

ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ
ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՀԱՆՐԱՒ



ՊԵՅՐՈՒԹ, 1991

ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՄԴԱՄ

ՀԱՏՈՐ ԺԱ.

ՊԷՅՐՈՒԹ, 1991

PUBLISHED BY THE ARMENIAN DEPARTMENT OF HAIGAZIAN COLLEGE

HAIGAZIAN

ARMENOLOGICAL REVIEW

VOLUME 11

BEIRUT, 1991

ԸՆԹԵՐՑՈՂԻՆ

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի այս 11-րդ հատորը լոյս կը տեսնէ իր նախորդէն եօթը տարիներու յապադումով: Պատմառնները ծանօթ են բոլորին:

Լիբանանեան պատերազմի վերջին երկու տարիները (1988-1990) երկրին նիւթական չփառութեան վրայ բարդեցին հոգեւոր, մտաւոր ու ազգային առաւել չփառութիւն եւ արտագաղթ՝ հայ ժողովուրդին եւ հայ մարդուծին, Լիբանանէն դուրս:

• Այսօր, երբ խաղաղութեան ծիածանը կը թուի տարածուիլ այս երկրին վերեւ, հրնուողներու շարքին առաջին դիրքը կը գրաւէ նաեւ Հայկազեան Գոլէնը: Անիկա հաւատաց Լիբանանին ու պատնէշի վրայ մնաց ի գին ծանր գոհողութիւններու, անգամ մահուան վտանգին: Բաց պահեց իր դռները, շարունակեց իր դասաւանդութիւնները ու պահպանեց իր ուսուցման մակարդակը, կատարելով իր կրթական յանձնառութիւնը լիբանանեան երկրին ու ժողովուրդին հանդէպ:

Երկրորդ յանձնառութիւն մը Հայկազեան Գոլէնը կը կապէ Հայ Մշակոյթի աշխարհին, որպէս սփիւռքահայ Հայագիտական Կեդրոն: Իր կիսաքանդ դասարանները հազիւ վերականգնած եւ հրդեհուած կարասիները հազիւ նորոգած, անիկա արդէն իսկ ձեռնարկեց Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի վերհրատարակումին:

Գործը հեշտ չէր: Պատերազմներու մեծագոյն գոհեւորը՝ քաղաքներն ու ժողովուրդները չեն ըլլար սոսկ, այլ մաւանդ Մշակոյթը, Գիրն ու Գրականութիւնը, ստեղծագործական թափին կասեցումով:

Այդ էր մեր պարագան: Աշխարհի հետ հաղորդակցութեան միջոցներէն գուրկ երկիր մըն է Լիբանան, մտաւորական տասանորդուած ուժերով: Այս եւ շատ ուրիշ խոչընդոտներուն հակառակ, Հայկազեան Գոլէնի Հայագիտական Ամ-

քիռնի խումբ մը դասախօս-մտաւորական մարդիկ այդ գրաւը վերցուցին:

• Այս 11-րդ հատորը կու գայ Սփիւոֆով ու Հայաստանով մէկ հրատարակուող հայագիտական հանդէսներուն շարքէն ներս՝ վերագրաւել իր տեղը, իր բարեկամներուն ու աշխատակիցներուն հետ վերահաստատել կամուրջները, շարունակել ընդմիջուած գործը, հաւատարիմ մնալով *Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս*ին ծնունդ տուող նպատակներուն եւ սկզբունքներուն:

Այս հատորը միանգամայն կոչ մըն է «բոլոր անոնց, որոնք գիտեն գիտական հիմքերու վրայ նետուած եւ առարկայօրէն ներկայացուած խօսքին արժէքը»: Կոչ մը համագործակցութեան, մեր հին եւ նոր բարեկամներուն, Հայրենիքի մէջ թէ Սփիւոֆի տարածքին:

Գործը կը շարունակուի, Աստուծոյ կամֆով:

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ ՄԱՐՄԻՆ

Պարոյր Աղապաշեան

Արշալոյս Թօփալեան

Կարօ Յովհաննէսեան

ՊԱՏԱՍԽԱՆԱՏՈՒ ԽՄԲԱԳԻՐ

Հայր Անդրանիկ Վրդ. Կոանեան

TO THE READER :

The eleventh volume of the «Haigazian Armenological Review» comes out in print with a delay of seven years after the publication of the previous issue. The reasons herein are too well-known.

Following the restoration of Hope and peace in Lebanon, Haigazian University College promptly resumed the publication of its «Armenological Review».

The hardships resulting from times of war were of all sorts : lack of communication with the outer world, severe depletion within the caste of intellectuals, disappearance of files and card catalogs, massive emigration abroad, disastrous financial situation, and the bombings. War, which is «loathsome to all mothers» is no less so scholars and to cultural life.

In spite of all odds, a group of faculty members prompted and heartened by the authorities of Haigazian University College decided to take up the challenge and could publish in record time the present issue of «Haigazian Armenological Review».

This is the first postwar issue and it bears the marks thereof. But the boost has been given. We intend to attest our presence and regain our position within the intimate cluster of Armenological publications, as well as to renew our links with all our contributors from recent times and from old. Thereby, we wish to remain faithful to the purpose and to the guidelines which gave rise to this journal some 20 years ago.

Thus the relief is safely provided for, thanks to you and to God's help.

Beirut, September 1, 1991.

Editorial Staff :

BAROUYR AGHBASHIAN
ARSHALOUYS TOPALIAN
GARABED HOVHANNESSIAN

Senior Editor :

Father ANTRANIK GRANIAN

ՄԱԿ.Ի ՅՕ.ՐԴ ՊԱՐԲԵՐՈՒԹԵԱՆ

ԾՆՆԴՈՅԸ

1967-ին, ՄԱԿ-ի Տնտեսական եւ Ընկերային Խորհուրդը իրենն ենթակայ Մարդկային Իրաւանց Ցանձնաժողովէն պահանջեց որ նոր ուսումնասիրութիւններ կատարուին Ցեղասպանութեան հարցին մասին, նկատելով թէ 1948-ի Ցեղասպանութեան պայմանագրութեան որոշ յօդուածները ժամանակավրէպ դարձած էին եւ բարեփոխումի կը կարօտէին:

Այս Մարմինը, իր 10 Հոկտեմբեր 1967-ի 20-րդ նիստին, կը վճռէր իր թիւ 8 որոշումով՝ տեղ տալ Ցեղասպանութեան ոճիրը պատժելու եւ արգելելու հարցին: Առ այդ, կ'որոշուէր յատուկ տեղեկարբեր մը նշանակել: 2 Մարտ 1969-ին, Ցանձնաժողովը նկատի առնելով վերոյիշեալ որոշումը, ՄԱԿ-ի Տնտեսական եւ Ընկերային Խորհուրդին կը յանձնէր բանաձեւ մը, որպէսզի իրենց Մարմինն որոշումը վաւերացուի: Միաժամանակ կը թելադրէր որ տեղեկատուն ՄԱԿ-ի Մարդկային Իրաւանց Ցանձնաժողովի անդամներէն ընտրուէր:

ՄԱԿ-ի Տնտեսական եւ Ընկերային Խորհուրդը, 6 Յունիս 1969 թիւ 1420 որոշումով, զայն վաւերացուց եւ իրաւասութիւն տուաւ իր անդամներէն մէկուն, որ իբր տեղեկարբեր՝ սոյն հարցը ուսումնասիրէ: Տեղեկարբերին նշանակումը չըջան մը յապաղելէ ետք, ՄԱԿ-ի Մարդկային Իրաւանց Ցանձնաժողովը իր 24-րդ նիստին, որ կայացաւ 18 Օգոստոս 1971-ին, միաձայնութեամբ տրուած իր թիւ 7 որո-

շումով, որպէս տեղեկարեր նշանակեց Ռուանտացի մասնագէտ Նիկողեմ Ռուհաշիանքիքօն, խնդրելով անկէ որ 25-րդ նիստին իր սկզբնական տեղեկագիրը ներկայացնէ:

Ռուհաշիանքիքօ 23 Մայիս 1972-ին կը ներկայացնէր իր սկզբնական տեղեկագիրը⁽¹⁾, ուր ոչ մէկ յիշատակութիւն կար 1915-1923 Հայոց վրայ գործադրուած Յեղասպանութեան մասին: Օգոստոս-Սեպտեմբեր 1972-ին, ՄԱԿ-ի Մարդկ. Իրաւանց Յանձնաժողովին ենթակայ եղող Խորականութեան Կանխարգելումի եւ Փոքրամասնութիւններու Պաշտպանութեան Ենթայանձնախումբին մէջ, Ռուհաշիանքիքօյի սկզբնական տեղեկագրին մասին վիճարանութիւններ եղան: Ենթայանձնախումբի որոշումով, որոշուեցաւ որ, ի միջի այլոց, տեղեկագիրը ընդգրկէր պատմական բաժին մը: Յաջորդ տեղեկագրին մէջ⁽²⁾, որ կը կրէր 25 Յունիս 1973 թուականը, 30-րդ պարբերութիւնը յատկացուած էր Հայոց վրայ գործադրուած Յեղասպանութեան⁽³⁾:

Արդ ի՞նչ պատահած էր, որ Հայերն ալ յիշուած էին հոն:

Տողերս գրողը, իբր գլխաւոր առնչակից, ստորեւ մանրամասնօրէն պիտի պարզէ 30-րդ Պարբերութեան Ծնընդոցը, Պատմութեան համար:

*

1972ի ամրան, Օգոստոս 11-Սեպտեմբեր 24, արձակուրդով Լոնտոն էի: Կարգադրած էի, որ Պէյրութի հայ թերթերը հոն առաքուէին: Հոն, Պէյրութի Ազդակ օրաթերթի 4 Սեպտեմբեր 1972-ի թիւին մէջ, գիս հետաքրքրող տեղեկատւութիւն մը կարդացի: Ազդակի խմբագրութեան յղուած հեռագրով մը Նիւ Եորքէն, ծանօթ լրագրող Լեւոն Քէշիշեան «Յեղասպանութեան մասին ներկայացուած տեղեկագիր մը,

1. Սկզբնական տեղեկագրին թիւն էր E/CN.4/Sub.2/L.565:

2. 30-րդ Պարբերութիւնը պարունակող Յառաջդիմութեան Տեղեկագրին թիւն էր E/CN.4/Sub.2/L.583:

3. Լեւոն Քէշիշեան, «Հայկական Յեղասպանութիւնը եւ ՄԱԿ-ի Մարդկային Իրաւանց Յանձնաժողովի Մարտ 6-ի նիստը», Ազդակ օրաթերթ, Պէյրութ, 1 Յուլիս 1974, թիւ 98 (12874):

որ չի յիշատակեր Հայկական Զարդերը, մերժուած է Միացեալ Ազգերու Ենթայանձնախումբին կողմէ» խորագրին տակ, կը տեղեկացնէր հետեւեալը. —

«Ցեղասպանութեան Կանխարգելման եւ Փոքրամասնութիւններու Պաշտպանութեան ՄԱԿ-ի Ենթայանձնախումբը պարտականութիւնը տուած էր Ռուանտացի նիկոդեմ Ռուհաչիանքիթոյին, իբրեւ զեկուցարեր՝ ուսումնասիրութիւն մը պատրաստելու ցեղասպանութեան մասին: 27 էջերէ բաղկացած տեղեկագրին մէջ, ոչ մէկ յիշատակութիւն կայ Հայերու մասին, մինչդեռ ամբողջ գլուխ մը յատկացուած է ցեղասպանութեան երեւոյթին:

«Ենթայանձնախումբը, որուն անդամ են նաեւ Եգիպտոսի եւ Իրաքի ներկայացուցիչները, խստօրէն քննադատեց այս թերի ուսումնասիրութիւնը եւ մերժեց զայն: Բազմաթիւ Հայեր բողոքներ ներկայացուցած էին ՄԱԿ-ի Ընդհանուր Քարտուղար Քուրթ Վալդհայմին, Հայոց զգացումներուն հասցուած այս վիրաւորանքին համար: Այդ պատճառով, ամբողջութեամբ մասնագէտին ուսումնասիրութիւնը չընդունուեցաւ եւ Ենթայանձնախումբը իրմէ պահանջեց, որ նոր տեղեկագիր մը պատրաստէ:

«Հայերու մոռացութեան տրուելուն գլխաւոր պատասխանատուն՝ ՄԱԿ-ի թուրք պաշտօնեաներէն մէկն է, ...»⁽⁴⁾:

Լուրը լրագրական ոճով տրուած էր: Ծիշդ էր, որ Ռուհաչիանքիթոյի սկզբնական տեղեկագիրը չէր նշած Հայոց վրայ գործադրուած ցեղասպանութիւնը, սակայն մերժուած չէր: Ենթայանձնախումբը, իր 658-րդ եւ 659-րդ նիստերով, նկատի առած էր նախնական տեղեկագիրը, ապա իր 7-րդ որոշումով խնդրած էր Ռուհաչիանքիթոյէն շարունակել իր ուսումնասիրութիւնը եւ 26-րդ նստաչրջանին ներկայացնել «յառաջդիմութեան տեղեկագիր» մը (progress report), նկատի առած 25-րդ նստաչրջանի ընթացքին արտայայտուած տեսակէտները, որոնցմէ մին էր՝ պատմական բա-

4. Ազդակ օրաթիւր, Պէյրութ, 4 Սեպտեմբեր 1972, թիւ 152 (12329):

մին մը ընդգրկելու թելադրութիւնը:

Վերի հեռագրալուրին ընթերցումը այն տպաւորութիւնը կու տար, թէ Հայոց Յեղասպանութիւնը չյիշատակելուն համար է որ տեղեկագիրը մերժուած էր, ինչ որ իրականութեան չի համապատասխաներ: Նմանապէս, Եգիպտոսի եւ Իրաքի հոն յիշատակուիլը որեւէ կապ չունի Հայոց անտեսման կամ նկատի առնուելուն մէջ: Իսկ «բազմաթիւ Հայեր(ու) բողոքներ(ը)» դարձեալ իրականութեան չեն համապատասխաներ: Նոյնինքն Լեւոն Քէշիշեան *The Armenian Weekly*ի 8 Փետրուար 1973-ի թիւին մէջ կատարած իր պրոպրոտումներէն ետք՝ ճշդած էր, թէ «բողոքները շատ քիչ էին»:

Յամենայն դէպս, երբ լուրը կարգացի, զգացուած՝ որ Հայերս չէինք յիշատակուած Ռուհաշիանքիքոյի տեղեկագրին մէջ, Յատուկ Զեկուցաբերին անձնական նամակ մը յղեցի Լոնտոնէն (14 Սեպտեմբեր 1972-ին), ուր կը գրէի. —

14th September, 1972

Mr. Nikodem Fouchashankilo,
Tzavda Delegation,
United Nations Headquarters,
NEW YORK, U.S.A.

Dear Sir,

(Whilst in London, I read a newspaper report that the United Nations Sub-Committee on the Genocide Convention and minorities, had entrusted you to prepare a report on Genocide. It was distressing indeed to hear that, perhaps inadvertently, you have not mentioned the first Genocide of the 20th century, which was perpetrated on the Armenians by the Ottoman Turkish government. About two million people fell victim in this genocide. Hitler was definitely encouraged by this when he planned the mass murders of countless people, for, it was Hitler who said in Obersalzberg on August 12nd, 1939, when he gave his orders to his S.S. death squads - "after all, who remembers the extermination of the Armenians to-day."

Now that the Committee has requested a new report, we sincerely hope that you will include the facts concerning the genocide of this unfortunate people.

Sincerely,

Tzavon Messerlian,

«Մինչ Լոնտոն էի, լրագրի մը մէջ տեղեկութիւն մը կարգացի, թէ ՄԱԿ-ի Յեղասպանութեան Պայմանագրի եւ Փոքրամասնութիւններու Ենթայանձնախումբը ձեզի վստահած էր տեղեկագիր մը գրել Յեղասպանութեան մասին, եւ դուք չէք յիշատակած 20-րդ դարու առաջին Յեղասպանութիւնը, որ գործադրուեցաւ Հայերու դէմ Օսմանեան Թրքական Կառավարութեան կողմէ: Մօտ երկու միլիոն մարդիկ զոհ գացին Յեղասպանութեան: Հիթլեր որոշապէս քաջալերւած էր այս բանէն, երբ ան ծրագրեց անհամար թիւով մարդոց զանգուածային սպաննութիւնը, քանի Հիթլեր էր որ Օպերսալզպուրկի մէջ 22 Օգոստոս 1939ին, իր SS-ներու «մահուան ջոկատ»ներուն տուած հրահանգին մէջ կ'ըսէր.— «Այժմ ո՞վ կը յիշէ Հայոց բնաջնջումը այսօր»:

«Հիմա որ Յանձնախումբը ձեզմէ նոր տեղեկագիր մը խնդրած է, անկեղծօրէն կը յուսանք որ այս դժբախտ ժողովուրդին ցեղասպանութեան վերաբերող իրողութիւնը պիտի բնորոշէք»:

Մինչեւ Դեկտեմբեր 1972, պատասխան չստացայ: Որոշեցի ՄԱԿ-ի Ընդհանուր Քարտուղար Քուրթ Վալդհայմին գրել: 18 Դեկտեմբեր 1972 թուակիր նամակիս մէջ գրեցի.—

«Ըստ լրագիրներու տեղեկութիւններուն որոնք ձեզի հասան, Ռուանտայի պատուիրակութեան անդամ Պրն. Նիկոլեմ Ռուհաչիանքիքօ Յեղասպանութեան չուրջ E/CN.4/Sub.2/L.565 համարակիր տեղեկագիր մը պատրաստած է, 23 Մայիս 1972ին, ՄԱԿ-ի Մարդկային Իրաւանց Յանձնաժողովի եւ մասնաւորաբար Խտրականութեան Արգելման եւ Փոքրամասնութիւններու Պաշտպանութեան Ենթայանձնախումբին համար:

«Յաւով է որ տեղեկ եղանք, թէ վերոյիշեալ տեղեկագիրը չի յիշատակեր 20-րդ դարու առաջին Յեղասպանութիւնը, որ գործադրուեցաւ Հայոց դէմ Օսմանեան Թուրք Կառավարութեան կողմէ: Մօտ երկու միլիոն հոգի զոհ ինկան այս Յեղասպանութեան: Հիթլեր որոշապէս քաջալերուած էր ասկից, երբ ծրագրեց անհամար մարդոց զանգուածային ոճիրները, քանի Հիթլեր ինք էր որ Օպերսալզպուրկի մէջ, 22

Օգոստոս 1939-ին, ՏՏ.ներու «մահուան ջոկատ»ներուն իր տուած հրահանգին մէջ րսաւ. — Այժմ ո՞վ կը յիշէ այսօր Հայոց բնաջնջումը («Պատմութիւն Ա. Համաշխարհային Պատերազմին», խմբագրուած Փիթըր Եանկի կողմէ, հատոր 3, թիւ 16, Լոնտոն 1970, Պի.Փի.Սի. հրատարակչատուն):

«Հայկական Զարդերը նիւթ եղած են բազմաթիւ գիրքերու: Քանի մը հատը յիշելու համար, նշենք. Lepsius J., *Berichte Über die Lage des Armenischen Volkes in der Türkei*. Potsdam, 1916. — Bryce J., *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire, (1915-1916)*. Documents presented to Viscount Gray of Falladon, Laid before the Houses of Parliament, London, 1916. — A. J. Toynbee, *Armenian Atrocities, The Murder of a Nation*, London, 1915. — Guttman J., *The Beginnings of Genocide*, New York, 1948. — Dr. Herbert Adams Gibbons, *The Blackest Page of Modern History, Events in Armenia in 1915. The Facts and the Responsibilities*, New York, 1916. — Faiez Bek el Ghossein, *Die Türkenherrschaften und Armeniens Schmerzensschrei*, Zürich, 1918. — Nansen Fridjöf, *Betrogenes Volk*, Leipzig, 1928.

«Նիւրեմպերկի նացի պատերազմական ոճրագործներու դատաւարութիւնը օրինականապէս պիտի չարգարացուէր եթէ տեսակ մը նախընթաց չըլլար: Նիւրեմպերկի մէջ Միջազգային Զինուորական Ատեանի դատաւարութեան ընթացքին՝ Ֆրանսական պատուիրակութիւնը թելադրած էր հալածանքը սահմանել իրր անկախ ոճիր մը: Փրոֆ. Անտրէ Կրոյ յիշած է (տես «Զինուորական Դատերու Միջազգային Համաժողով», էջ 293 եւ 360), որ Ֆրանսական Կառավարութիւնը, Առաջին Համաշխարհային Պատերազմի հայկական ջարդերուն շրջանին, արդէն իսկ առաջարկած էր «Թուրքիոյ Մարդկութեան դէմ ոճիրներուն» ի տես, թէ դաշնակից Կառավարութիւնները պէտք էին Օսմանեան Դահլիճի բոլոր անդամները եւ անոնց գործակալները անձնապէս պատասխանատու նկատել իրենց արարքներուն համար: (*Foreign Relations of the U.S.*, 1915, Supp(lement) p. 981, *British Foreign Office Public Records*, F.O. 371/2484). Եւ այս ազգարարութիւնը Թրքական Օսմանեան իշխանութեան յանձնուած էր Կ.

Պոլսոյ Ամերիկեան Դեսպան Հենրի Մորկընթաուի կողմէ:
(Foreign Relations of the U.S., 1915, Suppl. p. 982).

«Լրագրական տեղեկութիւններ կը յայտնեն, թէ նոր տեղեկագիր մը խնդրուած է Յանձնախումբէն: Անկեղծօրէն կը յուսանք որ Զեր բարի միջամտութեամբ՝ Հայ ժողովուրդին դէմ գործադրուած Ցեղասպանութեան իրողութիւնը պիտի ընդգրկուի նոր տեղեկագրին մէջ:

Զերդ անկեղծօրէն

Զաւէն Մ. Մսրրլեան, էմ. էյ.

ՄԱԿ.ի Ընդհ. Քարտուղար Քուրթ Վալդհայմին աւրատրիական ծագումը նկատի առած՝ յատկապէս գերմաներէն աղբիւրները նշած էինք: Ապա այլազան երկրորդական աղբիւրներէ քաղելով, ՄԱԿ.ի Ընդհ. Քարտուղարին ուշադրութեան յանձնած էինք 1915-ի Հայկական Զարգերուն առնչութեամբ, նշելով թէ այդ՝ օրինական հիմերէն մին կը կազմէր Բ. Աշխարհամարտէն ետք տեղի ունեցած Նիւրեմպերկի դատավարութեան:

Մենք, այն օրերուն, անտեղեակ էինք (թէեւ 1979-ին առաջինը եղանք զայն յայտնաբերելու մեր յօդուածներով եւ հետագային ուսումնասիրութիւններով)⁵⁾ թէ 1948ին՝ միայն ՄԱԿ.ի անդամ պետութիւններուն բաժնուած էր զաղտնի տեղեկագիր մը, որ ի միջի այլոց կ'անդրադառնար Մեծ Եղեռնի առթիւ 1915 թուի դաշնակից պետութեանց տուած ազդարարութեան՝ Սեւրի Դաշնագրի յօդուած 230-ին, որով թուրքիոյ կառավարութիւնը կը խոստանար Դաշնակիցներուն յանձնել Զարգերու պատասխանատուները ի հարկէ

5. Զաւէն Մսրրլեան, «Պատմական կարեւոր յայտնութիւն մը. 1948-էն պատրաստուած ՄԱԿ.ի մէկ տեղեկագիրը 8 էջեր տրամադրած էր Մեծ Եղեռնին»: (Պօսնակ ամսագիր, Յուլիս-Սեպտեմբեր 1979, քիւ 7-9, էջ 25-26): Նոյնը արտատպուած նաեւ Զարթօնք օրաթերթէն, 30 Սեպտեմբեր 1979-ի քիւով:

Zaven Messerlian, A United Nations Report in 1948 related to the Armenian Genocide, ՀԱՍԿ Հայագիտական Տարեգիրք, Անթիլիաս, Նոր Շրջան, Բ-Գ Տարի, 1981-82, էջ 465-476:

Personal

The Honourable
Kurt Waldheim
Secretary General of the
United Nations
New York, U.S. Headquarters

18 December, 1972.

According to newspaper reports that have reached us, Mr. Nizouche Rukhachyan, like of the Armenian delegation has prepared a report on genocide numbered E/CN.4/Sub.2/L.565 on May 23, 1972, for and on behalf of the U.N. Commission on Human Rights and particularly its Sub-Commission on Prevention of Discrimination and protection of minorities.

It is with regret that we became aware of the fact that the said report on genocide does not mention the first genocide of the 20th century, which was perpetrated on the Armenians by the Ottoman Turkish government. About two million people fell victim in this genocide. Hitler was definitely encouraged by this when he planned the mass murders of Jewish people. For, it was Hitler who said in Obersalzberg on August 22, 1939 when he gave his orders to his S.S. death squads - "After all who remembers today the extermination of the Armenians?" (History of the First World War, edited by Peter Young, Vol. 3, No. 16, London 1970 and Publishing Ltd.).

The Armenian massacres have been the subject of a great number of books to cite a few let us list, Leopold J. Berchies Über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei, Potsdam, 1916. Bryce J. The treatment of Armenians in the Ottoman Empire (1915-1916), Washington prepared for Viscount Grey of Fallodon, laid before the House of Parliament, London 1916. A. J. Toynbee, Armenian atrocities. The murder of a nation, London, 1915. Gottmann J. The beginnings of genocide, New York, 1948. Dr. Herbert Auer Gibbons, The Holocaust. A study of Jewish history. Events in Armenia in 1915, the Turks and the responsibility, New York, 1916. F. A. D. el Ghazali, Die Völkermord an den Armeniern, Zürich, 1918. Hansen Friedhof, Armenians, Leipzig, 1920.

The Nuremberg Trial of Nazi War Criminals would not have been legally justified had it not been a sort of precedent. During the judgment of the International Military Tribunal at Nuremberg the French delegation suggested that persecution be defined as an independent crime. Prof. André Fernand mentioned (International Conference on Military Trials, P. 293, 300) that the French government had already proposed during the massacres of Armenians during World War I that in view of these "crimes of Turkey against humanity" the Allied Governments should declare that all the members of the Ottoman Cabinet and their agents would be personally responsible for their acts. (Foreign Relations of the U.S., 1915, Suppl. P. 501; British Foreign Office Public records F.O. 371/2483). The warning had been delivered by the Armenian Ambassador in Constantinople, Henry Morgenthau to the Ottoman Turkish authorities. (Foreign Relations of the U.S., 1915, Suppl. P. 502).

Newspaper reports indicate that a new report has been requested by the Commission, we sincerely hope that through your good offices the facts concerning the genocide perpetrated on the Armenian people will be included in the new report.

Yours sincerely,

Levon H. Hachaturian, M.A.

դատուելու համար եւ Թուրքիա յանձն կ'առնէր ճանչնալ այդ դատարանը:

1948-ի այդ գաղտնի տեղեկագիրը կը նշէր, թէ ասիկա կը կազմէր Նիւրեմպերկի եւ Թոքիոյի Հրովարտականերուն յօդուած 6(գ) եւ 5(գ)ի նախընթացը: Զգալուն կէտի մը դպած էինք, որուն եթէ Վալդհայմ անձնապէս թերեւս տեղեակ չէր, սակայն վստահօրէն տեղեակ էր Ճորճ Պրանտ, որ մեր նամակին կը պատասխանէր Ընդհ. Քարտուղարին անունով: Ճորճ Պրանտ հետագային, իր 25 Սեպտեմբեր 1979 թուակիր նամակով, մեզ տեղեակ կը պահէր թէ, թէեւ Դոկտ. Լիթափսքին հեղինակն էր Հայոց վերաբերող մասերուն, սակայն ինքն ալ գրած էր տեղեկագրի այլ մասերը, ուստի եւ ընդհանրութեան տեղեակ էր:

ՄԱԿ-ի Ընդհ. Քարտուղարը, արդէն 20 Նոյեմբեր 1972 թուակիր նամակով մը՝ ՄԱԿ-ի այդ օրերուն անդամ 132 պետութիւններէն կը խնդրէր Ցեղասպանութեան Կանխարգելման եւ Պատժումի ուսումնասիրութեան Յատուկ Զեկուցարերին օգտակար ըլլալ, անոր տեղեկութիւններ հայթայթելով: ՄԱԿ-ի Ընդհ. Քարտուղարը առ այդ դիմած էր նաեւ ՄԱԿ-ի ենթակայ զանազան կազմակերպութիւններու (ինչպէս ԻԻՆԵՍԲՅՕԻ եւ ԻԼՕԻ), Շրջանային Միջ-Պետական Կազմակերպութիւններու (ինչպէս Արաբական Լիկային), ինչպէս նաեւ ոչ-կառավարական միջազգային կազմակերպութիւններու (Y.W.C.A.)⁽⁶⁾:

Ճիշդ այսպիսի շրջանի մէջ, երբ պատասխաններ եւ վաւերական տեղեկութիւններ կը խնդրուէին, որոնցմէ անտեղեակ էինք մենք այդ օրերուն, վրայ կը հասնէր մեր նամակը ՄԱԿ-ի Ընդհ. Քարտուղարին: Ան զայն կը փոխանցէր 1948ի ՄԱԿ-ի Մարդկային Իրաւանց Յանձնաժողովին եւ անոր ճամբով՝ այն Յանձնախումբին, որ «Պատերազմական Ոճրագործներու Դատաւարութիւններէն ծագող Մարդկային

6- Nicodème Ruhashyankiko, Study of the Question of the prevention and punishment of the crime of Genocide, E/CN. 4/Sub. 2/L.583, pp. 3-4.

Levon Keshishian, «This and That from New York», Armenian Weekly, Hairenik Press, Boston 8 February 1973.

REF: 50.25/1 (2)

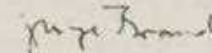
22 January 1973

Dear Mr. Kesserlian,

I wish to acknowledge the receipt of your letter of 18 December 1972, addressed to the Secretary-General, and to thank you for the information which it contains. The report on the study of the question of the prevention and punishment of the Crime of Genocide to which you refer (E/CN.4/Sub.2/L.565) is the first report on this study. Its purpose was to review briefly the historical origins of the concept of genocide and of United Nations activities relating to its prevention and punishment, and to outline the future course of the study.

The information you have sent us will be kept in mind in the preparation of the next report on the study which will probably include a chapter on the historical background of genocide.

Yours sincerely,


George Brand
Chief

Section on Prevention of Discrimination
and Protection of Minorities
Division of Human Rights

Իրաւանց յատուկ տեղեկութիւններու հիման վրայ՝ կը պատրաստէր գաղտնի, աւելի ճիշդ՝ սահմանափակ տեղեկագիրը (որ Հայկական Զարդերուն յատկացուցած էր իր 368 էջերէն էջ 7-15ը): Այդ տեղեկագիրը պատրաստողներէն էր Յեղային Խտրականութեան Արգելման եւ Փոքրամասնութիւններու Պաշտպանութեան Բաժանմունք Մարդկային Իրաւանց Բաժնի պետ՝ Ճորճ Պրանտ, որուն կը յանձնուի մեր նամակը առ ի քննարկում եւ պատասխան:

*

Նախքան նամակիս ՄԱԿ-էն պատասխան գալը, 30 Յունուար 1973-ի երեկոյեան, յանուն Լեւոն Քէշիշեանի, մօտս եկաւ ծանօթ ամուսնաբոլ Յակոբ Կիւրոյեանը եւ խնդրեց ՄԱԿ-ի Ընդհ. Քարտուղարին իմ զրկած նամակէս օրինակ

մը: Ինծի յանձնեց նաեւ Լեւոն Քէշիշեանի 22 Յունուար 1973 թուակիր նամակը, գրուած հայերէն լեզուով: Ստորեւ կու տանք այդ նամակը. —

«Յարգելի տիար Զաւէն Մսրըլեան:

«Կը տեղեկանամ, որ յաջող տեղեկագիր մը ղրկած էք ՄԱԿ-, Մարդկային Խորհուրդի, Յեղասպանութեան հարցին շուրջ, վերջերս ՄԱԿ-ի կողմէ հրապարակուած տեղեկագրի մը (առնչութեամբ), պատրաստուած Ռուանտացի «մասնագէտ»ի կողմէ:

«Հաւանաբար Զեզի ծանօթ ըլլայ, որ մենք հոս մօտէն կը հետեւինք այս հարցին — մեր investigationը թէ ինչու Հայերը դուրս ձգուած էին այդ տեղեկագրէն: ... Որոշ պաշտօնեաներէն ու ներսիններէն տեղեկացայ Զեր տեղեկագրին մասին որը պիտի գործածեն: Բայց ես չկարողացայ տեսնել Զեր տեղեկագիրը: Պիտի խնդրէի, որ անպայման ինծի օրինակ մը ղրկէք, (confidential) կը պահեմ, չեմ ուզեր որ պակաս կամ սխալ մը ըլլայ Զեր տեղեկագրին մէջ: Այս կարեւոր է»:

Օննիկ Քէշիշեանէն, որ զարմիկն է լրագրող Լեւոն Քէշիշեանի եւ Օգնական Փրոֆ. էր այդ շրջանին Նիւ Եորքի Պետական Համալսարանի Փոցտամ Բոլէճի Բաղաքական Գիտութեանց Բաժանմունքին մէջ, 24 Յունուար 1973 թուակիր անգլերէն լեզուով նամակ մը ստացայ փոստով, ուր կը գրէր. —

«Կը հաւատամ զիս կը յիշես Պէյրութի իմ օրերէն: Ուրախ եմ քեզի հետ կրկին ծանօթանալու հարցի մը շուրջ, որ քեզ եւ զիս կը հետաքրքրէ: Գրեցի Հայկական Գոլէճի Տեսուչ Դոքտ. Պանտազեանին, խնդրելով քեզի գտնայ եւ յանձնէ նոյն պատգամը: Կը յուսամ հասցէն, որ կը գործածեմ այժմ, նոյնն է եւ այս նամակը քեզի կը հասնի:

«Անցնող տարին, ՄԱԿ-ը կը փորձէր Յեղասպանութեան եզրաքանութիւնը սահմանել: Հայկական Հարցը անտեսուած էր եւ այդ վաւերաթուղթին ո'չ մէկ մասին մէջ Հայաստան անունը ներմուծուած չէր: Զարմիկս, Լեւոն Քէշիշեան, ՄԱԿ-ի մէջ, երէկ հեռաձայնով տեղեկացուց, թէ դուն բողոքագիր մը, բացատրութիւն մը, նամակ մը կամ յուշագիր մը ներկայացուցած ես, որ ՄԱԿ-ի Յանձնաժողովէն

ստացուած է եւ կը թուի թէ պիտի գործածուի: Կը յուսամ տեղեկութիւնը ճիշդ է եւ ուրախ եմ, որ ՄԱԿ-ի Յանձնաժողովը վերջապէս որոշ աստիճանի վրայ պիտի վերաբերի Հայկական Հարցին եւս: Որպէսզի ԱՄՆ-ի եւ Գանատայի մէջ համակարգեալ աշխատանք ընելու կարող ըլլանք, կը խնդրեմ անմիջականօրէն ՄԱԿ-ին ներկայացուցած իդ լուսապատճէն օրինակը:

«Զարմիկս գրած է նաեւ Յակոբ Կիւլոյեանին Պէյ-րութ, Լիբանան, իր նեցուկը խնդրելով քեզ գտնելու եւ քու վաւերաթուղթէդ օրինակ մը ապահովելու: Երբ վաւերաթուղթը ստանամ, զարմիկիս ՄԱԿ- օրինակ մը պիտի տամ: Բայց եւ այնպէս եթէ կ'ուզես առանձին իրեն օրինակ մը ղրկել, հասցէն է. սենեակ 301, ՄԱԿ-ի Քարտուղարութիւն, ՄԱԿ., Նիւ Եորք, Ն. Ե. ԱՄՆ.»:

Լուսապատճէն օրինակներ տրամադրեցի Յակոբ Կիւլոյեանին, Փրոֆ. Շաւարշ Թորիկեանին եւ այլոց: Նամակներուն ստացման օրն իսկ Լեւոն Քէշիշեանին օրինակ մը ղրկեցի Ռուհաշիանքիբոյին եւ Վալդհայմին գրած իմ նամակներէս, ի միջի այլոց նշելով. «Զեր խնդրանքին վրայ, զոյգ նամակներուն օրինակներէն կը ներփակեմ, որոնք ինչպէս նշած էք confidential (խորհրդապահական) բնոյթ ունին եւ Զեր անձնական ծանօթութեան համար են»:

• Ի վերջոյ, ՄԱԿ-էն 22 Յունուար 1973 թուակիր եւ SO236/1(2) համարակիր հետեւեալ նամակը ստացայ.—

«Սիրելի պր. Մսրըլեան,

«Կ'ուզէի նշել ստացումը ձեր 18 Դեկտեմբեր 1972 թուակիր նամակին, ուղղուած Ընդհ. Քարտուղարին, եւ շնորհակալութիւն յայտնել իր պարունակած տեղեկութեան համար: Ցեղասպանութեան ոճիրի Կանխարգելման եւ Պատժումին ուսումնասիրութեան տեղեկագիրը, որուն կ'անդրադառնաք (E/CN.4/Sub.2/L.565), ուսումնասիրութեան առաջին տեղեկագիրն է: Իր նպատակն էր համառօտօրէն անդրադառնալ Ցեղասպանութեան եզրին պատմական ծագումին եւ անոր կանխարգելման ու պատժումին համար ՄԱԿ-ի գործունէութեան մասին, նաեւ ուսումնասիրութեան ապագայ

ընթացքը ընդգծելու մասին:

«Մեզի զրկած Ձեր տեղեկութիւնները ի մտի պիտի ունենանք երբ պատրաստենք մեր յաջորդ տեղեկագիրը, որ, շատ հաւանաբար, պիտի բովանդակէ գլուխ մը Ցեղասպանութեան պատմական անցեալին (background) մասին»:

Անկեղծօրէն Ձերդ

Ճորճ Պրանտ

պետ

Ցեղային Խտրականութեան Արգելման

եւ Փոքրամասնութեանց Պաշտպանութեան

Բաժանմունքի, Մարդկային Իրաւանց Բաժին:

Ուզած էի, որ աշխատանքս գաղտնի մնար, փողթմբուկի չտրուէր՝ որպէս չի մեր դարաւոր ոսոխը չարթննար եւ արգելք չըլլար Հայկական Ցեղասպանութեան նշումին: Միայն Լեւոն Քէշիշեան իր «Այս եւ Այն Նիւ Եորքէն» սիւնակին տակ, Հայրենիք օրաթերթի անգլերէն շաբաթաթերթ Armenian Weeklyի 8 Փետրուար 1973-ի թիւին մէջ գրեց հետեւեալը, հակառակ լուրը խորհրդապահական պահելու խոստումին. —

«ՄԱԿ-ի Մարդկային Իրաւանց Ցանձնաժողովը ամողջութեամբ Նիւ Եորքէն ժընեւ պիտի փոխադրուի: Ցեղասպանութեան հարցը ՄԱԿ-ի մէջ նիւթ է Մարդկային Իրաւանց Ցանձնաժողովի Փոքրամասնութեանց Պաշտպանութեան եւ Խտրականութեան Արգելման Ենթաշանձնախումբին...: Ենթաշանձնախումբի քարտուղարական Մարմինը պատրաստելու վրայ է տեսակէտներու մանրամասն հաշուետուութիւն մը եւ ուսումնասիրութիւն մը Ցեղասպանութեան մասին, որ յետոյ այս տարի պիտի ներկայացուի Ենթաշանձնախումբին: Անցեալ տեղեկագիրը Հայերս չէր յիշած եւ ՄԱԿ-ը ստացաւ կարգ մը գանգատներ Հայերէ, բայց, ի զարմացումն, մեր պրպտումէն ետք [տեսանք թէ] գանգատները շատ քիչ էին: Ես իրապէս նեղուած էի, բայց եւ այնպէս՝ անհատէ մը լաւ փաստարկուած գիր մը ստացած եմ, որ պիտի ծառայէ իրր հիմ (background): Այս անձը Պէյրութ կը բնակի եւ ես ի վիճակի չեմ իր անունը յայտնաբերելու»:

Բարերախտարար, Մամլոյ այլ արձագանգ չեղաւ: Թուրքը չարթնցաւ նախքան Յեղասպանութեան տեղեկագրի հրապարակումը: Լեւոն Քէշիշեան, 13 Փետրուար 1973-ի շընորհակալութեան նամակի մը մէջ, գրեց. «Կ'ուզեմ քեզ տեղեկացնել, թէ իմ անձնական *journalistic investigation*ին (լրագրական պրպտումին) հետեւանքով, իմացայ թէ նամակդ հասած էր պէտք եղած տեղը — այս է կարեւոր կէտը: Շատ լաւ ըրած ես որ պատրաստած ես իրենց համար այս կարեւոր *bibliography*ն (մատենագիտութիւնը): Բաւական յոյս ունիմ, որ նոր տեղեկագրին մէջ Հայոց մասին պիտի յիշուի... Ռուհաշիանքիքոյի տեղեկագիրը տեսա՞՞ծ ես: Ղրկած եմ բոլորին. Դաշնակ, Ռամկավար ու Համայնավար ղեկավարներու, ու ո՛չ մէկ գիր կամ աղմուկ...»:

Քանի մը ամիս ետք, Լեւոն Քէշիշեանէն անթուակիր նամակ մը (ղրկուած հաւանաբար Յուլիս-Օգոստոս 1973-ին) կը նշէր ի միջի այլոց. «ՄԱԿ-ի նոր տեղեկագիրը Յեղասպանութեան մասին՝ այս անգամ կը յիշէ Հայերը, Ձեր նամակը նկատի առնուած է: Այս առաջին անգամն է, որ Հայերու անունը կը յիշուի»:

Արդարեւ, 25 Յունիս 1973-ին լոյս կը տեսնէր Նիկողեմ Ռուհաշիանքիքոյի «յառաջդիմութեան տեղեկագիրը» (*progress report*) Յեղասպանութեան ոճիրին Կանխարգելման եւ Պատժումի մասին (E/CN.4/Sub.2/L.53), որուն 15-րդ եւ 36-րդ պարբերութիւնները պատմական ակնարկ մըն էին Յեղասպանութեան առնչութեամբ եւ կը գրաւէին տեղեկագրին էջ 6-11ը: Տեղեկագրին 30-րդ պարբերութիւնը կ'ակնարկէր Հայոց վրայ գործադրուած Յեղասպանութեան եւ ՄԱԿ-ի Ընդհ. Քարտուղարին մեր ուղղած նամակին մէջ մեր գրածին պէս, հոն կ'ըսուէր «20րդ դարու առաջին ցեղասպանութիւն»:

30-րդ պարբերութիւնը, որ կը բաղկանար միայն երեք տողերէ եւ նոյն էջին ներքեւ 8 տողնոց ծանօթագրութեամբ, հետեւեալն էր. —

«Անցնելով արդի ժամանակաշրջանին, կը տեսնուի յարաբերաբար ամբողջական փաստերու թղթածրար մը՝ Հայկական Զարդերուն վերաբերեալ, որոնք նկարագրուած են որպէս «20-րդ դարու առաջին ցեղասպանութիւն»:

եթէ «20-րդ դարու առաջին ցեղասպանութիւնը» չա-
կերտեալ նախադասութիւնը մէջբերուած էր մեր նամակէն,
սակայն տողատակին մէջ նշուած մատենագիտութիւնը մեր
նշած գիրքերէն չէր: Ռուհաշիանքիքօ նշած էր հայկական
աղբիւրներ: Տողատակ թիւ 19ը հետեւեալն էր.

"Victor Gardon, «Le premier génocide du XX^e siècle»,
Etudes internationales de psycho-sociologie criminelle, n° 14-15,
1968, pp. 57-65. See also inter alia, Prof. M. G. Nersisian ed.,
Genotsid armyan v osmankoy imperii : Sbornik dokumentov
i materialov, Izdatelstvo AN Armyanskoy SSR, Erevan, 1966;
Dikran H. Boyajian, *Armenia : The Case for a Forgotten Geno-
cide*, Educational Book Crafters, Westwood, New Jersey, 1972.
Some of the documents reproduced in the above-mentioned
works also relate to persecution and massacres of Armenians
during the nineteenth century."

20 Օգոստոսին, Լեւոն Քէշիշեան չսպասելով տեղե-
կագրին վաւերացումին, իր աշխատակցած հայ մամուլին
կ'աւետէր. «Յեղասպանութեան մասին պատրաստուած նոր
տեղեկագիրը կը յիշէ Հայկական Զարդերը»⁽⁷⁾: Լուրը կը
տրուէր 17 տողոց հակիրճ լրատուութեամբ, որ թէեւ կը
գրաւէր թերթերուն Ա. էջի մէկ անկիւնը, սակայն կարելի
չէր ատկից կուահել այն կարեւորութիւնը, որ հետագային
պիտի ունենար 30-րդ Պարբերութեան հարցը՝ վերաբարձե-
լու Հայկական Հարցին Յեղասպանութեան երեսը, շարժումի
մղելու Սփիւռքահայ Կազմակերպութիւնները եւ նոր աւիշ
ներարկելու Նոր Սերունդի ազգային գիտակցութեան եւ
պահանջատիրութեան:

ՄԱԿ-ի Մարդկային Իրաւանց Յանձնաժողովի Խորա-
կանութեան Կանխարգելման եւ Փոքրամասնութիւններու
Պաշտպանութեան Ենթայանձնախումբի ժողովը կը գումար-
ւէր 3-21 Սեպտեմբեր 1973ին Ժընեւի մէջ եւ Նիկողեմ Ռու-

7. Ազգակ լուրը կու տար 20 Օգոստոսին, իսկ Նիւ Եորքի Armenian
Reporterը՝ 23 Օգոստոս 1973-ին (Զ. տարի, թիւ 41, Ա. էջ):

Հաշիանքիքոյի պատրաստած նոր տեղեկագիրը (progress report), 19 Սեպտեմբեր 1973-ի երկու յաջորդական նիստերէն ետք, խնդրոյ առարկայ ենթայանձնախումբին կողմէ կը վաւերացուէր միաձայնութեամբ: 30-րդ Պարբերութիւնը ծնած էր:

18 եւ 19 Սեպտեմբեր 1973-ի նիստերուն կը նախագահէր Եգիպտոսի ներկայացուցիչ Ահմէտ Խալիֆան: ՄԱԿ-ի վերոյիշեալ ենթայանձնախումբին անդամ 27 երկիրներու (Աւստրիա, Պուլկարիա, Պելուռուսական ՍՍՀ, Չիլի, Կիպրոս, Դոմինիկեան Հանրապետութիւն, Էկուատոր, Եգիպտոս, Նիքարակուա, Հոլանտա, Փաքիստան, Փանամա, Փերու, Ռումանիա, Սենեկալ, Սիեռա Լէոնէ, Թունուզ, ԱՄՆ եւ Չայիր) ներկայացուցիչները հոն ներկայ էին: Թուրքիան, որ մաս չէր կազմեր ենթայանձնախումբին, որպէս ՄԱԿ-ի անդամ, ներկայ էր իբր գիտող: Յունաստանի ներկայացուցիչ Էրիքա Տաէս եւ Ղանայի ներկայացուցիչ Ֆ. Ք. Սեքիամս հետեւեալ բանաձեւը կը ներկայացնէին. —

[ենթայանձնախումբը] «կ'արտայայտէ իր շնորհակալական գնահատանքը մասնաւոր զեկուցաբերին, անոր կատարած արժէքաւոր աշխատանքին համար: Կոչ կ'ուղղէ այն կառավարութիւններուն, որոնք մասնաւոր զեկուցաբերին տակաւին չեն փոխանցած իրենց տրամադրութեան տակ գտնուող եւ Ցեղասպանութեան ոճիրին Արգելման ու Պատժումին վերաբերող տեսակէտներն ու տեղեկութիւնները, որպէսզի կարելի արագութեամբ կատարեն ատիկա:

«Կը խնդրէ մասնաւոր զեկուցաբերէն, որ շարունակէ իր ուսումնասիրութիւնը եւ ենթայանձնախումբին 27-րդ նիստին ներկայացնէ աւելի ընդլայնուած զեկուցում մը, հիմնուելով ենթայանձնախումբի 26-րդ նիստին ընթացքին արտայայտուած տեսակէտներուն եւ այս հարցին շուրջ տարւած վիճաբանութիւններուն վրայ:

«Կը խնդրէ ՄԱԿ-ի Ընդհ. Քարտուղարէն, որ անհրաժեշտ աջակցութիւնը տրամադրէ ենթայանձնախումբի մասնաւոր զեկուցաբերին, որպէսզի կարենայ իր ուսումնասիրութիւնը շարունակել»:

Սոյն բանաձեւին դէմ կ'առարկէր Փաբիստանի ներկայացուցիչը: Սակայն բանաձեւը միաձայնութեամբ կ'ընդունւի ենթադրանքներուն կողմէ: Ուստի 1948-էն ի վեր առաջին անգամ ըլլալով, ՄԱԿ-ի մէկ պաշտօնական վաւերաթուղթին վրայ կը նշուէր Հայկական Յեղասպանութիւնը⁽⁸⁾:

Երիտասարդ Հայ երկչաբաթաթերթին մէջ, Ժ[իրայր] Դ[անիէլեան], «Հայկական Յեղասպանութիւնը ՄԱԿ-ի պաշտօնական արձանագրութիւններուն մէջ» խորագրով գրութեան մէջ, առաջին անգամ ըլլալով կ'անդրադառնար մեր դերին, 1 Դեկտեմբեր 1973-ին: Գրութեան վերջաւորու-

E/CN.4/Sub.2/L.563

English

Page 10

"Religious genocide was also perpetrated against the Huguenots on St. Bartholomew's Day (1572). This gave Pope Gregory XIII occasion to celebrate a Te Deum. The persecution of Protestants in Spain was also a case of genocide."^{18/}

30. Passing to the modern era, one may note the existence of relatively full documentation dealing with the massacres of Armenians, which have been described as "the first case of genocide in the twentieth century".^{19/}

31. Without undertaking a detailed analysis of the genocide committed by the Nazis^{20/} - which would exceed the scope of this historical survey - it should be noted that the idea of genocide was an integral part of the racist ideology of national socialism and of its conception of war as a means of colonizing the occupied territories after their populations had been exterminated or decimated. The Nazi intention to destroy nations, races and religious groups in accordance with a pre-established plan was manifested well before the Second World War.^{21/} However, as one writer has noted, it was the war which offered the Nazis the most appropriate occasion for carrying out their policy of genocide.^{22/}

32. In order to destroy national, ethnic, racial or religious groups, the Nazi occupying authorities drew up a veritable genocide plan which was adapted to specific situations in the various countries.^{23/}

^{18/} Dr. Bauer, *loc. cit.*, p. 10.

^{19/} Victor Gabor, "Le premier génocide du XXème siècle", *Etudes internationales de psycho-sociologie criminelle*, No. 14-15, 1968, pp. 57-65. See also, *inter alia*, Prof. H. G. Karsesian ed., *Genotsid armenyan v osmanskoj imperii: Ebnornis dokumentov i materialov*, Izdatelstvo AN Armyanskoy SSR, Yerevan, 1964; Dickran H. Boyajian, *Armenia: The Case for a Forgotten Genocide*, Educational No. Crafters, Westwood, New Jersey, 1972. Some of the documents reproduced in the above-mentioned works also relate to persecution and massacres of Armenians during the nineteenth century.

^{20/} See also the preliminary report (E/CN.4/Sub.2/L.563), paras. 12-22.

^{21/} See, for example, R. Lemkin, "Genocide: A New International Crime", *Revue internationale de droit pénal*, No. 10 (1946), pp. 361-362; O. Morraer-Migot, "Les phases du pré-génocide nazi (1933-1940)", *Etudes internationales de psycho-sociologie criminelle*, No. 11-12-13 (1967), pp. 3-7.

^{22/} R. Lemkin, *op. cit.*, p. 81.

^{23/} *Loc. cit.*

թեան, ժիրայր Դանիէլեան կը խորհրդածէր. «Այս բոլորէն ետք, կարելի չէ տխուր մտածում մը չունենալ. անձ մը, յամառ հետապնդումներով, կը յաջողէր հոն, ուր կազմակերպութիւններ, ազգին ճակատագիրը տնօրինող ղեկավարներ ձախողած են ցարդ: Պր. Մսրրլեանի աշխատանքին արդիւնաւորութիւնը ապացոյց մըն է, թէ կարելի է յաջողութեան հասնիլ: Սակայն հարկ է գիտնալ միջոցը, կերպը...»⁽⁹⁾:

*

Այս է պատմութիւնը 30-րդ Պարբերութեան Ծննդոցին:

Շատ երկար է յաջորդ պատմութիւնը 30-րդ Պարբերութեան նկատմամբ եղած թրջական հակազդին՝ անոր ջրնջումին համար, ապա հայկական կազմակերպութիւններուն եւ անհատներու համազգային ճիգին՝ անոր վերահաստատման գծով, մինչեւ որ 1985-ին յանգեցաւ նոր 24-րդ պարբերութեան մը ծնունդին⁽¹⁰⁾:

ԶԱԻՆ ՄՍԸՐԼԵԱՆ

8. Զաւէն Մսրրլեան, «Հայերու դէմ գործուած Ցեղասպանութիւնը ՄԱԿ-ի Մարդկային Իրաւանց Ցանձնախումբին առջեւ», (Երիտասարդ Հայ երկշաբաթերթ, Պէյրութ, 4 Մայիս 1974, թիւ 92, էջ 12):
9. Ժիրայր Դանիէլեան, «Հայկական Ցեղասպանութիւնը ՄԱԿ-ի պաշտօնական Արձանագրութիւններուն մէջ», (Երիտասարդ Հայ երկշաբաթերթ, Պէյրութ, 1 Դեկտեմբեր, 1974, թիւ 88, էջ 11):
10. Լեւոն Քէշիշեան, 1983ին, Ամերիկահայ անգլիագիր մամուլին մէջ կը գրէր. «Զաւէն Մսրրլեան, Տնօրէն Պէյրութի Հայ Աւետ. Գոլէնին, շատ գործօն եղած է այս աշխատանքին մէջ, որ ի վերջոյ յանգեցաւ 30-րդ Պարբերութեան ՄԱԿ-ի կողմէ որդեգրումին: Շատ ծանր աշխատած է, յայտարարութիւններ հայթայթած, նամակներ գրած ՄԱԿ-ի Ընդհ. Քարտուղարին, իր մեծագոյն նըպաստը եղած է գտնել ու րացայայտել ՄԱԿ-ի մէկ սահմանափակւած վաւերաթուղթը (E/CN.4/N.20, 20 Մայիս 1948), զոր ես ՄԱԿ-ի մէջ չկրցայ ձեռք ձգել: Մէկը փնացուցած կամ վերցուցած է այս կարեւոր վաւերաթուղթը [ուր յստակ ակնարկութիւն կար Մեծ Եղեռնին, էջ 7-15]: (Armenian Weekly, 27 August 1985, «This and That from New York», by Levon Keshishian).

ՕՏԱՐ ՄԻ ՇԱՐՔ ԱՂԲԻՒՐՆԵՐ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԵՒ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴԻ ՄԱՍԻՆ (Հնագույն շրջանի եւ միջնադարեան)

Դոկտ. Ա. Հ. ԹՕՓԱԼԵԱՆ

Հայ ժողովուրդի պատմութիւնը հետաքրքրական է եւ բովանդակալից: Ան հարուստ է քաղաքական իրադարձութիւններով եւ դէմքերով, ինչպէս նաեւ ընկերային-տնտեսական, մշակութային կեանքի բուռն զարգացումով: Հետեւաբար, պատահական չէ, եթէ մեր ազգի պատմութեան աղբիւրներն ու գրականութիւնը բազմազան են ու հարուստ:

Պատմագիտութեան զարգացման համար՝ սկզբնաղբիւրները առաջնային նշանակութիւն ունեն: Պատմագիտութիւնը ամուր հողի վրայ է կանգնում, երբ իր տրամադրութեան տակ ունենում է տուեալ ժողովուրդի լեզուով ինչպէս նաեւ օտար բազմազան պատմական սկզբնաղբիւրներ, որոնք պատմագէտին տալիս են հարուստ փաստական նիւթ եւ հնարաւորութիւն՝ կատարելու ընդհանրացումներ եւ եզրայանգումներ:

Մարդկային հասարակութեան անցեալի պատմութեան յուշարձանները, պատմական աղբիւրները՝ իրենց տեսակի մէջ կարելի է բաժնել հետեւեալ խմբերի. նիւթական, ազգագրական, լեզուական, բանաւոր եւ գրաւոր: Թուարկուած աղբիւրների շարքին մէջ իրրեւ պատմագիտական աղբիւր, կարեւորագոյն են գրաւոր սկզբնաղբիւրները: Գրաւոր յուշարձանները հանդիսանում են պատմական ուսումնասիրութեան հիմնաքարը:

Հայ ժողովուրդի անցեալի պատմութեան եւ աշխարհագրութեան համար շահագրգիռ նիւթեր են ընծայում ո՛չ միայն հայկական պատմական գրաւոր յուշարձանները, այլեւ յունական, լատինական, բիւզանդական, արաբական ինչպէս նաեւ թրքական պատմագրական սկզբնաղբիւրները:

Օտար մատենագրութեան մէջ, Հայոց տարրեր ժամանակաշրջանների Պատմութեան վերաբերեալ պահպանուած պատմական սկզբնաղբիւրները, անշուշտ, բազմաթիւ են:

Ներկայ յօդուածով մենք նպատակայարմար գտանք խօսել միայն մի շարք կարեւորագոյն եւ առաւել արժէքաւոր աղբիւրների մասին:

ՅՈՒՆԱԿԱՆ ԱՂԲԻՒՐՆԵՐ

Հայաստանը, իբրեւ քաղաքակրթուած հին աշխարհի անօտարելի մասերից մէկը, Պատմութեանը յայտնի էր վաղրնջական ժամանակներից: Նրա հնագոյն ժամանակաշրջանների պատմութեան լուսարանման գործում յունական դասական պատմագրութեան դերը մնում է անփոխարինելի:

Հայոց վերոյիշեալ շրջանների պատմութեան մասին յիշատակութիւններ են կատարել յոյն նշանաւոր պատմիչներ՝ Հերոդոտը, Քսենոփոնը եւ Ստրաբոնը:

Սակայն յիշատակուած երրորդութիւն կազմող այս գիտական համաստեղութեան մէջ՝ Քսենոփոն Աթենացին ունի իր առանձնայատուկ տեղը: Հայաստանի մասին պահպանուած հնագոյն սկզբնաղբիւրների շարքում նրա «Անարասիս» (Հայ գրականութեան մէջ «Նահանջ Բիւրուն») աշխատասիրութիւնը, որպէս պատմական սկզբնաղբիւր, բացառիկ է իր անզուգական արժէքով:

«Անարասիս»ի հեղինակը, առիթ ունենալով անձամբ լինելու Հայաստանում, հնարաւորութիւն է ունեցել իր երկը շարագրել իր իսկ տեսածի եւ լսածի արձանագրութեան հիման վրայ, մի հանգամանք, որը է՛լ աւելի է արժէքաւորում աշխատութիւնը որպէս պատմական աղբիւր: Հայաստանի մասին Քսենոփոնի հաղորդած տեղեկութիւնների հիման վրայ՝ իր լուսարանումն է ստանում մի ամբողջ դարաշրջան: Հայ ժողովուրդի եւ Հայաստանի մասին Աքեմենեան Պարսկաստանի ժամանակաշրջանում միակ կարեւորագոյն աղբիւր կարելի է համարել Քսենոփոնի «Անարասիս» գործը: «Անա-

բասիս» աշխատութիւնը ունի իր հայերէն թարգմանութիւնը⁽¹⁾, որը եւ օգտագործել ենք մեր այս գրութեան մէջ: Այն թարգմանել է հայ անուանի պատմագիր, աղբիւրագէտ, թարգմանիչ Սիմոն Մ. Կրկեաշարեանը, որը «արժէքաւոր ներդրում է բազմադարեան հսկայական նուաճումներ ունեցող եւ յատկապէս յոյն գրականութեան նմուշներով հարուստ հայ թարգմանական գրականութեան գանձարանը»⁽²⁾:

Նկարագրելով Հայաստանը իբրեւ ականատես, Քսենոփոնը իր երկով հնարաւորութիւն է տալիս որոշ պատկերացում կազմել վերոյիշեալ շրջանի Հայաստանի քաղաքական վիճակի մասին: Միաժամանակ, Քսենոփոնի հաղորդած տեղեկութիւնները լոյս են սփռում գլխաւորապէս Աքեմենեան ժամանակաշրջանի Հայաստանի տնտեսական դրութեան եւ հասարակութեան ներքին կեանքի մի շարք կողմերի վրայ: տակաւին 6-րդ դարի (մ.թ.ա.) կէսերին, պարսկական գերիշխանութեան տակ անցած Հայաստանը՝ 521-520 (մ.թ.ա.), Աքեմենեան Պարսկաստանի տիրապետութեան տակ գտնուող մի շարք այլ երկիրների հետ, ապստամբում է Աքեմենեան գահին տիրացած Դարեհ Ա-ի (522-486 թ.թ.) դէմ, վերանուաճելու՝ կորցրած անկախութիւնը: Պարսկական զօրքերը հինգ անգամ Հայաստան ներխուժելուց յետոյ միայն կարողացան ճնշել Հայերի ապստամբութիւնը՝ վերջնականապէս հպատակեցնելով Հայաստանը: Դարեհ Ա-ը, վերամիաւորուած Աքեմենեան տէրութեան մէջ մի շարք բարեփոխումներ իրագործելով, ամբողջ տէրութիւնը բաժնեց վարչական 20 առանձին սատրապետութիւնների: Հայաստանը դարձաւ Աքեմենեան տէրութեան սատրապետութիւն՝ իր կառավարիչ - սատրապով:

Սակայն արդէն 5-րդ դարի (մ.թ.ա.) վերջերին, աշխարհակալ Աքեմենեան Պարսկաստանը ապրում էր իր անկ-

1. Քսենոփոն, «Անաբասիս», Թարգմ. Սիմոն Կրկեաշարեան, Երեւան, 1970:

2. Գ. Սարգսեան, Քսենոփոնի կեանքը եւ ստեղծագործութիւնը, տե՛ս «Անաբասիս», Երեւան 1970, էջ 221:

ման նախօրեակը: Ահա՛ երկրի մէջ նոր բարեփոխումներ մտցնելու եւ գահին տիրելու նպատակով, 401 թ. (մ.թ.ա) Կիւրոս Կրտսերը, (որ սատրապն էր Լիդիայի, Փոնդիայի եւ Կապադովկիայի) արշաւում է իր հարազատ եղբոր, պարսից գահի օրինաւոր տիրոջ Արտաքսերքսէս Բ. Տնեմոնի (404–358) դէմ: Կիւրոսի բազմաքանակ բանակի մէջ կար յոյն վարձկան տաս հազարանոց մի զօրագունդ: Արշաւող բանակը դուրս գալով Սարդեսից, անցնելով Փոքր Ասիան, Կիլիկիայի եւ Ասորիքի վրայով մտնում է Միջագետք:

Սակայն, չհասած Բաբելոն, Կունաքսայի մօտ տեղի ունեցաւ ճակատամարտը, որը վերջացաւ անփառունակ կերպով Կիւրոսի համար: Ճակատամարտում Կիւրոսը պարտութիւն կրեց եւ սպանուեց: Ծանր կորուստներ կրած Կիւրոսի բանակը քայքայուեց: Յոյն վարձկան զինուորների փրկութեան միակ ելքը՝ ապահով ճանապարհով նահանջելու մէջ էր: Եւ ահա նրանք որոշում առնելով, Բաբելոնի մօտից շարժուելով դէպի հիւսիս, Միջագետքի եւ Կորդուաց աշխարհի եւ Հայաստանի (Կենտրոնական շրջանների) վրայով հասան Սեւ ծով, ապա այնտեղից՝ իրենց հայրենիքը՝ Յունաստան: Նահանջող Յոյն զինուորների ղեկավար կազմի մէջ էր նաեւ Քսենոփոնը: Ահա այս նահանջն է, որ նկարագրել է յոյն պատմիչը իր «Անաբասիս» նշանաւոր երկի մէջ, ուր պահուած են հարուստ եւ արժէքաւոր նիւթեր Հայաստանի մասին:

Համաձայն Քսենոփոնի, Հայաստանը «Մեծ եւ հարուստ» երկիր էր: Ահա թէ ինչ է վկայում հեղինակը. — «(17) ... Զօրավարները որոշեցին, որ պէտք է իջնել լեռների միջով դէպի Կարդուխների երկիրը. քանզի ասել էին, թէ նրանց երկիրով անցանելուց յետոյ կը հասնեն Արմենիա, որին իշխում էր Օրոնտասը եւ որը մեծ էր ու հարուստ: Այստեղից, ասում էին, հեշտ է գնալ ցանկացած ուղղութեամբ»⁽³⁾:

Քսենոփոնը նկարագրելով յոյն զինուորների նահանջի երթուղին Հայաստանի վրայով, տեղեկութիւններ է տալիս նրա սահմանների, գլխաւորապէս՝ հարաւային սահմանի

3. Քսենոփոն, «Անաբասիս», Նրեւան, 1974, էջ 81:

մասին: Այս առումով յիշատակութեան է արժանի նրա հետեւեալ վկայութիւնը. «Այդ օրը Հելլենները դարձեալ մնացին գիւղերում, որոնք գտնուում էին Կենտրիտէս գետի»⁽⁴⁾ հարթավայրից վերեւ: Գետի լայնքը համարեա երկու պլեթրոն⁽⁵⁾ է, այն սահման է Արմենիայի եւ Կարգուխների երկրի միջեւ»⁽⁶⁾:

Հետեւաբար, դատելով Քսենոփոնի վկայութիւնից, 5-րդ դարի վերջում Հայաստանի հարաւային սահմանը Կենտրիտէս գետն էր (Արեւելեան Տիգրիսը, Ա. Թ.):

Պատմիչի մը այլ վկայութեան համաձայն՝ ենթադրուում է, որ այդ ժամանակաշրջանին հայկական լեռնաշխարհը աշխարհագրական, վարչական տեսակէտից բաժանւած էր երկու միաւորի, քանի որ Քսենոփոնը, Արմենիա վարչական միաւորից բացի, նշում է մէկ այլ միաւոր՝ «Արեւմտեան Հայաստանը», որի «հիւպարքոս»ն է Տիրաբազը: «(1) Գետն անցնելուց յետոյ, Հելլենները կէսօրուայ շուրջ դասաւորուեցին ու ճանապարհ ընկան Արմենիայի միջով եւ ամբողջ ժամանակ դաշտավայրով ու հողբլուրներով գնալով, անցան ոչ պակաս քան հինգ փարսախ (մէկ փարսախը հաւասար է հինգ քմ.ի Ա.Թ.): Քանզի Կարգուխների զէմ կոիւնների պատճառով գետի մօտ գիւղեր չկային: (2) Այն գիւղը, ուր նրանք հասան, մեծ էր եւ ունէր ապարանք սատրապի համար, իսկ տների մեծագոյն մասի վրայ կային աշտարակներ: Այստեղ նաեւ պարէնն առատ էր: (3) Այստեղից առաջ գնացին երկու կայան՝ տասը փարսախ, մինչեւ անցան Տիգրիս գետի ակունքը: Այնուհետեւ գնացին երեք կայան՝ տասնհինգ փարսախ, մինչեւ Տելեքոս գետը»⁽⁷⁾: Այն գեղե-

4. Կենտրիտէս է կոչուել վերին Տիգրիսի արեւելեան նիւղը, (տե՛ս Քսենոփոն, «Անաբասիս», էջ 259, ծանօթ. 7):

5. Պլեթրոն՝ երկարութեան չափ, հաւասար է մօտաւորապէս 30 մետրի, (տե՛ս՝ «Անաբասիս», էջ 245, ծնթ. 22):

6. Նոյն տեղում, էջ 88-89:

7. Այժմ նոյնացում է Արածանիի ձախակողմեայ վտակ Մեղրագետի հետ: (Տե՛ս Ն. Գ. Ժամկոչեան, Ս. Գ. Արքահամեան, Ս. Տ. Մե-

ցիկ էր, բայց ոչ մեծ, իսկ գետի մօտակայքում կային շատ գիւղեր: (4) Այս վայրը կոչւում էր արեւմտեան Արմենիա: Նրա հիւպարքոսն էր Տիրիբագոսը, որը լինելով արքայի բարեկամը, երբ ինքը ներկայ էր գտնւում, ուրիշ ոչ ոք արքայի ձի չէր նստեցնում»⁽⁸⁾:

Յենուելով վերոյիշեալ տեղեկութիւնների վրայ, Քրսենոփոնի ժամանակաշրջանին՝ Արմենիա վարչական միաւորը ունեցել է մէկ սատրապ՝ (յունարէն նշանակում է տեղապահ, աշխարհապահ) Օրանտասը, իսկ Տիրիբագոսը (Տիրիբագը), որը յոյն պատմիչի մօտ անուանուած է արեւմտեան Արմենիայի «հիւպարքոս», այսինքն փոխ կառավարիչ, եղել է հաւանօրէն Օրանտաս սատրապի օգնականը⁽⁹⁾: Այս տեղեկութիւնը գալիս է ապացուցելու, որ վարչական այդ երկու միաւորները, Աքեմենեան Պարսկաստանի կազմի մէջ մտնող իրարից անկախ տարրեր սատրապութիւններ չէին, այլ Հայաստանի վարչական տեսակէտից բաժանուած երկու երկրամասեր, որոնցից երկրորդը «Արեւմտեան Արմենիա»ն հանդէս էր գալիս որպէս առաջինի՝ Արմենիայի ենթաշրջանը: Այդ առնչութեամբ պատմաբան Գ. Տիրացեանը նշում է. «Հայկական սատրապութիւնը՝ վարչական այս ընդհանուր միաւորը, ունէր ենթաշրջանը՝ հիւպարքիան՝ «Արեւմտեան Հայաստանը», որի հարաւային սահմանները անցնում էին հաւանաբար Արածանիի ստորին հոսանքով եւ ապա հաստատապէս Հայկական Տաւրոսի Սասնայ լեռնաշղթայով, որ յաղթահարեցին Յոյները՝ Հայաստանի հարաւային շրջաններից «Արեւմտեան Հայաստան» ենթաշրջանը մուտք գործելու համար»⁽¹⁰⁾:

լիք-Բախշեան, Ս. Պ. Պօղոսեան, «Հայ ժողովուրդի Պատմութիւն», Նրեւան 1979, էջ 91, տե՛ս նաեւ «Անաբասիս» համապատասխան ծնթ. 17, էջ 260):

8. Քսենոփոն, «Անաբասիս», էջ 92-93:

9. Յ. Մանանդեան, «Նրկեր», հատ. Ա, Նրեւան, 1971, էջ 70:

10. Գ. Տիրագեան, «Անաբասիս» եւ Հայաստանը, Քսենոփոն, «Անաբասիս», էջ 227:

Քսենոփոնի «Անաբասիս»ը, որպէս Հայաստանի հնագոյն շրջանի պատմութեան աղբիւր, ուշագրաւ է Աքեմենեան ժամանակաշրջանի Հայաստանի մասին տուած տնտեսական բնոյթի իր հարուստ տեղեկութիւններով: Հայկական լեռնաշխարհի վրայով իրենց նահանջի ժամանակ՝ Հելլենները, Կենտրիտէս գետից մինչեւ Արածանիի ակունքները տանող ճանապարհին եւ Արածանիի վերին հոսանքը անցնելուց յետոյ, հանդիպել են բազմաթիւ հայկական գիւղերի, որոնք ունէին բարիքների առատութիւն: Այսպէս, նկարագրելով Տելերոաս գետի մօտից Յոյների երթը, Քսենոփոնը գրում է. «(7) Այստեղից ընթացան երեք կայան դաշտավայրի միջով՝ տասնհինգ փարսախ. եւ Տիրիբագոսը իր զօրքով հետեւում էր նրանց մօտ տասը ասպարէզ հեռաւորութեան վրայ: Եւ նրանք հասան ապարանքի մօտ, որի շուրջը բազմաթիւ գիւղեր կային, լի զանազան պարէնով: (8) Երբ արդէն բանակել էին, գիշերը առատ ձիւն եկաւ. ուստի եւ լուսաբացին որոշեցին զօրաշարքերը եւ զօրավարներին տեղաւորել գիւղերում...: (9) Այստեղ նրանք ունէին անհրաժեշտ բոլոր տեսակի պարէնի եւ բարիքների առատութիւն. մորթելու անասուններ, հաց, անուշահոտ հին գինիներ, չամիչ, ամէն տեսակ ընդեղէն: ... (13) Այստեղ իւղի շատ տեսակներ կային, որ գործածում էին ձիթաիւղի փոխարէն. խոզաճարպ եւ քնջութի եւ դառն նշի եւ բեւեկնի իւղ...»⁽¹¹⁾:

Քսենոփոնը այնուհետեւ տալիս է նաեւ հայկական այն տների նկարագրութիւնը, ուր Յոյները իջեւանել են՝ Եփրատ գետը անցնելուց յետոյ: «(25) Տներն այստեղ գետնափոր էին, մուտքը ինչպէս ջրհորի բերան, իսկ ներքեւի մասն ընդարձակ: Մինչդեռ անասունների համար մուտքը փորւած էր (հողի մէջ), մարդիկ ցած էին իջնում աստիճաններով: Տներում կային այծեր, ոչխարներ, եզներ, հաւեր եւ սրանց ձագերը: Բոլոր անասունները ներսում կերակրւում էին խոտով: (26) Այնտեղ կար նաեւ ցորեն եւ գարի եւ ընդեղէն եւ կրատերների (գինիի խոշոր կարասներ, Ա. Թ.) մէջ

11. Քսենոփոն, անդ. էջ 93-94:

պատրաստած գինի, որի երեսին լողում էին գարու հատիկներ: Կրատերների մէջ կային նաեւ եղէգներ՝ մեծ ու փոքր, առանց ձնկի: (27) Ծարաւելու դէպքում, մարդ պէտք է եղէգի ծայրը բերանին դնէր ու ծծէր: Եւ այն շատ թունդ էր, եթէ ջուր չխառնէին. իսկ սովոր մարդու համար շատ ախորժելի ըմպելիք էր»⁽¹²⁾:

Վերոյիշեալ, իրենց տեսակի մէջ արժէքաւոր այս տեղեկութիւնները հնարաւորութիւն են ընծայում գաղափար կազմել այդ ժամանակաշրջանի Հայոց զբաղմունքի, նրանց ունեցած արտադրութեան, տնտեսութեան եւ գիւղական կենցաղի մասին: Պատմիչի կողմից հայկական գիւղերի տները երկրագործական մթերքներով հարուստ եւ լի լինելու հանգամանքի ընգծումը՝ ինքնին խօսում է այն մասին, որ այդ ժամանակաշրջանին հայ ժողովուրդի հիմնական զբաղմունքը երկրագործութիւնն ու անասնապահութիւնն էր: Զանազան մթերքների (ցորեն, գարի, չորցած խոտ՝ ընտանի կենդանիների համար, ինչպէս նաեւ ընդեղէններ, չամիչ, գինի եւ իւղի տեսակներ) յիշատակումը փաստում է հին Հայաստանի երկրագործութեան բազմազանութիւնը եւ զարգացման բարձր մակարդակը:

Ընդհանրապէս պէտք է նշել որ, Ե.-Դ. դարերի (մ.թ.ա.) սահմանագլխին՝ Հայաստանի երկրագործութեան մասին եղած տեղեկութիւնները համընկնում են ուրարտական երկրագործութեան մասին պատմութեանը յայտնի թէ՛ գրաւոր եւ թէ՛ հնագիտական տուեալներին⁽¹³⁾:

Գալով անասնապահութեանը, ենթադրւում է, որ այն նոյնպէս այդ ժամանակահատուածին հայկական լեռնաշխարհում ունէր զարգացման նպաստաւոր պայմաններ, քանի որ հեղինակը իր երկասիրութեան մէջ, ինչպէս վերը տեսանք, թուարկում է Հայոց տներում իր տեսած ընտանի կենդանիները («այծեր, ոչխարներ, եզներ, հաւեր եւ սրանց ձագերը»):

12. Նոյն տեղում, էջ 97:

13. «Հայ ժողովուրդի Պատմութիւն», քաղմահատորեակ, հատ. Ա, Երեւան, 1971, էջ 456:

Այս առնչութեամբ ուշագրաւ է նաեւ պատմիչի վկայութիւնը Հայաստանում բուժուող ճիւղերի մասին: «(34) Խեյրիսոփոսն ու Քսենոփոնը փոխադարձաբար իրար ողջունելուց յետոյ սկսեցին միասին հարցութորձել գեղջաւագին պարսկերէն խօսող թարգմանի միջոցով, թէ այդ ի՞նչ երկիր էր: Նա ասաց. թէ Արմենիան է: Եւ դարձեալ հարցրին, թէ ճիւղերը ո՞ւմ համար են բուժուում: Նա ասաց, թէ՝ արքայի (պարսիկ, Ա. Թ.) համար իբրեւ տուրք»⁽¹⁴⁾: Նշուած է նաեւ, որ «(36) Այստեղի ճիւղերը փոքր էին պարսկականներից, բայց աւելի աշխոյժ»⁽¹⁵⁾: Ակնարկուում է նաեւ Հայոց մի այլ ըզրադմունքի՝ որսորդութեան մասին: «(24) Այնժամ վաշտապետ Պոլիւկրատէս Աթենացին խնդրեց թոյլ տալ իրեն առաջ գնալ, ու վերցնելով իր հետ արագաշարժներին, վազեց դէպի այն գիւղը, որ վիճակով ստացել էր Քսենոփոնը, ու գերեւարեց այնտեղ գտնուած բոլոր գիւղացիներին եւ գեղջաւագին, նաեւ թագաւորին (պարսիկ, Ա. Թ.) որպէս տուրք սընուցւող տասնեօթ մարուկների, ինչպէս եւ գեղջաւագի դրստեր, (...): Իսկ նրա ամուսինը գնացել էր նապաստակ որսալու եւ չգերուեց գիւղում»⁽¹⁶⁾:

Վերոյիշեալ տեղեկութիւնները ուշագրաւ են նաեւ այն տեսակէտից, որ բացայայտում են Հայաստանի որոշ շրջանների միջեւ եղած կենցաղային տարբերութիւնը: Այսպէս, Կենտրիտէս գետի մօտ եղած գիւղերի միջով անցնելիս, ինչպէս վերը տեսանք, Հելլենները հանդիպել էին տների, որոնց մեծագոյն մասը «աշտարակաւոր» էին, իսկ Եփրատ գետի ակունքի մօտ տները «գետնափոր» էին:

Հարկ է նշել նաեւ այն հանգամանքը, որ Քսենոփոնի «Անաբասիս» աշխատութեան մէջ Հայաստանի եւ հայ ժողովուրդի մասին եղած նիւթերը լոյս են սփռում հայկական լեռնաշխարհի էթնիկական պատկերի վրայ: Միաժամանակ ատաղձ են հանդիսանում Հայաստանի Աքեմենեան շրջանի նիւթական մշակոյթի ուսումնասիրման համար: Իր ամբող-

14. «Անաբասիս», էջ 98:

15. Նոյն տեղում, էջ 98:

16. Նոյն տեղում, էջ 97:

լուծեամբ վերցրած, այս եզակի պատմական երկասիրութեան արժէքը մեծ է որպէս հին Հայաստանի պատմութեան հաւաստի սկզբնաղբիւր:

ԲԻԻԶԱՆԴԱԿԱՆ ԱՂԲԻՒՐՆԵՐ

Հայաստանի եւ հայ ժողովուրդի մասին արժանահաւատ սկզբնաղբիւրներ են հանդիսանում նաեւ բիւզանդական պատմական աղբիւրները: Հայաստանի, մասնաւորաբար 5-րդ դարի վերջի եւ 6-րդ դարի առաջին կէսի բիւզանդական կայսրութեան ենթակայ Արեւմտեան Հայաստանի հետ կապւած մի շարք հարցերի լուսարանումը հնարաւոր է դառնում 6-րդ դարի խորագէտ պատմիչ Պրոկոպիոս Կեսարացու մի շարք աշխատութիւնների շնորհիւ: Պրոկոպիոս Կեսարացու «Պատերազմների մասին» (8 գրքից կազմուած), «Կառուցումների մասին» եւ «Գաղտնի Պատմութիւն» գործերը առատ եւ արժէքաւոր նիւթ են տալիս Հայաստանի եւ հայ ժողովրդի վերոյիշեալ շրջանի պատմութեան համար:

Սոյն յօդուածով մենք օգտագործել ենք հայ անուանի պատմաբան՝ Հրաչ Բարթիկեանի գրչով թարգմանուած «Պրոկոպիոս Կեսարացի»⁽¹⁷⁾ գիրքը, ուր զետեղուած են պատմիչի վերոյիշեալ աշխատութիւնների հատուածական թարգմանութիւնները: Կեսարացին ապրելով եւ ստեղծագործելով մասնաւորաբար Յուստինիանոս կայսեր (527-565) ժամանակաշրջանում, իր աշխատութիւններում շարադրել է Բիւզանդիայի այդ շրջանի պատմութիւնը: Նրա աշխատութիւնները ո՛չ միայն Յուստինիանոսի ժամանակաշրջանի Բիւզանդական կայսրութեան, այլ նաեւ հայ ժողովրդի պատմութեան հետազօտութեան համար անգնահատելի աղբիւրներ են:

Յուստինիանոսի ժամանակաշրջանը աղէտալի էր հայ ժողովրդի համար եւ նրա պատմութեան մոայլ էջերից մէկը հանդիսացաւ:

17. «Բիւզանդական Աղբիւրներ», Գիրք Ա, «Պրոկոպիոս Կեսարացի» թարգմանութիւն քննադրից, յառաջաբան եւ ծանօթագրութիւններ՝ Հրաչ Բարթիկեան, Երեւան, 1967:

Կայսեր կողմից հրապարակուած մի շարք հրովարտականերով Բիւզանդական գերիշխանութեան տակ անցած Հայաստանը վերածուեց սովորական մի նահանգի, Բիւզանդական օրէնքներով, ծանր տուրքերով՝ եւ Բիւզանդական զօրահրամանատարի՝ Մագիստրոսի («Magister militum per Armeniam et Pontum Polemonicum et gentes») գլխաւորութեամբ⁽¹⁸⁾ :

Յուստինիանոսը իր նուաճողական քաղաքականութեամբ ընդարձակեց Բիւզանդական պետութեան սահմանները: Նուաճուած երկրները կառավարելու, այդ երկրներում իր տիրապետութիւնը ամրապնդելու, ծագած ապստամբութիւնները ճնշելու եւ ընդհանրապէս երկրի անվտանգութիւնը ապահովելու նպատակով, ամէնուրեք, ինչպէս նաեւ կայսրութեան ենթակայ Արեւմտեան Հայաստանի տարածքի վրայ, կառուցեց ռազմական բերդեր, ամրոցներ եւ զանազան ամրութիւններ:

Կայսրի ամրոցաշինական աշխատանքները սերտօրէն կապուած էին պաշտպանութեան համակարգի հետ⁽¹⁹⁾: Այս բոլորը իրագործուած էին կեղեքման գնով եւ ծանր հարկային քաղաքականութեան գործադրումով: Հայերի համար աղէտալի այդ ժամանակաշրջանի Բիւզանդական Հայաստանի ընկերային-տնտեսական, քաղաքական կացութեան, ինչպէս նաեւ այդ տարածքի վրայ կատարուած ամրոցաշինական աշխատանքների մասին հարուստ նիւթեր պահպանուած են Պրոկոպիոսի յիշատակուած գործերում: Պրոկոպիոս Կեսարացին 549-556 թուականների ընթացքում գրում է «Պատերազմների մասին» 8 Գրքից բաղկացած իր աշխատութեան եօթ գրքերը, որոնք հրապարակ են գալիս 551 թ., իսկ 553 թ. լոյս է տեսնում այդ աշխատութեան ութերորդ գիրքը⁽²⁰⁾: Աշխատութիւնում հեղինակը պատմում է Անաստասիոս կայ-

18- «Պրոկոպիոս Կեսարացի», Բարգ. Հ. Բարթիկեան, Երեւան 1967, էջ VIII:

19. Նիկողայոս Ադոնց. «Հայաստանը Յուստինիանոսի դարաշրջանում», Երեւան 1967, էջ 162:

20. Բիւզանդական Աղբիւրներ, հատ. Ա, «Պրոկոպիոս Կեսարացի», Երեւան, 1967, էջ IX:

սեր (491-518) ժամանակուանից մինչեւ 553 թ. Բիւզանդիայի մղած պատերազմների (պարսիկների, վանդալների, Իտալիայի դէմ), ինչպէս նաեւ պետութեան սահմաններում վերոյիշեալ ժամանակաշրջանի, մասնաւորաբար 551-553 թթ., տեղի ունեցած դէպքերի մասին:

Այդ պատերազմները ծանր նստեցին յատկապէս Բիւզանդիային ենթակայ Հայոց վրայ: Հայաստանի նկատմամբ Յուստինիանոս կայսրը իրագործեց նաեւ հարկային ծանր քաղաքականութիւն: Բիւզանդական կայսրութիւնը՝ իր արեւելեան սահմանը պարսիկների անակնկալ յարձակումից պաշտպանելու համար, հսկայական զօրք էր կենտրոնացրել իրեն ենթակայ Արեւմտեան Հայաստանում: Այդ զօրութը այնտեղ պահելու համար՝ կարօտ էր մեծ ծախսերի, որոնք եւ ծածկելու համար՝ իշխանութիւնները օրըստօրէ աւելացնում էին ժողովրդից գանձուող հարկերը: Այս առումով ուշագրաւ տեղեկութիւն է պարունակում Պրոկոպիոսի «Պատերազմների մասին» գիրքը, որտեղ պատմիչը խօսելով Յուստինիանոս կայսեր կողմից իր մտերիմ մարդկանցից մէկին՝ Ակակիոսին Առաջին Հայքի իշխանութիւնը յանձնելու մասին, գրում է.—

«... Որոշ ժամանակ անց Յուստինիանոս կայսեր մրտերիմ մարդկանցից մէկը՝ Ակակիոս անունով, Համազասպին (որը Հայոց իշխանն էր — Ա.թ.) զրպարտում է, մեղադրելով Հայաստանում շարագործութիւններ կատարելու եւ Թէոդոսուպոլիսն (Կարին — Ա.թ.) եւ այլ քաղաքներ պարսիկներին յանձնելու մտադրութեան մէջ: Դրանից յետոյ Ակակիոսը կայսեր համաձայնութեամբ նենգօրէն սպանում է Համազասպին եւ կայսրից ստանում Հայոց իշխանութիւնը: Նա ի բնէ նենգ լինելով, հնարաւորութիւն ստացաւ կատարել ինչ որ իր հոգին էր ցանկանում, եւ իր հպատակների համար ամենադաժան մարդը դարձաւ: Նա առանց որեւէ պատճառի յափշտակում էր մարդկանց ունեցածը: Նա Հայերի

վրայ չորս կենտինար⁽²¹⁾ հարկ դրեց, մի բան, որ երբեք չէր եղել»⁽²²⁾։

Կայսրութեան՝ հայ ժողովուրդի նկատմամբ կիրարկած այս քաղաքականութեան հետեւանքով, էլ աւելի է խորանում հայ ժողովրդի ատելութիւնը եւ զայրոյթը Յուստինիանոս կայսրի դէմ։ Նրա բռնակալ լծի տակ հեծող ժողովուրդներին՝ հայ ժողովուրդը առաջինն էր, որ փորձեց վերջ տալ նման վիճակին։ Բիւզանդիայում հաստատուած հայ որոշ իշխաններ, Արշակ Արշակունիի եւ Արտաւան Արշակունիի նախաձեռնութեամբ, 548ին փորձում են կազմակերպել կայսեր սպանութիւնը, որը սակայն մատնւում է անյաջողութեան։ Հայ իշխանները ձերբակալւում են։ Այս դէպքերի մանրամասնութիւնները շարադրում է Պրոկոպիոսը իր «Պատերազմների մասին» երկասիրութեան եօթներորդ գլուխում⁽²³⁾։ Պատմիչի այս աշխատութիւնում կարելուր տեղեկութիւններ են պահպանուած նաեւ մարզպանական (Արեւելեան) Հայաստանի տնտեսական կեանքի մասին։

Հայաստանը 6-րդ դարաշրջանին՝ ներգրաւուած էր միջազգային տարանցիկ առեւտուրի ոլորտը, շնորհիւ իր տարածքի վրայով, զանազան ուղղութիւններով անցնող, Դուին քաղաքից սկիզբ առնող վեց մայրուղիների⁽²⁴⁾։

Մի հանգամանք, որ իր բարերար ազդեցութիւնը ունեցաւ Հայաստանի տնտեսական կեանքի զարգացման վրայ։

21. Կենտինար լատիներէն բառ է՝ centenarium, centum բառից, որ նշանակում է հարիւր։ Կենտինարը հաւասար է հարիւր լիտրի, մօտաւորապէս 32,75 կիլոգրամ։ Տես՝ «Պրոկոպիոս Կեսարացի», Երեւան 1967, ծան. 168, էջ 329։

22. Պրոկոպիոս Կեսարացի «Պատերազմների մասին», գիրք 2րդ, գլուխ 3, «Պրոկոպիոս Կեսարացի», Երեւան 1967, էջ 80։

23. «Պրոկոպիոս Կեսարացի»․ անդ, էջ 232-234։

24. Այս մայրուղիների մասին յիշատակում է 7-րդ դարի հայ գիտնական Անանիա Շիրակացին իր «Մոզմաչափ» վերնագրով աշխատութիւնում, (տես՝ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրութիւն, Երեւան, 1979, էջ 312-313)։

Ան նպաստեց նաեւ այդ մայրուղիների վրայ մի շարք քաղաքների զարգացմանը, որոնցից յիշատակման արժանի է Դուին քաղաքը, որը դարձել էր մարզպանական Հայաստանի խոշոր առեւտրական կենտրոն։ Այս կապակցութեամբ յիշարժան է Պրոկոպիոսի տեղեկութիւնն այդ ժամանակաշրջանի Դուին քաղաքի մասին. «Դուրիոսը (Դուին — Ա.Թ.) շատ հարուստ բնակատեղի է, ունի բաւական լաւ օդ ու ջուր եւ գտնւում է Թէոդոսուպոլսից»⁽²⁵⁾ ութ օր հեռաւորութեան վրայ։ Դաշտերն այստեղ լայնատարած են՝ ձիավարութեան համար մատչելի, կան իրար հարեւան բազմաթիւ մարդաշատ գիւղեր, ուր բնակւում են առեւտրական նպատակներով (ժամանած) մեծ թիւով մարդիկ։ Հնդկաստանից, հարեւան Իրերիայից, մի խօսքով Պարսից ենթակայ բոլոր երկրներից, որոշ չափով նաեւ Հռոմէական (երկրից) ապրանքներ բերողները հենց այստեղ են իրար հետ առեւտուր անում»⁽²⁶⁾։

Պրոկոպիոս Կեսարացին 555ին գրում էր «Կառուցումների մասին» աշխատութիւնը⁽²⁷⁾, որը աշխարհագրական, տեղագրական եւ պատմական մի անսպառ աղբիւր է։ Այն Յուստինիանոս կայսեր ներբողեան է։ Այստեղ հեղինակը խօսում է Յուստինիանոս կայսրի շինարարական ձեռնարկումների՝ նրա օրով Բիւզանդիայի եւ նրան ենթակայ տարածքների վրայ կատարուած ռազմական, քաղաքացիական եւ եկեղեցական շինարարութեան մասին։

Հայ ժողովրդի պատմութեան ուսումնասիրման համար արժէքաւոր է աշխատութեան 3-րդ գիրքը, որը ամբողջապէս նուիրուած է Բիւզանդիային ենթակայ Հայաստանի տարածքի վրայ Յուստինիանոս կայսրի ծաւալած շինարարութեանը (քաղաքաշինութեան, բերդաշինութեան եւ այլ կառուցումներին)։ Մինչեւ 6-րդ դարի առաջին քառորդը՝ Բիւզանդիային անցած Արեւմտեան Հայաստանում «Կայսրութիւնը տարբերում էր հողերի երեք շրջանի, նայած ինչ աստիճանի էր նրանց կախուածութիւնը կայսերական իշխա-

25. Խօսքը Կարին բաղաճի մասին է։

26. «Պրոկոպիոս Կեսարացի», անդ, էջ 142։

27. Նոյն տեղում, էջ IX։

նութիւնից: Ինքնավար իշխանութիւններ, Ներքին Հայք եւ Փոքր Հայք»⁽²⁸⁾: Ինքնավար իշխանութիւնների կամ ինչպէս կոչում էին՝ Սատրապական Հայաստանի տարածքը բովանդակում էր Բիւզանդիային անցած Մեծ Հայքի հարաւ-արեւմըտեան մասը եւ Հայկական հինգ նախարարութիւնների (կամ ինչպէս անուանում էին այդ ժամանակ սատրապութիւնների) Հաշտենի, Ծոփքի, Հանձիթի, Անգեղ տան եւ Բաւհոյի տարածքները, որոնք գտնւում էին «Հայաստանի հարաւում Տիգրիսի եւ Եփրատի միջեւ»⁽²⁹⁾: Փոքր Հայքը ընդգրկում էր Կապադովկիային սահմանակից Անդրեփրատեան հողերը: Թէոդոսիոս Մեծի (379-395) օրօք, բաժնուած էր Առաջին Հայքի՝ Սեբաստիա կենտրոնով, եւ երկրորդ Հայքի՝ Մելիտինէ կենտրոնով⁽³⁰⁾:

Արշակունեաց նախկին կալուածքների մի մասը, որը չըջանցւում էր Եփրատի վերին հոսանքով, կազմում էր Ներքին կամ Մեծ Հայքը: Այդ տարածքը բովանդակում էր Բարձր Հայքի (Արշակունեաց Մեծ Հայքի) հետեւեալ գաւառները՝ կամ նախարարութիւնները. Սպերը, Մանանդին, Դարանադին, Եկեղեացը, Կարինը, Խորձենը, Դերջանը⁽³¹⁾:

Սակայն Յուստինիանոս կայսրի օրով՝ Հայաստանի Բիւզանդական մասը յատուկ հրովարտակով (529), ինչպէս արդէն նշել ենք, միաւորուեց կազմելով զինուորական մի շրջան, որով Բիւզանդիան հետապնդում էր մէկ նպատակ՝ արեւելեան սահմանում կազմակերպել ամրակուռ պաշտպանութիւն:

Իսկ արդէն 536 թ. վերոյիշեալին հետեւեց երկրորդ քաղաքացիական վերակազմութեան օրէնսդրութիւնը, որով եւ Բիւզանդիային ենթակայ Հայաստանի հողերը ենթարկը-

28. Նիկողայոս Ադոնց, «Հայաստանը Յուստինիանոսի դարաշրջանում: Քաղաքական կացութիւնը ըստ նախարարական կարգերի» (Ռուս. Թարգմ. Ա. Թ. Խոնդկարեան եւ Է. Հ. Խոնդկարեան) Երեւան, 1987 թ. էջ 39:

29. Նոյն տեղում, էջ 40:

30. Նոյն տեղում, էջ 39, 80:

31. Նոյն տեղում, էջ 58:

ւեցին վերակազմութեան: Կազմուեց չորս նոր վարչական միաւորներ. Առաջին Հայք, Երկրորդ Հայք, Երրորդ Հայք եւ Չորրորդ Հայք:

Առաջին Հայքի մէջ մտնում էին Մեծ (կամ Ներքին) Հայքը, Պոնտոսի որոշ շրջանները եւ նախկին Առաջին Հայքի մի մասը: Երկրորդ Հայքը կազմւում էր նախկին Առաջին Հայքի մնացած մասից՝ Սեբաստիա քաղաքով: Երրորդ Հայք դարձաւ նախկին Երկրորդ Հայքը Մելիտինէ կենտրոնով, իսկ Չորրորդ Հայքը բովանդակեց Սատրապատական Հայաստանը⁽³²⁾: Անկասկած, այդ վերակազմութեան վերջնական նւաւատակը «Երկրի քաղաքական եւ հասարակական իւրայատուկ կարգերի ոչնչացումը եւ նրա հոռմէականացումն էր»⁽³³⁾, որովհետեւ հոռմէականացուած Հայաստանը՝ Բիւզանդիայի համար Արեւելքի մշտական սպառնալիքների դէմ կը դառնար առաւել յուսալի պատուար:

Միւս կողմից, այդ նոյն նպատակն էր հետապնդում կայսրութեան գերիշխանութեան տակ գտնուող վերոյիշեալ հայկական հողամասերում Յուստինիանոսի ծաւալած զանազան ամրութիւնների շինութիւնը: Անկասկած, բոլոր ամրութիւնների վայրերը ընտրւում էին երկրի պաշտպանական նկատառումներով: Պրոկոպիոսը իր «Կառուցումների մասին» աշխատութեան 3-րդ գրքում հարուստ տեղեկութիւններ է տալիս այդ շինարարութեան մասին: Կայսրը կայսրութեան արեւելեան ծայրամասում նախ եւ առաջ ձեռնամուխ եղաւ ամրացնել սահմանային գիծը: Այդ նպատակով, Չորրորդ Հայքում կառուցեց Կիթառիճի ամրոցը, եւ Մարտիրոպոլիս քաղաքի ամրութեան եւ պաշտպանութեան համար՝ քաղաքի նախապարիսպը: Այդ մասին վկայում է հեղինակը գրելով.

«2(․․․) Սոֆիանենէ⁽³⁴⁾ կոչուած Հայքում գտնուում է

32. Նոյն տեղում, էջ 190-193:

33. Նոյն տեղում, էջ 181:

34. Համապատասխանում է Մեծ Ծովք գաւառին, որ Յուստինիանոսի ժամանակ մտաւ Չորրորդ Հայքի մէջ: (Տես՝ «Պրոկոպիոս Կեսարացի», Նրեւան 1967, ծան. 163, էջ 328 եւ ծան. 20, էջ 340):

Մարտիրոսացուի⁽³⁵⁾ անունով քաղաքը, Նիմփոս⁽³⁶⁾ գետի ափին, թշնամիներին ամենից մօտ վայրում, որովհետեւ այստեղ Հռոմայեցիների եւ պարսիկների սահմանը Նիմփոս գետն է: ... Մարտիրոսացուիս պարիսպի հաստութիւնը մօտ չորս ոտնաչափ էր, իսկ բարձրութիւնը՝ մինչեւ քսան, այնպէս որ թշնամիները կարող էին դրաւել ոչ միայն գրոհով, կամ մեքենաների օգնութեամբ, այլ պարզապէս շատ հեշտութեամբ նրա վրայից ցատկելով»:

Այդ պատճառով Յուստինիանոս կայսրը մտածեց հետեւեալը: Պարսպից դուրս հիմքեր փորեց եւ կառուցեց մի այլ պարիսպ՝ չորս ոտնաչափ հաստութեամբ, երկու պատերի արանքում թողնելով նոյնպէս չորս ոտնաչափ լայնութեամբ տարածութիւն: Այդ (նոր) պարիսպը եւս նա բարձրացրեց քսան ոտնաչափ եւ այնպէս արեց, որ բոլոր չափերով այն համընկնի նախկին պարիսպին: Դրանից յետոյ նա դեռ երկու պատերի միջեւ եղած տարածութիւնը լցրեց քարերով եւ կրաշաղախով եւ այդպիսով ստացուեց տասներկու ոտնաչափ լայնութեամբ մի կառոյց: Դրա վրայ մօտաւորապէս նոյն հաստութեամբ պարիսպ բարձրացրեց եւ դարձրեց նախկինի կրկնապատիկը: Բացի դրանից, նա քաղաքի համար կառուցեց ամուր նախապարիսպ, մի խօսքով այն բոլորը, ինչ անհրաժեշտ է քաղաքի ամրութիւնների պաշտպանութեան համար:

«3 (...) Կիթարիզոն⁽³⁷⁾ վայրում, որը գտնւում է Ասթիանենէ⁽³⁸⁾ կոչուած (երկրում), միանգամայն անառիկ

35. Քաղաք՝ Նիմփոս գետի ափին: Հայկական աղբիւրներում այն անուանում է Մարտիրոսաց քաղաք: (տես՝ նոյն տեղում, ծան. 18, էջ 340):

36. Նիմփոս գետը այժմ կոչւում է Բաթման Սու, Արեւմտեան Հայաստանում, (տես՝ նաեւ նոյն տեղում, ծան. 21, էջ 340):

37. Յունարէն անուանումը այն վայրին, որը գտնւում էր Հաշտեանֆ գաւառում, պարսկա-բիւզանդական սահմանի վրայ, (տես՝ Պրոկոպիոս Կեսարացի, ծան. 83, էջ 336):

38. Չորրորդ Հայֆի երկրորդ գաւառն էր, համապատասխանում է Հայկական աղբիւրների Հաշտեանֆ գաւառին, (նոյն տեղում, ծան. 25, էջ 341):

եւ բոլորովին նոր ամրոց կառուցեց»⁽³⁹⁾։

Պրոկոպիոսը խօսում է նաեւ Յուստինիանոսի կողմից Բիւզանդիային ենթակայ Հայաստանի տարածքում գտնուող Սատաղ, Կոլոնիա, Մելիտենէ, Թէոդոսուպոլիս բերդաքաղաքների վերաշինութեան մասին՝ պատմական, աշխարհագրական, տնտեսական եւ մշակութային բնոյթի կարեւոր տեղեկութիւններ հաղորդելով այդ քաղաքներին վերաբերեալ։ «Հնում Փոքր Հայք կոչուած երկրում, Եփրատ գետից ոչ շատ հեռու, գտնուում էր մի վայր, ուր հաստատուել էր հռոմէական զօրագունդը։ Վայրը կոչուում էր Մելիտենէ»⁽⁴⁰⁾, իսկ զօրագունդը՝ լէգէոն։ Հռոմայեցիները հնում այստեղ ցածրադիր վայրում կառուցել էին քառակուսի ամրութիւն, որը զինուորների համար բաւականաչափ զօրանոցներ ունէր»։

«Այնուհետեւ Հռոմայեցիների կայսր Տրայանոսի (98-117) որոշմամբ՝ վայրը ստացաւ քաղաքի իրաւունք եւ դարձաւ շրջանի մայրաքաղաքը։ Ժամանակի ընթացքում Մելիտենէ քաղաքը մեծացաւ եւ մարդաշատ դարձաւ։ Եւ երբ ամրութիւնից ներս այլեւս տեղ չմնաց բնակուելու, հաստատուեցին (քաղաքի) շրջակայքում, ուր եւ եկեղեցիներ, վարչական շէնքեր, հրապարակ, խանութներ կառուցեցին, սինազարքեր, բաղանիքներ, թատրոններ, (անցկացրին) քաղաքային փողոցներ եւ ինչ որ անհրաժեշտ էր մի մեծ քաղաք զարդարելու համար։ Բայց դրա հետեւանքով, Մելիտենէի մեծ մասը քաղաքի սահմաններից դուրս եկաւ։ Անաստասիոս կայսրը (491-518) ձեռնարկեց ամբողջ քաղաքի պարսպապատումը, սակայն նա իր ծրագիրը չիրականացրած՝ մահացաւ։ Յուստինիանոս կայսրն ամէն կողմից պարիսպներով շրջապատելով այն, Մելիտենէն դարձրեց Հայոց հզօր ամրութիւն եւ զարդ»⁽⁴¹⁾։

39. Նոյն տեղում, էջ 192-193։

40. Այժմ կոչւում է Էսկի Մալաթիա (Պրոկոպիոս Կեսարացի, ծան. 40, էջ 342)։

41. Պրոկոպիոս Կեսարացի, Երեւան, 1967, էջ 195-196։

Շատ հետաքրքրական տեղեկություններ է տալիս պատմիչը Մեծ Հայքում Յուստինիանոսի կատարած շինարարութեան մասին, մասնաւորաբար, երբ գրում է Թէոդոսուպոլիսի (Կարին — Ա.Թ.) վերաբերեալ:

«Երբ Հռոմայեցիների կայսր Թէոդոսը⁽⁴²⁾ ստացաւ Արշակի⁽⁴³⁾ տէրութիւնը, բլուրներից մէկի վրայ ամրոց կառուցեց, որը սակայն մատչելի էր թշնամիներին, եւ այն Թէոդոսուպոլիս անուանեց: Պարսից արքայ Կաուադը, երբ ուղիղ Ամիգի վրայ էր շարժուում, յարձակուեց եւ գրաւեց այն: Հռոմայեցիների կայսր Անաստասիոսը, մի քիչ անց, այստեղ քաղաք կառուցեց՝ պարիսպի մէջ առնելով այն բլուրը, որի վրայ էր գտնուում Թէոդոսի ամրոցը: Նա քաղաքին տուեց իր անունը, բայց, այնուամենայնիւ, նրան չյաջողուեց ջնջել քաղաքի հիմնադիրի՝ Թէոդոսի անունը...: Թէոդոսուպոլիսի պարիսպը բաւական ստուար էր, բայց բարձրութիւնը չէր համապատասխանում այդ ստուարութեանը: Նրա բարձրութիւնը մօտաւորապէս երեսուն ոտնաչափի էր հասնում եւ գրոհող թշնամիների համար, մասնաւորապէս պարսիկների, այն շատ դիւրամատչելի էր: Նա մատչելի է նաեւ այն պատճառով, որ պաշտպանութեան համար չուներ ո՛չ նախապարիսպ, ո՛չ էլ խրամ: Բացի այդ քաղաքին մօտիկ կար մի բարձրունք, որը պարիսպի վրայ էր կախուած: Յուստինիանոս կայսրը դրա առաջն առաւ հետեւեալ կերպ. նախ եւ առաջ նրա շուրջը շատ խոր խրամ փորեց: Դրանից յետոյ նշուած բարձրունքը հարթեց եւ վերածեց անանցանելի եւ անելանելի փապարների: ...Այնուհետեւ (պարիսպը) շրջապատեց նախապարիսպով, որի իւրաքանչիւր աշտարակը մի մի բերդ էր...: Նա այնտեղ հաստատեց բոլոր զինուած ուժերը եւ Հայքերի⁽⁴⁴⁾ զօրավարին...»⁽⁴⁵⁾:

42. Խոսքը Թէոդոս Բ.ի (408-450 թթ.) մասին է:

43. Խոսքը Հայոց քագաւոր Արշակ Գ.ի մասին է, որի ժամանակ տեղի ունեցաւ Հայաստանի առաջին բաժանումը 387 թ.:

44. Պատմիչը նկատի ունի Ա. Բ. Գ. Դ. Հայքերը (տես՝ Պրոկոպիոս Կեսարացի, ծան. 45, էջ 343):

45. Պրոկոպիոս Կեսարացի, էջ 196-197:

Սատաղ եւ Կոլոնիա քաղաքների մասին Պրոկոպիոս հետեւեալն է վկայում. «Սատալա քաղաքն⁽⁴⁶⁾ անցեալում քիչ յոյսեր էր ներշնչում, որովհետեւ գտնւում էր թշնամու երկրի մօտիկ հարթավայրում, նրան չըջապատող բազմաթիւ բլուրների ստորոտում: Այդ պատճառով նա կարիք ունէր հզօր պարիսպների՝ ընդդէմ թշնամու յարձակումների:

«...Կայսրը (Յուստինիանոս — Ա.Թ.) ամբողջութեամբ քանդեց (պարիսպը) եւ նորը կառուցեց, այնքան բարձր, որ կարծես գերազանցում է չըջակայ բլուրների բարձրութեանը...: Նրա շուրջը կառուցելով նաեւ ամուր նախապարիսպ, ապշեցրեց թշնամիներին: Նա Սատալայից ո՛չ շատ հեռու մի չափազանց հզօր ամրոց կառուցեց...: Այդ նոյն երկրում (Փոքր Հայքում — Ա.Թ.) ուղղաբերձ բլրի գագաթին գտնւում է հնում կառուցուած մի ամրոց, որը Հռոմայեցի զօրավար Պոմպէոսը գրաւելով եւ պատերազմով տիրանալով երկրին, շատ ամրացրեց եւ անուանեց Կոլոնիա⁽⁴⁷⁾: Սա եւս, որ այդքան երկար ժամանակ աւերակ էր, Յուստինիանոս կայսրը վերականգնեց ամբողջ հզօրութեամբ: Նա այնտեղ կառուցեց նաեւ ամրոցներ՝ Բայբերդոն կոչուածը⁽⁴⁸⁾ եւ Արէոնը: Հայաստանի Սեբաստիա⁽⁴⁹⁾ եւ Նիկոպոլիս⁽⁵⁰⁾ քաղաքների պարիսպները, որոնք երկար ժամանակից խախտուած լինելով փլուելու վրայ էին, նա վերականգնեց եւ նորոգեց»⁽⁵¹⁾:

Պրոկոպիոսը Յուստինիանոսի կառուցումների շարքում յիշատակում է նաեւ մի քանի եկեղեցիներ եւ վանքեր:

46. Սատալան (Սատաղը) Առաջին Հայքի քաղաք էր: Յուստինիանոս կայսեր ժամանակ մտաւ Ներքնագոյն (Առաջին) Հայքի սահմանների մէջ (տես՝ Պրոկոպիոս Կեսարացի, Ժան. 28, էջ 341):

47. Հնագոյն քաղաք, Փոքր Հայքում: Այժմ Կոլոնիայի տեղում գրտնւում է Կոյլի-Հիսար (Կոյուլիսար) գիւղը՝ Թուրքիայում:

48. Հայոց Բաբերդ (Բայբերդ, Բայբուրք) քաղաքն է:

49. Ժամանակակից Սիւաք քաղաքն է:

50. Գտնւում է Փոքր Հայքում: Այժմ կոչւում է Շապին Գարահիսար:

51. Պրոկոպիոս Կեսարացի, էջ 194-195:

«Այդ բոլորից բացի, նա (Յուստինիանոսը — Ա.Թ.) այնտեղ կառուցեց եկեղեցիներ եւ վանքեր. Թէոդոսուպոլսում Աստուածածնի տաճար կառուցեց...: Նիկոպոլսում նա կառուցեց Քառասունհինգ Սրբոց վանքը...: Թէոդոսուպոլսի մօտակայքում վերանորոգեց Քառասուն Մարտիրոսաց վանքը»⁽⁵²⁾:

Աղբիւրագիտական առումով հետաքրքրութիւն է ներկայացնում նաեւ Պրոկոպիոսի 550 թ. գրուած «Անեկդոտա» (յունարէն՝ հրապարակման ոչ ենթակայ) կամ «Գաղտնի Պատմութիւն» գիրքը⁽⁵³⁾, որը սակայն գիտութեանը յայտնի դարձաւ միայն 17-րդ դարում, երբ 1623 թ. նրա ձեռագիր մէկ օրինակը յայտնաբերուեց Վատիկանի գրադարանում: Սոյն աշխատութիւնում՝ հեղինակը նկարագրելով Բիւզանդական կայսրութեան տնտեսութեան անկումը, աշխատաւոր զանգուածների ծանր վիճակը, բացայայտում է Յուստինիանոսի իրագործած վայրագ քաղաքականութիւնը: մերկացնում եւ քննադատում է նրա անձնական, ընտանեկան կեանքը եւ կայսրութեան այլասերուած բարքերը: Կայսրութիւնում մեծ չարիք էր կաշառակերութիւնը, որը Յուստինիանոսի օրով հասաւ հսկայական չափերի: Քաղաքական, ռազմական ինչպէս նաեւ հոգեւոր ամենաբարձր պաշտօնները դարձել էին առուծախի առարկայ: Կաշառքով կարելի էր թափանցել նոյնիսկ արքունական զօրագունդի մէջ, որը անցեալում կազմուում էր քաջարի ռազմիկներից եւ ինչպէս ընդգծում է Պրոկոպիոսը, — «սրանց ընտրութեան ժամանակ նկատի ունէին մարդկանց արժանիքները, եւ Հայերին էին տալիս նախապատուութիւնը»⁽⁵⁴⁾: Իսկ «Յուստինիանոսը, — նշում է պատմաբանը, — շատերին արժանացրեց այդ պատւին, նրանցից շատ դրամ շորթելով...»⁽⁵⁵⁾:

52. Պրոկոպիոս Կեսարացի, էջ 195:

53. Նոյն տեղում, էջ X:

54. Պրոկոպիոս Կեսարացի, էջ 296:

55. Նոյն տեղում:

ԱՐԱՐԱԿԱՆ ԱՂԲԻՐՆԵՐ

Միջնադարեան Հայաստանի քաղաքական ու տնտեսական կեանքի պատմութեան տարրեր հարցերի մասին՝ հարուստ նիւթ է պահպանուած արաբական միջնադարեան մատենագրութիւնում: Արաբական պատմագրութիւնը եւ աշխարհագրութիւնը հետաքրքրական եւ արժէքաւոր տեղեկութիւններ են հաղորդում Հայաստանի եւ Հայոց Պատմութեան չորս կարեւորագոյն շրջանների մասին: Արաբական տիրապետութեան, Բագրատունեաց հարստութեան, Ջաքարեան իշխանութեան ժամանակաշրջանի եւ Կիլիկիայի Հայկական թագաւորութեան: Արաբական գրեթէ բոլոր մատենագիրները կապուած լինելով իշխող պաշտօնական շրջանների հետ, բնական է, որ իրենց աշխատութիւններում հանդէս են գալիս արաբական տիրապետութեան չահերի ջերմ պաշտպաններ: Հետեւաբար, յիշեալ հեղինակների հաղորդած տեղեկութիւնները միակողմանի են:

Սակայն այդ չի նսեմացնում նրանց աղբիւրագիտական արժէքը: Որքան խեղաթիւրուած լինեն պատմական փաստերը, եւ փոփոխուած աշխարհագրական ու ժամանակագրական տուեալները, այնուամենայնիւ արաբ մատենագիրների պատմագիտական, աշխարհագրական, իրաւագիտական ու դաւանաբանական բնոյթի աշխատութիւններում Հայոց Պատմութեան վերաբերեալ պահպանուած նիւթերը այս կամ այն չափով լրացնում են վերոյիշեալ ժամանակաշրջանի հայ պատմիչների գործերում եղած պակասը:

Արաբական արշաւանքների, Արաբների կողմից Հայաստանի նուաճման եւ արաբական տիրապետութեան ժամանակ Հայաստանում տեղի ունեցած դէպքերի մասին մանրամասն տեղեկութիւններ է հաղորդում ծագումով պարսիկ՝ արաբական մատենագիր Ահմադ իբն Եհհա իբն Ջարիր ալ Բալաճորին (Բալազորին): Նրա ծննդեան թուականը յայտնի է: Մահացել է 892 թ.⁽⁵⁶⁾:

56. Abu-l'Abbas Ahmad ibn Jabir al Baladhuri, Kitab Futuh al-Buldan, The Origins of the Islamic State by Philip Khuri Hitti, Beirut. 1966, p. 6.

Ալ-Բալաձորիի ամենանշանաւոր գործերից է «Քիթաբ Ֆրթուհ ալ Բուլտան» («Գիրք երկիրների նուաճման») (57) աշխատութիւնը, որի առանցքը արաբական նուաճումների պատմութիւնն է, սկզբից մինչեւ հեղինակի ապրած ժամանակաշրջանը: Աշխատութեան չորրորդ բաժինը, որը կրում է «Արմենիայի նուաճումը» վերնագիրը (58), ամբողջապէս նուիրուած է դէպի Հայաստան Արաբական Խալիֆայութեան ձեռնարկած առաջին արշաւանքներին, Հայաստանի եւ հաբեւան երկիրների՝ Վրաստանի, Աղուանքի նուաճման, ինչպէս նաեւ այդ երկրների ժողովուրդների ապստամբութիւններին եւ մի շարք այլ հարցերին: Հարկ է նշել, որ Բալաձորիի աշխատութեան այս բաժնի ժամանակագրութեան տրեւալները շատ յաճախ համընկնում են հայ պատմիչների յիշատակութիւններին: Այդ տեսակէտից էլ արժանահաւատ են:

Եօթներորդ դարի կէսերին, Սասանեան Պարսկաստանի կործանումից յետոյ, Արաբները իրենց համար ճանապարհ հարթեցին դէպի Հայաստան: Ասորիքը, Միջագետքը եւ Պարսկաստանի մի մասը գրաւելուց յետոյ, 640 թ. գարնանը Արաբները առաջին անգամ արշաւեցին դէպի Հայաստան: Նրանք Հայաստան մտան հարաւարեւմուտքից եւ Տիգրանակերտի վրայով հասան Տարօն: Յաղթահարելով Հայոց դիմադրութիւնը, նրանք Վանայ լճի հիւսիսային ափերով անցնելով, մտան Արարատեան հովիտը: Նոյն թուականի Հոկտեմբերի 6-ին, գրաւում են Դուին քաղաքը (59): Սակայն այս արշաւանքից յետոյ, Արաբները չեն հաստատուում Հայաստանում: Նրանք Դուին քաղաքը եւ շրջակայքը կողոպտելուց յետոյ, մեծ աւարով եւ բազմաթիւ գերիներով վերադարձան եկած ճանապարհով:

Ծաւալապաշտ ծրագրերով պատմական ասպարէզ իջած

57. Նոյն տեղում:

58. Նոյն տեղում, էջ 305-332, (տես՝ նաեւ Բէլագորի, «Հայաստանի նուաճումը», Արաբացի Մատենագրեր Հայաստանի մասին, հաւաքեց եւ թարգմանեց Բագրատ Խալաբեանց, Վիեննա, 1919, էջ 25-77):

59. Հ. Մանանդեան, Երկեր, հատ. Բ., Երեւան, 1978, էջ 513:

արար խալիֆները, օգտուելով Արարների համար Արեւելքում ստեղծուած քաղաքական բարենպաստ պայմաններից, նորանոր արշաւանքներ են ձեռնարկում դէպի Հայաստան եւ հարեւան երկրները՝ Վրաստան, Աղուանք, նպատակ ունենալով ամբողջապէս նուաճել այդ տարածքները։ Այդ արշաւանքների մանրամասն նկարագրութիւնն է տալիս արաբական պատմիչ Ալ-Բալաձորին իր աշխատութեան «Հայաստանի նուաճումը» բաժնում։ Ուշագրաւ են յատկապէս, Օսման խալիֆի (644-656) հրամանով զօրավար Հաբիր իրն Մասլամայի գլխաւորութեամբ 654 թ. կատարուած արշաւանքի վերաբերեալ պատմիչի հաղորդած տեղեկութիւնները։

«Երբ Օսման, որդին Աֆֆանի, խալիֆ եղաւ, — նշում է Բալաձորին, — նա գրեց Մուաւիային, որ նորա կառավարիչն էր Ասորիքում, Միջագետքում եւ Յունաց սահմանագլխում, հրամայելով Հայաստան ուղարկել Հաբիր իրն Մասլամա-ալ-Ֆիհրին։ Այս Հաբիրը քաջ զինուոր էր հանդիսացել Ասորիքի նուաճման եւ Յունաց դէմ արշաւանաց ժամանակ։ Այս բանի մասին գիտէր Օմար, յետոյ Օսման եւ ապա նորա փոխանորդը։ Ըստ այլոց՝ հակառակն՝ Օսման գրեց Հաբիրին անձամբ, հրամայելով արշաւել Հայաստանի վրայ, եւ այս տեղեկութիւնն աւելի ճիշտ է»⁽⁶⁰⁾։ Մատենագիրը նոյնիսկ չի թաքցնում արշաւող զօրքի մեծաթիւ լինելուն եւ Հայերի ընդդիմութեան հանգամանքը։ «Հաբիր արշաւեց 16,000 ըստ այլոց՝ 18,000 զօրքով Ասորիքի եւ Միջագետքի բնակիչներին, եկաւ Կարին եւ պաշարեց քաղաքը։ Բնակիչք դուրս ելան ընդդէմ, պատերազմեցին նորա հետ, բայց ըստիպուած եղան քաղաքում պաշտպանուել եւ խնդրել իրանց խնայել այն պայմանով, որ հեռանան քաղաքից, (իսկ մնացողները) մարդագլուխ տուրք վճարեն»⁽⁶¹⁾։

Արար հրոսակախմբերը շարունակում են նորանոր նուաճումներ կատարել Հայաստանում։ Նրանք շարժուելով դէպի Վանայ Լճի հիւսիսային շրջանները, նուաճում են նա-

60. «Արաբացի մատենագիրը Հայաստանի մասին», Խաւաֆեց եւ քարգմ. Բագրատ Խալաթեանց, Վիեննա, 1919, էջ 36-37։

61. Նոյն տեղում, էջ 37։

եւ Խլաթ քաղաքը, որի «Պատրիկը» գալով Հնազանդում է Արարներին «Հարկ տալու պայմանով»⁽⁶²⁾ :

Արժէքաւոր են Բալաձորիի յիշատակութիւնները Դրւին քաղաքի նուաճման մասին: Հարիւր իրն Մասլաման նուաճելով քաղաքը, Դուինի բնակիչների հետ կնքել է յատուկ պայմանագիր, որով եւ պարտադրել է նրանց հարկատու լինել խալիֆայութեանը:

Պատմական փաստաթղթի բովանդակութիւնը՝ համաձայն Բալաձորիի, հետեւեալն է. «Յանուն Աստծոյ ամենաբարւոյ եւ գթասէրի, այս է Հարիւր իրն Մասլամայի թուղթը առ Դուինի քրիստոնեայ, կրակապաշտ եւ հրեայ բնակիչները, որոնք ներկայ են կամ բացակայ, թէ ես երաշխաւորում եմ ձեր կեանքը, գոյքը, եկեղեցիները, առեւտուրն, քաղաքի պարիսպը, եղէք ապահով, մենք պարտաւոր ենք մեր պարտքը ձեր վերաբերմամբ կատարել, մինչեւ որ դուք ձերը մեր վերաբերմամբ կատարէք եւ վճարէք գլխահարկ եւ տուրք (խարաջ-հողահարկ)՝ ականատես է Աստուած եւ նա բաւական է իբրեւ ականատես. (թուղթս) կնիքով հաստատեց Հարիւր իրն Մասլամ»⁽⁶³⁾:

Նուաճուած Հայաստանում Արարները իրազործեցին հարկային ծանր քաղաքականութիւն: Արաբական խալիֆայութեան տնտեսական հիմքը կազմում էին հարկերը: Հետեւաբար, նուաճուած երկիրների նկատմամբ արաբական խալիֆայութեան իրազործած հարկային ծանր քաղաքականութիւնը պատահական երեւոյթ չէր: Հայաստանում այդ քաղաքականութիւնը սուր բնոյթ ընդունեց, յատկապէս Արաբսեան խալիֆայութեան շրջանին: Այն ոտքի հանեց քաղաքական անկախութիւնից զրկուած, տնտեսապէս քայքայուած հայ ժողովրդին եւ արաբական տիրապետութեան դէմ ծաւալւող ժողովրդական ապստամբութիւնների պատճառը հանդիսացաւ: Այդ ժամանակաշրջանի Հայաստանի քաղաքական պատմութեան, տնտեսական վիճակին, ինչպէս նաեւ ծագած ժողովրդական ապստամբութիւնների մասին անդրադարձել

62. Նոյն տեղում, էջ 41-42:

63. Արաբացի մատենագրեր, Վիեննա, 1919, էջ 44:

է արար պատմագիր Եակուբին՝ (Ահմէդ իրն արու Եակուբ իրն Ղաֆար իրն Վահր իրն Վաղըհ ալ Արբասի ալ Մասրի ալ Եակուբ), իր «Արասեանների Պատմութիւն» տիտղոսը կրող գործում⁽⁶⁴⁾։

Պատմիչը իր աշխատութեան էջերում վկայում է, որ Արբասեանների շրջանին ամբողջ Արմենիան բռնկուած էր ապստամբական շարժումներով⁽⁶⁵⁾։ Հեղինակը նշում է 15-ից աւելի արար կառավարիչների անուններ, որոնք Հայաստանում փոխուեցին յաջորդաբար՝ Հարուն ալ Ռաշիդ Խալիֆի (786–809) օրօք⁽⁶⁶⁾։ Անկասկած, դա երկրի անհանգիստ վիճակի հետեւանք էր։

Հայաստանում 850-ական թուականներին Արարական տիրապետութեան դէմ բռնկուած ապստամբութիւնների մասին առանձնապատուկ շահեկանութիւն ունեցող տեղեկութիւններ պահպանուած են պատմիչի գործում։

Այս այն ժամանակաշրջանն էր, երբ գահ բարձրացաւ Մութավաքիլ Խալիֆը (847–861) եւ փորձեց վերականգնել խալիֆայութեան երբեմնի հզօրութիւնը՝ հպատակ երկրներում։ Իր նպատակը իրականացնելու համար նա այդ երկրներում գործադրեց բռնութեան եւ հարկային աւելի դաժան քաղաքականութիւն։ Խալիֆի տեսադաշտից չէր կարող վրիպել իր անկախութեան համար պայքարող Հայաստանը։

Ան, Հայաստանի քաղաքական գործիչների՝ իշխանաց իշխան Բագրատ Բագրատունուն եւ Գահերէց իշխան Աշոտ Արծրունուն քաղաքական ասպարէզից հեռացնելու նպատակով, հարկահաւաքութեան անուան տակ, մեծ զօրքով Հայաստան է ուղարկում Եուսուֆին (որը նախապէս նոյն նպատակի համար ուղարկուած զօրավար արու Սայիդ Մուհամեդ իրն Եուսուֆի որդին էր)։ Իբր Հայաստանի կառավարումը իշխան Բագրատին յանձնելու պատրուակով, Եուսուֆը իր մօտ կանչելով նրան՝ նենգաբար ձերբակալում եւ ուղարկում է

64. Նոյն տեղում, էջ 102։

65. Նոյն տեղում, էջ 105, էջ 120։

66. «Արաբացի մատենագրեր Հայաստանի մասին», Վիեննա, 1919, էջ 110–115։

խալիֆի մօտ: Այս նենգամիտ արարքը չեն թաքցրել պատմիչներ Բալաձորին եւ Եակուբին: Վերջինս՝ այդ մասին հետեւեալն է վկայում. «Հայաստան ապստամբեցաւ. բազմաթիւ տեղացի իշխաններ եւ այլք խռովեցան եւ տիրեցին իրանց գաւառներին: Մութաւաքիլ նշանակեց Աբու Սայիդ Մուհամեդ Ի. Եուսուֆին կառավարիչ, որ գնաց իւր պաշտօնատեղը: Նորա մահից յետոյ, ... Մուտավաքիլ դրեց նորա որդի Եուսուֆին կառավարիչ: Գալով Հայաստան նա թուղթ գրեց հայ իշխաններին, որոնցից ոմանք պատասխանեցին (նորան հնազանդելու) համաձայնութեամբ: Բագրատի որդի Աշոտ գնաց նորա մօտ իրեն ապահովութիւն նուիրելու ինդրանօք, սակայն Եուսուֆ ուղարկեց նորան Մուտավաքիլի մօտ...»⁽⁶⁷⁾:

Այս դէպքերից յետոյ Արարները անխնայ աւերում եւ կողոպտում են Հայաստան աշխարհը, յատկապէս Վասպուրականը եւ Տարօնը: Արարների այդ սանձարձակութիւնը ոտքի հանեց Տարօնի լեռնականներին: Ապստամբութեան առաջին ազդանշանը տալիս են Խութի⁽⁶⁸⁾ գիւղացիները՝ ղեկավար ունենալով Յովնան Խութեցին: Ապստամբ գիւղացիները, ծանր պարտութեան մատնելով արարական խալիֆայութեան զօրքին, սպանում են նրա զօրավարին Եուսուֆին: Այդ վկայում են նաեւ արար մատենագիրներ Բալաձորին եւ Եակուբին:

Վերջինս նշում է, «Եուսուֆի հետ ճակատեցաւ Յովնան որդի (...) եւ սպանեց նորան»⁽⁶⁹⁾:

Հայաստանում արարական տիրապետութեան դէմ բռնկուած ապստամբութիւնները ճիշտ է յաջողութիւն չունեցան թօթափելու արարական լուծը, սակայն թուլացրին արարական իշխանութիւնների քաղաքական եւ տնտեսական հիմքերը Հայաստանի մէջ, հող նախապատրաստեցին հայ

67. «Արաքացի մատենագրեր Հայաստանի մասին», Վիեննա, էջ 122:

68. Մեծ Հայքի Տուրուքերան նահանգի գաւառներից է, Սանասունի լեռան հարաւային կողմում:

69. «Արաքացի մատենագրեր Հայաստանի մասին», Վիեննա, էջ 122, էջ 65:

նախարարութիւններին, մասնաւորաբար Բագրատունիներին, հասնելու քաղաքական անկախութեան՝ ստեղծել Հայկական անկախ թագաւորութիւն:

• Հայաստանում արաբական տիրապետութեան իրագործած հարկային քաղաքականութեան, յատկապէս գործող հարկային համակարգի, հողատիրական իրաւունքների եւ տնտեսական յարաբերութիւնների հետ առնչուող հարցերի լուսարանման համար՝ իր տեսակին մէջ անգուգական աղբիւր է «Քիթար ալ Խարաջ» (գիրք խարաջի մասին), մասնագիտութեամբ իրաւագէտ արաբ հեղինակ Աբու Եուսուֆ իրն իբրահիմ ալ Անսարիի (գիտական գրականութեան մէջ յայտնի է Աբու Եուսուֆ անունով) աշխատութիւնը⁽⁷⁰⁾: Այն գրուած է Խալիֆ Հարուն ալ-Ռաշիդի (786-809) յանձնարարութեամբ:

8-9-րդ դարերում Արաբական խալիֆայութեան մէջ կեանքի կոչուած օրէնքների ժողովածու հանդիսացող այս աշխատութիւնը, իր ամբողջ էութեամբ, նախատեսուած էր «իրաւագիտօրէն» հիմնաւորելու արաբական բռնատիրութիւնը՝ հպատակ ժողովուրդների վրայ:

Ուշագրաւ են հեղինակի մտքերը՝ հողատիրական իրաւունքների մասին: «Բոլոր մարդիկ՝ անհաւատներից, որոնց հետ իմամը խաղաղութեան դաշն կը կնքի, պայմանով որ նրանք ընդունեն իր իշխանութիւնը եւ ապաւինեն նրա երդումի հաւաստիքին ու խարաջ (հողահարկ — Ա.Թ.) վճարեն, (այդպիսիները) համարոււմ են զիմմիներ եւ նրանց հողերը խարաջի ենթակայ հողեր»⁽⁷¹⁾:

Այս նշանակում էր, որ արաբական տիրապետութեան շրջանին, ինչպէս հպատակ բոլոր երկրներում, այնպէս էլ Հայաստանում, աւատատէրերը իրենց հողերին տնօրինելու իրաւունք ստանում էին հողահարկ (խարաջ) վճարելով: Հետեւաբար, կարող ենք եզրակացնել, որ վերոյիշեալը, պար-

70. Աբու Եուսուֆ, «Քիթար ալ-Խարաջ» (Ռուս., քարգմ. Ա. Զմիդ-տի): Տես՝ Գաեւ Ս. Մելիք Բախշեան, «Հայաստան 7-9-րդ դարերում», Երեւան, 1968, էջ 10:

71. Նոյն տեղում, էջ 120:

զապէս հպատակ երկրների հողը խալիֆայութեան սեփականութիւն դարձնելու իւրօրինակ մի օրէնք էր, որը կեանքի կոչեց խալիֆայութիւնը՝ հետապնդելով իր տնտեսական եւ քաղաքական շահերը:

• Միջնադարեան Հայաստանի քաղաքական, տնտեսական կեանքի վերաբերեալ պահպանուած արժէքաւոր նիւթերից՝ յիշատակման արժանի են՝ 13-14րդ դարի արաբ պատմագիր, աշխարհագիր Աբու-լ-Ֆիդայի «Ժամանակագրութիւն»ում յիշատակուած Հայոց վերաբերեալ նիւթերը⁽⁷²⁾:

Հայաստանի մասին հեղինակի հաղորդած տեղեկութիւնները նպաստում են ուսումնասիրելու Կիլիկիայի Հայկական Թագաւորութեան պատմութիւնը, մասնաւորաբար Հայոց Թագաւորութեան դէմ ձեռնարկուած մամլութեան արշաւանքների շրջանին: Կիլիկիայի Հայկական Թագաւորութեան եւ Եգիպտոսի միջեւ էյուբեան (Այուբեան) ժամանակաշրջանից սկիզբ առնող քաղաքական յարաբերութիւնները եւ ռազմական բախումները սուր բնոյթ ստացան մամլութեան շրջանին: Արաբ հեղինակի գործում նկարագրուած են Եգիպտոսի մամլութեան արշաւանքները դէպի Կիլիկիա, Հեթում Ա. (1226-1270), Լեւոն Գ. (1270-1289) եւ Հեթում Բ. (1289-1303) Թագաւորների օրով:

Արաբ պատմիչը վկայում է, թէ ինչպէս Հեթում Ա. ի օրով Մամլութները յարձակոււմ են Կիլիկիայի Հայկական Թագաւորութեան վրայ: «Մամլութները, 1266 թ., ինչպէս նշում է պատմագիրը, Ալ Մալիք ալ Մանսուրի հրամանատարութեան տակ հասան Սսի երկիրը»⁽⁷³⁾: Ուշագրաւ է Արաբ հեղինակի հետեւեալ վկայութիւնը. Հայոց Թագաւոր Հեթում Ա. ն «ամրացրել էր իր կիրճերը՝ քարանետ մեքենաներով եւ այլ զէնքերով եւ այնտեղ դրել էր զօրքեր՝ իր երկու որդիների գլխաւորութեամբ, որպէսզի դիմագրեն մուսուլման զին-

72. «Արաբական աղբիւրները Հայաստանի եւ հարեան երկրների մասին», (Նակուտ ալ Համաւի, Աբու-լ-Ֆիդա, Իբն Շադդադ): Կազմեց Հ. Թ. Նալբանդեան, Երեւան 1965, էջ 211:

73. Նոյն տեղում, էջ 236:

ւորներին եւ արգիլեն նրանց մուտքը: Բայց մուսուլման զօրքերը յաղթեցին նրանց, սպանեցին շատերին եւ գերեցին⁽⁷⁴⁾: Սպանուեց Սսի թագաւորի մի որդին եւ գերի բռնուեց միւս որդին, որ Լեւոն իբն Հեթում էր կոչուում, յետոյ մուսուլման զինուորները ասպատակ սփռեցին Սսի երկրում եւ գրաւեցին երկու Սիւնների բերդը⁽⁷⁵⁾, սպանեցին բնակիչներին եւ ապա զինուորները վերադարձան Հարուստ աւարով⁽⁷⁶⁾:

1292ին, Եգիպտական զօրքերը, յարձակուելով Կիլիկիայի Հայկական թագաւորութեան վրայ, գրաւեցին Հոռմկըլան եւ գերեցին Ստեփանոս Դ. Հոռմկլայեցի կաթողիկոսին:

Այդ պատմական դէպքը խոր կսկիծով են աւանդում հայ պատմիչները: Այն չէ վրիպած նաեւ արաբ պատմիչի ու շաղրութեան կենտրոնից: Ահա՛ թէ ինչ է գրում այդ մասին պատմիչը. «(․․․) Սուլթանը գնաց դէպի Հալէպ, որտեղից եւ ուղղուեց դէպի Հոռմկլայ եւ պաշարեց այն 691ին ջումադախար ամսի առաջին տասնօրեակին (1292 Մայիս 20-29): Այդ բերդը Եփրատի մօտ էր եւ մեծապէս ամրացուած էր: Բերդի դիմաց նա հաստատեց քարանետ մեքենաներ, եւ այդ պաշարումը շատ աւելի խիստ եղաւ, քան բոլոր պաշարումները, որոնց մասին վկայում են ականատեսները: ․․․ Երբ ջարդն սկսուեց, մենք ականատես եղանք բնակիչների վիճակին, նրանց երթելեկին, շարժումներին, նրանց վարքին ու փախուստին: Բերդը սրի ուժով գրաւեցին նոյն տարուայ շաբաթ օրը, ռաջար ամսի 11ին (1292 Յունիս 28): Բնակիչները սպաննուեցին, եւ նրանց երեխաները յափըշտակուեցին: Այնտեղ էր ապաստանել Կաթողիկոսը, Հայերի խալիֆան, որ բնակւում էր բերդում, այնտեղ էին ապաստանել նաեւ փախստականները»⁽⁷⁷⁾:

74. Խօսքը Մառի հրչակաւոր ճակատամարտի մասին է: (տես՝ նոյն տեղում, ծան. 79, էջ 271-272):

75. Ակնարկւում է Անարգարայի մօտ գտնուող Ամուղա ամրոցը, (նոյն տեղում, ծան. 80, էջ 275):

76. Նոյն տեղում, էջ 236:

77. «Արաբական աղբիւրները Հայաստանի եւ հարեւան երկրների մասին», Երեւան, 1965 թ. էջ 239:

Ամփոփելով, նշենք, որ հայ ժողովրդի պատմութեան ամենագլխաւոր եւ արժէքաւոր աղբիւրները, անշուշտ, մնում են հայ պատմական եւ ժամանակագրական գործերը, քանի որ տուեալ ժողովուրդի պատմական կեանքի կենդանի վկան, եւ նրա մեկնարանը՝ նրա լեզուն եւ դպրութիւնն են:

Սակայն, ընդունելով Հայաստանի եւ հայ ժողովրդի պատմութեան մասին հայ դասական գրականութեան ամբողջ արժէքը, պէտք է նաեւ գնահատենք օտար աղբիւրների դերը Հայոց Պատմութեան հետ առնչուող տարբեր հարցերի լուսաբանման գործում:

Օտար աղբիւրները է՛լ աւելի են արժէքաւորում, երբ նկատի առնենք այն հանգամանքը, որ Հայաստանի ճակատագրի առանձնայատկութեամբ պայմանաւորուած՝ հայ մատենագրութեան տուեալների պակասը, շատ յաճախ, պատշաճ մակարդակով լրացւում է այդ աղբիւրներում Հայոց Պատմութեան վերաբերեալ պահպանուած հարուստ եւ արժէքաւոր նիւթերով:

ԴՈԿՏ. Ա. Հ. ԹՕՓԱԼԵԱՆ

TESTIMONIES OF FOREIGN HISTORIANS CONCERNING ANCIENT ARMENIA AND ITS PEOPLE

Dr. A. Topalian

The references used by the author are from Greek, Byzantine and Arab sources.

The first testimony is that of the Greek historian Xenophon (430-355 B.C.) in his «Anabasis» [or Account of the Retreat of the 10.000 Greek mercenaries of Cyrus the Young through Northern Asia and Armenia.].

The second testimony is that of Procopus of Cesarea (Sixth century), a historian of the times of Emperor Justinian. The latter re-allotted Armenian territory into new administrative districts and saddled its people with heavy taxes in order to build new fortifications needed for the defense of his immense empire.

The third source of testimonies is Arab :

— Abul-Abbas Ahmad Ibn Jabir al Baladhuri (9th century) wrote «Kitab Futūh al Buldān» where he gives an account of the Arab invasions from the earliest ones up till his time. The fourth book records the invasion of Armenia.

— Abu Yusuf Ibn Ibrahim al Ansari (8th century) wrote «Kitab al Kharadj», which is a jurist's account of the history of Tax policy and levying by the Arabs.

— Abul-Fida Ibn Chaddad (13th century), historian of the Ayoubi Dynasty in Egypt, gives an account of the strained relations between the Armenian Kingdom of Cilicia and Egypt, as well as of the Memeluk invasions.

Մուսատաղի

Պապեճակյան

Արձագանգներ

Հեղինակ՝ Թովմաս Հապէշեան,
Պէյրուք 1986, Տպ. Էրեբունի, 175 էջ:

Թովմաս Հապէշեանի այս գիրքը, որ նուիրուած է Մուսատաղի բարբառին եւ ժողովուրդին կենցաղային ասոյթներուն, հեղինակին երկար տարիներու համբերատար եւ անխոնջ աշխատանքին արգասիքն է: Ամէն հայ, եւ մասնաւորաբար մուսատաղցի ամէն հայորդի, մեծ հետաքրքրութեամբ պիտի կարդայ զայն, որովհետեւ ան կը պարունակէ բարբառային ասոյթներէն զատ՝ Մուսատաղի ժողովուրդին սովորութիւնները, աւանդութիւնները, համոզումները, տեղանունները, բանահիւսական պատառիկները, պարերգները, բժշկական մասնագիտութիւնները, առածները, մաղթանքները, կենդանիներու եւ թռչուններու անունները, վայրի բոյսերու անունները եւ զանազան ծանօթութիւններ Մուսատաղի եկեղեցիներուն, կերակուրներուն, վարպետ արհեստաւորներուն, հեքիաթներուն, եւն. մասին: Բաւ է աչքի առջեւ ունենալ նիւթերու միայն ցանկը, իմանալու համար թէ հեղինակը ո՛րքան աշխատանք տարած է այս երկասիրութիւնը գլուխ հանելու համար:

Որպէս Մուսատաղի հերոսներու շառաւիղ եւ տեղեակ Մուսատաղի ժողովուրդի անցեալին ու ներկային, ծանօթ լեզուին, բարբերուն եւ միւս բոլոր մանրամասնութիւններուն, գնահատելով հանդերձ Թովմաս Հապէշեանի տարած երկար տարիներու աշխատանքն ու յոգնութիւնը, կը մըղւինք կարգ մը ճշդումներ կատարելու Մուսատաղի բանահիւսութեան եւ բառերու ճշգրիտ իմաստին մասին, որպէսզի մուսատաղցի նոր սերունդը, եւ անոր բարբառին ապագայ մեկնաբանները, ուղիղ հիմերու վրայ կատարեն իրենց ուսումնասիրութիւնները:

Թողմաս Հապէշեան, ըլլա՛յ բառերու իմաստին տե-
սակէտէն թէ բանասիրական պատառիկներու վերլուծումնե-
րու պարագային, մանրակրկիտ քննութիւն եւ ստուգաբա-
նութիւն կատարած չէ՛ միշտ: Այլ բաւարարուած է իր անձ-
նական հմտութեամբ: Նման երկասիրութիւն մը կը պահան-
ջէ խիստ մերձեցում եւ ստուգաբանութիւն, այլապէս այդ
աշխատանքը օգտակար ըլլալու փոխարէն, պիտի խաթարէր
բարբառին կառոյցը:

Այս էջերով կը փորձենք ամբողջացնել մուսալեռեան
բարբառի շուրջ կատարուած ուսումնասիրութիւններէն մին:
Սկսինք ուրեմն:

*

• «ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ ՊԱՏԱՌԻԿՆԵՐ»-ու բաժնին մէջ,
հատորին հեղինակը կ'ըսէ. «Պարելու եռանդը զրգոող եւ
ձախաւեր պարողը հեգնող երգիծանք մըն էր հետեւեալը, որ
կ'ընկերանար մանուկներուն պարին. —

Քիստընըթէն, փռոտուն ա՛գէն,

Կ'ըննի խա՛ղու միւր ծըրտիւտ ա՛գէն...

Թարգմանութիւն. — Քրիստոնէութիւն (հայութիւն), փռած պոչը
Կ'ելլէ խաղի մեր ծրտոտ պոչը (պոչաւորը):

Խայտառակութենէն չվախցող եւ գլխէ վեր գործերու
միջամուխ եղող ու խայտառակուող ազգակիցներու ուղղը-
ւած հեգնանք մըն է հաւանաբար, որ տեղ փոխելով՝ մտած
է մանուկներու մարզին մէջ» (էջ 41, 2.):

Եղա՞ւ...: Որո՞ւ ուղղուած է հեգնանքը. խայտառա-
կութենէ չվախցող ազգակիցներո՞ւ, քրիստոնէութեա՞ն, հա-
յութեա՞ն: Քրիստոնէութիւնը պո՞չ ունի, ան ալ ծրտո՞տ...:
Հեղինակը սխալ մեկնաբանած է այս պատառիկը: Ուղիղ ձե-
ւը, ըստ մեզի, հետեւեալն է.

Քիստընըթէն, փռոտուն միւր դէն,

Թըղ ըննի խաղու միւր ծըրտիւտ ագէն:

Թարգմանութիւն. — Քրիստոնէութիւնը սփռուած է մեր կողմ
(հայութեան կողմ),

Թող ելլէ պարէ մեր ծրտոտ պոչաւորը:

Մուսատաղի մէջ, մենք դարեր շարունակ պաշարուած մնացած ենք՝ քրիստոնէութիւնը կամ հայութիւնը հալածող ժողովուրդէն: Եղած է նաեւ շրջան մը, ուր քրիստոնէութիւնը պարտադրած է ինքզինք շրջանին մէջ: Ասոր համար, հայութիւնը ուրախացած է ու երգած է. «Թող ելլէ պարէ մեր ծրտոտ պոչաւորը»: Պատահիկը կ'ակնարկէ թշնամիին, ոչ հայութեան: Ան ըսել կ'ուզէ. քանի քրիստոնէութիւնը տարածուած է մեր կողմերը, մենք այլեւս վախ չունինք: Թող ելլէ պարէ ծրտոտ պոչով մեր թշնամին: Նայինք ինչ կ'ելլէ ձեռքէն: Այս պատճառով, մանուկներու պարը կը շարունակուի ուրախութեամբ:

*

• Թովմաս Հապէշեան, «ՊԱՐԵՐԳՆԵՐ» գլխուն մէջ (էջ 41-42), գոհացած է մէջբերելով երեք պարերգներ, մինչդեռ շատ աւելին ունինք: Օրինակ.

Ա. Հոյ, հոյ, նազանըմ:

Բ. Հէյ թըռոանք, հէյ վազընք:

Գ. Եոր, եոր, Կիւզալ եոր:

Դ. Հըմմը հըմմը:

Ե. Լէուլա, Հալպէիների եա լէուլա:

Զ. Լէյմունի, լէյմունի:

Հոս մէջբերենք ու թարգմանենք «Հոյ նազանըմ» պարերգը:

ՀՈՅ, ՀՈՅ, ՆԱԶԱՆԸՄ

Աչքէն աղուիր, դէուն քալաշ
Հոյ հոյ նազանըմ,
Սէօրտըս կուտում քի պալաշ
Նիմնա, միմնա, միմնայի:

Դէուն մանուշկը հիւտ կունես
Հոյ հոյ նազանըմ
Ջախրէդ զոգ մը վօրդ կունես
Նիմնա, միմնա, միմնայի:

Պըր սագգին գիարսնցէուն
Հոյ հոյ նազանըմ
Սակմոն կ'ուրբու իրենց տէուն
Նիմնա, միմնա, միմնայի:

Ազնիկ աղուոր, սիրելի,
Հոյ հոյ նազանըմ,
Սիրտս կու տամ քեզ ձրի,
Նիննա, նիննա, նիննա է:

Դուն մանուշակ կը հոտիս,
Հոյ հոյ նազանըմ,
Դէմքիդ զոյգ մը վարդ ունիս,
Նիննա, նիննա, նիննա է:

Պիտ՝ դարգարեն հարսնցուն,
Հոյ հոյ նազանըմ,
Թափօրն կ'ուզողուի իրենց տուն
Նիննա, նիննա, նիննա է:

Փխացուն կեռ թրմզրկի
Հոյ հոյ նազանքմ
Նիշանծուէն ձուռո հիմաուի
Նիմնա, Գիմնա, Գիմնայի:

Փխացուն մեղմ կը ժպտի,
Հոյ, Հոյ, նազանքմ,
Ձեռքը հարսին հինա է,
Նիննա, նիննա, նիննա է:

*

• «ՄՈՒՍԱ-ԼԵՌԱՆ ՀԻՆ ԽԱՂԵՐԸ» գլուխին մէջ (էջ 44-50), Թ. Հապէշեան նոյնացուցած է «Խէուփոշակ» եւ «Պուհըվիլաք» խաղերը, որոնք իրարմէ տարբեր են: Թ. Հապէշեանի բացատրածը (էջ 48, թիւ 8), «Պուհըվիլաք» խաղն է: Իսկ «Խէուփոշակ» խաղը հետեւեալն է.

Ձորս կամ հինգ հոգի վիճակ կը ձգեն, թէ որուն աչքերը պիտի կապեն: Որուն որ վիճակը ելլէ, անոր աչքերը թաշկինակով մը կը կապեն: Միւս խաղընկերները, կարգով, ձեռքով կը զարնեն անոր գլխուն: Ան, որուն աչքերը կապւած են, իւրաքանչիւր հարուածէն ետք, խաղընկերներէն մէկուն անունը կու տայ: Եթէ կրցաւ գուշակել զարնողը, կը յաղթանակէ ու կը կապեն իր գուշակած անձին աչքերը: Եւ այսպէս խաղը կը շարունակուի:

Թ. Հապէշեան, այս խաղերուն առթիւ, կը կատարէ հետեւեալ խորհրդածութիւնը. «Շատ հաւանաբար բերդախաղը եւ խուփաշուկը խաչակիրներու շրջանէն մնացած խաղեր են, որովհետեւ երկուքին ալ կեդրոն քարը պալլ կը կոչուի, որ եւրոպական բառ է» (էջ 48):

Ծիշդ է, թէ պալլ բառը ֆրանսերէն է եւ կը նշանակէ «Վենետիկի դեսպանի Պոլիս»: Բայց ի՞նչ կապ ունի Վենետիկի դեսպանին հետ վերոյիշեալ կեդրոնական քարը, որուն շուրջ կը դառնան մանկական խաղերը: Մենք ունինք պալլ բնիկ հայկական բառը, որ կը նշանակէ քարաժայռ կամ անշարժ քար (տես Հ. Աճառեան): Վերոյիշեալ պալլին արմատը մեր հայկական պալլ բառն է, եւ ոչ թէ ֆրանսական պալլը:

*

• «ՀԱՅԵՐԷՆ ՈՒՇԱԳՐԱԻ ԲԱՌԵՐ՝ Բաժինին մէջ (էջ 51-67), Թ. Հապէշեան Ասնիլ բայը այսպէս կը բացատրէ. «ԱՄՆԻԼ-Անցնիլ. ընթացիկ իմաստէն զատ կը նշանակէ նաեւ կրակին կամ լոյսին մարիլը» (էջ 52):

Բային ուղիղ ձեւը ոչ թէ Ասնիլ է, այլ Անցնիլ, որով-

հետեւ մուսալեոեան բարբառով չենք ըսեր «անսուծ տարայ, անսու գնիւց, լայս անսու», այլ կ'ըսենք «անցուծ տարայ (անցեալ տարի), անցու գնիւց (անցաւ գնաց), լայս անցու (լոյսը մարեցաւ):

• «Հայերէն Ուշագրաւ Բառեր» բաժնին մէջ, Թ. Հապէշեան բառերը դասաւորած է այբբենական շարքով: Արդ այդ այբբենական շարքէն զանց ըրած է Ձ. Ղ. Ծ. Մ. Յ. տառերով սկսող բառերը: Արդեօք այդ հինգ սկզբնատառերով ուշագրաւ բառեր չունի՞նք մուսալեոեան բարբառին մէջ: Ունինք:

Ահա այդ հինգ սկզբնատառերով բառերու նմոյշներ:

Ձագմար : Ձագ Մար: Թուխս նստած հաւ:

Ձագուր : Ձագար:

Զիւռնիւց : Զեռնոց, թոնիրը հաց թխելու ժամանակ ձեռնոց կը հագուէին, որ մինչեւ արմուկը կը հասնէր եւ կը գործածուէր տաքէն պաշտպանուելու համար:

Զիւղ : Արատամը լուծին միացնող երկայն ձող:

Զմրունի : Զմեռը անցընել:

Ղուղան : Փոքր մանգաղի (գալուշ) բռնատեղի: Իսկ խմոր բանալու ղուղանին՝ գլան կ'ըսեն (Օգլաղա):

Ճագում : Խոտ մը, զոր անասունները շատ կը սիրեն:

Ճաղպել : Ցրուել:

Ճաննիտիլ : Տառապիլ, նեղութենէ այրիլ, ճենճերիլ:

Ճապղտիլ : Իրարմէ հեռացնել:

Միլ : Երկաթէ հաստ ասեղ, գուլպայ կամ բրդեղէն հիւսելու համար, ճաղ:

Ճուրղուն : Զորդան (տես Հ. Աճառեան). խողովակ, ուրկէ տանիքին ջուրը կը թափի, ջրյորդան. կամ ագրիւրի բերնին զետեղուած խողովակ:

Ճումէք : Ժիռ: Մի քանի հատիկներով ողկոյզ, կամ ողկոյզէն փրցուած մի քանի հատիկներ: Կը գործածուի նաեւ ծառին դիւրաբեկ ճիւղերուն համար:

Ճիւղըրիլ : Պաղէն ճիւղի պէս ըլլալ, սառիլ:

Ճփնա : Ժփնի, լեռնային մշտաթալար թուփ մը, որուն ծաղիկներուն վրայ մեղուն չի նստիր:

Մախուր : Մեծ ասեղ, մախաթ, որ կը գործածուի տոպրակ

կարելու համար:

Մաղմիւղ : Մաղմաղ, տաք մոխիր՝ մանր կայծերով խառնուած:

Մամէուիս : Մամուիս, տեսակ մը սալոր, որ կ'ըլլայ կլոր եւ սեւ:

Մանէջ : Իլ: Բառը կազմուած է «ման» եւ «էջ» մասերէ: Բուրդ մանելու հին գործիք:

Մուխր : Մախր, դիւրաւառ փայտ, որ հին ժամանակ կրակ վառելու եւ լոյս տալու կը գործածուէր:

Մահակուն : Մահաքուն կամ մահադող:

Միզգա : Մոզի, էգ հորթ, որ տակաւին մայր եղած չէ:

Մանուշկըմար : Մանուշակի մայր, մանուշակագոյն եւ մեծ բաժակով ծաղիկ:

Մլու : Մլուր, նօսր խաւ, սարդոստայն: Կը գործածուի աչքի պարագային. «Իշուիս մլլարից» (աչքերս մլուր-ւեցան, այսինքն՝ յստակ չեն տեսներ):

Մստրցնիլ : Մօստել, անասունին ծիծը չփել, կակղցնել:

Մխիսիւլ : Մխիլ, փոքր աման մը մեծ ամանի մը մէջ խօթել, անոր պարունակած հեղուկէն մաս մը հանել: Գետէն ջուր հանել որեւէ ամանով: «Մուխ» արմատէն (տես Հ. Աճառեան):

Մարկաշ : Սեւամորթ: Կը թուի ֆրանսական *malgache* բառէն ըլլալ, սակայն կազմուած է «մուր կաշի» բառերէն:

Մրտինա : Մրտենի, մշտադալար մանր տերեւներով թուփ, որուն պտուղը շատ անուշ կ'ըլլայ: Երկու տեսակ է. մին՝ սեւ, միւսը՝ ճերմակ: Սարեակներուն սիրած կերակուրն է:

*

«Հայերէն Ուշագրաւ Բառեր»ու այբբենական ցանկէն պակսող այս բառերը ներկայացնելէ ետք, այժմ կարգ մը ճշդումներ կատարենք հոն գտնուող բառերուն բացատրութեան մասին:

— «Թըթվիլ — Թօթուել. ցնցելով կամ երկար զաւազանով պտուղները թափել ծառէն» (էջ 55): Ճիշդ է, թէ

«Թըթվիլ» կը նշանակէ գաւազանով ընկոյզը, ձիթապտուղը եւ դափնեպտուղը ծառէն թափել, սակայն ո՛չ թէ ցնցելով: Որովհետեւ երբ ցնցելով ըլլայ, այն ատեն բայը «Ժիժիլ» կը դառնայ:

«Թըթվիլ» կը նշանակէ նաեւ եփուած կերակուրը, որ կ'աւրուի: Կը գործածուի նաեւ խմորին համար. «Հոս թըթվէուծ», (հայսը թթուեցաւ):

— «Իլվուծ էուր — Դարձած օրը. կը նշանակէ վաղւան յաջորդ օրը» (էջ 56): Ծիշդ չէ բացատրութիւնը. «Իլվուծ էուր» կը նշանակէ յաջորդ օրը միայն: Վաղուան յաջորդող օրուան կ'ըսենք «վէօղ չի միկաննէուր»:

— «Խիպուր — Խեփոր. պզտիկ, նօսր չոքամէջ քար, որ յարմար է ձեռքով հեռարձակման համար» (էջ 57): Սխալ բացատրութիւն. «խիպուր»ը խեփոր չէ, որ կը նշանակէ խեցեմորթի պատեան: «Խիպուր»ը «խիպար» է, որ որմնադրութեան մէջ գործածուած մանր եւ նօսր քարերն են, որոնց գործողութեան կ'ըսուի «խիպրիլ»:

— «Խուռ — Խոռ. կը նշանակէ թշնամական նայւածք» (էջ 58): Այս նշանակութիւնը ո՞ւսկից գտած է հեղինակը, չենք գիտեր: Հ. Աճառեանի մօտ կը գտնենք հետեւեալ իմաստները. — «Խոռ, ծակ, փոս, պարիսպի վրայ բացուած խրամ: Զորակ, կիրճ: Մարմնի վրայ վէրքի փոս: Խոռն, մի տեսակ բոյս է: Խար, խարանուած տեղ կրակով կամ տաքցուած մետաղով»:

— «Զարուն — Զեռքի վրայ եղող վէրքի մը անդրադարձ ուռեցքը կամ ցաւը անութիւն տակ... ոտքին վրայ... կամ զիստի ներքնակողմը», եւն.: Հեղինակը կ'աւելցնէ. «Հայերէնի մէջ համապատասխանը չկայ» (էջ 63): Եւ սակայն «Զարուն» բառը զուտ հայերէն է եւ կազմուած է Զարուն բառերէն եւ կը նշանակէ չար կամ ցաւցնող ուռեցք:

— «Պլուր — Պլոր. փաթիլ, կլորածեւ հիւսուածք: Այս բառէն կազմուած է Պլլէիւր բառը, որ կը նշանակէ լուսամփոփ» (էջ 64): Շատ քմահաճ բացատրութիւն, որ ազդուած է մուսալիեան ասոյթներէն: Ըստ Հ. Աճառեանին, «Պլօր» կամ «Պիլլօր», բառերը «բիւրեղ» յունական բառէն առաջ եկած են:

— «Ֆուռիլ — Ուռիլ բառն է, երեւի «Ֆ» տառով զօրացած: Տաքնալով կաթին բարձրանալը, նաեւ յանկարծ բարկանալն ու բորբոքիլը» (էջ 67): Մուսալեռեան բարբառին մէջ ունինք «Ֆուռիլ, ֆուշուշիլ, ուտիցիլ» երեք բայեր: «Ֆուռիլ» կ'ըսուի կաթին, լոլիկի ջուրին եւ մածունին համար, որոնք կը սկսին եռալ եւ վեր բարձրանալ, երբ կրակի վրայ կը դրուին: «Ֆուշֆուշիլ»ը կրակէն կամ տաքցուած հեղուկէն ազդուելով՝ մարդու մորթին ուռիլն է: Նոյն բայը կը գործածեն հարսանէթին համար, եւ խմորին, որ թոնիրի վրայ կը դրուի հաց թխելու համար: «Քմէօիր ֆուշուշուծ կէռ ֆիթա», (այսինքն խմորը վեր բարձրացած է, կը թափի): Իսկ «ուտիցիլ» բայը կը գործածուի, երբ վէրքի մը ազդեցութենէն կ'ուռի մարդուն ձեռքը, ոտքը կամ որեւէ մէկ անդամը:

— «Իլ — Այլ, օտար, ոչ ազգական» (էջ 69): Իլ «ընենիլ» բային հրամայականն է, կը նշանակէ նաեւ եղի'ր:

— «Իշվուտ — Վիշապ: Արդեօք վիշապ բառին այլանդակուած ձեւն է» (էջ 70): Այս բառը ըլլալու է Իշվհուտ եւ ոչ թէ Իշվուտ:

— «Ծուփ — Լայն յատակով աման, երկու կողմէն կանթով, ուր կերակուրներ կը տապկեն» (էջ 71): Կը նշանակէ նաեւ լեցուն, առատ: «Ալայդ բուն ծուփ ու ծէուփի տէուն մէիջ» (այսինքն՝ ամէն ինչ լեցուն է տան մէջ):

— «Ճըրմայթ — Ճըմո՞յթ: Ծիւղ՝ մայր ճիւղին միացած տեղէն փրցուած՝ կեղեւն ալ հետը միասին հանելով: Քաղողի ողկոյգէն փրցուած մաս» (էջ 72): Ճըրմայթ կամ ճըրմէթ կը նշանակէ մայր ճիւղէն շատ դիւրութեամբ փրցըւող ճիւղ: Ճըրմէթ կ'ըսուի նաեւ խաղողի փոքր ողկոյգին (ճիռ) կամ մայր ողկոյգէն փրցուած մի քանի հատիկներուն: Բայն է «ճըրմըթիլ»:

— «Մընմընակ — Անմնո՞ւկ: Հաւոջիլ: Բայն է «մընմընիլ», այսինքն քերուրտուքի զգայնութիւն ունենալ» (էջ 73): Մընմընակ կը նշանակէ թռչնազգիներուն վրայ բնակող ոջիլ (մնիկ, մանրոջիլ, մաթիլ, մուն): Բայց «մընմընիլ» բայը բնաւ կապ չունի մընմընակ բառին հետ: «Մընմընիլ»ը՝ սաստիկ պաղէն մարդու ձեռքին կամ ոտքին այրիլը, կամ ցաւի ազդեցութենէն ասեղնոտիլը կը նշանակէ:

• «ԾԱԳՈՒՄԸ ԱՆԾԱՆՕԹ ԲԱՌԵՐ»-ու բաժնին մէջ, Թ. Հապէշեան մէջբերած է կարգ մը բառեր, որոնց ծագումը ծանօթ է: Այսպէս.

— «Ազդէում — Լաւ հասունցած եւ գրեթէ կէս չորցած ձիթապտուղ» (էջ 75): «Ազդէում» արարերէն է: Արարերէնի մէջ ալ այս բառը նոյն նշանակութիւնը ունի:

— «Ալլակ — Անասուններու պատրաստի կեր: Բայն՝ ալկիլ, այսինքն՝ անասուններուն կեր տալ» (էջ 75): Հ. Աճառեան ունի այս բառը. «Ալեկ, անասուններու կեր, որից կազմուած է ալկիլ բայը, սնուցանել, անասունին կեր տալ»: «Ալկամուն» բառն ալ հայերէն է. ասիկա ալեկի ամանն է, որուն մէջ ալեկ կը դրուի եւ անասուններուն վիզէն կը կախւի, որպէսզի դիւրութեամբ եւ առանց թափելու ալեկը ուտեն:

— «Անդուզտիլ — Անշնորհ ձեւով վազել» (էջ 75): Հ. Աճառեանի «ընդոստել, ընդոստնուլ» բայն է, որ ժամանակի ընթացքին «անդուզտիլ» եղած է:

— «Արուշա — Որթատունկի նեցուկ, որ երկծիւղ ծայր կ'ունենայ» (էջ 75): Արուշա կը համապատասխանէ «արիշ» բառին. «խաղողի սարփինայ, փայտեայ կազմած որի վրայ խաղողի որթն է բարձրանում» (տես Հ. Աճառեան):

— «Գիհիլ — Քշել: Անասունները առջեւը ձգած՝ առաջ մղել» (էջ 76): Նոյնը Հ. Աճառեանի մօտ. «Գիհիլ. վարել, քշել, մղել, առաջ քշել»:

— «Գ^օաթթուհիլ (*) — Հալածել: Պիթիասի եւ Հաճի Հապիպլիի բարբառին մէջ միայն կը գործածուի» (էջ 76): Աճառեանի մօտ կայ «Գիդդուր,իլ» որ կը նշանակէ «հալածել, յարձակող թշնամի, գունդ, հէն, աւազակ»:

— «Գ^օլլաղ — Գուղձ, հողի մեծ կտոր: Գ^օլլաղին արմատը գուլ է կարծեմ, ուրկէ կը կազմուի գլել բայը» (էջ 77): Ըստ Հ. Աճառեանի, գուլ կը նշանակէ «բուլթ՝ ոչ սուր դանակ, բթամիտ, որից կազմուած է գլիլ, բթանալ, գուլանալ»: Հետեւաբար կապ չունի գուլ արմատին հետ, ո՛չ ալ կը կազմուի գլել բայէն, որ կը նշանակէ «գերազանցել, յաղ-

(*) Այն Գ տառերը, որոնց վրայ դրուած է (°) նշանը, կարդացուելու են արաբերէն ڍ հնչումով:

թանակել»։ Գ^o ըլլազ բառին արմատը հաւանաբար Գիլն է, որ ըստ Հ. Աճառեանի, կը նշանակէ «բար։ Առաջին եւ նախնական նշանակութիւնն է գլտորիլ, գլտորում, գլորիլ» բառերուն։

— «Զաղուլ — Խորամանկ, զգուշաւոր» (էջ 78)։ Նոյնը Հ. Աճառեանի մօտ. «Զաղալ, նենգ, խարերայ, խարդախ»։

— «Ընդգլիլ — Գործը մէկու մը վստահիլ՝ անմիջապէս կատարուելու համար» (էջ 79)։ Բաղդատել արարերէն «ընթըզիլ, ընթըզըլնա» բային հետ, որ կը նշանակէ վստահէ, վստահեցանք կամ ապաւինեցանք։

— «Թըստըկ — Բուռ մը ցորեն՝ ծղօտները առանց տերեւի, հասկերը քով քովի» (էջ 79)։ Հ. Աճառեանի մօտ, «Դաստակ, միջին հայերէն, տրցակ, կապոց, փոքրիկ խուրճ»։

— «Թուլ — Թղենիի տհաս պտուղը» (էջ 80)։ Նոյնը Հ. Աճառեանի մօտ. «Թուլ կամ թօլ, վտիտ, ճոզած, տկար, պտուղների համար ասուած, մանաւանդ թղենիի»։ Մուսալեռեան բարբառին մէջ ունինք նաեւ «թուլըրիլ» բայը, որ չկայ Հ. Աճառեանի մօտ, որ կը գործածուի յատկապէս եզիպտացորենի (կորեկ) անպտուղ թուփերուն ինչպէս նաեւ նիհար եւ վտիտ մարդոց համար։

— «Իւլիւշ — Շուրջ մէկ տարեկան էգ ուլ, որ դեռ չէ ծնած» (էջ 80)։ Հ. Աճառեանի մօտ, «ալոջ, ալիւշ, ալուշ, երկու տարեկան էգ ուլ»։

— «Ինճէուղ — Շուրջ մէկ տարեկան արու հորթ» (էջ 80)։ Նոյնը Հ. Աճառեանի մօտ. «Ընջուղ, ընջիւղ, ընճուղ, մեծ չկոտուած հորթ»։

— «Լուսանք — Պայտ։ Հաւանաբար լոյս բառէն կազմըւած է. բայն՝ լուսնիլ, ալսինքն պայտել» (էջ 80)։ Նոյնը Հ. Աճառեանի մօտ. «լուսնել, պայտել»։

— «Խալում — Դղմազգի՝ կլոր գլուխով եւ երկար պոչով, որուն գլխուն վրայ, երբ չորնայ, դռնակ կը բանան, կը դատարկեն ներսը ու կը գործածեն իրրեւ ջրաման» (էջ 80)։ «Խալում» կը նշանակէ նաեւ գլուխ կամ գանկ։ (Հ. Աճառեան, «Խալամ, անասունների չորցած գանկ»)։ Անոր

նմանութեամբ կոչուած է նաեւ դոմագգին:

— «Խամբէօլ — Փնջածեւ տերեւներով ոստ» (էջ 81):
Հ. Աճառեան ունի նախ «Խանփուլ, հրէական հազուատի վրայ
քղանցքից կախուած մի մաս»: Ապա ունի «Խանթուռ, ծոպ»:
Հաւանաբար «խանփուլ» եւ «խանթուռ» բառերու նմանու-
թեամբ, փնջածեւ տերեւներով այդ ոստը եղած է «խամբէօլ»:

— «Խուշտ — Մանր ճղիկ կամ մանրութներ» (էջ 81):
Հ. Աճառեանի մօտ, «Խոշոտ, չոր խոտ, խոբ»:

— «Խուլլել — Սպառնական նայիլ» (էջ 81): Նոյնն է
Հ. Աճառեանի մօտ՝ «խուլոր» բառին տակ, որմէ կը կազմէ
«խուլորել, խուլրել, խուլլել», որ կը նշանակէ խոժոռ, խեթիւ
նայիլ, ծուռ ծուռ նայիլ:

— «Ծեղպ — Փայտէ ցանկապատ» (էջ 81): Նոյնը Հ.
Աճառեանի մօտ «Ծպեղ» բառին տակ, յիշուած «Ծիպղ» բա-
ռին հետ, որ կը նշանակէ ցանկապատ:

— «Կիւմ — Կանաչ ծղօտներէ շինուած կապ, որով կը
կապեն խուրճերը» (էջ 81): Նոյնը Հ. Աճառեանի մօտ. «Կեմ,
խոտէ չուան»: Կիւմը կը շինուի ցորենի կամ վարսակի ծղօտ-
ներով: Ցորենը կամ վարսակը տկար բուսած ըլլալով, երբ
հասակ չունին որպէս «Կիւմ» գործածուելու, այն ատեն կա-
նաչ ծղօտներով կը պատրաստեն դայն:

— «Կուլլկ — Արմտիքի չափ մը, պարունակութիւնը
10 լիտր» (էջ 82): Տեսնել Հ. Աճառեանի մօտ երկու բառեր.
«Կուլլկ, մի տեսակ աման է փայտեայ, որ իբր չափ է գոր-
ծածուում». եւ կամ «Բիլակ, մի տեսակ չափ, որ առնում է
1/6 մարզան»:

— «Հալլէօճ — Առանձին քարի մը վրայ ուրիշ քարեր
շարելով շինուած բարձրութիւն» (էջ 82): Արդեօք բացատ-
րութիւնը գտնելու է «հաճլէք» բառին մէջ, որ կը նշանակէ
«հարս ու փեսային նստած գահաւորակը» (Հ. Աճառեան):

— «Հալլիլ — Նշան առնել. նաեւ հալեցնել» (էջ 82):
Կրնայ համապատասխանել հայիլ բային, որ կը նշանակէ
«ցածրից վերել նայիլ», մինչ նայիլ կը նշանակէ «վերելից
ներքեւ նայիլ» (տես Հ. Աճառեան):

— «Հայթ — Խոնաւութիւն» (էջ 82): Մուսալեոցիները
կ'ըսեն. — «Հայթ կունա՞յ», այսինքն՝ ցանուելիք արտը խո-

նաւութիւն (հետեւաբար յարմարութիւն) ունի՞ ցանուելու: «Հայթ» արմատն է հայթայթել բային, յարմարցնելու իմաստով, յարմարութիւն ունենալու իմաստով: (Տեսնել Հ. Աճառեան):

— «Հըպպըլիլ — Հականեխել» (էջ 82): Արդեօք բացատրութիւնը գտնելու ենք Հ. Աճառեանի «Հպտիլ» բային մէջ, որու արմատը կը նշանակէ հտպիտ բառը, հետեւաբար «Հպտիլ» կը նշանակէ պաճուճուիլ, չպարուիլ:

— «Հըրրիք — Քիշիկ մը ալիւր կամ հատիկ, որ կը տրուի ջաղացպանին իբրեւ վճար աղալու: Արդեօք հերիք բա՞ռն է, քիշիկ իմաստով» (էջ 82): Կրնայ նաեւ արաբերէն հըր (ազատ) արմատէն կազմուած ըլլալ եւ նշանակել ազատօրէն տրուած այն ալիւրը կամ ցորենը, որ իբրեւ վարձք կը տրուի ջաղացպանին:

— «Ճօուր — Զիստ» (էջ 82): Նոյնը Հ. Աճառեանի մօտ. «Ճուռն, ծունկերից մինչեւ զիստ եղած մասը»:

— «Ճէիւլ — Կապերտ: Բայն՝ ճուլլել, այսինքն կապերտին անկիւնները ի մի բերելով վերցնել՝ թօթուելու համար» (էջ 83): Հ. Աճառեան ունի «Ճիլ, ջրոտ տեղեր բուսնող կնիւն, սէզ», որմէ կը պատրաստեն խսիրը, որ կը ծածկէ հաղաղակը, կամ գինիի ամանը: Մուսալեռեան բարբառով, «Ճէիւլը» կամ «Ճըլլկը» շինուած կ'ըլլայ սաւանի մը մեծութեամբ, տոպրակներու կամ քուրջերու միացումով: Անոր երեսը՝ մաքուր կտաւէ սաւան մը կարուած կ'ըլլայ եւ կը գործածուի ցորեն մաքրելու կամ ձաւար (կրկոտ) աղալու ատեն, որպէսզի աղցուած ձաւարը վրան թափի:

Իսկ «ճուլլիլ» կը նշանակէ ո՛չ միայն «ճէիւլ»ին անկիւնները ի մի բերելով վերցնել, այլ նաեւ չորս կողմերէն ապրանք, ուտելիք, պտուղ հաւաքել եւ տունը բերել լեցնել:

— «Ճիւրիլ — Հաւուն կամաց ու երկար ձայնով երգը» (էջ 83): Բաղդատել Հ. Աճառեանի ճողել բային հետ, որ կը նշանակէ «թռչունի պէս ձայներ հանել (կախարդի)»:

— «Մանգ՞ — Պակասամիտ: Արդեօք ֆրանսերէն *manquer* բառէ՞ն յառաջ եկած է» (էջ 83): Հայերէնի մէջ գոյութիւն ունի մանկ կամ մանգ բառը, որ կը նշանակէ նենգաւոր, խորամանկ: Արդեօք նոյն բառը Մուսալեռեան բարբառին

մէջ իմա^օստ փոխած է: Նոյն արմատով կայ նաեւ մանգ^օիլ բայը, որ ապշիլ կը նշանակէ:

— «Մըզ^օըզզիլ — Նեղ տեղէ մը ներս կամ զուրս սողոսկիլ, ծռելով եւ նաեւ գլուխը անցընելով» (էջ 83): Հ. Աճառեան «մուխ» բառի տակ ունի հետեւեալ բացատրութիւնը. «Բնիկ հայ բառ, որի նախնական իմաստն է լարծուն, ապա մի նեղ տեղից ներս սողոսկիլ»: Կայ նաեւ Հ. Աճառեանի «մուղ» բառին տակ «Մլսկիլիլ, արմատը մուղ, բազմութեան մէջ սողոսկելով մտնել»:

— «Մըլզ^օիլ — Առանց նկատուելու զգուշութեամբ հեռանալ» (էջ 83): Բայը ո'չ թէ «մըլզ^օիլ» է, այլ «մըզ^օիլ» կամ «մխրիլ», այսինքն մուխի պէս անցնիլ երթալ անհետանալ:

— «Մըսսիլ — Ծծել» (էջ 83): Մըսսիլ կը նշանակէ պաղիլ եւ ոչ թէ ծծել: Ծծել բացատրութեան համար, հեղինակը պարտի ըսել եւ գրել «Մըսսիւլ»:

— Մըրրօուշ — Մորմենիի կամ նման փշաթուփերու միացում» (էջ 83): Հաւանաբար կազմուած է մոր եւ մոշ բառերու միացումով (նաեւ մորճ [մացառ] բառէն): Հ. Աճառեանի մօտ, մոր հոմանիշ է մոշի «մորենու պտուղը»:

— «Միրի — Թթու ջուր՝ սխտորով խառն: Կը գործածւի կերակուրի ընթացքին որպէս ախորժակի գրգռիչ» (էջ 84): Ո'չ թէ թթու ջուր է՝ սխտորով խառն, այլ ազոխի հիւթով եւ սխտորով պատրաստուած ախորժաքեր հեղուկ է, որ կերակուրի հետ կը գործածէին մեր ծնողները:

— «Շուլլիլ — Կոշտ ձեւով կարել» (էջ 85): Բնիկ հայ բառ է: Խաչիկ Վրդ. Աթանասեան («Յանգարան եւ Թանգարան Հայ Լեզուի», Հայ Կաթ. Տպարան, Պէյրութ, 1961) հետեւեալ բացատրութիւնը կու տայ. «Կար — հարեւանցի կար, շուլալ, շուլուլ, քոթնոց: Եզերները ոլորելով կարել, խծպել, հարեւանցի կարել, շուլլել, քոթել»:

— «Պընտիլ — Ապսպրել: Արդեօք պնդել բա^օն է» (էջ 86): Տեսնել Հ. Աճառեանի մօտ «Պնդել, հրամայել» բայը, որ Մուսալեռեան բարբառին մէջ եղած է «Պընտիլ»:

— «Պուն — Մեղրախորիսիս կամ սակաւամիտ» (էջ 86): Նոյնը Հ. Աճառեանի մօտ. «Պան, կոլոր հաց, բլիթ,

նկանակ», «մեղրախորիսխ, մեղրահաց»:

— «Ջրզվա — Ազդրեր» (էջ 86): Հ. Աճառեանի մօտ «Ջիլ, ջիղ, ուժ, զօրութիւն», որմէ կազմուած են ջիղ, ջղեայ բառերը: Տեսնել նաեւ «Ճուռն, ծունկէն մինչեւ զիսար»: Կիլիկեան ասպետներու վարտիքը կը կոչուէր «Ջաղջեր»: Աւելի յստակացնելու համար, ըսենք թէ մուսալեռեան բարբառով «Ջրզվա» կը նշանակէ մարդու երկու զիստերուն ներքնամասը:

— «Սուլըլուծ — Ամանը լեցուն, վրան բրդածեւ» (էջ 87): Հ. Աճառեանի «Սուլը, սուր, սրածայր: Կազմուած է սուր բառից՝ ուլ մասնիկով»:

— «Տիլլա — Որթատունկ» (էջ 87): Հ. Աճառեանի մօտ, «Տուլի, խաղողի որթ»:

— «Փուլուզ — Ամբողջ, ամբողջի մը մաս, որ ինքն իրմով ալ ամբողջ մըն է: Ինչպէս նուրին ներքին առանձին մասերը, հատիկներու խմբակները» (էջ 88): Այս բառը, մուսալեռեան բարբառին մէջ, կը նշանակէ մարդու աղտոտութիւն, աղտոտութենէն մաս մը առանձին: Բաղդատել Հ. Աճառեանի «Փին, աղը, կղկղանք» բնիկ հայ բառին հետ, որմէ Փնել բայը:

— «Բըթիթ — Պատուած կտաւեղէն, հագուստի կըտրրուանք, քուրջ» (էջ 88): Հ. Աճառեան. «Բթեթ, կտաւէ հասարակ զգեստ, հասարակ շորի կտոր»:

— «Բըմնիլ — Որսի վրայ նետուելու պատրաստ վիճակ. կատուին դիրքը՝ երբ մուկ մը նշմարած է» (էջ 88): Այս բայը կազմուած է «Բմին» արմատէն, որ ըստ Հ. Աճառեանի կը նշանակէ «դարան, թշնամու դէմ լարուած թակարդ»:

— «Բընթիլ — Ունի երկու իմաստ. յափշտակել եւ բռնկիլ» (էջ 88): Բաղդատել Հ. Աճառեանի «Ջնդել, շորթել» եւ «Ճունթ, ոստիւն» բառերուն հետ:

— «Բիշթիլ — Գնդակը կամ քարը նշանակէտին դըպցընել. նաեւ սուր քարին, երկաթին կամ փայտի գլխուն զարնելով՝ գետինը մխել զայն» (էջ 89): Մուսալեռեան բարբառին մէջ, Պիթիաս եւ Հապլաք գիւղերը «քիշտիլ» կը գործածեն զարնել բայի իմաստով: Իսկ միւս գիւղացիները «զարկիլ» կ'ըսեն: Հ. Աճառեան ունի «Բշտել, կտրել, կտրատել,

յապաւել», նաեւ «զարնել, հարուածել: Քշտան, հարուածող, զարկան (անասուն)»:

*

• «ԵՒՐՈՊԱԿԱՆ ԲԱՌԵՐ ՄՈՒՍԱ-ԼԵՐԱՆ ԲԱՐԲԱ-ՌԻՆ ՄԷՋ» բաժինին մէջ պիտի փորձենք անգամ մը եւս եւրոպական կարծուած կարգ մը բառերուն ծագումը ստուգել:

— «Պիպուր - Piper, ծուղակով թռչուն որսալ» (էջ 91): Աւելի ճիշդ է մէջբերել ֆրանսերէն միւս բառը՝ *pipée*, որ կը նշանակէ «սրինգով թռչնորսութիւն, պիպորսութիւն»: Սակայն Պիպուր բառին արմատը ֆրանսական չէ, այլ «Պիպոս, մի տեսակ սուրբ թռչուն, մի տեսակ արտոյտ» (Հ. Աճառեան), որմէ կազմուած է նաեւ «պիպորսութիւն» բառը:

— «Դուս (*tasse*) — Գաւաթ, ըմպանակ» (էջ 92): «Դուս» մուսալեռեան բարբառին մէջ կը նշանակէ պղինձէ փոքր աման, որ ջուր խմելու համար կը գործածուէր: Հ. Աճառեանի մօտ, «Թաս, հեղուկների փոքր աման, բաղնիսի թաս»: «Դուս» բառը ոչ թէ ֆրանսերէնէ անցած բառ է, այլ հայերէն թաս բառն է, աղաւաղուած, ինչպէս որ պատը եղած է «պուտ», հացը եղած է «հուց», եւայլն:

— «Կութ (*goutte*) — Կաթիլ» (էջ 91): Հայերէն «Կաթ, չիթ, կայլակ, կաթիլ» (Հ. Աճառեան) բառն է «կութ»ին ծագումը, որ կը կորսուի դարերու հնութեան մէջ եւ կը նոյնանայ հին ազգերու նոյնանուն բառերուն հետ եւ որոնք «բոլորն ալ նշանակում են կաթիլ» (Հ. Աճառեան):

— «Թուռ (*toreau*) — Յուլ» (էջ 91): Մուսալեռեան բարբառին մէջ՝ «Թուռ» չի նշանակեր ցուլ, այլ հաւերու թառ: Իսկ ցուլին կ'ըսեն «Թուրու»:

— «Գէուփ (*coupe*) — Կ'ըսուի ժայռերու կամ սալաքարերու վրայ եղած բացուածքներուն, ուր ջուր կ'ամբար-ւի» (էջ 91): Հարկ չկայ այս բառին ծագումը փնտռել ֆրանսերէնի մէջ: Հ. Աճառեան. «Գուփ, հոր, փոս, ջրի գուփ, փոս տեղ»:

— «Թըմպիլ (*tomber*) — Իյնալ (ունի⁶նք այս բառը)» (էջ 91): Այս բայը բնաձայն բառերու կը պատկանի: Տես Հ. Աճառեան. «Թըմբալ, ընկնելու ձայն»:

— «Փիւրճիլ (*purger*) — Մաքրել, փետրատել» (էջ 92):

Ֆրանսերէնի մէջ, բնաւ փետրատելու իմաստ չունի, այլ կը նշանակէ գտել, սրբել, քաւել: Իսկ Հ. Աճառեանի մօտ ունինք «Փեճոել» բայը, որ կը նշանակէ «խոտը փրցնելով քաղել»: Զայնափոխութեան օրէնքով, «Ե»ը փոխուած է «Ի»ի: Նոյն ձեւով՝ «տէր»ը կ'ըլլայ «տիր», «գէր»ը կ'ըլլայ «գիր», «վեր»ը կ'ըլլայ «իվիր», մուսալեռեան բարբառով: Նոյն բարբառով կ'ըսուի նաեւ. «Փիրճի գայրկ մը խիւտ աս-նէուց» (այսինքն, քաղէ գիրկ մը խոտ անասուններուն):

*

• «ԲՆԱԶԱՅՆ ԲԱՌԵՐ» բաժնին մէջ, Թ. Հապէշեան տեղտեղ անճիշդ բացատրութիւններ տուած է: Պիտի փորձենք զանոնք ամբողջացնել:

— «Գ՞ըժժիլ — Այրելու ատեն որեւէ բանին «ղը՛ժ» ձայնը» (էջ 93):

Գ՞ըժժիլ կը նշանակէ կրակէն կամ արեւէն այրիլ: Ապտակէն յառաջացած ցաւին կ'ըսուի գ՞ըժժիլ: Օրինակ. «Կծծագըղ գ՞ըժժէուծ, ունքվեր գ՞ըժժէուծ (մագերղ այրած են, ունքերղ այրած են): Սաստիկ պաղէն յառաջացած ցաւին կամ այրուածքին ալ կ'ըսեն գ՞ըժժիլ. «Պաղին ակժվես գ՞ըժժից (պաղէն ականջներս այրեցան):

— «Գ՞ըրըթթիլ — Խմելու ատեն կոկորդին հանած ձայնը» (էջ 93): Գ՞ըրըթթիլ, ո՛չ թէ խմելու ատեն կոկորդին հանած ձայնն է, այլ անյագօրէն խմելն է: Իսկ խմելու ատեն կոկորդին հանած ձայնին կ'ըսեն «գ՞առնդ», որ կը նշանակէ նաեւ ուժայ, որուն բայը կ'ըլլայ Գ՞ընդիլ, ըմպել: Օրինակ. «Գ՞ըրըր՛թ գ՞ըրըր՛թ կը կանչեն անասուններուն, երբ ջուր կը խմեն:

— «Զամպըրտիլ — Ջուրին մէջ քալած ատեն ելած ձայնը» (էջ 94):

Զամպըրտիլ կը նշանակէ կոխկրտել, ցանքերուն մէջէն անցնիլ՝ ցանքերը կոխկրտելով: Կը նշանակէ նաեւ ջուրի մէջէն քալելով անցնիլ (եւ ոչ թէ քալած ատեն հանած ձայնը):

— «Խըշշիլ — Հոսող ջուրին ձայնը, կամ ծառերուն հոսվէն հանած ձայնը» (էջ 94): Խըշշիլ կ'ըսուի հոսող ջուրին, երբ ան բարձր տեղերէ կու գայ: Կ'ըսուի ջրվէժի ձայնին: Կ'ըսուի նաեւ բարձր ծառերուն համար, որոնք երբ կտրուին՝

իյնալու ատեն ձայն կը հանեն: Հուսկ կ'ըսուի սաստիկ անձրեւի հանած ձայնին, ինչպէս նաեւ ծովու ալիքներուն հանած ձայնին:

— «**Պրորիլ** — Քնանալու ատեն կոկորդին հանած անհաճոյ ձայնը, խռմրոցը. նաեւ գետնի վրայէն առարկայ մը քաշելու ատեն ելած ձայնը» (էջ 94): **Պրորիլ** կը նշանակէ խորդալ, ո'չ թէ խորդալու ձայնը: Կը նշանակէ նաեւ առարկայ կամ անասուն քաշելով՝ ետեւէն տանիլ: Կ'ըսուի նաեւ այն մանուկներուն մասին, որոնք իրենց մօր քղանցքին կառչած, անոր քայլերուն կը հետեւին: — «**Չառ^ո** խըրրիս գար չուճառք կըռնեկդ» (այսինքն՝ ինչո՞ւ ետեւէդ կը տանիս այդ մանուկը):

— «**Գ^ոըրթիլ** — Մկրատով որեւէ բան կտրելու ատեն ելած ձայնը» (էջ 93): Կը նշանակէ մկրատով բան մը կտրել, ըլլա՛յ մագերը (սափրել), ըլլա՛յ ծառերը (յօտել), ըլլա՛յ ոչխարները (խուզել):

— «**Թըփփիլ** — Բարձր տեղէ անկումի ձայն» (էջ 94): Կը նշանակէ բարձր տեղէ մը վար ցատքիլ: Կ'ըսուի նաեւ «վազդիլ»:

— «**Ճըմպըրտիլ** — Զուրին մէջէն քալելու ատեն ելած ձայնը՝ (էջ 94): Կը նշանակէ ջուրի մէջ կեցած՝ ոտքերը կամ ձեռքերը արագօրէն մխել եւ հանել:

— «**Պըգ^ոըլտիլ** — Եռալու ատեն պղպջակներուն հանած ձայնը» (էջ 94): Կը նշանակէ ակի ջուրէն դուրս ժայթքիլը: Կը նշանակէ կեցած վայրին մէջ ինքիւ վրայ շարժիլ, հանդարտ չմնալ: Կ'ըսուի որդերու համար, որոնք պտուղներու կամ նեխած կերակուրին մէջ կ'ըլլան. «Վիւրդընիւր կէու պըգ^ոըլտէունի» (այսինքն՝ որդեր կը շարժին անոնց մէջ):

— «**Քարփութ** — Սալաքարով շինուած ծուղակին քարի անկումէն յառաջացած ձայնը» (էջ 95): Քարփութ կը նշանակէ ծուղակ կամ թակարդ, ըլլա՛յ սալաքարէ, ըլլա՛յ տախտակէ կամ երկաթէ թելով շինուած. «Քարփութ լարի, հախին արի» (այսինքն՝ ծուղակ լարէ, յաղթանակէ իրեն. միայն նպատակիդ հասիր):

Ունինք նաեւ «քարփութիլ» բառը, որ կը նշանակէ ընկոյզին կանաչ կեղեւը հանել:

• «ԱՌԱՄՆԵՐԷՆ ԵՒ ԱՍՈՅԹՆԵՐԷՆ» բաժնին մէջ, հետեւեալ ճշգումները կարելի է ընել.

— «Ագ՞րուպ մը ծառիր, Սունկ՞րա գուաչքդ կը հանի (ագռաւ մի՛ պահեր, վերջը աչքդ կը հանէ)» (էջ 102):

Մուսալեռեան բարբառին մէջ, Ագ՞րուպ կը նշանակէ կարիճ, զոր միայն Հապլաք եւ Պիթիաս գիւղերու ժողովուրդը կը գործածէ: Միւս գիւղացիները «կիւրկիւրագա» կ'անւանեն զայն: Մէջբերուած ասոյթին ագ՞րուպը պէտք է կա՛մ թարգմանել «կարիճ» եւ ըսել «Կարիճ մի՛ պահեր», եւն. եւ կա՛մ ագ՞րուպ բառը փոխարինել «ագռուվ»ով:

— «Վիտէուց ճամբըք ուրթիլ (ոտքի ճամբայ երթալ): Արտաքնոց (կամ դաշտերը) երթալ, բնական պէտքը գոհացնելու համար» (էջ 123):

«Վիտէուց ճամբըք ուրթիլ» կամ «Վիտէուց ճամբըք անցու» ասոյթը սխալ է թարգմանել «ոտքի ճամբայ երթալ», որովհետեւ հոս, «վիտէուց» բառը ուրիշ նշանակութիւն ունի. «վիտէուց» կը նշանակէ շապրնկեր, հետեւաբար «վիտէուց ճամբըք» կը նշանակէ «վարտիքի ճամբայ», այսինքն բնական պէտքի համար բաղնիք անցնիլ կամ տեղ մը առանձնանալ: «Վիտէուց» բառը միայն այս պարագային կը գործածուի, եւ՝ իզական սեռի ներկայութեան...:

*

• «ԲԱՐԲԱՌԱՅԻՆ ԱՌԱՆՁՆԱՅԱՏԿՈՒԹԻՒՆՆԵՐ» բաժնին անդրադարձումները պիտի բաժնենք երկու կէտերու. — Բայերու եւ յոգնակերտ մասնիկներու:

Ա. Բ Ա Յ Ե Ր

Խօսելով մուսալեռեան բայերու առանձնայատկութեանց մասին, Թ. Հապէշեան կ'ըսէ. «Բոլոր բայերու բոլոր եղանակներու եւ ժամանակներու եզակի առաջին դէմքերը Մ գիրով կը վերջանան: Օրինակ. Կու կարդում (կը կարդամ) — Կու կարդայրըմ (կը կարդայի) — Պըր կարդայրըմ (պիտի կարդամ) — Կարդացամ (կարդացի) — Պըր կարդում (պիտի կարդամ) — Թը կը կարդում (եթէ կարդամ) — Թըզ կարդում (թող կարդամ) — Թըզ կարդայրըմ (թող կարդայի)» (էջ 99):

Հոս պէտք է ճշգրել. այս օրէնքին կը հետեւին ո՛չ բոլոր ժամանակները, ո՛չ ալ բոլոր եղանակները: Այսպէս.

Անկատար՝ Կէու կարգոր (կը կարգայի) — Կատարեալ՝ Կարգացայ (կարգացի) — Անկատար Ապառնի՝ Պըր կարգոր (պիտի կարգայի) — Ստորադասական՝ Թը կը կարգոր (եթէ կարգայի) — Ըղձական՝ Թըղ կարգոր (թող կարգայի):

Անորոշ Եղանակներ. Աներեւոյթ՝ Կարգիլ — Ներկայ Ընդունելութիւն՝ Կարգիլու, Կարգուղ (կարգալով, կարգացող) — Անցեալ Ընդունելութիւն՝ Կարգածից, Կարգացէիր (կարգացած, կարգացեր) — Ապառնի Ընդունելութիւն՝ Կարգիլաք, Կարգիլը (կարգալու, կարգալիք):

Մուսալեռեան բարբառին մէջ բայերը մէկ լծորդութիւն ունին. ԻԼ: Բոլոր բայերը այս օրինակին կը հետեւին:

Բ. ՅՈԳՆԱԿԵՐՏ ՄԱՍՆԻԿՆԵՐ

Թ. Հապէշեան կ'ըսէ. «Բարբառին մէջ տարօրինակօրէն շատ են յոգնակերտ մասնիկները: Արդեօք նախագրաբարեան ժողովրդական լեզուի՞ն յատուկ էին, որ զրաբարին անցումի ատեն աւելորդ նկատուած են ու ջնջուած» (էջ 100):

Եւ հոս ցանկը կու տայ զանազան յոգնակերտ մասնիկներուն, յատուկ օրինակներով:

Յոգնակերտ մասնիկներու այս էջին մէջ, նախ պիտի կատարենք ճշգրտման Թ. Հապէշեանի էջերուն վրայ, ապա աւելցնենք նոր տուեալներ:

ա. Յշոյումներ

Թ. Հապէշեանի այս ցուցակին դիմաց, ընթերցողը, եթէ մուսատաղցի չէ, պիտի չիմանայ վերոյիշեալ բառերուն եզակին: Մենք կու տանք անոնց եզակիները:

1) ԻՐ յոգնակերտով. Տուտ, Տատիր (Հայր, Հայրեր) — Մար, Միրիր (մայր, մայրեր) — Ծուվ, Ծուվիր (ծով, ծովեր):

2) ՆԻՐ յոգնակերտով. Տղու, Տղաք (տղայ, տղաներ) — Աչկէն, Աչկընիր (աղջիկ, աղջիկներ):

ՆԻՐ յոգնակերտին որպէս օրինակ մէջբերուած այս երկու բառերուն, հեղինակը տուած է սխալ յոգնակիներ:

Տղու (տղայ) բառին յոգնակին տրղըննիր չէ, այլ տղաք: «Տըղըննիր»ը յոգնակին է տրղըկ (տղեկ) բառին: Նմանապէս, աշկէն բառին յոգնակին աշկըննիր չէ, այլ աշկընիր: Փոքրացնող ըկ (ակ) մասնիկով բառերուն յոգնակին կ'ըլլայ ԸՆՆԻՐ:

3) ԱՔ յոգնակերտով. Մաքա, Մաքաք (մաքի, մաքիներ) — Իգգա, Իգգաք (այգի, այգիներ):

4) ԱՆՔ յոգնակերտով. Մուտ, Մատանք (մատ, մատեր) — Պուտ, Պատանք (պատ, պատեր):

5) ՎՈՒՆ յոգնակերտով. Իրիս, Իրըսվուն (երես, երեսներ) — Թիւ, Թիւվիւք կամ Թիւվրվուն (թեւ, թեւեր):

6) ՎԱ յոգնակերտով. Ձառ, Ձիւովա (ձեռք, ձեռքեր) — Վլտ, Վլտվա (ոտք, ոտքեր):

7) ՏԱ յոգնակերտով. Ծանավուր, Ծանավարտա (զազան, զազաններ) — Հիծուն, Հիծընտա (հեծան, հեծաններ):

8) ՆԱ յոգնակերտով. Փիտուտ, Փիտատնա (բրիչ, բրիչներ) — Ինսան, Ինսաննա (մարդ, մարդեր):

9) ՏՈՒՆ յոգնակերտով. Վարիւծ, Վարըցտուն (զաւազան, զաւազաններ) — Թիպըք, Թիպըքտուն (շնագայլ, շնագայլեր):

10) ՏԱՔ յոգնակերտով. Խիւշիւր, Խիւշըրտաք (մեծ, մեծեր) — Աղբար, Աղբըրտաք (եղբայր, եղբայրներ):

Բ. նոր տուեալներ

Մուսատաղի բարբառը, ինչպէս տեսանք, ունի հետեւեալ յոգնակերտ մասնիկները. ԻՐ, ՆԻՐ, ԱՔ, ՆԱ, ՆՆԻՐ. ԱՆՔ, ՎԱ, ՎՈՒՆ, ՏԱ, ՏԱՔ, ՏՈՒՆ, ԸՔ:

ԻՐ — Միավանկ բառերը ընդհանրապէս ԻՐ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն. Ծուռ, Ծառիւր (ծառ, ծառիւր) — Քուր, Քարիւր (քար, քարեր) — Հուց, Հացիւր (հաց, հացեր):

ՆԻՐ — Կան միավանկ բացառութիւններ, որոնք ՆԻՐ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն, իրենց զրաբարեան ծագումին պատճառով (մուկն, ձուկն, կաթն). Մակ, Մըկնիր (մուկ, մուկեր) — Ձակ, Ձըկնիր (ձուկ, ձուկեր) — Կէթ, Կաթնիր (կաթ, կաթեր):

Ընդհանրապէս բոլոր բառերը, որոնք եզակիի մէջ ԸԿ վերջավանկ ունին եւ այդ ԸԿ մասնիկը ոչ փոքրացնող մասնիկ է, այլ տակի իմաստ ունի, իՐ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն: Օրինակ. Շրրտըկ, Շրրտակիր (ժայռատակ) — Ակժտըկ, Ակրժտակիր (ականջատակ) — Ծամտըկ, Ծամտակիր (ծամատակ, ծոծրակ):

Նմանապէս իՐ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն բոլոր այն բազմավանկ բառերը, որոնց եզակին ԻՅ վերջավանկը ունի: Օրինակ. Քամաննից, Քամաննիցիր (գետնախնձոր, գետնախնձորներ) — Պարտընից, Պարտընիցիր (բարտինոց, բարտինոցներ):

ՎԱ — Կարգ մը միավանկ բառեր ՎԱ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն. Իշ, Իշվա (էշ, էշեր) — Ծըկ, Ծակվա (ծակ, ծակեր) — Տըք, Տաքվա (կոթ, կոթեր) — Վըրք, Վարքվա (տակ, տակեր):

Բոլոր այն բառերը, որոնք մարդու մարմնի զգայարանքները ցոյց կու տան, ՎԱ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն. Աշք, Իշվա (աշք, աշքեր) — Վրտ, Վրտվա (ոտք, ոտքեր) — Ձառ, Ձիւռվա (ձեռք, ձեռքեր) — Քենթ, Քընթա (քիթ, քիթեր):

Շատ քիչ են այն բառերը, որոնք ՎՎԱ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն. Շէօուն, Շըվվա (շուն, շուններ) — Տէուն, Տըվվա կամ Տընվա (տուն, տուններ):

ԱՔ — Բոլոր բառերը, որոնք Ա ձայնաւորով կը վերջանան, ԱՔ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն: Մաքա, Մաքաք (մաքի, մաքիներ) — Իզգա, Իզգաք (այգի, այգիներ) — Կեղիցա, Կեղիցաք (եկեղեցի, եկեղեցիներ): Նմանապէս բոլոր վայրի կամ պտղատու ծառերուն յոգնակին կ'ըլլայ ԱՔ մասնիկով. Տանծինա, Տանծինաք (տանձենի, տանձենիներ) — Փիճա, Փիճաք (նոճի, նոճիներ) — Պարտա, Պարտաք (բարտի, բարտիներ):

ՆԱ — Բոլոր բառերը, որոնք իրենց եզակիին մէջ Ալ, Ան, Ար, Աք, Են, Էվ, Էօլ, Էօկ, Էօր, Ըմ, Էուխ, Իլ, Իդ, Իւդ, Իւր, Իք, Ու, Ում, Ուն, Ուշ, Ուպ, Ուս, Օուր վերջավանկերը ունին, ՆԱ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն: Օրինակներ. Իլկըմէօլ, Իլկըմիւլնա (սերկեւիլ, սերկեւիլներ) —

Շուրպու, Շուրպինա (ապուր, ապուրներ) — Փաշտամալ, Փաշտամալնա (պաշարաման, պաշարամաններ) — Նանկար, Նանկարնա (պնակ, պնակներ) — Փրփէօր, Փրփուրնա (փրփուր, փրփուրներ) — Խուրօուր, Խուրրնա (արտ, արտեր) — Լըլփուս, Լըլփասնա (լուրիա, լուրիաներ) — Թըմպակ, Թըմկընա (թմբուկ, թմբուկներ) — Քարթուչ, Քարթուչնա (քարաթոշ, քարաթոշներ) — Հիրեն, Հիրըննա (հերիւն, հերիւններ) — Սագուն, Սագուննա (ժագէթ, ժագէթներ) — Բիկիդ, Բիկըդնա (բոկեդ, բոկեդներ) — Խանծիւղ, Խանծըղնա (խանձող, խանձողներ) — Բիւվիւր, Բիւվըրնա (զամ, զամեր) — Գալիւն, Գալիւննա (ծխամորճ, ծխամորճեր) — Վարժապիտ, Վարժապիտնա (վարժապետ, վարժապետներ) — Հուվիւ, Հուվըվնա (հովիւ, հովիւներ) — Ասլան, Ասլաննա (առիւծ, առիւծներ) — Մըրջէաոււմ, Մըրջումնա (մըրջիւն, մըրջիւններ) — Քըլըմ, Քըլըմնա (կարպետ, կարպետներ) — Գըլէուխ, Գըլխընա (գլուխ, գլուխներ) :

Նմանապէս ՆԱ յոգնակերտ մասնիկը կ'ունենան բոլոր միւս օտար բառերն ալ, որոնք Ա ձայնաւորով կը վերջանան. Քիւրսա, Քիւրսա, Քիւրսինա (աթոռ, աթոռներ) — Քիւփրա, Քիւփրինա (կամուրջ, կամուրջներ) :

Նմանապէս, այն բառերը, որոնց եզակին ԼԿ վերջավանկով է (եւ այդ մասնիկը ո'չ փոքրացնող մասնիկ է, ոչ ալ տակի իմաստ ունի), անոնք եւս ՆԱ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն: Օրինակ. Քութըկ, Քութակնա (կոճղ, կոճղներ) — Թուփըկ, Թուփըկնա (կնիւն, կնիւններ) — Խանտըկ, Խանկընա (ձոր, ձորեր) :

ԸՆՆԻՐ — ԱԿ վերջավանկով բառերը ԸՆՆԻՐ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն: Օրինակ. Խըսսակ, Խըսսըննիր (խցիկ, խցիկներ) — Պուտակ, Պուտըննիր (պտուկ, պտուկներ) :

Փոքրացուցիչ ԼԿ վերջավանկով կազմուած բառերը ԸՆՆԻՐ յոգնակերտը կ'առնեն: Օրինակ. Աղբիրակ, Աղբիւրըննիր (աղբիւրակ, աղբիւրակներ) — Պաղջիկակ, Պաղջիկըննիր (պարտէզիկ, պարտէզիկներ) :

Նմանապէս, ԼԿ վերջավանկով բառերը: Օրինակ. Պաղջըկ, Պաղջըննիր (պարտէզ, պարտէզներ) — Մանուշըկ, Մանուշըննիր (մանուշակ, մանուշակներ) :

ԸՔ — Բոլոր ի ձայնաւորով վերջացող եզակի բառերը
ԸՔ յոգնակերտ մասնիկը կ'առնեն: Օրինակ. Պախրի, Պախ-
րըք (եզ, եզներ) — էրմանի, էրմանըք (հայ, հայեր) —
Մարոնի, Մարոնըք (մարոնցի, մարոնցիներ):

ՏԱ — Բոլոր Ուն վանկով վերջացող եզակի բառերը
ընդհանրապէս ՏԱ յոգնակերտը կ'առնեն: Օրինակ. Զըվուն,
Զըվանտա (չուան, չուաններ) — Դիւրձուն, Դիւրձընտա
(դերձան, դերձաններ) — Միմէուն, Միմընտա (կապիկ,
կապիկներ):

• Մուսատաղեան բարբառին մէջ, աւնֆ, տաֆ, տուն
չատ քիչ գործածուած յոգնակերտ մասնիկներ են, զորս մի-
այն վարժութեամբ կարելի է սորվիլ: Այսպէս.

ԱնՔ — Լիւռ, Լիւռուանք (լեռ, լեռներ) — Ասէուն,
Ասսանք (անասուն, անասուններ) — Ումպ, Ամպանք (ամպ,
ամպեր) — Մուտ, Մատանք (մատ, մատներ) — Զէօն, Զիւ-
նանք (ձիւն, ձիւներ):

ՏԱՔ — Մինծ, Մինծըրտաք (մեծ, մեծեր) — Աղվիր,
Աղվըրտաք (աղուոր, աղուորներ) — Աղբար, Աղբըրտաք
(եղբայր, եղբայրներ):

ՏՈՒՆ — Իջէօլ, Իջըլտուն (ոջիլ, ոջիլներ) — Խուրուզ,
Խուրըզտուն (աքլոր, աքլորներ):

ՎՈՒՆ — Բոլոր այն բառերը, որոնց եզակին իւրֆ,
իս, իւց, իւր վերջավանկով է, ՎՈՒՆ յոգնակերտ մասնիկը
կ'առնեն: Օրինակ. Տիւնիւրք, Տիւնիւրքվուն (տանիք, տա-
նիքներ) — Քթիւց, Քըթըցվուն (կողով, կողովներ) — Ի-
րիս, Իրիսվուն (երես, երեսներ) — Ինկիւր, Ինկըրվուն
(ընկեր, ընկերներ):

*

• «ԹՈՒԶՈՒՆՆԵՐՈՒ ԱՆՈՒՆՆԵՐ» բաժնին մէջ, Թ.
Հապէշեան չէ յիշած հետեւեալ անունները.

Աղուվնա (աղաւնի), Ագոուվ (ագռաւ), Ապըլպուլա
(արարական սոխակ), Արտէօտ (արտոյտ), Գալէօշ ծիւծիւռ
(մեծ ծիծեռնակ), Գարնուն (բազէէն մեծ թռչուն, որ գար-
նան կը յայտնուի), Գըզլար գուշքը (սեւ եւ ճերմակ փե-
տուրներով թռչուն, որուն գլխուն վրայ երկու փետուրներ

բարձրացած կ'ըլլան), Դիւնդ (գորշ եւ ճերմակ փետուրներով թռչուն, որ միայն աշնան կ'երեւի եւ ձայնին նմանութեան վրայ սոյն անունը դրուած է), Թագաւիր սումմուն (արքայական սարեակ), Իլաննա (գիշատիչ մեծ թռչուն), Կաֆուվ (կաքաւ), Ճիննըղակ (ճնճղուկ), Մեղուափուվ (մեղուաքհաւ, մեղուաքաղ, մեղու ուտող թռչուն), Միւծիւռ (ծիծեռնակ), Շահան (բազէէն աւելի մեծ եւ հպարտ թռչուն), Լակլակ (արագիւ), Թարփուշվիր կամ Ջրրան արտօտ (գլխուն վրայ բարձր փետուրներով արտոյտ, որ արեւածագէն առաջ կ'երգէ), Ուրտակ (վայրի բաղ), Նաշիլ (վայրի բաղին մեծ տեսակը), Գարագիգ (գորշ փետուրներով թռչուն, որ կ'ապրի գետերու եզերքը), Ջարգուր (սեւ ու կապոյտ փետուրներով թռչուն, որ միշտ խումբով կը շրջի), Պըրը խուրոզը կամ Չաւըշակ (հոպոպ), Դըգգան (ծիտի մեծութեամբ գորշ փետուրներով թռչուն, որ ծառի վրայ գրեթէ չի նստիր), Ցիրընը ձագագ (ցորենի թռչուն, որ միայն ամառնային եղանակին կ'երեւի), Պըլպէօլ (սոխակ), Շակ (ճայ), Սիվ ցկակ (ճային փոքր տեսակը, որ խումբով կը շրջի), Տատրըկ (տատրակ), Ջըրը մեղուափ հուվ (մեղուաք հաւի գոյներով թռչուն, որ միայն գետակներու վրայ կ'ապրի), Ջըֆըրֆան (ծիտի մեծութեամբ թռչուն, որ կ'ապրի լճացած ջուրերու եզերքը), Ճըրըրտանակ (լորի մեծութեամբ թռչուն, որ իր շատ արագ վազելուն համար օտացած է այդ անունը. նըրըրտիլ = վազել), Չիւլը հաւակ (անապատի հաւիկ), Ֆըսֆըսակ (շատ փոքր թռչուն, որուն ձայնին յարմարցում է անունը):

Թովմաս Հապէշեանի շահեկան հատորին հետքերով մեր կատարած ամբողջացումի եւ ստուգումի այս աշխատանքը, կը կարծենք, ծառայութիւն մըն է մատուցում ուղիղ լեզուաբանութեան եւ մուսալեռեան բարբառին հետազայի ամբողջական ուսումնասիրութեան:

ՅԱԿՈՐ ԲԱՄՊԱԿԵԱՆ
Այնհար 1991

Յակոբ Բամպակեան ծնած է Մուսա Լեռ, 1930ին: Հայրը՝ մըշակ: Յանախած է տեղւոյն ազգային վարժարանը: Մանկապարտէզէն առաջին դասարան չփոխադրուած՝ սրտին վրայ ննշնած է 1939ի ահաւոր տարագրութիւնը:

Այնճար հաստատուելէ ետք, 1941ին, մէկ տարի յանախած է ազգային «Յառաջ» վարժարանը, եւ հինգ տարի՝ տեղւոյն Հայ Կաթ. վարժարանը: Իբրեւ բազմանդամ ընտանիքի գաւակ, չէ կրցած գոհացում տալ իր ուսումնասէր հոգիին:

1956էն սկսեալ, գրած է չափածոյ թէ արձակ էջեր, որոնք հրատարակուած են ՄԱՍԻՍ Շաբաթաբերքին, ԱԻՆՏԻՔ ամսաբերքին, ինչպէս նաեւ ՌԱՀՎԻՐԱՅ պարբերաբերքին մէջ, Պէյրութ:

Կը բնակի Այնճար եւ կը զբաղի հողամշակութեամբ, անոր միացնելով իր բնատուր ձիրքը ընթերցասիրութեան եւ գրական պրպտումներու:

Այս էջերով մեր հրատարակած յօդուածը, գրախօսականէ մը աւելի, լեզուական ճշդումներու, որոնումներու փունջ մըն է, որ կը հայի Մուսա Լեռան քարքառին, որ վերջին մնացորդներէն է մեր քարքառային հարուստ անցեալէն:

FEATURES OF THE ARMENIAN DIALECT USED IN DJEBEL MOUSSA

Hagop Pambakian

This is a critical review of the book written by Thomas Habachian and entitled «The ancestral echoes of Djebel Moussa» (Les échos ancestraux de Djébel Moussa, Beirut, 1986).

The book deals with the various linguistic, ethnological, cultural and folkloric aspects of Armenians living in Djebel Moussa (Turkey).

The author of this paper re-examines critically some linguistic analysis, corrects mistakes, adds further examples concerning the dialect and proposes alternative explanations, using mainly the «Analytical Dictionary» of Professor H. Adjarian.

This is a praiseworthy contribution to a better understanding and to the preservation of Armenian dialects which are close to extinction.

EGLISES ARMENIENNES DU LIBAN
Relevé Archéologique

MANGASSSARIAN ANI
MAKHLOUF JOSEPH
SAADE SALIM

ԼԻԲԱՆԱՆԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐՈՒ
ԾԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆԸ

1970ական թուականներուն գրուած այս աշխատասիրութիւնը գործն է Լիբանանի ժարտարապետական Վարժարանի աշակերտ խումբի մը: Ան նուիրուած է Լիբանանի Հայկական Եկեղեցիներուն ճարտարապետական ուսումնասիրութեան:

Ուսումնասիրուած եկեղեցիներն են. Զմմառի Հայ Կաթողիկէ Վանքին եկեղեցին (1771) ու մատուռը (1942) — Պէյթ Խաշպոյի (Ղազիր) Հայ Կաթողիկէ Անտոնեան Միաբանութեան եկեղեցին (1820) — Անթիլիասի Կաթողիկոսարանի եկեղեցին (1938) — Պիքֆալայի Ս. Աստուածածին եկեղեցին (1952) — Պուրն Համուտի Հայ Կաթողիկէ Ս. Փրկիչ եկեղեցին (1952) — Նոր Ատանայի Ս. Աստուածածին եկեղեցին (1965):

Հակառակ որ Լիբանանի հայկական բոլոր եկեղեցիները նկատի չեն առնում հոն, հակառակ սկսնակ ճարտարապետի յատուկ եղող վերլուծումի եւ գնահատումի կարգ մը թերութիւններուն, հոսկ' հակառակ գրութեան թուականին հեռադրութեան, որուն պատճառով կարգ մը տուեալներ արդէն փոխուած են, այս խմբական որոնումը մենք շահեկան կը գտնենք:

Նախ որովհետեւ, որքան գիտենք, իր նախորդը չունեցող նիւթ մը շոշափում է հոն: Երկրորդ, անիկա ուղի կը բանայ նոյն մարզին մէջ նոր պրպտումներ կատարելու: Հոսկ, ոսկի օրինակ մը կը հանդիսանայ Հայ-Լիբանան համագործակցութեան՝ Մշակոյթի մարզէն ներս, օտարին ծանօթացնելով կամ պարզապէս անոր ուշադրութիւնը հրափրելով մեր գանձերուն վրայ, որոնք Լիբանան կը գտնուին ներկայիս:

Ա. Կ.

I/ CARACTERISTIQUES GENERALES DE L'ARCHITECTURE RELIGIEUSE ARMENIENNE

Une forme architecturale bien définie constitue le contour extérieur de l'église, et une autre forme bâtie dans la première, constitue le contour intérieur, ce qui favorise l'épaisseur excessive des murs.

La plupart des églises arméniennes ont un plan carré surmonté d'une coupole de style bien approprié au peuple arménien.

• Quel est le principe des églises types carrées surmontées d'une coupole? L'architecte est sensé élever sur un espace carré la coupole. Cette dernière crée un effort latéral. Pour pouvoir résister à cette force, l'architecte construit des murs épais. Ces murs massifs pourront soutenir la coupole; le problème est ainsi résolu.

Mais cette solution est primitive; pour la perfectionner, il existe plusieurs moyens, parmi lesquels figure l'addition des quatre absides. Ainsi, l'espace intérieur s'élargit. La force exercée par la coupole s'étend plus uniformément dans l'épaisseur des murs, qui se trouvent allégés; il y a par conséquent une économie de matériau. Un perfectionnement plus poussé peut procurer de meilleurs résultats : on obtient ainsi des coins angulaires.

- Le problème de l'éclairage est résolu par la forme particulière de la coupole arménienne : la partie cylindrique de celle-ci permet d'ouvrir des fentes. L'intérieur de l'église reçoit directement une lumière d'en haut, du «ciel», et la cérémonie religieuse acquiert un caractère solennel.

Evidemment, ce n'est seulement la nécessité d'éclairer qui a conditionné la forme de la coupole : la forme extérieure s'explique par le climat, la nature du plateau arménien et la tradition de ses édifices primitifs.

- L'architecture n'est pas seulement phénomène de spécialisation, mais c'est l'expression profonde des pensées, des sentiments et des activités d'un peuple. L'église arménienne a renoncé aux larges ouvertures, et l'édifice semi-obscur se détache ainsi du monde extérieur.

Où se fait la rencontre de l'homme avec la vie de l'au-delà ? Dans l'église, dans la maison de Dieu ! Eloignée, isolée et protégée par des murs épais, l'étendue sacrée de l'église s'oppose au monde extérieur et protège les croyants.

L'entrée de l'église est la ligne qui sépare les deux mondes. Outre la porte, l'espace intérieur se lie au monde extérieur par des fenêtres. Il fallait se concentrer, s'abstraire. Le soleil, l'air, le bruit et la lumière extérieure ne permettent pas de créer le recueillement souhaité.

Cette obscurité est aussi indispensable au cours de la cérémonie, lors de la prière devant l'autel. La lumière diffuse et faible des bougies ne se mêle pas à la lumière éblouissante du soleil, mais aux rayons fins et sacrés, infiltrés à travers les fentes étroites.

- L'architecture occupe une place particulière dans la civilisation arménienne la plus ancienne, où ont pris naissance l'imagination, l'essor de l'esprit et l'art de construire du peuple.

L'unité de style de l'architecture arménienne classique se caractérise par :

- 1- La recherche consciente de la simplicité, de la sincérité et de la clarté, par son point de vue scientifique, la présence d'harmonie naturelle et de l'expression sobre.

- 2- La méthode et la logique indiscutable des constructions qui refusent l'existence de volumes ou éléments superflus n'ayant pas un

caractère organique, et par l'effet de création d'une unité, d'une harmonie complète. A Etchmiadzine figure l'une des plus anciennes églises du monde subsistant dans sa forme originale. On est frappé par le nombre incroyable d'églises antiques qui subsistent en Arménie. C'est par dizaines que ces églises ont gardé non seulement leurs murs, mais également leurs voûtes, ce qui implique une maîtrise du matériau de construction, de la technique et la façon de construire. Les églises arméniennes sont les plus anciennes du monde, construites selon les principes qui firent plus tard la force de l'art roman : la voûte de pierre et la coupole s'imposèrent à travers le monde byzantin (S. Sophie de Constantinople), l'Italie et le reste de l'Europe, y compris la France, dont la plus ancienne église existante est l'œuvre d'un architecte arménien.

*

Durant notre étude, nous avons été frappés par la variété et la création somptueuse des églises. Mais toutes ces formes dénotent une unité de style extrêmement caractéristique : «l'unité dans la variété». Cette propriété fondamentale est considérée comme une condition essentielle pour le plaisir visuel dans l'architecture.

Origine de la coupole et des plans Des églises arméniennes

Comme fin, la coupole à l'intérieur symbolise le ciel, la voûte céleste. Mais pourquoi ce symbole?

Accoutumés pendant des siècles à prier dans leurs maisons, les paysans arméniens s'adressaient à **Astvadz** (Dieu) par une ouverture au plafond : au milieu de la hutte sans fenêtres, il pouvait apercevoir, à travers cette ouverture en forme de coupole élancée, le ciel qui deviendra donc, après des siècles de prière, le lieu où trônait **Astvadz**.

Il fallait donc trouver un nouveau lieu de culte, un hémisphère imitant le firmament, que le paysan voyait tout entouré par l'ouverture du toit de la cabane arménienne traditionnelle. D'autre part, l'église devait imiter les très anciennes habitations populaires arméniennes de forme carrée, avec au milieu, un dôme-fenêtre bas en bois, reposant sur un tambour quadrilatéral, porté par quatre colonnes. Les plans sont la combinaison de formes en croix et en cercle. Ils ont été inspirés de la forme de l'objet du culte. Au début, lorsqu'ils

adoraient le soleil, ils ont construit leurs édifices religieux en forme circulaire, et une aile a été réservée pour l'autel. Convertis au Christianisme, ils commencèrent à donner à leurs églises la forme de la croix, sans toutefois perdre la forme circulaire. Ainsi, ils ont eu un édifice en croix avec une coupole centrale haute et circulaire. D'où un volume en coupole, tel que S. Grégoire L'Illuminateur avait conçu dans sa vision.

II/ EGLISE DE BZOMMAR DEDIEE A L'ASSOMPTION DE LA STE. VIERGE (1771)

Note historique

Cette église a été bâtie au-dessous de l'ancien séminaire. Le Séminaire (qui aujourd'hui est un petit musée) comporte une salle de réception rectangulaire, sur laquelle s'ouvrent 6 cellules de $2,5 \times 2,5$ m. et qui constituaient des cellules pour le Patriarche et les évêques.

Le fondateur du couvent de Bzommar est le premier Patriarche Ardzivian, qui est décédé un mois avant le début de l'exécution. Ce fut le Patriarche Hagop Bédros II qui continua les travaux.

L'église date de 1771, elle est destinée aux moines et actuellement elle côtoie une chapelle de la St. Vierge, destinée aux civils.

La grande église a deux entrées : l'une suivant l'axe longitudinal, l'autre de côté, une troisième porte intérieure donnant sur la chapelle.

Plan

Le plan est rectangulaire à nef unique. En réalité, cette nef comporte 2 volumes : un couvert par la coupole, et l'autre succédant à l'entrée. En avant de la nef s'installe l'abside axiale, protégeant l'autel. Cette abside communique avec une sacristie antérieure par 2 portes. Le plan aurait été symétrique si on n'avait pas aménagé une abside latérale demi-circulaire renfermant un petit autel. La sacristie est unique : les deux sacristies de part et d'autre de l'autel ne font qu'une sur toute la largeur de l'église.

Première église arménienne existante au Liban, elle puise son concept de l'architecture traditionnelle de l'Arménie : plan (sous la coupole) carré, prolongé de part et d'autre par l'abside de l'autel,

la sacristie et l'espace postérieur à l'entrée axiale. Ce plan devient rectangulaire (Fig. 1).

Ce plan paraît être un descendant de ceux des églises de Pteghni (VI), Aroudj (VII s.), Zovouni (V-VI s.) avec de légères modifications. A l'intérieur, point de colonnes. Le massif de pierre et le support isolé font semble-t-il un antithèse : le premier est valable par sa masse, le second a une section relativement réduite et n'est pas une masse. Les Arméniens du Liban ont, comme leurs ancêtres en Arménie, concilié ces deux principes : ils ont évité les colonnes libres et ont eu recours surtout aux supports faisant corps avec le mur, sous formes de colonnes ou piliers engagées. Les colonnes libres en pierre taillée sont d'un usage restreint.

Structure

Dans toutes les églises que nous avons visitées, ces colonnes sont omises. C'est le cas de la présente église, où les piliers s'engagent dans l'enceinte du mur. Ces piliers forment des arcs aveugles d'un côté, de l'autre des pendentifs. La coupole s'appuie sur 4 arcs en ogive. Ces arcs par leur fonction structurale typiquement arménienne ont pour but d'alléger les murs latéraux, jadis massifs, et ceci en supprimant la partie du mur qui devait être directement au-dessous de l'arc, pour soutenir la coupole. Ainsi, l'espace intérieur se trouve élargi.

Inspirée de l'architecture syrienne, l'église arménienne trouve son caractère définitif avec la création des arcades surmontées de coupole. Elle s'inspire d'éléments indépendants, les assimile, les fusionne et les interprète conformément à son identité, en les travaillant et en les raffinant suivant le goût esthétique, les modes de construction locales et l'environnement. L'architecture arménienne est arrivée à élaborer un style personnel important.

De type oriental, la coupole est dépourvue de tambour qui sépare la partie pyramidale de la partie supérieure des arcades et est représenté seulement par un hémisphère porté directement par les arcs appareillés et à pans coupés recouvrant les angles. La partie centrale, couverte d'une coupole, se prolonge symétriquement de part et d'autre par deux pièces à pendentifs. La coupole (voûte céleste) est dépourvue d'ouvertures, le tout semi-obscur reçoit des rayons lumineux à travers quelques fenêtres ouvertes d'une part sur une cours intérieure,

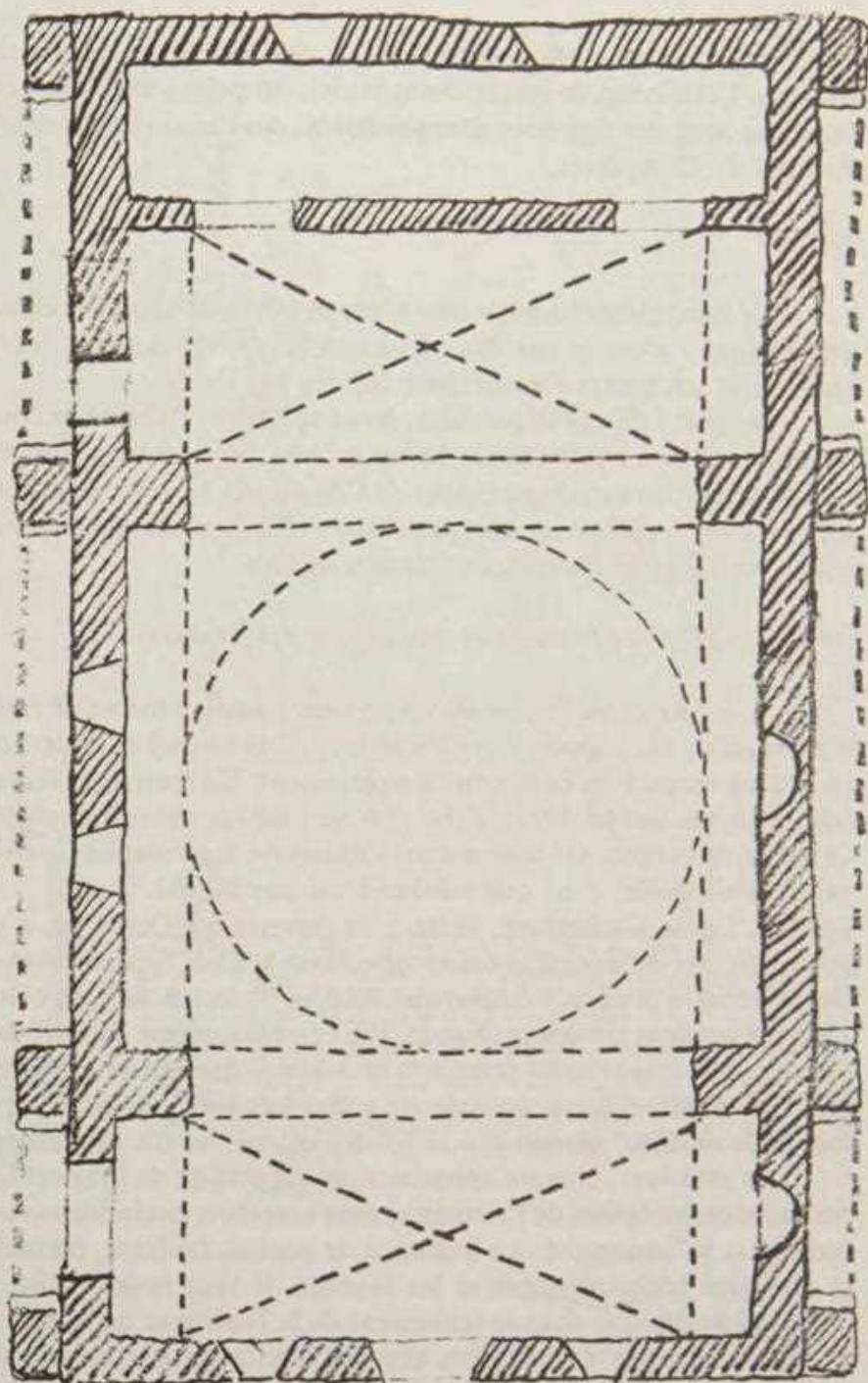


Fig. 1 - Plan de l'église N.D. de Bzommar (1771).

et de l'autre sur un couloir découvert par des arcades et des motifs libanisés. Cette coupole symbolisant le ciel, est peinte avec une couleur bleue avec des figurines d'anges dorés. Au-dessous figurent les portraits de 12 Apôtres.

Intérieur

Le symbolisme occupe une place importante dans les églises arméniennes : c'est le cas des 16 chandeliers, représentant les 12 Apôtres, et les quatre Evangélistes, placés sur l'autel.

Au point de vue décoration, les chapiteaux, l'abside latérale, les corniches sont à peine ornés de bas-reliefs, par comparaison avec la décoration des anciennes églises de l'Arménie. Le pavement intérieur est lisse, les joints ne sont pas visibles. Par leurs aspects, ils rappellent les surfaces lisses des anciennes églises.

Formes extérieures (volume et traitement des façades)

L'extérieur de l'église est surprenant : aucune forme ne révèle la présence de la coupole, vue à l'intérieur. Une toiture en tuiles rouges à deux versants la camoufle complètement. Un troisième versant axial, plus bas que les deux autres, protège l'espace réservé au chœur. Ce genre de versant est connu dans l'antiquité arménienne, mais ce qu'il y a de drôle, c'est que celui-ci n'est pas latéral.

L'Eglise Catholique, étant plus ouverte à l'Occident, a été influencée par différents styles architecturaux. Ceci apparaît dans la cour-clocher à plusieurs étages, surmontées de la rotonde de colonnes à pyramide arménienne (Fig. 2). Par son élancement excessif dans l'espace, elle brise l'unité compacte et massive des églises arméniennes. Une différenciation de style est apparente entre les étages de la tour et le clocher, détruit par la foudre et reconstruit récemment.

L'extérieur, comme apparence, se rapproche de l'aspect lisse des façades des églises de l'Arménie, sans toutefois atteindre son uniformité et sa continuité. La présence de portes, fenêtres, corniches et quelques sculptures, anime les façades. Il faut noter enfin une influence arabe dans le traitement de la fenêtre et de la gravure au-dessus de la porte de l'église, avec ses motifs décoratifs abstraits.

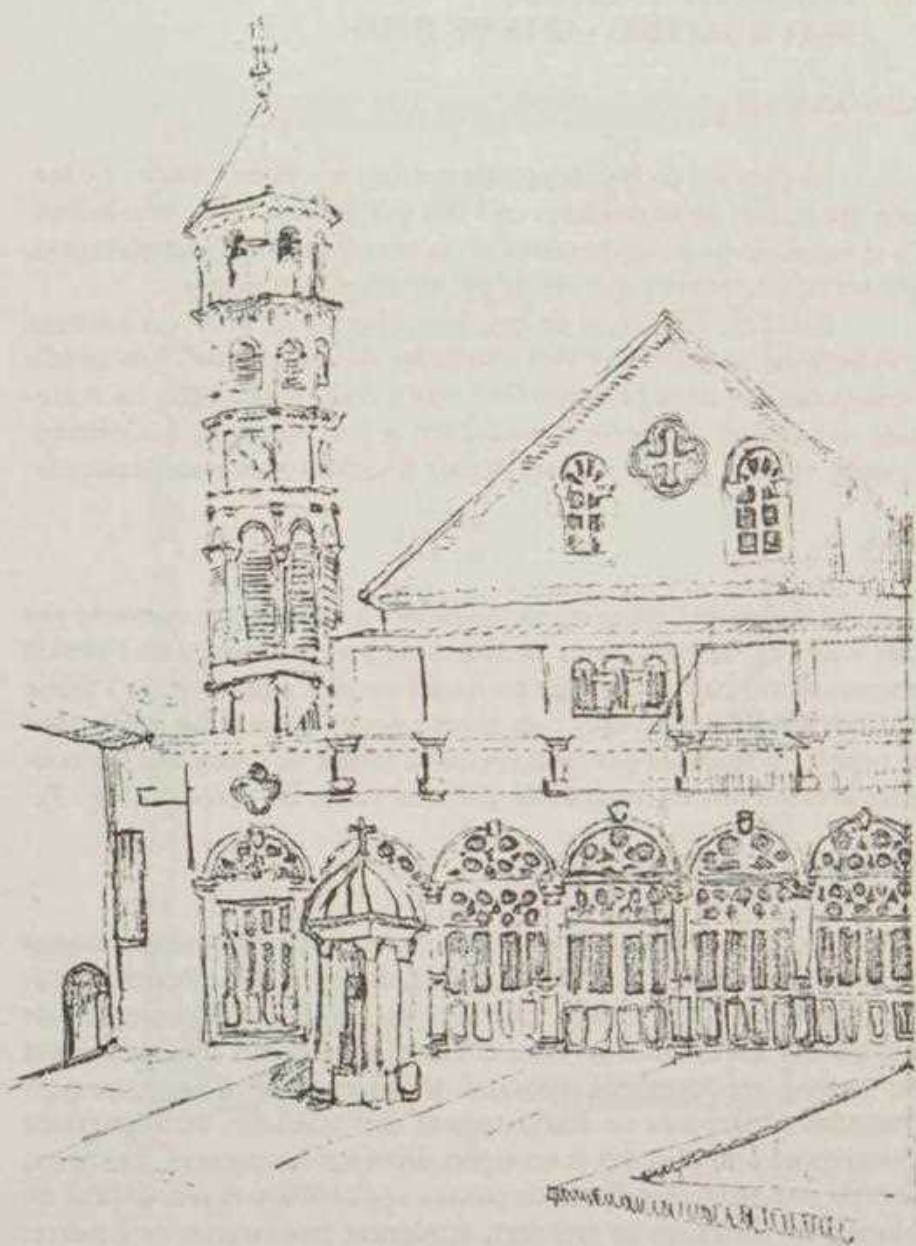


Fig. 2 - La façade Ouest de L'église N.D. de Bzommar.

III/ EGLISE ST. ANTONIOS BEIT KHACHBO - GHAZIR (1820)

Note historique

Le couvent de Beit Khachbo se trouve près de Ghazir. Le terrain fut acquis définitivement en 1760 par les Antonins Arméniens. Ils se sentaient à l'étroit dans leur premier couvent de Kreim (Ghosta), qui servait de Noviciat et de Siège Abbatial de l'Ordre.

En 1820, le couvent de Beit Khachbo fut agrandi; on y ajouta une belle église et l'Ordre vint s'installer définitivement. Les conditions politiques dans l'Empire Ottoman s'étant améliorées, les Antonins arméniens préférèrent retourner à leur couvent à Constantinople; et peu à peu, le couvent de Beit Khachbo tomba en désuétude.

Plan

Le plan de l'église est rectangulaire à nef unique, couverte par une voûte en berceau, deux sacristies de part et d'autre de l'abside communicant par un passage derrière l'autel. Le parterre de l'église se trouvant à deux niveaux : un niveau pour l'autel et un autre pour le peuple. Influencée par les couvents libanais de l'alentour, la coupole arménienne est remplacée par une voûte en berceau (Fig. 3).

Structure

Tout l'espace intérieur est libre, aucun support isolé ne dérange l'édendue de l'église; tous les supports, qui sont des colonnes accolées, font corps avec le mur. La voûte est portée sur un ensemble de quatre arcs aveugles en gradins. L'effort se transmet successivement du premier arc jusqu'aux colonnes. Il résulte de cette structure typiquement arménienne un élargissement de l'intérieur, un alignement des murs au droit des arcs et un aspect décoratif fonctionnel. Les murs, formés par deux parements de pierres appareillées et recouvrant un blocage de pierres et de mortiers, atteignent une largeur de 1 mètre, ce qui leur confère un poids considérable nécessaire pour absorber la poussée latérale de la voûte en berceau.

L'église est éclairée par de petites ouvertures percées dans l'épaisseur des murs de la voûte; ce qui crée un effet clair-obscur

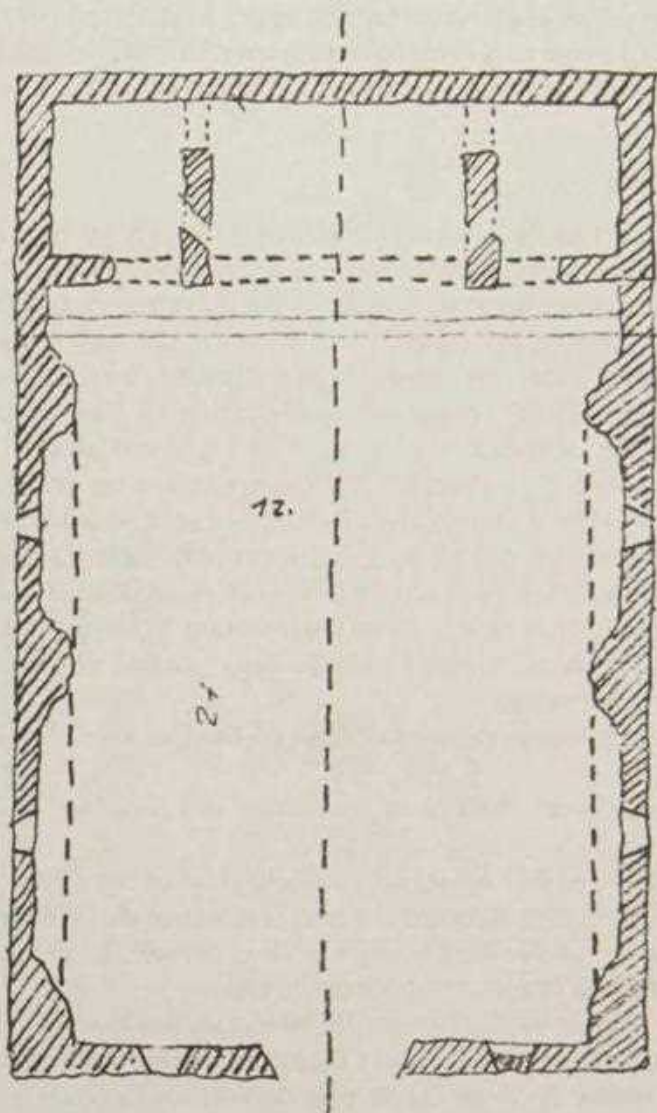


Fig. 3 - Plan de l'église St. Antoine à Beit Khachbo (1820).

donnant une ambiance de prière (Fig. 4). La lumière s'infiltré alors à travers les 12 petites fenêtres (symboles des 12 Apôtres) cintrées dans la masse de la voûte, et l'intérieur se trouve baigné, malgré les fenêtres latérales basses, par une lumière diffuse et sacrée.

Intérieur

L'intérieur de l'église est richement décoré, surtout la partie de l'autel. C'est surprenant de voir une décoration tellement fine dans une église de structure aussi simple; la pierre, finement taillée et dentellée, est l'élément principal de la décoration des trois arcades taillées de motifs différents. Deux niches, destinées à recevoir des statues de part et d'autre des arcades, contribuent à l'aspect décoratif de l'ensemble; le motif, représentant la vigne entourant l'arcade, symbolise la vie. Les colonnes épilées supportant les arcades visent à donner un effet d'élancement. Respectivement sous les deux petites niches au niveau des arcades, prennent places deux autres niches plus grandes au niveau de parterre de l'autel. Actuellement, deux toiles remplissent les deux niches, l'une représentant S. Grégoire L'Illuminateur, et l'autre S. Antoine : toutes deux portent des inscriptions en langue arménienne.

Deux passages de murs obliques relient les sacristies à l'autel.

Formes extérieures (volume et traitement des façades)

A l'entrée de l'église, à l'extérieur, une petite niche, abritant le Christ, brise la monotonie du mur. Influence de style arménien, la niche est surmontée d'un triangle étoilé et dentelé. La peinture bleue et la présence d'étoiles symbolisent le ciel.

Le traitement des parements intérieurs des murs est purement libanais, vu l'absence de l'aspect lisse et uniforme de la pierre arménienne. Comme on avait été surpris de voir un intérieur si riche et raffiné, on a été surpris, en sortant, de revoir l'extérieur si sévère et solennel; tellement cela était contradictoire; n'avait-on pas voulu cette séparation tranchante entre le monde terrestre et le monde divin?

La voûte en berceau est complètement camouflée de l'extérieur; ce que l'on voit, c'est un toit rectangulaire à quatre versants percés de 12 ouvertures, qui baignent l'intérieur d'une lumière faible. Le volume extérieur est un parallélépipède ne présentant aucun effort



Fig. 4 - Intérieur de l'église à Beit Khachbo.



Fig. 5 - L'ensemble de l'église et du couvent à Beit Khachbo.

d'esthétique.

A première vue, l'aspect extérieur de l'ensemble trahit une influence libanaise (Fig. 5). La sévérité des surfaces extérieurs est atténuée par les encadrements des portes et des fenêtres, par l'aspect des pierres de taille rugueuses et le clocher de type libanais. L'unique effort extérieur d'esthétique se révèle dans la porte d'entrée. Séparation entre l'intérieur et l'extérieur, monde terrestre et monde divin, elle est richement décorée en bas-relief. A première vue, cette porte s'apparente à celle de Beit-Eddine, que ce soit par le découpage des surfaces, par des pedestaux de part et d'autre de l'entrée, ou par l'encadrement de la porte, des deux fenêtres et de l'arcade.

Dans une région aussi calme, à Beit Khachbo (Ghazir), l'église faisant suite au couvent domine une série de jalles (Fig. 6), jardins fleuris ou vignes et arbres fruitiers, qui nous invitent à accéder à l'édifice.



Fig. 6 - Couvent Beit Khachbo, vue de la cour intérieure.

IV/ CATHEDRALE S. GREGOIRE L'ILLUMINEUR ANTELIAS (1938-1939)

Note historique

Un petit séminaire et une petite église en bois occupaient la place de la présente cathédrale. En 1937, durant la période du Catholicos Sahag, Mardiros Altounian, l'architecte de l'immeuble de la Municipalité de Beyrouth, prépara les plans de la Cathédrale d'Antélias. Les travaux techniques de la construction furent menés par l'architecte Khosrof Yéramian, professeur à l'A.U.B.

Plan

L'église S. Grégoire L'Illumineur d'Antélias trouve ses sources dans la Cathédrale d'Etchmiadzine en Arménie (V^e siècle). Le plan est en forme de croix inscrite dans un carré. Ce carré est prolongé axialement par l'abside de l'autel et par l'entrée (Fig. 7). L'autel est flanqué de part et d'autre de deux sacristies, qui communiquent entre elles par un couloir circulaire passant derrière l'autel.

Deux escaliers en colimaçon prennent place à gauche et à droite de l'entrée principale, et mènent à la tribune en mezzanine où s'installe le Chœur. Une abside latérale protège une image sainte. Les deux nefs latérales et la nef de l'entrée, couvertes de l'intérieur d'un toit courbe, élargissent la nef centrale, couverte par la coupole (Fig. 8).

Structure

Le matériau «béton armé» est ici exploité au maximum. La poussée latérale, déjà traitée dans l'étude technique, s'annule pratiquement en présence de ce matériau monolythe. L'effet de la coupole et de son tambour se réduit alors à une charge verticale qui nécessite des appuis : poteaux ou pilastres. Une fois encore, l'intervention du béton armé est à l'avantage du concept : quatre arcs en béton se croisent autour de la nef centrale en éliminant ainsi quatre supports, qui auraient dû être à leur croisement. Les pieds des quatre arcs font corps avec les murs; il résulte de cet engagement un dégagement complet de l'espace et un respect parfait du plan carré.

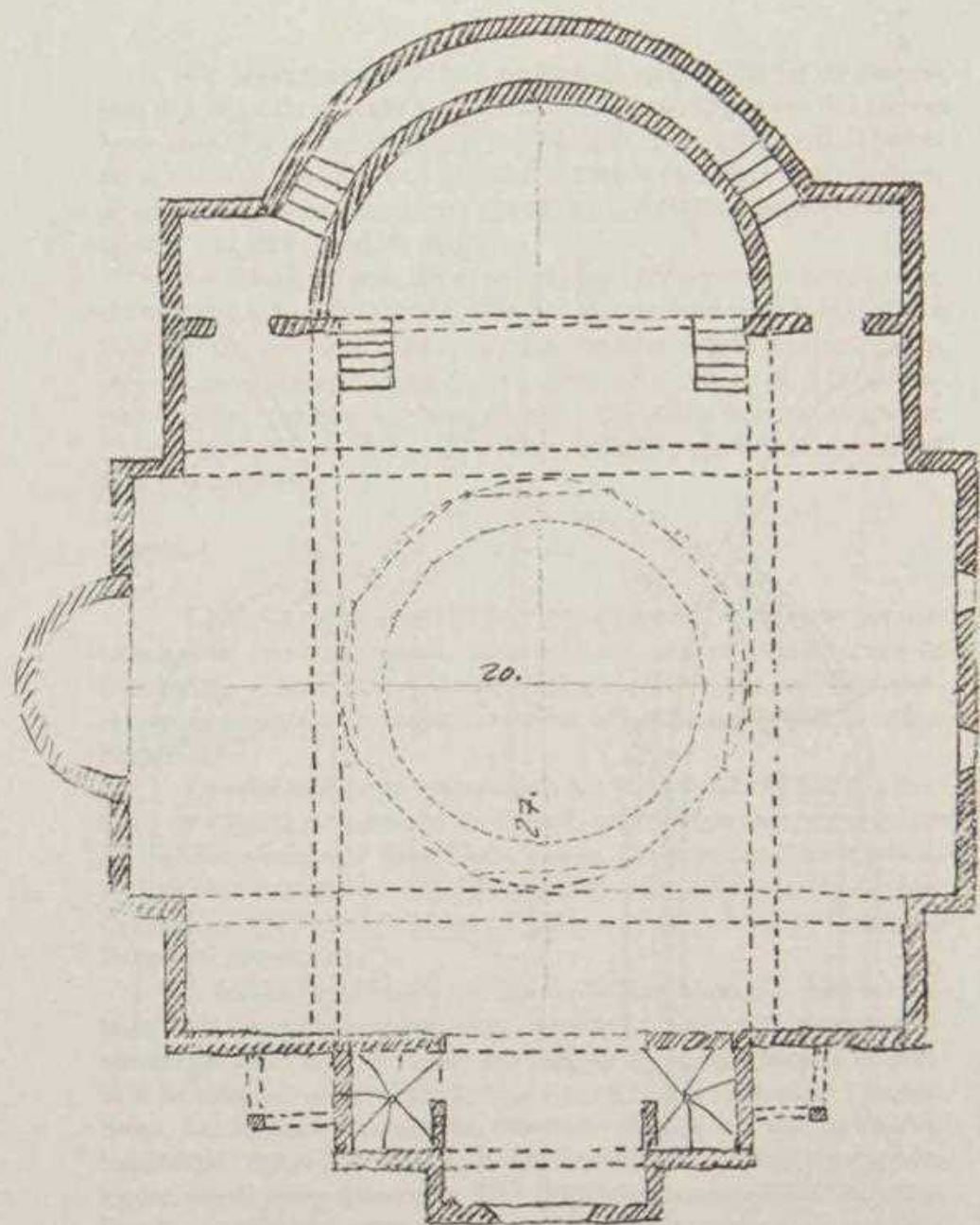


Fig. 7 - Plan de la Cathédrale à Antélias (1939).

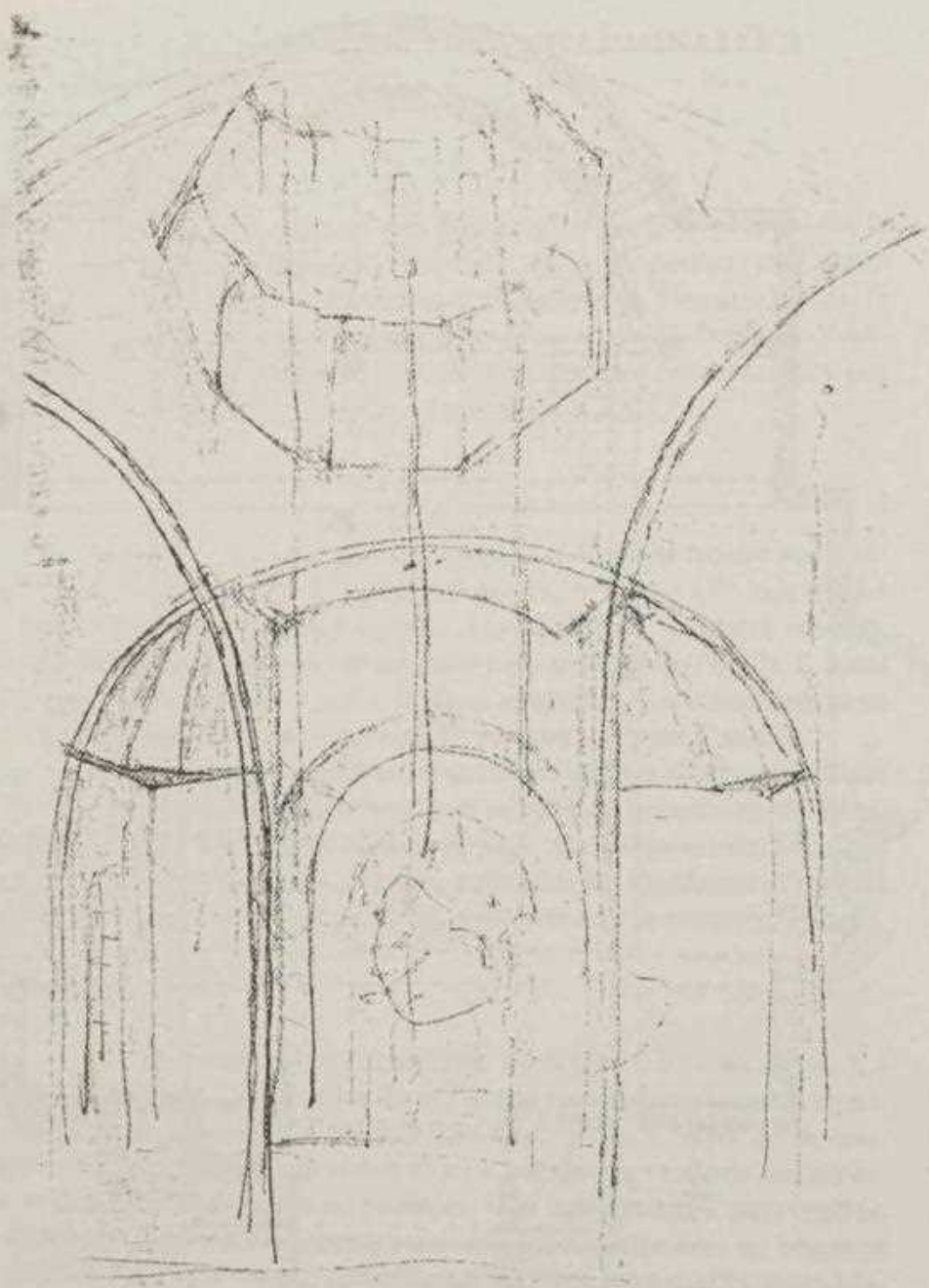


Fig. 8 - Cathédrale d'Antélias, vue intérieure.

Ce dégagement intérieur ne découle pas seulement de l'omission des supports intermédiaires, mais aussi de l'allègement des parois extérieurs : les murs extérieurs, jadis massifs pour supporter le poids de la coupole, du tambour et pour absorber les effets horizontaux, ne sont plus pratiquement que des cloisons de faible épaisseur déterminant l'espace intérieur sacré.

La structure non massive des arcs surmontés de la coupole, réalisée grâce au béton armé, crée une atmosphère d'allègement. Le tambour de la coupole ne repose pas directement sur les quatre arcs croisés, mais il s'appuie sur deux polygones de 16 et de 8 côtés respectivement, qui descendent en s'élargissant jusqu'aux arcs supports. Cet élargissement se fait à 45°, la bielle furtive du béton travaillant à la compression.

Intérieur

La structure dépourvue de toute ornementation et ne présentant pas de formes gratuites ou superflues, sert en même temps de décoration. L'autel dans l'abside axiale et le trône du Catholikos présentent la miniature du volume extérieur de l'église : «l'intérieur reflète l'extérieur».

Le symbolisme ne manque pas ici; sept marches relient le parterre de l'église au parterre de l'autel, et sept marches séparent ce dernier de la base de l'image de la Vierge. Ces sept marches symbolisent les sept sacrements. Un rideau sépare l'autel du reste de l'église. Celui-ci est tiré chaque fois que l'isolement du prêtre est nécessaire durant la cérémonie.

L'éclairage est assuré par des ouvertures allongées dans le tambour de la coupole ainsi que dans l'enceinte des murs. A chaque croisement de deux arcs se trouve un pigeon blanc, qui laisse l'impression de soutenir ces arcs sur ses ailes ouvertes, et symbolise l'Esprit-Saint. Les fentes de la coupole, ouvertes très proche l'une de l'autre, inondent l'église d'une lumière transparente, créant une atmosphère légère, mystique et solennelle. Une simplicité poussée est visible dans les vitres utilisées : point de vitraux colorés; la lumière pénètre telle qu'elle est, sans coloration, créant un éclairage naturel.

Formes extérieurs (volume et traitement des façades)

L'ensemble symétrique, bien équilibré par la présence du volume central, des portiques latéraux et des deux clochers, est solidement fixé au sol. L'aspect massif et colossal des églises arméniennes du IV^e et V^e siècles, est atténué par la multitude et l'allongement des fentes d'éclairage, par l'encadrement des portes et des arcs, ainsi que par l'élancement des formes : l'accent est mis sur les lignes verticales.

Les versants des toitures sont comme jadis à différents niveaux et cachent la structure courbe de l'intérieur. La coupole demi-sphérique est couverte de l'extérieur par un cône à base polygonale; il en est de même pour les deux clochers. Les petits volumes accusés, au pied du tambour principal, aident au passage progressif et non brusque de la forme cylindrique verticale à des formes applaties, d'un mouvement horizontal (Fig. 9).

L'église, d'une surface de 30 x 20 mètres, converge graduellement en hauteur : les lignes des toits (triangles, rectangles, cônes...) se retrouvent, se rencontrent et se nouent avec la coupole sur une hauteur de 17 mètres.

Comme ses antécédantes en Arménie, construites avec des pierres volcaniques aux teintes jaunes ou rosées ou même de tonalité plus foncée, l'église est réalisée en pierres de teinte jaunâtre, soigneusement appareillées, lisses et sans joints apparents, conférant à la surface murale uniformité et austérité. (Ces pierres ont été amenées d'une carrière de Saïda).

Les bas-reliefs extérieurs sont très rares (contrairement aux églises anciennes de l'Arménie) et se réduisent à des motifs géométriques décoratifs au-dessus de l'entrée principale; séparation entre les deux mondes matériel et spirituel (Fig. 10). Reste à mentionner que, contrairement aux autres églises arméniennes ayant un seul clocher au dessus de l'entrée, cette église en possède deux symétriques.

Le renouveau et la création de ce point de vue sont dûs à deux éléments :

a- La présence de deux clochers.

b- L'intégration de ces deux clochers avec l'ensemble de la composition, contrairement aux autres églises, dont le clocher unique est indépendant et détaché de la composition.

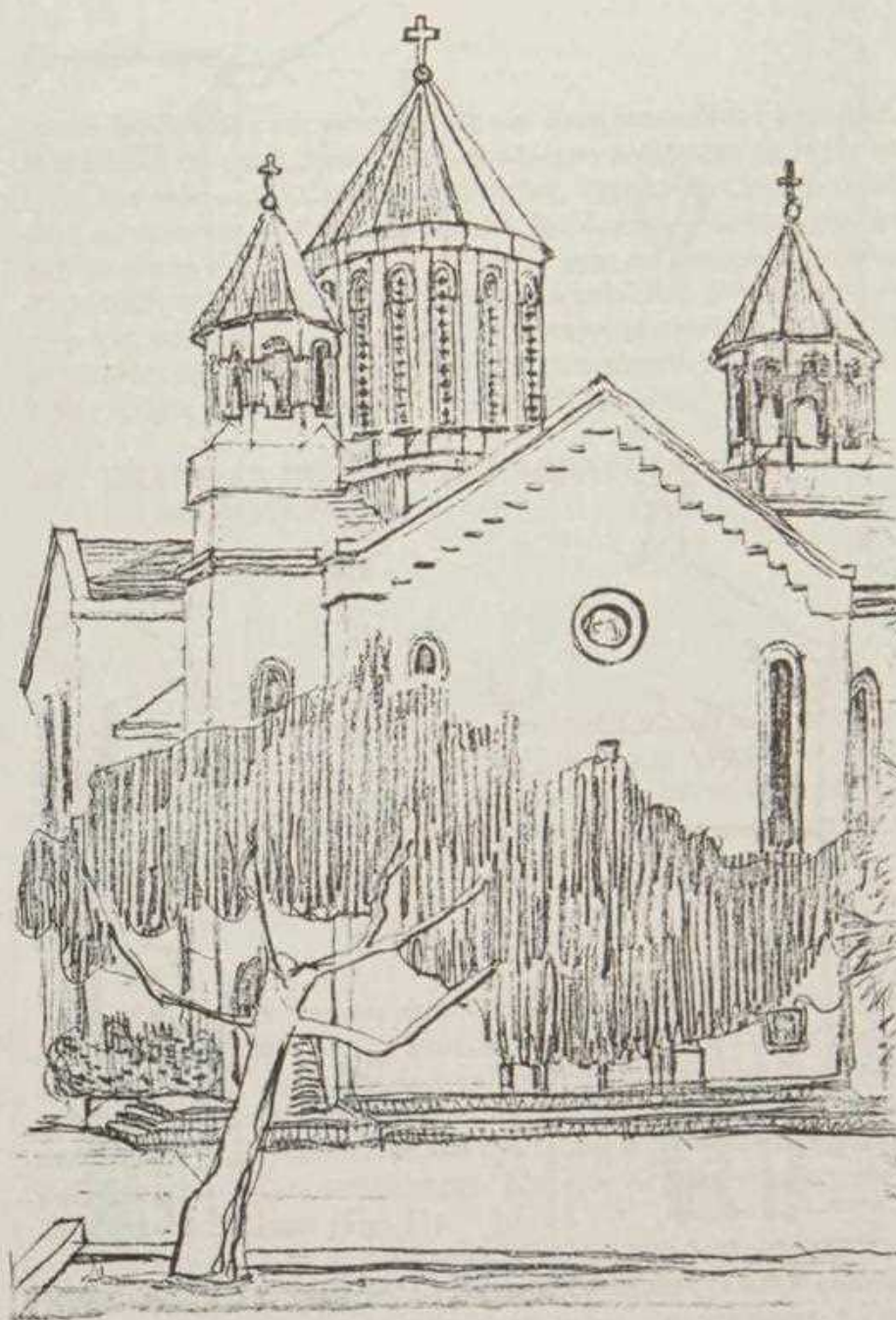


Fig. 9 - Cathédrale d'Antélias, vue extérieure.

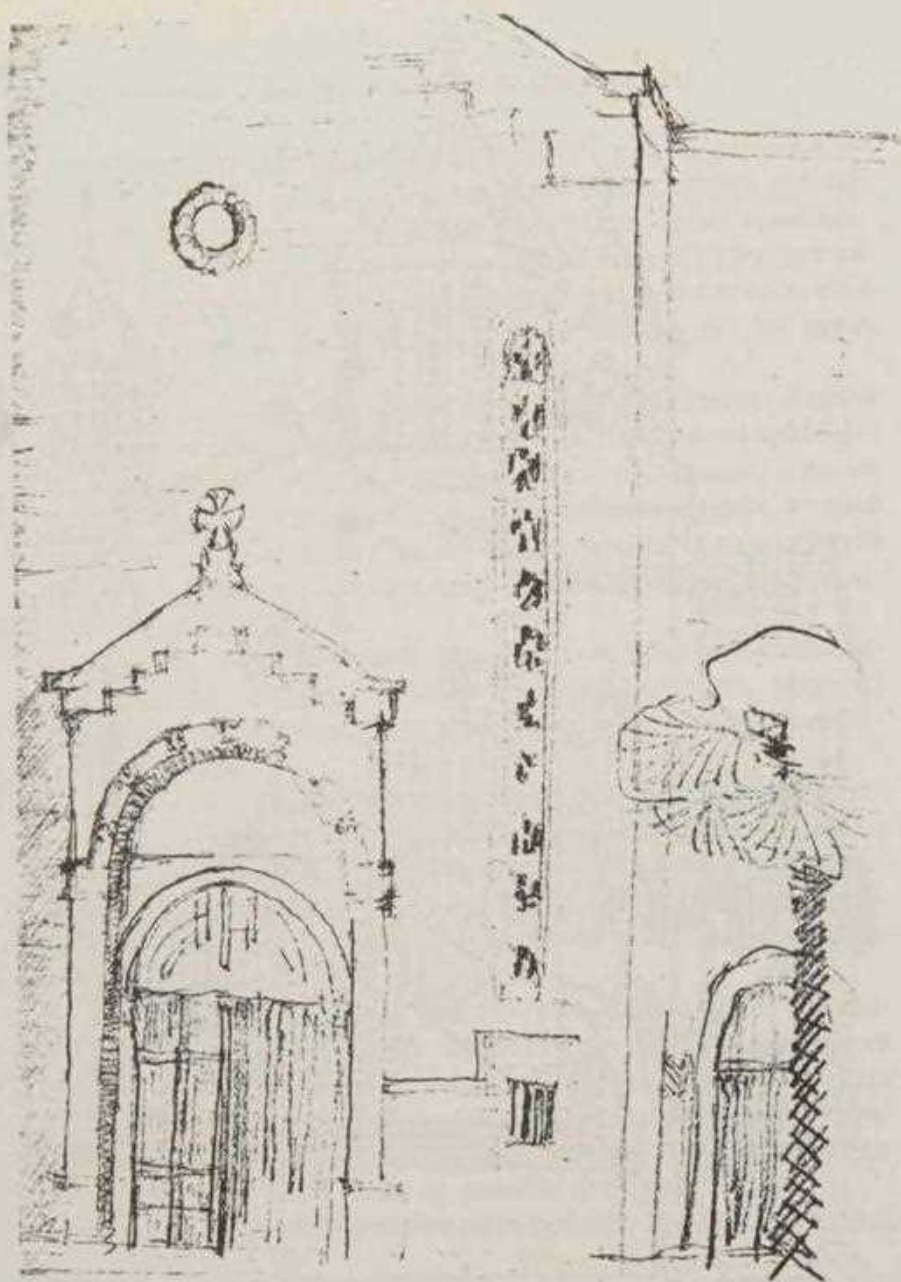


Fig. 10 - Cathédrale d'Antélias, traitement des façades.

Environnement

Le lieu de culte est complété par deux mausolées : à gauche, le tombeau du Catholicos Zarèh et Martyrs arméniens de 1915; en face, la résidence du Catholicos; à droite, l'entrée du Catholicossat avec ses annexes. A l'extrême gauche, le Séminaire, le tout groupé autour d'une cours intérieure. L'édifice, avec ses coupoles accusées et de couleur jaune-blanchâtre, forme un contraste avec la verdure douce et ondulée de l'entourage. En faisant abstraction des hauts immeubles massifs, la forme de l'église s'harmonise avec les toits en tuiles rouges des maisons traditionnelles libanaise.

V/ CHAPELLE DE LA VIERGE MIRACULEUSE DE BZOMMAR (1940)

Note historique

Cette chapelle fut édifée en l'honneur de la Vierge Miraculeuse de Bzommar. Son architecte fut Haroutioun Avédian. Elle fut bâtie en 1940 et servit comme lieu de prière pour les visiteurs et pèlerins. Elle cotoie l'autre église du monastère de Bzommar, dédiée à l'Assomption de la Vierge.

Plan

Son plan est rectangulaire à nef unique. Cette nef comporte deux parties : l'une devant l'autel, couverte par une coupole; l'autre à l'entrée, ayant une couverture en pendentifs. Cette dernière partie constitue un allongement de la première, nef en carré parfait. La forme rectangulaire ainsi réalisée, est plus fonctionnelle que les espaces carrés des premières églises arméniennes. L'abside de l'autel est rejetée à l'intérieur du volume (Fig. 11).

La chapelle est complètement fermée, sans fenêtres; elle n'est éclairée que par la coupole. La sacristie est omise; la nef à coupole communique avec la sacristie de l'autre église, par une porte. La nef postérieure, à la porte d'entrée, communique aussi avec l'abside de l'autre église.

Structure

De ce point de vue, la chapelle est typiquement arménienne. Le tambour de la coupole repose sur quatre arcs, reposant eux-mêmes sur quatre colonnes libres adossées à des supports engagés. Les colonnes ne semblent pas supporter toute la charge, une grande partie de celle-ci est transmise aux supports engagés. En introduisant ces supports en arcs, l'espace est libérée et par suite élargie, comme d'habitude. A signaler la structure en gradins, surtout au dessus de l'autel : elle suggère une structure par encorbeillement déjà rencontrée dans les arcs, avec la seule différence que la structure présente est le résultat d'une coupe $\times 1, \times 2$, d'un arc et une rotation de 90° de part et d'autre de centre de rotation.

Le nouveau dans cette structure c'est l'extension de la composition plane par encorbeillement à celle en volume. De ce point de vue, l'architecture arménienne se caractérise par un assemblage, un perfectionnement et une adaptation d'éléments recueillis dans son entourage tellement diversifié.

La couverture de la nef d'entrée est une voûte en berceau longitudinale reposant latéralement sur les murs, et aux extrémités par deux arcs.

Intérieur

Pas de décoration gratuite; la structure même, avec ses colonnes libres et ses arcs, sert de décor. La sculpture n'est apparente que sur les chapiteaux, les bases des colonnes et l'autel. Cette sculpture reste minimale et modeste, et s'harmonise avec l'intérieur. Des peintures murales occupent le dessus hémisphérique de l'autel et les parois intérieures de la rotonde portant la coupole elle-même.

Nous ne pouvons pas parler de vrai symbolisme, à l'exception de la coupole étoilée, peinte par différentes tonalités de bleue. Cette église est une des rares édifices où l'éclairage est assuré uniquement par les fenêtres du tambour de la coupole. Celle-ci accomplit parfaitement son rôle comme «voûte céleste», qui éclaire l'intérieur en l'absence de tout éclairage latéral.

Formes extérieures (volume et traitement des façades)

La chapelle est intégrée dans l'ensemble du couvent. L'abside et la partie supérieure signalent leur présence de l'intérieur. La nef postérieure (de l'entrée) est couverte extérieurement par un toit à deux versants. L'abside, rejetée à l'intérieur, est couverte par un toit en demi-cône polygonal.

La coupole est comme d'habitude recouverte par un toit unique à base polygonale. Les parements extérieurs sont richement décorés en bas-relief, rappelant les églises anciennes de l'Arménie. Cette décoration est formée par des motifs géométriques (Fig. 12). Les fenêtres de l'abside ainsi que du tambour de la coupole sont surmontées d'arcs à relief apparent. Des corniches renfermant des jalons traînent tout le long des par-dessus des toitures. Cet extérieur orné et en pierre de taille ne reflète pas l'intérieur lisse et dépourvu d'ornementations.

L'entrée est flanquée de deux colonnes à chapiteaux coniques; l'arc qu'elles supporte renferme des cercles adjacents taillés, les uns renfermant des croix. Le gabbage des deux poteaux est apparent.

Environnement

Le couvent qui renferme cette chapelle occupe la crête d'une colline, qui s'ouvre sur des vallées pittoresques. Avec ses tuiles rouges, ses ouvertures et ses murs en pierre de taille, l'ensemble s'apparente aux constructions libanaises rustiques.

VI/ EGLISE DE LA STE VIERGE AMRIEH (BIKFAYA) - 1952

Note historique

L'église est l'œuvre de l'architecte Haroutioun Avédian, de l'école de «Al Jamhour». La construction dura 2 ans, 1951-53.

Plan

Plan typiquement arménien : deux carrés concentriques découpent le plan en 4 rectangles latéraux et 4 petits carrés aux 4 coins (Fig. 13).

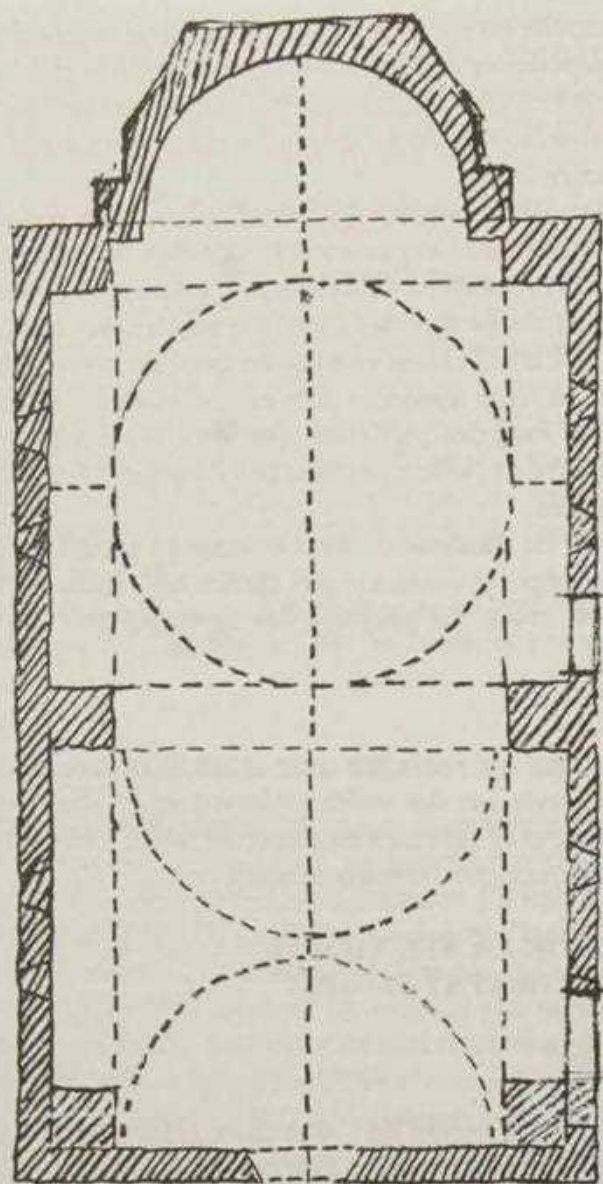


Fig. 11 - Chapelle votive de N.D. de Bzommar (1940).

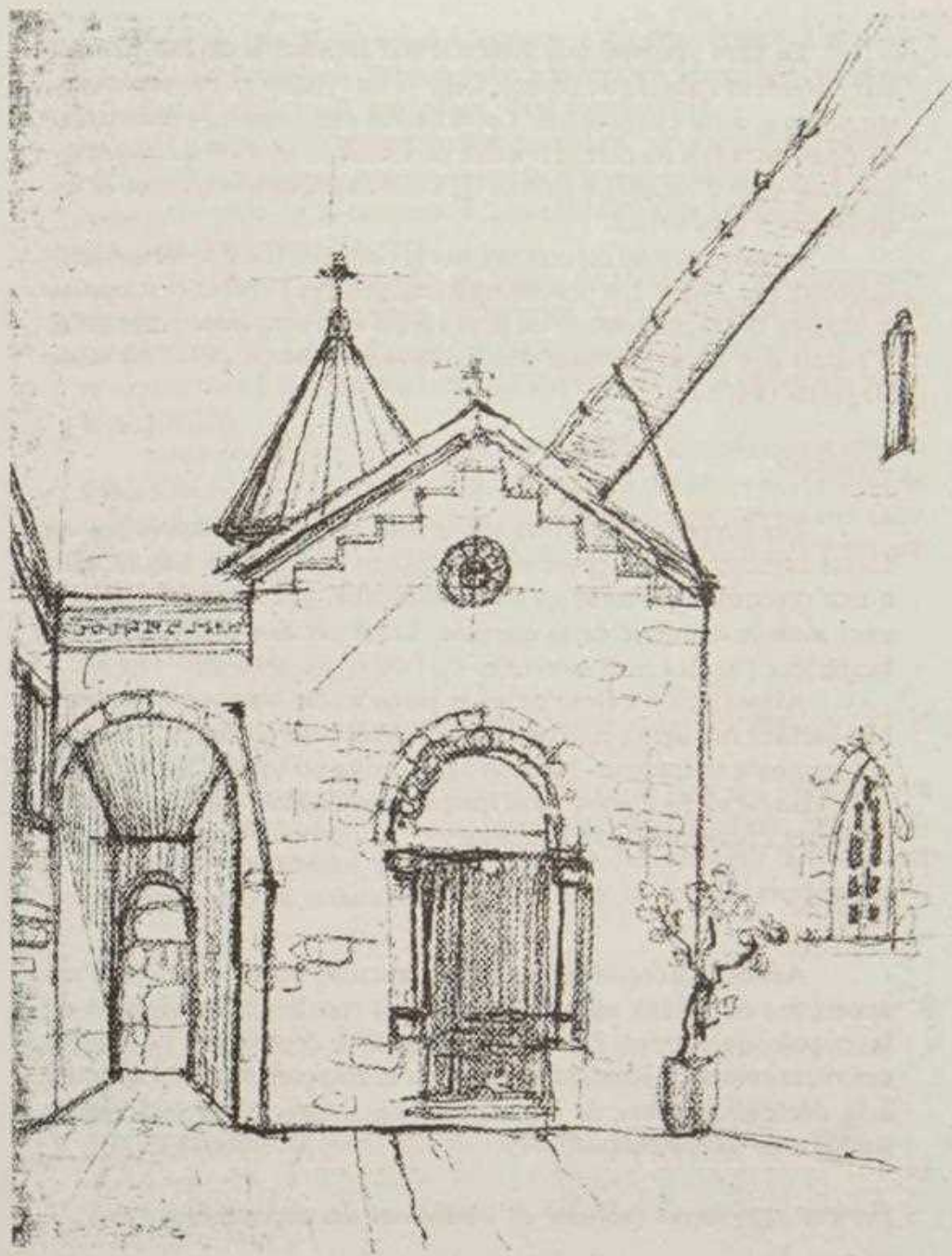


Fig. 12 - Chapelle votive de N.D. de Bzommar, traitement des façades.

Le plan présente une symétrie par rapport à un axe passant par l'entrée et l'abside de l'autel. Celle-ci est rejetée à l'extérieur avec un volume demi-cylindrique. Les 4 carrés des coins se répartissent en deux sacristies de part et d'autre de l'autel et non communicantes. Une cage d'escalier à gauche de l'entrée mène à la tribune et un petit dépôt à sa droite.

Le carré central est couvert par la coupole. Il est prolongé latéralement par 2 nefs. Un porche extérieur protège l'entrée et supporte le clocher ou «jamatoun». Le plan révèle une simplicité frappante; il paraît être un descendant des Basiliques de Mren (VII^e s.) et de Bagaran (VII^e s.).

Structure

Les supports apparents isolés sont omis. La coupole par sa forme caractéristique repose sur 4 arcades symétriques. Les arcades à leur rencontre, forment un triangle courbe, aux 4 coins, déterminant ainsi le diamètre de la coupole. Les 4 arcades s'étendent vers l'extérieur par des nefs couvertes de voûtes en berceau.

Ainsi l'église s'élève de socle jusqu'à une hauteur considérable, suivant des lignes courbes qui se retrecissent au fur et à mesure qu'on monte en hauteur. Aucune ligne droite ou brisée, aucun angle aigu, aucune surface plane au niveau des plafonds ne s'introduit pour déranger l'harmonie de l'ensemble.

Intérieur

Aucune décoration superflue, aucune forme gratuite n'est aperçue : ce qui fait apparaître les lignes courbes des arcades et de la coupole, qui forment l'élément essentiel de la décoration. La lumière des vitres colorés rayonnant à l'intérieur et frappant les murs s'ajoute à la décoration sobre de l'ensemble. La simplicité de cette église traduit son sens rustique.

Formes extérieures (volume et traitement des façades)

Tous les espaces intérieurs sont reflétés par des volumes extérieurs : le carré central se prolonge extérieurement par le volume dominant celui de la coupole (Fig. 14). Les rectangles axiaux et latéraux

sont couverts par des porches à toitures à double versant. Les volumes à un seul versant, faisant suite à la toiture principale, reflètent la présence des carrés aux coins, déjà mentionnés.

Le porche d'entrée est aussi accusé par un «jamatoun» formé d'une rotonde de colonnes surmontée d'une couverture, qui s'apparente avec celle de la coupole. L'ensemble est très animé par la présence de différents niveaux.

L'église est construite en pierre de taille pour les parements verticaux, et en béton pour les toitures. Contrairement aux églises précédentes, les joints des pierres sont apparents. Seules les formes en béton sont lisses. La surface non appareillée de la pierre accentue la simplicité.

Au-dessus de l'arc du porche d'entrée, les redents en pierres lisses non décorés contrastent avec la texture rugueuse des pierres de taille. Il en est de même pour le cône de la coupole et de son tambour. Le «jamatoun» est constitué par une rotonde de colonnes qui s'apparente avec l'ordre dorique.

Environnement

L'église est construite à côté d'une autre bâtisse, qui est le Séminaire.

Elle occupe une petite plate-forme se prolongeant par une suite de jalls, où fleurissent la vigne dorée, les arbres fruitiers, les cyprès. Sa couleur blanchâtre, symbole de pureté, fait ressortir le volume de son entourage et contraste fortement avec la verdure environnante.

VII/ EGLISE ST.SAUVEUR - BOURJ HAMMOUD - 1952

Note historique

Cette église paroissiale fut érigée par S. Eminence le Cardinal Grégoire-Pierre XV Agagianian en 1952. Elle est l'œuvre de l'architecte Pascal Paboudjian.

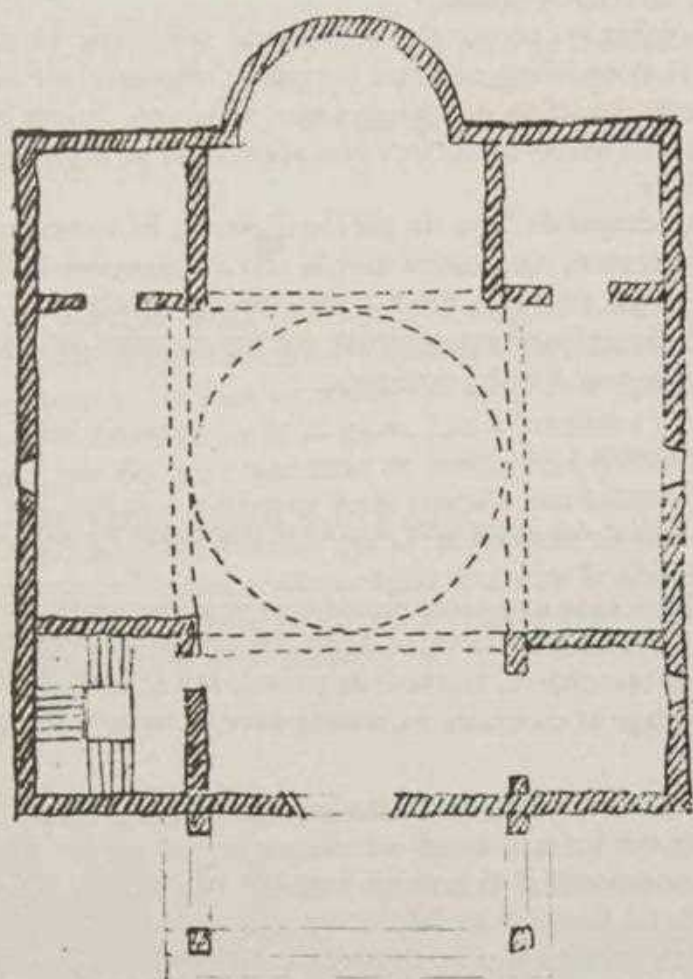


Fig. 13 - Plan de l'église de N.D. à Amirieh-Bikfaya (1952).



Fig. 14 - Eglise de N.D. à Amirieh, volumes extérieurs.

Plan

Le plan de cette église, contemporaine à celle de Amrieh (Bikfaya), présente une ressemblance avec cette dernière. En plus des 2 carrés concentriques, deux prolongements rectangulaires dans le sens de la largeur continuent l'espace.

Le devant de l'église est flanqué d'une abside demi-circulaire visible de l'intérieur. Cette abside renforce deux parois : une intérieure, circulaire aussi, abritant l'autel est fermée par 4 arcades en ogive. La seconde parois forme avec l'autre un couloir de passage derrière l'autel. Ce passage sert comme communication entre les deux sacristies latérale (Fig. 15). La nef centrale est agrandie, comme celle de Amerieh, par 4 rectangles et 4 coins.

A gauche de l'entrée, figure l'escalier qui mène à la tribune; et à droite de l'entrée, c'est le baptistère. La nef centrale s'ouvre sur l'intérieur par deux porches latéraux. Les entrées sont donc au nombre de 3. Historiquement, cette église paraît être une descendante de la basilique de Thaline (VII^e s.).

Structure

Toute l'église est conçue en voûtes en ogive. La partie centrale du plafond de la nef est soutenue par deux axes croisés, qui prennent naissance aux 4 coins du petit carré. C'est la première fois, durant notre étude des églises arméniennes, qu'on rencontre des structures en axes croisés, remplaçant la coupole : c'est encore une façon de dégager l'espace intérieur et d'omettre des supports libres, ainsi que de créer l'ambiance d'une cathédrale. Chaque angle formé par les arcs croisés se prolonge par une nef latérale, dont le plafond est soutenu par une suite de voûtes en ogive.

En regardant axialement vers l'autel, nous remarquons une succession d'arcs, comme celle de l'église de la St. Vierge Miraculeuse de Bzommar; cet encorbeillement en volume sert pour transmettre les efforts, dûs à la couverture de l'ensemble, au sol, et en même temps pour élargir l'espace de l'autel.

Une question peut se poser : pourquoi cette forme des arcs et arcades en ogive, dont les parties latérales continuent obliquement jusqu'au sol? Cette forme s'avère avoir comme effet d'abaisser la direction de la poussée horizontale due à la charge verticale, donc

de réduire son effet horizontal.

Intérieur

Nous sommes toujours en présence du concept suivant : pas de décoration superflue, la structure elle-même sert de décor et n'offre pas de détails gratuits. La forme même des arcades n'est pas purement décorative : celle-ci est dictée par la fonction même. Tout l'intérieur ne présente aucune sculpture; cet intérieur reflète l'extérieur d'une façon jamais vue jusqu'à maintenant.

En l'absence de la coupole, l'éclairage est assuré latéralement par des ouvertures longitudinales groupées par deux ou par trois, à l'inverse des églises orthodoxes. Demi-obscur, cette église comporte de grandes baies quadrillées renfermant des croix avec des vitraux coloré d'influence occidentale et assurant un haut niveau d'éclairément. En plus de cet ensemble de fenêtres, des lucarnes en ogives éclairent les coins retirés de l'intérieur.

Formes extérieures (volume et traitement des façades)

Le volume extérieur présente deux niveaux principaux : celui des voûtes elliptiques surhaussées et croisées, et celui des volumes des 4 carrés aux coins. Plus bas du côté de l'abside, les volumes descendent en gradins.

Extérieurement, cet édifice ne présente aucune analogie avec les concepts arméniens connus, à part les «jamatouns» du porche d'entrée axiale et celui de la tour-clocher (Fig. 16). Les toits à deux niveaux des porches d'entrée latérale révèlent une influence arménienne.

La conception architecturale est tout à fait révolutionnaire par rapport à l'architecture classique arménienne. Seul le volume rendu en croix permet de rapprocher cette église de concept de ses ancêtres (Lmbat VI, Alaman VII).

Les parements extérieurs sont coulés en béton armé, de même que les «jamatouns», avec leurs colonnes et socles. Les fenêtres sont cintrées par des demi-cercles en béton s'appuyant sur de petites colonnes. Les balustrades richement décorées sont aussi réalisées en béton.

La place de la tour-clocher n'est conditionnée que par l'esthétique : l'harmonie est complète dans la verticalité et l'horizontalité

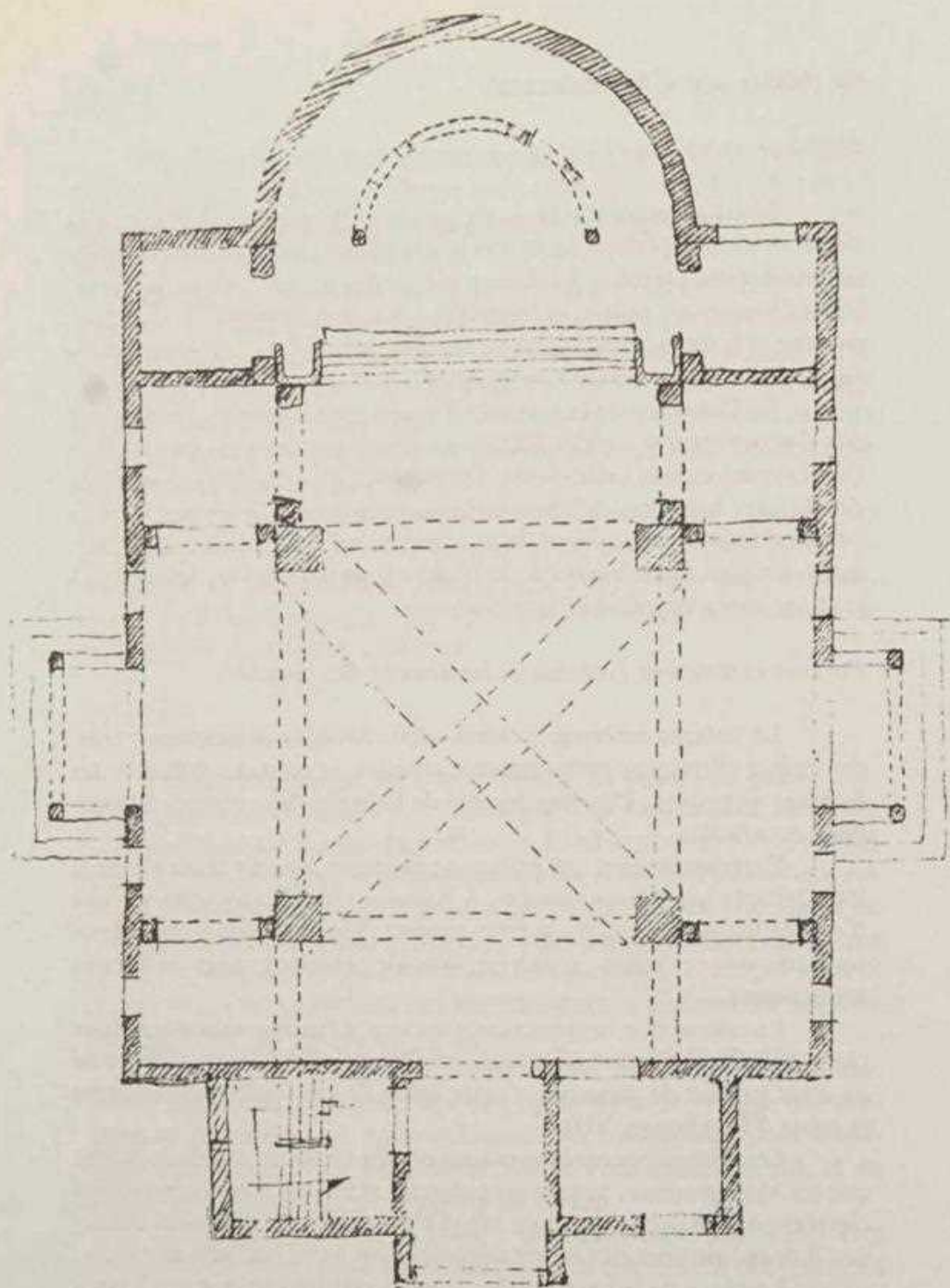


Fig. 15 - Plan de l'église St. Sauveur à Bourj Hammoud (1952).



Fig. 16 - Eglise St. Sauveur à Bourj Hammoud, volumes extérieurs.

de l'église. Il est à mentionner la couleur jaune rosâtre et l'aspect lisse de l'extérieur, caractéristiques des anciennes églises de l'Arménie.

Environnement

L'église fait partie d'un ensemble renfermant une école et des cours de jeux. Située à Bourj Hammoud à forte densité de construction, l'église offre par son dégagement intérieur et extérieur un espace ouvert entouré de verdure, recherchée dans une telle région.

VIII/ EGLISE ASDVADZADZINE (MERE DE DIEU) BOURJ HAMMOUD - 1965

Historique

Une ancienne église occupait la place de celle existante aujourd'hui; elle était bâtie en 1936 avec des moyens très modestes. En 1965, une nouvelle église fut contruite par l'architecte Emméyan sous le nom de Nor Adana.

Plan

Le plan est à nef centrale, surmontée de la coupole traditionnelle. Il s'élargit de part et d'autre de l'autel pour former les deux sacristies, communicant par derrière l'autel, par un passage courbe. L'abside de l'autel trilobe s'apparente à des formes curvilignes rencontrées dans l'église cruciforme de Hripsimé (VII^e s.). Deux niveaux principaux divisent l'église : celui de l'autel et celui plus bas de la nef centrale, les deux niveaux communicant par deux escaliers symétriques à sept niveaux (Fig. 17).

Contrairement à l'église d'Antélias avec deux clochers symétriques de part et d'autre de l'entrée, cette église est constituée par un porche soutenant un seul clocher, comme l'église de Amirieh (Bikfaya).

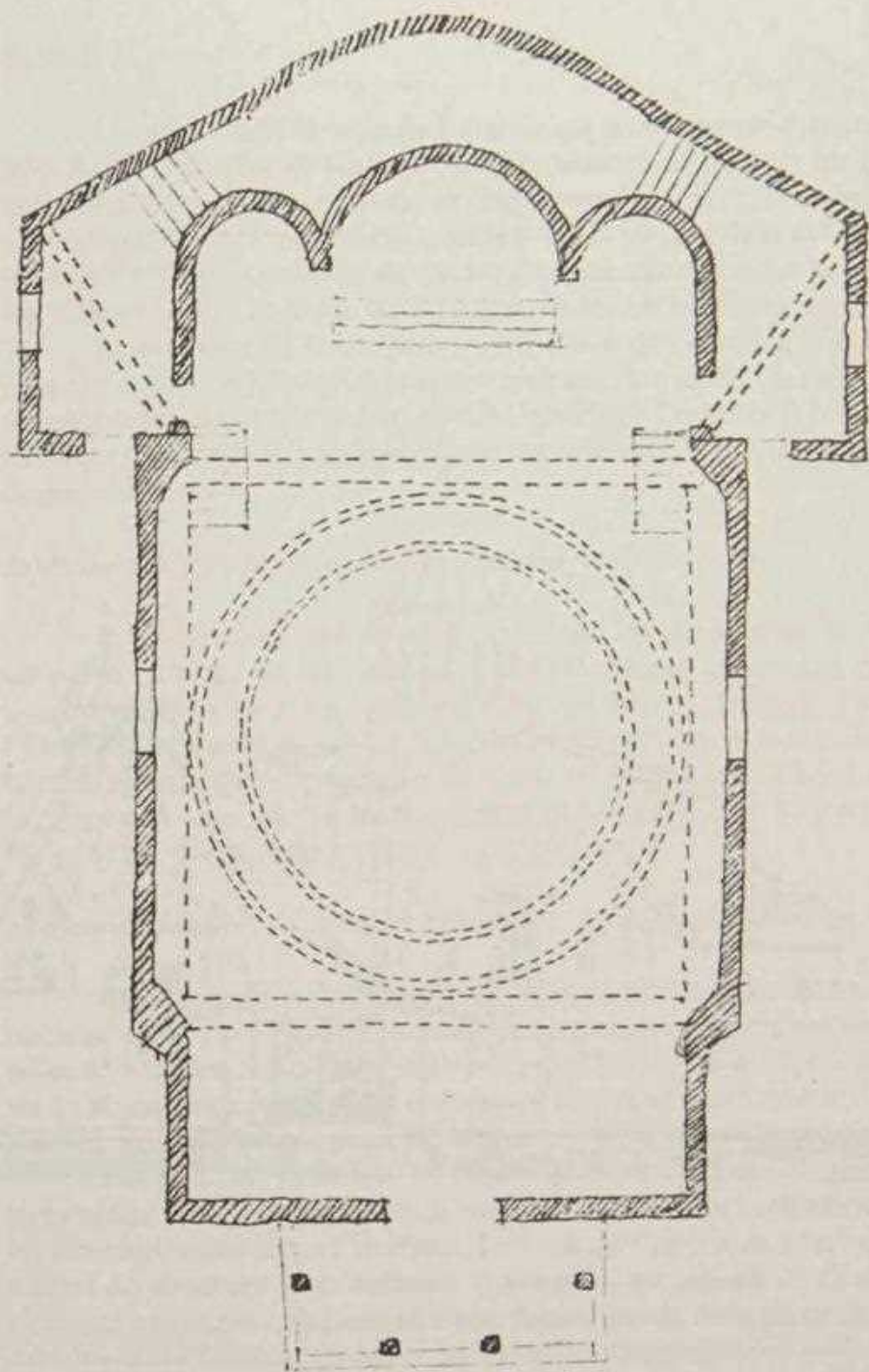


Fig. 17 - Plan de l'église «Mère de Dieu», à Bourj Hammoud (1965).



Fig. 18 - Eglise de la «Mère de Dieu», Bourj Hammoud, volumes extérieurs.

Structure

Le tambour de la coupole s'appuie sur une structure concentrique, ayant pour rôle de transmettre obliquement les charges sur les arcades engagées dans les murs, en élargissant l'espace. La coupole, d'un diamètre assez important, couvre toute la surface de la nef centrale de l'église. Cette suite de cercles s'appuie sur 4 arcades latérales, elles-mêmes se reposant sur 4 pedestaux jouant le rôle de butoirs.

Le tambour de la coupole est dépourvu de colonnes; la coupole elle-même est hémisphérique de l'intérieur. Un ensemble de trois arcades supporte le toit en berceau de l'abside de l'autel et le toit de l'entrée. Le toit de la sacristie repose sur une partie inclinée placée diagonalement.

Intérieur (Sculpture, décoration, éclairage)

Les sculptures intérieures sont omises, les jalons sont exécutés par le coffrage au moment du coulage du béton. Ce ne sont pas des décorations superflues, mais leur forme est très fonctionnelle. Tout l'intérieur est homogène; il est fait à partir de courbes et de cercles. L'éclairage est assuré principalement par les fentes du tambour de la coupole et aussi par les fenêtres longitudinales latérales. L'ensemble produit un éclairage diffus et semi-obscur.

Formes extérieures (volume et traitement des façades)

Typiquement arménienne, cette église présente des niveaux de toitures variés : des versants en pente se succèdent avec les deux coupoles de hauteurs différentes, englobant ainsi les parties occupées par les différents espaces du plan, et formant une unité variée qui se différencie de l'entourage plat (Fig. 18).

Les façades, exécutées en enduit de béton, offrent le caractère spécial lisse, et le badigeon jaune accentue cette caractéristique. La structure apparente à l'intérieur, l'est aussi à l'extérieur. L'arc qui a servi de structure pour soutenir la coupole, est signalé de l'extérieur par un redant indiquant sa trace, faisant partie de la décoration extérieure et s'harmonisant avec les corniches circulaires des fenêtres et des portes.

Les fenêtres trop étroites sont aménagées longitudinalement

et groupées de temps à autre par trois. la couverture extérieure de la coupole est un cône à base polygonale; de même la couverture du «jamatoun». Le tambour de la coupole présente une décoration de motifs en triangles, rappelant l'église St. Sauveur à Bourj Hammoud.

Contrairement à la cathédrale d'Antélias qui s'élance vers le haut avec ses volumes étirés, cette église paraît plus attachée au sol et moins élancée.

Environnement

Une école primaire, de plan en L, occupe le devant de l'église. L'espace libre entre elles est trop étroit; il sert de cour pour les élèves et se prolonge en cotoyant la face latérale de l'église, dont la ruelle voisine lui offre, grâce à une terrain voisin, un dégagement important d'un seul côté. Les trois autres côtés sont bloqués par les constructions voisines.

MANGASSARIAN ARPI
MAKHLOUF JOSEPH
SAADE SALIM

OBSERVATIONS ON THE THEOLOGICAL ORIENTATION OF THE ARMENIAN EVANGELICAL CHURCH

DR. VAHAN H. TOOTIKIAN

The formal recognition of the Armenian Evangelical Church was granted by the Ottoman Sultan Abdul Medjid on November 27, 1850. The first Armenian Evangelical Church, however, was established at Pera, Istanbul (then Constantinople), four years earlier, on July 1, 1846.

Armenian Evangelicalism is basically a religious movement representing both the tradition of Protestant Reformation (and the later spiritual renewal movements of Pietism and Puritanism) and the Armenian Apostolic Church. The early Armenian Evangelicals claimed that they followed «the doctrine of our Lord Jesus Christ» and obeyed the Gospel, and consequently were «members of this one, Catholic, and Apostolic Church.» They insisted that, like their Mother Church, they «received the Nicene Creed of the Church... and could be considered as regular members of the National Church by simply receiving the ancient (Nicene) Creed.⁽¹⁾ They objected that the «New

1 *The Missionary Herald* (Boston: A.B.C.F.M., XLII, June, 1846). p. 194., also Stephan Eutudjian, *Dzakoumn Yev Entatzn Avedaranaganootyan Ee Hais* (The Rise and Course of Evangelicalism Among Armenians), (Constantinople: Arax Press, 1914), pp. 169-173.

Creed» Patriarch Matteos Choochajian (the Patriarch who excommunicated them from the church) had «invented» in 1846 was contrary to Holy Scriptures, and consequently, that they could not subscribe to it. They stated that the «true foundation and perfect rule of Christain faith is the Holy Scriptures alone.»⁽²⁾

The «Confession of Faith» versus the «New Creed»

In the course of time, the Armenian Evangelical Church adopted a great deal of protestant teachings, principles, and theology. These imported influences did not touch the Nicene Creed, adherence to which was emphatically reaffirmed, but they included a declaration of freedom of conscience and a number of affirmations to express the Church's views of the truth on points not explicitly covered by the «ancient Creed.» These affirmations at first were formulated by the Armenian Evangelicals in response to Patriarch Choochajian's «New Creed.» They were hammered out by men who were on the firing line. In facing accusations and excommunications, Evangelicals were forced to think out and declare the implications of their convictions. After issuing a bill of excommunication against priest Vertanes on January 12, 1846,⁽³⁾ the Patriarch had demanded that the Evangelicals sign the «Paper of Recantation» declaring that they were «deceived by the wicked enticements of Satan»⁽⁴⁾ and renouncing all further communication with the missionaries. Moreover, the Patriarch had warned all the Armenian Apostolic churches in Turkey to «beware of the seducing and impious followers of the false doctrines of the modern sectaries» (i.e. the Evangelicals).⁽⁵⁾

2 *The Missionary Herald*, *Ibid.*, p. 195.

3 *The Missionary Herald*, June, 1846, pp. 196-197; also Avedis Berberian, *Badmootiun Haiotz: Sgsial 1772 Minchev 1860 Hantertz Garevor Deghegootiamp yev Jamanagakrootiamp Yerevelee Eeratz* (Armenian History: Begining 1772 to 1860. Along with Important Reports and Chronology Concerning Eventful Happenings). (Constantinople: Boghos Kirishjian and Co., 1871), p. 112.

4 O.G.H. Dwight, *Christianity Revived in the Near East* (New York: Baker and Scribner, 1850), pp. 327-328.

5 *Ibid.*, pp. 329-331.

Thus, the first authoritative statement of faith by the Armenian Evangelicals, the «Confession of Faith,» was prepared in response to the so-called «New Creed» formulated by Patriarch Matteos Choochajian. The «New Creed» composed of nine articles, spelling out the position of the then Armenian Apostolic Church, was presented to the Evangelicals as a sign of orthodoxy.⁽⁶⁾ It dealt with such important issues as salvation, the church, the sacraments, Apostolic Succession, the saving ordinance of the church, The Virgin Birth, the intercession of saints, the creeds, the rites and rituals and the hierarchy of the church.⁽⁷⁾

The «Confession of Faith,» composed of twelve articles, was both a response to the Patriarch's «New Creed» and a statement of the theological position of the newly organized Armenian Evangelical Church. It reaffirmed some important beliefs common to all Christian Churches, as set forth in the Scriptures, and the doctrinal decisions of the early General Councils. It reaffirmed, for instance, the Apostolic and Catholic belief in the existence of «one only living and true God, the Creator, Preserver, and Governor of the Universe;»⁽⁸⁾ the mystery of the Holy Trinity, the Father, the Son, and the Holy Ghost as One God;⁽⁹⁾ the work of the Holy Spirit; the reality of sin; atonement; forgiveness and redemption; the existence of eternal life;⁽¹⁰⁾ Christ's role as Head of the Church; the resurrection of the dead and the promise of eternal life.⁽¹¹⁾

The «Confession of Faith» rejected some important concepts, beliefs, and practices as presented in the Patriarch's «New Creed.» It rejected justification by faith and good works⁽¹²⁾ and it affirmed

6 G.H. Chopourian, *The Armenian Evangelical Reformation: Causes and Effects* (New York: Armenian Missionary Association of America, 1972), pp. 32.

7 Dwight, *op. cit.*, pp. 329-331; also Eutudjian, *op. cit.*, pp. 154-156.

8 «Confession of Faith», *A.B.C.F.M.*, 1846, *op. cit.*, p. 239.

9 *Ibid.*, p. 239.

10 *Ibid.*, p. 240.

11 *Ibid.*, p. 241.

12 Dwight, «New Creed», *op. cit.*, p. 329.

that justification and salvation are by faith alone; that salvation is God's free gift; that it cannot be earned or purchased by any kind of meritorious works, such as «fasting, alms, penances, or other deeds of our own.»⁽¹³⁾

The Confession of Faith rejected the concept that there are Seven Sacraments — (Baptism, Confirmation, Penance, Communion, Ordination, Matrimony, and Extreme Unction) — and that they have saving power. It claimed that there are two sacraments: Baptism and the Lord's Supper (Communion) «the former being the seal of the covenant, and the sign of the purifying operation of the Holy Spirit, and the token of admission into the visible church;» and the latter, «a perpetual memento of Christ's atoning love, and a pledge of union and communion with Him and with all true believers.»⁽¹⁴⁾ It rejected the Apostolic Church's belief that baptism, auricular confession, and penance are saving ordinances to be supplemented after death by the mass, alms, and prayers.⁽¹⁵⁾ It maintained that salvation is through the grace of God by faith. Faith represents man's willingness to be saved on God's terms. It rejected veneration of images and of the relics of saints as well as devotion to the Virgin Mary.⁽¹⁶⁾ It affirmed the biblical view that besides God, no other being is to be worshipped and adored, and that «each person in the sacred Trinity is worthy of our worship, which to be acceptable, must be offered through no other mediation than that of Jesus Christ alone; and that the use of relics, pictures, images of any sort, in any act of worship, and of the intercession of saints, is directly contrary to the Scriptures.»⁽¹⁷⁾

A careful study of Patriarch Choochajian's «New Creed» reveals the great influence of Roman Catholic theology in his theological thinking. Melikset Vartabed Mooradian rightly points out that

13 «Confessions of Faith», *A.B.C.F.M.*, *op.cit.*, p. 240.

14 *Ibid.*

15 «New Creed», Dwight, *op.cit.*, p. 330.

16 «Confession of Faith», *op.cit.*, p. 240.

17 *Ibid.*, p. 241.

the Patriarch in his defense of the Armenian Apostolic Church against Protestantism justifies his position in terms of Roman Catholic beliefs quite alien to Armenian Apostolic theology.⁽¹⁸⁾

Guide for Members of the Evangelical Church

With the passage of the time, the Armenian Evangelical Church was greatly influenced by Protestant theology. Within a decade of her inception, she had already entered the mold of American Protestantism. Thus, the very same Armenian Evangelicals who had told the American missionaries, «we do not need to adopt any foreign dominational polity... but wish to restore our Mother Church to her former Apostolic orthodoxy,»⁽¹⁹⁾ became obliged in 1855 to adopt a constitution and catechism entitled «Guide for Members of the Evangelical Church» prepared by the American Protestant missionaries.⁽²⁰⁾

The *Guide for Members of the Evangelical Church*, besides representing by-laws of the early Armenian Evangelical Church, was indeed a guidebook to Evangelical theology. It is one of the earliest documents which sets forth the important tenets that distinguish Evangelicals from Apostolics. One of its purposes was to state in simple terms the basic convictions and affirmations of Evangelicalism. It also stated some of the beliefs and practices that are alien to Evangelicalism.

The *Guide for Members of the Evangelical Church* presents the following distinctive affirmations of the Evangelicalism which, then as now, are the basic principles of Protestantism; namely, that a man is justified by faith alone without works; a man's salvation depends entirely on divine grace; the Bible is the only Christian norm and practice; all believers are priests not only on behalf of themselves but also on behalf of each other.

18 Melikset Vartabed Mooradian, *Badmootune Hayastanyatz Soorp Yegeghetzvoh* (History of the Armenian Apostolic Church) (Jerusalem: St. James Monastery Press, 1872), p. 616.

19 Eutudjian, *op.cit.*, p. 167.

20 *Arachnort Avedaranagan Yegeghetzvoh Antamneroun* (Guide for Members of the Evangelical Church), (Constantinople: A.B. Churchill, 1855).

The book explains the nature and the meaning of the Sacraments of Baptism and Communion. Furthermore, it deals with the other five «lesser sacraments» which the ancient churches accept, but Protestantism does not. It criticizes the Armenian Apostolic Church for not separating Scripture and Tradition.⁽²¹⁾

In this early Evangelical document one can clearly see the strong theological influence of the American missionaries. Most of these missionaries were graduates of Andover Theological Seminary who, in turn, were greatly influenced by the new theology of Hopkins and Jonathan Edwards — a theology which made much of a personal religious experience, of a new birth through trust in Christ, commitment to Him; it sought to win nominal Christians to an acceptance of the Gospel; it advocated a revivalistic kind of preaching. This was theology of anti-celibacy, anti-ceremonialism, anti-monasticism, and anti-episcopacy.⁽²²⁾ The *Guide for Members of the Evangelical Church* is a reflection of the American missionaries' thinking. The life principles of Evangelicalism is described here to be the doctrine of justification by grace alone, through the merits of Jesus Christ, by means of living faith. One of the major thrusts of the book is to define Evangelicalism and to insist that the Armenian Evangelical Church is a Scriptural Church and that the sufficiency and unerring certainty of the Bible is the only norm of all-saving knowledge. Here there is an emphasis on evangelism; an urgency to proclaim the Kingdom of God. The Evangelical person is urged to take seriously the «great commission,» namely, to preach the Gospel to everybody.⁽²³⁾

Theological Diversity among Armenian Evangelicals

In the course of time, Armenian Evangelicalism became diversified, to the extent that today the Armenian Evangelical Church covers a broad spectrum of theological thought all the way from conservative fundamentalism to liberal modernism. Within the Arme-

21 *Ibid.*, pp. 120-132.

22 Chopourian. *op.cit.*, pp. 21-22.

23 *Arachnort Avedaranagan Yegeghetzvoh Antamneroun*, *op.cit.*, pp. 30-105.

nian Evangelical Church there are differences in theological perspective, belief, and practice. This is so because, like other protestant Churches, she recognizes the rights and liberties of the individual mind. The right of private judgment is one of the cardinal principles of Protestantism. It is this right of interpreting the Scriptures, for instance, that has produced great diversity of views. Besides, the Armenian Evangelical Church, like other Protestant Evangelical Churches, has no general ecclesiastical council to pronounce any religious or doctrinal matter as binding upon all Armenian Evangelicals. Nor does it have, nor likes to have, any central authority to enforce conformity or to exercise discipline upon dissenters.

One of the most obvious facts about the Armenian Evangelical Church as a whole has been, and still is, her theological diversity. The right of private judgment in religious matters, the tolerant attitude toward dissenters, and the general religious climate of Armenian Evangelicalism have favored the rise, and in some cases the growth of a number of religious groups and a variety of theological thought. Thus, in Turkey, for example, the Episcopalians organised their little community in the early 1860's; then, the Disciples of Christ in 1879; the Baptists in 1881; the English Quakers in 1883.⁽²⁴⁾ In the Middle East, the Church of God was one of the first foreign churches to organize an Armenian Protestant church in Egypt at the turn of the twentieth century, under the leadership of Rev. Garabed Ouzounian of Alexandria, Egypt.⁽²⁵⁾ The Plymouth Brethren began Armenian Brethren churches in the 1930's, first in Aleppo, Syria, then, in Beirut, Lebanon, and in Palestine.⁽²⁶⁾ The Nazarene Church established a strong Armenian Protestant church in Damascus, Syria,

24 Leon Arpee, *A History of Armenian Christianity* (New York: Armenian Missionary Association of America, 1946), pp. 75-76.

25 Dicran H. Kherlopian, *Voskemadian* (Golden Anniversary. A History of the Armenian Evangelical Movement and the Armenian Evangelical Union of the Near East). (Beirut: Armenian Evangelical Union of the Near East, 1950), Vol. 1, p. 471.

26 *Ibid.*, p. 430.

in 1946, under the leadership of the Reverend Nerses Sarian.⁽²⁷⁾ Most of these churches were shortlived; they were eventually absorbed by, or combined with, the larger Armenian Evangelical Church.

Of all religious groups that worked among Armenian Evangelicals, however, none has left a greater impact than the Armenian Brethren Church. It was born as a spiritual movement in the larger Armenian Evangelical Movement. It began in 1924 with Bible study and prayer meetings in Emmanuel Armenian Evangelical Church in Aleppo, Syria. Its founder and moving force was an Armenian Evangelical layman by the name of Abraham Seferian. In less than two decades the Brethren Church branched out in other cities and countries of the Middle East and fragmented the small Armenian Evangelical churches in such places as Aleppo, Syria; Beirut, Lebanon; Cairo, Egypt; and South America and the United States. Undoubtedly, the devotion and evangelistic zeal of the members of the Brethren churches was instrumental in communicating the basic tenets of the Christian faith to the ignorant. The greater simplicity of their fellowships and churches, their organization, and in most cases, their smaller demands in terms of education gave them a flexibility which sometimes Armenian Evangelical churches could not equal. But their religious exclusiveness and fanaticism became detrimental to the growth and consolidation of the Armenian Evangelical Church. Evangelicalism, which had advocated religious liberty, was terribly compromised by their attitude in a critical period of Armenian diasporan life when Armenian Evangelical churches were seriously engaged in the task of reconstruction. Instead of complementing a diversity that bred tolerance and flexibility, the Brethren churches accused the Armenian Evangelical Church of liberalism, and often used the withdrawal of love as punishment against the Armenian Evangelical constituency. At times they even quarreled among themselves over trifles, and vilified one another for alleged adherence to tenets which have never been either precisely defined or adequately understood.

A classic example of these theological quarrels was the debate between two Armenian Brethren Church leaders, Brother Abraham Seferian and Rev. Minas Bozoklian, in 1930's over the issue of Christian sanctification. Seferian was an advocate of the concept of «Chris-

27 *Ibid.*, pp. 456-458.

tian perfection» and taught that after one's sanctification and baptism of the Holy Spirit, sin is completely eradicated from one's life. Bozoklian disagreed. As a result of this controversy, there was a split in the Armenian Brethren community which lasted until the death of Bozoklian. The Armenian Brethren movement also created mass emotionalism and gave rise to some charismatic groups such as the Pentecostal and Full-Gospel fellowships which are inclined to be separatistic.

The separation of the Armenian Brethren community had another detrimental effect. It made the leadership of the Armenian Evangelical Union of Syria and Lebanon oversensitive and apprehensive about doctrinal issues. The spiritual leaders of A.E.U.S.L. did not want to be accused of liberalism. «Liberalism» or «modernism» was the worst accusation that the Armenian Brethren Church as well as other conservative-fundamentalist elements were able to make against the Armenian Evangelical Church.

Suddenly some of its ministers in positions of leadership assumed the role of defenders of orthodoxy. They began openly to criticize their only seminary, the School of Religion, for its liberal theological training. The prestigious dean of the school, Prof. Loutfi Levonian, came under attack. But the greatest scapegoat of all became a young scholar and saintly minister, the Reverend Hampartzoum Hampartzoumian of Cairo, Egypt, a graduate of the School of Religion and an intimate friend of Dean Levonian, who, for his liberal theological stance, was «excommunicated» from the Union. As a result, the Armenian Evangelical Church of Cairo was split. The followers of Pastor H. H. Hampartzoumian organized their own church which they named the Armenian Evangelical Congregational Church. Because of doctrinal controversies, the latter was forced into isolation and was excluded from the Near East Armenian Evangelical Union until 1961. This episode constitutes one of the saddest pages of the Armenian Evangelical Church.

Within the Armenian Evangelical Movement, the spirit of theological individualism is manifest in the fundamentalist and conservative positions of Confessional churches as well as in the liberal position of some other Armenian Evangelical churches.

In between these two extremes, there are many Armenian Evangelical churches and individuals who emphasize the principles of the Reformation in response to theological liberalism on the one hand

and fundamentalism on the other. This lack of unanimity and observable diversities are conspicuous in a number of important areas. The confessional churches of Armenian Evangelicalism (primarily the Armenian Evangelical churches in France, South America, and the Soviet Union), for instance, like all Protestant Fundamentalist Churches, do place great emphasis on what they consider the five «Fundamental» doctrines of the Christian faith: inerrancy of the Scriptures, the virgin Birth, the bodily resurrection of the Christ, the Second Coming, and substitutionary atonement.⁽²⁸⁾ They criticize the liberals for holding too shallow a view of sin and «a false optimism about man's likeness to God and the possibility of steady progress of civilization.»⁽²⁹⁾ Their basic idea is that their churches should consist of only regenerate persons. They stress the personal experience of conversion and the mandate to evangelize others. In reaction to the one-dimensional social-Gospel of liberals, they emphasize a one-dimensional personal Gospel.⁽³⁰⁾ At the other end of the spectrum, the liberal Armenian Evangelicals accuse the conservatives of identifying religion with creeds. They insist that the uniqueness of Christ is not to be found in some metaphysical doctrine about Jesus or in some miraculous origin such as the Virgin Birth.⁽³¹⁾ For them Christian ethics take a central place. The acid test of religion is not what a man believes but «in as much as you have done it unto one of the least of these.»⁽³²⁾

All Armenian Evangelicals believe in the inspiration of the Bible. They look upon the Bible as a library of inspired books which

28 See, James M. Malloch, «Fundamentalism», *A Practical Church Dictionary*. (New York: Morehouse-Barlow Co., 1964), p. 196.

29 *Ibid.*, p. 283.

30 Kenneth L. Wilson, «Evangelicals: How Do They Live», *A. D. United Church of Christ*, May 1981, Vol. X, No. 5, p. 22.

31 H.H. Hampartzoumian, *Ov, Yev Oor Eh Asdvads* (Who and Where is God) (Cairo: Houssaper Press, 1961), pp. 88-90; Loutfi Levonian, «What is Religion», *Religious Questions: Eight Studies* (Beirut: Shnorhokian Press, 1944), pp. 90-96.

32 A.A. Bedikian, *Jrak* (Lamp), second edition, (New York: M.M. Chamalian publication, 1958), pp. 128, 156.

occupies a preeminent place in private and public worship. The conservative and fundamentalist elements accept it literally and regard it as infallible in every detail. The ultraconservatives believe in the verbal inspiration of the Scriptures; that God dictated the original manuscripts word by word.⁽³³⁾ The record of creation in the first chapter of Genesis, for instance, is considered not a fable but literal fact.⁽³⁴⁾

The liberal Armenian Evangelicals hold the Bible very dearly, but reserve the prerogative of critical appreciation. They question the absolute and indisputable authority of the holy Scriptures and they question the assumption that everything in the Bible is factual. They claim that in the Bible we hear of men as well as the Word of God.⁽³⁵⁾

Unlike both fundamentalists and liberals, a majority of Armenian Evangelicals accept the Bible as infallible in religious teachings and a trustworthy record of the progressive revelation of God, climaxed by the supreme revelation of Himself in Jesus Christ.⁽³⁶⁾ In other words, they believe in a progressive revelation and understanding whereby as they read the Scriptures, they discover an unfolding, enlarging, more meaningful revelation developing in the history of God's search for man and man's search for God. Each stage in that growing revelation is important, but all is to be judged and understood in terms of the fullest and final disclosure in the person of Jesus Christ.⁽³⁷⁾

33 See, «Editorial», *Panper*, *op.cit.*, Dec. 1976, p. 3; also Theodore Daghljan, *Polor Martig Assdoudso Vortiner Yen* (All Men Are Sons of God), (Cairo; 1973), pp. 15-45.

34 Theodore Daghljan, *Kristos Mer Michnorte* (Christ Our Mediator), (Cairo, 1940), pp. 1-5, 35-52.

35 Yervant H. Hadidian, «Theology for Laymen», *The Armenian Memorial Church Bulletin*, Monthly Publication of the Armenian Memorial Church, Watertown, MA., Vol. XIV, N° 4, April, 1963, p.3.

36 G.H. Chopourian in an editorial entitled «How Does One Correct Injustice», points out, «We do believe that the Scriptures demonstrate progressive development of ideas on worship, conduct faith, and God.» (See, *AMMA News*, publication of the Armenian Missionary Association of America, Paramus, NJ: August, 1981, Vol. XV, No. 4, p. 2).

37 Dikran Antreassian, *Kristoneagan* (Catechism), (Beirut: Union of Armenian Evangelical Churches in the Near East, 1954), pp. 44-45.

Fundamentalist Evangelicals believe in the so-called doctrine of the Virgin Birth; that Jesus was born miraculously, a virgin birth in fulfillment of the Old Testament prophecy. This, in their view, in one of the vital truths of the Christian faith, foretold in the Old Testament and confirmed in the New.⁽³⁸⁾

Most liberals do not accept the doctrine of the Virgin Birth. They claim that the fact of Christ, and not the manner in which He was born is the significant factor.⁽³⁹⁾ They find a symbolic rather than a physical meaning in the accounts of Jesus' birth and life.

Most Armenian Evangelicals affirm the Apostles' Creed as a basic summary of belief, including «born of the Virgin Mary», but they do not insist that Christ is unique because of His Virgin Birth.

All Armenian Evangelical churches believe in the Atonement, the reconciliation between God and man through Christ's life and death on earth,⁽⁴⁰⁾ but the Armenian Evangelical Church as a whole does not accept any particular theory of Atonement.

The fundamentalists have emphasized the Ransom and Satisfaction theories of Atonement. The idea in the Ransom Theory of Atonement is that Christ discharged a debt to Satan, who had rights over man due to man's fall; the Satisfaction Theory tries to explain that Christ offered infinite satisfaction for sin for which finite man could not himself atone.

By Jesus' death and His blood shed on the Cross, man was reconciled to God. Through faith in this reconciling ministry of Christ, man is saved from his sins.⁽⁴¹⁾

38 Samuel Melkonian, «Creed and Life», *Verabadveli Samuel Melkonian Hoviv Yev Oussoutzich* (The Reverend Samuel Melkonian: Pastor and Teacher), (Beirut: Yervant and Elisa Kutchukian, 1956), p. 300; *Panper*, *op.cit.*, September, 1978, p. 20.

39 H. H. Hampartzoumian, p. 276.

40 See, the *Constitution and By-Laws of the Union of Armenian Evangelical Churches in the Near East*; also, *Constitution and By-Laws of the Armenian Evangelical Union of France*; also, *Constitution of Armenian Evangelical Union of North America*; also, see, Antreassian, *op.cit.*, p. 54.

41 Nerses Sarian, «The Necessity of Blood Sacrifice», *Christ and His Cross* (Armenian), (Beirut: Kalfayan Publishing House, 1967), pp. 74-89; also, Melkonian, *op.cit.*, 290-291. Samuel Bakalian, *Looys Kishervan Metch* (Light at Night), (Beirut: Shirag) 1976, pp. 200-203, 110-111.

The liberals accuse the fundamentalists of presenting God as a cruel Power who has to be pacified and persuaded to forgive man. They maintain that the Cross is not to be explained in terms of placating a God who demands His «pound of flesh». Rather, the Cross is the God-grounded love of Christ for humanity. They insist that at the heart of this universe is a God of love. Jesus came to this world to reveal that God, and to bring the world and humanity to the highest quality of life and full potential.⁽⁴²⁾

Armenian Evangelicals believe in the Resurrection of Christ. They believe that the Resurrection brings a victorious perspective into the realm of death as well as into life here and now. They believe that God is the Master of a creative universe and has the final word.⁽⁴³⁾

The fundamentalists believe that Jesus was Himself raised from the dead in bodily form, and anyone who does not believe in the bodily resurrection of Jesus Christ is a «hopeless modernist» and «cannot be saved».⁽⁴⁴⁾

Obviously, the liberals do not believe in the bodily resurrection of Christ. They believe that the real meaning of Christ's Resurrection was His victory over evil powers.

Although the majority of Armenian Evangelicals accept the story of «the empty tomb» as a fact, they claim that Christ's Resurrection, like the Virgin Birth, is not «a proof or a demonstration of His divinity.» For example, Dr. Yervant Hadidian, one of the liberal ministers of the Armenian Evangelical Church writes, «Many Christians believe that the message of Easter is the message that men will go on living without losing their identity and this continuing existence is one of bliss for the 'saved' and one of torture for the 'sinner.' ... We believe that by their very nature good life and truth can-

42 Levonian, *op.cit.*, «Faith in God», p. 19; also Hampartzoumian, pp. 98-101; also Hadidian, *op. cit.*, p. 3.

43 A. B. Hussian, «The Resurrection of Our Lord», *Chahagir*, Religious monthly, (Armenian), Fresno, 1954, N° 2, pp. 1-6; also, A. A. Bedikian, «*Gabree, Gabree*» (He Lives, He Lives) *Jrak*, Vol. I, *op. cit.*, p. 133; Vol. II, p. 182; also, Vahan H. Tootikian, *Reflection of an Armenian* (Detroit: Armenian Heritage Committee, 1980), pp. 72-73.

44 Daghljan, *op.cit.*, p. 33.

not be destroyed. This is the message of Easter».⁽⁴⁵⁾ They believe that Easter is not only a remembrance of what happened twenty centuries ago, but a celebration of the fact that in every present instant there is triumphant life available, that we should not only be unafraid of death, but unafraid of life and its challenges.⁽⁴⁶⁾

Again, most Armenian Evangelicals believe in the Second Coming of Christ. The fundamentalist and liberal Evangelicals disagree on the nature and meaning of Christ's Second Advent. The fundamentalists, for instance, believe in the return of Christ physically to judge the living and the dead. They are highly apocalyptic in outlook. They look for the *Parousia*, the imminent coming of Christ and His victory over the forces of evil. They are preoccupied with eschatology, the theology of the last things: judgment, the «pre-millennial» coming of Christ, Armageddon, death, judgment, heaven, and hell. The fundamentalists believe that the Kingdom of God, the perfect society, awaits the Second Coming of Christ, when He will return upon the clouds and when history will end in catastrophe. Christ will set up His Kingdom and rule for a thousand years, the millennium. Armageddon follows, the symbolic field of battle where the war of evil forces against Christ will take place and where God will triumph over all, following which all saints will be elevated to heaven for eternity while the damned will suffer in hell.⁽⁴⁷⁾

The liberals do not believe in the Second Coming of Christ in bodily form. Some of them believe in the realized eschatology, i.e., the ultimate dimension of meaning is already present in the life and

45 Yervant Hadidian, *A.M.C. Bulletin*, *op.cit.*, Vol. XII, 1961, N° 4, p. 1. Peter B. Doghramji, «Exploring Our Faith», Part II, *A.C.C.M. Bulletin*, monthly publication of the Armenian Congregational Church of Martyrs, Havertown, PA, May 1977, p. 10.

46 Tootikian, *op.cit.*, p. 73.

47 D. H. Chorpajian, «The Spirit of the Anti-Christ», *Esmayeli kantzer* (Splendid Treasures) (Beirut: G. Donigian Press, 1965), pp. 333-341; also, B. B. Ajemian, *Yerchanig Hooys*, *op.cit.*, November, 1979, Vol. XIX, N° 221, pp. 1-4; see also, Vahram Touryan, «The Second Coming of Christ», *Badgamavor*, an Armenian religious periodical, 1977, Vol. II, N° 10, pp. 1-3; A. Yeghoyan, «The Second Coming», *Yerchanig Hooys*, (Armenian) (Buenos Aires, Vol. XIX, N° 222, December, 1979, p. 3; also, Melkonian, *op.cit.*, p. 300.

work of Jesus Christ.⁽⁴⁸⁾ Others believe that each time a person accepts Jesus Christ as his personal Savior, He comes into the life of that person.⁽⁴⁹⁾ Some others claim that the Second Coming of Christ is not from up downward, but from the future to our present experience.⁽⁵⁰⁾ There are still others who maintain that the abiding value of the Second Coming is its affirmation that Christ is not removed from history, that, in the long run his righteousness outlasts evil and He becomes triumphant Lord in men's lives.⁽⁵¹⁾

There are differences of belief concerning life after death. Most Armenian Evangelicals believe in some form of life beyond the grave. Ideas range from nebulous, indefinable existence to a definite place. Fundamentalists, for instance, believe that heaven and hell are real places.⁽⁵²⁾ Heaven, they claim, is like a city of «golden streets», and hell is «a lake of fire» where there will be everlasting torment for sinners.⁽⁵³⁾ Liberals, on the other hand, repudiate literal interpretations of heaven and hell as places of eternal bliss or damnation. They claim it will be heaven to be with God and hell without Him.⁽⁵⁴⁾ Many Armenian Evangelicals believe that heaven is a state in which the vision of God is enjoyed in a «life of perfect service» to God; hell is alienation from God.⁽⁵⁵⁾ They think heaven and hell should not be understood «geographically or spatially.»⁽⁵⁶⁾ Those who live and die in

48 S. H. Halajian, *Hayastani Gochnag*, Vol. 62, May 1962, p. 19.

49 Hampartzoumian, *op.cit.*, p. 85.

50 Doghramji, «Exploring Our Faith», *op.cit.*, December, 1976, p. 8.

51 A. A. Bedikian, *Dzaghgakagh* (Antology of Thoughts), (New York: Kalfayan Publishing House, 1970), pp. 192-195.

52 Khatcher T. Sarian, «Good and Evil Angels», *Avedarani Tzolker* (Gospel Beams), (Beirut: 1959), pp. 186-191.

53 Chorbajian, *op.cit.*, pp. 48-52.

54 Hampartzoumian, *op.cit.*, p. 124.

55 Antreassian, *op.cit.*, p. 104.

56 Doghramji, *A.C.C.M. Bulletin*, December, 1976, p. 8.

faith in Christ will live with Him eternally, freed from the limitations of time and space.

There are also differences in the interpretation and mode of administration of Sacraments. Although all Armenian Evangelicals accept two Sacraments only, Baptism and the Lord's Supper, there are wide variations of meaning concerning them. The Confessional churches of Armenian Evangelicalism believe in what they call «believer's baptism», meaning that the profession of Christian faith is an essential prerequisite to baptism. Their baptism is by immersion. It is limited to adults and to such children as have reached an age when they can understand the meaning of the ceremony. They look upon immersion as realistic symbolism, through which the life of sin is buried and the new life of faith emerges.⁽⁵⁷⁾ Most Armenian Evangelicals, however, look upon the Sacrament of Baptism as «a sign and seal of the covenant of grace, as union with Christ in his body».⁽⁵⁸⁾

Baptism is usually by sprinkling. It is primarily for infants or children, but not limited to them; adults also can be baptized.⁽⁵⁹⁾ It is an act of dedication. In the case of children's baptism, the parents dedicate themselves to bringing up their children in the Christian faith, and the church assumes the responsibility of receiving the baptized children into its love and care, and to upholding and encouraging the parents in the fulfillment of their covenant.⁽⁶⁰⁾ In times past, some Armenian Evangelical churches considered the profession of

57 See, Section of «Membership» of the *Constitution and By-Laws of the Armenian Evangelical Union of France*, also, the *Constitution of Armenian Brethren Church*.

58 See, *Antreassian*, «The Sacraments», *Kristoneagan*, *op.cit.*, p. 103; Barkev Darakjian, «Armenian Evangelical Doctrines: Baptism», *Chanasser*, Vol. 35, No. 3, 1973, pp. 129-130, 140-142.

59 *Hovvagan Tzeradedr Mertzavor Arevelki Hai Avedaranagan Miootyan Hovivneroo* (Pastor's Manual of the Union of Armenian Evangelical Churches in the Near East), (Beirut: U.A.E.N.E., 1967, p. 28; see also, the *Constitutions and By-Laws of the Churches of the Armenian Evangelical Union of North America*.

60 *Hovvagan Tzeradedr*, *Ibid.*, p. 28.

Christian faith of the parents as an essential prerequisite to baptism (the parents of baptized children were supposed to be believers and were to profess their faith. In some cases, when the parents were unable to meet this requirement, the grandparents substituted for them). This is not a requirement, in the non-confessional Armenian Evangelical churches any more.

There is also diversity in the meaning and the mode of administering the Lord's Supper or Holy Communion. No Armenian Evangelical church believes in the doctrine of transubstantiation; i.e., the whole substance of the Communion elements of bread and wine are changed into actual Body and Blood of Christ. But there is a variety of meaning concerning Communion, from the «spiritual presence» to mere «symbol.» Some Armenian Evangelicals, for instance, believe that Christ is spiritually and not physically present in Holy Communion. Others regard this sacrament as a simple, dignified ordinance with no supernatural significance. No special «grace» resides in it, nor does its observance convey any special spiritual gift. Still others look upon this sacrament as «a memorial of Christ's love,» «a symbol of His atoning death, a seal of its efficacy, and a means whereby Christ confirms and strengthens the spiritual union and communion of believers with Himself.»⁽⁶¹⁾ Confessional Armenian Evangelical churches hold closed communions admitting only the regularly recognized members of their constituency, whereas most other Armenian Evangelical churches admit to holy communion all people who profess Christian faith regardless of their denominational connections.

Common Affirmations and Cherished Values

In spite of the diversity among various Armenian Evangelical churches and groups, there are some common convictions and some cherished values shared by all Armenian Evangelicals. In fact, beneath the observable diversities and differences there is a solid body of agreement which the Armenian Evangelical Church shares with the rest of Protestantism. These principles and values originated with the Reformation Movement and were crystallized in the course of time.

61 Gaius Glenn Atkins and Frederick L. Fagley, *History of American Congregationalism* (Boston: The Pilgrim Press, 1942), p. 404, see also, Antreassian, *op. cit.*, pp. 103-104.

The distinctive affirmations and cherished values of Armenian Evangelicalism are as follows:

1. *Justification by Faith Alone*. This was a central principle of the Protestant Reformation. Justification means an accomodation with God — the establishment of a joyful relationship with him. It means that the people cannot justify themselves. They cannot make themselves right with God. God alone justifies them, by virtue of sacrifice and death of Jesus Christ. It is with the undeserved grace of God through Jesus Christ that the repentant sinner is brought into fellowship with Him.

God, through the atoning work of Jesus Christ, restores the broken relationship between rebellious and sinful man with Himself. It is by faith that a man receives this free gift of God. Faith is belief that God has actually provided in Jesus Christ a Mediator between Himself and man. Faith is also trust in Christ to do this work of reconciliation. Furthermore, faith is fidelity or faithfulness «in maintaining that belief and trust and living in accordance with that 'newness of life' which comes through union with Him.»⁽⁶²⁾

«Justification by faith» means that people cannot earn God's favor by performing meritorious acts or by the merits of saints. It is a rejection of the performance of set tasks of devotion to earn merit for oneself or a share of those that the church had at its disposal in its «bank of merits.»⁽⁶³⁾ Salvation is a gift from God to man given on the sole condition of faith alone — *sola fide*.

2. *Priesthood of all Believers*. This is an affirmation and an assertion that every believer has the right of direct access to God on his own behalf. This is both his privilege and responsibility. This is the assertion that the Christian can come into the presence of God without a priestly intermediary. He can confess his sins to God and can make his own commitment to the way of Christ.

The «priesthood of believers» is closely connected with the doctrine of the Church. The Church is the body of Christ and the

62 Winfred, E. Garrison, *A Protestant Manifesto* (New York: Abington Press, 1963), pp. 29-30.

63 *Ibid.*, p. 165.

fellowship of those who are committed to Him. This Protestant principle rejects the priestly monopoly on the means of grace and the priestly power of absolution. Absolution is the authoritative declaration by a priest of God's pardon of the penitent. In the Roman Catholic Church, the priest announces absolution to the individual who confesses his sin. In the Armenian Apostolical Church a general absolution is given to a group. The form used is declaratory, meaning simply that God forgives the repentant.

Protestantism also rejects the assumption that the priestly class is a separate class representing the church. Furthermore, it rejects the so-called Apostolic Succession, the historic continuity of the ministry, which supposedly has been passed on from age to age by the laying on of hands of the bishops.

According to the ancient churches the authority of Christianity is seated in the church, and the Church is built on the episcopate. There is a hierarchy of order, consisting of three grades of divine institution: bishops, priests, and deacons. The historic and «valid» churches are those founded by the Apostles, wherein the apostolic succession has been maintained by the succession of the bishops. The entire structure of these churches is that of «hierarchy», the root meaning of which is «rule by priests», and that the priests themselves are arranged in grades and that the lower are ruled by the higher.

The idea that an episcopate in lineal and tactual succession from the apostles represents the essence of the Church, and that ordination by the bishops standing in this succession is a prerequisite to the valid performance of Christian ministry are alien to Evangelical mind and spirit.⁽⁶⁴⁾

The principle of the «priesthood of all believers» is not a denial of the function and role of clergy. The Armenian Evangelical Church recognizes the importance of recognized and qualified ministry. It recognizes the need for specially trained people who can devote all their time to pastoral duties. For that reason she ordains those who have received a call, undergone pastoral training, and have dedicated their lives to fulltime Christian ministry.

In the Armenian Evangelical Church, ministers are not a special class by themselves. They are on equal standing with the rest

64 *Ibid.*, p. 141.

of believers, except that they are authorized by the Church to be her spokesmen, to conduct the corporate acts of worship, and to be teachers and administrators. Aside from this formal authorization, they are like the rest of church members. All have the privilege and the duty to minister to each other, to be each other's «priest», especially those in need. As part of the Body of Christ they are all a «royal priesthood». They are all ministers under Christ, «the High Priest» and the Head of Church.

In short, Christian ministry belongs to the whole church and all Christians, both lay and ordained, are ministers and in their own way they are to be as faithful and as committed to their life in Christ as possible.

3. *The Liberty of the Christian Man.* Another principle of Armenian Evangelicalism affirms the conviction that a Christian has the right to think his own thoughts, to make his own decisions, and to be his own person, and to live his own life. He is free from legalistic life; his faith in Christ frees him from bondage to the law. This concept of Christian liberty does not mean freedom to do «anything under the sun», but freedom to follow the injunction, «through love be servants of one another.» This kind of freedom does not mean to be wrapped up in oneself, but to live a life of outgoing concern for others.⁽⁶⁵⁾

This kind of freedom, also, is concerned with the minority rights rather than the majority rule. It recognizes the importance of each individual regardless of his status. It respects the right of private judgment, and cherishes freedom of conscience.⁽⁶⁶⁾

Armenian Evangelicals at times may have misused or abused their freedom; they may not have displayed absolute allegiance toward their Church. But they have always believed in the right of dissent. They have always cherished the concept that the Church being fallible is not the final authority; that deep in the heart of every believer, there is a higher court of appeal, his conscience as molded by biblical values. Hence, the religious institutions and church organizations have meaning and value only as they serve to meet the needs and enrich the lives of people.

65 Robert McAfee Brown, *The Bible Speaks to You* (Philadelphia: The Westminster Press, 1952), p. 253.

4. *The Concept of Vocation.* The Christian is called by God to that useful work for which he is best suited and which the fortunes of life bring within his reach, whether it be a specifically religious work or secular occupation.⁽⁶⁷⁾ The Armenian Evangelicals, like all Protestants, believe that no one calling is intrinsically more sacred than any other. The smallest work, performed at the right place in the consciousness that it fulfills a divine commission, stands ethically on the same level as the highest work, measured by its results. God calls people to carry out their Christian concern in various occupations.

Armenian Evangelicals do not believe that in the Christian life there are some «sacred» professions that may be distinguished from less «sacred» ones. They consider this distinction between the so-called «sacred» and «secular», «holy» and «profane» artificial and against the spirit of the Gospels. The vocation of a Christian layman is as sacred as that of the minister, priest, monk, or nun. Thus, laymen are not second-class Christians. Every Christian's occupation is a service to God and his/her fellows.

5. *The Sufficiency of the Bible.* Armenian Evangelicals, like all Protestants, affirm the sufficiency of the Bible as the rule of faith and practice for Christians and for the Church.⁽⁶⁸⁾ They believe that the Bible reveals God in a way which will never be superseded. They also believe in the «open Bible» and encourage individuals to read it for themselves, leaving them free to make their own interpretation under the guidance of the Holy Spirit.⁽⁶⁹⁾

Thus, the principle of the sufficiency of the Bible is accompanied by the assertion that all Christians have the right and privi-

66 Puzant S. Levonian, *Poghokaganoutyan Yev Gatoligoutyan Darperoutunnere* (Differences Between Catholicism and Protestantism), (Beirut: Chanasser Press, 1958), pp. 174-176.

67 Garrison, *op.cit.*, p. 31.

68 Hovhannes N. Karjian, «Evangelical Principles», (in Armenian) *Chanasser*, *op.cit.*, Vol. 44, No. 7, July, 1981, p. 134; Antereassian, *op.cit.*, p. 44; also, P. Levonian, *op.cit.*, pp. 102-104.

69 Barkev Darakjian, «The Particular Characteristics of the Armenian Evangelical Church», (in Armenian) *Haigazian Armenological Review*, published by the Armenian Department of Haigazian College, (Beirut: Atlas Press, 1971), pp. 185-186; see also, Puzant Levonian, *op.cit.*, pp. 103-105.

lege to have direct access to the Bible and read and interpret it for themselves.

The Evangelical assertion of the sufficiency of the Scriptures is a denial of the claim that the tradition of the Church is also an indispensable channel of revelation through which «other truths not contained in the Bible but just as authoritative are transmitted.»⁽⁷⁰⁾ The Armenian Evangelical and the Armenian Apostolic Churches differ on the question as to who should interpret the Bible. For the Armenian Apostolic Church the answer has always been that the same continuing Christian community which accepted the Hebrew Scriptures as its Old Testament and which determined the list of books of the New Testament retains the final authority to interpret the Bible. While individual Armenian Apostolics can read and study the Bible, it is the responsibility of the Church to interpret the Scriptures with authority. In the Armenian Evangelical Church, as in all Protestant Churches, the responsibility of interpreting the Bible falls on the individual believer, who, assisted by the Holy Spirit, prayerfully searches the Scriptures and arrives at a true interpretation. Tradition is not irrelevant but it should not be equated with or made comparable to Holy Scripture.

Undoubtedly, Armenian Evangelicals have their differences in interpreting the Bible. Some have the tendency to identify the Word of God with the Bible. Others treat Scripture as a «self-sufficient Pope.» But they all regard the Bible as the highest authority in matters of faith and Christian life. Historically one of the radical aspects of the Armenian Evangelical Movement was its handling of the Bible. It called believers back to the authority of the Bible or the authority of a person's interpretation of it over against the authority of the Church. Thus the Armenian Evangelicals met authority with authority by claiming that the Bible was the only infallible rule of faith and practice.

REV. VAHAN H. TOOTIKIAN, Ph.D.
Detroit, Michigan (U.S.A.)

70 Garrison, *op.cit.*, p. 117; also, Karjian, *op. cit.*, p. 134.

Հետապնդելով Դանիէլեան Նշանագրերը...

ՆԵՐԱԾՈՒԹԻՒՆ

Հայ թէ օտար աղբիւրներ վկայած են, որ Հայաստանի հողին վրայ, իրերայաջորդ տիրապետութիւններու շրջանին ե՛ւ Հայ Արքունիքի ե՛ւ մեհեմական կեդրոններուն մէջ, զանազան տեսակի նշանագրերը եղած են մեհեմական, ուրարտական, արամէական, ասորական, պարսկական, յունական, լատինական եւ այլ գիրքեր, ըստ դարերու հոլովոյթին:

Բայց Դ. դարուն վերջերը անակնկալ մը կը պատահի. հայ հողին վրայ իր դարաւոր լուսեան մէջէն յանկարծ կը յայտնուի անծանօթ գիր մը, *Դանիէլեան Նշանագրեր* անունին տակ: Կարծէ՛ք ո՛չ ոք նախապէս լսած է անոնց մասին: Եւ սակայն այդ նշանագրերը, հրապարակ գալու օրն իսկ, կը ճանչցուին որպէս *Հայոց Նշանագրեր*: Մեր առաջին ծանօթացումը անոնց հետ, Պատմութեան բեմին վրայ, այս տիտղոսին տակ տեղի կ'ունենայ:

Դանիէլեան նշանագրեր = Հայ նշանագրեր:

Ապա նոյն նշանագրերը զանազան փուլերէ պիտի անցնին. պիտի բերուին Հայաստան, պիտի յանձնուին Մեսրոպի, ժամանակաւորապէս պիտի գործածուին հայ դպրոցներու մէջ, հուսկ պիտի ձախողին, բայց պիտի չլքուին:

Այս էջերը նպատակ ունին հետապնդելու Դանիէլեան նշանագրերուն անցեալը եւ վերջնական ճակատագիրը: Անոնք յայտնուեցան Դ.րդ դարուն: Այժմ ո՞ր են...:

Այս հետազոտութեան ձեռնարկելով, գիտակցաբար մտանք փապուղիէ մը ներս առանց նախօրօք ստոյգ իմանալու, թէ ո՞ր պիտի հասցնէր մեզ այդ փապուղին, բանասիրական եզրակացութիւններու ո՞ր մէկ խումբին մէջ պիտի վերջանայինք:

Որովհետեւ պրպտումներու փապուղիէն ներս մտնելով, որոշեցինք ժամանակաւորապէս անտեսել այս հարցին շուրջ մեր գիտցածն եւ ուսումնասիրածը: Փապուղիի մթնոթեան մէջ՝ որպէս միակ ջահ ընտրեցինք հայ պատմագիրներէն երեք անուն. Կորիւն, Ղազար Փարպեցի եւ Մովսէս Խորենացի, ո՛չ միայն որովհետեւ այս երեքն են սկզբնաղբիւրները հետագայ բոլոր բանասէրներու պրպտումին՝ այս հարցին շուրջ, այլ նաեւ որովհետեւ դէպքերը մեզ ստիպեցին անոնցմով գոհանալու:

Արդարեւ, այս էջերը գրուեցան այնպիսի օրերու մէջ, երբ լիբանանեան պատերազմն ու ոմրակոծումները մեզ բանտարկեցին խցիկի մը մէջ, ուր ոչ մէկ շփում ունէինք այս նիւթին շուրջ աղբիւրային տուեալներու կամ հրատարակութիւններու հետ: Ակամայ բանտարկութեան մեր այդ օրերուն, քախտաւոր դիպուածով մը մեզի հետ բանտակից ունեցանք Կորիւնը, Ղ. Փարպեցին, Քերթոզահայրը, նաեւ անձնական որոշ մտապաշար մը:

Հետեւաբար, այս հրատարակուող էջերը ծնունդ առած են երեք Պատմագիրներուն բնագիրներու ուսումնասիրութենէն, բնագրային պեղումներէն եւ տրամաբանութեան թելադրած եզրակացութիւններէն: Այս էջերուն մէջ կրնաք հանդիպիլ ուրիշներու կողմէ աւելի ամբողջական ձեւով արտայայտուած միտքերու, նաեւ ուրիշներու կողմէ մերժուած եզրակացութիւններու:

Կրնաք յանկարծ հանդիպիլ նաեւ ո՛չ ոքի կողմէ ըսւած բաներու, նորութիւններու՝ գէթ զանոնք փաստելու ձեւին մէջ:

• Յայտնելէ ետք աշխատանքին պայմանները, այժմ տանք նաեւ անոր սահմանները:

Տոյց տալէ ետք, թէ 'Իանիէլեան նշանագրերը սկիզբէն որպէս հայկական ֆանաչուած են, պիտի բացատրենք թէ ի՞նչ իմաստով հայկական էին անոնք: Աւելի խորանալով, պիտի որոնենք անոնց վաղնջական ծագումը, գայն նոյնացնելով մեր մեհեմեական գիրերուն հետ:

ԳԱՆԻԷԼԵԱՆ ՆՇԱՆԱԳՐԵՐԸ

ԾԱՆՁՑՈՒԵՑԱՆ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԳՐԵՐ

ԱՆՈՒԱՆ ՏԱԿ

Դ. դարուն, Հայ Արքունիքն ու Հայ Եկեղեցին տագնապեցնող բազմաթիւ հարցեր գոյութիւն ունէին, որպէս հետեւեալն էին Հայաստանի քաղաքական ու աշխարհագրական րաժանութիւն (337), Հռոմի եւ Տիգրանի միջեւ:

Այդ տագնապներէն մէկը, գերազանցելով քաղաքական եւ այլ տագնապները, եկաւ գրաւեց մեր ազգային մտահոգութիւններուն առաջաբեմը: Յունահայաստան եւ Պարսկահայաստան մակդիրի տակ Հայաստանի րաժանութիւնը, քաղաքական ու աշխարհագրական աղէտ մը ըլլալէ քացի, նաեւ մօտիկ ապագային կը սպառնար Հայ Եկեղեցական եւ Լեզուական միասնականութեան, ինչ որ կը մղէր երկրին պատասխանատուները մտածելու լուծումի մը, որ առաջին անգամ վերջնական փութումին ու իրարու միացած պահէր րաժանութիւն աջ ու ձախ ափերուն վրայ գտնուող հայութիւնը:

Այս կամուրջը՝ Հայ Լեզուն պիտի ըլլար:

Լեզու մը սակայն, որ դարերէ ի վեր խօսուելով հանդերձ, չէր գրուէր: Ազգային լեզու ունէինք, ազգային գիր չունէինք: Հայ Արքունիքը, Եկեղեցին ու ժողովուրդը, մինչեւ այդ թուականները, օտար նշանագրեր կը գործածէին: Այդ նշանագրերը, օտար ըլլալէն քացի, նաեւ անբաւարար էին հայկական լեզուին հնչիւնները անթերի արտայայտելու, անոնցմէ ո՛չ մէկը ունենալով համապատասխան նշանագրեր:

Այս անբաւարարութիւնը ա՛յլ աւելի շեշտուեցաւ երբ Քրիստոնէութիւնը մուտք գործեց Հայաստան. դաւանաբա-

նական սխալ արտայայտութիւններու վտանգը սաստկացաւ պատմաշրջանի մը մէջ, ուր արդէն Տիեզերական երեք ժողովներ գումարուած էին (Նիկիա 325, Պոլիս 381, Եփեսոս 431), չորրորդ մըն ալ, 451ին, հորիզոնի վրայ կ'ուրուագծուէր: Այդ անբաւարար նշանագրերուն պատճառով, կրքնայի՜ք ականայ արիստական կամ նեստորական յայտարարւիլ ու ախտորոշիլ: Բառի մը սխալ տառադարձութիւնը կրնար շփոթել *թիւրք՝ զիւրիւն* հետ, ինչպէս ներկայ Հայաստանի մէջ՝ *յաջողը հաջողին* հետ:

Այս եւ այլ պատճառներու համար, Արփունիքէն աւելի՝ Եկեղեցի'ն կը տագնապէր Հայ Գիրքերու չգոյութենէն. Արփունիքէն աւելի Եկեղեցին մօտ ըլլալով հասարակ ժողովուրդի աօրեային, աւելի անմիջականօրէն կարիքը կը զգար հայ նշանագրերու: Արփունիքը իր դիւանային գործառնութիւններուն համար արդէն դարերէ ի վեր օտար գիր ու լեզու կը գործածէր: Եկեղեցին, որովհետեւ հոգեւոր առաքելութիւն կը հետապնդէր, չհամակերպուեցաւ Արփունիքի օրինակին, այլ ուզեց հայկական ուրոյն նշանագրեր ունենալ:

Եկեղեցին յաջողեցաւ իր տագնապով վարակել նաեւ Արփունիքը, գործակցաբար որոնելու շտապ լուծում մը, որուն արդիւնքը թէ՛ քաղաքական եւ թէ՛ հոգեւոր պիտի ըլլար: Նախաձեռնութիւնը եթէ Եկեղեցիէն եկաւ, անոր գործադրութիւնը սակայն Արփունիքի հուժկու մղումին կը կարօտէր, կրօնապէս ու քաղաքականապէս պառակտուած այդ օրերու Հայաստանին մէջ: Խորհրդակցութիւնները շարունակուեցան երկուստեք: Արփունիք ու Եկեղեցի այս տագնապալից հարցադրումներուն մէջ էին, երբ յանկարծ Դանիէլ ասորի եպիսկոպոսի մը անունը եւ անոր մօտ գտնուող «հայ նշանագրեր»ու շուրջը տարածուեցաւ:

Հոս արդէն, պէտք է խօսքը փոխանցենք մեր երեք պատմագիրներուն:

ԿՈՐԻԻՆ

«Բազում հարցափորձի եւ քննութեան զանազան պարայեցուցեալ եւ քազում աշխատութեանց համբերեալ, (Սահակ եւ Մեսրոպ) ազդ առնէին ապա եւ զկանխագոյն խնդրելին իւրեանց թագաւորին Հա-

յոց, որոյ անուն կոչէր Վոամշապուհ:

«Յայնժամ պատմէր նոցա արքայն վասն առն ուրումըն ասորւոյ եպիսկոպոսի ազնուականի (կամ Արզնականի) Դանիէլ անուն կոչեցելոյ, որոյ յանկարծ (գտեալ) *Նշանագիրս աղփարեսաց ՀԱՅԵՐԷՆ Լեզուի*:

«Եւ իբրեւ պատմեցաւ նոցա յարքայէն վասն գրելոյն(*) ի Դանիէլէ, յօժարեցին զարքայ փոյթ առնել վասն պիտոյիցն այնոցիկ: Եւ նա առաքէր զոմն Վահրին անուն հրովատակօք առ այր մի երէց, որոյ անուն Հաբէլ կոչէին, որ էր մերձաւոր Դանիէլի ասորւոյ եպիսկոպոսի:

«Իսկ Հաբէլին գայն լուեալ, փութանակի հասանէր առ Դանիէլն, եւ նախ ինքն տեղեկանայր ի Դանիէլէ նշանագրացն եւ ապա առեալ ի նմանէ, առաքէր առ արքայն յերկիրն Հայոց: Իսկ արքային, հանդերձ միաբան սրբովն Սահակաւ եւ Մաշթոցիւ, ընկալեալ զնշանագիրս ի Հաբէլէ, ուրախ լինէին: (.....)

«Իսկ իբրեւ ի վերայ հասեալ, թէ չեն բաւական նշանագիրքն ողջ ածել զսիրոյորայս զկապս հայերէն լեզույն, մանաւանդ զի եւ նշանագիրքն իսկ յայլոց դպրութեանց թաղեալք եւ յարուցեալք դիպեցան, յետ այնորիկ դարձեալ կրկին անգամ ի նոյն հոգս դառնային» (Վարք Մաշթոցի, Զ., էջ 42-46, Դահիրէ 1954, հրատ. Մ. Արեղեանի):

Զանց ընելով Կորիւնի այս էջերուն բնագրային նըշդումները, թէ արդեօք Դանիէլ «ազնուական» եպիսկոպոս էր թէ Արզական (Հայոց Արզն գաւառէն). անկախաբար նաեւ թէ Դանիէլ իր հայկական նշանագրերը *գտա՞ծ* էր թէ *գրա՞ծ*, (բնագիրը բայ չունի), Դանիէլ ասորիի մասին Վոամշապուհին հասած լուրը բացէ ի բաց կը խօսէր «հայերէն լեզուի աղ-

(*) Մ. Արեղեան փոխած է «գտելոյն» բայով:

փաբետ»ի մը մասին: Այս նշանագրերը հրապարակ կ'իջնէին որպէս *Հայերէն լեզուի* նշանագրեր: Որքան անակնկալը մեծ էր, նոյնքան ալ ըմբռնելի՝ Հայոց *ուրախ լինելը*, եւ արժու-նիքի միջոցաւ մինչեւ Միջագետք պատգամաւոր ուղարկելն ու Հաբէլ Երէցի ձեռնով այդ նշանագրերը վայրկեան մ'առաջ Հայաստան բերելը:

ՓԱՐՊԵՑԻ

«Ձայս ի բազում ժամանակս զմտաւ ածեալ երանե-լի առն Մաշտոցի եւ փղծկացեալ յանձն իւր, մանա-ւանդ թէ գոն *Նշանագիրք ՀԱՅԵՐԷՆ ԼԵԶՈՒՅՍ*, ո-րով հնար էր ինքեան ձայնիւ, եւ ո՛չ մուրացածոյ բարբառով, շահել զոգիս արանց եւ կանանց առ հա-սարակ յամենայն եկեղեցիս բազմութեան:

«Զօրացեալ ի սուրբ Հոգւոյն յորդորմամբ, եւ եկ-եալ առ սուրբ կաթողիկոսն Հայոց Սահակ, զեկու-ցանէր նմա զիրոյ բազմաժամանակեայ մտածու-թեամբ զխնդիրն, եւ ընկալեալ ի նմանէ քաջալե-րութեան աւետիս թէ. «Զօրացեալ պինդ կաց (...)
Քան զաւուրս ինչ յառաջ ոչ բազումս, առեալ բանք յեկեղեցւոյ յաղագս կարօտութեան այդպիսի պի-տոյից, ասացեալ է ուրումն ցարբայ, թէ տեսի *Նշա-նագիրս ՀԱՅԵՐԷՆ* առ ումեմն եպիսկոպոսի ի գէտդ միում: Եւ թագաւորն յիշէր զասացեալս, քանզի եւ ինձ նա պատմեաց»:

«Եւ մտեալ սրբոյ կաթողիկոսին Հայոց Սահակ հան-դերձ երանելեան Մաշտոցիւ առ թագաւորն Վռամ-շապուհ, եւ իմացուցեալ նմա զպէտս իրացն, յիշ-եաց եւ ինքն թագաւորն զխօսեցեալսն վանականին վասն նորին իրացն ընդ նմա, զոր եւ նորա պատ-մեալ ուրախացոյց:

(.....)

«Վաղվաղակի ստիպով առաքեալ դեսպան գՎաիրին ոմն անուն կոչեցեալ ի ծնողաց իւրոց, հանդերձ հրովարտակաւ առ այր մի երէց՝ Հաբէլ անուն, ո-րոյ ասացեալ էր յառաջագոյն ցարբայ, որ եւ մեր-ձաւոր էր առն բարեպաշտի Դանիէլի եպիսկոպոսի,

առ որում *նշանագիրք ՀԱՅԵՐԷՆ* կային: Եւ երանելոյն Հաբէլի ընկալեալ գիրովարտակն ի Վահրինէ եւ լուեալ գիրսն, փութանակի հասանէր առ ըս-
ֆանչելի եպիսկոպոսն Դանիէլ:

«Եւ նախ անդէն ի նմին Դանիէլէ ինքն տեղեկանայր
զկարգ նշանագրացն եւ առեալ ի նմանէ՝ առ թագա-
ւորն եւ առ սուրբ հայրապետն Սահակ եւ առ երա-
նելին Մաշտոց հասուցանէր: Իսկ արքային Հայոց,
սուրբ կաթողիկոսան Սահակաւ եւ երանելեանն
Մաշտոցիւ, ընկալեալ չնշանգիրսն ի Հաբէլէ, ու-
րախ լինէին»: (Պատմութիւն Հայոց, Ա., Գլ. Ժ.,
էջ 29-31, Թիֆլիս, 1907):

Երբ Մեսրոպ սուրբ Սահակի մօտ կու գայ զեկուցանե-
լու «գիրոյն բազմաժամանակեայ մտածութեան զխնդիրն»,
Կաթողիկոսը արդէն տեղեակ է հայ նշանագրերուն մասին,
Վոամշապուհին միջոցով: Ուստի Սահակ կ'ընդմիջէ Մեսրո-
պին զրոյցը, գոչելով. «Մանաւանդ զի գոն նշանագիրք հա-
յերէն լեզուի»: Անձ մը պատմած էր ասիկա: Այս անձը մոռ-
ցած էր գիւղին ու եպիսկոպոսին անունը ու միակ բանը որ
կը յիշէր, այն էր թէ սոյն նշանագրերը *հայերէն էին*: Ուս-
տի Վոամշապուհ Դանիէլի մօտ պատգամաւոր կը զրկէ, ո-
րովհետեւ Դանիէլի ունեցած նշանագրերը *հայերէն* էին:

Փարպեցիի կողմէ երիցս կրկնուած *նշանագիրք հայե-
րէն* բացատրութիւնը բաւ է փաստելու, թէ Դանիէլեան նշա-
նագրերը որպէս հայկական նանչցուած էին:

Մ. ԽՈՐԵՆԱՅԻ

«Վասն որոյ Վոամ հրամայեաց Վոամշապոյ մե-
րում թագաւորին իջանել ի Միջագետս (...) Եւ իջ-
եալ նորա ի կարգել գայս ամենայն, ոչ փոքր ինչ
կրէր աշխատութիւն յաղագս քարտուղարի. զի մինչ
գնաց Մեսրոպ յարժունական դրանէն, ոչ զոք ի
նարտարաց գտանէր անդ ի դպրաց, քանզի պարս-
կականաւ վարէին գրով:

«Վասն որոյ մատուցեալ առ արքայն քահանայի ու-
րումն, Հաբէլ անուն կոչեցեալ, խոստանայր *հայ-
կականաց լեզուաց* առնել նշանագիր, յարմարեալ

ի Դանիէլէ եպիսկոպոսէ յիւրմէ մերձաւորէ:
«Զորով անփոյթ արարեալ արքայի եւ ելեալ առ Հայրս, գտանէ ժողովեալ առ մեծն Սահակ եւ Մեսրոպ զամենայն եպիսկոպոսունս, հոգալ զգիւտ դպրութեան Հայոց, զոր զգացուցին արքային: Եւ նա պատմեաց նոցա զասացեալսն վանականին: Զոր իբրեւ լուան. Բախանձէին զնա փոյթ զայսպիսեացն առնել պիտոյից:

«Վասն որոյ առաքեաց հրեշտակութեամբ զայր մի պատուապան յաշխարհիս եւ հաւատարիմ իւր, Խաղունի ազգաւ Վահրին անուն, յոյժ փափագող նորին գործոյ, առ Հաբէլ այն: Զոր առեալ եւ երթեալ նովաւ հանդերձ, քաջ հմտացեալ ի Դանիէլէ կարգեալ ըստ ձեռոյ օրինակի յունականին զվաղնչուցն գրեալ շարադիր տառից, եկեալ ետուն ցմեծն Սահակ եւ Մեսրոպ:

«Որոց ուսեալ եւ թեւածելով ընդ նոսա տղայոց զամս սակաւս, տեղեկացեալ գիտացին ոչ լինել բաւական այնու նշանագրօք ստոյգ հոլովել զհեզեմայ բառից հայկականաց հագներգաբար, մուրացածոյիւն այնուիկ գծագրութեամբ: (Հայոց Պատմութիւն, Ծր.):

Խորենացիի բնագիրը չունի *Հայկական նշանագիր* բառացի ասոյթը, սակայն անոր պատմումը եւ մէջբերած դէպքերը նոյնը կը թելադրեն: Անոր դէպքերուն պատմումին թէ՛ նախընթաց եւ թէ՛ հետագայ գրոյցը զուգընթաց է Կորիւնի եւ Փարպեցիի պատմութեան հետ: Խորենացին կրնայ համառօտախօս ըլլալ, բայց ո՛չ հակառակախօս:

Ան կը պատմէ. — Մեսրոպի հրաժարելէն ի վեր, արքունիքը մարտար դպիրի մը պահանջք կը զգար, մանաւանդ երբ Վոամշապուի Միջագետք գնաց Պարսից եւ Յունաց գործակատարի իր պաշտօնով: Երբ Վոամշապուի հայ դպիրի մը իր պահանջքը իր շուրջիններուն յայտնեց, այս հայկական պահանջքին իբր պատասխան՝ արքային ներկայացաւ Հաբէլ կոչուող քահանայ մը, որ «խոստանայր *Հայկականաց լեզուաց* առնել նշանագիր», Դանիէլ եպիսկոպոսին միջոցով:

Արդ գիտեմք արդէն Կորինի եւ Փարպեցիի վկայութենէն, թէ Դանիէլի նշանագրերը հայերէն էին: Հայերէնէն տարբեր նշանագրերու գոյութեան մը ծանօթ չենք նոյն ասորի եպիսկոպոսին մօտ:

Խորենացիի համար եւս, ինչպէս Կորինի եւ Փարպեցիի մօտ, *Հայերէն* գիրերու նոյն պահանջքը կայ: Ու պահանջքը գոհացնող նոյն պատասխանը. հայերէն գիրեր նոյն մարդուն հոյ, միակ տարբերութեամբ, որ այդ գիրերը «յարմարեալ» էին Դանիէլի կողմէ: Անկախաբար այն հարցէն, թէ Դանիէլ ի՞նչ «յարմարեցուցած» էր (այս մասին այլ տեղ), Դանիէլի կատարած այս յարմարեցումը դարձեալ *Հայ գիրերու* վրայ էր: Եթէ հայերէնէն տարբեր լեզուի մը համար յարմարեցուած ըլլալին, եթէ հայկական չըլլալին, Հաբէլ պիտի չհամարձակէր զանոնք առաջարկել Հայոց արքային:

• Երեւի հայ պատմագիրները կ'ապացուցանեն, թէ Դանիէլեան նշանագրերը իրենց առաջին իսկ երեսումով Հայոց Պատմութեան մէջ, հրապարակ կու գան *Հայկական նշանագրեր* անունով, որպէս լուծում Հայ Լեզուն այբբենաւորելու հարցին:

«Դանիէլեան նշանագրեր» բացատրութիւնը հետագայի բացատրութիւն է, ներկայ բանասերներու արտայայտութիւն է: Դանիէլի օրով, այդ նշանագրերը «Դանիէլեան նշանագրեր» չէին կոչուեր, անոնք ունէին մէկ որակում. — *Հայկական նշանագրեր*:

Հայերու մէջէն, ըստ երեսոյթին, ո՛չ ոք տակաւին տեղեակ է այդ նշանագրերուն ո՛չ որպիսութեան ո՛չ ալ բովանդակութեան մասին: Չեն գիտեր թէ անոնք օգտակար պիտի ըլլա՞ն կամ պարզապէս գործածելի՞ են: Միայն գիտեն, թէ անոնք հայկական են ու այս հանգամանքը կ'ուրախացնէ Հայութիւնը, արքունիքով ու կղերով: Իսկոյն մարդ կը փութացնեն այդ գիրերը տուն վերադարձնելու, որպէս իրենց անցեալին պատկանած թողօն:

Հետագային, ամիսներու եւ տարիներու փորձարկումէն ետք, պիտի յայտնուի անոնց անբաւարարութիւնը Հայ Լեզուին հնչիւնային արժեքները լրիւ արտայայտելու մէջ:

Այս դառն ձախողութիւնը պիտի մղէ Ս. Մեսրոպը պանդուխտի ցուպը ձեռքն առնելու, ուրիշ դռներ բախելու, գտնելու համար ինչ որ կը պակսէր Դանիէլեան նշանագրերուն մէջ:

Մինչայդ, պահիկ մը Հայ Ազգը հրնուեցաւ Հայ Գիրքերուն նմանալու ուրախութեամբ, շնորհիւ Դանիէլեան նշանագրերուն:

ԴԱՆԻԷԼԵԱՆ ՆՇԱՆԱԳՐԵՐԸ

ԻՆՉ ԱՌՈՒՄՈՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԷԻՆ...

Մեր այս գրութեան առաջին տողերէն իսկ, խօսելով Դանիէլեան նշանագրերուն մասին, չհաստատեցինք թէ անոնք հայկական էին, այլ թէ անոնք հայկական *ճանչցուած ու կոչուած* էին: Այս գգուշաւորութեան պատճառը այն էր, թէ չէինք բնորոշած անոնց հայկականութեան որպիսութիւնը, թէ ի՞նչ հանգամանքով հայկական էին:

Այժմ այդ պիտի փորձենք կատարել:

Բացասական տրամաբանութեան ձեւը կիրարկելով, կրնանք հաստատել, թէ հայկական ճանչցուած նշանագիր մը նախ պէտք է այդ օրերուն ծանօթ գիրքերէն մէկուն հետ նոյնանայ: Այդ օրերուն որքան գիր մը հանրածանօթ է, այնքան կը հեռանայ Դանիէլեան նշանագրերուն հետ նոյնանալէ. առաջինին՝ հանրածանօթ հանգամանքին պատճառով. իսկ երկրորդին՝ անծանօթ ըլլալուն համար:

Դանիէլեան նշանագրերը «հայկական» կոչուելու համար, պէտք է տարբեր ըլլային իրենց ժամանակին միւս ծանօթ նշանագրերէն, ապա թէ ոչ՝ հայկական պիտի չկոչուէին: Դանիէլեան նշանագրերը եթէ ծանօթ նշանագրեր ըլլային, միայն Դանիէլի մօտ պիտի չգտնուէին: Հայերս ալ պիտի ճանչնայինք զանոնք ու զուր տեղ փորձարկումի պիտի չենթարկէինք զանոնք: Բոլոր պարագաներուն, Դանիէլ «ազնւական» եպիսկոպոսը պիտի չհամարձակէր որպէս հայկական ներկայացնել զանոնք Հայոց արքային, եթէ այդ չըլլային:

Ապա, Դանիէլեան նշանագրերը հայկական կոչուելու համար, երկրորդ հերթին, պէտք էր հիմնական առընչութիւն մը ունենային Հայութեան հետ. գործառնական, պատմական, լեզուական, պաշտամունքային կամ որեւէ զօ-

դերեւն մէկը ունենալու էին Հայ Ազգին հետ՝ կոչուելու համար հայկական, եւ ոչ թէ, օրինակի համար, ասորական, եգիպտական կամ ուրարտական:

Սակայն Հայութեան հետ առնչուելու մէջ անգամ՝ զանազան աստիճանաչափեր կան. նշանագիր մը կրնայ հայկական ճանչցուիլ կա՛մ որովհետեւ այդ նշանագրերը Հայերը հնարած են, եւ կա՛մ զանոնք փոխ առած են իրենց իսկական տէրերէն: Մեր կարծիքն այն է, թէ Դանիէլեան նշանագրերը հայկական կոչուեցան ո՛չ թէ որովհետեւ Հայերս հնարած էինք զանոնք, այլ որովհետեւ մենք գործածեցինք ու դարձանք այդ գիրերուն մենատէրերը, ինչպէս որ արաբական ճանչցուած թուանշանները լիւսեցան զանոնք հնարող Արաբներու կողմէ եւ որդեգրուեցան Եւրոպացիներէն:

Այժմ հիմնուինք մեր պատմագիրներուն վրայ:

*

Կորիւն, բացատրելու համար Մեսրոպի կողմէ Դանիէլեան նշանագրերուն փորձարկումէն կրած ձախողութեան պատճառը, առաջ կը բերէ հետեւեալ շատ յատկանշական պատճառաբանութիւնը. — *Ձի նշանագիրքն յայլոց դպրութեանց թաղեալք եւ յարուցեալք դիպեցան:* Մեսրոպ ձախողեցաւ, կ'ըսէ Կորիւն, որովհետեւ այդ նշանագրերը մեզի հարազատ չէին, ուրիշէն փոխ առնուած էին: Փորձեմք վերծանել այս մոգական նախադասութիւնը, որ մեր առջեւ կը բանայ Դանիէլեան գիրերուն անցեալը:

Յայլոց դպրութեանց = Դանիէլեան նշանագրերը «ուրիշներու դպրութեան» պատկանած էին: Հայերէն առաջ, ուրիշներ գործածած էին զանոնք իրենց դպրութեան համար: Հայերը առաջին տէրերը չէին, իրենց լեզուին համար չէին հնարած զանոնք, այլ ուրիշին հնարածը ուրիշ դպրութեան գործածութեան համար, զայն մենք եւս մեր լեզուին համար գործածել փորձած էինք: Այս պատճառով ալ ձախող արդիւնք ստացանք, կ'եզրակացնէ Կորիւն:

Թաղեալք = Այս նշանագրերը լիւսած էին, անգործածելի դարձած էին այն նոյն ազգերուն կողմէ: Նշանագրերուն տէրերը, մեզի անձանօթ պատճառներու համար, լիւսած էին զանոնք, «թաղած» էին: Թերեւս այն նոյն պատճառնե-

րով, որոնց համար Մեսրոպ եւս ձախողած էր:

Յարուցեալք = Այդ «թաղուած», այսինքն՝ չգործածւող գիրքերը վերակենդանացան: Նախապէս «թաղուած» նշանագրերը կրկին անգամ գործածուեցան ուրիշներու կողմէ: Որո՞նք էին այդ ուրիշները, որո՞նք էին գանձում «յարուցանողները», առ այժմ չենք բնորոշեր:

Դիպեցան = Հանդիպեցան դանիէլեան ձեռներուն: Մեսրոպի ժամանակ, սոյն նշանագրերը դարձեալ դադրած էին, դարձեալ կորսուած էին, մինչեւ այն օրը, երբ անոնք պատահամբ հանդիպեցան Դանիէլի ձեռներուն:

• Այժմ հարց տանք, քէ որո՞նք եղած էին այդ նշանագրերը «յարուցանողները»: Ոմանց համար, Կորիւնի այս տողը կ'ակնարկէ Դանիէլի: Ան է որ «յարույց» այդ թաղուած նշանագրերը: Փարպեցի գայն կը վերագրէ նաեւ Մեսրոպի: Ըստ մեզի այս «յարուցանում»ը տեղի ունեցած է շատ աւելի վաղ ժամանակներու մէջ: «Յարուցանող»ը ո՛չ Դանիէլ ասորին էր, ո՛չ Ս. Մեսրոպ, ո՛չ ալ Մեսրոպի ժամանակակից մէկը:

— Ո՛չ Դանիէլ:

Նշանագիր մը կը յարուցուի, երբ կը գործածուի: Դանիէլ հանդիպեցաւ անոնց, գտաւ բայց չգործածեց: Մեսրոպ փորձեց գործածել. աշակերտներ խնդրեց, որպէսզի կարենայ (մարթասցէ) «գնշանագիրս արծարծել»: Եթէ մինչեւ Մեսրոպ, ոչ ոք կրցած էր գանձում գործածել, ո՛չ ալ ուրեմն Դանիէլ: Կորսուած նշանագրեր գտնելէ ետք, գանձում դիւանի մէջ պահելը՝ յարուցանել կամ «արծարծել» չէ: Յարուցանել կ'ըլլայ երբ գործածուի: Արդ ասիկա չըրաւ Դանիէլ: Ուստի իրեն չի վերաբերիր Կորիւնի «յարուցեալք» բայը:

— Ո՛չ ալ Մեսրոպի կը վերաբերի «յարուցանել» բայը:

Կորիւն «յարուցեալք» բառը կը գործածէ միշտ հոն ուր Մեսրոպը ձախողած կը հոչակէ: Ի՞նչպէս կարելի է յարութիւն կոչել ձախողութիւն մը, որ վիճակուեցաւ Մեսրոպի, երկու տարիներու փորձարկումէ մը ետք:

Հետեւաբար Կորիւնի «յարուցեալք» բառին գործողութիւնը պատահած ըլլալու է նախա-մեսրոպեան շրջանի մը

մէջ: Կորիւնի «յայոց դպրութեանց» բացատրութիւնն ալ կը համընկնի այդ նախա-մետրոպեան շրջանին հետ, ուր գետեղուած է այդ գիրքերուն ծագումը:

Այդ նախա-մետրոպեան շրջանը, ըստ մեզի, կը վերաբերի հայ հեթանոսական շրջանին, մեհենական պաշտամունքի օրերուն: Այդ լճուած նշանագրերը որդեգրուեցան հայ բուրմերուն կողմէ, պահպանուեցան մի միայն Հայոց մօտ, մինչ նախապէս ուրիշ ազգեր ալ կը գործածէին զանոնք:

Ինչո՞ւ բուրմերը եւ ոչ այլ ոք: Որովհետեւ հայ բուրմերէն զատ ուրիշ սեփականատէր չենք տեսներ Հայոց Պատմութեան մէջ, ինչպէս պիտի փորձենք փաստել:

ԴԱՆԻԷԼ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻ ԴԵՐԸ

ԻՐ ԱՆՈՒՆԸ ԿՐՈՂ

ՆՇԱՆԱԳՐԵՐՈՒՆ ՀԱՆԴԷՊ

Խորենացի, հայ նշանագրերուն առնչութեամբ, որոշ դեր մը կը վերագրէ Դանիէլ ասորի եպիսկոպոսին, նշանագրերը կոչելով «յարմարեալ ի Դանիէլէ եպիսկոպոսէ»: «Յարմարեցում» ի այս աշխատանքը առիթ կ'ընծայէ կարգ մը հայ թէ օտար բանասէրներու Դանիէլ ասորին նկատելու որպէս հեղինակը իր անունը կրող հայ նշանագրերուն: Հարկ է հոս լուսարանել Դանիէլի դերը՝ հայ նշանագրերու գիտին մէջ:

Մեր համոզումն է, թէ Դանիէլ չէ ստեղծած ո՛չ ալ հրնարած է զանոնք: Դանիէլ նախ հանդիպած է անոնց, տեղ մը գտած է զանոնք ինչպէս անցորդ մը փողոցէն դրամապանակ մը կը գտնէ ու ժամանակ մը ետք կը վերադարձնէ զայն իր տէրերուն: Առաւել, Դանիէլ եպիսկոպոս լուծած է այդ նշանագրերը ընթեռնելու բանալին ու այդ գաղտնիքը փոխանցած է Մետրոպի:

ա. ԴԱՆԻԷԼ ԱՍՈՐԻՆ ԶԷ ՀՆԱՐԱՄ

ՀԱՅ ՆՇԱՆԱԳՐԵՐԸ

Վերադառնամք մեր պատմագիրներուն վկայութեան: Կորիւն, Դանիէլ ասորիի անձը Հայոց Պատմութեան

մէջ կը ներմուծէ հետեւեալ տողով. — «Յայնժամ պատմէր
նոցա արքայն վասն *առն ուրումն ասորւոյ եպիսկոպոսի ազ-
նըւականի, Դանիէլ անուն կոչեցելոյ, որոյ ՅԱՆԿԱՐԾ ՈՒ-
ՐՈՒՄՆ նշանագիրս աղփարեաաց հայերէն լեզուի*»:

Մէջքերուած այս պարբերութիւնը՝ մեզի հասած բոլոր
ձեռագրերուն մէջ, քա՛յ չունի: Հետեւաբար Դանիէլի դերը
անորոշ կը մնայ: Ոմանք նախադասութեան մէջ *գրեալ* քայլը
աւելցուցած են: Այս պատճառով, բանասերներ այս նախա-
դասութիւնը կը թարգմանեն այսպէս. — Դանիէլ կոչուող անձ
մը յանկարծակի (գտաւ կամ գրեց) հայերէն լեզուի այբու-
բենը:

Ո՞րն է Կորիւնի իսկական միտքը Դանիէլի դերին մա-
սին. Դանիէլ հայ նշանագրերը գտա՞ւ թէ գրեց: Եթէ Դանիէլ
գտնումք գրեց, ուրեմն ան է հեղինակը: Իսկ եթէ գտաւ գա-
նումք, ո՛չ: Այս նախադասութիւնը գրաբար բնագրին մէջ քայ
չունենալով, իմաստին բանալին կը կեղրոնանայ *յանկարծ
ուրեմն* ասոյթին վրայ: Ան պահպանուած է բոլոր ձեռագրե-
րուն մէջ: Ան պիտի եղանակաւորէ այս քայագուրկ նախա-
դասութեան վերծանումը:

Կշռենք այս ասոյթին քերականական տարողութիւնը
գրաբարի մէջ, ճշդելու համար Դանիէլի կատարած դերը:

• *Յանկարծ ուրեմն* ասոյթը երկու բան կրնայ նշանա-
կել: Կա՛մ կը նշանակէ յանկարծական *կերպով* բանի մը պա-
տահիլը: Կա՛մ ալ կը նշանակէ չկարծուած *տեղէ* մը գործո-
ղութիւն մը:

Երբ նշանակէ յանկարծական *կերպով* գործողութիւն
մը, նախադասութիւնը անպայման լրացուցիչ քայ մը կը պա-
հանջէ՝ իր իմաստը ամբողջացնելու համար: Որովհետեւ
չ'ըսուիր. — «Անսպասելի կերպով Դանիէլ նշանագրերը հա-
յերէն լեզուի»: Հարկ է նախադասութիւնը ամբողջացնել
«ստեղծեց, գտաւ, գրեց» կամ որեւէ ուրիշ քայով մը, որ ե-
ղանակաւորէ հեղինակին միտքը:

Իսկ երբ ասոյթը կը նշանակէ չկարծուած *տեղէ* մը
գործողութիւն մը, նախադասութիւնը կրնայ առանց քայի
մնալ գրաբարեան ռոնով, մակրայլը լրացնելով պակասող բա-
յին իմաստը: Այս է պարագան ներկայ բնագրին: Երբ ըն-

թերցողը կարդայ «Դանիել հայ նշանագրերը չկարծուած տեղէ մը», բնականաբար կը մղուի գայն լրացնելու «գտաւ» բայով, քանի որ տեղի իմաստը պիտի թելադրէ սոյն գտնել բայը:

Այն ձեռագրերը, որոնք «յանկարծ ուրեմն» ասոյթը հասկցած են տեղի իմաստով, առանց բայի պահպանած են բնագիրը: Իսկ այն ձեռագրերը, որոնք «յանկարծ ուրեմն» ասոյթը ըմբռնած են յանկարծակի կերպով, նախադասութեան իմաստը արդարացիօրէն թերի գտած են, ուստի բնագրին մէջ գրեալ բայը աւելցուցած են: Արդ, ըստ բանասիրութեան կանոններուն, աւելցնելը գէշ նշան է բնագրի մը հարագատութեան նկատմամբ, ինչպէս գիտեն բանասէրները:

Այլուստ, ի՞նչ իմաստ ունի Դանիելի վերագրուած «յանկարծակի կերպով գրուած նշանագրեր» բացատրութիւնը: Ի՞նչպէս նշանագիր մը կրնայ յանկարծակի կերպով գրուիլ, նոյնիսկ Դանիելի կողմէ: Եթէ բայ մը աւելցնել պէտք էր այս նախադասութեան, անիկա գտեալ բայը ըլլալու էր, ինչպէս ըրած է Մ. Արեղեան, բայ մը որ թելադրուած է Կորինի գործածած սա միւս բառէն. *յանկարծագիւտ*, որ կը նշանակէ յանկարծօրէն գտնուած, անկարծելի կերպով գրուած: Ու այս պարագային, արդէն կը բնորոշուի Դանիելի կատարած գործը. Դանիել իր գիրքերը ո՛չ թէ ստեղծեց, այլ գտաւ:

• Սակայն կարգ մը բանասէրներ կը համարին, թէ Դանիել ինք գրած է հայ գիրքերը: Առ այս, կը հիմնուին Կորինի հետեւեալ տողին վրայ. ըստ Կորինի, Սահակ եւ Մեսրոպ իմանալով, թէ հայկական նշանագրեր կան Դանիելի մօտ, դրդեցին արքան հետաքրքրուելու «վասն գրելոյն ի Դանիէլէ» (*): Ուրեմն, կ'եզրակացնեն, Դանիել գրած էր այդ նշանագրերը, զանոնք հնարած էր:

Բայց *գրելոյն* բայը՝ հնարելու իմաստ չունի: *Գրելոյն* կը նշանակէ գրի առնուած, արձանագրուած քան:

Գրեալն = Գրի առնուած քան:

(*) Մ. Արեղեան կարծած է զայն ուղղել «գրելոյն» բայը փոխելով «գտելոյն»:

Գրելոյն = Գրի առնուած բանին:

Վասն գրելոյն = Գրի առնուած բանին համար:

Դանիէլ իր նշանագրերը ինք գրի առած էր, գրաւոր պահած էր իր մօտ: Հարէլ երէցը, ըստ Փարպեցիի, զանոնք տեսած էր: Եթէ տեսած էր, ուստի գրուած էին: Գրի առնել, արձանագրել, ասիկա է գործը, զոր Կորիւն կը վերագրէ Դանիէլին:

Կորիւնին ձայնակցելով՝ Փարպեցին եւ Խորենացին այդ նշանագրերը կը կոչեն «գլաղնջուց գտեալ շարագիրս (կամ) նշանագիրս տառից»: Արդ Դանիէլ ինչպէ՞ս կրնար հայրն ըլլալ այն նշանագրերուն, որոնք ըստ Կորիւնի, ապրած էին «ուրիշներու դպրութեանց» մէջ, ու մեռած՝ Դանիէլէ առաջ. իսկ ըստ Փարպեցիի եւ Խորենացիի «վաղուց գտնուած» նշանագրեր էին: Փարպեցի կը մանրամասնէ, թէ այդ նշանագրերը չհնարուեցան Դանիէլի կողմէ, այլ *կային* Դանիէլի մօտ. «առ որում նշանագիրք հայերէն կային»:

Դանիէլ չէր կրնար ստեղծել իրմէ առաջ գոյութիւն ունեցած եւ այլոց դպրութեանց պատկանած գիրերը: Դանիէլի գիտարարութիւնը կը սահմանափակուի այդ նշանագրերը գտած ու պահպանած ըլլալուն մէջ, որուն համար շնորհաւարտ կը մնանք միշտ:

բ. ԴԱՆԻԷԼ ԻՆՉ ԻՄԱՍՏՈՎ

«ՅԱՐՄԱՐԵՑՈՒՑ» ՀԱՅ ՆՇԱՆԱԳՐԵՐԸ

Հոս ուրիշ հարց մը կը ծագի. Դանիէլ ասորին հայ նշանագրերը եթէ իսկ չհնարեց, արդեօք զանոնք անփոփոխ յանձնեց Հայերուն, այնպէս ինչպէս գտած էր, թէ ընդհակառակն՝ անոնց վրայ աշխատանք տարաւ, «յարմարեցում»ի աշխատանք, ինչպէս կը վկայէ Խորենացին:

Ի՞նչ բանի մէջ կը կայանար այդ «յարմարեցումը»: Խորենացի կու տայ պատասխանը. «կարգեալ ըստ ձեւոյ օրինակի յունականին գլաղնջուց գրեալ շարագիրս տառից»: Ուրեմն Դանիէլի կատարած յարմարեցումը, ըստ Խորենա-

ցիի, կը կայանայ կարգաւորումի մը մէջ: Սեմական կարգաւորում կար, յունական կարգաւորում կար: Դանիէլ ասորին իր նշանագրերուն կարգաւորումը կատարած էր ըստ յունականին:

Բայց Փարպեցի այս նոյն գործողութիւնը գրեթէ բառացի կը վերագրէ Ս. Մեսրոպի, ըսելով. — «Զարթոյց աստուածային շնորհն (զՄեսրոպ) ի ցանկութիւնս այս. *կարգել զվաղն ջուցն գտեալ շարագիրս տառիցն*»: Ու աւելի մանրամասնելով, Փարպեցի կը շարունակէ. «Հանդիպեցուցանէր գիւյերէն աթուրայս ըստ կարգին սիլովրայից Յունաց»:

Կը կարծենք, թէ Խորենացիի ներկայ բնագիրը, Դանիէլի վերագրելով յարմարեցումի աշխատանք մը «ըստ օրինակին յունականին», հակասութեան մէջ կ'իյնայ: Նախ, ինչո՞ւ ասորի մը *յունականի* վրայէն պիտի կարգէր հայ նշանագրերը: Ապա, եթէ Դանիէլ հայ նշանագրերը յունականին վրայով կարգած էր, ինչո՞ւ հետագային Մեսրոպ նոյն գործը պիտի ըներ՝ ըստ վկայութեան թէ՛ Կորիւնի, թէ՛ Փարպեցիի եւ նոյնիսկ Խորենացիի, որ այս նոյն գործողութիւնը պիտի վերագրէր Պղատոնի ու Հոռփանոսի:

Եթէ Խորենացիի բնագրէն վերցուի Դանիէլին վերագրուած «ըստ օրինակի յունականին» գործողութիւնը, Քերթոզահօր պատմումը աւելի ներդաշնակ պիտի ստացուի:

*

Երեւ պատմագիրները համաձայն են Դանիէլի կատարած ուրիշ մէկ նախաձեռնութեան շուրջ, որ հետեւեալն է. Հաբէլ երէցը Դանիէլեան նշանագրերը Վռամշապուհին չյանձնած, անոնց մասին «տեղեկանայր ի Դանիէլէ»: Դանիէլ հայ նշանագրերու մասին բաներ մը գիտեր, գորս փոխանցեց Հաբէլին, Հաբէլն ալ Մեսրոպին: Արդ ի՞նչ էր Դանիէլին գիտցածը:

Կորիւնի բնագիրը թերի հասած է, բայց Փարպեցի կ'ամբողջացնէ գայն երբ կը գրէ այս մասին. Հաբէլ Դանիէլէն «տեղեկանայր *զկարգ* նշանագրացն»: Փարպեցիի այս տողը Կորիւնինն է: Բանասէրները գիտեն, թէ Փարպեցին երբեմն բառացի կը մէջբերէ Կորիւնը, եւ չի ծածկեր ասկա:

Կորիւնի այս տողը քերականական թերի կառոյց ունի, ինչ որ կը սրբագրուի եթէ այդ տողէն ինկած *զկարգ* բառը հոն ետ դրուի եւ կարդացուի. «տեղեկանայր ի Դանիէլէ (զկարգ) նշանագրացն»:

Ամէն նշանագիր, յատկապէս անձայնաւոր այբուրենի պարագային, ունէր իր «կարգ»ը, այսինքն՝ վանկերն իրարու զօդելու կանոնը: Դանիէլ եպիսկոպոսը ասորի էր, ուստի ծանօթ էր սեմական «կարգ»ին ու որպէս այդ տեղեակ էր հայ նշանագրերուն կանոնին: Այս գիտութիւնն է, որ փոխանցեց Մեսրոպի ու Մեսրոպ կրցաւ անոնցմով նախափորձեր կատարել:

Ուստի՞ էր Դանիէլի այս գիտութիւնը, պիտի պատասխանենք այլ տեղ: Այժմէն ըսեմք, թէ Դանիէլի դերը կրկնակի էր. առաջին՝ իր մօտ գրաւոր պահած էր հայ նշանագրերը, զորս գտած էր լուսաբանելի պայմաններու մէջ. երկրորդ՝ զանոնք կարդալ գիտէր ու այդ գիտութիւնը փոխանցեց Հայերուն:

ԴԱՆԻԷԼԵԱՆ ՆՇԱՆԱԳՐԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՀԻՆ ՄԵՀԵՆԱԳՐԵՐՆ ԵՆ

Ինչպէս տեսանք, մեր պատմագիրները որոշ տեղեկութիւն մը ունէին Դանիէլեան նշանագրերուն անցեալի ու դիսականին մասին, զանոնք կոչելով «յայլոց դպրութեանց», «վաղնչուց գտեալ» նշանագրեր. խորհրդասօղ ասոյթներ, որոնք մեր աչքերուն որոշ գաղտնապահութիւն մը կը յայտնաբերեն. խոհեմ զգուշաւորութիւն մը հայ մատենագիրներուն կողմէ:

Տեսանք նաեւ, թէ Արփունիքն ու Եկեղեցականութիւնը անվերապահօրէն ընդունեցան Դանիէլեան նշանագրերուն հայկականութիւնը: Հաւատացին այդ հայկականութեան, եւ որպէս փաստ՝ ժողովեցին հայ մանկտին Մեսրոպի շուրջ եւ փորձեցին այդ գիրերը «արծարծել, ի կիր արկանել» հայկական լեզուին ի սպաս:

Դանիելեան նշանագրերուն հայկական յորջորջուիլը չգարմացուց Հայաստան աշխարհի զարգացած դասակարգը, Արքունիքն ու Կղերը: Ընդհակառակն, անոնք ձեռք ձեռքի տուած, պետական մակարդակով մարդ ուղարկեցին Միջագետք, գանոնք շուտով Հայաստան բերին ու ազգովին ուրախութիւն սարեցին:

Երեւ մատենագիրներուն մօտ եւս, զարմանքի կամ թերահաւատութեան ո՛չ մէկ նշան, Դանիելեան նշանագրերուն հայկականութեան հանդէպ: Ո՛չ միայն չգարմացան, այլ կարծէք գիտէին արդէն անոնց գոյութիւնը, կարծէք ծանօթութիւններ ունէին անոնց անցեալին մասին նաեւ:

Գիտէին: Դանիելեան նշանագրերուն յայտնուիլը «գիւտ» կոչեցին: Կորին գայն անուանեց «յանկարծագիւտ», իսկ Փարպեցի «գիւտ»: Այս համարժէք բառերուն կիրարկումը անգամ մը եւս կը փաստէ, թէ անոնց հեղինակները համոզուած էին Դանիելեան նշանագրերուն կանխաւ գոյութեան մասին: Ղաղրած բայց չմոռցուած իրողութիւն մըն էին անոնք Հայոց համար: Այս պատճառով ուրախացան, կորսուած ոչխարը գտնող հովիւին պէս:

Ինչո՞ւ Կորին գայն կը կոչէ «յանկարծագիւտ», այսինքն՝ անկարծելիօրէն գտնուած: Ի՞նչ բանը յանկարծակի էր: Երբ մեռած կը կարծես, ողջ կը գտնես: Երբ անօրեւ կ'ակրնկալես, արեւ կը պատահի: Հայերը գիտէին, թէ գոյութիւն ունէին վաղնջական ժամանակներու մէջ գործածուած հայ նշանագրեր: Բայց վաղուց կորած ու ցմիշտ կորսուած կը կարծէին: Անակնկալը այն է, թէ անոնք չեն մեռած, կը վերայայտնուին անսպասելիօրէն Միջագետքի մէջ, ասորի եպիսկոպոսի մը մօտ:

Մեսրոպ անգամ յոյս չունէր գանոնք վերագտնելու: Ինք որ գրեթէ քար առ քար, ժայռ առ ժայռ գիտէր Հայաստանի հեքանոսական նախկին որջերը, բնաւ չէր հանդիպած անոնց: Թերեւս գիտէր նաեւ, թէ ինչու ջնջուած էին անոնք: Ուստի բնաւ յոյս չունէր որ, 100 տարի կորած համարուելէ ետք, անոնք կրկին յայտնուէին Միջագետքի մէջ:

Կորինի *յանկարծագիւտ խնդրելին* ասոյթը արդեօք չի՞ մատնանշեր, թէ Դանիելի մօտ յանկարծուստ գտնուած

գիրքերը, Մեսրոպի բո՛ւն փնտռածներն էին: Ճիշդ է, թէ մի-
այն մէկ ձեռագիր ունի այդ «խնդրելին» բառը, միւսները
կ'ըսեն. «Առեալ գյանկարծագիտն» խնդրէին հայցէին յար-
բայէն»: Սակայն «խնդրելի» բառը կար նաեւ նախորդ պար-
բերութեան մէջ. «Ազդ առնէին ապա եւ գկանխագոյն *խնդրե-
լին* իւրեանց թագաւորին Հայոց»: Այսինքն՝ այն ինչը, որ
կը փնտռէին նախապէս. ո՞րն էր ատիկա. «հասանելի գիւտ
նշանագրաց Հայաստան ազգին»:

Վարդան Պատմիչ (ԺԲ.) մեզի նման կարդացած է Կո-
րիւնի բնագիրը. «Տայ նմա Աստուած *գխնդրելին*՝ 14 գիրս»:

*

ԳԻԻՏ բառի իմաստը, գրաբարի եւ աշխարհաբարի
մէջ, տարբեր առումներ ունի:

Աշխարհաբարի համար՝ գիւտը համագոր է գիւտ մը
ընելու, այսինքն նախապէս գոյութիւն չունեցող բան մը հը-
նարելու: Գիւտը՝ գիւտարարութիւն է, ինչպէս տպագրու-
թեան գիւտը կիւթենպերկի ձեռքով:

Գրաբարեան իմաստով, գիւտը՝ վերագտնել է կորսը-
ւած բան մը: Այս ըմբռնումով, Գրաբարը կը խօսի Գ. Լու-
սաւորչի նշխարներու Գիւտի մասին, կամ Գիւտխաչի տօնին
մասին, կամ մեր օրով՝ Քոյումպոսի Նոր Աշխարհի գիւտի
մասին, այս տարբերութեամբ, որ Քոյումպոս Հնդկաստանը
փնտռեց, Ամերիկան գտաւ:

Բացայայտ իրողութիւն է թէ որեւէ բան կորսնցնել է
առաջ, պէտք է գայն ունեցած ըլլալ: Մարդ իր չունեցած
դրամապանակը չի կրնար վերագտնել, պարզապէս որովհե-
տեւ չի կրնար չունեցածը կորսնցնել: Գրաբարի հիման
վրայ, Մեսրոպի շրջանի Հայերը կը խորհէին, թէ Դանիէլեան
նշանագրերը, զորս օր մը կորսնցուցած էին, հիմա կրկին
կը գտնէին Դանիէլի մօտ: Այս պատճառով, գայն կը կոչէին
գիւտ, յանկարծագիւտ...:

*

Բայց այս խորհրդաւոր նշանագրերը՝ Հայոց Պատ-
մութեան ո՞րմէկ ժամանակին մէջ մերը եղած էին: Ո՞ր շրջա-
նին կ'ակնարկեն «վաղնջական ժամանակները», մեր ո՞րմէկ

անցեալին մէջ գործածուած էին Հայերու կողմէ ու այդ պատճառով՝ «հայկական» դարձած էին: Ժամն է որ լուսաբանենք այս հարցը:

Մեր հեթանոսական վաղ անցեալը՝ Գիրի ու Դարութեան երկու կեդրոն նանչցած է. մին՝ Արփունիքը, միւսը՝ Մեհեանը: Պալատն ու Տաճարը հայ դարութեան երկու եւ միակ օճախները եղած են: Քրիստոնէութեան շրջանին, եկեղեցին յաջորդած է մեհեաններուն: Արդ հեթանոսական շրջանի այս երկու օճախներէն ո՞րմէկուն պատկանած են Դանիէլեան նշանագրերը:

• Դանիէլեան նշանագրերը չէին գործածուած Արփունիքին մէջ:

Ծանօթ են մեզի Արփունիքին մէջ գործածուած գիրերը եւ լեզուները, գէթ Արտաշէսեան Հարստութենէն մինչեւ Ս. Մեսրոպ: Ըստ Խորենացիի (Ա., Գլ. Գ.) Արփունիքը իր շուրջ կը խմբէր պալատական կամ պետական պաշտօնատարները, գրաւոր պահպանելու համար կալուածագրական, ժառանգական փոխանցումներու, գանազան դաշնագրութիւններու վաւերաթուղթերը: Առ այս, Արփունիքը կը պահէր դպիրներ եւ դիւանապետներ: Բոլոր այս պետական գործերուն գրանումնէն զատ, Արփունիքը Մշակոյթ ալ կը սնուցանէր, իր շուրջ կը խմբէր արուեստի մարդիկ (գուսաններ), պատմագիրներ ու դաստիարակներ: Արքայորդիները կը դաստիարակուէին ու կը ստեղծագործէին յունարէն լեզուով ու գրութեամբ: Հայոց արփունի դրամները կը կրէին յունական մակագրութիւն:

Իսկ Արշակունեաց թագաւորութեան շրջանին, յատկապէս Հայաստանի 387ի բաժանումէն ետք, յունարէնի կողմէն կը յայտնուի նաեւ պարսկերէնը: Խորենացին, յանդիմանելով հայ անուսումնասէր նախարարները, որոնք իրենք գիրենք կ'արդարացնէին «մեզ մօտ գիր չկայ» գոչելով, կ'ըսէ թէ մեզ մօտ կային պարսկական եւ յունական գիրերը: Փարպեցին ալ, իր հերթին, կը յաւելու, թէ «ասորի եւ յոյն գրութեամբ կը կատարուէին հայ թագաւորաց գործերը, արփունի դպիրներու ձեռքով»: Թէ՛ Խորենացիի թէ՛ Փարպեցիի վկայութիւնները կը վերաբերին Արփունիքէն ներս գործածուած

օտար գիրքերուն, որոնց մէջ հայերէն գիր չենք տեսներ:

Հայ Արքունիքին մէջ հայերէն գիրք չէին գործածուել: Սահակ եւ Մեսրոպ, խթանելու ու խանդավառելու համար Վոսմշապուհ արքան Հայ Գիրի գիւտը հետապնդելու, կը վստահեցնէին զինք, թէ Հայ Գիրքերու գիւտով՝ արքան շատ աւելի մեծ պատիւներու պիտի հասներ քան «նախնիքն քո էին յազգէ Արշակունեաց»: Անիկա, Հայ թագաւորներուն մէջ, առաջնութիւնը պիտի խլէր Հայ Գիրքերու գիւտով: Այս բոլորը կը փաստեն, թէ Վոսմշապուհէն առաջ Արքունիքի մէջ հայ գիր գոյութիւն չունէր: Հետեւաբար Դանիէլեան «հայկական» նշանագրերը չէին պատկաներ արքունի կեդրոնին:

Այլուստ, մինչեւ օրս պատմական Հայաստանի մէջ յայտնաբերուած բոլոր յուշարձանները արքունական են, եւ բոլորն ալ օտարաւոր ուրարտական, արամեական, յունական, լատինական, եւն.: Այս տառացուցակին մէջ բացակայ են Դանիէլեան նշանագրերը: Անոնք չէին պատկաներ արքունական կեդրոններուն: Հետեւաբար զանոնք որոնելու ենք Հայ Դպրութեան երկրորդ կեդրոնին՝ մեհեմեականին մէջ:

• Հայ մեհեմեական կեդրոններուն մէջ Գիր ու Դպրութիւն գոյութիւն ունեցած է: Ասիկա փաստուած է թէ՛ Ագաթանգեղոսի եւ թէ՛ Խորենացիի վկայութիւններով:

Ագաթանգեղոսի Պատմութիւնը կը յիշատակէ հեթանոս Հայաստանի մէջ մեհեմեական գիրի գոյութիւնը, երբ կը նկարագրէ Տրդատի մղած պայքարը մեհեմեաններուն դէմ: Մինչ Գրիգոր ու Տրդատ Հայոց բռնի քրիստոնէացումի գործը կը շարունակէին, իրենց նամբուն վրայ հանդիպեցան «երազացոյց երազահան պաշտաման Տրի դից, դպրի գիտութեան քրմաց, անուանեալ գրչի Որմզդի, ուսման նարտարութեան մեհեման»: *Ուսում, գիւտ, գրիչ* բառեր են, որոնք ո՛չ միայն կը մատնանշեն կազմակերպուած Մշակոյթի մը գոյութիւնը մեհեմեական կեդրոններուն մէջ, այլ նաեւ անոր *գրաւոր* գոյութիւնը, անկախաբար այն վիճաքանուած հարցէն, թէ արդեօք Տիր ա՞նձ մըն էր, թէ Դպրութեան հայ աստուածը:

Խորենացի կը պատմէ, թէ Բարդաժան (Բ. դարի աստ-

րի պատմագիր) երբ չյաջողեցաւ իր հերձուածող քրիստոնէութիւնը տարածել Հայոց մէջ, «եմուտ նա յամուրն Անի (Դարանաղեաց գաւառի մեհեմական կեդրոն), էջ ընթերցեալ գմեհեմական պատմութիւնն, յորում եւ զգործս թագաւորաց: Եւ փոխեալ գամեմայն ի լեզու ասորի, որ եւ ապա անտի հեղաւ ի յոյն քան»: (Ա. գլ. 66):

Բարդաժանի այս դրուագով, կ'իմանանք մեր Քերթոզահայրէն, թէ Անիի պաշտամունքի կեդրոնին մէջ մեհեմական *գրաւոր* պատմութիւն մը գոյութիւն ունէր, քանի որ Բարդաժան կը կարդայ զայն ու կը թարգմանէ: Այդ պատմութիւնը միայն կրօնական չէր. հոն կը յիշուէին «գործք թագաւորաց», քանի որ այդ շրջանին՝ արքան նաեւ կրօնապետ էր:

Թէ՛ Ագաթանգեղոսի թէ՛ Խորենացիի յիշատակած այս վայրերը՝ մեհեմական կեդրոններ էին, հեթանոսական պաշտամունքը գրչութեամբ պահպանած օճախներ:

*

Արդ ի՞նչ գիրքեր էին մեհեմական կեդրոններու այդ նշանագրերը:

Դժուար է, դարերու հեռաւորութեան պատճառով եւ քաջայայտ փաստերու չգոյութեան հետեւանքով, անվարան պատասխան տալ: Սակայն կը խորհինք, թէ այդ մեհեմական գիրքերը կրնան նաեւ Դանիէլեան նշանագրերը ըլլալ: Կը հիմնուինք հետեւեալ պատճառարանութեան վրայ:

1. Դանիէլեան նշանագրերը պատկանած էին մեր պատմական անցեալին: Անոնք հայ ճանչցուած էին, որովհետեւ Հայերու կողմէ գործածուած էին վաղնջական ժամանակներու մէջ, ինչպէս ըսինք: Արդ Արքունիքը չէր գործածած զանոնք: Իսկ եթէ Մեհեմաններն ալ չգործածեցին զանոնք, ո՞ր գործածուեցան անոնք: Ո՛չ ոք կը մնայ մեր հայ անցեալին մէջ Դանիէլեան նշանագրերը գործածող: Ի՞նչ բանով ուրեմն այդ նշանագրերը իրաւունք ստացած էին հայ ճանչցուելու: Դանիէլեան նշանագրերը նոյնանալու են մեհեմականներուն հետ: Ապա թէ ոչ, որոնելու ենք, թէ Հայոց մօտ ո՞ր գործածուեցան անոնք, Արքունիքէն եւ Մեհեմաններէն դուրս, քանի որ գործածուեցան տեղ մը:

2. Արժունիքէն աւելի «վաղնջական» է քրմական պաշտամունքը Ազգերու մօտ: Այդ պաշտամունքը կանխած է թագաւորութեան հիմնումը բոլոր ժողովուրդներուն բով: Նոյնը նաեւ Հայաստանի մէջ: Հայ թագաւորութեան հիմնումէն առիկն, ծանօթ են մեզի այն գիրքերը որոնք գործածուեցան Արժունիքին մէջ, ինչպէս ըսինք: Արդ հոն չկան Դանիէլեանները: Անոնց «վաղնջական» դրոշմն ու խորհրդաւորութիւնը կ'արդարանայ միայն քրմական գործածութեան մէջ:

3. Դանիէլեան նշանագրերը «յայլոց դպրութեանց» պտուղ ըլլալով, ծանօթ ըլլալու էին նաեւ «այլոց», այսինքն՝ ոչ-Հայերուն: Այս ոչ-հայերուն կը պատկանէր Բարդաժան ասորին, որ Անիի մեհեմական ամրոցին մէջ արձանագրուած քրմական պատմութիւնը կրցաւ ընթեռնուլ, առանց Հայ ըլլալու: Դանիէլեան նշանագրերու օտարածին ծագումը կը նպաստէ գանձնաւոր նոյնացնելու Բարդաժանի կարգալ կրցած մեհեմական գրերուն հետ, Անիի մեհեմական ամրոցին մէջ:

4. Հայոց անցեալին մէջ, Դանիէլեան նշանագրերու գործածութենէն ո՛չ մէկ նմոյշ չէ հասած մեզի: Նմանապէս մեհեմական նշանագրերէն: Մինչեւ օրս Հայաստանի մէջ վերապրած են օտարագրի հին ու նոր արձանագրութիւններ: Ու այս բոլորին մէջ, մեր անցեալին պատկանած՝ չկան միմիայն մեհեմականն ու Դանիէլեանը: Զարմանալի գուգադիպութիւն. թէ՛ մեհեմական գիրը թէ՛ Դանիէլեան գիրը վաղնջական ժամանակներու մէջ գործածուած են նոյն Հայերուն կողմէ, ու միայն այս երկուքը չկան Հայաստանի մէջ: Զըլլայ թէ նոյնն ըլլան անոնք...:

5. Հայոց Պատմութենէն տեղեակ ենք, թէ քրիստոնէութեան մուտքով, մեհեմանները քանդուեցան, ու անոնց քանդումին հետ, ջնջուեցան հոն կիրարկուած մեհեմական գիրքերը: Անոնց հետքն անգամ չմնաց մայր հողին վրայ, այս մոլուցքին դիմաց: Եթէ մեհեմական գիրը վերապրէր, պիտի վերապրէր հալածանքի վայրէն դուրս, նակատագրի ուժով: Արդ Դանիէլեան նշանագրերը եկան դուրսերէն, անյայտ անցեալով ու Հայոց անունով: Անյայտութեան ծոցէն ու հալածանքին կեղբոններէն հեռու մէկ վայրէն դուրս կու գայ գիր մը, «յանկարծ ուրեմն» եւ «զվաղնջուց գրեալ» եւ «թաղ-

եալ եւ յարուցեալ»։ Ու այս Դանիէլեան անծանօթ նշանագրերերը իսկոյն կ'որդեգրուին Հայերուն կողմէ։ Կը նանչցուին ու կ'ընդունուին որպէս հայկական։ Ինչո՞ւ. որովհետեւ Հայը կը նանչնար զանոնք, *գիտէր* թէ նախապէս կային։

Մեհեմեդեան գիրերուն յաւետ անհետացումն ու Դանիէլեան նշանագրերուն յանկարծուստ յայտնուումը՝ նոյն իրողութեան երկու տարբեր երեսները կը ներկայացնեն։

*

Այժմ լսեմք հետեւեալ առարկութիւնը. — «Այդ մեհեմեդեան գրականութենէն ոչինչ չէ հասած մեզի, ո'չ գիրով, ո'չ լեզուով։ Ոչինչ։ Եթէ մեհեմեդութիւն մը գոյութիւն ունեցած ըլլար մեզ մօտ, անկէ գէթ պատահիկ մը վերապրած պիտի ըլլար։ Միայն օտար արձանագրութիւններուն մեզի հասնիլը՝ կը փաստէ. թէ մեհեմեդեան գիր ու գրական գոյութիւն չէ ունեցած մեզ մօտ»։

Մինչեւ օրս, Հայաստանի ո'չ մէկ քաղաքի վրայ պարսկական արձանագրութիւն կամ պատահիկ չէ հասած։ Պէ՞տք է հետեւցնել, թէ պարսկերէնը չէր գործածուեր Հայաստանի մէջ, հակառակ Խորենացիի եւ օտարներու վկայութեան։

Հայաստանի մեհեմեդներէն շատեր չեն վերապրած այսօր, ո'չ միայն մեր՝ 20-րդ դարի մարդերու համար, այլ շատ աւելի վաղ ժամանակներուն մէջ, օրինակ՝ Մեսրոպի շրջանին իսկ։ Եթէ մեհեմեդներ անհետացան քաղաքէն, մեհեմեդները ի՞նչպէս վերապրէին։ Անոնց քանդումին մօլեգնութեան վկայ են Ագաթանգեղոսի սոյն տողերը (գորս յիշողութեամբ կը մէջբերեմ). «Եւ, այնչափ կորոյս, զի յետ այսորիկ ոչինչ ոք յայսմ տեղուջ նշմարս կարէր գտանել. ո'չ քաղաքի եւ ո'չ փայտի, ո'չ ոսկւոյ եւ ո'չ արծաթոյ։ Եւ ոչ քնաւ երեսէր թէ լեալ ինչ իցէ անդ»։ Կարծե՞ք հող հրկիզելու պատերազմ մղուած էր անոնց դէմ։ Երբ հեթանոսական պաշտամունքը քնաջնջուեցաւ, պաշտամունքի գիրն ալ քնաջնջուեցաւ։

Բանի մը այժմեան չգոյութիւնը փաստ չէ հարկադրաբար անոր բացարձակ չգոյութեան։ Ծառ մը որ խլուած է իր տեղէն, իր գոյութիւնը կը փաստէ իր բաց թողած պարապու-

թեամբ:

Հայաստանի մէջ մեհենական գիրքերու բացակայութիւնը, երբ ստոյգ գիտեմք թէ անոնք կային, միայն դիտումնաւոր բացակայութիւն կրնայ ըլլալ: Այս բացակայութեան պատճառը կա՛մ մեհենական գիրքի չգոյութիւնն էր եւ կա՛մ անոր դէմ հալածանք մը: Գիտեմք, թէ հայ մեհենագրութիւն կար: Գիտեմք նաեւ թէ եղաւ հալածանք:

ՄԵՀԵՆԱԳՐԵՐՈՒ ԼԵԶՈՒՆ ԱՆ ՀԱՅԵՐԷՆ ԷՐ

Մեհենական գիրքերը՝ պաշտամունքի գիրքեր էին: Անոնք կը ծառայէին մանաւանդ պաշտամունքը փոխանցելու ժողովուրդին, որպէս պաշտամունքի հաղորդիչ միջոց:

Մեհենական այդ գրականութեան լեզուն ո՛չ ասորերէն էր — քանի որ Բարդաժան զայն ասորերէնի թարգմանեց —, ո՛չ ալ յունարէն էր, քանի որ հետագային յունարէնի թարգմանուեցաւ, ինչպէս վկայեց Խորենացին:

Ժողովուրդի մը պաշտամունքը կատարուելու է ժողովուրդին լեզուով, հասկնալի ըլլալու համար այդ ժողովուրդին կողմէ: Հայ հեթանոսական պաշտամունքն ալ հայ ժողովուրդին կողմէ հասկնալի ըլլալու համար՝ հայերէն լեզուով կատարուելու էր: Հետեւաբար մեհենագրութեան ո՛չ միայն գիրք, այլ նաեւ լեզուն հայերէն էր: Այս պատճառով, Տրդատ արքան երբ ուզեց հայ ժողովուրդը քրիստոնեայ դարձնել, այդ պաշտամունքին գիրքն ու գրականութիւնը քանդեց: Եթէ այդ գիրքն ու գրականութիւնը հայերէն չըլլային, թերեւս վերապրած ըլլային:

Թէ՛ Ագաթանգեղոսի թէ՛ Բարդաժանի նկարագրած վայրերը մեհենական կեդրոններ էին: Անոնց բոլորը նոյն հայ ժողովուրդին պաշտամունքին կը ծառայէին, ուստի ունենալու էին այդ ժողովուրդին լեզուն. Հայերէնը:

Հայ հեթանոսական պաշտամունքի լեզուն հայ ըլլալը այնքան բնական է, որ հակառակորդները կարիքն ունին հակառակը փաստելու:

• Բայց ահա տրամաբանական առարկութիւն մը. — «Եթէ քրմական մեհենագրութեան լեզուն Հայերէն էր, ասո-

րի Բարդաժանը ինչպէ՞ս կրցաւ գայն կարդալ ու հասկնալ»:

Բարդաժան ի՞նչպէս կրցաւ հայ մեհեմազրեբը *կարգալ*: Բարդաժան զանոնք կարդաց, որովհետեւ այդ մեհեմազրեբը «ուրիշ դպրութիւններէ» առնուած էին: Ու Բարդաժան տեղեակ էր այդ դպրութիւններուն: Բարդաժանի օրերուն, հայ մեհեմազրեբը կրնային միայն Հայոց յատուկ չլլալ: Հապա Դանիէլ ասորին ի՞նչպէս կարդաց իր հայ նշանազրեբը:

Հայագիտութիւնը բաւականին ընդհանրացած երեւոյթ էր ասորի կղերականին մօտ, այդ շրջանին: Դանիէլ ասորին եւս հայերէն գիտնալու էր իր նշանազրեբը հայերէն լեզուին «յարմարցնելու» համար, ինչպէս վկայեց Խորենացին: Այլուստ Բարդաժան ասորի քարոզիչը ի՞նչպէս պիտի կարենար Հայոց մօտ քրիստոնէութիւն քարոզել, առանց անոնց լեզուն գիտնալու:

Թէ՛ ասորի Բարդաժանի եւ թէ՛ Դանիէլ ասորիի մօտ նշանազրեբ կարդալու կարողութիւնը յաւելեալ փաստ մը կրնայ ըլլալ, թէ Բարդաժան ու Դանիէլ նոյն մեհեմազրեբը կարդացին. երկուքին կարդացած նշանազրեբը կը նոյնանան:

ՀԱՐՑԱԴՐՈՒՄՆԵՐ, ՍՊԱՍԵԼՈՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՓԱՍՏԵՐՈՒ

Ա.) ՈՐՈ՛ՆՔ ԷԻՆ ԱՅԼՈՑ ԴՊՐՈՒԹԵԱՆՑ ՏԷՐԵՐԸ

Այս հարցումին պատասխանը կախում ունի պատմաբաններէն եւ լեզուագէտներէն: Եթէ լեզուաբանները ըսեն, թէ Դանիէլեան նշանազրեբը կը պատկանէին յունական խումրի անձայնաւոր շրջանին կամ հիւսոսեան այբուբենին կամ տուեալ լեզուախումրի մը, պէտք է եզրակացնել, թէ Հայերս զանոնք փոխ առած էինք այդ նախա-յունական կամ հիւսոսական անցեալէն, կամ լուսաբանութեան կարօտ ուրիշ իրողութենէ մը:

Այդ նշանագրերը միայն Հայոց յատուկ չըլլալով, որիշներն եւս կրնան գործածած ըլլալ զանոնք Հայերէս առաջ կամ Հայերուս հետ, որպէս նոյն հողամասի կամ մշակոյթի վաղ շրջանի հասարակաց գրչութիւն: Ամեն պարագային, միւս ազգերը լեւծ էին զանոնք, Հայերը շարունակած էին առանձինն գործածել, ու այդպէս՝ սոյն նշանագրերը Հայոց անունով ծանօթացնել յաջորդ պատմագիրներուն:

Խորենացի կը բնորոշէ զանոնք որպէս «զվաղնջուց նշանագիրս տառից»: Կը կոչէ նաեւ «մուրացածոյ գծագրութիւն»: Այս մուրացածոյութիւնը կը վերաբերի ոչ թէ լեզւին, այլ «գծագրութեան», այսինքն՝ գիրերու ձեւերուն: Մուրացածոյ նախատական քացատրութիւն չէ, անիկա համապատասխան է Կորիւնի «այլոց դպրութեանց» քացատրութեան: Կը նշանակէ օտարամոյծ: Մուրացածոյ է նաեւ որովհետեւ Խորենացին որոշ դեր մը կը վերագրէ Դանիէլ ասորիին՝ հայ գիրերուն սաղմնաւորման նկատմամբ:

Փարպեցին եւս ունի համանման քառ մը, բայց կ'ակնարկէ ասորական լեզուին գործածութեան, հայ եկեղեցիներէն ներս: Նոյն քառը կը կրկնէ հոն ուր Սահակ, Աստուածաշունչը հայերէնի թարգմանելով, Հայ ժողովուրդը կ'ազատէր «յանօգուտ մուրացածողաքանութենէ»ն:

Բ.) ԴԱՆԻԷԼԵԱՆ ՆՇԱՆԱԳՐԵՐԸ

ԻՆՇՊԷՍ ԳՏՆՈՒԵՑԱՆ ԴԱՆԻԷԼԻՆ ՄՕՏ

Ասորի եկեղեցականութեան շահագրգռութիւնը Հայոց հանդէպ շատ վաղուց է, աւելի կանուխ քան ասորիներուն գործակցութիւնը Ս. Գրիգորի հետ, Հայաստանի լուսաւորման գծով: Ասորի եկեղեցին Ս. Գրիգորէն առաջ փորձած է ֆրիստոնէութիւնը ներմուծել Հայաստան, հատուածաբար:

Այդ եկեղեցականներէն մին էր Խորենացիի յիշատակած Բարդաժանը, որ ուզեց իր հերձուածողական ֆրիստոնէութիւնը տարածել Հայաստանէն ներս, կ'ըսէ Խորենացին: Բարդաժան ասորին ծանօթ ըլլալու էր հայերէն լեզուին: Ծանօթ ըլլալու էր նաեւ մեհենական գրչագրութեան, քանի որ կարդաց Անի ամրոցի մեհենագրերը:

• Ուսկի՞ց ունէր այդ մեհենական գիրերու ընթերցման գաղտնիքը: Ո՞ւր սորված էր. Եդեսիա՞, Միջագետք՞:

Երբ Գրիգոր Լուսաւորիչ փութերուն ըմբոստութիւնը նզմելէ ետք անոնց զաւակները փրստոնեայ դարձուց, անոնցմէ մաս մը յանձնեց ասորի վարժապետներու, Եդեսիա: Այդ փրմագարմ պատանիներուն մէջ կային անձնք, որոնք նախապէս վարժուած էին մեհենագրութեան ու փրմական դպրութեան, մինչդեռ հեթանոս էին: Այդ ասորի գիտնական վարժապետներուն համար բնական հետաքրքրութիւն մըն էր փութերու որբացած այս զաւակներէն փառել գաղտնիքը մեհենական նշանագրերուն ու անոնց ընթերցումի բանալին արձանագրուած պահել Եդեսիոյ դիւաններուն մէջ:

Հոն էր որ Դանիէլ ասորի եպիսկոպոսը, տարիներ ետք, անոնց պիտի հանդիպէր, դիւանին մէջ արձանագրուած «հայկական նշանագրեր» տիտղոսին տակ: Ինք եւս գուցէ զանոնք արտագրած էր իր մօտ, իր գիւղին մէջ, գիտնալով որ անոնք հայկական ծագում ունէին, նաեւ տեղեակ ըլլալով որ Հայերը հայ գիրերու չգոյութենէն կը տառապէին:

Ասորի եկեղեցին, Լուսաւորչի օրերուն, չունէր այդ հեթանոսական գիրերուն հանդէպ Հայոց նորադարձիկ խորշանքը, այլ ընդհակառակն՝ գիտական հետաքրքրութիւն: Ասորին երկար ժամանակէ ի վեր փրստոնեացած էր, ուստի կրնար գուտ գիտական աչքով եւ ո՛չ թէ նորադարձի մոլեռանդ հայեացքով նայիլ հեթանոս մեհենագրութեան:

Տարիներ ետք, Ս. Մեսրոպ լոյն պաշտօն հետաքրքրութեամբ մօտեցաւ անոնց, բայց այս անգամ, եկեղեցական ու փառաքանական տուեալները փոխուած ըլլալով, բախեցաւ մոլեռանդ ասորիներու հակառակութեան:

**Գ.) ԻՆՉՈՒՒ ԿՈՐԻՒՆ ԾԱԾԿԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ ԿԸ
ԳՈՐԾԱԾԷ ԳԱՆԻԷԼԵԱՆ ՆՇԱՆԱԳՐԵՐՈՒՆ
ԱՆՑԵԱԼԻՆ ՄԱՍԻՆ**

Հայ մատենագիրներուն զգուշաւոր արտայայտութիւնները Դանիէլեան նշանագրերուն անցեալին հանդէպ հետեւանքն են ասորական մոլեգնութեան: Կորինի «յայոց դպրութեանց» եւ ուրիշ նման ծածկարանութեամբ ըսուած

նախադասութիւնները կ'ուզէին թաքցնել Դանիէլեան նշանագրերուն հեթանոսական ծագումը:

Պատճառը՝ Մեսրոպի եւ Կորիւնի օրերուն Հայաստանի մէջ ասորական կուսակցութեան հակա-յոյն եւ ռիսերիմ գերակայութիւնն էր, որուն շնորհիւ Լուսաւորչի Աթոռին վրայ ասորի կաթողիկոսներ կը բազմէին: Պատճառը՝ Արեւմուտքի ազդեցութիւնը Հայաստանէն կտրելն էր, որուն ակնարկած է Մ. Արեղեան, մեկնաբանելով Կորիւնի «Վարք Մաշթոցի» երկը:

Ասորական եկեղեցին օժանդակած էր մեր քրիստոնէացումի առաքելութեան եւ այս հանգամանքով՝ կը ձգտէր պահպանել իր կնքահայրութեան իրաւունքը հայ նորադարձերուն վրայ: Մեսրոպի ու իր աշակերտներուն դէպի Արեւմուտք ձգտումները, Հայ եկեղեցւոյ ներքին ձեռքազատումի բոլոր փորձերը՝ Ասորիներուն կողմէ Պարսից իշխանութեան կը ներկայացուէին որպէս հետտութիւն պարսիկ իշխանութեան դէմ: Իսկ միւս եկեղեցական ատեաններու առջեւ՝ մեր արարքները կ'որակուէին որպէս դարձ մը դէպի հեթանոսութիւն, մանաւանդ որ հայ արքունիքի կարգ մը արքաներ ու արքայորդիներ, իրենց յոռի վարքով, առիթ կու տային նման ամբաստանութեան:

Այս պայմաններուն մէջ, Դանիէլեան նշանագրերուն մեհեմեական ծագումը՝ խոցելի կէտ մըն էր Մեսրոպի ու իր հաւատարիմներուն ինքնապաշտպանութեան համար: Որպէսզի այս խոցելի կէտը ծածկեն, Մեսրոպ ու իր աշակերտները հարկադրուեցան շուրջ մէջ պահել անոնց հեթանոսական արմատները, եւ ասորական յարձակումին դէմ ասորի մը գործածել, Դանիէլ ասոր եպիսկոպոսի անձը փառաբանել ու կատարած դերը աւելիով պանծացնել հայ գիրերու գիւտին առընչութեամբ: Մեսրոպի աշակերտները Դանիէլեան հեթանոս նշանագրերը երեւան հանելու Մեսրոպի «յանցանք»ը բեռցուցին այդ «ազնուական եւ բարեպաշտ» ասորիին ուսերուն վրայ:

Նոյն մտահոգութեամբ, Կորիւն թեթեւակի կ'անցնի Հայ Գիրերու գիւտին պարագաներուն վրայէն ու կը նախընտրէ շեշտել այդ գիւտին ընձեռած եւ ընձեռելիք մանաւանդ հոգեւոր քարիքները:

Խորենացին, նաև Փարպեցին, երկուքն ալ հալած-
ւած՝ իրենց ժամանակի ասորատը հատուածին կողմէ, իրենք
եւս հարկադրուեցան գործածել ծածկաբանութիւններ, իօսիլ
«վաղնչական ժամանակներէ» վերապրած նշանագրերու մա-
սին, «մուրացածոյ գիրքերու» մասին, ու նմանապէս պատ-
ւաբեր եւ գործօն դեր վերագրել ասորի Դանիէլ «սուրբ»
եպիսկոպոսին:

Դ.) ՀԱՅ ՔՐԻՍՏՈՆԷԱՅՈՒՄԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄՈՒՈՒՑՔԸ

Ուրիշ բազմաթիւ ազգերու մէջ՝ Քրիստոնէութիւնը
մուտք գործեց, զանազան դարերու ընթացքին: Բայց անոնց
քրիստոնէացումը՝ իրենց մշակոյթին բնաջնջում չպատճա-
ռեց որքան մեզ մօտ: Ինչո՞ւ Քրիստոնէութեան մուտքը մեզ
մօտ՝ այսօր արմատական բնաջնջումի կերպարանք ստա-
ցաւ:

— Միւս ազգերուն մօտ, Քրիստոնէութիւնը առաջին
օրէն պետական կրօն չդարձաւ: Ո՛չ ալ պարտադրուեցաւ պե-
տական գէնքի ուժով:

— Միւս ազգերուն հողային տարածութիւնը աւելի
ընդարձակ ըլլալով՝ իրենց քրիստոնէացումի թուականին,
նոր կրօնը չհրկիզեց միակուլ՝ հեթանոսութեան ստեղծա-
գործութիւնները:

— Միւս ազգերուն մօտ, գիրն ու գրականութիւնը քիչ
թէ շատ կտրած անցած էին իրենց երկրին սահմանները: Եթէ
իսկ իրենց արտադրած մշակոյթը ջնջուէր իրենց սահմաննե-
րուն մէջ, պիտի վերապրէր իրենց սահմաններէն դուրս:

— Միւս ազգերուն հեթանոսութիւնը արտադրած էր
աւելի ընդարձակ գրականութիւն, մինչ մերը՝ միայն մեհե-
նական էր, ժողովրդական անգիր բանահիւսութեան կողքին,
որ նմանապէս կորաւ:

Մենք ունէինք նշանագրերու երկուութիւն. մին՝ ար-
քունական, միւսը՝ մեհենական: Արքունական նշանագրերը
օտար գրականութիւն կ'արտադրէին: Իսկ մեհենական նշա-
նագրերը կ'արձանագրէին հայերէն լեզու մը, որ գուցէ տա-
կաւին չէր ընդհանրացած՝ հայկական զանազան բարբառնե-

րուն պատճառով եւ մշակած մոգական գրականութեան հետեւանով: Այս ամէնը աւելի կողմացուց ու սահմանափակեց մեհենական գիրերուն գործածութիւնը: Ան կը պարունակէր քրմական գրականութիւն: Նոյնիսկ Բարդաճանի յիշատակած «Գործք Թագաւորաց»ի քաղաքական դէպքերը պաշտամունքային լեզուով շարադրուած էին, ինչպէս ասորական ու քարեւոյնական արքունի աղիւսները:

— Միւս ազգերուն մօտ, քրիստոնէութիւնը որդեգրեց ու պահպանեց հեթանոսական նոյն նշանագրերը: Մեզ մօտ, նշանագրերը նոյնացան հեթանոսութեան հետ: Հաւատալիքին զոհ գնաց նաեւ գիրը ու երկուքը միատեղ չնջուեցան:

Հարիւր տարի ետք միայն՝ քրիստոնէութիւնը զգաց իր գործած սխալը ու կարծեց սխալը դարմանել Դանիէլեան նշանագրերուն որդեգրումով:

Յաջորդ յօդուածով՝ պիտի փորձենք ցոյց տալ, թէ Դանիէլեան նշանագրերը ներկայիս գոյութիւն ունին մեր Մեսրոպեան Այբուբենին մէջ:

ԱՆԴՐԱՆԻԿ ՎՐԴ. ԿՌԱՆԵԱՆ

Պէյրութ, 25 Օգոստոս, 1989

PROBING BACK INTO THE ORIGINS OF THE ARMENIAN ALPHABET

Rev. Fr. Antranik Granian

The purpose of this paper is to examine the alphabet which the Syrian bishop Daniel had been keeping with him and later transmitted to St. Mesrob, the inventor of the Armenian alphabet.

The author starts by observing that ever since it first appeared on the scene of history, this alphabet was acknowledged as and specifically termed «The Armenian alphabet» according to reports by Armenian historians of the 5th and 6th centuries: Korioun, Lazarus of Parbe and Moses of Khoren.

Next, the author tries to clarify the origin of this terminology. On the bases of text analysis, he concludes that Armenians were not the inventors but only the users of this alphabet. These mysterious scripts had been invented by others, then were abandoned and then adopted by the Armenians, exclusively. Then again, they were in turn abandoned by the Armenians in bygone times.

In order to locate, within Armenian history, the precise periods of use and disuse of this alphabet, the author proceeds by exclusion. In pagan Armenia, two cultural focal centers co-existed : the royal palace and the pagan temples. Since the members of the royal court were known to use the script and speech of Greece or Persia, it follows that the «Armenian alphabet» could not belong but to the pagan cult.

The second disappearance of this alphabet at the time of St. Mesrob is explicable by the fierce persecution launched against Armenian paganism by King Tiridat and St. Gregory the Illuminator. Its reappearance in the hands of Bishop Daniel is explained by the fact that the young children of pagan priests, which were harbored by St. Gregory then given a home and education in Christian centers at Edessa and elsewhere outside Armenia, were in possession of this alphabet. The Syrian scholars promptly kept it in their archives, wherefrom the Syrian bishop unearthed it, transcribed it as well as deciphering its code, and later transmitted both to St. Mesrob.

This pagan origin could explain the silence and embarrassment observed by historians of that period, concerning the details of this mysterious alphabet.

In a forthcoming paper, the author will assert how this pagan alphabet was adopted by St. Mesrob and kept presently in the Armenian alphabet.

ՍԱՅԱԹ-ՆՈՎԱՆ ԵՒ ՍՓԻՒՌՔԸ

(ՍԱՅԱԹ-ՆՈՎԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ)

Մ Ո Ւ Տ Ք

Թիֆլիսեցի աշուղ Յարութիւն (Արութիւն) Սայաթ-Նովան, վրացական արքունիքի համբաւաւոր երգիչը, իր եղերական մահից տասնամեակներ անց՝ դարձաւ ամենայն Հայոց բանաստեղծ, ձեռք բերելով յարաճուն միջազգային հնչեղութիւն ու ճանաչում...

Հայ գաղթօճախի ծնունդ էր Սայաթ-Նովան։ Նա հիմնականում ապրել ու ստեղծագործել է Հայի համար վաղուց ի վեր երկրորդ հայրենիք դարձած Վրաստանի մայրաքաղաքում, որը 18-րդ դարում ուրոյն բարքեր, մշակոյթ ու կենցաղ ունեցող նշանաւոր հայկական կենտրոն էր, որտեղ ժամանակի ընթացքում ինքնատիպօրէն խաչաձեւուել էին արեւելահայութեան եւ արեւմտահայութեան տարրեր հատուածներ։

Սայաթ-Նովան ինքը ծնուել եւ դաստիարակուել է հաւիւահայ (ծագումով աղանացի) մահտեսի Կարապետի եւ հաւլարարցի (ծագումով սանահնեցի) Սառայի ընտանիքում, դառնալով «երկու հայութեան մի համադրութիւն» (Ն. Աղբալեան)։ Իր ժողովրդի նման, Սայաթ-Նովան էլ ճաշակել է տարագրութեան դառնութիւնը. ինչպէս կարծում ենք, պատանի հասակում նա դեգերել է Արեւելքի որոշ երկրներում... Հոգեւորական դարձած Ստեփանոս-Սայաթ-Նովան էլ մերթ գտնուել է Պարսկաստանի Գիլան նահանգի Էնզելի նաւահանգստում, մերթ Զաքաթալայի Կախի աւանում։

Սայաթ-Նովայի մահից յետոյ էլ, նրա որդիներն ապրել են Հիւսիսային Կովկասի եւ Ռուսաստանի հայկական կենտրոններում: Հիւսիսային Կովկասի Մօզդոկ քաղաքում է հաստատուել երգչի աւագ որդին՝ Մելիքսեթը, որի մօտ է պահուել Սայաթ-Նովայի ինքնագիր երգարանը՝ Դաւթարը (այժմ գտնուում է Հայաստանի գրականութեան եւ արուեստի թանգարանում): Իսկ երգչի կրտսեր որդին՝ Օհանը աւելի ուշ հաստատուելով Պետերբուրգում, այստեղ 1823 թուականին կազմում է բանաստեղծ հօր եռալեզու երգերի ժողովածու (այժմ գտնուում է Լենինգրադում, Արեւելագիտութեան ինստիտուտում): Սայաթնովեան մի շարք երգեր մուտք են գործում նաեւ 19-րդ դարի ձեռագիր երգարաններում, որոնցից յիշատակելի է, օրինակ, հայաշատ Աստրախանում (Հաշտարխան) գրչագրուած երգարանը (Մաշտոցեան Մատենադարան, ձեռ. 10293):

Սայաթ-Նովայի երգերի ինքնագիր «Դաւթար»ը երջանիկ պատահականութեամբ ընկնում է երախտաւոր հայագէտ Գէորգ Ախվերդեանի ձեռքը, որը եւ Մոսկուայում, 1852 թուականին, լոյս է ընծայում երգչի հայերէն երգերի առաջին ժողովածուն՝ ներածական ուսումնասիրութեամբ եւ ծանօթագրութիւններով: Դրւում է սայթնովագիտութեան հաստատուն հիմքը:

Հարկ է յիշել, սակայն, որ Սայաթ-Նովայի այս ժողովածուից մի քանի տարի առաջ արդէն՝ մեծ երգչի անունն առաջին անգամ յիշատակւում է հայ մամուլում. խօսքը Մխիթարեանների Բագմալէպի մասին է, որը 1847 թուականին անդրադառնալով ռամկական ազգային երգերին, որպէս արեւելահայ հնագոյն աշուղի յիշատակում է «Սայաթնովին» (էջ 188): Ի դէպ, տասնամեակներ անց, 1893 թուականին Բագմալէպը «ժողովրդական երգիչ Սայադնով» ստորագրութեամբ հրատարակում է վերջինիս «Գէլն ու Չորանը» առակը:

1850-ական թուականներից ի վեր, սայաթնովեան երգեր են հրապարակւում թէ՛ արեւելահայ եւ թէ՛ արեւմտահայ մամուլի էջերում, ինչպէս նաեւ առանձին ժողովածուների մէջ: 1855-1856 թուականներին, Փարիզի Մասնաց Ա-

դաւնի պարբերականում, նրա խմբագիր Գաբրիէլ Վ. Այվա-
զովսկու հեղինակութեամբ լոյս է տեսնում Գ. Ախվերդեանի
ժողովածուի առթիւ՝ մի ծաւալուն յօդուածաշար, ինչպէս եւ
Սայաթ-Նովայի խաղերից երկուսի թարգմանութիւնը արեւ-
մըտահայ աշխարհաբարով եւ ֆրանսերէնով: Յ. Անասեանի
հաւանական ենթադրութեամբ, այս անստորագիր թարգմա-
նութիւնների հեղինակը եղել է Խորէն Նարպէյը:

Սայաթնովեան երգեր են տպագրւում նաեւ Պետեր-
բուրգում լոյս տեսած երկու նշանաւոր ժողովածուներում՝
Գամառ-Քաթիպայի «Ազգային Երգարան Հայոց» (1856 թ.)
եւ Մ. Միանասրեանի «Քնար Հայկական» (1868 թ.): Ի դէպ,
1860-ական թուականներին թէ՛ Կ. Պոլսի Մեղու եւ թէ՛ Թիֆ-
լիսի Մեղու Հայաստանի պարբերականներում տպագրւում
են նմոյշներ Սայաթ-Նովայի երգերից ու նրան վերաբերող
զանազան նիւթեր:

1878 թուականին Կ. Պոլսում տպագրւում է Մարկոս
Աղաբէգեանի յայտնի «Թուղթ»ը, որտեղ հեղինակը արեւե-
լահայ եւ արեւմտահայ խառը զրական աշխարհաբարով ներ-
կայացնում է Սայաթ-Նովայի խաղերից երեքը:

Բնականաբար, սայաթնովեան երգերն աւելի մեծ ու-
շադրութեան են արժանանում Թիֆլիսահայ իրականութեան
մէջ: Այստեղ 1882 թուականին հրապարակ է հանւում մի
փոքրիկ, առաւել գործնական ընտրանի: Այնուհետեւ երկու
անյայտ երգ է հրապարակւում Գ. Տէր-Աղեքսանդրեանը, նախ
Արձագանք թերթում, ապա «Թիֆլիսեցոց մտաւոր կեանքը»
գրքում (Թիֆլիս, 1885): Ութ նորայայտ տաղերի հրապա-
րակումով հանդէս է գալիս անուանի սայաթնովագէտ Գէորգ
Ասատուրը Ազգագրական Հանդէսում (գիրք Ժ., Թիֆլիս,
1903 թ.): Ճիշդ այդ ժամանակ Գ. Լեւոնեանը եւ Մ. Երեմ-
եանը համապատասխանաբար Ազգագրական Հանդէսում եւ
Բազմավեպում հանդէս են գալիս հայ աշուղներին ու Սա-
յաթ-Նովային նուիրուած յօդուածներով:

19-րդ դարի վերջին եւ 20-րդի սկզբին, Սայաթ-Նո-
վան արդէն այնքան ծանօթ ու սիրելի անուն էր, որ թէ՛ արե-
ւելահայ եւ թէ՛ արեւմտահայ իրականութեան մէջ նրա կեան-
քին ու գործին այս կամ այն չափով անդրադառնում են հայ

գրականութեան պատմութեան ժամանակի տեսարանները (Գ. Զարպհանալեան, Լէօ, Վ. Փափազեան):

Անհրաժեշտ է նշել նաեւ, որ յատկապէս արեւմտեան գաղթաշխարհի հայ մտաւորականութիւնը ձգտում է միջազգային ասպարէզ հանել հայ հանճարեղ աշուղին՝ թարգմանելով նրա ստեղծագործութիւնը եւ մեկնաբանելով ու գնահատելով այն եւրոպական լեզուներով: Ինչպէս նշեցինք, դեռեւս 1856 թուականին Մասեաց Աղաւնին Սայաթ-Նովայի խաղերից նմոշներ է հրապարակել Ֆրանսերէն զուգահեռ թարգմանութեամբ: 1890-ական թուականներին, Մինաս Զերազը Լոնդոնում եւ Փարիզում հրապարակ է հանում սայաթնովեան որոշ երգեր՝ իր կատարած Ֆրանսերէն եւ անգլերէն թարգմանութեամբ, եւ այդ լեզուներով հրատարակում երգչի կեանքն ու գործը ներկայացնող յօդուածներ: Արշակ Զոպանեանը եւս իր նշանաւոր «Հայ Աշուղներ» Ֆրանսերէն զրքում (Փարիզ, 1906 թ.) զետեղում է Սայաթ-Նովայի մի քանի երգերի ընտիր թարգմանութիւններ եւ աշուղին ներկայացնող մի ամփոփ դիմանկար: Որոշ հունգարահայ մտաւորականների (Յ. Զիլինգարեան, Գր. Սիմայեան) ջանքերով Սայաթ-Նովան ներկայացւում է նաեւ հունգար ընթերցողին...

Սայաթնովեան շարժումն աննախադէպ վերելք է ապրում 1913-1914 թուականներին, յատկապէս Կովկասեան Հայ Դրողների Ընկերութեան ջանքերով: Կազմակերպւում են գրական-երաժշտական երեկոներ, հրապարակային դասախօսութիւններ, տպագրւում են երգչի մասին զանազան յօդուածներ, աւանդութիւններ, բացւում է նրա մահարձանը, մէկական ժողովածու է լոյս տեսնում Թիֆլիսում եւ Բաքւում: Սայաթնովեան այս նոր շարժումը ղեկավարում էին Յովհ. Թումանեանը, Գ. Բաշինջաղեանը, Ն. Աղբալեանը...

Նոյն այս ժամանակ, Արամ Բաֆֆու եւ Զ. Բոյաջեանի շնորհիւ Սայաթ-Նովայի ստեղծագործութիւնն առաւել լայնօրէն ներկայացւում է անգլիախօս հանրութեանը, իսկ չընտրհիւ Հրանտ Նազարեանցի, հայ աշուղի երգեր հնչում են նաեւ իտալերէն...

Ճիշդ է նկատել Յակոբ Օշականը, որ այս տարիներին Սայաթ-Նովան «վերափառք մը ապրեցաւ... Ընդարձակ ու յաջող փրփականտ մը արեւելահայ մտաւորականութեան կողմէ, Սայաթ-Նովան պարտադրեց ո՛չ միայն արեւելահայ, այլեւ արեւմտահայ հասարակութեան»:

Եւ այսպէս, Սայաթ-Նովան՝ «խալիսի նոքարը», «երկու հայութեան համադրութիւնը» ի սկզբանէ յաջողութեամբ իւրացուեց արեւելահայ եւ արեւմտահայ գաղթաշխարհի կողմից:

ՍՓԻԻՌՔԱՀԱՅ ԱՌԱՋԻՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ ԵՒ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1915-ից յետոյ ծնունդ առած Սփիւռքը եւ ապա Հայաստանի հանրապետութիւնը՝ այն երկու խոշոր ազգային հաստատութիւններն էին, որոնք ստանձնեցին հայ մշակութի ուսումնասիրութեան ու զարգացման գործը: Եւ ահա՛, անցեալի հայ գրական արժէքների, այդ թւում նաեւ սայաթ-նովեան քնարերգութեան, իրրեւ համազգային արժէքի իւրացման նշանակալից քայլեր կատարուեցին թէ՛ Մայր Հայրենիքում եւ թէ՛ Սփիւռքում:

20-ական թուականներին Հայաստանում սայաթնովագիտութիւնն առաջ մղեցին անուանի գիտնական-բանասէրներ Գ. Ասատուրը, Գ. Լեւոնեանը, Լէօն եւ ուրիշներ: Այս անգամ արդէն Սփիւռքում, վտարանդուած Ն. Աղբալեանը շարունակեց իր բանասիրական-բնագրագիտական պրպտումները, որոնց արդիւնքները հրապարակեց 1924 թրւականին Հանդէս Ամսօրեայում: Այս շրջանում, յատկապէս Գ. Աւագեանի ջանքերով, սայաթնովեան երգերը հնչեցին նաեւ ուումիներէն...

1925 թուականին Բոստոնի Հայրեմիք ամսագրում սփիւռքահայ մեծանուն գրող, գրականագէտ Յակոբ Օշականը տպագրում է Եղիշէ Չարենցին նուիրուած իր ուսումնասիրութիւնը, որտեղ քննելով վերջինիս Տաղարանը, բաղդատում է այն սայաթնովեան տաղերի հետ: Մէջ բերելով «Մէ

խօսակ ունիմ իլթիմագով» յայտնի հայերէն սիրերգը որոշ աս-
ղեր ու տներ, Օշականը հիացած գրում է. «Ահա՛ իրական,
անմիջական, ժողովրդական ու մեծ բանաստեղծութիւնը...
Այո՛, բառերը շղարշի պէս բարակ են ու թափանցիկ: Չենք
զգար անոնց ծանրութիւնը: Կարծես ուղղակի սիրտէն փըր-
ցըւած զգացումներ են, որ տողին վրայ կը գրուին եւ որոնց
արտայայտութիւնը գրեթէ չէ վնասուած բառերուն սպաննող
պատանքէն: Ու անոնց ներքեւէն կը թփրտայ զգացումին,
հրդեհ՝ զգացումին անհո՛ւն մղումը: Անոնք մօտ են խոր-
տակուելու, բռնկելու ըսելս կու գայ, որպէսզի իր մերկու-
թեան մէջ թրթռայ մեր առջեւ սիրտը բանաստեղծին, երբ
կ'երեւակայեմ զայն Բէմանչէն առջին, լարերուն վրայ ամէն
մէկ բառը այդպէս ճուալ, այդպէս հալել տալէն: Ու աղա՛-
պատանքը եղանակին, ու անհուն ըզճանքը գորովին ու սի-
րոյն. գրեթէ հացի համար լացող անօթիին գալարո՛ւմը, որ
կը խաղայ բառերուն հետ, կը հարցնէ, կը զարմանայ, կը
յանդիմանէ մեղմօրէն ու երկիւղով: Ու ծիրանի է բոցը, ուր
կը դառնայ բանաստեղծը, ու կենդանի է ու անմար՝ բոցը,
որ կը պտտի այրելէն ու այրելէն (եանա-եանա): Հոս է մե-
ծութեան գաղտնիքը: Այսպէս է, որ այրեցան մեր մեծ բա-
նաստեղծները: Այսպէս է, որ ճենճերեցաւ Նարեկացին ու
միաց Դուրեանը: Այս շեշտին վրայ է, որ իրարու կը միա-
նան ցեղին զգայնութեան բոլոր լարերը, սկսեալ անոր մե-
ծագոյն իմացական դէմքերէն, մինչեւ անոր սրտին պարզա-
գոյն պատմողները, աշուղները: Ի՛նչ բնական են պատկեր-
ները, ինչպէ՛ս կու գան իրենք իրենց, անակնկալ բայց ան-
դիմադրելի... Ահա թէ ի՛նչ ըսել է զգալ, նա մանաւանդ ի՛նչ
ըսել է զգացածը արտայայտել...»

Մենք դիտաւորեալ կատարեցինք այս ընդարձակ մէջ-
բերումը, քանի որ այն, մեր կարծիքով, Յովհ. Թումանեանի
յայտնի բնորոշումներից յետոյ՝ երկրորդն է Սայաթ-Նովա-
երեւոյթի ճշմարտացի գնահատմամբ:

Իր իսկ՝ Յ. Օշականի խոստովանութեամբ, նա 20-ա-
կան թուականների սկզբից ի վեր, չուրջ քառորդ դար, իր
մտքի մէջ փայփայել է Սայաթ-Նովայի «ողբերգութիւնը
նուաճելու խօլ ցանկութիւնը»: Սակայն, շարունակում է նա.
«Համարձակութիւնը միշտ ալ հեռացած է ինձմէ ամէն ան-

գամ, որ փորձած եմ կանչել այդ աշուղը իմ սեղանին»։ Բայց ի վերջոյ Օշականը ստեղծում է Սայաթ-Նովայի մասին իր խիստ ինքնատիպ ուսումնասիրութիւնը, որին կ'անդրադառնանք աւելի ուշ։

* * *

Սայաթնովագիտութիւնը մի նոր վերելք ապրեց 1930-ական թուականների սկզբից։ 1931 թուականին Երեւանում լոյս տեսաւ Սայաթ-Նովայի հայերէն խաղերի՝ Գ. Լեւոնեանի կազմած լիակատար ժողովածուն, երգչի կեանքին ու ստեղծագործութեանը նուիրուած ընդարձակ ուսումնասիրութեամբ։

Նոյն 1931 թուականին, Գ. Լեւոնեանի ժողովածուից անկախ, Բէյրութում լոյս տեսան Սայաթ-Նովայի երգերի երկու տարբեր ժողովածուներ։ Դրանցից մէկը հրատարակւել է «Հրազդան» տպարանում, «Ջահակիր» մատենաշարով (թիւ 9)։ Ըստ Յ. Անասեանի «Սայաթ-Նովայի տաղերը» մատենագիտական տեսութեան, այս հրատարակութիւնն իրագործել է Վարդան Գէորգեանը։ Գիրքը բացւում է հրատարակչի հինգ էջանոց առաջաբանով, որտեղ գտնում ենք Գ. Ախվերդեանից քաղած համառօտ կենսագրական տեղեկութիւններ։ Խօսելով Անդրկովկասում Սայաթ-Նովայի մեծ ժողովրդականութեան մասին, հեղինակը գրում է. «Սայաթ-Նովայի անունը հանրածանօթ է ա'լ։ Իր տաղանդին հմայքը, երկու դար վերջ, այսօր կը ճառագայթէ հայ աշուղական գրականութեան հորիզոնին վրայ։ Չայն կը ճանչնան մտաւորականն ու ուսմիկը, երիտասարդն ու պատանին։ Բայց իր տաղերուն մեծամասնութիւնը իրականին մէջ չեն ճանչնար նոյնիսկ մեր գրագէտներէն շատերը, զանց կ'առնենք այլեւս մտաւորականներու փաղանգը, որ գրականութիւնը կը սիրէ ու կը կարգայ, երբ ան շօշափելի է, այսինքն՝ երբ հեղինակին գործը տպագրական ճամբով իրենց ներկայացուած է։ Դժբախտաբար այդպէս չէ Սայաթ-Նովայի գործը։ Ան չատոնց սպառած՝ կը մնայ անհաղորդ մանաւանդ Արեւմտահայերու»։ Եւ այդ պակասը լրացնելու նպատակով է, որ հրապարակ է հանւում հայ մեծ գուսանի երգերի ժողովա-

ծուն, այդ «մոռացուած հայ տաղանդի»՝ նրա «հանճարի ճառագայթով լուսաւորելու համար» նոր սերնդի հոգին: Եւ այդ քայլը նուիրական է յատկապէս Սփիւռքի պայմաններում, «երբ մեր տառին ու երգին օծութիւնը եղբրական պայմաններու դաժան արհաւիրքը կ'ապրի»: Հրատարակիչը միանգամայն ճիշդ է նկատել նաեւ, որ հայ գուսանի քնարը, անկասկած, «կը կրէ տոհմիկ հանճարին կապուած ստեղծագործութեան կարեւոր բաժին մը»: Ուստի եւ նրա երգերի ժողովրդականացումը «պիտի նպաստէ հայ քնարերգութեան ինքնատիպ երանգին ու թրթռումին խորացման»: Ուրեմն, Սփիւռքում եւս հայ գուսանի ստեղծագործութեան հրապարակումը ո'չ թէ սոսկ անցեալի արժէքի պարզ իւրացում էր նշանակում, այլ արդէի ազգային բանաստեղծութեան զարգացմանը նպաստող կարեւոր ազդակ:

Բէյրութեան ինչպէս այս, անյալէս էլ միւս ժողովածուն ընդգրկում է 54 հայերէն խաղեր՝ արտատպուած 1914 թուականի Թիֆլիսեան հրատարակութիւնից, Ախվերդեանի ծանօթագրութիւններից քաղուած փոքրիկ բառարանով հանդերձ:

Երկրորդ ժողովածուն, որ հրատարակուել է «Ազատ» տպարանում, «Նայիրի» ընկերութեան ձեռնարկած մատենաշարի առաջին գիրքն է: Այն եւս բացւում է՝ մեզ անյայտ հրատարակչի երեք էջանոց խօսքով, որտեղ կարդում ենք շատ համառօտ տեղեկութիւններ Սայաթ-Նովայի կեանքի ու գործի, հին Թիֆլիսի եւ աշուղների մասին: Ուշագրաւ է այստեղ Սայաթ-Նովայի սիրոյ բնորոշումը. «Սէրը Սայաթ-Նովայի համար անցողիկ գուարճութիւն մը չէ, այլ խորունկ, վսեմ ու սրբազան զգացում մը, որ երկիւղածութիւն կը պարտադրէ: Եւ կի՛նը, որ սիրային բանաստեղծներու եւ երգիչներու ոգեւորութեան միակ առարկան է, Սայաթ-Նովայի երգերուն մէջ կ'երեւայ մեզի որպէս մարմնացում մը բոլոր առաքինութիւններու»: Անհրաժեշտ է նշել, որ բէյրութեան այս հրատարակութիւնը արձագանգ է գտնում Բոստոնի Հայրենիք ամսագրում (1932 թ. Մարտ): Ա. Ա. ստորագրութեամբ գրախօսը նախ անդրադառնում է Գ. Ախվերդեանի հրատարակութեանը, գնահատում այն, ապա խօսում է երգչի

երկրորդ «վերածննդի» մասին, որ կատարուեց 1913-1914 թուականներին: Նա քննադատում է բէյրութեան ժողովածուի հրատարակչին, որ գլացել է խօսիլ նախընթաց աշխատանքների՝ «մանաւանդ Գէորգ Հախվերտեանի անփոխարինելի ծառայութեան մասին»: Այնուհանդերձ գրախօսողը դրուատում է «Նայիրի» հրատարակչական ընկերութեանը, որ իր ձեռնարկած մատենաշարի առաջին գրքով «մատչելի է դարձնում Սայաթ-Նովայի գործը արտասահմանի հայ ընթերցողներին»: Յատկանշական է նաեւ, որ նոյն Հայրենիք ամսագիրը գրախօսել է նաեւ Գ. Լեւոնեանի կազմած ժողովածուն (գրախօս Վ. Ահարոնեան, 1934 թ. Սեպտ.-Նոյ.): Գ. Լեւոնեանի աշխատանքն ըստ արժանւոյն գնահատելուց առաջ, գրախօսն ընդարձակ տեղեկութիւններ է հաղորդում սայաթնովագիտութեան անցած ուղու մասին, նշելով այն հանգամանքը, որ «համեմատաբար շատ աւելի պակաս ծանօթ է հայ նշանաւոր աշուղ բանաստեղծին գաղթաշխարհի հայութիւնը»: Նրա վկայութեամբ՝ միայն «վերջին տասնամեակի ընթացքին գաղթաշխարհի հայութիւնն ալ սկսաւ ծանօթանալ մեր աշուղին: Գրական ակումբներ (Նիւ Եորք, Փարիզ) երեկոյթներ եւ դասախօսութիւններ նուիրեցին եւ Սայաթ-Նովային»:

* * *

Թէեւ Գ. Ախվերդեանից սկսած սայաթնովագիտութիւնն այս կամ այն չափով անդրադարձել էր երգչի կենսագրութեանը, սակայն քիչ թէ շատ ամբողջական կենսագրականներ ի յայտ եկան միայն 30-ական թուականներին:

1930 թուականին, Թիֆլիսում լոյս տեսան Սայաթ-Նովայի կեանքին նուիրուած երկու վրացերէն ուսումնասիրութիւններ Գ. Լեոնիձէի եւ Լ. Մելիքսեթ-Բէկի հեղինակութեամբ: Շատ չանցած, 1933-1934 թուականներին Փարիզի Վէմ հանդէսում Յովհաննէս Զաւրեանը ներկայացրեց երգչի առաջին հայերէն քննական կենսագրութիւնը, որը նորութիւն էր սայաթնովագիտութեան մէջ:

Քաջատեղեակ լինելով առկայ փաստերին եւ յարակից գրականութեանը, Զաւրեանը տրամաբանական հիւսուածքով

շարադրում է երգչի կենսագրութիւնը, կատարելով մի շարք ուշագրաւ դիտարկումներ ու ենթադրութիւններ: Այսպէս, ժամանակի ընկերային կեանքը լուսարանող աղբիւրների հիման վրայ, նա ցոյց է տալիս, թէ ի՛նչ էր կիսաճորտ-գլխիւն, այսինքն՝ այն իրաւական վիճակը, որ Սայաթ-Նովան ժառանգել էր իր հալէպցի հօրից. «Գլխիւները ժամանակաւոր պարտաւորութեան տակ մտած մարդիկ էին. պայմանաժամի լրացումով վերջանում էին եւ նրանց պարտաւորութիւնները կալուածատիրոջ վերաբերմամբ: Այս կարգի գլխիւների շարքին պատկանում էին գլխաւորապէս օտար երկրներից եկող եւ վրաստանում բնակութիւն հաստատող մարդիկ»:

Ուշագրաւ է Յ. Զաւրեանի այն ենթադրութիւնը, որ Սայաթ-Նովան ո՛չ թէ մէկ, այլ մի քանի արհեստ է ունեցել: Գրականագէտի հիմնական կոռուանը եղել է այն, որ «Սայաթ-Նովայի մտքի, բնաւորութեան ու խառնուածքի տէր մարդը չէր կարող սահմանափակուել միայն մէկ արհեստով... Սայաթ-Նովայի պէս մարդիկ չեն կարող զարգանալ չափաւորութեան եւ միապաղաղութեան պայմաններում. նրանք միշտ շարժման մէջ են, մի կողմից միւս կողմն են ընկնում, մի ծայրայեղութիւնից միւսը, շրջում են երկրից երկիր, նոր մարդիկ են տեսնում, լսում են նոր երգեր...»: Եւ այդ ընթացքում, ըստ Զաւրեանի, Սայաթ-Նովան իր նիւթական կարիքներն ապահովել է իր իմացած արհեստներով:

Իրաւացիօրէն քննադատելով նրանց, ովքեր Սայաթ-Նովայի ուղղագրական սխալների պատճառով նրան անգրագէտ էին անուանում, Յ. Զաւրեանը մատնանշել է, որ 18-19-րդ դարերում այդպիսի բազմաթիւ սխալներ էին անում բոլոր նրանք, ովքեր գրում էին աշխարհաբար, եւ «ով տեսել է, օրինակ, Պոլսի Աւետիք Պատրիարքի 18-րդ դարի սկզբի գրութիւնները... Սայաթ-Նովայի ուղղագրութիւնից չի սարսափի»:

Յ. Զաւրեանի շարադրած կենսագրականն իր բոլոր դրական յատկանիշներով հանդերձ, ունի նաեւ մի շարք վիճելի ու թերի կողմեր, որոնց պատճառով, թերեւս, այդ աշխատանքն առանձնապէս լայն արձագանգ չգտաւ սայաթնո-

վազիտութեան մէջ:

Յատկանշական է, որ 30-ական թուականներին թէ՛ Հայաստանում եւ թէ՛ Սփիւռքում մամուլի էջերում ու առանձին ժողովածուների մէջ տպագրւում են Սայաթ-Նովային վերագրուող նորանոր երգեր: 1934-1938 թուականներին աշուղ-բանահաւք Գ. Թարվերդեանը հրապարակ հանեց այդպիսի եօթ երգ: Սայաթ-Նովայի անունը կրող հինգ նոր խաղեր հրապարակեց նաեւ մէկ այլ աշուղագէտ՝ Արամ Երեմեանը Փարիզի Կեանք եւ Արուեստ ամսագրում (1938, թիւ 9-10): Սակայն եթէ Գ. Թարվերդեանի գրի առած երգերի հեղինակային պականելիութիւնն այս կամ այն չափով երկբայելի է, ապա Երեմեանի հրապարակածները, որոնք նրա վկայութեամբ արտագրուած են Նոր Զուղայում, մի ձեռագիր տաղարանից, բացայայտ չինձու նմանակումներ են: Այդպիսին է նաեւ «Ուր էլ գընաս հիդըտ կը գամ» սկսուածքով երգը, որ Սայաթ-Նովայի անունով հրապարակուած է 1937 թուականին Կահիրէում, «Մասիս» երիտասարդական միութեան լոյս ընծայած «գրպանի ժողովրդական երգարանում»:

* * *

1942 թուականին Հալէպի Նայիրի գրական-գեղարվեստական ամսագրում լոյս է տեսնում Սայաթ-Նովային նուիրուած մի շատ արժէքաւոր ուսումնասիրութիւն, հեղինակ՝ Եղուարդ Տասնապետեան⁽¹⁾: Ներածական խօսքում հեղինակը համառօտակի ներկայացնում է միջնադարեան հայ բանաստեղծութեան աշխարհիկացման ընթացքը մինչեւ 18-րդ դար, երբ հայ մշակոյթի վրայ, յատկապէս Անդրկովկասում, իր ազդեցութիւնն էր տարածել Պարսկաստանը: Պատմական այս միջավայրի մէջ է ծնունդ առնում «հայ նոր գուսաներգութիւն մը՝ աշուղական քնարերգութիւնը»: Այնուհետեւ ուսումնասիրողն անդրադառնում է մեծն աշուղապետին, որը, նրա բնորոշմամբ, «իր գոհարակերտ տաղերուն շլացնող ճառագայթները կը նետէ մեր աչքերուն», որը

(1) Վերահրատարակուած է հեղինակի «Գրական-պատմական վերլուծական էջեր» գրքում (Անթիլիաս, 1989):

«իր խոնարհ ծագումին հակառակ, այնքան վայելուչ պատ-
շաճութեամբ մը իր ուսերուն նետած է հայ քնարական բա-
նաստեղծութեան իշխանական ծիրանին եւ որ մասնաւոր նա-
խասիրութեամբ մը իր ձեռքին մէջ կը պահէ հայ աշուղական
քնարերգութեան արքայական մականը...»:

Ե. Տասնապետեանը մի քանի էջ է յատկացնում Սա-
յաթ-Նովայի կենսագրութեան հիմնական խնդիրներին:
Նրան եւս հետաքրքել է, թէ ի՞նչ կրթութիւն է ստացել մեր
երգիչը: Դատելով վերջինիս «կենսագրական պարագանե-
րէն», ուսումնասիրողը ենթադրում է, որ «անիկա չէր կրնար
լայն խնամուած ուսում մը ստացած ըլլալ: Բայց բուն սէրը
ունէր ան «գիրին, դալամին ու դաւթարին», եւ այս սէրը,
ինքնաշխատութեան շնորհիւ, զինքը օժտած է ծանօթութիւն-
ներու շափով մը, որ տուեալ ժամանակին ու միջավայրին
մէջ, «կարդալ-գրել գիտցող» մարդու մը յարաբերութեամբ
բաւական լայն կը թուի»: Այնուհետեւ խօսելով երգչի սիրած
էակի մասին, Տասնապետեանն այն ենթադրութիւնն է ա-
նում, թէ «անիկա չէ նետուած Սայաթ-Նովայի գիրկը, որով-
հետեւ անոր սիրային տաղերը կարօտի ու աղաչանքի երգեր
մնացած են միշտ, որոնք գոնէ անգամ մը եարը մօտէն վա-
յելած ըլլալու բաւարարութիւնը չեն մատներ»: Այս նկատո-
ղութիւնը ճիշդ է սոսկ հայերէն խաղերի առնչութեամբ,
մինչդեռ, յատկապէս վաղ շրջանի վրացերէն խաղերում, ա-
ւելի շատ «սիրող տիրող» հոգու բերկրանք կայ:

Սայաթ-Նովայի երգերը վերլուծելուց առաջ, Տաս-
նապետեանը ցանկացել է ճշդել, թէ արդեօք դրանք «աշու-
ղական տաղե՞ր» են թէ՞ «արդիական քերթուածներ»: Ուստի
եւ նա նախ սահմանում է աշուղական տաղերը, որոնք նրա
խօսքերով ասած, «կը ներկայացնեն բանաստեղծութեան այն
նախնական տիպարը, որ կը համապատասխանէ ժողովուրդին
հասկացողութեան ու ճաշակին եւ ուղղակի կը մատուցուի
անոր երաժշտութեան կենդանի բարբառով»: Եւ որպէս այդ-
պիսին, աշուղական տաղերը սերտօրէն առնչում են ժողո-
վրդական երգերին, ժառանգելով նրանց հիմնական յատ-
կանիչը՝ «անմիջականութիւնը»: Սակայն եթէ այդ յատկա-
նիչը ժողովրդական եւ աշուղական երգերին մի կողմից հա-

ղորդում է առանձին հմայք, պարզութիւն ու «հաղորդակա-
նութիւն», միւս կողմից, ինչպէս ցոյց է տալիս Տասնապետ-
եանը, ստեղծում է իմաստի ու զգացումի «անյօդութիւն»,
մակերեսայնութիւն, լեզուական անկատարութիւն:

Ժողովրդական եւ աշուղական երգերի այս եւ այլ ընդ-
հանրական յատկանիշները պարզելուց յետոյ, ուսումնասի-
րողը պատասխանում է իր առաջադրած հարցին՝ գտնելով,
որ Սայաթ-Նովան նախ աշուղ է իր լեզուի, ոճի, յօրինու-
ածական պարզութեամբ, ժողովրդական տարրերով եւ այլն:
Սակայն միաժամանակ նա նաեւ «մէկն է մեր արդի բանաս-
տեղծութեան մեծագոյն դէմքերէն», քանի որ նա «անհատա-
կան ապրումներու երգիչ է: Ան մեզի կ'երգէ ի՛ր սէրը, անոր
մասնաւոր վիճակները, զայն կրելու իր անձնական եղանա-
կը... Սայաթ-Նովայի տաղերը ընդհանրապէս լեցուն են
ապրումով, յորդ են ներշնչումով»: Միանգամայն ճշմարիտ
են եւ գիտականօրէն հիմնաւորուած Տասնապետեանի այս
գիտարկումներն ու դրանցից բխող այն եզրայանգումը, որ
Սայաթ-Նովան «համադրական տիպարն է աշուղին եւ ար-
դիական բանաստեղծին. զայն պէտք է դատել իբրեւ աշուղ
բանաստեղծ»: Անշուշտ, Սայաթ-Նովայի բանաստեղծական
ինքնատիպութիւնը նկատել ու նշել էին նաեւ այլ ուսումնա-
սիրողներ, իսկ Բրիւսովի յայտնի բնութագրմամբ, «Սայաթ-
Նովան իր հանճարի զօրութեամբ ժողովրդական երգչի ար-
հեստը վերածեց բանաստեղծի վեհ կոչման»: Եւ այսուհան-
դերձ, Սայաթ-Նովայի մէջ մինչեւ օրս երբեմն անտեսում են
բանաստեղծական անհատականութիւնը, նրան դիտելով իբ-
րեւ սոսկ աշուղի...

Ծիշդ կողմնորոշուելով այս հարցում, Տասնապետ-
եանն անցնում է Սայաթ-Նովայի ստեղծագործութեան վեր-
լուծութեանը: Նա նախ անդրադառնում է երգչի բարոյա-
խրատական խաղերին, տեսնելով դրանց մէջ բարի քրիստոն-
եային, որը խոնարհ է, բայց եւ գիտէ, թէ «խոնարհութիւնը
քարոզող Մեծ Վարդապետն իսկ ընդվզեցաւ անիրաւ ապտա-
կին դէմ»: Նա գիտէ նաեւ սեփական բարձր արժանապատ-
ւութիւնը, որն ըստ ամենայնի դրսեւորել է «Դուն էն գլխէն
իմաստուն իս» հանրայայտ խաղում, որտեղ «խորոխտ չեշտով

Թագաւորին դէմ իսկ խրատատուի մը դիրքը կ'առնէ: Տասնապետեանի բնութագրմամբ, «Սայաթ-Նովայի բարոյախօսական տաղերը չունին անարուեստ ու տաղտկալի չորութիւնը միջնադարեան նոյն կարգի տաղերուն, բայց ընդհանրապէս, իրենց ներքին բնոյթովն իսկ, կը կորսնցնեն անոր արւեստին կարգ մը տարրերն ու յատկութիւնները, — գոյն, պատկեր, երաժշտականութիւն, եւն.:

Այնուհետեւ ուսումնասիրութեան հեղինակն անցնում է Սայաթ-Նովայի սիրերգութեանը: Ինչպէս մի ժամանակ Յովհ. Թումանեանը, Տասնապետեան եւս զուգահեռ է անցկացնում Սայաթ-Նովայի եւ Նահապետ Քուչակի սիրոյ միջեւ, գտնելով նման եւ տարրեր եզրեր: Նրա բնորոշմամբ, «Քուչակի սէրը էգիին ուղղուած մարմնական ցանկութիւն մըն է ընդհանրապէս, իր միամտութեամբը ներելի անպատկառութեամբ մը արտայայտուած յաճախ. մինչդեռ Սայաթ-Նովայի սէրը խորունկ կարօտանքի անարձագանգ կանչ մըն է՝ հոգեկան մտերմութեան մը ի խնդիր: Արեւելքցի այս արւեստագէտին քով մարմնական ապրումի ո՛չ մէկ արտայայտութիւն՝ որ սեռային տենչերու դողը տար մեր ջիղերուն»: Սայաթ-Նովայի սիրոյ այս իւրայատկութիւնը նկատել է դեռեւս Գ. Ախվերդեանը, ըստ որի, Սայաթ-Նովան իրեն հեռու է պահել «մարմնամոլ զգացմունքից... մնալով զուրկ հեշտասէր ցանկութիւնից՝ չէ վիրաւորում նուրբ զգացմունքն»: Սայաթնովեան երգերի սփիւռքահայ առաջին հրատարակիչներից մէկը եւս, ինչպէս տեսանք, ընդգծել է երգչի «սրբազան զգացումի» այդ առանձնայատկութիւնը:

Միանգամայն ճիշդ է նկատել Տասնապետեանը, որ Սայաթ-Նովայի համար ամէն ինչ, անգամ իր արուեստը, բովանդակութիւն եւ արժէք է ստանում սոսկ սիրոյ զգացումի հետ առնչուելով: Իսկ նրա լայն ու խորունկ սէրը «անոր ներքին կեանքին ամբողջ պարունակը կը գրաւէ եւ զայն կը պահէ իր նուաճումին տակ՝ անոր բոլոր երեսները իրմով գունաւորելու եւ իմաստաւորելու համար»:

Ուսումնասիրութեան հեղինակն առանձնակի խօսում է նաեւ Սայաթ-Նովայի լեզուի մասին: Նա իրաւացի է, որ այդ լեզուն զերծ լինելով մի կողմից «կանոնական ծեփծե-

քումներէն եւ արուեստական սեթեւեթներէն», միւս կողմից խօսակցական լեզուի ճապաղութիւնից ու անյօդութիւնից «քիւրեղային պարզութեամբ մը տրուած է մեզի»: Ճիշդ է նկատուած նաեւ, որ Սայաթ-Նովայի լեզուի մէջ առկայ օտար բառերը, անհարազատ տարրերը «անոր տոհմային նրկարագիրը միայն կը պղտորեն. ո՛չ իմաստին արտայայտութիւնը»: Եւ քանի որ գործ ունենք ճշմարիտ ու բարձր քերթութեան հետ, ուստի «փողոցէն եկած բառերը՝ քուրջերը կը նետեն իրենց վրայէն եւ կը հագնին սնդուս ու բեհեզ, այն ատեն՝ այդ լեզուին խորթ տարրերն անգամ կը պատուեն իմաստին լաշակը իրենց դէմքէն ու խոր զգայնութեան մը աւազանին մէջ արուեստին միւռոնը կ'առնեն իրենց ճակատին»: Սա նշանակում է նաեւ, որ լեզուական անհարազատ տարրերն էլ անկարող են դառնում խաթարել երգչի ստեղծագործութեան տոհմային նկարագիրը: Միանգամայն ճիշդ է, որ անմշակ բարբառի այսօրինակ բանաստեղծականացումն իսկ «առանձին պիտի բաւէր Սայաթ-Նովան կանչելու բանաստեղծի վաւերական համբաւին»:

Տասնապետեանն ընդգծել է Սայաթ-Նովայի ոճի ու զգացումի ներդաշնակութիւնը: Անկեղծ, անմիջական ու պարզ այդ ոճը «կը դադրի այլեւս արուեստին յաւակնութեան ծառայելէ եւ կ'ըլլայ լեզու դարձած զգուանք ու գուրգուրանք, երբ կը նուիրուի եարին գովաբանութեանը՝ վախնալով իր ընտրած բառերուն անբաւականութենէն»: Ուսումնասիրողը փորձում է հետեւել աշուղի երեսակայութեան «ապերասան երիվարին», նրա սլացքի մէջ տեսնելով նրա արժանիքներն ու որոշ թերացումները:

Ինձ սիրեցիր, էշխըն նընգար, խաղի դաւքար իմ քիզ ամա,
Մի՛ քաղի փըշի ծաղիկըն՝ վարթ, սուսանքար իմ քիզ ամա.
Զիմ թողնի արեգագումըն՝ քաղչի սաջար իմ քիզ ամա.
Եիս Բու մախըն վո՛ւնց կու խընդրիմ՝ նուղլու շաքար իմ քիզ ամա:

Այստեղ, յիրաւի առկայ են «միատարր պատկերացումներ», որոնք «քով-քովի կու գան առանց համադիր միութիւններ կազմելու, նոյնիսկ շատ անգամ առանց համակարգ առնթրադրումի»:

Այսպէս, ուսումնասիրողը հիմնականում ընդունելի, երբեմն վիճելի կարծիքներ է յայտնում Սայաթ-Նովայի տաղերի երաժշտականութեան, գոյների, կառուցուածքային յատկանիշների մասին: Ամէնուրեք նա փորձում է գտնել երգչի արուեստի անհատական գծերը, ի վերջոյ գալով այն եզրայանգման, որ «Սայաթ-Նովայի բանաստեղծական ըստեղծագործութիւնը մեզ կը դնէ ուժգնօրէն անհատական արուեստի մը առջեւ, որ դպրոց ստեղծեց յետագայ աշուղներուն համար եւ ձեւի տիպարներ ընծայեց հայ ու վրացի արդիական բանաստեղծներու»: Եւ չնայած ինքը՝ Սայաթ-Նովան աշուղական համեստ հանդերձանքի մէջ, «ժողովրդական երգիչի» խոնարհ յորջորջումին տակ, իր անունը դուրս ձգել կ'ուզէ մեր գրական արուեստի պատմութեան վաւերական գիծէն՝ բայց, ըստ էութեան, «իր ստեղծագործումի շրջանէն մօտ երկու դար յետոյ «պաշտօնական» բանաստեղծներու «ազնուական» դասակարգին կ'իշխէ», մնալով մեր գրականութեան պատմութեան մէջ իբրեւ «գազա'թ մը, որուն վրայ չուք չինկաւ տակաւին: Սա ոչ թէ գեղեցկախօսութիւն է եւ հաճոյախօսութիւն Սայաթ-Նովայի հասցէին, այլ աշուղ-բանաստեղծի տեղի ու դերի պարզաբանում հայ գրականութեան պատմութեան մէջ»:

Ե. Տասնապետեանի ուսումնասիրութիւնը՝ Սայաթ-Նովայի ստեղծագործութեան գրականագիտական լաւագոյն հետազօտութիւններից մէկն է Սփիւռքում, Ն. Աղբալեանի եւ Զ. Օշականի ուսումնասիրութիւնների հետ մէկտեղ: Ուշագրաւ է, որ Զ. Օշականը ծանօթանալով Տասնապետեանի այս գործին, այն համարել է «վերլուծական մեր գրականութեան վրայ աւելցած շահ մը»:

ԹԵՀՐԱՆԵԱՆ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆԸ

Եթէ 1931 թուականին Բէյրութում հրատարակուած սայաթնովեան երգերի ժողովածուներն, ըստ էութեան, պարզ վերահրատարակութիւններ էին, ապա 1943 թուականին Թեհրանում լեզուաբան, պարսկագէտ Ռուբէն Աբրահամեանի աշխատասիրութեամբ լոյս տեսած ժողովածուն

կարելի է համարել Սայաթ-Նովայի հայերէն խաղերի ըս-
փիւռքահայ առաջին գիտական հրատարակութիւնը: Գրքի
առաջաբանում, Աբրահամեանն ըստ արժանւոյն գնահատում
է Գ. Ախվերդեանի աշխատութիւնն իբրեւ «արտասովոր մի
երեւոյթ մեր կուլտուրական պատմութեան մէջ», այնուհե-
տեւ համառօտակի նշում է սայաթնովագիտութեան անցած
ուղին, նկատելով, որ երգչի կենսագրութեան ու ստեղծա-
գործութեան ուսումնասիրութեան ասպարէզում գնալով
տեղի է ունեցել «մի տեսակ վերացականացում, հարցերի
խճողում եւ հեռացում բուն նիւթից»: Ուստի եւ նա առա-
ջարկում է «վերադարձ դէպի Ախվերդեան», այսինքն՝ դէպի
«չափաւորութիւն» եւ «գիտական ուսումնասիրութիւն»:

Ռ. Աբրահամեանն ինքը իր աշխատութեան մէջ նպա-
տակ էր դրել անդրադառնալ յատկապէս Սայաթ-Նովայի
լեզուին, հնարաւորին չափ ուղղել կուտակուած լեզուական
սխալները եւ երգչի ստեղծագործութիւնը դնել «ըմունման մի
նոր մակարդակի վրայ»: Այս նկատառումով էլ հենց նա
կազմել է մի ընդարձակ բառարան, նշելով Սայաթ-Նովայի
օգտագործած բառերի անմիջական աղբիւրները, բացատրել
Ախվերդեանի եւ միւսների կողմից չբացատրուած կամ սխալ
բացատրուած բոլոր բառերը:

Իր կազմած ժողովածուի մէջ, Ռ. Աբրահամեանը
ընդգրկել է Սայաթ-Նովայի անունը կրող 60 հայերէն երգեր,
վերջում կցելով նաեւ Ա. Երեմեանի հրապարակած վերոյիշ-
եալ շինծու տաղերը՝ համոզիչ կերպով ասացուցելով դրանց
անվաւերական լինելը: Բնագրերի մէջ հրատարակիչն ուղ-
ղումներ չի մտցրել, այլ միայն վերջում կատարել է իր դի-
տողութիւնները եւ որոշ տողերի ու դարձուածների բացատ-
րութիւնները:

Սայաթ-Նովայի լեզուն ընթերցողին մատչելի դար-
ձնելու համար՝ Ռ. Աբրահամեանը բառարանից բացի, Գ.
Ախվերդեանի հետեւութեամբ, կատարել է նաեւ երգչի լեզ-
ւի ուսումնասիրութիւնը, ներկայացնելով այն իբրեւ մի ա-
ռանձին գլուխ: Պաղերից վերցուած օրինակներով, նա հան-
գամանօրէն քննել է թիֆլիսահայ բարբառի հնչիւնաբանու-
թիւնն ու ձեւաբանութիւնը: Այնուհետեւ զետեղել է Սայաթ-

Նովայի երգերի պարսկերէն տարրը վերլուծող իր մի յօդ-
ւածը, որն առանձին լոյս է տեսել դեռեւս 1939 թուականին
Թեհրանի Նաւասարդ հանդէսում: Այստեղ հմուտ պարսկա-
գէտը անդրադառնում է այն պարսկերէն-արաբերէն բառե-
րին, որոնք մուտք են գործել Սայաթ-Նովայի ստեղծագոր-
ծութեան մէջ «որպէս հետեւանք լեզուի ուսումնասիրու-
թեան»: Նման բազմաթիւ բառերի քննութիւնը ուսումնասի-
րողին բերել է այն հաստատ համոզման, որ Սայաթ-Նովան
«մեծ հմտութիւն ունի պարսկերէնի մէջ», որ նա «գիտէր
պարսկերէնը գործնականապէս եւ տեսականապէս՝ սակայն
տեսականապէս նա հիմնաւոր կերպով չէր գիտեր լեզուն. ինչ
վերաբերում է նրա բազմազան եւ հազուագիւտ բառեր գոր-
ծածելուն, այդ պէտք է բացատրուի նրա բացառիկ ընդունա-
կութեամբ եւ տաղանդով»:

Լեզուաբանական այս քննութիւններից զատ, Ռ. Ար-
րահամեանն իր այս աշխատութեան մէջ իրեն յայտնի փաս-
տերի հիման վրայ փորձում է շարադրել նաեւ երգչի ամփոփ
կենսագրութիւնը: Նա չի առաջադրում բանաստեղծի ծը-
նընդեան որեւէ թուական, թէեւ կասկածելի է համարում Գ.
Ախվերդեանի հաշուարկած 1712-ը եւ Լէոնիձէի ու Լ. Մելիք-
սեթ-Բէկի՝ 1718-1722-ը: Անդրադառնալով Սայաթ-Նովայի
կրթութեան հարցին, Արրահամեանն անհաւանական չի հա-
մարում նրա որեւէ վանքում կրթուած լինելը: Դատելով ա-
շուղի երգերից, ուսումնասիրողը միանգամայն իրաւացիօ-
րէն եզրակացրել է, որ «նա գրագէտ է եղել երեք լեզուով՝
հայերէն, վրացերէն եւ պարսկերէն, բայց չնայած իր գոր-
ծածած փայլուն պատկերներին, զուրկ է եղել սխտեմատիկ
կրթութիւնից, եւ նրա կրթութիւնը եղել է գլխաւորապէս հե-
տեւանք ինքնագարգացման»: Միանգամայն ընդունելի տե-
սակէտ:

Շարադրելով երգչի կեանքի դրուագները, Ռ. Արրա-
համեանն իր որդեգրած «չափաւորութեան» սկզբունքով ա-
ւելի շատ արձանագրում է յայտնի տուեալները, առանց սե-
փական վարկածների ու ենթադրութիւնների: Միանգամայն
ընդունելի է Սայաթ-Նովա անուան նրա վերձանութիւնը,
ըստ որի Սայաթ նշանակում է որսորդ, իսկ Նովա՝ թոռ:

Խնդրոյ առարկայ աշխատութեան մէջ, Ռ. Աբրահամեանը փորձել է նաեւ ցոյց տալ Սայաթ-Նովայի խաղերի գլխաւոր գեղարուեստական գծերը: Այս նկատառումով նա համառօտակի անդրադարձել է այդ խաղերի կառուցուածքային, տաղաչափական ու պատկերային յատկանիշներին: Սակայն չունենալով գրականագիտական-գեղագիտական վերլուծութեան անհրաժեշտ կարողութիւն, նրա այդ քննութիւնը մնացել է երեւոյթների մակերեսի վրայ, ուստի եւ անհամոզիչ են այս կապակցութեամբ նրա կատարած եզրակացութիւնները: Ուշադրութեան են արժանի թերեւս այն զուգահեռները, որ Աբրահամեանը անց է կացրել Սայաթ-Նովայի եւ Բարա-Թաւեր Օրիան Համադանու միջեւ. պարսիկ բանաստեղծ, որին քաջածանօթ էր Աբրահամեանը, թարգմանած լինելով նրա քառեակներն ու գազելները (Թեհրան, 1930):

Ամբողջութեամբ վերցրած, Ռ. Աբրահամեանի աշխատութիւնը նշանակալի երեւոյթ էր սայաթնովագիտութեան մէջ, ուստի եւ արձագանգ գտաւ թէ՛ Սփիւռքում եւ թէ՛ Հայաստանում: Վաստակաշատ սայաթնովագէտ Մորուս Հասրաթեանը, որն այդ ժամանակ սայաթնովագիտական իր առաջին հետազօտութիւններն էր կատարում, Հայաստանի Գիտութիւնների Ակադեմիայի Տեղեկագիրում (1944, թիւ 6-7), շատ հանգամանօրէն գրախօսեց Աբրահամեանի աշխատութիւնը, ցոյց տալով վերջինիս թէ՛ մի շարք թերութիւնները եւ թէ՛ անժխտելի առաւելութիւնները, եզրակացնելով, որ «ընդհանուր առմամբ պրոֆ. Աբրահամեանը սուրեակտիւօրէն, գիտնականի ազնիւ ձեռքով եւ ցանկութիւններով է մօտեցել 18-րդ դարի անմահ երգչի, Սայաթ-Նովայի գրական ժառանգութեանը»:

«ՄԱՏԵԱՆ ԻՄԱՍՏՈՒԹԵԱՆ, ԳԵՂԵՑԿՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԱՆՄԱՏՈՅՑ ՍԻՐՈՅ»

Այսպէս է խորագրուած 1944 թուականին Աղեքսանդրիայում լոյս տեսած սայաթնովեան երգերի միւս սփիւռքահայ ժողովածուն, որ հրատարակել է բանաստեղծ Հ. Շէմսը

(Հ. Արեգենց)։ Գրքի յառաջաբանում, հրատարակիչը նշելով, որ մայր հայրենիքից մինչեւ հեռաւոր գաղութները ճիգեր են արւում ճանաչելու եւ վերագնահատելու մեր մշակութային արժէքները, ցաւով է նկատում, որ Սայաթ-Նովայի նման վիթխարի երեւոյթը «տակաւին անծանօթ կը մնայ արեւմտահայ գաղթաշխարհին»։ Ինչ վերաբերում է 1931 թրւականի բէյրութեան երկու հրատարակութիւններին, ապա Շէմսը դրանք համարում է «իրարմէ անյաջող» եւ արեւմտահայ ընթերցողի համար արդէն իսկ դժուար հայթայթելի։ Ուստի եւ նա կազմում է սայաթնովեան երգերի մի նոր ժողովածու՝ յատկապէս արեւմտահայ գաղթաշխարհի համար։ Նրա նպատակն է եղել «նովայի տաղերը ժողովրդականացնել, մատչելի դարձնել զայն ամէնուն, նամա՛նաւանդ նոր սերունդին, որ օտարութեան մէջ հասակ կը նետէ եւ բաւարար չափով չի ճանչնար իր մշակութային արժէքները եւ ինքզինքը կը զրկէ ազգային փառքերով ու ժաւորութելու եւ հրպարտանալու վայելքէն։ Կը ճանչնա՛մ օտարութեան մէջ ապրող մեր բազմութիւնները, ուստի ամէն ջանք թափած եմ զանոնք շահագրգռելու Նովայով՝ մեծ երգչին տաղերը դիւրեմբըռնելի ընծայելով անոնց»։

Սայաթ-Նովային արեւմտահայ ընթերցողներին ներկայացնելու համար՝ Շէմսը կարողացել է «գաղութահայ անյաջող պայմաններու մէջ» ամենայն հոգածութեամբ ու ճաշակով վերահրատարակել երգչի 60 հայերէն խաղերը՝ հիմք ունենալով Գ. Լեւոնեանի եւ Ռ. Աբրահամեանի կազմած ժողովածուները, մէջ բերելով նաեւ որոշ օժանդակ նիւթեր։ Հենց յառաջաբանում, նա Ռ. Աբրահամեանի ուսումնասիրութեան հիման վրայ տուել է թիֆլիսահայ բարբառի գլխաւոր առանձնայատկութիւնները, շարադրելով դրանց առաւել պարզ ու դիւրեմբըռնելի, առաջնորդող սկզբունք ունենալով առհասարակ «հոռու մնալ խճողումներէ եւ ամէն բանի մէջ ըլլալ պարզ»։ Շէմսը կազմել է նաեւ մի բաւական հարուստ բառարան. ընդ որում նա ո՛չ թէ մեխանիկօրէն միախառնել է նախորդ ժողովածուների բառարանները, այլ ստեղծել է նորը. բոլոր դժուարիմաց բառերը մէկ առ մէկ բաղդատելով երեք տասնեակից աւելի բառարանների ու բառացանկերի

հետ, կատարելով մի շարք ուղղումներ ու յաւելումներ: Բա-
ռարանը կազմելիս նա, իր իսկ խոստովանութեամբ, նկատի
է ունեցել «գաղութահայ նոր սերունդի տարողութիւնը»:

Յառաջաբանին յաջորդում է Սայաթ-Նովայի կեն-
սագրութեանը նուիրուած մի շատ համառօտ ակնարկ, որտեղ
Շէմսը ձգտել է շարադրել սոսկ քիչ թէ շատ հաւաստի փաս-
տերը, հեռու մնալով վիճելի ու չլուծուած խնդիրներից:

Դեռեւս 1942 թուականին Կահիրէի Յուսաբեր թերթի
էջերում, Շէմս Սայաթ-Նովայի երգերի 1935 թուականի երե-
ւանեան հրատարակութեան առթիւ ներկայացրել է Սայաթ-
Նովային, ինչպէս ինքն է ասում, «նոր մերձեցումով մը,
Նովան ինքն իրմով, իր տաղերէն պատկերելով՝ առանց
մասնագիտական հովերու, պատմաքանասիրական բանգի-
տութեան, այլ պարզապէս ներկայացնելով ժողովուրդի եր-
գիչը՝ ժողովուրդին՝ իր երգերով»: Այս ուսումնասիրու-
թիւնը որոշ փոփոխութիւններով Շէմսը զետեղել է իր կազ-
մած ժողովածուի մէջ, որպէսզի արեւմտահայ ընթերցողը
«քիչ մը մտերմանայ Նովայի խորքին ու մասամբ ալ, մէջբե-
րումներուն պատճառով, նաեւ լեզուին»: Ինչպէս տեսնում
ենք, Շէմսին մշտապէս եւ ամէնից աւելի մտահոգել է Սա-
յաթ-Նովայի լեզուն, որը կարող էր լուրջ խոչընդոտ հանդի-
սանալ եւ խանգարել արեւմտահայութեանը՝ իւրացնելու այդ
խոշոր ազգային-բանաստեղծական արժէքը: Ուստի եւ ու-
սումնասիրողը անմիջապէս նկատել է տալիս, որ Սայաթ-
Նովան «իր վսեմ ու խորունկ ապրումներուն համապատաս-
խան լեզուին հետ՝ կրցած է վառ, գունագեղ պատկերներով
զարդարել ու կենդանացնել իր երգերը, որոնք անդիմադրելի
հմայքով կ'առինքնեն ընթերցողը, երբ ան քիչ մը ընտելա-
նայ լեզուին ու բառերուն»:

Ուսումնասիրութեան մէջ Շէմսը նախ անդրադառնում
է Սայաթ-Նովայի խրատական խաղերին: Նա իրաւամբ նմա-
նութիւն է տեսնում մեծ աշուղի եւ նրա անմիջական նախորդ
Նաղաշ Յովնաթանի աշխարհայեցողութեան մէջ. երկու հայ
բանաստեղծներն էլ սիրում են կեանքն ու խնդութիւնը եւ
ափսոսում դրանց վաղանցիկութեան համար: Միւս կողմից
Սայաթ-Նովային համեմատելով Խայամի հետ, Շէմսը դարձ-

եալ իրաւացիօրէն նկատում է, որ հայ բանաստեղծը չունի պարսիկ երգչի ունայնութեան մորմո՛ւր, քանի որ «իրեն չի պակսիր նպատակը... Ան գիտէ ազնուագոյն կեանք մը ապրիլ այս աշխարհի վրայ եւ անոր նեղ պատուհանէն անհունութեան եւ յաւերժութեան ձգտիլ»:

Ուշագրաւ են նաեւ Շէմսի դիտարկումներ Սայաթ-Նովայի ստեղծագործութեան ազգային ոգու եւ կերտուածքի շուրջ: Ծիշդ է նկատուած, որ «գերազանցօրէն հայեցի են Նովայի ի խորոց սրտի երգած ապրումները»: Բայց միւս կողմից էլ Սայաթ-Նովայի երազն ու տառապանքը յաճախ ձեռք է բերում համամարդկային հնչեղութիւն: Այդպէս է նա արտայայտում իր ներաշխարհը տազնապեցնող հոգու եւ մարմնի չարատանջ պայքարը: Նա «կատարելութեան հուրով վառուած՝ կը ճենճերի նարեկացիի նման, խնդուն ու ժրպտուն կեանքին կը հակադրէ Վանքն ու Անապատը եւ իր հրեղէն, աննման Խարի փոխարէն իր սէրն ու գգուանքը սրբատաշ ու սրբակառոյց Բարին կը նուիրէ՝ անկատարութեան մեղանշողին սպասող դատ ու դատաստանէն ահաբեկ»:

Շէմսը քննութեան է ենթարկում յատկապէս «Արի ինձ անգաճ կալ», «Արի համով դուլուղ արա» եւ «Դուն էն գլխէն իմաստուն իս» հանրածանօթ երգերը: Անդրադառնալով վերջինիս, նա եւս նշում ու ցոյց է տալիս, որ այն նուիրուած է ո՛չ թէ երգչի սիրուհուն՝ Թափաւուր Խարին, այլ՝ Հերակլ թագաւորին, որի արքունիքում ծառայել է եւ որի կամքով շնորհազրկուել է: «Պորհրդաւոր հանգամանքներու մէջ չընորհազրկուած երգչին այս տաղը իր պաշտպանողականն է, պաշտպանողական ճառի մը փաստական եւ հոգեբանական բոլոր ելեւէջներով», գրում է Շէմսը: Նա առանձին ոգեշունչումով է վերլուծում այդ «իմաստութեամբ ու մորմոքով» յորդացող տաղը: Նա ինքը էութեամբ բանաստեղծ, կարողացել է մեծ աշուղի հետ մէկտեղ իջնել նրա «հոգիին ակունքները... Քարուկիր եւ ուղիսօրէն, «առանց ցամքիլ» հոսող յաւերժարուս ակունքները», նկատելով, որ «անիրաւուած, չըմբռնուած, չգնահատուած ըլլալու կսկիծները ինքնագիտակցութեան, ինքնագնահատման հպարտութիւնով կ'ամոքէ բանաստեղծը»:

Ամեն մարք չի կանա խըմի՝ իմ ջուրըն ուրիշ ջըրեն է.
Ամեն մարք չի կանա կարթա՝ իմ գիրըն ուրիշ գըրեն է...

Այնուհետեւ Շէմսը քննում է Սայաթ-Նովայի սիրային երգերը, որոնք նրա գրական ժառանգութեան մեծագոյնն է լաւագոյն մասն են կազմում: Սայաթ-Նովայի հոգեբանական սիրերգութեան մէջ էլ ուսումնասիրողն իրաւամբ խօսք է քացում դրանց ազգային էութեան մասին: Ցանկանալով ցրել ումանց մօտ ստեղծուած այն պատրանքը, թէ երգչի ստեղծագործութիւնը «տոհմիկ նկարագիր չունի», Շէմսը ցոյց է տալիս, որ «Արութիւնը խորապէս հայ է եւ երգած է հայկական սէրը իր կատարելութեամբ: Իսկ կատարելութիւնները համամարդկային են...»: Շէմսը «հայկական ըմբռնում ու ճաշակ» է մատնանշում երգչի գովերգած «գողալի» արտաքին նկարագրի մէջ եւ հոգեկան ապրումներում: «Նուրբ բուրումը կը զգացուի հայկական սիրոյ. սէր մը որ, համարձակօրէն կրնանք ըսել, եզական է եղած աշխարհի մէջ: Ու երբ Արութիւնի տուայտագին կարօտներուն, արին-արցունքով լեցուած սիրատուոյն համան համաններուն նպատակակէտը փնտռենք, հոն հրաշագեղօրէն մեկին պիտի գտնենք հայկական հոգին»:

Շէմսը եւս նկատել է, որ չնայած աշուղ-բանաստեղծի հոգու եւ մտքի ճոխութեանը «վեհօրէն պերճ» եւ «յորդառատ ու շոյլ» արտայայտութիւններին, «այդ բոլորը որոշ տեսակէտով ժուժկալութեան դրոշմ ունին խորապէս»: Սիրած կնոջ արտաքինի մանրամասն ու յուզառատ նկարագրութեան մէջ «չկայ ո՛չ մէկ յայրատ, տուփոտ ականարկութիւն: Եւ նոյնիսկ այս մարմնեղէն հրապոյրներն ալ կորսուած են ոսկիի, արծաթի, թանկագին ականբու, մետաքսի եւ գոյներու գեղեցկութեանց մէջ ու պարուրուած վարդով, սուսանսմբուլով»:

Այսպէս, Սայաթ-Նովայի յիշաւի ոգեղէն սէրն ու սիրերգը տարրալուծելով, նրբաճաշակ ուսումնասիրողը յանգում է այն հաստատ համոզումին, որ «Նովայի սէրէն աւելի անմարմին, ոգեղէն՝ հազիւ թէ ապրած ու երգած ըլլայ միայլ երգիչ»: Եւ որպէս իր ասածների հաւաստիք, Շէմսը լիարու մարգարտի նման շող է տալիս ընթերցողի առաջ սա-

յաթնովեան սիրերգերից քաղուած բազում տողեր...

Ուսումնասիրութեան հեղինակը փորձել է Սայաթ-Նովայի գովերգած կնոջ կերպարի քողը ետ տանել ու տեսնել իրական սիրուհուն: Սակայն ձեռքի տակ չունենալով օժանդակ փաստեր, նա սայաթնովեան սիրերգերից կարողացել է միայն որոշ աղօտ արտածումներ անել: Վերջում Շէմսը կանգ է առնում Սայաթ-Նովայի, «հօր ինքնանաչողութեան» վրայ: Հանճարեղօրէն պատկերուած սայաթնովեան խորունկ սիրոյ կողքին, «նոյնքան թովչական է» նրա հանճարի ինքնագիտակցութիւնը: Եւ ուսումնասիրողը երգչի զանազան խաղերից հանում-ցուցադրում է «ինքնագնահատումի տողերը», ապա անդրադառնում է այն խաղին, որը «ամբողջութեամբ ինքնաճանաչում եւ ինքնագնահատութիւն է. գիտակցութիւնը իր խորունկ ապրումներուն եւ խոհերուն, եւ ճանաչումը իր գերազանցօրէն նրբին արուեստին, իր արուեստագիտութեան»: Ոսքը «Գուգիմ ումրըս հենց անց կացնիմ» խաղի մասին է, որտեղ երգիչը այլաբանօրէն պատկերում է իր հոգու ճոխ «բեռները».

Մէ քիռըս Փռանգի ատլաս է, տալիս է շովղ ու շափաղաք.

Մէ քիռըն՝ զար-ղալամբարի, տիղ ունէ վունցոր մաքաղաք.

Մէ քիռըս Զինումաչիմին կու առնէ քամամ փարաղաք.

Մէ քիռըն՝ Ենգիդունիա է, մի քիռըն՝ փարչայի խալաք.

Վո՛ւնց ձեւիլ գուզէ, վո՛ւնց կըտրիլ՝ կարըս մունաք չըֆաշէ:

Գնահատելով մեզ ժառանգութիւն հասած Սայաթ-Նովայի այս յիրաւի բազմահարուստ հոգեւոր հարստութիւնը, Շէմսը այսպէս է աւարտում իր խօսքը. «Տոհմիկ լաւատեսութեամբ լեցուած, մենք ալ իր արժէքին կը գիտակցինք. իւր այդ հպարտութիւնը սերունդներ կրնայ ապրեցնել...»:

Թէեւ այս ուսումնասիրութեան սկզբում Շէմսն այն կարծիքն է յայտնել թէ «Նովայի կատարեալ արուեստով ստեղծագործութիւնները անկարելի է վերածել գրական լեզուի» եւ գերադասելի է միայն ծանօթանալ դրանց բառազանձին ու լեզուական որոշ առանձնայատկութիւններին, այնուամենայնիւ հենց ինքը սայաթնովեան քսան ընտիր խաղեր վերածել է արեւմտահայերէնի եւ իր կազմած ժողո-

վածուի մէջ իբրեւ նախաճաշակ ներկայացրել ընթերցողին։ Այս վերածումները կատարելիս, Շէմսը ձգտել է հնարաւորի չափ հարազատ մնալ երգերի իմաստին, չափին, կշռոյթին եւ «համին»։ Անշուշտ, լեզուական եւ պատկերային խիստ ինքնատիպ հիւսուածք ունեցող սայաթնովեան երգերի գրականացումը դրանք մեծապէս զրկում է հմայքից ու գունագեղութիւնից, բայց այս վերապահումով, Շէմսի կատարած վերածումները, որոնք մասամբ նաեւ բանաստեղծական թարգմանութիւններ են, կարելի է շատ յաջողուած համարել։ Աւելի լաւ է մէջ բերենք արեւմտահայ տարազ ու հնչերանգ ձեռք բերած այդ երգերից մէկը․

Խօսք մը ունիմ թախանձագին, մրտի՛կ ըրէ, ո՛վ աչքի լոյս․
Սըրտիս մէջ վառ կարօտ ունիմ, քու տեսքըդ բարով, աչքի լոյս․
Քեզ ի՞նչ վատ բան եմ ըրեր, որ կը կենաս խրոտով, աչքի լոյս․
Աշխարհս աշխարհով կըշտացաւ, լոկ ե՛ս քեզմէ՝ սո՛վ, աչքի լոյս։

Մի՞թէ ոչ ոք եար չէ սիրած, աս ի՞նչ ըրիր, ըսէ՛ աղուոր․
Սէրըդ ըրաւ զիս խելագար․ կը թափառիմ հըրատոչոր․
Այս ցաւէն ոչ ոք չը քաշէ, չի՛ դիմանայ չիթին անոր․
Սիրտըս լորի պէս խորվեցիր, սիրոյդ կըրակով, աչքի լոյս։

Բարեկամներս ըրիր ոսոխ, ալ ի՞նչ յուսամ հարկամներէս․
Անցած օրըն չեմ նշմարեր՝ ճիգերուս մէջ իմ դառնապէս․
Աստուած վկայ, խիստ դժուար է, գլուխս ի՞նչ կերպ ազատեմ ես․
Փոքրիկ նաւու նման եմ ես, քու սէրըդ է՝ ծո՛վ, աչքի լոյս։

Կ՛ուզեմ բանալ ես բերանս՝ ըսել տաղեր ներբողական․
Տաս տարի է՝ ես կը չըջիմ գերթ պատուիրակ արքայական․
Սաղը ձեռքըս, Ղարիպի պէս, եօթ տարի ալ ես ման կու գամ,
Դո՛ւն ես սիրած Շահսանամըս, ալ ապրիլ ինչո՞վ, աչքի լոյս։

Թող ես հազար վիշտ ունենամ, ես սրտիս մէջ «ա՛հ» չեմ ըսեր․
Քու ձեռքըդ է իմ վըճիռըս, ա՛լ ես ուրիշ Շահ չեմ ըսեր․
Սայաթ-Նովան ըսաւ՝ անգո՛ւթ, ես այն մահուն մա՛հ չեմ ըսեր,
Միայն թէ գո՛ւն իմ վրաս լաս, մաղըդ չաղ տալով, աչքի լոյս։

Շէմսի համար անչափ ցանկալի է եղել, որ արեւմտահայ գաղթաշխարհի մարդիկ «գէթ անգամ մը կարդան աններման աշուղ-բանաստեղծը, առինքնուին անկէ, որ մի'շտ կարդան»: Նա լաւ է գիտակցել, որ բանաստեղծութիւնը ժողովրդականացնելու լաւագոյն եղանակ է «զայն երաժշտութեան հետ միացնելը» եւ քանի որ Սայաթ-Նովայի բանաստեղծութիւններն արդէն իսկ երգեր են, ուստի եւ նա իր կազմած հատորի վերջում գետեղել է ութ երգի՝ Ս. Բարխուդարեանի կատարած մշակումների նօտաները, որոնք առանձին գրքով լոյս էին տեսել 1935 թուականին Երեւանում: Ի դէպ, Շէմսից առաջ, 1937-1938 թուականներին, Անթիլիասում լոյս տեսած «Հայերէն երգեր» խորագիրը կրող երգարանում (պրակ Ա.-Բ., կազմեց Գ. Աճեմեան), տրուած են Բարխուդարեանի մշակմամբ 5 երգերի մեներգային մասերը, այլեւ Սպ. Մելիքեանի կատարած մի գրառումը: Բարխուդարեանի մշակած վեց երգերի մեներգային մասեր է ներկայացրել նաեւ 1940 թուականին Նիւ Եորքում լոյս տեսած «Հայ ժողովրդական երգարան»ը: Իսկ Կահիրէում լոյս տեսած «Գանձարան» անթուակիր ժողովածուն ընդգրկում է Բարխուդարեանի մշակմամբ 10 երգերի մեներգային մասերը եւ մի երգի («Ուստի՞ գուժաս»)՝ Աշոտ Պատմագրեանի մշակումը:

ԱՅԼ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՆԵՐ ԵՒ ՌԻՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1945 թուականին նշուում է Սայաթ-Նովայի մահուան 150-ամեակը, այդ առթիւ հրատարակուում են սայաթնովեան նոր ժողովածուներ, որոնց ամենանշանակալիցը Մ. Հասրաթեանի կազմած եռալեզու ժողովածուն էր:

Յորեւեանի առթիւ, երգչի տաղերի մի փոքրիկ փունջ է լոյս տեսնում Թաւրիզում: Համեմատաբար աւելի նշանակալից մի ժողովածու է տպագրուում մէկ տարի անց Կ. Պոլսում (Իսթանպուլ), կազմող՝ Թորոս Ազատեան: Իր փոքրիկ ներածականում, կազմողը խօսում է Երեւանում կատարուած յորեւեանական հանդիսութեան մասին: Փորձելով պատաս-

խանել այն հարցին, թէ ո՞րն է «աննման աշուղին» հանդէպ պաշտամունքի աստիճանի հասած խանդաղատ սիրոյ պատճառը, նա գրում է. «Սայաթ-Նովա իր երգով ու սագով ժողովուրդի՛ն խօսած է, անոր հոգեկան ապրումներուն հարազատ արտայայտիչը եղած է նախնական բարբառով»: Այնուհետեւ համառօտ բնութագրելով Սայաթ-Նովային, Թ. Ազատեանը նշում է, որ երգչի լեզուին եւ նրա ապրած միջավայրին «անհաղորդ ըլլալը պատճառ հանդիսացած է, որ Սայաթ-Նովա գրեթէ անծանօթ դէմք մը դառնայ Արեւմտահայութեան համար: Մեր երաժշտական երգացանկերէն դուրս մնացած են անոր սրտառուչ մեղեդիները: Նորահաս սերունդը մանաւանդ՝ հազիւ իմացած է անոր անունը կամ գաղափար կազմած իր կեանքին ու գործունէութեան մասին»: Եւ օգտուելով յորեւեանի լաւագոյն պատեհութիւնից, Ազատեանն իր կազմած փոքրիկ նկարագարդ ժողովածուով ձգտում է ընդհանուր պատկերացում տալ հայ մեծ գուսանի կեանքի ու ստեղծագործութեան մասին: Այդ նպատակով, նա Գ. Լեւոնեանի 1931 թուականին հրատարակած քննական ուսումնասիրութիւնից բերում է որոշ քաղուածքներ: Յաջորդ բաժնում, ներկայացւում է Չարենցի մի տաղը՝ նուիրւած Սայաթ-Նովային, այլեւ երգչի մասին զանազան խօսքեր՝ քաղուած հայ բանասէրների ու երաժիշտների ուսումնասիրութիւններից ու ելոյթներից: Ապա տրւում են որոշ նմոյշներ վրացերէն ու հայերէն երգերից, «Ուստի գուքաս» երգի Շ. Տալեանի ձայնագրութիւնը եւ մի փոքրիկ մատենագիտութիւն, որով եւ աւարտւում է այս համեմատ ժողովածուն, որը, սակայն նշանակալից է իրրեւ պոլսահայ իրակա-նութեան մէջ հայ մեծ գուսանը ներկայացնող առաջին փորձ:

Յորեւեանի առթիւ թէ՛ Հայաստանում եւ թէ՛ Սփիւռքում լոյս են տեսնում նաեւ երաժշտական ժողովածուներ: Երեւանում 1946-ին առանձին գրքով տպագրւում են Սայաթ-Նովայի 22 հայերէն երգերը՝ Մ. Աղայեանի եւ Շ. Տալեանի ձայնագրութեամբ: Մէկ տարի անց, Բէյրութում Կիլիկիոյ Հայոց Կաթողիկոսութեան Հրատարակչութիւնը հրապարակում է ութ հայերէն խաղեր՝ Համբարձում Պէրպէրեանի մշակմամբ (մեներգները դաշնամուրի նուագակցութեամբ):

Անուանի երգահանն իր այդ աշխատանքը կատարել է «մեր ժողովրդական մեծ Քերթողին մահուան հարիւր յիսուն ամեակին առթիւ՝ իբրեւ յարգանքի տուրք», նպատակ ունենալով տարածել Սայաթ-Նովայի «սիրոյ այնքան գողտր տաղերը»: Պէրպէրեանի խոստովանութեամբ, «չարագրման մէջ յօրինողական ինքնատպութիւնը պահելով հանդերձ՝ նկատի ունեցած ենք աշուղական երաժշտութեան ոճն ու երանգաւորումը»: Ի դէպ, այդ ոճին ու երանգաւորմանը միանգամայն ներդաշնակ է նաեւ նկարչի՝ պրոֆ. Ա. Ներսէսեանի կատարած նկարազարդումը...

40-ական թուականներին սայաթնովեան ժողովածուներից զատ հրապարակ են հանում նաեւ որոշ սայաթնովագիտական ուսումնասիրութիւններ:

1944-1947 թուականներին Բէյրութի Ազդակ Շաքաթօրեակում Ն. Աղբալեանը տպագրում է «Սայաթ-Նովայի հետ» մեծարժէք ուսումնասիրութիւնը: Նոյն այդ ժամանակ նա հանդէս է գալիս մեծ երգչին նուիրուած հրապարակային դասախօսութիւններով, որոնք լոյս են տեսնում Բէյրութի Ազդարար թերթի էջերում: Ն. Աղբալեանի այս եւ միւս սայաթնովագիտական աշխատանքներին կ'անդրադառնանք առանձին:

* * *

1945-1946 թուականներին Կահիրէի նորարաց Յուսաբիւր ամսագրի էջերում «Երբ հիները կը կարդանք»՝ Սայաթ-Նովային նուիրուած մի շատ ինքնատիպ ուսումնասիրութեամբ հանդէս եկաւ սփիւռքահայ մէկ այլ խոշոր մտաւորական՝ Յակոբ Օշականը⁽¹⁾: Ինչպէս տեսանք, դեռեւս 1925 թուականին Չարենցին նուիրուած իր ուսումնասիրութեան մէջ, Օշականը բաւականին խօսել է Սայաթ-Նովայի մասին եւ այդ ժամանակուանից ի վեր մտորել է գուսանի անձի, ստեղծագործութեան, սիրոյ ողբերգութեան շուրջ նիւթեր հաւաքել եւ ի վերջոյ վճռել է «կանչել այդ աշուղը իր սեղա-

(1) Ուսումնասիրութիւնը առանձին գրքով (Նաքեկացուն նուիրուած «Աղաչեմ գանփոփոխելի» ուսումնասիրութեան հետ մէկտեղ) լոյս է տեսել 1983 թուականին Բէյրութում:

նին»։ «Երբ հինները կը կարդանք» խորագրուած այս ամբողջ ուսումնասիրութիւնը հեղինակը կատարել է իր նախընտրած ու նախասիրած «Մէ խօսկ ունիմ իլթիմագով» սիրերգի առնչութեամբ։ Ուսումնասիրողի նպատակն է եղել տեսնել ա) ո՞վ կայ այս քերթուածին ետին. այսինքն՝ ո՞վ եւ ի՞նչ է նրա հեղինակը. բ) ի՞նչ կայ այս քերթուածին ներսը. այսինքն՝ թափանցել երգի բովանդակային խորքը. գ) այդ խորքը ինչպէ՞ս կայ. այսինքն՝ երգի արուեստը, ձեւական յատկանիշները եւ դ) ե՞րբ կայ այս քերթուածը. այսինքն՝ երգչի տեղը մեր գրականութեան պատմութեան մէջ։ Եւ ահա՛, իր ուսումնասիրութեան մէջ Օշականը ձգտում է պատասխանել իր առաջադրած այդ հարցերին։ Նա հանգամանօրէն եւ իրեն բնորոշ գիտագեղարուեստական ոճով քննում է յատկապէս առաջին հարցը. ո՞վ եւ ի՞նչ է Սայաթ-Նովան։ Նրան ճանաչելու համար, անշուշտ, հարկ է լինում քննել, թէ ի՞նչ է առհասարակ աշուղը, ժողովրդական երգչի այն տեսակը, որի ձեւի մէջ է հանդէս եկել Սայաթ-Նովան։ Եւ Օշականը իր պատանութեան տարիներին տեսած աշուղների օրինակով ներկայացնում է այդ երգիչ-նուագածուններին, որոնք յաճախ «իրաւ արուեստագէտ» էին, տէրը «բառերուն մոգութեան»։ Աշուղի այս ընդհանրական կերպարին մէջ գնելով «բացառիկ այլ քանի մը տարրեր», Օշականը վերակենդանացնում է իր համար Սայաթ-Նովայի անձը եւ «չըջելով» նրա երգերը, գտնում պալատական աշուղի «ներքին երեսը», նրա «չըսուած, չգրուած տրաման»։ Եւ այդ երգերից «արտահանելի» այդ դրաման ցոյց տալու համար՝ գրականագէտը բերել է «Դուն էլ գլխէն» երգի հետեւեալ քառատողը.

Քանի գուգէ քամին տանէ՝ ծովեմէն աւագ չի պակսի.
Թէգուգ ըլիմ, թէգուգ չըլիմ՝ մէջլիսներում սագ չի պակսի.
Թէ կու պակսիմ, քիգ կու պակսիմ, աշխարիս մէ մագ չի պակսի,
Սայաթ-Նովու գերեզմանըն Հինդ, Հաքաշ, Արաք մի՛ անի։

Օշականը եւս իրաւացիօրէն ենթադրում է, որ այս տողերն ուղղուած են վրաց արքային, «որուն պալատին պաշտօնական երգիչը եւ ներքին ապրումներուն ամենամօտ

ընկերն է իր այս ջուլհակին տղան»։ Այս խաղին մէջ խորամիտ ուսումնասիրողը տեսնում է իր արժանապատու-
թիւնը գիտակցող բանաստեղծի եւ նրան «ափուչիք ընելու
կարող» բոնապետի անխուսափելի բախումից ծնուած տազ-
նապներն ու ողբերգութիւնը։ Արքունիքում Սայաթ-Նովայի
«Քամանչան ո՛չ միայն իբր ձայն, այլեւ իբր խօսք, խորունկ
բանաստեղծութիւն, հրաշքը պտըտցուց, իրաւ հրաշքը ար-
ւեստին, արուեստագէտին, դիտելով քանի մը ամենախոր
ապրումներ, որոնց մեհենադրոշմ արձանագրութիւնը հա-
սած է մեզի իր երգերու մագաղաթովը»։ Գեղեցիկ է արձա-
նագրուած նաեւ, որ եթէ արքունիքում Սայաթ-Նովա-բա-
նաստեղծը «թագուհիները նուաճող հզօր իսկութիւն մըն
էր», ապա հոգեւորական սքեմ հագնելուց յետոյ՝ դառնում
է «իր հեքիաթէն վոնտուած անուն մը»։

Սայաթնովեան երգերից արտածելով հեղինակի
մարդկային կերպարը, Օշականը եկել է այն եզրակացու-
թեան, որ «այդ աշուղը մարդ մըն է, որ կրնայ թագաւոր մը
դիտել, անոր աչքերուն խորը նայելու համար բաւական ուժ
զգալով իր մէջ։ Իմաստուն մըն է, որ կը գիտակցի կեանքի
կարգերուն, կը չափէ մեր ունայնամտութիւնը ու կը գտնէ
աշխարհը հանդուրժելու իր կերպը, իր ցեղէն իրեն կտակ-
ւած, կը փորձէ իր վիրաւոր արժանապատուութիւնը սփոփել
դարուն գերագոյն սպեղանիով, որ երկինքն է...»։

Օշականը որոշ զուգահեռներ է անցկացրել Սայաթ-
Նովայի եւ հայ քերթութեան մի շարք այլ մեծութիւնների
միջեւ։ Նրա կարծիքով, եթէ 18-րդ դարի այս աշուղին տե-
ղափոխենք 12-րդ դար եւ սազի փոխարէն փետուր կամ եղէգ
տանք նրան, ապա մեր առջեւ կը տեսնենք Ներսէս Շնորհա-
լու նման մի բանաստեղծի։ «Շնորհալին, — գրում է նա, —
թերեւս մեր հոգիին ամէնէն անուշ քանի մը մրմունջները,
թրթուումները բառերով յաջողեցաւ ձեւի մը կապել, Կոն-
կանգնելի բառատարափի մը տառապանքին զուգահեռ։ Սա-
յաթ-Նովան ըսած է մեր զգացումներուն թերեւս ամէնէն
տաք, սրտառուչ կաթումներէն մէկ քանին, առանց աւելորդ
հոնտորութեան»։

Սայաթ-Նովայի մէջ Օշականն իրաւամբ տեսել է «ցե-

ղային խորհուրդն ոգիի» հիմնական յատկանիշները, որոնց շնորհիւ մեծ գուսանը «կը միանայ իր ժողովուրդի իրաւ, մեծ, յատկանշական զաւկըներու կարաւանին»: Եւ ապա՝ «Սայաթ-Նովա պատիկ ժողովուրդի մը — որ երբեմն-երբեմն մեծերուն չափ գիտցած է մեծ ըլլալ, առնուազն ձգտիլ ատիկա ըլլալու — մեծ աշխատաւորներէն մէկն է: Ասիկա առանց սակարկութեան»:

Սայաթ-Նովային դիտելով հայ գուսանական արուեստի համատեքստի մէջ, Օշականն ընդգծել է նրա մեծութիւնը, նկատելով, որ «չկայ ո՛չ ոք զինքը գերազանցող քանի մը հարիւր անուններուն մէջ, որոնք մեր վերջին երկու դարերուն իրենց սագերը եւ յաճախ կոյր աչքերը ունեցան իրենց սեպհական ու երգեցին իրենց ու մեր ցաւերը, յաճախ պարզ, երբեմն բարդ արուեստով մը: Անիկա վաւերական, կատարելագործուած տիպար մըն է այն մարդերէն, որոնք աւելի քան երկու հազար տարի — մի՛ մոռնաք հեքիաթին Գողթան երգիչները, որոնք կը համապատասխանեն մեր օրերու աշուղներուն — Արեւելքի մէջ դերը կատարեցին գերազանց բանաստեղծին»: Այստեղ իսկ նշենք, սակայն, որ Յ. Օշականը, ի տարբերութիւն Եղ. Տասնապետեանի, նկատի չէր առել այն հանգամանքը, որ Սայաթ-Նովայի աշուղական կատարելութիւնը արդէն նրան բաւականին դուրս էր բերել նոյն այդ աշուղութեան սահմաններից եւ մերձեցրել անհատական քերթութեանը: Այս հանգամանքի անտեսումը, ինչպէս կը տեսնենք ստորեւ, որոշ չափով խանգարել է գրականագէտին՝ պարզելու Սայաթ-Նովայի տեղը հայ գրականութեան պատմութեան մէջ:

Զգտելով «վերակազմել» Սայաթ-Նովայի սիրոյ ողբերգութիւնը, երգչի մարդկային «իրական նկարագիրը», Օշականը թեւ է տալիս գեղագէտի ու գրողի իր վառ երեւակայութեանը, խորհրդածում է, ձգտում թափանցել այն անցեալ-կորուսեալ մթնոլորտը, որտեղ ապրել, երազել ու տառապել է բանաստեղծը: Եւ այստեղ յաճախ Օշականի խօսքն ստանում է գեղարուեստական երանգ, վերածում արձակ բանաստեղծութեան՝ համակուած սայաթնովեան տրամադրութիւններով: Սա մի կողմից հետաքրքիր է դարձնում նրա

խօսքը, միւս կողմից զրկում է այն գիտական կոնկրետութիւնից: Սակայն ի վերջոյ, այս ամէնով հիւսւում է Սայաթ-Նովա աշուղ-սիրահարի եւ հայ մարդու օշականեան կերպարը, որի մերձութիւնը «քնօրինակին» պիտի հաւանական համարել...

Պատասխանելով իր առաջադրած երկրորդ հարցին, Օշականը «Մէ խօսկ ունիմ» երգի եւ սայաթնովեան երգերի մեծագոյն մասի մէջ տեսնում եւ ընդգծում է աշուղի սիրոյ տառապանքը: «Անիկա, — գրում է Օշականը, — կ'արտայայտէ այդ զգացումը իրարմէ ընդարձակ պատկերներով: Հագիւքանի մը տեղական գոյն ճարող ակնարկութիւններ (Աշուղ Ղարիպ, Շահսանամ, Շահ), որոնք այդ զգացումը կը թաթխեն մեզմէ հեռացած հոգեխառնութեան: Մնացածը ձայնն է այդ սիրտին, իրաւ՝ ո'չ միայն իր դարուն, այլեւ՝ մեր օրերուն»: Դեռեւս առաջին հարցի կապակցութեամբ Օշականը նկատել է, որ Սայաթ-Նովայի երգերի հիմնական մասը ծընւած է «մէկ եւ նոյն տիրական զգացումէն»: Դա, անշուշտ, ինքն իրեն կրկնելու կամ առնուազն միօրինակութեան մեծ վտանգ է պարունակում, սակայն «տաղանդը, չըսելու համար՝ հանճարը, կը միջամտէ, որպէսզի այդ զգացումէն թափուին մէկդի տեղական, շատ մասնաւորեալ թեփերն ու փրփուրները ու մնայ մտատեսի խորհուրդը, որ մեր վայելքէն, տառապանքէն միած, բայց անկէ անդինը, որով է մեզմէ աւելի մնայունը, դիմացկունը»:

Ուսումնասիրողը զգացել է, որ քերթուածի առաւել խորքերը թափանցելու համար անհրաժեշտ է անցնել նաեւ ձեւի վերլուծումին, մանաւանդ որ աշուղական երգը ներկայացնում է բովանդակութեան ու ձեւի տարրերի մի բարդ ամբողջականութիւն: Ուստի եւ Օշականն անմիջապէս անցնում է քերթուածի ձեւի քննութեանը, ամէնից առաջ իրաւացիօրէն նշելով աշուղական բանարուեստի ընդհանուր ինքնայատուկ կողմերը: Այնուհետեւ իր նախընտրած քերթուածի «բառերը եւ իրենց թելադրանքները, նախադասութեան ոգին... ու անոր տաղաչափական կերպարանքը» փորձում է ենթարկել «գրական թափանցումին»:

Ըստ Օշականի, հանգամանքների բերումով Սայաթ-

նույնպիսի խաղերի մէջ մուտք գործած բազմաթիւ օտար բաներ, անշուշտ, ունեն «իրենց անպատեհութիւնը, քանի որ յաճախ բառը մաս կը կազմէ հոգիին: Բայց ի՞նչ արած պարտաւոր ենք համակերպիլ»: Պարտաւոր ենք, քանի որ գործ ունենք իսկական արուեստի, իսկապէս մեծ բանաստեղծական հոգու հետ, որը յաճախ դուրս է յորդում բոլոր պարտադրանքներից:

Աշխարս աշխարով կըշտացաւ, յիս փգանից՝ սո՛վ, ա՛յկի լուս:

Բանաստեղծական հոգու այս բռնկումից սքանչացած գրականագէտը բացազանչում է. «Ահա՛ փարթամ բանաստեղծը, որ իր սովը կը պատկերէ մինչեւ իր օրը չըսուած, չլսուած սաստկութեամբ մը, ընդարձակութեամբ մը: Ա՛յս է ահա գինը մեծ բանաստեղծութեան... Պետրոս Դուրեան մը, Մեծարենց մը, Վարուժան մը, Թէքէեան մը ձեզի պիտի տային նման բռնկումներ»:

Այսպէս ոգեշնչուած, Օշականն առանձին-առանձին վերլուծում է երգի բոլոր քառատողերը, վեր հանելով սիրահար աշուղի հոգեկան տուայտանքները, յայտնաբերելով տողեր, որոնք «իրաւ բանաստեղծէ մը մեզ մնացած հպարտութիւն» են:

Անցնելով իր առաջադրած վերջին հարցին, Օշականը ձգտում է ցոյց տալ, թէ Սայաթ-Նովան իբրեւ մեծ բանաստեղծ ի՞նչ տարրեր է խտացրել իր երգերի մէջ, ի՞նչ է ժառանգել ժողովրդից: Պատասխանել այս հարցին՝ նշանակում է ճշդել գրողի տեղը ժողովրդի «հոգեղէն պատմութեան — գրականութեան դաշտին երեսին»: Սայաթ-Նովային դիտելով սոսկ իբրեւ ժողովրդա-գուսանական արուեստի, թէկուզ եւ հանճարեղ, ներկայացուցիչ, Օշականը նրան ընկղմուած է համարում «անանուն ստեղծագործութեան խորհուրդին մէջ»: Անշուշտ, ինչպէս նշեցինք, Օշականը վրիպել է, Սայաթ-Նովայի մէջ անտեսելով անհատական բանաստեղծական տարրը, նրան անիրաւացիօրէն համարելով «գիրքերու գիտութեան մը անհաղորդ»: Ուստի եւ նա դարձեալ վրիպելով, երգչի ստեղծագործութիւնը չի համարել «գրականութեան մը պատմութեան շուրջ վկայութիւն»: Մինչդեռ, ինչպէս տե-

սանք, դրանից մի քանի տարի առաջ արդէն Եդ. Տասնապետեանը նկատել էր, որ Սայաթ-Նովան «համադրական տիպարն է աշուղին եւ արդիական բանաստեղծին»:

Օշականը հայ գրողի ու գրականագէտի նրբին ընկալունակութեամբ Սայաթ-Նովայի երգը տեսել է մեր ժողովրդի հոգեխառնութեան մէջ, յաճախ իբրեւ նրա «ամէնէն պայծառ ցոլացում»: Եւ փակելով իր ուսումնասիրութիւնը, Օշականն արդէն լիակատար համոզուածութեամբ գրում է. «Կը հաւատամ, թէ նոյնիսկ իր թերութեանց գումարովը, իր անկատարութեամբը, իր կտրատ շնչատ կառոյցովը «Մէ խօսկ ունիմ»ը ու իր ետեւէն ամբողջ տաղարանը Սայաթ-Նովային՝ ինծի կը թելադրէ միշտ իմ ժողովուրդը»:

Յակոբ Օշականի «Երբ հիները կը կարդանք» ուսումնասիրութիւնն էլ իր բոլոր վիճելի կարծիքներով ու դատողութիւններով, «իւր թերութեանց գումարովը» հանդերձ, Սայաթ-Նովայի ստեղծագործութիւնը գրականագիտօրէն վերլուծող ամենաուշագրաւ եւ արժէքաւոր աշխատանքներից է առհասարակ սայաթնովագիտութեան մէջ:

* * *

1952 թուականը եւս յորելեանական էր սայաթնովագիտութեան համար: Այդ տարի լրանում էր Սայաթ-Նովայի երգերի առաջին հրատարակութեան 100ամեակը: «Երջանիկ բարեբախտութեամբ մը» այդ յորելեանին զուգադիպեց Սայաթ-Նովայի երգերի սփիւռքահայ յաջորդ ժողովածուի հրատարակութիւնը, որ իրագործուեց Բէյրութում: Ժողովածուն կազմել է Եդ. Պողպատեանը՝ Մ. Հասրաթեանի կազմած հատորից վերահրատարակելով հայերէն խաղերը եւ բառարանը:

Գրքի փոքրիկ առաջաբանում, կազմողը հարկ է համարել նախ խօսել Սայաթ-Նովայի խաղերի առաջին հրատարակչի՝ Գէորգ Ախվերդեանի մասին: Ապա ներկայացրել է երգչի համառօտ կենսագրականը եւ նրա ստեղծագործութեան նոյնքան համառօտ բնութագիրը: Ինչպէս գրում է Պողպատեանը, «Բանաստեղծ-երգիչ Սայաթ-Նովան ապրած է իւր սէրը իւր բոլոր երանգներով, որոնց հարազատ արտա-

յայտութիւններն են իր տաղերը... ան կը սիրէ մա'րդը, կ'ուզէ, որ կեանքը պայմանաւորուի փոխադարձ ազատութեամբ եւ սիրտերը բաբախեն ներողամտութեան եւ արդարութեան զգացումներով եւ չթունաւորուին քէնով ու նախատինքով: Սիրո՛յ իշխանութիւնն է իր երգը»: Ուստի եւ Պողպատեանը իր կազմած ժողովածուն խորագրել է «Սայաթ-Նովա. Սիրոյ եւ արդարութեան երգիչ»: Ասենք նաեւ, որ այս ժողովածուն Բէյրութի նոյն «էտփան» տպարանը լոյս է ընծայել նաեւ 1969 թուականին: Ըստ այսմ, եթէ հաշուենք նաեւ 1947 թուականի երաժշտական ժողովածուն, ապա Սայաթ-Նովայի տաղերն առանձին գրքերով Բէյրութում լոյս են տեսել հինգ անգամ: Մէկական ժողովածուներ են հրատարակուել Թեհրանում, Ալեքսանդրիայում, Թաւրիզում եւ Պոլսում. ընդհանուր հաշուով սփիւռքահայ 9 հրատարակութիւն...

* * *

1963 թուականին, Խաղաղութեան համաշխարհային խորհրդի որոշմամբ նշուած է Սայաթ-Նովայի ծննդեան 250-ամեակը: Հայրենիքի հետ ամբողջ Սփիւռքը ըստ ամենայնի տօնում է այդ մեծ յորելեանը: Հայկական բոլոր գաղթօճախներում կազմակերպուած են սայաթնովեան գրական-երաժշտական երեկոյթներ, համերգներ, զանազան հանդիսութիւններ: Փարիզի Աշխարհ, Սոֆիայի Երեւան, Բէյրութի Զարթօնք, Մեր նշանաբանն է Յառաջ, Բուենոս-Այրեսի Սեւան եւ բազում այլ թերթեր ու հանդէսներ առանձին համարներ նուիրեցին Սայաթ-Նովային: Ուզում ենք առանձնացնել յատկապէս Բագինի բացառիկ համարը, որտեղ զետեղուած են սփիւռքահայ մի շարք հին ու նոր անուանի մտաւորականների՝ Սայաթ-Նովային նուիրուած յօդուածները, բանաստեղծութիւններն ու «սրտարուխ խօսքերը», այլեւ երգչի հայերէն խաղերի մի ընտիր փունջ: Խմբագրութեան կողմից տրուած նախաբանում կարդում ենք. «Գիրի գիւտարարին ծնունդը տօնելէն տարի մը ետք ահա, համարեա նոյն ընդհանրական ոգեւորութեամբ, Հայութիւնը տօնեց այս անգամ իր ազգային գիրին պաշտամունքը ունեցող հայ լաւագոյն բանաստեղծներէն, աշուղ Սայաթ-Նովայի ծննդեան 250ամ»:

եակը»: Նշելով հայ մեծ գուսանի յորելեանը, հանդէսը նպատակ է ունեցել միաժամանակ նորոգել ու տարածել «բոլոր ժամանակներու բոլոր Նովաներուն հետ՝ գիրի, տաֆտարի ու դալամի Հայոց հին եւ յաւիտենական մէկ ուխտը»:

Առաջնորդող յօդուածի հեղինակ Եդ. Պօյաճեանը նախ եւ առաջ բնութագրում է Սայաթ-Նովայի ժամանակուայ Արեւելքը. աշխարհի այն ծագը, ուսկից ելնում է արեւը, բայց որտեղ իշխում է «տգիտութեան դաժան մութը», որին գումարում է «Օսմանեան կայսրութեան բազմամթերք անասնութիւնը, բիւրանկիւն ու բիւրածայր հրէշութիւնը, արիւն խմելու չբուժող ախտը» եւ արեւելեան այլ ազգերի մոլութիւնները... Միւս կողմից նաեւ «Արեւելքի եւ Արեւմուտքի, Հիւսիսի եւ Հարաւի բոյրերէն գինով, գերազնիւ զումաշնեբու, սուրճի, կլկլակի, անուրջներու եւ աշուղի քաղաք Հալէպը, Թիֆլիսը: Օ՛, այդ Հալէպը: Այլ մանաւանդ, օ՛, «Գիւրջիստանի» գոգալնքնու անուշ, ու քաղցր, ու գինով Թիֆլիսը, ազնուական ու կինոօ Թիֆլիսը, մէջլիս ու երգ Թիֆլիսը, ուրախութիւն, ու խաղ, ու սազ Թիֆլիսը, վրացի ու հա՛յ քաղաքը, իշխանուհի, քամանչա ու Սայաթ-Նովա քաղաքը»:

Սայաթ-Նովային ծնած ու սնած ժամանակն ու միջավայրը ներկայացնելուց յետոյ, յօդուածագիրը նոյնքան կենդանի պատկերներով ներկայացնում է երգչի անձն ու գործը: Միանգամայն ճիշդ է նրա այն միտքը, թէ Սայաթ-Նովայի ստեղծագործութիւնը ծնունդ է մեր բորբոք սրտի այն «ոգեղէն ելեկտրականացումի», որը ժամանակին ծնեց Գրիգոր Նարեկացուն: «Սիրտ էր Նարեկացին... Ու մտքէ աւելի սիրտ էր նորէն Սայաթ-Նովան, Անդրկովկասի թիւ առաջին ու մինչեւ հիմա թիւ վերջին մէջլիսագէտը, արքունիքի մը խոպան տրամադրութիւնները հերկող հանճարեղ հայը, Թիֆլիսն ու իր ճանչցած աշխարհը դաշտ մը նկատող եւ հոն հոգեկան կրակի ցանք ընող սերմնացանը: Մէկը, որ գոյն ու բոյր ու լոյս զետեղեց իր յանգերուն, վանկերուն ու կրկնումներուն մէջ, բայց որ այդ գործողութիւնը կատարեց ներքին անսպառ կրակի մը ղեկավարութեամբ: Կրակ մը՝ խօսքի վերածուած, խօսքի անօրինակ ճարտարութեամբ յըղ-

կում մը կատարող, չափ մը գործադրող, կշռոյթ մը կիրարկող, յանգ մը ստեղծաբանող, կրա՛կ մը, վերջապէս, որ աշուղի հետ եւ աշուղին չափ, կը շիկացնէ անոր գործիքը — քամանչան»:

Ինչպէս տեսանք, դեռեւս 1942 թուականին Սայաթ-Նովային նուիրուած մի արժէքաւոր ուսումնասիրութեամբ հանդէս էր եկել Եդ. Տասնապետեանը, որը յորելեանի առիթով Բագինի այս համարում տպագրել է մի յօդուած՝ «Քանի մը յատկանիշներ Սայաթ-Նովայի արուեստէն»: Այստեղ հեղինակը նախ խօսք է բացում միջնադարեան հայ աշխարհիկ տաղերգութեան իբրեւ պատմական նոր շրջանի քնարերգութեան մասին, որը նրա կարծիքով «Նւրոպայի գրական վերածնունդը կանխած կ'ըլլար քանի մը դարով»: Սակայն եթէ որպէս այդպիսին մեր տաղերգութիւնը «պարծանք մըն է մեր գրականութեան պատմութեան մէջ», ապա իր արուեստով այն բաւական ցած է նարեկացու նուաճած բարձունքից: Դարեր պիտի անցնէին, որ մեր քնարերգութիւնը վերջապէս գրաւէր մի նոր բարձունք, «ուր այս անգամ նոր քնարակիր մը, իր ոգեկան վաստակին անդրդուելի պատուանդանին վերայէն, ժամանակին կործանարար հեղեղին յաւակնութիւններուն դէմ կը յոխորտայ՝ Մեծերուն միայն վայել ամբարտաւան ինքնագովութեամբ մը պոռալով անոր երեսին».

— Հէ՛, բունյաթըս աւագ չիմանաս, քարափ է, քարուկըրէն է...»:

Այնուհետեւ Տասնապետեանը մի քանի տողով գծագրում է Սայաթ-Նովա մարդու պայծառ ու սիրելի կերպարը. ռամկական ծագումով մի մարդ, որ իր արուեստի ուժով հասել է պալատական փարթամ մէջլիսներին, յօժարած կամ կապուած մնալով իր ծագումին, քամահրելով «ազնուական» կոչուած պալատական խրտուիլականերուն շինծու փառքը: «Իր տէրերուն դէմ առնականօրէն խրոխտ» մի մարդ, որ ժողովրդի հանդէպ պահպանում է «հարազատ զաւակի իր խոնարհ կեցուածքը»:

Իրաւացի է յօդուածի հեղինակը, ըստ որի, թէեւ Սայաթ-Նովայի բանաստեղծական յորինումները անկասկած օժտուած են ժողովրդական երգերի մի շարք առանձնայատ-

կութիւններով, սակայն «մանաւանդ իրենց խորքին ծաւալովն ու կշիռովը, այդ տաղերը ժողովուրդի զգայարանքին մատուցանելի թեթեւ ապրանքներ չեն, ինչպէս եղան հետագայ աշուղական տաղերը»: Պատճառը նրա շեշտուած անհատական նկարագիրն է: Նրա երգի «ամբողջական յօրինուածքը իր անհատական մշակումն է դարձեալ, ի՛ր ճարտարապետական տարազը»: Ուստի եւ պատահական չէ իր իսկ յայտնի խօսքը. Ամէն մարթ չի կանա կարթա, իմ գիրն ուրիշ գրէն է...»:

Եւ այս կապակցութեամբ նորից ճշդելով Սայաթ-Նովայի տեղը հայ բանաստեղծութեան պատմութեան մէջ, Տասնապետեանը գրում է. «Սայաթ-Նովայի բանաստեղծական ստեղծումները մեր գրականութեան «պաշտօնական» կալաւածէն ներս, անհատական դպրոցի մը քնարերգական բարձրորակ սեփականութիւնը կը կազմեն՝ դժբախտաբար տակաւին գրեթէ առանձին մնացած»:

Յօդուածի հեղինակն արծարծում է այն հարցը, թէ ի՞նչ նորութիւն բերեց Սայաթ-Նովան մեր քնարական արւեստի մէջ, ի՞նչ աւելացրեց նա իրեն նախորդող բանաստեղծութեանը, կենդանացնելով ու նոր բարձունքներ տանելով այն: Իր նախորդ ուսումնասիրութեան մէջ Տասնապետեանը թէեւ քննել էր այդ հարցը, բայց այստեղ նա տալիս է որոշ նոր բացատրութիւններ, կամ բացատրական լրացումներ: Նրա բնորոշմամբ, «Սայաթ-Նովայի բանաստեղծական վաստակը մեր քնարերգութեան բերաւ կառուցման թեքնիքի նոր մոդիւլներ, ճարտարապետական նոր տարազ. բերաւ՝ ըսելու նոր ձեւ, արտայայտական նոր եղանակ. բայց բերաւ, մանաւանդ, տարազին տակ, նոր շունչ, նոր արիւն ու խանդ»:

Յօդուածագիրն անդրադառնում է Սայաթ-Նովայի տաղերի ճարտարապետական կառուցուածքի հիմնական առանձնայատկութեանը, որն անխուսափելիօրէն ներգործում է ոճի եւ արտայայտման եղանակի վրայ: Խօսքն այն մասին է որ Սայաթ-Նովայի «քերթուածին իւրաքանչիւր տողը խօսքի ամբողջութիւն մըն է, իմաստի վերջնական միութիւն մը»: Դա նրա տողերին զրկում է ինքնին ռիթմական միաւոր-

ներ լինելուց: Սակայն տողի իմաստային ամբողջականութիւնը եւ առանձնայատուկ տեխնիկան ո՛չ միայն շեշտում է նրա ռիթմիկ միութիւնը, այլեւ ամբողջ տաղը վերածում է «ծփուն տարազի»: «Չունենալով միտք մը բանաձեւելու կամ պատկեր մը կազմելու համար աւելի ընդարձակ սահման՝ անհկա պարտաւոր է տողը օժտել իմաստի լիութեամբ կամ զայն ընել ընդարձակ պատկերի մը խտացած տարազը: Ահա թէ ինչո՞ւ Սայաթ-Նովայի ոճը պիտի ըլլայ ներուժ՝ ըլլալով իմաստով լեցուն. շեշտ ու կտրուկ... Սայաթ-Նովայի ոճը՝ ըսելու անբռնազօս, բխուն ձեւն է, մէկ թափով իմաստը լիովին գրկող տարազը: Այդ ոճը, յաճախ, միակ տողի մը վրայ, լեցուն մտածումի մը կամ զգացական տրամադրութեան մը խտացած ժայթքն է»: Սայաթնովեան իւրաքանչիւր երգից կարելի է մէջ բերել այս տեսակէտը հաստատող բազմաթիւ տողեր. ահա՛ յօդուածագրի նախընտրածները.

- Աշխարս աշխարով կըշտացաւ, յիս փգանից սո՛վ աչկի լուս...
- Ծուռն փէտըն չի դըրըստի ռանդան, դո՛ւրգար Սայաթ-Նովա...
- Յիս մէ փուբըր նաւի նըման, քու էշխըն է ծով, աչկի լուս...
- Անմահական ջըրով լիբըն օսկէ փընջան իս ինձ ամա.
- Նըստիմ՝ վըրէս շըվաֆ անիս, գարբար վըրան իս ինձ ամա...
- Հուրտ աշխարըս բըռնիլ է՝ քալասանի ծառ քացարած...

Տասնապետեանը նկատել է նաեւ, որ Սայաթ-Նովայի երգերում յաճախ «պատկերները քով քովի կու գան առանց համակարգ չըջանակներ կազմելու»: Սակայն «արտաքին յօդաւորման» այդ պակասը ամենեւին չի խաթարում նոյնութիւնն ու միութիւնը»: «Իրարու յաջորդող այդ ուրոյն պատկերացումները զգացական նոյն կեդրոնէն տարբեր ճառագայթումներ են, յուզական նոյն ակունքէն իրար հետապընդող բխումներ, որոնք ի վերջոյ իրենց միութիւնը կը գտնեն ընկալման նոյն աւազանին մէջ»: Յատկանշական է, որ սայաթնովեան երգերի այդ առանձնայատկութիւնը դեռեւս 1851 թուականին Սայաթ-Նովային նուիրուած իր յօդւածի մէջ նշել է ռուս բանաստեղծ Եակով Պօլոնսկին: Այդ առանձնայատկութիւնն, ինչպէս կը տեսնենք, մատնանշել է նաեւ Ն. Աղբալեանը:

Շատ գեղեցիկ է Սայաթ-Նովայի արուեստին տուած եղ. Տասնապետեանի հետեւեալ բնորոշումը. «Արտակարգօրէն օժտուած անոր զգայարանքէն՝ ներշնչումին լուսաւոր հոսանքը ալիք-ալի՛ք կը փռուի տաղին վրայ՝ սարսուռի մատնելով անոր տողերը. բայց բառերն անգամ: Անոր արուեստը սրտի կեդրոնէն բացուած ցայտաղբիւր մըն է, ուրկէ արիւնը ժայթք առ ժայթք կը լեցնէ բանաստեղծութեան սրբազան անօթը»:

Բագինի քննուող համարում՝ Սայաթ-Նովային նրւիրուած մի ոչ ծաւալուն խօսքով հանդէս է եկել նաեւ Մ. Իշխանը: Այստեղ նա ուշադրութիւնը բեւեռել է յատկապէս երգչի ոգեղէն սիրոյ առանձնայատկութեան վրայ: Ինչպէս գրում է նա. «Թո՛ւիչք ունեցող հոգիի մը մաքրասուրբ սիրով վերացած՝ Սայաթ-Նովա կը ցած է իր սիրածը ոգեղինացնել եւ իր սիրոյ տաղերը օժտել աղօթասաց բառերու վեհութեամբ: Երբ կը կարդանք անոր տաղարանը, չենք հանդիպիր մեր զգայարանքները շոյող հարեմական հաճոյամոլութեան, որուն անկեալ ճաշակը տարածուած էր բաւական լայն չափով՝ թուրանական բարբերու ազդեցութեան տակ... Նոյն իսկ այն պարագային, երբ Սայաթ-Նովա իր «Գոգալ»ին մարմնական շնորհները կը գովաբանէ, անոնք մեզի կը ներկայացնէ այնպիսի նրբութեամբ, որ արտաքին բարեմասնութեանց տակ կը զգանք հոգեկան արժէքներու ներկայութիւնը»: Մ. Իշխանը եւս ընդգծել է Սայաթ-Նովայի ստեղծագործութեան հարազատութիւնը «հայ ժողովուրդի հոգիին», յատկապէս ելնելով աշուղի սիրոյ այդ ոգեղէն յատկութիւնից, որ բնորոշ է առհասարակ հայ ժողովրդական երգին, հայ ժողովրդի «բարձր ոճին»: Զիչդ է նաեւ այն դիտողութիւնը, որ Սայաթ-Նովան, ըստ էութեան, միակը եղաւ, որին յաջողուեց աշուղական երգը հասցնել «ճշմարիտ բանաստեղծութեան բարձրագոյն ոլորտները, հաւատարիմ եւ հարազատ մնալով նոյն ատեն իր ժողովուրդի հոգեխառնութեան»:

Բագին տպագրել է նաեւ մի հատուած Յ. Օշականի վերը դիտարկուած «Երբ հիները կը կարդանք» ուսումնասիրութիւնից: Այնուհետեւ գետեղուած է մեծանուն գրող Հա-

մաստեղի յօղուածը: Այստեղ հեղինակը նախ խօսում է հե-
թանոսական շրջանի, ապա մուսուլմանական Արեւելքի ժո-
ղովրդական մշակոյթների, մեր ժողովրդի վրայ դրանց ազ-
դեցութեան մասին, որից յետոյ անցնում է հայ աշուղնե-
րին՝ դիտելով նրանց իբրեւ «մահմետական-քրիստոնէական
խառնուրդ»: Եւ անմիջապէս նշում է, որ Սայաթ-Նովան «ա-
շուղ ըլլալէ աւելի մեծ բանաստեղծ, հմուտ էր նաեւ վանքա-
յին դաստիարակութեան եւ այդ՝ անոր մէջ աւելի կատարեալ
դարձուցած էր մարդկայիմը»: Համաստեղը Սայաթ-Նովայի
«ազգային գիծը» տեսել է մի կողմից նկատի ունենալով, որ
նա մահտեսի Կարապետի եւ Սառայի ընտանիքի զաւակն էր,
միւս կողմից՝ նրա երգերի մէջ, որտեղ շողում է «հայ բա-
նաստեղծի լուսափայլ դէմքը, մանաւանդ անոր տողերուն
մէջ հայ ժողովուրդի եւ լեզուի աւանդական արտայայտու-
թիւնները կան»:

Ուշագրաւ է Համաստեղի այն կարծիքը, որ հայկական
վերածնունդը սկսւում է այն ժամանակ, երբ գրականութեան
մէջ «մէջտեղ կու գայ ժողովուրդը իր հում լեզուով, իր
տխրութիւնով եւ ուրախութիւնով»: Ժողովրդի այդ լեզուն
ու զգացմունքը, որոնց մէջ պահպանուել էին «հեթանոսա-
կան եւ աւանդական տարրերը», արտայայտութիւն գտան
աշխարհիկ տաղերգութեան, ապա նաեւ աշուղական քնարեր-
գութեան մէջ: Ըստ Համաստեղի, «աշուղական մեր գրակա-
նութիւնը Սայաթ-Նովայով, իր երաժշտականութեամբ եւ
կեանքի համամարդկային իմաստութիւնով կու գայ մեր գը-
րականութեան մէջ գիծ մը բանալու, առաւելապէս արեւելա-
հայ գրականութեան մէջ»:

Համաստեղը եւս, համեմատելով Սայաթ-Նովային եւ
Նաղաշ Յովնաթանին, որը համարել է «Տօն ժուան մը», գը-
րում է. «Սայաթ-Նովայի մէջ կինը հասած է արուեստի նըր-
բութեան, բանաստեղծութեան գեղեցկութեան եւ հոգեկան
բովանդակութիւնով... Տառապանքն է, որ անոր բանաստեղծու-
թիւններուն տուած է խորք եւ ազնուականութիւն, որով հե-
տեւ սիրելով՝ աւելի տառապեցաւ, եւ այդ արտայայտած է
շատ բնական կերպով... Կինը Սայաթ-Նովայի մէջ առաւել
իմացական է: Այդ է, որ տարած է արուեստի նըրբութիւննե-

րուն եւ բանաստեղծական գիւտերուն: Գիւտեր, որ ընթերցութեանդ ատեն կանգ կ'առնես պահ մը եւ այդ տողը կը տարածուի քու մէջ «Առվուտվա արեւին» պէս»: Եւ այս մեծ աշուղին հետեւել են ո՛չ միայն «եկող ու անցնող հայ աշուղները»: Նրա բանաստեղծական «անկեղծութիւնն ու թախծութիւնը» իրրեւ ձեւ եւ բովանդակութիւն, «ուժեղ ազդեցութիւնը ունեցաւ մեր ժամանակակից բանաստեղծութեան վրայ»: Նրա «աղուոր տխուր ոգին», հետագայում «պիտի տեսնենք Տէրեանի մէջ»: Սայաթ-Նովայի բանաստեղծական արուեստը նպաստել է նաեւ Հայաստանի բանաստեղծութեանը «մանաւանդ վերջին 40 տարիներու ընթացքին բռնադատուած մաթերիալէն ազատուելու համար»:

Ճիշդ է նաեւ Համաստեղի այն կարծիքը, որ Սայաթ-Նովայի երգերում առկայ օտար բառերն ու բարբառային ձեւերը ամենեւին չեն խաթարում նրա բանաստեղծական մեծութիւնն ու հմայքը, քանի որ «բանաստեղծութիւնը հոգեկան արտայայտութիւն է որեւէ ձեւի բառերով եւ առանց քերականական կանոններու խստութեան», քանի որ «բառերը չեն, որ բանաստեղծութիւն կը ստեղծեն, այլ՝ նիւթն է, որ իր բառերը կը ստեղծէ, եւ այդ է իրական բանաստեղծութիւնը»:

Համաստեղի խօսքին հետեւում են Նշան Պէշիկթաշլեանի «Սրտաբուխ խօսքերը», որոնք հակիրճ դրուագներով ներկայացնում են Սայաթ-Նովա մարդուն եւ բանաստեղծին: Ահա երգչի Տաղարանի նրա ընութեագիրը. «Տիպար տաղեր, խնկելի խաղեր, յորդ հրեղէն զգացումով, որուն մէջ կան կայծակներ մտածումի, ինչպէս իր խոհերուն մէջ կան կայծեր զգացումի: Սրտովը կը մտածէ ալ, ինչպէս մտքովը կը զգայ ալ: Իր տաղերը վիշտը կը վերածեն վայելքի, իսկ վայելքը՝ վշտի: Ամէն մէկ խաղը՝ նկարուն սափորիկ մը ընտիր գինի է, քանակով քիչ, այլ որակով առատ, որ կը պարգեւէ ազնուագոյն արբեցութիւնը, խորաբուխ ապրումով, զեղումով, բաւարարութեամբ: Կը խռովէ ալ, կը խաղաղեցնէ ալ, կը խանդավառէ ալ, ու կը մխիթարէ եւ կը մաքրագործէ: Այս է կոչումը բանաստեղծութեան. ու Սայաթ-Նովան բանաստեղծ է հարազատ եւ յաղթական»:

Սայաթ-Նովայի բանաստեղծական անհատականութեան անդրադարձել է նաեւ միւս յօդուածագիրը՝ Կ. Սասունին։ Երգչի տաղերի քննութիւնը վերջինիս բերել է այն եզրակացութեան, որ «մտածումը տիրապետող յատկանիշ մըն է Սայաթ-Նովայի ամբողջ ստեղծագործութեան մէջ։ Ընդգծելով այս պարագան, կրնանք աւելցնել, թէ բանաստեղծի երգերը ո՛չ միայն չեն տուժած մտածութեան ներկայութենէն, այլ քնարական զեղումները աւելի քան խորունկ ապրումներու հասած են, յուզումն ու մտածումը միաձուլելով»։ Ինչպէս ժամանակին Վ. Բրիւսովը, Սասունին էլ նկատել է, որ Սայաթ-Նովան «հնչիւնագրութեան» մեծ վարպետ է եւ նրբերանգների բանաստեղծ. նրա երգերում «գոյները պոռացող եւ թանձր ներկեր չեն, այլ նուրբ երանգներ, որոնք ծաղիկներու, գոհարեղէն քարերու եւ մետաքսներու անուններով գոյն կ'առնեն եւ կը համադրուին այնպիսի ներդաշնակութեամբ, որ կը շոյեն ու կը թովեն մեր գեղարուեստական ճաշակը»։

Բագիմ այնուհետեւ զետեղել է Ն. Աղբալեանի «Սայաթ-Նովայի հետ» ուսումնասիրութեան ներածականը, Գ. Թազորեանի, Բ. Թաշեանի յօդուածները եւ այլ նիւթեր։ Կարող ենք վստահօրէն ասել, որ հանդէսի այս համարն ամբողջարար կարելի է դիտել որպէս Սայաթ-Նովայի ստեղծագործութեան յատկապէս գրական արժէքը քննող ու բացայայտող ուսումնասիրութիւն՝ սփիւռքահայ գրականագիտութեան դիրքերից։

* * *

Սայաթ-Նովայի ծննդեան 250-ամեակի առթիւ առանձին ուսումնասիրութեամբ հանդէս եկաւ Վենետիկի Միւթարեան միաբանութեան անդամ, բանաստեղծ, գրականագէտ, թարգմանիչ Հ. Մեսրոպ Ճանաչեանը։ Այդ ուսումնասիրութիւնը նա նախ տպագրեց իր խմբագրած Բագմավէպի էջերում (1963, թիւ 9-12), ապա նաեւ առանձին գրքով (Վենետիկ, 1964 թ., նոյնը նաեւ իտալերէն)։

Ուսումնասիրութիւնն ունի Սայաթ-Նովայի ընդհանուր բնութագիրը ներկայացնող մի փոքրիկ ներածական,

որտեղ հեղինակն իրաւացիօրէն չեւտը դնում է այն բանի վրայ, որ մեծ աշուղի մէջ կար «բանաստեղծ մը, զգայուն եւ մարդկային, կար իր մէջ սիրոյ հզօր տաղերգուն: Իր քով ամէն բանէ առաջ շեշտուած անձնականութիւն մը կը յայտնէ բանաստեղծը իր ուժեղ խառնուածքով»: Այդ հզօր բանաստեղծական անհատականութեամբ էլ հենց պայմանաւորուած է Սայաթ-Նովայի մեծութիւնն ու անսպառ հմայքը, նրա ժողովրդականութիւնն ու անմահութիւնը, որը «վաւերացուեց» թէ՛ Հայաստանում, թէ՛ Սփիւռքում եւ թէ՛ այլ ժողովուրդներէ կողմից:

Ճանաչեանն առանձին դիտարկում է Սայաթ-Նովայի ապրած պատմական ժամանակաշրջանը, ներկայացնելով նաեւ երգչի կենսագրութեան հաւաստի տուեալները: Այնուհետեւ զծագրում է Սայաթնովագիտութեան անցած ուղին, գնահատելով այդ ասպարէզում կատարուած քիչ թէ շատ նշանակալից աշխատանքները եւ ապա նշելով իրենց վերջնական լուծումը չգտած հիմնական հարցերը: Այնուհետեւ գալիք ուսումնասիրողների աշխատանքը դիւրացնելու նպատակով, ներկայացնում է Սայաթ-Նովայի երգերի համեմատական տախտակները՝ հիմք ունենալով Գ. Ախվերդեանի եւ Մ. Հասրաթեանի հրատարակութիւնները: Հիմնականում յենուելով Մ. Հասրաթեանի հրատարակութեան վրայ, Ճանաչեանը քննում է Սայաթ-Նովայի՝ վրացական արքունիք մուտք գործելու եւ այնտեղից վտարուելու հանգամանքները: Նա առանձին կանգ է առնում նաեւ սայաթնովեան երգերի թեմատիկ քննութեան վրայ, առանձնացնելով ինքնակենսագրական բնոյթի, սիրային եւ խոհախրատական տաղերը:

Ճանաչեանն այն կարծիքին է եղել, որ Սայաթ-Նովան իր սիրոյ երգերը չի յօրինել «իր հոգեկան ապրումներուն, իր սրտի պահանջին գոհացում տալու համար միայն. անոնք մէջլիսներու մէջ երգուելու, ոգիները զուարթացնելու համար էին»: Սակայն, ինչպէս ցոյց է տալիս այդ երգերի քննութիւնը, դրանք հիմնականում բանաստեղծի անձնական մեծ զգացմունքի արտայայտութիւն էին եւ իրենց անանձնական, համամարդկային հնչեղութեամբ կարող էին աւելի

քան յագուրդ տալ «մէջլիսների» պահանջմունքին: Ինչ խօսք, Սայաթ-Նովան որպէս արքունական բանաստեղծ, կարող էր ստեղծել նաեւ (եւ ըստ երեւոյթին ստեղծել է) երգեր՝ զուտ այդ պահանջմունքը բաւարարելու համար. բայց այդ երգերը կեղծ չեն. բնութագրում են մեծ սիրերգուին: Շարունակութեան մէջ ինքը՝ Ճանաչեանը իրաւացիօրէն նկատում է, որ անշուշտ անձնական են Սայաթ-Նովայի երգերում արտայայտուած զգացմունքները, «այլապէս պիտի չունենային ջերմութիւն, ոգեւորում եւ յուզում: Անձնական են անոնք, բայց ընդհանուրին ուղղուած»: Այդ «ընդհանուրին ուղղուած» լինելը, սակայն, անձնական զգացմունքը բանաստեղծական մեծ վարպետութեամբ արտայայտելու արդիւնք էր եւ ոչ թէ նախնական ծրագիր: Համոզիչ չեն նաեւ Ճանաչեանի փորձերը՝ ցոյց տալ, որ Սայաթ-Նովայի սիրուհին չի եղել «արքունական տիկին մը». մի բան, որ երեւում է երգչի սիրերգերի պարզ քննութեամբ իսկ, առանց հաշուի առնելու օժանդակ տուեալները:

Սայաթ-Նովայի եռալեզու սիրերգերի քննութիւնը յամենայն դէպս Մ. Ճանաչեանին բերում են այն ճիշդ եզրայանգման, որ «աշուղը ապրած է սիրային ուժգին տոամ մը, յոյսի ու պատրանքի, տուայտումի եւ սփոփումի, հուսկ խորտակումով իր փայփայած անուրջներուն, չըջանի մը մէջ՝ որ ամէնէն բեղունն է իր աշուղական կեանքին՝ 1742-1759: Այդ սէրը փոթորիկ մըն է անոր ներաշխարհին մէջ, կ'ալեծփէ հոգին՝ նուաղումներու ուժգին բաբախումներու տանելով: Ո՛վ ալ ըլլայ իր «գօզալը»՝ չքնաղ էակ մըն է անտարակոյս, օժտուած բնութեան ամէնէն գեղեցիկ ու նրբին շնորհներով, որուն նկարագրութիւնը կ'ընէ փոխ առնելով ինչ որ կայ աշխարհի վրայ գեղեցիկ ու չքնաղ»: Ճանաչեանն էլ նկատել է, որ Սայաթ-Նովայի սէրը իր գալարումներով, իր ուժգնութեամբ հանդերձ «չունի կնապաշտ նւթականութիւնը, մարմնի պաշտամունքը, այլ հոգեղէն մթնոլորտին մէջ կը մնայ»:

Սայաթ-Նովայի արուեստին նուիրուած բաժնում, Ճանաչեանը մէկ առ մէկ ներկայացնում է աշուղական խաղերի այն տեսակները (թասլիբ, թէջնիս, գազել, վարսաղ եւ

այլն), որոնք օգտագործել է երգիչը: Ճիշդ է գրականագետի այն միտքը, թէ չնայած Սայաթ-Նովան աշակերտել է իր ժամանակի վարպետ աշուղներին, «բայց իր արուեստը ի՛րն է միայն, իր տաղանդին պտուղը»: Ու չնայած երբեմն հետեւել է իր նախորդ քնարերգուներին, յատկապէս Նաղաշ Յովնաթանին, բայց մնացել է չափազանց ինքնատիպ ու գերազանցել նրանց. «Ինքն էր իր ճշմարիտ վարպետը, իր սիրտը մանաւանդ՝ որ կը խորացնէր ապրումը եւ երեւակայութիւնը՝ որ թեւեր կու տար թռիչքի»: Ճանաչեանի պատկերաւոր բնութագրութեամբ. «Սայաթ-Նովայի բանաստեղծութիւնը պատկերներու հիւսք մըն է եւ զգացումներու փունջ մը՝ կրկնուած, երեքնուած եւ շեշտուած տարբեր ու տարբեր երանգներով: Թեթեւ ու նրբին, շղարշային ու մետաքսահիւս թափանցիկութեամբ կը բանան անոնք ծալքերը յուզուած սրտի մը, որ մերթ խռովքով լի է եւ մերթ յոյսերու արշալոյսով մը կը կարմրի»:

Մ. Ճանաչեանի ուսումնասիրութիւնն աւելի շատ նըպատակ ունէր սայաթնովագիտութեան բազմամեայ փորձի հիման վրայ՝ գաղթաշխարհի հայութեանը ամբողջաբար ներկայացնել մեծ գուսանին ու նրա արուեստը՝ հաստատելով այն ճշմարտութիւնը, որ եթէ 250 տարի յետոյ Սայաթ-Նովան «Հայաստանի եւ Սփիւռքի մէջ, ժամանակին հեռաւոր անցեալէն դուրս կու գայ փառքի կոթողին վրայ կանգուն, համազգային յարգանքով պաշարուած», ապա դա «ապացոյց մըն է իր անժխտելի մեծութեան»:

Այդ համազգային մեծութիւնը վերստին ըստ ամենայնի ապացուցուեց նաեւ 1987 թուականին՝ Սայաթ-Նովայի ծննդեան 275-ամեակին, երբ Հայրենիքն ու Սփիւռքը, որպէս ազգային ամբողջականութիւն, դարձեալ միաձայն եւ միաձոյլ մեծարեց իր անմահ զաւակին:

ՆԻԿՈԼ ԱՂԲԱԼԵԱՆԻ ՍԱՅԱԹՆՈՎԱԳԻՏԱԿԱՆ ՎԱՍՏԱԿԸ

Սայաթնովագիտութեան խոշորագոյն ներկայացուցիչներից մէկն է Նիկոլ Աղբալեանը: Նա ծնուել ու նախնա-

կան կրթութիւնն ստացել է Թիֆլիսի Հաւարար Հայաբնակ
թաղամասում. այնտեղ, ուր ծնուել եւ ապրել է Սայաթ-Նո-
վան: Այս հանգամանքը, ինչպէս իրաւացիօրէն նկատել է
Մուշեղ Իշխանը, «իր մեծ նշանակութիւնը ունեցաւ այն ջերմ
պաշտամունքին եւ խոր հասկացողութեան մէջ, որով Աղ-
բալեան փարեցաւ համաթաղեցի աշուղի գործին: Սայաթ-
Նովայի երգերը մանուկ տարիքէն հնչած էին իր ականջնե-
րուն եւ մնացած իր յիշողութեան մէջ: Լեզուն հարազատ էր,
եղանակները հարազատ էին, եւ աշուղի կեանքն ու տաղան-
դը կազմող միջավայրն ալ կը մնար հարազատ, իր անփոփոխ
գոյներով»:

Անշուշտ, շատ բանով տարբեր էին Սայաթ-Նովայի
եւ Աղբալեանի տեսած Հաւարարը. բայց Թիֆլիսը Թիֆլիս
պահող հիմնական շունչն ու ոգին, նուազելով հանդերձ,
ըստ երեւոյթին նոյնն էր մնացել՝ իր արտայայտութիւնը
գտնելով մարդկանց կենցաղի, բարքերի, հոգեբանութեան,
ճաշակի ու հակումների մէջ: Քուռը, Մետեխի բերդը, Սոջի
վանքը, Սուրբ Գէորգ եկեղեցին, որի բակում թաղուած է
Սայաթ-Նովան, միւս հայկական բազմաթիւ եկեղեցիները,
բաղնիքները, արեւելեան ոճի հին տները եւ նեղ փողոցնե-
րը, հայ-վրացական համատեղ կեանքը. այս ամէնը եղել է
եւ կայ տակաւին:

Ն. Աղբալեանի մանկութեան Թիֆլիսը, ինչպէս յիշել
է նա 40-ական թուականներին, «դեռ պահում էր շատ հին
հետքեր անցեալ շրջանից եւ իմ տեսած նիստն ու կացը շատ
չէր հեռացած արքայական շրջանի Թիֆլիսի կեանքից: Ճիշդ
է, չկար վրաց թագաւորութիւնը, դրա փոխարէն իշխում էր
Ռուսը, չկար եւ զօրաւոր Պարսկական ազդեցութիւն, բայց
ժողովուրդի կեանքը նոր միայն սկսած էր փոխուիլ եւ նիստ
ու կացը դեռ շատ հնամենի էր»:

Աղբալեանը յիշում է, որ իր մանկութեան շրջանին
«դեռ լայնօրէն հնչում էր Թիֆլիսի բարբառը, եւ տիրում էին
հին բարքերը յատկապէս բնիկ տարրի մէջ: Նրանք երկլեզու
էին, վրացերէնը մայրենի լեզուի պէս գիտէին, եւ հայ ու
վրացի շատ մտերիմ էին: Շրջակայ սրբատեղիները — Թելե-
թի, Ծղնէթի եւ Շահնաբադի եկեղեցիները իրենց տօնական

օրերին Հայ ու Վրացի ուխտաւորներով լիքն էին. իսկ Վարդան Մամիկոնեանի դստեր՝ Շուշանիկի գերեզմանը, որ գտնուում էր Թիֆլիսի Մետեխ կոչուած ամրոցի մէջ (որ ուսները բանտի վերածած էին), հաւասարապէս հայի եւ վրացու պաշտամունքի առարկան էր, միեւնոյն հոյակապ եկեղեցու մէջ Հայ ու վրացի պաշտօն էին մատուցանում հերթով: Աղբալեանի ժամանակ ղեռեւս կար նաեւ Խոջի վանքը, այն եկեղեցին, որը «Ժէ. դարուն շինած էր Խոջայ Բեհրուղը, Բեհրուղեան իշխանական տան հիմնադիրը, որի լայն շրջաբակի մէջ թաղուած էր Սայաթ-Նովայի կինը եւ ուր հաւանօրէն մկրտուած էին Սայաթ-Նովան եւ իր զաւակները: Գուցէ այդտեղ նաեւ պսակուած էր նա Մարմար անունով կնոջ հետ»:

Իր ապրած Թիֆլիսում Աղբալեանը տեսել է նաեւ Սայաթ-Նովայի արհեստը շարունակող ջուլհակների եւ այլ արհեստաւորների, որոնք «աշխատանքի կշոռյթին զուգահեռ՝ երգում էին իրենց իսկ յօրինած սիրային կամ ծաղրական երգերը, որ իրենց աչակերտները, երեկոյեան, թնդացնելով փողոցներն իրենց զիլ ձայնով, տանում, տարածում էին Հաւարարի ամենախոնարհ եւ աղքատիկ տները»: Աղբալեանը յիշում է նաեւ, թէ ինչպէս բարեպաշտ մօր քղանցքից բռնած յաճախ գնացել է Սուրբ Գէորգ եկեղեցի, որի «սեղանին առջեւ սպանած էին Սայաթ-Նովային՝ աղօթքը բերնին»: Յիշում է նաեւ Թիֆլիսի պատուաւոր եւ բնիկ քաղաքացիներին՝ մոլալաքեններին, որոնք «վերից էին նայում եկուոր տարրին, որ Ռուս տիրապետութեան հետեւանքով սկսած էր խուժել Թիֆլիս եւ վերափոխել կեանք ու կենցաղ»:

Աղբալեանը մտաբերում է իր մանկութեան կենսութախ քաղաքը, որտեղ «խնջոյքն ու քէֆը սովորական էր, իսկ ուրախ հաւաքոյթները թաղերի մէջ, երեկոյեան մօտ, երբ տան գործն ու աշխատանքը վերջացած էին, մի բնական պահանջ էր կարծես»: Նման հաւաքոյթների ժամանակ նուագում էին դափ ու քամանչա, երգում էին աշուղական երգեր, այդ թւում նաեւ Սայաթ-Նովայի երգերը, որոնք մանկուց լսել է Աղբալեանը, եւ նրա վկայութեամբ, այդ երգերը «մնացին յիշողութեանս մէջ՝ թէ՛ բառը եւ թէ՛ եղանակը»:

կան կրթութիւնն ստացել է Թիֆլիսի Հաւարար Հայաբնակ թաղամասում. այնտեղ, ուր ծնունել եւ ապրել է Սայաթ-Նովան: Այս հանգամանքը, ինչպէս իրաւացիօրէն նկատել է Մուշեղ Իշխանը, «իր մեծ նշանակութիւնը ունեցաւ այն ջերմ պաշտամունքին եւ խոր հասկացողութեան մէջ, որով Աղբալեան փարեցաւ համաթաղեցի աշուղի գործին: Սայաթ-Նովայի երգերը մանուկ տարիքէն հնչած էին իր ականջներուն եւ մնացած իր յիշողութեան մէջ: Լեզուն հարազատ էր, եղանակները հարազատ էին, եւ աշուղի կեանքն ու տաղանդը կազմող միջավայրն ալ կը մնար հարազատ, իր անփոփոխ գոյներով»:

Անշուշտ, շատ բանով տարբեր էին Սայաթ-Նովայի եւ Աղբալեանի տեսած Հաւարարը. բայց Թիֆլիսը Թիֆլիս պահող հիմնական շունչն ու ոգին, նուազելով հանդերձ, ըստ երեւոյթին նոյնն էր մնացել՝ իր արտայայտութիւնը գտնելով մարդկանց կենցաղի, բարքերի, հոգեբանութեան, ճաշակի ու հակումների մէջ: Քուռը, Մետեխի բերդը, Խոջի վանքը, Սուրբ Գէորգ եկեղեցին, որի բակում թաղուած է Սայաթ-Նովան, միւս հայկական բազմաթիւ եկեղեցիները, բաղնիքները, արեւելեան ոճի հին տները եւ նեղ փողոցները, հայ-վրացական համատեղ կեանքը. այս ամէնը եղել է եւ կայ տակաւին:

Ն. Աղբալեանի մանկութեան Թիֆլիսը, ինչպէս յիշել է նա 40-ական թուականներին, «դեռ պահում էր շատ հին հետքեր անցեալ շրջանից եւ իմ տեսած նիստն ու կացը շատ չէր հեռացած արքայական շրջանի Թիֆլիսի կեանքից: Ծիշդէ, չկար վրաց թագաւորութիւնը, դրա փոխարէն իշխում էր Ռուսը, չկար եւ զօրաւոր Պարսկական ազդեցութիւն, բայց ժողովուրդի կեանքը նոր միայն սկսած էր փոխուիլ եւ նիստ ու կացը դեռ շատ հնամենի էր»:

Աղբալեանը յիշում է, որ իր մանկութեան շրջանին «դեռ լայնօրէն հնչում էր Թիֆլիսի բարբառը, եւ տիրում էին հին բարբերը յատկապէս բնիկ տարրի մէջ: Նրանք երկլեզու էին, վրացերէնը մայրենի լեզուի պէս գիտէին, եւ հայ ու վրացի շատ մտերիմ էին: Նրջակայ սրբատեղիները — Թելէթի, Մզնէթի եւ Շահնարադի եկեղեցիները իրենց տօնական

օրերին Հայ ու Վրացի ուխտաւորներով լիքն էին. իսկ Վարդան Մամիկոնեանի զստեր՝ Շուշանիկի գերեզմանը, որ գտնուում էր Թիֆլիսի Մետեխ կոչուած ամրոցի մէջ (որ ուսաները բանտի վերածած էին), հաւասարապէս հայի եւ վրացու պաշտամունքի առարկան էր, միեւնոյն հոյակապ եկեղեցու մէջ հայ ու վրացի պաշտօն էին մատուցանում հերթով»։ Աղբալեանի ժամանակ դեռեւս կար նաեւ Խոջի վանքը, այն եկեղեցին, որը «Ժէ. դարուն շինած էր Խոջայ Բեհբուդը, Բեհբուդեան իշխանական տան հիմնադիրը, որի լայն շրջաբակի մէջ թաղուած էր Սայաթ-Նովայի կինը եւ ուր հաւանօրէն մկրտուած էին Սայաթ-Նովան եւ իր զաւակները։ Գուցէ այդտեղ նաեւ պսակուած էր նա Մարմար անունով կնոջ հետ»։

Իր ապրած Թիֆլիսում Աղբալեանը տեսել է նաեւ Սայաթ-Նովայի արհեստը շարունակող ջուհակների եւ այլ արհեստաւորների, որոնք «աշխատանքի կշռոյթին զուգահեռ՝ երգում էին իրենց իսկ յօրինած սիրային կամ ծաղրական երգերը, որ իրենց աշակերտները, երեկոյեան, թնդացնելով փողոցներն իրենց զիւ ձայնով, տանում, տարածում էին Հաւարարի ամենախոնարհ եւ աղքատիկ տները»։ Աղբալեանը յիշում է նաեւ, թէ ինչպէս բարեպաշտ մօր քղանցքից բռնած յաճախ գնացել է Սուրբ Գէորգ եկեղեցի, որի «սեղանին առջեւ սպանած էին Սայաթ-Նովային՝ աղօթքը բերնին»։ Յիշում է նաեւ Թիֆլիսի պատուաւոր եւ բնիկ քաղաքացիներին՝ մոլալաքեներին, որոնք «վերից էին նայում եկուոր տարրին, որ Ռուս տիրապետութեան հետեւանքով սկսած էր խուժել Թիֆլիս եւ վերափոխել կեանք ու կենցաղ»։

Աղբալեանը մտաբերում է իր մանկութեան կենսութեան քաղաքը, որտեղ «խնջոյքն ու քէֆը սովորական էր, իսկ ուրախ հաւաքոյթները թաղերի մէջ, երեկոյեան մօտ, երբ տան գործն ու աշխատանքը վերջացած էին, մի բնական պահանջ էր կարծես»։ Նման հաւաքոյթների ժամանակ նուագում էին դափ ու քամանչա, երգում էին աշուղական երգեր, այդ թւում նաեւ Սայաթ-Նովայի երգերը, որոնք մանկուց լսել է Աղբալեանը, եւ նրա վկայութեամբ, այդ երգերը «մնացին յիշողութեանս մէջ՝ թէ՛ բառը եւ թէ՛ եղանակը»։

իր տանը թիֆլիսեան ականդոյթներով, մինչեւ լոյս տեսող գինարբուքով, երգ ու պարով հաւաքոյթներ է կազմակերպել նաեւ Աղբալեանի հայրը, որ «քէֆ սիրող արհեստաւոր էր»։ մայրն էլ «սիրում էր երգել... Շատ հաճելի ձայն ունէր եւ կանանց հաւաքոյթների անհրաժեշտ անդամն էր»։ Աղբալեանը յիշում է, թէ ինչպէս մի անգամ մայրը նրա համար գնել էր Սայաթ-Նովայի երգերի «աժան հրատարակութիւնը (խօսքը 1882 թուականի թիֆլիսեան հրատարակութեան մասին է — Հ. Բ.)», եւ այնուհետեւ տուն ու դրկից դարձար չէին տալիս ինձ՝ խնդրելով, որ կարդամ ու լսեն։ Կարդալու հետ միասին քթերի տակ բարձրաձայն սկսում էին երգել, ինչ որ գիտէին»։

Ուշագրաւ է նաեւ Աղբալեանի յուշերից մէկ ուրիշը։ «Մի օր, երբ դպրոցից տուն էի դառնում, — գրում է նա, — տեսայ որ խանութին մէջ գինին դրած ու խորովածն առջեւնին՝ նստած են մարդիկ եւ մի ծերունու երգել են տալիս։ Կանգնեցի. երգում էր Սայաթ-Նովայից «Դուն էն գլխէն իմաստուն իս...»։ Եղանակը անմիջապէս սովբեցի եւ խաղի վերջին՝ դունդունալով շարունակեցի ճամբաս։ Այդ եղանակը, յետոյ երեւաց, որ միայն ես գիտեմ։ Արդէն հասուն հասակիս Սայաթ-Նովա երգող չկար այլեւս։ Մեր սիրելի Յովհ. Թումանեանը շատ էր սիրում այդ եղանակն ու երգը եւ ամէն անգամ, որ նրա շէն սեղանին նստած խմում էինք Կախէթի գինին՝ ստիպում էր, որ երգեմ այդ երգը։ Ինձանից սովբեցին շատերը։ Հայաստանի Հանրապետութեան շրջանին, Սպիրիդոն Մելիքեան, որ իմ բարեկամն էր, խնդրեց, որ Սայաթ-Նովայի եղանակները երգեմ ձայնագիր ընկալուչ մեքենայի առջեւ. երգեցի, ինչ որ գիտէի. ու նաեւ «Դուն էն գլխէն»ը։ Այնուհետեւ տարագրուեցանք։ Մի քանի տարի առաջ, ուրախութեամբ տեսայ թէ այդ հին եղանակը մեծ տաղանդով օգտագործած է երաժիշտ Սպենդիարեան իր սքանչելի էնգելիին իբր մուտք։ Այսպիսով ակամայ փոխանցող եղած եմ վաղեմի սերունդի մի հին եղանակի»։ Սա թերեւս կարելի է Ն. Աղբալեանի՝ սայաթնովագիտութեան մատուցած առաջին ծառայութիւնը համարել։ Առհասարակ անգնահատելի է Ն. Աղբալեանի դերը Սայաթ-Նովայի ստեղ-

ծագործութիւնը այսպէս ասած «բանաւոր ճանապարհով», «կենդանի խօսքով» տարածելու եւ մեկնաբանելու գործում: Սայաթ-Նովայի հանդէպ տածած իր մեծ սէրը, որը նրա մէջ ծնունդ էր, Մ. Իշխանի խօսքերով ասած, «երիտասարդական խանդավառ օրերէն, շարունակուեցաւ մինչեւ մահ, զինք մղելով որ ժամանակ առ ժամանակ տեւաբար կարդայ եւ գրադի Սայաթ-Նովայի տաղերով, խորհրդածէ անոնց անկորնչելի գանձերուն մասին եւ զանոնք աշխատի տարածել նաեւ իր շրջապատին մէջ, աւելի բանիւ քան գրչով: Արդարեւ, անոնք որ ճանչցան Ն. Աղբալեանը եւ հետը ըլլալու քաղցր առիթը ունեցան վերջին 15-20 տարիներուն, կրնան վկայել թէ ինչպիսի՞ ոգեւորութեամբ եւ վերամբարձ թռիչքով կ'երգէր, կ'արտասանէր ու կը վերլուծէր Սայաթ-Նովայի երգերը, ո՛չ միայն պաշտօնական դասախօսութիւններու ընթացքին, դասարաններու մէջ կամ հանրային բեմերու վրայ, այլ առօրեայ մտերմիկ յարաբերութեանց միջոցին իսկ, հաւաքոյթի մը ատեն, պտոյտի մը ճամբուն վրայ»: Այդպիսի մի հաւաքոյթի ժամանակ, ինչպէս տասնամեակներ անց՝ յիշել է Ս. Վրացեանը, Աղբալեանը ռուս բանաստեղծ Սերգէյ Գորոդեցկու խնդրանքով Սայաթ-Նովա է երգել: Երգելուց առաջ, գրում է Վրացեանը, «Նիկոլը լրջացաւ: Աչքերը յառեց Մասիսին: Դանակը զարկեց գինու բաժակին եւ կարծես ձայնը փորձելու համար, առաջ մեղմ՝ ապա բարձրացնելով սկսեց».

— Դուն եմ գլխէն իմաստուն իս:

Տիրեց խորին լռութիւն պատշգամբում: Վարից լսում էր Զանգուի տրտունջը: Այստեղից մի ժամանակ Վահան Տէրեանն էլ՝ արտասանել էր.

— Ո՛չ մրմունջ, ո՛չ տրտունջ սգաւոր:

«Էն գլխէն իմաստուն» Մասիսը հեռուից լսո՞ւմ էր Նիկոլին երգը — չգիտեմ, բայց պատշգամբում անշշուկ լսում էին ամէնքը...»:

Աղբալեանը Սայաթ-Նովային տարաւ իր հետ վտարանդութեան, եւ այնտեղ թերեւս աւելի սիրեց ու փայփայեց նրան, որպէս իր մանկութեան ու երիտասարդութեան, Թիֆլիսի ու Հայաստանի ամենանուիրական յուշ: Ինչպէս գրում

է Մ. Իշխանը. «Մինչեւ խոր ծերութիւն Աղբալեանի շրթութունքներուն վրայ հնչեցին աշուղի տաղերու խօսքերուն հետ նաեւ անոնց հարազատ եղանակները: Խորապէս յուզիչ եւ սրտազրաւ էր լսել Աղբալեանը Սայաթ-Նովա երգած պահուն: Պատկառելի դէմքը, սպիտակահեր լայն ճակատով, մագաղաթեայ սրբութիւն մը կը ստանար կարծես եւ իր թաւ ձայնը կը հոսէր հոգիի հեռաւոր խորութիւններէն: Իր ձայնին ու կերպարանքին մէջ արքայական աշուղը կը վերայայտնուէր կարծես դարերու մշուշին ընդմէջէն, կախարդական քեմանչէն ձեռքին»:

Աղբալեանը մանկուց ո՛չ միայն հաղորդակցուել է հին թիֆլիսի կենցաղին ու բարքերին, ժողովրդա-գոսանական ու սայաթնովեան եղանակներին, այլեւ շարունակ լսել է այդ ժամանակ արդէն հոգեվարք ապրող թիֆլիսահայ բարբառը՝ Սայաթ-Նովայի երգերի լեզուն: «Ես ուրեմն մի մնացորդն եմ այն հին օրերի, — գրում էր Աղբալեանը հետագայում, — որ դեռ կարող եմ լաւ հասկանալ այն լեզուն ու բարքը, որ երեւում է Սայաթ-Նովայի գործի մէջ»:

Ինչպէս յայտնի է, Ն. Աղբալեանն աւարտել է ժամանակի հայկական երկու խոշոր կրթօճախները՝ Ներսիսեան դպրոցն ու Գէորգեան ճեմարանը, ապա որոշ դասընթացքներ է անցել Մոսկուայի, Լոզանի ու Սորբոնի համալսարաններում, պակասը լրացնելով «Ինքնաշխատութեամբ»: Ապա երեք տարի ապրել է Թեհրանում, «մասամբ հմտանալով պարսիկ լեզուին ու գրական արուեստին»: Օժտուած լինելով նաեւ բանասէրի ու գրականագէտի, կամ ինչպէս Մ. Իշխանն է ասում՝ «գիտունի եւ գեղագէտի զոյգ կարողութիւններով» Աղբալեանն իր բոլոր այս ունակութիւններով ու հնարաւորութիւններով միանգամայն պատրաստ էր նուիրուելու սայաթնովագիտութեանն ու իր ծանրակշիռ ներդրումը կատարելու այդ ասպարէզում:

* * *

1913-1914 թուականներին, ինչպէս նշեցինք, սայաթնովեան շարժումն աննախընթաց վերելք է ապրում: Դա սովորաբար, եւ անիրաւացիօրէն կապում են սոսկ Թումանեանի (մասամբ Գ. Բաշինջաղեանի) անուան հետ. մինչդեռ այդ

Ժամանակ չափազանց մեծ ու բեղմնաւոր աշխատանք է կատարում Ն. Աղբալեանը: Յիշարժան է յատկապէս Հայոց Գրական Ընկերութեան 6-րդ երեկոյթին (1913 թ. Մարտի 14) նրա կարդացած բանախօսութիւնը, որը մեր կարծիքով կարելի է ծրագրային համարել սայաթնովագիտութեան համար: Բանախօսութեան տեքստը, չնայած չի տպագրուել, սակայն Թիֆլիսի Հորիզոն օրաթերթը իր երեք համարներում (59, 60, 62) մանրամասն հրապարակել է նրա բովանդակութիւնը: Ի դէպ, բանախօսութեան վերաշարադրողը այն համարել է «խղճմիտ, հոգատար եւ միեւնոյն ժամանակ գեղեցիկ»: Բանախօսութեան սկզբում գեկուցողը նախ կանգ է առել Գ. Ախվերդեանի կատարած գործի եւ նրա նշանակութեան վրայ: Ապա անցնելով բուն նիւթին, նշել է Սայաթ-Նովային հասկանալու դժուարութեան մասին, ասելով. «Նրա երգերը խոր գգացմունք են պարունակում, եւ ընթերցողն ստանում է ամբողջական տպաւորութիւն եւ ազդուում է, բայց մանրամասնելով հասկանալ, խորասուզուել նրանց մէջ — շատ դժուար է»: Աղբալեանը մէկ առ մէկ թուարկել է այդ դժուարութիւնն առաջացնող պատճառները. «1) լեզուն, որը գուտ Թիֆլիսի բարբառն է եւ այն հին բարբառը, որ ներկայումս փոփոխութիւններ է կրել, 2) Նրա լեզուի պարսիկ, արաբ, թիւրք եւ վրացի բառերով խճողուած լինելը, 3) ականարկներ պարսիկազգային զանազան վէպերի վրայ, 4) ականարկներ անցած-զացած սովորութիւնների վրայ, 5) համեմատութիւններ ներկայումս գործածութիւնից դուրս եկած առարկաների ու անցած հասարակական վիճակների, 6) ապա, լաւ հասկանալու համար Սայաթ-Նովային, պէտք է փոխադրուել նրա ժամանակը, 7-րդ դժուարութիւնը նրա բանաստեղծական արտաքին ձեւն է, կառուցուածքը, որը պարսկական է եւ մեզ անծանօթ, 8) Սայաթ-Նովայի գրուածքները երգեր են՝ յարմարեցրած եղանակների երգելու եւ ո՛չ թէ ընթերցանութեան համար, եւ սրան աւելացրած այն, որ իւրաքանչիւր բովանդակութեան երգ՝ ունէր իր յատուկ եղանակը, որը հիմա չկայ, 9) կեանքից պատկերներ է դնում իր երգերի մէջ, առանց վերլուծելու, 10) մտքի թռիչքներ, եւ վերջապէս 11) մեզ յայտնի չեն երգչի կեանքը, նրա հակումները, խառնը-

ւածքը, որոնք կը հեշտացնէին նրա երգերը հասկանալու»։ Այդ դժուարութիւններէն իւրաքանչիւրի բացատրութեան համար, բանախօսը օրինակներ է բերել ու մեկնաբանել, եզրակացնելով, որ նմանօրինակ դժուարութիւններ ներկայացնող հեղինակին՝ ապագայում պէտք է «մի պրօֆեսօր յատկացնի համալսարանական մի սեմեստր»։ Սակայն, ըստ էութեան, Ն. Աղբալեանը նախանշել է գրեթէ բոլոր այն խնդիրները, որոնք պէտք է քննէր ու լուծէր ապագայ սայաթնովագիտութիւնը, այդ թւում նաեւ ինքը՝ Աղբալեանը։

Իր նախածանօթութիւնից յետոյ, բանախօսը Գ. Ախվերդեանի հրատարակութեան հիման վրայ ներկայացրել է երգչի հակիրճ կենսագրութիւնը, այնուհետեւ վերլուծել նրա երգերը՝ հիմնականում կուլտուր-պատմական դպրոցի սկզբունքներով, ձգտելով բացայայտել երգչի խառնուածքը, նրա վրայ միջավայրի ու ժամանակի ազդեցութիւնները։ Ըստ Աղբալեանի, այն ժամանակ «ընդհանուր տրամադրութիւնն էր միամիտ անհոգութիւն»։ Իշխող աշխարհայեացքը — աշխարհը մեզ մնալու չէ։ Սրանից բխում է կեանքի հարցերի երկու լուծում — վայելքի սէրը եւ ճգնութիւն։ Սայաթնովան ապրել է այդ երկու կեանքն էլ. նա սիրել է, զուարճացել եւ ճգնել է»։ Անցնելով երգչի սիրոյ տաղերին, Աղբալեանն իրաւամբ նկատել է, որ դրանք բոլորն էլ նուիրուած են «միեւնոյն կնոջը — իր սիրոյ միակ առարկային։ Այդ կինը, ինչպէս այդ երեւում է Սայաթնովայի երգերից, լաւ տոհմից է, բարեկեցիկ շրջանից եւ դեռատի»։ Բանախօսը սայաթնովեան երգերից արտածել է այդ կնոջ մարմնաւոր եւ հոգեկան բոլոր հաւանական յատկութիւնները, այլեւ նրա նկատմամբ երգչի զգացմունքները։ Դրանք «անկեղծ են, ուժեղ եւ խոր։ Դէպի կինը քնքոյշ է, իր սէրը առողջ է, ազնիւ ու զուսպ։ Նրա վիշտը խորն է, բայց ազնուացնող, եւ նա մաքառում է տառապանքի դէմ։ Իր արուեստը ճարտար է։ Տաղանդը ճկուն է, ինքը խստապանջ է դէպի նա եւ մինչեւ իսկ ամենախիստ պահանջների մէջ մնում է բանաստեղծ... Իր լեզուն գունագեղ է, տաղաչափութիւնը անթերի, յանգերը լրիւ ու տաղերը կուռ։ Իր պատկերները թարմ են, մտքերը ուժեղ, ազնիւ եւ թոփշ ունի։ Նա իր իդէալը որոնում է

կեանքի, իրականութեան մէջ: Վայելքների մէջ նա չափաւոր է, ինչպէս եւ հոգեկան մարզանքների մէջ: Կարճ՝ ինքը մեծ տաղանդ է նաեւ բարոյականում»: Աղբալեանն ընդգծել է նաեւ, որ Սայաթ-Նովայի առողջ ապրումներով ու ստեղծագործութեամբ «հայի հոգեկան մի գլխաւոր հոսանքն է արտայայտուում», քանի որ «մեր ժողովուրդն իր արմատում առողջ է. ժողովրդից հոգեկան ջուր խմող բանաստեղծները միշտ առողջ են լինում»:

Յատկանշական է, որ Աղբալեանի դասախօսութեան շուրջ ծաւալուած բանավէճին մասնակցել են Լէօն, Յովհ. Թումանեանը, Դ. Դեմիրճեանը եւ ուրիշներ: Լէօնն չի գոհացրել Աղբալեանի գործադրած մեթոտը, որն ըստ նրա, «անկատար է որեւէ ստեղծագործող միտք լրիւ կերպով երեւան բերելու»: Իսկ ըստ Թումանեանի, «բանաստեղծին կարելի է գտնել զգացումով, ըմբռնումով, հոտառութեամբ: Ապա երբ արդէն գտնուած է բանաստեղծը — նոր միայն գործադրել մեթոտները նրան վերլուծելու»: Ինչպէս վերը շարադրուածից տեսանք, Աղբալեանն ի սկզբանէ արդէն գրականագէտի իր նուրբ զգացումով, ըմբռնումով ու հոտառութեամբ գտել է Սայաթ-Նովա-բանաստեղծին, որի ստեղծագործութիւնը նա, յատկապէս իր հետագայ ուսումնասիրութիւններում, քննել է տարբեր մեթոդների համադրութեամբ: Ճիշդ է նկատուած, որ Աղբալեանի յօդուածները իւրօրինակ համակցութեամբ խտացնում են կուլտուր-պատմական, հոգեբանական, գեղագիտական դպրոցների լաւագոյն աւանդոյթները (տես Գ. Անանեան, Նիկոլ Աղբալեանը քննադատ, Երեւան, 1989, էջ 25):

Պէտք է ասել նաեւ, որ իր իսկ՝ Աղբալեանի վկայութեամբ, նա ինքն է կազմել 1914 թուականին Թիֆլիսում Հայ Գրողների Ընկերութեան լոյս ընծայած ժողովածուի բառացանկը: Նա կազմել է նաեւ Սայաթ-Նովայի հայերէն երգերի համաբարբառը, որը դժբախտաբար մինչեւ օրս մնացել է անտիպ: Նրա մի վկայութեան համաձայն, այդ համաբարբառը նա կազմել վերջացրել է 1921 թուականին. «մի ստուար գործ, ուր նշանակած եմ, թէ այս կամ այն բառը ո՞ր երգերի մէջ է կիրարկուած»: Ի դէպ, Բագին, Սայաթ-Նովայի 250-

ամեակին նուիրուած իր բացառիկ համարում (1964 թ. Յուն-
ւար) այդ համարարբառը կոչել է «բանաստեղծ աշուղի մա-
սին Ն. Աղբալեանի գրածներուն ու խօսածներուն պսակը»,
եւ այդուհանդերձ, այդպէս էլ չգտնուեց մի հրատարակչու-
թիւն, որ հրատարակէր «փոշիներու տակ մնացած այդ թան-
կարժէք ձեռագիրը»: Բէյրութի Համազգային կրթական եւ
Մշակութային Ընկերութիւնը, նոյն այդ Յոբելեանի առթիւ,
Ն. Աղբալեանի ամբողջական երկերի երկրորդ հատորում՝
լոյս ընծայելով նրա սայաթնովագիտական ուսումնասիրու-
թիւնները, բերել է նաեւ երկու լուսատիպ էջ այդ համա-
րարբառի ձեռագրից, այսպիսի ծանօթութեամբ. «մեծանուն
բանասէրը երկար տարիներ աշխատած է այդ բառարանի
պատրաստութեան, որ ձեռագիր վիճակի մէջ կը մնայ ցարդ»:
Այդ լուսատիպ էջերը, յիրաւի, մեր առջեւ բացում են
լեզուական-բանասիրական մի հոյակապ աշխատանք, որտեղ
բերուած եւ բացատրուած են Սայաթ-Նովայի երգերում գոր-
ծածուած բոլոր բառերը՝ համապատասխան տողերի մէջբե-
րումով, իսկ օտար բառերի համար, ըստ հարկի նշուած են
նաեւ դրանց պարսկերէն, թուրքերէն, արաբերէն եւ ռուսե-
րէն իմաստները: Աղբալեանի երկերի յիշեալ հատորի յառա-
ջաբանի հեղինակ՝ Մուշեղ Իշխանը, որից արդէն մէջբերում-
ներ ենք արել վերեւում, այս կապակցութեամբ միանգամայն
արդարացիօրէն գրում է. «Ն. Աղբալեանի մօտեցումը մեր
անգուգական աշուղին՝ կարելի չէ անուանել լոկ տպաւորա-
պաշտ քննադատի կամ պարզ սիրողի մօտեցում: Կրնանք Աղ-
բալեանը նկատել, առանց վարանելու, Սայաթ-Նովայի մաս-
նագէտներէն մէկը, գիտակա՛ն իմաստով: Այն իրողութիւնը,
որ անուանի քննադատը զարմանք պատճառող համբերու-
թեամբ կազմած է աշուղին հայերէն տաղերուն ամբողջական
բառարանը, պերճախօս փաստ մըն է ինքնին թէ ինչպիսի բը-
ծախնդրութեամբ եւ մանրակրկիտ քննութեան ոգիով ըմ-
բոշխնած, վերլուծած, մաղած ու տարբադադրած է Սայաթ-
Նովայի իւրաքանչիւր տաղը: Ճիշդ է, որ այդ բառարանը,
թէեւ ամբողջական, հրատարակելի վիճակի մէջ չէ, տրուած
ըլլալով որ որոշ բառերու մեկնաբանութիւնը կէս ձգուած է,
ուրիշ բառերու ծագումին շուրջ հարցական նշաններ կան,

բայց իրրեւ առաջին փորձ՝ կը մնայ ո՛չ միայն չահեկան, այլ նաեւ չափազանց յատկանշական՝ Աղբալեանի աշխատանքի եւ հետաքրքրութեան եղանակը ըմբռնելու տեսակէտէն»:

Ն. Աղբալեանն իր առաջին սայաթնոյնագիտական յօդւածը՝ «Դիտողութիւններ Սայաթ-Նոփայի մասին» վերտառութեամբ, տպագրում է 1916 թուականին՝ նոյն Հորիզոնի էջերում (թիւ 35, 40, 96-97): Սա, ըստ էութեան, Գ. Ախվերդեանի ժողովածուի քննութիւնն է, որ սկսւում է երգչի տաղերի առաջին հրատարակչի երախտաշատ գործի գրուածութեամբ: Ինչպէս նկատել է յօդուածագիրը. «Սայաթ-Նոփան իր հերթին մեծ բախտ է ունեցել, ընկնելով այնպիսի հմուտ հրատարակչի ձեռք, ինչպէս էր Գ. Հախվերդեանը, որ Թիֆլիսի բարրաոճի գերագանց ծանօթութեանը միացնում էր արեւելեան եւ արեւմտեան լեզուների գիտութիւն, եւ բանասէրի հակումներին՝ զրական քննադատի հոտառութիւն»: Յատկանիշներ, որոնցով, ինչպէս նշեցինք, օժտուած էր նաեւ ինքը՝ Ն. Աղբալեանը:

Ժիշդ է Աղբալեանի այն մեկնակէտը, որ գրական հին յուշարձանները վերլուծելուց ու գնահատելուց առաջ անհրաժեշտ է ճշգել դրանց բնագրերը: Այդ նպատակադրումով, ահա, նա փորձել է ուղղել Ախվերդեանի հրատարակութեան մէջ սպրդած սխալները: Դրանց մի մասն, ըստ Աղբալեանի, արդիւնք են թիւր ըմբռնումի կամ սխալ տառադարձութեան: Նշելով մէկ տասնեակի չափ այդպիսի սխալներ, Աղբալեանը մէկ առ մէկ, կէտադրական ու տառադարձական սխալների ուղղումով, հիմնականում համոզիչ կերպով ցոյց է տալիս խաթարուած տողերի ճիշդ կամ ամենահաւանական իմաստները: Բերենք մի օրինակ: «Զէնդ քաղցր ունիս» սկսուածքով երգի տողերից մէկը Ախվերդեանն այսպէս է կարդացել.

Աչկիրիդ կարմիր վարթ, նուր քացարած տուխտ:

«Հնարաւո՞ր է ենթադրել, — գրում է Ն. Աղբալեանը, — որ Սայաթ-Նոփայի պէս մեծատաղանդ բանաստեղծը իր սիրածի աչքերը մէ՛կ վարդի նմանցնէր, մէ՛կ՝ տուխտի. եւ ի՞նչ են վարդի նման աչքերը... Մեզ թւում է, որ «կար-

միր վարժ» բառերն իբր կոչական անուն՝ պէտք էր առնել ստորակէտներ ձէջ եւ տպագրել:

Աշկիրըդ, կա'րմիր վարք, նուր քացարած տուխտ:

Դրանով պատկերը վերստանում է իր յաւերժական թարմութիւնը, իսկ տողն՝ իր բուն իմաստը. այսինքն՝ դէմքիդ թոյրն ու բոյրը եւ թարմութիւնը նման է վարդի (ակնարկ շուրթերի եւ այտերի մեղմ կարմրութեան), իսկ աչքերը կկոցում ես՝ նոր քացուած տուխտի նման»: Ահա թէ ինչ նուրբ դիտողութիւն է անում գեղագէտ-բանասէրը, որը իր այդ նկատողութիւններից յետոյ եզրակացնում է, որ անհրաժեշտ է ձեռնարկել Սայաթ-Նովայի Դաւթարի մի նոր գիտական-քննական հրատարակութիւն:

Աղբալեանի նկատած սխալների յաջորդ խումբը վերաբերում է տաղաչափական թերացումներին, որոնք նրա կարծիքով «աւելի հրատարակութեան վերագրելի են, քան վարպետին», քանի որ Սայաթ-Նովան «հպատակելով ժամանակի արուեստի խիստ ու նեղիչ պահանջներին, ամենադժւարին ձեւերի մէջ անգամ մնում է բանաստեղծ, հանդէս բերելով զարմանալի հնարամտութիւն եւ տեղ տեղ բռնարարելով միայն մեր լեզուն»: Այս անգամ էլ յօդուածագիրը բերում է այս կարգի շուրջ մէկ տասնեակ թերացումներ, որոնք ուղղելով, նրա համոզմամբ, կ'ունենանք «տաղաչափական տեսակէտից՝ անթերի Սայաթ-Նովա»: Աղբալեանի առաջարկած ուղղումները հիմնականում համոզիչ են ու ընդունելի: Ի դէպ, այս բաժնում նա առաջ է քաշում առհասարակ Սայաթ-Նովայի խիստ ինքնատիպ արուեստի ուսումնասիրութեան անհրաժեշտութիւնը. դա, նրա խօսքերով ասած, «մի բարդ ու մթին խնդիր է, յատուկ հետազօտութեան արժանի, որ պէտք է կատարել, կապելով մեր հին, աշուղական, հայ ժողովրդական, պարսկական գուցէ նաեւ թաթար ժողովրդական արուեստի հետ: Զափազանց մեծ օժանդակ կը լինէր պարսկական եւ թաթարական եղանակների ծանօթութիւնը: Սայաթ-Նովան ստեղծել է, որ երգէ նուագի ընկերակցութեամբ. հին եղանակներն այսօր չկան մեզանում եւ մեծ բանաստեղծի ըրթմի ըմբռնումը դժուարանում է դրանով»:

Այնուհետեւ Աղբալեանը խօսք է բացում Սայաթ-Նովայի լեզուի մասին, նրա գործածած օտար բառերի ու բուն հայերէն բառամթերքի մասին: Նրա կարծիքով, երգչի հալէպցի հայրը չէր կարող հետք չթողնել նրա լեզուի վրայ. «անհետ չէր կարող անցնել մանաւանդ Սայաթ-Նովայի գրագիտութիւնը, որ ժամանակի համեմատ՝ անշուշտ նա ձեռք էր բերել Սաղմոս, ժամագիրք կամ Աւետարան սերտելով»:

Աղբալեանն իր առջեւ նպատակ է դնում որոշել այն գրական տարրերը, որոնք «եկամուտ են» Սայաթ-Նովայի լեզուում: Նա բերում է այդպիսի տասնեակ բառեր, ենթադրելով, որ դրանց այս կամ այն ընտրութեան վրայ ազդել է բանաստեղծ աշուղի «կիրթ ականջը»: Օրինակ քամանչային նուիրումը հանրայայտ տաղում ասում է.

Ի՞նչ քաղցր ձայնդ վեր կօնիս՝ բաց կուլի հիդրտ խաղողըն:

Երգիչը սովորաբար գործածում է «ձէն» բարբառային ձեւը, բայց այստեղ նախընտրել է «ձայնը», որն ըստ Աղբալեանի, «աւելի լիահնչիւն է», քան «ձէնը», որ «սուր է»: Կամ «Իս մէ զարիբ բլբուլի պէս» երգում, սիրուհու նկատմամբ իշխանութիւն եւ իրաւունք ունենալ տենչացող բանաստեղծն ասում է.

Առնում տանիւմ մէջլիսնիրըն օսկէջրած սագի նըման:

«Առնում» ձեւը (ինչպէս այլ տեղ «կամում»ը, որն ըստ Աղբալեանի, նոյնպէս գրական ծագում ունի, նախ «պակսեցնում է ի-երի թիւը, որ ինքնին մեծ արժէք ունի» եւ բացի այդ «առնում տանիւմ» արտայայտութեան մէջ կայ մի ցուփիկ բան. զգացւում է մեծ երգչի ջերմագին մղումը՝ սագի պէս ցուփ ցուփ գրկել սիրեկանին ու տանել մէջլիսները. «առնումը» ճարպիկ, արագ ու հաւաք գործողութեան պատկեր է արթնացնում:

Աղբալեանը նշում է նաեւ Սայաթ-Նովայի լեզուում առկայ գրական շատ բառեր, որոնք երգիչն արտասանել կամ գրել է թիֆլիսեցու նման, նշում է նաեւ մի քանի արեւմտահայ ձեւեր (կերթաւ, կուլաւ եւ այլն), որոնք ըստ նրա, Սայաթ-Նովային են անցել իր հալէպցի հօր միջնորդութեամբ: Իսկ անգամ կալ ձեւը, Աղբալեանի ենթադրութեամբ, երգի-

չը լսել է լոռեցիներին: Աղբալեանին տակաւին յայտնի չէր որ երգչի մայրը ծագումով լոռեցի (սանահնեցի) է եղել. մի բան, որ նրա այդ ենթադրութիւնն աւելի հաւանական է դարձնում:

Աղբալեանը նշում է նաեւ այն հաղուագիւտ դէպքերը, երբ տեղի տալով աշուղական արուեստի «չափազանց նեղիչ» պահանջներին, Սայաթ-Նովայի նման «մեծ վարպետն էլ» «բռնաբարել է լեզուն», «հնարելով» անլուր ձեւեր ու բառեր: Սակայն Աղբալեանի նշած այդ բառերի մի մասը, ինչպէս պարզուել է հետազոտում, արդիւնք են սխալ վերծանութեան կամ մեկնութեան: Վերջապէս, Աղբալեանը մատնանշում է Սայաթ-Նովայի լեզուի մասնաւոր բայց ուշագրաւ մի հանգամանք. այն է՝ երգիչը երբեմն նոյն բառը միեւնոյն տողում գործ է ածում մէկից աւելի լեզուներով: Ըստ Աղբալեանի, դա ըստ երեւոյթին աշուղական հնարանք էր, որը հիմք ունի Թիֆլիսեցոց եւ առհասարակ հայոց հոգեբանութեան մէջ:

Սայաթ-Նովայի երգերի լեզուն համարելով «ժողովրդական մի բարբառ ընդելուզած գրական բառամթերքով», ուսումնասիրութեան հեղինակը գալիս է այն եզրակացութեան, որ «մենք կարող ենք Սայաթ-Նովային ո՛չ թէ մի պարզ աշուղ համարել, թէեւ մեծատաղանդ ու անուանի, այլ Հայոց նոր գրականութեան ուղեյարդարներից մինը, որ առնելով Թիֆլիսի բարբառն ու հարստացնելով գրական բառերով՝ իր հմուտ ձեռքում դարձրել էր մի կարող գործիք ստեղծագործութեան»:

Յատկանշական է, որ այս ուսումնասիրութեան տըպագրութեան ընթացքում, Ն. Աղբալեանը նոյն թերթի էջերում (1916 թ. թիւ 51) տպագրում է նաեւ մի փոքրիկ գրախօսական, քննելով Յովհ. Թումանեանի «Նաղաշ Յովնաթանը եւ նրա, Քուչակ Նահապետի ու Սայաթ-Նովայի սէրը» ուսումնասիրութիւնը, որն առանձին գրքով լոյս է տեսել 1916-ին: Աղբալեանի կարծիքով, «ամէն հայ, որ յաւակնութիւն ունի մտաւորական հաշուելու իրեն՝ պարտաւոր է առնուազն այնքան բան գիտենալ մեր երեք նշանաւոր երգիչների մասին, որքան տալիս է Յովհ. Թումանեանն իր փոքրիկ

տետրակով»։ Անցեալի ազգային արժէքների նկատմամբ անտարբերութիւնը դառնօրէն է արձանագրում ազգային առաջընթացի նախանձախնդիր քննադատը, որի կարծիքով դա հետեւանք է «ազգային տրորուած արժանապատուութեան», որը կը տեւի այնքան ժամանակ, մինչեւ մեր ժողովրդի մէջ գոյանայ մտածող հասարակութիւն...»։

Այս գրախօսականում Աղբալեանը կատարել է նաեւ մի դիտողութիւն, ըստ որի շատերը, այդ թւում նաեւ Ախվերդեանն ու Թումանեանը, «Սայաթ-Նովայի բերանն են դնում այն խօսքերը, որ գրուած են սիրուհու բերանից»։

Սայաթ-Նովայի մասին իր յաջորդ «Դիտողութիւնները» Ն. Աղբալեանը տպագրում է մէկ տարի անց՝ 1917 թուականին, Բաքուի Գործ ամսագրի ապրիլեան համարում (էջ 99-105)։ Այստեղ յօդուածագիրն այն համոզմունքն է յայտնել, որ չնայած Ախվերդեանի հմուտ եւ աննախընթաց հրատարակութեանը եւ երգչի գրական ժառանգութեան հետազօտութեան նորագոյն փորձերին, մեծատաղանդ բանաստեղծին հասկանալու համար «անհունօրէն շատ բան կայ դեռ եւս պարզաբանելու», ինչպէս օրինակ՝ նրա «կենսագրութիւնը, նրա բառարանը, տաղաչափութիւնը, կրած ազդեցութիւնները, որոնց լուսաբանութիւնը այնքան չող կարող է սփռել ո՛չ միայն հեղինակին ու իր շրջանը հասկանալու, այլեւ մեկին պատկերելու համար մեր գրական կեանքի ընթացքն ու նրա կայաններից միւնը»։ Եւ ապագայ հետազօտողներին օժանդակելու նպատակով, Աղբալեանը կատարում է իր միւս դիտողութիւնները, ճշդելով ու մեկնաբանելով Սայաթ-Նովայի գործածած մի շարք դժուար հասկանալի բառեր։ Այստեղ նրա մեկնաբանութիւնների ու դատողութիւնների մի մասը, անշուշտ, կարելի է եւ պէտք է վիճարկել, բայց մի մասն էլ միանգամայն ընդունելի է։ Ուսելով երգչի ուրոյն բանաստեղծական անհատականութեան մասին, Աղբալեանը նկատել է տալիս, որ նա «ունէր իր տառապանքը, իր վայելքը, իր ապրումները։ Իր անհատական ապրումները պարփակում էր անմահ տողերի մէջ եւ ախորժ հընչում էր շրջապատի ականջին, բայց նրա հոգին ապրում ու զարգանում էր անկախ այդ շրջապատից, ինքն իր մէջ եւ իր

համար»։ Սակայն համոզիչ չէ, թէ իբր «իր սեփական ապրումների հետեւանքով էր», որ Սայաթ-Նովան վճռեց թողնել ուրախ սեղաններն ու գեղեցիկ կանանց եւ առանձնանալ վանքում։ Աղբալեանի այս հետազոտութեան ժամանակ դեռեւս գիտական շրջանառութեան մէջ չէին դրուած երգչի բռնի քահանայացումը փաստող տուեալները։

Ուշադրութեան է արժանի նաեւ Ն. Աղբալեանի այն ենթադրութիւնը, թէ Սայաթ-Նովան մինչեւ վանք մտնելը շարունակել է զբաղուել ջուհակութեամբ եւ «ապրել է իր արհեստով աւելի, քան իր արուեստով»։ Ուսումնասիրողը մատնանշում է, որ աշուղի երգերի մեծ մասը գրուած է գարնանը, մի մասն էլ աշնան սկզբին. մի երեւոյթ, որը «եթէ մի կողմից արդիւնք է բանաստեղծի խառնուածքի, միւս կողմից կապ ունի Թիֆլիսի բարքերի հետ. Թիֆլիսեցիք ուրախ հաւաքոյթներ անում էին Օրթաճալի եւ Կրծանիսի այգիներում եւ իրենց պարտէզներում, որ ասել է գարնան սկզբից մինչեւ աշնան կէսը։ Սայաթ-Նովան եւս, անշուշտ, այդ ժամանակն էր ամէնից աւելի «նոքարութիւն անում խալիսին», իսկ տարուայ մնացած ժամանակը շատ ազատ ժամանակ ունէր իր արհեստով պարապելու»։

Իր յաջորդ գիտողութիւնները, ինչպէս նշել ենք, Ն. Աղբալեանը գրել է արդէն վտարանդութեան մէջ, 1923 թուականին, Թաւրիզին մերձ Մուսուլքար հայաբնակ գիւղում եւ տպագրել 1924 թուականին Հանդէս Ամսօրեայի էջերում (թիւ 5-6, 7-8)։ Յօդուածի սկզբում, հեղինակը խօսում է այն հմուտ բնագրագիտական աշխատանքի մասին, որ կատարել է Ախվերդեանը Սայաթ-Նովայի ինքնագիր Դաւթարի վրացատառ ձեռագիրը վերծանելիս։ Նորից առաջ քաշելով Սայաթ-Նովայի երգերի նոր, աւելի անթերի հրատարակութեան պահանջը, Աղբալեանն այդ գործին նպաստած լինելու դիտումով կատարում է իր նոր բանասիրական-բնագրագիտական նկատողութիւնները, որոնք նրա վկայութեամբ, ծնուել են երգչի համարարբառը կազմելու ընթացքում։

Ուսումնասիրողը նախ նշում է նոյն բառերի տարբեր գրութիւնները, որոնց մեծ մասը համարում է «հոգեկան մի որոշ կացութեան արդիւնք»։ Յոյց է տալիս, թէ իմաստային

առումով կից եւ բաժան գրութիւններից ո՞րն է ճիշդ կամ աւելի հաւանական: Ուղղում է պակասորդ տառերը եւ ցոյց տալիս սխալ ընթերցումներն ու գրադարձական վրիպումները:

Այս եւ նախորդ յօդուածներում կատարուած դիտողութիւնները չափազանց կարեւոր են Սայաթ-Նովայի հայերէն երգերի բնագրերի ճշգրտման եւ առաւել ստոյգ մեկնաբանութեան առումով: Սրանք «Աղբալեանի առաջին պրպտումներուն արդիւնքներն են, առաջին պեղումները՝ Սայաթ-Նովայի հարուստ ոսկեհանքէն ներս» (Մ. Իշխան), որոնք բացայայտում են հմուտ բնագրագէտ-բանասէրին ու գրականագէտին, որն ունի գրական նուրբ ճաշակ, լեզուական, տաղաչափական գիտելիքներ, քաջածանօթ է թիֆլիսահայ բարբառին եւ այլ բարբառների, վրացերէնին եւ մի քանի արեւելեան լեզուների: Սայաթնովագիտութեան համար միանգամայն պատրաստի ու շահեկան այս խոշոր մասնագէտը, սակայն, հանգամանքների բերումով գուսան-բանաստեղծին վերստին պիտի անդրադառնար միայն քսան տարի անց:

* * *

Թիֆլիսում կարգացած առաջին ծրագրային բանախօսութիւնից ուղիղ երեք տասնամեակ յետոյ Ն. Աղբալեանը, արդէն Բէյրութում, հանդէս եկաւ Սայաթ-Նովային նուիրւած նոր հրապարակային դասախօսութեամբ (տպագրուած է Բէյրութի Ազդարար թերթում, թիւ 71, 72): Այստեղ գրականագէտն անդրադարձել է մի առանձին խնդրի, որ է՝ Սայաթ-Նովայի սէրը: Դա առանցքային խնդիր է, քանի որ, ինչպէս կարդում ենք դասախօսութեան սկզբում, «Սայաթ-Նովայի գործը անպատասխան սիրոյ քնարական պատմութիւնն է»: Աղբալեանը միանգամից տալիս է այդ անպատասխան, այդ մահուան պէս հզօր սիրոյ բնութագիրը. «Այդ սէրը իրական է եւ ո՛չ երեւակայական: Ո՛չ թէ պատանեկան երազանք կամ երիտասարդի տենչանք, այլ հասուն մարդու սէր»: Այդ սէրը՝ գրականագէտը իրաւամբ դիտարկում է պատմական մօտեցումով, նկատելով, որ միջնադարը երբեւէ ապրել է այդ մեծ զգացումը, որը «ցոյգ կ'ընթանար Աստուծոյ սի-

րոյն, երբ որքան բարեպաշտ էր մարդ, այնքան զօրաւոր էր իր սիրոյ ապրումը»:

Սայաթնովեան սէրն աւելի «մերձուստ» ճանաչելու համար, Աղբալեանը փորձում է ցոյց տալ այն տղամարդուն ու կնոջը, որոնք հանդիպել են իրար 18-րդ դարի Թիֆլիսում, վրաց արքունիքի «ազնուական ու փարթամ միջավայրի մէջ»: Եւ ահա՛, Սայաթ-Նովայի կենսագրական տուեալներին եւ յատկապէս նրա երգերի հիման վրայ ուսումնասիրողը «վերականգնում է արքունական բանաստեղծի մարդկային կերպարը՝ իր հոգեկան ու մտային կազմով, խառնուածքով, հակումներով, կենցաղավարութեամբ, միջնադարեան մարդուն բնորոշ երկփեղկուածութեամբ: Աղբալեանի միակ վրիպումն այստեղ թերեւս այն է, որ նա արքունական բանաստեղծին համարում է նաեւ ամուսնացած ու զաւակների տէր, մինչդեռ, ինչպէս յայտնի է, Սայաթ-Նովան ամուսնացել է արքունիքից երկրորդ անգամ վտարուելուց յետոյ (1759-1760 թ. մէջ):

Սայաթնովեան սիրերգերի հիման վրայ, Ն. Աղբալեանը «վերականգնում է» նաեւ երգչի սիրուհու «պատկերը»: Ահա, թէ ինչպէս է տեսել նրան. «Այս կինը փարթամ բայց բարեձեւ կազմուածք ունի. իր բոլոր անդամները գեղեցկօրէն համաչափ են: Ան ամուսնացած է եւ զաւակ ունի եւ կը թուի թէ երեսունը անց է արդէն եւ ո՛չ թէ դեռատի անփորձ կին մը: Գիտակ է իր հրապոյրին, մարդամօտ է, բայց անմատոյց իբր կին... Իր մորթը պայծառ է եւ նուրբ, մազերը դեղձան եւ առատ, աչքերը շողարձակ, գոր կը սիրէ կկոցել, ատամները աղամանդ, թեւերը բարեձեւ եւ մատները նուրբ, մէջքը բարակ եւ կուրծքը փարթամ: Իր մազը կը հիւսէ բուրաւէտ տերեւներով եւ ծոցէն հիւ ու մեխակ կը բուրէ: Կը հագնուի ճաշակով ու միշտ զուգս ու զարդարանքի մէջ է... Իր բնածին հմայքին կ'ընկերէ հրապոյրին արուեստը. մազին յարդարանքը ոսկէ մկրատով, արհեստական ծինը, որ երբեմն կ'երեւայ եւ կ'անհետանայ քունքէն իջնող մազին տակ, կերպասներու հէնքին ու գոյներու բնտրութիւնը, իր թիրմա շալէ նուրբ գօտին, որ բարակ մէջքէն երկճղի կ'իջնէ ծունկերն ի վար, ամէնը կը խօսին այս կնոջ հրապոյրի մա-

սին»:

Որպէս միջնադարեան մշակոյթի ներկայացուցիչ, Սայաթ-Նովան կնոջը պատկերել է արտաքին գեղեցկութեան, արտաքին դրսեւորումների մէջ, բայց եւ որպէս նոր ժամանակաշրջանի շէմին կանգնած բանաստեղծ, նա դրսեւորել է նաեւ որոշ ձգտում՝ պատկերելու նաեւ սիրած կնոջ բնաւորութեան որոշ գծեր: Այդ ներքին հրապոյրն էլ նկատելու նշել է Աղբալեանը, գրելով. «Իր ծագումով ազնուական է եւ ներքին աշխարհով ու նկարագրով նոյնքան գրաւիչ: Աշխոյժ է, մարդամօտ, կայտառ ու սրաբան. հաւաքոյթներու հոգին է, ինչպէս Սայաթ-Նովան իր նուագով. ազնուական վարուելակերպով կը յաղթէ բոլորին: Իր ձայնը մեղմ է, խօսուածքը անուշ: Հաճելի եւ խելացի զրուցընկեր է... Ընկերական դիրքով բարձր է կեցած եւ գիտակ է իր դիրքին: Կը բարեհաճի մարդամօտ ըլլալ, բայց բնաւ մտերիմ: Նախանձախնդիր է իր դիրքին եւ կանացի պատուին: Իր հոգին հօր է, կամքը վճռական: Հեշտանքը կարթ չէ իր հոգու համար. ազնուական հոգին զսպած է ամէն կիրք: Մտռելի չէ գոհակութեան եւ կ'ընդոստնու ամէն անվայել վերաբերումէ: Այսպէս է գոնէ բանաստեղծի հանդէպ...»

Աղբալեանը Սայաթ-Նովայի այս գեղեցիկ ու ազնուական սիրուհուն համարել է «հայ կին վրաց միջավայրին մէջ», չնայած այդ ժամանակ վաղուց արդէն առաջ էր քաշուած այն վարկածը, թէ երգչի սիրուհին վրաց թագաւոր Հերակլի քոյր Աննան է եղել. մի բան, որ ապացուցուեց հետագայում, յատկապէս Պ. Սեւակի կողմից: Յամենայն դէպս, Աղբալեանը իր կարծիքը հաստատող ոչ մի փաստ չի բերել:

Սայաթ-Նովայի եւ նրա սիրուհու նկարագիրը տալուց յետոյ, Աղբալեանը մատնանշում է նրանց սիրոյ դատապարտըւածութեան ու ողբերգականութեան հիմքը. «Գեղեցկութիւն ու հանճար, որ սակայն կը բարձրանան ընկերային տարբեր մակարդակներէ, մէկը արհեստաւոր խոնարհ խաւէն, միւսը՝ ազնուական բարձր դասակարգէն: Կը տեսնեն իրար, կը խօսին, կինը կը գնահատէ, տղամարդը կը հիանայ եւ կը զարնուի խորապէս, բայց իրարու չեն հասնիր, երկուքին ալ սէրը անպատասխան կը մնայ: Այդ սէրը երթալով կը

զօրանայ եւ աճելով կը հասնի իր գագաթնակէտին եւ այնուհետեւ կ'իջնէ տրտմագին՝ վանական մենութեան եւ աղօթքի մէջ հանգարտելու»:

Ահա այդ անպատասխան սիրոյ տագնապներից է, որ ծնունդ է առել Սայաթ-Նովայի պայծառ սիրերգութիւնը: Աղբալեանը տուն առ տուն քննում ու մեկնաբանում է երգչի ստեղծագործութեան «գագաթնակէտը» կազմող այդ երգերից մէկը՝ «Ի՞նչ կօնիմ հէքիմին, ի՞նչ կօնիմ ջարէն» ըսկըզրնատողով հարց ու պատասխան տալը: Բանաստեղծի ու սիրուհու փոթորկալից զգացմունքների աշխարհը «գննելուց» յետոյ, գրականագէտը վերադառնում է մեր իրականութիւնը, գրելով. «Մեր մեքենաչատ օրերուն, երբ սէրը դարձած է զուգաւորութիւն կամ անպտուղ զրգիւ, միսթարական է տրտմութեամբ նայիլ այս զոյգին, որ ճակատագրօրէն կապուած են իրարու, բայց տարբեր տենչանքով լեցուն... Բայց եւ այնպէս, սրտապնդիչ է դիտել, որ «յաւերժ կանացին» հօր է եւ անմահ»:

Սայաթ-Նովային նուիրուած մէկ այլ դասախօսութեամբ, Աղբալեանը Բէյրութում հանդէս է եկել երկու տարի անց (տպագրուած է նոյն Ազդարարում, 1946ին, թիւ 179, 180, 181): Այստեղ էլ սայաթնովագէտը ձգտել է բացայայտել «ներքին մարդուն», որի համար նախ ցոյց է տալիս այն արտաքին պայմանները, որտեղ ձեւաւորուել է նա: Մի կողմից բարեպաշտ ընտանեկան դաստիարակութիւն, միւս կողմից՝ թիֆլիսեան կենսութիւնը ու կենցաղ, յատկապէս՝ արքունիքում: Դեռեւս իր առաջին բանախօսութեան ժամանակ, ինչպէս տեսանք, Աղբալեանը նշել է, որ մեր երգիչն իրրեւ միջնադարեան մարդ, ապրել է երկու կեանքով, կրելով իր մէջ թէ՛ վայելքի սէրը եւ թէ՛ ճգնութիւնը: Իր նոր դասախօսութեան մէջ էլ աւելի հանգամանօրէն անդրադառնալով այս խնդրին, նա ցոյց է տալիս որ տակաւին միջնադարեան տրամադրութեամբ ապրող 18-րդ դարի վրաստանում «միջին մարդկութիւնը կը վայելէր ահով եւ կը մեղանչէր սոսկումով: Սայաթ-Նովան այս միջին մարդկութեան մէկ տիպարն է»: Ուրեմն մեր դէմ, յիշաւի, «ներքուստ պառակտուած հոգի է», «պարկեշտ ու երկիւղած հայ արհեստաւորն

է, որ կը մեղանչէ ահը սրտին մէջ եւ ապաշաւ ունի՝ աչքը վայելքին»։ Այս «պարկեշտ միջինը» Աղբալեանը համարում է հայ մարդուն բնորոշ յատկանիշ. «Կը տեսնենք իր ընթացիկ կեանքի իտէալը — բարեացակամ, հանրակեաց մարդ, եւ իր գերագոյն իտէալը — ճգնութիւն։ Երկուսն եւս միջնադարեան եւ հայկական, որ տեսած են մինչեւ ժ.թ. դար»։ Եւ այս ներքուստ պառակտուած հայ քնարերգուին, Աղբալեանը իրաւամբ դիտում է միջնադարի հայ բանաստեղծութեան ամենամեծերի կողքին, ասելով. «Նարեկացի, Գուշակ, Սայաթ-Նովա մեր քերթողութեան երկու Մասիսն են եւ մի Սիփանը։ Ան աշուղ չէ բառի բուն իմաստով, այլ բանաստեղծ»։

Սայաթ-Նովայի ազգային մտածողութիւնը ցոյց տալու համար, Ն. Աղբալեանը մէջ է բերել խրատական նշանաւոր տաղերից մէկի հետեւեալ երկտողը.

Թէգուզ, իմանա, գիղեմա աստղերու համբարքըն սիրուն.

Անբարի գուրճըն կորած է՝ կա'րթա Հարանց վարքըն սիրուն...

«Այս գիծը, — ասում է նա, — յատուկ է հայ մտքին՝ Յովհան Մանդակունիէն մինչեւ Խրիմեան Հայրիկ եւ բովանդակ Հայ եկեղեցին»։ Այնուհետեւ «Աստված դիփունանցըն մին հոգբի երիտ» տողի կապակցութեամբ գալիս է այսպիսի եզրակացութեան. «Ճորտատիրական միջավայրի մէջ խորապէս գիտակցիլ թէ բոլոր մարդիկ նոյն հոգին ունին եւ այդ գիտակցութեամբ աննախանձ բաժնել իր հոգիին գանձերը ամէնուն՝ ասիկա մի գիծ է նոյնպէս հայկական, որ կը նշմարենք Սայաթ-Նովայի մէջ»։

Վերջում արձանագրելով Սայաթ-Նովայի մշտական դանութեան ու ժողովրդականութեան փաստը, Աղբալեանը նշում է այն դասերը, որ մեծ բանաստեղծն իր կեանքով ու ստեղծագործութեամբ տուել եւ տալիս է բանաստեղծներին, հայ մարդուն եւ մարդուն ընդհանրապէս։ Բանաստեղծներին նա ասում է. «Ստեղծագործէ՛ք, բայց երբ ժամը հնչէ՝ գիտցէք լուել»։ Հայ մարդուն ասում է. «Լա՛յն բաց սիրտդ աշխարհի դիմաց. մինակ դու չես այս աշխարհին մէջ, կան ուրիշ ազգեր. սիրով ապրիր ամէնուն հետ. եթէ կրնաս՝ թափանցէ անոնց հոգիին մէջ եւ անոնց իսկ լեզուով անոնց բա-

որի քրքի»։ Իսկ առհասարակ մարդուն ասում է․ «Վայել է՝ կեանքը, բայց առանց ցոփութեան․ միշտ բարձր բռն է քեզ թէ՛ վայելքի եւ թէ՛ տառապանքի մէջ․ վայելքի սիրուն մի՛ ստորանար եւ վատ օրերուն քաջ եղիր։ Վերէ՛ն նայիր աշխարհին, որ մնալու չէ մեզ։ Գիտակցէ՛ խորապէս, որ լաւն ու վատը «փոփոխական անցքեր են զանազան, կու գան եւ կ'երթան»։

Այս դասախօսութիւնների կապակցութեամբ Մ․ Իշխանի ասած խօսքից իմանում ենք, որ դրանք հարազատօրէն գրի են առնուած եւ հեղինակի կողմից վերստուգուած։ Այդուհանդերձ, Մ․ Իշխանը, որն ըստ երեւոյթին ներկայ է եղել այդ դասախօսութիւններին, գտնում է, որ գրի առնուելով՝ դրանք «վերածուած են չոր ու ցամաք նախադասութիւններու։ Մինչդեռ բեմին վրայ, անոնց պարփակած ամէն մէկ միտքն ու դիտողութիւնը կենդանի ապրում էր, բարախուն յուզում, վարակիչ ու տաք շունչ»։ Այսպէս թէ այնպէս՝ Աղբալեանի այս երկու հրապարակային դասախօսութիւնները որոշակի արժէք են ներկայացնում թէ՛ սայաթնոփագիտութեան համար եւ թէ՛ սփիւռքահայութեանը մեծ բանաստեղծի մշտավառ զգացումով բորբոքելու, նրա իմաստուն պատուիրանները եւ ազգային ոգին փոխանցելու առումով։

* * *

Առաւել նշանակալից է Ն․ Աղբալեանի «Սայաթ-Նոփայի հետ» ուսումնասիրութիւնը, որը զժբախտաբար մնացել է անաւարտ՝ հեղինակի հիւանդութեան, ապա անակնկալ մահուան հետեւանքով։ Սակայն այն, ինչ հասցրել է գրել մեծանուն գրականագէտը, չափազանց արժէքաւոր է եւ ուշագրաւ։ Տպագրուած է Բէյրութի Ազդակ Շաքաթօրեակի էջերում (1944-1945 եւ 1946-1947 թուականներին)։

Ուսումնասիրութիւնն ունի մի ընդարձակ յառաջաբան, որտեղից որոշ մէջբերումներ կատարեցինք սկզբում։ Այստեղ նշելով իր քաջածանօթութիւնը Թիֆլիսի կեանքին, տեղի բարբառին, որոշ արեւելեան լեզուների իմացութիւնը եւ իր նախկին սայաթնոփագիտական հետազօտութիւնները, Ն․ Աղբալեանը հաւաստում է իր իրաւասութիւնը ձեռնար-

կելու Սայաթ-Նովայի երգերի մեկնութիւնը: Սակայն ձեռքի տակ չունենալով անհրաժեշտ գրականութիւն, նա ասում է, թէ «արդէն հետազոտութիւն չէ, որ պէտք է գրեմ, այլ գիտուններին նիւթ, իսկ սոսկական ընթերցողին դիւրութիւն պիտի տամ Սայաթ-Նովայի երգերը լաւ հասկանալու եւ, եթէ յաջողիմ՝ խորապէս ներապրելու»:

Աղբալեանը նպատակ է ունեցել յաջորդաբար եւ առանձին-առանձին մեկնարանել Ախվերդեանի հրատարակած բոլոր 46 տաղերը, սակայն հասցրել է կատարել միայն առաջին տասի մեկնութիւնը: Նա նախ բերում է քննարկուող տաղն ամբողջապէս, ապա մաս առ մաս կատարում է իր վերլուծութիւնը: Ուսումնասիրողը ո՛չ միայն մանրամասն բացատրում է օտար ու բարբառային բառերն ու բառաձեւերը, այլեւ յատուկ անունները, ըստ հարկի, անդրադառնում լեզուաոճական, տաղաչափական ու յանգաւորման հարցերին, աշուղական շափերին, երաժշտական գործիքներին, աւանդոյթներին, խօսում տեղագրական, ազգագրական բնոյթի երեւոյթների մասին, վերապատմում որոշ աւանդութիւններ, զանազան պատմութիւններ, անհրաժեշտութեան դէպքում յիշատակում է երգչի կենսագրական փաստերը, ձգտում թափանցել բանաստեղծի խոհերի ու յոյզերի աշխարհը... Ապա առանձին տների կապակցութեամբ կամ ամբողջ տաղի վերլուծութիւնն աւարտելուց յետոյ՝ կատարում է իր եզրա-յանգումները, որոնք մեծ մասամբ բաւական հիմնաւոր են ու համոզիչ: Ահա՛, քամանչային ձօնուած երգի առաջին տան քննութեան հիման վրայ՝ արդէն գրականգէտը կատարում է մի ընդհանրացում, որը կարելի է տարածել սայաթնովեան գրեթէ բոլոր երգերի վրայ. «Ինչպէս պարզ երեւում է մեր քննած չորս տողից, — գրում է նա, — բոլոր տողերը անջատ մտքեր են յայտնում, որ իրար հետ խստօրէն կապուած չեն: Տողն է ճախարակուած եւ ոչ տունը: Նոր բանաստեղծները կառուցում են, իսկ հները շարուց էին կազմում: Կոկ ու բուրաւէտ սաթի հատիկներ են թելի անցած, որոնք զատ չօշափումով են հաճոյք պատճառում: Տողն է որ պէտք է լաւ ասուած լինի եւ ոչ թէ տունը»: Թերեւս վիճելի է միայն Աղբալեանի այն կարծիքը, թէ «ստեղծարանութեան այս կերպը»

մեր բանաստեղծներին հաւանաբար անցել է պարսիկներից: Մէկ այլ տաղի կապակցութեամբ էլ ցոյց տալով երգչի թանկարժէք քարերի նման յղկուած տողերի «ցրուածութիւնը», Աղբալեանն ասում է. «Արուեստը կարգ ու կապ է ամէնից առաջ, բայց թուում է, թէ կայ եւ կարող է լինել մի արուեստարժէք անկապութիւն, մի գեղեցիկ ցրուածութիւն...»

Քամանչային ձօնուած տաղի կապակցութեամբ, Աղբալեանն արտայայտել է բանաստեղծութեան վերաբերեալ իր ըմբռնումը, որ տեղին ենք համարում մէջ բերել. «Իսկական բանաստեղծութիւնը խտացած զօրութիւն է. հեքիաթների օձի հուլի նման է, որ անսպառ լոյս է տալիս մութին մէջ եւ չի սպառում: Նա թելադրական է. այսինքն՝ արթնացնում է մտքեր՝ կշռոյթի բերելով ընթերցողի հոգին եւ ստեղծում է տրամադրութիւններ իր խօսքերի թաւալումով: Անշուշտ, ո՛չ ամէն իր թրթռում է օդի շարժումից եւ ո՛չ ամէն լար նոյն ձայնն է հանում, բայց բանաստեղծութեան մէջ փշոււմ է տիեզերական հոգին, որ շունչ է. կարկաշում է՝ շարականի բառով՝ «առատահոսն վտակ»: Ականջ կախողը ձայնը կը լսէ եւ հոգին բացողը՝ կը թրթռայ անմահ շունչի տակ, ո՛չ ամէնքը նոյն ուժով ու խորութեամբ, բայց ամէնքը՝ եթէ յօժարին հլու ունկնդրել եւ ո՛չ թէ իրենց խղճուկ եսով գոցել իրենց ականջները Աստծու շունչին: Աղբալեանն ինքը, որ կոչուած էր ունկնդրելու բանաստեղծութեան աստուածային շնչին, իսկական քերթութեան թրթիռներ է տեսել սայաթնովեան մի շարք տողերում ու տներում, ինչպիսին է օրինակ, հետեւեալը.

Զիմ քաշուի էկած մահեմէն,
Ռաղիֆի տըւած ահեմէն
Բրո՛յի, բրո՛յի,
Թէգուգ ռաղամ գայ Շահեմէն՝
Եա՛ր, չիմի տա, չիմ հիոացնի
ֆիգ ֆու եարեմէն,
բարեբարեմէն:

Նախ, ասենք, որ Ն. Աղբալեանն է տուել «բրոյի-բրոյի» բառի ամենահաւանական բացատրութիւնը, որ այն է՝

«չարան-չարան» (ըստ Խարբերդի բարբառի), որով բանաստեղծը «ոգեկոչում է խուռն առատութիւն, մարգարիտի եւ ագամանդի շարոցներ իրար խառնուած ու բլրացած»: Այնուհետեւ գրականագէտը սրում է ընթերցողի լսողութիւնը, ասելով. «չէ՞ք զգում մի ցնձագին թռիչք եւ միաժամանակ նուագարանի ձայնը — չիմ տայ, չիմ, որ շեշտուոր թռչում է վեր, իջնում ու նորից ցատկում է վեր. չիմ-տայ, չիմ, կամ քիզ քու եա-(րեմէն)»: «Խանդավառ եւ առոյգ վճռականութիւն» ունեցող այս խաղի մէջ Աղբալեանը տեսել է «մեծ վարպետութեամբ պատկերուած սիրային ապրումի մի զօրաւոր պահ», «կենդանի թրթիռ», «դեռ տաք մի յուզում»: Ինչպէս Դիդերոն Գրէօզի գեղանկարից, Աղբալեանն էլ այս սիրերգից երեւակայութեամբ վերականգնում է այդ տաք ապրումի պահը, համոզուած, որ այդ երգն իրական հանդիպման ուղղակի արձագանգն է: «Յայտնի չէ, — գրում է նա, — այս տաղի գրութեան թուականը. բայց կարծում եմ իր սիրային կեանքի առաջին շրջանին է վերաբերում, առաջին խանդավառութեան, անվարան յափշտակութեան. նա լեցուն է անդարձ վճռականութեամբ՝ չզիջելու իր սիրածին որեւէ գնով: Տարերային մղումի պայմանամերժ տրամաբանութեամբ՝ նա ի՛րն է համարում ուրիշի կինը»: Ահա՛, թէ ի՛նչ նուրբ դիտողականութեամբ է կարողանում հմուտ գրականագէտը տեսնել գեղարուեստական փաստի տակ իրական կեանքը: Նա Սայաթ-Նովայի ճակատակագրական սիրոյ արձագանգ է համարում նոյնիսկ երգչի նշանաւոր խրատական տաղերից մէկը՝ «Արի ինձ անգաճ կալ, այ դիւանայ սիրտ» սկզբնատողով երեքնեակը (ուշլամա): «Իր սիրտը խենթացած է սիրունի հմայքից, գուցէ եւ համակրական ակնարկից: Այս խենթ սիրտը նրան հեռուն կարող է տանել եւ պարկեշտ մարդու սահմանից հանել»: Ուստի եւ «սթափումի եւ զգաստութեան մի պահի՝ նա անգրադարձած է իր բարոյական վիճակին եւ ինքն իրան հրաւիրած է կարգի»: Այս մեկնարանութիւնն ըստ երեւոյթին ճիշդ է, սակայն խրատական երգի տողերի մեծ մասի տակ կենսագրական բնոյթի ինչ-ինչ ակնարկներ տեսնելը՝ կարծում ենք չափազանցութիւն է: Ծիշդ է նաեւ, որ Սայաթ-Նովան իր «դիւանա» սրտին ուղղուած

խրատն այնպէս է ասել, որ ընթերցողը այն ընդունում է նաեւ իր հասցէին:

Աղբալեանը եւս Սայաթ-Նովայի լաւագոյն տաղերից մէկն է համարել «Մէ խօսք ունիմ իլթիմազով» սկսուածքով սիրերգը, որը նա վերնագրել է «Տրտունջ»։ Այստեղ բացելով մեր դէմ մեծ երգչի սիրոյ աշխարհը, գրականագէտը նկատում է, որ դա մի սէր է, «ուր փայլում է խանդաղատանքը՝ սքողելով տարփանքն ու տոփանքը. մի ձգտում է, մի ծարաւ՝ հոգեկցութեան, մի քիչ երկրային քան պլատոնականը եւ շատ ազնիւ ու սրտագին քան տոփականը»։ Սա, թերեւս, Սայաթ-Նովայի սիրոյ բնոյթը սահմանող ամենայայնոգ ձեւակերպումն է:

Սայաթ-Նովայի սիրերգերի քննութիւնը գրականագէտին բերել է այն եզրակացութեան, թէ «ճակատագրական սիրոյ երգիչն է Սայաթ-Նովան, եւ իր տաղերը հրապարակային եւ ընդհատ զրոյց են իր սիրածի հետ: Իր տաղերը երգուած են իր սիրածի ներկայութեան»։ Ընդունելի չէ, սակայն, Աղբալեանի այն կարծիքը, թէ սիրոյ երգ է նաեւ «Դուն էն գլխէն իմաստուն իս» սկսուածքով նշանաւոր տաղը, որը, անտարակոյս, արքունիքից առաջին անգամ վտարուած բանաստեղծն ուղղել է Հերակլ արքային: Այսուհանգերձ, տաղի՝ Ն. Աղբալեանի կատարած մեկնութիւնը շատ կողմերով արժէքաւոր է եւ ընդունելի: Գրականագէտը յատկապէս ընթերցողի ուշադրութիւնն է հրաւիրում վերջին տան վրայ, որտեղ ասուած է.

Քանի գուգէ քամին տանէ՝ ծովեմէն աւազ չի պակսի.
Թէգուգ ըլիմ՝ Թէգուգ չըլիմ՝ մէջլիսներում սազ չի պակսի,
Թէ կու պակսիմ, քեզ կու պակսիմ՝ աշխարիս մէ մազ չի պակսի.
Սայաթ-Նովու գերեզմանըն Հինդ, Հարաշ, Արաք մի՛ անի:

«Յաւերժութեան շունչն է փչում այս քառեակի մէջ, — գրում է Աղբալեանը, — եւ յաւերժութեան բարձունքից ու խորքից է նայում երգիչն աշխարհին ու կեանքին՝ մահուան հողմը դարձնում է ծովափի աւազը՝ ցան ու ցիր, բայց անհատնում է ծովի աւազը եւ տարածն ու ցրածն աննշան: Հազարներ մեռնում են, բայց կեանքը տեւում է անդադրում:

Եւ Հաճոյքը, երգն ու նուագը նոյնպէս տեւական են՝ լինեմ թէ չլինեմ»:

Որքան էլ Աղբալեանը սքանչացած է Սայաթ-Նովայի բանաստեղծական բարձր արուեստով, մտքի խորութեամբ ու կենդանի ապրումով, սակայն ամենեւին կուրօրէն «սիրահարուած» չէ նրան եւ Հարկ եղած դէպքում գիտնականի անաչառութեամբ նշում է նաեւ թերիները: Այսպէս, օրինակ, խօսելով «Ուստի՞ կուգաս դարիր բլբուլ» սկզբնատողով նշանաւոր տաղի մասին, գրականագէտը նշում է, որ այն «լաւ յղացուած, բայց թերի իրագործուած մի բանաստեղծութիւն է: Որ եւ սոխակի զուգահեռը անթերի չի պահուած, մի քանի տողերի ներքին կապն անորոշ է. մի տեղ մինչեւ իսկ տողերը թւում են անկապ: «Դու մի լաց լի» կրկնակը ո՛չ ամէն տան մէջ խստօրէն տեղին է. կատարեալ գործ չէ այս տաղը, բայց սիրուն տաղ է եւ յուզիչ»: Այս տաղի քննութեամբ էլ աւարտում է, աւելի ճիշդ՝ ընդհատում է Աղբալեանի «Սայաթ-Նովայի հետ» արժէքաւոր ու հետաքրքիր այս ուսումնասիրութիւնը, որը հիացմունքից բացի մեր մէջ թողնում է խորին ափսոսանքի մի զգացում: Ինչպէս գրում է Մ. Իշխանը. «Եթէ Սայաթ-Նովայի հայերէն բոլոր տաղերուն բացատրութիւնը եւ վերլուծումը ունենայինք այն ձեւով, ինչ ձեւով որ Աղբալեան մեկնաբանած է առաջին տասը երգերը, այսօր հայ գրականութիւնը օժտուած կ'ըլլար իր տեսակին մէջ եզակի դասագիրքով մը, որուն շնորհիւ քիչ մը ամէն մարդ պիտի կարենար կարգաւ աշուղին գիրը եւ քիչ մը ամէն մարդ պիտի խմէր աշուղի ջուրէն»:

Աղբալեանը բանաստեղծութեան մեկնիչի դերը տեսել է ստեղծագործութեան սոսկ մի դուռը բացելու եւ, իր խօսքերով ասած, մի երկու շաւիղ մատնանշելու մէջ: Այդ բաց դռնից, իր ունեցած բոլոր շաւիղներով, ճառագայթում է քերթուածը, որի շողերին այս կամ այն չափով հետեւելը մնում է ընթերցողին: Սայաթ-Նովայի երգերի մեկնիչի իր դերը, թէեւ մասամբ, բայց գերազանցօրէն է կատարել Նիկոլ Աղբալեանը, որն իր այդ վաստակով կանգնած է սայաթնովագիտութեան ամենամեծ երախտաւորների կողքին:

SAYAT NOVA AND THE ARMENIAN DIASPORA

Prof. Henrik Bakhetchinian

The poet-minstrel Sayat Nova (18th century), songster of love at the royal court of Tbilisi (Georgia), while very popular in Armenia, has not always reached comparable success among the Armenians of the Diaspora, because of the dialect he used, which was hardly comprehensible by Western Armenians.

It is only 150 years later that his life and works were submitted to systematic inquiry, first in Armenia (1920) then in the Diaspora : Near East, Europe, America, etc...

The author traces this slow recognition and ascent in favor and success of the works of Sayat Nova among Western Armenian audiences. He establishes the chronology of the early papers, studies and publications concerning this great poet and produced by the intellectuals of the Diaspora.

**ՄՈՎՍԷՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ
ԱՇԽԱՐՀԱՀԱՅԵԱՅՔԸ
ԵՒ ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆ ԸՄԲՈՆՈՒՄԸ**

*Զեկոյց՝ Հայ միջնադարեան գրականութեան մասին Ա. Մի-
ջագային Գիտաժողովին, 1986 Նրեւան:*

ԺԹ. դարու երկրորդ կէտը, ինչպէս եւ քսաներորդի ա-
ռաջին տասնամեակները պատմաբանասիրական եւ առ հա-
սարակ մարդկայնական գիտութիւններու մէջ արդէն նախա-
պէս ծայր տուած դիցազերծման (démithologisation) շար-
ժումին ամէնէն եռուն շրջանը նշեցին:

Դժուար էր որ այս ընդհանուր, համայնակույ յոր-
ձանքէն զերծ մնար Մովսէս Խորենացին, որ Պատմաօր եւ
Քերթողաօր իր գոյգ հանգամանքով — «քերթող» բառին
դասական, գորեղ առումով — Հայոց համար կրկնակի «միւ-
րոս» մը կը ներկայացներ. մէկ կողմէ՝ իբրեւ առաջին,
անառարկելի «վկան» հայ ժողովուրդի ծագման եւ նախնա-
կան պատմութեան, միւս կողմէ՝ իբրեւ առաջին մեծ հա-
մադրիչը Հայոց առհաւական, բնիկ կրօնքին, դիցաբանու-
թեան, երգիքի, ասպելին, բանահիւսութեան, մշակոյթին:

Մէկդի թողլով պատմական, գրական, բնագրային
կամ աղբիւրագրական արժէքի ամէն նկատողութիւն, դիւրին
չէ յանախակի հանդիպիլ մշակոյթներու պատմութեան մէջ
Խորենացիի գործին նման միաձոյլ գրաւոր յուշարձանի մը,
որ մէկտեղէ իր մէջ վերոյիշեալ զանազան տարածքները եւ
կանգնի իբր խորհրդանշ ազգային ինքնագիտակցութեան:
Դեր մը՝ գոր այդ գործը ստանձնած է մանաւանդ երկրորդ
հազարամեակի ընթացքին, աւելի թանձրացեալ հեռանկարի
մը մէջ, եւ որ հետգիտէ գարգացած է, շեշտուելով յատկա-

պէս փաղափական անկումի եւ, յաջորդաբար, վերածնունդի շրջաններուն՝ տարբեր բանողականութիւններով: Առանց նշանակութեան չէ անշուշտ, որ՝ ինչպէս դիտել կու տային Խորենացիի Պատմութեան ֆննական քննադրին հրատարակչները՝ ասիկա տպագրութեան պատիւին արժանացող առաջին գործը կը հանդիսանայ, հայ տպագրութեան մէջ, բոլոր հայ պատմագիրներուն միջեւ⁽¹⁾:

Ազգային-մշակութային այսպիսի յարակցութեամբ մը եւս աւելի հետաքրքրական կը դառնար Խորենացիի գործին դիցագերծումը, նկատի առած մանաւանդ հայ ժողովուրդի եւ հայ ազգութեան իւրովի իրադրութիւնը, գոյապայմանները, ձգտումները, պահանջները եւ ասոնց զարգացումները ժԹ. դարու ընթացքին, նկատի առած նաեւ՝ անշուշտ՝ դիցարանացումի ընթացքին գեներալային նուաճումը նոր դարերու պատմահայր Չամչեանով, որու գործը իբր անմիջական հիմք կը ծառայէր հայ վերագարթնող ազգային ինֆնագիտակցութեան եւ որ չէր վարաներ ուղղակի նախամարդուն կապել հայ ազգային ծագումը:

Դժուար չէ կոտակել՝ թէ Չամչեանի մը մօտ, գէթ մասամբ, զգացական կամ ինչ եւ իցէ ոչ-անմիջականօրէն փաղափական շեշտ կրող հայրենասիրութենէ մը թելադրուած նման յաւակնութիւններ ի՛նչ իմաստաւորումներ կրնային զգենուլ Զարթօնքի եւ մանաւանդ հայկական «Ռիստրեմնթոյ»ի մը պատմական շրջադարձին մէջ: Աւելորդ է նոյնիսկ ընդգծել Չամչեանի գործին աղերսը Խորենացիին հետ: Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ եւրոպական ֆննադատութիւնը — եթէ ընդունինք որ բանասիրութիւնն ալ, իր ներփակած գաղափարախօսութեամբ, մէկ արտայայտութիւնն է ժամանակի մը ընկերափաղափական-մշակութային կառոյցներուն — մեծ հետաքրքրութեամբ կը հակէր Խորենացիի հարցին, աւելի քան օրինակի համար՝ Սեբեոսի մը, Ագաթանգեղոսի մը, Փաւստոսի մը կամ նոյնիսկ Եղիշէի մը վրայ:

1. Մովսէսի Խորենացոյ Պատմութիւն Հայոց, *աշխատութեամբ Մ. Արեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի*, Տփղիս, 1913, էջ Գ:

Հակառակ բանասիրութեան այս ընդյատակեայ աղերսին գաղափարախօսութեան հետ — թէ՛ եւ յառաջ ոչ բացա-
յայտօրէն առկայ՝ հաւաքական կամ անհատական գիտակցու-
թեան մակարդակին վրայ —, եւ հակառակ Խորենացիի գոր-
ծին (այս գրութեան ընթացքին իբրեւ գործ նկատի ունինք
Պատմութիւնը, եթէ ոչ՝ այլապէս նշուած) եւ հակառակ, կ'ը-
սէինք, Խորենացիի գործին գաղափարախօսական ամուր կա-
ռոյցին, կարելի է ըսել՝ թէ այդ կառոյցը եւ ատոր բովան-
դակութիւնը, ընդհանուր առմամբ, առարկայ չեն դարձած
առանձին ուշադրութեան եւ խորացող վերլուծումի: Նկատի
առնուած են աւելի անցողաբար, շեղակիօրէն, այլ հարցերու
հետ յարակցութիւններու շրջածիրի մը մէջ: Ներկայ գեկոյ-
ցին նպատակն է դիմագրաւել ուղղակի Խորենացիի գաղա-
փարախօսութեան եւ պատմութեան ըմբռնումի հարցը, գա-
նոնք բնութագրող, յատկանշող, էացնող ազդակներուն եւ
տարրերուն գատորոշումով եւ վերլուծումով: Շատ ընդար-
ձակ, պարզապէս ամենի ծրագիր մը, որու միայն կմախքը
հագիւ կարելի է ուրուագրել գեկոյցի մը սահմաններուն մէջ:
Ուստի սոսկ պիտի ջանանք նշել, վեր հանել այստեղ մարդ-
կային իրականութեան եւ յեղաշրջումին Խորենացիի կողմէ
մերձեցման, ընկալման, հայեցողութեան, անոնց մասին իր
տեսադաշտին ու մտածողութեան մայր երակները եւ անկիւ-
նաւարներ: Թէ՛ եւ մեր նպատակէն եւ նկատողութեան սահ-
մաններէն դուրս կը մնայ Խորենացիի եւ կամ այս անունով
մեզի հասած Պատմութեան հեղինակին ժամանակագրութեան
հարցը, կը խորհինք սակայն՝ թէ մեր վերլուծումները կրնան
որոշ չափով նոր լոյս մը սփռել նաեւ այդ հարցին վրայ:

Գուցէ առարկուի՝ թէ ուղիղ չէ Խորենացիի կամ առ
հասարակ հին աշխարհի նկատմամբ «գաղափարախօսու-
թեան» մասին խօսիլ, քանի որ ասիկա նոր գաղափար մըն է,
արդի աշխարհի յեղաշրջումներու ծիրին մէջ ծնած եւ, հե-
տեւաբար, անոր դէպի հին շրջաններ փոխադրումը ժամանա-
կավրէպ կը դառնայ: Նախ՝ ըսենք թէ գաղափարի մը նորու-
թիւնը համանիշ չէ անոր բովանդակութեան ալ նորութեան,
յատկապէս պատմական որակումներու մարզին մէջ: «Հու-
մանիզմ» կոչումը ժ. Դարու սկիզբները կ'ընէի, բայց ա-

նոր վերաբերիչը շատ աւելի հին իրականութիւն մը ունի: Ծանօթ է նաեւ թէ ինչպիսի՛ հեղինակաւոր գիտնականներ, օրինակ՝ Տիւմբգիլ մը, կը խօսին հնդեւրոպական, հռոմէական եւ որ ի կարգին գաղափարախօսութիւններու մասին:

Մենք գաղափարախօսութիւն եզրը կ'ընդունինք այստեղ այն իմաստով՝ որով զայն կը սահմանէ Ֆրանսուա Շաթրլէ, իբրեւ պատկերացումներու, գաղափարներու, բարոյական սկզբունքներու, հաւաքական վերաբերումներու, կրօնական արարողութիւններու, գեղարուեստական, դիցաբանական կամ փիլիսոփայական արտայայտութիւններու, իշխանութեան կազմակերպութեան եւ ընկերային հաստատութիւններու համակարգ մը, որու նպատակն է կանոնաւորել հաւաքականութեան մը մէջ անհատներու յարաբերութիւնները իրարու հետ, բնութեան եւ աշխարհի հետ, աստուածներու կամ գերագոյն էակին, անդենականի հետ եւ այլն⁽²⁾: Այս իմաստով գաղափարախօսութիւնը կը համապատասխանէ ֆիչ թէ շատ գերմանական «Weltanschauung»-ին, զոր ստուգաբանօրէն մեծագոյն հշգրտութեամբ կը վերարտադրէ մեր «աշխարհահայեացք»ը, ուր «աշխարհ»ը կը նշէ մարդուն եւ տիեզերքի ամբողջականութիւնը, իսկ «հայեացք»ը կը ներփակէ նաեւ տեղեւորը, կիրքերը, գործելակերպերը: Ուստի գրեթէ իբր համագոր եզրեր կը կիրարկենք «գաղափարախօսութիւն» եւ «աշխարհահայեացք», իմաստային նրբերանգի թեթեւ տարբերութեամբ մը սակայն՝ որով մինչ առաջինը աւելի կը դրսեւորէ իմացական աշխարհի մը ներքին կազմը իբր սկզբունք գործունէութեան եւ վերաբերմունքի, երկրորդը աւելի անմիջականօրէն կը շեշտէ ենթակային կապը արտաքին իրականութեան հետ. որով ունի նրազ գեղարուեստական եւ աւելի լայնածիր գործածութիւն մը: Այս պատճառով ալ նախընտրեցինք զայն մեր գեկոյցի վերնագրին մէջ:

*

Հ. Կիրեղ Քիպարեան, որ եղաւ անկասկած մեր ամէ-

2. *Հմմտ. Histoires des idéologies, sous la direction de Fr. Châtelet et G. Mairet, Introduction générale, էջ 10-11:*

նէն նուրբ գրադատներէն մէկը 1900էն առիւն՝ հեղինակներու անձնականութեան եւ տաղանդին բաղկարար տարրերուն վերլուծումի գիծով, սա խօսքերով կը սկսի Խորենացիի գործին նկարագրի վերլուծումը. «Խորենացիի Պատմութիւնը արդիւնք է մտայնութեան մը, որ բոլորովին նոր է մեր հին մատենագրութեան մէջ»⁽³⁾: Ապա Խորենացին կը նկատէ իբր «հելլենամիտ եւ հելլենասէր» եւ «գերագանց հայրենասէր» մը: Այս հաւաստումներուն բովանդակութիւնը գուցէ այնքան ակնյայտ է՝ որ մինչեւ իսկ լափալիսեան կարենան թելիլ: Բայց երբ փորձենք մասնաւորել այդ բովանդակութիւնը, ինչպէս ծայր աստիճան սեղմ կերպով մը կը կատարէ ինքը Քիպարեանն ալ, այն ատեն կը տեսնենք թէ բոլորովին ինքնուրոյն բնոյթ մը ունին Խորենացիի թէ՛ հելլենասիրութիւնը եւ թէ հայրենասիրութիւնը, որով կ'անդրազանցեն զգացումի կամ վերաբերումի հարթակները՝ դառնալու համար գաղափարախօսութիւն եւ աշխարհահայեացք, եւ ա՛յս ալ շեշտակիօրէն ինքնատիպ դրոշմով մը՝ Միջին Դարու գաղափարախօսական ընդհանուր շրջածիրին նկատմամբ:

Խորենացիի Պատմութիւնը առաջին էջերէն իսկ կը յայտնաբերէ երկու հիմնական գաղափարներ, որոնք անմիջականօրէն կը կապուին յունական աշխարհին. առաջինն է «բան», երկրորդը «բաղաճական կարգ»: Եթէ «բան»ին մշակումը կամ պաշտամունքը կրնայ հասարակաց յայտարարը կազմել տարրեր, նոյնիսկ ընդդիմադիր գաղափարախօսութիւններու — յունական «*πολις*»-էն մինչեւ հեկեկեան միահեծան, բոլորատիրական պետութիւնը —, «բաղաճական կարգ»ն է որ կը բնորոշէ բանին էութեան եւ դերին ըմբռնումը: «Բաղաճական կարգ» բացատրութիւնը մէկէ աւելի անգամներ կը դառնայ Խորենացիի Պատմութեան մէջ եւ շատ յստակ ժխտական սահմանագծում մը կը ստանայ հակադրութեամբ մը՝ «բարբարոս»: Օրինակ՝ Արտաշէսի յուզարկաւորութեան նկարագրութեան մէջ, «բաղաճականաց կարգօք եւ ոչ որպէս զբարբարոս» (Բ, կ): Կասկած չկայ թէ

3. Հ. Կ. ՔԻՊԱՐԵԱՆ, Պատմութիւն հայ գրականութեան, Վենետիկ, 1944, էջ 150:

կը գտնուին «հեյլէն — բարբարոս» յունական տիպային հակադրութեան հանգիստութեամբ կազմուած հակադրութեան մը առջեւ, ուր սակայն բարբարոսին հակադիրը չէր կրնար պարզօրէն հեյլէնը ըլլալ. այսպիսի վարկած մը հիմնովին պիտի իմաստագերծէր Խորենացիի պատմագրութեան վիթխարի նիգը, որու գլխաւոր նպատակներէն մէկն է բացայայտումը հայերու դէպի «*ֆաղափական կարգ*»-երը մերձեցման յառաջընթացին, ինչպէս կը հաստատուի նոյնիմէն ընծայականին մէջ. «*Ի ձեռն որոց եւ մեք յընթեռնուին զառի նոցանէ շարածս բանից՝ ըստ աշխարհօրէն կարգաց իմաստանալ ասիմք, եւ քաղաքականս ուսանել կարգս*» (Ա, գ)։

Խորենացիի հակադրութեան իմաստաբանական ոլորտին մէջ կարելի է «*ֆաղափական կարգ*»-ը մերձաւորաբար մեր ներկայ «*ֆաղափկրթութիւն*» իմացումին յարադրել⁴։ Բայց անոր ծագումը եւ իմաստաբանական պորտալարը հարկ է փնտռել, նկատի առած հակադրութեան շեշտակիօրէն յունական առնչակցութիւնը, յունական «*πόλις*»-ի եւ «*πολίτεια*»-ի ծիրին մէջ։ Կ'ընդգծենք ծագում, պորտալար բառերը, քանի որ Խորենացիի «*ֆաղափական կարգ*»-ին, *անմիջական* նախատիպը չէր յունական «*ֆաղափ*»-ը, այլ երկուքին միջանկեալ կը գետնդուէր ամբողջ հելլենիստական ֆաղափկրթութիւնը՝ իր թագաւորներով, արքունիքներով եւ ասոնցմէ յառաջագայող կարգուսարքով, մէկ խօսքով՝ աղեփօանդրեան կամ մակեդոնական ժառանգութեամբ։ Հետեւաբար, եթէ Խորենացին կը միանայ Հերոդոտոսի՝ երկու աշխարհներու, երկու ընկերութիւններու իր հակադրութեամբ, կը տարբերի անկէ՝ քանի որ, մինչ Հերոդոտոսի մօտ յունական ընկերութիւնը կը յատկանշուի, իր ներքին էութեան մէջ, «*օրէնք*»-ի եւ «*ֆաղափացի*»-ի հասկացութիւններով՝ հակադրուած Արեւելիի բռնատիրական կարգուսարքին, Խորենացիի բով ինչ որ կ'որոշադրէ յունականին գերազանցու-

4. Համապատասխան ածականն է «*քաղաքական*» կամ «*քաղաքացի*» (օր. Գ, Ի. «*Եւ էր այնուհետեւ տեսանել զաշխարհս մեր ոչ որպէս զբարբարոսս այլանդակեալս, այլ իբրեւ զքաղաքացիս համեստացեալս*») իբր բաղադրակիրք, հակադրուած՝ «*բարբարոս*»-ին։

թիւնը՝ հեղինակական մշակոյթին համազանգիչ (սինկրետիստ) նկարագիրն է, ինչպէս կը յայտնուի Ա. գիրքի բ. գլուխին մէջ եւ որու եզրակացութիւնը պատգամատու վրեժակամութեամբ մը կը փանդակէ Պատմաօր ըմբռնումը փաղակերթութեան իր մտատիպարի մասին. «*Վասն որոյ եւ զբոլոր իսկ զցոյնս ոչ դանդաղիմ մայր կամ դայեակ ասել իմաստից*»:

Տարապայման պիտի չըլլար հետեւցնել՝ թէ այսֆան յունասեր եւ յոյն մշակոյթով այս աստիճան թրծուած անձ մը խորապէս չտպաւորուէր եւ չիրացնէր յոյն միտքին եւ մտայնութեան ինչ ինչ հիմնական յատկանիշները: Քիպարեան Խորենացիի յունամտութիւնը բնորոշող տարրերէն կը նկատէ «պաշտամունքը գեղեցկին եւ վսեմին». ըստ իրեն, Խորենացի հեղինակը յայտնուի նաեւ «հայրենիքի գաղափարին մէջ, ընդունելով այդ գաղափարը իբր ոյժի, մեծութեան, փառաւորութեան խորհրդանիշը»⁽⁵⁾: Այս բոլորին լիովին համաձայնելով հանդերձ, մենք Խորենացիի յոյն կամ հեղինակ տարածքին իբր ամենէն ընդերային տարրը պիտի նրկատէինք *չափի* գիտակցութիւնն ու զգայնութիւնը: Արդարեւ, գեղեցիկի, վսեմի, ոյժի, մեծութեան եւլն. զանազան ժողովուրդներու կամ մշակոյթներու մօտ այլեւայլոց ըմբռնումներուն ու մերձեցումներուն միջեւ յունականը առանձնացնող, գատորոշող, սահմանագրող երեւոյթը «չափ»ն է, «*το μέτρον*», յոյն մշակոյթին, մտայնութեան, աշխարհահայեացքին *լայթ-մոթիւ*ը, որ իր գերագոյն բանաձեւումը գտած է առաքինութեան արիստոտելեան սահմանումին մէջ՝ իբր «*μεσότης*», միջնեկութիւն: Եւ ինչ որ բոլորովին յատկանշական է յունական ըմբռնումին՝ «բան»ին եւ «չափ»ին փոխարարներութիւնը՝ կը յայտնուի նմանապէս նաեւ Խորենացիի մօտ իբր առաջին իսկ ոստայնաքելը իր պատմութեան հիւսկէնին, եւս աւելի դրսեւորելով Պատմաօր յունածին պորտալարերը:

Արդարեւ, մարդուն տեսութիւնը իբրեւ Աստուծոյ պատկեր, շնորհիւ բանին եւ բանականութեան, կը հետեւի

5. ՔԻՊԱՐԵԱՆ, նշ. գծ., էջ 151:

անմիջապես ողջոյնի առաջին եւ արարողական պարբերութեան, մինչ չափը կամ չափաւորութիւնը կը յայտնուի իբրեւ արդիւնք, կիրարկումը, արտացոլումը բանին, եւ որոշադրումը՝ գեղեցիկին. *«Ի ձեռն որոյ եւ զայսորիկ զսկզբը նատիպն ասիս ուրախացուցանել, գեղեցիկ եւ չափաւոր մոլութեամբ յայտոսիկ մոլեալ եւ զակատեալ»* (Ա, ա): Նկատելի է զուգակցումը «չափաւորութիւն» եւ «մոլութիւն» իմացումներուն, ըստ ինքեան ներհակադիր, որ սակայն իր ծանրագոյն արտայայտութեան կը հասցնէ, սկիզբէն իսկ, բանականութեան հակակշիռը անհատին եւ հաւաքականութեան բոլոր յոյգերուն եւ շարժումներուն վրայ, առանց միտելու կամ յաւակնելու ջնջել կամ անգիտանալ զանոնք:

Այսպէս Խորենացի կը ներկայանայ մեզի իբրեւ հաւատարիմ անձնաւորումը յոյն դասական մարդկայնականութեան: Կեցուածք մը ասիկա՝ որ կ'ընդանցանէ Խորենացիի բովանդակ Պատմութիւնը լայնֆին ու երկայնֆին: Հոս մատնանշենք միայն օրինակ մը, քանդակուած՝ Պատմաօր այն հանրածանօթ եւ անսպառօրէն յեղյեղուած պատգամով՝ *«Զթէպէտ եւ եմք ածու փոքր...»* եւլն.: Հարկ կա՞յ արդեօք շեշտել Խորենացիի հայրենասիրական կամ ազգասիրական զգացումին սաստկութիւնը: Ոմանք, հարեւանցի մերձեցումներով, չեն վարանած զինք մինչեւ իսկ ազգայնամոլութեամբ ամբաստանել: Բայց ներթափանցող, խորահայեաց ակնարկ մը պիտի չկարենայ չնշմարել՝ թէ խորֆին մէջ ո՛րքան զուսպ, ո՛րքան շինարարօրէն քննադատական, եւ ո՛րքան ուրեմն հաւասարակշիռ է՝ հուսկ՝ Պատմաօր ազգասիրութիւնը, հիմնւած՝ ազգութեան եւ ազգային արժէքներու գիտակցութեան մը վրայ, ուր հաւասար կը զուգընթանան արժէքին բովանդակութեան իմացումը եւ անոր տարողութեան ու սահմաններուն գնահատանքը, ուր ինքնահաւաստումը չ'այլասերիր սնապարծութեամբ, ո՛չ ինքնադատութիւնը կը ծիւրի յոռետեսութեամբ: Մեր կարծիքով, Խորենացիի վերոյիշեալ պատգամը ինքնին բաւական պիտի ըլլար՝ տալու համար չափը Պատմագրի եւ գաղափարախօսի իր հասակին:

• Խորենացիի ըմբռնումը, անկասկած, որոշ տեսակետերէ պարտաւոր է յունական աշխարհին, գլխաւորապէս

«հայրենիք» յղացքը բնորոշող յատկանիշներու կողմէն, ինչպէս՝ ոյժ, մեծութիւն, վսեմութիւն եւլն։ Սակայն հարկ է միեւնոյն ատեն նկատի առնել՝ թէ հայրենիքը, ըմբռնուած իբրեւ առկայացումը ազգային միութեան մը, դժուար է գետնդել յունական գաղափարախօսութիւններու շրջածիրին մէջ, ուր եթէ նախադասական շրջանին ցեղային գաղափարախօսութիւն մը կը տիրապետէ՝ ինչպէս շատ ժողովուրդներու մօտ, դասական Յունաստանը — արդէն նշեցինք — «*πόλις*» ի գաղափարախօսութեամբ կ'առաջնորդուի։ ասոր քարոզած հիմնական արժէքները թէւ որոշ չափով կամ բաւականաչափ կը ձեւափոխուին հելլենիստական աշխարհակալութեան երեւումով՝ քայց կը շարունակեն բնորոշել յոյն միտքը եւ մտածումը։

Աւելցնենք որ Խորենացի մեր մէջ առաջինն է որ կը յայտնաբերէ հայրենիքի կամ ազգութեան տեսութիւն մը, սոսկ տոհմային կամ սերնդային արեւնակցութենէն անդին, իբրեւ, միութիւնը համասեր՝ քայց նաեւ համալեզու եւ մանաւանդ հասարակաց պատմութեան մը ժառանգութեան, հաւաքական հասարակաց գիտակցութեան մը տէր մարդոց։ Այս տեսակէտէն Խորենացի աւելի մօտ կը յայտնուի ազգի կամ հայրենիքի երբայական գաղափարախօսութեան։ Ի զուր չէ որ շատեր անդրադարձած են արդէն Պատմաօր գգալի երբայասիրութեան, թէւ առանց բաւարարապէս վեր հանելու, կը խորհինք, այս երեւոյթին ընդերային ներփակումները։ Մեր կարծիքով, Խորենացիին երբայասիրութիւնը, ինչպէս նաեւ — պարզ է — հելլենասիրութիւնը, արդիւնք չէ զգացական խանդավառութիւններու, նոյնիսկ եթէ ասոնք իբր հետեւողութիւն նկատուին տրամաբանօրէն իւրացուած, խորարմատ համոզումներ առաջ քերած արժէքներու հանդէպ սքանչացումի մը։ Պատմաօր ըլլա՛յ հելլենասիրութիւնը, ըլլա՛յ երբայասիրութիւնը կը խարսխուին աւելի խոր հարթակի մը վերայ, որ կը հիմնաւորէ նաեւ արժէքներու եւ հերոսներու իր տեսլաշխարհը, այն է՝ գաղափարախօսային հաղորդակցութեան հարթակը։ Իսկոյն ճշտենք, սակայն, կէտ մը, որ արդէն ինքնաբերաբար յայտնի է վերեւ ըսուածներէն, թէ ո՛չ յունականին, ո՛չ ալ երբայականին կը վերածուի հուսկ Խո-

րենացիի աշխարհահայեացքը, այլ կապուելով հանդերձ տարբեր տեսանկյուններէ՝ հին աշխարհի այդ երկու մեծ հունքուն, կը ներկայացնէ իւրայատուկ ինքնատպօրին մը:

Անշուշտ կարեւոր պիտի ըլլար այստեղ «ազգ» եւ «հայրենիք» բառերու կիրառումի մասին հետազոտութիւն մը եւ. դարու մեր հեղինակներուն մօտ, ըլլա՛յ սեղմօրէն դասական, ըլլա՛յ յետ-դասական շրջանի, ապա քննելու համար նոյն բառերուն կիրառումը Խորենացիի քով: Հասկնալի է, ներկայ գրութեան ծրագրէն եւ սահմաններէն դուրս կը մընայ նման ուսումնասիրութիւն մը: Ամէն պարագայի, առանց նոյնիսկ մանրագնին պրպտումի մը, Խորենացիի ուշադիր մէկ ընթերցումը ցոյց կու տայ՝ թէ «ազգ» բառը, իր քով ալ շատ յանախ պահելով հանդերձ ընթացիկ իմաստը՝ ցեղի, սերունդի, տոհմի — հմմտ. «ազգ»ի գործածութիւնը նախարարական կամ թագաւորական տուններու համար —, կը սկսի կերպագրել իմաստաբանական նոր ոլորտ մը՝ որով «ազգ»ը կը դառնայ յայտարարը լեզուական, պատմական, հաւաքական ինքնագիտակցութեան միութեան մը⁽⁶⁾: Նշենք

6. Հմմտ., օրինակի համար, ներածական համարներու հետեւեալ հատուածը, ուր «ազգ» բառը երեւան կու գայ իր կրկնակ ընկալումներով. «Բայց ընդ քո յոյժ գարմացեալ եմ ընդ մտացդ ծնընդականութիւն, որ ի սկզբանցն մերոց ազգաց մինչեւ ցայժմուսս միայն գտար զայսպիսւոյ մեծէ իրէ բուռն արկանել... զազգիս մերոյ կարգել զպատմութիւնն ճշդիւ՝ զթագաւորացն եւ զնախարարացն ազգաց եւ տոհմից... եւ ո՛վ որ ի ցեղիցս որոշելոց ընտանի եւ մերազնեայ, եւ ո՛յք ոմանք եկք ընտանեցեալք եւ մերազնացեալք» (Ա, 4): Ինչ որ «ազգ»ի մասին կ'ըսենք՝ կը զօրէ նաեւ ասոր իմաստաբանական լծորդին՝ «ազն»ի մասին: Նկատի առած որ Խորենացիի ժամանակագրութեան հարցով ուղղակի չենք զբաղիր եւ, մանաւանդ, թէ այդ հարցը կը նկատենք ո՛չ թէ նախադրեալ մը մեր վերլուծումներուն համար, այլ՝ իբրեւ հնարաւոր հետեւողութիւն մը անոնցմէ, չենք ուզեր առ այժմ հաստատել, չիյնալու համար յոռի չըջանակի մը մէջ, թէ ազգ բառին իմաստաբանական խնդրոյ առարկայ յեղաշրջումին գլխաւոր դերակատարն ըլլայ Խորենացի: Այլ կը հաստատենք պարզապէս՝ թէ «ազգ» բառը ունի իր քով սոսկ տոհմագրական իմաստը յստակօրէն անդրադանցող նշանակութիւն մը:

անցողաբար՝ թէ տոհմագրական իմաստէն դէպի այս գիտակցական իմաստաւորումը անցֆի հանգրուան մը կը կազմէ, կարծէք, Կորինեան «Ասեանագեան ազգ»ը, որ եթէ մէկ կողմէ կը գետնողուի աներկբայօրէն տոհմագրական մտածելակերպի մը ծիրին մէջ, միւս կողմէ յդի կ'երեւի արդէն Խորենացիական ուղղութեամբ զարգացումի մը: Նման անդրադարձութիւն մը կարելի է կատարել նաեւ «Խայրենիք» բառին նկատմամբ, որ ծննդավայրի իր նախնական առումէն կ'անցնի նշանակելու ազգային միաւորի մը բնավայրը. ասոր ամէնէն պերճախօս օրինակներէն մէկն է նոյնիմէն Գ. Գիրքին խորագիրը՝ «Աւարտաբանութիւն մերոց Խայրենեաց»⁽⁷⁾:

Ըսինք թէ Խորենացիի ազգութեան ըմբռնումը երրայական կապակցութիւն մը կը յայտնէ: Աւելի նշտելով պիտի ըսենք՝ թէ այդ կապը կը վերաբերի գլխաւորապէս Փիլոն երրայեցիի, որ երրայական գաղափարախօսութեան, մանաւանդ երրայական սփիւռֆի գաղափարախօսութեան հիմնադիրներէն ու մեծ տեսաբաններէն մէկը կը հանդիսանայ: Ահա՛ թէ ինչպէս կը սահմանէ Փիլոն երրայական «էթնոս»ը, որ կը կազմուի «գերագոյն» կամ «գերագանց արեւնակցութեամբ» մը. այս «գերագոյն արեւնակցութիւնը կը կայանայ անոր մէջ որ ամէնքն ունին միեւնոյն քաղաքացիութիւնը, միեւնոյն օրէնքը, միեւնոյն Աստուածը՝ որուն կը պատկանին ազգին բոլոր անդամները»⁽⁸⁾: «Քաղաքացիութիւն»ը կ'առնչի անշուշտ երրայական ծագումին, որ կը կանխէ եւ կը գերագանցէ այն քաղաքական պատկանելիութիւնը՝ որ երկրորդաբար ստացուած է իբր հետեւանք գաղթի: Բայց ինչ որ «էթնոս»ը իր ներքին իսկութեան մէջ կը բնորոշէ բարոյական եւ կրօնական միութիւնն է իր անդամներուն միջեւ: Այս պարագան ե'ւս աւելի յայտնի կը դառնայ Փիլոնի ներմուծած գիտարուեստական զանազանութեամբ ընդմէջ «*ἔθνος*»ի եւ «*γένος*»ի: Մինչ այս վերջինս կը նշանակէ ցեղային արեւնակցութիւնը, հիմնուած սերնդային յաջորդակա-

7. Ի միջի այլոց, Հմմտ. նաեւ՝ Գ. ա. «այլ ճշմարտութեան բանից մերոց կարօտեալ՝ ստէպ ստէպ եւ անյագ առնիցեն զընթերցումն պատմութեանց մերոց հայրենեաց»:

8. De specialibus legibus, IV, 159.

նութեամբ, «էթնոս»ը կ'իրագործուի բարոյական, այն է «գերագոյն» արեւակցութեան մակարդակին վրայ: Ուստի երբայական «էթնոս»ին մաս կրնան կազմել նաեւ «եկամուտ»-ները, յունական բառով «պրոսէլիտ»ները, այսինքն Արրահամի հաւատքին դարձած՝ ծագումով այլազգիները⁽⁹⁾:

Խորենացին ալ, Փիլոնի պէս, «ազգ» բառը կը գետնդէ բարոյական-գիտակցական հարթակի մը վրայ: Տարբեր են, սակայն, երկուքին մօտ իբրեւ մեկնակէտ ծառայող իմաստաբանական ոլորտները. մինչ նախապէս հայերէն «ազգ»ը քիչ թէ շատ կը համապատասխանէ փիլոնեան «γένος»ին, Փիլոնի համար իբրեւ մեկնակէտ ծառայող սուրբ գրական «ἔθνος»ը կը նշանակէր հրեական կրօնէն դուրս գտնուող կոռպաշտ, բազմաստուածեան ժողովուրդները, անոնց ցիրուցան, անկերպարան բազմութիւնը, «հեթանոս»ները, որ տառային վերածումն է յունարէն բառին: Ժողովուրդի մը լեզուական, բարոյական, գիտակցական միութիւնը արտայայտելու համար Փիլոնի եւ Խորենացիի ընտրած բառերուն իմաստաբանական ոլորտին մեկնակէտային այս տարբերութիւնն ալ — որու պատճառներուն քննութիւնը մեզ այստեղ չի հետաքրքրեր —, կարծես, իր կարգին դեռ աւելի կը շեշտէ հանգիստութիւնը՝ երկուքին ալ զգացած փոխանցումի պահանջին ի խնդիր բարոյական ստորոգութիւններու, որոնք կարենային թէ՛ ընգրկել իրենց ժողովուրդներուն ամբողջութիւնը եւ թէ՛ բնութագրել զանոնք, սերնդայինէն անդին, որոշ հոգեկան բաղկարարներով: Այս փոխանցումին իբր հետեւանք՝ Փիլոնի «պրոսէլիտ»ներուն կը համապատասխանեն Խորենացիի «եկէ»ը, որոնք՝ թէեւ ոչ «ընտանի եւ մերազնեայ», բայց «ընտանեցեալք» եւ «մերազնացեալք» կը նկատուին (Ա, գ):

Դէպի հոգեկանը կամ գիտակցականը փոխանցումի այս յառաջընթացին մէջ, սակայն, երեւան կու գայ էական տարբերութիւն մը երկու հեղինակներուն միջեւ, որ կը կազմէ միեւնոյն ատեն Խորենացիի ինքնատպութիւնը քնորոշող հիմնական տուեալներէն մէկը, գուցէ կարեւորագոյնը: Այն՝

9. Հմմտ. անդ, I, 51-52.

որ Խորենացին կը կերտէ ազգութեան եւ հայրենիքի իր ըմբռնումը բոլորովին անկախաբար կրօնական իրողութենէն: Հայութիւնը, հայ ինքնութիւնը, հայ գիտակցութիւնը իրենց իրենց մէջ լրիւ արժեքներ կը ներկայացնեն՝ առանց որեւէ էական, բաղկարար առնչութեան ֆրիստոնէութեան հետ: Այսպէս կը բացատրուի Պատմաօր աւելի քան հետաքրքրութիւնը, սերը, պաշտամունքը հայ հին հերոսներուն՝ նաեւ կոապաշտներուն հանդէպ, որ մինչեւ իսկ պիտի փափաքէր անոնց օրով ապրած ըլլալ (Ա, իբ): Ազգային արժեքներու այս բոլորովին ինքնակաց դիրքը նկատմամբ կրօնականին⁽¹⁰⁾, ոչ միայն Փիլոնի շաւիղներէն կ'անջատէ Խորենացին, այլ, կը կարծենք, նաեւ բովանդակ միջնադարեան ֆրիստոնէական գաղափարախօսութենէն, մամաւանդ պատմափիլիսոփայութենէն: Արդարեւ, հեթանոս աշխարհին նրկատմամբ նոյնիսկ համեմատաբար աւելի քաց վերաբերում մը ընդգրկող ֆրիստոնեայ ջատագովներուն ու փիլիսոփաներուն համար, հեթանոս մտածողութիւնը եւ հեթանոսական աշխարհը, առ հասարակ, այնքան արժեք միայն կը ներկայացնէին՝ որքան իբրեւ «դաստիարակ» (προπαιδεύτης կամ παιδαγωγός) կը ծառայէին ֆրիստոնէութեան:

Իսկ երբ փիլիսոփայութեան մարզէն կ'անցնինք պատմութեան հայեցողութեան, հեթանոս աշխարհի պատմութիւնը, իր ընդհանրութեան մէջ, այլապէս չի նկատուիր՝ բայց եթէ իբր յառաջընթաց մը յարանուն ապականութեան:

-
10. Պարզ է թէ մեր միտքը չէ Խորենացիին վերագրել՝ ո՛չ մեր այսօրւան, ոչ ալ Չամչեանի մը կամ Նալբանդեանի մը կամ Ալիշանի մը եւ կամ հայ յեղափոխականներու ազգութեան իմացումը: Կասկած չի կրնար ըլլալ սակայն՝ թէ կ'ա՛ր Խորենացիի մէջ «ազգային» ըմբռնում մը, որու բնութագրումը եւ բաղկարար տարրերը անդրազոյն ուսումնասիրութեան կը կարօտին: Նշենք նաեւ որ այս գրութեան ընթացքին անխտրաբար կը կիրարկենք «ազգ» եւ «ազգութիւն» բառերը, քանի որ անոնց միջեւ՝ ժամանակակից ըմբռնումներու յենող հնարաւոր զանազանութիւն մը բոլորովին դուրս կը մնայ Խորենացիի մշակութային ստորոգումներու ծիրէն:

Հուսկ, դասական ուսումներն ալ, որոնք երկար տոնն կը շարունակեն մշակուիլ թէ՛ յոյն, թէ՛ լատին աշխարհին մէջ, հրնութեան կը մօտենան իբր սոսկ «իմացական», գրեթէ վերացական իրականութեան մը, որ կը ծառայէ մտաւոր զարգացումի, մշակոյթի: Խորենացիի համար, ընդհակառակն, հին աշխարհը, եւ այդ՝ իր ամբողջութեամբ, ոչ միայն Հայկի աստուածապաշտ կամ միաստուածեան հատուածով, ապրող, բարախող, կենսախայտ իրականութիւն մըն է: Կենսունակութիւն մը՝ որ կը գետնդուի ամենէն աւելի արժէքի մակարդակի վրայ, որով նախաքրիստոնէական հայ աշխարհը կը դառնայ նախատիպն ու ներշնչարանը ազգային ինքնութեան եւ գիտակցութեան, եւ ասոնց ներփակած կենսական ու բարոյական արժէքներուն:

Անշուշտ, բացատրութեան կարօտ երեւոյթ մըն է Խորենացիի ազգային գաղափարախօսութեան այս արտասովոր անկախութիւնը կրօնականէն. նիւթ մը՝ որու խորացումը շատ հեռունները կրնար տանիլ մեզ եւ որ, ամէն պարագայի, դուրս կը մնայ մեր ներկայ ծրագիրէն: Նշենք միայն, որ ատիկա կրնայ բացատրուիլ այնու որ Պատմահայրը իր կերտած հայրենիքի եւ ազգութեան իմացումին կը կիրարկէ յոյն մտքին յատուկ «բնապաշտ» եւ «բանապաշտ» մերձեցումը ներմնայուն, մարդկային արժէքներուն: Որով Խորենացի կը յայտնուի հոգեւին ժառանգը՝ դէպի մարը մտնող հեյլենականութեան: Այս տեսակէտէն ալ, իր ազգային գաղափարախօսութիւնը կը ներկայանայ դարձեալ ինքնատիպ համադրութիւն մը հեյլենական ու երբայական բաղկարարներու: Ատիկա, եթէ երբայական արմատներ ունի բովանդակութեան կողմէն, հեյլէն է իր ոգիով: Իսկ պատմական այն խոշոր ազդակը որ, մեր կարծիքով, արծարծած, շարժման դրած է Խորենացիի մէջ այս հեյլէն ոգիին կիրարկումը հայ ինքնութեան՝ Մեսրոպ Մաշտոցի գործն է: Գործ մը՝ որ իր պատմականօրէն աւելի ընդգծուած, եւ վստահաբար հարազատ, կրօնական ներշնչումի եւ վախճանականութեան կողքին՝ անկասկած ունէր նաեւ ազգային շարժառիթներ եւ ազգային

նպատակ մը⁽¹¹⁾։

Եթէ Մեսրոպ Մաշտոց կերտիչն է, գործնական գետնի վրայ, հայ գրաւոր մշակոյթին, Մովսէս Խորենացի առաջին մեծ գաղափարախօսն է այդ արարման ներփակած ազգային ինքնագիտակցութեան։ Զայն «կարդացող», վեր-ծանող, իբրեւ միտք ու մտածում վերակերտող ուղեղը։ Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ Հայերն ալ Հրեաներուն նման, դասուին այն քիչ ժողովուրդներու շարքին՝ որոնք ունեցած են պատմութեան ամէնէն տարածուն եւ ամէնէն երկարակեաց «սփիւռք»-ները։ Զարմանալի չէ նաեւ որ Խորենացիի շունչը մեր մշակոյթին մէջ հետզհետէ աւելի «զգալի» դարձած ըլլայ գլխաւորապէս այն թուականներէն սկսեալ (գործնականօրէն Մեծ Հայքի աւերումէն ու Կիլիկիոյ անկումէն), երբ հայ ինքնագիտակցութեան առջեւ ողբերգականօրէն ծառացած են նախընթաց շրջաններէն տարբեր ծաւալով եւ ստիպողականութեամբ մը գաղթի, ցրումի, վերապրումի եւ գոյատեւումի հարցերը։

* * *

Ինչ որ ըսինք Պատմաօր ազգային գաղափարախօսութեան մասին՝ մեզ կ'առաջնորդէ արդէն նկատելու այժմ իր պատմութեան ըմբռնումը։ Պիտի չփնտռեմք իր մօտ պատմութեան ընդհանուր փիլիսոփայութիւն մը՝ ինչպէս կը զարգացնէ Օգոստինոս, ո՛չ ալ պատմութեան աստուածաբանութիւն մը՝ ինչպէս այն որ կը ներշնչէ Եւսեբիոս Կեսարացիի մը գործը։ Խորենացիի պատմական աշխարհը եւ տեսութիւնը եապէս հայ ժողովուրդին կը վերաբերի, կը ձգտի՝ իբրեւ հիմնական նպատակ՝ անոր ազգային ինքնագիտակցութիւնը

11. Այլապէս բոլորովին անբացատրելի պիտի մնար Մաշտոցի մտահոգութիւնը «վասն կէս ազգին Հայոց», անոնց միջեւ ալ ծաւալելու իր գիրքերը եւ զանոնք վերստին ընտենացնելու հայ լեզուին համար. ԿՈՐԻԻՆ, Վարք Մաշտոցի, հրատ. Մ. Աբեղեանի, Երեւան, 1944, էջ 64։ Տես Հ. Պ. ԱՆԱՆԵԱՆ, Վարք Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի, Վենետիկ, 1964, էջ 179-202։

կերտելու:

Այսպես միադիմիօրէն որոշադրուած իր էական առաջադրանքին մէջ, որ կը բնորոշէ նաեւ հետաքրքրութեան իր գլխաւոր բեռները, Խորենացին պատմութեան կը մօտենայ ամէն քանէ առաջ եւ ամէնէն աւելի իրր պատմագիր. ուստի պատմութիւնը կը տեսնէ գլխաւորապէս արձանագրութեան՝ որով եւ յիշողութեան վերաբերմամբ: Պատմութիւնը՝ մարդկային արարքներու, դէպքերու յաջորդականութիւնն է, անոնց հանգուցումը՝ իրրեւ յիշուած, յիշողութեան մէջ թափանցած, ամբարուած, իւրացուած, ապրող ու վերապրուած: Որով պատմագրութիւնը իր իսկութեան մէջ յիշատակագրութիւն մըն է⁽¹²⁾: Շատ լրջօրէն կ'ընդունի Խորենացին պատմութեան այս գրութեանային հանգամանքը, *գրուիլը*: Նշանակալից է, կը խորհինք, որ իր Պատմութեան մասերը կը կոչուին *Գիրք*, ինչպէս Եղիշէիները՝ Յեղանակ, Ղազարիները՝ Դրուագ, Փաւստոսիները՝ Դպրութիւն: Պատահական, բնածին կամ լոկ նաշակի հարց մը չենք կարծեր որ եղած ըլլայ այս անուանակոչումներուն ընտրութիւնը, այլ յայտարար մը՝ պատմագրական ուրոյն մերձեցումներու: Նկատողութիւն մը՝ գոր կ'արժէ այլուր խորացնել: Խորենացիի «Գիրք»ը, ըստ մեզի, կը շեշտէ, կ'ընդգծէ պատմութեան, յիշատակին գրուիլը, որով պատմութիւնը կ'արժանանայ, կ'անմահանայ: Չմոռնանք հիւսիսը զգայնութիւնը բառերու ծագումին, կազմին, ձեւաւորումին, եւ այս բոլորին ստանձնած կարեւորութիւնը՝ բառին նշանակութեան մէջ: «Գիրք» անեզականը յոգնակին է «գիր»ին, որ ի տարբերութիւն ուրիշ անեզականներու բունէն (օր. կեանք, կրօնք, ցնորք եւլն.) ունէր (եւ ունի մինչեւ այսօր) իր եզակի ձեւին մէջ բնորոշող, հիմնական եւ շատ թանձրացեալ նշանակութիւն մը, եւ այս հիմնական նշանակութենէն կը զարգանայ անեզական «գիրք»ին իմաստաբանութիւնը, որ կը հասնի մինչեւ հոմանշելու Աստուածաշունչ մատեանը, զգենլով սրբազնութեան տարածքը: Կը խորհինք թէ այս իմաստաբանական յեղաշրջումին մէջ առանցքային մղիչի դեր մը կը կատարէ «գիր»ին,

12. Հմմտ. «անմահ ի յիշատակ թողուլ զայս քեզ, եւ որ զկնի քոյինքըն են զալոց ազգք» (Ա, ա):

այսինքն մասնիկին զարգացումը, բազմացումը, ուռնացումը, մէկ խօսքով՝ գիրէն մատեանին անցի, «մատեան»ին, «դպրութեան», կազմութեան, կազմաւորման յառաջընթացը: «Գիրք»ը «գիր»ին ընդլայնումն է, երկարաձգումն է, «ամբողջացումն» է: Այս տեսակէտէն ուշագրաւ է Պատմութեան երեք մասերուն նշումին մէջ «գիրք»ին փոխանակումը «հատած» կամ «հատուած» եզրերուն հետ, որոնք կը շեշտեն ընդհակառակն ամբողջութեան մասնատումը, վերաներկայացնելով տարբեր հեռանկարէ մը մասերու եւ ամբողջութեան տրամասութիւնը: Արդարեւ, Խորենացիի գործը կ'ուզէ ներկայանալ մեզի իբր ամբողջութիւն մը, ուր պատմութիւնը *կը գրուի*, սկիզբէ մը դէպի աւարտ մը, դէպի վախճան մը ձգտելով: Խորենացիի Պատմութիւնը, ինչպէս ծագումնաբանութիւն մըն է, նոյնպէս է՝ նաեւ աւարտաբանութիւն մը, վախճանաբանութիւնը վախճանաւորեալ լինելութեան մը, ընդանցանելով սկիզբն ու վախճանը կամբջող «միջակ», այսինքն միջին հանգրուանի մը մէջէն:

Յատկանշական՝ եւ մասնաւոր ուշադրութեան արժանի է, մեր կարծիքով, Գ. Գիրքին վերնագիրը. «Աւարտաբանութիւն մերոց հայրենեաց»: «Հայրենիք»ի մասին խօսեցանք արդէն. պահ մը նկատի առնենք «աւարտաբանութիւն»ը: «Աւարտ»ը սոսկ «վերջ» մը չէ, թէեւ վերջ ալ կը նշանակէ, եւ անշուշտ բառին Խորենացիի կողմէն կիրարկումը առանց գիտակից վերաբերումի մը չէ անոր բազմանշութեան: Արդարեւ, Գ. Գիրքը «վերջ» մը կը պատմէ, կ'արձանագրէ. Արշակունեաց, բայց Պատմագրին համար՝ նաեւ Հայոց թագաւորութեան վերջը, որուն կը գուգակցի ուրիշ վերջ մըն ալ, մեզի համար՝ այսօր՝ գուցէ նուազ նշանակալից թուող, բայց որ այդպէս չէր այդ դէպքերուն մէջը կամ մօտը ապրող մարդոց համար, այն է՝ քահանայապետութեան բարձումը Գրիգոր Լուսաւորչի Տունէն: Ուստի՝ հետեւողականութիւնը եւ Պատմութեան հետ ներքին շղկապումը Ողբին, թէեւ ընկալած ըլլայ ազդեցութիւններ եւ հիւսուած հոնտորական կանոններու հետեւողութեամբ, առանց գերծմնալու հասարակաց տեղիքներէ, որոնք կրնան պատշաճիւ մերձաւորապէս պատմական որեւէ ժամանակաշրջանի:

Բայց վերջաւորութեան մը այս նշանակումի կողմին
 եւ, կը կարծենք, Խորենացիի Պատմութեան ներքին տրամա-
 սութեան համաձայն՝ կառուցականօրէն զայն կանխող հեր-
 քականութեամբ մը, Խորենացիի «աւարտ»ը կը նշանակէ կա-
 տարում մը, կատարելութեան մը իրագործումին, վախճա-
 նականութեան մը յանգումին իմաստով, նման լատիներէն
 «per-fectio» կամ յունարէն «τελευτή» եզրերուն: Կասկած
 չկայ՝ Հայոց պատմութեան այդ կատարը եւ դարու զոյգ լու-
 սաւորիչներն են, Սահակ եւ Մեսրոպ: Հայոց բովանդակ
 պատմութիւնը, կարծէք, ներքին ներուժանակութեամբ մը
 այս կատարին, այս աւարտին կը դիմէ, ինչ որ նշանակալից
 կերպով կ'արտայայտուի նաեւ Բ. եւ Գ. Գիրքերուն վերջա-
 բաններով. «Քովանդակեցան Գիրք Երկրորդ, յառաջդիմու-
 քեան Հայոց Մեծաց» եւ «Աւարտեցան Գիրք Երրորդ յանկ ե-
 լանելոյ պատմութեան Հայոց Մեծաց»: «Միջակ» պատմու-
 քիւնը, ուրեմն, գործը կամուրջ մը նկատեցինք ընդմէջ
 սկիզբին եւ աւարտին, զանոնք յօդաւորող, միացնող, «յա-
 ռաջդիմութեան», զարգացման շրջան մը, աւելի ճիշդ «յա-
 ռաջընթացք» մըն է՝ որ կը ձգտի եւ հուսկ կը յանգի «աւար-
 տ»ին:

Այս ներքին տրամասութիւնը, ներքին ներուժակա-
 նութիւնը շատ յաջող եւ գեղեցիկ կերպով արտայայտուած
 են նաեւ գրական ռեալիստութեամբ մը՝ որով իրարու կը կա-
 պուին Պատմութեան սկիզբը եւ ծայրը: Արդարեւ, ընծայա-
 կանին մէջ, խօսքը ուղղելով Սահակ Բագրատունիին՝ հեղի-
 նակը կը յայտնէ իր աշխատանքին, գրութեան դիտաւորու-
 քիւնը. «անմահ ի յիշատակ թողուլ զայս քեզ, եւ որ զկնի քո-
 յինքն են գալոց ազգք»: Պատմագրութիւնը, իբրեւ յիշատա-
 կագրութիւն, իր կատարելագոյն իմաստը կը գտնէ՝ երբ ան-
 մահութեան ոլորտին մէջ կը մտնէ, կ'անմահացնէ հերոսը,
 դէպքը, յիշատակը: Ու ա՛յս կը ջանայ ընել Խորենացիի ամ-
 բողջ Պատմութիւնը՝ մինչեւ որ կը հասնի կէտի մը, ուր հե-
 րոսին գործը ինքնին անմահացումն է, ուր գործը ինքնին
 յաւերժական կոթող է՝ իր ժամանակակիցներուն եւ անոնցմէ
 վերջ գալիք բոլոր սերունդներուն համար: Այսպէս է Սահա-
 կի գործը, «որ մահկանացու ծնեալ, անմահ զիւրն եթող յի-

շատակ»՝ գեներալ է Հայոց Պատմութեան, առաւելագոյնն է՝ գոր կրնար գտնել Խորենացիի հետախոյզ, հետաքրքիր, հայրենասէր միտքը: Ու Սահակի, որով Մեսրոպի, գործին մէջ բովանդակուած, խտացած անմահութեան այս սերմն է որ, եթէ չի ջնջեր ողբերգականութիւնը Հայոց թագաւորութեան ու փահանայապետութեան վերջին, կը ներարկէ սակայն յոյսը: Յոյսը՝ որ կը յայտնուի նոյնիման Պատմութեան մէջ, անոր աւարտին, նախ քան Ողբին վերջաբանը՝ որ կրնար թերեւս պայմանադրական խօսք մը նկատուիլ: Արդարեւ, Խորենացիի նուրբ գրիչը դիտել կու տայ՝ թէ յետ Սահակի մահուան *«ցրուեալ աշակերտաց նորա կրօնաւորաց սպուգէից ի գաւառս իւրաքանչիւր, վանորայս շինեցին ժողովեալ եղբարս»*: Նմանապէս, յետ Մեսրոպի մահուան, *«գաթոռ եպիսկոպոսութեանն ետեղապահութեամբ յաջորդեաց հրամանաւ երանելոյն Մեսրոպայ՝ նորին աշակերտ Յովսէփ քահանայ ի Վայոց ձորոյ, ի Խողոցիմ գեղջէ»*: Ու այս բառերով վերջ կը գտնէ Պատմութիւնը: Դարձեալ ունինք աշակերտի մը ժառանգորդութիւնը, ինչպէս Սահակի պարագային, եւ ընդգծումը միաժամանակ՝ այդ ըստ ինքեան իրաւական ժառանգականութեան առնթեր՝ հոգեւոր, մանաւանդ թէ հոգեպաւկային ժառանգութեան մը, այնու որ ինքը Մեսրոպն է որ կը սահմանէ իր աշակերտը, այսինքն հոգեւորներ, յաջորդելու իրեն փահանայապետական արժանի տեղապահութեան վրայ:

• Հիմա անցնինք նկատելու շատ հակիրճ կերպով պատմագրութեան մասին Խորենացիի գիտարուեստական, «թեքնիք» ըմբռնումը: Շատ յայտնի է որ Խորենացիի Պատմութեան գրառումին, շարադրութեան, յօրինումին մէջ ամէնէն ակնբախ երեւոյթներէն մէկն է պրպտումը, հետախուզումը, ուսումնասիրութիւնը: Անբաւ նիւթ ամբարած է Խորենացի այնպիսի աղբիւրներէ՝ որոնցմէ մաս մը տակաւին անձանօք կը մնան մեզի: Իր աղբիւրագիտութիւնը կ'ընդգրկէ իր ժամանակին համար հնարաւոր բովանդակ ծիրը՝ ժողովրդական գրոյցներէ մինչեւ վիմագրութիւններ, մեհենական արձանագրութիւններէ մինչեւ դիւանական եւ գրական աղբիւրներ: Այդ աղբիւրներու հիման վրայ Խորենացի կը

ջանայ *կերտել* Պատմութիւն մը, *իր ձեւով* «*Բնական*», այնու որ՝ նկատի առած աղբիւրներու միջեւ տարբերութիւնները, զոր եւ յաճախ կը յիշէ, ինք կը ջանայ գտնել՝ իրեն տրամադրելի միջոցներով եւ անշուշտ իր մտքին մէջ բանաձեւում ստացած մեթոտաբանութեան մը չափանիշներուն համաձայն՝ ինչ որ իրեն աւելի հաւանական կամ ստուգագոյն կը թուի:

Կրնայ պատահիլ որ, մեր այսօրուան չափանիշներուն եւ տուեալներուն համաձայն, Խորենացիի շինած կառոյցին գուցէ ո՛չ իսկ մէկ հատիկ աղիւսը իր նիշտ տեղը գտնուի, բայց եւ այնպէս՝ կը խորհինք թէ ասիկա ոչինչ կը պակսեցնէ Պատմաօր կատարած վիթխարի աշխատանքին արժէքէն, նրկատի առնուած՝ ի՛ր ժամանակի պայմաններուն մէջ, երբ չըգոյէ Հայոց ծագումին պատմութիւնը կը ստեղծէր, ու նաեւ մեզի համար՝ իբր առաջնահերթ եւ անգնահատելի աղբիւր մէկէ աւելի պարագաներու մէջ: Բաւական էր նոյնիսկ ինչ որ Խորենացին կ'աւանդէ հայ հեթանոս բանահիւսութեան մասին, մինչեւ իսկ լոկ Վահագնի երգը, որպէսզի զինք դասէինք հայ մշակոյթի մեծագոյն երախտաւորներու կարգին, ոչ արհամարհելի նպաստով մը՝ նաեւ ընդհանուր առմամբ հնդեւրոպական եւ անատոլեան մշակոյթներուն համար:

Պրպտումի, հաւաքումի, քննութեան, գտումի այս նիգով, որ մերթ կ'արտայայտուի նաեւ նրբօրէն գիտարուեստական մակարդակներու վրայ, Խորենացին կը հանդիսանայ Արեւելի մէջ, յունահռոմէական աշխարհին սահմաններէն դուրս, այդ նոյն աշխարհի պատմագրութեան ըմբռնումին հոգեւին ժառանգը: Թուկիդիտէսի կամ Տիտոս Լիվիոսի մը արժանի պարբերութիւն մըն է հետեւեալը. *«Բանգի ոչ է պատմութիւնն ճշմարիտ առանց ժամանակագրութեան, վասըն որոյ եւ մանրախուզիւ քննեալ՝ զտաք զթագաւորելն Տրդատայ երրորդ ամի Դիոկղետիանոսի»* (Բ, Ժբ), անկախաբար այն պարագայէն թէ Տրդատ, մեր այսօրուան տրեւալներուն համաձայն, իսկապէս Դիոկղետիանոսի երրորդ տարին գահ բարձրացած է թէ ոչ: Ըստ ինքեան այս բաւականին պարզ իրողութիւնը, դժբախտաբար վրիպած է բազմաթիւ արդի բանասէրներու դատողութենէն, որոնք չեն գիտ-

ցած զանազանել պատմագրական ստուգութիւններու կամ սխալներու, տեղին կամ անտեղի մեկնաբանութիւններու, թիւրիմացութիւններու, մեթոտաբանական սկզբունքներու կամ սայթափումներու հարթակը՝ Խորենացիի պատմագրական վիթխարի նիգը, իր բառով «աշխատասիրութիւն»ը դեկավարող ընդհանուր տեսութեանն եւ ոգիէն: Մեզի աւելի մերձաւոր օրինակով մը՝ կրնանք այսօր համաձայն չըլլալ ժԹ. դարու պատմագրութեան կամ առ հասարակ մարդկային գիտութիւններու որոշ մեթոտաբանութիւններուն եզրակացութիւններուն հետ, բայց ասիկա չի նշանակեր սպունգի հարուածով մը ջնջել զանոնք կերտողներուն, առաջարկողներուն արժէքն ու արժանիքները: Խորենացիի պարագային, սխալի, սայթափումի, թիւրիմացութեան հնարաւորութիւնն ու հաւանականութիւնը այնքան աւելի էր, քանի որ ամբողջովին կը պակսէր զինք կանխող նման որեւէ ձեռնարկ:

Ակնյայտօրէն, Խորենացիի այս հետախուզական, «ֆենական» ոգին ունի սահմանափակումներ: Այդ սահմանափակումը գուցէ կը ծագի ամէնէն աւելի Խորենացիի «ծայրայեղ» հաւատարմութենէն իր գործին համար դրած առաջադրանքին՝ տալու Հայոց «ծագում»ին, «յառաջադիմութեան» եւ «աւարտ»ին պատմութիւնը: Ուստի կը գոհէ կամ կը գեղչէ ինչ որ իրեն համար գուրս կը մնայ այդ ծրագրի սահմաններէն: Հոս ալ դիտել տանք, սակայն, որ Խորենացին ամէն քանէ առաջ պատմագիր մըն է, բառին դասական առումով. ո՛չ բանահաւաք մը, ո՛չ ազգագիր մը, ո՛չ աղբիւրագրագէտ մը, ո՛չ ալ վաւերագրական հաւաքածոներու հրատարակիչ մը: Չէր եւ չէ՛ր ալ կրնար ըլլալ: Ուստի, ինչպէս ամէն պատմագիր, ինքն ալ կը կատարէ իր ընտրութիւնը, դէպքերու ի՛ր ծաղկափաղը, որոնք կրնան միշտ չհամապատասխանել մեր ակնկալութիւններուն եւ պահանջներուն, ինչպէս կրնան չգուգադիպիլ զինք կանխող կամ ժամանակով իրեն մերձաւոր ուրիշ ընտիր պատմագիրներու կիրարկած չափանիշներուն հետ: Ամէն «ծաղկափաղ», ինչպէս ամէն պատմութիւն, ունի անխուսափելիօրէն ենթակայական տարածք մը. այլապէս աւելորդ իսկ պիտի ըլլար «մեկնողաբանական (herméneutique) բովանդակ հարցադրութիւնը:

Սկիզբէն՝ ըսինք թէ մեր նպատակը չէր մտնել Խորենացիի ժամանակագրութեան հարցին եւ ասոր կապուած բանասիրական խնդիրներու քննութեան մէջ։ Բայց ըսինք նաեւ՝ թէ մեր կատարելիք վերլուծումները կրնան թերեւս նոր լուսանիշ մը կազմել այս ուղղութեամբ։ Լաւ գիտակից ենք՝ թէ բազմապիսի եւ լուրջ են այն առարկութիւնները, որ մըդւած են ու կը մղուին տակաւին Խորենացիի ժամանակագրական աւանդական գետեղումին դէմ։ Միւս կողմէ, սակայն, կը խորհինք թէ աւելի կննդոտ անելներու մէջ կը թաւալինք տեղափոխելով զինքը ուրիշ դարաշրջաններ։ այս պարագան կը բացատրէ գուցէ մասամբ բանասիրութեան մէջ հեղինակի մը նկատմամբ այն ոչ յանախակի հանդիպող երեւոյթը՝ որ Խորենացին տեղափոխուած է է.էն մինչեւ Ժ. դար, առանց երբեք աւանդական ժամանակագրութիւնը հերքողներու միջեւ տիրող համաձայնութիւն մը գոյանալու։

Եթէ ուզենք որոնել յարմարագոյն կենսոլորտը, Sitz im Lebenը Խորենացիի գործին աշխարհահայեացքի պատմական ըմբռնումի մեր այս վերլուծումէն երեւան եկող խնանդկարին ամբողջութեանը համար, մեր կարծիքով, գայն պիտի գտնենք Ե.-Ձ. դարերու ընթացքին։ Մեզի չափազանց դժուար, գրեթէ անբացատրելի կը թուի որ հայրենիքի եւ ազգութեան, այսինքն մարդկային, երկրաւոր, ներմնայուն իրականութեան մը քրիստոնէական արժէքներէ ալոյժան ինքնակաց եւ անկախ «քնական», «մարդկայնական» իմացումը կարենայ տեղադրուիլ Ե.-Ձ. դարերէն ասդին, երբ քրիստոնէական գաղափարախօսութիւնը այլեւս լրիւ պիտի թափանցէ կեանքի բոլոր երեւոյթներուն եւ խաւերուն մէջ եւ իր բացարձակ տիրակալութեան կնիքը պիտի դրոշմէ ամէնուրեք։ Հայրենիքի իր ալոյժ ապակրօն, «քնապաշտ» իմացումով Խորենացին, ինչպէս ըսինք, հարագատ ժառանգը կը հանդիսանայ երկրաւոր, ներմնայուն արժէքներու նկատմամբ յոյն մտքին յատուկ «քնապաշտութեան», որ Ե.-Ձ. դարերուն արդէն իր վերջալոյսը կ'ապրէր։ Խորենացի շողեր կ'առնէ ալոյժ

վերջալոյսէն, բայց երփնաւորելով զանոնք իր երանգապնակին յատուկ գոյներով, որով կ'առանձնանայ իր գոյգ ներշնչարաններէն, հելլէնէն ու երբայեցիէն, զանոնք միաւորելով նոր համադրութեան մը մէջ: Սա պարագան ալ նկատի առնուի՝ որ Խորենացիի մերձեցումը պատմութեան, ինչպէս նաեւ ազգութեան իմացումը շատ տարբեր են՝ Արեւմուտքի վաղ Միջին Դարու Զ. եւ Ժ. դար երկարող «ագգային» պատմիչներէն, ինչպէս Կասիոգորոս, Գրիգոր Տուրքցի, Իսիդոր Սպանացի, Պօղոս Սարկաւազ, Բեդա Նրաննիկն կամ Վիդուկինդ: Այս մասին, սակայն, կը յուսանք ուրիշ առիթով անդրադառնալ:

Մեզի բոլորովին անհաւանական կը թուի նաեւ որ Խորենացին կարենար ապրած ըլլալ հայ իշխանութեան փառաւոր մէկ հանգրուանին՝ ինչպէս էր Բագրատունեաց շրջանը: Խորենացիի Պատմութիւնը եթէ մասամբ կը յիշեցնէ Ննէականը, այնու որ երկուքն ալ իշխանական թելադրանքէ մը կը մեկնին եւ նպատակ ունին իրենց ժողովուրդներուն ծագումը պարզել կամ երգել, բայց նաեւ էպէս կը տարբերին իրարմէ, քանի որ Ննէականը կը գրուի կայսրութեան մը փառքի գագաթնակէտին՝ գայն պանծացնելու դիտումով, մինչ Խորենացիի Պատմութիւնը կը գրուի վերահաս Աղէտի մը գիտակցութեամբ, մանաւանդ թէ Աղէտին մէջ իսկ, ժողովուրդին վերապրումի, գոյատեւումի գիտակցութիւնը կերտելու եւ մանաւանդ հիմնաւորելու մտահոգութեամբ: Ու դարձեալ զարմանալի չէ՝ երեւութաբար նման շարժառիթներէ մեկնող երկու գործերու իրարմէ Խոր տարբերութիւնը, որ կը բխի հայ պատմութեան ներքին տրամասութենէն: Տրամասութիւն մը, զոր քիչեր միայն ըմբռնած են այնքան լաւ՝ ինչպէս Մաշտոցը եւ Խորենացին: Արդարեւ, Մաշտոցի գործն ալ նման յարակարծութիւն մը կը յայտնաբերէ: Մինչ ուրիշ ազգերու «Գրոց գիւտ»ը, ըսել կ'ուզենք գրական ոսկեղարը, զուգադիպած է ընդհանրապէս անոնց քաղաքականօրէն ամենէն փայլուն շրջաններուն, մեր «ոսկեղար»ը քաղաքական անկումի, մանաւանդ թէ Աղէտի կը զուգադիպի: Զարմանալի ալ չէ, եւ հո՛ս է գայն կերտողներուն մեծութեան, «անմահութեան» գաղտնիքը, Հայոց Պատմութեան «աւարտ»ը, քա-

նի որ այդ ոսկեդարը կը ծագի վերահաս Աղէտին ընդնշմարումէն եւ իբրեւ հիմնական փիլիսոփայութիւն կը հետապնդէ Աղէտին անդրազանցումը Բանին եւ Գիրին զօրութեամբ: Բնականաբար, աղէտի շրջան էր նաեւ արարական տիրապետութիւնը: Բայց, ինչպէս ըսինք, մեզի լրջօրէն անհաւանական եւ դժուարիմաց կը թուի է.-Ը. դարերուն կրօնականէն ինքնակաց արժէքներու գաղափարախօսութեան մը մշակումը: Թողունք որ քաղկեդոնական վէճերու մասին որեւէ ակնարկի բացակայութիւնը Խորենացիի Պատմութենէն պէտք էր երկարօրէն խորհրդածել տար անոնց՝ որ Ե. դարէն յարմարագոյն կենսալորտ մը փնտռեցին իրեն համար:

Մեր այս խորհրդածութիւններու հիման վրայ, կըրնանք ուրեմն կրկնել մեր կարգին՝ նոր դիտանկիւնէ մը՝ Կոնիքերի, Ֆեքթերի, Մալխասեանցի, Աքեղեանի նման բանասէրներու տեսակետը՝ Խորենացին նկատելու իբրեւ Ե. դարու հեղինակ: Կը խորհինք թէ իբր *գաղափարախօսական ու պատմագրական կառոյց*՝ Խորենացիի Պատմութիւնը իր լաւագոյն գետնդումը կը գտնէ 440-485ի միջեւ, այսինքն Սահակի եւ Մեսրոպի մահէն մինչեւ Վահանեան յաղթանակը երկարող աղիտալի շրջանը. աւելի մասնաւորելով՝ պիտի նախընտրենք Վարդանանց պատերազմը նկատել իբր նախեզր (terminus ante quem non), քանի որ թագաւորութեան անկումին հետեւանքներուն, իշխանազրկումի, ցրուումի, աղէտի, ողբերգութեան փորձառութիւնները շատ աւելի սուր հանգամանք կը ստանան Վարդանանց պատերազմով եւ զայն անմիջապէս պատրաստող ու անոր յաջորդող դէպքերով:

Փիլոն երբայեցիի հետ նշուած գաղափարախօսական սերտ աղերսն ալ շատ լաւ կը պատշաճի այդ տարիներուն, նկատի առած որ Փիլոնի գործերը կը պատկանին յունարան դպրոցի հնագոյն թարգմանութիւններու կարգին: Յիշենք անցողաբար թէ Փիլոնի հետ սերտ աղերս մը կը ներկայացնէ նաեւ, ուրիշ տեսակետներէ, մեր խորապէս գաղափարախօս մէկ այլ պատմիչը՝ Եղիշէն, որ, մեր կարծիքով, դարձեալ չի կրնար լաւագոյն կենսալորտ մը գտնել քան Ե. դարուն երկրորդ կէտը: Փիլոն-Խորենացի, Փիլոն-Եղիշէն այս գուգահեռը խնդրոյ առարկայ ժամանակշրջանին, հակառակ քաղա-

բական աննպաստ պայմաններում, եռուն մշակութային կեանքին կարելու մէկ երեսակը կը ներկայացնէ⁽¹³⁾:

Հուսկ, Խորենացիի լեզուն ալ ոչ միայն վաղ յունարանութեան մը կը պատկանի, ինչպէս արդէն մատնանշուած է, այլ Խորենացիի Պատմութիւնը ինքնին իր մէջէն փաստեր կ'ընծայէ այդ լեզուին «դպրոցական», «ակադեմական», «ըրնագիտական» համգամանքին: Գ. Գիրքի կը. գլուխին՝ լեզւի անակնկալ փոփոխութիւնը, յետ գայն անմիջաբար կանխող նշումին՝ առաջին թարգմանիչներու գործին անբաւարարութեան, կարծէք, գործնական նմոյշ մը, ցուցադրութիւն մը կ'ուզէ ընծայել՝ հեղինակին եւ գործընկերներուն կողմէ «ստեղծուած», կաղապարուած նոր լեզուին: Ինչ որ գրեթէ բացայայտօրէն կը թելադրուի նաեւ բնագրին կիրարկած բառամթերքէն ու բացատրութիւններէն՝ «անգէտփ... մերումս արուեստի» ի բազում մասանց թերացեալ գործն գրտանէր... վասն որոյ զմեզ առաջեցին... ի լեզու պանծալի,

13. *Եթէ ընդունինք, ինչպէս հաւանական կը թուի եւ ինչպէս լաւ կը յարմարի Ե. դարու երրորդ կէսին այս գաղափարախօսական-տեսական կենսունակութեան մթնոլորտին՝ որ կը բացուի նաեւ ոչ քրիստոնէական ակունքներուն, թէ Դաւիթ Անյաղթն ալ նոյն շրջանի հեղինակն է, Ե. դարու երկրորդ կէսը կրնանք նկատել այն ատեն իբրեւ զենիթային շրջանը՝ հնութեան հայ տեսական մտքի արտադրութեան, Խորենացի-Նղիշէ-Դաւիթ երրեակով: Մինչ առաջին երկուքը հիմերը կը դնեն հայ ինքնութեան եւ հայ քրիստոնէութեան գաղափարախօսութիւններուն, երրորդը դարերով վերաբերումի անզանցանելի կէտ մը պիտի կազմէ հայ դպրոցական մտքին համար. նոյնինքն Նարեկացիի աննախընթաց հանճարին տեսական կազմաւորման ընդերքին մէջ զգալի պիտի ըլլայ Դաւիթեան խողովակին միջնորդութիւնը (Հմմտ. Ծ. ՆԱԶԱՐԵԱՆ, Դաւիթ Անյաղթը եւ Հայոց միջնադարեան գեղարուեստական գրականութիւնը՝ 'Ակնարկ', «Բազմավէպ», ՃԼԹ, 1981, էջ 244-250: «Հայ իմաստասիրական միտք»ի հարցին առնչութեամբ Հմմտ. մեր մերձեցումը՝ «Բազմավէպ»ի նոյն համարին խմբագրականին մէջ «Հայ մշակոյթ եւ իմաստասիրական մտածում», էջ 237-240):*

ի ստոյգ *յօղանալ ճեմարանին վերաբանութեան»* (Գ, կա):

Արդէն ըսինք բացայայտօրէն թէ լիուլի գիտակից ենք Խորենացիի Ե. Դար տեղադրման ներփակած կամ յարուցած դժուարութիւններուն: Բայց ծանօթ է թէ գիտական նոր յայտնութիւններ եւ աղբիւրներու լաւագոյն ծանօթութիւն մը լուծած են կարգ մը դժուարութիւններ կամ արժանահաւատութեան փաստեր ընձեռած՝ ուր տատամսումներ կային⁽¹⁴⁾: Կը խորհինք թէ բնագրային մանրակրկիտ ուսումնասիրութիւն մը կրնայ դեռ աւելի լոյս սփռել Խորենացիի բնագրին շերտաւորումներուն, յետագայ դարերուն կրած հպումներուն եւ վերհպումներուն վրայ, որոնք անտարակոյս գոյութիւն ունեցած են եւ հաւանօրէն փափուկ ձեռքերով կատարուած: Հուսկ հին աղբիւրներու նկատմամբ մեր սահմանափակ ծանօթութիւնն ալ պէտք է հնչէ տեւապէս իրրել գգուշութեան ահագանգ մը:

«Պատմահայր» կոչած են Խորենացին, անշուշտ անոր համար՝ որ ինք առաջինը գրած է «Հայոց Մեծաց Ծննդաբանութիւն»ը: Մեր վերլուծումը ի յայտ բերաւ՝ թէ այս պարզ երեւոյթէն անդին գաղափարախօսական եւ գրութեանական ինչպիսի՝ խոր եւ խիտ իմաստ մը կը պարունակէ այդ տիտղոսը:

Զենք գիտեր թէ ե՛րբ եւ ինչո՛ւ «Քերթողահայր» կոչած են Խորենացին: Գուցէ անմահ չէ ենթադրել՝ թէ տիպօրէն յունաբան եզրով մը յօրինուած այդ տիտղոսը ուզած ըլլայ նշանակել Պատմահօր անձին մէջ գլխաւորաբար յղացողն ու ձեւողը այն յունաբան լեզուին, որ իր դրական ժառանգութեամբ այսօր ալ անտրոհելի բաժինն է հայերէնի, ողնասիւնն ու բեղմնաբար սկզբունքը՝ անոր գիտական եզրաբանութեան:

14. Հմմտ. ամփոփ, բայց տեղին զիտողութիւնները Լ. Տէր Պետրոսեանի, գրիւ. Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, անգլիերէն թարգմանութիւն եւ ծանօթագրութիւններ Ռոբերտ Թումսոնի, «Պատմա-բանասիրական հանդէս», 1980, 1, էջ 263-270:

Քիրթոզահայր ու Պատմահայր: Հաւանօրէն՝ աւագ
հիմնադիրը յունարան դպրոցի, ստուգիւ՝ ուղեղը, որ հայ
ինքնութիւնը բանած է իբրեւ գիտակցութիւն, եւ աշխարհա-
հայեացք մը կառուցած՝ Հայոց Պատմութենէն:

MOVSES KHORENATZY'S WORLD OUTLOOK AND HIS UNDERSTANDING OF HISTORY

FATH. LEON ZEKIYAN

The author traces down «the main arteries and cornerstones» of Movses Khorenatzky's World Outlook and his conception of History.

— The Hellenistic norms concerning civilization make up the ideological foundation upon which is built Khorenatzky's perception of «Nation and Fatherland». Part and parcel of this conception is the antagonism between «political order» and «barbarism», the adoration of the Beautiful and the Subliminal, and the Temperence of the «golden mean», all of which contribute to the fact that Khorenatzky pervades the image of patriotism as against chauvinism.

Khorenatzky's Hellenophilism is tempered with yet another school of thought : that of the Hebraic political order which is based on a coordination between «Nation and Religion» as sustained by Philon the Hebrew. Nevertheless, in contrast to Philon, Khorenatzky bases his principles on Nation alone, without necessarily coordinating it with Christianity. Thus, he is able to appreciate and cherish the pagan Armenian values and historic figures as well.

— With respect to his perception of History, in spite of having gathered materials from «all the possible areas of his time», Khorenatzky is nevertheless neither a chronologist, nor a philologist, but a true historian.

For Khorenatzy, History is not only an investigation of events, but also has the mission to create literature about historic reminiscences and to engrave them in peoples' consciousness. In this sense, Khorenatzy's analytical mind has its own limitations. He is an obsessed historian. «He omits everything that is out of the scope of his scheme».

Exactly when did Khorenatzy live? Different historians are at a variance with each other about this issue. At the end of his article, the author makes a quick allusion to this problem, and places Khorenatzy in the V^o-VI^o centuries A.C., by bringing in the convincing argument that Khorenatzy's and different peoples' world outlook was particular to those centuries alone.

Khorenatzy's conception of the world coincides with that of the greco-roman period.

ՄԱՐՏԻՆ,

ՀԵՐՈՍ ՔԱՂԱՔ

Խորան եւ Շիրիմ Հայաստանի 1915ի Զարդերուն ընթացքին:

Հեղինակ՝ Եղբ. Եասենթ Սիմոն, տպգր. Ս. Փօլ, Ճիւնի, Լիբանան, 1991, 210 էջ:

Անցեալ դարուն սկիզբները, Ֆրանսացի Դոմինիկեան Միաբանութեան միսիոնարներ առաքելութիւններ բացած էին յատկապէս ասորի եւ քաղդէացի քրիստոնեայ Համայնքներուն մօտ, որոնք կը բնակէին Իրաքն ու Հիւսիսային Սուրիան:

Անոնք Հաստատած էին դպրոցներ, դարմանատուններ եւ Մուսուլի մէջ ժառանգաւորաց վարժարան մը, որ կը պատրաստէր ապագայ կղերականներ. քահանայ, վարդապետ եւ նոյնիսկ կուսաններ:

Այդ Դոմինիկեան Հայրերը Ֆրանսացի էին: Այս պատկանելիութիւնը ժամանակ մը ետք քաղաքական հարց դարձաւ եւ միսիոնարները արտաքսուածի հրահանգ ստացան եւ հալածանքի ենթարկուեցան Երիտթուրքերու կողմէ:

Անոնցմէ ոմանք փորձեցին չենթարկուիլ այդ հրահանգներուն ու իրենց Հաւատացեալները առանձին չձգելու համար, ապաստանեցան Մարտին քաղաքի Ասորի Համայնքին մօտ, ուր օսմանցի կարգ մը անձնաւորութիւններուն քաղաքական պաշտպանութիւնը վայելեցին ժամանակ մը:

Մարտին ապաստանած անձերէն էր Եղբայր Եասէնթ Սիմոն, Դոմինիկեան միսիոնարը: Անոր հոն գտնուիլը նախախնամական պիտի դառնար. անիկա Մարտինի իր թաքստոցէն առիթը պիտի ունենար ականատես վկան ըլլալու Հայոց տեղահանութեան 1915-16ին, ու իր տեսածն ու լսածը գաղտնաբար գրի առնելու, Ֆրանսերէն:

Այս Ֆրանսերէն գրութիւնը լոյս տեսաւ 1991-ին, Պէյրութ: Նոյնին Հայերէն թարգմանութիւնը կատարեց տողերուս Հեղինակը: Մարտին, Հերոս Քաղաք պատմական վկայագրութեան Հայերէն, Ֆրանսերէն եւ արաբերէն հրատարակութիւնը՝ նախաձեռնութիւնն է Հայ Կաթողիկէ Պատրիարքարանին, Պէյրութ: Ան մաս կը կազմէ ծաւալողական

աշխատանքի մը, որուն նպատակըն է ո՛չ միայն օտարներուն ծանօթացնել Եղեռնի մեր նահատակները, այլ նաեւ Տիեզերական Եկեղեցւոյ յանձնել անոնց սրբադասումին դատը, առ այս վաւերաթուղթեր եւ վկայագրութիւններ ժողովելով ականատես կամ ականջաւուր վկաներէ:

Ֆրանսացի Հեղինակին էջերուն մէջ, Մարտինի Հայ նահատակներու շարքերէն դուրս կը ցայտէ առաջնակարգ դէմքը Մարտինի Առաջնորդ Իգնատիոս Արքեպիսկոպոս Մալոյեանի, որ իր տեղահանուած ժողովուրդին ընկերացաւ մինչեւ նահատակութեան վայրը, «բոկոտն ու բացագլուխ, շղթաները վզին շուրջ, թափօրը փակելով երկու ոստիկաններու միջեւ»: Ու առաջին քրիստոնեայ նահատակները յիշեցնող արիութեամբ, ազգով ու եկեղեցիով, միատեղ խողխողւեցան:

• Ականատես վկաներէն էր Եղբայր Եսաէնթ Սիմոն, Ֆրանսացի միսիոնարը:

Անոր վկայութիւնը այնքան աւելի արժէքաւոր է որքան Հեղինակը ուղղակի նկատի չէ առած Հայոց Եղեռնը, այլ միսիոնարի իր հոգեբանութեամբ, ուզած է փառաբանել բոլոր համայնքներուն պատկանող քրիստոնեաները: Անոր վկայութեան տեսադաշտը սահմանափակ է. Մարտին քաղաքը եւ անոր շուրջ հաստատուած քրիստոնեայ գիւղերուն նա-

հատակները: Ան սակայն առիթն ունեցաւ նաեւ տեսնելու Հայկական վիլայէթներէն տեղահանուած եւ Մարտինէն անցնող բազմահազար Հայ կարաւանները:

Այս հրատարակութեան ֆրանսերէն ձեռագիրը պահուած է Կաթողիկէ Ասորիներու Պատրիարքարանի դիւաններուն մէջ, Շարֆէ, Լիբանան: Անիկա նախապէս օգտագործուած է կարգ մը ժամանակակից պատմագիրներէ, ինչպէս Տրապիզոնի Վիճակաւոր Յովհաննէս Արք. Նազլեանէ («Յուշեր», Հատոր Ա., Պէյրութ, Հայ Կաթ. Տպարան, 1960):

Հեղինակին մտքին մէջ 1915ի դէպքերուն թաքուն ծալքերը Հետըզհետէ կը բացուին, մինչեւ որ յանկարծ կ'անդրադառնայ, թէ պատահածը «Ջարդ» մըն էր, ցեղասպանութիւն մը՝ ծրագրուած երիտթուրքերու կողմէ, Գերմանիոյ գիտակցութեամբ եւ գործադրուած քիւրտերու ձեռքով:

Ականատես դարձած՝ օր ցերեկով գործուող տեղահանութիւններուն, սպանութիւններուն, կողոպուտներուն, մարդաւաճառքին ու հրդեհումներուն, Հեղինակը առիթը կ'ունենայ շատ մօտէն ճանչնալու քիւրտ ցեղը, զոր գործի վրայ տեսաւ եւ որուն հանդէպ կը սնուցանէ շատ վերապահ զգացումներ:

Լսեցէք ինչ կը վկայէ այս մասին:

Ա. Կ.

«Թէլ էրմէն Մարտինի քարգաւան գիւղերէն էր, շը-նորհիւ իր դիրքին եւ իր ար-տադրութիւններուն: Անիկա կարաւաններու բանուկ կա-յան էր, ցորենով ու գարիով լեցուն իր շտեմարաններով, ծերերով ու երեխաներով առի իր տուններով: Տակա-ւին երէկ, եռուգեռ, քարե-կեցութիւն ու կեանք կը խայ-տար հոն, իսկ այսօր լոռ-թիւնը, անապատը ու մահը տարածուած է հոն. ֆիւրտին եաթաղանն ու հրդեհող ջա-հերը անցան այն տեղերէն:

Գուցէ հարց տաք ինծի, թէ ի՞նչ պիտի մէկն է ֆիւրտը: Ո՞վ է սա մարդակերպ գազա-նը, գոր Օսմանեան Կայս-րութիւնը կը լծէ իր ամէնէն փստմնելի գործերուն գոր-ծադրութեան, ու գործը կա-տարած՝ գայն ետ կը դրկէ իր խաւարամած որջը:

— Քի՞ւրտը... արարած մըն է, որ ո՛չ հայրենիք գի-տէ, ո՛չ դպրոց: Ան կը գրաւէ անսահման մաս մը Թուրքիոյ հողերէն՝ յենակէտ ունենա-լով Պարսկաստանի մէջ: Քիւրտը այդ վայրերուն վը-րայ կը գտնէք, որովհետեւ քա՛խտը գինք հոն զետեղած է: Ո՛չ ոք ո՛չ մէկ ատեն փոր-ծած է դաստիարակել ֆիւր-

տը: Ան անընտել է ամէն կարգապահութեան: Իր թո՛ւ-րըն է իր լաւագոյն գրիչը, իսկ ֆրիստոնեայ արիւնը՝ իր նախասիրած մելանը:

Օսմանեան պետութիւնը բնա՛ւ չէ յաջողած, կամ չէ՛ ուզած զսպել ֆիւրտը, մերթ-օտար պետութեան պէս վար-ւած է հետը, հաւասարէ հա-ւասար: Անոր աւար ու կողո-պուտ խոստացած է՝ ֆիւրտ քազուկին փոխարէն: Այդ քազուկն ալ միշտ ձեռնտու է, քանի ֆիւրտը անհամար է թիւով:

Ընչա՛հաղց, անագորոյն եւ արիւնաբքու: Քիւրտը նկուն կը դառնայ ուժի՛ առջեւ, ո-րուն խորհրդանիշներն են ոստիկանին համազգեստը, հարկահաւաքին պատուանը-շանը, ժանտարմային հրա-ցանը: Քիւրտը հօգ՛ր է ան-պաշտպաններուն դիմաց. անմայր փոքրիկին, անա-մուսին կնոջ եւ անգէն մար-դուն դիմաց:

Բարեպաշտ է երբ մարդ կը սպաննէ «քարեգութ եւ ողոր-մած Ալլահ»ին անունով: Մարդը սպաննելէ ետք, դիա-կին չի դաշիր... օրէնքը չը-պղծելու համար: Բարեպաշտ է, ուղեւորին առջեւ իր դու-ռը քանալու չափ, ո՛չ սակայն

անոր կեանքին խնայելու
չափ:

Քիւրտը՝ կէս մարդ կէս ա-
նասուն էակ մըն է: 1915ի
սահմակեցուցիչ եւ սահմա-
նազանց եղեռնագործութեան
համար, Բարձր- Դուռը գա-
նոնք հաւաքեց քոլոր կողմե-
րէն, եւ մարդասիրողի
պաշտօնը անոնց յանձնեց:
Ֆերմաններու հրահանգէն
աւելի՝ բնա՛ղն է որ քիւր-
տին վրայ կը հրամայէ: Հնա-
գանդելու պարտականութե-
նէն աւելի՝ շա՛հն է որ զինք
կ'առաջնորդէ: Ահա՛ պատճա-
ռը, որուն համար քրիստոնե-
այ գոհեքունի թիւը այնքան
ահարկու համեմատութիւն-
ներու պիտի բարձրանար:

Քիւրտը անգամ մը որ շրդ-
թայագեթծէք, ըսէ՛ք ինծի
գաղտնիքը զայն ետ սանձե-
լու: Աւելի հեշտ է կասեցնել
լեռներէն վար թաւալող ձի-
նափով մը, մարել հրկիզ-
ւող եղէգնուտները քան սան-
ձել քիւրտը:

Այժմ զինք գործի վրայ
տեսնենք:

*

Յուլիս 1 է: Թէլ էրմէնի
քրիստոնեայ գիւղացին, հա-
կառակ ազդարարուած ըլլա-
լուն իր շրջակայքին մէջ պա-
տահած վերջին ջարդերէն,

անփոյթ կը հանգչէր, վստա-
հելով կառավարական միւ-
տիրին եւ միլիցիական զին-
ւորներուն գոյգ ներկայու-
թեան վրայ: Ու յանկարծ կէ-
սօրուայ մօտերը, գիւղին քը-
նակիչները հրաման ստացան
միատեղ խմրուելու, իբր թէ
ամէն չարաղէտ դէպքի առաջ-
քը առնելու համար:

— Բոլորդ ապաստանեցէ՛ք
եկեղեցիին մէջ, ըսին զին-
ւորները: Մեծ թիւով քիւր-
տեր կը պատրաստուին գիւ-
ղին վրայ յարձակելու: Թոյլ
պիտի տանք, որ ձեր տունները
կողոպտեն, որպէսզի կարե-
նանք գէթ ձեր կեանքները ա-
զատել:

Բոլորը եկեղեցի հաւաք-
ւեցան: Ժամանակն էր. ահա՛
աւագակներու բազմութիւն
մը, շուրջ 2000 հոգի, ձի հե-
ծած ու սուրեր ունեւորով, ե-
կաւ գիւղը պաշարեց ամէն
կողմէ: Թուրք զինուորնե-
րուն ձեռքով խաղի եկած քը-
րիստոնեաները քիւրտ ջար-
դարարներու յանձնուեցան.
մանաւանդ թէ, թուրք զին-
ւորները առաջին կրակողնե-
րը եղան իրենց պաշտպանու-
թեան վստահացած ժողո-
վուրդին վրայ: Սակաւաթիւ
վերապրողներ վկայեցին, թէ
քիւրտներուն եւ թուրք զին-

ւորներուն միջեւ համաձայն-
ըւած գործակցութիւն մը
կար: Ու նոյն խաղը պիտի
կրկնուէր ամէն անգամ:

Ապա եկեղեցիին դուռը
խորտակեցին ու ջարդը ըս-
կըսաւ: Ո՛չ դիմադրութիւն
կար անգէն քրիստոնեանե-
րուն կողմէ, եւ ո՛չ ալ գուր-
դահիճներուն կողմէ: Բայց
մեռան քրիստոնէաբար, ան-
տեղիտալի քաջութեամբ:

— Իսլամացե՛ք, կը փր-
կըւի՛ք, պոռացին անոնց երե-
սին:

— Երբե՛ք, երբե՛ք, պա-
տասխանեցին անոնք:

Եւ մի առ մի անոնք ին-
կան, մին՝ գնդակներու
տակ, միւսը՝ սուրի հար-
ւածներէն, երրորդ մը կացի-
նահար: Խորանը ծառայեց
որպէս սպանդանոց. մա-
նուկները հոն պառկեցուցին
եւ մէկ մէկ խողխողեցին: Ե-
կեղեցիին վերնատունը որ-
պէս դիտանոց գործածեցին,
վերէն ժողովուրդը թիրախ
բռնեցին ու կրակեցին: Նըս-
տաբաններուն մէջ խիտ-խիտ
շարուած հայերը հնձուեցան
արիւնաներկ ողկոյզներու
նման: Մեռեալները քաւալե-
ցան վիրաւորներուն վրայ,
վիրաւորները մեռեալներով
ծածկուեցան: Միայն քանա-

սուն հոգի յաջողեցան երկու
օր ետք Մարտին հասնիլ, ա-
մերիկեան հիւանդանոցին
մէջ իրենց վերքերը դարմա-
նելու եւ պատահարներուն
մասին վկայելու: Վերքերով
ծածկուած անոնց մարմին-
ները, խոցերու խճանկար
դարձած, վկաներն էին ֆիւր-
տերուն գործած քարքարո-
սութիւններուն:

Երկու ժամուայ մէջ, Թէլ
Էրմէնի եկեղեցիին ու տունե-
րը դատարկացան իրենց բը-
նակիչներէն: Երկու ժամէն,
մարդու եւ կաթողիկէի շուն-
չը չճացա՛ւ Թէլ Էրմէնէն:
Արիւնը առատ վտակներով
դուրս հոսեցաւ եկեղեցիին
դրան տակէն, ինչպէս գի-
նին՝ հնձանէն...:

Քիւրտ մարդոց գործը ա-
ւարտած էր. ամէն ինչ կոտո-
րած էին: Այժմ կը սկսէր
ֆիւրտ կիներուն գործը՝ կո-
ղոպո՛ւտը: Քիւրտ կիները
սպրդեցան հայ տուններէն
ներս. կահ կարասի, սըն-
տուկներ, պաշար, հագուս-
տեղէններ, ի՛նչ որ գտան,
բոլորը բեռնուեցան ջորինե-
րուն վրայ եւ տարուեցան
դէպի լեռները:

Երբ գիշեր եկաւ, հրդեհե-
ցին նախ եկեղեցին, ուր 800
դիակներ գետին դիզուած

էին: Ապա անցան դիրավառ տուններուն: Քիչ ետք բոցեղէն հսկայ խարոյկ մը բարձրացաւ դէպի երկինք, հաղորդելով կայսերական կառավարիչին, թէ խարոյկ դարձած Թէլ էրմէնը՝ վաղն ալ մեռելատուն պիտի դառնար, եւ շիջող խարոյկին վերջին կայծերուն հետ, կը

շիջէր նաեւ Հայոց ապստամբութեան վերջին կարելիութիւնը:

Օսմանեան Կայսրութիւնը փրկուած էր...: Փրկութիւնը արժած էր 1500 մարդկային զոհ:

ԵՂՐ. ԵԱՍԵՆԹ ՍԻՄՈՆ

ԱՐՏԷՄ ԵՂԻՇԷԻ ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ.

«ԱՐԵՒՄՏԱՀԱՅԵՐԷՆԻ ԲԱՌԱՐԱՆ»

«Արեւիկ» հրատարակչութիւն, Երեւան, 1991, 319 էջ:

Ժամանակակից Հայրենի լեզւաբանութեան մէջ, Արտէմ Սարգիսեանի անունը բացառապէս կ'առնչուի արեւմտահայերէնի խոր ու բազմակողմանի ուսումնասիրութեան հետ: Հեղինակին նախորդ գիրքը՝ «Արեւելահայ եւ Արեւմտահայ Գրական Լեզուներ»ը (1) բազդատական ուսումնասիրութիւն մըն էր արեւմտահայերէնի եւ արեւելահայերէնի հնչիւնական, բառիմաստային, շարահիւսական եւ այլ ոլորտներու, ուր լեզուաբանը կը յանգէր այն ճիշդ եզրակացութեան թէ երկու տարբերակները հայերէն աշխարհաբարի՝ գերազանցօրէն շատ աւելի նմանութիւններ ունին (քան տարբերութիւններ) եւ կը բխին միեւնոյն ակունքէ: Այս

ներկայացուող բառարանը արդէն տեսակ մը մանրամասնեալ ձեռնարկ մըն է, որ խոշորացոյցի տակ կ'առնէ արեւմտահայ ճիւղին պատկանող շուրջ 4.000 բառեր, «որոնք արեւելահայերէնի համեմատութեամբ աչքի են ընկնում կա'մ իմաստային, կա'մ ձեւային տարբերութեամբ» (տիտղոսաթերթի գիրքի նկարագրութիւն):

Հայերէնի պատմական զարգացման ընթացքին, մեարդպեան շրջանէն մինչեւ ներկայ օրերը, զանազան ազդակներ յառաջացած են բառիմաստային ներբերանգներ եւ զգալի տարբերութիւններ երկու գրական հայերէններու մէջ: Այսպէս, օրինակ, միջոցառում, արեւմտահայերէնի մէջ, նախ եւ առաջ կը նշանակէ

կարգ մը միջոցներ ձեռք առնել որոշ երեսօյքի մը համդէպ, իսկ արեւելահայերէնի մէջ կը նշանակէ նաեւ մախաճեղմութիւն, համրայիմ գործունէութիւն («Մուսանողական խորհուրդը միջոցառում մը կազմակերպած է Հանրակացարանը...»):

Հայոց լեզուի հարուստ բառապանծին 4.000 բառերը լուսարձակի տակ առնելու ընթացքին, հեղինակը նկատի առած է միայն տարբերութիւնները, եւ իբրեւ սկզբունքային մօտեցում՝ այդ բառերուն մեծ մասը ցոյց տուած է գործածութեան ոլորտի մէջ, առնուած արեւմտահայ եւ ըսփիւփահայ գրագէտներու ստեղծագործութիւններէն: Այսպէս՝ ԼԱՅՆՇԻ = լայնաւուն: «Կաքաւ, կաքաւ, կաքաւիկ, Լայնչի լուսնած լար մահիկ...» (Չահրատ):

Ներկայացուող բառարանը ուշադրութեամբ աչքէ անցընելէ ետք, անգամ մը եւս կը հաստատուի այն փաստը, որ երկու գրականները տարբեր լեզուներ չեն երթելիցէ, հակառակ իմաստային նրբերանգներու առկայութեան: Հեղինակը տեղին կ'արձանագրէ այն փաստը, թէ «արեւելահայերէնի եւ արեւմտահայերէնի բառապաշարային տարբերութիւնները, ճշգրիտ տուեալներով, երեք տոկոսից չեն անցնում, իսկ դա մեր ազգային լեզուի երկու տարբերակների ընդհանրութեան բարձր աստիճանի խօսուած ապացոյց է» (էջ 3):

«Արեւմտահայերէնի Բառարանը» լոյս կը տեսնէ ա'յնպիսի շրջանի մը, երբ իր սեփական ուղին ու ճակատագիրը իր իսկ ձեռքերով տնօրինելու զոհող հայրենի պետութիւն մը կ'աշխատի, առաւելագոյն չափով, վերականգնել անցնող շրջանին զանազան պատճառներով անտեսուած արժէքները, ինչպէս՝ դասական ուղղագրութեան եւ արեւմտահայերէնի պարագաները: Այս իմաստով թէ՛ հայերէնի եւ թէ՛ սփիւփահայ ուսանողութեան համար, բառարանը կը ներկայանայ իբրեւ առաջին կարգի ուղեցոյց-հրատարակութիւն մը՝ փոխադարձաբար աւելի ճիշդ հասկնալու համար երկու գրականներու բառիմաստներու նրբերանգները:

Առնենք սպիտակ/ցերմակ հոմանիշներու պարագան, ուր առաջինը արեւելահայուն համար սովորական գոյնն է, ինչպէս օրինակ՝ սպիտակ վերնաշապիկ, մինչ երկրորդը գոյնին իտէալական բարձրագոյն որակն է: Ահա՛ թէ ինչո՞ւ Եղիշէ Չարենցի յայտնի բանաստեղծութեան մէջ «ճերմակ գազաթ» է Մասիսի ալեհեր գլուխը, այլ ոչ թէ սպիտակ: Եւ փոխադարձաբար: Այսպէս են պարագաները նաեւ գաւաթ/բաժակ հոմանիշ գոյգին, եւ այլ բազմաթիւ հոմանիշ գոյգերու:

Արտէմ Սարգիսեանի «Արեւմտահայերէնի Բառարանը» ցոյց տալով հանդերձ բառիմաստային տարբերութիւնները,

միաժամանակ կը վկայէ թէ ո'չ մէկ խորթութիւն կայ երկու զրականներուն մէջ, այլ, ինչպէս տեղին կը նշէ Հեղինակը, ասոնք «պարզապէս նոյն ազգային լեզուի ներքին հարուստ հնարաւորութիւնների տարբեր իրացումների ապացոյց են» (էջ 4):

Այս բառարանը կը հանդիսանայ այժմէական հրատարակութիւն մը, ուրկէ իբրեւ հանք, կարելի է արեւելահայերէնի մէջ

ներմուծել կամ «արեւելահայերէնում վերստին դնել լայն գործադրութեան մէջ» 20ական թուականներէն ետք դուրս դրուած բազմաթիւ բառեր, որոնք գործածական են արեւմտահայերէնի մէջ:

ՄԻՆԱՍ ԳՈՃԱՅԵԱՆ

(1) Երեւան, Հայաստանի ԳԱ. Հրատարակութիւն, 1985:

ԲԻԻԶԱՆԴ ԵՂԻԱՅԵԱՆ

«ՍԵԼՃՈՒԿ-ԹԱԹԱՐ-ՕՍՄԱՆԵԱՆ ԹԻՒՐԶԵՐՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ, ԺԱ.-ԺԵ. ԴԱՐԵՐ»

Այս մեծածաւալ հատորը, որ մեկենասութեամբ Մարք Մարգարեանի (Շիրակո) լոյս տեսած է Անթիլիասի Կաթողիկոսարանի տպարանէն 1988ին, ինծի հասաւ 1990ի վերջերը: Զայն մեծ անհամբերութեամբ կարդացի եւ գրաւուեցայ անոր պարփակած ճոխ ծանոթագրութեամբը՝ զիրար կոխկոտող պատմական դէպքերու շուրջ, նման՝ զիրար թաւալեցնող ատամնաւոր երկու անիւներու:

Գնահատանքս աւելցաւ երբ հոն գտայ նաեւ Հայոց Պատմութեան այնքան յստակութեամբ

ընդլայնումը, զուգահեռաբար է.-Ժ. դարերուն պատմութեան հոլովումին հետ (ռազմական եւ քաղաքական): Հեղինակը նոյն զուգահեռականները պահած է նաեւ Ժ.-Ի. դարերուն մասին:

380 մեծադիր էջերով այս հատորը բաժնուած է հիմնական 11 գլուխներու: Այս 11 գլուխներուն մէջ, հեղինակը, նկարագրելէ ետք է. դարուն թուրք-թուրան ցեղախումբերուն մուտքը Փոքր Ասիա (Կասպից ծովու հարաւային մասը), կը կամրջէ սելճուկեան թուրքերու (ԺԱ. դար) արշաւանքները թէ՛ խաչակիրներու

եւ թէ՛ Հայ Թագաւորութեան շրջանին հետ:

Ապա կը նկարագրէ ԺԳ. դարուն (1220-1304) մոնկոլ-թաթար արշաւանքները (ձէնկիգ խան եւ Ղազան խան) եւ նաեւ կը մանրամասնէ անոնց նուաճած երկիրներուն մէջ անոնց տիրապետութեան հետեւանքները: Ապա կ'անցնի Լենկթիմուրի 40 տարիներուն արհաւիրքներուն, որմէ ետք կը հասնի սելճուկ Սուլէյման Շահի եւ Տուղրիլի իշխանութեան, որուն ժառանգորդներուն ձեռքով պիտի հիմնուէր Օսմանեան Պետութիւնը. պետութիւն մը, որուն տեւականացման հիմնաքարը եղաւ Կոստանդնուպոլսոյ գրաւումը 1451ին, Մուհամմետ Բ. Ֆաթիհի կողմէ:

Իսկ վերջին 11-րդ դուիսով, հեղինակը սպառիչ կերպով կու տայ Օսմանեան Կայսրութեան չորս դարերը, 1451-1922, Մուհամմետ Ֆաթիհէն մինչեւ Ապտիւլ Մեճիտ Բ.: Այս ամբողջը միատեղուած է 337 մեծագիր էջերու մէջ: Ցաւելուածական 40 էջերը կը բովանդակեն ցանկը օսմանեան զահակայներուն, թիւով 40: Նաեւ շահեկան վիճակացոյցներ Թուրքիոյ նահանգներուն, իրենց բնակչութեանց բաժանումներով (10 էջ): Մատենագրական ճոխ ցուցակը կը գրաւէ 7 մեծագիր էջեր, բովանդակելով Հայ մատենագիրներ եւ պատմագիրներ՝ 40 անուն, որոնցմէ 21ը հիններ են, իսկ 19ը արդի պատ-

մագիրներ: Արեւելեան մատենագիրներ (թուրքերէն)՝ 16 անուն: Արաբ մատենագիրներ եւ թարգմանութիւններ՝ 12 անուն: Իսկ 28 անուն ալ արեւմտեան մատենագիրներ, այլեւայլ լեզուներով: Ընդհանուր գումար՝ 96 անուն: Եւ վերջապէս՝ Անձնանուններու եւ Տեղանուններու 18 էջեր, որոնք կը փակեն այս զարմանալիօրէն հետաքրքրական եւ հմտալից հատորը:

Բ. Եղիայեան՝ մինչ ժամանակագրական կարգով կը յառաջանէ բազում արշաւանքներու պատմութիւնը սելճուկներու, մոնկոլներու, թուրքերու, բիզանդացիներու եւ խաչակիրներու, զուգահեռաբար կու տայ նաեւ հայերու կեցութիւնը այս թռչուքահին մէջ:

Սակայն ես հոս պիտի անջատեմ այս զուգահեռականութիւնը, որպէսզի նախ՝ յօդուածի մը սահմաններէն չառ չհեռանամ եւ երկրորդ՝ աւելի լայն կերպով կարենամ անդրադառնալ Հայութեան (հոգ թէ բնակիչ) վերաբերեալ շփում-դէպքերու մասին: Ուստի առանձին պիտի տամ, հակիրճ կերպով, պատմութեան ընդհանուր ընթացքը, վեր հանելով մի միայն զագաթ դէպքերը: Իսկ երկրորդ բաժինով, պիտի արձանագրեմ վկայութիւնները, որոնք կուտակուած են հեղինակին գործին մէջ՝ վերաբերեալ Հայ ժողովուրդին եւ Հայ Հողին, բարբարոսներու արշաւանքնե-

րուն եւ տիրապետութեանց ընթացքին:

ՄԱՍ Ա.

Նախ քան Քրիստոս Զ.-Ե. դարերուն, մոնկոլ-թուրք ցեղախումբեր արշաւեցին դէպի Զինաստան, ուր յաջողեցան կողոպտիչ իշխանութիւն մը հաստատել: Անոնք չինացիներուն կողմէ յորջորջուեցան Թուֆիու, որմէ մնաց «Թուրք» անունը: Ա. դարուն (Ն.Ք.), չինացիք յաջողեցան զանոնք վտարել մինչեւ «Թուրքիստան»:

Մոնկոլ, քաթար, բուրաճ, բուրֆ, ի սկզբանէ եղած են, անւանումներու տարբերակներով, նոյնանուն ցեղախումբեր, որոնք խմորուած են ռազմի եւ ջարդի նոյն փտորժակներով... մինչեւ օրս: Այս մոնկոլ-թաթար-թուրք քոչուոր ցեղախումբերէն մէկուն պետին՝ Թոխմախի (կամ Թէքօք) որդին, Սելճիք անունով, ըմբոստացաւ եւ իր ցեղախումբը առած՝ յառաջացաւ դէպի Պուխարա, Ժ. դարուն սկիզբները: Տեղւոյն իշխաններուն կոխներուն մասնակցեցաւ իբրեւ վարձկան զինւոր եւ վարձատրուեցաւ փոքրիկ հողամասով մը, ուր հիմնեց իր իշխանութիւնը: Հիմնեց նաեւ Սելճուկ գերդաստանը, իշխանութիւնը բաժնելով իր երեք թոռներուն միջեւ: Տուղրիլ, Իպրահիմ Իննալ եւ Զաքրը: Այս երեքը միանալով, քանդեցին թա-

թար-թուրք տիրող Ղազնավիները եւ տարածուեցան մինչեւ Խորասան նահանգը:

Տուղրիլ (1047-1063) առաջին թուրք սելճուկը եղաւ Հայաստան մուտք գործող՝ Համատանի եւ Ատրպատականի ճամբով: Ան յաղթեց բիւզանդական բանակին Արճէշի մէջ, 1048ին: Ապա 1055-ին գրաւեց Պաղտատը: Ան իսլամացաւ եւ տիրացաւ Սուլթան տիտղոսին:

Ալփասլան (1063-1072), որդին Զաքրիի, ժառանգեց սելճուկներու սուլթանութիւնը: Ան ուղղակի դէմ դիրքաւորուեցաւ Բիւզանդական Կայսրութեան: Անոնց գերիշխանութեան տակ մնացող Հայոց եւ վրաց ամրաքաղաքները եղան առաջին նշաւակները Ալփասլանի զինուորական ոյժի գործածութեան: Առաջին հերթին, բիւզանդացիներուն կողմէ որոշ զիմաղրութենէ մը ետք, Անի մայրաքաղաքը լքուեցաւ Ալփասլանի զօրքերուն, որոնք թալանեցին քաղաքը եւ մեծ թիւով բնակիչներ սպաննեցին, 1064ին: Յիշեցնենք, որ Անին 1045էն ի վեր բիւզանդական էր: Ալփասլանի ամենակարեւոր յաղթանակը եղաւ Մանազկերտի գլորաւումը, 1071ին: Բացուած էր դուռը դէպի Պոլիս երթին:

Ալփասլան իրեն յաջորդ նշաւակեց իր Մելիքշահ որդին (1072-1092), որ արժանացաւ «աշխարհակալ» տիտղոսին: Ան Կասպից ծովէն մինչեւ Միջերկ-

րական տարածուեցաւ ու սել-
ճուկ-թուրք սուլթանութիւնը
մինչեւ Նիկիա հասցուց: Մելիթ-
շահի առաջին գործը եղաւ Տուզ-
րիլի փնսայ Գութուլմուշի որդի
Սլէյմանին հրահանգել, որ նեղէ
Բիզանդիոնը: 1074ին, Սլէյման
յաղթեց Միքայէլ է. Դուկաս
կայսրին, որ հարկադրուեցաւ
ստորագրել վկայագիր մը, թէ
«Սլէյման օրինաւոր տէրն է զը-
րաւեայ երկրամասին»: Սլէյման
իր գահը հաստատեց Իկոնիոյ
մէջ, զառնալով հիմնադիրը սել-
ճուկ արեւմտեան սուլթանու-
թեան:

Սլէյմանին յաջորդեց Խըլընճ
Արսլան (1086-1108): Անիկա
խաչակիրներուն դէմ պայքարող
առաջին սուլթանը եղաւ: 1096ին,
անխնայ կոտորեց խաչակիրնե-
րուն հետ եկած ուխտաւորներու
խումբերը: Սակայն 1097ին,
Ջախճախուեցաւ Նիկիոյ ճակա-
տամարտին մէջ, խաչակիր-աս-
պետ Գոտրֆրուա Տը Բուլեօնի
կողմէ: Այս յաղթանակով Երու-
սաղէմի ճամբան բացուած էր, եւ
1099ին խաչակիրները գրաւեցին
Երուսաղէմը:

• Հատորին Դ. Գլուխը հեղի-
նակը յակացուցած է խաչակիր-
ներու եւ Հայոց Կիլիկիոյ Թագա-
ւորութեան, նաեւ սելճուկ-արաբ
սուլթանութեանց միջեւ եղելու-
թիւններուն ԺԱ.-ԺԳ. դարե-
րուն: Բիզանդ Եղիայեան խա-
չակիր ասպետներու մեծաշօինդ
գրոհները դէպի Մերձաւոր Արե-

ւելք եւ անոնց գործելակերպն ու
քաղաքականութիւնը տրամաբա-
նական վերլուծումի կ'ենթարկէ՝
վեր առնելով մանաւանդ անոնց
ընչաքաղց նկարագիրը եւ ապե-
րախտ վարմունքը գիրենք հիւ-
րընկալող Հայոց Թագաւորու-
թեան հանդէպ: Անոնք անատակ
եղան ըմբռնելու եւ հետեւելու
Մեծն Հեթումի վարած դիւանա-
գիտութեան: Ռաչակիրները ան-
հաշիւ կերպով միացան յաճախ
սելճուկ եւ Եգիպտոսի իշխանա-
ւորներուն հետ անտեսելով մոն-
կոլներու ահեղ զինուորական
ոյժը:

«Ռաչակրաց Գահերու քաժա-
նումները», զոր Բիզանդ Ե-
ղիայեան կու տայ ճշգրիտ ցու-
ցակով — վեց անջատ-անջատ
Թագաւորութիւններ ու կոմսու-
թիւններ, Երուսաղէմի, Եդե-
սիոյ, Անտիօքի, Տրիպոլիսի,
Կիպրոսի, եւ Կ. Պոլսոյ «Լատին
Թագաւորութիւնը» — յաճախ ի-
րարու դէմ ոտնձգութիւններով,
ինքնին խօսուն փաստ մըն է խա-
չակիրներու անտեղի քաժանու-
մներուն, երկրամասի մը մէջ՝ ուր
միայն Միապետութիւնը կրցած է
միաճակատ ոյժ ըլլալ իսլամ աշ-
խարհին:

Բիզանդ Եղիայեան կ'աւելցնէ
քաղաքատար կարճատեւ քա-
ժան-քաժան այդ խաչակրական
իշխանութեանց հակապատկեր
սա իրողութիւնը, թէ խաչակիր
վեց Թագաւորութեանց 46, 59,
88, 159, 169, առաւելագոյնը՝

կիպրոսի Թագաւորութեան 298 տարիներուն զիմաց, ամէնէն երկարատեւ թագաւորութիւնը պիտի ըլլար Կիլիկիոյ Հայոց Թագաւորութիւնը, երեք դարեր, ինչ որ ապացոյցը կու տայ երկրաբնիկ ժողովուրդներու ընդունակութեան եւ իրաւունքին՝ մնայուն իշխանութիւն հաստատելու եւ պահպանել կարենալու համար:

Բ. Եղիայեան, հակիրճ կերպով տալէ ետք սելճուկ ցեղախումբին ծագումը, այժմ կը ներկայացնէ մոնկոլ-թաթար ցեղերուն ծագումը:

Հայ Պատմիչները թաթար կը կոչեն ինչ որ Եւրոպայի պատմիչները մոնկոլ կ'անուանեն, իսկ արաբները՝ թաթար:

Չինական «Թանկ» գերդաստանի օրով (615-907), յիշատակած է անունը «Մոնկ-բու» արշաւացելի մը, ուրկից «Մոնկոլ»ը: Մոնկոլ պատմիչ Սանանկ-Սիէթոէն առասպել մը կու տայ, բայց որուն մոնկոլները ծնած են Կապոյտ Գայլէ մը (բազդատել թուրքերու Գորշ Գայլին հետ): Բուտանձար, որ խորհրդահրաշ կերպով ծնած է կնոջմէ մը, եղած է մոնկոլ ցեղին նախահայրը եւ որուն ութերորդ սերունդն է Ճենկիզ Խանի հայրը:

1206ին, Ճենկիզ Խան (Ռազմիկ Իշխան) իր հօրը մահէն ետք ինքզինը մոնկոլ պետութեան Մեծ Խանը հռչակեց: Իր մեծ արշաւանքները եղան Չինաստանի գը-

րաւումը 1213ին, իսկ 1219ին՝ Պուխարան: 1221ին, Ճենկիզ Խանի Ճէփէի եւ Սուրատայ զօրավարները գրաւեցին Ատրպատականը: Ապա անցան Կովկաս, աւերեցին ալաններու եւ զփշակներու երկիրները, ենթարկեցին լազերն ու չերքէզները, Աստրախանէն անցան Ռուսիա եւ հասան մինչեւ Պալքանները 1222ին: Ճենկիզ Խան երբ կը պատրաստուէր ամբողջ Չինաստանը գրաւելու, մեռաւ 1227ին:

Անոր յաջորդը՝ Հոկաթայ (1229-1241) քանդեց չինական «Մունք» կայսրութիւնը: Կուլքայ Խան ամրապնդեց այս գրաւումը: Մոնկոլ-թաթար տիրապետութիւնը Չինաստանի վրայ տեւեց մինչեւ 1368: Հոկոթայի ստեղծած կայսրութեան սահմաններուն տակ կ'իյնային սելճուկ-պարսկական Խուարիզմի սուլթանութիւնը, Միջագետքը, Հայաստանը, Վրաստանը (1232-1236), Մոսկուան, Դոնի եւ Վոլկայի հովիտները, Քրեւը, Լեհաստանը, Հունգարիան: 1242ին Հոկաթայ Խանը մեռաւ ու մոնկոլ բանակները բոլոր տեղերէն քաշուցան, բացի Ռուսաստանէն, ուր թաթարական տիրապետութիւնը վերջ պիտի գտնէր 1480ին:

Նշանաւոր եղաւ Մանգու Մեծ Խանը, որուն հետ տեսակցութեան գնաց Հայոց Հեթում Մեծ Թագաւորը, 1252ին, ու հետը դաշինք կնքեց: Նոյն համերաշխութեան դրութիւնը շարունակ-

ւեցաւ Կուբլայ խանի, Հոլաու-
 խանի, Ապաղայ խանի ու Ղազան
 խանի (1295-1304) օրով, եւ բա-
 րեկարգ վիճակի մէջ հայեր նոյն-
 իսկ քրիստոնէական առաքելու-
 թիւնը ներմուծեցին, ինչպէս Հո-
 լաուի որդիներ Ապաղայ խանի
 եւ Արզունի օրով: Բայց Ղազան
 խանի յաջորդ Խուտապանգայ
 խանի օրով (1304-1316) թաթար-
 ները յարեցան իսլամութեան:

Միջազգային պատմութեան ա-
 մենասեւ էջերէն մէկն է Լենկ-
 թիմուրի քառասուն տարիները
 (1365-1405, Գլ. Ը.), որոնք ե-
 դան անգթութեան ու կործանու-
 մի շրջան մը: Հօր կողմէ՝ թուրք-
 մէն, մօր կողմէ՝ ձենկիդ խանի
 շառաւիղ, Լենկթիմուր խորա-
 մանկութեամբ քանդեց ազգական
 Բալհի թագաւորութիւնը Խորա-
 սանի, եւ Կեղրոնական Ասիոյ
 Մեծ Խան հռչակուելով իրաւոր
 հաստատեց Սամարղանտի մէջ:
 Այնուհետեւ արշաւանքի ելաւ
 Միջին Արեւելքի բոլոր պետու-
 թեանց դէմ՝ առանց խնայելու
 քրիստոնեայ, իսլամ, արաբ,
 թուրք գահերուն: Յաղթեց
 Պարսկաստանի Շահ Մանսուրին,
 ջարդեց մայրաքաղաք Սպահանի
 բնակչութիւնը, ձիերու սմբակ-
 ներուն տակ ճգմելով գթութեան
 ազազակով հաւաքուած մանուկ-
 ները: Անցաւ Արաքս Գետը, աւե-
 րեց Նախիջեւանը եւ Սիւնեաց
 Հայաշխարհը, թալանեց կործա-
 նեց ամէն ինչ մինչեւ Կասպից եւ

Սեւ ծով: Իջաւ հարաւ ու գրաւեց
 Պաղտատը, 1392ին, Մուսուլ ու
 Մերտին, ուր ջարդեց մզկիթի մէջ
 ապաստանած 2000 իսլամները, ու
 ջարդուած գլուխներով 120 բուր-
 գեր շինեց: 1399ին գրաւեց Հալե-
 պը, կոտորածով, նոյնպէս Դա-
 մասկոսը: Այնուհետեւ դէպի
 հիւսիս արշաւելով կը գրաւէ Սե-
 րաստիան, ուր իրեն անձնատուր
 եղած բնակչութիւնը խրամներու
 մէջ ողջ-ողջ կը թաղէ՝ յարգելով
 իր «խոստումը» թէ «արիւն պիտի
 չթափէ»... Լենկթիմուրի վերջին
 զոհը պիտի ըլլար սելճուկ «Երլ-
 տըրըմ» Պայազիտ, 1402ին: Վե-
 րագանալով Սամարղանտ մայ-
 րաքաղաքը, Լենկթիմուր իր աշ-
 խարհակալութիւնը լման ընելու
 համար կ'արշաւէ դէպի Չինաս-
 տան, բայց ճամբու վրայ հիւանդ
 իյնալով կը մեռնի 70 տարեկա-
 նին, 1405ի Փետրուար 17 ձմե-
 ռին: Եւ արաբ պատմիչը կ'ըսէ —
 «Աշխարհիս աշփերը լուսաւոր-
 ւեցան՝ երբ փակուեցան Թիմուրի
 աշփերը»:

Բիւզանդ Եղիայեանի գիրքին
 մնացած երեք գլուխները, Թ.-
 Ժ.-ԺԱ., կը պատմեն օսմանեան
 թուրքերուն ծագումն ու աշխար-
 հակալութիւնը:

«Օսմանլը» թուրքերու նախա-
 հայրերը քիչ-քիչ թափանցումով
 տեղաւորուած էին Պարսկաստա-
 նի եւ Միջագետքի սահմանները
 իբրեւ վարձկան զինուորներ եւ
 գաղթաշարժ թուրքմէն աշիրէթ-

ներ, Պաղտատի Խալիֆայութեան օրերէն ի վեր, ուր եւ զինուորական վարիչ զիրքերու բարձրացած, ու ժ. դարու կէսին՝ իշխանական ակնոյթ տիրացած: Ու մոնկոլ-թաթար արշաւանքներու ատեն անոնք իրենց «Սիւլէյման Շահ»ի առաջնորդութեամբ Պարսկաստանի Խորասանէն շարժեցան դէպի սելճուկ Ռումի բիւզանդական երկիրը: Ու երբ Սիւլէյման լսեց ձենկիզ Խանի մահը, ուղեց վերադառնալ Խորասան: Սակայն Եփրատ գետէն անցքի ատեն, ան իր ձիովը կ'ըլլայ գետամոյն: Սիւլէյմանի երրորդ որդին էրթուղրի իր 400 աշիրէթ ցեղախումբով կը վերադառնայ Ռումի սելճուկ սուլթանին, որ իբր վարձատրութիւն անոր պատերազմական ծառայութեան՝ կը շնորհէ «Սուգութ» անունը, 1243ին: Ու Սուգութի մէջ կը ծնի էրթուղրի որդի Օսման, 1268ին:

1301ին, երբ թաթարաց Ղազան Խան կը քանդէ Իկոնիոյ Ռումի սելճուկ սուլթանութիւնը, Օսման ինքզինք այդ գահին ժառանգորդը կը հռչակէ, եւ 1311ին, Բիւզանդական Կայսրութեան չփոթ վիճակէն օգտուելով՝ Հելլենսպոնտոսէն Եւրոպական ափը անցնելով, Թրակիա, կը հիմնէ իր գահը Էսիրնէի մէջ:

Յաջորդ մէկ դարու ընթացքին, Օրխան, Ղազի Մուրատ, Պայագիւս Ա., Մուհամէտ Ա. եւ Մուրատ Բ. կ'ամրացնեն օսմանեան

իշխանութիւնը՝ երկրաբնիկ ժողովուրդները միաձուլելով: Եւ 1453ին Մուհամմէտ Բ. Ֆաթիհ հարուածով Կ. Պոլսոյ գրաւումովը կը ծաւալի Օսմանեան Աշխարհակալութիւնը:

Ֆաթիհի որդի Պայագիւս Բ. ի օրով օսմանեան տիրապետութիւնը կը տարածուի դէպի Պալքանեան երկիրները, եւ Սէլիմ Ա. ի օրով՝ դէպի հարաւ Հայոց Կիլիկիա, 1517ին, եւ Սուրիա, Պաղեստին ու Եգիպտոս, ուր ան կը տիրանայ իսլամութեան «Խալիֆա»յի տիտղոսին:

Իսկ Սուլթան Սիւլէյման «Գանունի» Օրէնսդրի օրով (1530-1566) օսմանեան սուրը կը հարւածէ դէպի արեւելք Հայկական Նահանգները: Այնուհետեւ մէկ դար պիտի տեսնենք օսմանեան պարսկական պատերազմները, որոնց միջեւ Հայաստանի չէն նահանգները պիտի կոխկոտուէին, պարպուէին եւ տեղի ունենար Շահ Աքասի բռնագաղթը Հայոց Զուղայէն, 1605ին:

Սակայն յաջորդ դարը պիտի ըլլար Օսմանեան Պետութեան Նահանջի դարը: Սուլթան Մուհամմէտ Դ., որ 1683ին՝ մինչեւ Վիեննայի դուռները արշաւած էր, կը պարտուի Եւրոպայի միացեալ բանակներուն դիմաց: Ի վերջոյ Մեծ Ռուսիան հրապարակը փոթորկելով կը հարուածէ թէ՛ պարսկական եւ թէ՛ օսմանեան ճակատներուն, ու կ'իջնէ Կովկասէն մինչեւ Պարսու, Երեւան ու

Թիֆլիս:

ԺԺ. դարը եղաւ օսմանեան երեք սուլթաններու — Մահմուտ Բ., Ապտուլ Մէճիտ եւ Ապտուլ Ազիզ — բարեկարգութեանց ու վերակազմութեան շրջանը: Սակայն Ապտուլ Համիտի 30ամեայ բռնատիրութեան շրջանին՝ Ռուսիոյ եւ եւրոպական պետութեանց դէմ բախումներով, ի վերջոյ Համաշխարհային Ա. Պատերազմի ցնցումներով օսմանեան սուլթանութեան քայքայումով, պիտի հաստատուէր արդի Թուրքիոյ Հանրապետութիւնը Մուսթաֆա Քեմալի կողմէ, 1923-ին:

Բ. ՄԱՍ

— ՀԱՅԸ ԵՒ ԻՐ ՀՈՂԸ,
ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ

Բիւզանդ եղիայեանի այս գիրքին առանցքը կը կազմեն Բիւզանդական Կայսրութեան, խաչակիրներու, սելճուկներու, մոնղոլներու, օսմանեան, նաեւ պարսկական ու ցարական կայսրութիւններու միջեւ Հայոց պայքարներն ու վերականգնումները, թէեւ զոհուած՝ կիսուած ու քառորդուած թիւով: Այս ուղղութեամբ ան մեզի կը բերէ բազում վկայութիւններ ո՛չ միայն Հայ մատենագիրներէ, այլ նաեւ օտար ճամբորդներու կամ յուշագիրներու կողմէ:

ԺԳ. դարու ՄԱՐԳՕ ՓՈԼՕՆ, որ 1271ին այցելած է թէ՛ Կիլիկիա եւ թէ՛ Հայաստան, խօսելով կիլիկեան ծովեզերք Այասի եւ ներքին գաւառ էրզրումի մասին, կը ճշդէ. «Որուն բնակիչները Հայեր էին»:

Իսկ ԺԷ. դարուն մեծ ճամբորդող եւ յուշագրող Փրանսացի ՏԱՎԵՐՆԻԷ (Tavernier) որ վեց անգամ այցելած է մեր երկիրը, նաեւ Միջին Արեւելքը, կը գրէ. — «Կարսի եւ Արաքսի այս ամբողջ բնակչութեան բացարձակ մեծամասնութիւնը Հայեր են»: Այլ տեղ՝ դարձեալ կը գրէ. — 1655ի այցելութեան առէն —

«Թոքաթէն մինչեւ Թաւրիզ տարածուող երկրամասը, որ ծանօթ է Հայկական Գաւառ անունով՝ բնակչութիւնը կազմւած է մի միայն քրիստոնեաներով, այնքան՝ որ մարդ պիտի չգարմանայ եթէ հանդիպի յիսո՛ւն Հայերու դէմ մէ՛կ մահմետականի, քաղաքներու եւ գիւղերու մէջ»:

Նկատելի է, մինչեւ իսկ 15րդ դարուն, Հայ բնակչութեան թիւը այնքան մեծ պէտք է եղած ըլլար կայսրութեան մէջ, որ սուլթան Մահմուտ Բ. Փաթիհ, մի իրենաւոր յոյն բնակիչներուն չընորհուած պատրիարքութեան համահաւասար իրաւունքներով օժտուած Հայոց Պատրիարքութիւնը հիմնեց եւ իր ձեռամբն իսկ ընտրեց Յովակիմ Պատրիարքը:

Բ. Եղիայեան ԺԷ. դարու Հայաստանի եւ Կիլիկիոյ (որ 1517էն ի վեր մաս կը կազմէր Օսմ. Տէրութեան) Հայ բնակչութեան թիւը 12 միլիոն հաւանական կը գտնէ, Կայսրութեան ամբողջ տարածքին: Այս թիւը, ըստ մեր գիտակցութեան, չի ներառներ Բիզանդական Կայսրութիւն կամայ ակամայ տեղաւորուած այն Հայերը, որոնք ըստ վկայութեան Թ. Մեծոփեցի ժամանակագրին «յունացան», այսինքն Հայութենէ ի սպառ հեռացան:

Այս կորուստին վրայ եթէ աւելցընենք այն բիւր բիւրաւոր զոհերը, որոնք Ժ.ԺԵ. դարերուն՝ չորս կայսրութիւններու մենամարտներուն ընթացքին մեր հողին վրայ զոհուեցան, պահ մը անհաւատալի կը թուի թէ՛ մեծութիւնը կորուստներուն եւ թէ՛ մեծութիւնը վերապրողներու թիւին... 12 միլիոն՝ 16-17րդ դարերուն:

Բ. Եղիայեան իր արդար նկատողութեան առած է այս 12 միլիոն թիւին թաւալգլոր անկումը յաջորդ դարերուն: Ան փոխանակ անելու՝ իջած է մինչեւ 4 միլիոն, ամբողջ աշխարհի տարածքին: Պատճառները...

Հեղինակը, սուլթաններու կեանքին եւ արշաւանքներուն, ինչպէս նաեւ «զահին պահպանումին» նպաստող «օրէնքներուն» մասին խօսած ատեն, արձանագրած է բազում դէպքեր եւ օրէնքներ, որոնց գործադրու-

թիւնը անխուսափելի կը դարձնէր հողատէր Հայոց բնաջնջումը... կամ իսլամացումը:

Սոյն հատորին 248 էջին մէջ, կը հանգիպինք Օսմանեան Պետութեան հիմնադիր Օսմանի որդի Օրխանին (1326-1360), որ մնայուն բանակի դրութեան հիմնադիրը եղաւ: Ան, վարձկան զինուորներու պէտք չունենալու համար, յղացաւ եւ գործադրեց քրիստոնեայ մանուկները առեւանգելու եւ դանոնք որպէս իսլամ բանակայիններ կրթելու ուղին: Այսպէսով, թէ՛ կը պակսէր թիւը քրիստոնեաներուն եւ թէ՛ բանակը կ'ունենար հաւատարիմ օսմանցի զինուորներ:

Օրխանի յաջորդը՝ սուլթան Դադի Մուրատ (1360-1389) իր գրաւած երկիրներուն բնակիչ տէրերը միաձուլելու համար օսմանցի պետութեան մէջ, երկու միջոցառումի դիմեց. — Առաջին, «նուաճեալ երկիրներու քրիստոնեաները նկատել պատերազմական գերիներ», իսկ եթէ չիսլամանան, ստրուկներ: Երկրորդ, նուաճուած երկիրներուն քրիստոնեայ կիները գործածել իսլամներու ծնունդները շատցընելու:

Նոյն գործընթացը շարունակեց գոյատեւել ոչ միայն Օսմանեան Կայսրութեան շրջանին, այլ նաեւ ներկայ Հանրապետական Թուրքիոյ մէջ, ուր քիւրտին (հակառակ որ քրիստոնեայ չէ) արգիլուած է իր մայրենի լեզուն

խօսիլ, իսկ քրիստոնեաներու կեանքը եւ ինչքերը կը խլուին յաշս աշխարհի (1956ի Պոլսոյ ջարդը)։ Այս զոյգ օրէնքները անվիճելիօրէն «Մարդկային Իրաւանց» բացարձակ անտեսումն են եւ մաս կը կազմեն «Յեղասպանութիւն»ը բնորոշող ոճիրներուն շարքին։

Պատմարան Ճորճ Ֆինլի կը գրէ. «Սուլթան Ղազի Մուրատի այս օրէնքը քրիստոնեաներու վերաբերեալ — իսլամանալ եւ ազատ ապրիլ կամ քրիստոնեայ մնալ եւ իբր ստրուկ ապրիլ — այնքան սուր կերպով խոցեց յոյներուն արժանապատուութիւնը, որ անոնցմէ շատեր նախընտրեցին կրօնափոխութիւնը, քան անձնական ազատութեան կորուստը»։ Թրքական ճնշումը եւ այս օրէնքին գործադրութիւնը ստացան անուղղակի ձեւեր, մանաւանդ Հայերուն հանդէպ, որոնք դարերէ ի վեր տէրն էին սելճուկ-թուրքերու կողմէ գրաւած հողերուն։ Զանգուածային գաղթեր եղան դէպի Լեհաստան (մօտ 300,000 Հայեր), դէպի Պալքանեան երկիրներ եւ բռնագաղթեր դէպի Պարսկաստան՝ Շահ Աբրահիմ օրով (60 հազար տուն)։

Բաղէշի, Մուշի եւ Սասունի Հայերէն շատեր «գնացեալ խառնեցան ի քուրդն ... եւ ելեալ ի հաւատոյ՝ դարձան անհաւատութիւն եւ աճին որդիք նոցա անհաւատութեամբ ընուն զաշխարս ա-

մենայնի» (Թ. Մեծօփեցի)։ Այլ աղբիւրէ նաեւ գիտենք, որ Մամիկոնեաններու մէկ կարեւոր հատուածը քաշուեցաւ լեռնային տեղեր եւ քրտացաւ... «Մամիքուն» աշիրէթի անունով։

Բ. Եղիայեանի այս գանձարան հատորին 314 էջին մէջ կը գտնենք 9 քաղաք-գաւառներու մէջ կորսուած (այսինքն իսլամացած) 792 հազար հայ տուններու ցանկը։ Եթէ հայկական իւրաքանչիւր տուն առնուազն վեց անդամէ կը բաղկանար մօյր հողին վրայ, ուստի մեր կորուստը կը համապատասխանէ 4 միլիոն 762 հազար (792000 × 6) Հայերու։ (Տեսնել Հայր Ղուկաս Վրդ. Ինճիճեանի պատրաստած ցուցակը)։

Ո՞վ կրցած է ճշգրիտ արձանագրել մնացեալ բազում տասնեակ քաղաքներու եւ գաւառներու մէջ կորսուածները։ Այլ աղբիւրէ գիտենք, որ 1740էն մինչեւ 1820, 1 միլիոն 200-000 Հայեր իսլամացած-թրքացած են... բռնութեամբ։ Թուրքերն ու քիւրտերը, լեռնաքնակ թէ դաշտաքնակ, կառավարութեան կողմէ քաջալերեցան կեղեքելու եւ սպաննելու քրիստոնեայ Հայերը, եւ մնացին անպատիժ։ Եւ այսպէս՝ Կայսրութեան ամբողջ տարածքին։

1840ին, սուլթան Ապարիկ Մեհիտ Ա. (1839-1881) Կայսրութեան մէջ մարդահամար կազմակերպեց ու քրիստոնեայ Հայերուն թիւը 2 միլիոն 500-000 յայտարարուեցաւ։ Իսկ 1914ին,

դարձնալ մարդահամար. Հայոց թիւը իջած էր (...դարմանալի⁶) մինչեւ 2 միլիոն: Այսօրինակ դարմանալի թուական նուազումներուն հասնելու գաղտնիքը թուրքը լաւ գիտէ եւ ապահովաբար ժամանակի ընթացքին (առ առաւելն դար մը եւս) Հայը գոյութիւն պիտի չունենայ Հայաստան կոչուած հողին վրայ:

1914ի պատերազմը արագացուց րացայայտ Յեղատպանութեան գործադրութիւնը, եւ եկաւ 1915ը, իր եղեռնով: 1918ին, հայկական ռանագրաւուած հողերուն վրայ հողատէր Հայ չմնաց: Օրբան եւ Ղազի Մուրատ սուլթաններուն երազը իրականացաւ, յաշս «քաղաքակիրթ» մեծ Ազգերուն...:

*

Բ. Եղիայեանի այս հատորը յաջողած է տալ Համապատկերը է--ի. դար տեղի ունեցած ռազմական, քաղաքական եւ ընկերային եղելութիւններուն: Պատմագիտութիւնը իրենց մասնագիտութիւնը չըրած մեզի նման ընթերցողներուն համար, հարուստ գանձարան մըն է այս գիրքը, ուր դէպքերու թաւալումին արձանագրութեանը առընթեր (եւ զուգահեռաբար) գրուած է Հայոց Պատմութիւնը իր ամենատխուր էջերով, ինչպէս նաեւ յուսարեր էջերով: Հեղինակը, ինքն ալ եաթաղանէն պրծած հայ մը, իր հատորը կը փակէ սակայն... յուսարեր եւ պատուա-

բեր կապոյտ էջերով:

Արդարեւ, Հեթում Թագաւորի ոգիով թրծուած իր աչքերէն աննկատ պիտի չանցնէր այն րացառիկ պանծալի իրականութիւնը, ըստ որուն ճակատամարտներու եւ քաղաքական դէպքերու երկու մութ ամպերուն միջեւ սպրդած փունջ մը արեւու ճաճանչները բաւ էին Հայուն Լոյսի ծարաւը մեղմացնելու եւ զինք ոտքի վրայ պահելու, որպէսզի հերկէր իր հողը, ծաղկեցնէր իր հնադարեան Մշակոյթը, Մշակոյթ՝ որ միշտ պակսած է զինք տիրապետողներուն մօտ:

Բազրատունեաց երկու դար տեւած Թագաւորութեան շիջումէն 35 տարիներ ետք, ահա՛ կը ծնի Կիլիկիոյ Հայոց Թագաւորութիւնը (1080), որ կարծես պսակումը եղաւ այդ երկրին հայահոծ բնակչութեան կամքին: 1080էն մինչեւ 1375, անդադրում մաքառումներով, երեք ամբողջ դարեր աշխարհի ամենամայրի հորդաններուն դէմ անխոնջ մենամարտեցաւ, իր գոյութիւնը պահեց, հասնելով Մշակոյթի րացառիկ ծաղկումի:

Բընէ Կրուսէ (René Grousset) Ֆրանսացի ակադեմիկոս եւ մեծարժէք պատմագիրը, նախ կ'այպանէ խաչակիրները, զանոնք բնորոշելով «Պաշակրութիւն մը առանց հաւատքի», ապա Հեթում Ա. Հայոց Թագաւորը կը ներբողէ հետեւեալ բառերով. «Հեթումի այդ քաղաքականութեան մէջ

թեան (470 տարի) 622 տարիններուն դէմ հպարտօրէն ցցուեցան հայկական զոյգ թագաւորութիւններուն այս 500 տարիները: Իսկ 1918էն առդին, մենք արդար միութարութիւնն ունինք ժառանգելու մեր թագաւորներուն թողած Մշակոյթի յաղթանակները, որոնք 1918էն առդին՝ մեր փորձիկ Հանրապետութիւնը կը հասցընեն գիտական բարձունքներու, մինչ անոնք՝ սելճուկ-թուրքերը իրենց Հանրապետութեան փոխանցած են միմիայն Յեղափոխանութեան տանող օրէնքներ, որոնք տակաւին այսօր իսկ կը գործադրուին քիւրտերուն վրայ, այս հեղ:

Հայը, 16-րդ դարէն առդին, շարունակեց մղել իր ազատագրական պայքարը թէ՛ ռազմով եւ թէ՛ Մշակոյթով: Այսպէս, Հայ Մելիքութիւնները եղան ձեւով մը շարունակութիւնը մեր թագաւորութեանց: Ահա՛ Դաւիթ Բէկը եւ նաեւ Միսիթար Սպարապետը: Ապա սրբազան Փետայիները, Անդրանիկը, Գէորգ Չաուշն ու այլ հերոսները: Պոսեան Տոհմէն անխոնջ Իսրայէլ Օրին, որ մինչեւ իր վերջին օրերը (1711), հայ պետականութիւն ձեռք ձգելու համար՝ պետութիւն չձգեց որ չայցելեց: Ահա՛ զոյգ Յովսէփները (Էմին եւ Արդութեան եւ պիսկոպոսը), որոնք պիտի յաջողէին 1779ին, Ռուս-Հայ համաձայնութիւն մը կնքել 38 յօդաւանդներով, ի նպաստ «Հայ Գահի»

կը կայանար Արեւմուտքի փրկուիթիւնը: Սակայն ո՛չ ոք հասկըցած էր անոր հանճարը (Ման. — «ոչ ոք»ը կ'ակնարկէ մասնաւորապէս խաչակիրները): Պատմութիւնը պարտի ողջունել Միջին Դարերու քաղաքական ամենափայլուն եւ ամենատաղանդաւոր հանճարներէն մէկը: Ինչ որ երազեց Մեծ Հայը՝ անիկա երազն էր կորսուած աշխարհի մը» (Գլ. 2., հտմ. Դ., էջ 190):

Կիլիկեան Թագաւորութիւնը, թէեւ հրաշքով չծնաւ, բայց ինք հրաշքնե՛ր ծնաւ՝ ըլլա՛յ բաջագործութիւններով, ըլլա՛յ բացառիկ դիւանագիտութիւնով, ըլլա՛յ մանաւանդ Մշակոյթի մարզին մէջ իր յաղթանակներով: Արդար է Բ. Եղիայեանի հպարտանքը, երբ կը բաղդատէ հսկայաթիւ բանակներով խաչակիրներու տիրապետութեան 88 տարուայ տեւողութիւնը, Կիլիկիոյ Թագաւորութեան 300 տարիններուն հետ...: Հայը իր հողին պահպանութեան համար կը կոուէր, իսկ խաչակիրը... աշխարհակալութեան: Աւելին կայ. իրարու յաջորդած երկու հայ թագաւորութիւնները, Բագրատունիներն ու Ռուբինեանները, 9-րդ դարէն մինչեւ 14-րդ դարուն վերջը, 500 տարիներ, անխոնջ մենամարտեցան հսկայական կայսրութիւններու դէմ:

7-րդ դարէն մինչեւ 20-րդ դար տեւած սելճուկ-թուրք տէրութեան (152 տարի) եւ Կայսրու-

վերականգնումին: Յարը երբ 1827ին գրաւեց Կովկասը, չեղեալ նկատեց 1779ի դաշինքը:

Պետական վերականգնումի պայքարներուն առընթեր, Հայ Միտքն ալ լոյս սփռելու ելաւ: Եւրոպական հինգ մեծ ազգերու կողքին, Յակոբ Մեղապարտ 1512ին հայերէն գիրք տպեց: Ուրիշ Հայ մը, ամբողջ Միջին Արեւելքի մէջ, հաստատեց առաջին տպարանը Նոր Զուղայի մէջ, 1639-41: Հայը յախտենական ուղեւորն է Լոյսին:

10-րդ դարէն մինչեւ 15-րդ դար, կենաց մահու հերոսական անհաւասար մաքառումներու առընթեր, պիտի փայլատակէին թէ՛ Հայաստանի եւ թէ՛ Կիլիկիոյ մէջ, Հայ Հանճարներ. Նարեկացին պիտի անմահանար իր քերթո-

ղական հանճարով, Ֆրիկը իր իրապաշտութեամբ, Շնորհալին իր անհասանելի քաղցրութեամբ, իսկ Ամիրտովլաթ Ամասիացին իր միջազգային բժշկական վարկով: Ապա Թորոս Ռօսլին պիտի մրցէր Բիւզանդիոնի աւետարան ծաղկողներուն հետ. իր արուեստը պիտի աւետէր Միջազգային Վերածնունդը: Եւ զեռ որքան աշակերտ մեծեր...: Եւ ասոնք՝ պայքարի գատապարտուած դարաւոր ժողովուրդի մը ծոցէն ծնան, ծոց մը՝ որ լոյսի եւ արեւու ջերմին ամենակարճ փայլատակումէն անգամ՝ կը բեղմնաւորուի, տալու համար ծնունդ հանճարներու:

ԵՐՈՒԱՆԴ ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ

Շարժա, 10 Ապրիլ 1991

ՖՐԵՏԵՐԻԷ ՖԷՅՏԻ

Մեծարժեք Հայագետը



ՄԱՀԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Հայ ոսկեդնիկ լեզուին սպասարկողներուն հոյլին մէջէն, 1985էն ստղին, Հայ Սփիւռքի տարածքին չիջեցան հաւատաւոր եւ տաղանդաւոր գրիչներ (ի մէջ ալ ոց Կարոյ Փոլատեան, Սիմոն Սիմոնեան, Անգրանիկ Մառուկեան, Հրաչ Քաջարեանց, [Ալֆոնս] Արմէն Դարեան եւ Մուշեղ Իշխան)։

Նաեւ Ֆրետերիք Ֆէյտի, հայագիր հայագետը, իր մահկանացուն կնքեց 11 Մայիս 1991ին։ Անոր կեանքը, իր սկզբնական շրջանին, ընթացաւ Հայ Գրողներու ճակատագրով։ ունեցաւ դժուար պատանդութիւն մը, հետեւանք՝ նիւթական նեղ պայմաններուն, որոնք 5 տարիներ ընդհատեցին անոր ուսումնական ընթացքը։

Ան ծնած էր 1908ին։ 16 տարեկանին, զիւթուած էր արդէն Շամփոլիոնի զիւտով, եգիպտական բեւեռագրերը վերլուծելու առնչութեամբ։ Իսկ Հայագի-

տութիւնը որպէս մասնագիտութիւն ընդգրկելու հարցին մէջ, զիպուած մը խաղաց ճակատագրականօրէն վճռական դեր։

16 տարեկանին, Ֆէյտի վայելած էր պարկեշտ հայ ընտանիքի մը զրացնութիւնը։ Ժամանակ մը ետք, հայ ընտանիքը հեռացաւ այդ թաղէն։ Սակայն մեկնումի պահուն, տան մէջ մոռցաւ երկու հայերէն գիրք։ մին՝ Յ. Գազանճեանի «Քերականութեան Առաջին Ընթացք»ը, միւսը՝ Եղիա Տէմիրճիպաշեանի «Ֆրանսերէն-Հայերէն» փոքր բառարանը։

Եւ ահա՛ այդ ուշիմ պատանին, Ֆրետերիք Ֆէյտի, այդ բառգիրքին օգնութեամբ յաջողեցաւ կարգալ հայերէն լեզուն եւ Յ. Գազանճեանի «Քերականութիւն»ը։

Իր հայագիտական կոչումին սկզբնական եւ մեծագոյն ստաւրը հանդիսացաւ ուսուցչապետ Կրանսէյն Տ'Օդրիվ (Gransaignes

d'Hauterives): Մեծ Զանքերէ ետք, յաջողեցաւ 1930ին Ֆրանսերէն լեզուի ուսուցիչ նշանակելի Սերի Մուրատ Ռաֆայէլեան Վարժարանի մէջ: Հոն, գուգահեռաբար իր ուսուցչական ասպարէզին, հետեւեցաւ «Արեւելեան Լեզուներու Վարժարան»ի դասընթացքներուն, աշակերտելով հոշակաւոր հայագէտ Ֆրետերիք Մաքլէրին: Նոյն ատեն, արձանագրուեցաւ Institut Catholique, ուր կը դասախօսէր Հայր Մարիէս: Միանգամայն հետեւեցաւ Ecole des Hautes Etudesի մեծահամբաւ հայագէտ Մէյէի դասախօսութիւններուն:

Մաքլէր եւ Մէյէ մեծարժէք երկու հայագէտները, 1919ին, միասնաբար հիմնած էին «Հայագիտական Ընկերութիւն»ը: 1920ին, դարձեալ միասնաբար, ըստեղծած եւ խմբագրած էին Revue des Etudes Arméniennesը, որ տարիներով բարեբար ժամագրավայրը եղաւ Եւրոպայի բոլոր հայագէտներու հայագիտական յօդւածներուն:

Մէյէ աշակերտը եղած էր մեծանուն Հայր Յ. Տաշեանի: Մէյէն վերջնականապէս ճշգեց Հայոց Լեզուին հնդեւրոպական բնտանիքին պատկանիլը, որպէս անոր առանձնայատուկ ճիւղաւորումը:

«Արեւելեան Լեզուներու Վարժարան»ը հիմնադրուած էր 1798ին, Ֆրանսական Յեղափոխութեան Directoireին կողմէ: Նոյն տարին, Զօրավար Նափոլէոն Պո-

նափարթի անձնական պահանջքին վրայ, Հայերէն Լեզուի Ամբիոն մըն ալ բացուեցաւ Վարժարանին յարակից:

Ֆ. Ֆէյտի «Հայերէն Լեզուի Ամբիոն»ին ութերորդ վարիչը եղաւ եւ 28 տարի անընդհատ վարեց սոյն պաշտօնը (1949-1977):

Մինչայդ, ան հետեւեցաւ «Արեւելեան Լեզուներու Վարժարան»ի դասընթացքներուն երկու տարի: Այս պաշտօնի կանչուեցաւ Վենետիկի Միսիթարեան Հայրերուն մօտ (1933-1936): Ան ինքզինք համեստաբար կը դաւանէր Միսիթարեանի «աշակերտ»: 1937ին, «Ս. Ղազարու Կաճառ»ի անդամ ընդունուեցաւ:

Իր հայերէն լեզուով առաջին հրապարակային դասախօսութիւնը տուաւ Փարիզի մէջ, 1937ին, Հեթում Պատմիչի մասին:

Հակառակ Բ. Աշխարհամարտին ստեղծած դժուարին կացութեան, Ֆէյտի յաջողեցաւ աւարտել Սորպոնի համալսարանը 1941ին, որմէ ետք՝ մտաւ «Գիտական Հետազոտութեանց Կեդրոն»ը, ուր մինչեւ 1949 նուիրեցաւ գիտախնդական աշխատանքներու՝ Հայ Գրականութեան եւ Հայոց Պատմութեան մարզերէն ներս:

1949ին, ստանձնեց «Արեւելեան Լեզուներու Վարժարան»ի եւ Սորպոնի «Հայկական Բաժին»ի Վարչութիւնը (լեզուներու եւ քաղաքակրթութեան բաժին), զոր պահեց մինչեւ 1977:

Ունեցաւ բազմաթիւ մեծարժէք աշակերտներ, որոնցմէ փրոֆ. Շարլ Տովսէթ եւ Նինա Կարսոյեան, ինչպէս նաեւ Յիսուսեան Միարանութեան ներկայ ընդհ. Մեծաւոր Հայր. Հ. Գուլենպախ: Անոնցմէ էր նաեւ փրոֆ. Ժան Փիէր Մահէ, որ զինք փոխարինեց որպէս վարիչ «Հայագիտական Ամբիոն»ին եւ որպէս գլխաւոր խմբագիր *Revue des Etudes Arméniennes*ի:

1973ին, փրոֆ. Ֆ. Ֆէյտի արժանացաւ Փրանսական պետութեան *Docteur es-Lettres et Sciences Humaines* տիտղոսին:

*

Ֆէյտի ունեցաւ ստեղծագործական, թարգմանչական եւ գիտական բեղուն կեանք, նուիրւած՝ Հայ Աշխարհին եւ Հայ Մըշակոյթին: Իր լոյս ընծայած առաջին գործը եղաւ Հայոց Լեզուի Քերականութիւն Արեւմտեան Աշխարհաբարի (1935): Յաջորդաբար հրատարակեց Հայոց Լեզուի Ձեռնարկ Արդի Արեւմտահայերէնի (1948, վերատեսութեամբ՝ վերահրատարակուած 1969ին): Սոյն աշխատասիրութիւնները խարխալ ծառայեցին ժամանակակից հայերէնի ուսումնասիրութեան:

1957ին, լուրջ եւ հիմնաւորւած գրական վերլուծութեան ենթարկեց «Հայ Ժողովրդական Բանահիւսութիւնը» (Հայ Ժողովրդական Դիւցազնավէպը):

Նոյն շրջանին, պատմագիտական ուսումնասիրութիւն մը նուիրեց Փաւստոս Բիւզանդի «Հայոց Պատմութիւն» գրքին առնչութեամբ: 1960ին, լոյս տեսան Յակոր Պարոնեանի, Երուանդ Օտեանի, Վարուժանի եւ Ա. Չոպանեանի նուիրուած ուսումնասիրութիւններ: 1961ին, Ե. Օտեանի «Ընկեր Փանջունի, Առաքելութիւն ի Մալլվար» գիրքը ֆրանսերէնի թարգմանեց, զայն նկատելով երկ մը, որուն նմանը գոյութիւն չունի եւրոպական գրականութեան մէջ:

1964ին, գրեց «Խոհեր Մեսրոպի Այբուբենի Մասին», զոր վերամշակեց 1982ին: Այս գործը խոր վերլուծումէ կ'անցընէր Եղարու հայկական քաղաքականութիւնը, զնահատանքի մեծ բաժին տալով Մեսրոպ Մաշտոցին:

1964ին, լոյս տեսաւ *David de Sassoun*, Սասունցի Դաւիթի համահաւաք բնագրին թարգմանութիւնը, որ նոյն տարին UNESCOի «Դիւցազնավէպերու Մըրցանք»ին մասնակցեցաւ եւ ստացաւ պատուոյ առաջին տեղը եւ արժանացաւ հրատարակութեան UNESCOի ծախքերով: Այս դիւցազնավէպին գիտահետախուզութիւնը Ֆէյտիին համար ճանապարհ բացաւ հայկական դաւառաբարբառներու ուսումնասիրութեան, նոր լոյս սփռելով Հայ Դիւցաբանութեան եւ Հայ

Մշակոյթին բազմաթիւ կէտերուն շուրջ: Նոյն առիթով, Ֆէյտի մեծ թիւով աշխատասիրութիւններ պատրաստեց Հայկական բարբառներու վերաբերեալ, որոնք փաստեցին Հայ բարբառներու գոյութիւնը Հայերէնի մէջ ե. դարէն ալ առաջ:

1976ին, լոյս տեսաւ փրոֆ. Ֆէյտիի «Դասական Հայերէնի Հոլովման Համակարգը» գործը: 1986ին, Վենետիկի մէջ հրատարակուեցաւ *Amulettes de l'Arménie Chrétienne* (Քրիստոնեայ Հայաստանի) գործը, որուն մասին ժան Փիէր Մահէ կը գրէր. «Կարեւոր գործ մը, որ պարտադրաբար կը հետաքրքրէ ոչ միայն Հայագիտութեամբ զբաղողները, այլ նաեւ քրիստոնեայ Արեւելքի մասին ուսումնասէրները»:

Հայագիտական մարզէն ներս քիչ մը ամէն նիւթ շօշափած այս գիտնականը հետաքրքրուած է նոյնիսկ Միջին Դարուն գոյութիւն ունեցած Հայերէն ձեռագրի մը ճակատագրով, որ մեզի հասած է երբայերէն եւ այլ անվաւեր ձեռագրերու առընթեր: Ան կը վերաբերի «Մոզը եւ Ս. Յուստինէ կոյսը» գրոյցին, որուն յատիներէն թարգմանութենէն ծնունդ առած է «Փառութի» առասպելը, որ օգտագործուեցաւ Կէօթէի կողմէ:

Փրոֆ. Ֆէյտի քանիցս Հայաստան հրաւիրուած է մասնակցելու Հայագիտական Համագումարնե-

րու կամ սեմինարներու: Փրոֆ. Ժան Փիէր Մահէ այս մասին կը գրէ հետեւեալը. «1985ին, Հայ Արուեստի Միջազգային Ե-րդ Համագումարին առիթով, մեզ երեւանէն շրջապտոյտի տարին Սիւնիք, Նորավանքէն մինչեւ Գլաձոր: Հիւրընկալ գոյգեր, ֆուկլորական տարազներով, մեզ կը դիմաւորէին եղէգնաձորի մուտքին, մեզի հրամցնելով աւանդական աղուհացը: Համագումարին մասնակցող Հայ թէ եւրոպացի մարզիկ, անակնկալի եկած այս հիւրասիրութեան ձեւէն ու չգիտնալով ինչ ընել, կայնած էին շուարած: Անմիջապէս պրն. Ֆէյտի, ամենաբնական շարժումով յառաջացաւ աղուհաց հրամցնող տարազաւոր զոյգին, հրամցուած հացէն պատառ մը փրցուց, աղի մէջ թաթխեց ու բերանը տարաւ: Ապա, հակառակ իր յառաջացած տարիքին, մասնակցեցաւ գիւղացիներու շուրջպարին»:

Նոյն ժան Փիէր Մահէն կը պատմէ, թէ Հայաստան հրաւիրուած միջազգային Հայագէտները Մոսկուա կը հաւաքուէին, երեւան չմեկնած խմբովին: Մոսկուայի մէջ զանազան ազգերու պատկանող այդ գիտնականները չէին գիտեր ինչ լեզուով խօսիլ իրարու հետ. հոն կային ամերիկացիներ, պելճիքացիներ, ֆլորանսացիներ, անգլիացիներ, քանատացիներ, հունգարացիներ, պուլկարներ ու երբեմն ալ

մոնկոյներ: Որպէս լուծում,
պրն. Ֆէյտի եւ Ճէյմս Բասը բո-
լոր գիտնականներուն հետ սկսան
հայերէն խօսիլ ու ասիկա այնու-
հետէ սովորութիւն դարձաւ»: Ու
Ժան Փիէր Մահէ կ'եզրակացնէ.
«Անցեալ դարուն ո՞վ պիտի երե-
ւակայէր, թէ միջազգային հայա-
գէտներ իրարու հետ միայն հա-
յերէն պիտի խօսէին»:

*

Յրետերիք Ֆէյտի լեզուաբա-
նական գիտութեան գագաթին
հասած հեղինակութիւն մըն էր,
միանգամայն կը մնար ամենա-
համեստ մարդը:

Ան եղաւ ամենաբուռն սիրա-
հարը մեր լեզուին, եղաւ ամենա-
քաջ փողահարը մեր Մշակոյթի
յատկանիշներուն: Մեր լեզուն
սիրեց իր մայրենի լեզուին
առընթեր ու զայն գործածեց ա-
մենայն ճշգրտութեամբ եւ բժա-
խնդրութեամբ:

Ինծի համար անմոռանալի յի-
շատակ կը մնան անոր զոյգ ե-
լոյթները Մոնթրէալի մէջ, մօտ
ութ տարի առաջ: Առաջին ելոյթը
տուաւ հայերէն լեզուով ու հմա-
յեց հայ զանգուածը: Իսկ երկ-
րորդը՝ Ֆրանսերէն լեզուով,
Մոնթրէալի Համալսարանի մեծ
սրահին մէջ:

Իրրեւ մուտք իր դասախօսու-
թեան, ան այսպէս սկսաւ տառա-
ցիօրէն. «Ես իմ երկիրը սիրող եւ
իմ լեզուն պաշտող Ֆրանսացի
մըն եմ: Սակայն երկրիս եւ մայ-

րենի լեզուիս հանդէպ իմ մեծ սէ-
րերը արգելք չեն ինծի սիրելու
նաեւ այլ զեղեցկութիւններ եւ
այլ մեծութիւններ: Ես սիրեցի եւ
փարեցայ հայերէն լեզուին, որ
իր փոթորկոտ քաղաքական ելե-
ւէջներուն ընդմէջէն իսկ, յա-
ջողեցաւ ամէն անգամ նոր բեր-
քով մը ճոխացնել իր Մշակոյթը:
Անոր բառակերտումի, մանա-
ւանդ բարդառեքու հազուագիտ
կարողութիւնը իրենց առջեւ բա-
ռային զանձարանին դուռը միշտ
բաց կը պահէ ճոխացումի հա-
մար: Լեզու մը՝ հնագոյններէն
եւ սակայն ամենաճկուններէն:
Վերջապէս լեզու մը՝ ատակ ա-
ղօթքի, սիրոյ եւ դիւցազներգու-
թեան քերթողական ճախրանքնե-
րու»:

Ան իրօք եղաւ զեսպանը Հայ
Մշակոյթին եւ զայն պանծացուց
յաջող կերպով յաշս աշխարհի:
Իր ղէմքին մարդընկալ արտա-
յայտութեամբ, ան հայ անուան
շուրջ յարգանքի եւ համակրանքի
«մագնիսական դաշտ» մը ստեղ-
ծեց ամէնուր, հոն ուր իր խօս-
քը կամ գիրը հասաւ: Անոր
«Հանդէսներու» մէջ հրատարա-
կած եւրոպական եւ այլ լեզուներ
ով գիտական յօդուածները «քա-
ղաքական յուշագրերէ» աւելի
նպաստեցին հայ անունին, իրենց
ստեղծած համակրանքի մթնոլոր-
տով:

Փրոֆ. Ժան Փիէր Մահէ, իր
ուսուցչին՝ Յրետերիք Ֆէյտիի

մահուան առիթով *Le Monde* թերթին Յունիս 1991 համարով ստորագրած է վկայություն մը *Frédéric Feydit, un grand spécialiste de l'Arménie* վերադաս-
թեամբ, զոր կը փակէ հետեւեալ նախադասութիւնով. — «Ֆրետե-
րիք Ֆէյտի հռչակաւոր էր ամ-
բողջ աշխարհի Հայերուն մօտ, ո-
րոնք զինք կը համարեն իրենց
Մշակոյթին մեծագոյն ֆրանսա-
լոս ճանաչողութիւն ունեցողը»:

Ֆէյտի հաւատարմօրէն սիրեց
Հայ ժողովուրդը, սիրեց Հայ
Միտքը եւ իր մայրենի լեզուին
չափ սիրեց մեր ոսկեղնիկը:

Թող այդ «Հայացած» ֆրանսա-
ցի Ֆրետերիք Ֆէյտի յիշատակը
անթառամ մնայ Հայ Դպրու-
թեանց Ոսկեմատեանին մէջ:

ԵՐՈՒԱՆԴ ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ
16 Յուլիս 91, Պէյրութ

ԾԱՆՕԹ. —

Այս յօդուածին համար օգտագոր-
ծուած են.

Հայկական Սով. Հանրագիտարա-
նը, ֆրանսական LAROUSSE, Le
Monde, ՆՈՐ ՕՐ Եօրօրը, Անճնա-
կան յուշեր:

ՄԱՐՏԻՐՈՍ Ս. ԳԱԻՈՒՔՃԵԱՆ (1908 - 1988)

Մարտիրոս Սարգիսի Գաւուք-
ճեան ծնած է Նիկիթէ, 1908ի Օ-
գոստոսի 8ին: 1934ին աւարտած
է Պէյրութի Ամերիկեան Համա-
լսարանի ճարտարապետական
բաժանմունքի ընթացքը՝ ստա-
նալով ճարտարապետութեան վը-
կայականը: 1941-1946ին, եղած է
Մուսուլի (Իրաք) քաղաքապե-
տարանի գլխաւոր ճարտարապե-
տը:

Մ. Գաւուքճեանի գլխաւոր
յատակագիծերով կառուցուած են
Մուսուլի եւ շարք մը այլ քաղաք-
ներու արուարձանները:



Ան Հանդիսացաւ Իրաքի «Խ. Հայաստանի Բարեկամներու Ընկերակցութեան» հիմնադիրներէն մէկը եւ անոր առաջին քարտուղարը:

1947ին, Հայրենադարձութիւնով՝ հաստատուեցաւ Երեւան, ուր պաշտօնի կոչուեցաւ «Հանրապետական Նախագծային Ինստիտուտ»ին մէջ, իսկ 1951էն՝ «Հայարդնախագիծ» հիմնարկին մէջ, որպէս նախագիծի գլխաւոր ճարտարապետ:

1947-1979 թուականներուն մասնակցեցաւ Հայաստանի վերաշինութեան գործին, եւ իր նախագծերով՝ Երեւանի եւ հանրապետութեան միւս քաղաքներուն մէջ կառուցուեցան բազմաթիւ արդիւնաբերական, հասարակական ու բնակելի շէնքեր եւ համալիրներ: Իր անընդհատ աշխատանքներուն համար, Մ. Գաւուրճեան 1972ին արժանացաւ ՀՍՍՀ Վաստակաւոր ճարտարապետի կոչումին:

1979ին, բնտանեկան պատճառներով, մեկնեցաւ Քանաւոյի Մոնթրէալ քաղաքը:

Մասնագիտութեամբ ճարտարապետ, Մ. Գաւուրճեան զբաղեցաւ նաեւ գիտական-տեսական հետազոտութեամբ: Ուսումնասիրելով Մերձաւոր Արեւելքի հին ժողովուրդներու (Սումերի, Աքքատի, Ասորեստանի եւ Ուրարտուի) եւ յատկապէս Հայ ժողովուրդի հնագոյն շրջանի պատմութիւնը, հանդէս եկաւ որպէս

հմուտ պատմաբան-հնագէտ:

Հայաստանի եւ Սփիւռքի մամուլին մէջ իր ստորագրած հայագիտական ու քարտագիտական յօդուածներէն անկախ, առանձին հատորով հրատարակեց «Արմէն եւ Հայ Անուանների Մագուժը եւ Ուրարտուն» (Պէյրուիթ 1973), «Հայ ժողովուրդի ծագումը» (Մոնթրէալ 1982) եւ «Արմենիա, Սուբարտու եւ Սումեր-Հնդեւրոպական Հայրենիքը եւ Հին Միջագետքը» (Անգլերէն, Մոնթրէալ 1983) մենագրութիւնները:

Մ. Գաւուրճեան մահացաւ 1988ի Օգոստոսի 7ին, Մոնթրէալ:

Ա. ԹՈՓԱԼԵԱՆ

ԶՈՆ Ս. ԿԻՐԱԿՈՍԵԱՆ (1929 - 1985)



Զոն Սահակի Կիրակոսեան ծընած է Երեւան, 1929ի Մայիսի 6ին:

Նախնական եւ միջնակարգ ուսումը աւարտելէ ետք, հետեւած է Երեւանի Պետական Համալսարանի Միջազգային Յարաբերութիւններու Բաժանմունքի (Ֆակուլտէտի) դասընթացքներուն՝ շրջանաւարտ ըլլալով 1951ին։ 1954ին աւարտած է ՍՍՀՄ Գիտութիւններու Ակադեմիայի Արեւելագիտութեան Հիմնարկին (ինստիտուտին) ասպիրանտուրան՝ պաշտպանելով թեկնածուական թէզը։ 1966ին յաջողութեամբ պաշտպանած է դոկտորական աւարտաճառը՝ ստանալով Պատմական Գիտութիւններու Դոկտորի աստիճան։ 1969ին ան արժանացած է փրոֆեսորի կոչումին։

1962–1965ին Խ. Հայաստանի Կոմկուսի Կենտկոմի պրոպագանդայի եւ ագիտացիայի բաժնին մէջ պաշտօնի կոչուած է իրեւ բաժնի վարիչի տեղակալ։ 1966–1969ին պաշտօնավարած է Ռատիօ–հեռուստատեսութեան Պետական Կոմիտէին մէջ որպէս Կոմիտէի Նախագահ։

1969–1975ին եղած է ՀԿԿ Կենտկոմի Գիտութեան եւ Ուսումնական Հաստատութիւններու բաժնի վարիչ։ ՀԿԿ Կենտկոմի անդամ՝ 1966էն սկսեալ։ Դասախօսած է Երեւանի Պետական Համալսարանին մէջ։ 1975էն մինչեւ իր մահը, ան եղած է Հայաստանի Հանրապետութեան արտաքին գործոց նախարարը։ Նախագահն էր ան Խ. Միութիւն-

Արեւելեան Գերմանիա Բարեկամութեան Ընկերութեան Հայկական բաժանմունքին։

Հասարակական ու գիտական իր ծաւալուն գործունէութեան համար, փրոֆ. Ջ. Կիրակոսեան 1971ին պարգեւատրուեցաւ «Աշխատանքային Կարմիր Դրօշ»ի շքանշանով։ Արժանացաւ կոտավարական բազմաթիւ մետալներու եւ պատուագիրներու։

Հարուստ էր պետական բարձր գիտակցութեան եւ շիտակ բնաւորութեան տէր՝ փրոֆ. Ջ. Կիրակոսեանի պատմագրական եւ դիւանագիտական վաստակը։ Անոր պատմագիտական գործունէութիւնը նուիրուած էր Հայ Ժողովրդի, միջազգային յարաբերութիւններու, Արեւելքի ժողովուրդներու նոր եւ նորագոյն պատմութեան հարցերուն։

Պատմաբան եւ միջազգայնագէտ Ջ. Կիրակոսեանի հայ պատմագրութեան բերած մեծագոյն նպաստներէն մէկը կը հանդիսանայ անոր՝ Հայկական Հարցի պատմութեան, Հայ Դատին նուիրուած եւ թրքական «պատմագիտութեան» նորագոյն խեղաթիւրումները մերկացնող շարք մը արժէքաւոր աշխատութիւնները եւ բազմաթիւ յօդուածները։ Մեծանուն հայ պատմաբանը կազմեր եւ խմբագրեր է «Հայաստանը Միջազգային Դիւանագիտութեան եւ Սովետական Արտաքին Քաղաքականութեան Փաստաթղթերում։ 1828–1923 թ.» մե-

ծարժէք ժողովածուն (Երեւան, 1972 թ.):

Առանձին հատորներով լոյս տեսած են փրոֆ. Զ. Կիրակոսեանի աշխատութիւնները. «Առաջին Համաշխարհային Պատերազմը եւ Արեւմտահայութիւն», (Երեւան, 1967 թ.), «Անգլիական Միջամտութիւնը Իրանում, 1918-1921 թ.», (Ռուսերէն, Մոսկուա, 1954), «Արեւմտեան Հայաստանը Առաջին Համաշխարհային Պատերազմի Տարիներին» (Ռուսերէն, Երեւան, 1971), «Պուրժուական Դիւանագիտութիւնը եւ Հայաստանը» (2 հատոր, Երեւան, 1978), «Երիտթուրքերը Պատմութեան Դատաստանի Առաջ» (2 հատոր, Երեւան, 1933): Հեղինակի այս վերջին յիշատակուած երկու աշխատութիւնները արժանացած են Հայաստանի Հանրապետութեան 1985ի պետական մրցանակին:

1986ի ամրան, յետմահու՝ հրատարակուեցաւ «Երիտթուրքերը Պատմութեան Դատաստանի Առաջ» Աշխատութեան ռուսերէն մի հատորեակը, ուր ընդգրկուած են նաեւ 1983 եւ 1984 թուականներուն Հայ Դատին հետ աղընչը ող զէպքերը:

Փրոֆ. Զ. Կիրակոսեան յարգւած եւ գնահատուած հեղինակն է նաեւ գիտական բազմաթիւ յօդուածներու, որոնք լոյս տեսան Հայաստանի, Խ. Միութեան եւ Սփիւռքի թէ՛ գիտական, եւ թէ՛ առօրեայ մամուլին մէջ:

Զ. Ս. Կիրակոսեան մահացաւ 1985 թ.ի Յունիսի 20ին, Մոսկուա:

Ա. ԹՈՓԱԼԵԱՆ

ՅԱԿՈԲ Ս. ԱՆԱՍԵԱՆ (1904 - 1988)

Յակոբ Սեդրակի Անասեան ծընած է էսկիշէհի, 1904ի Մայիսի 15ին: Ուսումը ստացած է Վենետիկի Ս. Ղազարի բարձրագոյն վարժարանին մէջ: 1947 թ.ին ներգաղթած է Խ. Հայաստան, հաստատուելով Երեւան: 1947էն պաշտօնի կոչուած է ՀՍՍՀ Գիտութիւններու Ակադեմիայի պատմութեան ինստիտուտին մէջ իբրեւ գիտաշխատող: Յ. Անասեան ամրողջապէս նուիրուած է գիտական աշխատանքի: Ան հանդէս եկած է որպէս հմուտ պատմաբան-աղբիւրագէտ, մատենագէտ ու բանասէր:

Իր գիտական գործունէութեան ընթացքին, Յ. Անասեանի յայտ բերաւ 17րդ դարու արեւմտահայ ազատագրական շարժումներու մասին նոր փաստեր: Իր հետազօտութեանց գլխաւոր առանցքը դարձնելով 17րդ դարու ազգային-ազատագրական շարժումներն ու լեհ-թրքական յարաբերութիւններու պատմութիւնը՝ հրատարակեց բազմաթիւ յօդուածներ եւ ուսումնասիրութիւն-

ներ: Նշանակալից են Յ. Անաս-
եանի բնագրագիտական հրապա-
րակումները: Ան գիտական շըր-
ջանառութեան մէջ դրաւ Բիւ-
զանդիայի անկման շրջանին եւ
17րդ դարու լեհ-թրքական յարա-
բերութիւններու պատմութեան
վերաբերող հայկական աղբիւր-
ները եւ Վարդան Այգեկցիի «Ար-
մատ Հաւատոյ» երկը: Մ. Նա-
հանգներ արտագաղթելով, այ-
ցելու դասախօս դարձաւ Եւ. Սի-
էլ. էյ. համալսարանի Նարեկա-
ցիի անուան հայագիտական ամ-
բոնին:

Յ. Անասեանի գրչին կը պատ-
կանին «Հայկական Մատենագի-
տութիւն» (Ա. հատոր, Երեւան,

1959), «Հայկական Աղբիւրներ
Բիւզանդիայի Անկման Մասին
(Երեւան, 1957), «17րդ Դար
Ազատագրական Շարժումները Ա
րեւմտեան Հայաստանում» (Երե-
ւան, 1961), «Յովհաննէս Կամե-
նացի, Պատմութիւն Պատերազ-
մին Խուրխու» (Երեւան, 1964)
«Վարդան Այգեկցին՝ իր նորա-
յայտ երկերի լոյսի տակ» (Վենե-
տիկ, 1969) պատմագիտակա
արժէքաւոր երկերը:

Յ. Մ. Անասեան մահացաւ
1988ի Յունուարի 29ին, Լոս Ան-
ճելիս:

Ա. Հ. ԹՈՓԱԼԵԱ

ՀԵՆՐԻԿ Ս. ՄԱԼԵԱՆ (1925 - 1988)

Հենրիկ Սուրէնի Մալեան ծնած
է Թեւալ (Վրաստան), 1925ի
Սեպտեմբերի 30ին: 1951ին ա-
ւարտեց Երեւանի Գեղարուես-
տա-Թատերական ինստիտուտի
բեմադրական բաժանմունքի ըն-
թացքը: 1951-1954ին, բեմադրի-
չի պաշտօն վարեց Արտաշատի,
Կիրովականի, Ղափանի Թատ-
րոններուն մէջ:

1953ին, կատարելագործման
համար հետեւեցաւ Մոսկուայի
Թատերարուեստի Ինստիտուտին
կից Բարձրագոյն Բեմադրական
դասընթացքներուն: 1954էն՝



«Հայֆիլմ» հիմնարկին (Սթիւ-
տիոյին) մէջ վարեց բեմադրիչի
աշխատանք: 1971էն՝ դասախօս

Երեւանի խաչատուր Աբովեանի անուն Մանկավարժական ինստիտուտին մէջ, իսկ 1975էն՝ բեմադրութեան եւ դերասանի վարպետութեան ամբիոնի վարիչ: Մինչեւ իր մահը Հ. Մալեան կը վարէր նաեւ «Հայֆիլմ» սթիւտիոյին կից ստեղծուած Երիտասարդ Դերասաններու Թատրոնի ղեկավարի պաշտօնը:

Բեմադրիչի առաջին ֆիլմերն են. «Նուագախումբի տղաները» (1960, Յ. Մարգարեանի հետ), «Ճանապարհ դէպի Կրկէս» (1963, Լ. Իսահակեանի հետ), «Մսիոյ ժակը եւ ուրիշները» (1964 թ.):

Իր լուսագոյն ֆիլմերն են. «Եռանկիւնի» (1967), «Մենք ենք, Մեր Սարերը» (1969), «Հայրիկ» (1972), «Նահապետ» (1977), «Կտոր մը երկինք» (1980): Անոր ֆիլմերը արժանացած են թէ՛ Համամիութենական եւ թէ՛ արտասահմանեան բազմաթիւ մրցանակներու: 1975ին «Եռանկիւնի» ֆիլմը արժանացաւ ՀՍՍՀ պետական մրցանակին:

1975ին Հ. Մալեան ստացաւ ՀՍՍՀ Ժողովրդական արտիստի կոչում: Ան պարգևատրուած էր «Պատուոյ Նշան» չքանչանով:

Հ. Մալեան մահացաւ 1988ի Մարտի 16ին, Երեւան:

Ա. Հ. ԹՈՓԱԼԵԱՆ

ՎԱՐԴԱՆ Ա. ՊԱՐՍԱՄԵԱՆ (1909 - 198)

Վարդան Արամի Պարսամեան ծնած է Արզական (ՀՍՍՀի Հրազդանի շրջան), 1909ի Հոկտեմբերի 15ին: 1931ին աւարտեց Երեւանի Պետական Համալսարանի Պատմագրական բաժանմունքի ընթացքը: 1947ին ստացաւ Պատմական Գիտութիւններու Դոկտորի աստիճան: Նոյն թուականին արժանացաւ փրոֆեսորի կոչումին:

1982-1936, ստանձնեց ՀՍՍՀ Պետական Կեդրոնական Արխիւի գիտահետազոտական բաժնի վարիչի եւ տնօրէնի գիտական գծով տեղակալի պաշտօնները: 1937-42, ՍՍՀՄ Գիտութիւններու Ակադեմիայի Հայկական մասնաճիւղին մէջ պաշտօնի կոչուեցաւ իբրեւ աւագ գիտաշխատող: 1943-1954, վարեց ՀՍՍՀ Գիտութիւններու Ակադեմիայի Պատմութեան Ինստիտուտի նոր պատմութեան բաժնի վարիչի պաշտօնը, միաժամանակ, 1942-1954, ստանձնելով Երեւանի խաչատուր Աբովեանի անուն Մանկավարժա-Ինստիտուտի ՍՍՀՄ Պատմութեան Ամբիոնի վարիչի պաշտօնը: 1954-1976, նշանակուեցաւ Երեւանի Պետական Համալսարանի Հայ Ժողովրդի Պատմութեան Ամբիոնի վարիչ: 1977էն՝ Վ. Պարսամեան պաշտօնի կոչուեցաւ

իրբեւ աւագ գիտաշխատող ՀՍՍՀ Գիտութիւններու Ակադեմիայի Պատմութեան Ինստիտուտին մէջ: Հասարակական եւ գիտական իր ծառայութիւններուն համար Վ. Պարսամեան պարգեւատրուեցաւ «Աշխատանքային Կարմիր Դրօշ»ի շքանշանով, Խաչատուր Աբովեանի եւ Ս. Ի. Վալիլովի անուան մետալներով:

Վարդան Ա. Պարսամեան պատմաբանը իր ուշադրութիւնը կեդրոնացուց Հայ ազատագրական յեղափոխական շարժումներու, հասարակական-քաղաքական հոսանքներու, Հայ-ռուսական յարաբերութիւններու ու սումնասիրութեան վրայ:

Առանձին հատորներով լոյս տեսան. «Յարիզմի Գաղութային Քաղաքականութիւնը Հայաստանում» (Երեւան, 1940), «Ա. Ս. Գրիբոեդովը եւ Հայ Ռուսական Յարաբերութիւնները» (Երեւան, 1947), «Ռեւոլյուցիոն Շարժումները Հայաստանում, 1905-1907 թ.» (Երեւան, 1955), «Հայ Ազա-

տագրական Շարժումների Պատմութիւնից» (Երեւան, 1955), «Դեկաբրիստները Հայաստանում» (Երեւան, 1959), «Հայաստանը 19րդ դարի առաջին կէսին» (Երեւան, 1960), «Լեհահայերի մասնակցութիւնը Դաւիթ-Բեկի ապստամբութեան» (Երեւան, 1962), «Հայ Ժողովրդի պատմութիւն. 1801-1900 թ.» (Ռուս., հատ. Ա., Երեւան, 1972):

Վ. Պարսամեան ծաւալուն մասնակցութիւն բերաւ բարձրագոյն ուսումնական հաստատութիւններու եւ դպրոցական «Հայ Ժողովրդի Պատմութիւն» դասագիրքերու, փաստաթուղթերու ժողովածուներու կազմակերպման եւ հրատարակութեան գործին մէջ: Ունի նաեւ փոքրածաւալ ուսումնասիրութիւններ, որոնք կը մնան Հայագիտական մամուլի էջերուն մէջ:

Վ. Պարսամեան մահացաւ 198 ին, Երեւան:

Ա. Հ. ԹՈՓԱԼԵԱՆ

TABLE OF CONTENTS

1) <i>ԶԱԻՆ ՄՍԸՐԼԵԱՆ</i> — ՄԱԿ.Ի 30.րդ Պարբերութեան Մը- նընդոցը: <i>ZAVEN MESSERLIAN</i> — The Genesis of the 30.th Paragraph.	10
2) <i>ARSHALOOYS H. TOPALIAN</i> — Foreign Historical Sources about Armenia and its people. <i>ԱՐՇԱԼՈՅՍ Հ. ԹՕՓԱԼԵԱՆ</i> — Օտար մի շարք աղբիւրներ Հայաստանի եւ Հայ ժողովրդի մասին:	28
3) <i>ՅԱԿՈԲ ԲԱՄՊԱԿԵԱՆ</i> — Մուսա-Տաղի Պապենական Ար- ձագանգներ: <i>HAGOP PAMBAKIAN</i> — Ancestral Echos from Mussa Dagh.	60
4) <i>ANI MANGASSARIAN, JOSEPH MAKHLOOF, SELIM</i> <i>SAADEH</i> — Eglises Arméniennes au Liban (relevé archéologique). <i>ԱՆԻ ՄԱՆԿԱՍԱՐԵԱՆ, ԺՈԶԷՖ ՄԱԽԼՈՒՖ, ՍԵԼԻՄ</i> <i>ՍԱԱՏԷ</i> — Լիբանանի Հայկական Եկեղեցիներու Ծարտա- րապետութիւնը:	85
5) <i>REV. VAHAN H. TOOTIKIAN</i> — Observations on the Theo- logical Orientation of the Armenian Evangelical Church. <i>ՎԵՐ. ՎԱՀԱՆ Յ. ԹՈՒԹԻԿԵԱՆ</i> — Նկատառումներ Հայ Աւետ. Եկեղեցւոյ Աստուածաբանական Արեւելումներուն մա- սին:	125
6) <i>ԱՆԴՐԱՆԻԿ ՎՐԴ. ԿՌԱՆԵԱՆ</i> — Հետազոտելով Պա- նիչեան նշանագրերը: <i>FATH. ANTRANIK GRANIAN</i> — Investigating the Danielian Alphabet's Origin.	147

- 7) ՀԵՆՐԻԿ ԲԱԽՉԻՆԵԱՆ — Սայաթ Նովա եւ Սփիւրքը: 180
HENRIK BAKHTCHINIAN — Sayat Nova and the Armenian Diaspora.
- 8) ՀԱՅՐ ԼԵՒՈՆ ՋԷԺԻԵԱՆ — Մովսէս Խորենացիի Աշխարհափայեացքը եւ Պատմութեան Ընթրնումը: 253
FATH. LEON ZEKIYAN — Movses Khorenatzy's World Outlook and his Understanding of History.

ԳՐԱԽՕՍԱԿԱՆ ARMENOLOGICAL PUBLICATIONS 281

Եղբ. Եասենթ Սիմոն, «Մարտին, Հերոս Քաղաք»: (Ա. Վրդ. Կռանեան):

Br. Yacinthe Simon — Mardin, the Heroic City. (A. Granian).

Արտեմ Ե. Սարգիսեան, «Արեւմտահայերէնի Բառարան»: (Մինաս Գոճայեան):

Artem Y. Sarkissian — Armenian Occidental Dictionary. (Minas Kojayan).

Բ. Եղիայեան, «Սելճուք-Թաթար-Օսմանեան Թիւրքերու Պատմութիւն»: (Ե. Պարսումեան):

Puzant Yeghiayan — History of the Seljook-Tatar-Osmanian Turks. (E. Barsoumian).

ՄԱՀԱԳՐՈՒԹԻՒՆ NECROLOGY 301

Ֆրեաներիկ Ֆէյտի (1908-1991)

Frédéric Feydit (1908-1991).

Մարտիրոս Գաւուքճեան (1908-1988)
Martiros Kavookjian (1908-1988).
 Զոն Կիրակոսեան (1929-1985)
John Kirakossian (1929-1985).
 Յակոբ Ս. Անասեան (1904-1988)
Akop S. Anassian (1904-1988).
 Հենրիկ Ս. Մալեան (1925-1988)
Henrik S. Malian (1925-1988).
 Վարդան Ա. Պարսամեան (1909-1988)
Vardan A. Parsamian (1909-1988).

هَائِكَازِيان

مَجَلَّةُ الدَّرَاسَاتِ الارْمَنِيةِ

بيروت ١٩٩١