միջին դարերում անվտանգ առևտուր անելու կարևորագույն պայմաններից մեկն էր:

Մխիթար Գոշը քննություն է առնում նաև նյութական արժեքների փոխառությունների, գրավորման և մարդկանց փոխադարձ օգնությունների, որոնցից մեզ համար ուշագրավ է հատկապես փոխառությունը: Հեղինակը մերժում է վաշխառությունը և պահանջում անտոկոս փոխառություն այն հիմնավորումով, թե «Հին կտակարանս և Նորսյայտոսիկ միաբանին ի բաց բառնալ զվաշխ և զտոկոսիս»<sup>2</sup>:

Փոխառու գրամատերը օրենքով իրավունք ունի միայն պահանջելու հիմնական գրամագլուխը՝ առանց աճման: Այդ օրենքը ինքնին ցույց է տալիս, որ վաշխառությունը լայն շափերով տարածված է եղել, և հեղինակը փաստորեն հաշտություն է դրա հետ՝ վաշխառուներին սպառնալով, թե նրանք կորցնում են իրրենց հոգու փրկություն հույսը: Դատաստանագրքի համապատասխան հոդվածում օգտագործվում է երկու հասկացություն՝ տոկոս և վաշխ, որոնց տարբերությունը հարցը, սակայն, քննարկված չէ: Բայց հոդվածը ավարտվում է այն դրույթով, թե հոր մահվանից հետո զավակները պետք է վճարեն միայն գրամագլուխը, բայց ոչ տոկոսները, որ օրենքին հակառակ է<sup>3</sup>: Այս ձևակերպումը թույլ է տալիս ենթադրելու, որ հոր կենդանության ժամանակ վաշխը օրինականացվում է: Հեղինակի մոտ տոկոսի մասին ուրիշ դատողություններ չկան: Ինչպես պրոֆ. Խ. Սամվելյանն է ենթադրում, Գոշը տոկոսի տակ հասկանում է «տոկոսի վրա տոկոս վերցնել»<sup>4</sup>. այսինքն բարդ տոկոսը, որը և անվերապահորեն մերժում է: Գոշի ֆեոդալական աշխարհայեցողությունը չի հաշտվում վաշ-

խառությունների տարածման հետ, բայց սեպարատ օրենսգիրքը չի կարող փաստերն անտեսել, շտեսնել, որ տոկոսաբեր փոխառությունները լայն տարածում ունեն: Այդ պատճառով էլ նրա պայքարը վաշխառության դեմ վճռական չէ: Այդ հարցին նվիրված է ընդամենը մեկ հոդված, որը և ավարտվում է գրեթե վաշխի օրինականացմամբ:

Արտադրության առանձին ճյուղերի տեղը և դերը հասարակության զարգացման գործում տարբեր է: Այն հարցը, թե արտադրության որ ճյուղն է ավելի կարևոր, վերացական կերպով լուծվել չի կարող: Արտադրության ճյուղերի համեմատական կարևորության հարցը կապված է տվյալ երկրի պատմական, տնտեսական, քաղաքական զարգացման առանձնահատկությունների հետ: Արտադրողական ուժերի զարգացման տվյալ աստիճանով է պայմանավորված աշխատանքի հասարակական բաժանման բնույթն ու ծավալը:

Մխիթար Գոշը հասկանում է, որ մարդկանց արտադրական գործունեությունը առանձին անհատների ինքնամիտքի, կղզիացած պրոցես չէ. այն հանդիսանում է փոխադարձաբար միմյանց հետ կապված գործողությունների անընդհատ շղթա: Այս միտքը շեշտված ձևով արտահայտված է Գոշի այն դրույթում, որ ամեն մի գործ սկսվում և ավարտվում է ոչ թե մեկ մարդու կողմից, այլ շատերի ջանքերով, քանի որ ավեստների զարգացումը տեղի է ունենում որպես առանձին հայտնագործությունների ամբողջական պրոցես<sup>1</sup>:

Հասարակական արտադրությունը մարդկանց փոխադարձաբար կապակցված աշխատանքային պրոցեսների ամբողջություն է և որպես այդպիսին հասարակական բովանդակություն ունի: Գոշը այդ տեսանկյունից է քննում արտադրության ճյուղերի կարևորության հարցը, որի շափանիշը նա համարում է արտադրության տվյալ ճյուղի հասարակական օգտակարության աստիճանը: Մի առակում, երկաթագործության կարևորությունը ցույց տալու կապակցությամբ, Գոշը գրում է. «Ոչ ինչ պատուական, քան զհասարակաց օգուտն առակս

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 435:

<sup>2</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 357:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>4</sup> Խ. Սամվելյան, Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքն ու հին հայոց քաղաքացիական իրավունքը, էջ 341:

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 17:

ցուցանէ»<sup>1</sup>: Նա այս տեսանկյունից է մեկնաբանում նաև աշխատանքի հասարակական բաժանման անհրաժեշտութեան հարցը, այն համարելով անհատի ու հասարակութեան բարեկեցութեան կարևորագույն պայման, քանի որ աշխատանքի բաժանումը ապահովում է ավելի մեծ շահով նյութական բարիքների արտադրություն, առանց որի հասարակութեան գոյությունն ու զարգացումն անհնար կլիներ:

Աշխատանքի հասարակական բաժանման հետ սերտորեն կապված է հասարակական արտադրության ճյուղերի դասակարգման հարցը, որը ծավալուն տեղ է գրավում Մխիթար Գոշի աշխատություններում: Հեղինակը լավ է հասկանում, որ հոգևոր և աշխարհիկ ֆեոդալական իշխանությունների հիմքը երկրի բնական և աշխատանքային հարստություններն են: Նա ընդգծում է հողագործության և արհեստների կարևորությունը հենց այն տեսակետից, որ դրանք պետական գանձարանի հարստացման աղբյուր են հանդիսանում: Գյուղատնտեսության համար որպես լրացուցիչ առավելություն Գոշը նշում է այն, որ «բազմաց է հողագործել»<sup>2</sup>: Հետևաբար, մարդկանց զբաղվածությունը, այսինքն՝ արտադրության մեջ մեծ քանակությամբ աշխատանքի կիրառումը նա դիտում է որպես մարդկանց բարօրության պայման: Արհեստների մեջ նախապատվություն է տրված երկաթագործությանն ու փայտագործությանը՝ առանց համապատասխան պատճառաբանությունների ու հիմնավորման: Բայց դժվար չէ կռահել, որ արհեստի այդ ճյուղերը անհրաժեշտ էին ինչպես զենքերի, այնպես էլ արտադրական սարքերի պատրաստման համար, որոնք կարևոր նշանակություն ունեին ժողովրդի պաշտպանության և գոյության պահպանման տեսակետից: Արտադրության ճյուղերի և արհեստների կարևորության հարցը Գոշը հաճախ է արծարծում նաև իր «Առականերում»: Արհեստներին նվիրված առակաները հիմնականում քննարկում են այն հարցը, թե արհեստներից ո՞րն է ավելի հարգարժան և ո՞րոնց բարիքներն են

գերադասելի: Այս վիճաբանությունները, անշուշտ, տարբեր արհեստավորական խմբերի փոխհարաբերությունների արտահայտություն են, որոնց շահերը որոշ տնտեսական բնույթի հարցերում բխվում են: Այդպիսի վիճաբանությունների մենք հանդիպում ենք նաև հողագործության և արհեստների միջև, որտեղ արտահայտված են քաղաքի ու գյուղի միջև եղած հակասությունները: Մեզ համար հետաքրքիր են այն հետևությունները, որոնք արվում են այս կարգի հարցերի քննարկումից: Այս առականերում միանգամայն իրավացիորեն ընդգծված է աշխատանքի հասարակական բաժանման անհրաժեշտությունը: Դարբնի, հյուսնի և հողագործի վիճաբանությանը նվիրված առականը հյուսնը պարծենում է նրանով, որ ինքը բնակարան է կառուցում, իսկ երկրագործը՝ որ մարդկանց է կերակրում, բայց հեղինակը նրանց հիշեցնում է, որ հյուսնը առանց դարբնի անզոր է, «իսկ հողագործն երկուցն պէտս ունի»<sup>1</sup>:

Նյութական արտադրության ճյուղերից բացի կան նաև զբաղմունքի այլ տեսակներ, որոնք թեպետև գանձարանի համար քիչ օգտակար են, բայց հասարակության համար կարևոր են և ըստ ամենայնի անհրաժեշտ:

Հետևաբար, հեղինակը հասարակության զբաղմունքի ճյուղերը բաժանում է երկու խմբի՝ մի խումբը հարստացնում է պետական գանձարանը և պահպանում մեր մարմնական գոյությունը: Այս խմբի մեջ նա դասում է հողագործությունն ու բոլոր արհեստները, ինչպես նաև բժշկությունը, որը նույնպես ծառայում է մարդու մարմնական կարիքներին: Երկրորդ խմբի մեջ նա դասում է մնացած բոլոր «բանական արվեստները», որոնք հասարակական օգտակարություն ունեն: Այստեղ հեղինակը նկատի ունի, այսպես ասած, հոգևոր զբաղմունքի տեսակները, որոնցից կարևորագույնը նա համարում է կրոնը, որը «նախապատիւ լիցի յիշխանս և յարքունիս, զի հասարակաց հայր է և բժիշկ հոգևոց»<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Առականեր, էջ 122:

<sup>2</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 318:

<sup>1</sup> Մխիթար Գոշ, Առականեր, էջ 121:

<sup>2</sup> Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք, էջ 319:

Արտադրութեան ճյուղերի դասակարգման վերաբերյալ հեղինակի այս դատողութիւնները խոշոր նշանակութիւն ունեն տնտեսագիտութեան զարգացման տեսակետից: Նյութական արտադրութեան ճյուղերի արդյունքների առաջին կարևոր առանձնահատկութիւնն այն է, որ նրանք գանձարանն են հարստացնում, այսինքն՝ հանդիսանում են հարստութեան ունիվերսալ ձևի՝ փողի քանակի մեծացման աղբյուր: Բայց դրանց կարևորութիւնը հեղինակը տեսնում է նաև նրանում, որ այդ նյութական բարիքները բավարարում են մարդու մարմնական կարիքները և տնտեսութեան պահանջները: Բըժըշկութիւնը Գոշը դասել է զբաղմունքների այդ խմբի մեջ հենց այն բանի համար, որ նա էլ հոգում է մարդկանց մարմնական կարիքները: Այստեղ կարևոր չէ, որ հեղինակը սխալվել է բժշկութիւնը դասելով մարդկանց մարմնական կարիքները հոգացող զբաղմունքի ճյուղերի խմբում: Դեռ ավելին, այս սխալը օգնում է համոզվելու, որ Գոշը այս վերջին խմբի արտադրութեան ճյուղերի արտադրանքի երկրորդ առանձնահատկութիւնը համարում է մարդկանց կարիքների բավարարումը կամ, քաղաքատնտեսութեան լեզվով ասած՝ սպառողական արժեքը:

Արտադրութեան ճյուղերի դասակարգման վերաբերյալ Գոշի դատողութիւնները ունեն նաև իրենց ստվերոտ կողմերը: Իր նախորդների նման Գոշը նույնպես փորձում է հավերժացնել աշխատանքի բաժանման գոյութիւնն ունեցող սխտեմը: Այդ բանում իր դերն է կատարել բնածին գաղափարների մասին Պլատոնի ռեակցիոն իդեալիստական թեորիան: Հասարակութեան դասակարգային կառուցվածքը Պլատոնը բխեցնում էր այդ մետաֆիզիկական թեորիայից, որով և հավերժացնում էր ստրկատիրական հասարակական կարգերը:

Մխիթար Գոշը նույնպես գոյութիւնն ունեցող ֆեոդալական կարգերը համարում է աստվածային ստեղծագործութիւն, հետևաբար և հավերժական: Եթե այդ կարգերում հասարակական տարբեր խմբերի բախտն ու ճակատագիրը տարբեր է, ապա դա աստվածային կամքի արտահայտութիւնն է, որը դուրս է ամեն մի քննադատութիւնից: Գոշի առակներից

մեկում ծառերը բողբոջում են իրենց թագավորի դեմ, որը անարգար է վարվել նախապատվութիւնն տալով որոշ բույսերին, մյուսների դրութեան մասին ամենևին հոգ չի տարել: Նարնջենուն և այլ տեսակի բույսերին տեղ է տվել բնակարաններում, ոմանց հատկացրել է ծաղկանոցներ ու այգիներ, որոնք արժանանում են մարդկանց հարգանքին, իսկ մյուսներն անարգված են և վայրի պտուղներ են տալիս որպես խոզերի կերակուր և տրորվում են գազանների կողմից: Իսկ անտառներում ծառերի բազմաթիվ տեսակներ անխնայ կտրատվում են և քարշ տալով օգտագործվում կամ որպես շինանյութ, կամ որպես վառելիք<sup>1</sup>: Բայց թագավորը նրանց սաստում է աստծու անունից և նրանք զարհուրելով լռում են, իսկ Գոշը զգուշացնում է, որ այդպիսին է աստծու տնօրինութիւնը և թագավորի անքննելի դատաստանը. «և թէ ոք յանդգնի անկարգաբար ասել՝ դատապարտի»<sup>2</sup>:

Մխիթար Գոշի ինչպես Դատաստանագրքում, այնպես և Առակներում սոցիալական հարցերի վերլուծութեան ժամանակ երբեմն հանդիպում ենք հակասական դրույթների: Այսպես, օրինակ, հեղինակը ընդհանրապես հանդես է գալիս տիրող դասակարգերի շահերի պաշտպանութեամբ, բայց նրա մոտ հաճախակի է զրսևորվում համակրանք աշխատավորութեան նկատմամբ: Կամ հեղինակի աշխատութիւններում ապրանքային տնտեսութեան զարգացման հետ կապված որոշ երևույթներ խրախուսվում են, իսկ մյուսները՝ մերժվում: Այս հակասութիւնները, սակայն, ամենևին էլ հեղինակի անհետևողականութեան ցուցանիշ չեն և ոչ էլ վնասում են նրա համապատասխան դրույթների գիտականութեանը: Այդ հակասութիւնները տվյալ ժամանակաշրջանի առանձնահատկութիւնների արտահայտութիւնն են՝ միայն: Գոշը իր դասակարգի գաղափարախոս լինելով հանդերձ խորիմաստ գիտնական է և չի կարող շտեմանել ու ճիշտ չգնահատել կյանքի առաջընթաց շարժումը: Կյանքի երևույթների գիտական վերլուծութեան

<sup>1</sup> Տե՛ս Մխիթար Գոշ, Առակներ, էջ 55:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 56:

ընթացքում առավել ցայտուն կերպով դրսևորվող առաջադեմ տենդենցները սթափեցնում են ֆեոդալական հասարակության գաղափարախոսին, որից և սերվում են տարբեր բնույթի դատողութուններն ու հակասութունները, որոնք սակայն չեն նսեմացնում հեղինակի արժանիքները:

Ինչպես պարզվում է, Մխիթար Գոշի աշխատութունները տնտեսական երևույթների ընդգրկման լայն շրջանակներով և դրանց վերլուծության խորությամբ, իրենց ուրույն տեղն ունեն ոչ միայն հայ, այլև միջնադարյան համաշխարհային տնտեսագիտության պատմության մեջ: Հատկապես Գոշի Դատաստանագիրքը մի ամբողջ էպոխայի՝ զարգացած ֆեոդալիզմի հասարակական հարաբերութունների արտահայտության մի պերճախոս կոթող է, մի հոյակապ հանրագիտարան, ինչպիսին միջին դարերի ժողովուրդներից քչերն են թողել գալիք սերունդներին՝ հեռավոր անցյալի սոցիալական հարաբերութունները բազմակողմանիորեն ճանաչելու համար:

Հանրագումարի բերելով Մխիթար Գոշի սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքների մեր համառոտ վերլուծութունը, հանգում ենք հետևյալ եզրակացութունների.

1. Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում սոցիալական կյանքի օրինաչափութունների ուսումնասիրութունը դառնում է առաջնահերթ խնդիր, որը և լայն շափերով լուսաբանվել է Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքում և Առակներում:

2. Մխիթար Գոշը որպես ֆեոդալական աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանութունների գաղափարախոս հանդես է գալիս ֆեոդալական սեփականության պաշտպանությամբ: Մարդկանց բնական իրավունքի ու ազատության հարցերը Գոշը թեպետև քննարկում է ֆեոդալիզմի տնտեսական ու քաղաքական կարգերի ամրապնդման ու կատարելագործման տեսանկյունից, բայց սոցիալական երևույթների նրա կոնկրետ վերլուծութուններում երևում են ֆեոդալիզմի ընդերքում ստեղծված նոր հարաբերութունների ծիլերն ու հակաֆեոդալական

տենդենցները, որոնք արտահայտվել են Գոշի աշխատութուններում՝ անկախ հեղինակի կամքից:

3. Քննարկելով աշխարհիկ ու եկեղեցական կալվածատիրական տնտեսութունների եկամտաբերության ու զարգացման հարցերը, Գոշը հավաստում է ֆեոդալական ռենտայի երեք ձևերի առկայութունը, որոնց վերլուծութունը վկայում է աշխատավճար ռենտայի սահմանափակ կիրառության և ռենտայի բնամթերային ու դրամական ձևերի զարգացման բարձր աստիճանի մասին:

4. Մխիթար Գոշի աշխատութուններում լայն շափերով լուսաբանված են քաղաքային տնտեսության՝ արհեստագործության, առևտրի ու դրամաշրջանառության զարգացման հարցերը: Տնտեսագիտության զարգացման տեսակետից հատկապես կարևոր են մշակների վարձատրության շափի ու ապրանքագների մակարդակի նրա վերլուծութունները: Պարզվում է, որ դրամական վարձատրության մակարդակը սերտորեն կապված է շուկայում եղած ապրանքների քանակի և դրանց գների հետ: Հետևաբար, մշակների դրամական վարձատրության շափը պայմանավորված է նրանց գոյության պահպանման համար անհրաժեշտ կենսամիջոցների նվազագույն քանակով: Առևտրի կարգավորման հարցերը քննարկելիս, Գոշի ուշադրության կենտրոնում է ապրանքագները սահմանելու խնդիրը, որը նա կապում է ապրանքների առաջարկի ու պահանջի հարաբերության հետ:

5. Հասարակական արտադրութունը դիտելով որպես մարդկանց փոխադարձաբար կապակցված աշխատանքային պրոցեսների ամբողջութուն, Գոշը քննարկում է աշխատանքի հասարակական բաժանման ու արտադրության ճյուղերի դասակարգման հարցերը, որոնց կարևորության շափանիշը նա համարում է մարդկանց կատարած աշխատանքի հասարակական օգտակարության աստիճանը:

6. Մխիթար Գոշի աշխատութուններում ընդարձակ շափերով լուսաբանվել են ֆեոդալական հասարակությանը ներհատուկ սոցիալական հակասութունները: Գոշը որպես ժամանակի «հռչակավոր և գիտությամբ մեծիմաստ» առաջա-

դեմ մտածող, հանդես է գալիս ֆեոդալական կարգերի այլանդակ կողմերի, սոցիալական անարդարութիւնների անկեղծ ու խորը քննադատութեամբ, որը և կազմում է նրա աշխատութիւնների խոշոր արժանիքներից մեկը:

Ե Բ Բ Ե Դ Գ Լ Ը Ի Խ

### ՍՄԲԱՏ ՍՊԱՐԱՊԵՏԻ ՍՈՅԻՍԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Հայաստանի վրա VIII—IX դարերում կատարվող բյուզանդական ու արաբական տեղական արշավանքների ընթացքում, ինչպես և հետագայում, մեծ թվով հայ ընտանիքներ տեղափոխվում են բյուզանդական կայսրութիւն և ստեղծում հայկական իշխանութիւններ, որոնց բազայի վրա էլ ձևավորվում է Կիլիկիայի հայկական թագավորութիւնը (XII—XIV դարեր):

Հայտնի է, որ Բագրատունիների տիրապետութեան օրոք Հայաստանում զարգացման նշանակալից աստիճանի էր հասել քաղաքային տնտեսութիւնը: Մեծ թվով քաղաքներ արհեստավորական արդունագործութեան, ներքին ու արտաքին առևտրի խոշորագույն կենտրոններ էին: Միջնադարյան քաղաքներին բնորոշ ապրանքադրամական հարաբերութիւնները զարգանում են նաև Կիլիկիայի հայկական թագավորութեան մեջ: Կալվածատերերի հետ միասին իրենց հարստութեամբ ու տնտեսական հզորութեամբ աչքի էին ընկնում նաև մեծատունները՝ խոշոր առևտրականներն ու դրամատերերը: Դրամական հարստութեան կուտակումը, շքեղութեան ու շուայլութիւնների աճը ֆեոդալական ու դրամական արիստոկրատների շրջանում բարձրացնում էին գյուղական ու քաղաքային աշխատավորների շահագործման աստիճանը:

Դասակարգային հակամարտութիւնների խորացումը կենդանի արտահայտութիւն է գտնում Կիլիկիայի թագավորու-

թեան շրջանից մեզ հասած հարուստ գրական ժառանգութեան մեջ: Հոգևոր ու աշխարհիկ ֆեոդալների անիրավութիւնները, նրանց շրջանում տարածված այլանդակ բարքերը՝ կաշառակերութիւնը, կողոպուտն ու բարոյական անկումը վրդովում են նույնիսկ ֆեոդալական գաղափարախոսութեան դրոշակակիրներին (Ներսես Շնորհալի, Ներսես Լամբրոնացի, Վարդան Այգեկցի): Բայց ֆեոդալական հասարակարգի հոգևոր գաղափարախոսները սոցիալական պրոբլեմների լուծումը երկրից փոխադրում էին երկինք՝ մի կողմից իշխողներին սպառնում էին երկնային դատաստանով, իսկ մյուս կողմից, շահագործվողներին մխիթարում հանգերձյալ կյանքի արքայութեամբ: Այս կերպ նրանք փորձում էին մեղմել հակասութիւնները շահագործողների ու շահագործվողների միջև, «ոացիոնալ» շրջանակներ ստեղծել շահագործման ֆեոդալական սիստեմի համար:

Միևնույն նպատակն էր հետապնդում նաև Սմբատ Սպարապետը (12Գ8—1276), որի համար սակայն նա ընտրեց ավելի ունակ, գործուն ուղի՝ գոյութիւն ունեցող հարաբերութիւնների օրինականցման ուղին: Սպարապետը երկրի գորքերի գերագույն հրամանատարն էր և իր ժամանակաշրջանի բազմակողմանի զարգացած պետական գործիչներից ու մտածողներից մեկը: Ֆեոդալական հարաբերութիւնները պետք է ամրապնդվեին նաև օրենքի ուժով և միաժամանակ արգելքներ ստեղծեին այն ապօրինութիւնների ու շարաշահումների դեմ, որոնք վնասում էին ֆեոդալական միապետութեան հետագա ամրապնդմանը կամ սրում սոցիալական կոնֆլիկտները՝ այդ միապետութեան համար ոչ ցանկալի շափերով: Սպարապետը բացի իր նշանավոր Դատաստանագրքից, թողել է նաև պատմական-ժամանակագրական բնութի մի աշխատութիւն: Նրա գրական ժառանգութիւնից հատկապես Դատաստանագիրքը հարուստ աղբյուր է միջնադարյան հայ տնտեսագիտական մտքի ուսումնասիրութեան համար:

Նախ նշենք, որ սա երկրորդ հայերեն Դատաստանագիրքն է, որի աղբյուրներից մեկն էլ հանդիսացել է Մխիթար Գոշի նույնանուն աշխատութիւնը, որի մասին մենք անմիջական

հիշատակութիւնն ունենք հեղինակի առաջաբանում: Նա ուղղակի գրում է, որ ինքը շատ է աշխատել, որպեսզի հին, անհասկանալի գրաբարով գրված օրենքները դարձնի մատչելի և օգտագործելի Կիլիկիայի թագավորութիւնի համար<sup>1</sup>: Այստեղ, անշուշտ, խոսքը վերաբերում է գլխավորապես Գոշի Դատաստանագրքին, որը չէր կարող հայտնի չլինել Սմբատին: Եվ միանգամայն օրինաչափ է ու անխուսափելի, որ նոր Դատաստանագիրք կազմող հեղինակը օգտվել է արդեն գոյութիւն ունեցող նախկին աղբյուրից: Այդ սովորական երևույթը բոլորովին չի նսեմացնում Սմբատի Դատաստանագրքի արժեքը և ոչ էլ՝ նրա հեղինակի՝ որպես օրենսդիր պետական գործչի ու մտածողի, ծառայութիւնը հասարակութիւնի և գիտութիւնի առջև:

Սմբատը, նախ պետական գործիչ էր, Կիլիկիան թագավորութիւնի երկրորդ պաշտոնական ղեկավարը: Նա չէր կարող զբաղվել նախկիններում և այլ պայմաններում կազմված օրենսգրքի սոսկ թարգմանութեամբ: Նրա կողմից օրենսգրքի կազմումը հետապնդում էր խիստ գործնական նպատակ՝ օրինականացնել և ամրապնդել այն սոցիալական կարգը, որի աշխարհիկ տիրակալն ու գաղափարախոսն էր ինքը: Այդ նպատակին հասնելու համար անհրաժեշտ էր Դատաստանագրքում արտացոլել երկրի տնտեսական ու քաղաքական զարգացման առանձնահատկութիւնները, որը և հաջողվել է հեղինակին: Հենց դրանով էլ Սմբատի Դատաստանագիրքը տարբերվում է Գոշի աշխատութիւններից: Այն հանգամանքը, որ մեր հեղինակների աշխատութիւններում կան բազմաթիւ նման հոգւածներ, բացատրվում է նախ նրանով, որ նրանք ունեցել են ընդհանուր աղբյուրներ և ապա նրանով, որ երկու դեպքում էլ օրինականացվում են Ֆեոդալական արտադրահարաբերութիւնները, դրանք երկուսն էլ միևնույն սոցիալական միջավայրի ծնունդ են: Սակայն ընդհանուր հոգւածներում անգամ

<sup>1</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, կազմեց Ա. Գ. Գալբստյան, Հայպետհրատ, 1958, էջ 4:

Սմբատի մոտ իրենց զգալ են տալիս Կիլիկիայի պետականութիւնի զարգացման առանձնահատկութիւնները:

Միևնույն Գոշի Դատաստանագիրքը սկսվում է կրոնական օրենքների շարադրութեամբ, որոնց նվիրված է գրքի առաջին՝ գերակշռող մասը: Եկեղեցական տնտեսութիւնների զարգացման, կրոնական իշխանութիւնների հզորացման հարցերը առաջնակարգ տեղ են գրավում Գոշի մոտ այն պարզ պատճառով, որ Հայաստանում թագավորական իշխանութիւնի բացակայութեան, օտար բռնակալների սիտեմատիկ ասպատակութիւնների պայմաններում հայ ժողովրդի միասնութիւնի պահպանման պատվարը Գոշը հիմնականում համարում էր կաթողիկոսական աթոռը:

Կիլիկիայում այդ տեսակետից դրութիւնը այլ էր այն առումով, որ պետական գործիչների և ֆեոդալիզմի գաղափարախոսների առաջնահերթ խնդիրն էր ֆեոդալական միապետութիւնի ամրապնդումը, որը տիրող կարգերի պահպանման համար անհամեմատ ավելի ռեալ ուժ էր, քան եկեղեցու կրոնական քարոզները: Կիլիկիայի ֆեոդալական թագավորութիւնը հուսալի ու հզոր ուժ էր ոչ միայն արտաքին թշնամիների, այլև երկրի ներսում աշխատավորների սոցիալական շարժումների դեմ պայքարելու համար: Այդ տեսակետից միանգամայն օրինաչափ է, որ Սմբատի Դատաստանագիրքը սկսվում է թագավորի իրավասութիւնների բնութագրումով, որը «յԱստուծոյ տեղին է համարած ի յերկրի»<sup>1</sup>:

Եթե Գոշի մոտ թագավորի պաշտամունքը խոցված էր, նա պետք է օրինապահ լիներ ըստ ամենայնի, այսինքն՝ ենթարկվեր արդեն գոյութիւն ունեցող օրենքներին, ապա Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքում թագավորական զահը բնութագրվում է որպես «աթոռ ինքնակալութեան», իսկ թագավորը՝ ինքնակալ, որը երկրի գերագույն կառավարիչն է ու գլխավոր դատավորը: Թագավորական ատյանը երկրի օրենսդիր մարմինն է, որին ենթարկվում են բոլորը, իսկ ինքը՝ թագավորը օրենքից դուրս է: Այն թագավորները, որ «յԱս-

<sup>1</sup> Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 5:

տուժոյ լինին՝ նա Աստուած մէն կարէ զինք աքսորել, թէ լաւ է ու թէ վատ»<sup>1</sup>: Թագավորական գահի ժառանգները արուզավակներն են միայն, քանի որ կանանց կողմից ժառանգությունը աստծու համար խորթ է<sup>2</sup>: Այս օրենքը նույնպես կարևոր նշանակութիւն ունի Ֆեոդալական թագավորական տան պահպանման համար ճիշտ այնպես, ինչպես միջնադարյան համայնքներում նույնատիպ օրենքները պահպանում էին համայնքի ունեցվածքը օտարվելու և ուրիշ համայնքներին անցնելու վտանգից, քանի որ իգական սեռի ներկայացուցիչները ամուսնանում էին և հեռանում մայր կողակտիվներից:

Թագավորական տան շառավիղների բացակայութեան դեպքում թագադրումը կատարվում էր միայն պատրիարքի կողմից, բայց ոչ իշխանների միջոցով, ինչպես որ Գոշի մոտ էր: Սպարապետի վերաբերմունքը իշխանների հանդեպ ավելի սառն է, և հեղինակի մոտ հաճախ է ընդգծվում իշխանների՝ որպես թագավորի ստորադրյալների ենթակա վիճակը, որը նույնպես անհրաժեշտ էր միասնական կենտրոնացված միապետութեան ամրապնդման համար: Թագավորների իրավունքները չափազանց լայն են, որով և որոշակի շրջանակների մեջ են դրվում կարվածատեր-իշխանների իրավունքները: Թագավորական տան սեփականութիւնն են երկրի ոսկու հանքերը, պատերազմների ընթացքում ձեռք բերված ոսկեղեն ավարը, որոնց նկատմամբ կարվածատերերը որևէ ոտնձգութիւն կատարել չեն կարող: Ընդհանրապես թագավորական տան հարստութիւնների հափշտակումը որակվում է որպես խստագույն պատժի արժանի ծանրագույն հանցանք:

Միջին դարերում միապետութեան ամրապնդման համար կարևորագույն նշանակութիւն ունեին տնտեսական ու քաղաքական կապերի կենտրոնացումը, Ֆեոդալական իշխանութիւնների ներքին օրենքների սահմանափակումները: Ֆեոդալական անջատվածութիւնը երկրի տնտեսական ու կուլտուրական զարգացման, նրա ռազմունակութեան աճման ա-

մենախոշոր արգելակն էր, որի դեմ իրենց հարվածի սուր ծայրն էին ուղղում Ֆեոդալական միապետութեան պետական դործիչներն ու գաղափարախոսները: Սմբատի Դատաստանագիրքը սահմանում է այն կարգը, որ «թագաւորն մեն է՝ որ կարէ դեկան շինել՝ և քաղաք և բերդ՝ և մեծ գետոց կանդարայ՝ և հոգետուն ի վերայ մեծ ճամփնի և ի կապնի երկրին»<sup>1</sup>: Իշխանները առանց թագավորի թուլյութեան այդպիսի կառուցումներ անելու իրավունք չունեն, ավելացնում է հեղինակը:

Դրամահատման ու հաղորդակցութեան միջոցների օգտագործման իրավունքի կենտրոնացումը պետութեան ձեռքում նրան հնարավորութիւն էր տալիս ընդլայնել առևտուրը, որն այդ ժամանակաշրջանում երկրի տարբեր մարզերի միջև տնտեսական կապերի ստեղծման և փոխադարձ շփման գրեթե միակ ձևն էր: Շուկաներում առևտուր անելու կարգ ու կանոնի հսկողութիւնը, ապրանքների գների սահմանումը և տուրքերի գանձումը կատարվում է թագավորի հրամանով ու նրա կարգադրութեամբ: Սահմանված կարգի խախտումը դիտվում է որպես պետական հանցագործութիւն և ենթարկվում խիստ պատիժների:

Առևտրի և դրամաշրջանառութեան հարցերին նվիրված հոդվածները վկայում են այն մասին, որ թագավորական իշխանութիւնը ձգտում էր ստեղծել համազգային շուկա, որը կազմում էր միասնական պետութեան ուժեղացման քաղաքականութեան տնտեսական բովանդակութիւնը:

Դատաստանագրքում քննարկվում են նաև հարկային քաղաքականութեան հարցերը: Հարկերի կարգավորումը թագավորի մենաշնորհն է, և ոչ ոք հարկերն ավելացնել չի կարող առանց թագավորի թուլյութեան: Հարկային քաղաքականութեան իրականացման ընթացքում «թագաւորն պարտի որ պահէ զաղքատն. թէ ոչ՝ Աստուծոյ պարտական մնայ»<sup>2</sup>: Աղքատների պաշտպանութեան պահանջը փաստորեն ուղղված

<sup>1</sup> Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 81:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 8:

<sup>1</sup> Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 9:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 13:

է կալվածատերերի կամայականությունների դեմ և նպատակ ունի ուժեղացնել թագավորական հսկողութիւնը նրանց նրկատմամբ: Մյուս կողմից, դա թագավորի անձի մեծարման միջոցներից մեկն էր: Սմբատը, թագավորին համարելով աստծու տեղակալը երկրի վրա, նրան օժտում է բոլոր տեսակի բարեմասնություններով, որոնցից մեկն էլ նրա բարեգործութիւնն էր, բոլորի թվում նաև ուսման նկատմամբ: Գագիկ Բագրատունու մասին Սմբատը գրում է, որ նա քաջ էր «բարետեսիլ և ահարկու, ողորմած և քաղցր ի վերայ ամենեցուն... և օգնականութեամբն Աստուծոյ զօրացեալ խաղաղացոյց աշխարհն ըստ իւրաքանչիւր կերպի, զեկեղեցականս և զիշխանս, զուսմիկս և որ ընդ իշխանութեամբ նորա էին»<sup>1</sup>: Միևնույն բարեմասնութիւններով են օժտված նաև Կիլիկիայի թագավորները, և նոն թագավորը իմաստուն էր «և հանճարեղ,— գրում է պատմիչը,— զուարթ տեսեամբ և առատ սրտիւ առհասարակ առ եկեղեցականս և աշխարհականս, առ աղքատս և առ տկարս»<sup>2</sup>:

Հայ ժողովրդի դարավոր պատմութիւնը համոզիչ կերպով ցույց է տվել, որ նախարարական տների կամայականութիւններն ու միջֆեոդալական կռիվները աղետալի հետևանքներ են ունեցել երկրի համար: Սմբատը լավ էր հասկանում, որ այդ շարիքը արմատախիլ անելու համար պահանջվում է անսահմանափակ ինքնակալութիւն, որը պետք է անողորմ լինի միապետութիւն շահերին դավաճանող ֆեոդալ իշխանների նկատմամբ:

Նրբ իշխանը, կամ թագավորի հպատակներից որևէ մեկը, թագավորին վնաս պատճառի, գրում է հեղինակը, դրա համար պետք է ենթարկվի մահապատժի: Այդպիսի որոշում պետք է կայացվի բոլոր նման դեպքերում նաև պարոնների կողմից իրենց ճորտերի նկատմամբ<sup>3</sup>: Այս հոգվածով հեղինակը նախ ապահովում է թագավորի անձի անձեռնմխելիութիւնը և,

հետո, հիշեցնում իշխաններին, որ նրանք թագավորի մոտ ավելին չեն, քան իշխանական կալվածքների իրենց ճորտերը: Թագավորները պետք է աշալուրջ լինեն և բնի մեջ խեղդեն հպատակների կողմից, անհնազանդութիւն ամեն մի փորձ: Սմբատը Կիլիկիայի թագավորներին հիշեցնում է, որ Գագիկը գահ բարձրանալով միավորեց «զօրսն Հայոց, և գնաց ընդ կողմանս աշխարհի հայրենեաց իւրոց, և զանհնազանդան հնազանդեցոյց, և զհակառակսն հալածեաց»<sup>1</sup>: Հայ ժողովրդի պատմութիւն աղետալի շրջաններն սկսվում են հզոր միապետների մահից հետո կենտրոնացված թագավորական իշխանութիւն թուլացման կամ անկման ժամանակ: Աշոտ Բագրատունի թագավորի մահից հետո, պատմում է Սմբատը, թուլացան «իշխանքն Հայոց, ատեցին զպատերազմունս և սիրեցին զգիներբուս»<sup>2</sup>, այսինքն հանձնվեցին ցոփ ու շվայտ կյանքին: Հեղինակը կարծում է, թե աշխարհիկ ու հոգևոր արիստոկրատների բարբերի ապականութիւնն էր պատճառը, որ կործանվեց հայկական թագավորութիւնը, իրականացան մարգարեի այն խոսքերը, որ ասում էր, թե պետք է ձեր երկիրը ավերակ դառնա, քաղաքները հրդեհվեն, ձեր բարիքները օտարները վայելեն ձեր աչքի առջև: Նույն բանը գուշակել էր երանելի Ներսես կաթողիկոսը, երբ անիծելով Արշակին ու նրա Պապ որդուն, ասում էր, թե օտարների լուծը ձեր վզից թող անպակաս լինի և ձեր սերունդները թող որդոց որդի հարկատու լինեն օտարներին<sup>3</sup>:

Սմբատ Սպարապետը միջին դարերի այն բացառիկ հեղինակներից է, որի մոտ այնպես որոշակիորեն արտահայտված է ֆեոդալական հասարակութիւն զասային հիերարխիան, սահմանազգծված են առանձին դասերի իրավունքներն ու աստիճանական ենթարկվածութիւն պարտականութիւնները: Հեղինակը դեն է նետում մարդու բնական ազատութիւն իրավունքի ձևական ֆրազը և ֆեոդալական հիերարխիան համարում բնական ու հավերժական. օրենքը հրամայում է, որ մարդկային ցեղը բաժանված լինի շատ դասակարգերի, քանի որ

<sup>1</sup> Սմբատ Սպարապետի Տարեգիրք, ի վեհետիկ, 1956, էջ 1:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 208:

<sup>3</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Գատաստանագիրք, էջ 15:

<sup>1</sup> Սմբատ Սպարապետ, Տարեգիրք, էջ 37:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 33:

<sup>3</sup> Սմբատայ Սպարապետի Պատմութիւն, ի Մոսկուա, 1856, էջ 63:

կան ազատներ ու իշխաններ և այնպիսիք, որ այլ զբաղմունքի տեր են<sup>1</sup>: Սմբատը Ֆեոդալական հասարակարգում տարբերում է երկու կարգի հիերարխիա՝ հոգևոր և աշխարհիկ, որոնցից յուրաքանչյուրը բաժանվում է 9 կարգի: Դժբախտաբար աշխարհիկ հիերարխիայի ստորաբաժանումները վերաբերում են միայն թագավորական արքունիքի պաշտոնյաների դասակարգմանը, որոնք միմյանցից տարբերվում են թագավորին սպասարկելու իրենց «իրավունքներով»: Հասարակության դասակարգման մասին Դատաստանագրքում ասված է միայն, որ տարբեր դասեր գոյություն ունեն: Բայց դրա փոխարեն առանձին կոնկրետ հարցերի քննարկման ժամանակ ամեն անգամ ընդգծվում է ստորին խավերի իրավազուրկ վիճակը: Այսպես, օրինակ, եթե վիճող կամ կռվող երկու քաղաքացիները միևեուրն դասից են, ապա «տուգանքն սակաւ լինի այնոր: Ապա թէ աւագ ու կրտսեր լինին, նա վասն այնոր որ իրապիսի մարդ չէր ու լրբեցաւ՝ նա զնորա մազն տալ փետել՝ ու շատ առնուն զտուգանքն»<sup>2</sup>: Իսկ ինչ վերաբերում է ճորտերին ու ծառաներին, ապա նրանք բոլորովին իրավազուրկ են: Ծառաները հանդիսանում են պարոնների սեփականությունը:

Աստիճանական ենթարկվածության հարաբերությունների վրա է կազմված նաև ընտանիքը, որին նվիրված է Դատաստանագրքի հոդվածների նշանակալի մասը: Հեղինակի խընդիրն է ամրապնդել ընտանիքը, որը հասարակության կազմակերպման պարզագույն ձևն է: Ընտանիքի կայունության երաշխիքը նա համարում է տղամարդու արտոնյալ վիճակը: Աստվածային օրենքի համաձայն, կարդում ենք Դատաստանագրքում, տղամարդը կնոջ գլխավորն է, կինը տղամարդու իշխանությունն է ենթարկվում այնպես, ինչպես ոտներն ու մարմնի այլ անդամները՝ գլխին<sup>3</sup>: Կիլիկիայի հայկական թագավորության սպարապետը խիստ մտահոգված է հայ ժողովրդի բազմացման հարցով, որը թագավորության հարկատուների և կռվող ուժի աղբյուրն էր:

Հեղինակը լավ է հասկանում, որ ստորին խավերի ներկայացուցիչները չեն կարող հաշտվել իրենց իրավազուրկ վիճակի հետ և սոցիալական անհավասարության հետևանքով երկրում սրվում են դասակարգային հակասությունները: Այդ պատճառով էլ շտապում է հավատացնել, թե երկնային օրենքը սովորեցնում է շար նախանձով շրջվել հասարակության բարձր խավերի նկատմամբ, այլ նայել ստորին խավերին և փառք տալ աստծուն, զոհ մնալ իր ունեցվածքով և հնազանդ լինել իր տերերին<sup>1</sup>:

Քրիստոնեական եկեղեցին հանդիսացել է Ֆեոդալական հասարակության հուսալի նեցուկը ամբողջ միջնադարի ընթացքում: Կրոնական հաշիշը եղել է աշխատավորների դասակարգային գիտակցությունը բթացնելու, Ֆեոդալական շահագործման լծի հետ նրանց հաշտեցնելու ամենաազդու միջոցը: Տիրող դասակարգի գաղափարախոսները այդ լավ են հասկացել և հանդես են եկել եկեղեցու իշխանության պահպանման ու ամրապնդման նշանաբանով:

Այս իրողությունը արտահայտվել է նաև Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքում: Աշխատության առաջաբանում հեղինակը ուղղակի գրում է, որ Դատաստանագիրքը գրել է «վասն հաստատութեան սրբոյ եկեղեցւոյ և գոյանալոյ երկրի. և ապա վասն աշխարհական դատաւորաց և թագաւորաց»<sup>2</sup>: Սուրբ եկեղեցու ամրապնդումը հեղինակը համարում է որպես թագավորական իշխանության հզորացման պայման, և նա միանգամայն իրավացի է: Բայց եկեղեցին իր այդ ֆունկցիան կատարելու համար պետք է իշխանություն ունենա: Սմբատի Դատաստանագիրքը շտապում է հավատացնել, որ երկնային օրենքը պարտավորեցնում է «մեզ աշխարհական հաւտիս պարտ է մերոց հովուացն հնազանդ իբրև Աստուծոյ»: Բայց որպես ղեկավար օրենսգետ, Սմբատը լավ էր հասկանում, որ ուժեղ իշխանություն ստեղծելու կարևորագույն նախապայմանը նյութական ուժն է: Ուստի պետք է

<sup>1</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 148:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 18:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 84:

<sup>1</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 65:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 4:

համապատասխան օրենքներ մշակել եկեղեցու և հոգևորականների տնտեսությունների ամրապնդման ու զարգացման համար: Եկեղեցու եկամուտների հիմնական աղբյուրը սեփական կալվածքների վրա աշխատողների շահագործումն էր: Հետևաբար, այդ կալվածքները անընդհատ պետք է ընդլայնել: Սմբատը նշում է եկեղեցական կալվածքների ընդլայնման երկու աղբյուր՝ թագավորների ու իշխանների առատաձեռն նվիրատուությունները և համայնական կամ այլ բնույթի հողաբաժանումների ժամանակ եկեղեցու բաժնի առանձնացումը: Նոր գյուղերի հիմնադրման կամ ավերված գյուղերի վերականգնման ժամանակ անհրաժեշտ է «տան առջև գեկեղեցոյ բաժինն, և ապա զայնոց, որ գլուխք լինան այն տեղոյն շինութեան, և ապա այլոցն ըղորդ»<sup>1</sup>:

Եկեղեցու եկամուտների հաջորդ կարևորագույն աղբյուրը ժողովրդից կատարվող գանձումներն են: «Սահման է առաքելական արիւնաւքս, որ եպիսկոպոսն յԱստուծոյ տեղն խնամք տանի ժողովրդեանն և զայնչաք սահմանած հարկն առնու ի սուրբ եկեղեցոյն և ի յայլ եկեղեցականացն ի պէտքն»<sup>2</sup>: Հեղինակը մտահոգված է գլխավորապես մայր եկեղեցու մուտքերը ապահովելու հարցով և դրա համար օրենքը արգելում է փոքր եկեղեցիներին ժողովել գլխավոր եկեղեցիների հարկերը: Ոչ մի եկեղեցի իրավունք չունի զատկին, ծննդին կամ մյուս մեծ տոներին հաղորդություն տալ, նշխարք բաժանել, հավատացյալները դրանք պետք է ստանան գլխավոր եկեղեցուց<sup>3</sup>: Դատաստանագիրքը եկեղեցու եկամուտներն ու բոլոր եկեղեցականներին ազատում է հարկադրումից և անիծում այդ կարգը խախտող ֆեոդալներին:

Եկեղեցու եկամտի աղբյուրները հայտնի են ու ապահով, դրանց առանձին վտանգ չի սպառնում: Հեղինակը ավելի մտահոգված է արդեն գանձված եկամուտների պահպանման, բաշխման և օգտագործման հարցերով: Ինչպես պետական,

այնպես էլ եկեղեցական ունեցվածքի հափշտակություն համար Դատաստանագիրքը մահապատիժ է սահմանում: Երբ եպիսկոպոսները և մյուս եկեղեցականները հարստությունը կուտակում են և իրենց ունեցվածքը խնայում սեփական կարիքների համար, ապա նրանց հանցանքը հավասարեցվում է մարդասպանության, նրանց ունեզրկում են, ունեցվածքը հանձնում եկեղեցուն<sup>1</sup>:

Դատաստանագրքի հեղինակը զգում է, որ դրամական հարաբերությունները քայքայում են վանքապատկան բնատնտեսությունները և դառնում դանազան շարաշահումների պատճառ, ուստի և կտրականապես դատապարտում է եկեղեցականների կողմից կատարվող վաշխառությունը և արգելում առևտրական գործարքները եկեղեցու և կրոնավորների ունեցվածքի նկատմամբ:

Վաշխառություն, կաշառակերություն, եկեղեցական ունեցվածքի հափշտակումների ու շարաշահումների դեմ ուղղված Դատաստանագրքի բազմաթիվ հոդվածները միաժամանակ վկայում են այդ այլանդակ բարքերի լայն շափերով տարածման մասին: Սմբատը ինքն է արձանագրում, որ արեղաներն ու հոգևորականները կտրվել են սուրբ գրքից «վասն նախանձու շարութեան, և ի մեծ ատելութիւն մտել առ իրար»<sup>2</sup>, և պահանջում, որ «հետ այսոր զարծաթասիրութիւն և զկաշառն բառնան»<sup>3</sup>:

Աշխարհիկ ու հոգևոր վերնախավերի բարքերի ապականություն մասին Սպարապետը պատմում է նաև իր «Պատմութեան» մեջ: 1037 թվականի արևի խավարման ժամանակ, երբ իշխանները գնում են Հովհաննես Կոզեռնից իմանալու այդ դժբախտությունից պատճառը, նրան գտնում են ծնկաչոք իղբալիս:

Կոզեռնը արևի խավարումը բացատրում է մարդկանց գործած մեղքերով և նրանց գանգատվում, որ վերջին ժամանակներում խիստ շատացել են դառնությունները, անօրենները

<sup>1</sup> Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 151:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 21:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 30:

<sup>1</sup> Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 21:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 36:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 37:

գործողացել են, քրիստոնյաները թուլացել, եկեղեցիներն ավերվել են, քահանաները ծուլացել, արդարադատութիւնը պակասել է և ավելացել են իշխանների ապօրինութիւնները, թագավորների անիրավութիւնները. շատացել է անարժան իշխանների, կեղծավոր քահանաների, գալլանման հովիվների և նրանց գործած բազմազան մեղքերի թիվը<sup>1</sup>:

Տնտեսագիտական մտքի պատմութեան համար Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագիրքը հետաքրքիր է հատկապես նրանով, որ մեծ թվով տնտեսական գործարքներ է քննարկում: Արտադրութեան բնագավառում մարդկանց տնտեսական կապերի հիմքը սեփականատիրական հարաբերութիւններն են: Երկրի բոլոր ոսկու հանքերը պատկանում են թագավորին՝ անկախ նրանից, թե ում հողատարածութիւնների վրա են գտնվում, իսկ արծաթահանքերն էլ կեսը պատկանում են այն իշխանին, որի հողամասում որ գտնվում են և կեսը՝ թագավորին, իսկ երկաթը, պղինձը, անագը պատկանում են նրան, ում տիրութեան մեջ որ գտնվում են<sup>2</sup>: Այն հարցը, թե ինչպես են առաջացել այդ սեփականատերերը՝ Դատաստանագրքի հեղինակը չի քննարկում՝ ստեղծված այդ կարգը համարելով բնական, հավերժական ու անփոփոխ: Բայց Սմբատը նշում է սեփականութեան լրացման աղբյուրները: Նա միանգամայն օրինական է համարում այն, «որ մարդ իր թրովն շահի»<sup>3</sup>:

Հեղինակի այս դրույթը միաժամանակ հիմք է տալիս ենթադրելու, որ նա այդ համարում է ֆեոդալական սեփականութեան առաջացման ուղին ընդհանրապես: Սեփականատիրութիւնը օրինական է նաև այն դեպքում, երբ ձեռք է բերվում աշխատանքային ծախսումների շնորհիվ: Եթե իշխանը ծախս է անում և իր կալվածքներում ամրոց, բերդ կամ այլ կառուցումներ է կատարում, ապա նա այդ անում է նրա համար, որ դրանք դառնան իր և իր ժառանգների սեփականութիւն: Այդ կարգը

պետք է պահպանվի իշխանների կողմից նաև նրանց հպատակների համար, որոնք պետք է տեր լինեն իրենց կառուցումներին ու այն հողամասերին<sup>1</sup>, որ դարձրել են մշակման համար պիտանի: Սեփականատիրական իրավունքը Դատաստանագրքում այն աստիճանի անսասան է, որ ամենացածր աստիճանի վրա գտնվող գյուղացիներին անգամ տեղի մեծավորները կարող են դատել, մարմնական պատժի ենթարկել, իսկ սեփական հողամասից զրկել շեն կարող՝ առանց կալվածատիրոջ գիտութեան<sup>2</sup>:

Այդ ամեն ինչից զուրկ գյուղացու հողային սեփականութիւնն անգամ օրենքը որոշ շափով պաշտպանում է: Այստեղ խոսքն անշուշտ վերաբերում է ոչ թե գյուղացու շահերի պաշտպանութեան, այլ հողային սեփականատիրութեան ինստիտուտին, որը ֆեոդալական հարաբերութիւնների նյութական հիմքն է:

Դատաստանագրքում քննարկվում են հավելյալ արդյունքի յուրացման բոլոր երեք ձևերն էլ՝ աշխատանքային, բնամթերային և դրամական ռենտաները միաժամանակ: Ըստ որում Դատաստանագրքի տեքստից պարզվում է, որ աշխատանքային ռենտան փոքր տեսակարար կշիռ ունի: «Եւ ի շաբաթն ար մի պարոնին բանի, և այլ աւելի ոչ բնաւ»<sup>3</sup>: Բայց այդ աշխատանքը կատարվում է գյուղացու անասուններով, որոնք շեն հարկադրվում, քանի որ տարվա մեջ բոլոր տասներկու տոններին նրանք ծառայում են տիրոջ համար: Նրանք երկու անգամ հաց ու աղ են փոխադրում իշխանի կալվածքը<sup>4</sup>: Աշխատավճարային ռենտայի համեմատութեամբ ավելի գերակշռող են բնամթերային վճարումները: Ամեն կովից մեկ լիտր յուղ են տալիս կալվածատիրոջը, առանց այլ լրացուցիչ վճարումների, իսկ ոչխարներից՝ տասից մեկ գառ<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Պատմութիւն, էջ 35—36:

<sup>2</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 13:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 128:

<sup>1</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 14:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 83:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 13:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>5</sup> Նույն տեղում:

Դատաստանագիրքը զգուշացնում է, որ նշվածից բացի հարկատուներից այլ «խոտչեքներ» պետք չէ վերցնել: Հեղինակի այս դրույթը շատ կարևոր է այն առումով, որ «խոտչեքները» համարվում են ոչ հիմնական, կողմնակի բնամթերային գանձումներ: Ռենտայի հիմնական տեսակը «եկամտահարկն» էր, որը սահմանվում էր բոլոր եկամուտների մեկ հինգերորդ մասի շափով: «Եւ է ըզորդ հարկուն սահմանն այս, որ՝ զինչ Աստուած տայ հարկատուին, ի հնկէն մէկն է»<sup>1</sup>:

Բացի այս բոլոր վճարումներից, պարոնները կարող են նաև մեղավորներին ենթարկել դրամական տուգանքի: Ռենտայի ձևերի այս վերլուծությունից պարզվում է, որ Կիլիկիայի հայկական թագավորության այս շրջանում ֆեոդալական արտադրության եղանակը ապրում էր իր զարգացման բարձր աստիճանը, երբ ֆեոդալիզմի ընդերքում զարգանում էին նոր ապրանքադրամական հարաբերություններ, երբ, էնգելսի պատկերավոր արտահայտությամբ ասած, փողն արդեն քայքայում էր միջնադարյան քաղաքների պարիսպների հիմքերը՝ նախքան վառոդն ու գնդակը կծակեին այդ պարիսպների պատերը:

Սմբատ Սպարապետը հատուկ հոգատարություն է ցուցաբերում ճորտային տնտեսության նորմալ զարգացման նկատմամբ: Նա տեսնում է, որ առևտրա-վաշխառուական կապիտալը սպառնում է այդ տնտեսությանը և շտապում է ֆեոդալական բնատնտեսության քայքայման պրոցեսը կանխել օրինքով: Դատաստանագիրքը չի համարձակվում արգելել վաշխառությունը: Դեռ ավելին. նա ստիպված է հաշտվել նաև այն կարգի հետ, երբ վաշխառուն պարտքի դիմաց որպես գրավական վերցնում է պարտապանի ունեցվածքը՝ բացառությամբ եզներից, որ վերցնել ոչ մի դեպքում չի կարելի, քանի որ նրանք ապրուստ հայթայթելու համար աշխատանքի միջոցներ են: Չի կարելի գրավ վերցնել նաև ձիերն ու ջորիները, որոնք պետք են պատերազմի ժամանակ և կալվածա-

<sup>1</sup> Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 13:

տիրոջ կարիքների համար<sup>1</sup>: Այսինքն Դատաստանագիրքը արգելում է վաշխառուին հափշտակել այն, ինչ պետք է ֆեոդալական արտադրության զարգացման և այդ հասարակարգի պաշտպանության համար: Ֆեոդալական տնտեսությունը պետք է փրկել քայքայման, իսկ բանակը՝ հեծելազորից զրկվելու վտանգից, որն այն ժամանակներում պատերազմի ելքը որոշող վճռական ուժն էր:

Արտադրության նորմալ զարգացման պրոցեսը ապահովելու նպատակին են ուղղված Սմբատի Դատաստանագրքի այն հոդվածները, որոնք սահմանում են արտադրության մի շարք միջոցների վաճառքի պայմաններ (գրաստներ, եզներ, կովեր, կարասներ, մեղուներ, հողատարածություններ, այգիներ): Այս հոդվածների նպատակն է նորմալ պայմաններ ստեղծել տնտեսության մեջ արտադրության միջոցների ռացիոնալ օգտագործման համար: Սմբատ Սպարապետը կամենում է, որ արտադրության միջոց գնող տնտեսատերերը շտուժեն: Հանուն արտադրության նորմալ պրոցեսի հեղինակը հանդուրժում է նաև սեփականության սահմանների խախտում: Դատաստանագրքում ընդգծվում է ջրի և՛ որպես ռոտգման միջոցի, և՛ որպես շարժիչ ուժի կարևորագույն նշանակությունը, որի ազատ օգտագործման համար բոլոր արգելքները պետք է վերացնել: «Եւ ջուր հանել ի գետոց ջրելոյ կամ ջաղցնոյ՝ չկարէ ոք արգելուլ կամ ասել թէ՛ սինաւուս իմ է՝ մի հանել ջուր»<sup>2</sup>: Ընդհակառակը՝ յուրաքանչյուր մարդ լրիվ իրավունք ունի ամեն մի դաշտի միջով առու անցկացնել և ջուր տանել իր կարիքների համար, քանի որ այդ ջուրը ոչ ոքի չի պատկանում «քանց այնոր որ տարաւ զայն ջուրն՝ հայրենիք իւր սեփական»<sup>3</sup>: Դատաստանագրքում հանգամանորեն քննարկվում են ցանքատարածությունների և պտղատու այգիների պահպանման, դրանց վնասների հատուցման հարցերը: Այդ հոդվածներում ամենուրեք ընդգծվում է

<sup>1</sup> Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 116:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 16:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

արտադրութեան՝ նյութական բարիքների ստեղծման կարևոր նշանակութիւնը հասարակութեան զարգացման գործում:

Դատաստանագիրքը, անշուշտ, չի սահմանափակվում միայն գյուղատնտեսական արտադրութեան խնդիրների քննարկումով: Այստեղ բարձրացվում են նաև արհեստների զարգացման հետ կապված հարցեր: Հեղինակը ընդգծում է աշխատանքի բաժանման անհրաժեշտութիւնը և լավ է հասկացել, որ դա հասարակութեան նորմալ զարգացման կարևոր պայմաններից մեկն է: Ամբողջ երկիրը չի կարող միայն անասնապահութեամբ զբաղվել, ինչպես թուրքմենները, գրում է նա, դա է որ կործանում է երկիրը<sup>1</sup>:

Այստեղ ընդգծված է այն դրույթը, որ անասնապահութեան հետ միասին անհրաժեշտ է զարգացնել նաև գյուղատնտեսութեան մյուս ճյուղերը: Այս միևնույն տրամաբանութեամբ հեղինակը պահանջում է «Զամէն ազգ արուեստավոր պատուեցէք. բայց զդարբինն և զհիւլսն ու քարագործն աւելի»<sup>2</sup>, որովհետև հասարակութիւնը չի կարող զարգանալ առանց դարբնի, հյուանի և քարագործի, որոնց աշխատանքը Սմբատը համարում է բոլոր արհեստներից ավելի կարևոր: Դրանց կարևորութիւնը կապված է ռազմական գործի զարգացման (զինագործութիւն) և երկրի պաշտպանութեան (պարիսպների ու բերդերի շինարարութիւն) հետ: Հեղինակը հիշատակում է նաև ոչ նյութական բնագավառների աշխատողներին՝ գիտուններին, բժիշկներին և վարդապետներին, որոնք փրկում են մարդկանց մարմինն ու հոգին: Այս հարցում Սմբատը զգալիորեն զիջում է Գոշին, որի համապատասխան դրույթները թեորիական ընդհանրացումների համար ավելի լայն հնարավորութիւններ են տալիս: Այստեղ Սմբատի մոտ գերակշռում է գոյութիւն ունեցող իրադրութեան էմպիրիկ նկարագրութիւնը:

Դատաստանագրքում հատուկ հոգւածով քննարկվում է պատվերով աշխատող արհեստավորների և նրանց պատվիրատուների փոխհարաբերութիւնը<sup>3</sup>, որտեղ հեղինակը ակն-

հայտորեն պաշտպանում է պատվիրատուների շահերը: Հողվածի ձևակերպումից պարզորոշ երևում է, որ արհեստավորները կատարում են ոչ միայն քաղաքացիների անձնական սպանման համար տրված պատվերները, այլև մեծաքանակ պատվերներ, որոնց պատվիրատուները արտադրանքը հանում են վաճառքի: Մեծաքանակ պատվերների առկայութեան մասին վկայում է նախ այն փաստը, որ արհեստավորների վարձատրութիւնը կատարվում է նաև կապալային հիմունքներով, որը կիրառվում է միայն մեծաքանակ գործարքների դեպքում: Այնուհետև, հողվածը զգուշացնում է արհեստավորներին, որ նրանք պատասխանատու են ոչ միայն արտադրութեան պրոցեսում հումքի փշացման, այլև երկար պահելուց, ցնցերի և այլ միջատների կողմից փշացումների համար: Հողվածը հիշատակում է հումքի կորստի նաև այլ հնարավոր դեպքեր: Դրանք վկայում են այն մասին, որ խոսքը վերաբերում է մեծաքանակ գործարքներին, որոնք կատարվում էին առևտրականների և արհեստավորների խմբերի միջև: Հայտնի է, որ Կիլիկիայի մի շարք քաղաքներ (Այաս, Տարս, Ադանա) արհեստավորական և ներքին ու արտաքին առևտրական կենտրոններ էին: Առևտրականները հանդես գալով որպես պատվիրատուներ՝ մանր առանձին արտադրողներին կամ արհեստավորների խմբերին շահագործում են և նրանց աստիճանաբար զցում իրենց ազդեցութեան տակ: Սպարապետը, զգալով նրանց գործունեութեան կարևորութիւնը երկրի տնտեսութեան զարգացման բնագավառում, ընդգծում է արհեստավորների պատասխանատվութիւնը նրանց հասցրած նյութական վնասների ու կորուստների համար:

Կիլիկիայի Հայաստանում կիրառվում էր նաև վարձու աշխատանքը, որի մասին վկայում են Դատաստանագրքի համապատասխան հոգւածները: Հեղինակի դրույթներից պարզվում է, որ վարձու աշխատողները հանդիսանում են հասարակութեան ամենաթշվառ, գրեթե մուրացիկի վիճակում գրտնրվող խավը: Դատաստանագրքում նրանք կոչվում են «տառապալաններ», «կարոտյալներ», «վարձվորներ», «մշակներ», որոնք ապրում են պատահական աշխատանքներ կատարելով:

<sup>1</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 169:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 14:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 146—147:

Հեղինակը կոչ է անում նրանց վարձատրությունը շուշացնել կամ շկտրել, քանի որ այդ վարձը նրանց միակ հույսն է ու ապրուստի աղբյուրը: Բայց կան նաև այնպիսի վարձու աշխատողներ, որոնք աշխատում են սեփական արտադրության գործիքներով<sup>1</sup>: Անշուշտ այս կարգի վարձու աշխատողները երեկվա մանր արտադրողներն էին, որոնք ունեզրկվելով դադարել էին ինքնուրույն արտադրողներ լինելուց և գնում են դեպի «տառապյալներն» ու «կարոտյալները»:

Վարձու աշխատանքի քննարկման ժամանակ անհրաժեշտաբար առաջանում է վարձատրության մակարդակի, կամ ինչպես Դատաստանագրքում է ասված՝ «նեհի» կամ գնի հարցը: Հեղինակը նշում է, որ վարձատրության չափը և կարգը սահմանվում է տեղին ու հանգամանքներին համապատասխան, հետևաբար «և ոչ միայն տան զվարձերն»<sup>2</sup>: Բայց աշխատանքի վարձատրության մակարդակը սահմանելու ամենակարևոր պայմանը, ըստ Սմբատ Սպարապետի, թանկությունն է և տարվա բերքատվության աստիճանը: Այս դրույթներում, մի կողմից, դրսևորվել է դրամավարձի ու ապրանքագների մակարդակի միջև եղած կապը և, մյուս կողմից՝ ապրանքների գների ու բերքատվության աստիճանի կամ շուկայում ապրանքների քանակի հարաբերությունը:

Մխիթար Գոշի մոտ արդեն այս երևույթների ներքին փոխադարձ կապի պարզաբանման բազայի վրա ձևավորվել էին անվանական և ռեալ վարձատրության հասկացությունները: Միևնույն դրույթները արտահայտվել են նաև Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքում, որտեղ դրանք որոշ շափով խորացվել են: Եթե Գոշը բավարարվում է նշելով, որ վարձի չափը կախված է բերքատվության աստիճանից, ինչպես նաև տեղական այլ պայմաններից, ապա Սմբատ Սպարապետը բաց է անում փակագծերը՝ ցույց տալով, որ այդ տեղական պայմաններն են տարբեր դավառների սովորությունները և ապրանքների գների մակարդակը<sup>3</sup>: Եթե Գոշի դատողություններից

միայն հետևում էր, որ դրամական վարձատրության չափը կապված է գների մակարդակի հետ, ապա Սմբատը արդեն հանգում է այդ հետևությունը:

Սմբատի Դատաստանագրքում վարձու մշակների և նրանց վարձող տերերի հարաբերությունը պատկերվում է որպես բարի դրացիական փոխհարաբերություն: Նրանցից յուրաքանչյուրը պետք է ճշտորեն կատարի իր պարտականությունները. օրենքը պարտավորեցնում է լրիվ վճարել սահմանված վարձը մշակներին, որոնք իրենց հերթին պարտավոր են բարեխիղճ աշխատել և պահպանել իրենց հանձնված ունեցվածքը<sup>1</sup>: Բայց կյանքը, հակառակ հեղինակի սուբյեկտիվ ցանկությունների, դրսևորում է շահագործողների ու շահագործվողների հակամարտ հարաբերությունները և, ինչպես Դատաստանագրքում է նշված, հաճախ են պատահում դեպքեր, երբ մշակները անփութության ու անուշադրության հետևանքով, նյութական վնաս են պատճառում տերերին: Իսկ երբեմն էլ նրանք վերահաս վտանգը տեսնում են և շին կանխում: Ինչպես, օրինակ, այն դեպքում, երբ անասունները կոզում և սատկացնում են իրար հովիվների մեղքով, որոնք չեն միջամտում և փրկում նրանց<sup>2</sup>: Ընդգծված արտահայտությունը պերճախոս կերպով վկայում է մշակների թշնամական վերաբերմունքի մասին հանդեպ տիրոջ ունեցվածքը: Դրանում մեզ էլ ավելի է համոզում Դատաստանագրքի այն պահանջը, որ մշակները պետք է լրիվ հատուցեն հարվածի, կոտրվածի և սպանության կապակցությամբ առաջացած վնասները: Ակնհայտ է, որ խոսքը վերաբերում է մշակի կողմից հասցված հարվածների հետևանքներին: Այս դեպքում արդեն տիրոջ կարգերի օրենքի ուժով հատուցվում են տիրոջը հասցված վնասներն ամբողջությամբ: Իսկ երբ աշխատավորները ըմբոստանում են այդ օրենքների դեմ, ապա Դատաստանագիրքը նախատեսում է պատժի զանազան ձևեր՝ ընդհուպ մինչև աքսոր և ամբողջ ունեցվածքի բռնագրավում: Դատաստանագրքի հեղինակը ավելի խոր ա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 148:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 173:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>1</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 173:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 174:

տելուծյամբ է լցված աղանդավորների նկատմամբ, որոնք, ինչպես ինքն է արտահայտվում, «մեծ հերձուած և կոխ ածին ի միութիւնն. և քակտեալ ցնդեցին գմեզ»<sup>1</sup> և դրա համար նա դատավորներին կոչ է անում սահմանել համապատասխան պատիժ: Կասկածից վեր է, որ հեղինակը նկատի ունի աղանդավորների համար կանոնագրքերում սահմանված հայտնի պատիժը, այն է՝ նրանց դեմքերին աղվեսադրոշմ խարանել, կտրել ոտքերի ու ձեռքերի շէբը և տանջամահ անել հաշմանդամների տներում: Ինչպես պարզվում է, հեղինակի պատկերած բարեկամութունը փշրվում է՝ զարնվելով ֆեոդալական հասարակութւյան դասակարգային հակասութւյունների փորձաքարին, և աշխատավորների համար այսպիսի տրագիկ վախճան է ունենում:

Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքում ավելի քան հանգամանորեն են քննարկվում նաև առևտրի և ապրանքների գների մակարդակի հարցերը: Առևտրի խոշոր օբյեկտների գործարքները առանձին քննարկելուց բացի, Դատաստանագիրքը հանգամանորեն խոսում է վաճառանոցների, շուկաներում առևտուր անելու կարգ ու կանոնի մասին, որ սահմանվում է թագավորի ու պարոնների կողմից և պահպանվում վերահսկողների միջոցով: Պարզ է, որ այդ վերաբերում է տոնավաճառներին ու մշտական շուկաներին, որոնք ֆեոդալիզմի գոյութւյան ամբողջ ժամանակաշրջանում գործում էին միաժամանակ: Ակնհայտ է, որ Դատաստանագրքում խոսքը առևտրական կենտրոնների մասին է, որտեղ առևտրի սահմանված կանոնների խախտողները ենթարկվում են խստագույն պատժի՝ ընդհուպ մինչև մահապատիժ: Հեղինակը ուշադրութւյուն է դարձնում չափ ու կշռի ճիշտ օգտագործման և հատկապես սահմանված գների պահպանման հարցին: Չափ ու կշիռը սահմանվում է պարոնների կողմից, իսկ գները սահմանելու համար թագավորը պետք է հավաքի իր գավառապետներին ու իշխաններին ամեն աշնան տարվա բերքահավաքից հետո, և պարզի բերքատվութւյան չափը, որից հետո նրանք սահմա-

նում են վաճառքի համապատասխան գներ այնպես, որ վաճառողներն ու գնորդները շտուժեն և աշխարհը բարեկարգվի, քանի որ գինն է կարգավորում ամեն ինչ<sup>1</sup>:

Դատաստանագրքում հատուկ ընդգծվում է ապրանքների գները ճիշտ սահմանելու կարևորութւյունը, քանի որ մեծ թվով մարդկանց եկամտունների չափը կախված է գների մակարդակից: Գների միջոցով է, որ պահպանվում է արդարացի կարգ թագավորի կողմից, և հեղինակը կոչ է անում մեծ ու փոքր իշխաններին և երկրի իմաստուն մարդկանց այս հարցում թագավորին, ինչպես և միմյանց փոխադարձաբար օգնել՝ արդարացի կարգ պահպանելու համար<sup>2</sup>: Ինչպես պարզվում է, հեղինակը գների կարգավորումը համարում է պետութւյան ֆունկցիան և նրա տնտեսական քաղաքականութւյան առանցքային հարցը:

Սպարապետի Դատաստանագրքում խոսվում է միայն գյուղատնտեսական մթերքների գները սահմանելու կարգի մասին և այն կապվում է տարվա բերքատվութւյան աստիճանի հետ: Անշուշտ այստեղ հիմք կա ընդունելու, որ գների մակարդակը կապվում է շուկայում առաջարկի ու պահանջի հարաբերակցութւյան հետ: Բայց հարցը դրանով չի սպառվում, մանավանդ, որ այդ դեպքում հեղինակը արհեստավորների արտադրանքի գները նույնպես պետք է կապեր շուկայում նրանց առկա քանակի ու պահանջի հարաբերութւյան հետ: Սակայն Դատաստանագրքում արհեստավորական ապրանքների գների մասին չի խոսվում: Այդ հանգամանքը ստիպում է առաջարկի ու պահանջի հարաբերութւյան թեորիայից գնալ դեպի արտադրութւյուն և գների սահմանման հիմքերը որոնել արհեստավորական արտադրութւյան պրոցեսում: Այս ուղղութւյամբ հայ միջնադարյան գրականութւյան մեջ առաջին քայլերը կատարում է Գրիգոր Տաթևացին, որը գյուղատնտեսական ապրանքների գների հետ միասին դրադվում է նաև արհեստավորների ապրանքների գների մակարդակի հարցով:

<sup>1</sup> Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 40:

<sup>1</sup> Տե՛ս Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք, էջ 127—128:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ<sup>1</sup>128:

Մմբատ Սպարապետի սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքների մեր համառոտ վերլուծությունը ցույց է տալիս.

1. Մմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքը հայ իրականության մեջ լինելով երկրորդը, չի կրկնում իր նախորդին, այլ արտացոլելով Կիլիկյան Հայաստանի տնտեսական ու քաղաքական զարգացման առնձնահատկությունները՝ ինքնուրույն աշխատություն է:

2. Երկրում գործող թագավորական իշխանության ամրապնդման և արքունի տնտեսության զարգացման հարցերը կենտրոնական տեղ են գրավում Դատաստանագրքում: Մմբատը ընդգծում է Ֆեոդալական իշխանությունների կախվածությունը թագավորական տնից, սահմանափակում նրանց իրավունքներն ու արտոնությունները: Դատաստանագրքում որոշակիորեն արտահայտված են Ֆեոդալական հասարակության դասային հիերարխիան, աշխարհիկ ու հոգևոր դասերից յուրաքանչյուրի իրավունքներն ու պարտականությունները:

3. Քրիստոնեական եկեղեցին լինելով խոշոր կալվածատիրական կազմակերպություն, միաժամանակ հանդիսացել է տնտեսական, քաղաքական ու զաղափարական պայքարի հզոր զենք Ֆեոդալական իշխանությունների ձեռքում: Ուստի Դատաստանագրքում ծավալուն տեղ են գրավում եկեղեցական տնտեսության ամրապնդման ու զարգացման հարցերը:

4. Դատաստանագրքում քննարկվում են հասարակության տարբեր խմբերի միջև կատարվող մեծ թվով տնտեսական գործարքներ, որոնց հիմքում ընկած են Ֆեոդալիզմի սեփականատիրական հարաբերությունները: Տնտեսագիտական մտքի զարգացման տեսակետից ուշադրավ են Ֆեոդալական ռենտայի երեք ձևերին վերաբերող օրենքները, որոնք վկայում են Ֆեոդալական արտադրության եղանակի զարգացման բարձր աստիճանի մասին: Արտադրության միջոցների գնման, վաճառքի, գրավորման օրենքները նպատակ ունեն նպաստավոր պայմաններ ստեղծել Ֆեոդալական տնտեսությունների զարգացման համար: Այդ օրենքները միաժամանակ ընդգծում են նյութական բարիքների արտադրության կարևորությունը հասարակության զարգացման գործում: Այնուհետև, արհեստա-

գործության զարգացման հարցերը քննարկելիս, Մմբատը շեշտում է աշխատանքի հասարակական բաժանման անհրաժեշտությունը և ընդգծում արհեստների, որպես նյութական բարիքների արտադրության ու երկրի պաշտպանության ամրապնդման աղբյուրի, կարևորությունը:

5. Դատաստանագրքի համապատասխան հոդվածները վկայում են նաև վարձու աշխատանքի կիրառման մասին: Այստեղ հետաքրքիր են մշակների դրամական վարձատրության մակարդակի վերաբերյալ հեղինակի դատողությունները: Մխիթար Գոշի հետ միասին նա նկատում է՝ մի կողմից, դրամական վարձատրության ու ապրանքների գների մակարդակի միջև եղած կապը և, մյուս կողմից՝ գյուղատնտեսական արտադրանքի գների ու բերքատվության աստիճանի հարաբերությունը: Այս դրույթներով, կարելի է ասել, ուրվագրվում են աշխատավարձի գիտական տեսության այն գլխավոր տարրերը, որոնք հետագայում բուրժուական կլասիկ տնտեսագետների մոտ ձևավորվեցին որպես ամբողջական ուսմունք:

Չ ո Ր Ր Ո Ր Գ Ղ Ո Ւ խ

#### ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՅՈՒ ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Գրիգոր Տաթևացին (1346—1419) ապրել ու գործել է, Մանուկ Աբեղյանի դիպուկ արտահայտությունով, հայ ժողովրդի պատմության ավերմունքների ժամանակաշրջանում: Թաթար-մոնղոլական հրոսակախմբերը ավերում էին հայկական քաղաքները, կողոպտում զարգացած գյուղատնտեսություն ունեցող ավաններն ու գյուղերը: Մոնղոլներն իրենց տիրապետությունը Անդրկովկասում ամրապնդելու համար, բռնությունների հետ միասին, վարում էին նաև տեղական ժողովուրդների ուժերը ջլատող պառակտողական քաղաքա-

կանություն: Առանձին իշխանություններին արտոնություններ էին տալիս նրանց դիմադրությունը շեղոքացնելու նպատակով, որի հետևանքով երկրի առանձին մարզերում ժամանակավորապես ստեղծվում էին տնտեսական ու կուլտուրական զարգացման նպաստավոր պայմաններ: Այդպիսի բարեհաջող պայմաններ ստեղծվեցին Սյունյաց աշխարհի համար Օրբելյանների տիրապետության ժամանակ, հատկապես այն բանից հետո, երբ Սմբատ իշխանը 1251 թվականին Մագնուխանից ստացավ երկիրը ինքնուրույն կառավարելու լայն իրավունքներ:

Արտոնյալ պայմաններ ստեղծվեցին նաև կրոնական իշխանությունների համար, որոնք ծավալեցին կուլտուր-լուսավորական և ուսումնա-մանկավարժական գործունեություն: Այդ զարաշրջանի առաջավոր մտածողներն ու գործիչները միանգամայն ճիշտ էին գնահատում երկրի քաղաքական իրավիճակը՝ լավ հասկանալով, որ մոտիկ ապագայում Հայաստանի տնտեսական ու քաղաքական ինքնուրույնությունը վերականգնելու հնարավորությունները բացառված են: Դեռ ավելին, նրանք տեսնում էին, որ երկիրը ավերելու հետ միասին «նվաճողների ամենամերձավոր խնդիրն էր դառնում մարդկանց էլ յուրացնելը»<sup>1</sup>: Այստեղից էլ բխում է հայ ժողովրդի նյութական ու հոգևոր դարավոր մշակույթի պահպանման ու զարգացման անհրաժեշտությունը, որն այդ ժամանակաշրջանում ժողովրդի ազգային ինքնուրույնությունը պահպանելու ամենահուսալի և գործուն գնեքն էր: Այդ խնդրի կենսագործման բնագավառում ամենանշանակալիցը Գլաձորի և Տաթևի համալսարանների գործունեությունն էր, որի ղեկավարների (Ներսես Մշեցի, Ծսայի Նշեցի, Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի) ջանքերով զարգացման բարձր աստիճանի հասան ճշգրիտ ու հասարակական գիտությունները, աճեցին բաղմամբիվ գիտնականներ, մանկավարժ-

<sup>1</sup> Կ. Մաբու, Կապիտալ, հ. III, երկրորդ մաս, Հայպետհրատ, 1949, էջ 329:

ներ, կուլտուրայի տարբեր բնագավառների հայրենանվեր աշխատողներ:

Գլաձորի համալսարանի գիտա-մանկավարժական գործունեությունը շատ բարձր են գնահատել ժամանակակիցները: Գլաձորի համալսարանի պատմությունը նվիրված իր ուսումնասիրության մեջ Գարեգին Հովսեփյանը հիշատակում է Մկրտիչ գրիչին (1298 թ.), որը «Գլաձորն անուանում է «երկրորդ Աթենք պանծալի»», իսկ Հակոբ Թագորցին (1318 թ.) Գլաձորի մասին գրում է. «Համարձակիմ զսա կոչել երկրորդ Աթենք և մայրաքաղաք ամենայն իմաստից»<sup>1</sup>: Այսպիսի մեծադիր անուններով են հիշատակվում նաև դպրոցի ուսուցիչները:

Հայ միջնադարյան համալսարանական գործիչների շարքում Գրիգոր Տաթևացին իր ուրույն տեղն ունի և որպես մանկավարժ-դաստիարակ, և որպես գիտնական-մտածող: Նրա գիտա-մանկավարժական գործունեությունը ծավալվում է հայ ժողովրդի հազարամյա պատմության ընթացքում ձեռք բերված մտավոր հարուստ մշակույթի պատվանդանի վրա՝ հանդիսանալով նրա բարձրակետը փիլիսոփայության ու տնտեսագիտության բնագավառում: Առաքել վարդապետն իր հանգուցյալ ուսուցչին բնութագրում է որպես «լայնատարած ծով. յորդահոս գետ»<sup>2</sup>: Այս բնդարձակ ու խոր գիտելիքների տեր գիտնականը միաժամանակ եղել է նաև բարձրարվեստ հոնտոր, որին լսողները «ընդ հրեղէն լեզուն հիանային»<sup>3</sup>:

Մեծ ու բաղմամբովանդակ է Տաթևացու թողած գրական ժառանգությունը: Նրա քարոզներն ու մեկնությունները, հարց ու պատասխանների լակոնիկ ոճով շարադրված սովորածավալ գործերը հանրագիտարանային բնույթի աշխատու-

<sup>1</sup> Գարեգին Հովսեփյան, Խաղրակյանք կամ Պոռչյանք հայոց պատմության մեջ, մասն երկրորդ, Երուսաղեմ, 1944, էջ 200:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., Կ. Պոլիս, 1741, էջ 716:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 718:

թյուններ են, որտեղ աստվածաբանական քարոզների հետ շաղխված են բազմապիսի փիլիսոփայական հարցերի ու սոցիալ-տնտեսական երևույթների արժեքավոր բացատրություններ: Բայց, ինչպես պրոֆ. Հ. Գաբրիելյանն է իրավամբ նկատում, Հայաստանում «Պատմական պայմաններն այնպես դասավորվեցին, որ շատ հայ մտածողների էպոխային նշանակություն ունեցող գրույթները, հազիվ սաղմնավորված, խեղդվեցին կամ մնացին իրենց նեղ, ազգային շրջանակների մեջ»<sup>1</sup>: Այս գրույթը առավել մեծ շահերով վերաբերում է հատկապես Գրիգոր Տաթևացու աշխատություններին: Բանն այն է, որ տնտեսական երևույթների վերլուծությունը Տաթևացու կողմից կատարվում է ավետարանական գրույթների մեկնաբանության կապակցությամբ: Նրա արժեքավոր թեորիական ասույթները ցրված են բազմահատոր հնատիպ հրատարակված գործերում ու ձեռագրերում, որոնք անմատչելի են մնացել տնտեսագիտական մտքի հետագա սերունդներին այն ժամանակաշրջանում, երբ դրանք մեծ շահերով կարող էին նպաստել տնտեսագիտական մտքի զարգացմանը:

Այս մեծավաստակ գիտնականի աշխատությունների մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը սովետահայ պատմագիտության կարևորագույն խնդիրներից մեկն է: Մինչև այժմ հանգամանորեն ուսումնասիրվել են նրա փիլիսոփայական աշխատությունները<sup>2</sup>: Իսկ Տաթևացու թողած հարուստ գրական վաստակը տնտեսագիտության բնագավառում սպասում է իր ուսումնասիրողներին: Մեր աշխատության այս գլուխը Տաթևացու տնտեսագիտական հայացքների վերլուծության առաջին փորձն է, որը, որպես այդպիսին, չի կարող զերծ լինել որոշ անխուսափելի թերություններից:

<sup>1</sup> Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. I, Հայպետհրատ, 1956, էջ 12:

<sup>2</sup> Տե՛ս Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. II, Հայպետհրատ, 1958: В. Чалоян, История армянской философии, Ереван, 1959, С. Аревшатян, Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957.

## 1. ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՑՈՒ ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

### 1. ՓԻԼԵՍՈՓՈՒՅԱԿԱՆ ՀՄՅԱՑՔՆԵՐԸ

Մենք նպատանք չունենք հանգամանորեն շարադրելու Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքները, որն առանձին հետազոտություն բնագավառ է: Մեր խնդիրն է ընդհանուր գծերով ընթերցողին ծանոթացնել Գրիգոր Տաթևացու այն փիլիսոփայական ասույթներին միայն, որոնք այս կամ այն չափով առնչվում են բնական ու սոցիալական երևույթների ուսումնասիրության առարկայի և մեթոդի հարցի հետ: Իսկ դա անհրաժեշտ է, քանի որ հեղինակի ուսումնասիրությունների գիտականության աստիճանը մեծ չափով պայմանավորված է նրա կողմից կիրառվող հետազոտության մեթոդի բնույթով: Բնական երևույթների և սոցիալ-տնտեսական պրոցեսների փիլիսոփայական իմաստավորումը ելակետային նըշանակություն ունի այդ բնագավառների գիտական ուսումնասիրության համար:

Միջին դարերում տնտեսական երևույթների ուսումնասիրության հատուկ մեթոդ և ձևավորված տնտեսագիտություն դեռևս գոյություն չունեին: Միջնադարյան հեղինակները, զբաղվելով տնտեսական երևույթների վերլուծությամբ, ամենևին էլ տնտեսագիտություն ստեղծելու նպատակ չեն ունեցել: Այդ գիտությունը ստեղծվել ու աստիճանաբար ձևավորվել է նրանց կողմից սոցիալ-տնտեսական երևույթների քննարկման ընթացքում: Միջնադարյան հեղինակների կողմից ընդհանուր փիլիսոփայական հարցերի քննարկման հետ միաժամանակ ձևավորվում է երևույթների ուսումնասիրության մեթոդոլոգիան ընդհանրապես, մշակվում են նաև տնտեսական երևույթների հետազոտության մեթոդի հետ կապված հարցեր:

Գրիգոր Տաթևացին նույնպես տնտեսագիտական ուսմունք ստեղծելու և տնտեսական երևույթների ուսումնասիրության մեթոդի հարցեր մշակելու նպատակ չի ունեցել: Բայց Տաթևացին արժեքավոր դատողություններ ունի, որոնք կարևոր

նշանակութիւնն ունեն և՛ տնտեսագիտութիւն, և՛ նրա ուսումնասիրութիւնն առարկայի ու մեթոդի ձևավորման տեսակետից: Այդ արժեքավոր դատողութիւնները, սակայն, ցրված են նրա կրօնական ու աստվածաբանական բազմահատոր գրական ժառանգութիւնն մեջ, որը և պետք է առանձնացնել ու արժեքավորել:

Հեղինակի ուսումնասիրութիւնն մեթոդի էութիւնը պայմանավորված է նրա փիլիսոփայական աշխարհայացքի բովանդակութեամբ: Գրիգոր Տաթևացին աստվածաբան մտածող էր, և նրա փիլիսոփայութիւնը իգեալիստական բովանդակութիւնն ունէր:

Բայց Վ. Ի. Լենինի հայտնի գրույթը այն մասին, որ բազմաթիվ իգեալիստ փիլիսոփաներ կոնկրետ երևույթների ուսումնասիրութիւնն ժամանակ լայնորեն օգտվում են մատերիալիստական փիլիսոփայութիւնն սկզբունքներից, վերաբերում է նաև Գրիգոր Տաթևացուն: Կրօնական հարցերի լուսաբանութիւնն ժամանակ Տաթևացու ելակետը աստվածն է: Այստեղ նա կանգնած չէ երկրնորանքի առաջ: Աստծու գոյութիւնն ու ստեղծագործական կարողութիւններին պետք է հավատալ միայն: Իսկ բնական ու հասարակական երևույթների ուսումնասիրութիւնն ժամանակ առաջանում է գիտութիւնն ու հավատի փոխհարաբերութիւնն հարցը, որը նա քննարկում է հանգամանորեն՝ նրանց շրջանակները որոշելու նպատակով: Նա հավատին հատկացնում է աստվածաբանութիւնն բնագավառը, իսկ գիտութիւնը՝ բնական երևույթներն ու հասարակական կյանքը: Աստվածաբանութիւնն բնագավառը անսահման է, գերբնական ու գերզգայական. ուստի և միտքն ու բանականութիւնն այդտեղ անելիք չունեն: Միտքը չափավոր է, իսկ աստվածն անչափ, ասում է Տաթևացին, չափավորը չի կարող անչափն իմանալ ու ընդգրկել. իսկ հավատը աստվածային պարզ է տրված մեզ, նա կարող է աստծուն հասնել ու ըմբռնել<sup>1</sup>: Մտքի ու բանականութիւնն գործունեութիւնն ասպարեզը բնութիւնն է ու հասարակութիւնը: Բայց այստեղ

առաջանում է մի դժվարութիւն: Բանն այն է, որ աստված արարիչն է ոչ միայն գերզգայական, այլև զգայական աշխարհի, որտեղ սակայն հավատը անելիք չունի, որովհետև նրա զարգացման օրինաչափութիւնները պարզելու համար անհրաժեշտ են բնական և հասարակական գիտութիւններ: Դրանցից բացի կան նաև երեք այլ «տեսական զօրութիւնք»<sup>1</sup> — հավատ, հույս և սեր: Գիտութիւնն ուսումնասիրում է երկրայինը, նա հարուստ է ու բազմաբովանդակ, իսկ մնացած երեք տեսական «զորութիւնների»՝ հավատի, հույսի և սիրո բնագավառը աղքատ է: Տաթևացին հավատն ու գիտական իմացութիւնը հաշտեցնելու անհաջող փորձեր է անում: Նա ուզում է համոզել, թե հավատը, հույսն ու սերը սերտորեն կապված են գործնական կյանքի հետ: Հավատն առանց գործի անբովանդակ է, քանի որ հավատին կենդանութիւնն տվողը գործն է, գրում է Տաթևացին, իսկ գործնական կյանքն էլ հավատով է լուսավորվում<sup>2</sup>:

Բայց այս գրույթները սոսկ հայտարարութիւններ են, որոնց հիմնավորման համար չկան ո՛չ իրական փաստեր և ո՛չ էլ գիտական տրամաբանութիւն: Տաթևացին կատարում է աստվածաբան վարդապետի իր պարտականութիւնը, երբ հավատը վեր է դասում գիտութիւնից այն պատճառաբանութեամբ, թե «բնականն (գիտութիւնը — Ն. Թ.) մոլորի ի ճշմարտութիւնն և տարակուսի. և հաւատն անմոլար և անտարակոյս է ի ճշմարտութիւնն»<sup>3</sup>: Կամ մի այլ կապակցութեամբ նա փորձում է համոզել, որ հետազոտական միտքը չի կարող ըմբռնել անհասանելին, որին պետք է միայն հավատալ, հույսով ըմբռնել և սիրով միավորվել նրա հետ<sup>4</sup>: Բայց իրադրութիւնը փոխվում է, երբ կրօնավոր վարդապետն իր տեղը զիջում է օբյեկտիվ գիտնականին, որն արդեն հաճախ է ընդգծում հավատի ու գիտութիւնն տարբերութիւնը:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութիւնն, Ամառան հ., էջ 66:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 80:

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութիւնն, Զմեռան հ., Կ. Պոլիս, 1740, էջ 173:

<sup>4</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 101:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութիւնն, Ամառան հ., էջ 72:

Այսպես, օրինակ, նա իրավամբ գրում է, որ «ուր տեսութիւն աշաց՝ և իմացումն մտաց խափանի, անդ ներգործէ հաւատն»<sup>1</sup>: Հետևաբար, մարդը զինված է արտաքին աշխարհի երևույթներն ընկալելու զգայարաններով ու բանականութեամբ՝ ստացած տվյալները վերլուծելու և համապատասխան հետեւութուններ անելու համար, իսկ հավատն անգին է ու անզոր: Այս տեսակետից ուշագրավ է Տաթևացու կողմից անգործ ու ամբարտաձան ձրիակերի կերպարի նկարագրութիւնը, որն իր պորտաբույծ կյանքն արդարացնելու համար ասում է՝ մարդը հավատ պետք է ունենա. գործն ո՞ւմն է պետք. անասուններն ու էշերը միայն խոտ են ուտում և միշտ աշխատում, ծառերը շատ բերք են տալիս, որոնցից, սակայն, ոչ մեկը դրախտ չի գնում<sup>2</sup>:

Գիտութեան ու հավատի տարբերութիւնը Տաթևացու մոտ ավելի բացահայտ է դառնում, երբ նա ցույց է տալիս մտքի ու բանականութեան զորութիւնը, դրանց դերը աշխարհի ճանաչողութեան և հասարակութեան զարգացման գործում: Գիտութիւնը իմաստավորում է հասարակական կյանքը, մարդկանց գործունեութիւնը դարձնում է բովանդակալից ու արդունավետ: «Եւ զի գովելի է իմաստութիւն մարդոյն քան զամենայն իր. վասնզի իմաստութիւն մարդոյն՝ է որպէս աղ ի կերակուրն. զի ամենայն կերակուր առանց աղի՝ անհամ է և անպիտան: Նոյնպէս ամենայն գործք մարդկան հոգևորն և մարմնաւորն առանց իմաստութեան անպիտան է և անարգ»<sup>3</sup>:

Տաթևացին շի բավարարվում գիտութեան փառաբանութեամբ միայն: Նա հանգամանորեն քննարկում է իմացութեան տեսակները, նրանցից յուրաքանչյուրի խնդիրները, տեսական ու գործնական նշանակութիւնը: Մարդու ամենամեծ բարեմասնութիւնը բանականութիւնն է, որի շնորհիվ նա դառնում է արարիչ ու ստեղծագործող: Մարդիկ զինվում են բնական

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Լուծումն պարագմանց սրբոյն կիրգի, Կ. Պոլիս, 1717, էջ ԵՃՂԹ (599):

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 116:

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ձմեռան հ., էջ 179:

գիտութիւններով, ինչպիսիք են «ճարտարք, բնաբանականք, աստեղագրաշխք, թուականք և այլ» «որք զբնութեան էիցս քննեցեն» և պարզեցին, որ աշխարհը կազմված է շորս տարրերից (հող, ջուր, հուր և օդ): Աշխարհի ճանաչողութիւնը մարդկանց պետք է նրա համար, որպեսզի «զնիւթ երկրաւոր գեղեցկացուցանեն զանազան նկարիւք և ճարտարութեամբ... խոհականաւ ընտրեն և որոշեն զճշմարիտն ի ստոյն»<sup>1</sup> իրենց նյութական ու հոգևոր կյանքը խելացիորեն կարգավորելու համար: Այստեղից էլ Տաթևացին բխեցնում է տեսութեան ու պրակտիկայի միասնութեան անհրաժեշտութիւնը, նրանց փոխադարձ սերտ կապի կարևորութիւնը հասարակութեան զարգացման համար: Փիլիսոփաները իմաստութիւնը բաժանում են երկու խմբի, գրում է Տաթևացին, տեսական և գործնական, որովհետև աստված մարդուն ստեղծելով «զարգարեաց զնա տեսական և գործնական իմաստութեամբ», որպեսզի մարդը «ստեղծանէ» և գործնականով «կառավարէ զնախատեսելան յինքնէ. և այս են կրկին զորութիւնք մարդոյս»<sup>2</sup>: Այս դրույթը ինքնին առաջ է քաշում թեորիայի ու պրակտիկայի փոխհարաբերութեան մեջ նրանցից մեկն ու մեկի առաջնութեան հարցը, որը Տաթևացու մոտ լուծվում է հետևյալ կերպ. գործնականում դրանք հավասար նշանակութիւն ունեն, ինչպես որ երկու աշքը միասին են լույս ընդունում, երկու ոտքը հավասարապես անհրաժեշտ են քայլելու համար: Այդպիսի հարաբերակցութիւն գոյութիւն ունի նաև տեսութեան ու պրակտիկայի միջև, որոնք մարդու կյանքը կարգավորում են բարու և ճշմարտութեան սկզբունքներով: Գործնական կյանքը տեսութեան զարգացման աղբյուրն է, իսկ պրակտիկան առաջնորդվում է տեսութեամբ<sup>3</sup>:

Տեսութեան ու պրակտիկայի փոխհարաբերութեան այս վերլուծութիւնը Տաթևացու մոտ պսակվում է նրանց առանձնահատկութիւնների հետևյալ բնութագրութեամբ. «տեսա-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ձմեռան հ., էջ 156:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 170:

<sup>3</sup> Տե՛ս Նույն տեղում, էջ 171:

կանս թերակատարէ... առանց խելաց, և առանց բարի գործոց», իսկ գործնականն էլ «ոչ ունի զմտաց պայծառութիւն որով լուսաւորի և գեղեցկանայ. որպէս տեսականն իմաստութեան լուսովն»<sup>1</sup>: «Իմաստութիւն լապտեր է,— գրում է Տաթևացին,— և բարի գործն իւր՝ որ ի վառ պահէ զլապտերն»<sup>2</sup>:

Գործնական իմաստութեան բովանդակութիւնը Տաթևացին համարում է հասարակութեան անմիջական կարիքների բավարարումը: Եվ այդ կապակցութեամբ նա տարբերում է իմաստութեան երեք ճյուղ՝ «բարոյականն, տնտեսականն և քաղաքականն: Առաջինն ուսուցանէ կարգաւորել զբարս իւր առ ինքն: Երկրորդն կարգաւորել զընտանիսն: Երրորդն կառավարել զքաղաքս և զթագաւորութիւնս»<sup>3</sup>: Այսպիսով, գործնական իմաստութեան ճյուղերի ուսումնասիրութեան օբյեկտներն են մարդու վարք ու բարքը, ընտանիքի կազմակերպումն ու երկրի կառավարումը: Այսինքն՝ մարդու անձնական ու հասարակական տնտեսութիւնը Տաթևացին համարում է տնտեսական ու քաղաքական գիտութեան օբյեկտը, նրա հետազոտութեան առարկան:

Բնական ու սոցիալական գիտութիւնների ուսումնասիրութեան բնագավառները պարզելուց հետո Տաթևացուն հետաքրքրում է երևույթների զարգացման օրինաչափութիւնների հարցը, որի լուծումը, վերջին հաշիւով, հանգում է փիլիսոփայութեան հիմնական հարցին՝ կեցութեան ու գիտակցութեան փոխհարաբերութեան հարցին, որը, բոլոր աստվածաբանների հետ միասին, Տաթևացին նույնպես լուծում է իր իրաւորները: Ամեն ինչի սկիզբն ու պատճառը աստվածն է, գրում է նա, և այս հայտարարութիւնը «հիմնավորում է» մի այլ նույնանման հայտարարութեամբ, թե աստվածն անսկիզբ է ու անվախճան. նա ինքն է ամեն ինչի սկզբի ու վախճանի պատճառը, որի համար և կոչվում է աստված<sup>4</sup>: Սակայն այս ավետարանական դոգմայի հետ միաժամանակ մենք ունենք

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Զմեռան հ., էջ 172:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, Ամառան հ., էջ 119:

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 580:

<sup>4</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Զմեռան հ., էջ 696

գոյի և նրա իրականացման ձևերի փոխհարաբերութեան հետաքրքիր բացատրութիւններ: Գոյը նա համարում է երևույթների պատճառն ու հիմքը, որոնք առաջանում ու ոչնչանում են<sup>1</sup>, այսինքն գոյը կոնկրետ ռեալականութեան սկզբնապատճառն է ու հիմքը, որի հետ և ձուլվում է այն: Այսպիսի հետևութիւն անելու հիմք են տալիս գոյի բնույթի վերաբերյալ Տաթևացու հետևյալ ասույթները. գոյը մենք ճանաչում ենք երևույթների միջոցով, որովհետև մեր զգայնութիւնները ընկալում են երևույթները՝ որակը, քանակը, և միտքը թափանցելով դրանց էութեան մեջ, հասնում է իմացութեան<sup>2</sup>: Կամ գոյի նյութական բնույթի մասին է վկայում հեղինակի այն զգուշացումը, թե գոյն ինքնին պատճառ չունի, թեև ասում ենք, որ արարիչն է գոյի պատճառը, բայց գոյը ինքն է երևույթների պատճառը<sup>3</sup>: Տաթևացին զգում է, որ գոյ-սկզբնապատճառի այս բնութագրումները խոսում են գոյի նյութականութեան օգտին, աստծուն ձուլում են բնութեան հետ, ուստի և ամեն անգամ շտապում է ընդգծել, որ աստվածն անսկիզբ է ու անպատճառ, որը մենք իմանում ենք սուրբ գրքերից: Այդ աննյութ ու անմարմին աստծու մասին պետք է իմանալ սուրբ գրքերից միայն<sup>4</sup> և հավատալ նրա գերբնական գոյութեանը:

Գոյի արտահայտման ձև հանդիսացող ռեալ իրականութիւնը գոյութիւն ունի մարդու կամքից ու գիտակցութիւնից անկախ. և Տաթևացին հանդես է գալիս այդ հարցի սուրջնկտիւրվ իրեալիստական պատկերացումների դեմ, որն արվում է դարձյալ աստծու գոյութիւնը հիմնավորելու նպատակով:

Տաթևացին զայրանում է հերետիկոսների այն պահանջի դեմ, թե հավատալու համար պետք է տեսնել: Անհրաժեշտ է հենց սկզբից նշել, որ հերետիկոսների այդ պահանջը միանգամայն օրինական էր և իր ժամանակի համար շատ առաջա-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Զմեռան հ., էջ 696:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 696—697:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 696:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

դիմական, որքանով այն ուղղված էր քրիստոնեական հրաշապատում հավատալիքների դեմ: Եկեղեցու հայրերը դարեր շարունակ ժողովրդից պահանջել են կուրորեն հավատալ աստծու, Քրիստոսի և հրեշտակների գոյությունն ու հրաշագործություններին, որոնք իրավամբ մերժվում էին աղանդավորների կողմից: Գրիգոր Տաթևացին պահանջում է միևնույնը, և նրա այդ պահանջի արդարացման մասին խոսք լինել չի կարող: Մեզ միայն հետաքրքրում են այդ վիճարանությունների թացքում Տաթևացու այն դրույթները, որոնք մեթոդոլոգիական կարևոր նշանակություն ունեն սուբյեկտիվ իդեալիստական դատողությունների դիպուկ քննադատության տեսակետից: Նա իր հակառակորդներին մեղադրում է այն բանում, որ նրանք «բոս նմանութեան անասնոց՝ զոր ինչ ընդ զգայութեամբ անկանի, զայն միայն հաւատան: Իսկ աստուած ոչ է զգալի, այլ իմանալի»<sup>1</sup>: Նա հերետիկոսներից պահանջում է աստծու գոյությունը հավատալ այնպես, ինչպես սեփական ծնողների գոյությունը: «Ամենայն ոք հաւատայ իւր ծնողացն հօր և մօր. թէպէտ ոչ է տեսեալ զինքն ծնանելով. և ոչ կարօտ ի վկայութեան. այլ բաւական է հասարակաց ձայնն»<sup>2</sup>: Այս պատճառաբանության մեջ շատ դիպուկ է ծաղրված սուբյեկտիվ իդեալիստական ճանաչողությունը, որի ներկայացուցիչները ունեն իրականությունը համարելով սեփական զգայությունների կոմպլեքս, փաստորեն ժխտում են նրա օբյեկտիվ գոյությունը: Հետևողական լինելու դեպքում նրանք պետք է հերքեն իրենց ծնողների գոյությունը նախքան իրենց ծնունդը, հեզում է Տաթևացին: Նա ճշմարտության շփանիչը համարում է «հասարակաց ձայնը», այսինքն՝ հասարակական կարծիքը: Տաթևացու այս դատողությունները արտաքին աշխարհի օբյեկտիվ գոյության և «հասարակաց ձայնի»՝ որպես դրա շփանիչի մասին, անշուշտ, դեռևս մատերիալիստական չեն: Օբյեկտիվ իդեալիստները նույնպես ընդունում են սուբյեկտից անկախ ունեն իրականու-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 26:  
<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 27:

թյան գոյությունը, և ճշմարտության շփանիչը ամենևին էլ «հասարակաց ձայնը» լինել չի կարող, որովհետև այն նույնպես սուբյեկտիվ կատեգորիա է: Գործի էությունը չի փոխվում նրանից, որ այդ «ձայնը» ոչ թե անհատական, այլ կոլեկտիվ բնույթի սուբյեկտիվ կատեգորիա է: Բայց այս դատողությունները միջնադարյան աստվածաբանի մոտ ուշագրավ են այն առումով, որ նա երեսը դարձնում է դեպի աշխարհի գիտական, մատերիալիստական ճանաչողությունը: Այս դրույթը հիմնավորելու համար Տաթևացու աշխատությունները շփազանց հարուստ նյութ են տալիս: Աստված ստեղծում է բնությունն ու մարդուն և դրանով իսկ ավարտում իր անելիքը, որից հետո արդեն բնությունն ու հասարակությունը զարգանում են իրենց ներհատուկ օրինաչափություններով: Այս միտքն արտահայտված է Տաթևացու այն ուշագրավ դրույթում, որ սկզբնապատճառները շատ են՝ արարիչը սկզբնապատճառ է որպես աշխարհի ստեղծող, բայց կան նաև նյութական սկզբնապատճառներ, ինչպես փայտը, կացինը հյուսնության արհեստի մեջ, կամ աշխարհի շորս տարրերը, որոնցից կազմված են բոլոր մարմինները, կենդանական աշխարհի գոյության սկզբնապատճառը սիրտն է և այլն<sup>1</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, աստվածը սկիզբ է որպես արարիչ ընդհանրապես: Իսկ նրա ստեղծած աշխարհի յուրաքանչյուր կոնկրետ բնագավառն էլ իր սկիզբն ունի: Անօրգանական և օրգանական աշխարհի սկիզբն ու հիմքը նյութական շորս տարրերն են (հողը, ջուրը, հուրը և օդը), որոնք փաստորեն անսկիզբ են ու անվախճան, ինչպես որ ինքը արարիչ աստվածը, որովհետև «հատեալն ի տարրերաց լինելիութիւն է այլ էակաց,— պարզաբանում է Տաթևացին,— և ապականութիւն սոցա՝ լնու զհատումն տարրերաց. և սոյնպէս շըրջաստեղծութեամբ անվախճան մնան»<sup>2</sup>: Հասարակական կյանքն էլ ունի իր սկիզբը: Ըստ որում «գործիական» կյանքի սկիզբը արտադրության տարրերն են «տապարն հիւսան» և

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ձմեռան հ., էջ 155:  
<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 272:

«փայտ հիւսական», այսինքն՝ արտադրութեան գործիքներն ու աշխատանքի առարկաները: Իսկ հասարակութեան բարոյական աշխարհի սկիզբը արդարութեամբն է կամ, ավելի ճիշտ, պետք է այն լինի, ինչպես Տաթևացին է կամենում: Արարածները իրենք են դառնում արարիչ, որոնց գործունեութեամբն արդեն ընթանում է ուրույն օրինաչափութեամբ և ոչ մի առնչութեամբ չունի գերզգայական աշխարհի հետ: Հասարակական կյանքում գլխավոր արարիչը մարդն է իր արտադրական գործունեութեամբ: «Արհեստաւորք գոյացուցանեն յանպատշաճ իրաց պատշաճաւորս և պիտանիս. որպէս հիւսուք ի մայրից սեղան և աթոռ: Կարուակք յօղեաց զկօշիկս և զըզգեստս: Դարբինք ի քարանց երկաթ. և յերկաթոյ սուսեր և այլ ինչ գործի: Ահա այսոքիւք նմանին մարդիկ աստուածային և արարչակիցք կոչին»<sup>1</sup>:

Մարդը արարիչ է ոչ միայն իր գոյամիջոցների ստեղծման իմաստով, այլ նաև մարդկային ցեղի վերարտադրութեան տեսակետից. «զի առանց ծնողացն՝ ոչ զհոգի ստեղծանէ աստուած, և ոչ մարդ կազմէ յորովայնի»<sup>2</sup>: Հետևաբար, արարածներն իրենք են դառնում ստեղծագործական սկիզբ, բառիս ուղղակի ու անմիջական իմաստով: «Արարիչն և արարածք առ ինչք են միմեանց. զի արարիչն զարարածսն նշանակէ. և արարածքն՝ զարարիչն»<sup>3</sup>: Ուշագրավ է նաև այն, որ Տաթևացին աստուած գործունեութեամբն նմանեցնում է արհեստավորի և երկրագործի աշխատանքին: Ինչպես հյուսնը նախ փայտը կտրատում է, մշակում և ապա օգտագործում, կամ ինչպես հնձվորներն են նախ հնձում, կալսում և ապա ցորենը մաքրում, այնպես էլ աստվածն է հավատացյալներին զատում անհավատներից<sup>4</sup>: Երկու դեպքում էլ, ինչպես տեսնում ենք, գործունեներ ստեղծագործական աշխատանքի հետ, այն տարբերութեամբ միայն, որ աշխատավորների գործունեութեամբն

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 17:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 18:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, Ձմեռան հ., էջ 697:

<sup>4</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Հաւաքեալ քաղուածոյ մեկնութիւն սրբոյ աւտարանին Մաթէոսի, ՀՍՄՀ մատենադարան, ձեռագիր № 1264, էջ 160 ք:

նյութական բարիքներ արտադրելու հանրօգուտ պրոցես է, իսկ աստված զբաղված է միայն վերացական սկզբունքների վրա հիմնված սխուլաստիկ տեսակավորման գործերով:

Ամեն մի արարած, դառնալով արարիչ կամ սկիզբ, ձեռք է բերում ինքնուրույն, օբյեկտիվ ու անկախ գոյութեամբ. «զի նոյն է սկիզբն և գոյն. զի ամենայն որ գոյ է, սկիզբն է. և ամենայն որ սկիզբն է, գոյ է»<sup>1</sup>:

Տաթևացու այս դրույթների արժանիքները դժվար է գերազնահատել: Ծանաչողութեան պրոցեսում արդեն աստվածարարիչը անելիք չունի: Բնական ու հասարակական կյանքի երևույթները հանդես են գալիս իրենց կոնկրետ առանձնահատկութեամբ ու զարգացման փոխադարձաբար կապակցված օրինաչափութեամբներով, որոնց միասնականութեան հիմքը նրանց նյութականութեամբն է: Իհարկե, աստվածաբան Տաթևացին ինքը շատ հեռու է այսպիսի հետևություններից: Բայց կյանքի օբյեկտիվ օրինաչափութեամբների մոգական ուժը ձգում է գիտնականին և նրա մեջ պատվաստում իրերի տրամաբանութեամբն ճանաչելու կարողութեամբ:

Գրիգոր Տաթևացու գոյաբանական հայացքների պարզաբանումը անհրաժեշտ էր նրա իմացաբանութեան էությունը ցույց տալու համար: Իսկ իմացաբանական հարցերի քննարկումը ծավալուն տեղ է գրավում նրա փիլիսոփայական աշխատություններում: Ինչպես տեսանք, Տաթևացին ընդունում էր արտաքին աշխարհի օբյեկտիվ գոյութեամբ, որի զարգացման օրինաչափութեամբն էլ, հետևաբար, մարդու կամքից անկախ են: Փիլիսոփաների հիմնական խնդիրը հենց այդ օրինաչափութեամբների ճանաչումն է:

Շարժումն ու փոփոխությունը Տաթևացին որակում է որպես զարգացման համընդհանուր օրենք, որը բխում է աշխարհի լինելիութեան էությունից. «զի սկիզբն մեր ի փոփոխման է. այսինքն՝ զի յոչ գոյից ի գոյութիւն փոխեցաք. հարկ է ապա վախճանն փոփոխական գոյ. զի ամենայն որ սկիզբն ունի՝ ի հարկէ և վախճան ունի: Եւ որոց երկոքին ծայրն փո-

<sup>5</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ձմեռան հ., էջ 697:

փոխական է. այսինքն սկիզբն և վախճանն, հարկ է և մէջն փոփոխական գոլ որ է կեանքս մեր»<sup>1</sup>: Կյանքը զարգանում, փոփոխվում է ժամանակի ընթացքում, և ինքը՝ ժամանակը նույնպես փոփոխական է: Անսկիզբ ու անվախճան է միայն աստված: Անօրգանական ու օրգանական ամբողջ աշխարհը նույնպես ենթարկվում է շարժման ու փոփոխութեան համընդհանուր օրենքին: Երկնային լուսատուները նույնպես անընդհատ շարժման մեջ են, գրում է նա, որից և առաջանում են օրը, ամիսը, եղանակներն ու տարին<sup>2</sup>: Հետևաբար բնական երևույթների որակական բազմապիսուսութեան պատճառը ժամանակի ընթացքում նրանց հետ կատարվող փոփոխություններն են:

Տաթևացին խորամուխ է լինում նաև երևույթների շարժման էություն մեջ և փորձում է բացահայտել այդ շարժման բնույթը: Նրա մոտ չկա գիտակցված հարցադրում այն մասին, թե այդ զարգացումը էվոլյուցիոն բնույթ ունի արդյոք, թե՞ դիալեկտիկական: Բայց առանձին հարցերի քննարկման ժամանակ որոշակիորեն երևում է, որ նա էվոլյուցիոն զարգացման գաղափարի կողմնակից է: Իրական աշխարհի բազմերանգությունը նա պատկերում է որպես սուբստանցի մեջ արդեն գոյություն ունեցող պարզ գոյավիճակների կրկնություն, որոնց զարգացումը իրական կյանքում տեղի է ունենում աստիճանական կատարելագործման միջոցով: «Ինչպես գոյն բաժանի ընդդէմ պատահմանց միայն պարզ գոյացութիւն ըստ ինքեան. նոյնպէս և պարզ գոյացութիւն՝ է միայն անեղին աստուածային ի մէջ ամենայն եղելոց»<sup>3</sup>: Աշխարհի զարգացման վերաբերյալ էվոլյուցիոն հայացքը, սակայն, չի խանգարում նրան առանձին դեպքերում ցուցաբերելու դիալեկտիկական փայլուն տրամաբանություն: Տաթևացին լավ է հասկանում, որ երևույթների լինելիության պրոցեսը կատարվում է հնի բացասման միջոցով, նորի ծնունդը տեղի է

ունենում հնի մահացման պայմաններում: Այս միտքը պարզաբանելով սերմի ծլման և նոր հատիկների առաջացման օրինակի վրա, Տաթևացին նշում է, որ հնի բացասումը կատարվում է երկու օղակով. «Նախդի՛ սերմն բնաւ ոչ յառնէ, եթէ ոչ նախ մեռանի և յետոյ կենդանանայ. նոյնպէս մարմինք մարդկան՝ ամենևին ոչ յառնեն, թէ ոչ մեռանին: Երկրորդ՝ զի սերմն մերկ սերմանի՛ և մերկ ոչ բուսանի. այլ զարդարեալ խոտով և տերևով եօթն թւով: Զի նախ արմատն. և յետոյ խոտն. յետ որոյ ծղօտն և ծունկն. և ապա տերևն՝ պատեանքն և քիստն. և ապա ցորեան ատոք ի հասկին»<sup>1</sup>: Այստեղ ունենք հնի ոչ թե պարզ բացասման պրոցես, այլ դիալեկտիկական բացասման պրոցես: Նորի լինելիության առաջին աստիճանում հին սերմը բացասվում է արմատի, ցողունի և նրա մյուս մասերի կողմից, որոնց բացասման հետևանքով է միայն, որ առաջանում է նոր հատիկը: Հետաքրքիր է, որ դիալեկտիկական զարգացման այս օրենքը Հեգելի ու էնգելսի մոտ պարզության համար մեկնաբանվում է հատիկի ծլման միևնույն օրինակով:

Հնի մահացման և նորի ստեղծման այս վերլուծութեամբ Տաթևացին լուսաբանում է կյանքի զարգացման էությունը, կամենում է հիմնավորել մարդկային ցեղի անմահության վերաբերյալ իր դրույթները: Մարդկային հասարակությունը նույնպես զարգանում է նույն օրենքներով: Գիտություններն ասում են, որ մարդկանց նյութական կյանքը միշտ շարժման ու փոփոխման մեջ է, գրում է Տաթևացին, ինչպես որ գետի ջուրը իր ընթացքում փորվածք է առաջացնում, շարժվում է ու փոխվում, այդպիսին է նաև մեր կյանքը<sup>2</sup>:

Այս փոփոխությունները վերաբերում են ողջ բուսական ու կենդանական աշխարհին, հասարակական կյանքի սոցիալական բոլոր կատեգորիաներին: Տաթևացին լավ է հասկանում, որ թագավորներն ու իշխանները ի ծնե թագավոր ու իշխան չեն և կարող են գահընկեց արվել հենց ռամիկների կողմից:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Զմեռան հ., էջ 332: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Ք.):

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 272:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 697:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 619:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Զմեռան հ., էջ 31:

Այդպիսի բազմաթիվ օրինակներ է մատնանշում Տաթևացին: Աշխարհի զարմանահրաշ երևույթներից մեկը նա համարում է այն, երբ ծառան դառնում է թագավոր, իրոք զարմանալի է, որ երեկ մարդը ծառաների կարգում ջրկիր էր ու փայտահատ, իսկ այսօր դարձել է թագավոր և թագը գլխին բազմել է գահին, գրում է նա, նկատի ունենալով բյուզանդական Մորիկ կայսրին: Եվ այդ կատարվում է աստծու անքննելի կամքով, որն անիմանալի է: Նա՛ այսօր կարող է իշխանին ու թագավորին գահընկեց անել և աղբակույտից մեկին հանել ու նստեցնել նրանց տեղը<sup>1</sup>:

Շարժման ընդհանրական օրենքի էությունից են բխում այս փոփոխությունները, որոնք արդեն ոչ միայն քանակական, այլև որակական փոփոխություններ են: Տաթևացին զգուշացնում է, որ անհրաժեշտ է հաշվի առնել պատմության զարգացման օբյեկտիվ ընթացքը և ըստ այնմ կողմնորոշվել, որ պատմության դասերը շրջանցել չի կարելի: Ծառաների թագավոր դառնալը որակելով որպես աստվածային պատիժ, Տաթևացին գրում է, որ մարդը պետք է միշտ աչքի առաջ ունենալով աստվածային պատուհասը, զգուշանա և սարսափի: Հասարակական շարժման արտահայտման ձևերն են՝ սովը, մահը, թագավորների հաջորդափոխությունը և այլն: Կյանքի այդ առաջընթացը պետք է ուսումնասիրել: Շարժումը դիտելով, մենք նախապատրաստվում ենք առաջիկայի համար և խուսափում պատուհասներից<sup>2</sup>:

Ինչպես բնության, նույնպես և հասարակության զարգացումը Տաթևացին դիտում է որպես օրինաչափ շարժման պրոցես: Հետևելով Արիստոտելին, նա այդ շարժման աղբյուրը համարում է դրսից եկող աստվածային ուժը, իսկ շարժման օրինաչափ ընթացքը՝ աստվածային կամքի արտահայտություն: Կյանքի հակադիր կողմերը միասին ընթանալ, որպես մի ամբողջություն, շեն կարող, եթե կարգավորող մեկը չլինի, ինչպես զորավարը՝ զորքին, գրում է Տաթևացին: Ինչպես

տեսնում ենք, աշխարհում մարմնականն ու ոչ մարմնականը միմյանց ներհակ են. բնության շորս տարրերը կազմում են միասնություն<sup>1</sup>: Տաթևացին բնության ու հասարակության մեջ տեսնում է հակադիր կողմերի միասնություն, որը նա որակում է որպես կատարյալ ներդաշնակություն և եզրակացնում, որ «հասարակաց խնամօղ եւ կարգաւորիչն է աստուած»<sup>2</sup>:

Գրիգոր Տաթևացին հետևողական աստվածաբան լինելու դեպքում պետք է լիներ Ֆաթալիստ, ժխտեր պատահականությունը, ամեն ինչ արգարացներ ու համարեր օրինաչափ, նախապես սահմանված աստվածային կամքի իրականացում: Բայց այս անգամ էլ նա ոչ միայն շեղվում է կյանքի օրինաչափ զարգացման աստվածաբանական բացատրությունից, այլև հանդես է գալիս Ֆաթալիզմի խիստ քննադատությամբ:

Ֆաթալիզմի գաղափարախոսները պնդում են, որ հասարակության մեջ ամեն ինչ պարտադիր բնույթ ունի՝ լինի դա աշխատանքի բնագավառում, կամ որևէ պատահմունք, մահ, ծնունդ և առհասարակ ամեն ինչ<sup>3</sup>: Հետևաբար, նրանք ժխտում են մարդու կամքի ազատությունը և պատահականությունն ընդհանրապես. եթե ամեն ինչ պարտադիր բնույթ ունենա, ապա կամքի դերը կհավասարվի զրոյի, և պատահականությունն էլ որպես այդպիսին կդադարի գոյություն ունենալուց, ինչպես, ասենք, ոմանց հետ բարեբախտություն կամ դժբախտություն է պատահում<sup>4</sup>: Սակայն կյանքը ինքն է հերքում հարկադիր ճակատագրի կույր տեսությունը, որքանով որ այն շատ հարուստ է և՛ պատահական դիպվածներով, և՛ անձնիշխան կամքի բազմաթիվ արտահայտություններով: Այստեղ ուշագրավ է նախ այն, որ Տաթևացու համար գիտական բանավեճի կուլանը օբյեկտիվ ռեալականությունն է: Ֆաթալիստների տեսությունն ընդունելու դեպքում ավելորդ են դառնում գիտությունները, քանի որ այն, ինչ կա, գոյու-

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք բարոգություն, Զմեռան հ., էջ 274:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 273:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 31:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 32:

<sup>3</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 7:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 8:

թյուն ունի, պետք է ընդունել որպես բացարձակ ճշմարտություն: «Զի թէ զոր ինչ ասեմք՝ ի հարկէ ճշմարիտ էր, յայնժամ աւելորդ էր խորհիլն մեր՝ զի խորհուրդն ոչ է ի հարկաւորացն. այլ ի ներընդունակացն»<sup>1</sup>: Այս նշանակում է, որ երևույթների զարգացման ընթացքը պայմանավորված է նրանց ներհատուկ օրինաչափությամբ: Գիտության խնդիրն է ուսումնասիրել հենց այդ օրինաչափությունների բնույթը և հասարակության կյանքի համար անհրաժեշտ տեսական ու գործնական համապատասխան հետևություններ անել: Ստացվում է, որ ֆաթալիստները ժխտում են մարդկային բանականության անհրաժեշտությունը և դրանով իսկ ջնջում մարդկանց ու անասունների միջև ամեն մի տարբերություն, բանական մարդուն իջեցնում մինչև անբան անասունի մակարդակը. «Ղարձեալ, թէ ամենայն ինչ ի հարկէ է մարդոյ և անասնոյ, ապա ոչինչ զանազանի բանականն ու անբանն. զի բանականն իմացմամբ և կամօք վարի. և անբանն ի բնութիւնէ հարկի որպէս ասացաք»<sup>2</sup>: Բանական մարդը իր կարիքների համար կազմակերպում է նյութական բարիքների արտադրություն, հանդես է գալիս որպես ակտիվ ներգործող ուժ, որի շնորհիվ և «զանազան բնութիւնք և արւեստք զանազանապէս ներգործեն»<sup>3</sup>: Անասուններն են, որ զուրկ լինելով բանականությունից, ենթարկվում են բնության ուժերի կույր անհրաժեշտությունը, այսինքն՝ իրենց ճակատագրին:

Այնուհետև, ֆաթալիստները հետևողական լինելու դեպքում պետք է հերքեն ուսման, դաստիարակության և բարոյական նորմաների անհրաժեշտությունն ընդհանրապես: Տաթևացուն դժվար չէր ցույց տալ, որ ֆաթալիզմը հակագիտական է և անիմաստ նաև այս առումով, քանի որ կրթության ու դաստիարակության բնագավառում ծավալվող աշխատանքները հզոր միջոց են հասարակական շարիքների դեմ պայքարելու և նորմալ ու բարեկեցիկ կյանքի պայմաններ ստեղծելու համար<sup>1</sup>:

Ֆաթալիստների դեմ ուղղված Տաթևացու փաստարկները գնալով ավելի են զորեղանում: Սոցիալական կյանքը ներդաշնակ ավետյաց երկիր չէ, այլ հակամարտ շահեր ունեցող դասակարգերից բաղկացած մի բարդ օրգանիզմ, որի կառավարման համար անհրաժեշտ են իրավական ու քաղաքական օրգաններ ու կազմակերպություններ՝ իրենց բազմերանգ միջոցառումներով հանդերձ, որոնք, սակայն, ըստ ֆաթալիստների ուսմունքի, բոլորն էլ ավելորդ են դառնում: Եթե ամեն ինչ նախապես տրված է, գրում է Տաթևացին, ապա օրենքը, դատն ու դատաստանը ավելորդ են, ոչ բարին պետք է խրախուսվի և ոչ չարը՝ պատժվի, քանի որ դրանք անխուսափելիորեն պետք է կատարվեին: Ուրեմն, մարդկանց բարի գործերը խրախուսելու և հանցանքները պատժելու փոխարեն հասարակության դատական ու քաղաքական օրգանները պետք է պատվեն կամ պատժեն նախախնամությունը, ծաղրում է ֆաթալիստներին հեղինակը<sup>2</sup>:

Գրիգոր Տաթևացին ճիշտ է նկատում, որ հասարակության մեջ գոյություն ունեցող նախապաշարմունքները սերտորեն առնչվում են ֆաթալիզմի հետ: Այս կապակցությամբ նա ծաղրում է այն մարդկանց, որոնք հասարակական կյանքի երևույթների բացատրությունը փնտրում են երկնային մարմինների շարժման մեջ: Երևույթների զարգացման պատճառները պետք է փնտրել հենց իրենց երևույթների մեջ. երևույթների պատճառները տրված են ոչ թե ի վերուստ, այլ դրանք գոյություն ունեն հենց իրենց ներսում, գրում է նա, հետևաբար երկրային երևույթների պատճառները պետք չէ փնտրել աստղերի շարժման մեջ. մարդու մարմնի սնումն ու աճումը ոչ մի կապ չունի աստղերի հետ<sup>3</sup>: Ֆաթալիստները մարդկանց ծնունդն ու օրգանիզմի աճն անգամ կապում են երկնքում

1 Գր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 9:

2 Նույն տեղում, էջ 11:

3 Նույն տեղում, էջ 8:

1 Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 11:

2 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 12:

3 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 10:

որպես թե նրանց ունեցած աստղի հետ, որը մարդու բախտի ու ճակատագրի կրողն է: Տաթևացին այդ համարում է նախապաշարմունք և առաջարկում է ուսումնասիրել կյանքի շարժման ու զարգացման ռեալ օրինաչափությունները, որը և նրա իմացության տեսության արժանիքներից մեկն է:

Իմացության հարցերի ուսումնասիրության ընթացքում Տաթևացին այն ուշագրավ միտքն է հայտնում, թե «գիտութիւն միաւորէ զգիտացօղն և զգիտելին»<sup>1</sup>, այս կնշանակի, որ իմացության ընթացքում սերտաճում են հետազոտողն ու հետազոտության առարկան, օբյեկտն ու սուբյեկտը: Այդ սերտաճումը, սակայն, ամենևին էլ նրանց նույնացում չի նշանակում: Մարդկային միտքը կամ բանականությունը Տաթևացին պատկերացնում է որպես անբիծ հայելի կամ մաքուր մագաղաթ, որի վրա արտաքին աշխարհը դնում է իր նշանները, «որպէս հայելին մաքուր՝ տպաւորէ յինքն զկերպարան իրաց զինչ և իցէ. նոյնպէս և միտքն պարզ՝ տպաւորէ յինքն զամենայն իմացւածս»<sup>2</sup>: Այս սենսուալիստական գաղափարը Տաթևացու մետ ամենևին էլ ինչ-որ պատահական դրույթ չէ, այլ որոշակի փիլիսոփայական կոնցեպցիա, որը նրա իմացության տեսության ելակետն է: Նույն միտքը նա կրկնում է տարբեր առիթներով. «Նոգի մարդոյն բանական, որպէս անգիր պնակիտ է. կամ լուացած մագաղաթ. որ զինչ գրեն ի վերայ զայն առնու»<sup>3</sup>: Զգայնությունների միջոցով արտաքին աշխարհից ստացված տպավորությունները վերամշակվում են բանականության քուրայում և առաջանում են գաղափարներ:

Այստեղ Տաթևացու առջև բարձրանում է ռեալիստների ու նոմինալիստների միջև ծավալվող դարավոր վեճը՝ իրերի և նրանց գաղափարների առաջնության վերաբերյալ: Տաթևացին այդ վեճը լուծում է նոմինալիզմի օգտին հենց սկզբից՝ իմացության սենսուալիստական տեսությամբ: Եթե իմա-

ցության սկզբնաղբյուրը օբյեկտիվ իրականությունն է, որը զգայնությունների միջոցով մարդու մեջ առաջացնում է մտապատկերներ, ապա նրանց մասին համապատասխան գաղափարների, որպես ածանցվող կատեգորիաների, գոյությունը դառնում է անառարկելի: Տաթևացին իր նոմինալիստական հայացքները հիմնավորելու համար մեծ շափով օգտվում է Արիստոտելից: Հայտնի է, որ Պլատոնը անջրպետ էր ստեղծել փորձի և բանականության, ռեալ իրերի և գաղափարների միջև՝ վերջինները դիտելով որպես ինքնաբավ աշխարհ: Արիստոտելը կտրականապես մերժեց իրերի ու գաղափարների հակադրության Պլատոնի տեսությունը և նրանց միասնությունը համարեց ճանաչողության հիմք: Արիստոտելը, նրանց միասնությունը ընդգծելով հանդերձ, ցույց էր տալիս, որ առաջնայինը ոչ թե գաղափարները, այլ կոնկրետ իրերն են, որոնց ուսումնասիրությունն էլ հանդիսանում է գիտության ելակետը: Գաղափարների առաջնության մասին Պլատոնի ուսմունքը Արիստոտելը համարում էր գիտական հիմքից զուրկ «գատարկ խոսքեր, որոնք արտահայտված են բանաստեղծական այլաբանություններով»<sup>1</sup>:

Բանավիճելով Պորփյուրի հետ, Տաթևացին հանդես է գալիս հենց Արիստոտելի անունից. ըստ Պորփյուրիոսի մասն է պայմանավորված ամբողջով, գրում է նա, առանձինը՝ ընդհանուրով: Իսկ ըստ Արիստոտելի՝ ամբողջը, ընդհանուրն է պայմանավորված մասով, առանձինով, քանի որ երկրորդային է, իսկ եզակին առաջնային է<sup>2</sup>:

Առանձին կոնկրետ իրերի առաջնության գրավականը նրանց նյութականությունն է: Այս կարևոր դրույթը առաջադրված է Տաթևացու մոտ ուղղակի կերպով: «Ընդհանուրն անմարմին է. և մասնականն մարմին»<sup>3</sup>, գրում է Տաթևացին: Գաղափարը կարող է չլինել կամ եղածը ոչնչանալ, իսկ ռեալ

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 121:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 444:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 454:

<sup>1</sup> Аристотель, Метафизика, Москва, 1934, стр. 35.

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 550:

<sup>3</sup> Համառոտ լուծումն Պորփյուրի ներածութեան, արարեալ ի սրբոյն Գրիգորէ Տաթևացոյ, Մազրաս, 1793, էջ 332:

կոնկրետը մնում է: «Սուտ ասաց,— գրում է Տաթևացին,— պլատոնականների դեմ,— զի յորժամ բառնի ընդհանուրն, բարձեալ լինի և մասնական անհատն»<sup>1</sup>: Մասնավորն առանց ընդհանուր գաղափարի լինել կարող է, բայց գաղափարը մասնավորներից անկախ գոյություն ունենալ չի կարող, քանի որ գաղափարն այլ բան չէ, քան ռեալ մասնավորների հիման վրա կատարված տեսական ընդհանրացում — կարճ ասած, ընդհանուրը գաղափարականից անջատ գոյություն չունի, ինչպես պլատոնականներն են պնդում<sup>2</sup>: Ընդհանուրի գաղափարները մշակվում են բանականության կողմից, կամ, ինչպես Տաթևացին է ասում, «տրամախոհութիւնս մեր էանան»<sup>3</sup>:

Ռեալ իրերի ու դրանց հիման վրա առաջացած գաղափարների փոխահարաբերության հարցին Տաթևացին անդրադառնում է բազմաթիվ առիթներով: Պլատոնականները զուրկ են գաղափարների ճշմարտացիութունը հաստատելու հնարավորութունից, որը և նրանց ուսմունքը դարձնում է հակագիտական: Գաղափարների առաջնութունն ընդունելու դեպքում կատարվի, որ «բանս մեր ոչ հետևէր իրացն. այլ իրն բանիցն հետևէր. որ է յայտնապէս սուտ. զի մնացականն ոչ մնացականին ոչ հետևի... զի հետքն՝ ընթացից ոտիցն հետևիլին. և ոչ ոտքն յետոցն: Եւ ստուերն՝ մարմնոյ. և ոչ մարմինն՝ ստուերին: Ապա ուրեմն յայտէ՝ զի բանն զիրն ոչ կարէ նըրմաւտել, այլ իրն զբանն նշմաւտէ»<sup>4</sup>: Իրերի միջոցով է հաստատվում գաղափարների ճշմարտացիութունը և հակառակը լինել չի կարող, որովհետև, ինչպես շատ դիպուկ է ասված Տաթևացու մոտ, մարդը չէ իր սովերին հետևողը և ոչ էլ ոտքը ոտնահետքերին, այլ՝ ընդհակառակը: Մինչդեռ իդեալիստ պլատոնականների մոտ գաղափարների և ռեալ իրերի փոխահարաբերութունը արտացոլված է ծուռ հայելու մեջ՝ գլխավայր վիճակում:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Համառոտ լուծումն Պորփյուրի..., էջ 330:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 334:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 332:

<sup>4</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 9: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Թ.):

Մեր կողմից ընդգծված տողերում արտահայտված է նաև այն կարևոր միտքը, որ ճշմարտության շահանիշը կապվում է ռեալ իրականության հետ: Իրական կյանքն է վերջին հաշվով ճշմարտության շահանիշը: Այս տեսակետից պերճախոս է ճշմարտության հետևյալ բնորոշումը. «Ճշմարտութիւն իր է և էութիւն. և ստութիւն ոչ ինչ և անիր»<sup>1</sup>: Ճշմարտության հետ սերտորեն կապված է նաև արդարությունը, և արդարության գրավականներն են դարձյալ օգտակար գործն ու իմացությունը. «Զի ամենայն բան. և զգործ, և զիմացումն կոչէ արդարութիւն»<sup>2</sup>:

Իմացության աղբյուրը, ինչպես պարզվեց, զգայությունների միջոցով արտաքին աշխարհից ստացված տպավորություններն են: Իմացության պրոցեսը, սակայն, Տաթևացու համար ամենևին էլ ինչ-որ պարզ մեխանիկական պրոցես չէ: Արտաքին աշխարհից ստացված տպավորությունը դեռևս երևույթի իմացում չէ. «մտացն է ներգործութիւն և քննություն. և ոչ զգայարանաց»<sup>3</sup>: Դրսից ստացված զգայությունները բանականության ստեղծագործական բովով անցնելուց հետո միայն հասնում են իմացության: Մարդու զգայարանները, ճիշտ է, որ տեսական ու գործնական իմաստության միջոցներ են, բայց տեսողութունը, լսողությունը և մյուս զգայությունները բանականության շնորհիվ օժտվում են խոհականությամբ և դրանով իսկ դադարում են արտաքին աշխարհից ստացված տպավորությունների ընկալման սոսկ մեխանիկական միջոցներ լինելուց: Ստացված նյութերի ստեղծագործական վերամշակումը առաքինի է և օգտակար: Հոգին իմաստուն է և տեսնող, գրում է Տաթևացին, որովհետև ուղեղը միշտ տեսնում է: Տեսնելով լսում է և սովորում: Մտածողը միշտ ձգտում է խելացի վարվել, մտածելով գործել և բարին կատարել: Բայց դրա համար անհրաժեշտ է, որպեսզի արտաքին աշխարհից ստացված տպավորությունները լինեն ճիշտ

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 27:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 78 ր:

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, Համառոտ հաւաքումն յառակաց գրոցն Սողոմոնի, ՀՍՍՀ մատենադարան, ձեռագիր № 1264, էջ 340ա:

ու անթերի: Տաթևացուն, սակայն, հայտնի է, որ դրանք միշտ չէ որ արտահայտում են երևույթների էությունը: Այն, ինչ մատչելի է մեր զգայարաններին, երբեմն կարող է արտահայտել միայն արտաքին երևութականությունը, բայց ոչ էությունը. «Մինն էություն է ծածկեալ. և մին պատահումն որ տեսանի»: Հետևաբար, բանականությունը պետք է պատռի երևութականության քողը և թափանցի իրերի էության մեջ, առանց որի գիտական ճանաչողություն լինել չի կարող: «Զի հինգ զգայութիւնս,— պարզաբանում է Տաթևացին,— զէութիւն հացին ոչ տեսանէ. այլ միայն ըզպատահմունսն. որպէս աշքն զգոյնն. և բիմքն զհոտն. և բերանն զհամն. և ականջն զձայնն. և ձեռքն զտաք և զհոլմն: Այլ իմացումն մարդոյն՝ հասանի մինչ ի յէութիւն հացին և տեսանէ... և պատահմունքն այսինքն գոյնն, համն, հոտն... ծածկէին զէութիւն հացին»<sup>1</sup>: Ուրեմն իրի էությունը բացահայտվում է միայն իմացության միջոցով, իսկ ստացված արտաքին տպավորությունները հաճախ կարող են էությունը քողարկել:

Ինքնին հասկանալի է, որ այս դատողությունները ունեն ընդհանուր ճանաչողական նշանակություն: Այստեղ խոսքը վերաբերում է գիտական իմացության մեթոդին ընդհանրապես: Գիտական ճանաչողությունը պետք է կաթողանա երևույթների մակերեսից թափանցել նրանց էության խորքը, պարզել երևույթի և էության դիալեկտիկական կապը, առանց որի գիտական ընդհանրացումները ճիշտ լինել չեն կարող: Թեպետև Տաթևացու այս պահանջի գիտականությունը որևէ կասկած առաջացնել չի կարող, բայց խնդրի կարևորությունը առավել ակնհայտ դարձնելու նպատակով հիշենք, որ երևույթների մակերեսային նկարագրական մեթոդը շարունակում էր պահպանվել նաև բուրժուական կլասիկ քաղաքատնտեսության ներկայացուցիչներից Ադամ Սմիթի մոտ: Մարքսը գրում է, որ Սմիթի առջև կանգնեց երևույթի և էության փոխհարաբերության բարդ պրոբլեմը, որի լուծման ընթացքում նա առաջնորդվում է նկարագրական և վերլուծական մեթոդներով:

Հետազոտության այս երկու մեթոդները, «որոնցից մեկը թափանցում է բուրժուական սիստեմի ներքին կապակցությունների մեջ, այսպես ասած, նրա ֆիզիոլոգիայի ներսը, իսկ մյուսը միայն նկարագրում է, քարտագրում, պատմում և ձևակերպում է սխեմավորող հասկացությունների մեջ միայն այն, ինչ արտաքնապես արտահայտվում է կյանքի մակերեսի վրա, ինչպես որ դա ի հայտ է գալիս. ըմբռնումների այս երկու եղանակները Սմիթի մոտ ոչ միայն խաղաղ կերպով գոյակցում են միմյանց հետ, այլև միահյուսվում և մշտապես հակասում միմյանց»<sup>1</sup>: Երբ Սմիթի մոտ գերակշռում էր վերլուծական մեթոդը և նա կարողանում էր թափանցել երևույթների էության մեջ՝ հանգում էր ճիշտ հետևությունների, իսկ երևույթների մակերեսային նկարագրությամբ սահմանափակվելու դեպքում նա տնտեսական էմպիրիկ փաստը հրամցրելում էր որպես օրենք, երևութականությունը՝ որպես օրինաչափություն:

Երևույթի և էության փոխհարաբերության վերլուծության կարևորությունը գիտության համար ցույց տվեցին Հեգելն ու Մարքսը: Բանն այն է, որ կյանքը ընկալվում է որպես երևույթների անվերջ շղթա, որոնց ներքին կապակցություններն անմիջականորեն չեն արտահայտվում: Գիտության խնդիրն էլ հենց այն է, գրում է Մարքսը, որ բացահայտի երևույթի և նրա էության դիալեկտիկական կապը, որովհետև «եթե իրերի դրսևորման ձևն ու նրանց էությունը անմիջականորեն համընկնեին, ապա ամեն մի գիտություն ավելորդ կլիներ»<sup>2</sup>:

Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքների այս համառոտ վերլուծության ընթացքում մեր խնդիրն է եղել հիմնականում ցույց տալ այն գիտականն ու արժեքավորը, որ տվել է Տաթևացին մեզ հետաքրքրող հարցերի ուսումնասիրության բնագավառում: Հանրահայտ է, որ ինչպես միջին դարերի առաջավոր մտածողներից շատերը, այնպես էլ Տա-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 164:

<sup>1</sup> К. Маркс, Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»), ч. II, 1957, стр. 159.

<sup>2</sup> Կ. Մարքս, Կապիտալ, հ. III, երկրորդ մաս, էջ 357:

Թեև ցիւն լինելով քրիստոնեական եկեղեցու հայրերից մեկը, իր կրօնական քարոզներով ու ավետարանական մեկնութիւններով կամենում էր հիմնավորել քրիստոնեական աստվածաբանութիւնը, որով և պայմանավորված են այն անհետևողականութիւնն ու հակասութիւնները, որ բնորոշ է նրա փիլիսոփայութեանը: Բայց մեր խնդրից դուրս է հանգամանորեն պարզել այդ հակասութիւնների էությունը, քանի որ մենք Տաթևացու փիլիսոփայական ուսմունքի ամբողջական պատկերը տալու նպատակ չենք ունեցել:

## 2. ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՀԱՅԱՔԵՆԵՐԸ

Ֆեոդալիզմի դասակարգային կառուցվածքը Տաթևացին գիտում է որպես հասարակութեան գոյութեան նորմալ վիճակ, որը պահպանվում է հոգևոր և աշխարհիկ իշխանութիւնների գործունեութեան շնորհիվ: Մարդը կազմված է հոգուց ու մարմնից: Նա կարիք ունի դեկավարութեան, այն իրականացվում է հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանութիւնների կողմից, որոնք «ի միոյ սկզբանէ յառաջ եկեալ. այսինքն, յաստուածապետական իշխանութեն»<sup>1</sup>: Թեպետև երկու իշխանութիւններն էլ աստվածային ծագում ունեն, բայց նրանց փոխհարաբերութեան հարցը Տաթևացին լուծում է հոգևոր իշխանութիւնների օգտին:

Հոգևոր հիերարխիան կազմված է ինն աստիճանից, որը գլխավորում է կաթողիկոսը: Դրան համապատասխան կազմըվում են նաև աշխարհիկ իշխանութիւնները, որոնց գլխավորում է թագավորը: Կաթողիկոսը փաստորեն հավասար է կայսրին՝ «թագաւոր թագաւորաց է», իսկ եպիսկոպոսներն արդեն հավասարվում են թագավորի աստիճանին. «Եպիսկոպոսք են ինչպէս թագաւորք. և քահանայք ինչպէս իշխանք. և ներքին կարգն ինչպէս զինուորք զանազան»<sup>2</sup>: Ֆեոդալական հիերարխիայի յուրաքանչյուր վերին աստիճանի ֆունկ-

ցիան ավելի կարևոր է կամ, ինչպես Տաթևացին է ասում, բարի է, քան նրա ստորին դերը, որը մասնավոր բնույթ ունի վերադասի համեմատութեամբ: Իսկ ընդհանուր առմամբ վերցրած՝ «կրօնաւորքն՝ այլ մեծ ունին զբարին քան զաշխարհականս»<sup>3</sup>: Բայց կրօնավոր իշխանութիւնների ամենամեծ առավելութիւնն այն է, որ ժողովուրդը նրանց ենթարկվում է իր բարի կամքով, որովհետև իրենց էությունը նրանք վեհ են ու սրբազան և կարգավորում են հասարակութեան հոգևոր կյանքը: Իսկ աշխարհիկ իշխանութիւնները կառավարում են «զգեղ՝ զքաղաք՝ զերկիր՝ և զաշխարհ»: Եվ Տաթևացին նշում է այդ իշխանութիւնների հետևյալ տարբերիչ առանձնահատկութիւնները. աշխարհիկ իշխանութիւններին ենթարկվում ենք ոչ կամովին, այլ բռնութեամբ ու հարկադրաբար, իսկ հոգևոր իշխանութիւններին ենթարկվում ենք սիրով: Հետեւաբար առաջին դեպքում ունենք տիրոջ ու ծառայի, իսկ երկրորդ դեպքում հոր և որդու փոխհարաբերութիւն»<sup>2</sup>: Այսպիսով, հոգևոր իշխանութիւնների առավելութիւնները ցույց տալու նպատակով, Տաթևացին ակամայից բացահայտում է ֆեոդալական աշխարհիկ իշխանութիւնների բռնապետական էությունը: Երբ իշխաններն օրինապահ են, օրինապահ են նաև նրանց հպատակները, գրում է Տաթևացին, քանի որ «բոլորք են. կարող են ի կամս իւրեանց խրատել զհնազանդեալսն. կամ ուղղել ինչպէս շար թագաւորքն և բարեպաշտքն»<sup>3</sup>: Հետևաբար, թագավորները բռնակալներ են, և բռնութիւնը բխում է ոչ թե մարդու, այլ թագավորական իշխանութեան էությունից:

Բայց այդ ամենևին չի խանգարում, որպեսզի Տաթևացին հանդես գա ինչպես հոգևոր, այնպես էլ աշխարհիկ բռնապետական իշխանութիւնների փառաբանութեամբ: Նրանց գործունեութեան շնորհիվ է, որ սահմանվում է հասարակական կարգ ու կանոն, ստեղծվում են ժողովրդի համար ապահով կյանքի և

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամսոան հ., էջ 165:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 376ա:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ձեռնոան հ., էջ 290:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 181:

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 383ա:

երկրի զարգացման նորմալ պայմաններ. «Երկիր և քաղաք ամրացեալք են իշխանաւն և հոգևոր առաջնորդաւն. ի նոցանէ առնուն զհոգևոր և զմարմնաւոր կենդանութիւն»<sup>1</sup>, այսինքն ժողովուրդն իր հոգևոր ու մարմնական կյանքով պարտական է առաջնորդներին: Բայց իշխողներն էլ իրենց հերթին փառքով են պսակվում, փարթամության մեջ զվարձանում են ժողովրդի շնորհիվ. փոխարենը «այլոց բազմաց շուք և հովանի և պահապան լինին»<sup>2</sup>:

Երկիրն ու ժողովուրդը առանց գերագույն իշխանությունների «կոխան եղեալ ամենայն մարդկան. և ցրուեալք յամենայն հողմոց. տգեղացեալ և շորացեալ և ապականեալ զանազան մեղօք. որպէս ի ժամանակս յայս տեսանեմք յազգս մեր անիշխան և անառաջնորդ»<sup>3</sup>: Այդպիսի ժողովուրդը նման է անհովիվ ուշխարի, որը դառնում է գայլերին կերակուր, այդպիսի երկիրը դառնում է խոպան, «պարտէզ, առանց պահողի՝ և այգի առանց մշակի»<sup>4</sup>, որ անպտուղ են «ամենայն բարեաց»<sup>5</sup>: Այսպիսով, Տաթևացին փորձում է կամուրջ ստեղծել իշխողների և նրանց ստորագրյալների միջև, որոնք իբրև թե, փոխադարձաբար կապված են շահերի ընդհանրությամբ: Իշխանները ազգի զլուխն են, ժողովուրդը՝ մարմինը: Գլուխը մտքի օրգանն է, մարմինը՝ զգայությունների, որոնք փոխադարձաբար անհրաժեշտ են միմյանց: «Զի որպէս իմացումն պէտս ունի զգայութեանցն. և նոքօք ճանաչէ զգոյն. և լսէ զխօսս. և առնու զհոտ. և զայլսն: Նոյնպէս և իշխանին՝ աչք և ականջ և բերան իւր իշխեցեալքն են»<sup>6</sup>: Փուլթ չէ, որ իշխողներն ու իշխեցյալները կազմում են հասարակության ծայրաթևերը, մարմնավորելով հարստությունն ու աղքատությունը: Տաթևացին հավատացնում է, որ նրանց շահերի ներդաշնակությունը խարսխված է հենց այդ հակադրությանը

վրա: Հասարակական հարաբերություններն ամբողջությամբ վերցրած նա պատկերում է «տիրոջ ու ծառայի, ճորտի ու պարոնի, տանտիրոջ ու մշակի»<sup>1</sup> հարաբերություն. «զմեծատունս և զաղքատս ի ձեռն միմեանց կառաւարէ աստուած. զի աղքատն մեծատամբն ապրի. և մեծատունն աղքատովն շինի»<sup>2</sup>: Տաթևացին փաստորեն ցույց է տվել, որ Ֆեոդալական արխատոկրատիայի հարստությունը ստեղծվում է ճորտերի շահագործումից:

Ֆեոդալական հիերարխիայի տարբեր աստիճանների վրա գտնվող հասարակական խավերի շահերի «ներդաշնակությունն ու համագործակցությունը» խարսխված է աստիճանական ենթարկվածության վրա, որը Տաթևացու համար հանդիսանում է ընդհանուր սոցիոլոգիական սկզբունք: Հասարակության բարօրության անխախտ պայմանն այն է, որ «Դատեալքըն հնազանդ լիցին դատաւորացն զոր ինչ ասիցեն. և աշակերտք վարդապետաց, և ծառայք տիրանց»:

Բայց Տաթևացուն հայտնի է, որ այդ ենթարկվածությունը հղի է ներքին հակասություններով, որ ենթարկվածությունն ու համերաշխությունը անհարիր են միմյանց: Ֆեոդալական իրականությունը հերքում է Տաթևացու շահերի ներդաշնակության տեսությունը: Նա չէր կարող հայացքը շրջել այն այլանդակություններից, որոնցով ապականված էր աշխարհը: Ըստ որում բոլոր օրինազանցություններն ու այլանդակ բարքերը սկսվում են վերնախավերից: Եթե զլուխը հիվանդ է, ապա մարմնի անդամները առողջ լինել չեն կարող. ինչպիսին որ իշխանն է՝ բարի կամ չար, նույնպիսին էլ նրա հպատակներն են, եթե ծառի արմատը փտած է, ապա նրա ոստերն ու ձյուղերը դալար լինել չեն կարող<sup>3</sup>:

Արժաթասիրության և հարստության կուտակման տենդով են բռնված ոչ միայն վաշխառուներն ու առևտրականները,

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 423:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

<sup>5</sup> Նույն տեղում:

Նույն տեղում:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 368:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 370:

<sup>3</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Ծաղկաբաղ մեկնութիւն ի լուսաւոր բանից արգիւնական վարդապետի Յոհաննու Որոտնեցուն, ՀՍՍՀ մատենադարան, ձեռագիր № 2460, էջ 225ա—225բ:

այլև ազնվական ֆեոդալները, որոնք համագործակցում են այդ թալանչիների հետ և կաշառակերության միջոցով հարբստանում: Առևտրականները խաբում են շափ ու կշոփ մեջ, գինուն ջուր են խառնում, արծաթին՝ պղինձ, իսկ իշխանները նրանց պատժելու փոխարեն կաշառակերությամբ օրինականացնում են այդ կողոպուտը<sup>1</sup>: Հայտնի է, որ շուկաներում կարգ ու կանոնը սահմանել են իշխանները, որոնք այդ իրավունքը անարգել կերպով շարաշահել են ու հարստացել: Եթե առևտրականները խաբում են շափերն ու կշիռները խարդախելով և գինուն ջուր են խառնում, ապա իշխանները զբաղվում են դրամանենգությամբ, արծաթին պղինձ են խառնում: Հիշենք, որ դրամահատման իրավունքը նույնպես պատկանում էր վերագաս իշխանություններին:

Տաթևացին տեսնում է, որ ժամանակակից հասարակարգում բեռնանում են «անշափ մեծութիւն և անշափ աղքատութիւն», որոնք նա մերժում է որպես ծայրահեղություններ այն պատճառաբանությամբ, որ «զի մեծատունն մեծաբան է և պանծացող», փառասեր է և ընչաքաղց. նա «անողորմ է բարուքն և անագորոյն», «զի հպարտութեամբ շրջէր ի մեջ քաղաքին պերճացեալ և փառաւորեալ որպէս զգազան զոմանս տանջէր, զոմանս զրկէր, յափշտակէր. և ամենքն երկընչէին ի նմանէ»<sup>2</sup>: Հեղինակի պատկերած այս դիմանկարը հագեցված է հակակրանքով ցոփ ու ամբարտապան հարուստների նկատմամբ: Այդ գազանաբարո մարդիկ շնից էլ վատթար են. «Շունքն ողորմածք էին քան զմեծատունն և զընտանիքն նորա զի մխիթարէին զվիշտն աղքատին»<sup>3</sup>: Այս տողերում արդեն խոսքը ոչ միայն տվյալ անձնավորությանն է վերաբերում, այլև նրա գերդաստանի բոլոր անդամներին, որոնք ընդհանրապես գարշելի են: Այստեղ արդեն ունենք սոցիալական ընդհանրացման դեռևս զուսպ, բայց արժեքավոր մի փորձ, որը ամենևին էլ եզակի չէ. Տաթևացու աշխատությունները բավական հարուստ են սոցիալական շարիքների քննադատու-

թյամբ: Այդ տեսակետից բնորոշ է այն, որ նա ֆեոդալական քաղաքի անդորրը պղտորողներին համարում է կեղծ դատավորներին, ստախոս քահանաներին, հասարակաց տների գեղեցիկ պոռնիկներին, խաբեբա վաճառականներին, շուկաներում խաղամուղներին, արքունիքում շողոքորթ և բանասարկու պալատականներին, մատնիչներին, բամբասողներին, հարեցողներին<sup>1</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, շատ մռայլ գույներով է պատկերված ֆեոդալական թագավորանիստ քաղաքը, որն ապականված է փողոցներից ու հրապարակներից սկսած մինչև աստվածային տաճարն ու թագավորական արքունիքը, թեև հեղինակը այն համոզումն ունի, որ այդ այլանդակությունները դեռևս մասնակի բնույթ ունեն և որ դրանց դեմ պայքարելով կարելի է հասարակությունը մաքրել աղտեղություններից:

Բայց իրական կյանքի տրամաբանությունն ավելի զորեղ է, քան անհատի սուբյեկտիվ հայեցողությունը: Եվ երբ մտածողը ազնիվ է ու անկեղծ իր համոզմունքների մեջ, նա ակամայից հաճախ ունի ակնոցներով է նայում իրականությանը, որի ձգողական ուժի ազդեցությունից նա ամբողջությամբ զերծ մնալ չի կարող: Այդ տեսակետից շատ ուշագրավ է Տաթևացու կողմից օգտագործված հետևյալ ժողովրդական առակը. ծառերը կամենում են իրենց թագավոր օծել և դիմում են ձիթենուն, թե դարձիր մեզ թագավոր. ձիթենին մերժում է ասելով, չեմ կարող իմ պտղաբերությունը թողնել և իշխել ծառերի վրա: Ծառերը դիմում են թզենուն, թե թագավորի մեզ վրա. թզենին ասում է, ինչպես թողնեմ իմ քաղցր պտուղները և դառնամ փայտերի իշխան: Ծառերը խնդրում են խաղողի որթին դառնալ իրենց թագավորը. որթը պատասխանում է՝ ինչպես թողնեմ իմ գինին և ուրախությունը և դառնամ փայտերի իշխան: Ծառերը զնում են փշի մոտ և ասում, որ նա դառնա իրենց թագավորը: Փուշը համաձայնում է և ասում՝ օժեցեք ինձ թագավոր և եկեք ապաստանեցեք իմ հովանու ներքո, եթե ոչ՝ կհրդեհեմ կիրանանի անտառները<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 2460, էջ 225ա:

<sup>2</sup> ՀՄՍՀ մատենադարան, ձեռագիր № 923, էջ 82ա—82բ:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 82բ:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 588:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ձմեռան հ., էջ 285:

Այս բազմաբովանդակ առակում կան մի շարք մեծիմաստ ընդհանրացումներ: Նախ, այստեղ ասված է, որ թագավորները ձրիակեր են ու անպտուղ, ինչպես փուշը: Երկրորդ, որ ժողովուրդը շատ բարձր է գնահատում աշխատավորների արտագրողական աշխատանքը, որը նյութական բարիքների առատութեան աղբյուրն է: Աշխատավորներն արհամարհանքով մերժում են թագավոր դառնալու առաջարկը այն պատճառաբանութեամբ, որ իրենց արդյունավետ գործունեությունը նրանք ոչ մի գնով չեն փոխի փայտերին կառավարելու թագավորների անպտուղ գործի հետ: Այնուհետև, թագավոր փուշը սպառնալիքով է գրավում գահը, հակառակ դեպքում այդ տատասկը կարող է կրակ դառնալ և այրել հպատակներին: Այստեղ շեշտված է այն իրողությունը, որ թագավորական իշխանությունն էությունը բռնապետությունն է, որից սարսում է աշխատավոր ժողովուրդը<sup>1</sup>: Շատ ուշագրավ է նաև փուշ-թագավորի հրավերը, որով նա խոստանում է՝ հպատակներին պատսպարել իր հովանու ներքո: Այդ տողերում ծաղրանքով մերկացվում է ժողովրդի նկատմամբ թագավորների «փառաբանված հոգատարություն» էությունը: Այս սոցիալական ընդհանրացումներն ինքնին բխում են առակի բովանդակությունից, որոնք, սակայն, Տաթևացին չի բաժանում: Բայց առակի օգտագործումն ինքնին անպայման դրական երևույթ է և վկայում է բռնապետության ու ձրիակերության նկատմամբ ունեցած հեղինակի բացասական վերաբերմունքի մասին: Տաթևացին այդ առակից այն մասնակի հետևությունն է անում միայն, որ անարժան մարդիկ կամովին հանձն են առնում քահանայության պաշտոնը, որպեսզի այրեն «զժողովուրդն. զի լինին շար օրինակ այլոց գործով»<sup>2</sup>:

Աշխարհիկ իշխանությունների ու հոգևորականների մեքենայությունները մերկացնող հարուստ նյութեր կան Տաթևացու աշխատություններում: Բայց ժամանակի սոցիալական շարիքները մերկացնելու տեսակետից Տաթևացու կող-

մից օգտագործված ժողովրդական զրույցները անհամեմատ ավելի դիպուկ են: Այդ զրույցներից մեկում ասացողը պատմում է, որ բաբելացիները Բել անունով կուռքին որպես սնունդ քառասուն ոչխար և շատ գինի էին հատկացնում. քահանաները ժողովրդին խարում էին, թե աստվածն է ուտում նրան մատուցած այդ բարիքները, բայց իրենք էին վայելում այդ ամենը իրենց կանանց ու երեխաների հետ միասին: Մի օր էլ Դանիել Մարգարեն տաճարի մեջ մոխիր ցանեց և երբ դուռը բաց արին, տեսան ոտնահետքերը: Թագավորն այդ իմանալով խիստ զայրացավ և նրանց սպանեց, իսկ Բելին էլ հանձնեց Դանիելին, որը փշրեց այն<sup>3</sup>:

Այս զրույցը, ինչպես տեսնում ենք, վերաբերում է քուրմերին: Բայց դա չի խանգարում Տաթևացուն եզրակացնելու, որ այսպես են վարվում նաև «շար քահանայքն. զոր ինչ բերեն ժողովուրդքն նուէրս ի զարգարանս եկեղեցւոյ՝ գողացեալ առնեն զարդ ուստերաց և դրստերաց իւրեանց»<sup>4</sup>: Հոգևորականները ոչ միայն հափշտակում են ժողովրդի բերած նվերները, այլև «արծաթով գնեն յեպիսկոպոսէն զքահանայութիւն, և ինքեանք այլոց վաճառեն»<sup>5</sup>: Արծաթասիրության և հարստության կուտակման իրենց տենչը հագեցնելու համար աշխարհիկ և հոգևոր տերերը տրորում են ոչ միայն իրավական օրենքները, այլև ավետարանական պատվիրանները: Տաթևացին համոզված է, որ բոլոր շարիքներն առաջանում են հենց կուտակման այդ այլանդակ ձգտումից, որի էությունը նա չի ըմբռնում և այն պարզապես համարում է մարդու ազահություն արդյունք: «Ազահ մարդոյն աչքն և միտքն՝ ոչ երբեք լնանին. ոչ ոսկւով և արծաթով՝ և այլ ընչիւք մթերեալ»<sup>6</sup>: Տաթևացու այս դատողությունները կարևոր ճանաչողական արժեք ունեն և նրան բնութագրում են որպես իր ժամանակի առաջավոր մտածողի:

Տաթևացուն պատիվ է բերում նաև այն բարյացակամ ու

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ձմեռան հ., էջ 285:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 286:

<sup>4</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 252:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Լուծումն պարապմանց սրբոյն կիրդի, էջ. 720:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ձմեռան հ., էջ 285:

սրտացավ վերաբերմունքը, որ նա ցուցաբերում է աշխատավորների նկատմամբ: Այդ տեսակետից ուշագրավ է ժրջան գեղջկուհու գործունեությունը նրա սրտառուչ նկարագրությունը, որին նվիրել է մի առանձին գլուխ: Նա աշխատում է ոչ միայն ցերեկը, այլև մանում է գիշերները, գրում է Տաթևվացին, նրա խրճիթում ճրագը լուսավորվում է ամբողջ գիշերը: Նա աշխատում է նաև դրսում, բրդից ու կտավից հագուստ է պատրաստում և շահավետ գնով վաճառում: Նա տղամարդու գործ էլ է կատարում՝ զբաղվում է շինարարությունում ու երկրագործությունում. մեջքի գոտին ամրացրած նա վարում է, ցանում, հնձում և հոգում ընտանիքի բոլոր կարիքները, որը դրսից ոչինչ ձեռք չի բերում<sup>1</sup>:

Այստեղ տրված է հայ շինականի բնատնտեսության պատկերը, որտեղ, սակայն, ամբողջ հոգսը ընկած է տանտիրուհու ուսերին: Պարզ է, որ կնոջ ուժերով կատարվող դաշտային աշխատանքներից ստացված եկամտով գեղջկուհի բազմամարդ ընտանիքը կերակրվել չէր կարող: Ուստի և գեղջկուհին ստիպված մանում ու գործում է նաև գիշերները: Կնոջ այսպիսի աշխատանքի անհրաժեշտությունը, անշուշտ, կապված է այն բանի հետ, որ տղամարդը կա՛մ ճորտային աշխատանքի է, կա՛մ գնացել է պանդխտության, կա՛մ պատերազմի դաշտում պաշտպանում է հայրենիքը: Երևույթներ, որոնք բնորոշ են եղել հայ աշխատավորական ընտանիքներին ամբողջ միջնադարի ընթացքում: Կյանքի այս իրական պատկերները, սակայն, Տաթևացուն չեն սթափեցնում ավետարանական դոգմաների թմբիրից: Նա աղքատությունը համարում է աստվածատուր երևույթ և բազմաթիվ քարոզներում աղքատներին համոզում է, որ դա նրանց բոլոր առաքինությունների աղբյուրն է, որի համար պետք է փառք տալ տիրոջը և ոչ թե տրտնջալ: Բայց դրանով հանդերձ Տաթևացին ստիպված է ընդունել, որ աղքատների վիճակը ողբալի է, քանի որ ամեն կողմից աղքատը անհաջողության ու ձախորդության մեջ է, ամեն ինչ սակավ է և կարոտություն ունի, նրա կյանքը վշտով

ու ցավով լի է, նա ատելի է իր բարեկամների համար, բոլորի հետ հեզաբարո և կամացուկ է զրուցում, քանի որ, ինչպես առական է ասում, աղքատությունը մարդուն դարձնում է խոնարհ ու հնազանդ<sup>1</sup>:

Այսպիսով, աղքատի ամբողջ կյանքը կարիքի, զրկանքների ու անհաջողությունների անընդհատ շղթա է: Նա մերժված է բոլորից, այդ թվում նաև յուրայիններից, որովհետև կյանքում գնահատվում են ոչ թե մարդու արժանիքները, այլ հարստությունը: Աղքատությունն, ընդհակառակը, շեղոքացնում է մարդկանց արժանիքները, մարդիկ կորցնում են իրենց առավելությունները, ընկճվում են ու խոնարհվում հարստության առջև: Այս միտքն, անշուշտ, վկայում է, որ ծաթևացին աղքատներին կարեկցելով, միաժամանակ բողոքում է մարդկային արժանապատվությունների ոտնահարման ու նվաստացումների դեմ, որոնք կապված են աղքատության հետ:

Վերլուծելով ու գնահատելով հասարակական երևույթները, Տաթևացին դրանք բաժանում է երկու խմբի՝ բարի և շար, որոնց մեծ շափերով կարելի է հանդիպել հասարակության բոլոր խավերում՝ ինչպես հարուստների, այնպես էլ աղքատների, ինչպես իշխողների, այնպես էլ հպատակների մեջ: Այդ խավերից յուրաքանչյուրն իր հասարակական ֆունկցիան ունի, որի կատարմամբ էլ ապահովվում է հասարակության գոյությունն ու նորմալ զարգացումը ամբողջությամբ վերցրած: Հասարակության զարգացման այդ օրինաչափ պրոցեսը աստվածային կամքի արտահայտություն է, որը բացարձակ է ու բարի: Սակայն երևույթները զարգանում են ոչ թե ուղղագիծ, այլ զիգզագաձև, խորդուբորդություններով, որոնք շար մարդկանց գործունեության հետևանք են: Չարիքի սերմերը թագավորների ու իշխանների մոտ արտահայտվում են եռացող հպարտության ու նախանձի ձևով, որ նրանց մղում է դեպի խռովություն ու կոփվ. «գի սոքա յասպիսիս յոյժ պտուղ տան. և զամենայն աշխարհս խռովեն»<sup>2</sup>: Չարիքի սեր-

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 367ա:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 352բ:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, 2 մեռան հ., էջ 450:

մերը հոգևոր ու աշխարհիկ բոլոր պաշտոնյաների մոտ արտահայտվում են կեղծիքի, խաբեբայություն, կաշառակերություն և բազմաթիվ այլ արատների ձևով, որոնք, ըստ Տաթևացու, սատանայի գործունեություն արդյունք են: Չարիքի սերմեր իրենց մեջ կրում են նաև աշխատավորները: Այսպես, օրինակ, արհեստավորները «զվատ գործն գեղեցիկ ցուցանեն. և ի լաւոյ գին ծախեն»<sup>1</sup>. աղքատը «վասն կարեացն ազահէ և զրկէ և գողանայ»<sup>2</sup>: Հետևաբար, շարիքը ընդհանուր հասարակական աղետ է, որի դեմ պայքարելու համար անհրաժեշտ է պարզել նրա բնույթն ու էությունը, նրա առաջացման պատճառները: Այստեղ է, որ Տաթևացու առջև բարձրանում է հայ մատենագրության մեջ դարերի ընթացքում արծարծվող շարիքի արմատները պարզելու պրոբլեմը:

Այս հարցի ուսումնասիրության բնագավառում Տաթևացին որպես իրեն նախորդող ուսուցիչ ունի այնպիսի մի խոշոր հեղինակություն, ինչպիսին է Եզնիկ Կողբացին, որի հետ միասին նա հաստատում է, թե մարդու ճանապարհն ու գործը բնականից բարի է, քանի որ աստված մեզ բնություն մաքրի է ստեղծել: Մարդու հոգին, մարմինը և միտքը բարի են, իսկ շարը հետո է առաջանում մարդու մեջ<sup>3</sup>:

Բարու առաջացման խնդիրը, այսպիսով, լուծվում է նրանով, որ աստված մարդուն ստեղծել է բնություն մաքրի: Առեղծվածային է մնում շարիքի առաջացման հարցը: Ուշագրավ է, սակայն, այն դրույթը, որ շարիքը մարդու էությունից չի բխում: Բայց մյուս կողմից շարիք գործողը մարդն է: Հետևաբար, շարիքի պատճառները պետք է որոնել մարդու գործունեության մեջ: Այն լինում է տեսական և գործնական. տեսականի սկզբնապատճառը «իմացական միտքն է», «իսկ գործնականինը՝ «անձնիշխան կամքը»: Ամեն մի բանական արարած օժտված է և՛ մեկով, և՛ մյուսով: «Ամենայն որ բան ունի, կամք ունի. և որ կամք ունի՝ բան ունի»<sup>4</sup>: Բանականությունն ու

կամքը թեպետև սերտորեն կապված են միմյանց հետ, բայց յուրաքանչյուրն ունի իր դերն ու առանձնահատկությունները: Այստեղից էլ առաջ է գալիս նրանց համեմատության անհրաժեշտությունը: «Իմացական միտքն է գերազանց, թէ անձնիշխան կամքն», հարցնում է Տաթևացին և պատասխանում. «իրօք ինչ հաւասար են, և իրօք գերազանց միմեանց»<sup>1</sup>: Հավասար են նրանով, որ սերտորեն կապված են միմյանց հետ և դրանց միասնությունն էլ կազմում է մարդու էությունը: Հավասար են նաև նրանով, որ երկուսն էլ հանդիսանում են մարդու գործունեության սկզբնապատճառ. «Բանն սկիզբն է տեսականին: Եւ կամքն գործնականին»<sup>2</sup>: Որպես սկիզբ միտքն ու կամքը միասնական են, բայց այդ միասնությունը հատուկ է և ներքին հակասություն, որից էլ առաջանում են նրանցից յուրաքանչյուրի առանձնահատկությունները:

Միտքը ունի երկու առավելություն, նախ, միտքը թափանցելով երևույթների էության խորքը ստեղծում է իմացություն, և իր բարի կամեցողություն մարդուն է տալիս կամքին, հետևաբար իմացությունը նախորդում է կամքին<sup>3</sup>: Այստեղից էլ բխում է իմացական մտքի երկրորդ՝ այն առանձնահատկությունը, որ իմացությունը սովորեցնում է տարբերել ճշմարիտն ու կեղծիքը, շարն ու բարին<sup>4</sup>:

Կամքի գործունեությունը իմացական պրոցես չէ: Մարդը կողմնորոշվում է իմացության ընթացքում և ընտրում է կամ ճշմարիտ, կամ կեղծ ուղին. կամ բարին, կամ շարը. «Իսկ կամքն, ոչ ունի գիտութիւն, և ոչ ընտրութիւն. այլ զկամելն»<sup>5</sup>: Բայց, մյուս կողմից, մարդն իմացության ընթացքում կողմնորոշվում է միայն, պարզում է իր անելիքը, որը դեռևս զուտ տեսական պրոցես է: Այս կամ այն ուղիով ընթանալու վերաբերյալ մարդու ընդունած որոշումը կարող է շիրականացվել:

1 Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Զմեռան հ., էջ 451:

2 Նույն տեղում:

3 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 85ա—85բ:

4 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 85բ:

5 Նույն տեղում:

1 Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Զմեռան հ., էջ 451:

2 Նույնը, Ամառան հ., էջ 436:

3 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 9:

4 Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Զմեռան հ., էջ 85ա:

խակ հաճախ էլ կարող է իրականացվել ընդունված որոշման հակառակը: Այստեղ է, որ արտահայտվում է կամքի առավելությունը: Կամքն է, որ ընդունված որոշումն իրականացնելու համար առաջնորդում է մարդուն: Եվ մարդը կամքի առաջնորդությունը է գնում դեպի ճշմարիտն ու բարին. «զի յառաջնորդեալ կամացն է բարին»<sup>1</sup>: Այնուհետև, կամքը իր դերն ունի նաև իմացություն գործում այն առումով, որ «նախահօժարություն շարժէ՝ զիմացումն, ի տեսանել, և քննել»<sup>2</sup>: Երևույթների իմացությունը մտքի ֆունկցիան է, նրա գործունեության բովանդակությունը: Բայց միտքը կարող է այն ձեռնարկել և ընդհակառակը՝ ձեռնպահ մնալ: Մարդու ինչպես բոլոր գործողություններում, այնպես էլ իմացության ընթացքում արտահայտվում է կամքի դերը: Կամքն է առաջնորդում մարդուն սկսել այս կամ այն երևույթի ուսումնասիրությունն ու իմացությունը: Այս իմաստով էլ կամքը «նախահօժարություն շարժէ զիմացումն»: Իմացության ու կամեցողության միջև կարող է կատարյալ համերաշխություն լինել, բայց նրանք կարող են նաև միմյանց հակասել: Կամքն ու միտքը միասնաբար են գործում այն դեպքում, «յորժամ կամք զբարին կամի, և իմացումն զճշմարիտն իմանա. խաղաղություն է ի մեջ նոցա»<sup>3</sup>. բայց մտքի ու կամքի փոխհարաբերության այս վերլուծությունից չի պարզվում, թե նրանց միջև հակասությունն ինչ բնույթ ունի և, որ ամենագլխավորն է, ինչու է առաջանում այդ հակասությունը, ինչու է կամքը շեղվում իմացական մտքով ուսումնասիրած ճշմարիտ ու բարի ճանապարհից: Այստեղ Տաթևացին բավարարվում է միայն այն արտահայտությամբ, թե մարդը «անձնիշխան կամօք հետևի շարին և ոչ ի բնութենէ, զոր աստուած բարի է ստեղծեալ»<sup>4</sup>: Սակայն ինքնին օրինական հարց է առաջանում, թե ինչու իր բնությամբ բարի մարդը շարին է հետևում: Տաթևա-

ցին այս հարցը պարզաբանում է այն պատճառաբանությամբ, թե «զի ի մերս էութիւն բարի է, այլ բարին՝ ոչ է էութիւն մեր. այլ ունակութիւն էության»<sup>1</sup>: Երևույթի մի հատկությունը չի նույնանում երևույթի էության հետ. «Ձորօրինակ՝ ասեմք զմեղրն բնութեամբ քաղցր, սակայն քաղցրութիւնն ոչ է նմանութիւն նմա, այլ՝ ունակութիւն»<sup>2</sup>: Այդպիսին է նաև մարդու բնությունը, այն իր էությամբ բարի է, բայց փոփոխական լինելու հատկություն ունի, որն ամենևին էլ չի սպառում մարդու էությունը, այլ արտահայտում է նրա մի հատկությունը միայն: Հետևաբար, շարիքը ծնվում է մարդու բնության փոփոխական լինելու հատկությունից և ոչ թե նրա բուն էությունից: Կամքի ու մտքի փոխհարաբերությունը Տաթևացին փորձում է մեկնաբանել նաև մի ուշագրավ անալոգիայով. «Կամքն ունի զնմանութիւն թագաւորաց և իշխանաց. որ միայն զկամիլն ունին ամենայն իրաց առանց ընտրութեան. զի բռունց ևն և իշխեցօղի ի վերայ աշխարհի: Իսկ իմացումն նման է հոգևոր դատաւորաց, որք ունին զխորհիլն, և զընտրելն. և իմացումն ճանաչէ և ընտրէ զսուտն և զճշմարիտն, զշարն և զբարին»<sup>3</sup>: Այստեղ նախ նշված է, որ մարդու կամայական գործունեությունը անզոր է զատել սուտն ու ճշմարտությունը, շարն ու բարին: Դրանք տարբերելու համար պահանջվում է վերլուծել երևույթները, խորհել, քննել, որից հետո միայն համապատասխան որոշում ընդունել. հատկանիշներ, որ հատուկ են միայն իմացական մտքին: Այնուհետև, կամքի նմանությունը թագավորներին ու իշխաններին Տաթևացին համարում է ոչ թե նրա առավելությունը, այլ՝ թույլ կողմը: Թագավորներն ու իշխանները «բռունք են և իշխեցօղք», որով և պայմանավորված են շարիքն ու կեղծիքը: Ստացվում է, որ սոցիալական շարիքների ակունքը բռնապետական իշխանությունն է: Այստեղ արդեն շարիքը կապվում է ոչ թե մարդու բնության հետ ընդհանրապես, այլ բխեցվում է կոնկ-

1 Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 85ր:

2 Նույն տեղում:

3 Նույն տեղում:

4 Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 19:

1 Գր. Տաթևացի, լուծումն պարապմանց Կիրոզի, էջ 597:

2 Նույն տեղում:

3 Գր. Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Սաղմոսի քաղածոյն, ՀՍՍՀ մատենադարան, ձեռագիր № 1019, էջ 38ա: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Թ.):

րես մարդկանց՝ թագավորների ու իշխանների պաշտոնի բռնապետական էությունից: Տաթևացին, անշուշտ, ինքը հեռու է այսպիսի ընդհանրացումներից: Բայց դրանք ինքնին օբյեկտիվորեն բխում են նրա համապատասխան գրույթներից:

Չարիքի առաջացման բացատրություններով Տաթևացին հակադրվում է մանիքեականների երկաստվածություն ուսմունքին, որը շարիքը դիտում է որպես նախասկիզբ, սուբստանց: Երբ մարդիկ տեսնում են, որ «բազում ինչ յաշխարհի անկարգ և լի մեղօք և շարունթեամբ, վասն այն ասեն թէ, շարաստուածային է ստեղծուած»<sup>1</sup>: Տաթևացին այդ ուսմունքը համարում է տգիտություն այն պատճառաբանությամբ, որ հասարակական երևույթները շար սկիզբ ունենալ չեն կարող, «որ ոք յառաջին հասարակաց սկիզբն ներհակ դնէ՝ անգէտ է. վասն այնորիկ Մանի որ երկու առաջին սկիզբն է եղեալ, յոյժ յիմար է եղեալ»<sup>2</sup>: Հասարակության մեջ, ըստ Տաթևացու, ամեն ինչ ներդաշնակ է. «ընդհանուր ամենայն արարածք կարգաւոր են»<sup>3</sup>, հետևաբար, հասարակության սկիզբը «ներհակ» լինել չի կարող: «Թէ լինէին երկու սկիզբն հակառակ միմեանց, մի զմիոյ ստեղծուածս ապականէին. և ոչ լինէին արարածք ինչ»<sup>4</sup>: Բայց շարիքի առաջացման Տաթևացու բացատրությունները և մանիքեականների հետ ունեցած նրա վիճարանությունները հարցը դեռևս չեն լուծում: Տաթևացին նույնպես այդ զգում է և ստիպված է խոստովանելու, որ «շարն ոչընչութիւն է. և ոչ ունի առաջք և վերջք. վասն որոյ անշափ է շարն և անպատճառ»<sup>5</sup>: Չարիքը անսկիզբ է ու անվախճան, այն անսահման է և առաջանում է առանց պատճառի: Այս նշանակում է, որ ուսումնասիրությունն իրեն սպառել է՝ առանց հարցի էությունը պարզելու, և ուսումնասիրողը հարկադրված է «ինքն իրեն testimonium paupertatis (աղքատության վկայական) տալու և ինքն էլ անձամբ ստորագրելու

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 66:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 71:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 66:

<sup>4</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 20—21:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 23:

նրա ստացումը»<sup>1</sup>, ինչպես Վ. Ի. Լենինն է գրում մանրբուր-ժուական տնտեսագետ Սիսմոնդի մասին: Այսպիսով, կրոնա-իդեալիստական վարդապետությունը կանգնում է փակուղու առջև, խոստովանում երևույթների առաջացման գիտական բացատրություն տալու իր անզորությունը:

Բայց կրոնավոր վարդապետի անճարակության հետ չի հաշտվում Տաթևացի գիտնականը: Չարիքի աստվածային բնույթի ժխտումը Տաթևացու կողմից այն առավելություն ունի, որ հարցի ուսումնասիրությունը երկնքից իջեցվում է երկրի վրա: Չարիքի առաջացման պատճառները նա փնտրում է հասարակության մեջ, այն կապում է մարդկանց գործունեության հետ: Աստված մարդուն օժտել է անձնիշխան կամքով, որ նա «խոտորեցէ ի շարէ և արասցէ դբարի»<sup>2</sup>: Բայց մարդիկ շեղվում են աստվածային պատվիրաններից և «ինքեանք կամաւ զշարն ընտրեցեն»: Անձնիշխան կամքով մարդիկ շեղվում են նաև երկրային օրենքներից և գնում են շար ճանապարհով: «Զորօրինակ թագաւոր ոք տա զէնս ծառայից ի փրկութիւն անձանց. և ի սատակումն թշնամեաց. և թէ նոքա զինքեանս սպանանեն. ինքեանք են մեղադրեալք և ոչ թագաւորն»<sup>3</sup>: Զենքը իր է, աւարկա, պատրաստված որոշ նպատակի համար: Այն ինքնին վերցրած չի կարող բարի կամ շար լինել: Եթե մարդը զենքն օգտագործում է սեփական անձի կամ հայրենիքի պաշտպանության համար, ապա այն բարի է, իսկ երբ մարդն այն օգտագործում է կողոպուտի կամ այլ նման նպատակով, ապա այն դառնում է շարիք: Այս միևնույն միտքը Տաթևացին արտահայտում է նաև մի այլ առիթով: Արհեստավորը սուսերը պատրաստում է բարի նպատակի համար. իսկ երբ որևէ մեկը այն «ներգործեաց շար՝ նա եղև շարին պատճառ»<sup>4</sup>: Հետևաբար, շարն ու բարին կոնկրետ բովանդակություն ունեն: Երևույթների շար կամ բարի լինելու

<sup>1</sup> Վ. Ի. Լենին, Տնտեսական ուսմանտիզմի բնութագրության շուրջը, Երկեր, հ. 2, 1950, էջ 326:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 2460, էջ 248ա:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 16:

շափանիշը նրանց օգտակար կամ վնասակար լինելու հատկությունն է: Մանիքեականները պնդում են, թե վնասակար կենդանիները՝ օձն ու թուռնավոր որդերը, ստեղծված են շարաստծու կողմից: Այս պնդումը անմիտ է, քանի որ «ոչ ինչ է յաշխարհի որ իր մի օգուտ ոչ ունի. թէպէտ չէ յայտնի օգտութիւն նորա. որպէս յօձից և ի վնասակար զեռնոց՝ բժիշկք գեղեցիկ դեղս կազմեն»<sup>1</sup>: Այսինքն, շարը ոչ թե բացարձակ է, այլ հարաբերական: Որևէ իր կամ երևույթ, երբ մարդկանց պիտանի է ու օգտակար, բարի է՝ թեկուզ այն օձի թույն լինի: Եվ ընդհակառակը՝ շատ օգտակար իրեր կարող են շարիքի պատճառ դառնալ: «Եւ թէ ոք անկարգաբար ճաշակէ զօգտակարն, որպէս դինի և կերակուր, վնաս առնէ նմա»<sup>2</sup>:

Այսպիսով, շարիքը կապվում է մարդկանց գործունեության հետ և կոնկրետ հասարակական բովանդակություն ունի: Հետևաբար, շարիքը դադարում է կրոնա-բարոյական լղարիկ արտարակցիա լինելուց, այն կոնկրետ հասարակական բովանդակություն է ստանում: Այս դրույթը գրեթե նույնություն արձայն է քաշում Տաթևացին իր քարոզներից մեկում, որտեղ նա մարդու բնությունը նմանեցնում է անդաստանի կամ այգու. «զի որպէս հանդն և յայգին զոր ինչ սերմանեն բուսուցանէ. այսպէս ներնդունակ է մարդոյս բնութիւն. զի ընդ բարւոյն և զչար ևս սերմանսն որմանն կրեմք ի մեզ. և բուսուցանեմք գործով»<sup>3</sup>: Մեր կողմից ընդգծված միտքը շարիքը որոշակիորեն կապում է մարդկանց գործունեության հետ: Չի կարելի շարիքի պատճառը համարել միայն սատանային և հարցը դրանով սպառել: «Ջամենայն մեղս մեր, և զփորձութիւնս մարմնոյ ի սատանայէ ասել՝ սուտ է... Այնպէս է ապականեալ անդաստանս մեր՝ որ առանց սերման բուսանի ամենայն շար»<sup>4</sup>:

Չարիքի սոցիալական էությունը ավելի պարզորոշ է դառ-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 64—65:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 65:

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 112: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Թ.):

<sup>4</sup> Նույնը, Չմեռան հ., էջ 451:

նում Տաթևացու այն մտքից, ըստ որի մարդն աղքատանում է նաև այն դեպքում, երբ «ի բռնաւորաց զրկեալ»<sup>1</sup>, իսկ բոլոր ալլանդակությունները ծնունդ են առնում գլխավորապես հասարակության վերնախավերում<sup>2</sup>, որոնց գործունեության նպատակն է հարստանալ, ճոխ ու փարթամ կյանք վայելել աշխատավորներին ճնշելու և հարստահարելու հաշվին: Մեղքը գայթակղիչ է, գրում է Տաթևացին, և մարդիկ նրան շուտ են ընտելանում, որովհետև մարդը ձգտում է կյանքի բոլոր պահանջները բավարարել առանց միջոցների մեջ խտրություն դնելու, որը նրան մղում է դեպի հանցագործություն<sup>3</sup>:

Տաթևացին թեպետև խոսում է ընդհանրապես մարդու բնության առանձնահատկությունների մասին, բայց նրա մոտ այդ մարդը շատ հաճախ հանդես է գալիս իր կոնկրետ սոցիալական կերպարանքով: Մեզ հետաքրքրող հարցի տեսակետից ուշագրավ է Տաթևացու այն դրույթը, որ աշխատավորները սակավապետ են: «Նոքա շորից իրաց ցանկան. այսինքն զի ունիցին կերակուր և հանդերձ և յարկ հանգստեան և պատրաստութիւն ամուսնութեան. և այսու շափաւորին»<sup>4</sup>: Այս շափավոր պահանջմունքները հագեցնելու համար նրանք բավարարվում են իրենց աշխատանքի արդյունքների այն շնչին մասով, որ շահագործողները թողնում են նրանց: Հետևաբար, նրանք հանցագործությունների դիմելու դրդապատճառներ չունեն: Այլ է իրագործությունը հարուստ դասակարգերի համար, որովհետև մեծատունները, թագավորներն ու իշխանները ունեն իրենց մարմնական պահանջների բավարարման համար անհրաժեշտ ամեն ինչ, որով, սակայն, չեն բավարարվում, այլ միշտ ձգտում են ավելին ունենալ: Այսինքն, հարստություն ունեն և ձգտում են ավելին ունենալ, եթե գյուղի իշխան են, ձգտում են դառնալ քաղաքի, երկրի իշխան: Թե գեղեցիկ հագուստներ ունեն, ձգտում են ավելի պճնազարդվել: Նույնը նկատում ենք նաև ուտելու, խմելու, ամուսնություն բնագա-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 73բ:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Չմեռան հ., էջ 450:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույնը, Ամառան հ., էջ 137:

<sup>4</sup> Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 382բ:

վառում: Մարդիկ չեն հագնում, այլ ձգտում են առավելագույնին<sup>1</sup>:

Այս ազահ ու անհագ ձգտումից էլ ծնվում են հանցագործությունները: Ֆեոդալական հերարխիայի վերին դասը ձրգտում է ավելին ձեռք բերել ստորինի հաշվին, իսկ բոլոր իշխողները միասին կողոպտում են անդեն ու իրավազուրկ աշխատավորներին: Այսպիսով, հանցագործությունները իրական կյանքին ներհատուկ հակասությունների ծնունդ են:

Այդ հակասությունները թեպետև մեծ շարիք են, բայց անլուծելի չեն: Չարիք ծնող ուժերը հնարավոր է և պետք է սանձահարել, կյանքի հակադիր տենդենցները պետք է հաշտեցնել և ապահովել ներդաշնակություն: Այդ սանձահարող ուժը քաղաքական իշխանությունն է, պետական օրենսդիր ու գործադիր մարմինները: Պետությունը սահմանում է օրենքներ, որոնք կանխում են հանցագործությունները նրանով, որ հանդիսանում են անհղ սպառնալիք: Հանցագործությունների պատճառներից մեկն էլ այն է, գրում է Տաթևացին, որ մարդը մնում է անպատուհաս և չի վախենում իր գործած մեղքերի պատժի սպառնալիքից<sup>2</sup>: Տաթևացին չի թաքցնում, որ քաղաքական օրենքների բովանդակությունը բռնությունն է, որի շնորհիվ միայն հնարավոր է հպատակներին ցանկացած ուղիով տանել: «Նւ որպէս այն եզն որ ունի զլուծն ի վերայ ուսոյն՝ ոչ կարէ յաջ կամ յահեակ խոտորիլ՝ և ոչ ծուլանալ. և թէ խոտորի, խարազանան ուղղեն. նոյնպէս և քրիստոնէից ազգն»<sup>3</sup>: Ասված է շատ պարզ՝ իշխող դասակարգերի կողմից սահմանված օրենքներն աշխատավորության համար նույն նպատակն ունեն, ինչ որ լուծն ու խարազանը բանող անասունների համար:

Բայց առավել հետաքրքիր է Տաթևացու այն խոստովանությունը, որից պարզվում է, որ ֆեոդալական հասարակության օրենքները դասակարգային բովանդակություն ունեն: Օրենք-

ները մարդկանց համար են, գրում է Տաթևացին. «մեք իմաստութեամբն ընտրեմք և փոփոխեմք. օրէնքն մեզ հետեվի»<sup>1</sup>: Այստեղից առաջանում է այն հարցը, թե օրենքները կարո՞ղ են փոփոխվել, թե ոչ: Այս հարցի լուսաբանման կապակցությամբ Տաթևացին օրենքները բաժանում է երկու խմբի՝ հարկադիր և հնարավոր: Հարկադիր օրենքները անփոփոխ են, իսկ հնարավոր օրենքները կարող են փոփոխվել, ինչպես որ մարդիկ են սահմանում դրանք<sup>2</sup>:

Աշխարհիկ օրենքները փոփոխական են և սահմանվում են ըստ «մարդկանց պարագաների»: Տաթևացին որոշակիորեն պարզաբանում է նաև այն հարցը, թե հասարակության որ խավերի շահերին են հարմարեցվում այդ օրենքները: Թող հայտնի լինի, որ «ընտրեալ զօրէնս և փոփոխեալ իմաստնոց և առաջնորդաց է... Իսկ ուսմկաց և հետևողաց անփոփոխ պահելի է ամենայն կարգեալ աւրէնք»<sup>3</sup>: Այսպիսով, իշխողները իրենք են սահմանում օրենքները, որոնք կարող են փոփոխվել «ըստ ժամանակի և ըստ դիմաց»<sup>4</sup>, այսինքն՝ հարմարեցվել իշխողների դեմքին ու դիրքին, իսկ ուսմիկների ու ժողովրդի համար սահմանված օրենքները անփոփոխ են ու պարտադիր:

Տաթևացին խոսելով օրենքների սահմանման ու կիրառման անհրաժեշտության մասին, դրանք բարձրացնում է մինչև աստվածային պատվիրանների մակարդակը: Հաճախ դժվար է լինում որոշել, թե խոսքը ո՞ր օրենքներին է վերաբերում՝ քաղաքական-իրավական օրենքներին, թե՞ կրոնական պատվիրաններին, որովհետև Տաթևացու մոտ դրանք միահյուսվում են: «Ով որ իշխանին հնազանդ է, աստուածային հրամանին է հնազանդ. և հակառակն՝ աստուածային է հակառակ»<sup>5</sup>: Ինչպես աստվածային, այնպես էլ թագավորական հրամանի խախտումը դիտվում է որպես ծանրագույն, մահապատժի

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 382բ—383ա:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 137:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 12:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 373ա:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Նույն տեղում: (Ղնդգծումը մերն է — Ն. Թ.):

<sup>5</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 54:

ենթակա հանցանք: Աստծու պատվիրանի խախտման հետե-  
վանքով մարդը զրկվեց անմահությունից և վտարվեց դրախտից,  
որը Տաթևացին որակում է որպես մահապատիժ: Այդպես էլ  
մարդը, «որ զհրաման թագաւորին պատառէ՝ ոչ զթղթին տու-  
գանսն տայ. այլ զի զանուն և զբան թագաւորին պատառեաց.  
մահապարտ լինի»<sup>1</sup>:

Աստվածային օրենքները պարտավորեցնում են ոչ միայն  
«պահել զպատվիրանն աստուածային՝ և գործով կատարել»<sup>2</sup>,  
այլև ճշտությամբ կիրառել իշխանների կողմից սահմանված  
չափն ու կշիռը, որոնց խախտողները արդարության աստվա-  
ծային օրենքների հետ միասին նաև «կոխեն զքաղաքական  
օրէնս»<sup>3</sup>: Հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանությունների սահմանած  
օրենքները ամեն տեսակի քննադատությունից վեր են: Նրանց  
անխոս կատարումը պարտադիր է բոլորի համար: Այն ամենը,  
ինչ քեզ ասում է աստվածային օրենքը լսիր ու կատարիր,  
քարոզում է Տաթևացին, տգիտությամբ մի պատճառաբանիր,  
թե օրենքին անտեղյակ ես, այդպես կարող ես կորչել: Օրենքը  
չի կարելի քննարկել և դատողություններ անել այն մասին,  
թե ինչու են դրանք սահմանված, կամ ինչ օգուտ կա դրանց  
կատարումից: Պետք է բոլոր օրենքներն առանց հակառակու-  
թյան կատարել<sup>4</sup>: Օրենքների այս անառարկելի բնույթը  
բխում է նրանց կարևորության աստիճանից: Ֆեոդալական  
հասարակության տնտեսական, քաղաքական և հոգևոր ամ-  
բողջ կարգ ու կանոնը պայմանավորված է այդ օրենքների  
անշեղ կատարումով:

Քաղաքական օրենքները սահմանվում են աշխարհիկ իշ-  
խանությունների կողմից: Երկրի կառավարումը Տաթևացին  
համարում է խիստ բարդ ու դժվարին գործ: Այն վեր է մեկ  
մարդու ուժերից: Հայտնի է, գրում է նա, որ մեկ մարդը կարող  
է միայն մի տուն կառավարել, բայց ոչ մի ամբողջ երկիր. դրա

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 12:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 10:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 139:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 10:

համար մարդիկ պետք է միատեղ հավաքվեն և մշակեն երկրի  
կառավարման օգտակար կարգը<sup>1</sup>:

Այս դրույթով Տաթևացին, մի կողմից, բացարձակ միա-  
պետությունը համարում է երկրի կառավարման ոչ ռացիոնալ  
սխտեմ, մյուս կողմից՝ իշխաններին համերաշխ լինելու և  
թագավորական տան շուրջը համախմբվելու կոչ է անում:

Նա հայ ժողովրդի դժբախտություններից մեկն էլ համա-  
րում է ֆեոդալ իշխանների ինքնագլուխ գործունեությունն ու  
անմիաբանությունը: Մեր հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանները  
գործը կատարում են ինքնագլուխ, առանց խորհրդակցի,  
դրա համար էլ մեր թագավորությունը կործանվում է և եր-  
կիրը ավերվում, գանգատվում է Տաթևացին, մեր ժողովուր-  
դը դառնում է տարագիր և ցրվում աշխարհով մեկ<sup>2</sup>:

Տաթևացին այն համոզման է, որ հայ ազգը վերոհիշյալ  
աղետները կկարողանար կանխել, եթե երկրի պետական ու  
քաղաքական բոլոր հարցերը լուծվեին համազգային խորհրդի  
կողմից: «Եւ առաւել քան զամենայն պիտանաւորութիւն՝  
ունին առ միմեանս զժողովիլն ի խորհուրդ. և ապա համաձայն  
նոցին խորհրդով՝ վարել զշինութիւն աշխարհի»<sup>3</sup>: Այս  
խորհրդակցական օրգանի նշանակությունը Տաթևացին այն-  
քան է շափազանցնում, որ փորձում է հավատացնել, թե այն-  
տեղ իշխաններն էլ լսում են ժողովրդին և շարժվում նրա ներ-  
կայացուցիչների խորհրդով: Երկրի կառավարման գործում  
խորհրդակցական օրգանի կարևորության վերաբերյալ Տա-  
թևացու այս դրույթները ամենևին էլ չեն ժխտում միապե-  
տության անհրաժեշտությունը: Դրանք վկայում են միայն,  
որ Տաթևացին բացարձակ միապետությանը հակադրում է  
սահմանադրական միապետությունը, որը նա համարում է  
կառավարման ամենառացիոնալ ձևը: Թեպետև երկիր կառա-  
վարող օրգանը խորհուրդն է, բայց այդ խորհուրդը գլխավո-  
րում է մեկ մարդ: Բազմաթիվ զորագլուխներ լինել չեն կա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 423:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 424:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 423:

րող, գրում է Տաթևացին, հակառակ դեպքում նրանցից յուրաքանչյուրը կունենա իր հատուկ կամքը և հասարակութւյան մեջ կառաջանա խառնաշփոթութւյուն<sup>1</sup>:

Հասարակութւյունը պետք է կառավարվի մեկ միասնական կամքի կողմից: Միասնական ֆեոդալական թագավորութւյունը Տաթևացին համարում է երկրի նորմալ զարգացման պայմանը: Իր այս տեսակետը հիմնավորելու համար նա վկայակոչում է Արիստոտելին, որը հասարակութւյան մեջ առաջնորդների, տան մեջ տանուտերերի շատութւյունը համարում է շարիք: Աշխարհի կարգն է այսպես, որ մեկ թագավորութւյուն և մեկ առաջնորդութւյուն լինի, մեկ առաջնորդ և մեկ թագավոր լինի<sup>2</sup>: Տարբեր հասարակական խմբերի շահերը ընդհանուր հայտարարի է բերում միասնաբար՝ երկրի խորհրդակցական օրգանի օգնութւյամբ, նրա միջոցով:

Աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանութւյունները, սակայն, իրենց օրենքներով ու բռնութւյուններով կարող են ժամանակավորապես կաշկանդել կյանքի հակասութւյունները, սանձահարել սոցիալական հակադիր ուժերի պայքարը, բայց նրանց բռնկումները իսպառ վերացնել չեն կարող: Հասարակութւյան պատմութւյունը հարուստ է սոցիալական փոթորիկներով, որոնք պարբերաբար ցնցել են շահագործողների տիրապետութւյան հիմքերը:

Աղանդավորական շարժումներն ու ժողովրդական ապրտամբութւյունները ամբողջ միջին դարերում տազնապային վիճակ էին ստեղծել ֆեոդալական վերնախավերի համար, որոնք կարծես զգում էին, որ իրենց գործած սոցիալական այլանդակութւյունների համար պետք է հաշիվ տան պատմութւյան առաջ: Այդ պատաճոով էլ ֆեոդալիզմի գաղափարախոսների մոտ հաճախ է ապագան պատկերվել անհրապույր, մռայլ գույներով, հղի անհամեմատ ավելի սոսկալի ցնցումներով, քան անցյալ պատմութւյունը երբևէ տեսել է: Այս պեսիմիզմը արտահայտվել է նեոի գալստյան մասին քրիստոնեու-

թյան կրոնական գրույցներում, որոնց սոցիալական բովանդակութւյունը լավ է բացահայտված Տաթևացու մոտ: Հայտնի է, որ քրիստոնյա վարդապետները բնական ու սոցիալական բոլոր աղետները համարում են մարդկանց գործած մեղքերի հետևանք, աստծու բարկութւյան արտահայտութւյուն: Մեղսագործութւյունը, որպես մարդու անձնիշխան կամքի հետևանք, հատուկ է եղել մարդուն դեռևս դրախտում, որը «դԱզամ ապստամբեցոյց ի յաստուածային և կորոյս»<sup>3</sup>: Ուրեմն մարդը սկզբից ևեթ ըմբոստացել է գոյութւյուն ունեցող կարգերի դեմ:

Այդ նեոն է, որ հակառակում է աստվածային օրինականութւյանը և «զամենայն մարդիկ ապստամբութւյամբն կորուսանէ»<sup>4</sup>: Քրիստոնեական վարդապետութւյան համաձայն նեոը բոլոր տեսակի շարիքների մարմնացումն է:

Իսկ ով է նեոը, հարցնում է Տաթևացին: Միթե սատանա է, ոչ: Նեոը անօրենութւյուն քարոզող մարդ է կամ, այլ կերպ ասած, սատանայի արբանյակ, որը լցված է ամենայն շարութւյամբ ու խաբերայութւյամբ: Նեոը օրենքից դուրս մարդն է, որը ոչ բնական, ոչ գրավոր, ոչ ավետարանական օրենք չի ճանաչում<sup>5</sup>:

Այսպիսով, նեոը ոչ թե սատանա է, այլ մարդ, որը մերժում է ֆեոդալական հասարակութւյան բոլոր օրենքները, ամբողջ կարգ ու կանոնը: Այդ անօրեն մարդը հակադրվում է դարերով հաստատված ֆեոդալական «բարի ու ճշմարիտ» բարքերին: Նա «հակառակ է ամենայն բարեաց. և ընդունակ ամենայն շարի»: Նա «հակառակ է խաչի՝ եկեղեցւոյ՝ պաշտման՝ սրբութեանց՝ աղօթից՝ պահոց և այլն»<sup>6</sup>: Մարդկանց անօրենութւյունները դրսևորվում են տարբեր ձևերով և ունեն սոցիալական ու հակակրոնական բովանդակութւյուն: Սակայն դրանք առավել ամբողջութւյամբ արտահայտվում են աղան-

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 83:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 88:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութւյան, Ամառան հ., էջ 610:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

դավորների գործունեության մեջ: Նեոի գլխավոր ներկայացուցիչներն են՝ «դասք հերձուածողաց. որպէս Արիոս հերձեալն. և Մակեդոն հոգեմարտն. Նեստոր հայհոյիչ, քաղկեդոնիքն ուրացողք»<sup>1</sup>:

Աղանդավորների դեմ Տաթևացու պայքարը պետք է տարբերել Վատիկանի զավթողական-ասիմիլյատորական քաղաքականության դեմ հայ լուսավորչական եկեղեցու պայքարից, որն ընդհանուր առմամբ առաջադիմական է եղել: Այստեղ մեզ զբաղեցնողը աշխատավորական-աղանդավորական շարժումներն են, որոնց Տաթևացին անգրագառնում է գրեթե իր բոլոր աշխատութուններում: Տաթևացին, ըստ էութան, չի տարբերում պապական եկեղեցուց ծնունդ առած ռեակցիոն հոսանքները աշխատավորական աղանդավորական շարժումներից: Նրա համար դրանք բոլորն էլ այլանդակ են ու վտանգավոր նրանով, որ հակադրվում են հայկական եկեղեցուն: Այն քարոզները, որոնք ուղղված են հոռմեական եկեղեցու դեմ, որոշակիորեն հասցեագրված են, մնացած դեպքերում Տաթևացին գլխավորապես նկատի ունի. աշխատավորների աղանդավորական շարժումները:

Աղանդավորության հարցին նվիրված Տաթևացու քարոզները ուշագրավ են նրանով, որ անհրաժեշտ չափով լուսաբանում են «անօրենների» շարժման գաղափարական բովանդակությունը: Եվ այդ տեսակետից նրանք շատ արժեքավոր են, քանի որ աղանդավորների գրական ժառանգությունը ոչնչացրել է քրիստոնեական եկեղեցին, և մենք նրանց գաղափարախոսության մասին իմանում ենք հակառակորդների աշխատութուններից:

Ավետարանական դոգմաների դարավոր քարոզները բավարար պարզութամբ երևան էին հանել իրենց սնամեջ բովանդակությունը, և աշխատավորների զգալի մասը հասկացել էր այդ: Ուստի և կրոնական դոգմաների քննադատությունը աղանդավորական շարժումների գաղափարախոսության բնորոշ առանձնահատկություններից մեկն էր: «Զի հերձուած

ծողն միայն հաւանի այնմ, զոր միտ իւր ձուլէ և կերպարանէ. և ըստ հաւատոց կանոնաց ոչ ինչ իմանայ և ոչ հաւանի»<sup>1</sup>: Տաթևացու այս խոստովանութունը պերճախոս է նրանով, որ հերձվածողները հավատի կանոնները չեն ընդունում, որովհետև դրանք հակասում են բանականության պահանջներին, ուստի և հակադիտական են: Կրոնական դոգմաները գիտական պրպտումներ չեն հանդուրժում, քանի որ գիտական տրամաբանության շրջանակներում չեն տեղավորվում: Այդ տեսակետից հետաքրքիր է Տաթևացու ակամա խոստովանութունն այն մասին, թե պետք է սուրբ գրքերի էութան մեջ խորանալուց ձեռնպահ մնալ, որովհետև այդ կերպ գիտական իմացություն հասնել հնարավոր չէ: Ովքեր որ իմաստութան ճանապարհը չեն գտնում և սուրբ գրքերը չափից ավելի են քրքրում, նրանք ոչնչի հասնել չեն կարող, ընդհակառակը՝ ավելի են հիմարանում, դառնում թերահավատ ու հերձվածող<sup>2</sup>: Սա փաստորեն նշանակում է, որ մարդիկ, որոնք փորձում են իրենց հետաքրքրող հարցերի գիտականորեն բավարար պատասխանները գտնել սուրբ գրքերում, հիասթափվում են, որովհետև դրանցում գիտական տրամաբանությունից զուրկ դոգմաներից բացի ուրիշ ոչինչ չկա: Գիտական իմացություն պահանջի և կրոնական սխոլաստիկայի այդ հակասությունից էլ առաջանում են օպոզիցիոն շարժումները, որոնց թեորիական բովանդակության ելակետերից մեկը քրիստոնեական կանոնականության և ավետարանական դոգմաների քննադատությունն է: Ըստ որում աղանդավորները ոչ միայն մերժում են քրիստոնեական վարդապետությունը, այլև այն քննադատում են գիտականորեն, ելնելով բանականության ու գիտական իմացության պահանջներից: Տաթևացին ինքն է խոստովանում, թե «բնական քննութեան հետևի հերձուած. իսկ հաւատոյն՝ ուղղափառութիւն»<sup>3</sup>: Այս նշանակում է, որ աղանդավորների ուսմունքը խարսխվում է գիտու-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 612:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 15:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, Ձմեռան հ., էջ 282:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 173:

թյան սկզբունքների վրա, իսկ աստվածարանության հենարանը կույր հավատն է: Գիտության հետևորդները ճշմարտությանը հասու են լինում իմացական մտքի շնորհիվ, այն ժամանակ, երբ դոգմատիկ հավատացյալները ճգնում են միտքը դարձնել հավատի սոսկական կցորդ: «Բնական քննութիւն՝ զճշմարիտն ընդ մտացն քարշէ. իսկ հաւատոյն՝ միտքն ընդ հաւատոյն քարշի և հետևի»<sup>1</sup>: Տաթևացին չի հերքում, որ «բնական քննությունը» ճշմարտության ճանաչման ուղին է, չի ժխտում նաև այն, որ հերձվածողները ընթանում են հենց այդ ուղիով: «Եւ նա է (հերձվածողը — Ն. Թ.) հպարտացեալ ի գիտութիւնս իւր. որով խօսի զանազան հերձուածս պատիր և քաղցր բանիւք. և այնու հաւանելի առնէ զբանս իւր»<sup>2</sup>: Հերձվածողը հպարտանում է իր գիտությամբ, որը համոզիչ լինելով միաժամանակ խիստ հմայիչ է և դեպի իրեն է ձգում բազմաթիվ «մոլորեալներ»: Տաթևացին փորձում է ընթերցողներին համոզել, որ աղանդավորների գիտական պահանջները հիմնավոր չեն, քանի որ նրանք անգիտանում են մտքի տկարությունն ու անկարողությունը, կարծում են, թե միտքն ամենազոր է և անսահման: Ուստի այն, ինչ միտքը չի բմբռնում, նրանց թվում է ոչ ճշմարիտ. նրանք ուրիշ ոչինչ չեն հավատում, իմացությունից դուրս ոչինչ չեն ընդունում<sup>3</sup>: Այս ընդդիմախոսությամբ Տաթևացին փորձում է հավատի անհրաժեշտությունը հիմնավորել իմացական մտքի կարողությունների սահմանափակության մատնանշումով: Բայց զբանով փաստորեն նա ընթերցողին տրամադրում է ոչ թե գիտության դեմ, այլ նրա օգտին, քանի որ ցույց է տալիս հավատի անճարակությունը միայն: Բանականության իմացական կարողություններն, անշուշտ, անսահման լինել չեն կարող այն առումով, որ իմացական միտքը սահմանափակված է հասարակության զարգացման տվյալ աստիճանի հնարավորություններով: Սակայն ինքը՝ իմացության պրոցեսն է անսահման:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Չմեռան հ., էջ 173:

<sup>2</sup> Նույնը, Ամառան հ., էջ 100:

<sup>3</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 31:

Քրիստոնեական եկեղեցու հայրերը սարսափում են աղանդավորներից ոչ միայն նրա համար, որ նրանք շար են, այլև նրա համար, որ հզոր են «իբրև սուսեր ունելով զատամուսս և զժանիս իբրև ըզկտրոց, մաշել և ուտել ըզխոնարհս յաղբատաց ուղղափառաց»<sup>1</sup>:

Այս «աղբատ ուղղափառների» շրջանում լայնորեն տարածված աղանդավորական շարժման հզորության գաղտնիքը պետք է փնտրել նրանց տեսական ու պրակտիկ գործունեության մեջ: Քրիստոնեական եկեղեցին դարեր շարունակ Քրիստոսի անունով ու եկեղեցական խաչ ու խաչվառներով խաբել, կեղեքել ու կողոպտել է աշխատավորներին: Այդ խաբերայությունն ավելի քան բացահայտ էր դառնում այն այլանդակություններով, որոնք լայն շափերով տարածված էին կրոնավորների շրջանում՝ կաշառակեր եպիսկոպոսներից սկսած մինչև զոդ քահանաները: Ըստ որում այդ այլանդակ բարքերի քննադատությամբ հաճախ հանդես էին գալիս նաև բազմաթիվ ազնիվ վարդապետ-գիտնականներ: Աստծու և եկեղեցու անունով հանդես եկող այդ կողոպտիչներից ոչ մեկը չէր պատրվում ո՛չ աստծու և ո՛չ էլ եկեղեցական իշխանությունների կողմից: Աղանդավորները հանդես են գալիս ահա կրոնական այդ կեղծիքների ու խաբերայությունների դեմ, մերկացնում հոգևորականների մեքենայությունները, որով և դեպի իրենց են գրավում բազմահազար կեղեքված և երբեմնի մոլորված իրենց եղբայրներին: Աղանդավորները մերժում են բոլոր ժիսակատարությունները, որպես կեղծիք «անարգեն զխաչ և զսրբութիւն»<sup>2</sup>: Նրանք ավելի հեռուն են գնում՝ ժխտում են Քրիստոսի աստվածության և մարդ-աստծու լեզենդն ընդհանրապես: «Եւ սոքա սոսկ մարդ դաւանին»<sup>3</sup>,— գրում է Տաթևացին աղանդավորների մասին, որոնք հավատում էին իրենց առաջնորդներին ու հետևում նրանց վարդապետությանը:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Չմեռան հ., էջ 283: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Թ.):

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 282:

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 34:

Մարդ-աստծու զաղափարի հետ միասին աղանդավորները մերժում են նաև հոգու անմահության փիլիսոփայությունը և հանդերձյալ կյանքի մասին կրոնական հեթաթր: Հեթանոսների նման հերձվածողներից «ոմանք ասացին թե՛ հոգի մարդոյ ոչ է անմահ... զի ընդ լուծանիլ մարմնոյն, լուծանի և շունչն յօդս և կորնչի. այնպէս ասեն և զհոգի մարդոյ»<sup>1</sup>: Այս դրույթից ինքնին բխում է հանդերձյալ կյանքի անմտությունը: Մենոնող մարմնի կրկին գոյություն մասին այլևս խոսք լինել չի կարող. «ոմանք հերձուածողք ասացին թե՛ այս մարմինս ոչ յառնէ. և ոչ այս մարդ որ մեռանի. այլ փոխանակ նորա նոր մարդ յառնէ»<sup>2</sup>: Հանդերձյալ կյանքի մասին կեղծիքը եղել է եկեղեցու ամենահատու զենքերից մեկը: Եկեղեցին այսօր էլ կապիտալիստական աշխարհի աշխատավորներին համոզում է հաշտվել իրենց աղքատիկ, շարքալ կյանքի հետ, քանի որ դա, իբրև թե, հանդերձյալ կյանքի դրախտը տանող միակ ճանապարհն է: Աղանդավորները չէին կամենում նախապատրաստվել մահվան: Նրանք ցանկանում էին ապրել մարդավայել կյանքով, որի համար էլ այս կյանքում ապրելու իրենց իրավունքները պաշտպանելու և հանդերձյալ կյանքի մասին կրոնական առասպելները մերժելու կոչ էին անում աշխատավորներին:

Քրիստոնեական դոգմաների քննադատության ընթացքում աղանդավորներն օգտագործում էին նաև ավետարանի համապատասխան դրույթները, որոնցով և հաճախ բացահայտում էին ավետարանում առկա բազմաթիվ հակասություններ: «Հերձուածողն օրըստօրէ ուսեալ ի սուրբ գրոց զբանս սուրբս, թիւրէ ի միտս իւր, և մոլորի զհետ խորհրդոց մտաց իւրոց ընթացեալ»<sup>3</sup>: Տաթևացին փորձում է ընթերցողին համոզել, որ աղանդավորները անգիտությամբ խեղաթյուրում են ավետարանի դրույթները և մոլորվում: Իրականում այստեղ խոսքը վերաբերում է նրան, որ աղանդավորներն իրենց

վարդապետությունը հաճախ էին համեմտում ավետարանական խոսքերով, պարուրում կրոնական շղարշով, որը միջին դարերում հերետիկոսություն բնորոշ առանձնահատկություններից մեկն է եղել բոլոր երկրներում:

Կրոնական սխուլաստիկայի քննադատությունը, անկախ նրա դրսևորման ձևերից, բոլոր դեպքերում ուղի է հարթում երևույթների մատերիալիստական բացատրությունների համար նաև այն դեպքում, երբ իրենք՝ քննադատները մատերիալիստներ չեն: Եվ Տաթևացին ճիշտ էր, երբ աղանդավորներին համարում էր էպիկուրյաններ. «Եւ սոքա ասեն ոչ գոյ աստուած. որպէս Եպիկուրոս և այլ նմանք նոցա»<sup>1</sup>: Տաթևացին զգում է, որ այս անաստված էպիկուրյաններին ոչինչ չունի հակադրելու, քան Սողոմոնի այն խրատը, թե նրանց ասածները «յայտնապէս սուտք են. և ոչ արժանի պատասխանուոյ»<sup>2</sup>:

Տաթևացին որպես գիտնական փայլում է իր ծավալուն և խոր գիտելիքներով, իր գիտական ու համոզիչ տրամաբանությունով: Բայց այդ կարողությունները հանդես են գալիս այն դեպքում, երբ հարցերի քննարկումը օբյեկտիվորեն գիտական է, երբ վերլուծող միտքը լուրջ կովաններ ունի ճշմարտությունը վերհանելու, գիտական այս կամ այն դրույթը հիմնավորելու համար: Իսկ երբ գիտնականը ստիպված է հանդես գալ սնանկ դոգմաների պաշտպանությունում և փորձում է հերքել կուռ տրամաբանության վրա խարսխվող ուղղությունները, նրա փաստարկումները դառնում են խղճուկ, պատճառաբանությունները՝ աղոտ, անհամոզիչ ու ոչ տրամաբանական: Այդ է պատճառը, որ Տաթևացին աղանդավորներին Սողոմոնի առակով «պատասխանելու» անզորությունը զգալով, հիշում է ավետարանական խորհուրդը՝ թե պատասխանիր նրանց, «զի մի յանձն իւր իմաստուն երևեսցի»: Ծանոթանանք նրա այդ պատասխանի «գիտական» տրամաբանությունը: Քրիստոս-աստծու գոյությունը ժխտող աղանդավորները պարզապես մատնանշում են, որ Քրիստոսի մեջ ամեն ինչ մարդ-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, 2 մկռան հ., էջ 238:

<sup>2</sup> Նույնը, Ամառան հ., էջ 619:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 100:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 25:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 26:

կային է: Նա ծնվում է մորից, որպես մարդ թլփատվում է, մկտրվում, քաղցում է և սնվում, աղոթում է, մեռնում, թաղվում: Տաթևացին փորձում է նրանց այս փաստարկումները հերքել այն պատճառաբանությամբ, թե այն, որ ասում են Քրիստոսը որպես մարդ է ծնվել, ինքնին կնշանակի, որ նա աստված է. նա մարմնով որպես մարդ է ծնվել, բայց համարձակել որպես աստված<sup>1</sup>: Սրանով էլ սպառվում է «Քրիստոսաստծու» գոյություն փիլիսոփայական հիմնավորումը, որը լրացվում է ավետարանից բերված բազմաթիվ վկայակոչություններով: Բայց իր այս տրամաբանությամբ Տաթևացին աղանդավորներին հերքելու համար փաստորեն ոչինչ չի ասում:

Աղանդավորները չեն բավարարվում միայն կրոնական դոգմաների քննադատությամբ և գաղափարական պայքարով: Նրանց շարժումը միաժամանակ հակաֆեոդալական բընույթ ունի: Նրանք հանդես են գալիս ֆեոդալական կարգի և օրենքների քննադատությամբ և ոչ միայն մոլորյալ են հավատով, այլ և «պղծեալ ի գործս. խօսին սուտ. հակառակին օրինաց. հայհոյեն զկարգս»<sup>2</sup>: Տիրող կարգերի այլանդակությունը նրանք տեսնում են անհավասարությունների ու անարդարությունների մեջ: Կյանքի բոլոր բարիքներից օգտվում են միայն իշխողները, իսկ այդ բարիքները ստեղծող աշխատավորները պետք է բավարարվեն բանող անասունների վիճակով: Աղանդավորության առաջացման պատճառներից մեկն էլ Տաթևացին համարում է «սեր աշխարհիս»<sup>3</sup>, հանուն որի աշխատավորությունը ըմբոստանում է ֆեոդալական կարգերի դեմ:

Աղանդավորական շարժումները, ինչպես հայտնի է, միատարր չեն եղել: Ֆեոդալական հիերարխիայի յուրաքանչյուր ստորին խավի իրավունքներն ու արտոնությունները սահմանափակվում էին վերին խավերի կողմից: Այս հողի վրա

դժգոհություններ էին առաջանում նաև հասարակության միջին խավերի աշխարհիկ ու հոգևոր շրջաններում, որոնք միանում էին աղանդավորներին և հակադրվում իշխողներին: Հակաֆեոդալական շարժումների սոցիալական կազմի խայտաբղետությամբ էլ պայմանավորված էր տարբեր հոսանքների գոյությունը նրանց ներսում: Արիստակես Լաստիվերտցու և Գրիգոր Մագիստրոսի աշխատությունները որոշակի հիմքեր են տալիս թոնդրակեցիների շարժման մեջ տարբերելու երկու հոսանք՝ ռեֆորմատորական, որ գլխավորում էին հոգևորականներն ու իշխանական ծագում ունեցողները, և հեղափոխական, որ գլխավորում էին աշխատավորության ներկայացուցիչները: Գրիգոր Տաթևացու մոտ արժեքավոր վկայություններ կան այդ հոսանքների բնույթի մասին: Նա հերձվածողներին բնութագրում է որպես «վայրենացեալ և գազանացեալ» շների, որոնք ստեղծված են միայն շարիք գործելու համար: Ինչպես գայլերը շրջում են գաղտագողի, «ես առաւել ի գիշերի. սոյնպէս և հերձուածօղբ և շարագործք թաքնաբարոյ ուսուցանեն զհերձուածս և զգործ իւրեանց»<sup>1</sup>: Հերձվածողները գայլի նման «սրեալ ունին զժանիսն և թոյնք իժից է ի լեզուս նոցա»<sup>2</sup>: Այստեղ խոսքը վերաբերում է աղանդավորների աշխատավորական հոսանքի ներկայացուցիչներին, որոնք անզիջում են և ավելի «վատթար», քան ուրացողը, որովհետև ուրացողը գիտի որ հանցավոր է, իսկ հերձվածողը այդ չի ընդունում, ուրացողը կարող է դարձի գալ, իսկ հերձվածողը չի զղջում և ընտրած ճանապարհից ետ չի դառնում<sup>3</sup>: Բայց ոչ բոլոր աղանդավորներն են գազանաբարո և իժանման: Տաթևացուն հայտնի է, որ հերձվածողների մեջ կան նաև այնպիսիները, որոնք փոքր-ինչ խղճմտանք ունեն, այսինքն՝ անագորույն ու անզիջում չեն: «Ի դասս հերձուածօղաց՝ ոմանք բարեբարոյք էին, և ունէին սակաւ ինչ ողորմութիւն, և խիղճմտաց. և ոմանք անգութք և շարաբարոյք՝

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, *ձեռագիր* № 923, էջ 250ա:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, *ձեռագիր* № 1264, էջ 128բ:

<sup>3</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, *Գիրք քարոզության, Ամառան հ.*, էջ 222:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, *Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ*, էջ 366:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, *Գիրք քարոզության, Ձմեռան հ.*, էջ 282:

<sup>3</sup> Նույնը, *Ամառան հ.*, էջ 403:

և խստասիրտք և անհամբերք, և անզեղչք ի շարեաց»<sup>1</sup>: Աս-  
ված է շատ որոշակի՝ աղանդավորական շարժման ռեֆորմա-  
տորական հոսանքի ներկայացուցիչները հանդես են գալիս  
չափավոր պահանջներով, որոնց բավարարման դեպքում կա-  
րող են ետ դառնալ կես ճանապարհից: Այդպես են վարվում  
բոլոր հեղափոխական շարժումների ուղեկիցները, որոնք  
աշխատավորութան ընդվզումները փորձում են օգտագործել  
իրենց շահերի ու պահանջների բավարարման համար և հետո  
լքում այդ շարժումները:

Իսկ հեղափոխական շարժման բուն մասնակիցները, ինչ-  
պես Տաթևացու մոտ է ասված, «անգութ են և շարաբարո,  
խստասիրտ են, անհամբեր և անզիջում»: Նրանց խնդիրն է  
մինչև վերջ պայքարել տիրող կարգերի դեմ և հասնել իրենց  
նպատակին:

Ցեղալական հասարակութան ամենավտանգավոր հա-  
կառակորդը Տաթևացին համարում էր աղանդավորներին,  
որոնց դեմ պայքարը հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանություն-  
ների առաջնահերթ խնդիրն էր: Կրոնավոր ձեռնադրվելու  
առաջին պայմանը աղանդավորութան դեմ պայքարելու պար-  
տավորությունն էր: Հոգևոր դպրոց ավարտողներին գավազան,  
այսինքն կրոնական պաշտոն տալու պահին եպիսկոպոսը  
պահանջում էր պահպանել Քրիստոս-աստծու ուղղափառ դա-  
վանությունն ու սուրբ երրորդությունը և հրաժարվել բոլոր  
աղանդավորական ուսմունքներից<sup>2</sup>:

Այս նույն պահանջը առաջադրվում էր նաև բարձրաստի-  
ճան պաշտոնյաների ընտրությունների ժամանակ, երբ մեծ  
վարդապետը հարցնում էր ընտրվողին նրա համապատասխան  
կրթության և աղանդավորների դեմ պայքարելու կարողու-  
թյունների ու պատրաստակամության մասին. «Եւ հրաժարի  
յամենայն հերձուածօղաց թէ ոչ»<sup>3</sup>: Այս խստությունները միա-  
ժամանակ վկայում են, որ աղանդավորությունը լայն շափերով

տարածված էր և շարժման մեջ ընդգրկված էին նաև հոգևորա-  
կանությունների բոլոր խավերի ներկայացուցիչները՝ քահանանե-  
րից մինչև եպիսկոպոսները:

Նկատի ունենալով աղանդավորութան ձգողական ուժը,  
կրոնավորներն իրենց քարոզներում և ամեն պատեհ առիթով  
վարկաբեկում էին աղանդավորներին ու նրանց վարդապե-  
տությունը, ժողովրդին հորդորում էին զգուշանալ, ոչ մի կապ  
չունենալ նրանց հետ: Այդ նպատակով նրանք աղավաղում  
էին աղանդավորների ուսմունքը: Նրանց էին վերագրում  
անմարդկային ու այլասերված բարքեր: Այդ մեթոդներն  
օգտագործում է նաև Տաթևացին: Մերժելով հանդերձալ  
կյանքի առասպելը, աղանդավորները դրան հակադրում էին  
իրական կյանքի բարիքներից օգտվելու իրենց պահանջները:  
Աղավաղելով նրանց այս կարգի դրույթները, Տաթևացին  
ընթերցողներին հավատացնում էր, որ նրանք զուրկ են հո-  
գեկան ու բարոյական ամենատարրական սկզբունքներից,  
որ նրանց տենչերն ու ձգտումները գոհճիկ են ու անասնական:  
Ազահները փառաբանում են շատակերությունը, գրում է  
Տաթևացին, հեշտասերները՝ ցանկությունների հագեցումը,  
գազանաբարո մարդիկ գազան են պաշտում, որկրամոլները՝  
ստամոքսը, իսկ կնասերները կնոջն են աստվածացնում<sup>4</sup>:  
Հետևաբար, սրբակրոն կյանքը այս պղծություններից զերծ  
պահելու համար «պարտ է մեզ հեռանալ և ի բաց փախչիլ ի  
հերձուածօղէ. ի խօսից՝ ի յողջունէ՝ ի բնակցութենէ՝ ի սեղա-  
նոյ՝ և յընկերութենէ»<sup>5</sup>:

Աղանդավորների դեմ պայքարի միջոցներն, իհարկե, չեն  
սպառվում սոսկ քարոզներով, հորդորներով ու աստվածաշնչի  
պրոպագանդայով: Դրա հետ միաժամանակ կրոնական ու  
աշխարհիկ իշխանությունները կտրուկ ու զործուն միջոցներ  
են ձեռնարկել աղանդավորական շարժումները արմատախիլ  
անելու համար: Այդ նպատակին էին ծառայում ինչպես ընդ-  
հանուր (տիեզերական), նույնպես և հայկական ազգային

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ձմեռան հ., էջ 283:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք գաւազան տալոյ: Կ. Պոլիս, 1752, էջ 6:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ, 58:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 15:

<sup>2</sup> Նույնը, Ձմեռան հ., էջ 282:

ժողովները, որոնք մշակում էին աղանդավորական հոսանքների դեմ պայքարելու կանոնները: Տաթևացին այդ ժողովների մասին գրում է, որ առաջինը կայացավ Արևելյան Հայաստանում, Սահակ Մեծի մահվան յոթերորդ տարում: Հավաքվեցին քառասուն եպիսկոպոսներ և բազմաթիվ վարդապետներ, հայոց մեծամեծները, վարդան սպարապետը իր ազգականներով: Ժողովում նորից հաստատեցին սուրբ Գրիգորի, Ներսեսի, Սահակի, և Մաշտոցի կողմից սահմանված կարգ ու կանոնը: Եվ գրեցին քսան գլխից բաղկացած կանոնագիրք՝ ընդդեմ աղանդավորության<sup>1</sup>:

Այստեղ Տաթևացին նկատի ունի Շահապիվանի ժողովը (447 թ.): Նա թվարկում է բոլոր մնացած ժողովները, որոնց կողմից սահմանված կանոններով ամենայն դաժանությամբ հալածում ու խոշտանգում էին աղանդավորներին և մաքրում «գեկեղեցի յամենայն աղանդոյ»<sup>2</sup>:

Տաթևացին լավ էր հասկանում, որ Ֆեոդալական կարգերի ամենավտանգավոր թշնամին այդ կարգերի դասակարգային հակառակորդներն են, որոնց դեմ պետք է հանդես գան և՛ կրոնական, և՛ աշխարհիկ իշխանությունները՝ իրենց տրամադրություն տակ եղած բոլոր միջոցներով: Եվ եկեղեցական ժողովները ծառայում էին հենց այդ նպատակին, որոնց գործունեությունը այդպիսի ջերմեռանդությամբ փառաբանում էր Ֆեոդալական կարգերի գաղափարախոս Գրիգոր Տաթևացին:

## II ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՅՈՒ ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆԲԸ

### 1. ԱՊՐԱՆՔ ԵՎ ԱՇԽԱՏԱՆՔ

Տաթևացին տնտեսագիտական հատուկ ուսումնասիրություններ չի թողել: Նրա աշխատությունները, բացի «Գիրք հարցմանց» հանրագիտարանային բնույթի մեծարժեք գործից, ավետարանական քարոզներ են ու մեկնություններ,

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 544:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 545:

որոնց մի մասը նվիրված է տնտեսական երևույթների վերլուծությունն ու բնութագրությունը: Այսպիսի ուշագրավ քարոզներից են՝ «Քարոզ վասն մեծութեան և աղքատութեան», «Քարոզ վասն տնտեսին», «Քարոզ վասն արիութեան և գործոց», «Քարոզ վասն երկրագործաց», «Քարոզ վասն արդարութեան վաճառաց կշռոց» և այլն: Բացի այդ, Տաթևացին իր բազմապիսի զուտ կրոնական բնույթի քարոզներում ու մեկնություններում նույնպես կատարում է տնտեսական տարբեր երևույթների հետաքրքիր վերլուծություններ, որոնք հարուստ նյութ են տալիս տեսական-տնտեսագիտական ընդհանրացումների համար:

Գրիգոր Տաթևացին իր աշխատություններում բազմիցս անդրադարձել է նյութական բարիքների արտադրության և աշխատանքի հարցերին: Որպես բնատնտեսության ժամանակաշրջանի մտածող, նա գերադանցապես ընդգծում է ապրանքների սպառողական արժեքի կարևորությունը, դրանք դիտում որպես մարդկանց պահանջմունքները բավարարելու միջոց:

Առաջին հերթին նրան հետաքրքրում է այդ պահանջմունքների բնույթն ու անհրաժեշտության աստիճանը: Մարդկանց պահանջներն ըստ իրենց բնույթի լինում են մարմնական և հոգեկան: «Բնականապես մերկ և դատարկ հմք յամենայն բարեաց,— գրում է Տաթևացին,— ի մարմնաւորէն, և ի հոգեւորէն. զի ոչ ունիմք զգեստ բնական որպէս կենդանեաց. և ոչ զէն, և ոչ այլ ինչ: Նոյնպէս և ըստ հոգւոյն՝ ոչ ունիմք սրբութիւն, իմաստութիւն, և ոչ այլ ինչ»<sup>1</sup>: Մարմնական պահանջմունքները բավարարելու համար մարդը կազմակերպում է նյութական բարիքների արտադրություն, իսկ հոգեկան կարիքների բավարարման համար ստեղծում է հոգևոր բարիքներ: Հետևաբար, իրերը կարող են բավարարել ինչպես մարդկանց նյութական կարիքները, այնպես էլ հոգեկան պահանջմունքները՝ երկու դեպքում էլ մարդը գործ ունի իրի սպառողական հատկությունների, նրա սպառողական արժեքի հետ: «Բանի էութիւնը չի փոխվում այդ պահանջմունքների

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 105:

բնույթից, — գրում է Մարքսը, — արդյոք նրանք ստամոքսի՞ց են ծագում, թե երևակայությունից»<sup>1</sup>:

Մարդկանց պահանջմունքներին համապատասխան ապրանքները բաժանվում են երկու խմբի՝ նյութական բարիքներ և հոգևոր բարիքներ: Տաթևացին նկատում է նաև դրանց ձևեր բերման եղանակների տարբերությունը: Թեպետ երկուսն էլ ձևեր են բերվում գործով, բայց «զմարմնոյն պէտն աշխատութեամբ. և զհոգւոյն առաքինութեամբ և կրթութեամբ»<sup>2</sup>:

Մարդկանց մարմնական պահանջմունքներն իրենց հերթին, ըստ անհրաժեշտության աստիճանի, բաժանվում են երկու խմբի՝ առաջին անհրաժեշտության պահանջմունքներ և «ի զարդարանս վայելչութեան»: Դրան համապատասխան նյութական բարիքներն էլ են բաժանվում երկու մասի: Առաջին անհրաժեշտության պահանջմունքներ բավարարող բարիքն «այն է՝ որ թէ լինի, ապրի՛ մարդ. և թէ ոչ լինի՛ մեռանի. որպէս հուր և ջուր և այլն: Իսկ վայելչականն այն է՝ որ թէ լինի՛ ոչ կենդանացուցանէ զմարդն. և թէ ոչ լինի՛ ոչ մեռանի. որպէս արծաթն. ոսկին. ակն. մարգարիտն և այլն. զի աւելորդ են ի մարդկային կեանս և ընդունայն և ի նանիք»<sup>3</sup>:

Բնատնտեսության զաղափարախոսը այնքան է զայրացած արծաթասիրության դեմ, որ մի պահ փորձում է նույնիսկ ժխտել արծաթի և ոսկու սպառողական նշանակությունն ընդհանրապես: Պետք է գիտենալ, որ արծաթը, ոսկին և դրանց նման բաները արարչի կողմից սահմանված մարդկային օրգանիզմի օգտակար պահանջները բավարարելու համար պիտանի իրեր չեն, դրանք խորթ են մարդկանց պահանջների բնույթին, որովհետև ոչ կերակուր են, ոչ ըմպելիք և ոչ էլ մերկությունը ծածկող հագուստ<sup>4</sup>: Բայց իրականությունը շափավորում է նրա զայրույթը, և նա ստիպված է ընդունել նաև

«վայելչութեան» պահանջների անհրաժեշտությունը, որոնք, սակայն, կախված են առաջին անհրաժեշտության պահանջմունքներից, այն առումով, որ երբ մարդու անհրաժեշտ կարիքները բավարարելու միջոցները սուղ են լինում, ոսկին և արծաթը անարգվում են ու արհամարհվում, իսկ երբ անհրաժեշտ պահանջները բավարարված են լինում, ապա ոսկու և արծաթի որպես զարդարանքների կարիքը մեծանում է<sup>1</sup>:

Վայելչության պահանջմունքների գոյությունն ընդունելուց հետո Տաթևացին նշում է, որ այդ պահանջմունքների հագեցմանը շափ ու սահման չկա, որով և դրանք տարբերվում են առաջին անհրաժեշտության պահանջմունքներից: Նա օրինակ է բերում արծաթասիրությունը: Կան այնպիսի իրեր, որ օգտագործում ենք մեր պահանջները բավարարելու համար և հագենում ենք, ինչպիսիք են ուտելիքն ու ըմպելիքը, որ քիչ քանակությամբ ընդունում և հագենում ենք: Բայց կա մի իր, որից մարդը չի հագենում, աչքով տեսնում ենք նրա փայլը, ականջով լսում նրա զնգոցը և չենք հագենում: Այդպիսին է արծաթասիրությունը, արծաթասերը արծաթից երբեք չի կշտանում: Երբ կերակուր ու խմիչք ենք ընդունում, մեր մարմինը ծանրանում է և հագենում, իսկ արծաթի տեսքը արտաքուստ աչք է շլացնում, իսկ ներքուստ՝ միտքը մոլորեցնում, որից սակայն հագեցում չկա, որովհետև աստված անհագ է ստեղծել մարդու միտքը, որը միշտ տենչում է երկրայինը առանց հագենալու: Իսկ մարմինը հագեցող է ստեղծված, որովհետև քչով բավարարվում է<sup>2</sup>:

Տաթևացին այստեղ, անշուշտ, շփոթում է վայելչության պահանջը արծաթասիրության տենչի հետ: Դրանց մեջ ընդհանուրն այն է, որ երկուսն էլ հագեցում չունեն, բայց իրենց բնույթով տարբեր են: Վայելչության պահանջը սպառողական բնույթ ունի, իսկ արծաթասիրությունը՝ արժեքների կուտակման տենչի մեջ պետք է փնտրել, որը Տաթևացին տվյալ նեպոքում չի կռահել:

<sup>1</sup> Կ. Մարքս, Կապիտալ, հ. I, էջ 41:  
<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք բարոգություն Ամառան հ., էջ 105:  
<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 258:  
<sup>4</sup> Նույն տեղում:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք բարոգություն, Ամառան հ., էջ 258:  
<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 257—258:

Բայց Տաթևացու պրպտող միտքը հաղթահարում է բնատնտեսության կողմից ստեղծված փակուղին: Հիշյալ պահանջմունքների նույնացումը չի խանգարում նրան կյանքում տեսնել արդեն զարգացման նշանակալից աստիճանի հասած ապրանքային հարաբերությունները: Նա հասկանում է, որ ոսկին ու արծաթը, բացի մարդկանց անձնական վայելչության պահանջմունքները բավարարելուց, նաև հասարակական նշանակություն ունեն: «Վաճառեալ գտանեմք արծաթովն կերակուր և ըմպելի և զայլն»<sup>1</sup>: Ուրեմն այդ ազնիվ մետաղները պետք են ոչ միայն որպես զարդարանք ու գեղարվեստական իրեր արտադրելու նյութ, այլև որպես ընդհանրական արժեքներ, որոնցով կարելի է ձեռք բերել ամեն տեսակի ապրանքներ: Հեղինակը տեսնում է, որ հենց այստեղ էլ թաքնված է արծաթասիրության գաղտնիքը: Մեծ քանակությամբ արծաթը մարդու համար մշտապես բարեկեցիկ կյանք ապահովելու գրավականն է: Այդ կապակցությամբ նա ընդունում է հարստության գոյություն երկու ձև՝ «ինչք, ոսկի և արծաթ»<sup>2</sup>: Այստեղ արդեն դրսևորվում է այն իրողությունը, որ արծաթն ավելի կարևոր դեր է կատարում, քան մարդու անձնական կարիքների սոսկ բավարարումը: Որպես հարստության ընդհանուր ձև, որպես փող այն հասարակական մեծ ուժ ունի, որին ենթարկվում են բոլորը, որով կարելի է կարգավորել ամեն ինչ, լուծել ամենաբարդ ու դժվարին հարցերը: Արծաթասիրության տեսչը անսահման է շնորհիվ հենց այն մոգական ուժի, որի առջև խոնարհվում են բոլոր հեղինակությունները: Եվ այդ է պատճառը, որ մարդիկ կուռքի նման պաշտում են արծաթը և հանուն արծաթի «նոքա զոհէին զուստերս և զզրստերս իւրեանց. և սոքա սպանանեն զմիմեանս վասն արծաթոյ»<sup>3</sup>:

Տաթևացին կսկիծով է նկատում, որ փողային հարաբերությունները քայքայում են ֆեոդալական հասարակության հիմ-

քը՝ բնատնտեսությունը: Այդ հասարակության հին, ավանդական բարքերը դառնում են գնման ու վաճառքի առարկա, խեղդվում են «եսամոլ հաշվի սառցաջրի մեջ»<sup>1</sup>: Այդ է պատճառը, որ նա անիծում է արծաթասիրությունը որպես ֆեոդալական հասարակության մարդուն մոլորեցնող անարգ հատկություն: Արծաթասերը գող է ու հափշտակող, գրում է Տաթևացին, նկատի ունենալով առևտրականին ու վաշխառուներին, նրանք ավելի վատ են, քան գողերը, որովհետև գողերը թաքուն, վախենալով են գողանում, իսկ առևտրականը ակնհայտ, նրստած հրապարակի իր կուռպակում, որը կնշանակի գողի բակ, թախանում է մարդկանց: Մարդիկ լսելով գողերի մասին, նրանցից զգուշանում են, խուսափում, իսկ առևտրականի մոտ գնում են կամովին ու սիրով: Գողը մարդու ունեցվածքը մեկ անգամ է կողոպտում, իսկ առևտրականը նույն մարդու ունեցվածքը խաբեությունով գողանում է բազմաթիվ անգամ<sup>2</sup>:

Տաթևացին արծաթի մեջ, բացի վայելչության պահանջը բավարարելու սպառողական նշանակությունից, տեսնում է նաև մի նոր հատկություն, որը նրա այլ ապրանքներ ձեռք բերելու ունակությունն է:

Այստեղ Տաթևացին մոտենում է այն հարցին, թե արծաթը ինչպես է այդ հատկությունը ձեռք բերել, ինչպես է դարձել փող: Նա այն կարծիքն է հայտնում, որ փողը հայտնագործվել է «ի ճարտարութենէ մարդկան և ի հնարից»: Անշուշտ, հնարավոր չէ Տաթևացուց պահանջել, որ նա լուծեր փողի առաջացման գաղտնիքը: Դրա համար անհրաժեշտ էր զարգացած ապրանք-կապիտալիստական հարաբերությունների առկայություն: Արժեքավորն այստեղ հարցադրումն է, որով Տաթևացին հավաստում է փողի առաջացման փաստը: Միշտ չէ, որ փողը գոյություն է ունեցել: Այն առաջացել է հասարակության պատմական զարգացման ընթացքում:

Փոխանակարժեքի կատեգորիան Տաթևացու համար գո-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 258:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 384:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 258:

<sup>1</sup> Կ. Մարխ, Ֆ. Էնգելս, Կոմունիստական կուսակցության մասին ֆեստը, Հայպետհրատ, 1960, էջ 36:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 355 ր:

յություն ունի միայն ոսկու և արծաթի մեջ: Մնացած ապրանքների մեջ նա տեսնում է միայն նրանց սպառողական նշանակութունը: Իսկ երբ ապրանքները ավելի են, քան պետք է մարդկանց կարիքները բավարարելու համար, Տաթևացին առաջարկում է ավելցուկը նվիրաբերել (հավանաբար եկեղեցուն) հոգու փրկության համար, որի մեջ էլ տեսնում է ավելցուկ ապրանքների նշանակութունը, «վասնզի ապրանքն փրկանք թարգմանի. որ մարդ տայ և զմարմին իւր փրկէ, և կամ զհոգին»<sup>1</sup>:

Տնտեսական երևույթների ուսումնասիրության ժամանակ Տաթևացու համար բոլոր դեպքերում ելակետը սպառող մարդուն է: Մարդու սպառողական պահանջմունքները («կարօտութիւնը») Տաթևացին բացարձականացնում է և համարում հասարակական առաջընթացի զսպանակ: Այս տեսակետից Տաթևացին ամենատարբեր առիթներով ընդգծում է նյութական բարիքների կարևորութունը մարդու համար և հասարակության կյանքում: «Ըզգործ մարմնաւոր և զաշխատանս ձեռաց գործելի է ամենեցուն», գրում է Տաթևացին, «զի պէտս ունիմք կերակրոյ և զգեստի. ապա թէ ոչ գործեմք, սովիմք և մերկանամք»<sup>2</sup>: Կարիքը և՛ արտադրության կազմակերպման, և՛ աշխատանքի բաժանման, և՛ արվեստների ու գիտության զարգացման խթանն է: Դեռ ավելին, ըստ Տաթևացու, կարոտությունը իրավական ու բարոյական նորմաների ստեղծման հիմքը, հասարակական ներդաշնակության ելակետն է ընդհանրապես: Եվ նա գուցենք չի խնայում կարիքի ստեղծագործական նշանակութունը փառաբանելու համար: Կարոտությունը մեծագույն բարիք է ընդհանրապես, գրում է Տաթևացին, նախ նրա համար, որ կարիքը մարդուն դարձնում է խոնարհ ու համեստ: Լիության մեջ ապրող մարդը հղիփանում է և գոռոզությունից կործանվում, ինչպես մեր նախահայր Ադամը: Այնուհետև, սննդի և մյուս պետքերը հոգալու համար մարդը պետք է աշխատի. ծուլությունն ու անգործությունը հանցա-

գործության ու մեղսագործության պատճառ են դառնում: Մարդիկ փոխադարձ կարիքները բավարարելու համար կապվում են միմյանց հետ և սեր ու բարեկամություն հաստատում: Կարիքից է, որ մարդիկ զբաղվում են անասնապահությամբ, արհեստներով, շինարարությամբ<sup>3</sup>:

Այսպիսով, կարիքը միայն արդյունագործության ու գյուղատնտեսության կազմակերպման ու զարգացման դրդապատճառը չէ: Աշխատավորները պետք է մշտական կարիքի մեջ լինեն՝ իրենց տերերին, եկեղեցուն հնազանդ լինելու, միմյանց օգնելու և համերաշխ ապրելու համար: Բայց կյանքը ցույց է տալիս, որ մարդիկ արտադրում են ավելին, քան պետք է իրենց կարիքների համար, և ավելցուկը կուտակվում է դառնալով շարիքի պատճառ: Կուտակման ձգտումից են առաջանում «անիրաւութիւն և զրկումն. և նախանձ. և թշնամութիւն. և սպանումն»<sup>4</sup>: Միակ ուսցիոնալ տնտեսաձևը Տաթևացին համարում է բնատնտեսությունը, որը հակադրում է ապրանքային հարաբերություններին: Մարդկանց սպառողական պահանջմունքների և աղքատության այս բնույթի բացատրությունները հետաքրքիր են, դրանք լավ են բնութագրում հեղինակին որպես բնատնտեսության և ֆեոդալական հասարակության գաղափարախոսի:

Աշխատանքը նույնպես Տաթևացին դիտում է որպես սոսկ սպառողական արժեքների արտադրության պրոցես, որը, սակայն, չի խանգարում նրան արժեքավոր դատողություններ անելու աշխատանքի բնույթի ու առանձնահատկությունների մասին: Տաթևացին աշխատանքը համարում է մարդու բնածին հատկությունը, քանի որ մարդու գոյության պայմանները կարող են ստեղծվել միայն աշխատանքի միջոցով: Աստծու պատվիրաններից մեկն է «Որ արասցէ ոչ կերիցէ մի»<sup>5</sup>: Աստված մարդուն ստեղծեց և դրախտից հանելով ասաց. «մի պարապ և անգործ մնասցէ»<sup>6</sup>: Բայց, բացի տնտեսական ան-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամստան հ., էջ 261:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 109:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 370ա—370բ:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 370բ:

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամստան հ., էջ 105:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

հրաժեշտութիւնից, աշխատանքն ու վաստակը սկզբնական հրամանն ու օրենք են. «Արդ նախ քան ըզյանացանելն և յետ յանցանացն՝ սկզբնական հրամանն և օրենք աստուածային են ի վերայ մեր աշխատանքն և վաստակքն»<sup>1</sup>: Հետևաբար, աշխատանքն ու վաստակը սկզբնական հրամանն ու օրենք են եղել նաև մինչև դրախտից դուրս գալը, այսինքն աշխարհի ստեղծման օրից սկսած:

Ստեղծագործական աշխատանքի ձգտումը ծնվում է մարդու հետ միասին, որը նա չի կարող «թաքուցանել ի մարմնի. այլ միշտ եռայ զեռայ կայտառլով և ջանայ զամենայն ի գործ արկանել»<sup>2</sup>: Այս նշանակում է, որ աստված ստեղծել է միայն մարդուն և անկենդան բնութիւնը, որին պետք է ապրիորի կերպով հավատալ, իսկ հասարակական կյանքի իրական ստեղծողը մարդն է ու նրա աշխատանքը: Աշխատանքի հասարակական բնույթը և նրա ստեղծագործական նշանակութիւնը Տաթևացին ընդգծում է ամենատարբեր առիթներով: Մարդու աշխատանքն է «կամացն բազում առ բազում»<sup>3</sup>, որի շնորհիվ էլ «աշխարհի շինութիւն լինի»<sup>4</sup>:

Ինչպես տեսանք, Տաթևացին տարբերում էր պահանջմունքների երկու խումբ՝ մարմնական և հոգևոր: Դրա հիման վրա էլ նա տարբերում է երկու տեսակի աշխատանք. ֆիզիկական աշխատանք, որը ստեղծում է մարմնական պահանջմունքները բավարարող նյութական բարիքներ, և մտավոր աշխատանք, որի արդյունքները բավարարում են մարդկանց հոգևոր պահանջմունքները: «Գործով և աշխատութեամբ գտանեմք զերկոսինն. զմարմնոյ պէտն աշխատութեամբ. և զհոգւոյն առաքինութեամբ և կրթութեամբ»<sup>5</sup>: Առաքինութիւնն և կրթութիւնն տակ նա նկատի ունի կրոնն ու գիտութիւնը: Ըստ որում բնորոշ է այն, որ այս ստորաբաժանումից հետո

Տաթևացին կրոնի ու գիտութիւնն ստեղծած հոգևոր բարիքների հարցը գրեթե չի քննարկում, մինչդեռ նյութական արժեքների արտադրութիւնն հարցերին անդրադառնում է ամենատարբեր առիթներով: Տաթևացին խոսում է ոչ թե աշխատանքի միևնույն պրոցեսի երկակի բնույթի, այլ աշխատանքի տարբեր պրոցեսների մասին, որոնց արդյունքներն են բաժանվում երկու խմբի, և ոչ թե ինքը՝ արդյունքը երկու հատկութիւն ունի: Այնուհետև, ինչպես մարմնական, այնպես էլ հոգևոր պահանջմունքներն արտահայտում են միևնույն բնույթի, այսինքն՝ սպառողական հարաբերութիւններ: Այստեղ արժեքային հարաբերութիւնների մասին ակնարկ անգամ չկա: Հետևաբար, ինչպես աշխատանքի, այնպես էլ նրա ստեղծած արդյունքների սկզբնապատճառն ու ելակետը մարդկանց սպառողական պահանջմունքներն են: Այսպիսով մենք ունենք ոչ թե ապրանքային արտադրութիւնն պայմաններում կատարված աշխատանքի բնույթի վերլուծութիւն, այլ բնատնտեսութիւն մեջ արտադրված մթերքների և դրանք ստեղծող աշխատանքի միջև եղած կապի վերաբերյալ ուշագրավ դատողութիւններ:

Ստեղծագործական աշխատանքը Տաթևացին համարում է բացառապես մարդու բարեմասնութիւն, որով և մարդը տարբերվում է կենդանական աշխարհից: Այս մեծիմաստ ճշմարտութիւնն ինքնին պարտավորեցնում է ցույց տալ աշխատանքի առանձնահատկութիւնները:

Մարդկային աշխատանքը համեմատելով մրջյունի «աշխատանքի» հետ, Տաթևացին արձանագրում է մի շարք տարբերութիւններ:

1. Նախ, որ մրջյունն է «անբան զեռուն. և մարդն բանական և իմաստուն»<sup>1</sup>: Այս նշանակում է, որ մրջյունի «գործունեութիւն» դրդապատճառը գոյութիւնն պահպանման բնազդն է միայն, իսկ մարդու աշխատանքը նախապես մտածված, գիտակցական գործունեութիւն է, որի ընթացքում նա ծախսում է իր մկանների, նյարդերի էներգիայի հետ միասին նաև

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութիւն, Ամառան հ., էջ 105: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Ք.):

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 17:

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 156:

<sup>4</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութիւն, Զմեռան հ., էջ 411:

<sup>5</sup> Նույնը, Ամառան հ., էջ 105:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութիւն, Ամառան հ., էջ 105:

իր ուղեղի մտավոր կարողութունները և բնության իրերը հարմարեցնում իր կարիքներին: Մարդու և մրջյունի միջև եղած այս տարբերիչ առանձնահատկությունը Տաթևացին այնքան կարևոր է համարում, որ դրան անդրադառնում է մի քանի առիթներով: Գիտակցված գործունեությունը ամենևին էլ մտավոր աշխատանքի մենաշնորհը չէ, այլ բնորոշ է նաև ֆիզիկական աշխատանք կատարողներին: Դատավորների գործունեության մասին Տաթևացին գրում է, որ նրանք նախապես դատական ատյանում արտասանելիք ճառը պատրաստում են իրենց գլուխներում: Բայց այդպես են վարվում նաև արհեստավորները. «Եւ որպէս նոքա նախ ի միտս երևեցուցանեն զարուեստն և ապա ի գործն»<sup>1</sup>: Այսինքն, արհեստավորը որևէ իր պատրաստելուց առաջ պետք է նրա պատկերն ունենա իր գլխում: Հետևաբար, մարդը երկու անգամ է իրը պատրաստում՝ նախ պատրաստում է իրի մտավոր կազմապարը և ապա՝ ֆիզիկական առարկան: «Զորօրինակ,—գրում է Տաթևացին իր այս միտքը պարզաբանելու համար,— արուեստաւոր ոք կամիցի դրոշել ի քարեայ պատկեր, նախ նկարէ ի միտս իւր զձև պատկերին. և ապա հատանէ զքարն և տաշէ և դրոշմէ զկերպն ըստ այնմ նմանութեան, որ էր ի միտս ձեւագեալ»<sup>2</sup>: Բերված օրինակներն էլ շատ բնորոշ են և միանգամայն բավարար մարդկային աշխատանքի վերոհիշյալ առանձնահատկությունը պարզաբանելու համար, բայց Տաթևացին չի բավարարվում դրանցով և բերում է այդ հարցը լուսաբանող առավել հաջող՝ ճարտարապետի աշխատանքի օրինակը. «Եթէ կամիցի ոք տաճար շինել. նախ ձևանայ ի միտքն և յետոյ շինէ դտաճարն ըստ այնմ ձևոյ: Արդ՝ տաճարիս այս է կրկին սկիզբն. նախ միտքն շինողին, և յետոյ սկիզբն և կատարումն շինւածոյն»<sup>3</sup>,

Այստեղ պետք է հիշել ճարտարապետի և մեղվի կատարած աշխատանքների տարբերության մասին Մարքսի նշանավոր

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 458:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 258:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 163:

տողերը. «Հենց սկզբից ամենավատ ճարտարապետը ամենալավ մեղվից տարբերվում է նրանով, որ ճարտարապետը նախքան բջիջը մեղրամոմից կառուցելը այն արդեն կառուցել է իր գլխում: Աշխատանքի պրոցեսի վերջում ստացվում է այն հետևանքը, որն արդեն կար աշխատողի պատկերացման մեջ այդ պրոցեսն սկսելիս, այսինքն՝ իդեալապես»<sup>1</sup>:

Այնուհետև, մարդը որպես բանական արարած, աշխատանքով ստեղծած արդյունքներով բավարարում է նաև իր հոգևոր պահանջմունքները, որից զուրկ է մրջյունը, ինչպես և բոլոր կենդանիները. «Նա միայն զմարմնոյն հոգայ—գրում է Տաթևացին մրջյունի մասին,— և մարդս հոգւով և մարմնով է կարօտ»<sup>2</sup>: Այսինքն՝ մրջյունը միայն իր ֆիզիկական գոյությունն է պահպանում, մինչդեռ մարդու գործունեությունը մտավոր և ֆիզիկական կարողությունների օգտագործման բազմաբովանդակ պրոցես է, քանի որ հասարակական կյանքն ինքն այդպիսին է:

Այսպիսով, Տաթևացին մարդու և կենդանու միջև առաջին տարբերիչ առանձնահատկությունը իրավամբ համարում է այն, որ մարդը օժտված է բանականությամբ, իսկ կենդանին՝ բնազդով միայն: Եվ, որ ամենակարևորն է, այդ էական տարբերությունը Տաթևացին պարզաբանում է աշխատանքային պրոցեսի վերլուծության միջոցով, որը հասարակության գոյության ու զարգացման հիմքն է:

2. Մարդու և մրջյունի աշխատանքի հաջորդ տարբերիչ առանձնահատկությունն այն է, որ մրջյունը «ոչ ունի գործի վաստականաց. ոչ ձեռն և ոչ եզն. ոչ երկաթ, և կամ այլ ինչ: Եւ մարդս ունի զզոսս»<sup>3</sup>: Այսինքն, մարդու աշխատանքի բնորոշ կողմն այն է, որ նա ներգործում է բնության վրա ոչ միայն իր բնական օրգաններով, այլ նաև աշխատանքի գործիքներով («եզն, երկաթ, և կամ այլ ինչ»): Հետևաբար՝ աշխատանքի գործիքներ պատրաստելն ու օգտագործելը Տա-

<sup>1</sup> Կ. Մարքս, Կապիտալ, հ. I, էջ 189:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 105—106:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 106:

թեկացին իրավամբ համարում է մարդու ամենամեծ բարեմասնություններից մեկը, որից զուրկ են կենդանիները:

Արիստոտելը մարդուն բնութագրեց որպես հասարակական կենդանի, որի տարբերիչ առանձնահատկությունների մասին հանգամանորեն խոսում է Գրիգոր Տաթևացին: Մարդը որպես հասարակական կենդանի տարբերվում է մնացած կենդանական աշխարհից հենց նրանով, որ գործիքներ է շինում, որոնցով և արտադրութայն պրոցես է կազմակերպում: Կենդանիները նույնպես «աշխատում են», որը սակայն արտադրութայն պրոցես չէ, որովհետև նրանք գործիքներ չունեն, պարզաբանում է Տաթևացին: Դեռ ավելին, իրենք՝ կենդանիներն են հանդիսանում արտադրութայն գործիք, որոնց օգտագործում ենք «ի լուծս, ի բեռինս, և յայլ»<sup>1</sup> կամ նրանցից ստացած արդյունքներով մարդը բավարարում է իր առօրյա պետքերը: Հետևաբար, մարդը ակտիվ ներգործող սուբյեկտ է, իսկ ընտանի կենդանիները արտադրութայն միջոցների պասսիվ տարր են միայն:

Մարդկային աշխատանքի ակտիվ ստեղծագործական բնույթը ընդգծելու նպատակով Տաթևացին գրում է, որ մրջյունն «ինքն ոչ կարէ վաստակիլ և գործել զերկիր. այլոց վաստակաց ընկեր լինի. և ժողով է ի կալոյ, ի յարտոյ, ի խոտոյ, և յայլոց»<sup>2</sup>: Այսինքն՝ կենդանիների «աշխատանքը» բնութայնը հարմարվելու պասսիվ հավաքչութայն պրոցես է միայն, առկա բարիքների յուրացման պրոցես: Հետևաբար, կենդանիների «աշխատանքի պրոցեսը» արտադրութայն չէ: Վերջինս հատուկ է միայն մարդուն, որը արտադրութայն գործիքներով ազդում է բնութայն վրա, վերափոխում է այն: Այս մեծիմաստ ճշմարտութայնը Տաթևացին հավաստում է հետևյալ տողերով. «Նախզի՛ մարդն պատուական՝ բանիւ և իմաստութեամբն է. և նովաւ տիրէ ծովու և ցամաքի. և նովաւ բաժանիմք յանբան կենդանեաց»<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութայն, Ամսոան հ., էջ 254:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 106:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 427:

Տաթևացին հիանում է բնութայն և հասարակութայն ստեղծագործ ներդաշնակութայն: Աստված ստեղծելով երկինքը, այն զարդարել է երկնային լուսատուներով, օդը՝ թռչուններով, ծովերը՝ լողացող կենդանիներով, իսկ երկիրը՝ շորս գեղեցկութայններով. 1) երկրի ընդերքը լցրեց հանքային հանածոներով և հատկապես «զոսկի և զարծաթ. և զպատուական քարինս ականց եղ ի սիրտ երկրի, և զարդարեաց զսա», 2) երկրի երեսը ծածկեց զույնզույն ծաղիկներով ու բույսերով «և զպտուղս նոցա բղխեցոյց», 3) լեռներն ու անտառները բնակեցրեց բազմապիսի կենդանիներով<sup>1</sup>, 4) իսկ վերջին՝ ամենագլխավոր զարդն ու գեղեցկութայնը «մարդն է ի վերա երկրի»:

Մարդու գեղեցկութայնը Տաթևացին տեսնում է հանձին նրա արտադրական, ստեղծագործական գործունեութայն: Մարդիկ «նախ զարդարեն զերկիր շինելով, տնկելով և գործելով... Երկրորդ՝ զարդարանեն են աշխարհի՛ զի իշխան և բազաւոր ստեղծաւ մարդն ամենայն երեւելեացս»<sup>2</sup>: Մարդու հզորութայն աղբյուրը նրա արտադրական գործունեութայնն է, որի շնորհիվ էլ նա դառնում է բնութայն տերն ու թագավորը: Աշխատանքի պրոցեսում է, ինչպես ասում է Կ. Մարքսը, որ մարդն իրեն է ենթարկում բնութայն ուժերը՝ «ներգործելով իրենից դուրս գտնվող բնութայն վրա և այն փոփոխելով, նա միևնույն ժամանակ փոփոխում է իր սեփական բնութայնը: Նա զարգացնում է իր բնութայն մեջ նիրհող կարողութայնները և այդ ուժերի խաղը ենթարկում է իր սեփական իշխանութայնը»<sup>3</sup>:

3. Մարդու աշխատանքի մյուս առանձնահատկութայնն այն է, որ նա հասարակական բնույթ ունի: Մարդկային աշխատանքի հասարակական բովանդակութայնը բխում է մարդու էությունից՝ մարդը իր կազմութայնը ինքնաբավական չէ, գրում է Տաթևացին, նա ստեղծագործելու համար իր նմանների օգնութայն պահանջ ունի: Հայտնի է, որ գյուղերում, քաղաք-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութայն, Ձմեռան հ., էջ 499:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 501—502: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Թ.):

<sup>3</sup> Կ. Մարքս, Կապիտալ, հ. I, էջ 188:

ներում մարդիկ միասին են հավաքվում և միմյանց կարիքները բավարարում<sup>1</sup>։

Այստեղ մարդու մետաֆիզիկ էությունը, որպես աշխատանքի հասարակական բնույթի սկզբնապատճառ, մնում է սոսկ հայտարարություն. իսկ բացատրության մեջ արդեն առաջ է քաշվում կարոտությունը, այսինքն հասարակական արտադրություն կազմակերպելու անհրաժեշտությունը, որն անհնարին է մեկ մարդու սահմանափակ ունակությունների շրջանակներում. «Իւրաքանչիւրքս՝ առ մարմնաւոր պէտս հարկաւորացն չեմք բաւական. այլ կարօտիմք միմեանց»<sup>2</sup>, — գրում է Տաթևացին։ Նա հանգում է այն հետևություն, որ ոչ միայն արտադրություն կազմակերպելու համար են մարդիկ մտնում փոխադարձ հարաբերությունների մեջ, այլև ամբողջ հասարակությունն ընդհանրապես մարդկանց համակեցության ու համագործակցության ամբողջություն է։ Այս առթիվ Տաթևացին գրում է, որ շնայած մենք օգտագործում ենք կենդանիներին բեռ տանելու, լուծ քաշելու և մեր այլ պետքերի համար, բայց կարևորը մարդկանց փոխադարձ օգնությունն է և դրա շնորհիվ է աշխարհը շենանում։ Մարդիկ միմյանց օգնում են շինարարության գործում, արհեստագործության, գյուղատնտեսության մեջ, ուսման բնագավառում<sup>3</sup>։ Մարդկանց հարաբերությունները արտադրության պրոցեսում և հասարակության մեջ նույնպես հանդես են գալիս որպես մարդկային աշխատանքի բնորոշ առանձնահատկություն, որի մասին կենդանական աշխարհում խոսք լինել չի կարող։

4. Կենդանիների համար «աշխատանքը» բնական անհրաժեշտությունից բխող հարկադիր բնույթ ունի, որի բովանդակությունը սպառվում է նրանով, որ պահպանվում է կենդանու ֆիզիկական գոյությունը։ Իսկ մարդկային աշխատանքի մեջ Տաթևացին տեսնում է նաև բարոյական ու սոցիալական տարրեր։ Աշխատանքը, բացի գոյության պահպանման

աղբյուր լինելուց, մարդու համար կենսական անհրաժեշտություն է, նրա օրգանիզմի նորմալ զարգացման, ստեղծագործական ուժերի ծաղկման պրոցես է ընդհանրապես։ «Անաշխատ մարդն՝ հանապազ մարմնով ծանրանայ և թուլանայ. և տկարանայ յառողջութենէ։ Վասն այսոց և բազում օգտութեանց՝ խրատեն զմեզ արիանալ ի գործս»<sup>1</sup>։ Մարդու համար աշխատանքը, առաքինությունը և ուսումը կենսական անհրաժեշտություն են և փոխադարձաբար կապված են միմյանց հետ։ Աշխատանքը պետք է մարմնի, առաքինությունը՝ հոգու և ուսումը՝ մտքի համար. «վաստակն զմարմնոյ պարտսն լնու. զբաղց՝ և զծարաւ, և զայլսն. և առաքինութիւն զհոգւոյն. և գիտութիւն զմիտսն լուսավորէ»<sup>2</sup>։ Հետևաբար, աշխատանքը մարդու ֆիզիկական և մտավոր կարողությունների վերարտադրության դարբնոցն է. այն անարատ է պահում նաև նրա բարոյական կերպարը։

Ուսումն ու դաստիարակությունը Տաթևացին սերտորեն կապում է մարդու աշխատանքային գործունեության հետ, որից զուրկ է կենդանին։ «Նմա օրինակ ոչ գոյ որ ուսանի, — գրում է հեղինակը մրջյունի մասին, — այլ մեզ բազումք են»<sup>3</sup>։ Այստեղ շեշտված է աշխատանքային փորձի կուտակումը, որը մարդն օգտագործում է աշխատանքի պրոցեսում, այսինքն մենք ունենք բարդ աշխատանքի կատեգորիան, որի մասին կենդանական աշխարհում խոսք լինել չի կարող։

Տաթևացին հատկապես հանգամանորեն է պարզաբանում աշխատանքի նշանակությունը սոցիալական շարիքների դեմ պայքարելու տեսակետից։ «Բնական է մարդոյն գործել և աշխատիլ... և ոչ դատարկ մնալ. զի փափկութիւն և դատարկութիւն՝ մայր է ամենայն շարեաց և մեղաց... գործեսցէ և աշխատեսցի և մի ձրի հաց ուտիցէ»<sup>4</sup>։ Տաթևացու պայքարը պորտաբուծության դեմ որոշակի է, նա անաշխատ եկամտով ապրողներին նմանեցնում է մեղվի ընտանիքի բուռերին. «որ

1 Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարողության, Ամսոան հ., էջ 423։

2 Նույնը, Ամսոան հ., էջ 121։

3 Տե՛ս նույնը, Ամսոան հ., էջ 192։

1 Գր. Տաթևացի, Գիրք քարողության, Ամսոան հ., էջ 105։

2 Նույն տեղում, էջ 106։

3 Նույն տեղում։

4 Նույն տեղում, էջ 108։

ոչ վաստակի մեղր. այլ զայլոց վաստակ ուտէ»<sup>1</sup>: Գողութիւնն ու հափշտակութիւնը ձրիակերների ու դատարկապորտների ապրուստի հիմնական աղբյուրներն են. «Եւ որ վաստակի՝ յայսմանէ ի զատ մնայ»<sup>2</sup>: Սեփական արդար վաստակով ձեռք բերվող ապրուստը նա փառաբանում է, իսկ «դատարկութեամբ զայլոց հաց ուտելն՝ ցաւոց և վշտաց հաց է»<sup>3</sup>. Համարում: Այստեղ աշխատավորի, որպես իսկական մարդու սոցիալական կերպարը հակադրված է պորտաբույծին, որը սոցիալական շարիք է: Եվ կարևորն այն է, որ այս հակադրութեան մեջ ընդգծված է աշխատանքի, որպես մարդկային բոլոր բարեմասնութիւնների սկզբնաղբյուրի, նշանակութիւնը:

Աշխատանքը ոչ միայն մարդուն առանձնացնում է կենդանական աշխարհից, այլև նրան օժտում է մարդկային լավագույն հատկանիշներով, դարձնում հասարակութեան սոցիալական առաջընթացի իսկական կրող: Իսկ անգործութիւնն ու ձրիակերութիւնը այլանդակում են նրան, դառնում բոլոր սոցիալական շարիքների պատճառ: Եթե ապրուստի միջոցներից զուրկ անգործ մարդը տառապում է իր պահանջմունքները բավարարելու անկարողութիւնից կամ դիմում է գողութեան, ապա անգործ ունեւորները անձնատուր են լինում ցոփ ու շվայտ կյանքի<sup>4</sup>, որի համար միջոցների մեջ խտրութիւն չեն գնում. խարում են, կեղծում, զրկում: Այլ կերպ ասած՝ բոլոր միջոցներով յուրացնում են աշխատավորների ստեղծած նյութական բարիքները, որոնց մոտ ոչ սուտ ասել կա, ոչ գողանալ ու զրկել: Երկրագործը օգտակար աշխատանք է կատարում և ստանում է աստվածային բարիքը, լցնում իր տունն ու շտեմարանը հացով և ամենայն բարիքով՝ դաշտից, այգուց, պարտեզից, անասուններից և այլն<sup>5</sup>: Այս լի տան ու շտեմարանի բարիքներն են ահա, որ շոռայլվում են շահագործող անբան պորտաբույծների կողմից:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք բարոգութեան, Ամառան հ., էջ 109:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 105:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 117:

<sup>5</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

Աշխատանքը ոչ միայն մարմնական, այլև հոգեկան աննդի աղբյուր է. «Այլ սոքա երկոքին հացքս՝ հոգևոր և մարմնաւոր, առանց աշխատութեան ոչ գտանին»<sup>1</sup>: Ըստ որում «մարմնաւորն պիտոյ է հոգևորին. որ զմարմնաւորն ոչ գործէ նույնպէս և ոչ զհոգևորն»<sup>2</sup>: Մեր կողմից ընդգծված տողերը բնորոշ են նաև նրանով, որ ցույց են տալիս նյութական բարիքների արտադրութեան կարևորութիւնը հասարակական կյանքի, այդ թվում նաև հասարակութեան մտավոր մշակույթի ստեղծման ու զարգացման համար: Իհարկե, իդեալիստ հեղեորականը սուբյեկտիվորեն ճիշտ հակառակ տեսակետն է պաշտպանում, բայց օբյեկտիվ հետազոտութիւնները, ինչպես տեսնում ենք, այլ բան են ապացուցում:

Հասարակական կյանքում աշխատանքի վճռական նշանակութիւնը ցույց տալու ընթացքում Տաթևացին ակամայից շեղվում է Աստվածաշնչից: Հայտնի է, որ աստված Ադամի ու Եվայի համար ստեղծել էր դրախտ՝ անաշխատ, անհոգ ու երջանիկ կյանք: Աստված նրանց դուրս հանեց դրախտից և հրամայեց՝ «քրտամբ երեսաց քոց կերիցես զհաց քո զամենայն աւուր» մեղսագործութիւնից հետո միայն: Իսկ Տաթևացին «մի փոքրիկ ուղղում» է մտցնում այս պատմութեան մեջ: Մեր ստեղծման օրից, գրում է նա, աստված աշխատանք և վաստակ սահմանեց մարդու համար, նրան կարգադրեց դրախտում աշխատել և պահպանել: Թեպետև դրախտում գողութիւնից երկյուղ, անասուններ պահելու, վարուցանք անելու կարիք չկար, բայց աստված մարդուն պարտադրեց գործել և աշխատել, քանի որ կյանքը առանց աշխատանքի դատարկ է, անբովանդակ<sup>3</sup>: Այստեղ գործն ու վաստակը անհրաժեշտ են ոչ ամենևին ապրուստի համար, այլև նրա համար, որ առանց աշխատանքի մարդ լինել չի կարող ընդհանրապես:

5. Տաթևացին նշում է մարդու և կենդանու աշխատանքի մի տարբերութիւն ևս: Նա մրջյունի համար գրում է, որ նրան

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք բարոգութեան, Ամառան հ., էջ 114:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 115:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 114:

վերակացու և շտապեցնող չկա, իսկ մարդկանց օրենքը հրամայում է աշխատել: Չաշխատելու դեպքում մրջյունին պատժող չկա, մենք տեր ունենք, որը շաշխատելու դեպքում մեզ կպատժի<sup>1</sup>: Այս տողերը ուշագրավ են այն տեսակետից, որ ընդգծված է հասարակական աշխատանքի սոցիալական բովանդակությունը տվյալ կոնկրետ հասարակական-տնտեսական ֆորմացիայում: Խոսքը վերաբերում է կամ արհեստանոցում վարձու աշխատողներին, կամ կալվածատիրական խոշոր տնտեսություններում բանող ճորտերին, որոնք աշխատում են վերակացուի հսկողության ներքո: Նրանց օրենքով հրամայում են աշխատել և շտապեցնում են, իսկ թերացման դեպքում պատուհասում այդ օրենքի ամբողջ խստությունը: Տաթևացին այստեղ մատնանշում է աշխատանքի հարկադրական բնույթը, որը նա իրավամբ համարում է իր ժամանակաշրջանի բնորոշ առանձնահատկություններից մեկը: Մարդկային հարկադիր աշխատանքին նա սրտի կսկիծով հակադրում է մեղվի և մրջյունի ազատ աշխատանքը: Անշուշտ, Տաթևացուց չի կարելի պահանջել այն բանի ըմբռնումը, որ այդ հարկադրանքը պատմական բնույթ ունի: Բայց Տաթևացու ծառայությունը մեծ է այդ հարկադիր աշխատանքի էությունը լուսաբանելու խնդրում:

Տաթևացու աշխատություններում մենք ունենք հարկադիր աշխատանքի երկու տարատեսակ՝ ճորտային աշխատանք, որը խարսխվում է անձնական կախման հարաբերությունների վրա, և վարձու աշխատանք, որը հիմնված է տնտեսական հարկադրանքի վրա:

Ճորտերի կյանքի և գործունեությունն նպատակը Տաթևացին համարում է կալվածատերերի համար հարստություն արտադրելը, նրանց համար անհոգ ու փարթամ կյանքի պայմաններ ստեղծելը: Իրենք՝ ճորտերը կազմում են կալվածատերերի ունեցվածքի մի մասը, նրանց սեփականությունը: Այս տեսակետից ուշագրավ է Տաթևացու կողմից հարստության դասակարգումը: Նա տարբերում է շորս կարգի հարստություն:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 106:

Առաջին, անշունչ, անկենդան ունեցվածք՝ ինչպիսիք են ոսկին, արծաթը, հագուստը և այլն: Երկրորդ, երկրագործությունից ստացված բարիքներ՝ ցորեն, գինի, պտուղներ և այլն: Երրորդ, ընտանի կենդանիներ՝ կովեր, ուղտեր, շորիներ և այլն: Չորրորդ, կենդանի մարդիկ՝ ծառաներ, աղախիներ, մշակներ, ստրուկներ<sup>1</sup>:

Ինչպես երևում է, ճորտը քաղաքացի չէ, նա իջեցվել է մինչև անասունի մակարդակը: Այստեղ արդեն ճորտի և կենդանու աշխատանքի միջև Տաթևացին տարբերություն չի տեսնում, որովհետև երկու դեպքում էլ աշխատանքի բովանդակությունը շահագործողների համար հարստության արտադրությունն է: Այս միտքը Տաթևացին հետևյալ կերպ է շարադրում. «որպես անասունքն որք ընդ ձեռամբ մեր են, մեզ է հարկ պահելոյ և խնամելոյ. նոյնպէս և աղքատքն՝ մեզ են խնամելոյ և պահելոյ և կերակրելոյ»<sup>2</sup>:

Ծառաներին խնամելու տերերի պարտավորությունը բըխում է ոչ թե կրոնա-բարոյական սկզբունքներից, այլ իշխողների տնտեսական շահերից: Ճորտային շահագործման էությունն այնքան ակնհայտ էր, որ Տաթևացին այն բացահայտել է առանց աստվածաբանական պաճուճանքների: Սակայն ավելի լավ է լսենք իրեն՝ Տաթևացուն: Անասունները մեզ օգտակար են սննդի, հագուստի, բեռներ փոխադրելու և այլ կարիքների համար, գրում է նա: Այդպես էլ աղքատներն են մեզ համար շահավետ ու օգտակար՝ մեզ համար բեռնակրություն են անում, մեր ունեցվածքը փոխադրում են մեր հայրենի տունը: Մեզ զգեստներ, սնունդ են մատակարարում: Ինչպես որ անասուններին ինչքան լավ պահենք, այնքան շատ օգուտ կստանանք, այնպես էլ աղքատներին լավ խնամելու դեպքում շատ կշահենք: Անասուններին ոչ միայն խնամում ենք, այլև պահպանում ենք գողերից, գազաններից: Այդպես էլ աղքատներին պետք է պաշտպանել թշնամիներից, բռնա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 373:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 377:

կալներից, քանի որ նրանցից մենք շահ ունենք<sup>1</sup>: Տաթևացիները այս խոստովանությամբ փաստորեն դեն է նետում ազքատասիրութեան վերաբերյալ ավետարանական քարոզները և ցույց է տալիս, որ իշխողների գործունեութեան հիմնական դրդապատճառը անձնական շահն է:

Այս տեսանկյունից է Տաթևացիները քննարկում նաև խոշոր կալվածատիրական տնտեսութեան կազմակերպման սկզբունքները: Տնտեսութունը ղեկավարում է վարձու կառավարիչը, որն իր գործունեութեան համար հաշվետու և պատասխանատու է տիրոջ առաջ: Կառավարիչը պետք է նվիրված լինի տիրոջը և ունենա խոշոր տնտեսութուն ղեկավարելու ունակութուններ: Այն հարցին, թե «Ով իցէ հաւատարիմ և իմաստուն տնտես», Տաթևացիները պատասխանում է, որ տնտեսը ունեցվածքի և աշխատողների վրա կառավարիչ է, շարագործներին պատժում է, իսկ լավ աշխատողներին խրախուսում: Տնտեսը պետք է լինի ազնիվ՝ ոչ գողանա, ոչ փշացնի և ոչ էլ շոռայի, որոնք միատեսակ շարիքներ են<sup>2</sup>: Իմաստուն տնտեսը պետք է ընտրի գործունյա մարդիկ, գործը կազմակերպի տեղին ու ժամանակին<sup>3</sup>: Տնտեսութեան բանիմաց կառավարչին մենք հանդիպում ենք նաև «Ձմեռան հատորում», որտեղ ասվում է, որ տնտեսը սեփական ունեցվածք չունի, նա տնօրինում է տերունի հարստութունը: Նա տիրոջ կամքով է պատրաստում ամեն ինչ՝ կերակուր է պատրաստում և տալիս ծառաներին սահմանված ժամերին: Տնտեսը պետք է ամեն գործում ձեռներեց լինի և երբեք չծուլանա<sup>4</sup>: Այս տողերից պարզվում է նաև, որ կառավարիչը վարձու աշխատող է և գործ ունի բազմաթիվ աշխատողների հետ, որոնց կերակրելու պարտականութունը դրված է նրա վրա: Այդպիսի խոշոր տնտեսութունը պարզ է, որ պետք է ապրանքային արտադրանք ունենար, որի մասին վկայում է մեջբերված

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամստան հ., էջ 377:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 290ա:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 290բ:

<sup>4</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ձմեռան հ., էջ 394:

ձեռագրի այն դրույթը, թե կազմակերպված տնտեսութունը պետք է հասարակականորեն օգտակար լինի, «Ինքեան և այլոց օգուտ» տա: Տնտեսութեան գործունեութեան ողջ բովանդակութունը քննարկում է տնտեսատիրոջ շահերի բավարարման տեսանկյունից միայն, իսկ աշխատավորները՝ հարբստութուն ստեղծողները, դիտվում են որպես սոսկ միջոց այդ տնտեսութունների բարգավաճման և նրանց տերերի հարբստացման համար:

XIII—XIV դարերի արդյունագործութեան մեջ և կալվածատիրական խոշոր տնտեսութուններում նշանակալի շափով կիրառվում էր նաև վարձու աշխատանքը, որի բնույթի մասին մենք հետաքրքիր դատողութունների ենք հանդիպում Տաթևացու աշխատութուններում: Նրա այդ դատողութունները վկայում են վարձու աշխատողների և տերերի միջև խորացող հակասութունների մասին: Նրանց միջև պայքարը ծավալվում էր նախ աշխատանքի վարձատրութեան շուրջը: Գործատերերը ամեն առիթով աշխատում էին «զվարձս վարձկանի շտալ», որը Տաթևացիները որակում է որպես «գողութիւն, զրկանք և յափշտակութիւն»<sup>1</sup>:

Այս բացարձակ կողոպուտը Տաթևացիները չի հանդուրժում, որովհետև անարդարութունը խիստ բացահայտ է: Իսկ այն դեպքում, երբ հափշտակութունը հնարավոր է որևէ կերպ պատճառաբանել, ապա նա հանդուրժում է այդ: Այդ տեսակետից ուշագրավ են հետևյալ տողերը. «վարձ մշակացն է մինչև յերեկոյն. այլ թէ հրևանդութիւն կամ այլ ինչ դեպի, հանէ ի վարձուն և ի մշակութեանցն»<sup>2</sup>: Այստեղ աշխատանքի և աշխատավորների շահերի պաշտպանութեան մասին ակնարկ անգամ չկա: Աշխատանքի պրոցեսում նույնիսկ, երբ աշխատողը շարքից դուրս է գալիս հիվանդութեան կամ դժբախտ դեպքի հետևանքով, տերն օգտվում է առիթից ու աշխատողին զրկում և՛ հասանելիք վարձատրութունից, և՛ աշխատանքի «իրավունքից»:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամստան հ., էջ 26:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 291:

Աշխատավորները, անշուշտ, այս անարդարութիւնները լուելլայն չեն հանդուրժում: Գործատերերի նկատմամբ նրանց ատելութիւնն արտահայտվում է տարբեր ձևերով. արհեստանոցներում աշխատող բանվորը «կամ զգործն վատ առնէ, կամ ի նիւթէն զողանայ», որը հայտնաբերելու դեպքում նա կրում է ամենախիստ նյութական պատասխանատվութիւն:

Նույն կերպ են վերաբերվում իրենց գործին նաև գյուղական մշակները. «Ծառայ որ ոչ սերմանէ զսերմն զոր տէր իւր ետ՝ այլ զողանայ և ցրուէ, պատուհաս կրէ. զի տէրն ոչ միայն խնդրէ զսերմն, այլ զշահս սերմանն»<sup>1</sup>: Վարձու աշխատողները բոլորովին շահագրգռված չեն արտադրութեան զարգացման և հարստութեան աճման գործում, դրա համար էլ վատնում ու փշաջնում են արտադրութեան միջոցները, ստեղծված հարստութիւնները: Վարձկան հովիվն «ուրախանայ ընդ կոտորումն ոչխարացն, զի բազում լինի իւր մորթ»<sup>2</sup>:

Վարձու աշխատանքի պրոցեսին ներհատուկ այս հակասութիւնները անտանելի պայմաններ են ստեղծում աշխատավորների համար. վաթճատրութիւնն իջեցվում է նվազագույն շափերի, տուգանում են և հասանելիք վարձը կտրում պատեհ կամ անպատեհ առիթով, աշխատանքի նկատմամբ սահմանվում է խստագույն հսկողութիւն, և աշխատողները խոշտանգվում են վերակացուների մտրակի հարվածների տակ: «Սովոր են վարձկանք փոյթ ունել գործոյն, մերձ գոլով վերակացուին»<sup>3</sup>, — գրում է Տաթևացին: Այդ նշանակում է, որ վարձու աշխատանքի սխտեմի հետ միասին տարածված էր նաև վերակացուների ինստիտուտը քաղաքի ու գյուղի խոշոր տնտեսութիւններում:

Այսպիսով, եթե Տաթևացին գովերգում է աշխատանքն ընդհանրապես և այն համարում է մարդու ամենամեծ բարեմասնութիւնը, ապա հարկադիր աշխատանքի բացասական կողմերը չեն վրիպում նրա ուշադրութիւնից:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Զմեռան հ., էջ 378:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 289:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 459:

Աշխատանքի պրոցեսի բուն բովանդակութիւնն է նյութական բարիքների արտադրութիւնը, հարստութեան մեծացումը, բայց հարկադիր աշխատանքի դեպքում արտադրողներն ամենևին շահագրգռված չեն հարստութեան մեծացմամբ, քանի որ նրանք արտադրութեան պրոցեսի և նրա արդյունքի տերը չեն: Սեփականատիրական հարաբերութիւնները արտադրողին անջատել են արտադրութեան միջոցներից և հակադրել միմյանց որպես խորթ, իրարամերժ ուժեր, որից և բխում են հարկադիր աշխատանքի պրոցեսի հակասութիւնները:

Իհարկե, Տաթևացու մոտ հարկադիր աշխատանքի պրոցեսի հակամարտ բնույթի այսպիսի վերլուծութիւն չկա, բայց նա նշում է կյանքին հատուկ այդ հակասութիւնների գոյութեան փաստերը: Նա մի կողմից որոշակիորեն ցույց է տալիս, որ աշխատանքի պրոցեսը նյութական ու հոգևոր բարիքների արտադրութեան ստեղծագործական պրոցես է և մարդկանց բարօրութեան ապահովման աղբյուր, իսկ մյուս կողմից նշում է, որ հարկադիր աշխատանքի դեպքում իրենք՝ արտադրողները խոշտանգվում են ու նահատակվում, զրկված են իրենց ստեղծած բարիքները վայելելու հնարավորութիւնից և մի կերպ քարշ են տալիս իրենց կիսաբաղջ գոյութիւնը:

Նյութական բարիքների արտադրութեան ու աշխատանքի առանձնահատկութիւնների վերլուծութիւնը Տաթևացու կողմից կարևոր նշանակութիւն ունի տնտեսագիտութեան զարգացման համար: Հասարակական աշխատանքի բովանդակութեան բացահայտումը նրա աշխատութիւններում խոշոր գիտական հետաքրքրութիւն է ներկայացնում:

## 2. ԱՐԺԵՔ. ԳԻՆ ԵՎ ԽԱՆՈՒՅԹ

Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում ապրանքային արտադրութիւնը, առևտուրն ու դրամաշրջանառութիւնը Հայաստանում հասել էին զարգացման նշանակալից աստիճանի: Աշխատանքի հասարակական բաժանման ծավալումը տեղի էր ունենում արհեստագործութեան զարգացման, գյու-

դատնտեսութեան մեջ դրամական ռենտայի ու ապրանքային հարաբերութիւններին աճման պայմաններում և մեծ չափով նպաստում ներքին շուկայի ընդլայնմանը:

Բնատնտեսութեան քայքայմանը զուգընթաց գյուղացիական տնտեսութիւններն ընդգրկվում էին շուկայական հարաբերութիւնների ոլորտը: Նրանք արհեստավորներին վաճառում էին հումք, բնակչութեանը՝ գյուղատնտեսական մթերքներ, իսկ իրենք գնում էին թե՛ արտադրական և թե՛ անձնական սպառման ապրանքներ:

Ապրանքադրամական հարաբերութիւնների զարգացման ընթացքում աստիճանաբար հաղթահարվում են տեղական շուկայի շրջանակները և ստեղծվում են համազգային առևտրական կենտրոններ, սկսում է զարգանալ նաև միջազգային՝ արտաքին առևտուրը:

Արդյունագործութիւնն ու առևտուրը կենտրոնանում են խոշոր քաղաքներում, աթոռանիստ քաղաքներն ու վարչական կենտրոնները շրջապատվում են ամրակուռ պարիսպներով, զարդարվում պալատներով ու տաճարներով: Տաթևացիին հիացած էր այդ քաղաքների շքեղութեամբ ու շլացած նրանց հարստութեամբ: Այդպիսի քաղաքներից մեկի մասին նա գրում է, որ քաղաքը խիստ բազմամարդ էր, պարսպապատ. ամեն կարգի արհեստավորներ կային քաղաքում. ամեն մարդ քաղաքում գտնում է այն, ինչի կարիք որ ունի. քաղաքը լի է բոլոր բարիքներով ինչ որ աչքը կուզենա տեսնել, ականջը՝ լսել, սիրտը՝ կամենալ: Այդ քաղաքը թագավորանիստ է, որը զարդարված է արքայավայել զվարճալիքներով, խիստ գեղեցիկ է շինված քաղաքը<sup>1</sup>:

Այս բազմամարդ և բազմաժխոր քաղաքներում հարստութիւնը կուտակվում է հազարավոր աշխատավորների կեղեքման ու շահագործման, ոչ համարժեքային փոխանակութեան, կեղծիքի, խաբեբայութեան միջոցով, Ֆեոդալական հասարակութեան մանր ու խոշոր բնատնտեսութիւնների քայքայման հաշվին: Արհեստանոցների տերերը «զվարձս զվարձկանացն

զրկեն... Զի մին՝ որ աշխատեցաւ և շարշարեցաւ մարմնով վասն իւր վարձուն՝ և դու զրկես զնա. և միւս՝ որ աղաղակէ առքեզ և ոչ լսես նմա»<sup>1</sup>: Առևտրականներն ավելի վատթար են, քան ավազակները. նրանք մարդկանց կողոպտում են բացահայտ կերպով քաղաքների հրապարակներում՝ առևտրի բոլոր օրենքներին համապատասխան, իսկ վաշխառուն սարդի ոստայնի նման «յաղեաց իւր հինէ և ըմբռնէ բազում ճանճ և ուտէ. և դարձեալ հինէ»<sup>2</sup>:

Հասարակական կյանքը Տաթևացուն երևում է որպես խարդախութիւնների, անհավասարութեան ու անարդարութիւնների քառոս, որը լավ է պատկերված նրա հետևյալ տողերում. «Ժով է աշխարհս, զի բազում ալէկոծութիւն և խռովութիւն գոյ ի սմա. խորհրդոյ, մարմնոյ, և հոգւոյ, ի սատանայէ, ի մարդկանէ, յաշխարհէ, ի սովոյ, ի սրոյ. հիւանդութիւն, աղքատութիւն, մեծութիւն, և այլ ամենայն դառնութիւն աշխարհիս և նեղութիւն»<sup>3</sup>:

Այս անարդարութիւնները հիմնականում արտահայտվում են տնտեսական հարաբերութիւնների բնագավառում: Հետևաբար, մարդկանց տարբեր խմբերի միջև կատարվող տնտեսական գործարքների և փոխանակային հարաբերութիւնների ուսումնասիրութիւնը դառնում է առաջնահերթ անհրաժեշտութիւն:

Արիստոտելը, ուսումնասիրելով փոխանակութեան զարգացման ձևերը, առաջին անգամ դրեց այն հարցը, թե ինչի հիման վրա է կատարվում տարբեր ապրանքների փոխանակութիւնը, ինչն է այդ ապրանքները հավասարեցնում միմյանց, այսինքն՝ արժեքի պրոբլեմը:

Արիստոտելի մեծագույն ծառայութիւններից մեկը Մարքսը համարում էր այդ հարցադրումը: Եվ եթե Արիստոտելը, չնայած իր ամբողջ հանճարեղութեանը, այդ հարցը չլուծեց, ապա դրա պատճառն այն էր, որ ստրկատիրական արիստոկրա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 708:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 142:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 268:

<sup>3</sup> Նույնը, Ձմեռան հ., էջ 207:

տիայի գաղափարախոս գիտնականը չէր կարող հանգել այն հետևություն, թե արտադրողների աշխատանքը, որն ամենաարհամարհված զբաղմունքն էր համարվում ստրկատիրական հասարակարգում, հանդիսանում է հասարակության գոյության գլխավոր պայմանը և արժեքի հիմքը: Պրոբլեմը մնաց չլուծված, և նրա վրա, ինչպես Մարքսն է ասում, տնտեսագետները ապարդյուն կերպով շարշարվել են հաջորդ երկու հազարամյակների ընթացքում:

Գրիգոր Տաթևացին այդ հարցին հաճախ է անդրադառնում: Եթե Արիստոտելի մոտ դրված է միայն ապրանքների փոխանակության հիմքի պարզաբանման խնդիրը, ապա Տաթևացին հարցի քննարկումը ընդլայնում է: Անհրաժեշտ է ոչ միայն շահակցել փոխանակվող ապրանքները, այլև համեմատել հասարակական տարբեր խմբերի միջև կատարվող տնտեսական գործառնություններն ընդհանրապես: Ինչպես վերևում պարզվեց, Տաթևացին ունի գույներով էր ցույց տալիս ֆեոդալական կարգերի և նրանց ընդերքում զարգացող նոր ապրանքադրամական հարաբերությունների հոռի կողմերը, որոնք բորբոքում են նրա անկեղծ զայրույթը: Նա ուղիներ է որոնում տիրող կարգերը այդ կեղտերից մաքրելու համար և ձգտում է հասնել արդարության թագավորության:

Կրոնավոր Տաթևացին մարդկանց բոլոր հարաբերությունների ընդհանուր շահանիշը համարում է արդարությունը, որը, սակայն, տնտեսական գործարքների հիմքում դրվելու համար պետք է կոնկրետ կերպարանք ստանա: Ուստի և գիտնական Տաթևացին դիմում է կոնկրետ շահամիավորների: Մարդկանց տնտեսական հարաբերությունների համեմատության հարցը պարզաբանելիս Տաթևացին օգտագործում է «արդարության» հետևյալ շահամիավորները՝ «շահեր ու կշիռներ», «արժեք», «գին», «նիհն ըստ հասարակաց»: Տաթևացին մտահոգված է այն բանով, որ մարդկանց հարաբերությունները խաբեբայություններից զերծ լինեն, խարսխվեն փոխադարձ օգնության ու շահավետության սկզբունքների վրա: Ըստ որում նա համոզված է, որ աշխարհը ստեղծված է բարության ու արդարության սկզբունքներով: Աստծու ստեղծած

բոլոր արարածները օգտակար են, գրում է Տաթևացին: Նրանց օգտակարությունը կայանում է նրանում, որ իրենց բնությունը պիտանի են: Առանց օգտակարության աշխարհում ոչինչ չկա: Երկինքը իր գրկում է պահում երկիրը. արեգակը, լուսինն ու աստղերը լույս են տալիս մարդուն. ծովերը կենդանիներ են սնում. գետերն ու աղբյուրները դաշտերն են ոռոգում և ծարավ հագեցնում: Բույսերը, ծառերն ու թփերը իրենց պտուղներով սնունդ են մատակարարում. խոտն ու անուշահոտ ծաղիկները կամ զարդարանք են կամ դեղանյութերի աղբյուր. բարերն ու անտառները պետք են շինությունների համար, անասունների օգտակարությունը նույնպես հանրահայտ է՝ ոմանք լուծ են քաշում, ոմանք՝ կաթ տալիս, ոմանք բեռ են տանում և այլն: Ամենուրեք ինչ որ տեսնում ես որևէ օգտակար հատկություն ունի: Իսկ ամենից բարի ու շնորհալի բանական մարդն է ստեղծված, որը աստծու պատկերն է և բոլոր արարածների տերն է ու իշխանը, ուստի և պետք է բարերար լինի և օգտակար բոլորի համար<sup>1</sup>:

Այսպիսով, անօրգանական և օրգանական աշխարհի օրինաչափությունը խարսխված է նպատակահարմարության սկզբունքի վրա, իսկ հասարակական կյանքը՝ բարության, օգտակարության և արդարության սկզբունքների վրա: Հասարակական կյանքում այս սկզբունքներից կատարվող շեղումները մարդկանց անձնիշխան, շար կամքի արտահայտություններ են միայն, որոնք, սակայն, պետք է կանխվեն, դրվեն որոշ շրջանակների մեջ: Դրա համար անհրաժեշտ են արդեն կոնկրետ շահամիջոցներ, որովհետև տնտեսական երևույթները պետք է կոնկրետ արտահայտություն ունենան:

Բուրժուական կլասիկ քաղաքատնտեսության հիմնադիր Վիլյամ Պետտին իր կողմից ստեղծած նոր գիտության բնորոշ առանձնահատկություններից մեկը համարում էր այն, որ տնտեսական երևույթների ուսումնասիրությունը կատարվում է «թվերի, կշիռների ու շահերի միջոցով»<sup>2</sup>: Նշանակում է

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք բարոյության, Ամառան հ., էջ 367:

<sup>2</sup> В. Петти, Экономические и статистические работы, Москва, 1940, стр. 156.

տնտեսագիտությունը պետք է գործ ունենա իրական կյանքի տնտեսական փաստերի հետ, պարզի նրանց առաջացման ու զարգացման ունալ պատճառները:

Բոլոր տնտեսական գործառնությունները շահակցելի են, գրում է Տաթևացին: Առևտուրը, արհեստագործությունը, վարձու մշակությունը, փոխատվությունները արդարությամբ ու փոխադարձ օգտակարությամբ են կատարվում այն դեպքում, երբ արտահայտվում են կոնկրետ շահամիավորներով, որոնք տեսանելի են ու շոշափելի կամ ունեն կոնկրետ որոշակիություն: Առաջին խմբի շահամիջոցներից Տաթևացին թվում է ծանրության, ծավալի և երկարության շափերը, որոնք ստեղծված են արդարացի փոխանակության համար: «Նոյնպէս և ի բնական օրէնս քաղաքաց՝ իմաստութեամբն գտին օրինակ արդարութեան: Զկշիւն: Զշահն: Զկանգունն: Զի կշիւն՝ զծանր և զթեթևութիւն որակացն հաւասարէ ի տեսութիւն աշաց: Նոյնպէս կանգունն՝ զքանակ շափէ: Եւ շափն՝ զգոյացութիւն թուէ»<sup>1</sup>: Տաթևացին նշում է այս շահանիշների առաջացման գործում իմաստության դերը: Սակայն այդ բացատրությունն, անշուշտ, միակողմանի է ու անբավարար, որովհետև անտեսվում է իրական կյանքի զարգացման ունալ պահանջների նշանակությունը: Այս բացը մասամբ լրացվում է Տաթևացու այն դրույթով, թե «Եւ ի հաւասարութենէ շափոց և կշոց՝ բազում օգտակարութիւն է և շահ»<sup>2</sup>: Նա թվարկում է շահամիավորների օգտագործման շահավետ հետևանքները, որոնք հիմնավորում են դրանց գործնական անհրաժեշտությունը: Անշուշտ, մենք չենք պահանջում, որ Տաթևացին տար շափիչ միջոցների առաջացման գիտական մատերիալիստական բացատրությունը, որն անհարիր է նրա կրօնափղեալիստական աշխարհայացքի հետ:

Տաթևացուն հայտնի է, որ տնտեսական գործարքների մի նշանակալի մասը չի կարելի կշեռքով կշռել կամ շափել կանգունով: Բայց դրանք նույնպես կարող են արտահայտ-

վել որոշակի շահամիջոցներով՝ ինչպիսիք են գինը, արժեքը և «նիհն ըստ հասարակաց»: «Արդարութիւն է առ մարդիկ ի վաճառս. ի շափ՝ ի կշիոս՝ ի յարւեստս՝ ի մշակութիւնս՝ ի փոխն և ի տուրս՝ արդար լինիլ: Ի վաճառս ոչ գին ի վեր ասել. և ոչ քան զնորայն գին ի վայր գնել, այլ զաժեն»<sup>1</sup>:

Այսպիսով, փոխանակային գործարքների ժամանակ շափը, կշիւնները օգտագործվում են ապրանքների քանակական որոշակիության հետ կապված օրինականությունը պահպանելու համար, իսկ արժեքն ու գինն էլ արտահայտում են արդեն այլ՝ արժեքային բնույթի հարաբերություններ, որոնց որոշակիությունը շափելու անհրաժեշտության սֆինքսը դարերի խորքից կանգնում է Տաթևացու առջև: Բերված քաղվածքը մեզ որոշ պատկերացում տալիս է գնի ու արժեքի փոխհարաբերության մասին: Տաթևացին պահանջում է, որ ապրանքները վաճառվեն իրենց արժեքով, և վաճառքի գինը լինի արժեքից ո՛չ բարձր և ո՛չ էլ ցածր: Բայց ամբողջ հարցը հանգում է նրան, որ պարզվի գնի հիմքը՝ արժեքի շափը: Տաթևացին իր պրպտումների ընթացքում փորձում է պարզել, թե ինչ պայմաններում բարձր գինը կարող է լինել արդարացի, որով և մոտենում է ապրանքի արժեքի մեծությանը: Ապրանքների գնի մակարդակը կախված է շորս հանգամանքից. «Նախ ի պատուական նիւթն, թէ մեծագին լինի»<sup>2</sup>: Այսինքն՝ ապրանքը պետք է բարձր գնով վաճառվի, եթե պատրաստված է թանկարժեք հումքից: Հետևաբար, այստեղ փաստորեն գործ ունենք ոչ թե շուկայական գնի, այլ արժեքի կատեգորիայի հետ, քանի որ գնի մակարդակը կախման մեջ է դրվում արժեքի հիմնական տարրը կազմող հումքից:

Այնուհետև, ապրանքների գների մակարդակը կախված է նաև տեղից ու ժամանակից. «Զի գոյ յայս ժամանակս աժան. և ի միւսն թանկ. և ի յայս տեղին աժան, և ի յայլ տեղիս թանկ»<sup>3</sup>: Ապրանքների գների մակարդակի տեղի ու ժամանակի գոր-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 138:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 131:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 139:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

ծոնները կարելի է մեկնաբանել երկու կերպ: Առաջին՝ գների մակարդակի փոփոխությունը՝ կախված տեղից ու ժամանակից, բացատրվում է բացառապես շուկայական կոնյունկտուրայով, երկրորդ՝ այդ փոփոխությունները կարող են լինել ապրանքների արտադրության տարբեր պայմանների արդյունք: Առաջին բացատրությունը անվերապահորեն մերժվում է հետևյալ տողերում. «Այլ որ ի դէմս մարդոյն թէ կարիք լինի, թանկ վաճառէ, կամ որ ոչ արժէ՝ զգինն ի վեր ասէ, կամ թէ քան զհասարակաց նիհն առաւել խնդրէ, կամ ի կշիռն պակաս դնէ և սուտ երդմամբ հաստատէ, այնպիսին զանիրաւ շահն ստանա. որ ոչ է շահ, այլ զէն և յաւիտենից հուր և այրեցումն հոգւոյն»<sup>1</sup>: Տվյալ դեպքում մեզ հետաքրքրող հարցի տեսակետից ուշագրավ է, որ Տաթևացին անարդարացի է համարում պահանջի գերազանցությունից առաջացած բարձր գինը: Հետևաբար, ապրանքի արժեքի տատանումները չեն կարող պայմանավորված լինել առաջարկի ու պահանջարկի հարաբերությամբ: Այս հարցում Տաթևացին առաջ է անցնում Գոշից, որը ապրանքների գների մակարդակը որոշող այլ գործոններ չի տեսնում բացի շուկայում ապրանքների քանակից: Տաթևացին նշում է, որ մեծ կարիքի դեպքում ապրանքի թանկ գնով վաճառքը գերազանցում է «հասարակաց նիհից» կամ արժեքից, և այդպիսի գինը նա համարում է արհեստական՝ արժեքի հետ կապ չունեցող գործոն: Եվ ամենևին պատահական չէ, որ Տաթևացին հավասարությունն նշան է դրել այս դեպքում ավել ստացված եկամտի և շահի ու կշռի մեջ խաբելուց ստացված շահի միջև, որը նա համարում է «անիրաւ»:

Արդար շահ ստանալու մյուս կարևոր պայմանը Տաթևացին համարում է այն, երբ համապատասխանություն կա «ի գին և ի նիհն ըստ հասարակաց երկրին»<sup>2</sup>: Այսինքն՝ եթե ապրանքի գնի ու երկրի մասշտաբով սահմանված «նիհի» միջև խզում չկա, ապա նրա վաճառքից ստացված շահույթը օրինական է:

Այսպիսով, փոխանակային հարաբերություններն անմիջականորեն արտահայտվում են շուկայական գների միջոցով, որոնք, սակայն, ենթակա են պատահական գործոնների ազդեցությանն ու չեն համապատասխանում փոխադարձ օգտակարության սկզբունքներին: Բայց Տաթևացուն հայտնի է շուկայական գների հիմքը, որի շուրջը և տատանվում են այդ գները: Նա այստեղ փոփոխակիորեն օգտագործում է երկու հասկացություն՝ արժեք և «նիհն ըստ հասարակաց», որը պետություն կողմից սահմանված սակագինն է: Տաթևացին չի տալիս արժեքի բովանդակության որոշակի մեկնաբանություն, բայց արժեքի ու գնի փոխհարաբերության վերոհիշյալ բացատրությունները, անշուշտ, տնտեսագիտության զարգացման կարևորագույն նվաճումներից մեկն են: Ինչ վերաբերում է արժեքի աշխատանքային թեորիային, ապա նրա ըստեղծման պայմանները Ֆեոդալական հասարակարգում դեռևս հասունացած չէին:

Չափը, կշիռները և արժեքի գնաձևը անհրաժեշտ են ոչ միայն մարդկանց փոխանակային հարաբերությունները կարգավորելու, այլև հասարակության մեջ բազմաթիվ այլ բնույթի տնտեսական գործարքներ իրականացնելու ժամանակ: Մարդկանց բոլոր տեսակի փոխադարձ ծառայությունները «փոխ և հատուցումք՝ սոքօք յարմարին»<sup>3</sup>, այսինքն՝ իրականացվում են շափի, կշիռների, թվերի միջոցով: Երկրի կառավարման գործերը կարգավորելիս նույնպես հարկ է լինում օգտագործել շափը, կշիռներն ու դրամական միավորները: «Թագաւորաց և իշխանաց հարկ և սպասաւորութիւնք՝ սոքօք կարգավորին... այլև պարգևք և հոռք մեծամեծաց առ փոքունը՝ շափով քանակին»<sup>2</sup>: Չափի ու կշիռների օգնությամբ են կարգավորվում նաև ընտանիքների առօրյա տնտեսական ծախսերը, նրանց եկամուտների ու ծախսերի հաշվեկշիռը. «Շիտութիւն տանց և ծախք ոռճկաց՝ ել և մուտք՝ շափով սահմանին»<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամստան հ., էջ 139:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամստան հ., էջ 139:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

Այսպիսով, դրվում է պետական տնտեսութեան, մարդկանց միջև բոլոր տեսակի արտադրական ու փոխանակային հարաբերությունների և տնային տնտեսութեան մեջ իրականացվող տնտեսական գործարքների քանակական ուսումնասիրութեան անհրաժեշտութեան հարցը, որը և իրականում կազմում է տնտեսական գիտութեան բովանդակութեանը: Հասարակութեան տնտեսական հարաբերությունների մասին ընդհանուր դատողությունները միայն բավական չեն: Անհրաժեշտ է ունենալ դրանց որոշակի քանակական արտահայտությունները, որպեսզի հնարավոր լինի դրանք օգտագործել երկրի տնտեսական զարգացման և հասարակութեան բարեկեցութեան նպատակներին: Տնտեսական գործարքների քանակական որոշակիութեան գործնական նշանակութեանը Տաթևացին տեսնում է երկրի տնտեսակարգի և քաղաքական օրինականութեան պահպանման մեջ: «Եւ ի հաւասարութենէ շափոց և կշոոց՝ բազում օգտութիւն է և շահ: Նախզի՝ քաղաքական օրէնքն և բարեկարգութիւն՝ ամբողջ մնայ և գեղեցկազարդ, ի հաւասարութենէ կշոոց և շափոց»<sup>1</sup>: Այնուհետև թվարկվում են շափի, կշիռների կարևորութեանը պետական ու հասարակական գործերի, ինչպես նաև մասնավոր տնտեսութեանների կարգավորման ու կառավարման բնագավառում:

Հեղինակը հաճախ է խոսում հավասարութեան, արդարութեան սկզբունքների պահպանման գործում շափի ու կշիռների ունեցած դերի մասին: Բայց այստեղ խոսքը ինչ-որ սոցիալական ուսուցիչի մասին չէ: Տաթևացին համոզված է, որ շափի ու կշիռների միջոցով հենց գոյութեան ունեցող ֆեոդալական հասարակարգում հնարավոր է իրականացնել արդարութեան ու հավասարութեան սկզբունքներն այնպես, որ «աղքատն ոչ զրկի ի մեծամեծաց. և ոչ տխմարն և փոքրն»<sup>2</sup>: Այդ արդարութեան ու հավասարութեան սկզբունքների բովանդակութեանը լավ է պարզաբանված Տաթևացու ձեռագրերից մեկում: Նա գրում է, որ արդարութեանը հավասարա-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 133:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 139:

բաշխութեան է ըստ կարիքի շափի: Այդ կնշանակի, որ մեծը իր շափով ստանա, փոքրը՝ իր: Այս սկզբունքով պետք է դատավորները արդար ու ճիշտ դատաստան անեն: Այդպես պետք է վարվեն նաև տանուտերերը, քաղաքի իշխանները, ազգի թագավորները: Նրանք արդարացի հարկ պահանջեն, բայց ոչ ավելին. մեծերից ու փոքրերից պահանջեն ըստ կարողութեան<sup>1</sup>: Շատ պարզ է ասված՝ արդարութեան ու հավասարութեան սկզբունքները բխում են ֆեոդալական հիերարխիկ օրինականութեան պահանջներից: Այդ օրինականութեանը Տաթևացու քաղաքական հավատամքի հիմքն է:

Տաթևացին ապրանքների գնի ու արժեքի հետ միաժամանակ քննարկում է նաև շահույթի կատեգորիան: Մարդկանց արտադրական և առևտրական գործունեության տնտեսական բովանդակութեանը շահույթի, ավելցուկի ձեռքբերումն է: Շահույթ ստանալու մոլուցքը մարդկանց դարձրել է ազահ ու անհագ, որն ամեն ինչից և ամեն կերպ ուզում է շահ ստանալ՝ արծաթից, աշխատանքից, առևտրից, ստախոսութեամբ, անիրավութեամբ և այլն: Ազահ մարդը հանուն շահի կարող է հանդուրժել անարգանք, շարշարանք, քաղց և ամեն տեսակի զրկանքներ<sup>2</sup>:

Մեծատունները, առևտրականները, վաշխատունները՝ բոլորը ձգտում են շահել, դրա համար նրանք դիմում են կեղծիքի, խաբեութեան և ամեն տեսակ ստորութեանների: Ուրիշի աշխատանքի շահագործման, խաբեբայութեանների ու կողոպուտի միջոցով հսկայական հարստութեան է կուտակվում, որը դառնում է հզոր տնտեսական ուժ: Այդ հարստութեան տեր մեծատուններն են իշխում հասարակական կյանքում: Տաթևացու ձեռագրերից մեկում տրված է գործատեր մեծատան հետևյալ ուղադրամ նկարագիրը. նա հարուստ էր ոսկով ու արծաթով, հացով ու գինով և ոչինչ պակասութեան չուներ: Ուներ աղջիկ ու տղա երեխաներ, մեծ թվով ճորտեր, ծառաներ, աղախիններ, այն ամենը ինչ հատուկ է մեծատանը: Նա մըշ-

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 1264, էջ 77բ:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 253:

տազվարթ և ուրախ էր, տրտմությունն ու հոգսը անծանոթ էին նրան, նա ամեն ինչում հաջողակ էր և մեծ եկամուտներ էր ստանում առևտրից, այգիներից, անասուններից: Նրանից բոլորը կախում ունեին: Նա անողորմ էր բարբոս և անգութ<sup>1</sup>:

Այսպիսով, շահույթի միջոցով հարստության կուտակումն ու օգտագործումը փարթամ կյանքի ստեղծման, իշխանության ու փառքի ձեռքբերման ուղին է, որին ձգտում են հասարակության վերնախավերը: Հենց դրանից էլ առաջանում է նախանձը, որը Տաթևացին համարում է մարդկանց արտադրական և ամեն տեսակի տնտեսական գործունեության դրդապատճառը: Նախանձից են ծնվում «զամեայն ջանս և վաստակս... վասն նախանձու ընկերին՝ շինեն՝ տնկեն՝ ժողովեն՝ մեծանան՝ ծովագնաց լինին՝ յերկիր հեռաւոր ընթանան. շահին. վաստակին. շարշարին»<sup>2</sup>, որը բնատնտեսության գաղափարախոսը որակում է որպես ունայն ու նանիր:

Տաթևացին, անշուշտ, չի կռահում, որ հանձին այդ նախանձի նա փաստորեն խոսում է մրցակցական պայքարի մասին, որը ամեն կարգի խոշոր ու մանր գործավորների արտադրական ու առևտրական գործունեության դրդապատճառն է: Այդ օրենքի արմատները թաքնված են ոչ թե մարդու մետաֆիզիկ էություն մեջ, ինչպես կարծում է Տաթևացին, այլ տնտեսական կյանքի հորձանուտում: Մարդիկ կառուցում են, տնկում, ճանապարհորդում ավելի շատ շահույթ ստանալու, իրենց գործունեությունն ավելի ընդլայնելու համար, առանց որի ետ կմնան, շարքից դուրս կգան՝ կուլ գնալով ավելի մեծ ձկներին, ինչպես մի առիթով ինքը՝ Տաթևացին է նկատել: Մրցակցության օրենքն է ահա, որ այդ գործամուլ ազահներին դրդում է «յամենայն մարդկանէ շահիլ»: Հետևաբար, միանգամայն օրինաչափ է, որ շահույթի կատեգորիան գրավեր Տաթևացու ուշադրությունը, դառնար ուսումնասիրության նյութ:

Նա տարբերում է շահույթի երեք աղբյուր՝ գյուղատնտեսու-

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 923, էջ 82ա:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ, էջ 247—248:

թյուն, արդյունագործություն և առևտուր, որոնցից ստացված եկամուտների ուշագրավ բնութագրություն մեջ ասված է, որ շահույթի ստացման աղբյուրներն են՝ նախ երկրագործությունը, այգեգործությունը, անասնապահությունը. երկրորդ, արհեստագործությունը, մշակությունը և վարձու աշխատանքը. երրորդ, վաճառականությունը: Առաջին դեպքում շահը ստացվում է արդյունքից, երկրորդ դեպքում՝ աշխատանքից, վերջին դեպքում՝ առևտրականների օգտակար գործունեությունից<sup>1</sup>:

Այս երեք բնագավառներում ներդրված գումարները վերադառնում են տիրոջը աճած, մեծացած՝ «շահ և գլուխ» միասին: Տաթևացին ճիշտ է նկատել, որ կապիտալի շարժման բովանդակությունը շահի ստացումն է, ավանսավորված դրամազլխի աճը: Մարքսը կապիտալի շարժման այդ պրոցեսը արտահայտեց Փ-Ա-Փ՝ հակիրճ բանաձևով:

Փողի աճը տնտեսագիտության դարավոր գաղտնիքներից մեկն է եղել: Տնտեսագետներին վաղուց հետաքրքրել է այն, թե ինչպե՞ս և ինչի՞ շնորհիվ է Փ-ն աճել և դարձել Փ՝: Արիստոտելը միայն արձանագրել է այն փաստը, որ տնտեսության մի շարք ճյուղերում (արտաքին, ներքին մեծածախ առևտուր և վաշխառություն) ստեղծվում է դրամական հարստություն՝ Փ աճում, դառնում է Փ՝: Իսկ թե ինչպե՞ս է տեղի ունենում այդ աճը և ինչի՞ շնորհիվ, այդ հարցով սկսեցին զբաղվել մերկանտիլիստները 16-րդ դարում և հանգեցին այն եզրակացության, որ հարստությունն ստեղծվում է ոչ համարժեքային փոխանակության շնորհիվ միայն:

Բուրժուական կլասիկ քաղաքատնտեսության մեծագույն ծառայությունն այն էր, որ նրա առաջին ներկայացուցիչներ Վ. Պետտին (1623—1687) Անգլիայում, Պ. Բուազիլբերը (1646—1714) Ֆրանսիայում հարստության ստեղծման պրոբլեմի ուսումնասիրությունը շրջանառության բնագավառից փոխադրեցին արտադրության բնագավառ և հարստության աղբյուրը համարեցին հողն ու աշխատանքը: «Աշխատանքը

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 375:

հարստութեան հայրն է ու ակտիվ սկզբունքը, իսկ հողը նրա մայրն է»,<sup>1</sup> — գրում էր Վ. Պետտին: Իսկ ֆիզիոկրատների պարագլուխ Ֆր.Քենեն (1694—1774) գտնում էր, որ «հողը հարստութեան միակ աղբյուրն է և հողագործութունն է միայն բազմապատկում այն»<sup>2</sup>:

Տաթևացին ցույց է տալիս, որ շահույթի աղբյուրը արտադրութունն է: Նա գրում է, որ գյուղատնտեսութեան մեջ «շահն է ի յարդանց», իսկ արդյունագործութեան մեջ շահույթը արդյունք է «գործ աշխատութեան»: Այսպիսով, արդյունագործութեան մեջ հարստութեան աղբյուրը աշխատանքն է, իսկ գյուղատնտեսութեան մեջ շահույթը ստացվում է արդյունքից: Այս նշանակում է արդյոք, որ գյուղատնտեսութեան մեջ բացառվում է աշխատանքի, որպես արժեքի սուբստանցի դերը: Բոլորովին ոչ: Այդ նշանակում է, որ գյուղատնտեսութեան մեջ աշխատանքի հետ միասին արժեքի մեծացմանը մասնակցում է նաև բնությունը: Այս հետևությունը հիմնավորվում է գյուղատնտեսութեան նկատմամբ Տաթևացու ունեցած հատուկ վերաբերմունքով. «Յայտ է՝ որ զերկիր գործելն՝ քան զամենայն ինչ պատուական է»<sup>3</sup>: Գյուղատնտեսութեամբ զբաղվողների առավելությունն այն է, որ «շատ ողորմութիւն և արդիւն լինի ի նմանէ, քան ի յայլ մարդկանէ»<sup>4</sup>:

Գյուղատնտեսութեան մեջ, արդյունագործութեան համեմատութեամբ, այս ավելի շատ արդյունքը կարող է լինել միայն հողից, որտեղ «յորժամ սերմն յերկիր անկանի, թուի թէ կորեաւ. բայց զհինն սերմանեն, և զնորն հնձեն»<sup>5</sup>: Հողի այս գործութեան շնորհիվ է, որ կերակրվում է ամբողջ աշխարհը. «Զմեծամեծս և զթագաւորս և զամենայն մարդ՝ նա կերակրէ, — գրում է Տաթևացին երկրագործի մասին, — զի առանց

սորա՝ ոչ շինութիւն լինի. և ոչ թագաւորութիւն հաստատի»<sup>1</sup>:

Հարստութեան ստեղծման գործում հողի նշանակութեան վերաբերյալ Տաթևացին ասում է նաև ուղղակիորեն: Երկրագործութեան բարիքները ստացվում են «ի նորա հողոյն՝ յարտէն՝ յայգգուոյն՝ ի կալէ ի հորէ՝ ի տանէ՝ և յամենայն տեղեաց՝ մարդիկ և կենդանիք և աղքատք վայելեն»<sup>2</sup>: Հողից և «յամենայն տեղեաց» ստացված բարիքներից օգտվում են նաև անասուններն ու աղքատները: Պարզ է, որ այստեղ խոսքը վերաբերում է կուսական անտառների ու մարգագետինների բարիքներին, որոնք երկրի կամ հողի գործութեան արդյունք են: Այսպիսով, Տաթևացին հարստութեան ստեղծման գործում ընդգծում է աշխատանքի դերն ընդհանրապես, իսկ գյուղատնտեսական արտադրութեան մեջ, աշխատանքի հետ միասին, չի բացառում նաև հողի բնական ուժի նշանակությունը:

Իսկ ինչպե՞ս է լուծվում առևտրից ստացված շահույթի հարցը: Տաթևացին երկու տարբեր մոտեցում ունի առևտրականների շահույթի գնահատման հարցում: Երբ առևտրական շահույթը ստացվում է առևտրականների հանրօգուտ գործունեության հետևանքով («ի պիտանեաց»), այն գնահատվում է որպես բարի ու արդար եկամուտ. մնացած դեպքերում, առևտրականների եկամուտը, վաշխառության հետ միասին, հավասարեցվում է գողերի և ավազակների կողոպուտին և նույնիսկ ավելի վատթար, քան կողոպուտից ստացված եկամուտը:

Առևտրականների եկամտի այս հակասական գնահատությունը հասկանալի կդառնա, եթե նշենք, որ Տաթևացին տարբերում է երկու կարգի առևտուր՝ համարժեքային և ոչ համարժեքային: Համարժեքային առևտրից ստացված շահույթը արդարացվում է այն առումով, որ այն ապրանքի արժեքը կազմող մի տարր է. առևտրականը իրացնում է միայն արտադրանքի մեջ գոյություն ունեցող հավելվածը: Առևտրական շահույթի բնույթի այս բացատրությունը Տաթևացին արտա-

<sup>1</sup> В. Петти. Экономические и статистические работы, стр. 55.

<sup>2</sup> Ф. Кенэ, Избранные экономические произведения, Москва, 1960, стр. 501.

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 112:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 110:

<sup>5</sup> Նույնը, Զմեծան հ., էջ 378:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 109—110:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 110:

հայտում է հետևյալ կերպ. «Անծին և անպտուղ նիւթք չափով և կշռով վաճառեալ՝ հանապազ աճին և ծընանին. և պրտղաբերեն զարդինս»<sup>1</sup>: Նյութերն ինքնին վերցրած անծին են ու անպտուղ. սակայն Տաթևացին գիտի, որ արտադրութեան մեջ աշխատողները ստանում են միայն ապրուստի նվազագույնը: Իսկ նրանց աշխատանքի արդյունքի մնացած մասը յուրացնում են տերերը: Նրանք իրենց մոտ աշխատող «ոստայնակն և դարբինն» տալիս են այնքան միայն, որ նրանք մի կերպ վերականգնեն իրենց ուժերը՝ հաջորդ օրն աշխատելու համար. «Մինչ յերեկոյն վաստակեսցին մարդիկ ի գործ և ի վաստակ իւրեալսնց, և գրացեն զպէտս վարմնոյ»<sup>2</sup>:

Աշխատավորների ուժերի վերականգնման նվազագույն կենսամիջոցների հարցին Տաթևացին շատ հաճախ է անդրադառնում՝ աշխատավորների աղքատիկ ապրելակերպն արդարացնելու և նրանց մխիթարելու համար: Աստված է մեզ պատվիրել օրվա հացը վաստակելու մասին միայն հոգալ և դրանով բավարարվել, այնքան որ սովամահ չլինենք, իսկ ավելին ունենալը պետք չէ: Իսկ հագուստը պետք է միայն մերկութունը ծածկելու, ցրտից, տոթից պաշտպանվելու համար, և այն էլ մեկ զույգից ավելին չպետք է ունենալ: Հագուստը պետք է լինի պարզ ու հասարակ, բայց ոչ մետաքսից և ոսկեգործ, քանի որ դրանք ավելորդ վայելչություններ են, շարիք և մեղսագործություն: «Նոյնպէս կերակուրն հաց լինի միայն և ջուր և հասարակաց կերակուր. որ առ ձեռն հանդիպի. և ոչ աւելի և զանազան խորտիկ. և զանազան անուշահամ ըմպելի. զի նորա ամենքն շար են»<sup>3</sup>:

Հայտնի է, որ աշխատավորներն ավելի շատ հարստություն են ստեղծում, քան ստանում են իրենց գոյությունը պահպանելու համար: Ստեղծված հարստության մեծ մասը յուրացնում են շահագործողները՝ աշխատավորների արտադրած ապրանքները վաճառելու միջոցով: Այստեղից են

«սնվում» «անծին» և «անպտուղ» նյութերը, որոնք «հանապազ աճին և ծնանին. և պտղաբերեն զարդինս»: Այս աճած ապրանքների վաճառքից ստացված եկամուտը արդար է, քանի որ այն արդեն գոյություն ունի ապրանքի արժեքի մեջ, այսինքն ստացվել է համարժեքային փոխանակութեան հետևանքով: Տաթևացին արդարացնում է առևտրից ստացված շահույթը նաև այն դեպքում, երբ առևտրականները հանրագուտ գործ են անում, երբ «վաճառականք յայս ժամանակս գնեն յաժան, և միւսն ծախեն ի թանկ. և ի յայս քաղաքէս գնեն, և յայլ քաղաք տանին վաճառեն և շահին»<sup>1</sup>:

Տաթևացին բոլորովին այլ վերաբերմունք ունի ոչ համարժեքային առևտրի և դրանից ստացված եկամտի նկատմամբ: Նա այն հաստատ համոզման է, որ ոչ համարժեքային փոխանակությունը բազմաթիվ հասարակական շարիքների պատճառ է: Առևտրականները դառնում են «յայլոց աղքատութենէ փարթամ» հենց ոչ համարժեքային փոխանակության միջոցով, որը Տաթևացին որակում է որպես գողություն և զրկողություն. «Նոյնպէս որ ի վաճառն տանի, զրկող է. զի որ քան զարժէսն ի վեր ծախէ և պակաս գնէ, գող է և զրկող»<sup>2</sup>:

Ասված է որոշակի՝ ոչ համարժեքային փոխանակությունից ստացված շահույթը ապրանքի արժեքի հետ առնչություն չունի, այն արժեքից դուրս կատարվող վերադիր է՝ վաճառքի դեպքում կամ արժեքից հանուրդ՝ գնման դեպքում: Այս ձևով ստացված շահույթը զուտ շրջանառության բնագավառի կատեգորիա է, որի դիմաց առևտրականը համապատասխան արժեքով չի հատուցում, այլ, ինչպես գող, կողոպտում է ուրիշի ունեցվածքը: Հենց այս առումով էլ Տաթևացին իրավացիորեն ոչ համարժեքային փոխանակությունից ստացված շահույթը նմանեցնում է կողոպուտի, համարում է գողություն:

Փոխանակության գործարքների բովանդակությունը Տաթևացին քննարկում է նաև մի այլ կողմով. «Ի տուր և յառս

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 138:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 342: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Թ.):

<sup>3</sup> Նույն տեղում: էջ 437:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 109:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 25:

վաճառաց հաւասար շահիւն. զի ծախօղն շահի զգինն. և զնօղն զնիւթն»<sup>1</sup>: Այստեղ ունենք համարժեքային փոխանակութեան այն ինքնատիպ ըմբռնումը, որը բնորոշ է բնատնտեսութեան գաղափարախոսներին: Առևտուրը երկու կողմերի միջև փոխադարձաբար շահավետ գործարք է. «ծախօղն շահի զգինն», այսինքն իրեն ոչ անհրաժեշտ նյութական բարիքներն իրացնելով ստանում է զրանց արժեքը, իսկ «զնօղն՝ զնիւթն», այսինքն ձեռք է բերում այն, ինչի կարիքը ունի: Այստեղ տրված է բնատնտեսութեան ավելցուկի վաճառքի բովանդակութեան վերլուծությունը միայն, երբ զնումը կատարվում է անձնական սպառման պահանջմունքները բավարարելու նպատակով: Բնատնտեսութեան ավելցուկի և բուն ապրանքային տնտեսութեան վաճառքի գործարքները արտահայտում են տարբեր բնույթի հասարակական հարաբերություններ, որ Տաթևացու ուշադրությունից չի վրիպել:

Ամփոփելով Տաթևացու դատողությունները առևտրի տեսակների և նրանցից ստացված եկամուտների բնույթի մասին, կարելի է հանգել այն հետևություն, որ նա արդարացնում է համարժեքային առևտուրը որպես հասարակական վերարտադրության պրոցեսի եզրափակիչ փուլ, որի բովանդակությունը արտադրության պրոցեսում ստեղծված արժեքների իրացումն է: Ապրանքային կապիտալը այդ ֆունկցիան կատարելիս յուրացնում է հավելյալ արժեքից իր բաժինը՝ առևտրական շահույթի ձևով: Այս է, որ Տաթևացին համարում է արդարացի եկամուտ: Իսկ ոչ համարժեքային փոխանակությունը իրականում բնորոշ է առևտրական կապիտալի գործունեությանը, որի շահույթը ստացվում է ֆեոդալական հասարակության մանր ու միջակ տնտեսությունների քայքայման, նրանց տերերին կողոպտելու հաշվին: Տաթևացու աշխատությունները հարուստ նյութ են տալիս առևտրա-վաճախառուական կապիտալի այդ թալանչիական ու քայքայիչ գործունեությունը բնութագրելու համար, որն այն ժամանակաշրջանում դեռ հանդիսանում էր առևտրական կապիտալի

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 138—139:

զերիշխող ձևը: Այդ կապիտալի գործունեությունն է, որ Տաթևացին չի հանդուրժում:

Անհրաժեշտ ենք համարում դարձյալ հիշեցնել, որ Տաթևացու ասույթները արժեքի, զնի, շահույթի ու նրա աղբյուրների, համարժեքային փոխանակության մասին հատուկ տնտեսագիտական վերլուծության արդյունք չեն: Դրանք առանձին, միմյանց հետ դեռևս փոխադարձաբար չկապակցված դատողություններ են, որոնք, սակայն, կարևոր նշանակություն ունեն տնտեսագիտության ստեղծման ու ձևավորման համար:

3. ՍԵՆԱՏԱՆՔԻ ՀՍՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԲԱԺԱՆՈՒՍԸ ԵՎ ԱՐՏԱԴՐՈՒԹՅԱՆ ՃՅՈՒՂԵՐԻ ԴԱՍԱԿԱՐԳՈՒՄԸ

Աշխատանքի հասարակական բաժանման անհրաժեշտությունը Տաթևացին բխեցնում է մարդու էությունից. անհատը իր սահմանափակ կարողություններով ի վիճակի չէ իր բազմապիսի պահանջները բավարարելու համար մարմնական ու հոգևոր անհրաժեշտ բարիքների արտադրություն կազմակերպել: «Մարդն կարօտ է նյութոյ... մարդս պակասութիւն ունի... մարդս կարօտ է ուսմանց և իմաստից»<sup>1</sup>: Այս բոլոր կարոտությունները «մարդը ոչ կարէ» իր «կամեցողութեամբ» բավարարել և այդ է պատճառը, որ մարդիկ դիմում են միմյանց օգնության: Աստված մեզ ստեղծել է այնպես, գրում է Տաթևացին, որ մենք մեր կարիքները բավարարել կարողանանք միմյանց օգնությամբ: Մենք փոխադարձ օգնության կարիք ունենք և հոգով, և մարմնով, ումանցից սովորում ենք, մյուսներին սովորեցնում, զնում ենք, վաճառում, կառուցում ենք, զբաղվում երկրագործությամբ համատեղ կերպով<sup>2</sup>: Այսպիսով, աշխատանքի բաժանումը բխում է նյութական արտադրության կազմակերպման անհրաժեշտությունից, որն իրականանում է տարբեր մասնագիտությունների տեղ մարդկանց համագործակցության միջոցով: Աշխատանքի մասնագիտաց-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 156:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 254:

ման անհրաժեշտութիւնը բխում է մարդու պահանջների և դրանք բավարարելու նրա սահմանափակ կարողութիւնների հակասութիւնից, որը լուծվում է մարդկանց համագործակցութեան ու փոխադարձ օգնութեան միջոցով:

Այն հարցը, թե ինչով է պայմանավորված մարդու տեղը և դերը հասարակական համագործակցութեան այդ սխտեմում, Պլատոնը լուծում էր իր բնածին գաղափարների իդեալիստական տեսութեամբ, ըստ որի մարդը ծնվում է այս կամ այն ունակութեամբ, հետևաբար ի վիճակի չէ բավարարելու իր բոլոր պահանջները: Նա պետք է ընտրի իր կոշմանը համապատասխան միայն մեկ դրաղմունք: Այդ կոշումը պայմանավորված է այն նյութով, որից պատրաստված է մարդը: Թեև բոլոր ամենական քաղաքացիները պետութեան մեջ եղբայրներ են, գրում է Պլատոնը Սոկրատի անունից, «բայց կառավարման հատկութիւններով օժտվածներին ստեղծագործ աստվածը ծնվելու պահին ոսկի է խառնել, այդ պատճառով էլ նրանք խիստ թանկագին են: Նրանց օգնականներին խառնել է արծաթ, իսկ հողագործներին և այլ արհեստավորներին՝ երկաթ ու պղինձ»<sup>1</sup>:

Պլատոնի բնածին գաղափարների հետ միասին Տաթևացին մերժում է նաև նրա բնական անհավասարութեան տեսութիւնը, որին հակադրում է մարդկանց բնական հավասարութեան դրույթը: Բոլորս էլ միևնույն հողից ենք ստեղծված, գրում է նա: Աստված երկու Ադամ չի ստեղծել մեկը ոսկուց իշխան դառնալու և մյուսը կավից աղքատ լինելու համար: Նա ստեղծել է մեկ Ադամ միայն, այն էլ հողից: Եվ բոլորս՝ մեծեր, թե փոքրեր, նրանից ենք առաջ եկել<sup>2</sup>: Բնածին գաղափարների տեսութեան քննադատութեան ժամանակ Տաթևացին իր խոսքն ուղղում է հույն իմաստասերներին, անշուշտ, առաջին հերթին նկատի ունենալով Պլատոնին: Պլատոնի մոտ ասված է, որ երկիր կառավարողները, այսինքն արիստոկրատներն ու իշխանները պատրաստված են ոսկուց, որը Տաթևացին մեր-

ժում է հայտարարելով, թե իշխաններն ամենևին էլ ոսկուց չեն պատրաստված, այլ նրանք էլ, աղքատների հետ միասին, առաջացել են հողից շինված մի ընդհանուր նախահորից:

Ինչպես տեսնում ենք, Տաթևացին մերժում է Պլատոնի բնական ստրկութեան և հասարակութեան դասակարգային կառուցվածքի հավերժականութեան տեսութիւնը: Իսկ ինչ է հակադրում դրան, ինչպե՞ս է բացատրում հարուստների ու աղքատների առաջացումը, տերերի ու ճորտերի գոյութիւնը, յուրաքանչյուր մարդու տեղն ու դերը հասարակական համագործակցութեան սխտեմում: Տաթևացու կողմից այս հարցերի մեկնաբանութիւնները թեև հակասական են, ոչ հետևողական, սակայն ուշագրավ են նրանով, որ սոցիալական աստառ ունեն: Իսկ մի շարք դեպքերում նա առաջադրում է միանգամայն ճիշտ, գիտական դրույթներ: Այսպես, օրինակ, այն հարցին, թե «Վասն է՞ր ոմանք մեծատունք են և ոմանք աղքատք», պատասխանում է. «Մեծութիւն մարդոյ պատճառի ի շորից: Նախ՝ յաշխատութեանց վաստակոց. ըստ այնմ «գործք ձեռաց մեծացուցանեն». և այս բարի է: Երկրորդ՝ ի գրկանաց և հափշտակութեանց. և այս շար է: Երրորդ՝ ի պատահմանէ դիպուածոյ. և այս միջակ է: Չորրորդ՝ տուրք աստուածային է»<sup>3</sup>: Այս բացատրութեան մեջ ուշագրավ են հարստութեան առաջացման առաջին երկու աղբյուրները: Տաթևացու այն դրույթը, թե հարստութիւնը կարող է լինել սեփական աշխատանքի ու վաճառակի արդյունք, ուշագրավ է նրանով միայն, որ շահագործող դասակարգերի գաղափարախոսները այն ծամծրմում են դարեր շարունակ՝ Տաթևացու ժամանակներից սկսած մինչև այժմյան բուրժուական գոհճիկ տնտեսագետները: Դեռ ավելին: Բուրժուական կլասիկ տնտեսագետներից Ա. Ժ. Տյուրգոն նույն պատճառաբանութեամբ է փորձում բացատրել դասակարգերի և ունեցվածքային անհավասարութեան առաջացումն ընդհանրապես: Ունեցվածքային անհավասարութեան գլխավոր պատճառը Տյուրգոն համարում է «ոմանց խելացիութիւնը, գործունակութիւնը և մասնավորապես ժուժ-

<sup>1</sup> Сочинения Платона, ч. III, Петербург, 1863, стр. 227.

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 91:

<sup>3</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 664: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Ք.):

կալուցիաներ, իսկ մյուսներին՝ ծուլուցիանն ու շոալուցիաներ»<sup>1</sup>: Տաթևացու մոտ, սակայն, միաժամանակ առկա է նաև մեր կողմից ընդգծված հարստության առաջացման այն ուշագրավ բացատրությունը, որ այն հափշտակության ու զրկողության, այսինքն շահագործման արդյունք է: Ըստ որում հարստության կուտակման այս ուղին Տաթևացին բնութագրում է որպես անարդարացի ու շար և շտապում է հավատացնել, որ դա աստծու սահմանած կարգի հետ որևէ առնչություն չունի, այլ մարդու շար կամքի արտահայտություններից մեկն է: Հարստությունը երկու աղբյուր ունի, գրում է նա, այն կուտակվում է զրկելով և անիրավությանը, որը կատարվում է աստծու կամքին հակառակ՝ պատահականորեն, իսկ այն դեպքում, երբ հարստությունը կուտակվում է արդարությանը և հալալ վաստակով՝ աստվածային պարգև է<sup>2</sup>: Հեղինակն այստեղ իրականությունը խեղաթյուրել է նրանով, որ շահագործման միջոցով հարստություն կուտակելը համարում է պատահականություն, իսկ արդար վաստակով հարստանալը՝ աստծու կողմից տրված պարգև: Տաթևացին, որպես կրոնավոր, կամենում է, որ այդպիսի կարգ գոյություն ունենա և իր ցանկությունը հրամցնում է իբրև իրական փաստ:

Միևնույն մոտիվներով Տաթևացին պատճառաբանում է աղքատության առաջացումը: Մի կողմ թողնելով աղքատության բացատրության կրոնա-բարոյական մոտիվները, նշենք, որ Տաթևացին հիշատակում է նաև աղքատության սոցիալական պատճառները: Մարդը կարող է ծուլ շլինել, բայց աղքատանալ: Մարդը աղքատ կարող է լինել նախ «որ ի բնէ ծնողաց կարօտ է ընչից և սակաս», այսինքն ծնվել է աղքատ ընտանիքում, որով և զրկվում է սեփական աշխատանքով հարստանալու հնարավորությունից: Մարդիկ աղքատանում են, երբ որբանում ու այրիանում են, գերվում են ու ստրկացվում, որոնք կարօտ են ազատության: Այդպիսին են բանտարկյալ-

ները, գերիները, ստրուկները, որոնք գերվել են սրով և միշտ ստիպված են առանց վարձատրության աշխատել<sup>1</sup>: Ստրուկներն ու ծառաները պարզ է, որ երբեք հարստանալ չեն կարող, քանի որ իրենց աշխատանքի արդյունքի տերն ու տնօրենը իրենք չեն:

Աղքատության առաջացման հարցի հետ կապված Տաթևացին ավելի ուշագրավ սոցիալական երևույթներ է վերլուծում, որոնք բնորոշ են շահագործողական կարգերին, բխում են նրանց դասակարգային էությունից: Տաթևացին կարեկցություններ է խոսում պանդուխտների մասին, որոնք օթևանի կարիք ունեն, կարոտ են քաղցր խոսքի և արժանի են կարեկցության: Նրանք ապրուստի միջոցներից զուրկ, իրենց հարկից ու հայրենիքից լքված հյուրեր են, որոնց պետք է հյուրընկալել և խնամել<sup>2</sup>:

Այստեղ հիշատակված երևույթները՝ պանդխտությունն ու թափառաշրջիկությունը, բնորոշ են եղել ինչպես ճորտատիրական, այնպես էլ կապիտալիստական կարգերին: Բայց դրանք մեծ մասշտաբների են հասնում կապիտալի նախասկզբնական կուտակման ժամանակաշրջանում: Բոլոր դեպքերում էլ պանդխտությունն ու թափառաշրջիկությունը աշխատավորների ունեզրկման, նրանց շահագործման հետևանքն են և, ըստ Տաթևացու, աղքատության առաջացման հիմնական պատճառներից մեկը:

Աղքատության ու թափառաշրջիկության նրա վերլուծության մեջ ավելի ուշագրավ է ունեզրկման մեթոդների բնութագրությունը, որոնց բովանդակությունը բռնությունն է: Ունեզրկման ձևերից մեկն այն է, կարդում ենք Տաթևացու մոտ, որ բռնակալներն ու շար իշխանները խլում ու հափշտակում են աղքատների ունեցվածքը, ինչպես որ մեծ ձկները կուլ են տալիս փոքրերին: Նրանք աղքատներին հալածում են, հարկում, տուգանում և ամեն ժամ անիրավաբար զրկում աղքատներին: Նրանք չեն բավարարվում օրենքով սահման-

<sup>1</sup> А. Ж. Тюро, Избранные экономические произведения, Москва, 1961, стр. 100.

<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 426—427:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 923, էջ 95ա:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

ված հարկերով, այլ վերցնում են ավելին: Հափշտակում են տունը, այգին, արտը, հողը և այլն: Եվ այդ անում են ոչ թե կարիքից դրդված, այլ հանուն անիրավության ու կողոպուտի<sup>1</sup>: Աշխատավորների կողոպուտը կատարվում է բռնի մեթոդներով և՛ օրենքով, և՛ ապօրինի, «հայտնապէս զրկեն և հափշտակեն զինչս աղքատաց», խլում են «զանդաստանս և զհայրենիս... տունս, այգիս, հողս և այլ ինչս», այսինքն՝ նրանց բռնութեամբ բռնում են իրենց տնից ու տեղից. այգուց ու արտից:

Եվ այդ բոլորը կատարվում է ոչ թե «վասն պիտոյից կարեաց», այլ վասն ազահութեան և կուտակման: Հարստութեան կուտակման վերաբերյալ նման բնույթի բազմաթիվ մտքեր կան Տաթևացու գրեթե բոլոր աշխատութուններում, որոնք բնորոշ են ֆեոդալիզմի զարգացման վերջին շրջանում առաջացած հասարակական նոր հարաբերութունների բնութագրութեան տեսակետից:

Թվում է, թե հարստութեան և աղքատութեան առաջացման վերաբերյալ այս բացատրութունների հեղինակը նույն ոգով պետք է մեկնաբաներ նաև դասակարգերի առաջացումը, ցույց տար նրանց հակասութունները և փոխադարձ հարաբերութունների ռեալ բնութագիրը: Այս դեպքում աշխատանքի հասարակական բաժանման անհրաժեշտութեան նրա հիմնավորումը կլիներ լիարժեք: Սակայն դասակարգերի առաջացման հարցով Տաթևացին չի զբաղվում: Նա արձանագրում է սոսկ նրանց գոյութեան փաստը և եղած հարաբերութունները համարում օրինական, աստվածային կամքի արտահայտութուն:

Հասարակութունը նմանեցնելով մարդու օրգանիզմին, Տաթևացին իշխաններին համարում է հասարակական օրգանիզմի գլուխ, իսկ մնացած խավերը կատարում են գլխին ենթակա մարմնի մյուս անդամների ֆունկցիաները: Ինչպես որ գլուխը բարձր է կանգնած մարմնի բոլոր անդամներից, գրում է նա, և նրանից են կենդանութուն, զգացողութուն և շար-

ժունակութուն ստանում մարմնի մնացած մասերը, այնպես էլ իշխանը միակն է մարդկանց մեջ վեր բարձրացել իր փառքով և մեծութեամբ և գլխավորում է հասարակութունը: Նրանից են ստացվում կենաց ու մահու, կառուցելու կամ ավերելու հրամանները, ամբողջ երկիրը կառավարվում է նրա կարգադրութուններով: Իշխանը ներկայացնում է ամբողջ ժողովրդին: Նա ժողովրդի աչքն է, լեզուն, նրա միտքը, որ կենդանութուն է տալիս ժողովրդին ու առաջնորդում: Իշխանի այդ բոլոր բարեմասնութունները աստվածային պարգև են, և նա աստծու կամքով է կառավարում աշխարհը:

Աստված մարդկանցից հանճարեղին է ընտրում և դարձնում իշխան ու տեր բոլոր մարդկանց վրա, և նրա միջոցով կարգավորում բոլոր հնազանդյալների գործերը: Ըստ աստվածային կարգի, փոքրերը պետք է ենթարկվեն մեծերին, իշխանները՝ թագավորին, զորքը՝ իշխանին: Նրանց շնորհիվ են շեն մնում աշխարհը, քաղաքը, գյուղը և տունը<sup>2</sup>:

Եթե հարստութեան ու աղքատութեան առաջացման հարցը պարզաբանելիս կրոնա-բարոյական մեկնաբանութունների (որոնք գերակշռում են) հետ միասին Տաթևացին ցուցաբերում է ռեալ մոտեցում, ապա դասակարգերի դերի ու փոխհարաբերութունների հարցի քննարկումը միայն աստվածաբանական դոգմատիկ բնույթ ունի և խարսխված է հաշտութուն ու խաղաղութուն քարոզի վրա: Նա աշխատավորներին համոզում է, որ «կարօտ են միմեանց ճորտ և պարոն. հարուստ և աղքատ»<sup>3</sup>: Ինչպես մարմնի անդամները միմյանց նախանձելու ոչ մի հիմք չունեն, այնպես էլ հասարակութեան տարբեր խավերը պետք է անտրտունջ կատարեն իրենց գործը և փոխադարձաբար միմյանց օգնեն:

Թագավորներն ու իշխանները հանդիսանում են հասարակական օրգանիզմի գլուխը, որը կառավարում է, իսկ քահանաները կատարում են սրտի դերը, որքանով որ աստվածային

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 142:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 422:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 423:

խոսքն ու իմաստութիւնը հասցնում են օրգանիզմի բոլոր անդամներին: Թագավորը հասարակութեան գլուխն է, գրում է Տաթևացին, իսկ քահանաները՝ սիրտը: Ինչպես որ սիրտն է ապահովում մարմնի մնացած մասերի կենսագործունեութիւնը, այնպես էլ աստվածային օրենքներին մարդը հասու է լինում քահանաների միջոցով: Իսկ «ամենայն ժողովուրդը» հասարակական օրգանիզմի ոտքերն են<sup>1</sup>:

Ամենայն ժողովուրդը ասելով Տաթևացին նկատի ունի «գործավորներին ու աղքատներին», այսինքն՝ աշխատավորներին, որոնք «որպէս ոտք ծառայեն մեծատանց: Եւ չէ պարտ որ նախանձի մարդ ընդ մարդն»<sup>2</sup>, — հորդորում է ժողովրդին հեղինակը: Իսկ իշխողներին խորհուրդ է տալիս մեղմութեամբ վարվել իրենց ստորադրյալների հետ, անիրավութիւններ չգործել, նրանց հասանելիք վարձատրութիւնը չկտրել և «զամենայն հարկաւոր պէտս նոցա լնուլ»: Նա ծառաներին համոզում է, որ տիրոջ կամքի կատարումը աստվածային օրենք է, նրան ենթարկվելը՝ իմաստութիւն. խելացի ծառաներն ու աղախինները, գրում է Տաթևացին, միշտ պետք է իրենց տերերի կամքը կատարեն, նրանց կամքին հակառակ ոչինչ չանեն և հաճոյանան նրանց: Նրանք պետք է միշտ իրենց իշխանին հնազանդ լինեն, ինչպես զորքը՝ զորավարին, ուսմիկը՝ իշխանին, իշխաններն՝ իրենց թագավորին: Ովքեր որ խելացի են, հնազանդվում են իրենց իշխաններին և վայելում նրանց բարյացակամութիւնը, իսկ որոնք անմիտ են և ապրտամբում են իշխանների դեմ, մոլորվում, նրանք արժանանում են իրենց պետերի խիստ պատժին<sup>3</sup>:

Ֆեոդալական հիերարխիայի արդարացման և նրա տարբեր աստիճանների շահերի ներդաշնակութեան ու հաշտութեան քարոզներով Տաթևացին կատարում է կրոնավորի իր պարտականութիւնը, հավերժացնում ֆեոդալիզմի դասակարգային կառուցվածքը: Նա չի նկատում կամ չի կամենում նկատել,

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, ձեռագիր № 2460, էջ 223ա:

<sup>2</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 88:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույնը, Ձմեռան հ., էջ 194:

որ այդ քարոզները հակասում են մարդկանց բնական հավասարութեան այն տեսական սկզբունքներին, որ ինքը պաշտպանում էր՝ հակադրվելով Պլատոնին:

Բայց այս կարգի հակասութիւնները սովորական և անխուսափելի են վարդապետ-գիտնականների համար: Բանն այն է, որ վարդապետը պարտավոր է ենթարկվել Աստվածաշնչին և կրկնել կրոնական սխուլաստիկ դոգմաները, իսկ գիտնականը հետազոտում է իրական կյանքի զարգացման ռեալ օրինաչափութիւնները և հանգում գիտական եզրակացութիւնների: Վարդապետն ու գիտնականը մարմնավորված են միևնույն անձի մեջ, և հիշյալ հակասութիւնները կրոնին ու գիտութեանը, Աստվածաշնչին ու ռեալ իրականութեանը ներհատուկ հակասութիւնների արտահայտութիւն են միայն:

Հասարակական արտադրութեան ճյուղերի դասակարգման Տաթևացու թեորիական ելակետների էությունը պարզելուց հետո անցնենք այդ հարցի շուրջը նրա աշխատութիւններում եղած նյութերի վերլուծութեանը:

Աշխատանքի հասարակական բաժանման գոյութիւնը պայմանավորված է մարդկանց ունակութիւնների սահմանափակութեամբ: Առանձին անհատը ինքնաբաւ չէ. նա իր անձնական պահանջմունքները բավարարելու, ինչպես նաև իր տնտեսութիւնը զարգացնելու համար պետք է համագործակցի մյուսների հետ, համապատասխան օգնութիւն ստանա: «Ոտն ունի զօրութիւն գնալոյ՝ բայց բոլոր անձինն կարօտ է»<sup>1</sup>, — գրում է Տաթևացին: Այս համագործակցութեան միջոցով հասարակական արտադրութեան կազմակերպման նըպատակն ու բովանդակութիւնը, ինչպես արդեն ցույց է տրված, մարդու պահանջմունքների բավարարումն է, որը Տաթևացին հասկանում է լայն առումով: Մարդը պետք է բավարարի ոչ միայն իր մարմնական, այլև հոգևոր պահանջմունքները: Հետևաբար, հասարակական արտադրութիւնը պետք է մարդուն ոչ միայն ֆիզիկական գոյութիւնը պահպանելու, այլ նաև նրա մտավոր կարողութիւնները զարգացնելու, հոգեկան ու

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ձմեռան հ., էջ 121:

քարոյական հատկութիւնները կատարելագործելու համար: Այս է Տաթևացու ելակետը արտադրութեան ճյուղերի կարևորութեան հարցը քննելիս:

Տաթևացիին մարդու մարմնական և հոգևոր կարիքների բավարարման տեսակետից տարբերում է նյութական բարիքների արտադրութիւնը հոգևոր բարիքներից և գրանով էլ սպառում հոգևոր բարիքների արտադրութեան մասին իր ասելիքը: Այնուհետև նա հանգամանորեն քննարկում է նյութական բարիքների արտադրութեան հետ կապված հարցերը:

Նյութական արտադրութեան ճյուղերի դասակարգումը և գնահատականը պայմանավորված է արտադրութեան եղանակով: Ինչպես ֆեոդալական, այնպես էլ ստրկատիրական հասարակարգում գյուղատնտեսութիւնը հանդիսացել է ժողովրդական տնտեսութեան գլխավոր ճյուղը, որը միշտ գտնվել է տնտեսագետների ուշադրութեան կենտրոնում: Հոտմեական տնտեսագետների մի ամբողջ սերունդ (Կատոն Ավագ, Վարոն, Կոլումբիա) ստեղծեց գյուղատնտեսութեան էկոնոմիկայի և աշխատանքների կազմակերպման վերաբերյալ հարուստ գրականութիւն: Գյուղատնտեսութիւնը եղել է նաև միջին դարերի մտածողների ուշադրութեան առարկան, որից ստացված հասույթը կանոնականները համարում էին միակ օրինական եկամուտը, ի հակադրութիւն առևտրական շահույթի և տուկոսի:

Տաթևացիին տեսնում է, որ հասարակութեան գոյութեան համար անհրաժեշտ նյութական բարիքների մեծ մասը ստեղծվում է գյուղատնտեսութեան մեջ. հետևաբար, հասարակութիւնը պետք է զարկ տա գյուղատնտեսութեանը, ապահովի տնտեսութեան այդ ճյուղի արագ զարգացումը: Նյութական արտադրութեան հետ կապված մարդկանց զբաղմունքի տեսակները Տաթևացիին բաժանում է չորս խմբի և տալիս է յուրաքանչյուրի բնութագիրը: Հայտնի է, որ մարդկանց վաստակի աղբյուրները չորսն են, գրում է նա, մեկը բարի է, մյուսը չար, իսկ երկուսը գրավում են միջին տեղը: Արդար վաստակի գլխավոր աղբյուրը երկրագործութիւնն է, որ հողից, ծառերից, անասուններից արդյունք է բերում: Այս բնա-

գավառում զբաղված մարդիկ ապրում են իրենց հալալ աշխատանքով, իրենց հացը վաստակում են քրտինքով: Մյուս վաստակի աղբյուրը բռնութիւնն է ու հափշտակութիւնը, ինչպիսիք են՝ ոսկուց և արծաթից ստացած տոկոսները, տուգանքները, մարսերը և նման այլ եկամուտներ, որոնք բոլորն էլ չարիք են: Միջին տեղ գրավող երկու աղբյուրներից մեկը արհեստագործութիւնն է՝ հյուանութիւնը, դարբնութիւնը, ջուհակութիւնը, որոնց մոտ գերակշռում է դրականը: Սրանց մոտ վատն այն է, որ գործը երբեմն վատ են կատարում, նյութերից գողանում են և այլն: Իսկ առևտրականների մոտ բացասականն է գերակշռում, առևտրի ժամանակ կատարվում են բազմաթիվ կեղծիքներ՝ խաբեբայութիւն, սուտ երդումներ, ճարպիկ գողութիւն, ագահութիւն և այլն<sup>1</sup>:

Գյուղատնտեսութիւնը համարելով ժողովրդական տնտեսութեան առաջատար ճյուղը, Տաթևացիին գյուղատնտեսութեան առանձնահատկութիւններն ուսումնասիրում է հանգամանորեն, քանի որ դա թերութիւններից զուրկ միակ ճյուղն է: Գյուղատնտեսութիւնը միշտ էլ հանդիսացել է հասարակութեան սննդի, հագուստի աղբյուրը: Մարդն իր ստեղծման օրից, դեռևս դրախտում, զբաղվել է գյուղատնտեսութեամբ՝ փորել է, տնկել, անասուններ է պահել: Գյուղատնտեսութիւնն է եղել նրա առաջին զբաղմունքը. «առաջին արուեստ է և հրաման աստուածային որ ասաց. «Ի դրախտին գործել և պահել»: Եւ յելանելն ասաց. «քրտամբ երեսաց քոց կերիցես զհաց քո»: Եւ այլ արևստք յետոյ ի ճարտար մտաց, և վասն կարեաց գտան»<sup>2</sup>:

Տաթևացու այս դատողութիւններում արտահայտվել է այն պատմական իրողութիւնը, որ հասարակութեան զարգացման սկզբնական շրջանում գյուղատնտեսութիւնից ստացված բարիքները հարմարեցվել են մարդկանց բազմապիսի պահանջմունքներին հենց գյուղատնտեսութեամբ զբաղվողների կողմից անմիջականորեն. այսինքն, երբ դեռ արհեստ-

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 112:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 109:

ները չէին անջատվել գյուղատնտեսութունից, որը տեղի է ունենում հետագայում, երբ առաջացան «այլ արւեստք վասն կարեաց»:

Անշուշտ, Տաթևացուց շենք կարող պահանջել, որ նա գյուղատնտեսութունից արհեստների անջատումը բխեցնէր արտադրողական ուժերի զարգացման աստիճանից և ոչ թե անմիջականորեն մարդկանց կարիքից: Բայց դա չի խանգարում նշելու, որ հասարակութեան զարգացման ընթացքը՝ տվյալ դեպքում աշխատանքի երկրորդ հասարակական բաժանման պրոցեսը, Տաթևացու կողմից միանգամայն ճիշտ է ընկալված:

Այնուհետև, գյուղատնտեսութեան՝ որպես տնտեսութեան առաջատար ճյուղի, բարեմասնութուններից մեկն էլ այն է, որ «երկրագործն է և շինական, առաւել մեծանայ քան զայլ արուեստաւորս. զի թէ վաճառական է, և թէ ճանապարհորդ, և թէ այլ արուեստաւոր. ամենայնքն աշխատին վասն կերակրոյ և ըմպելոյ, և զգեստի: Եւ զայսոսիկ երկրագործն ունի. զկերակուրն յերկրէ. զըմպելին յայգւոյ. զգեստն ի յերկրէ կամ յանասնոյ»<sup>1</sup>:

Գյուղացու բնատնտեսութեան առավելութունը Տաթևացին տեսնում է նրանում, որ այն բազմաճյուղ է, որտեղ արտադրվում են պարենամթերքների հետ միասին նաև արհեստավորական արդյունքներ. հենց այս իմաստով էլ շինականը նաև արհեստավոր է: Այդ նույն շինականը միաժամանակ նաև առևտրական է, քանի որ իր տնտեսութեան ավելցուկն ինքն է հանում շուկա վաճառելու: Անշուշտ, այս փաստերը ամենևին էլ չեն վկայում գյուղատնտեսութեան առավելութեան մասին: Ընդհակառակը, դրանք ցույց են տալիս գյուղատնտեսութեան հետամնացութունը, այն, որ գյուղացին շուկայի հետ կապվում է միայն իր աղքատիկ ավելցուկի վաճառքով, իսկ իրեն անհրաժեշտ կենսամիջոցները արտադրում է պրիմիտիվ միջոցներով, սեփական տնտեսութեան մեջ: Բայց Տաթևացին որպես բնատնտեսութեան գաղափարախոս, հենց այդ էլ համարում է ամենառացիոնալ տնտեսութունը, որի բովանդակու-

թյունը կազմում է սպառարժեքների արտադրութունը, տրնտեսատիրոջ պահանջմունքների անմիջական բավարարումը:

Գյուղատնտեսութեան բարեմասնութունները ցույց տալու համար Տաթևացին բերում է Քրիստոսի համբարձմանը վերաբերող դրույցից հետևյալ հատվածը: Ինչպես արդեն նշել ենք, նա ընդունում էր, որ աշխարհը կազմված է չորս տարրերից՝ հող, կրակ, ջուր և օդ: Հողը, որ կազմում է երկրի ամենաստորին շերտը, բողբոլում է աստծուն ասելով. ինչու՞ ես ինձ ամենից ցածր դրել, բոլորը կոխկրտում և արհամարհում են ինձ. ի՞նչ է տալիս ջուրը, ձկներ սնուցելուց բացի, որ ինձանից բարձր է. ի՞նչ է տալիս օդը, թռչունների սնուցելուց բացի, որ ինձանից բարձր է. ի՞նչ է տալիս հուրը, բացի այրելուց, որ ինձանից բարձր է: Ես եմ, որ բոլորից ավելի արդյունք եմ տալիս, կերակրում եմ բոլոր կենդանի արարածներին: Աստվածը նրան պատասխանեց ասելով. երկայնամիտ եղիր, քանի որ քեզ պետք է բարձրացնեմ երկինք: Եվ այդ կատարվեց այսօր, քանի որ Քրիստոսի մարմինը, որը կազմված էր հողից, ինչպես և մերը, այսօր համբարձվեց երկինք<sup>1</sup>:

Այս զրույցը օգտագործելով, հեղինակը կամեցել է ասել, որ երկիրը կազմող չորս տարրերից ամենից ավելի օգտակարը հողն է, և հողագործութունն էլ տնտեսութեան ամենաարդյունավետ ճյուղը, որի բարիքներից օգտվում են բոլորը: Գյուղատնտեսութեան բարեմասնութունները վեր հանելու ընթացքում նա չի խուսափում չափազանցութուններից ու հակասութուններից: Չժխտելով արհեստների զարգացման կարևորութունը, նա թերութուններ է վերագրում դրանց՝ գյուղատնտեսութեան գերազանցութունն ընդգծելու նպատակով: Այդ տեսակետից հետաքրքիր է այն դատողութունը, թե գյուղատնտեսութեան արդյունքներով կերակրվում է ամբողջ աշխարհը, իսկ «այլ արուեստից՝ ոչ ոք. բայց միայն մի մարդոյ՝ որոյ է գործն»<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 109:

<sup>1</sup> Տն՝ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, 2 մեռան հ., էջ 695:

<sup>2</sup> Նույնը, Ամառան հ., էջ 110:

Տաթևացիին «մոռանում է», որ աշխատանքի հասարակական բաժանման բովանդակությունն այն է, որ մարդկանց առանձին խմբերի արտադրանքը բավարարում է հասարակության պահանջմունքները՝ անկախ այն բանից, թե նրանց աշխատանքը արտադրության որ ճյուղումն է ծախսվում: Այստեղ արտահայտվում է Տաթևացու աշխարհայացքի սահմանափակությունը, որը, սակայն, չի նսեմացնում գյուղատնտեսության մասին նրա դատողությունների գիտական արժեքը: Նա իր ժամանակի ծնունդն էր և իր դասակարգի դադարափարախոսը: Հիշենք, որ Ֆիզիոկրատները 18-րդ դարում այն միակողմանի տեսակետն էին պաշտպանում, որ հարստությունն աճում է միայն գյուղատնտեսության մեջ, որ արդյունաբերության մեջ, որպես թե, նոր արժեք չի ստեղծվում, այլ արտադրվում է միայն աշխատողների աշխատավարձը: Այս տեսակետը չի նսեմացնում նրանց ուսմունքի գիտական արժանիքները: Ֆիզիոկրատների տեսությունը հանդիսացավ բուրժուական կլասիկ քաղաքատնտեսության զարգացման հաջորդ աստիճանը Վիլյամ Պետտիից հետո:

Մարդկանց զբաղմունքի ճյուղերից եթե լավագույնը գյուղատնտեսությունն է, ապա վատթարագույնը վաշխառությունն է, որովհետև վաշխառուն իր եկամուտը ստանում է «բռնութեամբ և զրկելով»: Տոկոսի բնույթը Տաթևացուն անմատչելի է, առեղծվածային: Նա չի գտնում այն հարցի պատասխանը, թե որտեղից է ստացվում այդ տոկոսը. «ասեն թե՛ արծաթն նյութ վաճառոյ է. և այնու շահի»<sup>1</sup>: Այս դրույթից անմիջականորեն բխում է այն հետևությունը, որ տոկոսը փոխատվական կապիտալի գինն է:

Տաթևացու կողմից, անշուշտ, ամենևին էլ գիտակցված չէ այդ դրույթի կարևորությունը, որը, սակայն, այն չի զբրկում իր ներքին իմաստից: Բայց Տաթևացին տոկոսի գոյության հետ հաշտվել չի կարողանում, որովհետև փոխ տված արծաթը չի վաճառվում, դրամատերը չի զրկվում փոխ տված դրամագլխի սեփականատերը լինելուց:

Մյուս կողմից, «արծաթն անծին է. վասն որոյ ոչ է շահ»<sup>1</sup>: Պտուղ կարող են տալ ծառն ու տունկը, ծնել կարող են կենդանի օրգանիզմները, բայց ոչ անշուշտ մետաղը, գրում է Տաթևացին, արծաթը ոչ ծաղկում է և ոչ էլ պտղաբերում, ինչպես հողը, ծառը, թուփը, անասունը: Արծաթ տոկոսով տվողի հոգին է տուժում, իսկ պահողի սիրտն է սևանում, ժանգոտվում արծաթի ամանի նման<sup>2</sup>:

Այսպիսով, արծաթը ճուտ հանելու բիոլոգիական հատկություն չունի, բայց այդ ճուտը առկա է. այն ոչ էլ առևտրի արդյունք է, քանի որ վաճառքի գործարք չկա: Հետևաբար, հանելուկը մնում է անլուծելի: Բայց դա չի նսեմացնում հարցադրման նշանակությունը: Մի հարց, որի առեղծվածային էությունը լուծեց միայն Մարքսը:

Տաթևացին թեև չկարողացավ ըմբռնել տոկոսի էությունը, բայց լավ էր հասկացել վաշխառուական կապիտալի բայթայիչ դերը: Նա տեսնում էր, որ վաշխառուները իրենց սարդոստայնում խեղդում են բազմաթիվ մեծ ու փոքր տնտեսատերերի, վերջինները կարիքից դրդված էին դիմում վաշխառուներին և կործանվում:

Աշխատավոր գյուղացիների դաժան շահագործումը կալվածատերերի կողմից անհնարին էր դարձնում նրանց թշվառ գոյության պահպանումն ու, մի շարք դեպքերում, տնտեսության պարզ վերարտադրությունն անգամ, որ պարարտ հող է ստեղծում վաշխառուների գործունեության համար: Ստանան է ընշաքաղց վաշխառուների սերմնացանը, զայրույթով նկատում է Տաթևացին, որն այնքան շատ պտուղ է տալիս սատանային, որ մի դրամը հարյուր է դառնում այն բանի հետևանքով, որ վաշխառուները տգրուկի նման ծծում են աղքատների արյունը և դրանով իսկ իրենց հոգին կորցնում գեհենի կրակում<sup>3</sup>:

Ազնվականներն իրենց շուայլ ու շվայտ ցանկություններին

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 375:  
<sup>2</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 258:  
<sup>3</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Զմեռան հ., էջ 450:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 375:  
300

հագուրդ տալու միջոցները ձեռք էին բերում վաշխառուներից՝ իրենց անտեսությունների կազմալուծման հաշվին: Այդ ազնվականներին է ուղղում իր խոսքը Տաթևացին, հիշեցնելով, որ շռայլությունը մարդուն դարձնում է մուրացկան: Շռայլողն «բազում անգամ անկանի ի ձեռս վաշխառուացորք տան նմա յուրով շարիս գործել վաշխ առնելով ու ուտելով»<sup>1</sup>:

Բնատնտեսության գաղափարախոս-գիտնականի ժխտողական վերաբերմունքը վաշխառության նկատմամբ միանգամայն օրինաչափ է, քանի որ դրամաշրջանառությունը և մասնավորապես վաշխառությունը քայքայում էին արտադրության ֆեոդալական եղանակի հիմքը կազմող բնատնտեսությունը:

Միջին կարգի զբաղմունքներն, ըստ Տաթևացու, ունենինչպես դրական, այնպես էլ բացասական կողմեր: Ընդ որում արհեստները հիմնականում դրական են: Արհեստավորների արժանիքն այն է, որ նրանք բնության նյութերը վերափոխելով, «գեղեցկացուցանեն զանազան նկարիւք և ճարտարութեամբ»<sup>2</sup>, հարմարավետ առարկաներ են պատրաստում մարդկանց կարիքների համար՝ «ի մայրից սեղան և աթոռ», հանդերձանք ու կոշիկեղեն, ինչպես նաև արտադրության գործիքներ ու զենքեր<sup>3</sup>:

Յուրյ տալով արհեստների հասարակական դերն ու նշանակությունը՝ Տաթևացին ընդգծում է նաև նրանց՝ որպես աշխատավորների արդար վաստակի աղբյուրի կարևորությունը. «Զի թէ արուեստ չգիտէ տղայն, գող լինի և աւազակ և ի սպանումն երթայ»<sup>4</sup>:

Արհեստների այս բարեմասնությունները նկատի ունենալով, նա ծնողների առաջնակարգ պարտավորություններից մեկն էլ համարում է երեխաներին արհեստ սովորեցնելը:

Ծնողը շորս բան է պարտական երեխային, գրում է Տաթևացին: Բավարարել նրա մարմնական պահանջները, այսինքն՝ կերակրել ու հագցնել. երկրորդ, արհեստ սովորեցնել և դաստիարակել. երրորդ, նրան ամուսնացնել. չորրորդ, նվիրված լինել հավատին և բարի գործին<sup>1</sup>:

Այստեղ խոսքը քաղաքային աշխատավորության մասին է, որի բնորոշ կողմը արհեստագործությունն էր: Արհեստը քաղաքացու նյութական բարեկեցության հիմքն ու հասարակության զարգացման կարևոր պայմաններից մեկն է: «Արուեստն անզրկելի ապրանք է մարդոյն», — գրում է Տաթևացին, «զի արուեստին մուլքս և ստացուածս կարէ գտանել»<sup>2</sup>:

Նոր սերնդին արհեստներ սովորեցնելու գործով պետք է զբաղվեն ոչ միայն ծնողները, այլ նաև՝ հասարակությունը: Դրանով Տաթևացին ընդգծում է արհեստների զարգացման հասարակական նշանակությունը: Խոսելով երիտասարդների դաստիարակության և ուսման անհրաժեշտություն մասին, Տաթևացին այդ գործը համարում է երկու կարգի վարդապետների պարտականություն: Վարդապետները առաջնորդում են իրենց աշակերտներին ուսման և արհեստների յուրացման գործում: Ուսման վարդապետները աշակերտների իմացական միտքը կրթում և վարժեցնում են խոսքերով, իսկ արհեստի վարդապետները վարժեցնում և կրթում են նրանց ձեռքը, աչքը և զգայարանները<sup>3</sup>:

Երիտասարդների ուսուցման գործը այդ ժամանակաշրջանում կազմակերպված էր դպրոցներում և արհեստանոցներում, և Տաթևացին արհեստավոր վարպետների պարտավորությունների մասին է, որ խոսում է այստեղ: Արհեստների օգտակարությունը ցույց տալու համար Տաթևացին սահմանափակվում է մեջբերված դատողություններով միայն, քանի որ նրան ավելի շատ զբաղեցնում էր գյուղատնտեսությունը:

Առևտրի անհրաժեշտությունը բխում է աշխատանքի հա-

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 268:

<sup>2</sup> Նույնը, Չմեռան հ., էջ 156:

<sup>3</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Ոսկեփորիկ, էջ 17:

<sup>4</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 454:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզության, Ամառան հ., էջ 19:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 454:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույնը, Չմեռան հ., էջ 195:

սարակական բաժանումից: Տնտեսութեան տարբեր ճյուղերում արտադրվող ապրանքները բավարարում են մարդկանց առանձին պահանջմունքները: Տնտեսութեան տվյալ ճյուղի արտադրողները իրենց պահանջմունքների միայն փոքր մասը կարող են բավարարել սեփական արտադրանքով: Մնացած պահանջմունքները բավարարելու համար նրանք պետք է դիմեն արտադրութեան մյուս ճյուղերում զբաղված մարդկանց օգնութեանը:

Այստեղից էլ առաջ է գալիս ապրանքափոխանակութեան անհրաժեշտութիւնը: Առևտուրը բարի է, երբ «իրս տայ, և իրս առնու»<sup>1</sup>, այսինքն՝ երբ մի ապրանք (սպառարժեք) փոխանակվում է մեկ ուրիշի հետ կամ մի բնակավայրից (ասենք գյուղից) փոխադրվում է մի ուրիշ տեղ (քաղաք)<sup>2</sup>, այսինքն՝ փոխանակվում են գյուղատնտեսական և արհեստավորական ապրանքներ:

Ապրանքների փոխանակութիւնը կատարվում է ոչ թե անմիջականորեն, այլ միջնորդ առևտրականների միջոցով, որոնց համար առևտուրը դառնում է մասնագիտացված զբաղմունք, այսինքն տեղի է ունենում աշխատանքի երրորդ հասարակական բաժանումը՝ առևտուրն անջատվում է արտադրութիւնից: Քանի դեռ առևտրի բովանդակութիւնը սպառողական արժեքների փոխանակութիւնն էր, այն բարի էր ու անհրաժեշտ: Իսկ երբ առաջ է գալիս առևտրականների հատուկ դասը, առևտուրը նոր բովանդակութիւն է ձեռք բերում: Առևտրականին արդեն բուն սպառարժեքների փոխանակութիւնը չի հետաքրքրում: Այն առևտրականի համար շրջանառութեան մեջ նետած դրամագումարը մեծացնելու միջոց է միայն: Ապրանքափոխանակութեան ընթացքում առաջանում է մի նոր, բնատնտեսութեան համար խորթ, տարր, որը և դառնում է Տաթևացու համար պրոբլեմ:

Առևտրականի գործունեութիւնը անհրաժեշտ է, որովհետև նրա միջոցով է կատարվում սպառարժեքների փոխա-

նակութիւնը, որի համար նա վարձատրվում է: Մյուս կողմից, առևտրականը տարված է իր եկամուտը մեծացնելու մոլուցքով, որի համար նա միջոցների մեջ խտրութիւն չի դնում: Այս կապակցութեամբ Տաթևացին երկակի գնահատական է տալիս առևտրականի գործունեութեանը: Քաղաքական օրենքն «ուսուցանէ զարդար շահն ստանալի վաճառն, և ոչ զանիրաւն»<sup>1</sup>: Այսինքն, երբ առևտրականը ստանում է միայն իր կատարած ծառայութեան վարձատրութիւնը, նրա եկամուտը արդար է, օրինական, իսկ երբ հարստանում է կեղծիքի ու խաբեքայութիւնների միջոցով, նա գող է և ավազակ: Իրականում առևտրականի գործունեութեան այս երկու կողմերն անբաժան են: Դրանք միևնույն երևույթի երկու տարբեր կողմերն են և բուն էութիւնը: Տաթևացին ապարդյուն փորձ է անում դրանք միմյանցից սահմանազատել՝ բարին արդարացնել և շարք մերժել:

Գրիգոր Տաթևացին տեսնում է, որ իշխողները բռնված են հարստութեան կուտակման անհագուրդ տենչով: Նա պարսավում է մարդկանց այդ ձգտումը, որովհետև նրանք հարստանում են անազնիվ ճանապարհով. առևտրականները՝ խաբելով, գներն ու շահակշիռները խախտելով, իշխանավորներն ու պաշտոնյաները՝ իրենց դիրքը շարաշահելով, ստորագրչալներին կողոպտելով. «Եւ որ առաջնորդ է գեղի, և ի գեղէն զրկէ, բոլոր գեղին լինի գող... Եւ բռնաւորքն և իշխանքն որք անիրաւեն զաղքատս. յափշտակողք են: Եւ դատաւորք որք կաշառօք թիւրեն զդատաստանն, յափշտակողք են»<sup>2</sup>:

Բայց այս հարցի մի կողմն է միայն: Մյուս կողմից, Տաթևացին անհրաժեշտ է համարում հարստութեան կուտակումը և փառաբանում է հարուստների գործունեութիւնը: Նա հարստութեան կուտակման անհրաժեշտութիւնը պատճառաբանում է նրանով, որ «աբիա նայ ի գործսայլս բազումս ժողովելով. որպէս ասէ ժողովօղն. «որ սիրէ զարծաթ՝ ոչ յագի

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 97:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 139:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամառան հ., էջ 139:

<sup>2</sup> Նույն տեղում: էջ 25—26:

արծաթով», և առակն ասէ. «որ ժիրքն են՝ հաստատին մեծութեամբ»<sup>1</sup>:

Հետևաբար, արծաթասիրությունը անմիտ գործ չէ, այլ արտադրութեան կազմակերպման սլաշման է ու ելակետ: Հարստութեան կուտակումը Տաթևացին արդարացնում է նաև նրանով, որ մեծատունները առատաձեռն են կրոնական հաստատութիւններին, հասարակական շինարարութեան և քաղաքների բարեկարգման գործում, «Մեծութեամբն լինին բազում արդիւնք ի երկրի. ինչպէս եկեղեցի շինել. խաչ կանգնել. կամուրջ՝ հոգետուն և այլ ինչ. ապա ուրեմն բարի է մեծութիւն»<sup>2</sup>:

Հարստութեան կուտակման վերաբերյալ այս հակասական դատողութիւններում արտահայտվել են հասարակական կյանքին ներհատուկ հակասութիւնները: Կապիտալի նախասկզբնական կուտակման պրոցեսը, իր բոլոր այլանդակութիւններով հանդերձ, ստեղծում էր արտադրութեան զարգացման և արտադրողական ուժերի աճման նյութական նախադրելիքներ: Հասարակական կյանքի զարգացման այս հակասական պրոցեսի էությունը Տաթևացու համար մնում է անմատչելի, և նրա դատողութիւններում ստեղծվում է թեորիական փակուղի, որը, սակայն, նրան առանձնապէս չի անհանգստացնում: Նրա քարոզներում կյանքի երևույթների այդ հակասական բացատրութիւններն անխոռով կերպով հաջորդափոխում են միմյանց:

Այսպիսով, Գրիգոր Տաթևացին տալիս է հասարակական տնտեսութեան ճյուղերի ինքնատիպ մի դասակարգում, որն առաջին իսկ հայացքից ուշագրավ է նրանով, որ ներառում է տնտեսութեան այն ճյուղերը միայն, որտեղ կատարվում են նյութական արժեքների արտադրութիւնն ու շրջանառութիւնը: Գրանցից Տաթևացին օգտակար է համարում գյուղատնտեսութիւնը, արդյունաբերութիւնն ու առևտուրը, իսկ վնասակար՝ վաշխառութիւնը:

<sup>1</sup> Գր. Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, Ամստան Դ., էջ 430: (Ընդգրծումը մերն է — Ն. Թ.):

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 426:

Ակնհայտ է, որ Տաթևացին հասարակական տնտեսութեան դասակարգման հիմքում դրել է նյութական բարիքների ստեղծման սկզբունքը: Ըստ նրա, գյուղատնտեսութիւնը, արհեստները և առևտուրը նման են իրար այնքանով, որքանով տնտեսութեան շահութաբեր ճյուղեր են: Բայց նրանց շահույթի աղբյուրները տարբեր են: Գյուղատնտեսութեան և արդյունաբերութեան մեջ շահը նոր ստեղծված հարստութիւնն է, «գործի և աշխատութեան» արդյունք, իսկ առևտրականի շահը ժամանակի արդյունք է միայն: Այլ կերպ ասած՝ առևտրականի աշխատանքը նոր արժեք չի ստեղծում, արտադրողական չէ:

Առևտրի օգտակարութեան չափանիշը ոչ թե նոր հարստութեան ստեղծումն է, այլ մարդկանց օգտակար ծառայութիւն մատուցելը: Վաշխառութիւնը, ընդհակառակը, ոչ միայն նոր արժեքներ չի ստեղծում, քանի որ «արծաթը ծնելու հատկութիւն չունի», այլև վնասակար է, որովհետև քայքայում է տնտեսութիւնը:

Այսպիսով, արտադրողական աշխատանքի բնագավառները մնում են երկուսը՝ գյուղատնտեսութիւնը և արդյունագործութիւնը, որոնք նյութական բարիքներ են ստեղծում: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ հասարակական տնտեսութեան ճյուղերի դասակարգումից բոլորովին դուրս է մնացել, այսպէս կոչված, «հոգու համար սրբութիւն և գիտութիւն արտադրող» աշխատանքի հարցը: Հեղինակը շրջանցել է այն որպէս նյութական բարիքների հետ առնչութիւն չունեցող բնագավառ: Տաթևացին իր դատողութիւններով, անշուշտ, արտադրողական և ոչ արտադրողական աշխատանքի մասին տեսութիւնն չի ստեղծում: Բայց նրա համապատասխան դրույթները կարևոր են տնտեսագիտութեան մեջ այդ հարցի պատմութիւնը լուսաբանելու տեսակետից:

Ամփոփելով Գրիգոր Տաթևացու սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքների մեր ուսումնասիրութեան արդյունքները հանգում ենք հետևյալ եզրակացութիւններին:

1. Գիտութեան ուսումնասիրութեան առարկայի և մեթոդի հարցերը սերտորեն առնչվում են հեղինակի փիլիսոփայական հայացքների հետ: Տաթևացին աստվածաբան իդեալիստ մտա-

ծող լինելով հանդերձ, մի շարք փիլիսոփայական պրոբլեմների լուծման ժամանակ առաջադրում է գիտական, մատերիալիստական դրույթներ, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն տնտեսագիտության առարկայի և ուսումնասիրության մեթոդի հետ կապված հարցերը լուսաբանելու տեսակետից: Տաթևացին «տնտեսական ու քաղաքական» գիտությունների հետազոտության առարկան համարում է մարդկանց անձնական ու հասարակական տնտեսության ուսումնասիրությունը, որի նպատակն է պարզել կյանքի զարգացման օրինաչափությունները:

Աստվածաբան Տաթևացին բնության ու հասարակության ստեղծման և զարգացման օրինաչափությունները մեկնաբանում է ըստ ավետարանական դոգմաների, միաժամանակ, սակայն, գիտնական Տաթևացին հաճախ է խոսում այդ օրինաչափությունների օբյեկտիվ բնույթի, դրանք ճանաչելու հնարավորության ու կարևորության մասին, ընդ որում նրա ելակետը զարգացման սկզբունքի ընդունումն է: Բնական ու հասարակական երևույթները Տաթևացին քննարկում է էվոլյուցիոն զարգացման տեսակետից, սակայն առանձին դեպքերում ցուցաբերում է դիալեկտիկական տրամաբանություն և բնական ու հասարակական կյանքի երևույթների հաջորդափոխությունը դիտում է որպես հի քայսաման հիման վրա նորի ստեղծման դիալեկտիկական պրոցես:

Հերքելով ֆաթալիստների նախախնամության հարկադիր կամքի իդեալիստական թեորիան, Տաթևացին ելնում է այն ճիշտ դրույթից, որ երևույթների զարգացումը տեղի է ունենում նրանց ներհատուկ օրինաչափություններով, որոնց ուսումնասիրությունն էլ համարում է գիտությունների բովանդակությունը:

Կյանքի ճանաչողության պրոցեսի սկզբնաղբյուրը Տաթևացին համարում է զգայությունների միջոցով արտաքին աշխարհից ստացված տպավորությունները, որոնք մշակվելով բանականության ստեղծագործական քուրայում, հիմք են տալիս գիտական եզրակացությունների ու ընդհանրացումների համար:

Իմացության հարցերը քննարկելիս Տաթևացու առջև բարձրանում է ռեալիստների ու նոմինալիստների միջև եղած դարավոր վեճը՝ իրերի ու գաղափարների առաջնության վերաբերյալ: Նա այդ վեճը լուծում է նոմինալիզմի օգտին՝ գաղափարները համարելով ռեալ իրականության ուսումնասիրության հիման վրա կատարվող տեսական ընդհանրացման արդյունք:

Իմացության աղբյուրը զգայությունների միջոցով արտաքին աշխարհից ստացված տպավորություններն են, բայց իմացությունն ամենևին էլ ինչ-որ պարզ մեխանիկական պրոցես է: Տաթևացուն հայտնի է, որ արտաքին տպավորությունները միշտ էլ, որ արտահայտում են երևույթների էությունը:

Հետևաբար, երևույթների էությունը բացահայտվում է գիտական ճանաչողության պրոցեսում միայն:

2. Ֆեոդալական հիերարխիան Տաթևացին համարում է բնական, աստվածային ստեղծագործություն: Ֆեոդալական իշխանություններից նախապատվությունը տրվում է բարձրաստիճան հոգևորականությանը, որին ենթարկվում են կամովին, իսկ աշխարհիկ իշխանություններին՝ հարկադրաբար: Տաթևացին փառաբանում է և՛ մեկը, և՛ մյուսը, որովհետև իբրև թե դրանց շնորհիվ է, որ ստեղծվում են նորմալ պայմաններ ժողովրդի ապահով կյանքի ու երկրի զարգացման համար:

Ֆեոդալական հասարակության տարբեր խավերի շահերի «ներդաշնակությունն ու համագործակցությունը» խարսխըված է աստիճանական ենթարկվածության վրա, որը, սակայն, հղի է ներքին հակասություններով: Այդ հակասություններից առաջացած սոցիալական շարիքները Տաթևացուն թվում են ֆեոդալական օրինականությունների խախտման հետևանք, և նա հանդես է գալիս աշխարհիկ ու հոգևոր վերնախավերի շրջաններում տիրող այդ այլանդակությունների քննադատությունում:

Վերլուծելով ու գնահատելով հասարակական երևույթները, Տաթևացին՝ դրանք բաժանում է երկու խմբի՝ բարի և չար, որոնց ներկայացուցիչները կան հասարակության բոլոր խավերում: Հետևաբար, չարիքը ընդհանուր հասարակական

աղետ է, որի դեմ պայքարելու համար նախ անհրաժեշտ է գտնել նրա արմատներն ու պարզել առաջացման պատճառները: Աստված մարդուն բարի է ստեղծել, հետևաբար շարիքը ոչ թե բնական, այլ պատմական, հասարակական կատեգորիա է: Չարիքը կապվում է մարդկանց գործունեության հետ, որը կոնկրետ սոցիալական բովանդակություն ունի: Այստեղից Տաթևացին այն հետևությունն է անում, որ շարիքը կարելի է ու պետք է արմատախիլ արվի բարձրագույն իշխանությունների կողմից՝ ֆեոդալական օրինականության պահպանման միջոցով:

3. Միջին դարերում աշխատավորների դասակարգային պայքարի դրսևորման ամենամասսայական ձևը աղանդավորական շարժումներն էին, որոնց կրոնական շղարշն ամենևին էլ չէր քողարկում նրանց հակաֆեոդալական բովանդակությունը: Այդ է պատճառը, որ ֆեոդալիզմի բոլոր գաղափարախոսների հետ միասին Տաթևացին աղանդավորների դեմ է ուղղում իր հարվածի սուր ծայրը: Նա տեսնում է, որ աշխատավորներին դառն իրականության հետ հաշտեցնելու կրոնարարության քարոզները թեպետև ազդեցություն ունենում են, բայց ամենևին էլ բավական չեն աղանդավորության դեմ պայքարելու համար: Դրա համար պետք է զինվել և՛ գաղափարական, և՛ քաղաքական պայքարի զենքերով: Աղանդավորության դեմ Տաթևացու գաղափարական պայքարը դժգույն էր ու անզոր, որովհետև աղանդավորների գաղափարախոսությունը խարսխված էր կուռ տրամաբանության վրա, որի դեմ Տաթևացին ստիպված էր հանդես գալ ավետարանական դոգմաների դիրքերից և բավարարվել անեծքներով ու լուտանքներով միայն: Ուստի և նա կրոնական ու աշխարհիկ իշխանություններից պահանջում է կտրուկ միջոցներ՝ աղանդավորական շարժումներն արմատախիլ անելու համար:

4. Ֆեոդալիզմի զարգացման բարձր աստիճանում, երբ նյութական արտադրության ճյուղերը, առևտուրն ու դրամաշրջանառությունը հասնում են աննախընթաց վերելքի, տրնտեսական երևույթների ուսումնասիրությունը դառնում է առաջնահերթ խնդիրներից մեկը: Որպես բնատնտեսության

գաղափարախոս, Տաթևացու համար տնտեսական երևույթների հետադոտությունն էր կետը մարդկանց պահանջմունքների բավարարումն է: Այդ տեսակետից նա ստեղծում է յուրահատուկ ուսմունք ապրանքների ու աշխատանքի բնույթի մասին: Մարդկանց պահանջմունքներին համապատասխան նա տարբերում է նյութական և հոգևոր բարիքներ, որոնց արտադրության համար ծախսվում է ֆիզիկական ու մտավոր աշխատանք: Տաթևացին խոսում է ոչ թե աշխատանքի միևնույն պրոցեսի տարբեր կողմերի, այլ աշխատանքի տարբեր պրոցեսների մասին, որոնց արդյունքներն են բաժանվում երկու խմբի, և ոչ թե ինքը՝ արդյունքը երկակի բնույթ ունի: Հետևաբար, Տաթևացու մոտ ունենք ոչ թե ապրանքային արտադրության մեջ ծախսված աշխատանքի ու նրա արդյունքների բնույթի վերլուծություն, այլ բնատնտեսության մեջ արտադրված մթերքների և դրանք ստեղծող աշխատանքի միջև եղած կապի վերաբերյալ ուշագրավ դատողություններ, որոնք վերաբերում են բնատնտեսության մեջ գերիշխող հարաբերություններին:

Ապրանքների սպառողական արժեքից բացի Տաթևացու ուշադրությունն է գրավում ոսկու և արծաթի փոխանակարժեքը: Ազնիվ մետաղները մարդկանց վայելչության (սպառողական) պահանջմունքները բավարարելու հետ միասին ունեն նաև համընդհանուր արժեք, որով կարելի է ձեռք բերել «կերակուր, ըմպելի և զայլն», այսինքն՝ այդ մետաղները գործում են որպես փող, որի էությունը Տաթևացին տեսնում է բոլոր մնացած ապրանքները ձեռք բերելու նրա մոզական ուժի մեջ:

5. Տաթևացու տնտեսագիտական ուսմունքի մեջ ծավալուն տեղ է գրավում աշխատանքի և նրա պոստմոնաստիկությունների ուսումնասիրությունը: Նա ստեղծագործական աշխատանքը համարում է մարդու բնածին հատկությունը, որով մարդը տարբերվում է կենդանական աշխարհից: Այս կապակցությամբ Տաթևացին մարդկային աշխատանքը համեմատելով մրջյունի «աշխատանքի» հետ, նշում է մարդկային աշխատանքի մի շարք առանձնահատկությունները.

ա) Մարդը բանական արարած է. նրա աշխատանքը նախապես մտածված և ուղեղում ստեղծված նախագծի իրականացման պրոցես է: Այս տեսակետից տաճարն ստեղծվում է երկու անգամ, գրում է Տաթևացին, նախ՝ ճարտարապետի ուղեղում, որից հետո միայն դառնում է ռեալ կառուցվածք: Իսկ մրջյունի «գործունեություն» դրդապատճառը գոյության պահպանման բնազդն է միայն:

բ) Մարդկային աշխատանքը բնության վրա ներգործելու, նրա բարիքները վերափոխելու և մարդու կարիքներին հարմարեցնելու ակտիվ պրոցես է: Այդ նպատակի համար նա պատրաստում է գործիքներ և դրանք օգտագործում արտագրություն կազմակերպելու համար: Իսկ կենդանիների «աշխատանքը» բնությանը հարմարվելու պասսիվ հավաքչության պրոցես է միայն:

գ) Մարդկային աշխատանքը հասարակական բնույթ ունի, որի դրդապատճառը արտագրություն կազմակերպելու անհրաժեշտությունն է: Տաթևացին արտագրության պրոցեսը և հասարակությունն ընդհանրապես դիտում է որպես մարդկանց համակցության ու համագործակցության ներդաշնակ ամբողջություն:

դ) Կենդանիների համար «աշխատանքը» բնական անհրաժեշտությունից բխող հարկադիր բնույթ ունի: Իսկ մարդկային աշխատանքը, գոյության պահպանման ազդյունը լինելուց բացի, մարդու օրգանիզմի համար կենսական անհրաժեշտություն է, օրգանիզմի նորմալ զարգացման, մարդու ստեղծագործական ուժերի ծաղկման պրոցես է:

ե) Տաթևացին աշխատանքի ընդհանուր բարեմասնությունների մասին խոսելուց բացի տեսնում է նաև նրա սոցիալական բովանդակությունը տվյալ հասարակական-տնտեսական ֆորմացիայում: Նա բացահայտում է հարկադիր աշխատանքի արատավոր բովանդակությունը: Նա իրավամբ կալվածատիրոջ ճորտի և նրա անասունների աշխատանքի միջև ոչ մի տարբերություն չի տեսնում, քանի որ երկուսն էլ աշխատում են կալվածատիրոջ համար: Ըստ էության նույն բովանդակությունն ունի նաև վարձու աշխատանքը, որը կիրառվում էր և՛

գյուղատնտեսություն, և՛ արդյունագործության մեջ: Տաթևացին խոսում է գործատերերի ու վարձու աշխատողների միջև մղվող պայքարի մասին, որը ծավալվում էր հասարակական հարստության բաշխման համար և, որպես տիրող կարգերի զաղափարախոս, պաշտպանում է շահագործողներին:

6. Արդյունագործություն, առևտրի ու դրամաշրջանառության զարգացմանը զուգընթաց տնտեսական հարաբերություններն ընդունում են ապրանքափոխանակային հարաբերությունների կերպարանք: Մարդկանց տարբեր խմբերի միջև կատարվող տնտեսական գործարքների չափակցումն ու համեմատությունը դառնում է կենսական անհրաժեշտություն: Տաթևացին չափակցելի է համարում բոլոր տնտեսական գործառնությունները, որոնք արտահայտվում են թվերի, չափի ու կշռի միջոցով, ունեն կոնկրետ քանակային որոշակիություն: Տաթևացին հիշատակում է նաև գին, արժեք և «նիհն ըստ հասարակաց» կատեգորիաները: Նա պահանջում է, որպեսզի ապրանքների վաճառքի գինը համապատասխանի նրանց արժեքին: Գների մակարդակը որոշող գլխավոր գործոնը ապրանքների արտագրության վրա կատարված ծախսումներն են: Տաթևացին մերժում է ապրանքների գների մակարդակը շուկայական կոնյունկտուրայով, այսինքն առաջարկի ու պահանջարկի փոխհարաբերությամբ որոշելու տեսակետը: Ապրանքների պակասության դեպքում դրանք բարձր գնով վաճառելը նա համարում է անարդարացի: Չափը, կշիռները և արժեքի գնաձևը անհրաժեշտ են ոչ միայն մարդկանց փոխանակային հարաբերությունները կարգավորելու, այլև արտագրությունը, պետական ու տնային տնտեսությունը կազմակերպելու ու կառավարելու համար:

7. Տաթևացին տեսնում է, որ ապրանքների գնի ու արժեքի հետ սերտորեն առնչվում է նաև շահույթի կատեգորիան: Շահույթի ձեռք բերումը դառնում է մարդկանց տնտեսական գործունեության նպատակը: Տաթևացին նշում է շահույթի ստացման երեք աղբյուր՝ գյուղատնտեսություն, արդյունագործություն և առևտուր: Գյուղատնտեսությունը նա համարում է արտագրության ամենաշահավետ ճյուղը: Տաթևացին

արդարացի է համարում նաև արհեստներից և մասամբ էլ առևտրից ստացված եկամուտը: Ըստ որում նա տարբերում է առևտրի երկու տեսակ՝ համարժեքային և ոչ համարժեքային: Վերջինից ստացված շահույթը, վաշխառուների տոկոսի հետ միասին, նա համարում է անարդարացի եկամուտ:

8. Աշխատանքի հասարակական բաժանումը բխում է նյութական արտադրության կազմակերպման անհրաժեշտությունից, որն իրականանում է տարբեր մասնագիտությունների տեր մարդկանց համագործակցության միջոցով: Տաթևացին մերժում է Պլատոնի բնածին գաղափարների տեսությունը, որին հակադրում է մարդկանց բնական հավասարության դրույթը:

Հասարակության շերտավորման ու անհավասարության վերաբերյալ Տաթևացու հակասական դատողությունների մեջ արժեքավոր են նրա դրույթներն այն մասին, որ հարստությունը որոշ դեպքերում կուտակվում է աշխատավոր ժողովրդին զրկելու և կողոպտելու միջոցով: Բայց նման բացատրություններն ամենևին չեն խանգարում, որ նա հոգևոր ու աշխարհիկ իշխաններին համարի հասարակության գլուխն ու սիրտը, որոնք առաջնորդում են ոտքերի դեր կատարող աշխատավոր ժողովրդին, և քարոզի նրանց շահերի ներդաշնակության գաղափարը:

Աշխատանքի բաժանման անհրաժեշտությունը բխում է մարդկանց սահմանափակ ունակությունների և բազմապիսի պահանջների միջև եղած հակասությունից: Այս տեսակետից է Տաթևացին լուծում արտադրության ճյուղերի կարևորության հարցը: Մարդկանց բազմաթիվ և բազմապիսի կարիքների մեծ մասը բավարարում է գյուղատնտեսական արտադրությունը, որը և Տաթևացին համարում է արտադրության միակ անթերի ճյուղը: Հասարակության զարգացման սկզբնական շրջանում գյուղատնտեսությունը եղել է հասարակական արտադրության ունիվերսալ ճյուղ, իսկ արհեստներն առաջացել են հետագայում «վասն կարեաց»: Գյուղատնտեսության փառաբանման հետ միաժամանակ Տաթևացին նշում է նաև արհեստների ու առևտրի զարգացման անհրաժեշտությունը:

Հասարակական տնտեսության ճյուղերի դասակարգման հիմքում ընկած է նյութական բարիքների ստեղծման սկզբունքը. գյուղատնտեսությունն ու արդյունագործությունը նման են որպես նոր հարստություն ստեղծող բնագավառներ, իսկ առևտուրն օգտակար է հասարակությանը մատուցած իր ծառայություններով: Նրա միջոցով է բաշխվում արտադրված հարստությունը:

9. Գրիգոր Տաթևացու տեղը և դերը միջնադարյան տնտեսագիտության զարգացման պատմության մեջ մեծ է և՛ սոցիալ-տնտեսական երևույթների ընդգրկման ծավալի, և՛ դրանց վերլուծության խորության տեսակետից: Բազմավաստակ հեղինակը այդ երևույթների ուսումնասիրության բնագավառում ասում է իր ինքնուրույն խոսքը և դրանով իսկ հանդիսանում միջնադարյան տնտեսագիտական մտքի խոշորագույն դեմքերից մեկը:

## ԵՐԿՐՈՐԳԻ ԲԱԺԻՆ

ՍՈՅԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԺՈՂՈՎՐԳԱԿԱՆ  
ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Ժողովրդական բանահյուսութիւնը հանդիսանում է ժողովրդի տենչերի, ձգտումների ու լավագույն ցանկութիւնների գեղարվեստական արտահայտութիւնը, որի ժանրային ձևերը տարբեր են (հանելուկներ, առածներ, առակներ, հեքիաթներ, երգեր, խաղեր, սիրավեպեր ու դուրեցազնավեպեր): Ժողովրդի ստեղծագործական կարողութիւնների այդ բազմակողմանի ու բազմաբովանդակ արտահայտութիւնն ձևերն ընդգրկում են հասարակութիւնի սոցիալ-տնտեսական կյանքի ամենատարբեր բնագավառների հարցերը, որոնք ստանում են իրենց ինքնատիպ ու յուրովի լուծումը: Այդ տեսակետից էլ ժողովրդական բանահյուսութիւնը անսպառ շտեմարան է ոչ միայն գրականութիւնի ու արվեստի՝ այլև սոցիալական գիտութիւնների պատմութիւնի համար: Ժողովրդի պատմափիլիսոփայութիւնը ցայտուն կերպով է արտահայտում հատկապես դուրեցազնավեպերում, հեքիաթներում և առակներում, որոնց սոցիալական բովանդակութիւնն վերլուծութիւնը տնտեսագիտական մտքի պատմութիւնի համար բացառիկ կարևորութիւն ունի:

Սահմանափակվելով ժողովրդական բանահյուսութիւնի այս երեք ձևերի վերլուծութիւնը, մենք ամենևին չենք կամենում

նսեմացնել մյուս ժանրերի սոցիալական արժեքը, որնց ուսումնասիրութիւնը, սակայն, մեզ բուն խնդրից շատ կհեռացնէր: Ուստի և մենք սահմանափակվում ենք էպոսի, հեքիաթների ու առակների ուսումնասիրութիւնը, որոնք կարևոր նշանակութիւն ունեն հատկապես միջին դարերի սոցիալական երևույթներն արժեքավորելու տեսակետից:

Հ Ի Ն Պ Ե Ր Ո Ր Գ Գ Լ Ո Ւ Խ

ՍՈՅԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԸ  
«ՍԱՍՈՒՆԳԻ ԳԱՎԻԹ» ԺՈՂՈՎՐԳԱԿԱՆ ԷՊՈՍՈՒՄ

Սովետահայ գիտնականները «Սասունցի Դավիթ» էպոսի պատմաների խոր ու բազմակողմանի ուսումնասիրութիւնների հիման վրա հերքեցին նախահոկոսման գրականագիտութիւնի մեջ տիրապետող՝ էպոսի կրօնական և ֆեոդալական ծագման վերաբերյալ հակագիտական կոնցեպցիան և անհերքելիորեն ապացուցեցին, որ վեպը իր բոլոր շորս ճշուղերով ժողովրդական ստեղծագործութիւն է: Վեպը բուն հայ իրականութիւնն է, իսկ Դավիթն էլ՝ հայ ժողովուրդը, ինչպես գիպուկ նկատել է Դերենիկ Դեմիրճյանը<sup>1</sup>: Այդ մասին է վկայում վեպի ամբողջ բովանդակութիւնը, որտեղ «անցյալն ու ապագան դիտված են միայն ժողովրդի աչքերով, բոլոր գույնի հարստահարիչների դեմ մղած ազատագրական պայքարի բարձունքից»<sup>2</sup>:

Թեև «Սասունցի Դավիթը հայ ժողովրդի պատմութիւնի մի էպիզոդը չէ, այլ ամբողջ պատմութիւնը»<sup>3</sup>,— իրավամբ գրում է

<sup>1</sup> Տե՛ս Դերենիկ Դեմիրճյան, «Սասունցի Դավիթը» որպես հայ ժողովրդի պատմութիւն և փիլիսոփայութիւն, «Սասունցի Դավիթ», Արմֆանի հրատարակչութիւն, 1939, էջ 67:

<sup>2</sup> Գր. Գրիգորյան, Հայ ժողովրդական հերոսական էպոսը, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1960, էջ 119:

<sup>3</sup> Դերենիկ Դեմիրճյան, նույն տեղում, էջ 66:

Դ. Դեմիրճյանը, բայց նրա պատմական ատաղձը արաբական բռնակալության դեմ հայ ժողովրդի մղած դարավոր պայքարն է:

Հայաստանը 7-րդ դարի կեսերից Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի գերիշխանությունից անցնում է Արաբական խալիֆաթի լծի տակ: Արաբական ոստիկանների դաժան ուժով պայմաններում երկիրը տնտեսապես քայքայվեց: Նրա նյութական-կուլտուրական արժեքները կողոպտվեցին և ոչնչացվեցին արաբական հրոսակախմբերի արշավանքների ընթացքում: Արաբ հարկահավաքների կամայականությունները որևէ օրենքով չէին սահմանափակվում: Արաբական խալիֆաթը իր շուրջ 250-ամյա տիրապետության շրջանում երկիրը մատնեց սովի և ավերածության:

Արաբներն աշխատում էին իրենց կողմը գրավել հայ նախարարներին, նրանց դարձնել գործիք՝ երկիրը անարգել թալանելու նպատակով: Իսկ նախարարաներից ումանք իրենց հերթին ուժեղացնում էին ճնշումը հպատակների վրա՝ արաբ տիրակալներին սիրաշահելու և իրենց դրությունը բարելավելու համար:

Հայ աշխատավորների համար այս կրկնակի շահագործման լուծը դառնում է անտանելի, և նրանք անհաշտ պայքար են ծավալում և՛ օտար հարստահարիչների, և՛ հայ ֆեոդալների դեմ: Հայ ժողովրդի պատմության մեջ 8—10-րդ դարերը շատ հարուստ են մասսայական ազատագրական շարժումներով՝ ուղղված արաբների տիրապետության դեմ և դասակարգային կռիվներով ու ազանդավորական շարժումներով՝ ուղղված հայ հոգևոր ու աշխարհիկ ֆեոդալ հարստահարիչների դեմ:

«Սասունցի Դավիթ» դյուցազնավեպը հյուսվում է արաբական խալիֆայության դեմ մղվող հայ աշխատավորների հերոսական պայքարի անմիջական ազդեցության տակ: Այդ դարավոր պայքարի փայլուն էջերից մեկը կապված է սասունցիների և խուժեցիկների ապստամբության հետ, երբ ապստամբները ժողովրդական առաջնորդ Խուժեցի Լուվնանի ղեխավորությամբ հարձակվում են արաբական Յուսուֆ ոստիկանի վրա, որը գտնվում էր Մուշ քաղաքում, և զլխովին ոչնչացնում նրա

զինված ուժերը: Ինքը՝ Յուսուֆ ոստիկանը փորձում է փրկություն գտնել քաղաքի եկեղեցու գմբեթում, որտեղ և նրան ոչնչացնում են ապստամբները:

Աշխատավորների կողմից իրենց արտաքին ու ներքին հարստահարիչների դեմ դարերի ընթացքում կրկնվող հար և նման հերոսամարտերը հանդիսացել են այն հենքը, որի վրա հյուսվել է «Սասունցի Դավիթ» մեծածավալ դյուցազնավեպը, որը մի հարուստ, բազմաբովանդակ հանրագիտարան է, մի մեծարժեք գեղարվեստական գործ և միաժամանակ հայ ժողովրդի ազատագրական ու սոցիալական դարավոր պայքարի հույակապ հուշարձան:

Եթե մեր հին առասպելավեպերն ու ավանդավեպերը մեզ հասել են հայ մատենագիրների միջոցով և այդ պատճառով էլ խմբագրվել, «մաքրվել են» ֆեոդալական ազնվականության համար անհաճո դասակարգային պայքարի պատմություններից, ապա «Սասունցի Դավիթ» էպոսը մեզ հասել է անարատ վիճակում, ինչպես այն պատմել են ժողովրդական զուսաններն ու ասացողները<sup>1</sup>: Այդ է պատճառը, որ վեպում ծավալուն կերպով արտահայտվել է հայ ժողովրդի հերոսական պայքարը և՛ արտաքին հարստահարիչների, և՛ ներքին ֆեոդալ շահագործողների դեմ:

«Սասունցի Դավիթ» էպոսը հայ ժողովրդի ձևավորման, զարգացման, նրա առօրյա կյանքի պատմությունն է, լավագույն ապագայի մասին նրա երազների իրականացման համար մղվող պայքարի պատմությունը: Դա հասարակության պատմության ժողովրդական պատմափիլիսոփայության գեղարվեստական վերարտադրությունն է: Վեպի բոլոր շորս ճյուղերը («Մանասար և Բաղդասար», «Մեծ Մհեր», «Սասունցի Դավիթ», «Մհեր Փոքր») սերտորեն կապված են միմյանց հետ և ներկայացնում են հայ ժողովրդի կազմավորման, զարգացման, պայքարի ու աշխատանքային կյանքի և լավագույն ապագայի մասին նրա ձգտումների պատմության էտապների գեղարվեստական արտացոլումը:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գր. Գրիգորյան, Հայ ժողովրդական հերոսական էպոսը, էջ 155:

Սանասար ու Բաղդասար ջրից սերված գյուցազուն եղբայրները աճում ու հզորանում են խալիֆաների ու նրանց մարդակեր կուռքերի դեմ մղվող կռիվների բովում: Այստեղ վիպասանները արտահայտել են այն իրողությունը, որ ժողովուրդների կազմավորման պրոցեսը միաժամանակ այդ ժողովուրդների հերոսությունների ու սիրագործությունների, օտար նվաճողների նկատմամբ նրանց տարած հաղթանակների պրոցես է, որից և ծնվում է տվյալ ժողովուրդը, ձևավորվում որպես առանձին էթնիկական ու քաղաքական միավոր:

Մեր էպոսը թեպետև ձևավորվել է 7—10-րդ դարերում, բայց լինելով գեղարվեստական ստեղծագործություն, արտացոլում է նաև հայ ժողովրդի հեռավոր անցյալի պատմական զարգացման գլխավոր դժերը, նրա տնտեսական ու քաղաքական զարգացման տենդենցները, ինչպես նաև նրա տենչերն ու ձգտումները առօրյա կյանքի բարեկարգման և բարեկեցիկ ապագայի կերտման մասին:

Նախնադարյան հասարակության թափառաշրջիկ ցեղերի առաջնահերթ խնդիրն էր բնակության համար ընտրել այնպիսի վայրեր, որտեղ համեմատաբար դյուրին լինեի ապրուստի անհրաժեշտ միջոցներ հայթայթելը: Հայտնի է, որ մարդկային հասարակության կուլտուրայի առաջին հնագույն օջախները ձևավորվել են ջրառատ գետերի արգավանդ հովիտներում:

Ապրելու և զարգանալու համար անհրաժեշտ էր ունենալ նյութական բարիքների անհրաժեշտ պաշարներ և դրանք օտար նվաճողներից պաշտպանելու համար՝ ռազմական ուժ: Եվ ահա կյանքը թեթևացնելու, աշխատանքը արդյունավետ դարձնելու և սեփական աշխատանքի արդյունքները խաղաղությունում վայելելու ժողովուրդների ձգտումն իր գեղարվեստական արտացոլումն է գտնում առասպելներում:

Նախակապիտալիստական հասարակական ֆորմացիաներում նյութական բարիքների արտադրության գլխավոր ճյուղը գյուղատնտեսությունն էր, որի արտադրության հիմնական միջոցներն են հողն ու ջուրը: Բոլոր ժողովուրդների համար հողի ու ջրի հարցը եղել է կենսաց ու մահու խնդիր, և հողն ու

ջուրը ամենայն իրավամբ համարվել են կյանքի ու առատության աղբյուր: Այս իրողությունը իր առասպելական աստառով լայն շափերով արտահայտվել է մեր էպոսում: Սանասարն, այսինքն՝ հայ ժողովրդի օջախի հիմնադիր Սանասար և Բաղդասար եղբայրները ծնվում են ջրից և իրենց հայրենի տունը հիմնադրում են անմահական ջրի ակունքի մոտ, որը նրանք հայտնաբերում են իրենց որոնումների ընթացքում: Կռապաշտ թագավորի հալածանքներից փախած եղբայրներից

Սանասարն Արամելիքին ասեց,  
Թը.— Որն օր զըդա ջրի ակ գտնե  
Ու զուր տուն լի սուկե վըր իդա ջրին,  
Ընդրա ավլադ լի որ եղնի՝  
Հըմլա զորեղ կ'եղնի<sup>1</sup>:

Վեպում արտահայտված է այն պատմական իրողությունը, որ նախնադարյան մարդը երկար թափառումներից հետո, հասարակության զարգացման որոշ աստիճանում, ընտելանում է նստակյաց կյանքին, որի համար հողն ու ջուրը հանդիսացել են արտադրություն կազմակերպելու առաջին անհրաժեշտ բնական պայմանները:

Ուստի և հողն ու ջուրը ժողովրդական առաջին իսկ ստեղծագործություններում աստվածացվել են, փառաբանվել որպես առատության, տիտանական ուժի ու հզորության հավերժական սիմվոլներ:

«Սասունցի Դավիթ» էպոսում ջուրը հայրենի երկրի առատության աղբյուր լինելով հանդերձ, նրա զորավիգ բոլոր հերոսների ուժի ու կարողության ավազանն է: Սանասարն ու Դավիթը գերմարդկային կերպարանք են ստանում այդ անմահական ջրի շնորհիվ միայն: Մանուկ Դավիթը հսկա հոր ռազմական հանդերձանքի մեջ գրեթե չէր երևում, բայց կաթնաղբյուրի ջրում լողանալուց հետո դառնում է հոր նման մի հսկա<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Սասնա ծառ, Կ. Բ., առաջին մաս, Հայպետհրատ, 1944, էջ 9:

<sup>2</sup> Տե՛ս Սասնա ծառ, Կ. Ա., Հայպետհրատ, 1936, էջ 195:

Ջրի կենսական անհրաժեշտությունը էպոսի հերոսների կյանքում արտահայտվում է բազմակողմանիորեն: Հայրենիքի թշնամիների դեմ մղվող պատերազմների ժամանակ Դավթի ստացած վերքերի միակ բուժիչ բալասանը ջուրն է: Պատերազմից հետո երեկոյան Դավիթը ուղևորվում է դեպի գետը:

էթըմ, բնկնըմ էր ջուրը,  
Ցարեք միավորվում էր,  
Առավոտ էլի գալըմ էր կոխվի:

Թշնամիները մի անգամ կռահում են Դավթի գաղտնիքը և փակում են դեպի գետը տանող նրա ճանապարհը: Ստացված վերքերի կսկիծից Դավիթը աստժուց մահ է խնդրում, որովհետև նա այնքան էր անզորացել, որ նրան «Մեկ երեխա էլ կսպանի»: Այս անելանելի դրությունից Դավթին փրկում են հորեղբայրները, երբ նրան շալակած տանում են մինչև գետը:

Ջրածին են ոչ միայն վեպի հերոսները, այլև Թուր Կայծակին ու Քուռիկ Ջալալին, որոնք անընդհատ գործում են վեպի բոլոր շորս ճյուղերի հերոսների հետ անբաժան, և նրանց վերջին ներկայացուցիչ անմահ Փոքր Մհերի հետ միասին փակվում են քարայրում՝ ժամանակին շար աշխարհի հետ դատաստան տեսնելու համար: Հետևաբար, էպոսում ջուրը հանդես է եկել որպես համաժողովրդական ուժի, կյանքի ու առատության անսպառ աղբյուր, և ջրի համար պայքարը վեպի կարևորագույն սյուժետային թեմաներից մեկն է:

էպոսի գրեթե բոլոր պատումներում հերոսները կատաղի պայքար են ծավալում ջրարգել վիշապների ու դեվերի դեմ, որոնք ժողովրդին մատնում են ծարավի ու սովի և մարդկային գոհերի գնով միայն շնչին քանակությունը ջուր են բաց թողնում մարդկանց նվազագույն պահանջների բավարարման համար: Դժվար չէ կռահել, որ ջրարգել դեերի դիմակի տակ թաքնված են հողի ու ջրի սեփականատեր ֆեոդալներ, որոնց

մոտ գյուղատնտեսական արտադրության այդ գլխավոր միջոցները հանդիսանում էին ճորտային շահագործման նյութական հիմքը:

Աշխատավոր գյուղացիության պայքարը հողի ու ջրի համար կազմել է շահագործողական կարգերի պատմության բուն բովանդակությունը: էպոսում որոշակիորեն ընդգծված է արտադրության այդ միջոցների, որպես նյութական բարիքների ստեղծման և մարդկանց բարեկեցության ապահովման բացառիկ կարևոր նշանակությունը և այն օրհասական կոնիվը, որ աշխատավորները մղել են շահագործողների դեմ: Հասարակության տնտեսական կյանքի զարգացման այս կարևորագույն տենդենցները բարձր գեղարվեստական ընդհանրացումով արտահայտվել են մեր ժողովրդական էպոսում:



Հողն ու ջուրը նյութական բարիքների հսկայական շտեմարան են: Դրանք դառնում են հարստության աղբյուր այն բանից հետո միայն, երբ ենթարկվում են կենդանի աշխատանքի ստեղծագործ ուժի ազդեցությանը: Մեր էպոսի ասացողները ըմբռնել են այս մեծիմաստ ճշմարտությունը և իրենց առասպելածին հերոսներին օժտել են արտադրողական աշխատանք կատարելու մեծ ուժով, սիրով ու հմտությամբ:

Վեպի բոլոր հերոսներն էլ երկիր կառավարողներ, դյուցազուն պատերազմողներ լինելով հանդերձ՝ քրտնաջան աշխատավորներ են: Նրանք մերթ հանդես են գալիս որպես վարձկան մշակներ, մերթ որպես հոտաղ կամ նախորդ, մերթ որպես համաժողովրդական մասշտաբի շինարարներ ու շինարարական աշխատանքների կազմակերպիչ-կատարողներ, մերթ որպես աշխատանքային գերմարդ-հերոսներ, որոնք մի քանի ժամում մենակ հերկում են Սասնա դաշտերը կամ ամենակարճ ժամանակամիջոցում լեռնաժայռերից կառուցում ու ավարտում են հսկա բերդեր ու կամուրջներ:

Հետևաբար, էպոսում աշխատանքը հանդես է գալիս իր բազմաբովանդակ ձևերով: Վեպի առաջին իսկ ճյուղը սկսվում

<sup>1</sup> Սասնա ծռեր, Կ. Բ, մասն երկրորդ, Հայպետհրատ, 1951, էջ 295:

է Սանասար ու Բաղդասար եղբայրների բերդաշինութեամբ՝ հայրենի տան ու օջախի շինարարութեամբ՝

Պատիկ ախպեր բաշից խիմ փորիլ, պրծավ:  
Սանասար ճոշ-ճոշ քարի կրքերեր անքնալի<sup>1</sup>:

Վեպի պատումներից մեկում ասացողը հատկապես ընդգծում է համատեղ աշխատանքի անհրաժեշտությունն ու բարձր էֆեկտիվությունը:

Սանասար զնաց հարեվիլի կողմ քար բիրիլու:  
Բաղդասար՝ հարեվմտյան:  
Սանասար զԲաղդասարի պատ քակից,  
Բաղդասար՝ Սանասարի:  
Հետիվ ասրցին.— էս ի՞նչ բան ի,  
Մինք իրարու տուն կը քանդի՞նք:  
Քար բիրին, լրացրցին,  
Ձեռ հիրար տվին, Աստված կանչիցին,  
Իրանց տուն իրարու խիտ շինիցին<sup>2</sup>:

Այս էպիգրոգում համատեղ աշխատանքի անհրաժեշտությունն ընդգծելու հետ միաժամանակ ցույց է տրված, որ անհատական աշխատանքը մասնավոր սեփականության հետ միասին մարդկանց հեռացնում է իրարից, առաջ է բերում փոխադարձ թշնամություն, որի հետևանքով Սանասարի ու Բաղդասարի առանձին կառուցած պատերը տուն չեն դառնում՝ քանդվում ու ավերվում են, և աշխատանքը ապարդյուն կորչում է: Աշխատավորները այդ հասկանում են, անմիջապես ուղղում իրենց սխալը և աշխատում ձեռք-ձեռքի տված: Համատեղ աշխատանքի անհրաժեշտությունը բխում է աշխատանքի բուն պրոցեսից, որի ակտիվ ներգործող ուժը, սուբյեկտն ինքը աշխատավորն է, և այդ իսկ պատճառով նատարերայնորեն ըմբռնում է կոոպերացված աշխատանքի բար-

<sup>1</sup> Սասնա ծոբ, հ. Ա, էջ 986:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 141—142:

ձրը էֆեկտիվությունը, որը նշված էպիգրոգում արտահայտված է պերճախոս պարզությունը:

Եղբայրների այս համատեղ աշխատանքը հասարակական բնույթ ունի: Սասնա բերդի կառուցումը հայրենիքի շինարարության սիմվոլիկ արտահայտությունն է: Մի շարք պատումներում եղբայրները շինում են Սասնա քաղաքը, հայրենի երկիրը՝ աշխատավորների բնակավայրերի հետ միասին: Վեպի հերոսների աշխատանքը անմիջականորեն հանրօգուտ հասարակական աշխատանք է՝ ուղղված աշխատավոր բնակչության կարիքների բավարարման նպատակին: էպոսի հերոսների կողմից աշխատավորների նկատմամբ ցուցաբերած հոգատարությունը շատ լավ է արտահայտված շինարար եղբայրների հետևյալ զրույցում.

Սանասարն ասեց Աբամեղիքին.  
— Ավալ զիդա բե՞րդ շինենք,  
Թե չէ զիդա ֆախիր-ֆուխարի ավահիք:  
Աբամեղիք ասեց.  
— Առաջ շինենք զեղոնց ավահիք,  
Ու նոր շինենք զձեր բերդ.  
Ըդ ֆուխարեք շըն կոնա  
Արևուն առչև կենա:  
Ու բաշլալիցին զավահիք<sup>3</sup>:

Հայրենի երկրի հիմնադրումով միայն սկսվում է էպոսի հերոսների շինարարական գործունեությունը: Դավիթն ու Մհերը շարունակում են իրենց պապերի սկսած գործը՝ ծավալում են երկրի բարեկարգման, կամուրջների շինարարության ու վանքերի շինության աշխատանքները: Դավիթը Սասնա և Մարութա սարի միջև անցնող գետի վրա կամրջի անհրաժեշտությունը հիմնավորում է ասելով՝ «Պետք է, որ էսա գետի վերեն էլ կարմունջ ըմ շինվի, որ չելնի թե կարմունջ չէլնելու խամար շատեր ինեն գետ»: Բնակիչները «էն կարմնջի անունն էլ դրին Դավիթի կարմունջ»<sup>2</sup>: Մհերը Զգիրու քաղաքը

<sup>1</sup> Սասնա ծոբ, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 12:

<sup>2</sup> Սասնա ծոբ, հ. Բ, մասն երկրորդ, էջ 456:

փրկում է հարյուր քառասուն գետերից գոյացած հեղեղի ավերումներից<sup>1</sup>:

Հայրենի տան շինարարությունն ու նրա հետագա բարեկարգումը զուգորդվում է երկրի ռազմական ամրությունների կառուցման հետ, որոնք խիստ անհրաժեշտ էին օտարների հարձակումներից ժողովրդի պաշտպանություն համար: Բերդաշինության աշխատանքները շարունակվում են վեպի բոլոր շորս ճյուղերում և ծավալվում են ամբողջ երկրի մասշտաբով: Այդ տեսակետից խիստ բնորոշ է Քեռի Թորոսի բերդաշինական գործունեությունը, որը մեկ օրվա ընթացքում սկսում է բերդերի շինարարությունը Վանում, էրզրումում, Կարսում, Մանազկերտում<sup>2</sup>: Երկրի պաշտպանունակության ամրապնդումը հանդիսանում է հրատապ, անհետաձգելի անհրաժեշտություն, և այդ պահանջի կենսագործումը իր տիպիկ արտահայտությունն է գտել հանձին Թևավոր Թորոսի արագաշարժ գործունեություն:

Էպոսի գլխավոր գաղափարները ավելի հասունացած, կատարյալ վիճակում արտահայտվել են նրա երրորդ՝ Դավթի ճյուղում: Երկրի պաշտպանունակության ամրապնդման գաղափարը նույնպես այստեղ ավելի լայն ընդհանրացումներով է հանդես եկել: Առյուծ Մհերի մահից հետո Մարա Մելիքը նվաճում է Սասունը և ավերում Մարութա վանքը, որը երկրի հզորության ու ժողովրդի ուժի սիմվոլն էր: Պատանի Դավիթը հասունանում է, այսինքն երկիրը ապրում է իր տնտեսական ու քաղաքական վերելքը, և ժողովուրդը ընթանում է օտարների լուծը թողափելու ուղիով: Այստեղից էլ բխում է Մարութիկի վերականգնման անհրաժեշտությունը: Դավիթը գիշերվա մըթություն միջից տեսնում է հոր գերեզմանի մարմար քարի ճեղքվածքից բարձրացող բոց կրակը, որը Առյուծաձև Մհերի երբեմնի հզոր ուժի վերականգնման խորհրդանշանն է: Դավիթը այդ շատ լավ է հասկանում և անհապաղ որոշում է ընդունում Մարութիկի վերականգնման մասին: Այդ համա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Սասնա ծոփ, հ. Ա, էջ 239:

<sup>2</sup> Տե՛ս Սասնա ծոփ, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 60:

ժողովրդական գործի համար Ձենով Օհանի հուժկու կանչին արձագանքում են բազմահազար աշխատավորներ<sup>1</sup>:

Դավթի ղեկավարությունը ու նրա հետ միասին սկսվում և մեկ օրում ավարտվում է այդ համաժողովրդական շինարարությունը: Բայց անսպասելիորեն գիշերվա ընթացքում վանքը ավերվում է: Պարզվում է, որ նրա հիմքում պետք է դրված լիներ Դավթի մեջքի թուրը: Այդ պատճառով էլ վանքը վերակառուցվում և ավարտվում է հաջորդ օրը: Այս հանգամանքը պերճախոս ապացույց է այն բանի, որ Մարութա Բարձր Աստվածածինը ոչ թե կրոնական հաստատություն է, այլ ժողովրդական ուժի սիմվոլ: Ժողովրդի ուժն է, որ ամեն անգամ արիություն ու կորով է ներշնչում Դավթին՝ թշնամու՜ բոլոր որոգայթներից անփորձ ազատվելու, հայրենիքի փրկություն համար մղվող բոլոր կռիվներում հաղթանակ տանելու համար: Թշնամիների դեմ կռվող Դավիթը ինքը ժողովուրդն է, իսկ նրա թևին եղած «Խաչ պատարագնին» ժողովրդական ուժի սիմվոլիկ արտահայտությունը:

Վեպի հերոսների աշխատանքային գործունեությունը ուղղված է ժողովրդի բարեկեցության բարձրացման նպատակին: Առյուծաձև Մհերին խորին շնորհակալություն է հայտնում նրան ողջունող պառավ կինը (ժողովուրդը) ասելով՝ մենք քեզանից «էնդու համար շնորհակալ ենք, որ էս տաավերկու տարի մեզի պախում ես»<sup>2</sup>: Դավթի որսած նապաստակներով էին սնվում ու շարունակում են սնվել Սասնա ժողովուրդը և հագնում են աղվեսների ու կզաքիսների մորթիներից պատրաստած մուշտակները<sup>3</sup>:

Դարեր շարունակ աշխատավորները տնքացել են ծանր աշխատանքի լծի տակ, որի արդյունքների իրենց մնացած շնչին բաժնով մի կերպ քարշ են տվել իրենց աղքատիկ գոյությունը: Ստրկական ցածր արտադրողականություն ունեցող աշխատանքին էպոսում հակադրված է դուրսագրուն հերոսների

<sup>1</sup> Տե՛ս Սասնա ծոփ, հ. Ա, էջ 509:

<sup>2</sup> Սասնա ծոփ, հ. Բ, մասն երկրորդ, էջ 100—101:

<sup>3</sup> Տե՛ս Սասնա ծոփ, հ. Ա, էջ 179:

ազատ ու արդյունավետ աշխատանքը: Դավիթը մենակ մի քանի ժամում վարում է մի քանի տասնյակ օրավար հող: Նրա հոգատար խնամքի շնորհիվ գյուղի նիհար անասունները գիրանում են, և նախորդ Դավիթը արժանանում է գյուղի կանանց օրհնությունը:

Դավիթ արծրցուց մալեր հարի հունիս, հուլիս.  
Մալեր չլմեն խըլավցան<sup>1</sup>:

Աշխատավորների ծանր դրությունը թեթևացնելու, նրանց շարքաշ կյանքն ու կենցաղը բարելավելու համար են գործում էպոսի բոլոր դրական հերոսները, որոնք իրենց կյանքն անգամ զոհում են այդ վեհ նպատակին: Կռապաշտ թագավորը հայերից պահանջում է գեղեցկուհի Մովինարին, հակառակ դեպքում սպառնում է կոտորել բնակչությանը: Չափազանց հետաքրքիր են այդ երկընտրանքի առթիվ Մովինարի հետեյալ մտորումներն ու ընդունած վճիռը.

Գնաց, կան էկին մինչև հեվարին:  
Աղջիկ տեսավ՝ աշխարք արև կա, աշխարք արեգակ կա,  
Ամեն մարդ խըտ ուր գործին.  
Ոմանք խըտ ուր ջրին, ոչխրին,  
Ոմանք էլ խըտ էնունց որնչրութենին:  
Աղջիկ շատ մտածեց, ասաց՝ «Հեյ-վախ,  
էսքան լոս-աստվոր կրեր աշխարք, ես չէր գիտի»:  
.....  
«Մեր ազգն էսքան գնացեր, քիչ մնացեր,  
Հազարավոր հոգիքներ կան.  
Որ ես էն կռապաշտ Սինամբարիմ թագավոր շառնեմ,  
Պի էն հազարավոր հոգիքներ կուրուսանա:  
Աղեկ ա, ես թող կորուսեմ,  
Ոչ թե էն հազար հազարավոր հոգիք կորուսեն»<sup>2</sup>:

Ռանչպարների ու հովիվների աշխատավորական կյանքի պաշտպանությունը վեպի հերոսները համարում են իրենց

<sup>1</sup> Սասնա Մուր, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 276:

<sup>2</sup> Սասնա ծառ, հ. Ա, էջ 940:

կյանքի նպատակը: Ժողովրդի խաղաղ ստեղծագործական աշխատանքային կյանքի գեղեցկությունն ու հմայքը այնքան մեծ է, որ Մովինարը որոշում է իր անձը զոհել հանուն հասարակության բարօրության:

էպոսի հերոսները աշխատավորության հետ կապված են իրենց կյանքի ու գործունեության բոլոր կողմերով: Նրանք իրենց ուժն ու հզորությունը ստանում են աշխատավորությունից, գործում են նրանց անմիջական օգնությամբ ու օժանդակությամբ: Սանասարը Պղնձե քաղաքի իր հակառակորդների դեմ կռվելու համար կապեր է հաստատում քաղաքի հացթուխների ու ջրկիրների հետ և սնվում է նրանց աշխատանքի արդյունքով, որի շնորհիվ էլ կարողանում է հասնել իր նպատակին:

Վեպի հերոսների ու աշխատավոր մարդկանց համագործակցությունը բնական է ու անմիջական, անխուսափելի է այն պարզ պատճառով, որ վեպի հերոսներն իրենք էլ աշխատավոր են: Մհերը հացթուխ է, տերտերի մշակ, Սանասարն ու Բաղդասարը ձիապաններ, քարտաշ բանվոր-որմնադիրներ են, Դավիթը հովիվ է ու ունչպար: Միանգամայն հասկանալի է, որ բազմամիլիոն աշխատավորների և նրանց հերոսացված կերպարների միջև փոխադարձ սերը ջերմ է ու սրտաբուխ, նրանք ամբողջ վեպի ընթացքում հանդես են գալիս միասնաբար, փոխադարձ զորավիզ են լինում միմյանց: Մարա Մելիքի տանը մանուկ Դավթին սպառնացող վտանգի մասին Քեռի Թորոսին լուր հասցնողները Մարա ջուլհակներն էին:

Քանի մը տուն ջուլյակ կար Մարա մեչ.

.....  
էզոնք լսին էդ ձեն, ձուն,  
Քե Քեռի Թորոսի ձժեր պրդի սպանին.  
Յեկան ուրանք ժողով էրեցին,  
Թուղտ մի գրեցին Քեռի Թորոսին...<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Սասնա Մուր, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 273:

Ջերմ սիրով ու գորովանքով են դիմավորում Սասնա, «որթկարածներ, նախորդներ, խովիվներ, դառնարածներ» Մարից Սասուն եկող մանուկ Դավթին:

Գեղացիք ձեռ կը տան Դավթի ձեռաց թողկա կ'էնեն<sup>1</sup>:

Դավթի նկատմամբ ունեցած աշխատավորների սերն ու հարգանքը խոր արմատներով ճյուղավորվում է մանուկ Դավթի հոգում, և աշխատավորների շահերի անմիջական պաշտպանությունը կազմում է Դավթի գործունեությունից բուն բովանդակությունը: Դավթի երբ վարձահատույց է լինում իր հոտաղ եղբայրների արածացրած անասունների տերերին՝ դեերի տարած նրանց անասունների փոխարեն, նրանց սպառնում է ասելով՝

Վա՛յ է էկի ձեր դիտուն, բսեց,  
Որ ճանդ մի կորեք իմ ախպոր հախից կտրիք,  
Ձեր գեղ կ'էնիմ Դավթի ավիրած<sup>2</sup>:

Դավթի Ձեռով Օհանից նույնպես պահանջում է լրիվ կերպով վարձատրել Մարութիկի շինարարության վրա աշխատող բանավորներին<sup>3</sup>:

Ջերմ ու հոգեթով է նաև ջրհորից դուրս եկած ծպտյալ Մհերի և օտար քաղաքում ապրող սասունցի ջուլհակի գրույցը: Մհերի այն հարցին, թե ինչու ջուլհակը լալով մեկ սև է գործում, մեկ սպիտակ, վերջինը պատասխանում է՝

Մհերին բռնեցին, թալին հորու մեջ,  
էն արով մեկ սև կը հինեմ, մեկ սիվտակ  
Ու կ'իլամ<sup>4</sup>:

Մհերը այդ քաղաքի թագավորին սպանում է և սասունցի ջուլհակին կարգում է այդ քաղաքի թագավոր:

Վեպի բոլոր պատումներն էլ բնորոշ են աշխատավորների մեծարումով, որովհետև նրանց աշխատանքն է կյանքի ու առատությունից աղբյուրը: Դավթի երբ մտավախություն է հայտնում այն մասին, որ եթե ինքը գութանավորների հացը ուտի նրանք քաղցած կմնան, նրանցից մեկը Դավթին հանգրստացնում է հայտնի ժողովրդական թեմավոր ասացվածքով՝ «Աշխարհ գութնի մոտ կը լիանա»<sup>1</sup>: Գութանը աշխատանքի ու հողի մարմնավորումն է, որոնք իրավամբ համարվում են լիառատ հարստությունից աղբյուր: Այս գրույթը վեպում ավելի հանգամանորեն է լուսաբանված մշեցի Հարություն Դավթյանի պատումում, որն սկսվում է Սասունում տիրող սովի ու թանկության պատճառների բացատրությամբ: «Օխտը տարի յուշապը կը բնակոի Սասնա սարերն ու լեռներ,—պատմում է ասացողը, — ոչ մի մարդ կարող է էրթալ լուծք էնելու, վար էնելու, այդ պատճառով օխտը տարի թանկություն կը լինի»<sup>2</sup>: Երբ Առյուծաձև Մհերը սպանում է վիշապին «նորեն ամեն տեղ Սասնա մարդեր գնացին, իրանց հացեր Տիգրանակերտա ու Մշու ամեն տեղից բերին: Առատություն ընկավ իրենց մեջ ապրվան»<sup>3</sup>:

Էպոսում հանդես եկող վիշապներն ու դեերը աշխատավորներին կեղեքող արտաքին ու ներքին հարստահարիչներն են, որոնք հաճախ իրենց թալանչիական պատերազմներով խափանում են ժողովրդի խաղաղ ստեղծագործական աշխատանքը, իսկ երբեմն էլ արհեստականորեն արգելում են հացի ներմուծումը դարձյալ աշխատավորներին կողոպտելու և հարստանալու նպատակով: Այստեղ արտահայտվել է աշխատավորների ձգտումը ժողովրդական տնտեսության զարգացման նորմալ պայմանների ստեղծման վերաբերյալ, երբ մարդիկ կարող են ազատ կերպով աշխատել ու անարգել փոխանակել իրենց արտադրանքի արդյունքները:

Էպոսում աշխատանքը, որպես հարստության աղբյուր,

1 Սասնա ծոռ, հ. Ա, էջ 960:  
2 Սասնա ծոռ, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 68:  
3 Տե՛ս Սասնա ծոռ, հ. Ա, էջ 405:  
4 Սասնա ծոռ, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 99:

1 Սասնա ծոռ, հ. Բ, մասն երկրորդ, էջ 512:  
2 Նույն տեղում, էջ 565:  
3 Նույն տեղում, էջ 566:

մեծարվելու հետ միասին, ընդունվում է որպես օրգանիզմի կենսական պահանջ, որպես անհրաժեշտություն՝ այն պարզ պատճառով, որ մարդը անգործ մնալ չի կարող: Մանուկ Դավիթը Սասունում հորեղբոր մոտ

Մեկ ժամանակ ըմ մնաց

Ավուր մեկին ասաց.— Խորոխպեր, ես կը խնդրեմ քո մոտեն

Ընցկնա պարապութեն չինք կընա ընցըցի:

Դու ջոջ մարդ ես խորոխպեր,

Մկա քե խաթըր կա մքտ գեղական,

Զի խամար մեկ ոընչրերութեն ըմ առ<sup>1</sup>:

Այս պատումում Դավիթի մոտ աշխատանքի պահանջի որևէ արտաքին հարկադրական դրդապատճառ չկա: Այստեղ Դավիթի մանկական շարունակություններից ազատվելու և տնտեսական կարիքի մասին խոսք չկա: Ընդհակառակը՝ երբ Դավիթը հորեղբոր որպիսությունն է հարցնում, վերջինս փառք է տալիս աստծուն ասելով. «Քո խոր գերեզմանն մեր իդարեն կ'էնենք»<sup>2</sup>: Աշխատանքի պահանջը Դավիթի մոտ ներքին անհրաժեշտություն է, օրգանիզմի նորմալ կենսագործունեության կարևորագույն պայման: Աշխատանքի այս բնական պահանջի ազատ կենսագործումն է, որ հանդիսացել է աշխատավորների դարերով փայփայած երազը: Այդ ազատ աշխատանքն է, որը այնպես ջինջ պարզությունը ու դյուլթիչ արվեստով փառաբանում են մեր ժողովրդական վիպասանները:

Բայց ժողովուրդը սոսկ ռոմանտիկ երազող չէ: Նա տեսնում է, որ հերոսական ազատ աշխատանքի վերաբերյալ իր տենչերին ու ձգտումներին հակադրվում է շահագործողական դառն իրականությունը, որտեղ աշխատանքը ստրկական է, հարկադիր բնույթ ունի և աշխատավորը դառը դատում է ու դատարկ նստում: Սասունում բնակության համար եկած աշխատավորների տան և ունեցվածքի սպառիչ ու խորը բնութագիրը արբված է ընդամենը երկու տողում:

<sup>1</sup> Սասնա ծոեր, հ. Ա, էջ 961:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

— Հե՛լ գըտի տուն...

Ամեկուն մեկ էջ ու մեկ ճախրակ<sup>1</sup>:

Երկրի անբավ հարստությունների ստեղծողներին այդ է մնացել միայն, իսկ մնացած ամբողջը յուրացրել են թագավորներն ու ֆեոդալ-դեերը: Նախորդ Դավիթի հերոսական աշխատանքի վարձատրությունը կազմում է.

Հըմեն մեկ տավրի գլոթի

Մեկ կուտ կուրիկ մեկ կուտ ցուրին...<sup>2</sup>

Դավիթի հորեղբայրը շատ լավ է բնութագրել նրա ստացած վարձատրության արժեքը.

...Որտի, քու նախրի հախ առնիմ, տամ,

Անջախ ջուխտ ըմ սուլ էլ տամ կարիլ<sup>3</sup>:

Այդ է ահա պատճառը, որ Սասնա ջոջանց տունը գյուղի աղքատ նախորդի տան նման դատարկ է, նրա բնակիչները ո՛չ հաց ունեն կուշտ ուտելու և ո՛չ էլ հագուստ ու անկողին Հորեղբայրը Դավիթին համոզում է գառնարած դառնալ «մե քանի սոմար խացի» համար, «Որ ձմեռ անութը չի մնանք»<sup>4</sup>: Դավիթը երբ երկար թափառումներից հետո հոգնած

էզավ, հասավ Սասուն,

Ըսեց.— Նանե, մի ջուլ տուր, քնիմ:

Արմաղան ըսեց.— Լաո, ձեր տուն ջուլ յու՞ստ ան:

Կըրտուկ խարարի կտոր կա էտեխ,

Տար, թալ սըրախ, քնի<sup>5</sup>:

Այս ճորտային անարդյունավետ աշխատանքը բորբոքում է ժողովրդի զայրույթը: Դավիթը հաճախ է բողբոքում իր ծանր

<sup>1</sup> Սասնա ծոեր, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 12:

<sup>2</sup> Սասնա ծոեր, հ. Ա, էջ 173:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 178:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 398:

<sup>5</sup> Սասնա ծոեր, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 282:

ու տաժանակիր աշխատանքից: Նա հորեղբորը գանգատվում է իր գառնարածությունից ու նախորդումներից և դրանք թողնելով, հեռանում է հայրենի տնից: Դավթի դժգոհությունը հաճախ է արտահայտվում նրանով, որ նա սատկացնում է իր խնամքին հանձնած անասուններին, որի հետևանքով կանայք անխիժում են նրան ասելով՝

Լաո, շադ դատիս, քիչ ուղիս,  
Քիչ դատիս, ըսկի շուղիս,  
Ասված քու արև սպանա, գանջ ու բուրջ էղնիս<sup>1</sup>:

Կարող է թվալ, թե էպոսում հակասություն կա՝ Դավթի կերպարը կերտվել է անհետևողականորեն: Մի դեպքում Դավթը խնամում, գիրացնում է անասուններին և արժանանում է կանանց օրհնությունը, մյուս դեպքում սպանում է անասուններին և ստանում է կանանց անեծքը: Դժվար չէ կռահել, որ առաջին դեպքում ասացողը Դավթի աշխատանքը դիտում է որպես ազատ, կամովին ու հանրօգուտ աշխատանք, երբ աշխատանքի պրոցեսը աշխատողի հարազատ միջավայրն է, իսկ երկրորդ դեպքում աշխատանքը հարկադրական բնույթ ունի, երբ նա աշխատում է մեկ կոտ կորեկի համար և ոչնչով շահագրգռված չէ աշխատանքի պրոցեսով ու նրա արդյունքով: Դեռ ավելին, երկրորդ դեպքում ստրկական վարձու աշխատանքին ներհատուկ թշնամական հարաբերությունները աշխատանքի պրոցեսը դարձնում են ավերիչ, նյութական արժեքների ոչնչացման պրոցես: Այս տեսակետից շափազանց բնորոշ է թագավորի ախոռատանը Սանասարի ու Բաղդասարի կատարած ծառայությունը:

Սանասարն առավոտ էլավ վե, ծիանոց կարի խոտ,  
էն պղինձն առեց ծեռ, ծիեր թիմարի.  
Որի քանկի վերեն մեկ տիր պատեց,  
Կաշինը պլոկվեց պերեց, ոտից խանեց տոս<sup>2</sup>:

Թագավորի վարձկան մշակ Սանասարը բոլոր ձիերին սատկացնում է և միամիտ ձևանալով ախոռապետին հավատացնում, որ ինքը ձիերին թիմարել է միայն ու պահանջում է իր վարձը: Էպոսի այս էպիզոդում արտահայտված է տիրոջ ու ծառայի նշանավոր պատմությունը, որը համաշխարհային գեղարվեստական գրականության մեջ հայտնի, երկու տարբեր դասակարգերի հակամարտ հարաբերությունների գեղարվեստական արտահայտության կլասիկ ձևերից մեկն է: Այստեղ երկվորյակ եղբայրների (և բոլոր վարձու ստրուկների) զայրույթը առաջացնում է այն մեծագույն անարդարությունը, որ իրենց աշխատանքի արդյունքը վայելում են ուրիշները, անաշխատ եկամուտով ապրող պորտաբույծները: Այս ահավոր անարդարությունը վեպի ասացողները հակադրում են բաշխման «ով աշխատի, նա ուտի»<sup>1</sup> սոցիալիստական սկզբունքը, որի իրականացման մասին աշխատավորները երազել են դարեր շարունակ:



Էպոսի կարևորագույն սյուժեներից մեկն էլ Ֆեոդալական հասարակարգի այլանդակությունների քննադատությունն է, որին հակադրվում է աշխատավորների երազած ապագա հասարակությունը իր տնտեսական ու քաղաքական իրավակարգով: Ֆեոդալական կարգերը վեպում հանդես են եկել իրենց դասակարգային կառուցվածքով, և հակադիր դասակարգերին բնորոշ հակամարտ հարաբերություններով:

Վեպի բոլոր պատումներում թագավորները, պարոններն ու իշխանները բացասական կերպարներ են, նրանց գործունեությունը աշխարհակործան է, հակաժողովրդական, հակահասարակական: Վեպի հերոսների ու այդ շահագործող ֆեոդալների միջև կոնֆլիկտը էպոսի առանցքն է, նրա հիմնական սյուժեն՝ այն հենքը, որի շուրջը ծավալվում են վեպի էպիզոդները: Այդ շահագործողների մի մասը հանդես է գալիս որպես

<sup>1</sup> Սասնա ծառ, հ. Բ, մասն առաջին, էջ 277:

<sup>2</sup> Սասնա ծառ, հ. Ա, էջ 841—842:

<sup>1</sup> Սասնա ծառ, հ. Բ, մասն երկրորդ, էջ 19:

արտաքին, օտարազգի կեղեքիչներ, իսկ մյուս մասը՝ որպես ներքին հարստահարիչներ, որից սակայն պատմության զարգացման բովանդակությունը չի փոխվում, այն շարունակում է մնալ դասակարգային պայքարի պատմություն:

էպոսում պայքարի սուր ծայրը ուղղված է առաջին հերթին արտաքին նվաճողների՝ Մսրա Մելիքի, Աջմու Շապուհի, Օղան-Տողանի, Բապը Ֆրենկի և մյուս աշխարհակուլ նվաճողների դեմ, որոնցից յուրաքանչյուրը սպառնում է գալ «Սասնա խող-քար» ողողել, տանել, «Սասնա երկիր քարուքանդ» անել այնպես, որ «Այլ Սասուն անուն չեղնի աշխրբի մեջ»<sup>1</sup>: Այս սոսկալի համազգային աղետը դամոկլյան սրի նման կախված է եղել հայ ժողովրդի գլխին նրա միջնադարյան գրեթե ողջ պատմության ընթացքում, որը չեզոքացնելու նպատակով անձնուրաց կովի համար ոտքի է կանգնել ամբողջ հայ ժողովուրդը: Օտար կեղեքիչների դեմ օրհասական պայքարի թափն ու ծավալը պայմանավորված էր իր տնտեսական ու քաղաքական անկախությունը նվաճելու հայ ժողովրդի բուն ձագումով ու հաստատակամ վճռականությամբ:

Հայ ժողովրդի ազգային ազատագրական պայքարն իր կուլմինացիոն կետին է հասնում էպոսի երրորդ՝ Դավթի ճյուղում, երբ ժողովրդի զորավիգ Դավիթը, սկսած վաղ մանկությունից, հակադրվում է հայ ժողովրդի բոլոր նվաճողների մարմնացում հանդիսացող Մսրա Մելիքին: Սասուն վերադառնալուց հետո Դավիթը վերականգնում է հայրենի երկրի երբեմնի հզորությունը և մի շարք դեպքերում կործանիչ հարվածներով չեզոքացնում Սասնա ժողովրդին կեղեքելու և ստրկացնելու Մսրա Մելիքի ոտնձգությունները: Դավթի ու Մսրա Մելիքի միջև թշնամական հարաբերությունները զարգանում են: Վրա է հասնում վճռական պահը: Մսրա Մելիքը անհամար զորք հավաքած գալիս է Սասնա վրա:

Դավիթ խասավ կովի դաշտ, ի՞նչ կտեսնի.—  
Քանց աստղ երկինք, անքար ժողովի<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Սասնա ծառ, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 176:

<sup>2</sup> Սասնա ծառ, հ. Ա, էջ 1015:

Թշնամու զորքի զորավարների մասին էպոսի ասացողները խոսում են խոր առեղծվածքով, որը դրսևորվում է նրանց այլանդակ արտաքինի նկարագրի մեջ: Թագավորները էպոսում ամենուրեք պատկերացված են որպես այլանդակ ծաղրանկարային տիպեր: Մսրա Մելիքը ներկայացված է որպես անճոռնի մի ճարպագունդ, որը դիվային ուժի հետ միասին իր մեջ ամփոփում է նենգ, խորամանկ ու վախկոտ մի հոգի՝ զուրկ մարդկային բարեմասնություններից: Մի այլ տիպի ծաղրանկարային կերպար է խանդուժի առաջին թագավորազն փեսացուն, որի մարմնի անդամները պոկվում են խանդուժի ձեռքի առաջին իսկ հպումից: Ամուսնությունն առաջին օրվա իրենց հանդիպման մասին խանդուժը պատմում է.

Ասրցի՛ մարդ, էրի, մտի իմ կշտին:  
Չխոսի. ոչ կ'ըսի՛ տը գնմ, ոչ կ'ըսի՛ չեմ ի գն  
ես էլ ձեռ թալցի էդոր ձեռ,  
Քանչևցի, թիվ տակը իրի գնս:  
Ասրցի՛ թագավորի տղայ ի,  
Չերթա վար-ցանք անի, բիրի ձի խամար.  
Անթիվ էլ ձի բավական ի.  
.....  
Հետք ձեռ թալցի ոտ.  
Ոտն էլ իրի գնս, խայտատակ էլնով<sup>1</sup>:

Այս էպիզոդում ընդգծված է այն իրողությունը, որ թագավորները աշխատանքի անընդունակ ձրիակերներ են, որոնց գոյությունը ոչ միայն ավելորդ է, այլև վնասակար:

Վիպասանները բոլորովին այլ վերաբերմունք ունեն նույնիսկ իրենց դեմ պատերազմի դուրս եկած հասարակ մարդկանց՝ աշխատավորների նկատմամբ, որոնք ամենևին էլ սասունցիների թշնամիները չեն: Այս տեսակետից խիստ բնորոշ է Մսրա Մելիքի զորքից ծեր զորականի զրույցը Դավթի հետ.

Չըմ ասի քի՛ փուշտ, կ'ասիմ՝ փոշտ, յանն՝ դանդեք:  
Անչի որ ասոնք էնոնց քեֆով չին,

<sup>1</sup> Սասնա ծառ, հ. Ա, էջ 752,

Ձոռով ին բիրի կոխի:

Շատեր էնոնց խոր մեկն ին,

Շատիրն էլ ճրժու տերն ին.

Ձենոնք կը սպանիս, ճժիրու մեղք կ'ընկնի քու վիզ:

Գանն, կոհան քու գուշման Մըսրա Մեխիքն ա<sup>1</sup>:

Այս խորիմաստ զրույցում ցույց է տրված, որ տարբեր ազգերի աշխատավորները միմյանց թշնամի լինել շին կարող, նրանք գտնվում են մեկ սոցիալական բանակում, որոնց ընդհանուր թշնամին հարստահարիչներն են՝ անկախ վերջիններիս ազգային պատկանելիությունից: Այդ է պատճառը, որ Դավթի բոլոր կռիվները հայ ժողովրդի թշնամիների հետ ավարտվում են մենամարտով:

Այդ մենամարտը բնորոշ է ոչ միայն մեր էպոսին: Այն հանդես է դալիս ժողովրդական բանահյուսուության նաև մյուս ժանրերում, երբ ժողովուրդը ազատագրական մարտի է ելնում արտաքին թշնամիների դեմ: Բայց իրականում պատերազմի դաշտում ակամայից փոխադարձաբար միմյանց ոչնչացնում են հակառակորդ բանակները, որը մեր ժողովրդական ասացողները իրավամբ համարում են մեծագույն անմտություն: Անհրաժեշտ է ոչնչացնել միայն հակառակորդ բանակի ղեկավարներին, որոնք այդ թալանչիական պատերազմների շահագրգռված հեղինակներն են: Ժողովրդի այս իրավացի պահանջն իր վիսպական արտահայտությունն է գտել մենամարտերի էպիկոզներում: Դավթի սպանում է Մսրա Մեխիքին, Օղան-Տողանին, Պարան Պոռլին, Պարան Բվեք Յըռնտա Դեին, որոնց բռնակալությունից ազատում է նաև նրանց երկրների աշխատավորներին: Հետևաբար, էպոսում փառաբանված ազատագրական կռիվը ազգային լինելով հանդերձ միաժամանակ համամարդկային է. բոլոր ժողովուրդներին պետք է ազատել բռնակալների լծից:

Օտարերկրյա զավթիչների տնտեսական ճնշման ամենատարածված միջոցը հարկային քաղաքականությունն էր, որով կողոպտում էին նվաճված երկրների աշխատավորներին: «Հմա

<sup>1</sup> Սասնա ծռե, հ. Ա, էջ 1008:

դու արի ու տես, որ Սասնա ժողովրդի շատ բաժինը աղքատներն են ու էդ պատճառով լի պտի ծախժըխեն ուրանց տների շուր ու փալասներն, անասուններն՝ հարկը դգելու համար»<sup>1</sup>: Միևնույն պատումում ասացողը վարպետորեն է արտահայտում այն դառն կակիժը, որ ժողովուրդը ապրում է օտարների հարկային քաղաքականության լծի ծանրությունից տակ: «Ժողովրդի լաց ու կոծն ամեն կողմից էմալ բուններ էր քաղաքն, որ անծանոթ մեկը կը կարծեր, թե հմեն լի կրակ ու բոցի մեջ են ընկե»<sup>2</sup>:

Աշխատավորների ողբերգական վիճակը բորբոքում է «ազնահուր Դավթի» զայրույթը, որը չի բավարարվում միայն հարկահաններին կոտորելով: Նա նախապես ծաղրում է նրանց, երբ ոսկու շափը շրջում է, ոսկին լցնում շափի հետևի վրա և ապա, իբրև թե, հարթելու համար փայտով բոլոր ոսկիները ցած է թափում ու դատարկ շափը կործանում ջվալի մեջ՝ հաշվելով մեկ-երկու: Նա հարկահաններին սկսում է ջարդել այն բանից հետո, երբ հարկահանները, վիրավորված Դավթի ծաղրանքից, փորձում են նրան ասպարեզից հեռացնել:

էպոսը հարուստ նյութ է տալիս պարզելու նվաճողների հարկային քաղաքականության ծանրությունից աստիճանը և հարկերի տեսակները: Հարկերի մեջ գերիշխողը դրամական հարկն էր, որը գանձվում էր գլխահարկի ձևով: Դավթի Մսրա Մեխիքի հարկահանների կողոպուտը վերագրվելով տերերին ասում է՝

Ուլ որ ոսգի, փող ա գըլի,

Թ'ը կա զուր փող, ոսգի վերցնու<sup>3</sup>:

Պատումներից մեկում ցայտուն կերպով է արտահայտվել այն պատմական իրողությունը, որ արաբների տիրապետության շրջանում երկրից հավաքվել էր ամբողջ ոսկին ու արծաթը: Հարկերը դրամով վճարելու համար ժողովուրդը ստիպ-

<sup>1</sup> Սասնա ծռե, հ. Բ, մասն երկրորդ, էջ 188:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Սասնա ծռե, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 218:

ված էր ունեցվածքը վաճառել շատ ցածր գներով: Մտա թագավորի հարկը վճարելու համար Սասնա վախկոտ Սենեքերիմ թագավորը իր վեզիրին կարգադրում է. «Ստքի կանգնիր, գործավարներ հետդ առ, ծեծիր, բռնիր և մինչև անգամ սպանիր և հավաքիր ներկա իշխանի պահանջը: Հարյուր մանեքի ապրանքը հինգ մանեքով ծախիր ու կատարի պահանջը»<sup>1</sup>:

Ինքնին հասկանալի է, որ ֆեոդալական բնատնտեսության պայմաններում բնամթերային հարկերը վերանալ չէին կարող. դրանք դեռ զգալի չափերով պահպանվում էին: Սասունից պահանջվող յոթ տարվա հարկի մասին Դավթի խրատատու պառավն ասում է.

Գնա, կուզբազեն էկի,  
Քանսուն անծին շաշաք կը տանը.  
Քանսուն անծին էրինջ կը տանը.  
Քանսուն ազապ աղջիկ կը տանը՝ էրկանք աղան.  
Քանսուն հերկեն կնիկ կը տանը՝ ուղտ բանան.  
Քանսուն ըղտարեռ սսկի կը տանը<sup>2</sup>:

Հետևաբար, հարկը գանձվում էր ոչ միայն դրամով, այլ նաև բնամթերքով ու մարդկանցով: Պարզ է, որ նվաճողների կողմից երկանք աղացող և ուղտեր բարձող կանայք ստրկացվում էին, և նրանց ստրկական աշխատանքը օտար հարստահարիչների հարստացման կարևորագույն աղբյուրներից մեկն է եղել:

Հայրենի երկրի ստրկացումը կարող են հանդուրժել միայն մորթապաշտ և ազգուրաց դավաճան թագավորները: Բոլորովին պատահական չէ, որ պատումներից մեկում Դավթի թագավոր է նշանակում Յոան Վերգոյին այն բանի համար միայն, որ վերջինիս ձեռքով վճարվեն Մտա Մելիքին տրվող հարկերը: Վերգոյի մականունը նրան շատ լավ է բնութագրում որպես մորթապաշտ ու սինլքոր մի մարդուկի: Իսկ ինքը՝ ժողովուրդը ստրկութան լուծը չի կարող հանդուրժել և իրեն

ստրկացնողների հետ արդար դատաստան է տեսնում ինչպես Դավթի թագավորը կուզբազինի ու Մտա Մելիքի հետ:

էպոսում լայն չափերով է արտահայտվել նաև ներքին հարստահարիչների դեմ ժողովրդի պայքարը և յուրային իշխանների կողմից սահմանված կարգերի ու ֆեոդալական օրենքների քննադատությունը:

էպոսը հարուստ նյութ է տալիս աշխատավոր ժողովրդի ու նրան հարստահարող իշխանների միջև անհաշտելի հակասությունները ցույց տալու համար: Հալաբա քաղաքի տերտերի մշակ Մհերը կռիվ է գնում թագավորի զորքերի դեմ: Բայց

Զի չկար. տեսավ, որ մեկ մեծավոր էնտեսեն էկավ,  
Մհեր ասաց. «Սա Մհեր ըլնիմ, ձի շու՞նիմ»:  
էղար էն մեծավոր ձիուց էքի տակ.  
էնու ձին խեծավ, քշեց կովու հառաջ<sup>1</sup>:

Մհերի զայրույթը շահագործող իշխանների ու ֆեոդալական շար աշխարհի դեմ էպոսի շորրորդ ճյուղի հիմնական սյուժեն է: Մհերի ատելությունը շահագործողների նկատմամբ խորն է ու անզուսպ: Նա չի խնայում նույնիսկ հարազատ քեռիներին կամ հորեղբոր տղաներին, որոնք ցանկանում են նրա որսած վայրի այժյամին տիրանալ: Երբ մանուկ Մհերը ընդդիմանում է, քեռիները

Զիռ թալին, նեչիր պտի վիրուցեն,  
էնի գինեն, թե պտի լա ու էրթա տուն:  
Դարձավ քեռու վերեն,  
Զիռ թալից, մեջքեն բռնից,  
Անթնլից, զարկից գիտին:  
Որ զարկեց գիտին՝ շուր մեջք թաղվոց գիտին<sup>2</sup>:

Այս էպիզոդը կրկնվում է էպոսի մի շարք պատումներում, երբ Մհերի կամ Դավթի ֆեոդալ քեռիները բռնություններ կամենում են տիրանալ աշխատավորների արդար վաստակին և դառնում են նրանց իրավացի զայրույթի զոհերը:

<sup>1</sup> Սասնա ծառ, հ. Բ, երկրորդ մաս, էջ 37: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Թ.):

<sup>2</sup> Սասնա ծառ, հ. Ա, էջ 70:

<sup>1</sup> Սասնա ծառ, հ. Ա, էջ 48:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, հ. Ա, էջ 373:

էպոսում ծաղրվում ու մերժվում են շահագործողների կողմից սահմանված օրենքներն ու նրանց հասարակական բարքերը: Մեր վիպասանները լավ են հասկացել, որ Ֆեոդալական հասարակության օրենքները ելնում են ոչ թե բանականության ու ճշմարտության սկզբունքներից, այլ հարմարեցվում են իշխողների շահերին, խմբագրվում և մեկնաբանվում են՝ ելնելով նրանց պահանջներից:

Շահագործողների համար հասարակական օրենքներ ու բարոյական նորմաներ գոյություն չունեն: Այս իրողությունը վարպետորեն է արտահայտված Իսմիլ Խաթունի հրավերով Առյուծաձև Մհերի դեպի Մսրը կատարվող ուղևորության էպիզոդում: Իսմիլ Խաթունը Մհերին կանչում է նրանից դուրս գալիս զավակ ունենալու և Սասունը տիրելու նպատակով՝ խորամանկությամբ Մհերին խաբելով, որ նրան կանչում է, իբր թե, Մսրը կառավարելու համար: Ուրիշ երկիր տիրելու հեռանկարը կուրացնում է աշխարհիկ ու հոգևոր ֆեոդալներին, որոնք համոզում են Մհերին ընդունելու հրավերը<sup>1</sup>:

Բայց Մհերը շուտով հասկանում է իր կատարած սխալի լրջությունը և մեղանշում.

«Վայ, ինչ էրի, Խաչու ճրագ խանդրցի,  
Տաճկու ճրագ վառի»<sup>2</sup>:

Մհերի կինը չի կարողանում նրան ներել, և հայրենի տունը նրան չի ընդունում: Հայրենիքի ու ընտանեկան օջախի սրբությունները ոտնահարելու համար ժողովուրդը չի ներում նույնիսկ իր սիրելի հերոսներին, և Մհերն ու իր կինը մեռնում են քառասուն տարվա ապաշխարության ուխտը խախտելու պատճառով: Մինչդեռ երկրի իշխաններն ու հոգևորականները ընտանեկան նորմաններն ու մյուս հասարակական օրենքները համարում են իրենց շահամուլական նպատակներին հասնելու սոսկ միջոց միայն և Մհերի կնոջը համոզում են ասելով.

<sup>1</sup> Սասնա ծռեր, հ. Ա, էջ 383:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 253:

Օրենք ձեռ առաջնորդաց ը:  
Քանսուն տարին՝ բիրինք քանսուն ամիս,  
Քանսուն ամիս՝ բիրինք քանսուն օր,  
Քանսուն օր՝ բիրինք քանսուն սրճաթ,  
Քանսուն սրճաթ՝ բիրինք քանսուն դանդիկա,  
Քանսուն դանդիկա՝ բիրինք մըկա<sup>1</sup>:

Ասված է շատ պարզ, սուր հումորով ու բարձր արվեստով: Օրենքը սահմանում են իշխողները, որոնք կարող են տարին դարձնել ամիս ու օր, ժամ ու վայրկյան կամ բոլորովին անտեսել այն, եթե այդ պահանջում է նրանց դասակարգային շահը:

Ֆեոդալական հասարակության բարքերի մերժումը էպոսում արտահայտվել է նաև նրանով, որ վեպի հերոսները հաճախ են քանդում միջնադարյան քաղաքի պարիսպները կամ ֆեոդալական որսասարների ցանկապատերը, որոնք վեպում հանդիսանում են ազատությունը կաշկանդող ֆեոդալական կապանքների արտահայտություն<sup>2</sup>:

Դասակարգային պայքարի առավել սուր արտահայտությունները դրսևորվում են վեպի շորթորդ՝ «Փոքր Մհեր» ճյուղում: Մհերի ու շահագործող շար աշխարհի միջև փոխադարձ թշնամանքն ու ատելությունը գնալով խորանում են: Տիրող դասակարգերը չէին կարող հանդուրժել, որ Սասնա հերոսները ամեն քայլափոխում դորավիզ լինեն աշխատավորներին, որովհետև պաշտպանել նրանց շահերը միաժամանակ՝ կնշանակեր փակել շահագործողների հարստացման ուղիները: Նրանք չէին կարող հանդուրժել, որ իրենց սպասավորները խլին իրենց ունեցվածքը և սպանեն իրենց եղբայրներին:

Սկզբում Մհերի դեմ հանդես են գալիս առանձին իշխաններ ու թագավորներ: Մհերին, Քուռիկ Ջալալու հետ միասին, կապում է Ոստանա կապանի իշխանը: Մհերն

<sup>1</sup> Սասնա ծռեր, հ. Ա, էջ 549:

<sup>2</sup> Տե՛ս Սասնա ծռեր, հ. Բ, մասն առաջին, էջ 288, մասն երկրորդ, էջ 243:

էլավ կինաց, խասավ Ոստանա կապան,  
Որ խասավ Ոստանա կապան,  
էնդեդեն,— մեկ իշխան կըեր,  
Կապ էթալ, զՄհեր կապից<sup>1</sup>:

Մհերը այս փորձանքից ազատվում է մեռած հոր ու մոր գերեզմանի (այսինքն ժողովրդի) զորութեան շնորհիվ: Խիստ բնորոշ է այն հանգամանքը, որ Մհերը Ոստանա կապանում կովի ժամանակ

Ջարկից, կտրից բզարծաթ, ըզոսկին,  
Բլավից մանչ խող ու քարին,  
Ազատից Քուռիկ Ջալալին<sup>2</sup>:

Առաջին հայացքից կարող է անհասկանալի թվալ, թե ոսկին ու արծաթը որտեղից հայտնվեցին, երբ տեքստի նախորդ էջերում դրանց մասին խոսք չի եղել, իսկ ընթերցողը կարող է մտածել, որ Քուռիկ Ջալալին կապված է եղել ոսկյա ու արծաթյա շղթաներով: Բայց իրականում անհասկանալի ոչինչ չկա. Մհերի կովիվը Ֆեոդալական շահագործման ու դրա շնորհիվ կուտակված հարստութեան դեմ էր, որի ունիվերսալ ձևն արդեն դառնում էին ոսկին ու արծաթը, որ նա «բլավում է մանչ խող ու քարին», այսինքն ոչնչացնում է շահագործման գոյութունն ունեցող սիստեմը:

Դասակարգային պայքարի էպիզոդները էպոսում զնալով հարստանում են: Ոստանա կապանի իշխանի կամ Լոռվա Շարիարքան թագավորի դեմ Մհերի մղած կռիվները ընդլայնվում են, և նա ի վերջո հանդես է գալիս ամբողջ Ֆեոդալական շարաշխարհի դեմ: Դավթի կողմից կոտորված թագավորների մտերիմները չէին կարող հանդուրժել, որ Դավիթը շարունակի բռնակալների իր կոտորածը: Նրանց հաջողվում է ի վերջո տմարդորեն սպանել Դավթին Մեղրագետի մեջ լողանալու ժամանակ: Պատումների մի շարք տարբերակներում Դավթին

<sup>1</sup> Սասնա ծռեր, հ. Ա, էջ 242:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 243:

պանողը Չմշկիկ Սուլթանն է՝ խանդի հողի վրա. իսկ մի պատումում նրան սպանողը կին չէ, այլ Ջիմջիմի Սուլթանը, որը պարզապես Դավթի կողմից Ֆեոդալական պետական սիստեմներին պատճառած պատուհանների վրեժն է լուծում<sup>1</sup>: Դավթի մահվան

Ջըհար գրնաց Սասուն Մհերին,  
Մհեր կ'էլնի, ուր խոր թուլ կ'անը,  
Ջղուշմընքտիր կը կուտուրը, աշխար կ,ավիրը<sup>2</sup>:

Այստեղ անշուշտ խոսքը վերաբերում է միայն նրա հոր դուշմանների աշխարհին կամ Ֆեոդալական շարաշխարհին, որի դեմ կռիվը կազմում է էպոսի Մհերի ճյուղի բուն բովանդակութունը: Այդ շարաշխարհն է, որ Մհերին չի հանդուրժում: Սկզբում սկսվում են Մհերի դեմ անլուր հալածանքներ, որոնց դեմ Մհերը բողոքում է հոր գերեզմանին:

«Երախտտ խերիկ, տան էլ վեր էլի քրո անուշ քնուց,  
էսոր մոմուս ձուն իկիր էր,  
Քրո որտի Մհերի ոտքեր կը մոմըռեր,  
էլի, ձիկ մեկ ճամպախ մ' նշանց տուր»<sup>3</sup>:

\* Հայրենի տնից արտաքսված «բերար ու բեփայ» Մհերը վերջին անգամ ըմբոստանում է շարաշխարհի դեմ: Սկսվում է անհավասար մի կռիվ շարաշխարհի երկրավոր ու երկնավոր ուժերի՝ հրեշտակների դեմ: Բայց երբ

Մհեր թուրն Կեծակին կը թալեր,  
Խրեշտակներուն չէր բռնի<sup>4</sup>:

Նվ երբ Մհերը համոզվում է, որ ուժերն անհավասար են, բանով էլ շարաշխարհի դեմ հետագա պայքարը դառնում է

<sup>1</sup> Տե՛ս Սասնա ծռեր, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 322:

<sup>2</sup> Սասնա ծռեր, հ. Ա, էջ 647:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 1084—1085:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 1085:

անիմաստ: Մհերը թաղվում էր հողի մեջ, այսինքն՝ ֆեոդալական իրականությունը պետք է վերջնականապես կուլ տար նրան, եթե ժողովուրդը իր սիրած հերոսին ժամանակավորապես չփակեր Ակուիու քարի մեջ՝ մինչև աշխարհը «չավիրվի ու նորից շինվի», այսինքն՝ վերակառուցվի:

Բայց ինչպե՞ս պետք է կատարվի այդ վերակառուցումը. և էպոսում արտահայտվե՞լ են արդյոք ապագա հասարակության մասին ժողովրդական գաղափարները: Այս հարցերը էպոսի ասացողների կողմից բավականաչափ հստակորեն են պարզաբանված: Աշխարհի վերակառուցման միջոցը այն ահեղ կռիվներն են, որ մղում են Սասնա տան դյուցազունները տիրող կարգերի դեմ: Այդ նշանակում է, որ ազատագրական պայքարի հերոսը ինքը ժողովուրդն է, որից դուրս գտնվող, նրանից վեր կանգնած ուժերը նրան խորթ են ու անօգուտ: Աշխատավորների ազատագրումը հենց իրենց սեփական գործըն է, նրանք դրսից որևէ սպասելիք չունեն:

Այս մեծիմաստ ճշմարտությունը միահյուսված է էպոսի սյուժեի հետ, նրանով է մերված էպոսի բոլոր շորս ճյուղերի ամբողջ պատմությունը: Մեծագույն զարմանք է պատճառում ժողովրդի իմաստությունը, որը ինչքան պարզ, այնքան էլ խորիմաստ ճշմարտությունների հասնելու և դրանք արտահայտելու մոգական կարողություն ունի:

Նախամարքսյան շրջանի պրոգրեսիվ մտածողների ու դեմոկրատ գործիչների մեծ մասը պատմական պրոգրեսի բովանդակությունը համարել է աշխատավորների ազատագրումը հասարակության կրթված ու զարգացած վերնախավերի միջոցով: Նրանք չկարողացան հասկանալ, ինչպես էնգելսն է ասում, որ աշխատավոր ժողովուրդը ոչ միայն սոսկ տառապող զանգված է, այլ միաժամանակ հանդիսանում է հսկայական հեղափոխական ուժ, որի պատմական միսիան շահագործողական կարգերի տապալումն է և իր բախտի տնօրինումը՝ սեփական աշխատանքի ու արդարությունից սկզբունքների վրա խարսխված նոր կյանքի ստեղծումը: Այն, ինչ չկարողացան հասկանալ բազմաթիվ գիտնականներ, տարերայնորեն հայտնագործել և դարձել են իրենց պատմությունների առանցքը

մեր էպոսի ժողովրդական, հիմնականում անգրագետ ասացողները:

Ժողովրդի ինքնաազատագրման գաղափարի շուրջն են հյուսված նաև մի շարք այլ գրույցներ, որի հերոսներից մեկը Մարեցի ջրաղացպան Դավիթն է: Մարեցու մասին գրույցը օգտագործել է Կիրակոս Գանձակեցին, որ նրան անվանում է Դավիթ Մուրեցուցի: Դավիթ Մարեցին Գանձակեցու կողմից պատկերված է որպես Քրիստոսի սուտ մարգարե, նրան ժողովուրդը հավատացել է ու պաշտել որպես նոր Քրիստոսի: Բայց Գանձակեցին Դավթի ամենածանր հանցանքը համարում է նրա կողմից ժողովրդի մեջ տարածած այն կեղծիքը, թե՛ «ՅԱրշակունեաց ազգէն եմ ես, և պարտ է որդոց իմոց լինել միոյն թագաւոր և միւսոյն՝ կաթողիկոս. և սրբոյն Սահակայ տեսլեանն մարթ է ի վերայ նոցա կատարիլ»<sup>1</sup>:

Այս գրույցը ուշագրավ է այն առումով, որ այստեղ տրված է Սահակի տեսիլի բոլորովին ուրույն մեկնաբանություն: Քրիստոնեական եկեղեցու հայրերը դարեր շարունակ քարոզել են այն հեքիաթը, թե հայկական թագավորությունը կործանվել է, իբրև թե, ժողովրդի գործած մեղքերի հետևանքով, և բռնակալների լծից հայ ժողովուրդը կարող է ազատագրվել արևմտյան քրիստոնյա պետությունների ջանքերի շնորհիվ միայն:

Ժողովուրդը մերժում է հայկական պետականության վերականգնման այս ֆեոդալա-կղերական վերսիան: Նա լավ է հասկանում, որ որևէ պետության կողմից ազատագրումը, իրականում, կնշանակի բռնակալների լծի փոփոխություն միայն: Դավիթ Մարեցու գրույցում առաջադրվում է բոլորովին նոր գաղափար, ըստ որի աշխատավոր գյուղացիության սերունդները պետք է գրավեն թագավորական ու կաթողիկոսական աթոռները և ապահովեն հայ ժողովրդի ազատ ու երջանիկ ապագան: Այս գաղափարը կենդանի արձագանք է գտել մեր ժողովրդական էպոսում, որտեղ միաժամանակ կան նաև բազմաթիվ խորիմաստ էպիզոդներ, որոնք հնարավորու-

<sup>1</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, էջ 328:

թյուն են տալիս որոշակի պատկերացում կազմելու ապագա հասարակութայն կառուցվածքի վերաբերյալ ժողովրդի ունեցած գաղափարների մասին:

Տիրող կարգերի այլանդակությունների մերկացումն ու այդ կարգերի համապատասխան ինստիտուտների ժխտումը ինքնին առաջ է բերում դրանց հակադիր գաղափարի անհրաժեշտություն: Աշխատավորությունը դարեր շարունակ տառապել է թագավորական իշխանությունների լծի տակ, որը վեպում պատկերված է որպես բռնութայն մարմնացում: Այս իրողությունը շատ լավ է արտահայտված վեպի էպիզոդներից մեկում, երբ թագավորը կարգադրում է երկվորյակ եղբայրների բանտարկել: Թագավորի պատվիրակը նրանց

Ասաց. — Դու բռնավոր եր:

Ասին. — Բռնավոր ի՞նչ ա, չգիտանք:

Ասաց. — Թագավոր ճամբիս, տանի, բռնա:

.....

— Թագավոր կա աշխարքը, տանիք թագավորի մոտ բռնավոր<sup>1</sup>:

Ասված է շատ լավ և միանգամայն որոշակի. թագավորի ամենաբնորոշ հատկանիշն է լինել բռնապետ, մարդկանց բանտարկել: Ֆեոդալական այս բռնապետութայնն է, որ աշխատավորները հակադրում են ազատ ժողովրդական պետութայն գաղափարը, որի մասին նրանք դարեր շարունակ ոչ միայն երազել են, այլև շատ հաճախ զենքը ձեռքին արյունահեղ կռիվներ են մղել այն իրականացնելու համար՝ տարբեր երկրներում և պատմական զարգացման տարբեր ժամանակներում:

Մեր էպոսի հերոսները վեպի մի շարք պատումներում հանգես են գալիս որպես թագավորներ, երկիր կառավարող տեր ու տիրակալներ: Այս հանգամանքն է, որ թյուրիմացութայն մեջ է գցել մի շարք բանասերների, որոնք վեպին վերագրել են իշխանական ծագում, այն համարել են ֆեոդալական տների ստեղծագործություն: Այդ մեկնաբանությունը միանգամայն անհիմն է ու հակագիտական: Նրա հեղինակները անտեսել են

ի «մանրուք»՝ այն, որ վեպի հերոս թագավորները և ֆեոդալ բռնակալները իրենց վարած ներքին ու արտաքին քաղաքականութայն, երկրի կառավարման իրենց ձևերով, իրենց ողջ էութայն տրամազծորեն հակադիր են միմյանց: Նախ, բնորոշն այն է, որ Սասնա հերոսները փոխարինում են բռնակալներին, որոնց տարբերությունը ընդգծված է մի պարզ խոսքով՝ «էնու սիրըցին», ասում են վիպասանները Մհերի մասին, որը թագավորում է Ադրբեջանում, Վրաստանում, Թուրքեստանում (Լեզգիների երկիր):

Երկվորյակ եղբայրների հիմնադրած Սասունը շուտով դառնում է խոշոր ու նշանավոր քաղաք այն բանի շնորհիվ, որ այդ նոր պետութայն մեջ ապահովված է մարդկանց անձի ազատութայնն ու ունեցվածքի անձեռնմխելիութայնը: «էս տեղի մարդոց նա խարջ կ'առնին, նա խարաջ: Սասուն շատացավ: Մեկ ժամանակից հետո էղավ խազար տուն»<sup>2</sup>:

Նորակառույց Սասնա ձգողական ուժի աղբյուրներից մեկն այն էր, որ աշխատավորներին «օրենքով» թալանելու դիտավոր միջոցը՝ հարկերը, վերացված էին: Օտար ու յուրային ֆեոդալների հարկային քաղաքականութայն դաժան լծից ազատ ապրելու դարավոր տենչը արտահայտվել է վեպի այս էպիզոդում: Բայց սրանով դեռ չեն սպառվում երկվորյակ եղբայրների նոր ժողովրդապետական երկրի առանձնահատկութայնները: Տարբեր բնակավայրերի աշխատավորները լսելով Սասունում տիրող նոր կարգերի մասին, միմյանց ասում են.

— Զանրմ, մենք նստեր ենք էսատեղ, ի՞նչ,—

Գող մարդեր անեն ժամանակիկ

Կր գան, մեր մալ գաննեն, կը տանեն:

Ըհը, վալլա, մենք կ'երթենք էղա Սասուն,

Որ երկու փալավան կա,

Որ մեկ մարդ մեր մալեր շղանեն, տանի<sup>3</sup>:

Գող մարդիկ անշուշտ հիմնականում օտար հարստահարիչներն էին. բայց բացառված չէր նաև յուրայինների կողմից

<sup>1</sup> Սասնա ծոեր, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 233:

<sup>2</sup> Սասնա ծոեր, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 144:

<sup>3</sup> Սասնա ծոեր, հ. Ա, էջ 945:

կողոպուտը, որը վերացված էր Սասունում գյուցագունների նոր սահմանած կարգերի՝ շնորհիվ:

Սասունցի գյուցագուն թագավորները երկիր կառավարող նոր տիպի պետական գործիչներ են, որոնց գործունեությունը հիմնական բովանդակությունը հոգատարությունն է ժողովրդի նկատմամբ: Դավիթը Մսրը տանելու համար բանտարկված կանանց ու աղջիկներին ազատ է արձակում հետևյալ սրտառու խոսքերով՝

...Մերիր, բուրիր,  
Յարեք, կնացեք ձեր տուն,  
Բրախից կնացին իրանց տուն:  
Ասաց. — Ես կերթամ, ձեր շար կը տանիմ<sup>1</sup>:

Սասնա ժողովուրդը իր երեակայությունը ստեղծած ժողովրդական պետությունը նոր ղեկավարի այս խորը մարդկային վերաբերմունքը շատ բարձր է գնահատում: Նրան պատասխանում է ջերմ սիրով ու գուրգուրանքներով: Մսրա Մելիքին սպանելուց հետո Դավիթի հաղթական վերադարձը հայրենի երկիր վեր է ածվում համաժողովրդական տոնախմբության: Սասնա աշխատավորները ցնծությունը են դիմավորում Դավիթին:

Հնվան ըլավ, տ'էրթա Դավթը հառեչ:  
Էն գեղական՝ մարդ, կնիկ, խալվուր, պատավ, ճիժ-բիժ՝  
Հրմեն գացին Դավթը հառեչ:

Դավիթի այն հարցին, թե ինչու են այսքան ժողովուրդ հավաքվել, հորեղբայրը պատասխանում է՝

Մինք էկիր ինք, բո՞ւ վերա կը խնդանանք<sup>2</sup>:

Պետական գործիչների ու ժողովրդի այս փոխադարձ հոգատարությունն ու փոխըմբռնումը դառնում է երկրի տնտեսական ու քաղաքական առաջադիմություն, աշխատավորների բարեկեցության բարձրացման աղբյուր: «Մհեր թակավոր

էլնելուն պես՝ ուր երկիր ամեն կերպով առաջացուցելու իտիվնն ինկավ: Քիչ ժամանակվան մեջ շատ առաջ տարավ ժողովուրդը<sup>1</sup>: Բոլորովին այլ նպատակներ են հետապնդում գյուղյուն ունեցող բռնապետական սիստեմները: Նրանց հիմնական խնդիրն է նվաճել, թալանել ու կողոպտել ուրիշ ժողովուրդներին և պաշտպանել ու ամրապնդել սեփական երկրների շահագործողական սիստեմները:

Այսպիսով, մեր վեպում գծագրված են պետություն երկու տրամագծորեն միմյանց հակադիր տիպեր: Գործող պետական կարգերը մարդկանց տնտեսապես շահագործման և քաղաքականապես ազատազրկման սիստեմներ են, որոնց հակադրվում է իսկական ժողովրդական պետությունը, որը երկրի տնտեսական կառավարման ու ժողովրդի բարեկեցությունը կազմակերպման օրգան է: Այս տեսակետից է միայն, որ հասկանալի է դառնում, թե ինչու վեպի հերոսները բազմաթիվ էպիզոդներում հրաժարվում են տարբեր երկրներ կառավարելու կամ թագավորելու առաջարկությունից, իսկ մի շարք պատումներում նրանք հանդես են գալիս որպես երկրի թագավոր-կառավարիչներ: Բանն այն է, որ առաջին դեպքում ասացողները նկատի ունեն բռնապետ թագավորներին, որոնց նկատմամբ ժողովուրդը տածում է բուռն ատելություն և չի կարող հանդուրժել, որ իր հերոսները զրավեն նրանց տեղը: Իսկ երկրորդ դեպքում վեպում հանդես են գալիս ժողովրդական թագավորները, որոնք դուրս են եկել ժողովրդի ծոցից, նրա ներկայացուցիչներն են, նրա շահերի պաշտպանները: Այս դրույթը հիմնավորելու համար էպոսը շատ հարուստ նյութեր է պարունակում, որոնցից մենք հիշատակենք ամենաբնորոշ էպիզոդներից մի երկուսը միայն: Բապը Ֆրենկի բանակի դեմ կռվելու ժամանակ Դավիթը

Թագավորն կը բռնի, կը զարկի, կը սպանի:  
Մնացողը, բազբը մեջ վուր մնացիր ի,  
Դավիթ էնոնց խամար թագավուր կը դնի:  
Զաթի ճոճ մարդիր կը սպանի,

<sup>1</sup> Սասնա ծոբ, հ. Ա, էջ 264:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 438:

<sup>1</sup> Սասնա ծոբ, հ. Բ, մասն երկրորդ, էջ 434:

Պատիկներ տեղ կը դնի, կ'ըսի.  
— Քանի դու ժիր էք, կոիվ միք էրթա՛ւ:

Այստեղ Դավիթը ոչնչացնում է ամբողջ հին պետական ապարատը և ստեղծում է միայն պատիկներից, այսինքն աշխատավորներից, կազմված նոր ժողովրդական պետություն, որը կոիվ չպետք է անի, այլ զբաղվի միայն ժողովրդի խաղաղ ստեղծագործական աշխատանքի կազմակերպման գործով:

Այսպես է վարվում նաև Մհերը. սպանում է Շաբի-Արքանին և, իրեն ջրհորից ազատող պառավի փոքր աղջկան ամուսնացնելով քաղաքի ջուլհակի հետ, նրան դարձնում է թագավոր: Այնուհետև, հայտնի է, որ Սանասար ու Բաղդասար եղբայրները Հայաստանի Գագիկ թագավորի թոռներն են: Բայց նրանք կտրականապես մերժում են պապի առաջարկը նրա թագավորությունը ժառանգելու վերաբերյալ և շինում են իրենց նոր բերդաքաղաք Սասունը, կազմակերպում բոլորովին նոր ժողովրդապետական կարգ, որը դեպի իրեն է ձգում հազարավոր աշխատավորների՝ շնորհիվ իր բազմաթիվ բարեմասնությունների: Այս էպիզոդներում հին թագավորական տների ժխտումը և նրանց նոր աշխատավորական պետական սիստեմների հակադրումը չափազանց պարզ է ու միանգամայն որոշակի:

Աշխատավորները ամբողջ միջին դարերի ընթացքում երագել են «գյուղացի-թագավորի» մասին, որի ներկայացուցիչներից մեկն էլ համարվել է բյուզանդական Մորիկ կայսրը: Կիրակոս Գանձակեցին պատմելով այդ գրույցը, ինքն էլ է հիանում գյուղացի Մորիկի խորամանկությունից, որը բոլոր մեծամեծների մոտից անցնելիս նրանց հուսախաբ է անում և վերջում թագը դնում իր գլխին ու դառնում կայսր:

Ավելի հետաքրքիր է Մորիկի հոր կողմից որդուն տված խրատի մեկնությունը: Մորիկի պատգամավորները գնում են նրա գեղջուկ հորը հրավիրելու պալատ՝ որդու փառքով ուրախանալու և պալատական կյանք վայելելու համար: Որդին

խնդրում է հորը ընդունել հրավերը կամ, հակառակ դեպքում, «խրատ առաքել նմա, որով կարասցէ վարել զթագաւորութիւնն»<sup>1</sup>: Հայրը մերժում է որդու հրավերը, բայց որդուն խրատելու նպատակով «սկսաւ զմեծամեծ կազամբսն, որ ի պարտիզի անդ, արմատախիլ առնել, կտրել զգլուխսն և ծածկել ընդ հողովն, և զմանունսն փայփայել և յօրինել: Եւ արանցն տեսեալ զայն՝ համարեցան զնա բախած և թողեալ ի բաց զնացին: Իսկ զոր ինչ արար նա, նոքա ոչ գիտացին: Եւ զնացեալ առ թագաւորն՝ պատմեցին զամենայն և զյիմարութիւնն, զոր գործեաց ի պարտիզին:

Իսկ Մորիկ իբրև լուաւ, ծիծաղեցաւ և ոչ ինչ յայտնեաց, և կալեալ զմեծամեծսն՝ զորս կարծէր, թէ սատան են թագաւորութեան նորա, երարձ զամենեսան, զի մի դաւ ինչ լիցին թագաւորութեան նորա, և զփոքունսն ի տեղիս նոցա կարգեաց: Եւ կոչեցեալ զարսն զայնոսիկ, զոր առաքեաց առ հայր իւր ասէ ցնոսա. «Այս են խրատք հօր իմոյ, զոր արար ի պարտիզին, և դուք ոչ իմացայք»<sup>2</sup>:

Այս զրույցի տարբերակը հանդիպում ենք Շապուհ Բագրատունու մոտ՝ այն առանձնահատկությունից, որ այստեղ որոշակիորեն ընդգծված է նոր կազմված կառավարության ռամկավարական բնույթը: Մորիկը «կալաւ զամենայն մեծքն Յունաց աշխարհին, զոմանս ի ծով ընկղմեց և զոմանս արքելեաց արսորս, և փոքրզուն արանցն ետ պատիւ պատրկութեան և զօրավարութեան, և կարգեաց զարք ռամկաց և զաւրավարաց: Եւ հաստատեցաւ թագաւորութիւն նորա ուժ»<sup>3</sup>: Մեծամեծ աստիճանավորների կեղեքման դարավոր լծից դառնացած ժողովուրդը հանգում է այն հաստատ համոզման, որ անհրաժեշտ է հասարակության կառավարման սիստեմը հիմնովին փոխել: Շահագործման լծից ազատագրվելու համար անհրաժեշտ է շահագործողներին խեղդամահ անել ու քսորել և ստեղծել նոր տիպի ժողովրդական պետություն, որտեղ

<sup>1</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, էջ 49:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 49—50:

<sup>3</sup> Պատմութիւն Շապուհ Բագրատունու, էջմիածին, 1921, էջ 4: (Ընդգծումը մերն է—Ն. Թ.):

<sup>1</sup> Սասնա ծոռ, հ. Ա, էջ 465:

Թագավորը լինի գյուղացի և բոլոր կառավարական պաշտոնները վարեն փոքրերը, այսինքն՝ աշխատավորները:

Անհրաժեշտ է նշել, որ Մորիկի վերաբերյալ այս գրույցը ոչ մի կապ չունի պատմական Մորիկ կայսրի հետ, որը, ինչպես գրում է ակադեմիկոս Աշոտ Հովհաննիսյանը «մեծամեծների վրա հենված բռնակալ մի ուզուրպատոր էր»<sup>1</sup>:

«Գյուղացի-թագավորի» մասին այս և բազմաթիվ այլ գրույցներ կենդանի արձագանք են գտել «Սասունցի Դավիթ» էպոսում: Միջնադարյան գյուղացիական, հակաֆեոդալական շարժումների գաղափարախոսությունը այն առանցքն է, որի շուրջը հյուսվում են տարբեր ժանրի ժողովրդական ստեղծագործություններ:

Ապագա հասարակության կառուցվածքի վերաբերյալ էպոսում առաջադրված շատ դրույթներ անմիջականորեն արձագանքում են թոնդրակեցիների գաղափարախոսությանը, միահյուսվում այդ շարժման սկզբունքների հետ: Հայտնի է, որ էպոսի ձևավորման ժամանակաշրջանում Հայաստանի բազմաթիվ գավառներում ծավալվում էին թոնդրակեցիների ապստամբությունները՝ ուղղված հոգևոր ու աշխարհիկ ֆեոդալ-իշխանների դեմ:

Պավլիկյանների ու թոնդրակեցիների շուրջ հինգհարյուրամյա հեղափոխական շարժումները, որոնք հաճախ էին ցնցում օտարերկրյա և ազգային ֆեոդալական իշխանությունների հիմքերը, իրենց անմիջական ազդեցությունն են ունեցել էպոսի ձևավորման ու զարգացման վրա: Վեպում անմիջականորեն արտահայտվել են բազմաթիվ սոցիալական գաղափարներ, որոնք բնորոշ էին պավլիկյանների և հատկապես թոնդրակեցիների շարժումներին: Հիշենք, որ էպոսը ձևավորվել ու հարստացել է հենց թոնդրակեցիների շարժման վերելքի ու անկման ժամանակաշրջանում (9—11-րդ դարեր):

Թոնդրակեցիների շարժման գաղափարախոսության անկյունաքարերից մեկը հավասարության սկզբունքն էր և նրա

<sup>1</sup> Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք առաջին, էջ 399:

վրա խարսխված կենցաղավարությունը: Թոնդրակեցիների համայնքների ղեկավարները իրենց վարք ու բարքով ամենևին չէին տարբերվում համայնքի մյուս հասարակ անդամներից: Ճիշտ այդպիսին են նաև էպոսի գյուցազուն հերոսները: Իրենց տիտանական ուժով, և դրա շնորհիվ աշխարհի բարիքները վայելելու իրենց անսահման հնարավորություններով հանդերձ նրանք ապրում են համեստ կյանքով:

Նրանք նույնպես աղքատ, մեկ փոր հացով, մեկ կոտ կորեկի համար աշխատող վարձկան մշակներ են, որոնք հաճախ որպես անկողին ստիպված են օգտագործել «կոտտուկ խարարի» կտորը միայն: Երբ նախրապան Դավիթը անասունների հետ խառնած գազաններով լցնում է քաղաքը, և քաղաքացիք սարսափից դռները բաց չեն անում, հասարակ հոտադին հատուկ պարզությամբ հենց փողոցում «Մե ճնշ քնր ըմ էտի գըլխու տակ պնրց, ինք կուղ էլնվ, պառկավ, քըննվ»<sup>1</sup>:

Վեպի հերոսները իրենց ժողովրդի հետ հավասարաշափ վայելում են հասարակական բարիքները և նրանց հետ բաժանում այս աշխարհի դառնությունները: Այդ տեսակետից խիստ ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ էպոսի աղքատ, մշակ հերոսների «Ջոջանց տան» նկուղներում «ջվալներով ոսկի կար», որից սակայն նրանք և ոչ մի անգամ չեն օգտվում, որովհետև այդ հարստությունը իրենց սեփականությունը չէ, այն համայնական է, համաժողովրդական: Այդ պարզորոշ երևում է նրանից, որ Դավիթը դեերից փրկած Սասնա գանձը «քասիբքուսուրի վրա» բաժանելուց հետո տարավ նորից լցրեց Սասնա ամբարները, իրեն մի քուռակ վերցրեց միայն:

Թոնդրակեցիների համայնքների բնորոշ առանձնահատկություններից մեկն էլ սեռերի իրավահավասարության և ազատ սիրո սկզբունքի պաշտպանությունն էր: Այս գաղափարը նույնպես լայն արձագանք է գտել էպոսում, որի կին հերոսները (Խանդուկ, Դեղձուն, Գոհար, Արմաղան) նույնպես գյուցազուհիներ են, երկիր կառավարողներ: Սանասարի մահից հետո նրա այրին՝ Դեղձունը զինվում է ամուսնու զրահներով,

<sup>1</sup> Սասնա ծոփ, հ. Ա, էջ 620:

հեծնում է Քուռիկ Ջալալին և Սասունը կառավարում է մինչև իր որդի Մհերի շափահաս դառնալը: Կապուտ Կողի թագավորի մահից հետո երկիրը «իրա թագուհին ու ամենախելոք աղջիկ՝ Խանդուտ խանում կը կառավարեն»<sup>1</sup>:

Խանդութը Դավթին գրեթե չի զիջում ոչ իր ուժով ու քաջությամբ և ոչ էլ մնացած բարեմասնություններով: Երբ Դավթիթը Խանդութի հետ առաջին հանդիպման ժամանակ անցնում է պարկեշտություն սահմանը, Խանդութը զայրացած «բռնեց զՊավթի փողպատ, զարկեց ի պատ, արուն թալեց քթեն»<sup>2</sup>: Իսկ բացատրության ժամանակ Խանդութը հարկ չի համարում ներողություն խնդրել կամ արդարանալ, այլ իր վարմունքը հիմնավորում է ասելով՝ «Դու քո պապու կտրիճնես, ես իմ պապուն»<sup>3</sup>:

էպոսի ասացողները ամեն կերպ ընդգծում են երկսեռ հավասարության անհրաժեշտությունը: Իսկ եթե տղամարդու առավելություն որոշ նոտաներ համենայն դեպս զգացվում են, ապա այդ ոչ թե թեորիպես է արդարացվում, այլ հանդիսանում է կնոջ փաստացի ստրկական վիճակի ակամա արձագանքը միայն: Ճիշտ նույնպիսի փոխհարաբերություն ունենք նաև Մհերի ու իր հարսնացու Գոհար խանումի միջև: Նրանք մենամարտում են և փոխադարձաբար միմյանց զուրգեր բռնում ու երկուսն էլ մնում են անպարտ: Նրանց բոլորի ամուսնությունը տեղի է ունենում փոխադարձ սիրո և ազատ ընտրության պայմաններում, որը մեր վիպասանները, թոնդրակեցիների հետ միասին, համարում են աշխատավորական ընտանիքի կայունության կարևորագույն պայմանը:

Կանանց իրավահավասարության հարցը անշուշտ չի կարելի քննարկել միայն ընտանեկան հարաբերությունների նեղ շրջանակներում: էպոսում այդ պրոբլեմը հանդես է եկել ավելի լայն սոցիալական աստառով: էպոսի ինչպես դրական, նույնպես և բացասական կին-հերոսների գործունեության

շառավիղը շատ մեծ է: Նրանք հիմնականում հանդես են գալիս որպես մեծ մասշտաբների հասարակական գործիչներ, նախ որպես սոցիալական ուժերի ներկայացուցիչներ և, հետո՝ որպես մայրեր: Մեր գրականության մեջ առաջին անգամ ակադեմիկոս Հ. Օրբելին է արտահայտել այն միտքը, որ էպոսի կանացի տիպերի հասարակական գործունեությունը մայր-իշխանության ժամանակների իրադրության արտահայտություններից է: Բայց ակադեմիկոս Հ. Օրբելու մոտ այդ պրոբլեմի ուսումնասիրություն չի կատարված: Այդ հետաքրքիր հարցը հանգամանորեն հետազոտել է բանասիրական գիտությունների դոկտոր Գր. Գրիգորյանը՝ մեր կողմից հիշատակված մեծարժեք մենագրության մեջ:

Ակադեմիկոս Հ. Օրբելին իր դրույթը հիմնավորելու համար հիշատակում է Դեղձունի գործունեությունը: Բայց հանձին Դեղձունի, ինչպես նաև Խանդութի ու Գոհարի կերպարների, փառաբանված է ոչ թե մայրիշխանությունը, այլ կնոջ իրավահավասարության գաղափարը: Իսկ մայրիշխանության նրկատմամբ վեպում արտահայտված է բացասական, ժխտողական վերաբերմունք:

էպոսում, և հատկապես Փոքր Մհերի ճյուղում, հանդես են գալիս բազմաթիվ պառավներ, որոնց նկատմամբ Մհերը ատելություն է լցված և նրանց անխնա ոչնչացնում է: էպիզոդներից մեկում թվում է, թե Մհերի թշնամությունը բխում է անձնական վրեժխնդրությունից, ինչպես, օրինակ, մածնի շերեփով զինված պառավի սպանությունը, որը Մհերին ոչնչացնելու իր որոշումը պատճառաբանում է նրանով, թե՛

Դավթիթ յոթ տղա ձի սպանիր ի.

Ես լսիր իմ՝ Դավթին մեկ տղա կա՝ անուն Մհեր,

Տ'երթամ, էրկու էսա մածնու շերեփով

Ջարկեմ վար Մհերի գլխուն,

Սպանեմ, որ իմ սիրտ խովնալ:

Բայց էպոսում այս էպիզոդը միակն է, որտեղ պառավների հանդես Մհերի թշնամությունը անձնական բնույթ ունի:

<sup>1</sup> Սասնա ծառ, հ. Բ, մասն երկրորդ, էջ 52:

<sup>2</sup> Սասնա ծառ, հ. Բ, առաջին մաս, էջ 35:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 36:

<sup>1</sup> Սասնա ծառ, հ. Ա, էջ 47:

Որոշ էպիգրոֆներում էլ Մհերի դաժանությունները, կարծեք թե, պատճառաբանվում են նրանով, որ այդ պառավները շար են ու այլանդակ, կամ մարդակեր վհուկներ են: Բայց այս պատճառաբանություններն այնքան թույլ են ու անգույն, որ հազիվ են նշմարվում: Բազմաթիվ այլ էպիգրոֆներում Մհերն արդեն պառավներին պատուհասում է առանց որևէ պատճառի: Նա այդպես է վարվում իր ապագա հարսնացու Գոհարի մոր հետ այն պահին, երբ վերջինս զբաղված էր հաց թխելու հանրագուտ գործով: Դեռ ավելին, Մհերը սպանում է իրեն ջրհորից դուրս բերող պառավին ու նրա յոթ աղջիկներին, որոնք հոգատարությամբ կերակրում են նրան հորում եղած ժամանակ և հետո էլ փրկում նրա կյանքը:

Ավելի հետաքրքիր է այն էպիգրոֆը, որ նորածին Մհերը պատուհասում է իր պառավ մանկաբարձուհուն.

Տատմերն էկավ, որ պորտը կտրա,  
էտ էրեխեն ձեռ թախեց տատմոր յախեն,  
Քաշեց քցեց յիրան վրեն:  
էտի վժժաց, փախավ, ասավ.  
— Վիշապ ա, ընձի քաշեց, ձևեց<sup>1</sup>:

Այս էպիգրոֆում արդեն հակակրանքը պառավների նկատմամբ Մհերի մեջ ծնվում է նրա հետ միասին, երբ արտաքին որևէ բնույթի դրդապատճառի հնարավորությունը իսպառ բացաված էր: Հետևաբար, պառավների հանդեպ ունեցած Մհերի թշնամությունը ամենևին էլ անձնական բնույթ չունի, որովհետև նա ոչնչացնում է և՛ բոլորովին անմեղ, և՛ իր նկատմամբ բարյացակամորեն տրամադրված պառավներին:

Այս հետաքրքիր պրոբլեմի պարզաբանմանը օգնում է այն հանգամանքը, որ Մհերի կողմից ոչնչացվող պառավները տնտեսության ղեկավարներ են: Նրանց արտադրության գործիքը մածնի շերեփն է, զբաղմունքը հաց թխելն է, կամ հաց հայթայթելը, որով և պայմանավորված է նրանց իշխանությունը: Հենց այդ իշխանությունն է, որի դեմ կռվում է Մհերը:

Պառավների դեմ Մհերի պայքարի այս գաղտնիքը բացվում է այն էպիգրոֆում, երբ Մհերը ոչնչացնում է Հալաբա քաղաքի մարդակեր թագուհուն և ժողովրդին ազատում է մարդակեր բռնակալից: Մհերի վրեժխնդրությունն այստեղ հասարակական բնույթ ունի, որի աստառը, թվում է թե, Մհերի հումանիզմն է միայն: Բայց կարևոր է ընդգծել այն հանգամանքը, որ Մհերը անբարյացակամորեն է տրամադրվում այդ թագուհու դեմ նախքան նրա ով լինել իմանալը: Երբ Հալաբա քաղաքի թագավորի քառասուներկու թոռները Մհերին հայտնում են, որ քաղաքում թագավորում է իրենց քույրը, Մհերը արդեն զարմանքով ու զայրացած

էսաց.— Տու կը կրեք ընձը շ—նք տեք,  
Տեսնամ՝ ի՞նչ տարզ Բուրբ,  
Որ քագավորութիւն կ,էեր<sup>1</sup>:

Այսինքն՝ Մհերը այդ պառավին ոչնչացնելու որոշում է ընդունում նրա համար միայն, որ քառասուներկու եղբայրների առկայության դեպքում նրանց քույրն է ստանձնել երկրի կառավարման գործը: Այս է ահա հիմնական պատճառը, որ Մհերն արդեն նախապես նրան ոչնչացնելու որոշում է ընդունում և իր որոշումը իրականացնելուց հետո նրա եղբայրներից մեկին նշանակում է երկրի թագավոր:

Այսպիսով, պրոբլեմը այս էպիգրոֆում պարզորոշ կերպով լուծվում է: Խոսքը վերաբերում է երկու դարաշրջանների հասարակական ուժերի բախմանը: Մհերի պայքարը ուղղված է արդեն իր դարն ապրած մայրիշխանության դեմ, որն իր տեղը պետք է զիջեր և զիջում է հայրիշխանությանը: Հետևաբար, պառավների ոչնչացումը Մհերի կարծեցյալ շարության հետ ոչ մի կապ չունի և ոչ էլ մարդատյաց ու ռեակցիոն գաղափարների արձագանք է, որին կարող են տուրք տված լինել էպոսի ասացողները: Ընդհակառակը, Մհերի այդ վարմունքի մեջ պրոտահայտվել է հասարակության պատմական զարգաց-

<sup>1</sup> Սասնա ծոռ, հ. Բ, մասն երկրորդ, էջ 158—159:

<sup>1</sup> Սասնա ծոռ, հ. Ա, էջ 232: (Ընդգծումը մերն է—Ն. Թ.):

ման առաջընթացը, երբ հինը փոխարինվում է նոր, ավելի կենսունակ կարգերով:

Այս պրոբլեմի հետ է կապվում նաև այն հարցի պարզաբանումը, թե ինչու է պոստում կանանց նկատմամբ կա երկու տարբեր, տրամագծորեն միմյանց հակադիր վերաբերմունք: Մի դեպքում կանայք փառաբանվում են որպես դուցազուն, անձնուրաց հայրենասեր հերոսներ, իսկ մյուս դեպքում նրանք անխնա ոչնչացվում են Մհերի ձեռքով: Այս երևույթը ամենևին հնարավոր չէ բացատրել նրանով, որ առաջին դեպքում գործունենք դրական, իսկ երկրորդ դեպքում՝ բացասական կերպարների հետ: Ամենևին: Մհերի կողմից ոչնչացվող պառավների մեծ մասը հանրօգուտ գործով են զբաղված և բացասական տիպեր չեն: Այդ հարցը չի կարելի պարզել նաև այն բացատրություններով, թե փառաբանված կին գործիչները երիտասարդներն են միայն, իսկ Մհերը ոչնչացնում է իրենց դարն արդեն ապրած պառավներին, որովհետև էպոսի Դավթի ճյուղում գլխավոր գործող հայրենասեր դեմքերից մեկը հատուկ արտատեր պառավն է, որը Դավթի անմիջական խորհրդատուն է և նրա հոգևոր առաջնորդը: Իսկ Մհերի ձեռքով ոչնչացվող կանանցից մեկը երիտասարդ Չմշկիկ Սուլթանն է, որը երկրի տեր է ու թագուհի:

Բանն այն է, որ մատնանշված էպիզոդներում խոսքը վերաբերում է տարբեր հասարակական երևույթների: Կանանց մեծարումը և նրանց հերոսական գործունեությունից փառաբանումը եղնում է կանանց իրավահավասարության սկզբունքից, որն իր սուր ծայրով ուղղված է ֆեոդալալիզմի պայմաններում կնոջ ստորկական վիճակի դեմ: Իսկ Մհերի կողմից պառավների ոչնչացումը, ինչպես նշվեց, բոլորովին այլ սոցիալական բովանդակություն ունի: Առաջին անգամ չէ, որ մեր էպոսում հանդիպում ենք նման թվացող հակասությունների, որոնք անմիջապես հարթվում են, երբ պարզվում է, որ վեպում արծարծվում են տարբեր սոցիալական թեմաներ, որոնց լուծումը պահանջում է համապատասխան մոտեցում և երևույթների յուրահատուկ մեկնաբանում:

Թոնդրակեցիների աշխարհայացքի մյուս բնորոշ առանձնահատկությունը եկեղեցական ծիսակատարությունների մերժումն էր, կրոնական իշխանությունների կամայականությունների դեմ անզիջում պայքարը: Կարելի է ասել, որ էպոսի բոլոր շորս ճյուղերում էլ հոգևորականի դրական կերպար չկա: Բայց հաճախ ենք հանդիպում մատնիչ վանականների, ծուռ տերտերների, օրենքներն իրենց շահերին հարմարեցնող, հասարակական, ընտանեկան, կենցաղային սրբությունները ոտնահարող վարդապետների, որոնք բոլորն էլ արժանանում են ժողովրդի արհամարհանքին, իսկ շարանենգ մատնիչները սրի են քաշվում: Նրանցից ոմանք պատրաստ են ընտանեկան օջախն ու հայրենիքն անգամ վաճառել իրենց անձնական նեղ շահերին հազուրդ տալու համար:

Այդ տեսակետից շատ բնորոշ է Մատղավանքի անունը Մատնավանք փոխելու էպիզոդը: Վանքի վանահայրը որոգայթ է լարում Փոքր Մհերի դեմ՝ նրան հայրենիքի թշնամիների ձեռքը հանձնելու համար, այսինքն՝ հայրենիքն է վաճառում թշնամիներին: Մհերը իր վրա հարձակվող թշնամիներին ոչնչացնելուց հետո «ետ դարձավ վանքն ու մեծ ձեռով բանձրացուց վանքի սուլնն, մեկել ձեռով բռնեց վանահոր բուլլմից ու ընդոր գլխին դրեց սան տակն, սուլնն բաց թողեց վեր գլխուն ու ըսեց»:

— էս վանքի անունն լի Մատղավանք չպիտի էղնի ըստուց հետո. պտի էղնի՝ Մատնավանք, քանի որ վանահայրը մատնություն էրեց»<sup>1</sup>:

էպոսի մեջ բացակայում են ծիսակատարությունները, նրա հերոսները եկեղեցում կնքվելու փոխարեն կնքվում են «թոնդրան վրա»<sup>2</sup>, չեն հաղորդվում, եկեղեցի չեն հաճախում, ամուսնանում են յոթն օր ու յոթ գիշեր տևող խնջուլքներում: Դավիթը երբ ուխտավորներից պահանջում է իր և հոտաղ ընկերների բաժին հարիսան, ժամհարը նրան ասում է, որ հարիսան կարելի է ուտել պատարագից ու այն օրհնելուց հետո

<sup>1</sup> Մասնա ծոբ, հ. Բ, մասն երկրորդ, էջ 209:

<sup>2</sup> Մասնա ծոբ, հ. Ա, էջ 129:

միայն: Դավիթը այդ կրոնական արարողութիւնները արհամարհողին հատուկ անտարբերութեամբ

էսաց.— Չէ, իս լազն իմ, մկա կը տանիմ.

Նախիր կ'էրթա խալիսի զիանքտիր:

Որ շովին, Դավիթ էզար, մեկ լուկ խրիսա էխան,

Մեկ պղինձ էլ եղ առից, կինաց նախընտ մտ<sup>1</sup>:

Ինչպես պարզվում է այս համառոտ վերլուծութիւնից, թոնդրակեցիներին համայնքներին հատուկ հակաֆեոդալական սկզբունքների ազդեցութիւնը մեր էպոսի գաղափարական բովանդակութեան ձևավորման վրա եղել է նշանակալից ու անմիջական, որը սակայն ամբողջացնելու համար անհրաժեշտ է երկու խոսք ասել նաև էպոսի վերջերգի մասին, որը նույնպես սերտորեն կապված է թոնդրակեցիների շարժման պատմական բախտի հետ:

Դարեր շարունակ վիպասան գուսանները ականատես են եղել ժողովրդական ապստամբութիւնների անհաջողութիւններին և եկել են այն համոզման, որ շար աշխարհի դեմ պայքարող ուժերը դեռ հասունացած չեն: Մհերը քանի ձին քշում է, այնքան ավելի խորն է թաղվում թուլացած հողում, և նա ստիպված է լինում ձիուց իջնել և նրան քաշել ու հեռանալ կովի ասպարեզից: Բայց դա ամենևին էլ պարտութիւն չէ և ոչ էլ պայքարից հրաժարումն: Յասման Մհերը միայն ժամանակավորապես է փակված «Ակոփու քարի» մեջ, որտեղից դեռ նա պետք է դուրս գա և կատարի իր պատմական միսիան: Մհերը անմահ է հենց նրա համար, որ աշխարհը ավերի և մեկ էլ նորից շինի: Հետևաբար, հին աշխարհի կործանումը և նրա նոր սկզբունքներով վերակառուցումը ժողովրդի հաստատ համոզմունքն է, նրա դարերով փայփայած սոցիալական գաղափարը, որի իրականացման հույսը նրա մոտ եղել է անխորտակ:

էպոսի ամենաբարդ կերպարը, անշուշտ, փոքր Մհերն է, որի շուրջը նախասովետական շրջանի բանասիրական գրա-

<sup>1</sup> Սասնա ծռե, Կ. Ա, էջ 174:

կանութեան մեջ արտահայտվել են հակասական և հակագիտական կարծիքներ: Մհերի կերպարի առաջին մեկնաբանողներ Մ. Աբեղյանը, Լեոն և նրանց հետևութեամբ Թ. Ավդալբեգյանը Մհերին համարելով կանկթամուրի կրկնակը (Մ. Աբեղյան) կամ Միհր աստծու դիվացման արտահայտութիւնը (Թ. Ավդալբեգյան), այն անհիմն կարծիքն են հայտնում, թե Մհերը բացասական կերպար է, նա «մարմնացած վատութիւն է», ինչպես ասված է Լեոյի մոտ, կամ «Մհերը հենց առաջին օրից երևում է իբրև շար պատուհաս, պատիժ»<sup>1</sup>: Թ. Ավդալբեգյանը փորձում է հիմնավորել իր կարծիքն այն մասին, թե «Նեուր Մհերն է»<sup>2</sup>: Այս «շար Մհերը» բանասերների մտապատկերն է միայն և ժողովրդի ստեղծած Մհերի հետ ոչինչ ընդհանուր չունի: Ժողովրդական էպոսի Մհերը հենց ինքը՝ «շար աշխարհի» դեմ մարտնչող ժողովուրդն է, որի խնդիրն է ավերել հին աշխարհը և այն վերակառուցել բոլորովին նոր հիմունքներով:

Մեր էպոսի ժողովրդական ասացողների մոտ հստակ կերպով լուծված է նաև այն բարդ պրոբլեմը, թե ինչ սկզբունքներով պետք է տեղի ունենա հին աշխարհի վերակառուցումը: Այդ բացատրութիւնը տալիս է ինքը Մհերը, երբ իրեն այցելու հովվի այն հարցին, թե «Մհեր, դու ե՞րբ տ'էլնես ըզդտեղեն»,— պատասխանում է.

— Յերոր ցորեն էզավ քընց ալուճ,

Ու դարին էզավ քընց մասուր մի.

Հըպա մ'լի հրամանք կա, որ էլնանք իդա տեղեն<sup>3</sup>:

Այս պարզաբանումը որոշակիորեն ասում է այն մասին, որ աշխարհը վերակառուցող ուժը աշխատավորներն են, որոնց ստեղծագործական աշխատանքի շնորհիվ ցորենը պետք է դառնա «ալուճի» չափ, իսկ դարին՝ մասուրի, այսինքն՝ ապա-

<sup>1</sup> Ան, Դավիթ և Մհեր, Մոսկվա, 1891, էջ 31:

<sup>2</sup> Թ. Ավդալբեգյան, Միհրը հայոց մեջ, Վիեննա, 1929, էջ 144:

<sup>3</sup> Սասնա ծռե, Կ. Բ, առաջին մաս, էջ 44:

գա շահագործումից ազատագրված աշխարհում պետք է թա-  
գավորի առատութիւնն ու արդարութիւնը:

Հիշենք նաև, որ ժողովրդական բանահյուսութեան մեջ  
երբեմն իդեալականացվում է անցյալը: Հնագույն ժամանակ-  
ները համարվում են որպես առատութեան ու արդարութեան  
ոսկեդար: Մեր էպոսում անցյալի փառաբանութեան այս մանր  
տնտեսատիրական գաղափարախոսութեան հետքն անգամ  
չկա: Վեպի ասացողները ֆեոդալական իրականութեանը հա-  
կադրում են ոչ թե անցյալը, այլ ապագան:

Այսպես է ժողովուրդը պատկերել իր ծագման, զարգաց-  
ման ուղին, աշխարհի շար ուժերի դեմ իր հերոսական պայքա-  
րի ուղին, պատմել իր առօրյա բարօրութեան և դալիք սերունդ-  
ների լավագույն ապագայի համար ծավալված ստեղծագոր-  
ծական աշխատանքի մասին: Մեր ժողովրդի դարավոր ու  
բազմաբովանդակ պատմութիւնը էպոսում վերարտադրված  
է գեղարվեստական ընդհանրացումների մեծ ուժով և առաջա-  
վոր գաղափարական հագեցվածութեամբ, որն այն դարձրել է  
բարձրարժեք հանձարեղ ու անմահ մի ստեղծագործութիւն:

«Սասունցի Դավիթ» ժողովրդական էպոսի սոցիալական  
բովանդակութեան վերլուծութեան արդյունքները կարելի է  
ամփոփել հետևյալ եզրակացութիւններում:

1. Հայ ժողովուրդը դարեր շարունակ կեղեքվել է օտարագգի  
բռնակալների ու ներքին հարստահարիչների շահագործման  
կրկնակի լծի տակ, որոնց դեմ անզիջում պայքարը կազմում է  
«Սասունցի Դավիթ» հերոսական էպոսի բովանդակութիւնը:

2. Երկրագործութիւնը եղել է հասարակական մարդու  
առաջին զբաղմունքը, և հողն ու ջուրը հանդիսացել են նրա  
արտադրութեան բնական միջոցները: Միանգամայն օրինա-  
չափ է, որ երկրագործութեան փառաբանութիւնը և հողի ու  
ջրի համար անձնուրաց պայքարը ծավալուն տեղ են գրավում  
էպոսում:

3. Հասարակական արտադրութիւն կազմակերպողը մարդն  
է, և նրա աշխատանքի շնորհիվ է, որ ստեղծվում են հասարա-  
կութեան գոյութեան ու զարգացման համար անհրաժեշտ  
նյութական բարիքները: Եվ վեպի բոլոր դյուցազուն հերոսներն

էլ քրտնաջան աշխատավորներ են: Արտադրողական աշխա-  
տանքի մեծարումը հանդիսանում է վեպի կարևորագույն  
սյուժետային թեմաներից մեկը: Ըստ որում, վեպի ժողովրդա-  
կան ասացողները ցույց են տալիս, որ ճորտային աշխատանքի  
արդյունքները յուրացնում են երկրի արտաքին ու ներքին  
հարստահարիչները՝ աշխատավորներին թողնելով իրենց կի-  
սաքաղց գոյութիւնը մի կերպ քարշ տալու համար փշրանք-  
ներ միայն: Աշխատավորութեան համար տառապանքի պրոցես  
հանդիսացող հարկադիր աշխատանքին վիպասանները հա-  
կադրում են ապագայի ազատ աշխատանքը, որի ստեղծա-  
գործական ուժը էպոսում արտահայտվել է հիպերբոլիկ պատ-  
կերներով:

4. «Սասունցի Դավիթ» էպոսում ծավալուն տեղ է գրավում  
ֆեոդալական հասարակութեան այլանդակ բարքերի մերկա-  
ցումը և այդ կարգերի ոչնչացման համար մղվող աշխատավոր-  
ների հերոսական պայքարը: Ժողովրդական վիպասանները  
երկրի կառավարման գործող բռնապետական սիստեմներին  
հակադրում են ապագա, հավասարութեան սկզբունքներով  
կառավարող հասարակարգը, որտեղ ժողովուրդը պետք է  
լինի իր երկրի ու աշխատանքի արդյունքների տերն ու տնօրե-  
նը: Էպոսում միանգամայն ճիշտ է լուծվում հին կարգերի կոր-  
ծանման և նոր ազատ հասարակութեան ստեղծման բարդ  
պրոբլեմը: Վիպասանները այդ նպատակին հասնելու միակ  
ուղին համարում են շար աշխարհի դեմ մղվող աշխատավոր-  
ների դասակարգային պայքարը: Նրանք վճռականապես մեր-  
ժում են տիրող դասակարգերի կողմից երկիրը փրկելու և  
ժողովրդի դրութիւնը բարելավելու վերաբերյալ սնամեջ  
զրույցները և կեղեքման լծից աշխատավորների ազատագրու-  
մը համարում են իրենց իսկ՝ աշխատավորների սեփական  
գործը:

5. «Սասունցի Դավիթ» ժողովրդական էպոսում լայն ար-  
ձագանք են գտել թոնդրակեցիների համայնական, հավասա-  
րարական սկզբունքները և նրանց շարժման հեղափոխական,  
հակաֆեոդալական գաղափարախոսութիւնը:

ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԸ  
ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԳԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

Ժողովրդական ստեղծագործության ամենատարածված և հնագույն ձևերից մեկը հեքիաթն է, որը խոշոր դաստիարակչական և ճանաչողական նշանակություն ունի:

Ժողովրդական հեքիաթների թեմատիկան հարուստ է և բազմաբովանդակ: Հեքիաթների ժողովրդական ասացողները թափանցելով հասարակական կյանքի տարբեր բնագավառները, արծարծել են բազմաթիվ հարցեր, բնութագրել ու գնահատել են սոցիալական կյանքի բազմապիսի երևույթներ, պարզ ու անպաճուճ դարձվածքներով, բայց ժողովրդական իմաստությունը հատուկ խորությունամբ, յուրովի լուծել ամենաբարդ սոցիալական պրոբլեմները:

Մեր աշխատությունն այս գլխում հայ ժողովրդական հեքիաթների ուսումնասիրությունը կատարվում է երեք ուղղությունամբ: 1) Վերլուծված են այն նյութերը, որոնք բնութագրում են ֆեոդալական հասարակությունը՝ բացահայտում այդ կարգերի կառուցվածքն ու դասակարգային հարաբերությունների հակամարտ բնույթը, մերկացնում են շահագործողական կարգերի հոռի կողմերն ու իշխողների այլանդակ բարքերը: 2) Հեքիաթները հարուստ նյութ են պարունակում նաև հասարակական հարստության ստեղծման ու բաշխման հարցերը լուսաբանելու տեսակետից, որն առանձնապես արժեքավոր է տնտեսագիտական մտքի ուսումնասիրության համար: 3) Այնուհետև, հեքիաթների ժողովրդական ասացողները աշխատավորներին հուզող պրոբլեմները արծարծում են դասակարգային անհաշտ պայքարի նշանաբանով, որ նրանք հասցնում են իր հաղթական ավարտին. հեքիաթի դրական հերոսները հաղթում են այս աշխարհի շար ուժերին և հասնում «իրենց մուրազին»՝ ստեղծում արդարացի հասարակական կարգեր և բարեկեցիկ կյանք աշխատավորների համար:

Մեր նպատակի համար գերազանցապես շահեկան են հրաշապատում հեքիաթները, որոնց մեջ հանդես է գալիս ֆեոդալական հասարակության հատուկ դասային հիերարխիան՝ մի կողմից ֆեոդալական արքունիքը՝ իր նազիր-վեզիրներով, գլխակներում բազմած աշխարհի բարիքները տիրող ու վայելող յոթ գլխանի սև, կարմիր, կանաչ դե-ֆեոդալները, բազրգյաններն ու նրանց կողոպտող հարամիները և, մյուս կողմից՝ շահագործողների լծի տակ հեծող ճորտերը, եսիրներն ու նրանց շահերի անձնուրաց պաշտպան ռանչպար, ձկնորս, դուրգյար, շոփչի, հովիվ հերոս-դուրացազուհիները:

Թագավորներն ու նրանց պալատականները ներկայացվում են ամենամռայլ գույներով: Ժողովրդի գաղափարախոս հեքիաթի ասացողները թափանցում են ֆեոդալական արիստոկրատների բարոյական ներքնաշխարհի խորքերը և բացահայտում ֆեոդալական կարգերի վերնախավերում տիրող ապականությունները: Ֆեոդալական հիերարխիան գլխավորող պալատականները ազահ են, նենգ ու բանասարկու: Աշխատավորները թագավորների համար կառուցում են փղոսկրյա ամարաթներ՝ իրենց շամ-շրաղ ջահերով, դրախտային ծառերով ու հազարան բլբուլներով. թագավորները աշխատավորների ջանքերով տիրանում են հուրի-փերիներին ու ապրում մեղկ փափկության մեջ, որի համար հերոսները որպես վարձատրություն ստանում են «էրկու սիլլա ու էրկու կոպեկ փող»<sup>1</sup>:

Ժողովուրդը պահանջում է, որպեսզի թագավորը երկրում ման գա, տեսնի «քյասիբ-քյուսուբը հո ոտի տակ շի տորվրմ, մենձավորները հո շին նեղրմ ըտոնց»<sup>2</sup>: Բայց «Հավաչու աշակերտը» հեքիաթում ծպտված թագավորը իր շրջագայությունների ժամանակ փոխանակ ժողովրդի դրությունամբ հետաքրքրվելու, տարվում է մի աղջկանով և մեղրամիսն անց-

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1959, էջ 324:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 415:

կացնելուց հետո միայն, իրր թե, զղջում է ասելով «Այ, հա՛յ, ես ըստ է էկել եմ մի կնկա խելքի ընկե, ընտեղ անտեր եմ թողել իմ սաղ աշխարհը»<sup>1</sup>:

Ժողովուրդը լավ է հասկացել, որ թագավորական պալատները կառուցվում են աշխատավորների արյան ու քրտինքի գնով, որ Ֆեոդալական հասարակարգում հասարակ մարդիկ հանդիսանում են պալատականների ցոփ ու շվայտ կյանքի համար փարթամություններ ստեղծելու միջոց միայն: Այս իրողությունը լավ է արտահայտված «Մարդակերպ ձուկ» հեքիաթում, որտեղ մսագործի աշակերտը մտնելով թագավորի պալատը, «էս կողմ աշեց, էն կողմ աշեց, զարմացավ մնաց, պատերը բիրադի մարդու գլուխներով էին շարված, առիքն էլ ջամդակով էին ծածկել»<sup>2</sup>, արքունի պարիսպներն էլ «Իսնի արունով ա շքած» կամ ինչպես ասված է «Ճամին քաղաք և շղթայահատ» հեքիաթում «պէտէնը քուլլի մարդու գլխ է»<sup>3</sup>, իսկ «պալատին շորս զոլին վրեակընին»<sup>4</sup>: Թագավորները եսասեր են ու մարդակուլ: Հավքերի արքան Աքաթ թագավորին կշտամբում է ասելով. «Իու էսքան հոգևոր մարդկանցը պիտի սրպանիս մեկ ախշկամ համար»<sup>5</sup>: Նրանք իրենց զավթողական ձգտումների համար պատրաստ են զոհաբերելու նույնիսկ երկրի ամբողջ բնակչությանը: «Ամպ» հեքիաթում թագավորը իր նազիր-վեզիրներին ասում է. «Նա տի յաղթուիք մեռնիք, ես տի առնիք էդոց երկիրը». և այդ ագրեսիվ պլանի իրականացման համար «էսոք եօթ տարվընէ եթմիշ տարուայ մարդն էալ տարին կռիւր»<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, էջ 416:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. IV, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1963, էջ 65:

<sup>3</sup> Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Բ, Մոսկվա—Վաղարշապատ, 1902, էջ 241:

<sup>4</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. V, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1966, էջ 33:

<sup>5</sup> Նույն տեղում. հ. IV, էջ 349:

<sup>6</sup> Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Բ, էջ 186: (Ընդգծումը մերն է—Ն. Բ.):

Այս քմահաճ ու եսասեր թագավորները անգործ են ու անբան: Երկրի փաստացի կառավարիչները նազիր-վեզիրներն են, որոնք անպատիժ կերպով կողոպտում են պետական գանձարանը և շրջանցում թագավորական հրամանները: «Լա՛վ թագավոր ես,— ծաղրում է «Մի հայի հեքիաթի» հերոսուհի ծովերի փերին իրեն կին կամեցող վավաշոտ ծերուկ թագավորին,— քո գործերը լավ ես կառավարում ուրիշի ձեռքով... Լա՛վ թագավոր ես, գանձարանդ ուրիշներին ես հանձնել, ինչ ուզում են՝ անում են»<sup>1</sup>:

Սակայն խարդախ պալատականները կողոպտում են ոչ միայն արքունի գանձերը. նրանք ոտնատակ տրորում են նաև թագավորների ընտանեկան պատիվը: «Հարսներն ու տալը» հեքիաթում նազիր-վեզիրները փորձում են բռնաբարել իրենց խնամքին հանձնված թագուհուն, որը մի կերպ ազատվելով նրանցից, ապավինում է հովիվին: Ազնիվ հովիվը նրան ընդունում է որպես քույր, կերակրում ու խնամում է և թագուհու առաջին իսկ պահանջով նրան ճանապարհում:

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում թագավորներին ստորացնելու, նրանց ոչնչությունը ցույց տալու գեղարվեստական ձևերը բազմազան են: «Հում կաթ ուտողի էլթիբարը» հեքիաթում հյուանի տղան հակադրվում է թագավորազնին: Անացողը վերջինիս ոչնչությունն ավելի ընդգծելու նպատակով հյուանի տղային օժտում է առասպելական ուժով ու մարդկային բարձր բարեմասնություններով: Հյուանի տղան թագավորազնի հարսնացուի համար կենաց ու մահու կռիվ է մղում յոթ դևերի հետ այն ժամանակ, երբ թագավորի տղան քնած էր բերանը բաց «թիզ մի ճանձեր թափված բերնի վրա»<sup>2</sup>: Իսկ երբ թագավորազնը մենակ է մնում դևերի մոտ, նրանք «թագավորի տղի շալակ կողով տվին, ուրանց ձիանու փայեն

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. III, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1962, էջ 455:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, կազմեց և խմբագրեց Ա. Ղանալանյան, Հայպետհրատ, 1950, էջ 235:

տվին կրել. էն ղըղըր կրեց, որ մեջքը պլոկվավ, բերին, մեջքը դաղին»<sup>1</sup>:

Բայց ժողովուրդը սրանով նույնպես չի բավարարվում: Թագավորներից հզորագույնը՝ Սմավոն թագավորը, խաբվում ու անարգվում է իր կնոջ կողմից, որն իր սիրեկան արաբի հետ միասին Սմավոն թագավորին դարձնում է էջ, թագի, կատու: Եթե այստեղ կերպարանափոխությունը կատարվում է կախարդական ճիպտի միջոցով, ապա «Թագավոր գողացող տղան» հեքիաթում սովորական մարդն է ստիպում թագավորին կատվի նման մլավել, շան նման հաչել ու էջի նման խառանչել: Այս հեքիաթներում ժողովուրդը թագավորներին իջեցնում է կարծեցյալ բարձրությունից և վերջնականապես ոչնչացնում:

Ֆեոդալական հասարակության հիմնական շահագործող դասակարգը կալվածատերերն են, որոնց գոյություն մասին սակայն, առաջին հայացքից թվում է, թե հեքիաթասացները բոլորովին մոռացել են: Բայց դա այդպես չէ: Բոլոր հրաշապատում հեքիաթներում աշխատավորների գլխավոր թշնամի-հակառակորդները զանազան գույնի ու բազմազխանի դեերն են: Նրանք ապրում են դղյակներում ու վայելում են կյանքի բոլոր բարիքները՝ իրենց շարմաղ գեղեցկուհի կանանց հետ միասին:

Դեերի բնութագրումից պարզ երևում է, որ նրանց դիմակի տակ հանդես են գալիս ֆեոդալ-իշխանավորները, որը հիմնավորելու համար մեր հեքիաթներում հարուստ նյութ կա: Այդ մասին հաճախ ունենք նաև հեքիաթասացների ուղղակի վկայությունները: Դեերն անբավ հարստությունների տեր են: Նրանց ամբարները լիքն են աշխարհի բոլոր բարիքներով, և գանձարանները՝ ոսկով ու արծաթով: Իսկ հաճույքի և բավականության համար նրանք ամբողջ օրը զբաղվում են որսորդությունամբ: Դեերի գլուխների թիվն ու գույների տարբերությունները իշխան-կալվածատերերի տնտեսական ու քաղա-

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, 1950, էջ 237:

քական հզորություն աստիճանների սիմվոլիկ արտահայտություններն են: Կալվածատեր դեերից յուրաքանչյուրն ունի իր սարերն ու հողերը սահմանազատված որոշակի «սինորներով»:

Այդ կալվածքներում են կենտրոնացված երջանիկ կյանքի ու բարեկեցության բոլոր աղբյուրները, որոնց արտահայտություն հեքիաթային օբյեկտներն են՝ հազարան բլբուլը, անմահական ջուրն ու խնձորները, հրեղեն ձիերն ու դրախտային ծառերը: Այդ բարիքներն անմատչելի են աշխատավորներին, քանի որ «հավքն իր թևով, օձն իր պորտով» այդ կալվածքներում մուտք ունենալ չէր կարող: Ֆեոդալ-դեերի կալվածքները շրջափակված են ամրակուռ պարիսպներով, ապարանքները շարված են «տասերկու խաթ պիրէտի մէրմէր քարից»<sup>1</sup>, որոնց հսկում են ասլանները, շներն ու դոշերը, այլ կերպ ասած՝ կալվածատիրական իշխանությունների զինված ուժերը:

Պայքարը ժողովրդի ու դե-ֆեոդալների միջև մղվում է հենց այդ նյութական բարիքների բաշխման ու վերաբաշխման շուրջը: Այդ անհավասար պայքարում արյունարբու դեերին զոհ են դառնում միլիոնավոր աշխատավորներ, քարանում են ու ոչնչանում:

Մի շարք հեքիաթներում դեերը հարկ են վճարում թագավորին: «Լալազար» հեքիաթում թագավորը կանչում է իր կտրիճ փեսային և ասում. «Փեսա, դե էն սարի վրեն օխտը դե կա, օխտը տարվան խարճը շեն տված, գնա բեր»<sup>2</sup>:

Ակնհայտ է, որ թագավորի հարկատու դեերը արքունիքի վասալ կալվածատերերն են, որոնք խուսափում են թագավորական իշխանության նկատմամբ իրենց պարտավորությունների կատարումից և ընդհանրապես կենտրոնախույս քաղաքականություն են վարում: Թագաժառանգների ու դեերի միջև մղվող անվերջ կռիվները, որոնք միջին դարերում հյուսված հեքիաթների ամենատարածված թեմաներից են, արտա-

<sup>1</sup> Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Բ, էջ 159:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. III, էջ 214:

հայտում են կենտրոնացած պետականության և կենտրոնախույս կալվածատիրական իշխանությունների միջև մղվող դարավոր պայքարը: Բնորոշ է այն, որ հեքիաթներում այդ պայքարը մշտապես ավարտվում է թագավորացունների հաղթանակով:

Այդ կարգի հեքիաթներում միանգամայն ճիշտ է արտահայտված պատմական զարգացման պրոգրեսիվ տենդենցը: Ժողովրդի համակրանքը կենտրոնացված թագավորական իշխանության կողմն է, որի ուժեղացումը այն ժամանակաշրջանում երկրի տնտեսական ու քաղաքական առաջընթացի կարևոր պայմաններից մեկն էր:

Բայց թագավորական իշխանությունների գլխավոր սոցիալական հենարանը կալվածատերերն էին: Նրանք էին վարում պետական բարձրաստիճան պաշտոնները, որոնք հեքիաթներում խտացված ձևով արտահայտված են նազիր-վեզիրների ինստիտուտներում: Այդ տեսակետից ուշագրավ է նաև այն, որ դե-կալվածատերերից ոմանք հաճախ ոչ միայն հաշտվում և ենթարկվում են թագավորական իշխանություններին, այլև արքունիքում գրավում են նազիր-վեզիրի պաշտոններ: «Նաչար օղլու» հեքիաթում թագավորագնը խնամիական հարաբերություններ է հաստատում վեց դևերի հետ, որոնց կրտսեր եղբայր «Դև Ասլանն էլ էլավ վազիր»<sup>1</sup>: «Ճուկո և Ճեյրան» հեքիաթում թագավորագնը եղբայրական դաշն է կնքում դևերի տղաների հետ, որոնք միասին կռվում են այլ պետությունների թագավորների դեմ<sup>2</sup>:

Զարգացած ֆեոդալիզմի շրջանում արիստոկրատիայի կողքին աճում էր նաև առևտրական մեծատունների դասը, որի գործունեությունը նույնպես բազմակողմանիորեն լուսաբանված է ժողովրդական հեքիաթներում:

«Երկու վաճառական» հեքիաթում մեռած վաճառականի նորահաս երիտասարդ տղան դուրս է գալիս աշխարհ տեսնելու և սկսում է ման գալ «չարսուփ մեջ, աշում է, որ ամեն մարդ իր

համար մի գործ անում է, առևտուր, բան» և վերադառնալով տուն մորն ասում է. «Մեր, ամեն մարդ իր համար առևտուր է անում, ես էլ պիտի առևտուր անեմ»<sup>3</sup>:

Նրիտասարդի առևտրական գործունեությունը սկսվում է իր հոր նախկին ընկերակցի հետ մրցակցության պայմաններում, որը նրան խաբում, նրա կովը էժան է գնում որպես դազ: Մայրը լսելով խաբված տղայի պատմությունը, հասկանում է, որ խոսքը վերաբերում է իր ամուսնու հին ընկերակցին: Նա որդուն ասում է. «էդ ինչը իս որ պատմում ես, էդ հարուստը քու հոր հընկերն է, էդ մարդ քու հոր կարողությունը կերավ»<sup>2</sup>:

Առևտրականների միջև ծավալվող պայքարի էությունը լայն շափերով լուսաբանված է նաև մի շարք այլ հեքիաթներում: Փոխադարձ խաբեություններն ու միմյանց ունեցվածքների կողոպուտը կազմում է առևտրականների միջև ծավալվող մրցակցական պայքարի բուն բովանդակությունը:

Միջնադարյան հեքիաթներում ավելի ու ավելի հաճախ է հանդես գալիս հարստության ունիվերսալ դրամաձևը՝ ոսկին: «Օձու թագավորը» հեքիաթում աղքատ երիտասարդը կախարհական մատանուց պահանջում է ստեղծել իր «դուան առճեկ աղբիւր. աղբի մեյ պողից ոսկի, մեյն արծաթ թափի: Իմ դրոնից չիւմ թագաւորու դուռ խալի խալիչայ, ոսկի արծաթ փռուի»<sup>3</sup>: Ոսկով են վարձատրվում նաև հերոսների կատարած ծառայությունները գրեթե բոլոր հեքիաթներում: Աղքատի նորածին Վարդիթեր աղջկա լողացած ջրերը դառնում են ոսկի ու արծաթ, որի շնորհիվ նրա նոքար հայրը ապարանքներ է շինում ու թագավորավայել ապրում:

Փողի մոգական ուժը այնքան բացահայտ է, որ «Շան ջիգյար» հեքիաթում հարուստի այլանդակ սուտն ընդունվում է որպես ճշմարտություն, իսկ աղքատի ասած բացահայտ ճշմարտությունը բոլորը փորձում են հերքել: Հեքիաթի վերջում այդ այլանդակ իրականությունից դառնացած ասացողը բացա-

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, էջ 177:

<sup>2</sup> Տե՛ս էմիելյան ազգագրական ժողովածու հ, Բ, էջ 154—163:

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. IV, էջ 351:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 352:

<sup>3</sup> Վանայ սազ, երկրորդ մաս, կազմեց Գ. Շերենց, Թիֆլիս, 1899, էջ 109:

կանչում է. «Աշխարհը էսպես է, քանի որ փող ունես, թեկուզ ինչ սուտ ասես, անց կրկենա, վայն էկել է մեր աղքատների գլխին»<sup>1</sup>:

Դրամական հարստության կարևորությունը ոչ միայն ապրուստի անհրաժեշտ միջոցներ ձեռք բերելու նրա ուժի մեջ է, այլև նրա ինքնաաճման, ինքնամեծացման գաղտնիքի մեջ: Փողի, որպես կապիտալի շարժման պրոցեսի բովանդակությունը լավ է հասկացել «էրազ տեսնող աշկերտը» հեքիաթի վաճառականը, որն իր բարեկամներին պատվիրում է, թե «Իմ մեռնելուց հոր ինչ ունեմ-չունեմ՝ տուն տեղ, մալ, դուլաթ, քումմա ծախեք, նաղղ վող շինեք... շահացնեք ընչանք տղիս մեծանալը»<sup>2</sup>:

Սպառաժեքներն ինքնին աճել չեն կարող, դրանք պետք է փող դարձնել, որը ոչ թե գանձի ձևով պահել, այլ շահեցնել, այսինքն՝ շարժման մեջ դնել, որպեսզի նա աճի, մեծանա: Վաճառականը, անշուշտ, այստեղ նկատի ունի փոխատվական կապիտալի շարժումը, երբ փողը աճում է տոկոսների շնորհիվ:

Իսկ մի այլ՝ «Մախոխի հեքիաթում» արդեն փողի մեծացման աղբյուրը կապիտալիստական մանուֆակտուրային շատ նման խոշոր արհեստանոցն է: Մեծագնորդի «կնիկը բալանիքները առավ, ընկավ օթախները ման գալու. մի օթախ բաց արեց՝ տեհավ արծաթ էր կիտած, մի օթախ բաց արեց՝ տեհավ ոսկի էր կիտած, մի օթախ բաց արեց՝ բուլիանտ էր կիտած... Մի օթախ էլ բաց արեց՝ տեհավ սաղ արհեստավոր տղեք են նստած, մեկը զարգյար ա, մեկը՝ կտավ գործող, մեկը՝ խառատ, վերջը ամեն արհեստավոր կար ըտեղ»<sup>3</sup>: Կնոջ այն հարցին թե՛ «Տղեք, դուք ըստեղ ի՞նչ եք անում», արհեստավորները պատասխանում են, թե այդ մարդը մեզ այստեղ է բերել կեղակրում պահում է, մենք «իրա հմար բանում, ինքն էլ տանում

ա ծախում»<sup>4</sup>: Հետևաբար, առաջին օթախներում կուտակված ամբողջ հարստությունը ստեղծվել է այդ արհեստանոցում բանողների աշխատանքով:

Ֆեոդալական հասարակության բոլոր այս վերնախավերը՝ թագավորներից սկսած մինչև նորելուկ մեծագնորդ-կապիտալիստները ապրում են ու հարստանում աշխատավոր ժողովրդի հաշվին, որի ստրկական շարքաշ կյանքի պատկերը լայն չափերով լուսաբանված է մեր ժողովրդական հեքիաթներում:

Մի շարք հեքիաթներ վկայում են երկրում կախյալ, ճորտային հարաբերությունների գոյություն մասին: «Պյուլ պյուլին հեքիաթում» հերոսներից մեկը ցանկալի սոխակին գտնել չի կարողացել և իր գլուխը մի կերպ պահելու համար «մե աղայիմ ճորտ է դարձել»<sup>5</sup>: «Ջան-փոլագ» հեքիաթի հերոսուհին դե-կալվածատիրոջն սպանելուց հետո «ուրախ-ուրախ կերթայ կրկան չի ինոր եէսիրներաց, մուժդա կուտայ. կասի. Ձեր աչքը լուս էլնի. ձեր տէրն սպանի, ջանդակն էլ փոփ գեյտին: Եէսիրները զրմեն էլ եէսիրութնից կազատի»<sup>6</sup>: Կախման հարաբերությունների մասսայական բնույթի մասին է վկայում գյուղացիների այն խոստովանությունը, թե «թագավորը ըշխարիս տերն ա. ինչ ուզե կոնե, ինչ ուզե, կոսե, ոնցոր ուզե կապրի. մենք չիմս էլ նրա դուլն ենք»<sup>7</sup>:

Թագավորների ու կալվածատերերի շահագործման լծի տակ տառապող ժողովուրդը տաժանակիր աշխատանքի պայմաններում հազիվ է կարողանում իր կիսամերկ ու կիսաքաղց գոյությունը մի կերպ պահպանել: Աղքատի տան ամբողջ ունեցվածքը կազմում է մեկ իշաբեռ միայն<sup>8</sup>: Իսկ «Կարապետի հեքիաթում» «մէր ու տղա տան մէջը հաւաքեցին, բարցեցին մի իշի, մի թայլ թեթև էլաւ, քար դրեցին դուզ էլան»<sup>9</sup>, այ-

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. III, էջ 514:  
<sup>2</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. II, ՀՄՄՀ ԳԱ հրատ., Երևան, էջ 324: (Ընդգծումը մերն է— Ն. Ք.):  
<sup>3</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. II, էջ 358:

<sup>4</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. II, էջ 359:  
<sup>5</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. IV, էջ 406:  
<sup>6</sup> Վանայ սագ, երկրորդ մաս, ժողովեց Գ. Շերենց, Քիֆլիս, 1899, էջ 81:  
<sup>7</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, 1950, էջ 502:  
<sup>8</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 423:  
<sup>9</sup> Ն. Լալեան, Մարգարիտների հայ բանահյուսության, Բ գիրք, Քիֆլիս, էջ 115:

սինքն՝ նրանց ամբողջ ունեցվածքը մեկ իշաբեռ էլ չի լինում:

«Ֆալաք» հեքիաթում աղքատ գյուղացին իր մեկ եզի հետ մորն է դարձրել լծկան և ֆալաքի մոտ գնացողին խնդրում է, թե «Ֆալաքին իմ տեղակ աղաչանք արա՝ յա թող ինձ մի եզն էլ տա, որ կարենամ գութան լծեմ, վար անեմ, յա թե չէ էս մի եզն էլ թող առնի, որ իմ մորը ըսենց շարշարեմ»<sup>1</sup>:

Այս տանջված աշխատավորների շարքաշ ապրուստի սրտամորմոք նկարագրությունը տրված է «Ղամբար» հեքիաթի հետևյալ տողերում. «Ղամբարենց տունը շատ քոսոտ, քնծրոտ տուն ա ըլնում. պատերը կեղտոտ-մեղտոտ, աթարի մխից սևացած, միջին էլ, որ ասես, կարպետի թրիշա չիլնում, հենց թաք երկու իծի փոստ ա ըլնում, ըն էլ քրքրված, շունքի մերը էդ փոստերից Ղամբարի շորերի համար կարկատաններ էր պոկում»<sup>2</sup>:

Ավելի սրտաճմլիկ է այս թշվառ ծնողների երեխաների դրությունը նկարագրությունը: «Սէֆիլ Մարկոս» հեքիաթում կինը պատմում է պանդխտությունից վերադարձած ամուսնուն. «գինաս էս, այ մարթ, ինչ խեղճութոն, նաշառուրոն իմ քեաշի եմ պալաների խետ, իմ աշֆերի առուֆը չի կտռուելի. մեյ օր էն ղտի քաղցած մնացին տղներս, իլաքս կտռուաւ, դէանցը խափիմ, օղորկիմ դիւսը, էլամ, բոնդիրը վառիմ, էն շայլաղի մանտր քարերէն ժողվիմ, լցիմ պտուկը, դրիմ բոնդրայ վրա, հա գնացին էկան,— «Մամա, էդ ինչ էս էփելի», ասեսեմ էր, «պալամ, գնացէք, խաղացեք»: էն ղտի խափիմ, շունք իրիկուն. իլանները կտռուաւ, ամեկը մէ տեղ թաւալան, քընան»<sup>3</sup>: Այս է աշխատավոր գյուղացու քարից ու հողից քամած ապրուստի պատկերը:

Աշխատավորներն զգում են, որ աղքատություն պատճառը շահագործողներն են, որոնք յուրացնում են իրենց աշխատանքի

արդյունքի մեծագույն մասը: Բազմաթիվ հեքիաթներում ժողովրդական ասացողները սրտի կսկիծով ու զայրույթով են նշում այն իրողությունը, որ աշխատավորները մի կտոր հացի համար ստիպված են աշխատելու և՛ ցերեկ, և՛ գիշեր: «Ջուլֆակի կինը» հեքիաթում թագավորի այն հարցին, թե ջուլֆակն ինչու գիշերները լույսը չի հանգցնում, ջուլֆակը գուսպ զայրույթով պատասխանում է. «թագաւոր, ես աղքատ մարդ եմ, ի՞նչ անեմ, մեկ ապրուստով շունիմ, ես ջուլֆակ եմ, գիշեր ցերեկ իմ արհեստս պըտի բանեցնեմ, օր հաց առնեմ, ուտենք»<sup>1</sup>:

Դառն ու դատարկ կյանքից բեզարած աշխատավորները ստիպված են թողնել հայրենի գյուղն ու ընտանեկան օջախը, կարծելով, թե պանդխտության մեջ նոքարություն ու ֆահլություն անելով, միգուցե, հնարավոր լինի ապրուստի միջոցներ հայթայթել: «Այ մարդ, — ասում է Ղամբարի կինը,— ըս էլ մի ապրուստ չի, սաղ օրը ըսենց քրքրվում ես, քարի հեննա քաղվում, ավաղի հեննա մաղվում, աշխատում ես, աշխատում, օձի, գորտի հեննա ջուր խմում, դառը դատում, մաղբուն նստում. աշխատածդ էլ երկու-իրեք շայի ա. հաղիր գնա՝ մի ուրիշ գործ գտի, նոքարություն արա, ֆահլություն արա, որ մեր աչքն էլ զադ տենա»<sup>2</sup>:

Պանդխտության ու վարձու աշխատանքի որոնումների թեման ծավալուն տեղ է գրավում հայ ժողովրդական հեքիաթներում, որը վկայում է գյուղացիության կախման հարաբերությունների թուլացման, չքավոր ու միջակ տնտեսությունների քայքայման և ունեզրկման մասին: «Բախտավոր տղա» հեքիաթում գյուղի աղքատ տղաները «խորհուրդ կէնեն, օր էրթան դարիբ-ղուրբաթ աշխարք դատում ու աշխատանք էնելու, օր ինչէ, բերեն իրանց քյուլֆաթը պահեն»<sup>3</sup>: «Օձի հեքիաթում» բազմանդամ ընտանիքի տեր «ռշպարը» ամբողջ տարին «աշխատում էր, աշխատում էր, էլի սոված, սոված: Մի յիրիկուն

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. II, էջ 318:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 135:

<sup>3</sup> Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Գ, Մոսկվա—Վաղարշապատ, 1902, էջ 346:

<sup>1</sup> Ե. Լալեան, Մարգարիտների հայ բանահյուսություն, Գ գիրք, Թիֆլիս, էջ 181:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. II, էջ 135:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, հ. IV, էջ 158:

նստեց կնկա մօտը, ասեց. Այ կնիկ, ես յեքուց պըտի էթամ դարբբութուն՝ աշխատելու»<sup>1</sup>:

Սակայն թույլ զարգացած արդյունագործություն ունեցող երկրի քաղաքները ի վիճակի չէին զբաղմունք տալ այդ ագրարային գերբնակչությանը, և մարդիկ սկսում են թափառել քաղաքից-քաղաք, որովհետև, «մեր երկրում փող չկա, փարա չկա, աշխատանք չկա, որ մարդ մի բանի կենա, սթար անի, գլուխ պահի»<sup>2</sup>: Այս թափառաշրջիկների բազմությունը ստիպված ապրում էր գողություններ ու կողոպուտով, մուրացկանություններ ու զանազան պատահական եկամուտներով: «Հունարով գողեր» հեքիաթում «թագավորը միտք ա անում, թե ո՞նց անի, ի՞նչ իլլաջ անի, որ գողերին գտնի, ախր ըսենց բան չիլնի՝ օր չիլնի որ իրա խալիսը չգան գանգատ»<sup>3</sup>:

Սակայն գողերին հայտնաբերելու և պատժելու միջոցով հնարավոր չէ գողությունը վերացնել, քանի որ այն բխում է այդ հասարակարգի բուն իսկ էությունից: Այդ մասին ունենք «Բեդովլաթ տղեն» հեքիաթի թագավորի հետևյալ խոստովանությունը. «Ես էսքան տարի ա թագավորություն եմ անում, ինչ անում եմ, չեմ անում, ինչ պատիճ ասես տալիս եմ, չեմ կարում ընենց անի, որ իմ երկրումը գողություն, մարդասպանություն չպատահի»<sup>4</sup>: Այս համատարած գողությունն ու կողոպուտը զուգակցվում էր սարսափելի սովի ու համաճարակների հետ<sup>5</sup>: Երևույթներ, որոնք բնորոշ են կապիտալի նախասկզբնական կուտակման ժամանակաշրջանին:

Սակայն, ո՛չ հայրենիքում ու պանդխտության մեջ շարքաշ աշխատանքը և ո՛չ էլ թափառաշրջիկությունը չեն ապահովում աշխատավորների ամենահամեստ, աղքատիկ գոյությունն անգամ: Եվ ժողովրդի ներկայացուցիչ Օվչի Փիրումը տիրող կարգերի այլանդակություններից զզված հեռանում է

<sup>1</sup> Ե. Լալանեան, Մարգարիտներ հայ ժողովրդական բանահյուսութեան, Բ գիրք, էջ 123:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. II, էջ 127:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 571:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 433:

<sup>5</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 292, 403, հ. IV, էջ 94:

հասարակությունից, այդ աշխարհի հարստությունը համարելով «գիրիլ», «ծեռի կեխտ» և իրեն տուն կանչող հարազատ տղային զայրույթով ասում. «Չէ, մինչև աշխարքիս յրան դուգուլուն չինի, ճրկըճոկի անիլը պըռծնի վեչ, արթարոթուն չինի, ճշմարդոթուն, հավասարություն չինի, վեր լոխճին մին աշկավ եչին, վեր ազադոթուն չինի, յրես տոն չըմ կյալ»<sup>1</sup>: Ազատության ու հավասարության մասին, ինչպես տեսնում ենք, աշխատավորները դարեր շարունակ երազել են ու դրանք համարել կատարյալ հասարակության ստեղծման հիմքը:



Հայ ժողովրդական հեքիաթներում նյութական արտադրության ճյուղերի կարևորության և աշխատանքի ստեղծագործական նշանակության մասին կան շատ արժեքավոր դրույթներ, որոնք մեծ ճանաչողական նշանակություն ունեն աշխատավոր ժողովրդի կողմից տնտեսական երևույթների վերլուծության բնույթն ու բովանդակությունը պարզաբանելու համար:

Ֆեոդալական հասարակարգում արտադրության գլխավոր ճյուղը գյուղատնտեսությունն էր. հողն ու նրա աշխատավորներն էին նյութական բարիքների ստեղծման հիմնական աղբյուրը: Այդ տեսակետից էլ օրինաչափ է, որ հեքիաթներում աշխատավոր ժողովրդի ներկայացուցիչ գործող անձերից ավելի հաճախ են հանդես գալիս հովիվ ու ունչպար գյուղացիները, որոնց աշխատանքի արդյունքներով էլ սնվում է հասարակությունը: «Կարապետ-բեկի հեքիաթում» ունչպար Սայաթի տղա Կարապետը հորն ասում է. «Ափու, ի՞նչ ես նստել, մարթա ֆողից կկշտանա, վեկալ մեր եզները, էթանք վար անենք»<sup>2</sup>:

Կարապետը թեև իր իմաստությունը շնորհիվ դառնում է բեկ ու հարստանում, բայց հարստության աղբյուրի վերաբերյալ պահպանում է իր նախկին տեսակետը: Կարապետ-բեկը

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. V, էջ 222:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, էջ 458:

վերադառնալով տուն հարցնում է իրենց եղևերի մասին և հորն ասում. «Դե, հառավոտը շութդ սարքա, էթանք վար անենք, էս փողը ուտելով կհատի, իսանը ֆողից կկշտանա»<sup>1</sup>: Արտը վարելիս հայտնաբերվում է ոսկու և արծաթի անսպառ շտեմարան, և այդ հարստությամբ Կարապետ-բեկը կերակրում է ամբողջ ժողովրդին:

«Մին կնգան մին տղա յա ընում» հեքիաթում թագավորի ծուլ աղջկա ամուսին ունշպար տղան կնոջն ասում է. «Մընդ մոտ հու աշխադում տ, նա հաց ա օտում, հու աշխադում չի, օտըմ չի»<sup>2</sup>: Այս սկզբունքով նա կնոջը ստիպում է աշխատել ու ապրել արդար վաստակով: Հեքիաթի ասացողը աշխատանքային կյանքը հակադրում է շահագործողների պարազիտային ապրելակերպին: Այդ երկու աշխարհների օրենքները տրամագծորեն միմյանց հակադիր են: Աշխատանքային կյանքին ընտելացած նախկինում ծուլ արքայադուստրը իրենց տուն հյուր եկած թագավոր հորը ստիպում է աշխատել ասելով. «ըստանց օրենքը ճոկ ա, հու աշխադում ա, նա էլ օտում ա»<sup>3</sup>:

Ակնհայտ է, որ այս հեքիաթներում ունենք աշխատանքի ու հողի որպես հարստության անհատնում աղբյուրի փառաբանությունը: Աշխատանքի կրողը աշխատավոր ժողովուրդն է, որի արտադրական ստեղծագործական գործունեությունն էլ հանդիսանում է հասարակության գոյություն ու առաջընթացի նյութական հիմքը: «Ամիր Շամիրի հեքիաթում» հերոսը որպես իր կատարած սխրագործությունների վարձատրություն թագավորից ուզում է նրա երկրի ժողովրդի կեսը, որի շնորհիվ նա վերականգնում է իր հոր ավերված երկիրը. «Քաղաքը շենացրուց, կարք ու կանոն դրուց, հիրա հոր հիշատակը թագացրուց»<sup>4</sup>: Այդ երկիրը ավերել էր թագավորի մարդակեր աղջիկը:

«Ղարաբաղեն արաղը» հեքիաթում հերոսը երկրի բոլոր

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, էջ 470:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, հ. V, էջ 322:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, էջ 283:

այգիներն ավերող Մելիքին ասում է, որ իր ուժի աղբյուրը իրենց այգուց ստացված օղին է, իսկ «բաղը օժ ա առալ մայր վրեղան, վընդը աշխարքըմըս լոխճան օժավըն ա»<sup>1</sup>: Այսպիսով, թագավորներն ու նրանց սերունդները մարդակեր, երկիր ավերող ձրիակերներ են, որոնց հեքիաթի ասացողները հակադրում են աշխարհը շինող-շենացնող աշխատավոր ժողովրդին:

Աշխատանքը ոչ միայն հարստության աղբյուր է, այն միաժամանակ նաև մարդկանց ուժի բազմապատկման ու ստեղծագործական կարողությունների զարգացման պրոցես է: «Տուալ» հեքիաթում կինը անդործ ու անբան ամուսնուն ստիպում է աշխատել, և աշխատանքի պրոցեսում թուլամորթ ու ծուլ ամուսինը անճանաչելիորեն կերպարանափոխվում է ու հարստանում:

Այդ միևնույն միտքն է ընկած նաև «Տուն շինող, տուն ավերող կնիկն ա» հեքիաթի հիմքում: «Գօթի» (ծուլ ամուսնու աշխատանքի առաջին արդյունքը խաբեբա հարուստը յուրացնում է առանց վճարելու: Կինը ամուսնուն հուսադրում է, թե ոչինչ, պետք չէ հուսահատվել, կարևորն այն է, որ դու աշխատես, «հըմա դու ժիր էղիր, դատի»<sup>2</sup>, և նորից անմիջապես ամուսնուն ուղարկում է աշխատանքի, որի շնորհիվ դարձյալ «գօթին» հարստանում: է

Այստեղից էլ բխում է աշխատանքի մյուս կարևոր բարեմասնությունը: Աշխատանքը լինելով մարդու ունակությունների կոփման դարբնոց, դրանով էլ հանդիսանում է հասարակական մարդու կենսագործունեության պայմանը: Այն խորիմաստ ճշմարտությունը, որ մարդը հասարակությունից դուրս առանց աշխատանքի չի կարող գոյություն ունենալ, լավ է արտահայտված «Թագավորի պզտի տղեն» հեքիաթում: Հեքիաթի հերոսը ընկնում է մի անմարդաբնակ քաղաք, որտեղ, սակայն, նա վայելում է անհոգ կյանքի համար անհրաժեշտ բոլոր բարիքները: Բայց այդ առատություն մեջ, «էդքան վախտ օր մարդու երես չը տեսավ էդ տղեն, մեկ թարաֆեն

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. V, էջ 238:

<sup>2</sup> Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Գ, էջ 167:

էլ օր պարապուծյունը շատ դոռեց, շատ զզվալ էր քաղ-  
քեն»<sup>1</sup>:

Հետևաբար, աշխատանքն ու հասարակական արտադրու-  
թյունը այն հարազատ միջավայրն է, որտեղ մարդու կյանքն  
ու գործունեությունը ստանում են կոնկրետ սոցիալական բու-  
վանդակութուն, առանց որի կյանքն ընդհանրապես դառնում  
է անմիտ ու անբուվանդակ արատրակցիա:

Այս նույն միտքն ավելի ցայտուն կերպով է շեշտված նաև  
«Ախշիկն ու հարամբնձին» հեքիաթում, որտեղ սիրող զույգերը  
հարամբաշու հետապնդումներից խուսափելով, իրենց ապա-  
րանքը շինում են ծովի մեջտեղը և թագավորավայել երջանիկ  
կյանքով ապրում: Բայց այդ միայնակյաց կյանքից ձանձրա-  
ցած կինը ամուսնուն ասում է. «էս ծովին մեջ շենլիք չկա,  
մենք անշենլիք ի՛նչ պիտի էնենք, մենք էլ շենլիքի հետ պիտի  
ապրինք»<sup>2</sup>: Կարելի է նման բնույթի մեջբերումները շարունա-  
կել<sup>3</sup>, բայց այսքանն էլ բավական է ցույց տալու համար, որ  
բուրժուական գոհիկ տնտեսագիտության ուրինգոնին ժողո-  
վուրդը հակադրում է կենդանի հասարակական մարդուն, որի  
կյանքը իմաստավորվում է միայն «շենլիքի» այսինքն՝ հասա-  
րակության մեջ:

Աշխատանքի ու հողի հետ միասին, որպես հարստության  
ստեղծման գլխավոր գործոն, հանդես են գալիս նաև շութն  
ու գութանը, գերանդին ու մանգաղը, այսինքն աշխատանքի  
գործիքները, որոնցով մարդը զինվում է նյութական բարիք-  
ների արտադրության պրոցեսում: Ուշագրավ է այն, որ «Ագահ  
տիրացուն» հեքիաթի առանցքը գութանի խոփն է, որի կա-  
խարդական գորության շնորհիվ ստեղծվում են անբավ հա-  
րստություններ: Այդ գութանի խոփը ոչ միայն նյութական  
բարիքների առատության աղբյուր է, այն միաժամանակ նաև  
շահագործող ձրիակեր դասակարգերի դեմ կռվելու ամենազոր  
մի զենք է: Հեքիաթի աշխատավոր հերոսը խոփը գողացող

տիրացուի մորուքը «կենդ-կենդ» փետելուց հետո խոփը շի-  
կացնում է և «դրա դոշին ա դնրմ, ասում ա.— Քու սիրտը սառն  
ա, պետքա տքացնենք, որ խիղճ ունենաս, խալխի աշխատան-  
քի վրա աչք չի դնես, քու հլալ ըշխատանքով ապրիս»<sup>1</sup>:

Այդ միտքը լավ է արտահայտված նաև «Աղբեր-տղա և  
քառասուն ծամ-փարի» հեքիաթում, որտեղ ամենազորեղ  
կալվածատեր-դեկին հաղթելու համար պետք էր բարձրանալ  
Ալագյազի մի բարձր քարափի գլուխ և ոչնչացնել այնտեղ  
արկղում դրված նրա հոգին: Իսկ քարափի գագաթին հասնելու  
համար պետք է «էթան, էրևան դարբին Մարկոս կա, էդ դար-  
բին Մարկոսի զնգանը կոտրեն, շաքուճ շինեն», որով միայն  
հնարավոր է ոտնատեղեր քանդել և բարձրանալ քարափի գա-  
գաթը, «չէ, էլ իլլաճ չկա»<sup>2</sup>:

Առաջին դեպքում գութանի խոփը, իսկ այս դեպքում դար-  
բին Մարկոսի զնգանն է այն քուրան, որտեղ կռվում ու կոփվում  
են աշխատավորների դասակարգային պայքարի զենքերը:  
Այսպիսով, արտադրությունը անձնական սպառման բարիք-  
ների հետ միաժամանակ նաև աշխատանքի գործիքների ու  
զենքերի ստեղծման պրոցես է:

Նյութական բարիքների արտադրության ճյուղերից հե-  
քիաթներում պատշաճ չափով փառաբանվում է նաև արհես-  
տագործությունը: Հեքիաթի հերոսների թվում հաճախ ենք  
հանդիպում դյուցազուն դուրգարների, հրաշագործ դարբին-  
ների, իմաստուն ջուհակների ու զգրարների, շնորհալի ոս-  
կերիչների ու թաղբագործների:

Արհեստների գովերգմանը նվիրված հեքիաթների բազմա-  
թիվ տարբերակներից է հյուսել Ղ. Աղայանը իր սքանչելի  
«Անահիտը», որի անմիջական սկզբնաղբյուններից մեկը «Փե-  
շակը ոսկի ա» հեքիաթն է, որտեղ թաղբագործություն սովո-  
րելու շնորհիվ գերությունից ազատված թագավորազնը կնոջն  
ասում է «Դրուստ ես ասել, այ կնիկ, դրուստ որ դարտակ

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. IV, էջ 156:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 286:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, հ. V, էջ 305:

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, 1950, էջ 432:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, էջ 545:

Թաղքադրուժինն էլ թագավորութենիցը բարձր ա»<sup>1</sup>: Այս կարգի հեքիաթների հենքը այն դրույթն է, որ արհեստագործները զբաղվում են հասարակութան համար օգտակար արտադրողական աշխատանքով, որի շնորհիվ էլ պահպանվում է նրանց կյանքը: Հենց այս իմաստով էլ հասարակ թաղքագործությունն անգամ բարձր է դասվում թագավորությունից՝ էլ շենք խոսում ավելի կարևոր արհեստների մասին: Աշխատանքի ու արհեստների փառաբանությունը ժողովրդական հեքիաթասացների ամենասիրած թեմաներից մեկն է:

Նյութական արտադրության ճյուղերի կարևորությունը շեշտվում է նաև արտադրության, առևտրի և ոչ արտադրական սֆերաների հետաքրքիր համեմատությունում: «Ուստա Մուրադի հեքիաթում» ընդգծված է արտադրության առաջնությունը: Փարչն արտադրողի աշխատանքը գերադասվում է այն գնույի գործունեությունից: Կարևորը հողը բերելն ու փարչը շինելն է, և ոչ թե փարչի վաճառքը<sup>2</sup>: Իսկ «Ճամին քաղաք և շղթայահատ» հեքիաթում հյուանի աշխատանքն է հակադրվում գրագետ մարդու գործունեությանը: Հյուանը պատրաստում է փայտից մի մարդ, դերձակը նրան հագուստ է կարում, իսկ կարդացողը «հանեց ծոցուն գիրք մի. պաշլայեց կարդալը. փէտէ մարդը սաղցալ»<sup>3</sup>: Վիճաբանությունը ծավալվում է այն հարցի շուրջը, թե այդ երեքից որի գործունեությունն է ավելի կարևոր: Վեճը լուծում է արքայազուստը ասելով. «Ի՞նչ կուի կինիք, կեցէք օր ձեր դատը ես կըյրիմ: Մարաֆէքը նանուռն է օր փէտէ մարդը շինեց»<sup>4</sup>:

Այստեղ առավել կարևորը մարդու մարմինն է և ոչ թե հոգին: Հեքիաթի ասացողը այս համեմատությունում նյութական բարիքների արտադրությունը գերադասել է ոչ նյութական գործունեության սֆերաներից՝ ընդգծելով վերջինների ենթակա դերը հասարակության զարգացման պրոցեսում:

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, 1950, էջ 503:

<sup>2</sup> Տե՛ս Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. III, էջ 309:

<sup>3</sup> Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Բ, էջ 254:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 255: (Ընդգծումը մերն է—Ն. Ք):



Նյութական բարիքների արտադրությունն ու բաշխումը տեղի է ունենում անզիջում դասակարգային պայքարի պայմաններում, որը միջնադարյան ոչ մի գրական ժանրում այնքան սուր ձևերով չի արտահայտվել, ինչպես հեքիաթներում:

Աշխատավորների ստեղծած հարստության մեծագույն մասը յուրացնում են ֆեոդալական հասարակության վերնախավերը, որոնցից յուրաքանչյուրի բաժինը որոշվում է հիերարխիկ սանդուղքի վրա նրա գրաված աստիճանին համապատասխան: Արտադրության միջոցների հետ միասին շահագործողների ձեռքում է գտնվում նաև քաղաքական իշխանությունը, որը նրանք նույնպես օգտագործում են իրենց բաժինը շարունակ մեծացնելու համար՝ աշխատավորներին մատնելով սովի ու թշվառության:

Ֆեոդալական հասարակությունը «Մարդ և օձ»<sup>1</sup> հեքիաթում պատկերված է որպես զայլերի ու աղվեսների, այսինքն բռնություն ու խորամանկության թագավորություն, որտեղ ոտնատակ տրորվում են ազնիվ ու անզեն աշխատավորները: Այդ հեքիաթի մի այլ տարբերակում տիրող հասարակության մասին ասված է, որ «Աշխարքս գեալ ա դարձած, պատռող պատռողի ա, ուտող ուտողի ա. օրենք չի կայ, իրավունք չի կայ»<sup>2</sup>:

Ժողովրդական հեքիաթների ստեղծագործողները, լինելով բուն իսկ աշխատավորական ընտանիքի զավակներ, իրենց ուսերի վրա են կրել թագավորական ու կալվածատիրական իշխանությունների, բռնապետական կարգերի լուծը, որով և պայմանավորված է հեքիաթների հիմքում ընկած գաղափարախոսության խորապես հումանիստական, ժողովրդական և հակաֆեոդալական բնույթը: Որոշ հեքիաթներում, անշուշտ, արտահայտվել են նաև տիրապետող ֆեոդալական գաղա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Գ, էջ 87—89:

<sup>2</sup> Հին աւանդական հեքիաթներ Խաթուշոյ, հավաքեց Հ. Մ. Հանեսն, Վիեննա, 1907, էջ 20:

փարախոսութեան ազդեցութեանները, որոնք սակայն առանձին նոտաներ են միայն և եղանակ չեն կազմում:

Միջնադարյան հրաշապատում հեքիաթների բնորոշ առանձնահատկութեաններից մեկը այն է, որ երևույթները ծավալվում ու զարգանում են հակադրութեանների ֆոնի վրա: Ասացողները հանգամանորեն, բնդարձակ կտավներով ցուցադրում են իրականութեան մոռյլ պատկերները, որպեսզի դրանց հակադրեն ժողովրդի տենչերն ու ձգտումները, նրա իղձերն ու ակնկալութեանները գալիք պայծառ ապագայի մասին: Այդ գալիքը ներկա իրականութեանից արմատապես տարբերվում է նախ իր տնտեսակարգով: Դասակարգային հասարակութեան ամենաայլանդակ կողմերից մեկը հարստութեան ու աղքատութեան բևեռացումն է, որտեղ շահագործող փոքրամասնությունը տիրում է երկրի բոլոր հարստություններին և կեղեքում ու հալածում այդ հարստություն ստեղծող աշխատավորներին: «Վարդիթեր» հեքիաթում աղքատ մարդը շարունակ հալածվում է բոլորից: Կինը գանգատվում է ամուսնուն, թե «Ժամ եմ էթում՝ դուս են անըմ, հարևանի տուն եմ էթըմ՝ դուս են անըմ, ինչ անենք, արի դուս գանք մեր գլխի ճարը տենանք, էթանք սարի գլուխ մեզ հըմար ապրենք, որ հարևանի էրես շտենանք»<sup>1</sup>:

Այս աշխարհի թշվառ աշխատավորները հալածվում են ամենքի կողմից, քանի որ մարդկային բոլոր հարաբերությունների շափանիշը հարստությունն է, մարդկանց տեղն ու դիրքը հասարակության մեջ որոշվում է նրանց ունեցվածքով: Այս կյանքից արտաքսված աղքատը սարի գլխի քարայրում է բնակություն հաստատում կամ անտառում «կաղեն, զրկեռ, սրեզնը, տրեզնը, ծմակի տանձը, խնձորը մհասուր, մոշ, տես-տեն ուտիլավ մին թահահար»<sup>2</sup>, ապրում է, յուրա գնում: Աշխատավորների դառն աշխատանքի արդյունքը յուրացնում են շահագործողները, իսկ նրանց համար այս իրականութեան մեջ հարուստ ու ապահով կյանքի բոլոր դոնները փակ են,

ուստի և նրանք այդ մասին երազում են միայն հեքիաթներում:

«Կտրիճ և դէվ» հեքիաթում հերոսը իրեն պատահած պառավին հարցնում է, թե «Մար է, էսա ձեր աշխարհ ին՞ չի էսասկընայ մութ, դումանը բոներ ի, ին՞ չի ճիւր չկայ, արև արևալոս չկայ, չէ՞ որ տիւր էլ աստծու ստեղծած եք:— Ա՛խ որդի, կասի պառաւ, ի՞նչ ասեմ, մեր մեղքիցն ի, էսա քեանի տարի էլաւ որ մեյ յօթն գլխէն շար դեւը նստեր ի մեր աղբրի դեմ, չթողնե որ ճիւր գեայ, առիծմ էլ կայ, որ բոներ ի արևու դէմ, չթողնե որ լոյս էլնի մեզ վրայ»<sup>3</sup>: Ասված է որոշակի. թագավորներն ու ֆեոդալները կտրել են լույսն ու ջուրը, այսինքն՝ կյանքի ակունքները և ժողովրդի համար ստեղծել սովի ու խավարի աշխարհ: Հեքիաթի ասացողները այս անավոր անարդարութեանը վերջ տալու միջոցը գիտեն. դա դեբերին ու առյուծներին ոչնչացնելու ուղին է, որի շնորհիվ միայն պատակ ժողովուրդը կհագնենա և «սև-մութ աշխարհ կլուսաւորուի»<sup>2</sup>:

Սակայն նրանց լիակատար ոչնչացումը համեմատաբար հեղավոր ապագայի խնդիր է: Բայց այդ ամեննին չի նշանակում, որ ժողովուրդը պետք է հաշտվի իր թշվառ վիճակի հետ և պասսիվ կերպով սպասի երանելի գալիքին: Հեքիաթի ասացողները ժողովրդին ակտիվ պայքարի կոչ են անում հենց այս աշխարհի նյութական բարիքների բաշխման ու վերաբաշխման համար:

Շահագործողները տիրանում են աշխատավորների ստեղծած հարստությանը՝ նրանց թողնելով իրենց աղքատիկ գոյությունը մի կերպ քարշ տալու փշրանքները միայն: «Չոփչի»<sup>3</sup> հեքիաթում աղքատը հրաշքով հարստանում է, իսկ բազրույցանը չհաշտվելով դրա հետ, խորամանկութեամբ տիրում է նրա հարստությանը և նրան էլի դարձնում նախկին աղքատը: Այդ նույն պատկերը կրկնվում է նաև «Գտածուրիկ փարէն» հեքիաթում, որտեղ հարուստը խաբուրթեամբ յուրացնում է

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, էջ 355:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. V, էջ 41:

<sup>1</sup> Վանա սագ, երկրորդ մաս, էջ 122:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 123:

<sup>3</sup> Տն'ս Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. II, էջ 166:

«խուֆարի» (աղքատի) գտած մի բեռ ոսկին և «կը հանայ սիվտակ մանիքէ մի կիտայ խուֆարին, կըսայ. — Առ քու քէն, թող գնա»<sup>1</sup>:

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում որպես հասարակական հարստութեան սիմվոլիկ արտահայտութիւններ հանդես են գալիս կախարդական սինիներն ու սուփրաները, հրաշագործ շամդաններն ու մատանիները, որոնց ձեռք բերելու շուրջը ծավալվող պայքարը կազմում է բազմաթիվ հրաշապատում հեքիաթների բովանդակութիւնը: Սինիներն ու սուփրաները ձեռք են բերում աշխատավորները, այսինքն նյութական բարիքների առատութեան սկզբնաղբյուրը ժողովրդի աշխատանքըն է: Թագավորներն ու փառանքները չեն կարողանում հաշտվել այն բանի հետ, որ սուփրաները գտնվում են աղքատների ձեռքում և նրանցից գողանում կամ հափշտակում են դրանք: Հեքիաթի ասացողներին քաջ հայտնի է, որ աշխատավորները չեն կարող իրենց ունեցածը հափշտակողներից օրինական կարգով ետ ստանալ, քանի որ օրենքները սահմանում են տիրող դասակարգերը՝ սեփական շահերի պաշտպանութեան նպատակով: Նրանք համոզված են, որ ժողովուրդը իր իրավունքները կարող է պաշտպանել և իր ունեցվածքը վայելել իշխողներին արժանի հակահարված տալու միջոցով միայն, քանի որ, ինչպես լավ է ասված «Իրեք քօսայ ու տուն աւիրող Յարոն» հեքիաթում «զրկանքը զրկողին չի մնար»<sup>2</sup>: Եվ ահա հանդես է գալիս կախարդական Կոմբալը, որով փառայի գլուխն ու կողերը ջարդելու միջոցով է միայն աղքատը ետ ստանում իր առատութեան սինին<sup>3</sup>:

Աշխատավորները գիտակցում են, որ իրենց արդար աշխատանքի արդյունքները յուրացնում են անկշտում հարստահարիչները, որ իրենք փաստորեն իշխողների համար փարթամ ապրուստի պայմաններ ստեղծելու միջոց են միայն: Այս իրողութեան դեմ է ուղղված Ղամբարի կնոջ հետևյալ ցասկոտ

բողոքը. «բոլ ա ինչքան նեղ օրի դիմացանք. բոլ ա ինչքան գիշեր-ցերեկ մալուլմուշկուլ անցկացրի, սև օրեր տեհա. մի քիչ էլ մեզ համար ապրենք, օր տենանք, դորվան քաշենք, քանի սաղ ու կենդանի ենք գլխներս դինջ ապրենք»<sup>4</sup>:

Հետևաբար, պետք չէ սպասել հեռավոր ապագայի, կամ հույսը դնել հանդերձյալ կյանքի մասին հյուսված կրոնական պատրանքների վրա: Պետք է աշխատել ու ապրել սեփական բարօրութեան համար ներկայումս՝ հենց այս կյանքում: Եվ այս պահանջը հիմնավորված է այն իրողութեամբ, որ հարստութիւնն ստեղծողը իրենք՝ աշխատավորներն են, և իրենք էլ պետք է վայելեն այն:

Այս առումով էլ ժողովուրդը տարբերում է հալալ հարստութիւնը հարամից, որոնք հակադրվում են միմյանց: Այս աշխարհի բոլոր հարուստների ունեցվածքը հարամ է, քանի որ այն ուրիշների աշխատանքի արդյունք է: «Չոփչի» հեքիաթում հերոսը հրաժարվում է բազրգյանի ողջ հարստութեանը տիրանալու իր իրավունքից՝ ասելով. «քու հարստութիւնը ինձ հարամ ա կացե. ինչ որ դու ինձանից աղաք տարել ես՝ վե կուենեմ, քունը քեզ ըլնի, չեմ ուզում»<sup>5</sup>:

Այս նույն միտքն ավելի շեշտված ձևով է արտահայտվել «Ղամբար» հեքիաթում: Վաճառականը իր ծառա Ղամբարին որպես վարձատրութիւնն առաջարկում է «Հալալիցը՝ մի աղչա, հարամիցը՝ էրկու աղչա»: Իսկ կինը Ղամբարին խրատում է թե «Հարամիցը որ տասը աղչա էլ տա՝ վե չունես, հալալիցը մի աղչա էլ տա՝ վե կալ»<sup>6</sup>:

Հալալ է միայն այն ունեցվածքը, որը ձեռք է բերվում սեփական հալալ աշխատանքով: «Հմի տե՛նում ես, — ասում է ամուսնու մասին Ղամբարի կինը իր թագավոր հորը, — իրա հալալ քրտինքովը ինչքան մալ ու դովլաթ ա կիտե»<sup>7</sup>, որը նա փաստորեն հակադրում է իր հոր թագավորական հարամ հարստութեանը:

<sup>1</sup> Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Գ, էջ 90:

<sup>2</sup> Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Բ, էջ 342:

<sup>3</sup> Տե՛ս Հայ ժողովրդական երկեր, հ. IV, էջ 421, հ. V, էջ 338:

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական երկեր, հ. II, էջ 141:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 173:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 136:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 143:

Բայց ժողովուրդը չի բավարարվում այդ հակադրութեամբ միայն: Այդ հակադրությունից նա այն կոնկրետ հետևությունն է անում, որ պետք է վրեժխնդիր լինել այս աշխարհի բոլոր հարուստներից, որոնք իրենց ունեցվածքը ձեռք են բերել կողոպուտով ու խաբեբայությամբ: «Էրզրումում մարդ չեղավ Ստամբուլում աղն եղավ» հեքիաթում աղքատ տղան իրեն խարող աղային մի քանի անգամ ծեծելուց և իր կովի արժեքը տանապատիկ ավելի վերցնելուց հետո վերջին անգամ նրան սպանում է ասելով. «Դուք շատ շատերին եք վառել, ես էլ ձեզ պիտի վառեմ»<sup>1</sup>:

Եթե այստեղ պայքարը հարստահարիչների դեմ սահմանափակվում է մեկ եզակի դեպքով միայն, ապա դրա մեկ այլ «Ղազճի տղին հեքիաթը» տարբերակում վազիրի կողմից խաբված տղան պատժում է թագավորի գինված ջոկատին, կախում վազիրի տղային, յուրացնում իր վաճառած դազը՝ թագավորի ոսկի բարձած ուղտի հետ միասին և ամեն անգամ իր թշնամիներին սպառնալով հայտնում է թե, «Ղազճի իմ, ղազճի, թուրլի, թուրլի օյին ունիմ, պիծիկն աս ա, մեծն ետևունց ա, թագաւորին փեսին ես կախ էրած ունիմ, աղջիկն ալ իմ մօտս ա. դուք ղազն ճնձղուկի տեղ կառնուք ինծի, հա՞»<sup>2</sup>: Այսինքն, խաբված աշխատավորներն ըմբոստանում են իրենց շահագործող ողջ ֆեոդալական հասարակության դեմ և յուրաքանչյուր մարտական հարվածից հետո հիշնցնում, որ «պիծիկն աս ա, մեծն հետևունց ա»: «Աժդահակը» հեքիաթում աշխատավորական ընտանիքում հինգ փթանոց նորածին հեթոսը մեծանալով, ոչնչացնում է բոլոր շահագործողներին. «էլ քոխվա չի թողալ, էլ հարուստու մունթ չի թողալ, էլ դարդա չի թողալ, լոխճոն կտորալ ա»<sup>3</sup>, պատմում է հեքիաթի ասացողը:

Ֆեոդալիզմի դեմ մղվող դասակարգային պայքարը հանդես է գալիս երեք ձևերով միաժամանակ: Տնտեսական պայքարի հետ միասին աշխատավորները հակադրվում են նաև

շահագործողական կարգերի քաղաքական իշխանություններին ու նրանց զաղափարախոսությունը:

Ստրկատիրությունն ու ֆեոդալիզմը հազարամյակներ շարունակ ոտնատակ տրորել են նաև մարդու ամենամիջրական զգացմունքներից մեկը՝ ազատ ու անկախ լինելու ձգտումը, որի իրականացման համար աշխատավորների դարավոր պայքարը լայն շափերով և հարուստ թեորիական ընդհանրացումներով լուսաբանվել է հայ ժողովրդական հեքիաթներում:

Քաղաքական կարգերի վերակառուցման բնագավառում աշխատավորների ամենամարտական պահանջը գործող թագավորությունների վերացումն է, որին հակադրվում են ժողովրդապետական կարգերը: Բոլոր այդ հեքիաթները, որտեղ գործողությունները ծավալվում են յագավորական իշխանություն սխտեմում, ավարտվում են հին թագավորներին նորերով փոխարինելու արարողությամբ: Այդ նոր թագավորները գերազանցապես ժողովրդական խավերի ներկայացուցիչներից են (չոփչի, գզրար, ռանչպար, դուրգար, ջուլհակ, հովիվ, ավլի և այլն):

Գոյություն ունեցող թագավորական իշխանությունները հեքիաթներում ներկայացված են իրենց բոլոր մռայլ կողմերով: Թագավորները չեն հանդուրժում ժողովրդի բարեկեցությունը և իրենց դաժան հարկային քաղաքականությամբ ժողովրդի համար ստեղծում են ծանր, անտանելի վիճակ: Այդ մասին է պատմում «Ծանր հարկեր» խորիմաստ հեքիաթը, որտեղ ծայրված թագավորը իր վեզիրի հետ այգեպանի մեկ նոփ քամած ջրով հագնելուց հետո վեզիրին ասում է. «Դու տեսա՞ր ինչ էղավ: Մե նոփ ջուրը էրկուսըս շիրցանք խմենք: Իր էդ բաղեն ինչքա՞ն օքուտ կը քաղե բաղպանճին»<sup>1</sup>:

Պալատ վերադառնալով թագավորը ծանր հարկերի միջոցով կողոպտում է ժողովրդին, որով և ժողովրդական տնտեսությունը քայքայվում է: Մի քանի տարի հետո թագավորը նույն այգեպանից մի բաժակ նուան ջուր ստանալ չի կարողանում, և դրա պատճառը այգեպանը համարում է թագավորին:

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. IV, էջ 475:

<sup>2</sup> Հին աւանդական հեքիաթներ Խոտորչոյ, էջ 14:

<sup>3</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. V, էջ 417:

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. IV, էջ 441:

Գարվեշ-Թագավորի այն հարցին, թե թագավորն ի՞նչ է արել, այգեպանը պատասխանում է. «Ի՞նչ պըտի էներ, հարկերը էնքան դրեց, օր շիրցանք տկեն դուս գայինք, բաղին էլ շաշխատանք, գնաց, չորցավ»<sup>1</sup>:

Այգեպանի պարզ գրույցի մեջ մերկացվել է տիրող իշխանությունների ծանր հարկային քաղաքականությունը ամբողջ անանկությունը: Թագավորական իշխանությունները միշտ ձգտել են ծանր հարկերով հարստացնել արքունի գանձարանը, որը և նրանք համարել են երկրի հարստության չափանիշը: Այգեպանը մերժում է թագավորների այդ սնանկ տնտեսագիտությունը և երկրի հարստության չափանիշը համարում է ժողովրդի ունևորությունը:

Թագավորություններն ստեղծվել են ժողովուրդներին ճշնշելու, կեղեքելու և կողոպտելու համար: Հին թագավորի մասին «Չոփչի» հեքիաթի ասացողը պատմում է, որ նա ժողովրդին շատ էր ճնշել, «ընենց նեղացրել էր, որ շինել էր գերի իրան, լաց ին ըլըմ գեղով էտ մարթի ձեռիցը»<sup>2</sup>: «Էրկու առուտուրական» հեքիաթում կոշկակարը թագավորին մերկացնում է հետևյալ ցասկոտ խոսքերով. «Պա ըտրան ինսափ օնի՞, հենց ա լ՛սն կյանմսր կյանլ ինի, էնքան կըերալ ա, մին առչ ա տըեռալ, հենց ա լ՛սն տըըտամբալ ինի, մին քառասուն վըեդրանոց կյինու պոժկա ինի: Ա ժողովուրթ, թող կյա, հանն ծըեր առաչին կլըպընդրիկի տա՞, վըեր լոխ ասըմ շը՞մ, մին փարա պըեներ կյաղըմ ը՞մ»<sup>3</sup>:

Հին աշխարհի թագավորները ինքնահավան են, քմահաճ ու հիմար: Նրանք այն հաստատ համոզմունքով են ապրում ու գործում, որ ժողովուրդն ստեղծվել է իրենց ծառայելու, իրենց բոլոր քմահաճույքները կատարելու համար միայն. «էս քաղաքը իմնա, էս ժողովուրթն էլ իմ գյաղեքս ըն»<sup>4</sup>, պարծենում է վաճառականի գեղեցկուհի կնոջը հրապուրող թագավորը:

Ժողովրդի նախընտրած թագավորները բոլորովին նոր մարդիկ են, որոնց կյանքի ու գործունեության նպատակն է երկիրը բարեկարգել ու ժողովրդի դուրսընթացը բարելավել: Նոր թագավորի տիպիկ ներկայացուցիչներից է Կարապետբեկը, որն ամբողջ ժողովրդին կերակրում է և իր հագուստն անգամ չի խնայում այն խնդրող աղքատին<sup>1</sup>:

Ժողովուրդը չի կամենում տեսնել իր սիրելի թագավորի մահը և նրան «Իրեք հարիր տարվա ումբը»<sup>2</sup> է տալիս: Այդպիսի թագավորի դիմանկար ունենք նաև «Մնողասեր տղան» հեքիաթում, որն իր թագավոր դառնալու առաջին իսկ օրվանից «սկսեց շինիլ փուռ, հիվանդանոց, ճաշարան, աղքատանոց, ուսումնարան, ամեքը իրա կարգին»<sup>3</sup>:

Նոր թագավորներն հիմնովին փոխում են հին աշխարհի կարգ ու կանոնը: Ոչնչացնելով հին օրենքները, նոր թագավոր դարձած «տըղան լանլանլ օրենքնի յա տանս պըիրըմ, ժողովուրթին ազաղըմ ա կոռը-բեգյառից, քյանսիր-քյանսսրի օքնըմ ա, ազաղոթուն ա տամ, իտի լանլ կառավարըմ ա երգչիրը»<sup>4</sup>: Այս նոր թագավորները և՛ իրենք են ապրում խաղաղությունում ու սիրով, և՛ «ժողովուրթին էլ շատ ըն սիրըմ»<sup>5</sup>:

Ժողովուրդը իր պատկերած ապագա հասարակարգում ցանկանում է հիմնովին վերակառուցված տեսնել հին պետական ապարատը, վերացնել հին աշխարհի անարդարացի կարգերն ու այլանդակ բարբերը: Այդ նոր թագավորությունը արմատապես տարբերվում է նախկին կարգերից: «Գյուլշանի հեքիաթում» նախկին թագավորանիստ քաղաքի մասին ասված է, որ դա «անկարգ քաղաք էր», որտեղ հեքիաթի հերոս նոր թագավորը «ընենց կարգ դրուց, որ ոչ մի երկրըմ էտ կաբեեր կառչ»<sup>6</sup>: Այդ նոր կարգերի բուն էությունը այն է, որ դրանք ստեղծվում են ժողովրդի համար ու ծառայում են ժողովրդին:

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. IV, էջ 442:  
<sup>2</sup> Նույն տեղում, հ. I, էջ 555:  
<sup>3</sup> Նույն տեղում, հ. V, էջ 70:  
<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 65:

<sup>1</sup> Տե՛ս Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, էջ 476:  
<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 477:  
<sup>3</sup> Նույն տեղում, հ. II, էջ 443:  
<sup>4</sup> Նույն տեղում, հ. V, էջ 76—77:  
<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 27:  
<sup>6</sup> Նույն տեղում, հ. I, էջ 432: (Ընդգծումը մերն է — Ն. Թ.):

«Փետե ձին» հեքիաթում ժողովուրդը նորընտիր թագավորին խնդրում է մի աղբյուր կառուցել՝ պետություն և ժողովրդի համատեղ ծախսերով: Թագավորը զարմացած ասում է. «Ընչի հրմար, ես թագավոր ըլնեմ, ծախսի կեսը ժողովուրթը տա, ես կհանեմ հախսուրը, էկող-էթող ջուր խմի, կյանք ու արև խնթրվի»<sup>1</sup>: Հետևաբար, այստեղ խոսքը վերաբերում է բուլտովին նոր կարգերին, որոնք իրենց խնդիրներով, բնույթով ու բովանդակությամբ տրամագծորեն հակադիր են գործող բունպետական սխտեմներին:

Այդ նոր կարգերում թագավորների ընտրությունն էլ կատարվում է բոլորովին նոր ձևով: Բոլոր հեքիաթներում թագավորի ընտրության եղանակը զուշ բաց թողնելն է, որը միշտ էլ նստում է հեքիաթի աղբատ, ժողովրդին սիրելի հերոսների գլխին: Ղուշը մարմնավորում է ժողովրդական իմաստությունը, իսկ ընտրության այդ ձևը ժողովրդի պատկերացումով ամենադեմոկրատականն է, որը հակադրվում է թագավորական աթոռը ժառանգարար տիրելու հին սխտեմին:

Բնորոշ է նաև այն, որ բաց թողած ղշերը հաճախ պատվում ու նստում են հեքիաթի աղջիկ հերոսների գլխին, որոնք նույնպես դերմարդկային ուժ ու արտակարգ իմաստություն ունեն: Այս հեքիաթներում, անշուշտ, արտահայտվել է տղամարդու և կնոջ իրավահավասարության սկզբունքը, որը ապագա հասարակության դեմոկրատական կարգերի հիմունքներից մեկն է համարվում:

Ձեռագլիզմի տնտեսական ու քաղաքական կարգերի հետ միասին ժողովուրդը մերժում է նաև նրա գաղափարախոսությունը, ցույց է տալիս այդ կարգերի այլասերվածությունն ու բարոյական անկումը: Բազմաթիվ հեքիաթներում որպես կարիկատուրային տիպեր հանդես են գալիս ազահ, ժլատ ու հիմար քահանաները, որոնք քրիստոնեական եկեղեցու ներկայացուցիչներն են:

Ժողովուրդը լավ է հասկացել, որ կրոնավոր ու աշխարհիկ իշխանավորները միևնույն մեղալի երկու երեսներն են, որոնք

աշխատավորներին կեղեքում են փոքր-ինչ տարբեր մեթոդներով ու ապրում նրանց շահագործման հաշվին: Վանական սևագլուխների պորտաբույծ կենցաղի էությունը շատ դիպուկ է մերկացված «Գեյ ու աղվես» փոքրիկ զրույցում, որտեղ աղվեսը գայլին ասում է. «Գեյ աղբեր, հարի յե՞ք իդլմա շվար-շվար օլորտինք. շե՞ մարդիկ վանք շիբած ին. հոնի նստած անդատել կուտին, կրխմին, մեր ի՞նչն ա պակաս, մենք լե շիքինք՝ իմալ վարդապետներ»<sup>2</sup>:

Բազմաթիվ հեքիաթներում բացահայտվում են բոլոր աստիճանի կրոնավորների անբարոյական բարբերը, զոդությունն ու կաշառակերությունը: Բայց ժողովուրդը մերկացնում է ոչ միայն քրիստոնեական եկեղեցու պաշտոնյաներին. նա չի խնայում նաև այդ եկեղեցու բոլոր սրբերին՝ Քրիստոսի գլխավորությունը: Այդ տեսակետից ուշագրավ է «Սլիկ էրեց» հոյակապ հակակրոնական հեքիաթը, որտեղ Սլիկ տերտերը մերկացնում է բոլոր «սրբերի» (Աղամի, Մաթոս Աղայի, Աբրահամի, Մովսեսի, Գավթի, Գաբրիել հրեշտակի) եսասեր կերպարները, և իր կոպալով բոլորին լարում: Իսկ վերջում էլ հանդիպելով Քրիստոսին, հայհոյում է նաև նրան ասելով. «Հա՛յ, աստված զբու տուն լե ավիրե. օր դու շատ աղեկ մարդմ եղներ՝ զքզի լե շքն բոնի, շքն շարշրբի: Գարձի, կնի՛կ, դարձի էրթանք, աստված քարուքանդ ու բրիշակ էնե հմալ դրախտուն, օր իդա խըզեր դավաճի շեղնի մարդու»<sup>2</sup>: Հետևաբար, քրիստոնեական դրախտը մարդկության դավաճանների հավաքատեղի է, որտեղ կյանքի բոլոր բարիքները վայելում են եսասեր խաբեբաները:

Անշուշտ, այս բնույթի հեքիաթները ամենևին էլ հիմք չեն տալիս ասելու, թե ժողովուրդը ամբողջությամբ անհավատ էր ու անաստված: Բայց այս կարգի հեքիաթները վկայում են այն մասին, որ աշխատավորության շրջանում գոյություն ունեք

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, էջ 104:

<sup>1</sup> Եմուշներ հայկական հակակրոնական ֆալկլորից, կազմեց և խմբագրեց Ա. Գանալանյան, «Արմֆան»-ի հրատ., Երևան, 1938, էջ 18:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. X, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1967, էջ 135:

հակակրոնական օպոզիցիոն հոսանք ֆեոդալական գաղափարախոսութեան նկատմամբ: Հակակրոնական բնույթի հեքիաթները թվով շատ չեն, և եղածներն էլ գուցե համեմատաբար ավելի ուշ ժամանակաշրջանի ծնունդ են: Բայց կարևորը քրիստոնեություն՝ որպես ֆեոդալիզմի գաղափարախոսության քննադատությունն է:

Ուշագրավ է նաև այն, որ կրոնական բնույթի հեքիաթները հատուկենտ են, իսկ բուն ժողովրդական հեքիաթներում կրոնավորների դրական կերպարները գրեթե բացակայում են: Հեքիաթներում չեն արտահայտվում նաև կրոնական արարողությունները, թագավորների ընտրություններն ու խորխոսանքները կատարվում են առանց կրոնական ծիսակատարությունների:

Հայ ժողովրդական հեքիաթները կարևոր ճանաչողական նշանակություն ունեն նաև ֆեոդալական հասարակության բարոյական այլանդակ բարքերը մերկացնելու տեսակետից: Ֆեոդալիզմի արիստոկրատական շրջաններին բնորոշ են՝ ազահությունը, գողությունը, պոռնկությունը, դավադրություններն ու խարդավանքը: Այդ աշխարհում առաջնորդողն ու տիրապետողը կեղծիքն է ու անարդարությունը, իսկ ճշմարտությունը հալածված է:

Այս իրողությունը լավ է արտահայտված «Հախի ու Նահախի» հեքիաթում, որտեղ Նահախը, այսինքն անիրավությունն է գնում առջևից և ճշմարտության աչքերը հանում: Բայց հեքիաթի ասացողը չի հուսահատվում. նա այն հաստատ համոզումն ունի, որ ճշմարտությունը պետք է հաղթի: Այդպես էլ լինում է: Կուրացած ճշմարտությունը հրաշքով ապաքինվում է և դառնում թագավոր, իսկ Նահախը՝ շարշարանքներով ոչնչանում: Միևնույն մոտիվներով հյուսված են բազմաթիվ այլ հեքիաթներ: Իրականությունն այնպես է, որ միշտ էլ վատն է լավին հաղթում, ներառապում է սուտն ու կեղծիքը, պատժվում՝ ազնիվն ու բարին, հաղթում են խորթ մայրերն՝ իրենց տգեղ աղջիկներով, ձձում հեծնող պառավներն՝ իրենց օձն մտրակներով, արյունարբու դևերն ու խարդախ սինլբոր թագավորազնները:

Բայց նրանց հաղթությունները ժամանակավոր են ու անկայուն: Հեքիաթի դրական հերոսները հողմացրիվ ոչնչացնում են ֆեոդալական հասարակության այդ տականքներին և հաստատում քաջության, ազնվության, արդարության ու առատության իրենց թագավորությունը, որտեղ «ոչ գող կար, ոչ գողութեն կար,— պատմում է Չին-մաչինի իր երազած քաղաքի մասին ասացողը.— մենակ մեկ քարզա կը քաշեին թյուքնի վրեն, կերթային կըսառկեին, վաղը գուքային ֆարդեն կքաշեին, գուքային թյուքան կը նստեին գը, սովորություն էն էր»<sup>1</sup>: Եվ ինչպես հեքիաթի ասացողներից մեկն է բացականչում. «Ճշմարտությունը էսպեսով աշխարհումս իսկի չի կորչում»<sup>2</sup>: Այս հաստատ համոզումով է ապրում ու գործում աշխատավոր ժողովուրդը:

Ժողովրդի այս համոզումը սոսկ բարի ցանկություն, անհիմն երազանք չէ: Այն հիմնավորվում է բնական ու հասարակական երևույթների անընդհատ զարգացման ու փոփոխության վերաբերյալ ժողովրդական պատմափիլիսոփայության մեջ: Ժողովուրդը տեսնում է և գիտե, որ կյանքը հնի մահացման հիման վրա նոր երևույթների առաջացման անընդհատ շղթա է. «Եփ օր ծնվել կա, մայն էլ հետն է»<sup>3</sup>,—խրատում է անմահություն փնտրող հերոսին «Մահ չուզող տղան» հեքիաթի ասացողը:

Չարագաման այս սկզբունքը վերաբերում է ոչ միայն մարդկային ցեղին: Այն բնության ու մարդկային հասարակության զարգացման ունիվերսալ օրենքն է ընդհանրապես: «Ըսենց էլ չի մնա» խորհմաստ հեքիաթի հերոսը աղքատ տղա է լինում: Նա սկզբում դառնում է թագավորի ծառա, հետո վեզիր, հետո էլ թագավոր: Բայց ամեն անգամ կյանքի վերելքի յուրաքանչյուր սանդուղքին ասում է. «Ըսենց էլ չի մնա»: Հայրը սկզբում չի հասկանում տղայի այս պատմափիլիսոփայության իմաստը: Բայց վերջում, երբ տղայի գերեզմանա-

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Կ. IV, էջ 371:

<sup>2</sup> Նույնը, Կ. III, էջ 441:

<sup>3</sup> Նույնը, Կ. IV, էջ 440:

քարն անգամ գտնել չի կարողանում, նոր հասկանում է, որ կյանքը շարժվում է, փոփոխվում, որի ընթացքում հինը շարունակ փոխվում է նորով: Կյանքի «սեւավր» եկել, հին ֆեոդալական աշխարհը սրբել ու տարել է «սաղ Ֆողի հեննա հավասարվել ա»<sup>1</sup>: Զարգացման նույն պատմափիլիսոփայությունն արտահայտված է նաև «Անմահական վարդ» հեքիաթում «քեզ էլ չի մնա» դարձվածքով<sup>2</sup> և «Դունյեն իտյումլա շըմընայ» հեքիաթում<sup>3</sup>:

Բայց աշխատավորները կարծեք թե կռահում են, որ տիրող դասակարգերը կամովին իրենց իշխանություններից չեն հրաժարվի: Նրանց պետք է բունությամբ գահընկեց անել և ստեղծել նոր ժողովրդական պետականություն: Տիրող դասակարգերը նույնպես հասկանում են, որ իրենց թշնամին աշխատավորներն են և բոլոր միջոցների դիմում են նրանց ճնշելու համար: Աշխատավորների և ֆեոդալական իշխանությունների միջև մղվող դարավոր պայքարի բովանդակությունը դիտուել է արտահայտված «Զեյրան օղլի» հեքիաթում: Թագավորը երազում տեսնում է, որ իր քաղաքի պատի տակ ծնված աղքատի տղան պետք է մեծանա, իրեն սպանի և իր թագավորությունը տիրի: Երեխային ոչնչացնելու նրա ձեռնարկած բոլոր միջոցները ի դերև են անցնում: Տղան մեծանում է շեյրանի կաթով, դառնում է գերմարդ, և թագավորի երազն իրականանում է: Զեյրան-օղլին ասում է, որ թագավորի դատը իր ձեռքով պիտի անի. «ոնների բթիցը բռնեց՝ կոտորելով էկավ դուլխը»<sup>4</sup>:

Թագավորների դեմ աշխատավորների մղած պայքարի բոլոր էպիզոդները վերջանում են թագավորների պարտությունով, որովհետև ժողովուրդը ապրում է իր անխուսափելի հաղթանակի հաստատ համոզումով: Թագավորներն իրենց ունեցած ամբողջ ուժով ու իշխանությամբ հանդերձ չեն կարող ժողովրդին ոչնչացնել, քանի որ նա անպարտ է ու անմահ:

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. II, էջ 500:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 503:

<sup>3</sup> Տե՛ս էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Բ, էջ 345—347:

<sup>4</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, էջ 294:

Այս մեծիմաստ ճշմարտությունը շատ լավ է արտահայտված «Օձ մայիլ» հեքիաթում, որտեղ թագավորը երեք անգամ կտոր-կտոր անելով սպանում է աշխատավոր ժողովրդի ներկայացուցիչ ծերունուն, որը սակայն կենդանանում է: Երբ առաջին անգամ ծերունուն շորս կտոր են անում, Օձ Մայիլը խորախորհուրդ ձևով ասում է. «Աստված էլ բեթարիցն ազատի»<sup>1</sup>: Այդ նշանակում է, որ ահեղ մարտերը դեռ առջևումն են, որոնց համար աշխատավորությունը պետք է պատրաստ լինի: Այդպես էլ լինում է: Երկրորդ և երրորդ անգամ ծերունուն մանր-մանր կտրտում են, բայց ոչնչացնել ու հաղթել չեն կարողանում:

Ժողովրդական ստեղծագործությունների հերոսները չեն մեռնում: Նրանք միայն ժամանակավորապես շարքից դուրս են գալիս այն դեպքերում, երբ տիրող կարգերի դեմ անհավասար կռվում ժողովրդական ապստամբությունները ճնշվում են: Ժողովրդական պայքարի հերոսներն անմահ են, որովհետև այդ պայքարն է հարատև, որն ընդամիջումներով բունրկվում է նոր ուժով մինչև հաղթական ավարտը:

Այսպիսի օպտիմիստական գաղափարախոսություններ են հագեցած հայ ժողովրդական հեքիաթները: Նրանք արտահայտում են ֆեոդալական իշխանությունների անզորությունը ժողովրդի անմահության նկատմամբ, որին և պատկանում է հաղթանակն ու գալիք երջանիկ ապագան:

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում արտահայտված սոցիալ-տնտեսական գաղափարների վերաբերյալ մեր համառոտ ուսումնասիրություններից հարկ ենք համարում կատարել հետևյալ ընդհանուր բնույթի եզրակացությունները:

1. Հայ ժողովրդական հեքիաթներում հստակորեն արտահայտված է ֆեոդալական հասարակության դասակարգային կառուցվածքը և անողոր քննադատություններ անարդանքի սյունին է դամված ֆեոդալական արիստոկրատների ու առևտրական մեծատունների շահագործողական, թալանչիական

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. III, էջ 40:

գործունենութիւնը, մերկացված են նրանց կյանքին ու կեն-  
ցադին բնորոշ աշխանդակութիւնները:

2. Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում ապրան-  
քային տնտեսութեան ու դրամաշրջանառութեան զարգացման  
հետեանքով ավելի են սրվում շահագործողների ու աշխատա-  
վորութեան միջև հակասութիւնները, որոնց հակամարտ բը-  
նույթը հեքիաթներում դրսևորվել է ընդգծված շտրիխներով:

3. Հեքիաթները հարուստ նյութ են տալիս նյութական  
արտադրութեան ճյուղերի, հասարակական հարստութեան և  
այն ստեղծող աշխատանքի վերաբերյալ ժողովրդական գա-  
ղափարախոսութեան բնութագրման համար: Հողի ու ջրի,  
արտադրութեան գործիքների ու դրանք շարժման մեջ դնող  
արտադրողական աշխատանքի փառաբանութիւնը կազմում  
է բազմաթիւ հեքիաթների բովանդակութիւնը: Հեքիաթնե-  
րում աշխատանքի, որպես նյութական բարիքների աղբյուրի  
նշանակութիւնը ընդգծելու հետ միաժամանակ, ցույց է  
տրված նրա հասարակական բնույթը, առանց որի կյանքը  
դառնում է անբովանդակ արտոտակցիա:

4. Ժողովրդական հեքիաթների գրական հերոսները աշխա-  
տավորութեան ներկայացուցիչներն են, որոնց ստեղծագոր-  
ծական գործունենութիւնն ու շահագործողական կարգերի դեմ  
պայքարը կազմում է հեքիաթների բուն բովանդակութիւնը:  
Դասակարգային պայքարը ծավալվում է նյութական բարիք-  
ների արտադրութեան ու բաշխման բնագավառում, որտեղ և  
հարստութեան ու աղքատութեան բեկնացման պայմաններում  
ծայր աստիճան սրվում են դասակարգային հակասութիւն-  
ները: Տնտեսական պայքարի ֆոնի վրա ծավալվում է նաև  
հասարակութեան հակամարտ դասակարգերի միջև քաղաքա-  
կան ու գաղափարական պայքարը, որն իր դրսևորման բազմա-  
պիսի ձևերով լայն արձագանք է գտել հայ ժողովրդական  
հեքիաթներում:

5. Մերժելով ֆեոդալիզմի շահագործողական կարգերը,  
հեքիաթների ժողովրդական ասացողները դրանց հակադրում  
են իրենց պատկերացրած ասպագա, արդարութեան ու հավա-  
սարութեան սկզբունքների վրա խարսխված հասարակութիւն-

նը, որը կառավարվում է ժողովրդի ներկայացուցիչների կողմից:

Հասարակական կարգերի հաջորդափոխութեան անհրա-  
ժեշտութիւնը հիմնավորվում է պատմական զարգացման  
վերաբերյալ ժողովրդական պատմափիլիսոփայութեամբ: Հա-  
սարակութեան զարգացման պատմութիւնը հնի մահացման  
հիման վրա նոր երևույթների առաջացման անընդհատ շղթա  
է, որի շարժիչ ուժն ու զսպանակը զինված ապստամբութիւնն  
է, շահագործման սխտեմների ոչնչացումը իրենց՝ շահագոր-  
ծողների հետ միասին:

Յ ո թ ե ռ ո ղ գ լ ու խ

ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԸ  
ՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ԱՌԱԿՆԵՐՈՒՄ

Առակը որպես գրական ժանր ժողովրդական ծագում ունի:  
Բայց տարբեր հեղինակներ մշակելով ժողովրդական բանա-  
հյուսութեան այդ գոհարները, հանգում են իրենց աշխարհա-  
յացքին համապատասխան հետեւութիւններին: Այդ տեսակե-  
տից առակները տնտեսագիտական մտքի պատմութեան համար  
հետաքրքիր են կրկնակի առումով: Առակը իր ժողովրդական  
հյուսվածքով արտացոլում է դարաշրջանին բնորոշ սոցիալ-  
տնտեսական հարաբերութիւնները, որոնց թեորիական իմաս-  
տավորումը տրված է այդ հարաբերութիւնների հանդեպ ցու-  
ցաբերված վերաբերմունքի, դրանց գնահատման մեջ: Դա  
իրեն՝ ժողովրդի գնահատականն է, նրա սոցիալ-տնտեսագի-  
տական հայացքների արտահայտութիւնը: Բայց ժողովրդա-  
կան ստեղծագործութիւնները գրական մշակման են ենթարկ-  
վում առանձին հեղինակների կողմից և հարստանում նոր,  
այնպիսի երանգներով, որոնք նախապատրաստում են հեղի-  
նակի կողմից կատարվող ընդհանրացումները: Դրանք արդեն  
կարևոր են առակը մշակող հեղինակի՝ հայացքների գնահատ-  
ման համար:

Պատահում է, որ ժողովրդական ստեղծագործութեան և այն մշակող հեղինակի սոցիալական գաղափարները ավելի կամ պակաս շափով համընկնում են: Սակայն մեր միջնադարյան առակներում դրանք զգալի շափով տարբեր են: Հեղինակը առանձին գեպքերում շատ է շեղվում առակի բուն իմաստից և կամայական, նույնիսկ առակի բովանդակութեանը հակասող, հետևություններ է անում, որը, սակայն, չի խանգարում ոչ առակի՝ որպես ժողովրդական ստեղծագործութեան, և ոչ էլ այն մշակող հեղինակի հայացքների ճիշտ բնութագրմանը:

Բանն այն է, որ հայ միջնադարյան առակները գրական կերպարանք են ստացել կրոնավոր վարդապետների շնորհիվ ու նրանց միջոցով: Այդ է պատճառը, որ Վարդան Այգեկցու անունով մեզ հասած առակների վերջում կատարվող հետևությունները գերազանցապես կրոնական բնույթ ունեն: Իսկ այն դեպքում, երբ հեղինակի հետևությունը բխում է առակի բուն էությունից, մենք գործ ունենք ժողովրդական ստեղծագործութեան գաղափարախոսութեան արտահայտութեան հետ: Այս ուսումնասիրության նպատակն է վերլուծել միջնադարյան առակների սոցիալական բովանդակությունը, պարզել ժողովրդի կողմից հասարակական երևույթների գնահատումները և ցույց տալ նրանց ճանաչողական նշանակությունը:

Մեր ուսումնասիրության նյութը կազմում են ակադեմիկոս Ն. Մառի կողմից Վարդան Այգեկցու անունով կազմված ժողովածուի առակները, որոնք բազմաբովանդակ են այն առումով, որ լուսաբանում են հասարակական կյանքի ամենատարբեր բնագավառները:

Առակների ճանաչողական նշանակությունը շատ բարձր է միջին դարերի սոցիալ-տնտեսական կարգերը բնութագրելու տեսակետից: Նրանցում արտահայտվում է Ֆեոդալական հասարակության դասակարգային կառուցվածքը, բացահայտվում է իշխողների պարագիտային կյանքը, որին և հակադրվում է աշխատավորների աշխարհաշեն, ստեղծագործական գործունեությունը: Ֆեոդալական հասարակության այս հակամարտ հարաբերությունների հիման վրա ծավալվում է դասակար-

գային պայքարը շահագործողների ու շահագործվողների միջև, որը և ցայտուն կերպով արտահայտվել է բազմաթիվ առակներում: Դասակարգային պայքարի արտահայտման ուրույն բնագավառներից է նաև օտարերկրյա կեղծքիչների դեմ հայ ժողովրդի մղած դարավոր կռիվը, որը նույնպես նշանակալի շափով լուսաբանված է մի շարք առակներում:

Ֆեոդալական հասարակության սոցիալ-տնտեսական կյանքի այս պրոբլեմների լուսաբանումը կազմում է հայ միջնադարյան առակների մեր ուսումնասիրության բովանդակությունը:



X—XIII դարերում հայ իրականության մեջ տնտեսական հարաբերություններն աստիճանաբար ընդունում են փողային կերպարանք, հանդես են գալիս դրամական արտահայտություններ: Բարգավաճում են քաղաքներն ու քաղաքային տնտեսությունը՝ արագորեն զարգանում են արհեստները, ծավալվում է առևտուրն ու դրամաշրջանառությունը:

Ֆեոդալական հասարակության ընդերքում զարգանում են ապրանքային հարաբերությունները՝ դրանց ներհատուկ հակասությունների խորացման հետ միաժամանակ: Աճում ու խորանում են հակասությունները նաև գյուղի ու քաղաքի միջև: Գնալով ուժեղանում է աշխարհիկ կյանքի ու նրա վայելքների հմայքը, և կրոնական պահեցողություններն աստիճանաբար մոռացվում են, նահանջում դեպի ավելի խուլ, հեռավոր բնակավայրեր, մենաստաններն ու անապատները: Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում դասակարգային հակամարտությունները արտահայտվում են ավելի սպառնալի ձևերով և ուժեղանում են հակաֆեոդալական շարժումները:

Հասարակական կյանքի այս հեղաբեկման պրոցեսը խարխրվում է մետաֆիզիկական մտածողության հիմքերը: Հին բարբերն ու սովորությունները, որոնք թվում էին մեկընդմիջ տրված ու անփոփոխ, արագությամբ վերափոխվում են:

Տեոդալիզմին հատուկ հասարակական հարաբերությունների դանդաղ էվոլյուցիայի գաղափարական արտացոլումը հանդիսացող մետաֆիզիկ մտածողությունը տալիս է իր առաջին ճեղքվածքները: Աստուծու պատկերն ունեցող մարդը հանդես է գալիս որպես նատանայի վիժվածք: Մարդը քամելեոնի նման փոխում է իր դեմքն ու գույնը՝ նայած հանգամանքներին: Մարդկային բնությունը՝ որպես աստվածային անփոփոխ ստեղծագործություն մասին Աստվածաշնչի առասպելի սնանկությունը դառնում է բացահայտ, որովհետև իրականությունը ցույց է տալիս, որ մարդը ժամանակի՝ այսինքն՝ հասարակական միջավայրի արդյունք է:

Այս հոյակապ դրույթի վրա է կառուցված «Երեք տեսիլ թագաւորի»<sup>1</sup> առակը: Թագավորի առաջին տեսիլում՝ «զի իբրև զանձրև իջանէր աղուէս», որը ինչպես աղքատ մարդն է կախարդի օգնությամբ մեկնում, «թէ ժամանակ է այսուհետև, զի մարդիկը նենգաւորք եղիցին և խաբեբայք իբրև զաղուէս»: Երկրորդ անգամ թագավորը տեսնում է, որ «զի իբրև զանձրև իջանէր ոչխար», որի մեկնությունն է. «թէ ժամանակ գայ և եկեալ է. զի մարդիկ իբրև զոչխար պարզամիտք իցեն»: Իսկ երրորդ տեսիլում՝ «իբրև զանձրև իջանէր սուսեր», որի իմաստն այն է, թե գալիս է ժամանակը, երբ մարդիկ դառնում են զինված բռնակալներ:

Այս երազները մեկնող մարդը առաջին անգամ խուսափում է կախարդին հասանելիք վարձը վճարելուց, երկրորդ անգամ վճարում է, իսկ երրորդ անգամ փորձում է կախարդին սպանել և թագավորից ստացած գումարը ամբողջությամբ ինքը յուրացնել: Իսկ կախարդը նրա խաբեբայությունից հետ միասին ներում է նաև վերջին ծանրագույն հանցանքը ասելով. մարդ, դու մի տրտմիր, քանի որ մարդու անձից ոչինչ չի կախված. ժամանակն է այդպիսին: Այն, որ դու ստեցիր՝ կեղծիքի դարաշրջանի արդյունք էր, իսկ այն, որ զղջացիր և հազար դահեկան տվիր ինձ միամտություն դարաշրջանի արտահայ-

տություն էր, իսկ երբ կամեցար սպանել՝ բռնակալության դարաշրջանի արտահայտություն էր:

Կախարդի արտահայտած այս նույն միտքն ավելի ընդգծելու նպատակով հեղինակը այն կրկնում է առակից բխող հետևյալ եզրակացության մեջ. առակը ցույց է տալիս, որ զանազան ժամանակներում մարդը տարբեր է լինում՝ երբեմն նենգավոր, երբեմն՝ պարզամիտ, երբեմն՝ բռնակալ և այլն: Ընդգծված տողերում որոշակիորեն է ասված, որ մարդու բնությունը ձևավորվում է տվյալ հասարակական միջավայրում, որի փոփոխության հետ միասին փոփոխվում է նաև ինքը՝ մարդը: Խորամանկություն և միամտություն ժամանակաշրջաններին հաջորդել է բռնության դարաշրջանը, երբ բոլոր հարցերը լուծվում են ուժի միջոցով, երբ տիրապետողը՝ ուժեղների կողմից թուլերին կուլ տալու գայլի օրենքն է: Իսկ ուժեղ լինելու շափանիչը իշխանությունն ու հարստությունն է, որոնք մարդուն փառք ու ապահով կյանք ստեղծելու հզորագույն միջոցներն են: Իշխողները բռնությամբ են տիրանում հասարակական հարստությանը և իրենց շահերին դիպչելու հպատակների ամեն մի փորձ դիտում որպես խստագույն պատժի արժանի հանցանք:

Այս իրողությունը լավ է արտահայտված «Առիւծ և գայլ և աղուէս»<sup>1</sup> առակում: Առյուծը կարգադրում է գայլին բաժանել որսած խոյր, մաքին և գառը: Երբ գայլը առյուծին է հատկացնում խոյր, իրեն՝ մաքին, իսկ աղվեսին՝ գառը, առյուծը զայրացած այնպես է ապտակում գայլին, որ «կրկովեցան աչք նորա»: Առյուծը որսի բաժանումը հանձնարարում է աղվեսին, որը շողոքորթելով նրան ասում է. ով թագավոր, այդ բաժանումն արդեն աստված է կատարել՝ խոյր ուղարկել է քեզ նախաճաշի, մաքին՝ կեսօրվա և գառը՝ ընթրիքի համար: Առյուծի այն հարցին, թե այ դու կեղծավոր աղվես, քեզ ո՞վ սովորեցրեց այդպիսի արդարություններ բաժանել, աղվեսը պատասխանում է, թե գայլի դուրս պրծած աչքերն ինձ սովորեցրին:

<sup>1</sup> Տե՛ս ն. Մառ, Ժողովածոյլ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, բնագիր, Ս. Պետերբուրգ, ՌՅԽԳ (1343+551=1894), էջ 224—225:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյլ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 54:

Առակախոսների վերաբերմունքը հանդեպ այդ թագավորական, իշխանական միջավայրը գերազանցապես բացասական է: Բաղմաթիւ՝ առակներում մերկացվում են պալատական կյանքին բնորոշ շոռայլ ու ապականված բարքերը, արքունական հարաբերություններին հատուկ ինտրիգներն ու խարդավանքը: «Առիւծ և աղուէս և արջ»<sup>1</sup> առակում արջը առյուծի մոտ շարախոսում է աղվեսին և դառնում նրա խորամանկ հնարամտության զոհը: Աղվեսը հիվանդ առյուծին հավատացնում է, որ իր ուշ այցելության պատճառը դեղորայքի որոնումն էր: Ականավոր բժիշկների խորհուրդն այն է, որ հիվանդ առիւծը պետք է փաթաթվի նոր քերթած արջի տաք մորթու մեջ: Պալատական բարքերը մերկացնող առակներից ուշագրքավ է նաև «Թագաւոր և քեռորդին և նայիպ»<sup>2</sup> առակը, որտեղ նայիպը թագաժառանգի համար որոգայթ է պատրաստում՝ թագավորությանը տիրելու նպատակով, բայց ինքն է դառնում խարդավանքի զոհը:

Ֆեոդալական իշխանությունների հակաժողովրդական, հակամարդկային հարաբերությունների հոյակապ ընդհանրացնող բնութագիրը տրված է «Երեք ուղորդ բանք» առակում: Թագավորի միակ որդին ծնվում է կույր, համր և անդամալույծ, որի բուժման պայմանը թագավորի, իր կնոջ և պալատական իշխանների ճշմարիտ հրապարակային ինքնաբնութագրությունն է:

Թագավորը հավաքում է երկրի մեծամեծներին և պալատականներին ու ասում. թե տասներկու թագավորության վրա իշխանություն ունեմ, բայց երբ ինձ մոտ որևէ աղքատ մարդ է գալիս, ես նրա ձեռքն եմ նայում՝ նվեր ստանալու ակնկալությամբ: Այս ասելուն պես տղայի աչքերը բացվեցին: Թագուհին ասում է. թե ես մի սովորական մարդու աղջիկ էի, և աստված ինձ բախտավորեցրեց, դարձա թագուհի, և աշխարհը իմ իշխանության տակ է. բայց երբ մի սիրունատես կտրիճ եմ տեսնում, ուզում եմ մի հնարքով թագավորիս սպանել և

նրան առնել. լսեցին, որ տղան սկսեց խոսել: Գլխավոր իշխանն ասաց. ես աղքատ մարդ էի, բայց այժմ այս թագավորության մեջ երկրորդն եմ. իմ գրագիտության համար թագավորը աշխարհի կառավարումն ինձ է հանձնել, բայց երբ թագավորը փոքր-ինչ բարկանում է ինձ վրա, ես եթե հնար ունենամ թագավորին կսպանեմ և կամուսանամ նրա կնոջ հետ: Այս ասելուց տղան առողջացավ, վեր կացավ վազեց և գավազանը վերցնելով սկսեց թռչկոտալ<sup>1</sup>:

Թագավորի խոստովանության մեջ բնորոշն այն է, որ թագավորների ամբողջ փառքի, հզորության ու հարստության աղբյուրը աղքատների աշխատանքն է ու նրանց կողոպուտը: Իսկ թագուհու և պալատական իշխանների խոստովանության մեջ որոշակիորեն ասված է, որ արքունական ու ընտանեկան հարաբերությունները կեղծ են, որ պալատականներից յուրաքանչյուրի կյանքի ու գործունեության նպատակն է սեփական բարօրության, փառքի ու իշխանության ձեռք բերումը, որին հասնելու համար նրանք միջոցների մեջ խտրություն չեն դնում,

Բայց իշխանությունը հարստություն ձեռք բերելու միակ ուղին չէ: Այն ժամանակաշրջանում արդեն հարստանալու տարածված ու սովորական մեթոդներ են դառնում գողությունը, կողոպուտը, խաբեբայությունը, սպանությունը, խորամանկությունը, կաշառակերությունը, խարդախությունը, որոնք մերկացվում և խարազանվում են մի քանի տասնյակ առակներում:

Մարդիկ փոխադարձ հարաբերությունների մեջ են մտնում տնտեսական գործունեություն ծավալելու նպատակով, որը սակայն խարսխվում է խորամանկության, նենգության ու խաբեբայության վրա: Եվ ամենևին պատահական չէ, որ այդ հասարակական շարիքները մերկացնող առակներում գլխավոր գործող դեմքը կենդանական աշխարհից աղվեսն է, որը խորամանկության, խաբեբայության ու նենգության մարմնացումն է: Շատ են տարածված այն պատմություն-առակները,

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյլ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 114:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 142—143:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյլ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 308:

երբ աղվեսը իր ցանկացածը ձեռք բերելու համար խաբում է գայլին և նրա կյանքի գնով վայելում ծուղակում դրված դամկը, կամ ագռավին շողոթորթելով հափշտակում նրա կտցից ընկած պանիրը: Իսկ երբ ծուղակն ընկած գայլը աղվեսին խնդրում է իրեն օգնել և մենակ ու անտեր չթողնել, հղիացած աղվեսը ծաղրում է գայլին ասելով. «անդէր ես եմ, որ լեռան ի վեր մէջն կոյ երթամ. հիմայ քեզի տէր շատ կոյ գայ»<sup>1</sup>:

Հարստութիւնն ձեռք բերելու համար սպանութիւնն ու կողոպուտը կատարվում են այնպիսի ճարպկութեամբ, որ հանցագործները մեծ մասամբ մնում են անպատիժ, իսկ հաճախ նրանց փոխարեն տուժում են անմեղները:

Այդ մասին է պատմում «Վաճառական և մարդասպան և մսագործ»<sup>2</sup> առակը, երբ վաճառականին սպանող ու կողոպտող գողի փոխարեն մահապատժի է ենթարկվում անմեղ մսագործը, որը դեպքերի բերումով առաջինն է հանդիպում սպանված վաճառականին և դառնում իր տազնապի ազդանշանի զոհը:

Հարստութիւնն կուտակելու տենչը դառնում է մարդկային բոլոր կրքերի կիզակետը: Բնատնտեսութեան պայմաններում հարստութիւնը պետք էր միայն մարդու սպառողական պահանջմունքները բավարարելու համար, իսկ սպառողական արժեքների կուտակման հնարավորութիւնը սահմանափակ էր:

Ապրանքային հարաբերութիւնների տիրապետութեան պայմաններում փողն է դառնում հարստութեան ունիվերսալ ձևը, որի կուտակումը ոչ մի սահման չի ճանաչում: Փողային հարստութեան կուտակումը դառնում է ինքնանպատակ, քանի որ այն պետք է ոչ միայն մարդու սպառողական պահանջմունքները բավարարելու համար: Փողով է պայմանավորված մարդու կյանքը, գործունեութիւնը, տեղը և դերը հասարակութեան մեջ: Ուտի և փող ձեռք բերելու համար մարդը միջոցների մեջ խտրութիւն չի դնում:

Փողի մոգական ուժը, փողային ֆետիշիզմի էութիւնը լավ է արտահայտված «Ճուհույ տղայ» առակում, երբ տղան իր գտած ոսկեդրամը զրուցակցին զիջելու համար ասում է. «Թէ խառնչէ քան գէշ. որ տամ. և նայ դուաց. և նայ ասաց, թէ հաչէ քան դշուն. որ տամ. և նայ հաչեց. և յայնժամ ասաց ճուհոյն տղայն, թէ դու շուն և էշ խելաբդ գիտես, որ այս կարմիր դեկան է, և ես ո՞չ գիտեմ»<sup>3</sup>: Փող ձեռք բերելու համար մարդիկ զոհում են ամեն ինչ, այդ թվում նաև իրենց մարդկային արժանապատիւթիւնը:

Փողային հարստութեան կուտակման անսահմանափակ հրնարավորութեամբ էլ պայմանավորված է մարդու անսահման ազահութիւնը, որը բնատնտեսութեան գաղափարախոսների համար անհասկանալի է մնում: Զարգացած փողային հարաբերութիւնների պայմաններում մարդու շահամոլական վարքագիծը դառնում է անհասկանալի ու հանելուկային և երբեմն էլ թվում է անմիտ: «Նրեք խեւ և աղուաշ արք» առակ-պատմութիւնը սկսվում է նրանով, թե «ունայնութիւն ունայնութեան է կեանք մեր յաշխարհիս յայամիկ. այս ինքն սուտ ստոյ»<sup>4</sup>:

Այդ երևում է երեք անմիտ մարդկանց գործունեութիւնից, որոնցից մեկը վարձում է թռչնորսներ ու ձկնորսներ և բարձրանում է լեռների գագաթը, որպեսզի աշխարհում փշող բոլոր հողմերը որսա և տանի տուն: Նրանցից երկրորդը, որը կամենում է ուսումնասիրել ու պարզել կյանքի իմաստը, վերցնում է բազմաթիվ ծառաներ ու իրեն անհրաժեշտ ամեն ինչ, գնում է նստում մի գեղեցիկ գետի ափին և սկսում է գետի սրընթաց հոսանքի վրա ճառեր ու ներբողներ գրել: Սա նույնպես ոչ մի արդյունքի չի հասնում, թեպետև ձգնում է հարյուր տարի: Այս անմիտներից երրորդը վերցնում է նետն ու աղեղը և փորձում է որսալ արեգակը ու տանել տուն «և առեալ պահեսցէ զնա ի պէտս անձին իւրոյ միայն»<sup>5</sup>: Այդ նպատակին հասնելու համար նա շնչահեղձ վազում է հարյուր

<sup>1</sup> Н. Марр, Сборник притч Вартана, ч. III, Санкт-Петербург, 1894, стр. 192.

<sup>2</sup> Տե՛ս Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 126—127:

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 175:

<sup>2</sup> Сборник притч Вартана, ч. III, стр. 78.

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 79:

տարի՝ կամենալով առաջ անցնել սեփական շվաքից: Մեր կողմից ընդգծված տողերը ցույց են տալիս, որ մարդկանց գործունեությունը զսպանակը անձնական շահն է, որին հագուրդ տալու համար բոլոր միջոցներն էլ լավ են:

Առակախոսի համար կյանքում առաջացող նոր երևույթներն անհասկանալի են, և մարդկանց գործունեությունը նա համարում է անմտոնություն: Նա չի հաշտվում այն իրողությունների հետ, որ հանուն անձնական շահի, որը երբեմն կարող է արտահայտվել նույնիսկ մի կաթիլ մեղրի մեջ, տեղի են ունենում արյունահեղություններ և աշխարհակործան պատերազմներ, ինչպես այդ ցույց է տրված «Կաթ մեղու պատճառ պատերազմի»<sup>1</sup> առակում, որի գեղարվեստական հանճարեղ վերամշակումը կատարել է Հովհաննես Թումանյանը «Մի կաթիլ մեղր» հանրահայտ լեզենդում:

Շահամոլությունը ամենագործի կիրքն է, և այն բավարարելու ձգտումը դառնում է մարդու կյանքի բուն բովանդակությունը: Այս իրողությունը լավ է արտահայտված «Այր և մեղրակաթ ծառ»<sup>2</sup> առակում, որտեղ մարդը փարված մեղրակաթ ծառին լիզում է նրա տերևները և չի նկատում ծառի տակ բացված անդունդը, որը նրան սպառնացող գերեզմանն է: Հարստության ձեռք բերումը կլանում է մարդուն ամբողջությամբ, համակում է նրա ողջ էությունը: Մարդը, բուն թե արթուն, տարված է հարստանալու անզուսպ ձգտումով, որը և հանդիսանում է բազմաթիվ առակների առանցքը:

Ձանազան առակներում մարդիկ հարստանում են տարբեր ճանապարհներով, որոնցից ամենատարածվածը վաճառականությունն է: Տասր վաճառականներից հինգը դառնում են ճանապարհների դժվարությունները հաղթահարելու դոճ, իսկ մնացած հինգը դուրս են գալիս ավետյաց երկիր, որտեղ գտնում են այն ամենը, ինչ երկար ժամանակ տենչացել են. տեսան գանձեր, մետաքս, որ կամենում էին դնել և մեծապես ուրախացան<sup>3</sup>:

Վաճառականների գործունեություն և նրանց հարստության պահպանման հարցերին են նվիրված բազմաթիվ առակներ: Թեպետ առևտրական աշխարհի համար նույնպես բնորոշ է խաբեբայությունը, բայց առևտրականների հարստությունը չի համարվում ապօրինի, որովհետև, ինչպես առակախոսն է պատճառաբանում՝ «և վաճառականքն զիւրեանց զլուին մահուկոյ դնեն և ապա ի ծովն կոյ մտնոյն. ով զահմաթ չէ քաշէ, նայ շահ չի գտնուր»<sup>1</sup>:

Մի շարք առակներում խարազանվում է առևտրականներին կողոպտելու պրակտիկան որպես հասարակական աղետ և խորհուրդներ է տրվում առևտրականներին իրենց հարստությունը անվտանգ օգտագործելու համար: Այդ տեսակետից շատ ուշագրավ է «Խմաստուն վաճառականք» առակը, որը պատմում է, թե ինչպես իմաստուն վաճառականները վախենալով ճանապարհին ավազակների կողոպուտից, դրամը հետները չեն վերցնում, այլ տալիս են իրենց երկրի հարուստ վաճառականներին և նրանցից համապատասխան թուղթ են վերցնում և խաղաղությունը ճանապարհորդում: Տեղում թուղթը հանձնելով, ետ են ստանում իրենց գանձերը<sup>2</sup>:

Հեղինակը թեև այս առակից կրոնական հետևություններ է անում, բայց առակը ինքնին վկայում է առևտրի զարգացման և նրա ապահովության միջոցառումների անհրաժեշտություն մասին: Կանխիկ գումարները անվնաս օգտագործելու համար առևտրականներին խորհուրդ է տրվում դրամը հանձնել մեծատունների գործակալներին, այն հաշվով, որ նրանցից ստացած արժեթղթերով հնարավոր լինի ետ ստանալ դրավ դրված գումարները այլ քաղաքներում, ուր նրանք մեկնում են առևտուր անելու: Առակի այս պահանջը վկայում է դրամաշրջանառության զարգացման բարձր աստիճանի մասին, երբ արդեն զգացվում էր արժեթղթերի և մուրհակների շրջանառության անհրաժեշտությունը: Ըստ որում, այս առակը միակը չէ: Փոխատվական կապիտալի առկայության մասին են

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 298:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 77:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 231:

<sup>1</sup> Сборник притч Вартаана, ч. III, стр. 184.

<sup>2</sup> Տե՛ս ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 284:

խոսում նաև «Խոջայ և զադի»<sup>1</sup>, «Երկու խաչ»<sup>2</sup>, «Պարտական այր»<sup>3</sup>, «Փոխ տալ առանց վկայի»<sup>4</sup> և այլ առակներ: Դրանք պահանջում են փոխատվությունները վավերացնել իրավական ուժ ունեցող արժեթղթերով, որոնք այնքան անհրաժեշտ են առևտրական գործառնությունների դյուրություն ու ապահովության համար:

Առևտրից բացի հարստություն կուտակելու մնացած մեթոդները պախարակվում են ու մերժվում: Առակախոսները անարգանքի սյունին են դամում հանուն հարստության՝ հայրասպան որդիներին, ուրացողներին և կաշառակերներին, խարդախ խաբեբաներին և նրանց, ովքեր հանուն գանձի զոհում են իրենց ազատությունը, առողջությունն ու կյանքը: Թագավորը զարմանում է, որ իր գանձապահը մի թանկագին քարի համար հանդուրժում է ազատազրկությունը<sup>5</sup>:

Բայց իրականում մարդիկ թանկագին քարի համար զոհում են ավելին, քան ազատությունը: «Սիւն» առակում արծաթասեր ազահը սյան գլխին դրված մարգարտին տիրանալու համար կծոտում է իր սրունքներն ու բազուկները, և առաջացած արյունալվա փորվածքների օգնությամբ բարձրանում է սյունն ի վեր և տիրանում մարգարտին<sup>6</sup>: Հարստության կուտակման մոլուցքը այլանդակ շափերի է հասնում իշխան-մեծատունների մոտ, որոնց սիրտը գտնվում է նրանց գանձարկղում, այդ մասին է պատմում «Ուր գանձքանդ սիրտը»<sup>7</sup> խորիմաստ առակը:

Շահամոլության կիրքը այլանդակում է մարդկանց բոլոր տեսակի հարաբերությունները: Սերը, բարեկամությունը, ընկերությունը, համագործակցությունը, որոնք շղարշված են մարդասիրության ու փոխադարձ օգնության քարոզներով,

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածույ՛լ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 220:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 221:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 248:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 249:

<sup>5</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 220:

<sup>6</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 223:

<sup>7</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 213:

իրականում առաջնորդվում են հաստիքության սկզբունքով:

«Գ Սիրելիք»<sup>1</sup> առակում ասված է, որ «ամենեքեան սիրեն զինչա» և ընտանեկան հարաբերությունների բովանդակությունը ընչաքաղցությունն է: Ծնողների մահից հետո ժառանգները գերեզմանոցից շտապում են տուն «զի մնացեալ ինչս նորա ապշտակիցեն»:

Միևնույն միտքն է արտահայտված «Մեծատուն»<sup>2</sup> առակում, որտեղ գերդաստանի անդամները ուտում են խորոված ամբողջ ոչխարը և մոռանում ծերունի հորը, որի պատվերով էր պատրաստված խորտիկը:

«Տանուտէր և որդին»<sup>3</sup> առակում հայրը տան բազմամարդ գերդաստանի ամբողջ ծախսերը հոգալու պարտականությունը դնում է ամուսնացած որդու վրին, որը բողոքում է հոր անարդար վարմունքի դեմ:

Միևնույն բովանդակությունն ունի նաև ամուսինների փոխհարաբերությունը: «Հալալ կին և հարամ կին»<sup>4</sup> առակում վաճառականի կինը երբ լսում է, որ ամուսինը ավազակների կողմից կողոպտված է վերադարձել, հրաժարվում է նրանից և դուները փակում նրա երեսին: Այսպիսով, ծնողական, որդիական և ամուսնական հարաբերությունները շաղախված են հասամոլությամբ ու ընչաքաղցությամբ, որը և այդ հարաբերությունները դարձնում է այլանդակ ու հակամարդկային:

Ավելի բացահայտ է ընկերության ու տնտեսական համագործակցության շահամոլային բովանդակությունը: «Աղուէս և աւձ» առակում աղվեսի հետ ընկերացած օձը ջուրն անցնելիս կամենում է խայթել աղվեսին, որից աղվեսը խորամանկությամբ խույս է տալիս, իսկ ցամաք դուրս գալուց հետո վրեժխնդիր լինում օձից. նատկացնելով օձին, զցում է գետը,

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածույ՛լ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 327:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 191:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 321—322:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 340:

ձեռքով նրան դրածնում ուղղաձիգ ասելով, հիմա այսպես ուղիղ գնա, եղբայր<sup>1</sup>:

Այս կյանքում մարդկանց ընկերությունն ու բարեկամությունը օձի ընթացքի նման ծուռումուռ է, որը գերեզմանը միայն կարող է ուղղել: Այս միտքն արտահայտված է աղվեսի արարքի մեջ, երբ նա օձին թաթով ուղղելով ասում է, որ այսպես ուղիղ պետք է ընթանալ, եղբայր:

Միևնույն բովանդակությունն ունեն նաև «Աղուէս և կրիայ», «Երկաթակեր մուկն», «Աղուէս և արագիլ» ու բազմաթիվ այլ առակներ:

Մարդկանց փոխհարաբերությունները նման են փոխադարձ խաբեբայություն վրա հիմնված առևտրական գործարքների, որի մասին պատմում է «Այր գնող և հացածախ և մսագործ» առակը: Հացավաճառից խաբված գնորդը խաբում է մսավաճառին և արդարանում ասելով, տերմ իմ աստված, դու գիտես, որ ես հացավաճառին երկու դրամ տվի, նա ուրացավ և իմ հացը շտվեց: Ես մսագործին խաբեցի, երկու դրամի միս վերցրի առանց փողը տալու. դու արդար դատավոր ես, իմ փողը հացավաճառից վերցրու և տուր մսագործին, որպեսզի ես պարտական չմնամ<sup>2</sup>:

Գոյություն ունեցող կարգերի հասարակական հարաբերությունների խտացված բնութագիրը տրված է «Թիւր գիւղ» առակում, ուր արված է այն հոյակապ ընդհանրացումը, որ մարդիկ թյուր ճանապարհներով են գնում Թյուր գյուղը. այսինքն՝ այս աշխարհն իրենից ներկայացնում է խաբեբայությունների ու խարդախությունների լաբիրինթոս, կամ մի Թյուր գյուղ, ինչպես առակում է ժամանակակից հասարակությունը բնութագրված:

Շահամոլությունը մարդկանց գործունեությունը դարձնում է անարդյունավետ, որովհետև տարբեր դասակարգերի շահերը հակասական են ու իրարամերժ: Յուրաքանչյուրը ղեկավարվում է իր սեփական հաշիվներով, որոնք չեն կարող

համերաշխ ու ներդաշնակ լինել: Հասարակության տարբեր խմբերի գործողությունները խաչաձևվում են և արգելակում հասարակության առաջընթացը:

Մարդկանց գործունեության հակահասարակական բնույթը ժամանակակից հասարակության մեջ շատ լավ է արտահայտված «Աղն կսկծի»<sup>1</sup> առակում: Մարդը աղի ծանր բեռի տակ կրված աղաչում է աստծուն իրեն ազատել այս կյանքի տանջանքներից և փոխադրել դրախտ: Աստված կատարում է նրա խնդրանքը, որտեղ սակայն մարդը ականատես է լինում իրեն համար միանգամայն անհասկանալի երևույթների: Նա «ետես ի մէջ դրախտին մեկ մարդ մի, որ ունէր մեծ կացին և թողուր գմեծ և զգոսացեալ ծառերն և կտրէր զնորայտունի մանր ծառերն»: Երկրորդ անգամ նա «տեսանէր. զի մի մարդ կար, որ ժողովէր փայտ և դնէր շալակ և ոչ կարէր տանել և այլ շատացնէր. և արար քան զտուն մի և քան զլեռ մի և ոչ կարէր տանել»:

Համաձայն աստծու կողմից դրված պայմանի նա դրախտում չպետք է խոսեր, բայց մարդկային առողջ բանականությունը չի կարողանում հանդուրժել այդ «ավետյաց երկրում» տիրող անմտությունները, և նա բողոքում է դրանց դեմ ու հեռացվում դրախտից:

Մարդկանց շահամոլական գործունեության հակահասարակական բովանդակությունը ավելի պարզորոշ է արտահայտված այդ առակի այն տարբերակում, ուր մարդը ճանապարհին հանդիպում է մի խումբ մարդկանց, որոնք պարանները կապած մի մեծ քարի ամենքը դեպի իրեն են ձգում՝ կամենալով քարը իրեն վերցնել. իսկ քարը մնում էր տեղում անշարժ: Մարդը նրանց ասում է. այ մարդիկ, եթե կամենում եք քարը տեղից շարժել, ապա բոլորովմ մի կողմից քաշեք, քանի որ ամեն կողմից քաշելով քարը տեղից շարժել հնարավոր չէ: Բայց նրանք լսել չկամեցան և համառորեն քաշում էին ըստ իրենց սովորության, որի հետևանքով էլ քարը մնում էր տեղում անշարժ<sup>2</sup>: Մեր կողմից ընդգծված տողերն ուղղակի

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյլ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 130:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 322—323:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյլ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 169:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 171:

ասում են այն մասին, որ մարդիկ գործում են ելնելով միայն իրենց անձնական շահերից, որի հետևանքով էլ ժամանակակից հասարակական կյանքը դառնում է հակաբանական:



Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում հարստության կուտակումը հանդիսանում է արտադրության զարգացման ելակետն ու նյութական հիմքը: Դրամական կապիտալի կուտակման անհագ տենչը կապիտալի նախասկզբնական կուտակման ժամանակաշրջանի բնորոշ առանձնահատկություններից մեկն էր, երբ ստեղծվում էր կապիտալիստական արտադրության զարգացման համար անհրաժեշտ դրամագումարը: Հասարակության պատմական զարգացման այս տենդենցի թեորիական արտահայտությունը հանդիսացավ մերկանտիլիզմի մոնետար սիստեմը, որի ներկայացուցիչները հարստանալու միջոցը համարում էին փողի կուտակումը, որը բնատնտեսության ժամանակաշրջանին բնորոշ երևույթ էր:

Սակայն ապրանքային հարաբերությունների զարգացումը շուտով բացահայտում է զանձակուտակման պրակտիկայի անմտությունը, և մանուֆակտուրային շրջանի մերկանտիլիզմի ներկայացուցիչներն արդեն փողի՝ որպես գանձի կուտակման ֆունկցիային հակադրում են փողի՝ որպես շրջանառության միջոցի ֆունկցիան: Թոմաս Մենը լավ էր հասկացել կապիտալի շարժման բովանդակությունը, այն իրողությունը, որ փողի աճումը տեղի է ունենում միայն նրա շրջանառության, շարժման պրոցեսում:

Ոսկու և արծաթի անօգուտ կուտակման պրակտիկայի անմտությունը շատ լավ է արտահայտված «Արծաթասէր այր» առակում, որտեղ արծաթասեր ժլատն իր ոսկին ու արծաթը դարձնում է ձուլյ կաղապարներ և թաղում այդու մեջ: Ծառաները գտնում և կողոպտում են թաքցրած հարստությունը, որի տերը հուսահատությունից ինքնասպանություն փորձ է անում: Այն կանխում է իմաստունը, որը կողոպտված գանձի

փոսի կողքին թափված քարերը վերցնելով թաղում է փոսի մեջ ասելով՝ «ահա ոսկին քո աստ. քանզի անպէտ էր քեզ, իբրև զքարս զայս»<sup>1</sup>:

Արծաթասիրությունը ծաղրված է նաև «Առասպել զարծաթասիրին ագահութենէ»<sup>2</sup> առակում: Այգեկցին, ինչպես և բնատնտեսության բոլոր գաղափարասունները, արծաթասիրությունը համարում են բոլոր շարիքների արմատը: Բայց այդ առակների համար բնորոշը ամենևին էլ արծաթասիրությունը չէր, համարելու գաղափարը չէ, ինչպես կարծում է Այգեկցին: Առակներում շարիք է համարվում ոսկու և արծաթի որպես գանձի անշահ կուտակումը, որի մասին ուղղակի է ասված նույն առակի մի տարբերակում: Ժլատին հանգստացնող իմաստունը քարերը թաղելով կողոպտված գանձի փոսի մեջ ասում է. «դու գնա՝ ի տուն քո՝ և յանհոգս լեր՝ զի այսպէս անշահ և անօգուտ էին կաղապարքն քո՝ որ յոսկոյ և արծաթոյ»<sup>3</sup>: Ասված է շատ պարզ, ոսկին ու արծաթը ոչ թե պետք է որպես գանձ կուտակել, այլ օգտագործել «շահ և օգուտ» ստանալու համար:

Մեր միջնադարյան առակներում շահույթի գոյացման աղբյուրի մասին դեռ հստակ պատկերացում չկա: Շահույթի ստացումը դեռ կապվում է առևտրի և առևտրականների գործունեության հետ<sup>4</sup>: Բայց արտադրության ու արհեստների, աշխատանքի, որպես հարստության աղբյուրի մասին խորիմաստ առակները բազմաթիվ են:

Քաղաքային կյանքի զարգացմանը զուգընթաց էական փոփոխություններ են տեղի ունենում արհեստագործության բնագավառում: Եթե վաղ միջնադարում արհեստագործությունը հիմնականում զարգանում էր կալվածատիրական տնտեսությունների ներսում, շրջափակված էր կալվածատերերի ամրոցների պարիսպներով և բավարարում էր բնատնտեսության սահմանափակ պահանջմունքները, ապա XII—XIII դարերում

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 230:

<sup>2</sup> Տե՛ս Сборник притч Вартава, ч. III, стр. 80.

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 184:

արհեստավորներն արտադրում էին ազատ շուկայի համար, բավարարում էին և՛ ներքին, և՛ արտաքին շուկայի պահանջ-մունքները:

Մյուս կողմից, ապրանքային հարաբերությունների զարգացման հետ միասին խորանում էր աշխատանքի հասարակական բաժանումը, տեղի էր ունենում աշխատանքի մասնագիտացում, որի հիման վրա և զարգանում ու ամրապնդվում էին արհեստագործական ճյուղերը:

Տնտեսության բնագավառում տեղի ունեցող այս կառուցվածքային փոփոխությունները նպաստավոր պայմաններ էին ստեղծում արտադրության առավել արդյունավետ կազմակերպման, ավելի մեծ քանակությամբ ու բարձրորակ նյութական բարիքների արտադրության համար:

Առակախոսներն այն հիմնական գաղափարն են առաջադրում, որ ամեն մարդ պետք է զբաղվի իր գործով, այն արհեստով, որը նա սովորել է, որին ընտելացել է մանկուց: Այս սկզբունքի խախտումը դիտվում է որպես հասարակական շարիք, որի համար արժանի պատիժ են կրում իրենք՝ խախտողները: Երբ անհրաժեշտ է լինում ջորու տարիքը որոշելու համար կարգալ, որպես թե, նրա սմբակի վրա գրված ծննդյան տարեթիվը «աղուէսն ասէ ընդ գալն. գիտեմ. զի դու ի դպրոցի կացեալ ես. եկ կարգայ զգիրս»<sup>1</sup>: Գայլը ջորու սմբակի հարվածից հետո է միայն կռահում, որ իրենց ցեղի կոշումն է զբաղվել ոչ թե դպրության, այլ մսագործություն:

Իր արհեստը մոռացություն տալու համար գայլին պատժում է ոչ միայն խորամանկ աղվեսը, այլև անզոր գառնուկը: «Գառն և փողահար գայլ» առակում վերջինս հավատալով իր ցեղի երաժշտական ձայնի մասին գառնուկի գովեստներին, ամբողջ կոկորդով մեկ սկսեց ոռնալ: Գյուղի շները այդ ձայնի վրա արթնացան և սկսեցին նրան գզելով հալածել: Գայլը հազիվ ազատվելով շներից, բարձրացավ մի բլուր և լալով ողբում էր ասելով, թե ես արժանի եմ այս տառապանքին. ով ինձ դարձրեց երաժիշտ, չէ որ ես միշտ մսագործ եմ եղել<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 132:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 19:

Արհեստավորական կոշմանք դավաճանելու համար գայլին պատժում է մինչև անգամ ավանակը, որն իրեն հոշոտելու պատրաստվող գայլին խնդրում է իրեն ուտելուց առաջ հանել ոտքը մտած բեկոր: Եվ գայլն անցավ հետևի կողմը բեկոր հանելու համար, իսկ էջը ամբողջ ուժով աքացի տվեց և ջարդ ու փշուր արեց գայլի ծնոտները: Գայլը դառնապես ողբալով ասում էր՝ տեղին կրեցի այս պատիժը, ես սկզբից ևեթ մսագործ եմ եղել, ո՞վ ինձ դարձրեց պայտառ<sup>3</sup>:

Աշխատանքի հասարակական բաժանման սկզբունքները խախտելու համար տուժում է նույնիսկ խորամանկ աղվեսը, որը պատժվում է դատավորի դերում հանդես գալու համար. նա ողբալով իր վիճակն ասում է. «Թէ ես ո՞վ և խատին ո՞վ»<sup>4</sup>: Այս բոլոր առակներից արվում է հետևյալ տիպիկ եզրակացությունը. մարդը, որ «զիւր արուեստն թողու և այլ առնէ, նայ քան զաղուէսն յանպոչ պիտի մնայ. զի ամէն մարդ զիւր արուեստն անէ, որ ուսեր է»<sup>5</sup>:

Արհեստների դերն ու հասարակական նշանակությունը բարձր է գնահատված «Բաղդադի հիւս և թագաւոր» առակում, որտեղ մի ճարտար հյուսն երեք տարի աշխատելով, խուրմայի կորիզից պատրաստում է քանդակազարդ մի սեղան, որպիսին ոչ մի մարդ չէր տեսել<sup>6</sup>:

Բայց հյուսնի արվեստը ըստ արժանվյուճ չի գնահատվում թագավորի կողմից, այսինքն՝ ֆեոդալական իշխանությունները դեռ չեն հասկացել արհեստագործության կարևորությունը հասարակական կյանքում, ինչպես ճիշտ է նկատում հյուսնի զրուցակից զամբյուղագործ ծաղկավաճառը, որը գանգատվելով նույն թագավորից հյուսնին ասում է՝ դու ճիշտ ես, այս թագավորը արհեստավորի պատիվը չի ճանաչում<sup>7</sup>: Արհեստագործությունը փառաբանված է այս առակից արված հետևյալ եզրակացության մեջ. ինչպես աստղերն են արեգակի

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 56—57:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 155:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 239—240:

<sup>5</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 240:

գեղեցկութիւնը փառալիրապես արտահայտում, այնպես էլ փոքր արվեստները մեծամեծ արվեստների փառահեղութիւնն են արտահայտում իրենց ամբողջութեան մեջ<sup>1</sup>:

Արհեստներն, անշուշտ, փառաբանվում են որպէս նյութական արտադրութեան ճյուղեր, որոնք հանդիսանում են հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանութիւնների գոյութեան հիմքը: Անցել են այն ժամանակները, երբ հոգևոր իշխանութիւնները հավատացնում էին ժողովրդին, թե երջանիկ կյանքի աղբյուրը քրիստոնեական աղոթքներն են ու սաղմոսները:

Քրիստոնեական եկեղեցու այս կեղծիքը հոյակապ է մերկացված «եկեղեցի և ջրաղաց» առակում: Եկեղեցին պարծենալով իր սրբութեամբ, ասաց, թե ես եմ աստծու տաճարը և դեպի ինձ են դալիս քահանաներն ու ժողովուրդը աղոթք ու պատարագ մատուցելու աստծուն, որի շնորհիվ և աստված հաշտ է նայում աշխարհին, և մարդկանց մեղքերին թողութիւն տալիս: Այդ ժամանակ առաջ է գալիս ջրաղացը և եկեղեցուն ասում, թե ինչ որ դու ասում ես արդար է ու ճշմարիտ, բայց իմ երախտիքը դու մի մոռանա. ես գիշեր ու ցերեկ աշխատում եմ, որպէսզի քահանաներն ու ժողովուրդը ապրեն և գան քեզ մոտ աղոթեն ու աստծուն երկրպագեն: Առակը ցույց է տալիս, եզրակացնում է առակախոսը, որ աշխարհում կան մարդիկ, որ միշտ աշխատում են, ինչպէս ժրջան մեղուները. իսկ թագավորները, իշխանները և ուրիշները նրանց վաստակը վայելում են և ապա գնալով եկեղեցի, հիշում ու օրհնում են աստծուն<sup>2</sup>:

Այստեղ ուշագրավ է նաև այն, որ առակում ընդունվում է հոգևորականութեան գոյութեան անհրաժեշտութիւնը, և եկեղեցին ու ջրաղացը միմյանց չեն հակադրված: Իսկ հետևութեան մեջ ընդգծված է ոչ միայն հոգևորականների, այլև Ֆեոդալական վերնախավերի ձրիակերութիւնն ընդհանրապես, որոնք ապրում են աշխատավոր ժողովրդի հաշվին:

Առակի և հետևութեան մեջ եղած այս անհամապատասխան-

նութիւնն, անշուշտ, բացատրվում է նրանով, որ եզրակացութիւնը կատարված է հետագայում ավելի խորաթափանց անձնավորութեան կողմից, որը չի հանդուրժել աշխատավորների և նրանց կեղեքողների համատեղ գոյութեան հնարավորութիւնն ընդհանրապես:

Ֆեոդալական իշխանութիւնները դարեր շարունակ ժողովրդին խաբել են ոչ միայն կրոնական քարոզներով: Ֆեոդալիզմի բոլոր կարգի գաղափարախոսները իրենց զրավոր ու բանավոր խոսքերով փորձել են սպառնացել, որ պատմութեան շարժիչ ուժը թագավորներն ու իշխաններն են, որ Ֆեոդալական ազնվականութիւնն է հանդիսանում հասարակութեան անաշխարհի զսպանակն ու ժողովուրդների բարօրութիւնն ապահովողը:

Ֆեոդալական իշխանութիւնների այս կեղծիքն էլ մերկացված է «Յզն և ձի» առակում, որտեղ ձին եզանն ասում է, թե դու ո՞վ ես կամ ինչի ես պետք. իսկ ես ձի եմ, որ թագավորները, իշխաններն ու պարոնները զարգարում են ինձ ոսկով ու արծաթով և բազմում են վրաս: Եզը պատասխանում է, թե ամբողջ աշխարհի շինութիւնն ինձ վրա է, որովհետև ես եմ աշխատում ու շարշարվում, իսկ դու և քո թագավորը, ինչպէս և բոլոր մարդիկ իմ վաստակն են ուտում: Եթե ես շաշխատեմ, դու էլ քո թագավորի հետ միասին կմեռնեք. և դու երախտամոռ մի լինի: Այս առակից արված է հետևյալ եզրակացութիւնը. մարդ կա, որ եզի պէս աշխատում է, և մարդ էլ կա, որ մշտապես ձի հեծած աշխարհ է ավերում. և եթե աշխատավորը շաշխատի եզի նման, ապա ձին ու ձիավորը կմեռնեն<sup>3</sup>:

Աշխատավորների և Ֆեոդալական ազնվականութեան միջև եղած անհաշտելի հակասութիւնն այս առակի և նրա հետևութեան մեջ ընդգծված է սպառնիչ պարզութեամբ: Այստեղ ոչ միայն որևէ կերպ չի պատճառաբանված ազնվականութեան գոյութիւնը, այլ ընդհակառակը՝ նրա ձրիակերութեան հետ միաժամանակ խոսվում է նաև նրա աշխարհավեր գործունեու-

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 241:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 151:

<sup>3</sup> Տե՛ս ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 151—152:

թյան մասին: Ազնվականները ոչ միայն ավելորդ են, այլև վնասակար: Այս առակները ցույց են տալիս, որ աշխատավոր ժողովուրդը՝ սթափվել է քրիստոնեական աղոթքների և Ֆեոդալիզմի գաղափարախոսների ստապատիր քարոզների թրմբիրից և հասկացել է, որ իր սեփական աշխատանքն է հասարակական կյանքի զարկերակը, իսկ նյութական արտադրությունը հանդիսանում է նրա սիրտը: Այս խորիմաստ պատմափիլիսոփայությունը, որը հասարակ ու անպաճուճ խոսքերով է պարզաբանված վերևում բերված երկու ժողովրդական առակներում, կազմում է նրանց բուն բովանդակությունը:

Այն հարցը, որ աշխատանքն ու նյութական բարիքների արտադրությունն է հանդիսանում հասարակության գոյության և հետագա զարգացման հիմքը, լավ է պարզաբանված նաև «Բաբելացուց թագաւոր և ծեր» առակում: Թագավորը շրջագայության ժամանակ տեսնելով, որ մի ծեր մարդ արմավենի է տնկում, ասում է՝ այ ծերունի, ինչու ես այդ ծառը տնկում, չէ որ դա քառասուն տարուց հետո միայն կարող է պտուղ տալ, իսկ դու այսօր կամ վաղը մահանալու ես: Ծերունին թագավորին պատասխանում է՝ թագավոր, նախկինում մեկը այդ ծառը տնկել էր, որի պտուղները ես վայելել եմ, ես էլ այսօր տնկում եմ, որ հետագայում ուրիշները վայելեն:

Այդ բարի գործի համար թագավորը ծերունուն պարգևում է հազար դահեկան. ծերունին թագավորին շնորհակալություն հայտնելով ասում է, որ եթե ուրիշներն իրենց տնկած ծառի բերքը քառասուն տարուց հետո են վայելել, ապա ինքը վայելում է անմիջապես: Թագավորը այս խելացի պատասխանի համար նորից է ծերունուն հազար դահեկան պարգևում, որի համար նա կրկին շնորհակալություն հայտնելով ասում է. «ամէն տունկ ի տարին մին հետ տայ պտուղ, իմ ծառս այսօր Բ անգամ ետ պտուղ»<sup>1</sup>:

Ծերունու ասույթները խիստ ուշագրավ են հասարակության զարգացման գործում աշխատանքի մշակական նշանակությունն ընդգծելու տեսակետից: Այստեղ ասված է այն մեծ

ճշմարտությունը, որ հասարակության մեկ սերնդի աշխատանքը կերակրում է նաև գալիք սերունդներին, որովհետև աշխատանքը ստեղծում է ավելի շատ նյութական բարիքներ, քան պետք է արտադրողի անմիջական պահանջմունքները բավարարելու համար: Ծերունու աշխատանքը կրկնակի, եռակի չափերով արդյունք է տալիս, որի շնորհիվ և ապահովվում է հասարակության ներկա ու գալիք սերունդների գոյությունն ու զարգացումը:

Ֆեոդալական կարգերի և կապիտալիզմի վաղ շրջանի գաղափարախոսները երկրի հարստության չափանիշը, հետևաբար և նրա զարգացման ու ժողովրդի բարեկեցության պայմանը համարում էին զանձարանում կուտակված ոսկու և արծաթի քանակը: Ֆեոդալական «ժլատ ասպետների» և մոնետար սիստեմի ներկայացուցիչների այս տեսակետը, ինչպես տեսանք, ծաղրված էր «Արծաթասէր այր» առակում: Իսկական գանձը ամենևին էլ այգում թաղված ոսկու և արծաթի կտորները չեն: Դրանք անօգուտ են ու անպետք ինչպես փոսում թաղված սովորական քարերը:

«Կտակ վասն գանձի» առակում այգում թաղված գանձին հակադրված է այգու մշակման համար ծախսված աշխատանքը որպես հարստության իսկական աղբյուր: Առակը պատմում է այն մասին, որ մի իմաստուն աղքատ մարդ ուներ ծուլ տղաներ: Մահվան օրը կանչեց որդիներին և ասաց. իմ հայրը բազում գանձեր է պահել մեր այգում, որոնց տեղը ձեզ չեմ ասի: Գնացեք, ով որ խորը փորե, նա էլ կգտնի պահված գանձերը: Հոր մահվանից հետո, տղաները սկսեցին մեծ ջանասիրությամբ այգին փորել: Յուրաքանչյուրն աշխատում էր խորը և արագ փորել, որպեսզի գանձը ինքը գտնի: Եվ այգին սկսեց աճել և զորանալ ու առատ պտուղ տալ, որը և դարձավ նրանց համար գանձ<sup>1</sup>: Ընդգծված տողերը ցույց են տալիս, որ աշխատանքի արդյունքներն են իսկական հարստությունը և ոչ թե այգում թաղված ոսկին:

Աշխատանքի, որպես հասարակության զարգացման և

<sup>1</sup> Ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 331:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 237:

մարդկանց բարեկեցութեան աղբյուրի փառաբանութիւնը մենք ունենք նաև «Փիժիք և մեղուք և մրջյիմն» առակում: Ճպուռները ձմռանը գալիս են մեղուների և մրջյունների մոտ և կերակուր՝ խնդրում՝ սովից ազատվելու համար: Իսկ նրանք հարցնում են, թե ապա ամռանը ի՞նչ գործի եք եղել. ճպուռները պատասխանում են, թե սաղարթախիտ ծառերի փշակներում քաղցր երգով ճանապարհորդներին էինք ուղեկցում: Այդ դեպքում, դուք արժանի եք սովամահ լինելու, պետք չէ ձեզ օգնել, ասում են նրանց մեղուներն ու մրջյունները<sup>1</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, առակում հասարակութիւնը բաժանված է երկու խմբի: Աշխատավորները, ի դեմս մեղուների ու մրջյունների, իրենց օրնիրուն քրտնաջան աշխատանքով ստեղծում են հասարակական հարստութիւնը, իսկ ֆեոդալական ձրիակեր արիստոկրատները, ի դեմս ճպուռների, անձնատուր եղած խնջույքների ու գինարբուքների անարտադրողաբար վատնում են նյութական բարիքները:

Առակախոսը չի հաշտվում ֆեոդալական կարգերի այդ անարդար ու այլանդակ իրականութեան հետ և մեղուներին ու մրջյուններին կոչ է անում՝ հրաժարվել այդ ձրիակերների կերակրելուց, որոնք ավելորդ են ու վնասակար և պետք է ոչնչանան: Հետևաբար, ժողովուրդը երազում է այնպիսի հասարակութեան մասին, որը բաղկացած լինի միայն աշխատավորներից:

Ֆեոդալական կարգերին հատուկ այլանդակութիւններն ու հասարակական շարիքները կարող են վերանալ միայն այնպիսի հասարակութեան մեջ, որի մասին մեզ պատմում են «Վասն մրջման» և «Վասն մեղուի» զրույցները: Մրջյունները շարքով գնում են, յուրաքանչյուրը բեռնված իր հատիկով, իսկ նրանք, որ դատարկ են գնում բեռնավորներին շեն ասում, թե ձեր հատիկները տվեք մեզ, նրանցից բռնութեամբ շեն խլում, նրանց շեն նախանձում, այլ իրենք էլ ջանասիրութեամբ աշխատում են<sup>2</sup>:

Այս աշխատավորական հասարակութեան մեջ բռնութիւնն ու հափշտակութիւնն գոյութիւն չունեն այն պարզ պատճառով, որ ձրիակերներ չկան, որ արտադրութիւնը կոլեկտիվ բնույթ ունի, որտեղ բոլորն աշխատում են մեկի համար և մեկը՝ բոլորի համար: Եվ զրույցի հեղինակը ժամանակակից մարդուն կոչ է անում «երթ ով վատ և (ուսիր) ի նմանէ»<sup>3</sup>: Այսինքն՝ պետք է վերակառուցել հասարակութիւնը և ազատվել բռնապետ-ձրիակերներից:

Մրջյունների ու մեղուների կենցաղավարութեան գովերգումը կատարվում է գոյութիւն ունեցող կարգերի այլանդակութիւնները ընդգծելու նպատակով, որոնցից առավել զայրացուցիչը աշխատանքի հարկադիր բնույթն է, ճորտերի աշխատանքի արդյունքի յուրացումը: «Մեծատունք և մշակք, իշխանք և շունք և թռչունք» առակը զայրույթով է պատմում այն մասին, որ մեծատունները մշակների ձեռքով խնամում են իրենց այգիները և փշապատում, այգին դարձնելով դրախտավայր. իսկ խաղողն ու մրգերը վայելելու ժամանակ մշակներին ամենևին չեն հիշում<sup>2</sup>: Այգին դրախտ է դարձել մշակների աշխատանքի շնորհիվ, որի բարիքներից, սակայն, օգտվում են միայն կալվածատերերն ու իշխանները:

Հարկադիր աշխատանքի սխտեմի ծանրութեան մասին է պատմում «Իմաստուն աւագէշ» առակը, երբ «էշք բազումք երթային ի գործ արքունի» և կոռային դաժան աշխատանքի ծանրութիւնից նրանց առաջնորդը «խառանչեց և գոռաց սաստիկ ահագին և յետոյ կողմանէն ճաթմունս մեծայմնս արձակէր»<sup>3</sup>: Մեր առակախոսները շեն կարողանում հասկանալ, թե ինչպես է, որ շահագործվողները ոչ միայն հանդուրժում են այդ տաժանակիր աշխատանքի լուծը, այլև սնում, կերակրում են իրենց կեղեքողներին: Այս հանելուկային իրողութիւնը արտահայտված է «Աւձ և հողագործ», «Լծվար և աւձ» առակներում, որտեղ հողագործը իր ոխերիմ թշնամուն՝ օձին

<sup>1</sup> Ժողովածոյ և առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 19:

<sup>2</sup> Տե՛ս Сборник притч Вартана, ч. III, стр. 153—154, 167.

<sup>1</sup> Сборник притч Вартана, ч. III, стр. 153.

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 78:

<sup>3</sup> Ժողովածոյ և առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 17:

անում ու տաքացնում է իր ծոցում և աղվեսի խորամանկության շնորհիվ է միայն կարողանում փրկել իր կյանքը: Երբ հողագործը զարմանալով օձի (կալվածատիրոջ) շարության վրա, հիշեցնում է, որ ինքը նրա բարեգործ կերակրողն է, օձը շահագործողների բնությանը համապատասխան սառն անտարբերությամբ պատասխանում է. «Թէ աղեկին աղեկ ոչ կայ»<sup>1</sup>:

Աշխատավորների հաշվին ապրում են ոչ միայն կալվածատերերը, այլև աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունները, պետական ողջ ապարատն ու նրա պաշտոնյաները, որոնք և տնօրինում են ժողովրդի ստեղծած հարստությունը: Նրանք աշխատավորներին թողնում են իրենց թշվառ գոյությունը մի կերպ քարշ տալու համար նվազագույնը, իսկ ազգային հարստության մնացած մեծագույն մասը բաշխում են իրենց մեջ՝ ֆեոդալական հիերարխիայի աստիճանականությանը համապատասխան:

Այդ մասին է պատմում «Երկու արդար եղբայրք ի Ղալաթայ» առակը: Մի աղքատ գյուղացի, անշուշտ, կարիքից դրդված, վաճառում է իր արտը մի այլ գյուղացու, որը այն վարելու ժամանակ երեք կարաս ոսկի է գտնում: Գնողը վերադարձնում է երեք կարաս ոսկին վաճառողին ասելով՝ առ քո ոսկին, որ ես գտա արտը վարելիս. վաճառողը հրաժարվում է ասելով, որ դա իմը չէ, այլ քոնն է: Եվ այսպես վիճում էին միմյանց հետ, որի մասին իմանում են պալատականները: Թագավորը, կաթողիկոսը քաղաքի իշխանների հետ միասին եկան և ամեն ինչ տեսնելով, արդար դատաստան արին. մի կարասը վերցրին արքունիքին, մեկը՝ եկեղեցուն, իսկ մյուսը թողին երկուսին<sup>2</sup>:

Արտում հայտնաբերված գանձը ժողովրդի աշխատանքով ստեղծված ազգային հարստությունն է, որի բաշխման ժամանակ գիշատիչ ագռավների նման վրա են թափվում պալատականները, հոգևորականներն ու ազնվականությունը: Այ-

նուհետև, առակը պատմում է, որ երբ բարեկամներ դարձած երկու գյուղացիական ընտանիքները միասին «ցանեալ զարտն ցորեան և ի ժամանակի հնձոցն երթեալ տեսին, զի մարգարիտ էր պտղաբերեալ. և քաղեցին տրցակ մի և տարեալ ի կոստանդինուպոլիս եղին ի յարկ թագաւորին»<sup>1</sup>:

Այսպիսով, արտում եղած ոսկիներն ու մարգարիտները աշխատավորների արդար աշխատանքի արդյունքն են, որից բաժին է հանվում նաև օտար զավթիչներին, որոնց դարեր շարունակ հարկատու է եղել մեր երկիրը:



Շահագործողական հասարակության զարգացման հետ զուգընթաց խորանում են տնտեսական անհավասարությունն ու սոցիալական անարդարությունները, որի հիման վրա գնալով սրվում են հակամարտ հակասությունները շահագործողների ու շահագործվողների միջև: Այդ հակասություններն արտահայտվում են դասակարգային պայքարի ձևով, որը կազմում է տվյալ հասարակության պատմության բովանդակությունը:

Աշխատավորների ու նրանց կեղեքողների միջև պայքարն անընդհատ է ու անհաշտելի: Այն երբեմն բորբոքվում է՝ ցնցելով տիրող կարգերի հիմքերը, երբեմն գրսևորվում է ավելի զուսպ ձևերով: Սակայն երկրում տիրող հեղափոխական իրադրության աստիճանից անկախ, աշխատավորները շահագործողների նկատմամբ լցված են հակակրանքով ու ատելությամբ և նրանց վարք ու բարքի, կենցաղի, նիստուկացի նկատմամբ մշտապես ունեցել են բացասական, ժխտողական վերաբերմունք, որը և լայն շափերով արտահայտվել է մեր միջնադարյան ժողովրդական առակներում:

Թագավորական իշխանությունը հանդիսանում էր ֆեոդալական հիերարխիայի ամենաբարձր աստիճանը, և թագավորի կերպարի բնութագրությանն են նվիրված քննարկվող ժողո-

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 154:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 214:

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 214—215:

վածուի շուրջ երկու տասնյակ առակներ: Ուշագրավ է այն, որ մեր ժողովրդական առակներում թագավորները ներկայացված են որպես բացասական կերպարներ, և առակներից յուրաքանչյուրը մերկացնում է նրանց այս կամ այն բացասական կողմը: Իսկ մի շարք առակներում այդ բացասական կողմերը միավորվում են և կատարվում են թագավորների բացասական էությունը մերկացնող, ոչնչացնող ընդհանրացումներ:

Մեզ կարող են առարկել ասելով, թե այդ առակները ոչ թե խարազանում են թագավորներին, այլ ուզում են ասել, որ թագավորները պետք է լինեն միայն բարձր բարեմասնություններով օժտված դրական անձնավորություններ: Բայց նման առարկությունը գուցե և հիմնավոր լինեք այն դեպքում, եթե լինեին նույնքան, կամ թեկուզ ավելի պակաս թվով թագավորներին փառաբանող առակներ: Իսկ մեր ժողովրդական առակների ժողովածուներում այդպիսի առակներ չկան: Դեռ ավելին, ամենաօրինակելի թագավորներն անգամ առակներում ծաղրվում են և զամվում անարգանքի սյունին՝ իրենց արատների համար:

Այդ տիպի առակներից է «Արտուտ թագաւոր թռչնոց»<sup>1</sup> առակը, որտեղ արտուտ-թագավորը գիշակեր չէ, «և է արթուն և սաղմոսասաց կարգաւոր»: Այս բոլոր կողմերով օրինապահ թագավորը, սակայն, արշավանքի ժամանակ ճամփին ընկած հատիկը կամենում է միայնակ վայելել և ծուղակն է ընկնում ու ոչնչանում: Զորավարները մոտենում են և կարեկցելով հարցնում. ով բարի թագավոր և իմաստուն կարգավոր, այդ ի՞նչ պատահեց քեզ: Արտուտը պատասխանում է. ով բարի իմ զորք, ազահուլթյունն ու որկրամոլութունը խելքն ու իմաստութունը գլխիցս տարան. շատ էի քաղցած և մտածեցի ցորենի հատիկը մենակ ուտել այնպես, որ իմ զորքից ոչ ոք չտեսնի: Հետևաբար ամենաօրինակելի թագավորներն անգամ ազահ են ու խարդախ, հատկություններ, որոնք դրսևորվում են անմիջապես՝ համապատասխան պայմանների առկայությունից զեպքում:

Թագավորների բնորոշ առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ նրանք գիշատիչ են և արյունարբու: Նրանց ձգտումն է պատառել ու հոշոտել իրենց հպատակներին, որը և կազմում է նրանց կյանքի ու գործունեության բովանդակությունը: Այդ խոստովանում են իրենք՝ թագաժառանգները, որոնցից մեկը աստծուց խնդրում է «զի առիւծ լինէի. զի թագաւոր է և պատառէ զամենայն. և միւսն ասէ. խնդրէի արծիւ լինել. զի թռչնոց թագաւոր է և պատառէ զամենայն և ի բարձր գնայ»<sup>2</sup>:

Թագավորները ժողովրդին կեղեքելու միջոցների մեջ խրտուրություն չեն գնում: Այն դեպքերում, երբ բռնութեամբ այդ նպատակին հասնել հնարավոր չէ, նրանք գործի են դնում խորամանկությունն ու խաբեությունը: Այդ մասին է պատմում «Առիւծ սուտ հիւանդացեալ» առակը: Առյուծը ծերացավ և որս անել չէր կարողանում. հիվանդ ձկանալով, մտավ քարայրի ներսը և ուծին կարգեց դռնապան: Ուծը պատգամ ուղարկեց բոլոր կենդանիներին, որ գան իրենց հիվանդ թագավորին տեսութեան: Եվ սկսվեց այցելությունը. բայց ներս մտնողը այրից այլևս դուրս չէր գալիս, քանի որ դառնում էր առյուծին կեր<sup>3</sup>:

Թագավորներն ամբարնտավան են և բռնակալ: Երբ սպասավորը հաճոյախոսութուններ անելով կամենում է թագավորի մորուքի վրա ընկած շոփը վերցնել՝ նրան անհարմար վիճակից դուրս բերելու համար, թագաւորը սակայն խիստ զայրանում է նրա վրա: Այդ ժամանակ սպասավորը նրա երեսին ասում է՝ մենք քեզ գիտենք որպես բովանդակ աշխարհի թագավոր, իսկ դու արջի նման ուզում ես մեզ լափել<sup>4</sup>: Առակախոսը բաժանելով սպասավորի զայրուլթը, ինքն էլ է պահանջում՝ թագավորին, առաջնորդներին ու դատավորներին պետք է հանդիմանել, երբ նրանք անտեսում ու խեղաթյուրում են օրենքները և շեղվում աստծու կամքից<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածոյի առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 33—34:

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածոյի առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 277—278:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 3:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 105:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

Այս ամբարտավան և արյունարբու թագավորները հասարակ մահականացուներից տարբերվում են միայն իրենց շքեղ հագուստներով: Իսկ այդ շքեղ հագուստները, այսինքն թագավորական իշխանությունը, նրանք հաճախ ձեռք են բերում հափշտակությամբ և անազնիվ ճանապարհներով: Այդ մասին է պատմում «Աւտարափետուր ճայել»<sup>1</sup> առակը որտեղ ճայը պճնվում է ուրիշ թռչուններից գողացած փետուրներով և դառնում թռչունների թագավոր: Իսկ «Միրամարգ՝ թագաւոր թռչնոց»<sup>2</sup> առակում, աղավնին դիմում է ուռած ու փքված սիրամարգին հետևյալ խոսքերով. «Ով բարի թագաւոր, եթե նեղեն դմեզ արծիւքն, դու գինչ աւզնութիւն կարես առնել մեզ»: Աղավնու բերանով առակախոսը ցույց է տալիս, որ թագավորների փքված ու ինքնահավան կերպարի տակ հաճախ թաքնված է լինում մի անզոր անձնավորություն, որն իր պարտականությունները կատարելու համար բոլորովին պիտանի չէ:

Թագավորները ոչ միայն անզոր, այլև հիմար են: Թագավորելու նախադրյալները խելքն ու քաջությունը չեն, այլ միայն արտաքին պաճուճանքներն ու բարձրագոչ աղմկարարությունը: Այդ մասին են պատմում «Կռունկ՝ թագաւոր թռչնոց և էջ», «էշառիժ» առակները: Վերջին առակում էջը դառնում է կենդանական աշխարհի թագավոր շնորհիվ այն բանի, որ ծածկվում է առյուծի մորթով և որոտացող ձայնով զարհուրեցնում գազաններին:<sup>3</sup> Իսկ առաջին առակում «Ժողովեցան թռչունքն և ասացին, թե որոյ ձայն զարաւոր է, զայն դիցուք մեզ թագաւոր»<sup>4</sup>: Այստեղ դարձյալ հանդես է գալիս էջը՝ իրեն համարելով թագավոր դառնալու ամենահարմար թեկնածուն:

Այսպիսով, եթե միավորենք տարբեր առակներում թագավորներին տրված առանձին բնութագրությունները, ապա կատարյալ, որ թագավորները խորամանկ են ու խաբեբա,

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 35—36:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 35:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 17—18:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 8:

ագահ են ու ամբարտավան, գիշատիչ են ու բռնակալ, անզոր են ու հիմար: Պարզ է, որ ոսկեզօծ հագուստներով պարուրված այս այլանդակ խրտվիլակները հասարակության համար հանդիսանում են մեծագուշն շարիք:

Թագավորների աշխարհավեր գործունեությունն է դատապարտում «Աղեքսանդր և մերկ իմաստասէրք»<sup>1</sup> առակը, որտեղ իմաստասերները թագավորին հանդիմանում են ասելով. «Թէ յիրաւի գիտես, որ մահականացու ես և ընդ է՛ր զաշխարհս կու աւիրես»: Թագավորը չի հերքում իմաստունների առաջադրած մեղադրանքը և իր ավերիչ գործունեությունը պատճառաբանում է նրանով, որ «աստուած տեսաւ, որ ամենայն մարդ ի ճանապարհէ ելաւ և քան զիս այլ չկայր շար և վատ»: Այստեղ, անշուշտ, խոսքը վերաբերում է ոչ միայն Աղեքսանդր Մակեդոնացու աշխարհակործան արշավանքներին, այլ թագավորներին ընդհանրապես, որոնց կյանքի ու գործունեության բուն բովանդակությունը դարեր շարունակ եղել են կոտորածն ու ավերածությունները:

Իշխող դասակարգերն ու նրանց գաղափարախոսները հնագուշն ժամանակներից սկսած մտավոր աշխատանքի իրենց մենաշնորհը պատճառաբանել են նրանով, որ իրենք, որպես թե, ծնվել են բարձր մտավոր կարողություններով. իսկ աշխատավորների բաժինը միայն կոպիտ ֆիզիկական աշխատանքն է, որովհետև նրանք ի բնէ մտավոր ընդունակություններից զուրկ տգետներ են:

Գեռ Պլատոնն էր պնդում, թե երկիր կառավարողները պատրաստված են հատուկ նյութից՝ ոսկուց, որի շնորհիվ և կարողանում են կատարել կառավարման և գիտությունների զարգացման բարդ ու դժվարին աշխատանքը: Այս ռեակցիոն տեսությունը սուր կերպով է ծաղրված «Ամենատգէտ մարդ»<sup>2</sup> առակ-պատմվածքում: Թագավորին չի հաջողվում աշտարակ կառուցել, որովհետև ցերեկվա ընթացքում շարված պատերը գիշերը քանդվում են: Գիտունները թագավորին խորհուրդ են

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 206:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 254—257:

տալիս երկրի ամենատգետ՝ մարդուն գտնել և կենդանի շարել պատի մեջ, առանց որի աշտարակի շինարարությունը չի կարող ավարտվել: Սկսվում են ամենատգետ մարդու որոնումները՝ ձկնորսների, անտառապահների, նավավարների, հովիվների շրջաններում: Այսինքն՝ իշխողները ամենատգետ մարդուն փնտրում են բացառապես աշխատավորների շրջանում և ի վերջո այդպիսին համարում են արքունի հովվին: Սակայն հովիվը ծիծաղում է նրանց բթամտության վրա և զարմացնում է նրանց իր իմաստությամբ, որից հետո առաջարկում է ամենատգետ մարդուն հայտնաբերելու հետևյալ միջոցը. թող թագավորը իր գլխավոր վեզիրի ամբողջ ունեցվածքը խլի և իրեն քաղաքի հրապարակում շարաշար տանջելով կախի, այնպես որ բոլոր քաղաքացիները տեսնեն, իսկ հետո նրան տանեն թաքցնեն հայտարարելով, որ սպանեցին: Երեք օր մոռնետիկը թող շրջի քաղաքում և հայտարարի, թե ով գա վեզիրի պաշտոնը վարի կգառնա նրա ամբողջ ունեցվածքի տերը:

Թագավորն այդ միջոցով էլ հայտնաբերում է երկրի ամենատգետ մարդուն, բայց ոչ թե աշխատավորների, այլ պալատականների շրջանում, որոնց խելքի ու մտավոր կարողությունների շափանիշը ընչաքաղցությունն է: Պալատականների ու աշխատավորների այս հակադրությամբ ավելի է ընդգծվում իշխողների նկատմամբ ունեցած աշխատավորների հակակրանքը:

Ցուփ ու շվայտ կյանքով արբեցած այդ խրտվիլակներին ամենևին պետք չէ կարեկցել և օգնության ձեռք մեկնել զրժվարին պայմաններում: Ընդհակառակը, հարմար պահին, օգտը վելով նրանց բթամտությունից, պետք է նրանց ծուղակը գցել ու ոչնչացնել: Ոտքը կոտրած առյուծը օգնություն ու խնամք է աղերսում իր հպատակներից, որոնք, սակայն, նրան մերժում են ասելով՝ «ի քեն ոչ ինչ գտաք աւզնութիւն<sup>1</sup>» և դու արժանի ես այդ աստվածային պատժին: Իսկ «Առիւծ և մարդ»<sup>2</sup> առակում վերջինս, օգտվելով առյուծի հիմարությունից, նրան

<sup>1</sup> Сборник притч Вартана. ч. III, стр. 107.

<sup>2</sup> Տե՛ս ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 111—112:

կապում է ծառին և գանակոծում, ծաղրելով ու խայտառակելով հպատակների առջև:

Տեղալական հասարակարգում աշխատավորներին շահագործող ամենաբազմամարդ շերտը իշխան կալվածատերերն ու հոգևորականներն էին: Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների երբեմնի ունեցած հեղինակությունը ընկնում է: Լայն աշխատավորական մասսաները գալիս են ինքնագիտակցության և հասկանում, որ ամբողջ հասարակությունը ապրում է իրենց հաշվին, որ ֆեոդալական ազնվականությունը շոայլում ու վատնում է իրենց ծանր աշխատանքի պտուղները:

Շահագործման այդ սիստեմի դեմ է, որ հնչում է աշխատավորների բողոքի ձայնը, որի գաղափարական ամենաուժեղ արձագանքը լսվում է ժողովրդական ստեղծագործությունների մեջ և հատկապես միջնադարյան առակներում: «Երեք ուղտը և երեք աղուէսք» առակում ուղտերն են միայն վայելում միասին դտած հացը, իսկ աղվեսները լալով խնդրում են իրենց բաժինը, բայց ուղտերը նրանց ոտնատակ ոչնչացնում են: Առակը ցույց է տալիս, գրում է առակախոսը, որ հարուստները ծծում են աղքատների արյունը, որոնք շատ հաճախ նեղությունից ու վշտից մահանում են<sup>1</sup>: Տիրող անարդարության դեմ առակախոսը բողոքում է՝ ամենախիստ արտահայտություններով. հասարակության վերնախավերը ծծում են ժողովրդի արյունը և ոտնատակ տրորում նրանց: Այս ճշմարտությունը հիմնականում գիտկացված է աշխատավորների կողմից:

Բայց դեռևս կան շատ միամիտներ, որոնք կարծում են թե այս աշխարհի գալլ-ֆեոդալները կարող են ողորմած լինել և կերակրել իրենց հպատակներին: Այդպիսիները խիստ ծաղրված են «Այր և գայլ» առակում, որտեղ միամիտ գյուղացին գալլին բարձած իր գրաստին տանում է տուն՝ նրան կթելու և կերակրվելու համար: Իսկ անցորդները ծիծաղում են նրա միամտության վրա ասելով. «ով տխմար, դա զամէն աշխար-

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 192:

հիս կթան է հատուցեալ. զայդ կթան կու տանիս<sup>1</sup>: Շատ պարզ է ասված, որ շահագործողներից ոչինչ լավ բան սպասել չի կարելի, որ նրանք կողոպտում են ժողովրդին. և դա բխում է նրանց բուն էութունից:

Դեռ ավելին, նրանք զուրկ լինելով մարդկային բարեմասնութուններից, ոչ միայն չեն կարեկցում օգնության կարոտ աղքատներին, այլև տեսնելով նրանց տառապանքները տասնապատկում են դրանք: Այդ մասին է պատմում «Աղաւթք աղքատի» խորիմաստ առակը: Աղքատ ճանապարհորդը հիվանդանում է և աղոթելով աստծուց խնդրում իրեն մի գրաստ ուղարկի տուն հասնելու համար: Սակայն պատահում է միանգամայն հակառակը. գալիս է մի շար մարդ և նրան ծեծելով ասում. արի իմ ավանակի քուռակին շալակիր, քանի որ մոր հետ գալ չի կարողանում. խեղճը շար մարդու շնորհատվող հարվածներից ողբալով ասում է՝ վայ ինձ, աստված իմ, վիրտս փարատելու փոխարեն ավելի ծանրացրիր: Այս առակից այն ուշագրավ հետևութունն է արվում, թե աղքատները տառապում են չբավորութունից և աստծուց ապրուստ են խնդրում, իսկ թագավորներն ու իշխանները նրանց ունեցածն էլ են կողոպտում ու թալանում<sup>2</sup>:

Այս թագավորներն ու բռնակալները թալանում ու կողոպտում են աշխատավորների ամենավերջին կոպեկներն անգամ: Անբավ հարստության տեր թագավորը չի մերժում աղքատի սարից բերած «սակաւիկ» մեղրը «այլ ընդունեցաւ»<sup>3</sup>, որովհետև թագավորն էլ մեր առակախոսի հետ միասին լավ է հասկանում, որ երկրի ամբողջ հարստութունը գոյանում է աշխատավորների «սակաւիկ» մեղրից: Այդ անբավ հարստութուններից նրանք ոչինչ չեն վիջում աղքատներին, նույնիսկ այն դեպքում, երբ վերջիններս սովամահ են լինում: Ընչաքաղցութունը մեռցրել է նրանց մեջ մարդկային ամեն մի զգացում, և այդ տեսակետից նրանք ցածր են կանգնած նույ-

նիսկ շներից: «Ողորմած շուն» առակը պատմում է այն մասին, որ աղքատը զուրկ լինելով իր շանը կերակրելու հնարավորութունից, նրան տանում, կապում է մի ծառից և թողնում բախտի քմահաճույքին:

Հարուստի շունը կարեկցելով իր թշվառ ցեղակցին «յամէն օր գիւր հացի կէսն ուտէր և զկէսն տայր այն շանն»: Առակախոսը այն բնորոշ հետևութունն է անում, որ անողորմ հարուստները շների մասին հոգում են, իսկ աղքատների մասին չեն մտածում. շները աստծու ողորմութունն հասկանում են, աստծու օրենքները գիտեն, իսկ մարդիկ՝ ոչ:

Շներից վատթար այս իշխան-մեծատունները շրջանցում և ոտնակոխ են անում ոչ միայն աստվածային, այլև աշխարհիկ օրենքները, երբ այդ պահանջում է սեփական շահը: «Մեղիք և կարդացող» առակում վերջինս հրապարակորեն մեղիքի երեսին է ասում. «Թէ դու յամէն միլաթէ ի դուրս ես և քաֆար և մնաֆրիս. և ի վերայ քո իշխանութիւն ոչ կայ. զինչ կամիս, զան առնես»<sup>2</sup>:

Ժողովուրդն արդեն զարմանում է և չի հասկանում, թե ինչպես է, որ այս կողոպտիչ օրինազանցներին է հանձնված հասարակական օրինականության և մարդկանց կյանքի ու կայքի պահպանման գործը: Իրականում, սակայն, նրանք հասարակական այդ ֆունկցիայի կատարման համար բոլորովին պիտանի չեն և զբաղված են միայն աչքակապությամբ:

«Մանր թռչունք և արագիլ»<sup>3</sup> առակը պատմում է, որ ճնճըղուկները բնակութուն են հաստատում արագիլի բնից ցած և խնդրում են նրա հովանավորութունը: Իսկ օձերը գալիս բնակութուն են հաստատում արագիլի բնի մոտ կուտակված խոտերի մեջ և տանում մանր թռչունների նորածին ձագերին: Իսկ արագիլը գլուխը ետ տանելու և կտուցը ծնծղակի նման կլկլացնելու սովորութուն ունի: Լսելով այդ, մանրաձագերը կարծում էին, թե արագիլն իրենց կարեկցում է, որի համար

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 237:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 196:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 298:

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 275:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 166:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 198:

նրան շնորհակալություն են հայտնում ասելով՝ թեպետ մեզ օգնել չես կարողանում, բայց ցավակցում ես:

Առակախոսը ծաղրում է ժողովրդի դյուրահավատությունը և զարմանում, որ իշխանների անտարբերությանն ականատես լինելուց հետո անգամ նա շարունակում է հավատալ նրանց բարյացակամությանը:

Դեռ լավ է, եթե իշխանները միայն լոյալ լինեն ժողովրդի տառապանքների նկատմամբ: Իրականում այդ իշխանները ժողովրդի գլխին պատիժ են: Այդ ասված է ուղղակի առակի եզրակացության մեջ. «Քաղաքը ոմն կամ իշխան ոչ կարէ աւգնել ժողովրդեանն և պահել ի թշնամեաց. այլ զհարկն յաւելորդ պահանջեն աղքատացն և ինքեանք փափկանան»: Ըստ որում, ժողովրդի վզին դրված հարկային լուծք գնալով ծանրանում է: «Իշխան և այրի» առակում վերջինս աղոթում է շար իշխանի երկարակեցության համար: Իշխանն իմանալով այդ, զարմացած հարցնում է պատճառը: Այրին նրան պարզաբանում է, «թէ քո հայրն վատ մարդ էր. ես անիծեցի, նա մեռաւ. դու նստարի նորա տեղն այլ խիստ շար. կու վախեմ. թէ մեռանիս, նա քո որդին այլ խիստ լինի շար»<sup>1</sup>:

Այստեղ առակախոսը նկատի ունի դիմադրության թույլ ուղին: Ինքնին հասկանալի է, որ թույլ ու անօգնական այրին շար աշխարհի դեմ սլաքարելու ակտիվ միջոցների դիմել չի կարող: Նա գործում է իր ուժերի ներածին շափով՝ աղոթում է վատթարագույնից ազատվելու համար:

Իսկ «Իմաստասէր» առակում առակախոսը ժողովրդին կոչ է անում անարգանքի սյունին գամել աշխատավորների վաստակով հղփացած ֆեոդալներին: Երկրի հարուստ իշխաններից մեկը իմաստունին ճաշի է հրավիրում, իսկ վերջինս խնջույքում բոլորի ներկայությամբ թքում է իշխանի երեսին և արդարանում ասելով. մի մեղադրեք ինձ, քանի որ նրա երեսից ավելի գարշելի տեղ չգտա, որովհետև տունը ամբողջ վերևից ու ներքևից, շորս կողմից պատած է ոսկով ու արծաթով և քանդակված մարգարտով<sup>2</sup>:

Ֆեոդալական հասարակարգում աշխատավորները հեծում էին կրկնակի շահագործման լծի տակ: Աշխարհիկ ձրիակերների հետ միասին ժողովրդի հաշվին էին ապրում նաև հոգևորականները: Հայտնի է, որ քրիստոնեական եկեղեցին հանդիսանում էր երկրի ամենախոշոր ֆեոդալական կազմակերպություններից մեկը, որին պատկանում էր մշակովի հողատարածությունների շուրջ 25—30 տոկոսը: Եկեղեցական տնտեսությունների ընդարձակ կալվածքները մշակվում էին աշխատավոր գյուղացիների կողմից, որոնց աշխատանքի հաշվին էլ ուռճանում էր հոգևոր դասը: Բայց ինչպես աշխարհիկ իշխանությունները, այնպես էլ հոգևորականները աշխատավորներին արտագրության մեջ անմիջականորեն շահագործելուց բացի, նրանց կողոպտում էին նաև զանազան գանձույթների միջոցով: Կրոնական արարողություններն ու ծիսակատարությունները հանդիսանում էին եկեղեցու առատ եկամտի աղբյուրներից մեկը:

Բայց հոգևորականները չէին բավարարվում իրենց եկամուտների օրինականացված աղբյուրներով միայն: Ընչաքաղցությունը նրանց մղում էր դեպի գողություն, վաշխառություն, կաշառակերություն, խաբեբայություն, որոնք, կրոնավորների բարոյական վարքագծի անկման հետ միասին, լայն շափերով արմատավորվել էին հոգևորականության մեջ:

Աշխատավոր ժողովուրդը սկսել էր հասկանալ, որ կրոնավոր ու աշխարհիկ բոլոր աստիճանավորները միևնույն մեղալի երկու երեսներն են, որոնք միասին կազմում են իրենց աշխատանքի հաշվին ապրող ձրիակերների մի ընտանիք: Եկեղեցու հայրերի ավետարանական քարոզչների ու նրանց սեփական կյանքի ու վարքագծի միջև անհամապատասխանությունն այքան բացահայտ էր արդեն, որ ժողովուրդը չէր կարող կուրորեն հավատալ ու հետևել նրանց:

Աշխատավորները երբեմն հանդես են գալիս Աստվածաշնչի դոգմաների մերկացման ձեռներեցություններով և այդ սուրբ գրքերը ոչնչացնելու ու նրանց կեղծ քարոզիչներին մերկացնելու կոչ են անում: «Աղքատ և երէջ և աւետարան» առակում աղքատը եկեղեցում լսելով քահանայի քարոզը օտարական

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 323:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 266:

անօթեան աղքատներին խնամելու վերաբերյալ, համոզված է, որ քարոզիչը պատարագի վերջում իրեն պետք է օթեան տա և սովից ու ցրտից փրկի: Բայց քահանան աղքատի խնդրանքը լսել անգամ չի կամենում և շտապով հեռանում է եկեղեցուց: Քահանայի քարոզի և վարմունքի հակասութեանն ականատես աղքատը զայրացած «առեալ զաւետարանն և տարաւ ի ջրածողով տեղ մի և եղիք ի ջուրն. եդ քար մի ի վերայ»<sup>1</sup>: Այսպիսով, պետք է դեն նետել ավետարանները և վռնդել դրանց կեղծ քարոզիչներին, որոնք ոչ միայն որբերին ու այրիներին չեն օգնում, այլև կողոպտում են նրանց վերջին ունեցվածքը:

«Գող քահանայ և այրի» առակում քահանան այրու միակ կովը գողանալով, թաքցնում է եկեղեցու բեմի վարագույրի հետևում: Այրին իմանալով այդ, մտնում է եկեղեցին խոստովանելու պատրվակով և վարագույրը ետ տանելով դիմում է կովին. «ով գարշելի գրեզ կով գիտէի. և արդ զքեզ պատարագաւո՞ւմ արար»<sup>2</sup>:

Ոչ միայն քահանաներն են կողոպտում ժողովրդին, այլ այդպես են վարվում նաև կրոնական հիերարխիայի բոլոր աստիճանավորները սերնդե սերունդ: «Աւագերեց և որդին»<sup>3</sup> առակում որդին հրաժարվում է քահանա ձեռնադրվելուց, երբ իր ծերունի հոր մեջքին են բարձում «զինչ կերեալ էր ի ժողովրդէն» և ստիպում տանել այդ ահռելի ծանրութիւնը: Բեռը հորից փոխադրում են որդու մեջքին, որը զարհուրած փախչում է, եպիսկոպոսին ասելով. «Թէ քեզ ալ էր պատահեալ յառաջն, դու ալ պիտի փաղչէիր յեպիսկոպոսութենէ»: Որքան բարձր է հոգևորականի աստիճանը, այնքան ավելի են նրա «օրինական» և ապօրինի եկամուտները: Այդ է պատճառը, որ միայնակյացը հոգին ծախում է սատանային և հասնում մինչև եպիսկոպոսութեան աստիճանի<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Ժողովածոյ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 265:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 74:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 138—139:

<sup>4</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 252:

Բոլոր կարգի հոգևորականների մեջ բազմաթիվ են կաշառակերներն ու հեշտասեր անբարոյականները: «Կաշառառու քահանայ»<sup>1</sup> առակում թռչունները զատկին մտնում են եկեղեցի խոստովանելու: Նրանցից ոմանք քահանային ասում են, որ իրենց մեղքն այն է, որ մկներ ու գորտեր են կերել: Քահանան «մերժեաց զնոսա՝ պիղծս կոչելով»: Իսկ երբ նրանք «երթեալ ստացան դանձս բազումս և մատուցին քահանային», վերջինս նրանց արդարացնում է ու հաղորդում: Այս առակից արված է հետևյալ դիպուկ ընդհանրացումը: «Զագահ եպիսկոպոսացն և քահանայից առակս նշանակէ. զի՝ զպոռնիկս և զայլս մերժեն յեկեղեցույ և դարձեալ ընդունին կաշառօք»: Հոգևորականները եկեղեցու դռները լայն բաց են անում անբարոյականների առջև, որովհետև իրենք էլ այդպիսին են: Ամենամոլեռանդ ձգնավորն անգամ, որ հպարտութեամբ հայտարարում է, թե «աստուած միայն է յերկինս անարատ և սուրբ և ես յերկրի», նույն ժամին գայթակղվում է և նետվում պոռնիկութեան գիրկը<sup>2</sup>: Այսպիսով, կրոնավորների ոչ նեղ շրջաններում գողութիւնը, կաշառակերութիւնը, կողոպուտն ու հափշտակութիւնը, անբարոյականութիւնը խաղաղ կերպով կենսացում են ավետարանական աղթքների ու քարոզների հետ, որոնց կեղծիքն ու սնանկութիւնը վաղուց ի վեր հայտնի է դարձել աշխատավորներին: Ժողովուրդը դարեր շարունակ ականատես լինելով կրոնավորների շրջանում տարածված այլանդակութիւններին, երես է դարձնում եկեղեցուց և հրաժարվում է կրոնական ծիսակատարութիւններից, որոնց նա հակադրում է զավեշտն ու աշխարհիկ գվարձութիւնները: «Նրէց և ժողովուրդ»<sup>3</sup> առակում գյուղացիներին եկեղեցի բերելու նպատակով քահանան խելագար ձեացած վազում է գյուղի փողոցներում: «Նև ասեն գեղացիքն, թէ էրէցն խեցաւ. երթամք և ծիծաղիմք»: Այս ձևով գյուղացիներին հավաքելով եկեղեցի, քահանան զայրացած նրանց<sup>4</sup> է դիմում ասելով. այ մոլորյալ-

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 257—258:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 45:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 265—266:

ներ, երբ սաղմոս էի կ'արդում, աղոթում ու ժամ էի ասում, սատանան ձեր սիրտը քարացրել էր և եկեղեցի չէիք գալիս, իսկ այժմ սատանայի ձայնին ունկնդիր եկել եք ծիծաղելու: Եվ քահանան բարկանալով, փիլոնը դեն նետեց և գյուղից հեռացավ:

Այս առակում, անշուշտ, անմիջականորեն է արտահայտվել թոնդրակեցիների գաղափարախոսության ազդեցությունը: Ժողովուրդը հրաժարվում է եկեղեցական ծիսակատարություններից ու քահանայի ծառայություններից:

Կրոնական քարոզները կորցրել են իրենց ազդեցությունը ոչ միայն աշխատավորների մեջ, այլ նաև ունևորների շրջանում: Այդ մասին է վկայում «Մեծատունն Խաչենացի և որդին՝ քահանայ Քրիստոսատես» առակը: Քահանա որդին հորն ասում է, որ ինքը ամեն պատարագին եկեղեցում տեսնում է Քրիստոսին, և հայրն էլ իր հետ գալով եկեղեցի կարող է Քրիստոսի տեսությունն արժանանալ: Եկեղեցուց վերադառնալիս հայրը դանգատվում է, որ որդին իրեն չի իմացրել Քրիստոսի գալստյան մասին: Որդին հորն ասում է, թե այն ժամանակ, երբ ես ձեռքով թիկունքը քո բոթեցի, ինչպես որ պայմանավորվել էինք, սուրբ հոգին եկավ: Հայրը պատասխանում է, թե որդյակ այդ ժամանակ ես մտքով գնացել էի շուկա առևտուր անելու և քո մոր համար ուզում էի ծիրանագույն գլխաշոր գնել և մտածում էի այն մասին, որ եթե սուլթանի Պաղտի անունով մեծ ուղտի կաշուց տկճոր պատրաստվեր, ապա այն քանի լիտր գինի կտաներ<sup>1</sup>:

Եթե այստեղ մեծատունն վաճառականը ավետարանական քարոզներ լսելու պահին զբաղված է իր առևտրական հաշիվներով, ապա մի այլ առակում մեծատան ժառանգը քեռու կրոնական խրատների յուրացման վերաբերյալ նրա հարցումին պատասխանում է, թե այ քեռի, ի՞նչ ասացիր. ապա դու լսիր, թե զարմանալի բան պիտի պատմեմ քեզ. իմ փորում կա տասներկու երակ, որոնք բոլորը իջնում են պորտից և միավորվում ներքնամասում<sup>2</sup>: Մարդիկ զբաղված են իրենց

անմիջական առօրյա գործերով և տարված մարմնական, աշխարհիկ հաճույքներով, նրանք կրոնական քարոզներ լսելու ոչ տրամադրություն ունեն և ոչ էլ ժամանակ:

Այսպիսով, վաղ Ֆեոդալիզմին բնորոշ հասարակական հարաբերությունների «սրբության ծածկույթը» (Էնգելս) աստիճանաբար վերանում է, որը և պայմաններ է ստեղծում նրանց վրա հարձակվելու համար: Աշխատավորներն սկսում են հասկանալ, որ արդարության և բարեպաշտության մասին քաղցրմեղր քարոզների տակ թաքնված է շահագործողների գազանային երախը: Այդ մասին է պատմում «Ծովային գազան և անուշահոտ բերան» առակը: «Գազան մի կայ ի ծովն. յորժամ քաղցենայ, բանայ զբերան և հոտ անոշ գայ ի բերանէն. և գան ձկունք և մտանեն ի բերան նորա, և նայ փակէ զբերան իւր»<sup>3</sup>:

Առակախոսը պատռելով աշխարհիկ ու հոգևոր քաղցրախոս մարդակուլների դիմակը, աշխատավորներին կոչ է անում զգուշանալ և պաշտպանվել նրանցից:

Տիրողների դեմ պայքարելու անհրաժեշտությունը հիմնավորելու այս առաջին, համեմատաբար պասսիվ, քայլին հաջորդում են արդեն ակտիվ բնույթի միջոցառումներ: «Խեցգետին և ձագթ»<sup>2</sup> առակում աշխատավորները տեսնելով ուղիղ ընթանալու վերաբերյալ մայր խեցգետնի քարոզների ու նրա սեփական ընթացքի հակասությունը, ըմբոստանում են իրենց առաջնորդների խարդախ վարքագծի դեմ: Անցել են այն ժամանակները, երբ ժողովուրդն անխոս կատարում էր իշխողների ցանկությունները և դառնում նրանց քմահաճույքների զոհը:

Աշխատավորների այդ անմիտ խոնարհությունն ու հեղուկությունն է ծաղրվում առակներից մեկում, որտեղ հիվանդ առյուծին բուժելու համար խորհուրդ է տրվում՝ «որ եփեն զսիրտ և զականջ իշոյն և զջուրն տան, որ խմէ առիւծն»<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 48:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 287:

<sup>3</sup> նույն տեղում, էջ 5:

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 48:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 39—40:

Առյուծը հարձակվում է աղվեսի բերած ավանակի վրա նրան խեղդամահ անելու համար, բայց վախեցած էջը խուլս է տալիս: Աղվեսը նորից է համոզում էջին վերադառնալ առյուծի գիրկը նրա ողջագուրանքին արժանանալու համար: էջը լսում է աղվեսին և նահատակվում առյուծի ձիրաններում: Աղվեսը հանում և ուտում է էջի սիրտն ու ականջները, վեքադառնում է բժիշկների և առյուծի մոտ ու զարմացած ասում. այն էջը ոչ սիրտ ունի և ոչ ականջ. եկան տեսան, որ իրոք ոչ սիրտ ունի և ոչ ականջ ու շատ զարմացան: Իսկ աղվեսը նրանց ասաց. զարմանալու ոչինչ չկա, եթե նա սիրտ ունենար և ականջ, ապա լսելով քո մռնչյունը և ազատվելով քո ձեռքից նորից ետ չէր գա և դառնա քո զոհը<sup>1</sup>: Առակախոսը զայրացած է այդ անբան կենդանու վարքագծից: Դարեր շարունակ թագավորներն ու իշխանները խաբում ու կեղեքում են աշխատավորներին, և նրանցից շատերը դեռ միամտություն ունեն հավատալու տերերի կեղծ խոսքերին ու բարեկամությունը: Հետևաբար, պետք է սթափվել ու արիանալ և զինված ու մարտունակ լինել այս դաժան կյանքի գոյություն կույում:

Առակախոսներին հայտնի է, որ կովոզ կողմերի ուժերն անհավասար են, քանի որ տիրողների ձեռքումն են կենտրոնացված հասարակություն տնտեսական, քաղաքական ու ռազմական իշխանությունները, և որոշ առակներում հրեմն լսվում են հոռետեսական, հուսահատական նոտաներ: Բայց առակախոսները հիմնականում տրամադրված են մարտականորեն և զինված են տիրող կարգերի դեմ պայքարելու անհրաժեշտություն գաղափարախոսությունը: «Վէ՛մ և կաթ» առակը պատմում է այն մասին, որ «Բարձր վիմէ մի կաթէր ջուր բազում ժամանակա ի վերայ ապառաժ վիմի միոյ և փոս առնէր զվէմն»<sup>2</sup>: Այստեղ առաջադրված է այն գաղափարը, որ ամենաթույլ ուժերը նույնիսկ, երբ գործում են անընդհատ ու սիստեմատիկորեն, ամենաահռելի դիմադրությունն անգամ կարող են հաղթահարել:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 6:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 124:

Ուժեղների նկատմամբ թուլերի հաղթանակի հավատով են հագեցված «Արծիւ, կաքաւ և բզեզ», «Մրջիմն և աղանի» և մի քանի այլ առակներ: Առաջին առակում արծվից հալածված կաքավը պաշտպանություն է խնդրում բզեզից, որը արծվին համոզում է հանգիստ թողնել կաքավին: Բայց արծիվը արհամարհում է նրան: Վրեժխնդիր բզեզը գլորելով ջարդում է արծվի ածած բոլոր ձվերը և սպառնում է նրա ցեղի գոյությունը ամբողջությունը<sup>1</sup>:

Հետևաբար, շահագործվողները պետք է կույեն ոչ թե այս կամ այն առանձին ֆեոդալ-իշխանների դեմ, այլ պետք է ձգտեն ոչնչացնել նրանց տիրապետությունն ընդհանրապես: Իրենց այս պատմական միսիան իրականացնելու համար աշխատավորները նախ պետք է համերաշխ լինեն: Իսկական սերն ու բարեկամությունը հատուկ է բացառապես աշխատավորական ընտանիքներին: Ուսնայի երկու որդիները հոր մահից հետո բաժանվում են, բայց նրանցից յուրաքանչյուրը գաղտնի կերպով իր ունեցվածքից բաժին է տալիս եղբորը: Եվ բնորոշն այն է, որ եղբայրների այս փոխադարձ սերը զարմացնում է հատկապես քահանաներին ու իշխաններին<sup>2</sup>, որոնց համար անսովոր է այդպիսի անշահախնդիր բարեկամությունը: Աշխատավորներին հատուկ սերն ու անկեղծությունը նրանց փոխադարձ օգնություն ու համագործակցություն կարևորագույն պայմաններից մեկն է, որը շատ անհրաժեշտ է ընդհանուր թշնամու դեմ կովելու համար: «Մրջիմն և աղանի» առակում վերջինս ազատում է ջրում խեղդվող մրջյունին: Եվ այդ նույն ժամին որսորդը նշան է բռնում և կամենում սպանել աղավնուն, բայց մրջյունը նրա անդրավարտիքից մտնում է աճուլքը և կծում նրա երանքը, որսորդը կսկիծից վեր է ցատկում, եղեգի շարժումից աղավնին թռնում և ազատվում է<sup>3</sup>:

Շահագործողների դեմ պայքարի պետք է ելնեն ոչ թե աշ-

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյ՛ առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 109—110:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 304:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 111:

խատավորների առանձին ընտանիքներ, որոնք իրենց կաշվի վրա զգացել են իրենց անմիջական տերերի կեղեքման լուծը, այլ բոլորը: Այդ պայքարը ընդհանուր, համաժողովրդական բնույթ ունի: «Գայլ և բրտի շուն» առակում վերջինս ամենից ավելի եռանդուն կերպով է հետապնդում անասուն հափշտակող գայլին: Իսկ գայլը ետ է դառնում նրա վրա ասելով՝ այ անիծյալ բրտի շուն, ասա տեսնեմ ձեր տանից ի՞նչ եմ տարել՝ կավքերիչը, թե պուտուկների կոկիչը<sup>1</sup>: Գայլը վնասում է միայն աշխատավոր անասնապահներին, իսկ բրտի ունեցվածքից նրան ոչինչ պետք չէ: Բայց և այնպես այդ ընդհանուր թշնամու դեմ պետք է կռվի ելնեն բոլորը:

Պայքարող կողմերը հակառակորդներ են հասարակության մեջ իրենց տեղով ու դերով, իրենց դասակարգային պատկանելիության: Հասարակության երկու հակադիր բանականների բաժանման զաղափարը մերված է բոլոր տեսակի ժողովրդական ստեղծագործություններում: Դրան հակառակ, հայ միջնադարյան մատենագիրների գրական ժառանգությանը բնորոշ է դասակարգային հաշտության, տիրողներին ենթարկվելու և հնազանդվելու քարոզը: Նրանք Ֆեոդալական հասարակության բոլոր խավերին համարում են եղբայրներ, որոնց միջև եղած անտեսական ու քաղաքական անհավասարությունը դիտում են որպես հասարակության նորմալ գոյավիճակից բխող անհրաժեշտություն: Նրանք ճանաչում են հայ ժողովրդի միայն մեկ թշնամու՝ ի դեմս այլազգի զավթիչների: Մեր ժողովրդական առակախոսները չեն բաժանում Ֆեոդալիզմի զաղափարախոսների այդ դրույթը: Նրանք որոշակիորեն ասում են այն մասին, որ տիրող կարգերը կործանող ուժը աշխատավորների սոցիալական պայքարն է: Փայտահատի կացնի կոթը պատրաստված է նրա կոտորած ծառերից<sup>2</sup>, իսկ արծիվը ճանաչելով սեփական փետուրներից պատրաստված նետը, բացականչում է՝ «վա՛յ ինձ. դի յինէն է ահայ պատճառ սպանման իմոյ»<sup>3</sup>:

Այս առակները հավաստում են այն ճշմարտությունը, որ Ֆեոդալական կարգերը կործանող ուժերը հասունանում են Ֆենց այդ հասարակության ներսում: Փուլթ չէ, որ այդ ուժերը դեռևս շատ թույլ են իրենց հզոր ախոյանին հաղթելու համար, քանի որ կայծերից էլ կարող են առաջանալ աշխարհակործան հրդեհներ: Արծվի բույնը իր ձագերով հանդերձ ոչնչանում է աղքատի խորոված մսին կպած մի կայծից<sup>1</sup>: Այս առակում բնորոշ է նախ այն, որ թռչունների գիշատիչ արքան փախցընում է հատկապես աղքատի ձեռքն ընկած մի կտոր միսը, որով և կերակրվում է նրա ողջ գերդաստանը: Եվ երկրորդ, իրականանում է աղքատի սպառնալիքը՝ արծվի բույնն այրող կայծը բարձրացել էր աղքատի օջախի կրակից: Շահագործող գիշատիչները վաղ թե ուշ պետք է այրվեն աշխատավորների զայրույթի հնոցում. այս է առակախոսի խորին համոզմունքը:

Մերժելով շահագործման Ֆեոդալական սխտեմը, աշխատավորները հավատում են գալիք պայծառ ապագային: Աղքատը թշվառության տառապանքներից հոգնած ճակատագրին (չարխին) հարցնում է, թե մինչև ե՞րբ ինքը պետք է այդպես աղքատ մնա: Չարխը նրան չի դատապարտում հավիտենական աղքատության, ինչպես վարվում էին բնական ստրկության Ֆեոդալական ու ստրկատիրական կարգերի գաղափարախոսները, այլ ասում է, թե հենց այս հինգշաբթի օրը «ես և դաւլաթն պիտի յայս անուն գետի եզեր լինինք»<sup>2</sup>, որտեղ և պետք է տեղի ունենա ցանկալի վերափոխությունը:

Ժողովրդական առակախոսները մերժելով շահագործողների զաղափարախոսությանը հատուկ մետաֆիզիկ մտածողությունը, համոզված են, որ անկյանք ձմռանը փոխարինելու է կենսաբեր գարունը, երբ «զարգարին և պայծառանայն ամենայն բուսք և տունք»<sup>3</sup>: Այդ լուսապայծառ ապագա հասարակության հիմքում պետք է ընկած լինեն արդարության ու հավասարության սկզբունքները: «Ման Գաբրիէլ հրեշտակա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյ՛ն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 108:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 123:

<sup>3</sup> նույն տեղում, էջ 102:

<sup>1</sup> Ժողովածոյ՛ն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 13:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 318:

<sup>3</sup> նույն տեղում, էջ 101:

պետի»<sup>1</sup> առակում իր բնությամբ ու գործերով բարի «անոր և անկարևոր և անայցելու» աղքատը այս աշխարհից դառնացած «եղևալ գնար ի տանէն»: Նրա երկար որոնումների ժամանակ «երևեցաւ նմայ պայծառայկերոյ այր մի ի ճանապարհն և ասաց ընդ աղքատն, թէ ո՛ւր երթաս»: Աղքատը նրան պատմում է, որ իր աղքատության պատճառով այս աշխարհում բոլորը երես են դարձրել իրենից, և ոչ ոք հանձն չի առնում լինելու իր նորածին որդու կնքահայրը: Երբ «լուսաւոր այրն» համաձայնում է նորածնի կնքահայրը դառնալ, աղքատը նրան ասում է. «ինձի արդարայդատ կնքահայր պիտի, որ մարդ երես չէ անէ կամ աղքատ կամ հարուստ ոչ ասէ, այլ զամեն հաւասար տեսնէ, զաղքատ, զհարուստ, զթագաւոր, զպարոն, զմեծ և զփոքր՝ զամեն հաւասար տեսանէ»: Այս առակում միմյանց է հակադրված երկու աշխարհ: Ֆեոդալական այլանդակ ներկային հակադրված է գալիք լուսապայծառ ապագան, որտեղ չկան աղքատներ ու հարուստներ, թագավորներ ու պարոններ, որտեղ բոլորը իրավահավասար քաղաքացիներ են և հավասարապես օգտվում են հասարակական բարիքներից, որտեղ անհավասարության ու անարդարության հետ միաժամանակ վերացված են նաև կարիքն ու զրկանքները:

Գծվար չէ կռահել, որ ֆեոդալական աշխարհիկ ու հոգևոր կարգերի դեմ պայքարելու անհրաժեշտությունը նվիրված առակները հյուսված են թոնդրակեցիների հակաֆեոդալական շարժման գաղափարախոսությունից անմիջական ազդեցության տակ:



Ֆեոդալական շահագործման լուծը հայ աշխատավորների համար հատկապես ծանր է եղել նաև այն պատճառով, որ ժողովուրդը ներքին հարստահարիչներից բացի դարեր շարունակ կեղեքվել է նաև օտարազգի նվաճողների կողմից: Հետևաբար, հայ աշխատավորների կռիվը ամբողջ միջին դա-

րերում ծավալվել է երկու ճակատում՝ հայ աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանավորների դեմ մի կողմից, և օտարազգի զավթիչների դեմ՝ մյուս կողմից:

Հայ ժողովրդի միջնադարյան պատմության բովանդակությունը կազմող այս պայքարը ծավալվել է ինչպես տնտեսական ու քաղաքական, այնպես էլ գաղափարական կյանքի բնագավառում: Այն արտահայտվել է միջնադարյան պատմական, փիլիսոփայական, հրապարակախոսական, ինչպես նաև գեղարվեստական գրականության մեջ: Հայ մատենագրություն մեջ առանձնապես ուժեղ շտրիխներով է արտահայտվել օտարերկրյա զավթիչների դեմ մղվող պայքարը, որը ֆեոդալիզմի գաղափարախոս մեր մատենագիրները դիտել են որպես սոսկ ազգային կռիվ, տարբեր ժողովուրդների ազգային ու կրոնական թշնամության արդյունք: Իսկ երկրի ներսում ծավալվող դասակարգային պայքարը նրանց աշխատություններում արտահայտվել է համեմատաբար թույլ շտրիխներով: Եվ դա միանգամայն օրինաչափ է, քանի որ շահագործող դասակարգերի գաղափարախոսները դասակարգային հասարակությունը ներկայացնում են որպես շահերի ներդաշնակության սիստեմ և ձգտում են քողարկել դասակարգային հակամարտ հակասությունները: Դասակարգային պայքարը նրանց աշխատություններում դրսևորվել է ակամայից, որպես օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող անհերքելի փաստ՝ նրանց գիտակցությունից անկախ:

Բոլորովին այլ պատկերն ունենք ժողովրդական ստեղծագործություններում՝ և հատկապես միջնադարյան առակներում: Վարդան Այգեկցու անվան հետ կապված ժողովածուի առակները գերազանցապես շոշափում են երկրի ներքին կյանքի սոցիալական երևույթները: Իսկ ազատագրական պայքարի մոտիվները թույլ են այնքան, որ չեն արտահայտվել այդ առակների սոցիալական բովանդակության վերլուծությունը նվիրված մեր բազմավաստակ գիտնականներ՝ ակադեմիկոսներ Մանուկ Աբեղյանի և Հովսեփ Օրբելու մեծարժեք ուսումնասիրություններում անգամ: Հայ աշխատավորների

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածոյ՛ առակաց վարդանայ, մասն Բ, էջ 187:

ողջ կյանքն ու գործունեությունը սերնդի սերունդ ընթացել է հայրենի Ֆեոդալական շահագործման լծի տակ:

Օտարազգի նվաճողները հայ ժողովրդին կողոպտել ու թալանել են գերազանցապես դարձյալ հայ ֆեոդալների միջոցով: Եվ այդ է պատճառը, որ օտար կեղեքիչների դեմ պայքարի հարցերին նվիրված առակները անհամեմատ փոքրաթիվ են:

Օտարազգի նվաճողների քաղաքականության հիմնական խնդիրն է եղել՝ վերացնել Հայաստանը և ժողովրդին զրկել տնտեսական ու քաղաքական ինքնուրույնությունից: Դրա համար անհրաժեշտ էր առաջին հերթին երկրում արմատավորել այլազգի օրենքները, բարքերն ու սովորությունները, օրենքի ուժ տալ իշխողների կամայականություններին, տեղի բնակչության համար ստեղծել իրավազուրկ վիճակ, որպեսզի հնարավոր լինի թուլացնել ժողովրդի դիմադրության ուժը և շեղոթացնել այն:

Ժողովուրդը հասկանում էր օտար նվաճողների քաղաքականության բուն նպատակը և բոլոր հնարավոր միջոցներով հակադրվում էր այդ քաղաքականությանը: «Տաճկաց աւրէնք»<sup>1</sup> առակում ծաղրված է այլազգի օրենքների անարդարությունը՝ զրանց կիրառողների բթամտություն հետ միասին: «Քահանա և զադի» առակում ցույց է տրված անգն հայերի իրավազուրկ վիճակը, որի դեմ բողոքում է զադիի հետ ճամփա գնացող քահանան: Նա լուռ քայլում է զադիի կողքով՝ ճնշված իր անգնն ու իրավազուրկ վիճակից. և զադիի պահանջին, թե քեշիշ գրքերից որևէ բան խոսի, քահանան պատասխանում է, թե դու երեմ պողպատյա զրան ունես քո հագին, իսկ ես մերկ եմ. նախ դու զադի ես, երկուրդ՝ մուսուլման ես և երուրդ, քո իրավն էլ է նիշտ, սուան էլ<sup>2</sup>: Ընդգծված տողերը վկայում են օտար բռնակալների կողմից երկրում ստեղծված ահավոր անարդարությունների ու կամայականությունների մասին, որոնց դեմ և հնչում է ժողովրդի բողոքի ձայնը:

Եթե քահանան այդ անարդարությունների մարմնացում հանդիսացող զադիին հաղթում է կյանքի իր խելացի պատմափիլիսոփայական ասույթներով, ապա հնարագետ այրը անըզգամ տաճկուհու կամայականությունները հաղթահարում և նրան իրեն է ենթարկում ուժով: Անզգամ գեղեցկուհին սիրահարվելով իմաստուն և գեղեցկատեսիլ պատանուն, խոստանում է վերջ տալ իր խեղություններին: Բայց ամուսնությունից հետո կինն ասում է, թե շաբաթվա մեջ մեկ օր խաթունություն կգա վրաս, և դու այդ օրը պիտի համբերող լինես: Այն ժամանակ ամուսինն ասում է, որ ինքը շաբաթվա մեջ մեկ օր աստծու հրամանով խեղանում է, դու այնպես արա, որ այդ օրերը չհամընկնեն<sup>3</sup>:

Կնոջ խաթունության և մարդու խեղության օրերը պարզ է, որ պետք է զուգադիպեին, և կինը սարսափած մարդու կատաղությունից ու ահարկու տեսքից բացականչում է «Թէ ինձ խաթունութիւն ոչ պիտի և քեզ խեղանալ աստուծոյ համար. և հնազանդեցաւ կինն այրոջ իւրոյ»<sup>2</sup>: Անշուշտ սխալ կլինի պնդել, որ այս առակում խոսքը վերաբերում է միայն ընտանեկան հարաբերությունների կարգավորմանը: Բոլորովին պատահական չէ, որ անզգամ կինը տաճկուհի է, և մարդը խեղանում է աստծու համար: Անզգամ տաճկուհին ներկայացնում է օտար կեղեքիչներին, որոնց այլանդակ բարքերն ու կամայականությունները պետք է հաղթահարել, թշնամուն հակադրվել ու նրան ծունկի բերել բռնությունը, ուժի միջոցով:

Օտարազգի բռնակալները իրենց նպատակներին հասնելու միջոցների մեջ խտրություն չեն դրել: Բռնության հետ միասին նրանք օգտագործել են նաև խորամանկությունն ու խաբեբայությունը, հավատափոխությունն ու ամուսնությունները, հայ ազնվականների անմիաբանությունն ու դավաճանությունները: «Որսորդ և կաքաւ» առակը անարգանքի սյունին է զամում ազգի բոլոր դավաճաններին: Որսորդը կամենում է իր ձեռքն ընկած կաքավին մորթել, որն աղաչում է որսորդին

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 174:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 167:

<sup>1</sup> Տե՛ս ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 173—174:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 174:

ասելով. «մի զենուր զիս. և ես բախեցից քեզ բազում կաքաւս և ածից ի կամս՝ քո. և ասէ որսորդն. այժմն մեռցիս ի ձեռաց իմոց. զի սիրելիս քո և զազգս մատնես ի մահ»<sup>1</sup>: Ասված է միանգամայն որոշակիորեն. իր բարեկամներին ու ազգին դավաճանող մորթապաշտներին անհրաժեշտ է անմիջապէս ոչնչացնել:

«Բու և արծուի» առակը ծաղրում է այլազգի իշխանավորների ամուսնութիւնը, որը բռնակալների քաղաքականութեան կենսագործման ուղիներից մեկն էր հանդիսանում: Բուն խնամախոս է ուղարկում արծուի մոտ և խնդրում է նրա դատեր ձեռքը որպէս իրեն հարս: Գու ցերեկվա իշխանն էս, ես զիշերվա, ասում է նա արծուին, հարմար է, որ մենք դառնանք խնամիներ: Արծուի համաձայնութիւնից հետո, տոնում են հարսանյաց հանդես: Բայց ցերեկվա լույսով փեսան շէր տեսնում, իսկ զիշերները՝ հարսը և բազենները նրանց ծաղրում էին: Այսպիսով հարսանիքը խափանվեց<sup>2</sup>: Հայտնի է, որ ազգադավ հայ ազնվականները ուրանալով իրենց կրօնն ու ազգային բարքերը, հաճախ ամուսնանում էին այլազգի իշխանադուստրների հետ, կամ իրենց աղջիկներին նրանց որդիներին կնուծյան տալիս: Այս տիպի ամուսնութիւնների միջոցով այլազգի նվաճողները հայ դավաճան ազնվականներին դարձնում էին գործիք՝ իրենց կրօնական ծիսակատարութիւնները, բարքերն ու սովորութիւնները հայերի մեջ արմատավորելու համար: Հետևաբար, այլազգիների ամուսնութիւնը դատապարտվում է ոչ այնքան ազգային նախապաշարումների մոտիվներով:

Մեր առակախոսների ատելութիւնն ու բողոքն ուղղված է հայ և այլազգի ազնվականների խնամիական կապերի դեմ, որոնք փոքր դեր չեն խաղացել հայ ժողովրդի դժբախտութիւնների շղթայում: Այդպիսի ամուսնութիւններից առաջանում է այլասերված ու մահվան դատապարտված սերունդ միայն:

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 117: (Ընդգծումը մերն է—Ն. Թ.):

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 258:

Այդ մասին է պատմում «Մրջմնառիւծ» առակը: Անմարդաբնակ մի լեռան վրա ապրում էր ոչխարի շափ մի հսկա մրջյուն: Առյուծը գալիս է խառնակվում նրա հետ, որից նրանք դավակ են ունենում՝ մարմնի կես մասը առյուծ, իսկ մյուս կեսը՝ մրջյուն. նրան անվանում են միջնառյուծ: Բայց դառնալով դեպի մայրը, որը հատիկներով էր սնվում, մնում է քաղցած, որովհետև հայրը մտակեր է. գնում է դեպի հայրը, բայց միս ուտել չի կարողանում, որովհետև մայրը հատիկակեր է: Եվ այսպէս շարունակ մորից գնում է դեպի հայրը և հորից՝ դեպի մայրը՝ մինչև որ քաղցից սատկում է<sup>1</sup>:

Դավաճան և ուրացող ազնվականների դեմ է ուղղված նաև «Արամազդ և աւծ» առակը, որտեղ բոլոր կենդանիները Արամազդի որդու հարսանիքին նվերներ են բերում: Օձն էլ է գալիս քերելով գեղեցիկ տերևներով անուշահոտ վարդ: Բայց նա դուրս է անում օձին ասելով՝ քո թունալի բերանից ոչինչ ընդունել չի կարելի<sup>2</sup>: Օտարազգի նվաճողները հայ դավաճան իշխաններին կաշառում էին բազմաթիվ նվերներով՝ իրենց նպատակին ավելի շուտ հասնելու համար: Առակախոսը հայ ազահ իշխաններին զգուշացնում է, որ նրանք իրականում օձի բերանից թուլն են ծծում, որովհետև այդ նվիրատուութիւնների միջոցով նենգ թշնամին թունավորում է մի ամբողջ ժողովուրդ, իրենց՝ այդ իշխանների հետ միասին:

Հայ ազնվականութեան ներքին անմիաբանութիւնը և հայրենիքի պաշտպանութեան հանդեպ նրանց որոշ մասի հանցագործ անտարբերութիւնը եղել են հայ ժողովրդի ազգային դժբախտութիւնների պատճառներից մեկը: Հայ իշխանավորների գահակալական կոիվները, նրանց ընչաքաղցութիւնը, պալատական ցոփ կենցաղավարութիւնն ու գինարբուքները մեծապէս ջլատել են հայ ժողովրդի մարտական ուժերը, թուլացրել երկրի պաշտպանունակութիւնը և դրանով իսկ նպաստավոր պայմաններ են ստեղծվել այլազգի հրոսակախմբերի արշավանքների հաջողութեան համար:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 82:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 104:

«Փիլիսոփայ մահու դատապարտեալ և սիրելին» առակում երկու իմաստուններից մեկը մահվան է դատապարտված, իսկ մյուսը պատանդ է, մահապարտին՝ յուրայիններին տեսնելու թույլտվութեան համար: Գատավճոռի կատարման պահին նրանցից յուրաքանչյուրը ուզում է ինքը կրել մահապատիժը ընկերոջ փոխարեն: Այս դրույցից արված է հետևյալ բնորոշ հետևությունը. «Թէ ի մէնջ անհաւատիցն այնպէս սէր կայր, քանի առաւել պարտ է լինել ի մէջ հաւատացելոց»<sup>1</sup>: Ակնհայտ է, որ այդ երկու իմաստունները այլազգիներ են, որոնց սերն ու միաբանութիւնը դրվատում է առակախոսը, իսկ եզրակացութեան մեջ պահանջում է, որ հայերը իրենց միաբանութեամբ գերազանցեն նրանց: Առակում սերն ու միաբանութիւնը, առաջին հերթին, փառաբանվում են որպէս երկրի պաշտպանունակութեան ամրապնդման կարևորագույն պայմանի:

Հայ ժողովուրդը դարեր շարունակ կենաց ու մահու կռիվ է մղել օտար հարստահարիչների դեմ և հաճախ է ծունկի բերել ու արնաքամ արեղ թշնամիների թվով գերազանց ուժերին: Այդ ժամանակներում թշնամին հրաժարվելով ուժի քաղաքականութեանից, դիմել է նենգ խորամանկութիւնների դիվանագիտութեանը կամ, ինչպէս պարսից Շապուհ թագավորը հայտարարեց, «Հայաստանը սիրով նվաճելու» քաղաքականութեանը, որը շատ լավ է ծաղրված «Փայլ և ոչխարք» առակում: Գայլը բարձրանալով լեռան գագաթը տեսնում է ստորոտում ոչխարների հոտ և ասում. խաղաղութիւն ձեռք: Իսկ մի ծեր խոյ իր ընկեր ոչխարներին ասում է՝ եղբայրներ, թեպետ խաղաղութիւն են քարոզում, բայց դուք ամեն մեկդ ձեր գլխի ճարը տեսե՛ք<sup>2</sup>: Հետևաբար, ծերագույն խոյը, որի մեջ մարմնացած է ժողովրդի դարավոր փորձի իմաստութիւնը, իսկույն կռահում է գայլերի քարոզած խաղաղութեան բուն բովանդակութիւնը:

Միևնույն միտքն է հանդիսացել նաև «Կատուն և մկունք»

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 328:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 238:

առակի հենքը, որտեղ կատուն փորձում է մկներին հավատացնել, որ ինքը արդեն ձեռնադրվել է կրոնավոր և դադարել «պիղծ արիւնայհեղ» լինելուց, որի համար մի քանի անգամ կերպարանափոխվում է: Իսկ մկները իրենց թշնամուն հաստատակամութեամբ պատասխանում են. «ով դու չար, քո հաւատամքովդ դու գերբն ես... Թէ պարկ լինի մորթ քո, ոչ հաւատամք քեզ. թէ թողուս դու զսովորական շարութիւնդ քո»<sup>1</sup>:

Այսպիսով, ժողովուրդը այն հաստատ համոզումն ունի, որ բարութիւնն ու խաղաղասիրութիւնը խորթ են կեղեքողների բնութեանը: Ամենևին չպետք է հավատալ նրանց սուտ խոստումներին ու խորամանկ խաբեքայութիւններին, որովհետև նրանք հարմար ժամանակի են սպասում իրենց սև գործը սկսելու համար: Ուստի անհրաժեշտ է միշտ պատրաստ լինել և արժանի հակահարված տալ նենգ թշնամու ոտնձգութիւններին: Այդ է պահանջում «Վարազ և աղուէս» առակը: Վարազը ջանասիրութեամբ իր ժանիքներն էր սրում: Նրան է մոտենում աղվեսը և հարցնում. ինչո՞ւ ես չարչարվում, այժմ կռիվի ու պատերազմի ոչ մի վտանգ չկա: Վարազը սաստում է աղվեսին ասելով՝ լռիք գարշելի աղվեսուկ, դու պատերազմից ոչինչ չես հասկանում. այն ժամանակ ով կարող է զենքեր սրելու վրա ժամանակ կորցնել. զենքը հիմա պետք է սրել, երբ ժամանակ կա<sup>2</sup>:

Թշնամու դեմ մղվող կռիվը պետք է լինի ոչ թե պասսիվ ու սոսկ պաշտպանողական, այլ ակտիվ ու նպատակասլաց: Երբ երկու ոտքից կաղ զինվորին ասում են, թե «ով լալի և ողորմալի, ո՞ւր երթաս. զի շուտով սպանանեն զքեզ. քանզի փախչիլ ոչ կարես: Եւ նա ասէր. ով եղբայր, ի պատերազմէ ոչ է պարտ փախչիլ, այլ կանգնիլ և կռուիլ և հաղթել»<sup>3</sup>:

Ինչպէս տեսնում ենք, ժողովուրդը լի է իր կյանքը, ընտանեկան ու կենցաղային սովորութիւնները, իր հայրենիքի պատիվը պաշտպանելու վճռականութեամբ: Աշխատավոր-

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 64: (Ընդգծումը մերն է—Ն. Ք.):

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 76:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 282:

ների բոլոր խավերը այստեղ նույնպես հանդես են գալիս միասնաբար, թշնամու դեմ անզիջում կռվելու պատրաստակամութամբ: Եվ նրանց այս մարտական ոգին չի հանգուրժում հայ ազնվականության շարքերում եղած տատանվողահանութունն ու դավաճանութունները:

Հայ ժողովրդի պատմութունը շատ հարուստ է այդպիսի դեպքերով ու իրադարձութուններով: Հայ ազնվականներից շատերն են հավատացել օտար բռնակալների սուտ խոստումներին, խաբեբայութուններին, կամ դավաճանական նպատակներով խնդրագրեր ուղարկել նրանց՝ մեր երկրին տիրանալու վերաբերյալ: Հայ իշխանների այդ բնույթի դավաճանական գործերն են մերկացվում «Այծք և գայլք» առակում, որտեղ այծերը պատգամավոր են ուղարկում գայլերի մոտ, խնդրելով նրանց դադարել գիշատիչ լինելուց և այծերի ցեղի համար ապահովել խաղաղ ու անվտանգ կյանք: Գայլերը օգտվելով այծերի այդ միամիտ առաջարկութունից, որպես հաշտության պայման պահանջում են իրենց թշնամության պատճառ հանդիսացող հավովիներին ու շներին հալածել, այսինքն՝ գինաթափվել: Բայց գայլերը համբերեցին «զաւրս ժ և ժողովեցան ի վերայ նոցա և հեղձուցին զածս զամենայն»<sup>1</sup>: Այս առակը եզրափակվում է այն հետևություններով, թե մարդու բնությանը հատուկ է թշնամութունը ազգերի, տոհմերի և մարդու հանդեպ. նրանց միջև դժվար է խաղաղութուն հաստատել, ինչպես և մենք տեսնում ենք՝ հարուստների և աղքատների միջև<sup>2</sup>: Փուլթ շէ, որ առակախոսը այն թյուր կարծիքն է հայտնում, թե ազգային ու դասակարգային թշնամութունը, որպես թե, բխում է մարդու էութունից: Կարևորն այն է, որ ազգային ու դասակարգային հակասութունները համարվում են անհաշտելի: Անհնարին է մարդկանց միջև սեր ու միաբանություն, քանի դեռ հասարակությունը կազմված է մեծատուններից ու աղքատներից, իսկ դասակարգային հասարակության մեջ անխուսափելի է նաև ազգային թշնամութունը:

<sup>1</sup> Ժողովածոյն առակաց Վարդանայ, մասն Բ, էջ 41:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 42:

Միջին դարերի հայ ժողովրդական առակների սոցիալական բովանդակության վերլուծութունից բխում են հետևյալ եզրակացութունները:

1. Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում նոր զարգացող հասարակական հարաբերութունների շնորհիվ ձեռքվածքներ են առաջանում ֆեոդալիզմին բնորոշ մետաֆիզիկ մտածողության մեջ: Գոյութուն ունեցող կարգերի հավերժականության և մարդու անփոփոխ բնության մասին դոգմատիկ գաղափարախոսութունը մերժվում է: Աշխատավորութունը սթափվում է քրիստոնեական քարոզների թմբիրից, որին նա հակադրում է իր նոր՝ հինը մերկացնող ու մերժող մարտական քննադատական պատմափիլիսոփայութունը:

2. Նոր ժամանակների համար բնորոշ է դառնում ուժեղների կողմից թուլերին կուլ տալու գայլի օրենքը, երբ շահագործող խավերի ներկայացուցիչները փառքի ու հարստության հասնելու համար ղեկավարվում են «նպատակը արդարացնում է միջոցը» սկզբունքով, և առակախոսները հանդես են գալիս այդ միջոցների՝ կողոպուտի, հափշտակության, խորամանկության, խաբեբայության, փոխադարձ որոգայթների, կաշառակերության, մարդասպանության անողոք մերկացումներով, դատապարտում են թագավորներին՝ արքունի բոլոր պալատականների հետ միասին, իշխաններին, հարստացող մեծատուններին, վաշխառուներին ու հոգևոր դասի ներկայացուցիչներին:

3. Բնատնտեսության քայքայման ու ապրանքադրամական հարաբերութունների զարգացման պայմաններում բացահայտ է դառնում գանձակուտակման անմտութունը և հարստութուններն արտադրողաբար օգտագործելու անհրաժեշտութունը: Այս տեսանկյունից է, որ բազմաթիվ առակներում փառաբանվում են նյութական արտադրության ճյուղերն ու արտադրողական աշխատանքը: Մեծարելով գյուղի և քաղաքի աշխատավորների արտադրական գործունեութունը և այն համարելով որպես նյութական բարիքների ստեղծման աղբյուր ու հասարակության զարգացման հիմք, առակախոսները մերկացնում են ֆեոդալական հասարակության

վերնախավերի ձրիակերությունը, նրանց այլասերված կեն-  
ցադավարությունն ու այլանդակ բարքերը և պարսավում  
նրանց վնասակար, աշխարհավեր գործունեությունը:

4. Զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում բարձրա-  
նում է՝ աշխատավորների շահագործման աստիճանը, խորա-  
նում են հակասությունները հակամարտ դասակարգերի միջև:  
Աշխատավորները հասնում են այն մեծիմաստ ճշմարտությանը,  
որ շահագործողական կարգերի դեմ պետք է հանդես գալ և՛  
«քննադատության զենքով, և՛ զենքի քննադատությամբ»  
(Մարքս): Դասակարգային պայքարի տարբեր ձևերը արտա-  
հայտվել են բազմաթիվ առակներում, որոնց հեղինակները  
ժողովրդի զինված ապստամբությունը փառաբանում են որպես  
ֆեոդալական կարգերի խորտակման ու արագա արդարացի  
հասարակության ստեղծման ամենագործուն ուղին:

5. Դասակարգային պայքարի արտահայտման ձևերից մեկը  
ազատագրական պատերազմներն են: Հայ ժողովուրդը ամ-  
բողջ միջին դարերի ընթացքում կենաց ու մահու կռիվ է մղել  
օտար նվաճողների դեմ, որն իր գաղափարական արտահայ-  
տությունն է գտել մի շարք առակներում: Առակախոսները  
փառաբանում են հայրենիքն ու հայ ժողովրդի ազգային ինք-  
նուրույնությունը պաշտպանելու համար աշխատավորների  
անձնուրաց պայքարը և միաժամանակ անարգանքի սյունին  
են գամում մորթապաշտ, ուրացող, դավաճան իշխաններին  
ու ազնվականներին, որոնք հայրենիքը վաճառելու հետ միա-  
ժամանակ դառնում են իրենց իսկ խարդավանքների գոհը:



Ներկա աշխատությունը լինելով հայ միջնադարյան սո-  
ցիալ-տնտեսագիտական մտքի ուսումնասիրության առաջին  
փորձը, բնականաբար չի կարող անթերի ու սպառիչ լինելու  
հավակնություն ունենալ: Մենք ընտրել ենք հայ ժողովրդի  
մտավոր մշակույթի զարգացման այն ժամանակաշրջանը,  
երբ սոցիալ-տնտեսական երևույթները լայն շափերով լուսա-  
բանվել են ինչպես հայկական մատենագրության մեջ, այն-

պես էլ ժողովրդական ստեղծագործություններում, որ  
ավելի հանգամանորեն ուսումնասիրությունը անհնարին է  
տեղավորել մեկ աշխատության շրջանակներում:

Մեր խնդիրն է եղել անել առաջին քայլը՝ տալ հայ սոցիալ-  
տնտեսագիտական մտքի զարգացման ուրվագծերը, որով և  
ուղի հարթել առաջադրված պրոբլեմների հետագա ավելի  
մանրազնին ուսումնասիրության համար: Թե որքանով է այդ  
մեզ հաջողվել, թող ասի անաչառ ընթերցողը:

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿ

Ա.

Աբղլա (ոստիկան) — 90  
 Աբրահամյան Ա. Գ. — 49  
 Աբեղյան Մ. — 12, 13, 17, 18, 27, 139, 185, 363, 447  
 Ադամ Սմիթ — 210, 211  
 Ադոնց Ն. — 15  
 Ալեքսանդր Մակեդոնացի — 431  
 Ալիշան — 15  
 Ախնի (աղանդավոր) — 67  
 Աղայան Ղ. — 384  
 Աղուզումցյան Վ. Մ. — 8  
 Անանես (աղանդավոր) — 71  
 Աշոտ Քաղաքատունի — 169  
 Առաքել (վարդապետ) — 187  
 Առաքելյան Ա. — 17  
 Առաքելյան Բ. — 25, 28, 29, 83, 84, 143, 144  
 Ասիլ — 46  
 Ասողիկ — 69, 84  
 Ավդալբեգյան Թ. — 8, 363  
 Արեշատյան Ս. — 16  
 Արիոս — 236  
 Արշակ (թագավոր) — 169  
 Արիստակես Լաստիվերացի — 34, 40, 50, 51, 52, 53, 54, 65, 66, 67, 68, 69, 70  
 Արիստոտել — 202, 207, 234, 243, 258, 271, 272, 281  
 Արքա (աղանդավոր) — 71

Բ.

Բաբեկ — 89  
 Բրյուսով Վալերի — 101  
 Բուադիլբեր Պ. — 281

Գ.

Գաբրիելյան Հ. — 16, 28, 188  
 Գաղիկ Արծրունի — 35, 39, 41, 42, 44  
 Գաղիկ Բազրատունի — 168  
 Գաղիկ (թագավոր) — 42, 169, 352  
 Գալստյան Ա. Գ. — 164  
 Գարագաշյան Ա. — 15  
 Գրիգոր (իշխան) — 37  
 Գրիգոր Արծրունի — 8  
 Գրիգորյան Գրիգոր — 17, 317, 319, 357  
 Գրիգոր Լուսավորիչ — 21  
 Գրիգոր կաթողիկոս — 56  
 Գրիգոր Մազիստրոս — 40, 65, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 84, 243  
 Գրիգոր Նարեկացի — 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101  
 Գրիգոր Տաթևացի — 5, 16, 147, 151, 183, 186, 187, 188,

189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315

Գուլանյան Խ. Գ. — 8  
 Գուրգեն Արծրունի — 87

Դ.

Դավթակ (քորեպիսկոպոս) — 34  
 Դավթյան Հարություն — 331  
 Դավիթ Ալավկա որդի — 49, 50, 76, 77  
 Դավիթ Մարեցի — 347  
 Դերենիկ Դեմիրճյան — 317, 318

Ե.

Եզնիկ Կողբացի — 222  
 Եզր (կաթողիկոս) — 60  
 Եղիշե — 86  
 Եսայի Նշեցի — 186  
 Երկաթ (թագավորացի) — 52

Զ.

Զամինյան Ա. — 15  
 Զորբհանալյան Հ. — 15  
 Զարբյան եղբայրներ (իշխան) — 23, 110  
 Զուրարյան Ս. Շ. — 8

Է.

Էնգելս — 5, 64, 100, 176, 201, 346, 441  
 Էպիկուր — 241

Թ.

Թողրոս (աղանդավոր) — 71  
 Թովմա Արծրունի — 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 86, 87, 88, 89  
 Թովմասյան Արշակ — 115, 116, 117  
 Թովմա Ակվինացի — 5  
 Թորամանյան Թորոս — 43, 55, 144  
 Թումանյան Հ. — 98, 410  
 Թումանյան Հ. Ե. — 28, 30

Ի.

Իսահակյան Ավ. — 92

Լ.

Լալայան Ե. — 12, 375, 378  
 Լանկթամուր — 363  
 Լենին Վ. Ի. — 190, 227  
 Լեո — 8, 21, 363  
 Լևոն (թագավոր) — 168

Խ.

Խաչատուր Կեչառեցի — 101  
 Խաչիկյան Լ. — 143, 147  
 Խոթեցի Հովնան — 88, 89, 318

Կ.

Կամարա (աղանդավոր) — 67
Կատոն Ավագ — 296
Կիրակոս Գանձակեցի — 42, 44, 45, 46, 60, 61, 62, 87, 90, 91, 92, 112, 347, 352, 353
Կիրակոս (բաճանա) — 52
Կյուրեղ (աղանդավոր) — 71
Կյուրեղ — 192, 218, 225
Կոստանդին Երզնկացի — 102, 103
Կոստանդին (կաթողիկոս) — 61
Կոստանդին (կայսր) — 52
Կունժիկ արեղա — 66, 67
Կոլումբիա — 296
Կոստանյան Կ. — 25

Հ.

Հազկերտ — 86
Հակոբ (եպիսկոպոս) — 66, 68
Հակոբ Քազորցի — 186
Հակոբյան Թ. — 26
Հաճյան Հ. — 12, 385
Հայկունի Ս. — 12
Հեզել — 201, 211
Հերակլ (կայսր) — 60
Հեսու (աղանդավոր) — 71
Հովհաննիսյան Ա. — 28, 73, 83, 103, 129, 140, 154
Հովհաննիսյան Լ. — 16
Հովհաննես Գրասիանակերտցի — 35, 36, 37, 80, 87, 90
Հովհաննես Երզնկացի (Պլուզը) — 101, 102, 103
Հովհաննես Կոզեռն — 173
Հովհան Մայրավանեցի — 60
Հովհան Որոտնեցի — 186, 215
Հովհան (Ումեկի որդի) — 46
Հովհաննես Սմբատ — 52, 70
Հովսեփյան Գ. — 15, 187
Հրանուշ (աղանդավոր) — 67

Ղ.

Ղազանչյան Տ. — 16
Ղազար Փարպեցի — 39, 86
Ղանալանյան Ա. — 369, 395

Մ.

Մանանդյան Հ. — 27, 33, 39, 43, 131
Մանգու խան — 186
Մառ Ն. — 13, 27, 402, 404, 408
Մատթևոս Զուղայեցի — 147
Մատթևոս Ուսույեցի — 34, 62
Մարքս Կ. — 19, 45, 47, 48, 186, 210, 211, 248, 251, 256, 257, 259, 271, 272, 281, 301, 456
Մելիք-Օհանջանյան Կ. — 12
Մեսրոպ Մաշտոց — 246
Միքայել (կայսր) — 52
Միքայելյան Գ. Գ. — 130, 131
Մխիթար Գոշ — 14, 16, 40, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 178, 180, 185, 276
Մկրյան Մ. Մ. — 92
Մկրտիչ Գրիչ — 187
Մնացականյան Աս. — 84
Մովսես Կաղանկատվացի — 39, 76
Մովսես Խորենացի — 86
Մովսիսյան Ա. Խ. — 16
Մորիկ (կայսր) — 202, 352, 353, 354
Մրվան (ոստիկան) — 89

Մրջուսիկ — 70
Մեն Թ. — 416

Յ.

Յուսուֆ (ոստիկան) — 88, 318, 319

Ն.

Նազարյան Ստ. — 8
Նալբանդյան Մ. — 8
Նավասարդյան Տ. — 12
Ներսես Լաբրոնացի — 163
Ներսես կաթողիկոս — 169, 246
Ներսես Մշեցի — 186
Ներսես Շնորհալի՜ — 36, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 65, 77, 78, 79, 146, 147, 163

Շ.

Շահնշահ (իշխան) — 45, 46, 91
Շապուհ Բազրատունի — 353
Շապուհ թագավոր — 452
Շերենց Գ. — 12

Չ.

Չալոյան Վ. — 16, 28, 29, 71, 72, 75, 115, 139, 188
Չամչյան Մ. — 15
Չարմաղան — 91

Պ.

Պալասանյան Ստ. — 15
Պալյան Ե. — 8
Պապ (թագավոր) — 169
Պետրոս Գետադարձ — 51, 52
Պետտի Վ. — 273, 281, 282, 300
Պիվազյան Մ. — 18

Պլատոն — 158, 207, 288, 289, 295, 314, 431
Պողոսյան Ս. Պ. — 74, 130, 131
Պորփյուր — 207, 208

Ջ.

Ջահուկյան Գ. Բ. — 16

Ս.

Սահակ (իշխան) — 37, 347
Սահակ Պարթև — 246
Սահիպ Դիվանի — 27
Սամվելյան Խ. — 19, 131, 148, 154
Սարգիս (աղանդավոր) — 71
Սիսմոնդի Ս. — 227
Սմբատ Զարեհավանցի — 72, 73, 78, 99
Սմբատ թագավոր — 51, 52, 69, 70
Սմբատ իշխան — 186
Սմբատ Սպարապետ — 16, 40, 70, 71, 82, 111, 112, 130, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185
Սոկրատ — 288
Սուքիասյան Ա. Գ. — 22, 116, 117
Ստեփանոս (Ումեկի որդի) — 46

Վ.

Վախթանգ IV — 112
Վասակ Արծրունի — 43
Վասակ իշխան — 37, 89
Վասիլ (կայսր) — 52
Վարդան Այգեկցի — 13, 14, 136, 163, 402, 417, 447

Վարդան Ապարապետ — 246  
 Վարոն — 296  
 Վրվեռ. (իշխան) — 67, 69, 70

**Տ.**

Տեր-Պողոսյան Ա. — 16  
 Տերտերյան Ա. — 8  
 Տիգրան Մեծ — 19  
 Տիգրան Հոնենց — 27  
 Տյուրգո Ա. Ժ. — 289, 290  
 Տրդատ III — 21

**ՈՒ.**

Ութմաղյան Հ. Մ. — 83  
 Ումեկ — 27, 46

**Փ.**

Փալատոս Բուզանց — 86

**Ք.**

Քենե Յր. — 282

**Պ.**

Պհանյան Ա. Պ. — 8  
 Պրբելի Հ. Ա. — 38, 357, 447  
 Պրեզմ նիկոլայ — 5  
 Պրմանյան Մ. — 15  
 Պրբելյան Ստ. — 35, 37, 38, 39, 42, 80, 81, 82, 87, 89

**Յ.**

Յրիկ — 92, 101, 103, 104, 105, 106, 107



38-1971

**Բ Ո Վ Ա Ն Գ Ա Կ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն**

Ն Ե Ր Ա Մ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն	3
ՊԱՏՄԱՆՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ	19

**ԱՌԱՋԻՆ ԲԱԺԻՆ**

ԱՌՅԻԱԼ ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ

Առաջին գլուխ — Սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարների ձևավորումը մատենագրական աղբյուրներում . . . . .	32
Երկրորդ գլուխ — Մխիթար Գոշի սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքները . . . . .	110
Երրորդ գլուխ — Մմբատ Ապարապետի սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքները . . . . .	162
Չորրորդ գլուխ — Գրիգոր Տաթևացու սոցիալ-տնտեսագիտական հայացքները . . . . .	185
I. Գրիգոր Տաթևացու սոցիոլոգիական հայացքները . . . . .	189
1. Փիլիսոփայական հայացքները . . . . .	189
2. Սոցիալական հայացքները . . . . .	212
II. Գրիգոր Տաթևացու տնտեսագիտական ուսմունքը . . . . .	246
1. Ապրանք և աշխատանք . . . . .	246
2. Արժեք, գին և շահույթ . . . . .	269
3. Աշխատանքի հասարակական բաժանումը և արտադրության հյուղերի դասակարգումը . . . . .	287

**ԵՐԿՐՈՐԿ ԲԱԺԻՆ**

ԱՌՅԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՏԵՂՇԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Հինգերորդ գլուխ — Սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարները «Սատունցի Գավիթ» ժողովրդական էպոսում . . . . .	317
Վեցերորդ գլուխ — Սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարները հայ ժողովրդական հեքիաթներում . . . . .	366
Յոթերորդ գլուխ — Սոցիալ-տնտեսագիտական գաղափարները միջնադարյան անակներում: . . . . .	401
Անձնանունների ցանկ . . . . .	460

ՆԵՐՍԵՍ ՌԱՅԱՅԵԼԻ ԹՈՎՄԱՍՅԱՆ

ՀԱՅ ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ  
IX—XIV ԳԱՐԵՐՈՒՄ

Խմբագիր՝ Վ. Ա. Հարությունյան  
Նկարիչ՝ Հ. Մանուկյան  
Գեղ. Խմբագիր՝ Գ. Գ. Սարգսյան  
Տեխ. Խմբագիր՝ Ե. Ա. Ախիրյան  
Վերստուգող սրբագրիչ՝ Վ. Ա. Վարսույան

38-1971

Հանձնված է արտադրության 21/IX 1969 թ.:  
Ստորագրված է տպագրության 10/IX 1970 թ.:  
Թուղթ տպագրական № 1 84 × 108<sup>1</sup>/<sub>32</sub> տպագր. 29,0 մամ.  
= 24,36 պայմ. մամ. հրատ. 20,6 մամ. պատվեր 138  
Տիրաժ 4000 Գինը 1 ո. 80 կ.: ՎՖ 07283

«Հայաստան» հրատարակչություն, Երևան—9, Տերյան 91  
ՀՍՍՀ Մինիստրների սովետի մամուլի պետական կոմիտեի  
պոլիգրաֆարդուստրներիության գլխավոր վարչության Հակոբ  
Մեղապարտի անվան պոլիգրաֆկոմբինատ, Երևան, Տերյան 91: