90

ՀԱՅԿԱԶՅԱՆ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԻՐ

ՊԷՅՐՈՒԹ, 1997

*Շնորհակալություն Գալուստ Կիւլպենկեան Հիմնարկութեան,
իր նիւթական աջակցութեան համար*

ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆ ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄԲԻՈՆԻ

ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՍ

ՀԱՏՈՐ ԺԷ.

ՊԷՅՐՈՒԹ, 1997

PUBLISHED BY THE ARMENIAN DEPARTMENT OF HAIGAZIAN UNIVERSITY

HAIGAZIAN
ARMENOLOGICAL REVIEW
VOLUME 17

BEIRUT, 1997

ԼԵՒՈՆ ՎԱՐԴԱՆ
(1925–1997)



Լեւոն Վարդան (Պետիրեան) ծնած է Հալէպ, 1925ին։ Նախնական կրթութիւնը կը ստանայ Հալէպի հայ Ուսումնասիրաց Մարդասիրական Երկրորդական Երկսեռ վարժարանին մէջ։ Ալեփփօ Գոլէճէն ստանալով Սոֆոմորի վկայականը, կ'ուսանի Պէյրութի Ամերիկեան Համալսարանը եւ 1952ին կը վկայուի Պսակաւոր Արուեստից տիտղոսով։

1959–62 կը հետեւի Պէյրութի Ամերիկեան Համալսարանի պատմագիտութեան բաժնի Մագիստրոսի աստիճանի դասաւանդութեանց, եւ կը վկայուի 1963ին, պաշտպանելով "The Republic of Armenia" թեզը։

1952 թուականէն մինչեւ 1994 ընդգրկած է ուսուցչական ասպարէզը, դասաւանդելով հայերէն լեզու եւ գրականութիւն, ընդհանուր պատմութիւն եւ աշխարհագրութիւն, անգլիական գրականութիւն։

1967էն մինչեւ 1992 դասախօսած է Հայկազեան Համալսարանին մէջ։

Շրջան մը հայագիտական նիւթեր դասաւանդած է նաեւ Սէն Ժոզէֆ Համալսարանի ինչպէս նաեւ Երուանդ Հիւսիսեան Հայագիտական ամբիոններուն մէջ:

Աշխատակցած է սփիւռքահայ մամուլին: Եղած է խմբագրական կազմի անդամ Շիրակի, Խօսնակի, Սփիւռքի, Նոր Այնթապի եւ Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի, որուն անընդմէջ աշխատակցած է առաջին թիւի լոյս ընծայումէն ի վեր:

Լեւոն Վարդան հրատարակած ունի Գիրք Մենուասի (1959), Փիւնիկեան Ափերուն Վրայ (1960), Ինքներգութիւն (1968), Ի Խորոց Սրտի (1982), Հի՛ն, Հի՛ն Բաներ (1997) արձակ, չափածոյ եւ յուշագրական հատորները եւ Մուշեղ Իշխան Արձակագիրը (1986) գրականագիտական հատորը: Ունի նաեւ Հայկական Տասնհինգը եւ Հայերու Լքեալ Գոյքերը (1970), Ժամանակագրութիւն Հայկական Տասնհինգի 1915–1923 (1975), Թող Թուրքը Խօսի (1975), Էջմիածնասէր Տիկնանց Համախմբում 1959–1984 (1984), Հայկական Տասնհինգը Թուրք Մատենագիտութեան եւ Մամուլին Մէջ եւ Մենք (1997) հատորները եւ անտիպ ուսումնասիրութիւններ:

Լեւոն Վարդան մահացաւ Պէյրութի իր բնակարանը, 10 Դեկտեմբեր 1997ին:

Լեւոն Վարդանի համար աւելի ծանր կշռեցին ազգային, սփիւռքեան ճակատագրի եւ մանաւանդ Հայկական Ցեղասպանութեան առընչուող հարցերը: Ասոնց առաւելագոյն արծարծումը, լուսաբանումը եւ վերլուծումը պիտի օժանդակէին հայկական գերագոյն շահերուն: Ու ան լծուեցաւ լեցնելու ասոնց գոյացուցած ու գոյացնելիք պարապը: Անյագուրդ, չյագեցող վճռակամութեամբ, չտատամսող յարատեւութեամբ, չյոգնող մեղուաջանութեամբ ու չշեղող ուղղուածութեամբ ուսումնասիրեց, պեղեց, պրպտեց, մէկտեղեց, համադրեց, թարգմանեց ու լոյսին բերաւ, հրապարակեց ու հանրութեան սեփականութիւնը դարձուց հայոց ցեղասպանութեան վերաբերող արժէքաւոր նիւթեր. ան քալեց հայ ժողովուրդի մանաւանդ 1800–1920ի պատմութեան ուղիներով, միաժամանակ մշակեց, վերլուծեց սփիւռքահայ գրականութեան զանազան երեսակներ:

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի յաջորդ հատորով պիտի անդրադառնանք Լեւոն Վարդանի վաստակին:

ԱՆԿԱՐԵԼԻՆ ԿԱՐԵԼԻ ԴԱՐՁՆԵԼ

Մօտիկ անցեալին, իւրաքանչիւր հայ թերթ, հանդէս կամ տարեգիրք հայագիտական էջերու բաժին մը կ'ունենար: Հայ Մշակոյթին ընդարձակ անդաստանէն ներս հայագիտութեան ծառայող կար բազմութիւն մը, ընդհանրապէս բաղկացած մեծահռչակ վարժարաններու շրջանաւարտներէ:

Նախապէս՝ հայ մտաւորական ընտրանին էր որ ինքզինք կը պարտադրէր ընթերցասէր հասարակութեան՝ հայ մամուլին ընդմէջէն: Այսօր՝ հայ զանգուածներն են, որ իրենց ճաշակը կը պարտադրեն ընտրանիին: Արդարեւ, վերջին շրջանին լոյս տեսնող հայ մամուլը, մին միւսէն գեղատիպ ձեւաւորումով, կը ձգտի գոհացում տալ զանգուածներուն ճաշակին: Ասիկա ընկերային յեղաշրջումի հետեւանքը նկատուելու է, միանգամայն՝ չափաստիճանը մեր վարժարաններէն ներս հայագիտական ներկայ մակարդակին, ինչպէս նաեւ արտայայտումը ներկայ հայ ընթերցասէր հասարակութեան գեղարուեստական ճաշակին:

Այսօր հայագիտական աշխատասիրութիւններու հրատարակութիւնը քանի մը մասնագիտացած հանդէսներու վերապահուած է: Ասիկա բնական երեւոյթ նկատուելու է, սակայն հարցը այն է, թէ ներկայիս հայագիտական հետազօտական հանդէսներուն թիւը եւ յաճախականութիւնը զգալիօրէն նուազած են: Բանասիրական թէ՛ հրատարակութիւնները կը նահանջեն եւ թէ՛ զանոնք ընթերցողներուն թիւը:

Բանասիրական մամուլը այսօր տագնապի մէջ է, սակայն ո՛չ Բանասիրութիւնը: Անոր պահպանումը հայագիտական հրատարակութիւն-

ներուն ազգային առաքելութիւնն է:

Եթէ հրատարակիչ մարմինները չշարունակեն գիտակից մնալ եւ պահանջուած զոհողութիւնները ստանձնել, անոնք եւս հրապարակէն պիտի անհետանան: Միայն Հաստատութիւններ կրնան հայագիտական մամուլ մը պահպանել այսօր:

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի այս ԺԷ. հատորը փաստն է, թէ Սփիւռքի մէջ տակաւին գիտակից պատասխանատուներ պատնէշի վրայ են, որոնք գիտեն գնահատել Հայ Մշակոյթը, վառ պահել անոր ջահը բանասիրութեան անդաստանէն ներս:

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսը ինքնատիպ երեւոյթ է, որովհետեւ ան ո՛չ միայն Սփիւռքի միակ հայ համալսարանին հրատարակութիւնն է, այլեւ միանգամայն իբրեւ առանցք կը ծառայէ Հայաստանի եւ Սփիւռքի մտաւորականներուն, հաւասարապէս տեղ տալով անոնց աշխատասիրութիւններուն:

Հանդէսին պատասխանատու Մարմինները, համոզուած են թէ Մշակոյթ մը եթէ հայրենիք ունի, սակայն նոյն ազգին ծոցին մէջ ուրիշ սահմանափակում չունի:

Իրենց այս հաստատ համոզումին կառչած մնալու համար, *Հանդէսի* պատասխանատու Մարմինները անկարելին պիտի դարձնեն կարելի:

Պատի՛ւ հայ Գիրին անշահախնդիր Մշակներուն...:

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ ԿԱԶՄ

Դոկտ. Արշալոյս Հ. Թոփալեան
✠ Լեւոն Վարդան
Ժիրայր Դանիէլեան
Անդրանիկ Տագէսեան

ՊԱՏԱՍԽԱՆԱՏՈՒ ԽՄԲԱԳԻՐ

Հայր Անդրանիկ Վրդ. Կոանեան

TO MAKE THE IMPOSSIBLE POSSIBLE

Until recently every Armenian newspaper, periodical or yearbook had an Armenological section in its pages. There were many in the garden of Armenian culture who served Armenology. These were usually graduates of renowned schools.

In the past it was the cream of Armenian scholars who led the readers of Armenian newspapers. Today it is the Armenian masses that impose their taste on those scholars. In fact contemporary Armenian newspapers, each surpassing the other in its beautiful design, aim to satisfy the taste of the masses. This should be considered the result of a social revolution, as well as a barometer of the level of Armenology in our schools and a reflection of the artistic taste of the current Armenian reader.

Today the publication of Armenological research material is reserved to a few specialized periodicals. This should be seen as a natural phenomenon, with the number of Armenological research periodicals and their frequency of publication having been significantly decreased. Both the philological publications and the number of their readers are shrinking.

Currently there is a crisis in philological periodicals, but not in philology. Preservation of philology is the national mission of Armenological publications. If the publishing authorities do not continue to be aware of

the problem and to commit themselves to the necessary sacrifices, these publications will disappear as well. Today only institutions can maintain an Armenological periodical.

The seventeenth volume of the *Haigazian Armenological Review* is proof that in the Diaspora there are still people in positions of responsibility who appreciate Armenian culture, and keep the torch of philology lit.

The *Haigazian Armenological Review* is a unique phenomenon because it is the Diaspora's only Armenian university publication and serves as a link between the scholars of Armenia and the Diaspora, giving equal opportunities to both. Those in charge of the *Review* are convinced that a culture which has a fatherland does not have any barriers within its nation.

Attached solidly to their conviction, those responsible for the *Review* will reverse the trend and make the impossible possible.

With due respect to the concerned promoters of Armenian scholarship...

EDITORIAL STAFF

EDITORIAL STAFF
Dr. Arshalouys H. Topalian
✠ Levon Vartan
Jirair Tanielian
Antranik Dakessian

EDITOR-IN-CHIEF
Father Antranik Granian

ՄԵԾ ՀԱՅՔԻ ԾՈՓՔ ԱՇԽԱՐՀՆ ԸՍՏ ԱՇԽԱՐՀԱԳՈՅՑԻ

ԴՈԿՏ. Բ. Հ. ՅԱՐՈՒԹԻՒՆԵԱՆ

1.

Ծոփք կամ Ծոփաց Կողմն Աշխարհը, որ Աշխարհացոյցում *աւելի յաճախ յիշատակւում է Զորրորդ Հայք անունով, կապուած յետագայ խըմբագրական փոփոխութիւնների հետ, անկասկած հանդիսանում է Մեծ Հայքի թագաւորութեան առաւել նշանաւոր նահանգներից մէկը։ Տնտեսական զարգացման տեսակէտից առաջ անցնելով Մեծ Հայքի միւս աշխարհներից՝ Ծոփքը, որը հատում էին մի չարք կարեւոր առեւտրական ուղիներ, ապահովելով վերջինիս համար առանձնայատուկ կացութիւն, մեր թուից առաջ երրորդ դարում անջատուեց Մեծ Հայքի թագաւորութիւնից, վերածուելով ինքնուրոյն հայկական թագաւորութեան։ Ստեղծուեցին էլ աւելի բարենպաստ պայմաններ տնտեսութեան եւ մասնաւորապէս քաղաքային կեանքի զարգացման համար։ Ծոփաց թագաւորութեան մայրաքաղաքներ Արշամաշատը եւ [կ]Արկաթիոկերտը Հայաստանի առաւել նշանաւոր եւ վաճառաշահ քաղաքներից էին, որոնք էլի մի քանի դար պահպանեցին իրենց նշանակութիւնը Մեծ Հայքի թագաւորութեան շրջանակներում։ Ի մեծ բարերախտութիւն հայագիտութեան՝* Աշխարհացոյցի *ընդարձակ խըմբագրութիւնը պահպանել է Ծոփաց Աշխարհի մանրամասն եւ հանգամանալից նկարագրութիւնը, որը մէջ ենք բերում ամբողջութեամբ. «Բ. Աշխարհ Հայոց[1]. Զորրորդ Հայք, որ է Ծոփաց կողմն, յերի Բարձր Հայոց, Սելտինէ[2] քաղաքաւ սահմանի ըստ մտից, եւ ըստ հարաւոյ՝ Միջագետովք[3], եւ ըստ ելից Տարօնով։ Ունի գաւառս ութ. զՄորձայն՝ յելից հիւսիսոյ, ընդ որ իջանէ Միւս Գայլ գետ առ Կողոբերդովն. զՀաչտէն, յորմէ բղխեն աղբիւրք Տիգրիս գետոյ. իսկ ի մտից Մորձայնոյ՝ է Պաղնատուն գաւառ, հանդէպ Հոմանուն բերդով։ Եւ հանդէպ նորա ի հարաւ՝ Բալախովիտ գաւառ.*

եւ ի մտից նոցա Մոփք, եւ Անձիթք գաւառ՝ ի հարաւ, յորում Մոփք[4] եւ Հոռէ բերդ. եւ ի մտից նոցա Դէզիկ գաւառ, յորում բերդք Կռնի եւ Քրւիկ եւ Սոկ, որոց հանդէպ ի հարաւ է Գաւրէգ գաւառ, ընդ որս եկեալ Արածանի խառնի յեփրատ ի քաղաքն Լուսաթաւրիճ, եւ երթալով զմիւք՝ ելանէ ի սահմանս Փոքր Հայոց, յելից Մելտինէ. եւ ապա խառնի ի նա կաւկաս[5], գալով ի մտից կուսէ ի լեռնէն որ կոչի Զիգոն Վասիթէոն[6], եւ նախ քան զանգանել նորա յեփրատ՝ խառնի ի նա գետն Կառամինոն, որ գայ ի Տորոս լեռնէ եւ ընկալեալ յեփրատ գնայ ընդ հարաւ, հատանէ զլեառն Տորոս. յորում տեղւոջ գտանի ակն բիւրեղ. եւ ունի Զորրորդ Հայք էրէս[7] եւ հաւս, եւ ի գազանաց զառիւծ[8]»[9]: Շնորհիւ աշխարհագրական յստակ նկարագրութեան, որը կարող է լոկ ուսումնասիրողի եւ առաջին հերթին պատմական աշխարհագրութեան մասնագէտի զարմանքը չարժել իր որոշակիութեամբ, պարզ է դառնում, որ Զորրորդ Հայք կամ Մոփաց Կողմն Աշխարհը գտնուել է Բարձր Հայքից հարաւ, Փոքր Հայքի կենտրոն Մելիտենէ (այժմ՝ Մալաթիա) քաղաքից արեւելք՝ Եփրատի ձախափնեակում, սահման ունենալով Եփրատ գետը, Միջագետքից հիւսիս եւ Տաւրոնից կամ Տուրուբերանից արեւմուտք: Այս նկարագրութիւնը առաւել քան բաւարար է Մոփք Աշխարհի պատմա–աշխարհագրական քննութիւնը կատարելու համար, սակայն վերջինիս չահերից ելնելով՝ անհրաժեշտ ենք համարում մէջբերել նաեւ Աշխարհացոյցի համառօտ խմբագրութեան նկարագրութիւնը, որը խորհելու նիւթ է տալիս՝ կապուած մասնաւորապէս տեղանունների հետ. «Երկրորդ՝ Զորրորդ Հայք յերի կամ Բարձր Հայոց: Եւ գաւառք են ի նմա ութ. Խորձեան, Հաչտեանք, Պաղնատուն, Բաղահովիտն, Մոփք, Անձիթք, Գորիք, Գեղիք: Եւ ունի Զորրորդ Հայք բերդս, եւ գետս եւ լերինս եւ բիւրեղ: Ունի եւ երիս, եւ հաւս, եւ ձկունս. եւ ի գազանաց՝ զառիւծ»[10]:

Արդ, համեմատելով երկու նկարագրութիւնները եւ օգտագործելով Աշխարհացոյցի ձեռագրերի նիւթը՝ կարելի է յանգել մի շարք եզրակացութիւնների: Ամենից առաջ հարկ է նշել, որ ընդարձակ խմբագրութեան մէջ պահպանուել է աշխարհի նախնական Մոփք անունը, որը միայն յետագայում կարող էր ստանալ Զորրորդ Հայք անուանումը: Աւելին՝ բնագրի տրամաբանութիւնից բխում է, որ սկզբնապէս «Զորրորդ Հայք, որ է» արտայայտութիւնը նրանում չի եղել եւ աւելացուել է միայն յետագայ խմբագրութեան ժամանակ: Այս առիթով հարկ է ընդգծել, որ Մեծ Հայքի աշխարհների թուարկման բաժնում ընդարձակ խմբագրութեան մէջ ասուած է պարզապէս «Երկրորդ աշխարհ՝ Զորրորդ Հայք»[11], իսկ համառօտ խմբագրութեան մեզ յայտնի երկու ձեռագրերում պահպանուել է «Զորրորդ Հայք, այսինքն Աղձնիք»[12] արտայայտութիւնը: Դժուար չէ տեսնել, որ համառօտ խմբագրութեան ձեռագրերում սկզբնապէս եղել է

«Զորրորդ Հայք, այսինքն [Մոփք], Աղձնիք...», որից յետագայում որոշակի իրողութիւնների հետ կապուած, գրիչների կամ խմբագիրների մի մասը դուրս է թողել «այսինքն [Մոփք]» հատուածը, որի հետեւանքով ստացուել է «Զորրորդ Հայք, Աղձնիք...», սակայն միւս մասը, իմանալով, որ Մորիկ կայսեր վարչական բարեկարգութիւններով Աղձնիքը մտել էր Մեսոպոտամիայի կամ Զորրորդ Հայքի մէջ եւ չատ էլ չկողմնորոշուելով վարչական բաժանման հիմնահարցերում, դրանք նոյնացրել է, որի հետեւանքով բնագրից դուրս է մնացել Մոփքի անունը: Այս ամէնը վկայում են, որ Մոփք կամ Մոփաց Կողմն անուանումը, չնայած պաշտօնական Զորրորդ Հայքի գոյութեանը, չարունակում էր դեռ երկար ժամանակ զուգահեռաբար կիրառուել: Այս առիթով Հ. Հիւպշմանը նշել է, թէ ««Որ է Մոփաց Կողմն» յաւելուածը կը ցուցնէ, որ Մոփք՝ ընդարձակ իմաստով դեռ ժողովրդական անուն էր այս նահանգին՝ Զորրորդ Հայք անուան 536ին ի ձեռն Յուստինիանոսի մէջտեղ եկելէնետքն ալ»[13]: Յարգարժան հայագէտը թիւրիմացութեան մէջ է: Իրականում՝ սկզբնապէս, ինչպէս առաջիկայում ցոյց կը տանք, աշխարհը կոչւում էր Մոփք կամ Մոփաց Կողմն, որը ժամանակի ընթացքում դուրս մղուեց ուշ չրջանի պաշտօնական Զորրորդ Հայք անուան կողմից, ըստ որում՝ ոչ թէ Յուստինիանոսի՝ այլ Մաւրիկիոսի ստեղծած Զորրորդ Հայքի կողմից:

Վերը մենք բնաւ չանդրադարձանք գաւառանուններին. այժմ օգտագործելով Աշխարհացոյցի ձեռագրական նիւթը[14], ինչպէս նաեւ Վենետիկի Մխիթարեանների մատենադարանի ձեռագրական տուեալները, որ մատուցում է Ղ. Ինճիճեանի երկը[15], ցոյց տանք, թէ ի՞նչ պատկեր են ներկայացնում Մոփք Աշխարհի գաւառանունների տարընթերցումները:

Խորձեն, Խորձէն, Խորձիայն, Խորձայն, Խորձան, Խորձիւն, Խորնէն, Խորձին, Խորձանեան	Ուղիղ ձեւը Խորձեան, Խորձեն[16]
Հաչտեանք, Հաչտիայնք, Հաչտենք, Հաչտէնս, Հաչտեաք, Հաչտիանք	Հաչտեանք[17]
Բաղնատուն, Պաղնայ տուն, Պաղնատուննն, Պաղնատուն, Պաղնտուն, Պղնատուննն, Պաղնայ գաւառ, Պաղանական տուն	Պաղնատուն Պաղնայ տուն
Բալախովիտ, Բաղահովիտն, Բալահովիտ, Բալահավիտք, Բալահովիտք, Բալախոյովիտ, Բաղայ հովայ հովիտն, Բալու բալահովիտք	Բալահովիտ[18]

Մոփք, Մորփք, Մոփաց, Մորք, Մովք, Մոփաթ, Մուխք	Մոփք[19]
Հանձէթ, Անծիտք, Հանձիթ, Անծիթ, Խանձիթք, Անծիտքն, Անձիտքն, Հանծիթ	Անձիտ, Հանձիթ, Անծիթ, Անձիթ
Գորեք, Գորեկ, Գորէք, Դորէք, Գովզէք, Գովրէք, Գորեզ, Դորէը, Գաւրէգ, Գորիք	Գաւրէք
Դեգիկ, Գեգիք, Դէգիք, Դիզիգ, Դէգին, Դէգիկ, Գէգիկ, Գէղիկ	Դէգիք

Աշխարհացոյցի Մոփքի նկարագրութեան մէջ նշանակալից նիւթ է պահպանուել Փոքր Հայքի վերաբերեալ, որն անչուշտ առանձին քննութեան առարկայ է։ Այժմ լոկ նշենք, որ Աշխարհացոյցի ընդարձակ եւ համառօտ խմբագրութիւնների նկարագրութեան վերջնամասում հանդիպող «Եւ ունի Զորրորդ Հայք...» արտայայտութիւնը թերեւս ուշ շրջանի ընդմիջարկութիւն է գրիչների կողմից, քանի որ Աշխարհացոյցի որոշ ձեռագրերում այն բացակայում է։

Ինչպէս վերը նշեցինք՝ Աշխարհացոյցը պահպանել է Մոփքի մանրամասն նկարագրութիւնը, որը՝ այլ սկզբնաղբիւրների համադրութեամբ, հնարաւորութիւն է տուել ուսումնասիրողներին մեծ ճշդութեամբ տեղորոշելու Մոփքի գաւառները։ Ցենուելով նախորդ հեղինակների տեղադրութիւնների վրայ եւ օգտագործելով մատենագիտական նիւթը՝ մենք լոկ կը փորձենք ճշգրտել գաւառների սահմանները։

Աշխարհացոյցի ընդարձակ խմբագրութիւնը Խորձեանը տեղադրում է Միւս Գայլ գետի աւազանում, Կողոբերդի շրջանում։ Գաւառը յայտնի է Կորիւնին «Խորձենական» անունով[20], ինչպէս նաեւ Մովսէս Խորենացուն, որը յիշատակում է Մեսրոպ Մաշտոցի օգնականների շարքում «Տէր Խորձենացուն»[21]։ Գաւառը ծանօթ է Պրոկոպիոս Կեսարացուն χορζιανηνή եւ χορζάνη[22], իսկ Գէորգ Կիպրացուն՝ Ορζιανινῆσ անունով[23]։ Ըստ առաջին հեղինակի՝ Խորձեանի տարածութիւնը չուրջ երեք օրուայ ճանապարհ էր, որի կենտրոնում գտնուում էր Արտալեսն ամրոցը, որը պարսպապատել էր Ցուստինիանոս Ա.ը եւ այնտեղ կայազօր թողել դուքսի հրամանատարութեամբ։ Եւ որ կարեւոր է, համաձայն բիւզանդական պատմիչի՝ «Նա պարսիկների հետ ոչ մի սահմանագիծ չունի՝ լիճ, գետի հոսանք, կամ լեռնանցք։ Նրանց սահմաններն այստեղ խառնիխուռն են. այնպէս որ՝ բնակիչները, որոնք կամ հռոմէացիներին, կամ էլ պարսիկներին են հպատակ՝

մէկը միւսից որեւէ ոտնձգութեան մասին կասկածելու ոչ մի վախ չունեն»[24]։ Պրոկոպիոս Կեսարացու մէկ այլ տեղեկութեան համաձայն՝ գաւառը գըտնւում էր Հաշտենից գաւառի Կթառիճ[25] ամրոցի եւ Թէոդոսուպոլիս քաղաքի միջեւ[26]։ Արիստակէս Լաստիվերտցին գաւառի սահմանագլխին յիշատակում է Մորմրեանս գիւղը եւ նշում Խորձեանի եւ Հաշտենքի հարեւանութեան փաստը[27]։ Ինչպէս վկայում է հեղինակը՝ գաւառը միջնադարում նշանաւոր էր իր անտառներով, որոնք յիշատակւում են սելճուկ–թուրքերի արշաւանքների առընչութեամբ. «...եկեալ հեղաւ յընդարձակ դաշտն Բասենոյ եւ կարնոյ..., իսկ ի հարաւ մինչեւ ի Տարօն եւ մինչեւ ի գաւառն Հաշտենից մինչեւ յանտառս Խորձենոյ»[28]։ Խորձեանի մասին մի հետաքրքիր տեղեկութիւն էլ պահպանել է Ասողիկը, որի հաղորդմամբ բիւզանդական կայսր Բարսեղ Բ-ը[29] «անցեալ... ընդ Հանձիթ եւ ընդ Բալու՝ ելանէ ի լեառն Կոհերայ,– յաւուր Վարդավառի տօնին,– որ ընդ մէջ Հաշտենից, Մոփաց եւ Խորձենոյ, եւ անդուստ գայ հասանէ ի գաւառն Արչամունեաց ի քաղաքն Երիզայ»[30]։ Ն. Ադոնցը ցոյց է տուել, որ Կոհերը ներկայիս Կարեր կոչուող լեռներն են, որոնք գտնւում են Գինոյ կամ Գինեկ (այժմ Գոյնուկ) գետի աջափնեակում, իսկ գետի ձախ ափին տեղակայուած Օղնուտը՝ պատմական Եղանց բերդը կամ Եղնուտը[31]։ Հեղինակի ենթադրութեամբ, որ մենք լիովին կիսում ենք, Օղնուտը, ըստ Ղազար Փարպեցու տուեալների, պէտք է համապատասխանի Օղինին, որտեղ գիշերեց սպարապետ Վահան Մամիկոնեանի յոկատը Կարնից դէպի Հաշտենք չարժուելիս։ Ձարգացնելով իր միտքը՝ նա Օղնուտից մի քանի քմ. ներքեւ գտնուող Aziran (ըստ Քիպերթի) կամ Azizan (ըստ Լինչի) բնակավայրի անուանումը համարում է Arizanի աղաւաղում եւ վերջինս նոյնացնում պատմական Երիզայի[32]։ Ասողիկի հաղորդման մէջ տարակուսանք է առաջացնում այն փաստը, որ Կոհերը համարւում է նաեւ Մոփքի ու Հաշտեանքի միջեւ գըտնուող լեռ, երբ բոլոր հիմքերը կան այդ բացառելու։ Ուստի մնում է ենթադրել, որ յիշեալ տեղեկութեան մէջ պաղնատուները դիտուել է որպէս Մոփքի բաղկացուցիչ մաս։ Ելնելով վերոյիշեալից՝ պէտք է եզրակացնել, որ Կոհեր լեռները կազմել են Խորձեանի հարաւ–արեւելեան սահմանը, որը գրեթէ հասել է Երիզա–Արիզանի չրջակայքը։ Գաւառի արեւելեան սահմանը մասամբ անցել է Գինեկ գետի արեւմտեան ջրբաժանով, որից յետոյ այն հատել է Եղեգի[33] գետի հովիտը եւ հասել Պախր եւ Մեղեդուղխ լեռների միահիւսման կէտին։ Եղեգի գետի ձորահովտում, որը Միւս Գայլ գետի վերին հոսանքի չրջանն է, սահմանը, ինչպէս վկայում է Պրոկոպիոս Կեսարացին, իրօք որ առանձնապէս որոշակի բնագծեր չունի։ Հիւսիսում գաւառի սահմանն էին կազմում Մանանաղի եւ Միւս Գայլ գետերի ջրբաժան հանդիսացող Պախր լեռները, արեւմուտքում՝ Միւս Գայլ գետի արեւմտեան ջրբաժանը, իսկ հարաւ–արեւմուտքում դէպի Միւս Գայլ գետի

կիրճը ձգուող երկու լեռնաբազուկները[34]։

Համաձայն Աշխարհացոյցի՝ Խորձեանից հարաւ գտնուում էր Հաշտեանք գաւառը, որը բազմիցս հանդիպում է հայոց պատմութեան մէջ։ Փաւստոս Բուզանդը յիշատակում է Հաշտեանքի Դատ եւ Գնիթ իշխաններին, որոնցից երկրորդին համարում է Կամինական տոհմի ներկայացուցիչ[35]։ Պատմահայրը տեղեկացնում է, որ Հաշտեանքը Արշակունեաց արքայատոհմի սեպուհներին տրուած արքունի կալուած էր[36]։ Նա Հաշտեանքը մի քանի անգամ յիշում է «Հաշտենից կողմանք» անունով, որոնցից մէկը, գուցէ եւ երկուսը օգտագործուած են թերեւս «աշխարհի»[37] իմաստով[38]։ Նոյն երեւոյթը կարծես թէ նկատում ենք նաեւ Թովմա Արծրունու մօտ, որը Հաշտեանքը կոչում է «Հաշտենից կողմանք», ըստ որում մէկ անգամ Մոփքի հետ միասին[39]։ Տեղագրական հետաքրքիր նիւթ են տալիս Աշխարհացոյցն ու Ղազար Փարպեցու երկը։ «զՀաշտէնս, յորմէ բղխեն աղբիւրք Տիգրիս գետոյ» արտայայտութիւնը[40], ինչպէս ժամանակին ցոյց է տուել Հ. Հիւպշմանը, վկայում է, որ Հաշտեանք գաւառը տարածուել է ոչ միայն Արածանի գետի՝ այլեւ Տիգրիսի աւազանում[41], ըստ որում՝ այս դէպքում վերջինիս տակ հասկացւում է Ջիրճնէ գետը։ Անկասկած Աշխարհացոյցի ազդեցութեամբ նոյնպիսի տեղեկութիւն է հաղորդում Վարդանի Մեկնութիւն Ծննդ. Բ.14բ. «Տիգրիս որ Դկլաթ կոչի՝ ելանէ ի Ջորրորդ Հայոց ի Հաշտէն գաւառէ, եւ ի գեղջէ Ոլորայ»[42]։ Ղազար Փարպեցին վկայում է, որ սպարապետ Վահան Մամիկոնեանը 482–484 թուերի ապստամբութեան չրջանում խոյս տալով պարսկական զօրքերի հետապնդումից՝ գալիս է «ի սահմանս Հաշտենից, ըստ յառաջագրեալ խորհրդոյն իւրոյ, եւ հասեալ բանակէր ի գաւառն Արշամունեաց, ի գիւղն որ կոչի Երէզ»[43]։ Այս տեղեկութիւնը համապատասխանում է Ասողիկի վերը բերուած տուեալին, չնայած պէտք է խոստովանել, որ Արիստակէս Լաստիվերտցին Երիզան համարում է Հաշտեանքի բնակավայր. «... որդի Լիպարտին Իւանէ անուն որում տուեալ էին ի պարգեւի տեղիս բնակութեան զմեծ աւանն Երիզայ ի գաւառին Հաշտենից, եւ որ չուրջ զնովաւ գաստակերտք, սա իբրեւ լուաւ զայն, թէ թագաւորութիւնն յերկուս բաժանեալ է, գնաց եւ խաբանօք էառ զամուրն Եղանց բերդ կոչեցեալ եւ արարեալ զայն ընդ իւրով ձեռամբ՝ դառնայ արդրէն ի գաւառն Աղօրի, եւ յամուրն որ կոչի Հաւաճիչ»[44]։ Բիշատակութեան Իւանէ իշխանը չատ չանցած ձերբակալում է բիւզանդական արեւելից կողմերի դատաւորին եւ «եդ ի չեղնուտն ի բանտի»[45]։ Յովհան Մամիկոնեանը, խօսելով Եղնուտի մասին, նչում է, որ այն Եղանց բերդն էր[46]։ Յենուելով Ն. Ադոնցի տեղագրութիւնների վրայ, մնում է եզրակացնել, որ Գինեկ գետի վերին հոսանքի չրջանը Երիզայով եւ Եղանց բերդով գոնէ Աշխարհացոյցի ստեղծման չրջանում չէր մտնում Հաշտեանքի մէջ եւ վերաբերում էր Արշարունիքին։ Յետագայում հնա-

բաւոր է, որ այդ հատուածն էլ համարուեց Հաչտեանքի մաս, ինչպէս կարելի է եզրակացնել Լաստիվերտցու երկից, սակայն այդ հետաքրքրութիւնն չի ներկայացնում հարցիս համար։ Արեւելքում Հաչտեանքը սահմանակցում էր Տարօնին, որի մասին Մովսէս Խորենացին գրում է, թէ հայոց Վաղարշակ թագաւորը իր ուստրերին ուղարկում է «բնակել ի գաւառն Հաչտենից, եւ ի ձորն նորին սահմանակալ, որ է արտաքոյ Տարօնոյ»[47], իսկ արեւմուտքից՝ Բալուին կամ Բալահովտին, որի մասին վկայում է Բարսեղ Բ. կայսեր դէպի Կոհեր լեռը կատարած չուերթի ուղղութիւնը[48]։

Հաչտեանքը բազմիցս յիշատակւում է օտար աղբիւրներում։ Պողոմէոսը այն կոչում է Αστανῖτις[49], Ցուստինիանոսի 31րդ Նովելլան՝ Ασλιανηνή[50], Պրոկոպիոս Կեսարացին Ασλιανηνή, որի մէջ տեղադրում է Կիթարիզոն վայրը[51], Կէորկի Կիպրացին՝ χλιμα Αστανιχῆς[52], Կιλαρίζων ի մասին տեղեկութիւն է պահպանել Ասողիկը, որն այն համարում է քաղաք։ «Ակոտ ոմն առաքեալ յարքայէն Պարսից Խոսրովու եւ հարեալ զՑոյնն՝ էառ զկթռիճ քաղաք Հաչտենից»[53]։ Բացի կթռիճից եւ Ոլորից՝ Հաչտեանքում են գտնուել նաեւ Գիրեհ Հանդիսեանք, Մուշեղայ կամ Մուշեղամարգ գիւղերը եւ Գլուխ արձանին վայրը[54]։

Ցենուելով այս տեղեկութիւնների վրայ՝ Հաչտեանքի սահմանները, ինչպէս ճիշդ որոշում է Ս. Երեմեանը, կ'ունենային ներքոյիչեալ պատկերը։ Հիւսիսում սահմանը կազմելու էին Կոհեր լեռները, որն այնուհետեւ երիզայից հարաւ ընկած չրջանում հատելու էր Գինեկի հովիտը, այնուհետեւ Արածանին՝ Զիւնկերտից արեւմուտք ընկած չրջանում, եւ հասնելու էր Հայկական Տաւրոսի լեռնաչղթայ կամ հայկական աշխարհագրական տեղանուանացանկով՝ Սիմ—սար լեռներ։ Այնուհետեւ սահմանագիծն անցնելու էր Սիմ—սարով մինչեւ Սուրբ Լոյս լեռը եւ թեքուելով հարաւ՝ ձգուելու էր Զիբենէ[55] եւ Քաղիրթ գետերի չրբաժանով մինչեւ Նիրիրու լեռները, որոնց վրայ Սաֆխասի լեռնանցքն էր։ Օղակելով Զիբենէ գետի վերին հոսանքի չրջանը՝ սահմանը կրկին դուրս էր գալիս Հայկական Տաւրոս եւ որոշ տարածութիւնից յետոյ թեքւում էր հիւսիս եւ գրեթէ ուղիղ գծով չարունակւում մինչեւ Կոհերի լեռները։

Աշխարհացոյցը Մոփքի հերթական Պաղնատուն գաւառը տեղադրում է Խորձեանից արեւմուտք եւ Բալահովտից հիւսիս։ «Իսկ ի մտից Խորձայնոյ է Պաղնատուն գաւառ, հանդէպ հոմանուն բերդով, եւ հանդէպ նորա ի հարաւ Բալախովիտ գաւառ»[56]։ Դժուար չէ տեսնել, որ համանուն բերդը՝ Պաղինը, գաւառի կենտրոնն էր։ Պաղնատունը կորիւնին եւ Ղազար Փարպեցուն յայտնի է Պաղանական Տուն անուամբ[57], որի ճիշդ ձեւը ըստ Հ. Հիւպշմանի լինելու էր Պաղնական տուն[58]։ Կէորկի Կիպրացին Զորրորդ Հայք եպարքիայում յիշում է χλιμα Παλιανῆς ը, որն անկասկած Պաղնատունն է։ Պալինէս կլիմայում էր գտնւում χαστρον Παλιῶς ը[59]։

Պաղինի բերդը մինչեւ այսօր էլ պահպանուել է։ Նրա աւերակների մնացորդները գտնւում են ներկայիս Պաղին գիւղի մօտ Մեծկերտից 29 քմ. եւ Փերի–բերդից 22.5 քմ. հեռաւորութեան վրայ։ Հունտինգտոնի կարծիքով աւերակ բերդը ծագում է սեպագրական շրջանից, որտեղ պահպանուել է Մենուա թագաւորի արձանագրութիւնը[60]։

Ինչպէս արդէն նշուեց, Պաղնատնից հարաւ գտնւում էր Բալահովիտը, որն ըստ Ս. Երեմեանի՝ նախապէս Արչամաշատ քաղաքի տարածքն էր եւ հաւանաբար կոչուել է Արչամաշատ։ Նման հնարաւորութիւնը չի բացառւում, սակայն զարմանալիօրէն՝ հեղինակի կարծիքով, ստացւում է, որ Բալահովիտը մինչեւ 387 թուականը պահպանել է Արչամաշատ անունը[61]։ Եթէ իրօք Արչամաշատը չորրորդ դարում չարունակում էր իր գոյութիւնը որպէս մեծ քաղաք՝ ապա չատ տարօրինակ է, որ նա ոչ մի անգամ չի յիշատակւում հայ պատմիչների երկերում։ Ուստի պէտք է ենթադրել, որ Արչամաշատի անչքացումը կատարուել է աւելի վաղ ժամանակներում, որի հետեւանքով՝ գաւառի վարչական կենտրոնը տեղափոխուել էր Բալուի բերդը, որն էլ ի վերջոյ իր անունն էր տուել նրան։ Ց ուստինիանոսի 31րդ նովելլայում գաւառը նշւում է Βαλα Βιτηνή, Պրոկոպիոս Կեսարացու մօտ՝ Βαλα Βιτίνη, եւ Կէորկի Կիպրացու Նկարագրութեան մէջ՝ χλμα Βιλαβητινῆς գրութեամբ[62]։ Քիպերթը եւ Հիւպշմանը ենթադրում են, որ այս չարքում կարելի է աւելացնել նաեւ Պտղոմէոսի յիշատակած Balis -biga ն, որի տարբերթերցումների մէջ հանդիպում են Βαλισβήγα եւ Βαλισβιτα ձեւերը, որոնք յիշեալ հեղինակների կողմից սրբագրւում են Βαλιοβιτα[63]։ Սրբագրութիւնը առաւել քան գայթակղիչ է, եթէ ի նկատի ունենանք, որ Պտղոմէոսեան կօօրդինատներով Բալիսբիգան պէտք է գտնուէր Մեծ Հայքի արեւմտեան շրջաններում։ Շատ կարեւոր է նաեւ այն հանգամանքը, որ յիշեալ բնակավայրը հանդիպում է Ակիլիսենէ, Աստաունիտիս եւ Սոֆենէ մարգերի նկարագրութեան բաժնում։ Սակայն դրա հետ մէկտեղ՝ պէտք չէ մոռանալ, որ Բալիսբիգան գաւառ չէ, այլ՝ բնակավայր, ուստի այն հազիւ թէ կարող էր Բալահովիտ կոչուել։ Ուստի Բալիսբիգայի մէջ ոչ թէ պէտք է տեսնել Բալահովիտ՝ այլ Բալու բերդ անունը։ Այդ պատճառով էլ Βαλιοβιτα ն անհրաժեշտ է սրբագրել Βαλισβί[ρ]τα կամ Βαλιοβί[ρ]τα։

Բալու ամրոցը յիշատակւում է Կէորկի Կիպրացու երկում Χαστρον Βαϊονλονοζ անունով, որը պէտք է կարդալ անշուշտ Βαλονοζ կամ Βάλον[64]։ Ց ետագայ դարերում Բալու անունը հանդիպում է ոչ միայն որպէս ամրոցի՝ այլեւ գաւառի անուանում[65]։

Պաղնատան եւ Բալահովիտի վերաբերեալ նիւթը սուղ է նրանց սահմանները մեծ ճշդութեամբ որոշելու համար, ուստի կարելի է կատարել ընդհանուր եզրակացութիւններ։ Հնարաւոր է, ինչպէս կատարում է Ս.

Երեմեանը[66], որ յիշեալ գաւառները արեւմուտքում տարածւում էին մինչեւ Մուգուր գետը։ Հիւսիսում Պաղնատունը սահմանակցում էր Խորձեանին՝ նշուած գծով, եւ Մուգուր գաւառին, որի սահմանագիծը յիշեալ հատուածում անորոշ է։ Արեւելքից երկու գաւառներն էլ սահմանակցում էին Հաշտեանքին Միւս Գայլ եւ Գինեկ գետերի ջրբաժան գծով, իսկ Հայկական Տաւրոսի լեռները կազմում էին Բալահովտի հարաւային սահմանը[67]։ Շատ աւելի գժուար է Պաղնատունը Բալահովտից բաժանող սահմանագծի ճշդում, որը Ս. Երեմեանն անցկացնում է արեւմտեան մասում Միւս Գայլ գետով, իսկ արեւելեան հատուածում՝ Արածանիի հիւսիսային ջրբաժանով[68]։ Անշուշտ առաջարկուածը հաւանական սահման է, սակայն մենք հակուած ենք կարծելու, որ գաւառն իրօք ընդգրկել է միայն Բալուի հովիտը, հետեւաբար Միւս Գայլ գետի ձախափնեակի ոչ մի մասն էլ պէտք չէ վերագրել նրան։ Թերեւս այս մասին է անուղղակիօրէն վկայում Պրոկոպիոս Կեսարացին, որի հաղորդմամբ՝ Զենոն կայսեր օրօք Իլլոսի եւ Լէոնտիոսի ապստամբութեանը չմասնակցած Բալահովիտի սատրապական իշխանութիւնը թոյլ եւ աննշան էր[69]։ Հետեւաբար այն՝ ի տարբերութիւն միւս սատրապութիւնների, որոնք դաղարեցին ժառանգական լինելուց ապստամբութեանը մասնակցելու համար, չէր առանձնանում բնակչութեամբ եւ տարածութեամբ։

Մոփսց աչխարհի յաջորդ գաւառը, որ յայտնի էր Մոփք, Շահէի Մոփք եւ Շահունեաց Մոփք անուններով՝ գտնւում էր Պաղնատնից արեւմուտք եւ Անձիտից հիւսիս[70]։ Այն յիշատակւում է խեթական աղբիւրներում Isua - Isuva - Isua, իսկ Արարատեան թագաւորների արձանագրութիւններում՝ Supani գրութեամբ[71]։ Ցունահոմէական հեղինակների երկերում այն հանդիպում է Σωφηνη կամ Σοφηνη՛ ձեւով, բիւզանդական աղբիւրներում՝ Σωφηνη՛ գրութեամբ, իսկ ասորական պատմիչները յիշում են Sōphānē անունով[72]։ Հայկական աղբիւրները, հասկնալի պատճառներով, անդրադառնում են Մոփքին միայն գրերի գիւտից յետոյ, որոնց սակայն մենք կ՛անդրադառնանք Մոփք աչխարհի ձեւաւորման հարցի քննութեան առիթով։

Արդ, որո՞նք էին Մոփքի կամ Շահունեաց Մոփքի սահմանները։ Դատելով Ասողիկի տեղեկութիւններից, որոնց համաձայն նրա մէջ գտնւում էր Խոզան գիւղաքաղաքը, գաւառիս արեւելեան սահման կարող էր ծառայել Մուգուր (ըստ Ս. Երեմեանի՝ Գայլ) գետը[73]։ Ճիշդ է, Ասողիկի յիշատակութեան մէջ Մոփքը հանդէս է գալիս որպէս աչխարհ, որով եւ առաջարկուած սահմանագիծը կարծես թէ կասկածի տակ է դրւում. սակայն իրականում «աչխարհ» բառը պատմիչի ստեղծագործութիւնն է, քանի որ խօսելով նոյն իրադարձութիւնների մասին եւ բնականաբար աղբիւր ծառայելով Ասողիկի համար՝ Պատմահայրը հաղորդում է, որ Արիստակէսը,

որը, ըստ Ասողիկի, եկեղեցի էր կառուցել Խոզան գիւղաքաղաքում՝ սպանում է Արքեղայոս իշխանի կողմից՝ Մոփաց գաւառում[74]։ Գաւառի հարաւային սահմանը, չնայած չի ամրապնդում համապատասխան մատենագրական նիւթով, անցնելու էր Արածանի գետով[75]։ Մատթէոս Ուռհայեցու մի շատ հետաքրքիր տեղեկութեան համաձայն՝ ազգութեամբ հայ բիւզանդական կայսր Ջմշկիկը «ի գաւառէն Խոզնայ էր, ի տեղւոյն որ այժմ կոչի Ջմշկածագք»[76]։ Դրանից կարելի է եզրակացնել, որ նրա օրօք գաւառը արդէն կրում էր նոր՝ Խոզան անունը, եւ որ Մոփքի մէջ էր Ջմշկածագք բնակավայրը։ Յայսմաւուրքը (Մարտի 27) տեղեկացնում է, որ Ջմշկածագքը[77] Հերապոլիս քաղաքն էր[78]։ Ներկայիս բնակավայրի տեղը յայտնի է. այն պահպանել է իր անուանումը թուրքական աղաւաղուած Ջիմիշկեզէկ արտասանութեամբ։ Գտնւում էր Թաղարա ջուր կամ Ջմշկածագ գետի ափին, որը Արածանիի աջակողմեան վերջին վտակն է։ Ի նկատի առնելով, որ Մոփքից արեւմուտք գտնւում էր Դեգիք գաւառը՝ պէտք է եզրակացնել, որ գաւառի արեւմտեան սահմանները անցնում էին Թաղարա ջրի արեւմտեան ջրբաժանով, որով Ջմշկածագ քաղաքը տարածքօրէն մնում է Մոփքին[79]։ Հիւսիսային սահմանագիծը պէտք է կազմէին Մուզուր գետի եւ Արածանիի Թաղարա ջուր ու Խոզաթ[80] վտակների ջրբաժան լեռները։

Մոփքի հետ կապուած որոշակի հետաքրքրութիւն է ներկայացնում Շահէի Մոփք եւ Մոփք Շահուն[ւ]ոց ձեւերի քննութիւնը[81]։ Բուզանդը Ցուսիկ կաթողիկոսի ձեռնադրութեան առիթով յիշատակում է «Վարազ Շահունի իշխանն Մոփաց աշխարհին»[82]։ Հ. Մարքվարթը ենթադրել է, որ այն պէտք է իրականում լինէր «Վարազ իշխանն Շահունի Մոփաց աշխարհին»[83], որով «Շահունի» հասկացութիւնը վերաբերւում է ոչ թէ Վարազ իշխանին՝ այլ Մոփքին։ Հ. Հիւպշմանը հակուած է կարծելու, որ «Շահունոց»ը կամ «Շահեայ»ն պարզապէս «Շահունի» տոհմանունն է, որն ըստ երեւոյթին՝ ոչ թէ կապ ունի պարսկերէն շահ—արքայ բառի՝ այլ սեպագիր արձանագրութիւնների՝ Մելիտեայի երկրի թագաւոր Խիաուուազի հօր «Շահու»ի անուան հետ[84]։ Աւորեստանեան թագաւորներ Թգլաթպալասար Ա-ի, Սալմանասար Գ-ի, ինչպէս նաեւ խեթական սեպագիր արձանագրութիւններում յիշատակւում է Սուխմու—Սուխնու—Ցուխմա երկիրը Իսուվա կամ Իշուա երկրի հարեւանութեամբ[85]։ Նշուած երկրներից Իսուվան կամ Իշուան Մոփքն է, իսկ Սուխմու—Սուխնուն, հաւանաբար, նրա արեւելեան մասը, քանի որ այդ երկրի Վաչթալ քաղաքը[86] կարծես նոյնանում է արդի Վասկերտ բնակավայրին[87]։ Համաձայն նոյն արձանագրութեան՝ Սալմանասար Գ-ը Սուխմու երկիր էր մտել անցնելով Արածանի գետը, հետեւաբար կարելի է որոշակի կապ տեսնել Շահէի Մոփքի արեւելեան մասի եւ Սուխմու—Սուխնուլի միջեւ։ Լինելով սկզբնապէս առանձին

ցեղային երկրներ եւ այնուհետեւ միաւորուելով ընդհանրական Մոփք անունով՝ վերջինս, ի տարբերութիւն Մեծ Մոփքի, աստիճանաբար իր վրայ է վերցրել Սուխմու–Սուխնուի հնչիւնափոխուած անուանումը, որը ժողովրդի բերանում թերեւս վերաիմաստաւորման է ենթարկուել։ Ուստի ինչ վերաբերում է «Շահէ»ի մէջ «արքայ» իմաստը տեսնելուն՝ ապա շատ հնարաւոր է, որ այդ Մոփքի արքունի տիրոյթ լինելու ժողովրդական իմաստաւորումն էր։ Յամենայն դէպս՝ Շահունեաց Մոփքի արքունի տիրոյթ լինելու մասին անուղղակիօրէն վկայում է Պատմահայրը, որի հաղորդմամբ հայոց Արշակ Գ. թագաւորը իր գանձերը հանելով Հանի ամրոցից՝ ուղարկել է Մոփաց աշխարհ[88]։ Հասկնալի է, որ թագաւորը իր գանձերը չէր առաքի պահպանութեան որեւէ ժառանգատէր իշխանի տիրոյթ, ուստի մնում է ենթադրել, որ Շահունեաց Մոփքը կառավարւում էր թագաւորի կողմից նշանակուած գաւառակալ իշխանի կողմից, իսկ գանձերի պահպանութեան վայրն էլ ամենայն հաւանականութեամբ ոչ թէ Մեծ Մոփքի՝ այլ միւս Մոփքի Բնաբեղ ամրոցն էր[89]։

Մոփաց աշխարհի հերթական Անձիտ գաւառը գտնուել է Մոփքից հարաւ, սահման ունենալով անտարակոյս Արածանի գետը։ Աշխարհացոյցը այնտեղ յիշատակում է Մովք եւ Հոռէ բերդ ամրոցները[90], որոնցից առաջինը գտնւում էր Մովք լճի ափին եւ ամենայն հաւանականութեամբ համապատասխանում է կէօլճիւք բնակավայրին, իսկ երկրորդը նոյնացւում է Խարբերդի հետ[91]։ Պտղոմէոսի Աշխարհագրութիւնը դրանց աւելացնում է Ηλέγερδα, Μαξάρα, Ανζιτα եւ թերեւս Σόειτα, Βελχανίν ու Αρσαμόσατα բնակավայրերը[92]։ Յիշեալ աշխարհագրական վայրերից Անձիտը պահպանուել է մինչեւ օրս Թիլ–Անձիտ կամ Թիլ–Անգիտ ձեւով, որը տեղակայուած է Մովք լճից աւելի քան 10 քմ. հիւսիս։ Մազարան, դատելով Պեւտինկերեան քարտէզի տուեալներից, նոյնանում է Մեզիրէ (Մեզերէ) կամ Մամուրէթ ուլ–Ազիզ քաղաքին, որն այսօր կրում է Էլյազըգ անուանումը[93], իսկ Էլեգերդան, որը փորձեր են արուել տեղորոշելու Մազարայի մերձակայքում, Եղրդուտի վանքի տեղում եւ այլուր՝ ցայսօր յուսալի տեղադրուած չէ, եթէ ի հարկէ չի նոյնանում Մասունի Եղգարթ գիւղին[94]։ Եթէ հաւատանք Պտղոմէոսին՝ ապա Արշամաշատը նոյնպէս գտնուել է Անձիտենէ նահանգում։ Այդ կարող է ունենալ երկու բացատրութիւն։ Կամ Արշամաշատը իր շրջակայ տարածքով Մոփք կոչուած երկրամասի մէջ չէր մտնում եւ իրօք մաս էր կազմում Անձիտենէի՝ կամ էլ, որ շատ աւելի հաւանական է, այն Մոփք–Սոֆենէի բաղկացուցիչ մասն էր, սակայն պտղոմէոսեան անկատար կօորդինատների պատճառով յայտնուել է Անձիտենէի նկարագրութեան մէջ։ Ուսումնասիրողներն այն սովորաբար տեղադրում են Խարբերդ–Նաջարան աւերակների տեղում[95]։ Վերջին Σόειτα եւ Βελχανία բնակավայրերը կարող են համապատասխանաբար համընկնել

Խարբերդին[96] ու Բելխան գիւղին, սակայն չի բացառւում, որ դրանք մըտնում էին Աղձնիքի մէջ։ Ուստի եթէ, այնուամենայնիւ, այդ բնակավայրերը գտնւում էին Աղձնիքում, ապա Σόειτα ն պէտք է համապատասխաներ Ամմիանոս Մարկեղինոսի յիշատակած Պեւտինկերեան քարտէզի[97], իսկ Բելկանիան, մեծ վերապահութեամբ, թերեւս Թլխումին։ Եփրատի վրայ գըտնւում էր Անձիտից Փոքր Հայք տանող Տոմիսայի[98] գետանցը ներկայիս Իզողլու գիւղի մօտ։

Ի մի բերելով քննութեան արդիւնքները՝ կարելի է յանգել միանշանակ մի եզրակացութեան, որ գոնէ սկզբնապէս Անձիտը հիւսիսից եզրափակուել է Արածանի գետով, արեւմուտքում եւ հարաւում՝ Եփրատով, իսկ արեւելքում՝ Հայկական Տաւրոսի լեռնաշղթայով եւ նրա լեռնաբազուկներից մէկով, որը ձգուել է մինչեւ Արածանի գետը։ Ամենայն հաւանականութեամբ՝ Գաւրէք գաւառը սկզբնապէս կազմել է նրա տարածքի մի մասը, ինչպէս Դեգիքը՝ Շահունեաց Մոփքի բաղկացուցիչ հատուածը։

Անձիտ գաւառը բազմիցս յիշատակւում է հայոց պատմութեան մէջ։ Խեթական աղբիւրներում այն յայտնի է Խինցուտա անունով, սակայն որպէս քաղաք, որը գտնւում է Իսուվա երկրում[99]։ Այս փաստը ցոյց է տալիս, որ Մոփաց երկիրը այդ վաղնջական ժամանակներում իր մէջ էր ներառնում նաեւ Անձիտի տարածքը։ Ասորեստանեան սեպագրերում այն հանդիպում է Enzite *եւ* Enzatau *գրութեամբ*[100]։ *Ըստ որում՝ յիշեալ ցեղային երկիրը իր տեղադրութեամբ ամբողջովին համապատասխանում է Անձիտին։ Պտղոմէոսը Անձիտը գիտի որպէս երկրամաս եւ որպէս քաղաք, որոնցից առաջինը նա կոչում է* Ανξιτηνη *իսկ երկրորդը՝* Ανξιτα [101]։ *Բիւզանդական աղբիւրներում այն ունի* Ανξηνηνή, Χλίμα, Ανξητινῆς, Χανξίτ *գրութիւնները, ասորական եւ արաբական աղբիւրներում յայտնի է* Hanzit, Anzit *եւ* Hinzit *անուններով։ Ցուստինիանոսի կոդեքսում գաւառը հանդիպում է* Anzetena *անունով*[102]։

Մոփքի վերջին երկու գաւառների մասին Աշխարհացոյցն *ասում է, որ «ի մտից [Մովփք եւ Անձիտ գաւառների] նոցա Դէգիք գաւառ, յորում բերդք կոնի եւ Քրւիկ եւ Սոկ, որոց հանդէպ ի հարաւ է Գաւրէք գաւառ, ընդ որս եկեալ Արածանի խառնի յԵփրատ ի քաղաքն Լուսաթաւիճ»*[103]։ *Դժուար չէ տեսնել, որ Դեգիքն ու Գաւրէքը բաժանւում էին Արածանի գետով եւ տարածւում էին մինչեւ Եփրատ գետը։ Եւ եթէ յենուելով Զմշկածագի տեղադրութեան վրայ, ինչպէս վերը ցոյց տուեցինք, Դեգիքի եւ Շահունեաց Մոփքի սահմանը կարող ենք անցկացնել Թաղարա ջուր գետի արեւմտեան ջրբաժանով՝ ապա Գաւրէքի եւ Անձիտի սահմանաբաժան գիծը դժուար է որոշել*[104]։

Դեգիքի որպէս գաւառ ձեւաւորուելը արքունիքի կողմից, անտարակոյս, հետապնդել է ռազմավարական նպատակներ։ Արդէն երեք ամրոց-

ների յիշատակութիւնը այս համեմատաբար ոչ մեծ տարածքում ցոյց է տալիս, թէ ի՞նչ կարեւոր դեր է խաղացել այն Մեծ Հայքի արեւմտեան սահմանների պաշտպանական համակարգում: Ըստ որում՝ պակաս հետաքրքիր չէ այն իրողութիւնը, որ Աշխարհացոյցը հենց արեւմտեան սահմանում է յիշատակում այդ ամրոցները, որոնց նշանակութիւնը 387 թուից յետոյ պէտք է ի չիք դառնար Մեծ Հայքի թագաւորութեան բաժանման եւ Հայաստանի տարածքում պարսկա–բիւզանդական նոր սահմանագծի ձեւաւորման հետեւանքով: Ուստի մենք հակուած ենք կարծելու, թէ Դեգիքի ռազմական ամրութիւնների մանրամասն յիշատակութիւնը գալիս է հին ժամանակներից, երբ Մեծ Հայքի թագաւորութիւնը ստիպուած էր ամրացնել իր արեւմտեան սահմանները ընդդէմ Հռոմէական առաջխաղացման: Չի բացառւում, որ այդ կարող էր կատարուել նաեւ Մեծ Հայքում Սասանեանների կրտսեր ճիւղի հաստատման շրջանում:

Դեգիքը յիշատակւում է Կէորկի Կիպրացու [Χλιμα Διγησινῆσ] [105] եւ Սամուէլ Անեցու[106] երկերում: Վերջինիս մօտ գաւառը հանդիպում է աղաւաղուած Դեգնիս գրութեամբ եւ քանի որ նրա մէջ էր Անգղը՝ Քիպերթը ենթադրել է, որ Դեգիքը Անգեղտուն գաւառի յետնագոյն անուանումն է[107]: Ինչպէս ճիշդ ցոյց է տուել Հ. Հիւպշմանը՝ Դեգիքի եւ Անգեղտան Անգղների նոյնացումը ճիշդ չէ[108]: Գերմանացի հայագէտը միանգամայն ճիշդ նշում է, որ Մոփքի գաւառների թուարկումը կատարուած է արեւելքից արեւմուտք ուղղութեամբ: Հետեւաբար Դեգիքը կարող է տեղադրուել միայն յիշեալ աշխարհի ծայր արեւմուտքում[109]: Անչուշտ նոյնն է վկայում Սամուէլ Անեցու տեղեկութիւնը Թէոփիլոս կայսեր (829–842) դէպի Պաղին, Մեծկերտ, Դեգիք եւ Խոզան կատարած արշաւանքի մասին, որտեղ ամրոցների թուարկումը կատարուած է նոյնպէս արեւելքից արեւմուտք աշխարհագրական դասաւորութեամբ: Սոյն հաղորդման Պաղինը ծայր արեւելեան կէտն է, Մեծկերտը, որ նոր ժամանակներում յայտնի էր Մազկերտ անունով, գտնւում էր Պաղինից արեւմուտք, իսկ Դեգիքի Անգղը եւ Խոզանը առաւել արեւմուտք էին տեղակայուած Մեծկերտի նկատմամբ: Սամուէլ Անեցին Թէոփիլոս կայսեր արշաւանքի նկարագրութիւնը, ամենայն հաւանականութեամբ, քաղել է Ասողիկի երկից, որն այնտեղ ներքոյիշեալ տեսքն ունի. «Թէոփիլոս... սա ի խաղալն իւրում յարեւելս կոյս ի սահմանս Հայոց՝ առնու զՄմու բերդն Հայոց, զԱսպաղին եւ զՄեծկերտ եւ զԱլբերդ ի գաւառին Գեղամայ, եւ զԽոզան եւ զՋորրորդ Հայս անագատ առնէ ի մարդոյ եւ յանասնոյ»[110]: Արդէն վերը նշել ենք, որ ուսումնասիրողները Ասողինը սրբագրել են Պաղին, սակայն բերուած հատուածի աղաւաղումները դրանով չեն ւարտւում: Հասկանալի է, որ Պաղինի, Մեծկերտի եւ Խոզանի շրջանում ոչ մի Գեղամայ գաւառ չկայ, ուստի այն՝ համաձայն Սամուէլ Անեցու՝ պէտք է սրբագրել Դեգիք գաւառ, սակայն

ինչ վերաբերում է նրա մէջ մտնող բերդին՝ ապա դժուար է առաւելութիւնը տալ Ալբերդ կամ Անգղ անուանը։ Մի կողմից Ասողիկի երկը աւելի հին է եւ արդիւր է ծառայել յետագայ պատմիչների եւ այդ թւում՝ Սամուէլ Անեցու համար, հետեւաբար կարծես թէ «Ալբերդը» նախապատուութեան իրաւունք ունի, սակայն միւս կողմից յիշեալ հատուածը այնքան աղաւաղումներ ունի, որ չի բացառում մէկ աղաւաղման հնարաւորութիւնը եւս։ Ելնելով այս ամէնից, մենք գերադասութիւնը տալիս ենք Սամուէլ Անեցու Անգղ անուանը, քանի որ Ալբերդի հիմքում ընկած «Ալ»ը կարող է եւ Անգղի աղճատում լինել։

Մոփքի վերջին Գաւրէք գաւառը, ամենայն հաւանականութեամբ, կազմուել է արքունիքի կողմից ռազմավարական նպատակներով Անձիտի արեւմտեան տարածքներից։ Գաւրէքը որպէս բնակավայր յիշատակւում է Սարդուր Բ-ի Թմնիսի[111] արձանագրութեան մէջ։ Արարատեան թագաւորը յարձակւում է Մելիտիայի արքայ Խիլառուադի վրայ եւ ի վերջոյ ինն ամրոցներ միացնում իր երկրին. Խազանի, Գաուրաթխի, Տումիշկի, Ասինի, Մանինու, Արուշի, Կուլբիտարրինի, Տաշէ, Կուերաիտաշէ եւ Մելուիանի[112]։ Տումիշկին, որ նոյնական է յունահռոմէական սկզբնաղբիւրների Տոմիսայինի[113], տեղադրւում է Իզոլու գիւղի տեղում, ուստի Գաուրաթխին թերեւս պէտք է փնտռել վերջինիս մերձաւորութեամբ։ Հ. Հիւպշմանի կարծիքով Գաւրէք անունը կարող է պահպանած լինել Արածանիից հարաւ գտնուող Կորեկ գիւղը, սակայն այդ տեղադրութիւնը մենք չենք կարող ոչ հաստատել եւ ոչ էլ մերժել։ Ցեռաշխարհացոյցեան շրջանում Գաւրէք գաւառը յիշւում է Կէորկի Կիպրացու կողմից Χλίμα Γαριντζ անունով[114]։ Բերուած տեղեկութիւնների հիման վրայ կարելի է Գաւրէք գաւառի մէջ մացնել նաեւ Թմնիսի գետանցը իր շրջակայ տարածքով։

Այս ամէնին պէտք է աւելացնել մի հետաքրքիր իրողութիւն եւս։ Աշխարհացոյցը Մոփքի գաւառները թուարկելուց յետոյ նշում է, որ Արածանին իր մէջ ընդունելուց յետոյ Եփրատը «երթալով զմտիւք՝ ելանէ ի սահմանս Փոքր Հայոց, յելից Մելտինէ»[115]։ Այս առաջին հայեացքից աննշան հանգամանքը վկայում է, որ Գաւրէք եւ Դեգիք գաւառները ձեւաւորուել էին դեռեւս մինչեւ Փոքր Հայքի Առաջին եւ Երկրորդ Հայքերի բաժանուելը, այսինքն՝ մինչեւ չորրորդ դարի 70–80ական թուականները։ Աշխարհացոյցի հեղինակը այստեղ, տուրք տալով իր օգտագործած արխիւային նիւթերին, յիշատակում է Փոքր Հայքը, որը վարչաքաղաքական առումով հինգերորդ դարում այլեւս գոյութիւն չունէր։

2.

Մենք փորձեցինք ճշգրտել Մոփքի գաւառների սահմանները՝ որոշ բացառութիւններով ընդունելով Ս. Երեմեանի առաջարկած լուծումները։

Այժմ փորձենք ցոյց տալ Մոփաց աշխարհի վարչաքաղաքական ձեւաւորման ընթացքը։

Մենք մտադիր չենք մանրամասն քննութեան առնել Մոփքի ցեղային շրջանի պատմութիւնը, որովհետեւ այն սկզբունքային դեր չի խաղացել Մեծ Հայքի Մոփք աշխարհի տարածքի եւ սահմանների ձեւաւորման գործում։ Նշենք միայն, որ Իշուվա–Մոփքը զբաղեցնում էր Արածանի գետի ստորին հոսանքի շրջանը եւ տարածւում էր մինչեւ Ալչէ երկիրը[116]։ Վանեան բեւեռագիր արձանագրութիւնների համաձայն՝ Մուպանի երկիրը տարածւում էր մինչեւ Խաթի կամ Մելիտիայի թագաւորութիւնը[117], որ գտնւում էր Եփրատի աջ ափին, հետեւաբար՝ տարածական առումով այն համընկնում էր Իսուվային։ Ասորեստանեան սեպագիր արձանագրութիւնները Իսուվայի կամ Իշուվայի մէջ են մտցնում Էնզիտէ երկիրը եւ դրանով իսկ մինչեւ Ալզի երկիրը դիտում որպէս Իսուվա–Մոփք[118]։ Սալմանասար Գ-ի (859–824 մ.թ.ա.) Թուչխանայի մենաքարի[119] եւ Կալխուի «Սեւ քարակոթողի» արձանագրութիւնները համեմատելիս կարելի է գալ այն եզրակացութեան, որ էնզիտէն եւ Ալզին կարծես թէ նոյնանում են[120]։ Ինչեւէ, բերուած փաստերը ցոյց են տալիս, որ Մոփք անուան տակ այդ հեռաւոր ժամանակներում հասկացւում էր ապագայ Մոփք աշխարհի տարածքի նշանակալից մասը։ Չի բացառւում, որ այն կարող էր իր մէջ ներառնել Արեւմտեան Տիգրիսի վերին հոսանքի մի մասը։

Մոփքի տարածական ընկալման ընդլայնումը անշուշտ կապուած էր Մոփքի թագաւորութեան առաջացման հետ, որը տեղի ունեցաւ մեր թուարկումից առաջ երրորդ դարի կէսերին։ Մեզ հասած կցկտուր տեղեկութիւններից կարելի է ենթադրել, որ Հարաւ–արեւելքում այն տարածուել է մինչեւ Քաղիրթ գետը, իր մէջ է ներառել մինչեւ Մասիոս լեռները եւ նրանցից հարաւ ընկած մերձեփրատեան շրջանները, Հիւսիս–արեւմուտքում՝ Մելիտինէի շրջակայքը եւ Կոմագենէն[121]։ Սակայն չուտով Կոմագենէն անջատուելով՝ դառնում է անկախ պետութիւն, իսկ շատ չանցած՝ երկու թագաւորութիւններն էլ գրաււում են Սելեւկեան պետութեան կողմից եւ վերածւում զօրավարութիւնների[122]։

Մենք աւելի մանրամասն տեղեկութիւններ ունենք ստրատեգոս[123] Զարիադրէսի, այսինքն՝ Զարեհի, վերականգնած Մոփաց թագաւորութեան մասին։ Ինչպէս հաւաստում է Ստրաբոնը՝ «Հայաստանը սկզբում փոքր է եղել եւ աճել է Արտաքսիասի[124] ու Զարիադրէսի ջանքերով, որոնք նախապէս Անտիոքոս Մեծի ստրատեգներն էին։ Այնուհետեւ, սրա պարտութիւնից յետոյ, մէկը թագաւորելով Մոփքում, Ակիսենէում, Օզոմանտիսում եւ այլ երկրների վրայ, իսկ միւսը՝ Արտաքսատայի չուրջը ընկած հողերի վրայ՝ ծաւալուեցին հարեւան ժողովուրդներից երկրամասեր գրաւելով»[125]։ Շարունակութեան մէջ յոյն աշխարհագրագէտը տեղեկացնում է, որ «կա-

տաններից [գրաւուել էին] Ակիլիսենէն եւ Անտիտաւրոսի չուրջն ընկած հողերը»[126]: Մտրաբոնի մէկ այլ հաղորդմամբ՝ Ակիլիսենէն Մոփքի մաս է կազմել[127], իսկ, ելնելով Անտիտաւրոսի աշխարհագրական դիրքից՝ պէտք է անվերապահ ենթադրել, որ այն մտել էր ոչ թէ Արտաշէսի՝ այլ Զարեհի տիրոյթների մէջ: Ամասիացի աշխարհագրագէտը մէկ այլ կապակցութեամբ յայտնում է, որ Մոփքը տարածուել է Անտիտաւրոսի եւ Մասիոս լեռների միջեւ[128], հետեւաբար այն իրօք ընդգրկել է Հայկական Միջագետք կոչուած երկիրը: Եւ վերջապէս՝ հարաւ–արեւելքում այն հասել է մինչեւ Կորդուաց թագաւորութիւն[129], որն այդ շրջանում գտնւում էր Տիգրիսի երկու ափերին, եւ Տիգրիսի ձախափնեակում ունէր Սարէիսա[130] քաղաքը[131]: Դատելով հայկական աղբիւրների տեղեկութիւններից, որոնք Նփրկերտ գաւառը կոչում են Մեծ Մոփք, Մոփաց թագաւորութիւնը այդ հատուածում տարածւում էր մինչեւ Քաղիրթ գետը, որից արեւելք՝ Խարզան գետի ձախ ափին գտնւում էր Տիգրան Մեծի մայրաքաղաք Տիգրանակերտը[132]: Մոփաց թագաւորութեան մայրաքաղաքը սկզբում Արշամաչատն էր, որը հիմնել էր Արշամ թագաւորը: Այնուհետեւ այն տեղափոխուեց Արկաթիոկերտ[133] քաղաքը[134], որն ուսումնասիրողների մեծ մասի կողմից նոյնական է համարւում Անգղին[135], որտեղ Փաւստոս Բուզանդի հաղորդմամբ՝ գտնուել են Հայ Արշակունիների դամբարանները[136]: Իրականում, դժուար չէ կռահել, որ տեղեկութիւնը վերաբերում է Մոփքի հայ թագաւորների հանգստարանին, քանի որ Արշակունեաց դամբարանները գտնւում էին Դարանաղեաց գաւառում:

Թագաւորութեան քաղաքական կենտրոնի տեղափոխութիւնը դէպի հարաւ մեծապէս նպաստեց Մոփք անուան աշխարհագրական տարածմանը պետութեան հարաւային եւ հարաւ–արեւելեան շրջաններում: Մ.թ.ա. 94 թուին Տիգրան Բ-ն Մեծ Հայքի թագաւորութեանը միացրեց Մոփքը, դրանով իսկ մեծ մասամբ աւարտելով հայկական հողերի վերամիաւորման գործը[137]: Սակայն հայոց թագաւորի պարտութիւնից յետոյ՝ հռոմէացիները, յանձին Պոմպէոս զօրավարի, որոշեցին այն կրկին անջատել Մեծ Հայքից եւ որպէս առանձին թագաւորութիւն յանձնել Տիգրան Մեծի որդուն՝ ապստամբ Տիգրան Կրտսերին: Բնական է ենթադրել, որ Մոփքը Մեծ Հայքի կազմում չպահպանուեց որպէս ամբողջական վարչական մէկ միաւոր: Աւելին՝ քաղաքական տեսակէտից պետութեանը ձեռնտու էր նրա վարչական տրոհումը, ուստի, չնայած աղբիւրների լռութեանը, կարելի է ենթադրել, որ Մոփքը բաժանուեց առնուազն երկու մասի եւ հարաւային առաւել ընդարձակ մասը, ի տարբերութիւն բուն Մոփքի, ամենայն հաւանականութեամբ ստացաւ Մեծ Մոփք անունը: Թերեւս դրա հետեւանքը պէտք է լինի Դիոն Կասիոսի Պատմութեան մէջ հանդիպող Σωφανηνη անուանումը՝ կապուած Տիգրան Կրտսերին յանձնուող

տարածքների հետ[138]։ Նոյնն է հաւաստում նաեւ Եւտրոպիոսը (Դ. զար), որի համար անչուշտ հիմք է ծառայել մի հին սկզբնաղբիւր, եթէ վերջինս Տիոն Կասիոսի երկը չէ[139]։

Տիգրան Կրտսերին խոստացուած էր ոչ միայն Մոփաց թագաւորութիւնը՝ այլեւ Կորդուքը[140], որով Հռոմը կամենում էր Մեծ Հայքի թագաւորութիւնը կտրել Միջագետքից։ Սակայն, ինչպէս յայտնի է, հռոմէական զօրավարի եւ Տիգրան Կրտսերի յարաբերութիւնները վատացան, վերջինս ձերբակալուեց եւ ուղարկուեց Հռոմ, իսկ Մոփքը յանձնուեց Կապադովկիայի թագաւոր Արիոպարզանէսին[141]։ Առաջին հայեացքից այստեղ ամէն ինչ պարզ է։ Հռոմէական զօրավարը Տիգրան Կրտսերին խոստացուած թագաւորութիւններից Մոփքը յանձնել է Կապադովկիային, իսկ Կորդուքը, դատելով այլ տեղեկութիւններից, մնացել է Տիգրան Մեծին։ Սակայն մի շարք իրողութիւններ, մեր կարծիքով, բացառում են անգամ ամբողջ Մոփքի յանձնումը Կապադովկիային։

Ոգեւորուած Տիգրան Մեծի հռոմէացիներից կրած պարտութեամբ՝ պարթեւական Հրահատ Գ. թագաւորը, պարթեւահռոմէական համաձայնագրի պայմանների համաձայն, փորձեց գրաւել Կորդուաց թագաւորութիւնը, սակայն, Պոմպէոսի հրամանով, Ափրանիոս զօրավարը պարթեւական զօրքերը դուրս քշեց Կորդուքից, իսկ չատ չանցած, հանդէս գալով որպէս հայ—պարթեւական տարածքային վէճի դատաւոր, հռոմէական կողմը հայկական տարածք ճանաչեց ոչ միայն Կորդուքը՝ այլեւ Հիւսիսային Միջագետքի մի զգալի մասը[142]։ Գտնուելով մեկուսացման մէջ՝ պարթեւները ստիպուած էին ճանաչել հաշտարար միջնորդի որոշումը եւ միաժամանակ յոյսեր փայփայել, որ այդ գնով թերեւս առաջիկայում հնար լինի դաշնակցել հայերի հետ ընդդէմ հռոմէացիների։ Նոր տարածքների ձեռքբերումով՝ Մեծ Հայքի թագաւորութիւնը, ըստ երեւոյթին, պէտք է հարաւ—արեւմտեան չրջանում դուրս գար Եփրատի ափը։ Նման քաղաքական կացութեան պայմաններում կապադովկիային յանձնուած Մոփքը պէտք է սեպի պէս խրուած լինէր Մեծ Հայքի թագաւորութեան մէջ եւ սահմանակցէր Տիգրանակերտին։ Կարծում ենք, որ քաղաքական տեսակէտից այդպիսի անկայուն սահման չէր կարող ստեղծուել, հետեւաբար առաւել տրամաբանական է ենթադրել, որ կապադովկիան ստացել էր Մոփաց թագաւորութեան ոչ թէ ամբողջ տարածքը՝ այլ մի մասը։ Մեր եզրակացութիւնը յենւում է ներքոյիշեալ հանգամանքների վրայ։ Սկզբնապէս հռոմէական զօրավարը միտք ունէր Տիգրան Մեծից վերցնել նրա նուաճած տարածքները եւ Մոփքը, որն, ինչպէս ասուեց, ինչ որ ժամանակով տրուեց Տիգրան Կրտսերին։ Սակայն այս մտածեցումը, ըստ երեւոյթին, դժգոհութիւն էր յառաջացնում Հռոմի դաշնակիցների, մասնաւորապէս կապադովկիայի մօտ, որը նշանակալից օգնութիւն էր ցոյց տուել Պոմպէոսի զօրքե-

րին։ Ուստի, Տիգրան Կրտսերի ձերբակալութիւնից յետոյ, Պոմպէոսը, որպէս պարգեւ, կապադովկիային յանձնեց Մոփքը, որն իրականում գտնուում էր Տիգրան Մեծի վերահսկողութեան ներքոյ[143]։ Սակայն Պոմպէոսը չէր կամենում իր յարաբերութիւնները վատացնել հայոց թագաւորի հետ, ուստի հայ–պարթեւական հողային վէճում հռոմէական կողմը բացայայտ պաշտպանեց Տիգրան Մեծին, նրան յանձնելով ոչ միայն Կորդուաց թագաւորութիւնը՝ այլեւ Հիւսիսային Միջագետքի մի մասը։ Այլ խօսքով՝ այդ մի տեսակ փոխհատուցում էր Մոփքի դիմաց։ Այսուհանդերձ, եթէ ընդունենք, որ Մոփքն ամբողջութեամբ անցել է կապադովկիային՝ ապա Ստրաբոնի այն հաղորդումը թէ «Միջագետքի մնացեալ մասը ընկնելով Հռոմէացիների իշխանութեան տակ, Պոմպէոսը նրա մեծագոյն եւ լաւագոյն մասը Տիգրանին պահեց»[144], պարզապէս իմաստազրկւում է, որովհետեւ մնացեալի տակ հասկացւում է փաստօրէն միայն Մծբին քաղաքն իր չրջակայքով։ Միջագետքի մէջ էին մտնում նաեւ Մոփաց թագաւորութեան տարածքի հարաւային եւ հարաւ–արեւելեան չրջանները, ուստի յոյն աչխարհագրագէտը «մեծագոյն եւ լաւագոյն մաս» ասելով անկասկած հասկանում էր աւելի մեծ տարածք։ Հետեւաբար մենք սխալուած չենք լինի եթէ ընդունենք՝ որ Մեծ Մոփքի տարածքը, որը հիմնականում Միջագետքի մաս է կազմում, տրուել էր Մեծ Հայքի թագաւորութեանը։ Դատելով աչխարհագրական եւ լեռնագրական առանձնայատկութիւններից՝ սխալուած չենք լինի եթէ ընդունենք որ կապադովկիային տրուած Մոփքը Մեծ Հայքից սահմանազատուել է Հայկական Տաւրոսի լեռներով[145]։

Ներոնի օրօք, 54–63 թուերին, Մոփքը կարճ ժամանակով անջատուեց Մեծ Հայքի թագաւորութիւնից եւ յանձնուեց Եմեսիայի արքայիկներից մէկին՝ Սոհեմոսին[146]։ Կարծում ենք, որ Սոհեմոսի թագաւորութիւնը եւս ամփոփւում էր Հայկական Տաւրոսից հիւսիս ընկած Մոփքում։ Այնուհետեւ, որպէս Մեծ Հայքի անկապտելի մաս, Մոփքը մնաց Հայոց թագաւորութեան մէջ մինչեւ 387 թուի բաժանումը։

Պարթեւ Արչակունիները տիրանալով Հայոց գահին՝ ձեռնամուխ եղան վարչական վերակառուցումների, որոնց պատկերը պահպանուել է Պտղոմէոսի Աչխարհագրութեան մէջ։ Փաստաթուղթը երկրորդ դարի է, սակայն բոլոր հիմքերը կան, որ վարչական վերակառուցումները իրականացուել են շատ աւելի վաղ ժամանակներում։ Մեր կարծիքով՝ այդ անմիջականօրէն առընչւում է Հայաստանի Արչակունի առաջին գահակալ Տրդատի գործունէութեան, որի անձը հայկական աղբիւրներում մեզ ներկայանում է նաեւ Արտաչէս եւ Վաղարչակ անուններով։ Համաձայն Պտղոմէոսի տեղեկութիւնների՝ Մեծ Հայքի վարչական բաժանումը ըստ աչխարհների իրագործուած է, եւ Ակիլիսենէ ու Աստաւնիտիս մարզերի հարեւանութեամբ գտնուում է Մոփքը գետի ճիւղաւորման չրջանում։ «Ներս-

ծից ներքեւ[147] մինչեւ Եփրատի ճիւղը վերցրած հատուածի հիւսիսային մասերում են գտնւում, արեւմուտքից սկսած՝ Բասիլիսենէն, եւ Բոլբենէն, եւ Արսեսան, իսկ նրանցից ներքեւ՝ Ակիլիսենէն եւ Աստաունիտիսը եւ հենց գետի ճիւղաւորման մօտ՝ Մոփքը»[148]: Ջիորանալով միւս աշխարհների քննութեան մէջ, որոնց կ՛անդրադառնանք իրենց տեղում, նշենք որ յոյն աշխարհագրագէտը Ակիլիսենէ–Եկեղիք եւ Աստաունիտիս–Հաշտեանք աշխարհներից համապատասխանաբար հարաւ եւ արեւմուտք տեղադրում է Մոփք–Սոփենէ աշխարհը: Կատարելի առաջին մտայանգումներից մէկն այն է, որ յիշեալ ժամանակներում Հաշտեանքը դեռեւս Մոփքի մէջ չէր մտնում: Հիւսիսային սահմանագլուխը հաւանաբար անցել է Մնձուր եւ Պախր լեռնաշղթաներով, սակայն չի բացառւում որ քաղաքական հանգամանքների բերումով, ինչպէս արդէն նշել ենք Բարձր Հայքի բաժնում, Մուզուր–Մնձուր գաւառը պատկանել է Ակիլիսենէ–Եկեղիքին: Ոչ մի տարակոյս, որ արեւմուտքում Մոփք–Սոփենէն տարածուել է մինչեւ Արածանիի գետաբերանը եւ Եփրատ գետը: Պտղոմէոսի յիշեալ տեղեկութիւնները դեռեւս պատասխան չեն տալիս այն հարցին, թէ ինչպէ՞ս են անցել երկրամասի հարաւային սահմանները: Ուստի կրկին դիմելով յոյն աշխարհագրագէտին՝ մենք իմանում ենք որ դէպի հարաւ ընկած մնացած հատուածում, Եփրատի եւ Տիգրիսի ակունքների միջեւ [գտնւում են] Անգիտենէն եւ նրանից ներքեւ Թոսպիտիսը, այնուհետեւ Կորիաիան»[149]: Բերուած տեղեկութեան մէջ շատ կարեւոր է այն հանգամանքը, որ Անգիտենէ կոչուած աշխարհը Սոփենէից հարաւ է, որից էլ ներքեւ գտնւում է Թոսպիտիսը: Հաշուի առնելով սկզբնաղբիւրների նիւթը՝ կարելի է գալ մի շարք եզրակացութիւնների: Անգիտենէն սահմանակցել է Սոփենէ–Մոփքին Արածանի գետով, որը հեղինակը կոչում է Եփրատ, եւ այն տարածուել է մինչեւ Արեւմտեան Վասպուրական, որը նշուած դարաշրջանում կազմում էր առանձին աշխարհ Թոսպիտիս կամ աւելի ճիշդ, Տոսպք անունով[150]: Մոփքը նշուած սահմաններում ընդգրկել է աշխարհացոյցեան Մոփք աշխարհի ութ գաւառներից ընդամէնը հինգը՝ Խորձեանը, Պաղնատունը, Բալահովիտը, Մոփք Շահունին եւ Դեզիքը, եթէ, ի հարկէ, վերջինս որպէս գաւառ չի ձեւաւորուել աւելի ուշ ժամանակներում: Թէ ի՞նչ է իրենից ներկայացրել Անգիտենէն եւ ի՞նչ տարածք է ընդգրկել՝ մենք դեռ կ՛անդրադառնանք Աղձնիք աշխարհի կապակցութեամբ, իսկ այժմ լոկ նշենք, որ այն իր մէջ ներառել է Մելիտինէ – Տիգրանակերտ– Շնգար ճանապարհի Հայաստանով անցնող հատուածը իր շրջակայ տարածքով: Հենց այս ճանապարհն էլ վարչական կենսունակութիւն է հաղորդել այդ խիստ ձգուած եւ տարածքով բաւականին մեծ աշխարհին: Անգիտենէն նշուած տարածքով համապատասխանել է Աշխարհացոյցի Աղձնիքին, որին միացուած են մի քանի գաւառներ: Բնական է ենթադրել, որ այդ աշխարհը աւելի

չուտ կը կոչուէր ոչ թէ Անգիտենէ – Անձիտ, այլ Ալզինենէ – Աղձնիք։ Ցամենայն հաւանականութեամբ՝ աշխարհն իրօք կոչուել է Աղձնիք, սակայն անուանումների մօտիկութիւնը, ինչպէս նաեւ այն հանգամանքը որ յունահռոմէական աշխարհը Մեծ Հայքին հարաւ–արեւմուտքից հաղորդակցւում էր անմիջապէս Անձիտի վրայով՝ թերեւս պատճառ են դարձել, որ յոյները աշխարհի անունը ընկալեն սահմանային Անձիտ գաւառի անուամբ։ Սակայն չի բացառւում մէկ այլ հնարաւորութիւն եւս։ Աշխարհն իրօք կարող էր կոչուել Անգիտենէ – Անձիտ եւ, երբ քաղաքական իրադարձութիւնների բերումով Անձիտ գաւառը անջատուեց Անգիտենէ կոչուած աշխարհից, վերջինս ստացաւ Աղձնիք անունը, որը եւ պահպանել է Աշխարհացոյցը։

Շատ հնարաւոր է, որ վարչական վերակառուցումների դիմած Տրդատ Առաջինը քաղաքական չարժառիթներից ելնելով՝ Անձիտը անջատել է Մոփքից[151], սակայն միաժամանակ պարզ է, որ այն բնաշխարհագրական եւ տնտեսական ամբողջութիւն է կազմում Մոփքի հետ, ուստի, վաղ թէ ուշ, արքունիքը այն պէտք է վարչականօրէն կցէր Մոփքին։ Սկզբնաղբիւրների քննութիւնը ենթադրել է տալիս, որ մեզ հետաքրքրող վարչաքաղաքական փոփոխութիւնը կատարուեց, ամենայն հաւանականութեամբ, երրորդ դարում։ Հնարաւոր է, որ այն հայ թագաւորների վարչական բարեփոխութիւնների արդիւնք էր, սակայն, մեր կարծիքով, առաւել հաւանականն այն է, որ Արտաւազդի խնամակալութեան շրջանում Մեծ Հայքի թագաւորութիւնը ստիպուած է լինում յայտնուելու Պարսկաստանի ազդեցութեան ոլորտում[152]։ Տրդատ Երկրորդի արտաքին ակտիւ քաղաքականութեան համար հայոց թագաւորութիւնը ստիպուած էր պարսիկներին զիջել աշխարհացոյցեան Աղձնիք աշխարհի տարածքը յարակից շրջաններով։ Անձիտ գաւառը, որ մինչ այդ մտնում էր Անգիտենէ – Աղձնիքի մէջ, մնաց Հայոց թագաւորութեանը, եւ հայոց արքունիքի կողմից միացուեց Մոփաց աշխարհին, իսկ Սասանեանները իրենց վերահսկողութեան տակ վերցրին Մելիտենէից եկող ու Անձիտով Աղձնիք մտնող կարեւոր մայրուղին, որն այնուհետեւ մուտք էր գործում Ասորեստան։

Անձիտը, չնայած իր նշանակալից տարածքին, չէր կարող վերածուել առանձին աշխարհի, ուստի աշխարհագրական դիրքի տրամաբանութեամբ եւ մասնաւորապէս լեռնագրութեան պարտադրած պայմաններով՝ պէտք է կցուէր ու կցուեց Մոփաց աշխարհին։ Անձիտի եւ այդ հեռաւոր ժամանակներում նրա մաս կազմող Գաւրէչք գաւառի Մոփքին միացումով՝ վերջինիս գաւառների թիւը հասաւ եօթի։ Մենք դեռ այս հարցին մանրամասն կ'անդրադառնանք Աղձնիքի առընչութեամբ, սակայն այժմ լոկ նշենք, որ հայկական կողմը, ստիպուած լինելով տարածքային կորուստներ կրել, աշխատում էր բանակցութիւնների ընթացքում յամառօրէն պարսիկներից

գիջումներ ստանալ լեռնանցքների հարցում։ Հայոց արքունիքը Հայկական Տաւրոսի լեռնանցքների չրջանում մերձակայ արեւահայեաց լանջերը փորձում էր եւ, ինչպէս կարելի է եզրակացնել Աշխարհացոյցի քննութիւնից, կարողացաւ պահել իր վերահսկողութեան ներքոյ։ Մոփքի խընդրում այս իրողութիւնը բացայայտւում է Հաշտեանք գաւառի օրինակով, որը Աշխարհացոյցը յատկացնում է Մոփքին։ Գաւառը տարածւում էր Հայկական Տաւրոսի ե՛ւ հիւսիսային ե՛ւ հարաւային լանջերին, ընդգրկելով Ջիբենէ գետի վերին եւ Գինեկ գետի միջին ու ստորին հոսանքի չրջանը։ Բնաչխարհագրական ու տնտեսական տեսակէտից Ջիբենէ գետի վերին հոսանքի վերաբերելը Հաշտեանքին բնաւ էլ պատճառաբանուած չէ, ուստի նման կացութիւնը պէտք է բացատրել քաղաքական պատմութեան ելեւէջներով ու իրադարձութիւններով, տուեալ դէպքում՝ կապուած պարսկական տարածքային ձեռքբերումների հետ։

Պտղոմէոսի Աստաուենիտիսը, որի մասին մանրամասն կը խօսուի Տաւրուբերանի բաժնում, համապատասխանել է Տաւրուբերան կամ Տուրուբերան աշխարհին՝ գումարած Հաշտեանք գաւառի տարածքը։ Աղձնիքի կորստից յետոյ Հաշտեանք գաւառի միացումը Մոփքին դարձաւ վարչական անհրաժեշտութիւն, պայմանաւորուած կառավարման հեշտացման խնդիրներով։ Հաշտեանքը, ի տարբերութիւն այլ գաւառների, սկզբնաղբիւրներում յաճախ հանդիպում է, ինչպէս վերը նշել ենք, «Հաշտենից կողմանք» անունով, սակայն այդ հասկացութիւնը ըստ մեծի մասին ոչ թէ վերաբերում է Հաշտեանք գաւառին՝ այլ Աստաուենիտիս—Հաշտեանք աշխարհին։

Արտաւազդի, որին արեւմտեան աղբիւրները թագաւոր են կոչում, խնամակալութեան չրջանը երկար չտեւեց։ Վալերիանոս կայսեր գերումից եւ հռոմէական զօրքի խայտառակ ջախջախումից յետոյ, երբ չրջակայ թագաւորութիւնները մէկը միւսի ետեւից չնորհաւորում էին Շապուհ Ա-պարսից արքայի մեծ յաղթանակը՝ Արտաւազդը[153] իր անհանգստութիւնը յայտնեց գալիք իրադարձութիւնների առիթով, որի ժամանակ Պարսկաստանին զինական օժանդակութիւն ցոյց տուած Մեծ Հայքի թագաւորութիւնը կարող էր պատերազմի թատերաբեմի վերածուել։ Սասանեաններն անկասկած վաղուց ծրագրեր էին մտմտում Մեծ Հայքը Սասանեան արքայատոհմի երկրորդ թագաւորութեան վերածելու ուղղութեամբ եւ լոկ յարմար առիթի էին սպասում։ Առիթը դարձաւ Արտաւազդի պատասխան նամակը, որին ի չարունակութիւն հետեւեց պարսից թագաժառանգ Որմիզդ — Արտաչիրի գլխաւորութեամբ պարսից զօրքերի ներխուժումը Հայաստան, որը ռազմակալուեց, իսկ Որմիզդ — Արտաչիրը բազմեց հայոց գահին «Հայաստանի մեծ թագաւոր» տիտղոսով, սկիզբ դնելով Սասանեանների հարատութեան ներկայացուցիչների գահակալութեանը Հայաստա-

նում։ Այս ամէնի հետեւանքով Աղձնիքի տարածքը կրկին միացուեց Մեծ Հայքին, սակայն վարչական նախկին վիճակը այլեւս չվերականգնուեց։ Անձիտը չարունակեց մնալ Մոփքի կազմում։

Տարածքային առումով յետագայ քաղաքական իրադարձութիւնները Մոփքին չանդրադարձան։ 287 թուին Տրդատ Գ-ը հաստատուեց իր նախնիների գահին, 293ին Ներսեհից ստացաւ վերջինիս վերահսկողութեան տակ գտնուող Մեծ Հայքի արեւելեան մասը, իր հերթին զիջելով պարսիկներին Աղձնիքի տարածքը[154]։ Հնարաւոր է, որ մենք սխալւում ենք, սակայն համոզուած ենք կարծելու, որ 293 թուից յետոյ մինչեւ 295 թուականը ընկած շրջանում, Տրդատ Գ-ը անցկացրեց աշխարհագիր, որի նիւթերը մասամբ պահպանուել են Աշխարհացոյցում։ Այնտեղ, Մոփքի նկարագրութեան բաժնում ասւում է. «Մոփաց կողմն, յերի Բարձր Հայոց, Մելտինէ քաղաքաւ սահմանի ըստ մտից, եւ ըստ հարաւոյ՝ Միջագետով, եւ ըստ ելից Տարօնով», իսկ այնուհետեւ նշւում է, որ «Արածանի խառնի յեփրատ ի քաղաքն Լուսաթաւռիճ եւ երթալով զմտիւք՝ ելանէ ի սահմանս Փոքր Հայոց, յելից Մելտինէ»։ Տեսականօրէն այս կացութիւնը կարող է վերաբերել եւ Արտաւազդի խնամակալութեան ժամանակաշրջանին եւ Տրդատի իշխանութեան տարիներին։ Եթէ ի հարկէ նկարագրութեան սկզբում Մելիտենէի առանց Փոքր Հայքի յիշատակութիւնը պատահական չէ կամ էլ գրիչի սխալի արտայայտութիւն՝ ապա այն պէտք է վերաբերի երրորդ դարի կէսերին, երբ Մեծ Հայքից խլուած էր Աղձնիքը, իսկ քանի որ այն վարչականօրէն պէտք է միացուած լինէր պարսից Միջագետքին՝ ապա Մոփքը հարաւում իրօք սահմանակցում է Միջագետքին։ Սակայն, հնարաւոր է, որ Փոքր Հայքի յիշատակութեան բացակայութիւնը պատահական է, որի դէպքում՝ այն համահնչիւն է դառնում նկարագրութեան երկրորդ մասին, որտեղ Մելիտենէն յիշատակւում է որպէս Փոքր Հայքի քաղաք։ Նշուած կացութիւնը իրօք վերաբերում է Տրդատ Գ-ի 293ից յետոյ ընկած իշխանութեան առաջին տարիներին, երբ Աղձնիքի տարածքը նա զիջել էր Ներսեհ պարսից թագաւորին։ Հարկ է աւելացնել նաեւ, որ Մելիտենէն Փոքր Հայքի մէջ մտաւ ու վերածուեց նրա կենտրոնի Դիոկլետիանոս կայսեր օրօք, երբ կապադովկիայից անջատուեցին հայկական երկրամասերը եւ ստեղծուեց Փոքր Հայք պրովինցեան[155]։ Այս կացութիւնը պահպանուեց մինչեւ Մծբինի 298 թուի քառասնամեայ հաշտութիւնը, երբ յախջախիչ պարտութիւն կրած Ներսեհը Անգեղտունը, Մեծ Մոփքը, Արձն–Աղձնիքը, Կորդուքը եւ Տաւղէքը ստիպուած եղաւ զիջելու Հռոմին, որն էլ չատ չանցած դրանք զիջեց Մեծ Հայքի թագաւորութեանը[156]։

Աւատատիրական յարաբերութիւնների յաղթանակը Հայաստանում արմատապէս փոխեց պետութեան վարչաքաղաքական բաժանման սկզբունքները։ Սակայն դատելով Ագաթանգեղոսի տուեալներից, չնայած երկ-

րում տեղ գտած որոշակի փոփոխութիւններին ու չեղումներին՝ Մեծ Հայքի ըստ աշխարհների վարչական բաժանումը երրորդ դարի վերջին նշանակալից չափով պահպանուում էր։ Պատահական չէ, որ հեղինակը թուարկելով Մեծ Հայքի մեծամեծներին՝ նրանցից իննին համարում է աշխարհների իշխաններ։ Դրանց չարքում յիշատակուում է նաեւ Մոփք աշխարհի իշխանը[157]*։ Սակայն Փաւստոս Բուզանդի Պատմութիւնը ընդամէնը մի քանի տասնամեակ անց Մոփքում արձանագրում է Շահունեաց Մոփք, Անձիտ եւ Հաշտեանք իշխանութիւնները*[158]*, որոնք գտնուում էին ժառանգատիրական իշխանութեան վերածման ճանապարհին, սակայն դեռեւս համարուում էին արքունի տիրոյթ։ Անձիտը, ինչպէս կարելի է կռահել Փաւստոսի տուեալներից, որպէս ձեռական իշխանութեան երկիր՝ տրուում էր հազարապետութեան գործակալութիւնը վարող Գնունիների իշխանական ընտանիքին*[159]*։ Շահունեաց Մոփքում հայոց Արշակ Գ. թագաւորը մտադիր էր պահել իր արքունի գանձերը*[160]*, որը վկայում է վերջինիս արքունի տիրոյթ լինելու մասին, եւ վերջապէս Հաշտեանքը արքունի սեպուհներին տրուած թագաւորական կալուածք էր*[161]*, որը կառավարում էին սովորաբար կամինական տոհմի իշխանները։ Սոցիալական այսպիսի կացութեան մէջ գտնուող իշխանութիւնները չուտով փորձանք դարձան պետութեան համար, որովհետեւ հարեւան երկիրները եւ տուեալ դէպքում մասնաւորապէս Հռոմէական կայսրութիւնը գայթակղում էին վերջիններիս ժառանգատէր իշխանութեան վերածման խոստումներով։ Դրանով պէտք է բացատրել հայոց Արշակ Բ. թագաւորի դէմ ապստամբութիւն բարձրացրած հայ իշխանների մի մասի գործելակերպը։ Այդ ժամանակ էր, որ, պատմիչի հաղորդմամբ, «եթող զարքայն Հայոց եւ գնաց Սաղամուտ տէրն Անձտեայ եւ ընդ նմա իշխանն Մեծի Մոփաց եւ գնացին առ թագաւորն Ցուռնաց»*[162]*։ Այս քաղաքականութեան արդիւնքն էր Մեծ Հայքի հարաւ–արեւմուտքում ինքնավար կամ սատրապական իշխանութիւնների ձեւաւորումը։ Դրանք վեցն էին կամ հինգը*[163]*, որոնցից չորսը գտնուում էին Մոփքի տարածքում՝ Անձիտ, Մովք/Շահունի, Բալահովիտ եւ Հաշտեանք։ Հարկ է նշել, որ դրանց ձեւաւորումը միաժամանակ տեղի չունեցաւ։ Սատրապութիւնների առաջին խումբը հանդէս եկաւ ոչ թէ 298 թուից, երբ իրը յիշեալ երկրները անցան Հռոմին՝ այլ Մեծ Հայքի 387 թուի բաժանումից յետոյ։ Այդ թուականին յիշատակուում է Gaddanae satrapae Sophanenae–ն*[164]*, սակայն պէտք է ենթադրել, որ նոյն ժամանակում սատրապութեան վերածուեցին նաեւ Անգեղտունն ու Անձիտը։ Շահունեաց Մոփքը այդ ժամանակ դեռեւս Արշակ Գ-ի տիրոյթներում էր, ուստի դժուար չէ ենթադրել, որ դրանից արեւելք գտնուող Բալահովիտն ու Հաշտեանքը չարունակում էին դեռեւս գտնուել Արեւելահայկական թագաւորութեան մէջ։*

Մոփքի տարածքում սատրապութիւնների երկրորդ խումբը ձեւաւոր-

ուեց, մեր կարծիքով, միայն 408 թուականից յետոյ, երբ Խոսրով վերջինի կողմից վերամիաւորուած Մեծ Հայքի թագաւորութիւնը կրկին մասնատուեց երկու մասի, երբ բիւզանդացիները Վռամշապուհ Հայոց թագաւորից ետ պահանջեցին 387 թուի պայմանագրով իրենց անցած հատուածը։ Վերադարձնելով այդ հողերը, բիւզանդական արքունիքը սատրապութեան կացութիւն չնորհեց նաեւ Սոֆենէ Շահունեաց Մոփքին, Բալաբիտենէ / Բալահովտին եւ Աստիանենէ/ Հաշտեանքին։ Կայսրութիւնը յիշեալ իշխանութիւններում զօրք չէր պահում եւ նրանց վրայ էր դրել սահմանների պաշտպանութեան գործը։ Սատրապները ճանաչելով Բիւզանդիայի գերագոյն իշխանութիւնը՝ վայելում էին ներքին լիակատար անկախութիւն եւ կառավարւում տեղական օրէնքներով[165]։

Վարչաքաղաքական այս կացութիւնը Մոփքում պահպանուեց մինչեւ Թուստինիանոս կայսեր վերափոխութիւնները, սակայն Զենոն կայսեր դէմ 488 թուին բռնկուած ապստամբութեանը մասնակցելու համար սատրապութիւնները, մնալով որպէս իշխանութիւններ, բացառութեամբ Բալահովտի, զրկուեցին ժառանգատիրական իրաւունքներից[166]։ 528 թուին Թուստինիանոսը Ջետա զօրավարին նշանակեց Հայաստանի, Պողեմոնեան Պոնտոսի եւ ազգութիւնների՝ այսինքն սատրապութիւնների զօրքերի մագիստրոս, որով վերջ տրուեց սատրապութիւնների զինուորական ինքնուրոյնութեանը[167]։ Մագիստրոսի ենթակայութեան տակ գտնուող դուքսերից մէկի զօրակայանը հաստատուած էր Մոփքի Հաշտեանք գաւառի Կեթարիզոն կամ Կթառիճ ամրոցում[168]։ 536 թուին իր երեսունմէկերորդ նովելլայով կայսրը սատրապական իշխանութիւններից կազմեց Չորրորդ Հայք պրովինցիան, որի մէջ մտան Անձիտը, Մոփքը, Մեծ Մոփքը, Հաշտեանքը եւ Բալահովիտը[169]։ Դատելով այս տեղեկութիւնից, ինչպէս նաեւ աշխարհագրական դիրքից, Անգեղտունը միացուել էր Սոֆանենէ/Մեծ Մոփքին։ Չորրորդ Հայքը դաստւեց օրդինար պրովինցիաների չարքը[170]։

591 թուին Հայաստանը երկրորդ անգամ բաժանուեց Բիւզանդիայի եւ Սասանեան Պարսկաստանի միջեւ, որից յետոյ Մաւրիկիոս կայսրը վարչական վերաձեւման ենթարկեց Բիւզանդական Հայաստանի տարածքը։ Թուստինիանոսեան Չորրորդ Հայքի մի մասից, որին միաւորուեցին ներքին Հայաստանի (Armenia Interior) Մուզուր, Պաղնատուն եւ Խորձեան գաւառները՝ կազմուեց Միւս Չորրորդ Հայք պրովինցիան կամ եկեղեցական եւ դաւանաբանական առումով՝ եպարքիան, իսկ Անգեղտուն եւ Մեծ Մոփք գաւառները 591 թուին Բիւզանդիային անցած Արզանենէ երկրամասի հետ միասին միացուեցին Մեսոպոտամիա կամ Միջագետք պրովինցիային[171], որը նոյնպէս Չորրորդ Հայք երկրորդ անուանումը ստացաւ[172]։ Մոփքի տարածքում ձեւաւորուած Չորրորդ Հայքը միայն մէկ տարբերութեամբ լիովին համընկնում է Աշխարհացոյցի Մոփաց աշխարհին,

որը եւ ուսումնասիրողներին մտածել է տուել, թէ այն էլ ընկած է աշխարհացոյցեան Մոփք Զորրորդ Հայքի նկարագրութեան հիմքում[173]։ Եթէ այդ համապատասխանում է իրականութեանը՝ ապա Աշխարհացոյցը կարող էր հանգէս գալ միայն Մաւրիկիոսի վարչական վերափոխութիւններից յետոյ։ Նման վիճակը ոչ միայն չի համապատասխանում Աշխարհացոյցի ներքին տրամաբանութեանը, քանի որ նման դէպքում հայկական փաստաթղթում պէտք է տեղ գտնէին նաեւ Խորազոյն Հայք, Մեծ Հայք եւ այլ անուանումները՝ այլեւ ծնում են տեղին մի շարք հարցեր, թէ ինչո՞ւ Մաւրիկիոսի Զորրորդ Հայքը եւ աշխարհացոյցեան Մոփք/Զորրորդ Հայքը տարածքով եւ գաւառական բաժանմամբ լրիւ չեն համընկնում, թէ ինչո՞ւ Մոփքի Խորձեան, Հաշտեանք, Պաղնատուն, Բալահովիտ, Մոփք, Անձիտ, Դեգիք եւ Գաւրէք գաւառների դիմաց այն ունի ինն գաւառ՝ Սոֆենէ, Անգիտենէ, Դիզեսինէ, Գարինէ, Բիլաբենինէ, Պալինէ, Օրզիանենէ, Աստիանիկէ եւ Մուզուրոն, թէ ինչո՞ւ Մուզուր/Մուզուրոնը Աշխարհացոյցում յայտնուել է Բարձր Հայքի նկարագրութեան մէջ եւ այլն։ Ի տարբերութիւն ճանաչուած հայագէտների՝ մեր բացատրութիւնը միանգամայն այլ աստառ ունի։ Նմանութիւնը իրօք պատահական չէ, սակայն ոչ թէ Մաւրիկիոսի վարչական վերափոխութիւններն են ընկած Աշխարհացոյցի հիմքում՝ այլ Մեծ Հայքի հին վարչական բաժանումները։ Լաւագոյն դէպքում Բիւզանդական իշխանութիւնները պարզապէս վերակենդանացնում էին հին հայկական վարչական միաւորները եւ ընդհանրապէս վարչական բաժանման համակարգը՝ չատ դէպքերում փոխելով դրանց անուանումները։ Հայաստանի լեռնային մակերեւոյթը, անկախ թէ ի՞նչ պետութիւն գոյութիւն ունի նրա տարածքում, պարտադրում է վարչական բաժանման որոշակի համակարգ, որի հիմքում ընկած են բնաշխարհագրական եւ տնտեսական ամբողջական տարածք կազմելու սկզբունքները։ Հարկ է նշել, որ այդ տեսակէտից Մեծ Հայքի Մոփք աշխարհը մի թերութիւն ունի։ Ձիչեալ սկզբունքներից ելնելով՝ վերջինիս կազմում պէտք է գտնուէր նաեւ Մուզուրը, որն աւելի չատ կապուած է նրա՝ քան թէ Բարձր Հայքի հետ եւ գտնուում է Մուզուր լեռների ոչ թէ հիւսիսային՝ այլ հարաւային ծոփահայեաց լանջերին։ Նման վիճակը, որ Աշխարհացոյցում էլի բազմաթիւ դրսեւորումներ ունի՝ ծնունդ է առել երկրի բնականոն սոցիալ—տնտեսական եւ քաղաքական զարգացման հետեւանքով, որն իր «ճչգրտումներն» է մտցրել նախնական վարչական բաժանման մէջ։ Այդ բանը չէր կարող չնկատել Մաւրիկիոսը, որը հիմք ընդունելով իրեն հասած վարչական բաժանման տեղեկութիւնները՝ անհրաժեշտութեան դէպքում դրա մէջ որոշ փոփոխութիւններ էր մտցնում։ Սակայն Աշխարհացոյցի Մոփքի եւ Մաւրիկիոսի Զորրորդ Հայքի գրեթէ լիակատար նմանութիւնը անհետեւանք չանցաւ։ Աշխարհացոյցի խմբագիրները փորձեցին հաւա-

սարուքեան նչան դնել Զորրորդ Հայքի եւ Մոփքի միջեւ[174], *որի հետեւանքով պաշտօնական տարածում ստացած վարչական անունը աստիճանաբար դուրս մղեց հայկական փաստաթղթից Մոփք անունը։ Այդ մասնաւորապէս վառ ձեւով դրսեւորուեց Աչխարհացոյցի համառօտ խմբագրութեան ձեռագրերում, որտեղ որպէս կանոն հանդիպում է Զորրորդ Հայք անուանումը*[175]։ *Ահա այսպիսին է մեզ պատկերանում Մոփք աշխարհի վարչական ձեւաւորման պատմութիւնը համաձայն մեր ուսումնասիրութիւնների։*

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. «Հայոց» բառից առաջ Ս. Երեմեանը աւելացնում է «Մեծին» բառը, որը միանգամայն տրամաբանական է։ Տես՝ Ս.Տ. Երեմեան, *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»ի*, Երեւան, 1963, էջ 106։ Այսուհետեւ՝ ***Աշխարհացոյց***։
2. Անկասկած սկզբնապէս եղել է Մելիտինէ։
3. Այս ձեռագրութեան մէջ «Միջագետք»ը արտայայտում է երրորդ դարի իրողութիւն, որին կ՚անդրադառնանք քննութեան ընթացքում։
4. «Ծովք»ից յետոյ Ս. Երեմեանը աւելացնում է «լիճ» բառը, որը միանգամայն հասկանալի է։ Տես՝ ***Աշխարհացոյց***, էջ 107։
5. Ս. Երեմեանը «Կաւկաս»ը սրբագրում է «Կիսկկաս», եւ աւելացնում է «գետ» բառը։ Տես՝ նոյն։ Սակայն համաձայն Երկրորդ Հայքի ***աշխարհացոյց***եան ձեռագրութեան՝ այն պէտք է սրբագրել «Կաւկաւա»։ Տես՝ ***Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացւոյ յաւելուածովք նախնեաց***, Վենետիկ, 1881, էջ 25։ Այսուհետեւ՝ ***Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացւոյ***։
6. Յենուելով ***Աշխարհացոյց***ի մէկ այլ տեղեկութեան վրայ՝ Ս. Երեմեանը «Զիգոն Վասիքէոն»ը ուղղում է «Զիգոն Բասիլիկոն»։ Տես՝ ***Աշխարհացոյց***, էջ 52 եւ 107։
7. Կարելի է սրբագրել «Էրէս», չնայած որ այս ընթերցումը ևս սխալ չէ։
8. Հին գրութեամբ կը լիներ «զառեւծ»։
9. ***Աշխարհացոյց***, էջ 30։ Գաւառանունները կը քննարկուեն առանձին։
10. Ա.Գ. Աբրահամեան, ***Ամանիա Շիրակացւոյ Մատենագրութիւնք***, Երեւան, 1944, էջ 349։ «Երիս»ը պէտք է սրբագրել «Երէս»։ Ընդարձակի հետ համեմատ աւելացուած է «ձկունս» բառը։ Այսուհետեւ՝ Աբրահամեան։
11. ***Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացւոյ***, էջ 29։
12. Աբրահամեան, էջ 348։ Տես նաեւ՝ Մաշտոցի Անուան Մատենադարան, ***Ձեռագիր*** թիւ 582 եւ 5613, որոնցից երկրորդում, ճիշդ է, բացակայում է «Չորրորդ Հայք» անունը, սակայն որը ենթադրւում է յաջորդող «այսինքն Աղձն, որ է Բաղէշ» արտայայտութիւնից ելնելով։ Այսուհետեւ՝ Մատենադարան, ***Ձեռագիր*** թիւ ...։
13. Հ.Հ. Հիւպշման, ***Հին Հայոց Տեղւոյ Անուանքը***, Վիեննա, 1907, էջ 69–70։
14. Տես՝ Մատենադարան, ***Ձեռագիր*** թիւ 582, 696, 1267, 1459, 1482, 1486, 1518, 1717, 1770, 1864, 1888, 1898, 2019, 2191, 2370, 2748, 3160, 3502, 3691, 3941, 4284, 5120, 5613, 7993 եւ 9702։
15. Ղ. Ինճիճեան, ***Պատմագրութիւնք Հին Հայաստանեայց***, Վենետիկ, 1822, էջ 37–61։
16. «Խորձին» տարբերելումը թերեւս արդիւնք է «Խորձեան»ը որպէս սեռական հոլովաձեւ ընկալելու։
17. Մատենադարանի թիւ 5120 ձեռագրում Հաշտեանքից առաջ յիշւում է Տողատափ գաւառը։ Տես նաեւ՝ Մատենադարան, ***Ձեռագիր*** թիւ 9702։ Թիւ 1459 ձեռագրում այն

Տուղուտափ ձեւով է յիշում Պաղնատնից յետոյ, իսկ թիւ 2291 ձեռագրում նոյնացուում են Հաշտեանքն ու Տուղուտափը:

18. Մատենադարանի թիւ 2191 ձեռագրում Բալահովտի վրայ նշան է արուած եւ տողատակում էլ ցոյց է տրուած, որ Բաղուն եւ Բալահովիտը նոյնական են: Հետեւաբար «Բալուբալահովիտք» ձեւը առաջացել է նոյնացման պատճառով: *Ձեռագիր* թիւ 2191ում Բալահովտից յետոյ յիշում է Ղաքօ[՞] կամ Ղաքա [՞] անունով մի գաւառ, որ յետագայ ընդմիջարկութիւն է եւ այն էլ՝ անհասկանալի, ըստ որում՝ դրանից յետոյ նշուած է Բալու անունով ինքնուրոյն գաւառ: *Ձեռագիր* թիւ 696ում՝ Բալահովտին յաջորդում է ընդմիջարկուած Բալու գաւառը: *Ձեռագիր* թիւ 1459ում Բալահովիտքից առաջ ընդմիջարկուած են Տուղուտափ, Բալու եւ Շատախ գաւառները: *Ձեռագիր* թիւ 2748ում՝ Բալահովտից յետոյ ընդմիջարկուած է Շատախ գաւառը: Թէ ո՞րչափ կարեւորութիւն են ներկայացնում այս ընդմիջարկութիւնները Հայաստանի պատմական աշխարհագրութեան համար՝ մենք չենք քննարկում, իսկ մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանում դրանք գոյութիւն չեն ունեցել:

19. Մատենադարանի թիւ 2748 եւ 9702 ձեռագրերում Ծոփք գաւառից առաջ եւ թիւ 1864, 2291, 3691, 3941, 5120 եւ 7993 ձեռագրերում Ծոփք գաւառաանունից յետոյ ընդմիջարկուած է Շատախ գաւառը, որն ունի Շատախ, Շաղախ, Շագախ եւ Շաւախ տարբերբերցումները:

20. «Տիրայր անուն է Խորձենական գաւառէն»: Տես՝ Կորիւն, *Վարք Մաշտոցի*, Երեւան, 1981, էջ 108:

21. Տես՝ *Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց*, աշխատութեամբ Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, Տփղիս, 1913, էջ 328: Այսուհետեւ՝ Մովսէս Խորենացի:

22. *Պրոկոպիոս Կեսարացի*, թարգմանութիւն բնագրից, առաջաբան եւ ծանօթագրութիւններ՝ Հրաչ Բարթիկեանի, Երեւան, 1967, էջ 141 եւ 194: Այսուհետեւ՝ Պրոկոպիոս Կեսարացի:

23. *Georgii Cyprii Descriptio Orbis Romani*, edidit praefatus est commentario instruxit Henricus Gelzer, Lipsiae, 1890, p. 49. այսուհետեւ՝ Georgii Cyprii.

24. Պրոկոպիոս Կեսարացի, էջ 194:

25. Այսինքն՝ Կիբարիգոն:

26. Պրոկոպիոս Կեսարացի, էջ 141:

27. *Պատմութիւն Արիսպակէսի Լաստիվերտցւոյ*, աշխատասիրութեամբ Կ.Ն. Եուզբաշեանի, Երեւան, 1963, էջ 86, 111 եւ 117: Այսուհետեւ՝ Արիստակէս Լաստիվերտցի:

28. Նոյն, էջ 67:

29. Այսինքն՝ Վասիլ Բ.:

30. *Մովսէսեան Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական*, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 276: Այսուհետեւ՝ Ասողիկ: Պատմիչը Խորձեանը յիշում է եւս երկու անգամ, կապուած՝ Ստեփանոս Վարդապետի հրաւիրած կրօնական ժողովի եւ 995 թուի ուժեղ երկրաշարժի հետ: Տես՝ Ասողիկ, էջ 182 եւ 263:

31. N. Adontz, *Armenia v Epokha Yustiniana*, Spb., 1908, s. 15–16:

32. Նոյն, էջ 16:

33. Լիճէ:

34. *Աշխարհացոյց*, էջ 35. Տես նաեւ բարտէսը: U.S. Երեմեան, *Մեծ Հայքի թագաւորութիւնը IV Դարում (298–385 թթ.)* Երեւան, 1974, բարտէս Գ–3, 4:

35. *Փաւստոս Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց*, Վենետիկ, 1832, էջ 21 եւ 29: Այսուհետեւ՝ Փաւստոս Բուզանդ:

36. Մովսէս Խորենացի, էջ 118, 137, 193, եւ 282–283:

37. Այսինքն՝ մարզ:

38. «Ի կողմանս Հաշտենից», «Իւրոյ ազգին Արշակունեաց, որ էին ի կողմանս

Հաշտենից». «Ի կողմանս Տարօնոյ եւ Հաշտենից»: Տես Մովսէս Խորենացի, էջ 159, 193 եւ 295 յաջորդականաբար:

39. «Զկողմանսըդն Հաշտենից եւ Ծոփաց». Տես՝ Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, ***Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց***, Երեւան, 1985, էջ 90 եւ 134: Այսուհետեւ՝ Թովմա Արծրունի:
40. ***Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացւոյ***, էջ 30:
41. Հիւպշման, էջ 139: Հետաքրքիր է, որ Զիբենէ գետը որպէս Տիգրիսի աղբերակումը ընդունում են նաեւ արաբական աղբիւրները: Տես՝ Եագուտ ալ-Համավի, ***Արաբական Աղբիւրները Հայաստանի եւ Հարեւան երկրների մասին***, կազմից՝ Հ.Թ. Նալբանդեան, Երեւան, 1965, էջ 63: Յետայսու՝ ***Արաբական Աղբիւրներ***:
42. Ինճիճեան, էջ 44:
43. ***Վազար Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուղթ Ած Վահան Մամիկոնեան***, աշխատութեամբ Գ. Տէր Մկրտչեանի եւ Ստ. Մալխասեանցի, Տփղիս, 1904, էջ 149:
44. Արիստակէս Լաստիվերտցի, էջ 106:
45. Նոյն:
46. Յովհան Մամիկոնեան, ***Պատմութիւն Տարօնոյ***, աշխատութեամբ եւ առաջաբանով Աշ. Աբրահամեանի, Երեւան, 1941, էջ 189: Այսուհետեւ՝ ***Պատմութիւն Տարօնոյ***:
47. Մովսէս Խորենացի, էջ 118:
48. Հիւպշման էջ 139:
49. Claudii Ptolemaei, ***Geographia***, V. 12, 6.
50. Պրոկոպիոս Կեսարացի, էջ 304:
51. Նոյն, էջ 193: Կիբառիճի մասին մանրամասն տես՝ J. Markwart, ***Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen***, Wien, 1930, s. 50–51.
52. Georgii Cyprii, p. 49.
53. Ասողիկ, էջ 86: Ս. Երեմեանը Կբառիճը տեղադրում է Ճապաղջրի հիւսիսակողմը:
54. Ինճիճեան, էջ 44–45:
55. Այսինքն՝ Տիգրիս:
56. ***Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացւոյ***, էջ 30: Պաղին բերդը յիշում է Սամուէլ Անեցին էլ. տես՝ ***Համառօտութիւն ի գրոց պատմագրաց***, Վաղարշապատ, 1893: Ասողիկի ***Պատմութիւն***ը պահպանել է տեղեկութիւններ Ասաղիկ եւ Պաղին ամրոցների մասին: Տես՝ Ասողիկ, էջ 144 եւ 177: Հիւպշմանը սրանցից առաջինը իրաւացիօրէն համարում է Պաղին անուան աղաւաղում: Միւս՝ Պաղին անունը հեղինակը յիշում է Ծոփքում, որը մտածել է տալիս, որ նա իրօք Պաղնատունը համարում է Ծոփքի բաղկացուցիչ մաս եւ այդ պատճառով էլ մէկ այլ կապակցութեամբ վերջինիս սահմանները հասցնում է մինչեւ Կոհեր լեռը: Սակայն դրա հետ մէկտեղ՝ 995 թուի երկրաշարժի մասին խօսելիս՝ Ծոփքի հետ մէկտեղ յիշատակում է նաեւ Պաղնատունը, որը չի համատեղւում նախորդ վկայութիւններին: Տես՝ Հիւպշման, էջ 140 եւ 263:

Պաղին անունով բերդեր եւ բնակավայրեր հանդիպում են նաեւ Պաղնատուն գաւառի տարածքից դուրս, որոնցից մէկը գտնում է Արկնի/Արդաճայից հիւսիս: Հաւանաբար, ինչպէս ճիշդ նկատում է Հ. Հիւպշմանը թէ նշուած Պաղինին են վերաբերում Մատթէոս Ուռհայեցու տեղեկութիւնները (տես՝ Հիւպշման, էջ 141–142), քանի որ պատմիչի Պաղինը տեղորոշւում է Թլխում գաւառի հարեւանութեամբ՝ Արկնիի բերդի մերձաւորութեամբ: Այսպէս՝ «գաւառն Պաղնայ» եւ «ի գաւառն որ կոչի Պաղին», «գերեցաւ գաւառն Պաղնայ: Եւ անտի գային որպէս զօձ բիւնաւոր, եւ հասանէր ի վերայ գաւառի Թլխմայ Արկնայ»: Տես՝ ***Պատմութիւն Մատթէոս Ուռհայեցւոյ***, Երուսաղէմ, 1869, էջ 129 եւ 166 յաջորդաբար: Այսուհետեւ՝ Մատթէոս Ուռհայեցի: Ուռհայեցին յիշատակում է «տէրն Թլպաղտոյ» արտայայտութիւնը, որի մէջ ուսումնասիրողները փորձում են տեսնել Պաղին ամրոցի անունը՝ Թիլ–Պաղնոյ: Տես՝ նոյն, էջ 130: Իրականում այն Թիլ–Պաղտատն է, որը գտնում է Արկնի/Արդաճայից հիւսիս–արեւելք՝

Տիգրիս գետի ափին:
57. Կորիւն, էջ 98 եւ Ղազար Փարպեցի, էջ 15:
58. Հիւպշման, էջ 140:
59. Georgii Cyprii, p. 48–49:
60. Հիւպշման, էջ 141:
61. ***Աշխարհացոյց***, էջ 40:
62. Տես՝ Պրոկոպիոս Կեսարացի, էջ 191, 299 եւ 304. Georgii Cyprii, p. 49:
63. Ptolemaei, V, 12, 7. Հիւպշման, էջ 142:
64. Georgii Cyprii, p. 49. Հիւպշման, էջ 142:
65. Ասողիկ, էջ 263–264:
66. Տես՝ ***Աշխարհացոյց***, բարտէս Գ–3:
67. Նոյն:
68. Նոյն:
69. Ըստ այդ վկայութեան՝ Ջենոն կայսրը «մի շատ բոյլ եւ աննշան իշխանութիւն ունեցող սատրապի՝ Բալաբիտենէ կոչուած երկրում բողեց նախկինի պէս իշխել»: Տես՝ Պրոկոպիոս Կեսարացի, էջ 191:
70. Ըստ Խորենացիի՝ «Եւ ի մտից նոցա [Պաղնատաւն եւ Բալահովտի] Ծոփք, եւ Անձիք գաւառ ի հարաւ»: Տես՝ ***Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացւոյ***, էջ 30:
71. N.V. Aroutiounian, ***Toponimika Urartu***, Erevan, 1985, s. 239. Gr. Kapantzian, ***Khayasa-Koliebel Armyan***, Erevan, 1948, s. 22, 24, 57, 60, 77, 91, 95, 96, 112, 113, 128, 194, 198. G.A. Melikishvili, Urartckiye Klinoobrazniye Nadpisi, m. 1960, s. 39_4, 39_{10}, $127II_{10}$, 128, $L2_{22}$.
72. Adontz, s. 38-42. Հիւպշման, էջ 142–151. ***Աշխարհացոյց***, էջ 57:
73. Ըստ այդ տեղեկութեան «յաշխարհն Ծոփաց ի գիւղաքաղաքն խոզան». տես՝ Ասողիկ, էջ 63:
74. Պատմահայրը յստակ կերպով հաստատում է՝ «ի ճանապարհի ի Ծոփաց գաւառին». տես՝ Մովսէս Խորենացի, էջ 243:
75. Տես՝ Երեմեան, բարտէս Գ–3:
76. Մատթէոս Ուռհայեցի, էջ 23:
77. Բնագրում՝ Չմշկածագ:
78. Ղուկաս Ինճիճեանը հաստատում է «ի քաղաքէն Յերապօլեայ՝ որ այժմ Չմշկայծակ կոչի»: Տես՝ Ինճիճեան, էջ 57:
79. Տես՝ Երեմեան, բարտէս Գ–3:
80. Իմա՝ Լուսար:
81. Տես՝ Փաւստոս Բուզանդ, էջ 21 եւ 141:
82. Նոյն, էջ 29:
83. J. Marquart, ***Eranšahr nach der Geographie der Ps. Moses Xorenaci***, Berlin, 1901, s. 171.
84. Melikishvili, UKN, II, s. 158. Հիւպշման, էջ 150:
85. Aroutiounian, s. 174.
86. AVIIU, 27(II).
87. Տեղագրութիւնը ըստ Յովհաննէս Ղարակէօզեանի:
88. Ըստ Պատմահօր վկայութեան «զի էր հանեալ զգաճման Արշակայ յամրոցէն յԱնւոյ՝ տանել յաշխարհն Ծոփաց»: Տես՝ Մովսէս Խորենացի, էջ 314:
89. «Եւ յերկրին Ծոփաց ի Բնաբեղ բերդին գանձքն լեալ էին ընդ նովաւ [Անգեղտան ներքինի իշխան Դրաստամատի]». տես՝ Փաւստոս Բուզանդ, էջ 206:
90. ***Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացւոյ***, էջ 30:
91. ***Աշխարհացոյց***, էջ 57 եւ 63: Ինչպէս ճիշդ նշել են Հ. Հիւպշմանը եւ Հ. Մարքուարթը՝ Ասողիկի յիշած Կարբերդ գաւառը կապ չունի Խարբերդի հետ, քանի որ գտնւում էր

Լիկաոնիոնում: Տես՝ Հիպշման, էջ 153, Markwart, s. 41, եւ Ասողիկ, էջ 175 յաջորդաբար: Խարբերդի եւ Կարբերդի նոյնացման սխալը կատարել է նաեւ Ղ. Ինճիճեանը: Տես՝ Ինճիճեան, էջ 59:

92. Ptolemaei, V. 12. 8.
93. Հիպշման, էջ 152: Ն. Ադոնցը հակուած է Մազաբան նոյնացնելու Մատթէոս Ուռհայեցու յիշատակած Մշարի հետ, որը հանդէս է գալիս Փիլարտոս եւ Սասունի Թոռնիկ իշխանի հակամարտութեան ժամանակ: Սակայն Ուռհայեցու տեղեկութիւններից կարելի է եզրակացնել, որ Մշարը հաւանաբար այլ բնակավայր էր եւ գտնւում էր Եփրատի մերձակայքում, իսկ Մազաբան տեղադրուած էր Խարբերդի հարեւանութեամբ: Տես՝ Մատթէոս Ուռհայեցի, էջ 248–251:
94. Տեղադրութիւնը ըստ Յովհաննէս Դարակէօզեանի:
95. ***Աշխարհացոյց***, էջ 40:
96. Եագուտ ալ-Համավիի հաղորդում է, որ Խարբերդը զոր հեղինակը կու տայ Խարտբերդ ձեւով՝ կոչուել է Հիսն Զիատ: Տես՝ ***Արաբական Աղբիւրներ***, էջ 52, 55 եւ 156:
97. Ammianus Marcellinus, ***History***, with an English translation by John C. Rolphe, Vol. I, London, 1973, XIX, 6:1, եւ Tabula Peutingeriana, X4-X112. տես՝ K. Müller, ***Itineraria Romana***, Stutgart, 1916, s. 635.
98. Տումէիշկի:
99. V.N. Khachaterian, ***Vostochnia Provintzi Khettskoy Imperii*** (Voprosi Toponimiki), Erevan, 1971, s. 111, 112, 116.
100. AVIIU, 27(II), 28, 29, 30, 31, 33, 34, 42, 45(V_2); Aroutiounian, s. 255-256.
101. Ptolemaei, V, 12, 8.
102. Տես՝ Հիպշման, էջ 151–152:
103. ***Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացւոյ***, էջ 30:
104. Ս. Երեմեանը այն պայմանականացնէն անցկացնում է Մուշար կամ Մշար լեռների շարունակութիւնը կազմող լեռնաշղթայով, որը ներկայումս մահմետական ժողովուրդը կոչում է Փիրանտաղ: Տես՝ ***Աշխարհացոյց***, քարտէս, Գ–3:
105. Georgii, Cyprii, p. 49.
106. Սամուէլ Անեցին հաստատում է, թէ «Թէոփիլոս... էառ զամուրն զՊաղին եւ զՄեծկերտս՝ եւ զԱնկղ ի գաւառին Դեղնիս եւ զԽոզան»: Տես՝ Սամուէլ Անեցի, էջ 92: Անեցու մի շարք ձեռագրերում Դեգիքը Դեգիս է:
107. M A W B [= Monatschrift der Akademie Wissenschaft, Berlin], 1993, s. 199.
108. Հիպշման, էջ 154–155:
109. Նոյն, էջ 155:
110. Ասողիկ, էջ 144:
111. Ներկայումս՝ Իզոլու:
112. Melikishvili, s. 158.
113. Strabo, ***Geographia***, XII, 2, 1, XIV, 2, 29.
114. Georgii Cyprii, p. 49. Ս. Երեմեանը Կապան (ներկայումս՝ Կեռան–մատէն) քաղաքից մի փոքր հարաւ–արեւմուտք տեղադրում է Կաւրենէ բնակավայրը մեզ անյայտ աղբիւրների համաձայն: Տես՝ Երեմեան, քարտէս, Գ–3:
115. ***Աշխարհացոյց***, էջ 107:
116. Ն. Ադոնց, ***Հայաստանի Պատմութիւն***, Երեւան, 1972, էջ 47–51:
117. Melikishvili, UKN, s. 33, 129 (II), 128(A_2); Aroutiounian, s. 237.
118. AVIIU, 10(III), 17, 27(II).
119. Monlolith- մոնոլիտ
120. AVIIU, 27(II), 28: Aroutiounian, s. 255-256.
121. ***Հայ Ժողովրդի Պատմութիւն***, Հրատարակութիւն՝ ՀԽՍՀ ԳԱ, հտ. 1, Երեւան, 1971, էջ 512:

122. Ստրատեգիաների:
123. Զօրավար:
124. Արտաշէսի:
125. Strabo, XI, 14, 5.
126. Նոյն:
127. Նոյն, 1, 14, 12:
128. Նոյն, 1, 14, 2:
129. Appiani Alexandrini, ***Historia Romana***, I-II, Lipsiae, 1879. Mithridatas, p. 105.
130. Ներկայումս՝ Շերիշ:
131. Strabo, XVI, 1, 24.
132. Ներկայումս ընդունուած է Տիգրանակերտը տեղադրել Ֆարկին Սիլվանի տեղում, որն առաջարկել են Վ. Պելըը եւ Լեհման Հաուպտը: Այդ տեղադրումը կասկածի տակ են դրել Հ. Քիպերթը, Ն. Ադոնցը եւ ուրիշներ: Աղճնիք աշխարհի քննութեան մէջ մենք առաջարկում ենք նոր տեղադրութիւն՝ ելնելով աղբիւրների տեղեկութիւններից: Այս մասին տես՝ Բ.Հ. Յարութիւնեան, «Տիգրանակերտ մայրաքաղաքի տեղադրութեան հարցի շուրջ», ***Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս***, հտ. ԺԴ., Պէյրութ, 1994, էջ 11–39:
133. Չեռագրում՝ Կարկաթիոկերտա:
134. ***Polyaeni Strategematicon Libri Octo***, rec. Ed. Woelfflin, ed. Taubn, IV, 17; Polybius, ***Historiae***, 1-6 vols. Cambridge, Mass./London, 1960 (LCL), VIII, 25; Strabo, XI, 14, 2; Plinii Secundi C., ***Naturalis Historiae***, 1-10 vols., Cambridge, Mass./London, 1950-1962 (LCL), VI, 10; Markwart, s. 240-241.
135. Markwart, s. 34-38.
136. Փաւստոս Բուզանդ, էջ 142:
137. Strabo, XI, 14, 15. Յ. Մանանդեան, ***Տիգրան Երկրորդ եւ Հռոմ***, Երեւան, 1940, էջ 28–29:
138. ***Cassii Dionis Cocceani Historiarum Romanerum quae Supersant***, ed. Boissevain, Berolini, 1895, XXXVI, 53, 2–4. տես նաեւ՝ ***Յովսեպոս Փլաւիոս–Տիտ Կասիոս***, բարգմանութիւն բնագրից, առաջաբան եւ ծանօթագրութիւններ՝ Ս.Մ. Կրկեաշարեանի, Երեւան, 1976, էջ 141:
139. ***Eutropii Breviarum ab Urbe Condita cum Versionibus Graecis Pauli Landolfique Additamentis, ed. Droysen***, Berolini, 1879 (AGH), V. 13.
140. Appiani Alexandrini, p. 105.
141. Նոյն: Տես նաեւ՝ Յ.Յ. Աստուրեան, ***Քաղաքական Վերաբերութիւններ Ընդմէջ Հայաստանի եւ Հռոմայ 190էն Ն.Ք. մինչեւ 428 Ք.Ք.***, Վենետիկ, 1912, էջ 92:
142. Strabo, XVI, 1, 24; ***Plutarchi Vitae Parallelae***, recognoverunt Cl. Lindskug et K. Ziegler, 1-4, Lipsiae, 1914-1939, "Pompeus", XXXIX, 1, 3; Cassii Dionis, XXXVII, 7, 3; Appiani Alexandrini, "Mithridates", p. 106.
143. Անդ, էջ 105:
144. Strabo, XVI, 1, 24.
145. Կրասոսի արշաւանքից յետոյ Արտաւազդ Երկրորդը Ծոփքը կրկին վերամիաւորեց Մեծ Հայքին:
146. Աստուրեան, էջ 169: Տակիտոսը վկայում է, որ "regi'on em Sophenen Sobaemo cum incignibus regiis mandates". Տես՝ ***Publius Cornelii Tacitusi Annalium***, XIII, 7:
147. Այսինքն՝ Սողուկեանից եւ Սիրակեանից:
148. Ptolemae, V, 12, 6. բարգմանութիւնը՝ Գ. Մուրատեանի:
149. Նոյն, V. 12, բարգմանութիւնը՝ Գ. Մուրատեանի:
150. Բ.Հ. Յարութիւնեան, «Մեծ Հայքի Վասպուրական աշխարհը ըստ Աշխարհացոյցի», ***Բանբեր Երեւանի Համալսարանի***, թիւ 3, Երեւան, 1983, էջ 118–119:
151. Հռոմի Ծոփքը Մեծ Հայքից անջատելու փորձերը եւ թերեւս դրա հետեւանքով այն-

տեղ տեղ գտած անջատողականութեան որոշ դրսեւորումները պատճառ դարձան Ծոփքի վարչական անդամահատման:

152. Ա.Ա. Մարտիրոսեան, «Հայաստանը եւ առաջին Սասանեանները», ***Պատմաբանասիրական Հանդէս***, թիւ 3, Երեւան, 1973, էջ 152–154:

153. Հաւանաբար Արտաւազդ Մանդակունին:

154. Petrus Patricius, ***Fragmenti 14*** (Dindorfi Historici Graeci Minoris), I, p. 443. տես նաեւ՝ Բ.Հ. Յարութիւնեան, «Մեծ Հայքի քաղաքրութեան հարաւ–արեւմտեան երկրամասերի վարչաքաղաքական կացութիւնը III դարի վերջին եւ IV դարի սկզբին», ***Բանբեր Երեւանի Համալսարանի***, թիւ 2, Երեւան, 1982, էջ 82–83. Այսուհետեւ՝ Յարութիւնեան, «Մեծ Հայքի»:

155. Adontz, s. 86. ըստ Ամիանոսի վկայութեան՝ "Melitinam Minoris Armeniae oppidum", եւ " Cappadocia per Melitinam, Minoris Armeniae oppidum", տես՝ Ammianus Marcellinus, XIX, 8, 12 եւ XX, 11, 4 յաջորդաբար:

156. Տես՝ Յարութիւնեան, «Մեծ Հայքի», էջ 79–83:

157. «Եօթներորդ՝ իշխանն Ծոփաց աշխարհին», տես՝ ***Ազաթանգեղոյ Պատմութիւն Հայոց***, աշխատութեամբ՝ Գ. Տէր Մկրտչեանի եւ Ստ. Կանայեանցի, Տփղիս, 1909, Ph. 795:

158. «Զվաղարշ, որ էր իշխան Աճէտայ. եւ ընդ նմա ... զվարազ Շահունի իշխանն Ծոփաց աշխարհին, եւ զԳնիք իշխան Հաշտենից գաւառին ի Կամիճական տոհմէն». տես՝ Փաւստոս Բուզանդ, էջ 29:

159. Նոյն, էջ 29 եւ 66:

160. Մովսէս Խորենացի, էջ 314:

161. Նոյն, էջ 118, 137, 193, եւ 282–283:

162. Փաւստոս Բուզանդ, էջ 160:

163. Յուստինիանոս կայսեր Զետա զօրավարին ուղղուած հրովարտակում վեց է թիւը սատրապութիւնների կամ ազգութիւնների, իսկ հինգ՝ երեսունմէկերորդ նովելլայում, ուր բացակայում է Ինգելենէ (Անգեղտուն) անունը: Իսկ Պրոկոպիոս Կեսարացին նոյնպէս հինգ է համարում դրանց քանակը: Տես՝ ***Պրոկոպիոս Կեսարացի***, էջ 299, 394 եւ 390 յաջորդաբար:

164. Կ. Կուտերրոզ, ***Հռոմէական Հայաստան եւ Հռոմէական Սարրապութիւնները Դ.–Զ. Դարերուն***, Վիեննա, 1914, էջ 49:

165. Նոյն, էջ 51–56:

166. ***Պրոկոպիոս Կեսարացի***, էջ 191:

167. Զօրավարի պաշտօնական տիտղոսն էր Magister Militum per Armeniam et Pontum Palemoniacum et gentes: Այս հարցերի համար տես՝ «Յուստինիանոս կայսեր Զետային Հայաստանի, Պողեմոնեան Պոնտոսի եւ ազգութիւնների փառաւորեալ զօրավարին» փաստաթուղթը՝ ***Պրոկոպիոս Կեսարացի***, էջ 191:

168. Նոյն, էջ 194:

169. Տես՝ Յուստինիանոս կայսեր երեսունմէկերորդ նովելլան՝ ***Պրոկոպիոս Կեսարացի***, էջ 304:

170. Նոյն, էջ 304–305:

171. Georgii Cyprii, p. 46-49. տես նաեւ՝ ***Յովհաննէս Կաթողիկոսի Դրասխանակերպցւոյ Պատմութիւն Հայոց***, Թիֆլիս, 1912, էջ 68:

172. "Επαρχία Μεσοποταμίας ἀγω ἤτοι Δ Ἀρμενίας. "Αμιδα Μητρόπολις" տես՝ Georgii Cyprii, p. 46.

173. Հիւպշման, էջ 205. Adontz, s. 234-235. ***Աշխարհացոյց***, էջ 24:

174. «Բ. Աշխարհ. Չորրորդ Հայք, որ է Ծոփաց կողմն». տես՝ ***Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացւոյ***, էջ 30:

175. Տես՝ Մատենադարանի ***Աշխարհացոյցի*** ձեռագիրը:

Բ.Յ.

THE REGION OF TZOPK ACCORDING TO THE *ASHKHARHATSOUYTS* (THE WORLD ATLAS)

(Summary)

Dr. B.H. HAROUTIOUNIAN

Tzopk or Tzopats Ashkharh, Sophene in western appelation, has been one of the central Armenian regions of ancient, medieval and modern times (now the region of Harpout in central Turkey) which has made generations of Armenologists, Armenian or otherwise, to bend over and endeavour to rightly pinpoint its location. For decades historians, geographers and cartographers have spent their time and effort to find the exact place, extent and boundaries of the region, its adjacent areas, and historical and political background and hence its ups and downs emanating therefrom, and have thought they have reached to a conclusive end in the task they have given themselves. In fact, they have barely touched the question and a comprehensive presentation of Tzopk or Tzopats Ashkharh of the past.

Dr. Haroutounian gives himself the duty, and it seems for the last time, to tackle with the question, and making use of almost all the available western and Armenian, and in some cases Arabic, classical and medieval writers', historians', chroniclars', cartographers' and military reporters' sources and data draws an almost complete and acceptable picture of the region, and concludes that due to the political and military upheavals, wars, and the incessant back and forth movement of the Armenian, Roman, Persian, Byzantine and Arab armies the region has undergone a number of changes of boundaries, area and administrative organization, it has shrunk at times to a smaller size, and has been enlarged at others, and thus has, at least administratively, ousted its geographic appelation and has kept the administrative name, the Fourth Hayk.

The article discusses, once more at least, the where, why and how of the position of the region called Tzopk, Tzopats Ashkharh or Sophene.

ՏԱՐՕՆԻ
Ս. ՅՈՎՀԱՆՆԷՍԻ (ԵՂԲԴՈՒՏԻ) ՎԱՆՔԻ
1445 ԹՈՒԱԿԱՆԻ ԿՈՆԴԱԿԸ

(պատմա–աշխարհագրական ակնարկ)

ԳԵՂԱՄ ԲԱԴԱԼԵԱՆ

Ս. ՅՈՎՀԱՆՆԷՍԻ ՎԱՆՔԸ ԵՒ ԿՈՆԴԱԿԸ

Տարօնի պատմա–մշակութային նշանաւոր կենտրոններից մէկը՝ Ս. Յովհաննէսի վանքը՝ գտնւում էր Մուշ քաղաքից ութից տասը կմ. արեւմուտք, լեռնային գեղատեսիլ վայրում, Տարօն եւ Սասուն (Սանասունք) գաւառների սահմանագլխին։ Եկեղեցական աւանդութիւնը վանքի հիմնադրումը կապում է Թադէոս առաքեալի անուան հետ, որը Հայաստանում իր քարոզչական գործունէութեան տարիներին այստեղ Եղրդի (Եղբրդուտի) մշտադալար ծառի արմատների տակ թաքցրել է հռչակաւոր «չիլ իւղոյն»՝ այն սրուակը, որի մէջ լցուած սրբազան նարդոսով վերակենդանացած Ղազարոսի քոյր Մարիամն օծեց Քրիստոսին։ Չորրորդ դարի ընկզմին Գրիգոր Լուսաւորիչը հրամայեց նոյն վայրում կառուցել վանք, ուր ամփոփուեցին Յովհաննէս Մկրտչի մասունքները (այստեղից էլ՝ անուանումը)։ Վանքը յայտնի է նաեւ Եղրդուտի (Եղրդի), Շիլ Իւղոյ, Եղէգնի, Արծուաբեր Ս. Նշան եւ այլ անուանումներով։ Տարբեր ժամանակներում տիրոյթներ ձեռք բերելով, ո՛չ միայն Տարօնում՝ այլեւ յարակից մի շարք գաւառներում, Ս. Յովհաննէսը դարձաւ Հայաստանի խոշոր եւ հարուստ հոգատէր վանքերից մէկը։ Ժե. դարում նրա նշանակութիւնն այնքան էր մեծացել՝ որ այստեղ հիմնուեց առանձին եպիսկոպոսութիւն՝ կարապետ արքեպիսկոպոսի գլխաւորութեամբ։

Այդ փաստը վաւերացուած է Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Գրիգոր(–իա) Ժ. Ջալալբեկեանց–Մակուեցու (1443–1465) 1445 թուի (Հայոց ՊՂԴ) կոնդակում։ Թէեւ վերջինիս բնագիրը մեզ չի հասել (նա ոչնչացել է Մեծ Եղեռնի տարիներին), բայց բարեբախտաբար պահպանուել են առանձին

ընդօրինակութիւններ, որոնցից յայտնի են հետեւեալները.

ա. Վիեննայի Մխիթարեան Միաբանութեան Մատենադարանում պահուող թիւ 784 ձեռագիրը ժողովածուի (ԺԹ. դար) 89ա–93բ թերթերում գտնուող եւ «Պատճէն Սուրբ Յովհաննու վանուց հին մագաղաթեայ կոնդակին» խորագիրը կրող ընդօրինակութիւնը[2]։

բ. Մշոյ առաջնորդարանի նախկին քարտուղար Նազարէթ Մարտիրոսեանի 1914 թուի արտագրած օրինակը, որն ամփոփուած էր նրա Ընձեռարք Տարօնոյ ուխտը տեսրից բաղկացած գործում (ներկայացուած էր Իզմիրեան մրցանակի)։ Հանգամանքների բերումով այն հասել է Երուսաղէմ, որն էլ տասնամեակներ անց հրատարակել է Արա Գալայճեանը[3]։

գ. Յայտնի է, որ նշուած կոնդակը ժամանակին ընդօրինակել է նաեւ Արսէն Թոխմախեանը (1843–1892)։ Ի շարս այլեւայլ ընդօրինակութիւնների եւ գրառումների (ձեռագրական յիշատակարաններ, յիշատակագրութիւններ եւն.)՝ այն գտնուել է մի տետրում, որից էլ Ղեւոնդ վարդապետ Փիրղալեմեանը կարեւոր հատուածներ է տպագրել իր յայտնի Նօտարք Հայոցում[4]։ Ուշագրաւ է, որ դրանց եւ վերը նշուած օրինակների համեմատումն ի յայտ բերեց մեծ ընդհանրութիւններ յատկապէս Վիեննայի «Պատճէն»ի հետ։ Այսպէս, ա.ում եւ գ.ում հանդիպում են ամբողջական պարբերութիւններ, որոնք բացակայում են բ.ում։ Այնուհետեւ՝ այդ օրինակների տարբերցումները, որպէս կանոն, համընկնում են (ի հարկէ, կան նաեւ տարբերութիւններ)։ Դա յատկապէս ակնառու է Ս. Յովհաննէսի թեմի թուարկուող բնակավայրերի անուանումներում։ Օրինակ, բ. «Փարխու», ա. եւ գ. «Փարխաւ» «Արճէշն» – «Առջիչէն», «Մմպատ» – «Մմբատ», «Մերկեւլիկ» – «Մե/է/րկէվլիկ», «Մտւտնոց» < «Աւտնոց» – «Առուտոց», «Սեւան» – «Միւան», «Ըռբսլայիմ» – «Ըռիսլայիմ», «Ատախ» – «Ադախ», «Թըրճըլ» – «Թոճըլ», «Ճօզիկ» – «Ճաւղիկ» < «Ճաւգիկ», «Ընկուզակ» – «Ընկուզնակ», «Մսըրձոր» – «Մոսրձոր», «Հարութոյ» – «Հարուիթոյ», «Կասգէ» – «Գազկէ» եւն.։ Թէ՛ ա.ում եւ թէ՛ գ.ում Ուռուղի եւ Կորեկջրի միջեւ յիշատակւում է «Ցողկունք (Ցու–)» գիւղը։ Գ.ում յատուկ նշուած են ԺԹ. դարի վերջին քառորդին աւերուած կամ այլազգաբնակ դարձած գիւղերը։ Նոյն բնակավայրերը ցոյց են տրուած նաեւ ա.ում (աստղանիշով)։ Եւ վերջապէս՝ ա.ում, «Պալընճնէ» գիւղի վերեւում գրուած է «Անթղու Առաքելոյ թեմ», իսկ գ.ում, նոյն տեղում, տրուած է «Անթղնու» առանձին բնակավայր, ինչը թիւրիմացութիւն է (թերեւս, ընդօրինակողի մեղքով)։ Մեր նշած փաստերը լուրջ հիմքեր են տալիս ենթադրելու, որ գ.ն եթէ անգամ Ա. Թոխմախեանինը չէ՝ ապա գոնէ արտագրութիւն է նրա օրինակից։

Հայոց վանքերի պատմութեան գիտակ եւ ուսումնասիրող Համազասպ Ոսկեանը կոնդակում տեղ գտած հակասութիւններից եւ անճշդութիւննե-

րից եզրակացնում է, որ այն ամենայն հաւանականութեամբ տեղի հոգեւորականների ստեղծագործութիւնն է եւ հետապնդում էր մի նպատակ՝ հիմնաւորել իրենց սեփականատիրական իրաւունքները, դրանք պաշտպանել հարեւան միաբանութիւնների հնարաւոր ոտնձգութիւններից։ Այս միտքը, անշուշտ, անհիմն չէ։ Ս. Յովհաննէսի թեմի մէջ մտնող մեծ թուով բնակավայրեր դտնւում էին զգալի հեռաւորութեան վրայ եւ ժամանակի ընթացքում կարող էին անցնել մօտակայ վանքերին։ Այդ թոյլ չտալու համար՝ անհրաժեշտ էր ձեռքի տակ ունենալ իրաւական փաստաթուղթ, որպիսին է կոնդակը։ Այնուհետեւ, Վիեննայի Մխիթարեանների Մատենադարանի թիւ 784 ձեռագրում հանդիպող կոնդակի պատճէնից պարզւում է, որ Ս. Յովհաննէսի միաբանութեանը յաջողուել էր տիրանալ Աղձնիքի նշանաւոր Աթախու (Անթղնու) Ս. Մակաբայեցուց կամ Ս. Առաքելոց վանքին պատկանող որոշ գիւղերի։ Այդ քայլն «օրինականացնելու» համար նոյնպէս անհրաժեշտ էր իրաւական հիմք։ Մեր կարծիքով՝ զուր չէ, որ կոնդակում մատնանշւում է, թէ Գրիգոր Մակուեցին սոսկ վերահաստատել է, «զկարգեալ վիճակն սրբոյ հոչակաւոր ուխտիս ի Սրբոյն Գրիգորէ մերոյ Լուսաւորչէն, այլեւ՝ ի մեծէն ի Սահակայ Պարթեւէն..., եւ յետոյ վերստին հաստատեալ ի Յոհան Օձնեցւոյն...»[5]։ Հայ Եկեղեցու մեծերի յիշատակումն արդէն պէտք է որ օրինականացնէր սահմանեալ թեմի նկատմամբ Ս. Յովհաննէսի «ի վերուստ անտի» ունեցած իրաւունքները։ Հարկ է նշել, որ վանքում պահւում էին երկու ուրիշ նմանատիպ փաստաթղթեր։ Դրանցից առաջինը որ չնորհել էր Խալիֆ Ալին՝ թուագրուած էր, սակայն, Հիջրայից առաջ, ուստի եւ կեղծ էր։ Միւսն աւանդաբար վերագրում էին Լենկթիմուրին, որ սակայն կրկին պատմական հիմք չուներ։ Ամենայն հաւանականութեամբ՝ այդ կոնդակները եւս նպատակ ունէին պաշտպանելու վանքի սեփականութիւնը՝ այս անգամ արդէն Հայաստան լցուած քրդական եւ թուրքմենական զանազան աւազակախմբերոյ վաչկատուն ցեղերից։ Ինչեւէ, մատնանշելով վերոյիշեալ փաստաթղթերում եւ, մասնաւորապէս 1445 թուի կոնդակում առկայ թիւրիմացութիւնները ու հակասութիւնները, Հ. Ոսկեանը եզրակացնում է, որ դրանցում կան նաեւ «պատմական ուղիղ կէտեր»[6]։

Կոնդակը մեծ կարեւորութիւն ունի յատկապէս պատմական աշխարհագրութեան տեսանկիւնից։ Այստեղ մեծ թուով գաւառների ու գաւառակների, բնակավայրերի, անգամ ագարակների, հանդամասերի ու արտերի մասին յիշատակութիւններն ուշագրաւ տեղեկութիւններ են պարունակում պատմական Հայաստանի հարաւ–արեւմտեան մի ընդարձակ տարածքի տեղանունագիտութեան (տոպոնիմիկայի), ինչպէս նաեւ վարչա–քաղաքական, էթնո–դեմոգրաֆիական, սոցիալ–տնտեսական բազմաթիւ հարցերի վերաբերեալ։

Ս. ՅՈՎՀԱՆՆԷՍԻ ԹԵՄԻ ՍԱՀՄԱՆՆԵՐԸ ԵՒ ԵՆԹԱԿԱՅ ԳԱՒԱՌՆԵՐԸ

Վանական կոնդակներում սովորաբար հանգամանալից նչւում են տուեալ թեմի սահմանները, ընդգրկած տարածքն ու գաւառները՝ իրենց բնակավայրերով, կալուածքներով, հանդամասերով, արօտավայրերով եւն.։ Այդ տեսակէտից բացառութիւն չէ նաեւ քննարկուող փաստաթուղթը։ Ընդ որում՝ կոնդակի հաղորդած տուեալները հնարաւորութիւն են տալիս, որոշ դժուարութիւններով հանդերձ, քարտէսագրական նիւթի հիման վրայ՝ բաւական ճշգրիտ կերպով որոշել Ս. Յովհաննէսի թեմի սահմանները ԺԵ. դարի առաջին կէսին։ Ներկայացնում ենք այդ հատուածը. «Այսինքն, նախ՝ ի Ջրոյ Հինչինոյ իջանէ ի Մեղրագետ, Արածանի գետովն, որ Եփրատ անուանի, Սեռոքով լերամբ՝ մինչեւ ի Ջուրն Ճապաղի աւանովն եւ Ռապատիւ մինչեւ ի գիւղն, որ Ցխին կոչեն, Բաղին գաւառաւ, եւ Սեւան դղեկաւ, Տպնով եւ Ապարաւն, Աթաղ դղեկաւն, Թըռջըլ աւանաւն՝ Միհրնկաւն հանդերձ, Սրգոհրանով, Նփրկերտաւ, որ է Մուֆարղին՝ Մարտիրոսաց քաղաքն, Պաթմանաւ եւ Ռապատ Նահիովն, Փարչանց գետովն, Պողոտայիւն՝ Կողբայ գաւառաւն հանդերձ, ընդ առաջ Անթաքիոյ, ի յարեւմտեան կողմանէ Ջրովն Հինչինու չրջի ի դաչտն Տարաւնոյ։ Այսոքիկ կարգեալ եւ սահմանեալ վիճակք սուրբ հռչակաւոր մենաստանիս, որ Շիշ Իւղոյ վանս յորջորջի»[9]։ Ուսումնասիրութիւնը ցոյց է տալիս, որ թեմական սահմաններն ընթացել են խիստ որոշակի կարգով, չրջանաձեւ՝ արեւելք—արեւմուտք—հարաւ—արեւելք—հիւսիս։ Առաջինը յիշուող Հինչինոյ—Ջուրը (Ջուրն Հինչինոյ) փաստօրէն, Ս. Յովհաննէսի թեմի ծայր հիւսիս—արեւելեան սահմանագիծն էր։ Մեր կարծիքով՝ դա վանքի արեւելքում գտնուող Փեթար գիւղի մօտից սկիզբ առնող գետակն է, որ այժմ կոչւում է Çağ, եւ որն այնուհետեւ իջնելով Մշոյ դաշտ՝ Մեղագոմ կամ Մղագոմ գիւղի մօտ միանում է Մեղրագետին (պատմ.՝ Մեղ, այժմ՝ Karasu)։ Այնուհետեւ սահմանն ընթացել է վերջինիս հոսանքում չարունակուելով Արածանի գետով (Արեւելեան Եփրատ, այժմ՝ Murat)։ Արածանին Ս. Յովհաննէսի հիւսիսային հիմնական սահմանն էր, քանի որ նրան ենթակայ բնակավայրերը, բացառութեամբ մի փոքր մասի, գտնւում էին գետից հարաւ՝ ձախափնեակում[9]։ Արածանու հոսանքով իջնելով հարաւ՝ թեմական սահմանը, ուռուղ գիւղ չհասած, չրջուել է արեւմուտք եւ Սեռոքով լեռով ձգուել մինչեւ Ճապաղջուր («Ջուրն Ճապաղի»)՝ ընդհատուելով Գինեկ՝ այժմ՝ Գէօյնուք կամ Գէօնուք գետի մօտ։ Կասկած լինել չի կարող, որ վերոյիշեալ Սեռոքովը ռուսական տասը վերստանոց քարտէսում նչուած Սերոխ—դաղ (Serokh-dagh) լեռնաշղթան է աւելի ճիշդ՝ Արածանուն զուգահեռ ձգուող վերջինիս հարաւային ճիւղը[10]։ Գինեկի հոսանքով իջնելով հարաւ եւ հատելով Ռա-

պատ արօտավայրի (Թրքերէն՝ Rabat-düzü) տարածքը՝ սահմանը հասել է Արածանուն եւ կրկին թեքուել արեւմուտք։ Շարունակելով ընթանալ նոյն ուղղութեամբ՝ այն կտրել է Սեւան բերդաքաղաքից հիւսիս գտնուող Սեւան–Մաղենի լեռները եւ հասել մինչեւ Բալահովտի Թրխէ (Թրքերէն՝ Tirha) գիւղը՝ Արածանու ափին։ Սա Ս. Յովհաննէսի թեմի ծայր արեւմտեան սահմանակէտն էր։ Այս շրջանը կոնդակում կոչւում է Բաղին՝ համանուն գիւղի անունով, եւ պէտք չէ շփոթել Պաղնատուն գաւառի հետ, որը գտնւում էր աւելի հիւսիսում։ Թրխէի մօտից շրջուելով հարաւ–արեւելք՝ սահմանը վերջինիս գետակով, ապա նոյնանուն ձխին (յետագայում՝ Սրին) լերան եւ գիւղի մօտով իջել է Անգեղ տուն՝ ներառնելով նրա հիւսիսային մի փոքր մասը։ Այնուհետեւ սահմանը շրջուելով արեւելք՝ հասել է Տիգրիսի Տբնի (Ջիբենէ) եւ Ամբար վտակները, ընդգրկել Սլիվանի կամ Սիլվանի (հայկական աղբիւրներում՝ «Ներքին դաշտ») հիւսիսային լեռնոտ հատուածը, այդ թւում՝ Նէրկերտ կամ Մուֆարղին (Միաֆարկին, այժմ՝ Silvan) աւանը եւ հասել Բաթման՝ պատմական Քաղիրթ գետը։ Վերջինս հատելով ամենայն հաւանականութեամբ նշանաւոր Ֆրերաթման կամրջի մօտ՝ սահմանը թեմի մէջ է թողել Մանասնոյ–ջրի ձախափնեակում գտնուող փոքրիկ Ռապատ «Նահիան» (գիւղախումբ, գաւառակ)։ Սա Ս. Յովհաննէսի թեմի ծայր հարաւ–արեւելեան կէտն էր։ Այնուհետեւ սահմանն ընթացել է «Փարչանց գետովն, Պողոտայիւն՝ կողբայ գաւառաւն հանդերձ»։ Սա, թերեւս, կոնդակի առաւել դժուար որոշելի հատուածներից է, ինչը կապուած է Փարչանց գետի եւ «Պողոտայ»ի տեղադրութեան հետ։ Թուարկման հերթականութիւնը ենթադրել է տալիս Փարչանցը նոյնացնել Ռապատ Նահիայի հիւսիսային սահմանագլխով հոսող այժմեան Սեբան կամ Սէյբանէ (Թրքերէն՝ Seybane) գետակի հետ։ Ձախորդը, յիշուող «Պողոտայ»ն, մեր կարծիքով, Հազզօ գիւղաքաղաքից (այժմ՝ Kozluk) Խարբըչոզ (Գապըչճոզ, այժմ՝ Sason) ձգուող ճանապարհն է։ Ամենայն հաւանականութեամբ իր կարեւորութեան եւ բարեկարգ լինելու պատճառով այն կոչուել է ուղղակի «պողոտայ», մանաւանդ եթէ հաշուի առնենք, որ Սասունում գերակշռում էին լեռնային դժուարանցանելի արահետներն ու կածանները։ Ուշագրաւ է, որ անմիջապէս յետոյ յիշուում է կողր գաւառը, որն աւելի ուշ յայտնի էր Խուլփ (Կողր>Կուլփ>Խուլփ) անունով (տե՛ս ստորեւ) եւ գրաւում էր գագաթիօրէն արեւմուտք հոսող Կողրաձոր (Խուլփ) գետի հովիտը։ Այս տուեալն ուղղակիօրէն ցոյց է տալիս, որ ԺԵ. դարի կէսերին Կողրն ունէր բաւական մեծ ընդգրկում՝ հասնելով մինչեւ Մանասնոյ–ջուր եւ ներառնելով յետագայի Խիանք գաւառակի տարածքը։ Կարծում ենք, թէ զուր չէ, որ անգամ Ի. դարի սկզբին օսմանեան վարչական բաժանումը վերջինս պահել էր Խուլփի կազմում։

Փարչանց–Պողոտայ հատուածով թեմական սահմանն ամենայն հաւա-

նականութեամբ հասել է մինչեւ Սանասնոյ–ջրի Բացի (թրքերէն՝ Bekis) ալափնեայ վտակին, որի հոսանքով շրջուել հիւսիս–արեւմուտք։ Փաստօրէն Բացին եղել է Սուրբ Յովհաննէսի եւ Սասունի հռչակաւոր Գոմոց կամ Մատին–Առաքելոյ վանքերի թեմերի սահմանաբաժանը։ Շարունակելով ընթանալ նոյն ուղղութեամբ՝ սահմանն անցել է Զանդուս գետակով, հասել Տալվորիկի–ջուրը (Բաթմանի վտակներից), այնուհետեւ՝ բարձրացել հիւսիս, բաժանելով Իչխանաձորը Տալվորիկից, եւ կեփին ու Անդոկ լեռնագագաթներով հասել Կողրաձորի վերին ակունքները։ Այստեղից, ինչպէս հաղորդում է կոնդակը, այն ընթացել է «ընդ առաջ Անթանիոյ»[11], որը Ս. Աթանագինէի (Անթանիայի) վանքն է՝ Սիմ–սարի հարաւային ստորոտին[12], կտրելով Սիմ–սարը՝ վանքի թեմական սահմանը, արդէն յիշատակուած Հինչինոյ–ջրով դարձեալ մտել է Տարօն («չրջի ի դաշտն Տարաւնոյ»)։ Նշուած սահմաններում Ս. Յովհաննէսի թեմն ընդգրկել է Տարօնի հարաւ–արեւմուտքը, Մոփքի մի մասը եւ հիւսիսային Աղձնիքը՝ մինչեւ Սանասնոյ–ջուր։

Կարեւոր նշանակութիւն ունեն վանքին ենթակայ գաւառների եւ գաւառակների մասին հանդիպող տեղեկութիւնները։ Կոնդակը հաստատում է, որ նորընծայ Կարապետ Արքեպիսկոպոսն առաջնորդելու էր «Զըռըխկին եւ իւր երկրին, Մուֆարղնայ եւ իւր երկրին, Սլեմանկին եւ իւր գաւառացն, եւ Նահիայիին, որ եւ Կողր անուանի, Գազկու եւ իւր գաւառացն, Խաչկաւնաց եւ իւր մզրայիին, Կնճան եւ իւր գաւառին, եւ մասն ինչ ի Տարաւն գաւառին»։ Սրանցից բացի՝ թեմի սահմանները նչելիս յիշատակւում են նաեւ Բաղին գաւառը, Միհրանիկը (գործիական հոլովով՝ «Միհրնկաւն») եւ Ռապատ «Նահիան»[13]։ Այժմ՝ աւելի մանրամասն։

ա. ԶԸՌԸԽԻԿ. Քրդերէն՝ Zirigan[14]։ Քրդական զըռըկի (Zirigi) ցեղի տիրոյթն էր, այսինքն՝ օջաքլըքը, իշխանութիւնը, որտեղից էլ՝ անունը։ Կենտրոնը Թարջիլ (Թերջիլ, Թըրճըլ եւն.) բերդն էր, որի անունով նոյնպէս յայտնի էր։ Զըռըկցիները Աղձնիքում հաստատուել էին բաւական ընդարձակ տարածքի վրայ՝ բաժանուելով մի քանի ճիւղերի՝ Աթախ, Թարջիլ (Զըռըխիկ), Քուրդաքան, Դերզնի կամ Դարզնի[15]։

բ. ՄԻՀՐԱՆԻԿ. Թրքերէն՝ Mihrani, Mihraniye։ Ընկած էր Զըռըխիկից արեւելք՝ Միհրանի (Մեհրանի) անունով։ ԺԵ. դարի երկրորդ կէսին, ինչպէս երեւում է կոնդակից, կազմել է Զըռըխիկ–Թարջիլի մի մասը (գաւառակը)[16]։ Աւելի ուշ (ԺԵ. դար) Միհրանիկն առանձնանալով՝ կազմել էր զըռկցիների ճիւղերից մէկի օջաքլըքը։

գ. ՄՈՒՖԱՐՂՆԱՑ ԵՐԿԻՐ. Համանուն աւանի (նաեւ՝ Միյաֆարկին, Ֆարկին) շրջակայ գաւառը։ Ինչպէս ցոյց են տալիս կոնդակի տուեալները՝ Ս. Յովհաննէսի թեմի մէջ էին մտնում մինչեւ Քաղիրթ (Բաթման) գետն ընկած գիւղերը։

դ. ՍԼԵՄԱՆԻԿ. Սուլէյմանի քրդական ցեղի անունից (քրդերէն՝ Silêmanî կամ Silîvanî, թրքերէն՝ Silvanlı)[17]։ Շարաֆխանի տուեալներով՝ այս ցեղն Աղձնիքում սկզբնապէս հաստատուել էր Կողբաձորի եւ Տալվորիկի–Ջրի միջագետքում գտնուող Խոխ հովտում[18]։ Վերջինս յիշատակւում է դեռ Վարդան Արեւելցու Աշխարհացոյցում (ԺԳ. դար), «Կողովիտ[19] եւ Մանախու ձորն ի Մասունէ» պարբերութիւնում[20]։ Կարծում ենք, որ այստեղ էլ պէտք է տեղադրել Սլեմանիկ գաւառը՝ նրա մէջ ընդգրկելով նաեւ Քաղիրթի (այդ հատուածում՝ Թեփէ կամ Գըր) ալափնեակում գտնուող Սլեմանի աւանի շրջանը՝ Մուֆարղնից հիւսիս–արեւմուտք։ Յետագայում սուլէյմանիները հայ աւատատէրերից աստիճանաբար խլեցին կինճից (Գենջից) մինչեւ Դիարբեքիր ընկած ընդարձակ տարածքի վրայ գտնուող բազմաթիւ բերդեր ու գաւառներ, այդ թւում կինճը (Գենջը), Կողբը (Կուլփը), Գազկէն (Ջասկէն), Ռապատը[21], Մուֆարղինը, Բոթիանը (Բիդիանը)[22] եւն.։ Ամենայն հաւանականութեամբ այս ցեղի տիրոյթներն արեւմուտքում հասնում էին մինչեւ Ակլ (պատմական՝ Անգղ) բերդաքաղաքի շրջանը։ Դրա վկայութիւնն են Տիգրիսի աջ ու ձախ ափերին մեր օրերում էլ պահպանուած Սուլէյմանան (թրքերէն՝ Süleymanan, քրդերէն՝ Silêmana) եւ Սելման (թրքերէն՝ Selman) գոյգ գիւղերը։ Ամենայն հաւանականութեամբ սուլէյմանիներին են ենթարկուել նաեւ Հայնին եւ Լճէն՝ իրենց շրջաններով։ Սլեմանիկ տեղանունը պահպանուել է Սիլվան կամ Սիլիվան ձեւով։

ե. ԿՈՂԲ ԿԱՄ ՆԱՀԻԱ. Արդէն նչել ենք, որ այս գաւառը ԺԵ. դարում ընդգրկում էր Կողբաձոր եւ Մանասնոյ–ջուր գետերի միջեւ ընկած շրջանը։ Ինչպէս տեսանք՝ համապատասխանում էր Մասունի Խուլփ (Կողբի աղաւաղումից) եւ Խիանք գաւառակներին։ Կոնդակում հանդիպող երկրորդ անուանումը, ամենայն հաւանականութեամբ, հանդէս է եկել սուլէյմանիների նուաճումից յետոյ (արաբերէն ناحِيَة «շրջան, մարզ, երկիր, գաւառ, գաւառակ», թրքերէն նաեւ «գիւղական համայնք», «գիւղախումբ»։ Իմա՝ բուն Սլեմանիկի գաւառակը)[23]։

զ. ԳԱԶԿՈՒ ԳԱՒԱՌ Գազկէ (Կասքէ, Գասգէ, թրքերէն՝ Caske կամ Ciksi) գիւղաքաղաքի շրջանը, Կողբից արեւմուտք՝ նրա անմիջական սահմանակցութեամբ։ Ղ. Ինճիճեանը յիշում է Իսխան (Իսքիան) կամ «Պանօքցոց երկիր» անուններով։ Տեղի ռազմատենչ, բայց քրդախօս հայերը, ԺԸ.–ԺԹ. դարերում, պահպանել էին իրենց անկախութիւնը։ Նոյն հեղինակի մէկ այլ վկայութեամբ՝ «այս երկիր Պանօքցոց՝ է թեմ Սուրբ Յոհաննու, որ ի Մուշ»[24]։ Յետագայում՝ Հաւեդիկ (քրդերէն՝ Havêdan)[25]։

է. ԿԻՆՃ(Ն). Թրքերէն՝ Genc կամ Genç։ Տարօնից արեւմուտք։ Ինչպէս երեւում է կոնդակի տեղեկութիւններից՝ Ս. Յովհաննէսին էին պատկանում Արածանուց հարաւ ընկած գիւղերը (միայն մի փոքր մասը գըտ-

նում էր հիւսիսում, այն էլ՝ անմիջապէս գետափին)։ Ցիշատակուող «Խաչկանք»ը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ կինճի բնակավայրերից մէկը։ Ըստ ե-րեւոյթին՝ կինճի մէջ էին մտնում նաեւ աւելի հարաւում՝ Սառում գետի հովտում ընկած եւ կոնդակում յիշուող մի շարք բնակավայրեր, որոնք աւելի ուշ կազմում էին Փեչարի գիւղախումբը։

ը. ԲԱՂԻՆ. Պատմական Բալահովիտ գաւառի (Մոփք) հարաւային շըր-ջանը, Ցխին (Սրին) լեռից մինչեւ Արածանի։ Այդ մասը յայտնի էր նաեւ Աչմուշատ անունով (պատմական Արշամաշատից)։

Թ. ՌԱՊԱՏ ՆԱՀԻԱ. Թեմի սահմանները նկարագրելիս նշել ենք, որ Ռապատ Նահիան մի փոքր շրջան էր՝ Սանասնոյ–ջրի ձախափնեակում։ Ցետագայում վերանուանուեց Բագրան (Բաքրան)՝ դառնալով նոյն քըր-դական ցեղի քոչատեղին։

Ժ. ՏԱՐՕՆ. Ս. Ցովհաննէսի թեմի մէջ էին մտնում գաւառի ծայր հա-րաւ–արեւմտեան եւ վանքին անմիջապէս սահմանակից գիւղերը՝ Հինչի-նոյ–ջրից մինչեւ կինճ։

Ինչպէս տեսնում ենք՝ այս տեղեկութիւնները կարեւոր են ոչ միայն վանքի թեմի վերաբերեալ պատկերացում կազմելու, այլեւ Մեծ Հայքի յի-շատակուած նահանգների, եւ յատկապէս Աղձնիքի, ԺԵ. դարի առաջին կէսի վարչական բաժանման ուսումնասիրութեան համար։ Այն էապէս տարբերւում էր հին, աշխարհացոյցեան գաւառաբաժանումից եւ արտա-յայտում էր տուեալ ժամանակահատուածում այս շրջանի էթնո–քաղաքական իրավիճակը։ Սելջուկեան եւ, մանաւանդ, մոնղոլական ար-շաւանքների ընթացքում (ԺԱ.–ԺԳ. դարեր) զգալի թուով քրդական եւ թուրքմենական վաչկատուն ցեղեր հաստատուեցին Հարաւային Հայաս-տանում, այդ թուում եւ վերոյիշեալ գաւառներում՝ աստիճանաբար են-թարկելով տեղի նստակեաց եւ գերազանցապէս հայ, նաեւ՝ ասորի բնակ-չութեանը։ Ճիշդ է, ԺԴ.–ԺԵ. դարերում քրդական ցեղերն իրենք ընդու-նում էին թուրքմէն ակ–կոյունլուների, իսկ ապա՝ կարա–կոյունլուների գերիշխանութիւնը՝ սակայն մեր բերած փաստերը ցոյց են տալիս, որ ար-դէն յիշեալ ժամանակաշրջանում նրանք ձեռք էին բերել այնպիսի հզօրու-թիւն, որ արդէն իրենց անուններն էին փոխանցել ժառանգական տիրոյթ-ների վերածուած մի շարք գաւառների։ Անգամ աւանդապահ հայ եկեղե-ցին ստիպուած էր արձանագրել այդ փաստը՝ նախապատուութիւնը տա-լով օտար անուանումներին (Զըռըխիկ, Միհրանիկ, Ալեմանիկ եւն)։ Փաս-տօրէն այս շրջանից սկսուել էր Հայաստանի «քրդացումը», որը յատկա-պէս մեծ թափ ստացաւ օսմանեան նուաճման ժամանակ։ Այս գաւառնե-րում էր, ուր նախապէս ստեղծուեցին քրդական կիսանկախ ժառանգա-կան իշխանութիւնները։ Հարկ է նշել, որ նոր վարչական բաժանումը կեն-սունակ գտնուեց՝ յարատեւելով մինչեւ ԺԹ. դարի առաջին կէսը։ Հե-

տեւանքը եղաւ այն, որ տեղի հայ բնակչութիւնն աստիճանաբար դուրս մղուեց կամ ուծացուեց նորեկ քուրդ տարրի կողմից։ Նոյնը տեղի ունեցաւ աւելի հիւսիսում գտնուող գաւառներում, յատկապէս Կինճում (Գնջի), ուր ԺԶ.—ԺԹ. դարերում իշխում էին ղզմիկ (ղըզմիկ կամ գազա) իրանական ցեղերը։ Վերջիններս մինչեւ Բալահովիտ եւ Դերսիմ իրենց ենթարկելով բնիկներին՝ յետագայում հոծ հատուածներով ձուլեցին նրանց։ Ջուր չէ, որ ղզմիկների մի զգալի մասն իրեն համարում էր հայերից սերուած։ Այսպիսով՝ Ս. Յովհաննէսի վանքի 1445 թուի կոնդակը հետաքրքիր եւ ուշագրաւ աղբիւր է Արեւմտեան Հայաստանի նաեւ էթնիկական պատմութեան ուսումնասիրութեան համար։ Այն համադրելով այլ սկզբնաղբիւրների հետ՝ կարելի է աւելի հանգամանալից լուսաբանել մասնաւորապէս տուեալ ժամանակաշրջանի Տարօնի եւ Աղձնիքի էթնո—դեմոգրաֆիական իրավիճակին առընչուող բազմաթիւ հարցեր։

Ս. ՅՈՎՀԱՆՆԷՍԻ ԹԵՄԻ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐԸ

Կոնդակում ամէնից արժէքաւորը վանքին ենթակայ բնակավայրերի չարքն է, որը ստորեւ ներկայացնում ենք ամբողջութեամբ՝ ըստ երեք ընդօրինակութիւնների քննական համեմատութեան։ «Ի՛նչանէ աստուածաչին ծորումն աւրհնութեան... նախ՝ ի Պէչ, [ի] Խոր[աւ]նք, ի Քուռտ, ի Փողըրկով, ի յերկուս ս[ն]ծնուտ, ի յԱրթխաւնք, ի յԱւզաղրիւր, ի Շեխլանք, ի Գզլաղաճ, ի Տարմածին, ի Մլքաջուր, ի Ծաղկունք, ի Հովիտ, ի յՈւռուղ, ի Կորեկջուր, ի Կծու, ի Խորձավանք, ի Փարխաւ եւ յիւր մզրէքն, ի Վերս, ի Ճապկնուտ, ի յԱռջիչէն, ի Բերդ, ի Քարուտ եւ յիւր մզրէն, ի յԱրծենք, ի Քխմուտ, ի Խաչկաւնք, ի Սմպար, ի Սերկեւիկ, ի Մոզաւն, ի յԱւուտնոց, ի Կորմրիկ, ի Փէչար, ի Ճանաճոր, ի դղեակն յՌապատ, ի յԱրգելք, ի Հերքին, ի Քարուտ, ի յԵրէզ, ի յԱնտեւ, ի Մզակ, ի Սառնէս, ի Ցոփում, ի գիւղաքաղաքն Լճէ, ի Գումայ, ի դղեակն Սեւան, ի Բաղին եւ յիւր մզրէն, ի Թիլ, ի Ցխին, ի Թրխէ, ի Հրէտան, ի Սրտէ, ի Հայնի քաղաք, ի Տպնէ, ի յԱպար, ի Զրուայ, ի Պալընճնէ, ի յԼոըսլայիմ, ի յԱտախ, ի Ճումարիկ, ի Նուռնեաս, ի Քարոզ, ի Մըշրքիկ, ի յԱրաւսք, ի Վանք, ի Զոըխիկ, ի Հաւտնաւ, ի Հըզրաւ, ի Վանք, ի Թրճըլ, ի Քըրքան, ի Ջըկրչէն, ի Մուֆարղին, ի Հրսուն, ի Պատման, ի Պաւչաթ, ի Պաչմրթէ, ի Պաչխայ, ի Սլէմանի, ի յԱրտայ, ի յԱրխունթ, ի Ճաւզիկ, ի Սրէպայ, ի Պասմ, ի Պախրռնաս, ի Պահրմթէ, ի յՌապատ, ի Բացի, ի Պերմ, ի Հռիկ, ի Վանք, ի Ճաճանք, ի Սանտայ, ի յԻչխնձոր, ի յԸնկուզնակ, ի Սեւիթ, ի յԱրտկաւնք, ի Հեղին, ի յԱրս, ի Մեծ Փառկայ, ի Փառկայ, ի Սաղտուն, ի Շուղէք, ի Կէրէնտիկ, ի յԱհրաւնք, ի Գեղըվան, ի յԸնձքար, ի Վանք, ի Մսըրձոր, ի Կից, ի Ցեհոր, ի Հարուի-

թոյլ, ի Տըլերէթաւ, ի Փասուր, ի Կակուաս, ի յԱպտակէս, ի յԱպիզողէ, եւ ի գիւղաքաղաքն Կասգէ եւ յիւր գաւառաւքն»[26]։ Ընդամէնը յիշատակուած է 118 բնակավայր՝ չհաշուած չորս մզրէ–ագարակները, որոնցից ստոյգ յայտնի է 108ի եւ կասկածելի է ութի տեղադրութիւնը։ Ջի յաջողուել ճշդել միայն երկուքը՝ Պաամը եւ Ապիզողէն[27]։ Բնակավայրերի թուարկումը սկսւում է Տարօնից եւ ընթանում թեմական սահմանների վերը նչուած կարգով։ Բնակավայրերը համակարգել ենք ըստ հետեւեալ գաւառների.

ա. ՏԱՐՕՆ. Ինչպէս նչել ենք՝ Ս. Ցովհաննէսին էին պատկանում գաւառի հարաւ–արեւմտեան այն գիւղերը, որոնք գտնւում էին վանքի անմիջական հարեւանութեամբ՝ Հինչինոյ–ջրից մինչեւ Արածանի։ Կոնդակում դրանք 14ն են՝ Պլէլ, Խոր[աւ]նք, Քռուտ, Փողրկով, ս[ն]Ծնուտ(2), Արթխաւնք, Աւզաղբիւր, Շեխլանք, Գզլաղաճ, Տարմածին, Մլքաջուր, Մաղկունք, Հովիտ, Ուռուղ, որոնց տեղադրութիւնը, բացառութեամբ Հովիտի, ստոյգ յայտնի է։ Տեղանունները հիմնականում անաղարտօրէն պահպանուել էին նաեւ Ի. դարի սկզբին, թէեւ մասամբ աղաւաղուել կամ փոխուել էին[28]։ Ինչ վերաբերում է Հովիտ գիւղին՝ ապա բնակավայրերի թուարկման յաջորդականութիւնը թոյլ է տալիս ենթադրաբար այն տեղադրել Մաղկունքից հարաւ՝ Արածանու ոլորանի մօտ՝ ձախ ափին։ Հարկ է նչել, որ այս չրջանում, որը Ի. դարի սկզբին յայտնի էր Հազնախ անուամբ, նոյնպէս հանդիպում է նոյնանուն գիւղ[29]։ Եւս մի դիտողութիւն։ ա.ում եւ գ.ում, Ուռուղի ու Կորեկջրի միջեւ հանդիպում է «Ցողկունք» («Ցուղկունք») գիւղը, ինչը, մեր խորին համոզմամբ, «Մաղկունք»ի ձեռագրային աղաւաղումն է, հետեւաբար՝ թիւրիմացաբար է մտցուել ընդօրինակութեան մէջ։ Այն առանձին բնակավայր չենք դիտել, ուստի եւ քարտէսում չենք տեղադրել։

բ. ԿԻՆՃ ԵՒ ՓԵՋԱՐ. Կոնդակում յիշատակուող 26 բնակավայրերից (Կորեկջրից մինչեւ Մզակ ներառեալ), 14ը բաժին են ընկնում Կինճին, մնացածները՝ Փեչարին։ Նկատի ունենալով, որ վերոյիշեալ երկու գաւառները գրեթէ անծանօթ են ընթերցողին՝ դրանց բնակավայրերի մասին կը խօսենք աւելի մանրամասն։ Կինճի բնակավայրերից մեզ յաջողուել է վերջնականապէս ճշդել տասնմէկի տեղադրութիւնը՝ Կծու, Փարխաւ (այժմ՝ Ferik), Վերս (Virsek), Ճապկնուտ (Canut), Առջիչէն (յետագային՝ Արչէն, թրքերէն՝ Arduşin)[30], Բերդ (յայտնի է նաեւ Կինճ կամ Գենջ անունով, գաւառի կենտրոնը, թրքերէն՝ Kaleköy կամ Genç), Քարուտ, Արծենք, Քիմուտ, Խաչկաւնք (Haçik), Սերկեւիլ (Serkevil)։ Որոշակի դժուարութիւններ են առաջանում միայն Կորեկջուր, Խորճավանք եւ Սմպատ գիւղերը տեղադրելիս։ Առաջինը յիշւում է Տարօնի բնակավայրերից անմիջապէս յետոյ։ Ըստ յաջորդականութեան՝ այն տեղադրել ենք Կծու գիւղից մի փոքր հարաւ, Արածանու ձախ ափին գտնուող Gölcük լերան մօտ. (կարծում ենք՝



ՔԱՐՏԵԶԻ ՀԵՂԻՆԱԿ՝ ԳԵՂԱՄ ԲՈՒՆԱՏՅԱՆ
ՔԱՐՏԵԶԱԳԻՐ՝ ՎԱՐԴԱՆ ՄԿՈՐՏՉՅԱՆ

վերջինս «Կորեկլուր» տեղանուան թրքերէնի աղաւաղումն է)։ Ամենայն հաւանականութեամբ՝ 1878 թուի Ապրիլի 14ին Դիարբեքիրի թեմի առաջնորդ Փիլիպոս եպիսկոպոս Նաճարեանցի՝ Կ. Պոլսի պատրիարքարան ուղարկած գիւղացանկերուն, որոնք քաղուած են Օսմանեան Տարեգրքից, Գենջի («Կէնճ») կազմուն յիշուող Խորջուր գիւղը[31] նոյն Կորեկլուրն է։ Խորճավանքը յաջորդում է Կծուին։ Փ. Նաճարեանցի արդէն նշուած գիւղացանկերուն եւս այն («Խոսրովանք») գտնուում է նոյն գիւղից («Կազուս») յետոյ[32]։ Նկատի առնելով այս փաստերը՝ Խորճավանքը տեղադրել ենք վերջինից մի փոքր հիւսիս–արեւմուտք՝ նոյնացնելով զայն Virsik գիւղի հետ[33]։ Երրորդը բնագրում հանդիպում է «Մմպատ» ձեւով։ Մեր կարծիքով՝ սա գրչական սխալ է, որն առաջ է եկել ձեռագիր «ր»ի եւ «տ»ի յաճախ հանդիպող չփոթից։ Ուստի՝ գիւղի անունը սրբագրելով «Մմպար»՝ այն տեղադրել ենք «Խաչկաւնք» եւ «Սերկեւլիկ» բնակավայրերի մօտ, մանաւանդ, որ յիշուում է դրանց հետ, եւ նոյնացնելով ժամանակակից Sindarի հետ[34]։

Փեչարի գիւղերի ճշգրիտ տեղադրութիւնը որոշ չափով բարդացնում է նրանց անկանոն հերթականութիւնը։ Այնուհետեւ, այդ շարքում յիշատակուող Ճանաճոր եւ Ռապատ («Յռապատ») բնակավայրերը գտնուում էին գաւառակի սահմաններից դուրս։ Դրանցից առաջինը ներկայիս Cinzur կամ Cinezur[35] գիւղն է՝ Լճէ գիւղաքաղաքից հարաւ։ Երկրորդը, որի մասին արդէն խօսել ենք (տե՛ս վանքի թեմի մէջ մտնող գաւառներին վերաբերող մասը), Աղձնիքի ԺԵ. դարի նշանաւոր բերդաքաղաքներից էր եւ գտնուում էր Փեչարից արեւմուտք՝ պատմական Կղեսուրք լեռնանցքի շրջանում, ներկայիս Քաղքիկ գիւղից չուրջ հինգ կմ. հիւսիս–արեւելք, մըտնելով սուլէյմանի քրդերի տիրոյթի մէջ։ Բերուած փաստերը ցոյց են տալիս, որ կոնդակի այս մասում կան յետագայ միջամտութիւններ, զորս մատնանշում է Հ. Ոսկեանը եւս։ Չի բացառուում, որ մի քանի բնակավայրեր աւելի ուշ են աւելացուել, ինչն էլ խախտել է դրանց աշխարհագրական հերթականութիւնը։ Սակայն չնայած այս ամէնին՝ մեզ յաջողուել է ճշդել յիշատակուած 12 բնակավայրերից տասի տեղադրութիւնը։ Դրանցից չորսը՝ Մռզաւն (այժմ՝ Mezrun), Աւտնոց (Avdos), Արգելք (Arkilir) եւ Հէրքին գտնուում էին Սառում գետի վերին, նոյնքանն էլ՝ Փէչար (Piçar), Երէզ (Herezin), Անտեւ (Endif) եւ Մզակ՝ միջին հոսանքի շրջանում։ Ճանաճորը եւ Ռապատը, ինչպէս վերը ցոյց տուեցինք, չէին մտնում Փէչարի կազմի մէջ։ Մի փոքր կասկածելի է միայն հետեւեալ երկու գիւղերի տեղադրութիւնը։

1. ԿՈՐՄՐԻԿ. Բնագրում՝ «Կորմրիչ»։ Մեր կարծիքով՝ սովորական գրչական սխալի հետեւանքով վերջին «կ»ն կարդացուել է «չ»[36]։ Կատարելով վերոնշեալ սրբագրութիւնը՝ այն նոյնացրել ենք Փեչարի հարաւային սահմանագլխին գտնուող ժամանակակից Կորմիկ (Kormik) գիւղի հետ[37]։

2. ՔԱՐՈՒՏ. Մեր կարծիքով Փ. Նաճարեանցի գիւղացուցակներում հանդիպող «Քարաթ» գիւղն է[38], որը, նկատի առնելով բնակավայրերի հերթականութիւնը՝ նոյնանում է Koz լերան հիւսիս–արեւելեան ստորոտին գտնուող Արգաթ (Argat) բնակավայրի հետ:

գ. ԲԱՂԻՆ ԵՒ ՍԵՒԱՆ. Կոնդակում Բաղին գաւառի բնակավայրերից յիշւում են ընդամէնը չորսը՝ Բաղինը, Թիլը, Թրխէն եւ Ցխինը, որոնց բոլորի տեղադրութիւնը ստոյգ յայտնի է: Դրանցից միայն Ցխինն է ժամանակի ընթացքում ազատագրուել՝ դառնալով Սրին (Թրքերէն՝ Serin): Սեւան բերդաքաղաքը («դղեակն Սեւան») գտնուում էր Բաղինից արեւելք՝ Դրնի գետի վերին հոսանքի շրջանում՝ Սեւան–Մաղենի լեռների մօտ: ԺԹ. դարի վերջին – Ի. դարի սկզբին երբեմնի նշանաւոր այս բնակավայրը վերածուել էր անչուք դմլիկաբնակ գիւղակի եւ կոչւում էր Աւնիկ[39]: Սեւան (Սիվան, Սեւին) անունն անցել էր շրջակայ երկու տասնեակից աւելի գիւղերից կազմուած Նահիէին, որը մտնում էր Դիարբեքիրի Վիլայէթի Բալուի կազայի մէջ:

դ. ՀԱՑՆԻ, ԼՃԷ ԵՒ ՍԼԵՄԱՆԻԿ. Կոնդակում յիշատակւում են այս գաւառների 12 բնակավայրեր, այդ թւում՝ Հայնին («Հայնի քաղաք»)՝ իր հինգ (Սրտէ, Տպնէ, Ապար, Զրուայ, Պալընճնէ), Լճէն («գիւղաքաղաքն Լճէ»)՝ մերձակայ երեք (Սառնէս, Ցոփում, Գումայ) գիւղերով, ինչպէս նաեւ Սլեմանին: Այս չարքին ենք միացրել նաեւ Հրէտան գիւղը՝ Ակլի (պատմական՝ Անգղ) գաւառից:

Տասնիններորդ դարի վերջից Ի. դար վերոյիշեալ բնակավայրերի մեծագոյն մասը պահպանել էր կոնդակում աւանդուած անուանումները: Աննշան փոփոխութիւն էր կրել միայն Ապարը (Anbar>Ambar): Հարկ է նշել, որ թրքերէն աղբիւրներում հանդիպում են նաեւ որոշ գիւղանունների տարբերակներ՝ Ցոփում>Fum, Գումայ>Cum, Հայնի>Hani:

ե. ՄՈՒՖԱՐՂԻՆ. Ցիշատակուած է համանուն աւանն իր շրջակայ 5 գիւղերով (Հըսուն, Պատման, Պաւչաթ, Պաչչմրթէ, Պաչխայ), որոնց բոլորի տեղադրութիւնը նոյնպէս ստոյգ յայտնի է: ԺԹ. դարի վերջից Ի. դարի սկիզբը աղբիւրներում վերոյիշեալ բնակավայրերից փոփոխուած անուանումներով հանդէս են գալիս հետեւեալ երեքը՝ Պատման >Malabadi/o/ կամ Malabari/beri/[40], Պաչմրթէ>Başimt[41], Հըսուն>Hersan/-şan/[42]:

զ. ՋԼՌԼԽԻԿ ԵՒ ԱԹԱԽ. Ս. Ցովհաննէսի թեմին էին պատկանում 15 բնակավայր, որոնցից ուրթ՝ Ջրուրխիկում (Ղրըլայիմ, Ջրուխիկ, Հոտնաւ, Հզրաւ, Վանք, Թըրճըլ, Քըրքան, Ջկրչէն) եւ եօթը՝ Աթախում («դղեակն» Ատախ կամ Աթախ[43], Ճումարիկ, Նունեաս, Քարոզ, Մըչրքիկ, Արաւսք, Վանք):

Հետաքրքրութիւն են ներկայացնում հետեւեալ բնակավայրերը.

1. ՋԼՌԽԻԿ. Համանուն գաւառի գիւղերի չարքում նչւում է առա-

ջինը, ապա յաջորդում են «Հոտնաւ»ը, «Հըզրաւ»ը, «Վանք»ը եւն։ Նման հերթականութիւնը մեզ թոյլ է տալիս գիւղը նոյնացնել Միհրանի (թրքերէն՝ Mihrani կամ Mireni) բնակավայրի հետ, որի անունով, ինչպէս նշել ենք, չրջակայ գաւառակը կոչւում էր Միհրանիկ։ Վերջինս ԺԵ. դարի առաջին կէսին, ինչպէս տեսանք, դեռ Զրուբխիկի մի մասն էր (արեւելեան հատուածը)։ Մեր կարծիքով՝ աւելի ուշ, երբ Միհրանիկը (Միհրանին) առանձնացել եւ զարձել էր ինքնուրոյն գաւառ (օջաքլըք), անունը փոխանցեց կենտրոնին՝ Զրուխիկին, ինչը սովորական երեւոյթ էր, որն էլ այդուհետեւ սկսեց կոչուել Միհրանի։ Զրուբխիկ (Զրուբկան) անունը պահպանուեց նախկին գաւառի արեւմտեան մասի վրայ, որը ԺԶ.—ԺԹ. դարերում կոչւում էր նաեւ Թարջիլ կամ Թերջիլ՝ կենտրոնը հանդիսացող համանուն բերդաքաղաքի անունով (կոնդակում «Թըռջըլ» կամ «Թըրճըլ», յիշւում է որպէս «աւան»)։ Աւելի ուշ, ԺԹ. դարի երկրորդ կէսին, Թարջիլի անկումից յետոյ, Զրուբխիկի (Զրուբկանի) կենտրոնը տեղափոխուեց հարեւան Հազր (կոնդակում՝ «Հըզրաւ») գիւղաքաղաքը։

2. ՎԱՆՔԵՐ. Սրանցից առաջինը Ս. Մակաբայեցուոց կամ Առաքելոց (Աթխու) վանքն է՝ Աթախից մի փոքր հիւսիս—արեւելք, որն իր ենթակայ գիւղերի հետ ԺԵ. դարի առաջին կէսին անցել էր Ս. Յովհաննէսի գերատեսչութեանը[44]։ Երկրորդը Հազրոյի մօտակայ Այնըրըղլի Ս. Աստուածածնի վանքն է (թրքերէն՝ Inbirik)[45]։

3. ՄՇՐՔԻԿ. Տեղադրել ենք ներկայիս Müsrif գիւղի տեղում։ Մեր խորին համոզմամբ՝ սա «Մշրքիկ»ի արաբագիր աղաւաղման հետեւանքն է, որ գալիս է ق եւ ف տառերի չփոթից (مشرق > مشرف)[46]։ Ժամանակի ընթացքում սխալ տարբերակը պաշտօնականանալով՝ դուրս է մղել ճիշդ ձեւը։

Նշուած գաւառների բնակավայրերի մի մասի անուանումները եւս ԺԹ. դարի վաղ եւ ի. դարի սկիզբներում փոփոխուել էին՝ Հոտնաւ>Hondof[47], Քըրքան>Kekan[48], Զկրչէն [նախնական Զուկ/խ/ուր+չէն]>Zugur[49], Քարոզ>Kervez[50], Արաւսք>Aruzazami։

Է. ԿՈՂԲ (ՆԱՀԻԱ)[51] ԵՒ «ԳԱԶԿՈՒ ԳԱՒԱՌ». Կոնդակում յիշւում են 39 բնակավայրեր, որոնցից կողբում էին 34ը՝ Արտայ, Արխունթ, Ճաւզիկ, Սրէպայ, Պասմ, Պախըրնաս, Պահրմթէ, Ռապատ, Բացի, Պերմ, Հռիկ, Վանք, Ճաճանք, Սանտայ, Իչխնձոր, Ընկուզնակ, Սեւիթ, Արտկաւնք, Հեղին, Արս, Մեծ Փառկայ, Փառկայ, Սաղտուն, Շուղէք, Կէրէնտիկ, Ահրաւնք, Գեղրվան, Ընձքար, Վանք, Մսրձոր, Կից, Ցեհոր, Հարուրթթոյ, Փասուր։ «Գազկու գաւառ»ի բնակավայրերը հինգն են՝ համանուն գիւղաքաղաքը (կոնդակում՝ «Կասգէ»), Տրլերէթաւ, Կակուաս, Ապտակէս, Ապիզողէ(՞)։ Նշուած բնակավայրերից չի յաջողուել ճշդել միայն հետեւեալ երկու գիւղերի տեղադրութիւնը. քարտէսում տեղ չեն գտել։

1. ՊԱՍՄ. Ըստ Ղ. Փիրղալեմեանի՝ ԺԹ. դարի վերջին քառորդին աւերակ էր[52]։ Անունն արտաքին նմանութիւն ունի Հազրոյից հարաւ–արեւելք գտնուող Bazmarի հետ, սակայն թուարկման հերթականութիւնը բացառում է այդ։

2. ԱՊԻԶՈՂԷ (ԱՊԵՂՈՂՆ). Աղբիւրների պակասը հնարաւորութիւն չի տուել անգամ վերջնականապէս ճշդել գիւղի անունը։ Կարծում ենք, այն նոյնական է 1688 թուին գրուած մի Աւետարանի յետագայի յիշատակարանում հանդիպող «Ապտոզողան» («Ապտողողան(՞)») բնակավայրին[53]։ Կասկածից վեր է միայն, որ գիւղը գտնուում էր «Գազկու գաւառ»ում եւ, ինչպէս ցոյց է տալիս բնակավայրերի թուարկման հերթականութիւնը. այն պէտք է փնտռել «Ապտակէս»ի (յետագայում՝ Թիախս) եւ «Կասգէ»ի (Գազկէ) շրջանում։ Ի դէպ՝ դրանցից առաջինը, ըստ ժամանակակից քարտէսագրական նիւթերի, քսաներորդ դարասկզբին կազմուած էր առանձին գիւղակ «թաղերից», ինչը սովորական երեւոյթ էր ինչպէս Սասունում՝ այնպէս էլ միւս հայկական լեռնագաւառներում։ Չի բացառւում, որ «Ապիզողէ» – «Ապեզողն» – «Ապտոզողան» գիւղը ժամանակի ընթացքում, միաձուլուելով «Ապտակէս» – Թիախսին, դադարել է դիտուել որպէս առանձին բնակավայր։ Ցաւօք, այդ գիւղակ– «թաղերի» անուանումները մեզ յայտնի չեն, ինչը, մեր կարծիքով, կը տար հարցի վերջնական պատասխանը։

Որոշակի հետաքրքրութիւն են առաջ բերում երկու «Վանք»երը։ Դրանցից առաջինը, որը յիշուած է «Ճաճանք» գիւղից առաջ, նոյնացրել ենք վերջինիս մօտակայ Հեչտէրի (Հեչթերի) հետ, ուր Ի. դարի սկզբին գեռ պահպանուած աւերակ եկեղեցու շրջակայքի հողերը «Ջաւիա դերէ» Վանքի հող[54], էին կոչւում[55]։ Երկրորդ «Վանք»ը նշուած է «Ընձքար»ից յետոյ, որն էլ մեզ թոյլ է տալիս նոյնացնել այն գիւղի նշանաւոր Սուրբ Գէորգի հետ։

Օսմանեան տիրապետութեան ընթացքում վերոյիշեալ բնակավայրերի մի մասը ձեռք էր բերել նոր անուանումներ, որոնք հանդիպում են գերազանցապէս պաշտօնական վաւերագրերում, ինչպէս նաեւ տեղի քուրդ բնակչութեան շրջանում։ Ստորեւ ներկայացնում ենք այդ բնակավայրերը՝ Սրիպայ>Herip, Բացի>Bekis, Պերմ>Parmis, Արխունթ>Herent, Հռիկ>Helis[56], Վանք>Heşter, Ճաճանք>Cacas[57], Իչխնձոր>Akçasir, Սեւիթ>Süit, Ընկուզակ>Güznak, Հեղին>Helin, Արս>Ersik, Փառկայ>Firke, Սաղտուն>Saltan, Շուղէք>Şinaz, Կէրէնտիկ>Girindis[58], Ահրաւնք>Hinzi, Ընձքար>Askar, Մսրրձոր>Gelimansur[59], Կից>Kiz, Հարուիթոյ>Herbat, Տրլերէթաւ>Tiltif[60], Ապտակէս>Tiyakus[61], Կասգէ (Գասգէ, Գազկէ)>Թրքերէն՝ Ciksi։

Կոնդակը մանրամասն տեղեկութիւններ է հաղորդում նաեւ Ս. Ցովհաննէսի անմիջական մերձաւոր կալուածքների, ագարակների եւ արօտա-

վայրերի, մի խօսքով՝ հողային հարստութեան մասին։ Հաշուի առնելով այդ հատուածի տեղանուանագիտական առումով ներկայացնող հետաքրքրութիւնը՝ աւելորդ չենք համարում ստորեւ այն ներկայացնել ամբողջութեամբ, ինչպէս միշտ՝ կոնդակի երեք ընդօրինակութիւնների համեմատութեամբ. «Այլեւ, սուրբ աթոռոյս հանդ եւ սինաւուն[82] այս է՝ առուականն Եէրկէն, Արաւսիկ, Դարբնաձոր, Հորու—Ձորովն մինչեւ ի Ղզլաղաճն, Վերին Դէրպնատրպասայ մինչ ի Մնձնուտայ վերեւն, Քաչոլրովն մինչ յէմին Թափանն եւ Քուռտն։ Տէրընաղբիւր մզրայ է, ջրի անդին Խորոնից է, այսդին՝ վանից։ Երեք աղբիւր կայ ի Բըլէլի ձորն՝ վանիցն է, մինչեւ ի յառուականն Քարխըջի Ջուրն՝ վանիցն է, քամ Տատրիսգոմու, սինաւուն խոտընձին հանտակն, Գետի փուլ, Պաւղոսի հընի ճանապարհն, Երուկնին՝ մինչեւ ի հանտակն»[83]։ Ցաւօք, նչուած հատուածը չատ կողմերով մութ է մեզ համար, քանի որ յիշուող առուակների, հանդամասերի, աղբիւրների, ձորակների եւ ագարակ—մզրանների մեծագոյն մասի տեղադրութիւնն անյայտ է։ Այն հնարաւոր կը լինէր որոշել միայն ժամանակին կազմուած ճշգրիտ եւ մանրամասն տոպոգրաֆիական քարտէսների, ինչպէս նաեւ հանգամանալից տեղեկագրերի հիման վրայ, որոնք բացակայում են։ Պէտք չէ մոռանալ նաեւ տեղի հայ բնակչութեան գրեթէ գլխովին բնաջնջման փաստը 1915 թուին, որը նոյնպէս վճռական դեր է ունեցել յիշեալ տարածքի միկրոտոպոնիմիկայի ի սպառ վերացման կամ հիմնովին փոխուելու համար։ Այնպէս որ՝ կարելի է ասել, որ այդ տեղանունները գերազանցապէս անդառնալիօրէն կորած են։ Այնուամենայնիւ՝ առանձին նշխարներ պահպանուել են, եւ դա՝ հիմնականում այստեղ աւելի ուշ առաջացած նոր գիւղերի չնորհիւ։ Այսպէս, «Բըլէլ»ը թեմական գիւղաշարքում առաջինը յիշուող «Պլէլ»ն է[84], եւ գտնուում էր վանքից չուրջ երեք կմ. հիւսիս—արեւելք եւ մինչեւ 1915 թիւը հայաբնակ էր։ «Տատրիսգոմ»ը (տարբերակ՝ «Տատրագոմ», թրքերէն՝ Dazikom), որը նոյնպէս մինչեւ Մեծ Եղեռնը հայաբնակ էր՝ վանքի հարաւակողմում էր՝ Սասունի նախալեռնային գօտում. որոշ աղբիւրներ այն յիշատակում են հենց լեռնագաւառում[85]։ Ենթադրելի է, որ «Հորու—Ձոր» է կոչուել Մ. Ծովհաննէսից մինչեւ կզըլաղաջ գիւղ ձգուող ձորահովիտը, իսկ Վարդենիք (սեռական՝ «Վարդենից») եւ Վերին Վարդենիք տեղամասերն ամենայն հաւանականութեամբ գտնուել են Խորոնքի հարեւանութեամբ եւն.։

Այսպիսով՝ կոնդակի նչուած հատուածները խիստ հարուստ նիւթ են պարունակում ինչպէս տեղանուանագիտութեան՝ այնպէս էլ լեզուաբանութեան եւ սոցիալ—տնտեսական յարաբերութիւնների պատմութեան վերաբերեալ, ինչը լրացուցիչ անգամ բարձրացնում է այդ եզակի փաստաթղթի արժէքն ու նչանակութիւնը։

Ս. ՅՈՎՀԱՆՆԷՍԻ ՎԱՆՔԻ ԹԵՄԸ ՅԵՏԱԳԱՅ ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Կոնդակում յիշատակուող գաւառները, գրեթէ առանց բացառութեան, վանքի հոգաբարձութեան տակ չարունակեցին մնալ նաեւ յետագայ հարիւրամեակների ընթացքում։ Այսպէս՝ ԺԹ. դարի վերջի–Ի. դարի սկզբի վարչա–քաղաքական վիճակն արձանագրած Ղ. Ինճիճեանը նշում է, որ «թեմ մենաստանիս են գիւղօրայք Մշոյ՝ որք անկանին ի հարաւակողմն Եփրատայ, սկսեալ յարեւմտից գաւառին մինչ ի գիւղն Խորօնք, եւ Քարձոր։ Նաեւ վիճակքն կինճ եւ Խուլփ»[66]։ Ինչպէս արդէն նշել ենք, հեղինակը վանքին ենթակայ գաւառներից յիշում է նաեւ Իսիանը («Պանօքցոց երկիր»)[67]։ Լճէի, Հայնիի եւ Սլիվանի թեմական պատկանելութեան մասին Ղ. Ինճիճեանը մեզ անյայտ պատճառներով ոչինչ չի հաղորդում։ Ինչ վերաբերում է Բաղին գաւառի չորս գիւղերին՝ ապա դրանք այդ ժամանակաշրջանում լիովին անցել էին Բալահովտի նշանաւոր Քաղցրահայեաց Ս. Աստուածածին վանքին՝ Հաւաւ գիւղի մօտ[68]։ Ցուժ կարեւոր տեղեկութիւններ է պարունակում Տիգրանեան Մկրտիչ Վարդապետի գիրքը։ Հեղինակի տուեալներով՝ 1840–1850ական թուականներին, իր առաջնորդ եղած ժամանակ, Ս. Յովհաննէսի թեմին էին պատկանում «Տէրիկ, Տարայ, Հայնի, Լճէ, Հազրոյ, Մէհրայնի, Սիլիվան, Խիան, Գուլբ, Յաւետի, Փեչար, եւ Մշոյ դաշտին մէջ ալ տասը կտոր գիւղօրայք։ 100 գիւղ. տունք 3700. անձինք 29,600»[69]։ Ինչպէս տեսնում ենք՝ Ս. Յովհաննէսի վանքը ոչ միայն պահպանել էր 1445 թուի կոնդակում յիշատակուած գաւառները՝ այլեւ ձեռք էր բերել նորերը՝ Դարան եւ Դերիկը՝ Մծբինի շրջանում[70]։ Ուշագրաւ են Մ. Տիգրանեանի այն տեղեկութիւնները, որ Հայնին, Լճէն, Փեչարը սկզբնապէս պատկանել են Աթախի Ս. Մակաբայեցւոց–Առաքելոց վանքին, եւ «ապստամբութեան Քրիստոց ժամանակին, սուրբ Օհաննէսցիք յափշտակած են»[71]։ Ինչպէս երեւում է՝ թեմերն ընդարձակելու համար պայքարը երկու վանքերի միջեւ չարունակուել է նաեւ յետագայում[72]։ Մ. Տիգրանեանի տուեալները ցոյց են տալիս, որ Ս. Մակաբայեցւոց վանքի միաբանութիւնը, այնուամենայնիւ, յաջողուել է ետ բերել կորցրած տիրոյթները, որոնք, սակայն, նշանաւոր Բաղը–Խանի 1840ական թուականների ապստամբութեան ժամանակ վերստին անցել են Ս. Յովհաննէսին[73]։ Հետաքրքիր է նաեւ, որ ԺԹ. դարի երկրորդ կէսին վանքին ենթակայ գիւղերի թիւը գրեթէ չի տարբերւում կոնդակում նշուածից։ Ս. Յովհաննէսի մասին տեղեկութիւններ է յայտնում նաեւ արեւմտահայ նշանաւոր հասարակական–քաղաքական գործիչ Գեղամ Տէր–Կապապետեանը՝ Մշոյ Գեղամը։ Խօսելով, մասնաւորապէս, վանքի թեմի 1880ական թուականների վերջին վիճակի մասին՝ նա գրում է. «Թեմերն ալ ընդարձակ են, 12 գիւղ Մշոյ դաշտին մէջ, որք վանքին են սահմանակից, իսկ ի ներքին դաշտ (Տիգրանակերտ) նոյն-

պէս թեմ են հետեւեալ գաւառակներն իրենց բոլոր հայաբնակ գիւղերով։ 1. Խուլփ, 2. Խիան, 3. Հավէտան, 4. Սլիվան, քանի մը գիւղ ի Պչերի եւ Զըուրքան, Հազօր, Լճէ, Հայնէ գիւղաքաղաքներն...»[74]։ Ցաւօք, նոր չրջանի վերաբերեալ այլ աղբիւրներ մեզ յայտնի չեն։ Կարելի է միայն ենթադրել, որ յետագայ տասնամեակներին՝ ընդհուպ մինչեւ 1915 թուականը, թեմական սահմաններն էական փոփոխութիւններ չեն կրել։ Մեզ յայտնի չէ նաեւ Ս. Ցովհաննէսին ենթակայ բնակավայրերի քանակը Ի. դարի սկզբին (այս տեսակէտից կոնդակը եզակի է)։ Եթէ չուրջ 460 տարուայ ընթացքում թեմի որոշ գիւղեր անցել են այլ վանքերի, օրինակը՝ Բաղինը, ապա եղել են նաեւ նոր ձեռքբերումներ։ Ստոյգ յայտնի է, որ վանքն ընդարձակ կալուածքներ ունէր չրջակայ Աւազհող կամ Աւզուխ (Աւձհող=Օձհող, հմմտ. նոյն Տարօնում Աւզաղբիւր<Աւձաղբիւր, Աւզուտ<Աւձուտ տեղանուններըը, Կեալախուլի (Կեալախոլի) եւ Տատրագոմ (Տատրըսգոմ) գիւղերում[75]։ Եթէ դրանցից առաջին երկուսը կոնդակում ընդհանրապէս չեն յիշատակուում՝ ապա երրորդը, ինչպէս վերն արդէն գրել ենք, սովորական տեղավայր է։ Նչուած բնակավայրերն առաջ են եկել բաւական ուշ, ընդ որում նախապէս եղել են գոմեր, ինչպէս յուշում են Տատրիսգոմ (Տատրագոմ) տեղանունը եւ Աւազհողի «Սիրոյ գոմեր» երկրորդ անուանումը։ Ի դէպ՝ մեր խորին համոզմամբ, վանքապատկան էր նաեւ մօտակայ Գոմեր գիւղը, որն իր անունը ստացել է տեղում սկզբնապէս վանքի անասնագոմերը լինելու պատճառով։ Լուրջ փոփոխութիւններ էին տեղի ունեցել նաեւ բնակչութեան ազգային կազմում։ Տարբեր աղբիւրների տուեալների համաձայն[76], 1870ական թուականների վերջին, կոնդակում յիշատակուած 116 բնակավայրերից (առանց «Ապիզողէ» եւ «Պասմ»ի) հայեր բնակւում էին միայն ութսունում, որից 42ում՝ քրդերի, դմլիկների, մասամբ նաեւ ասորիների եւ յոյների հետ։ Լրիւ հայաթափ էին եղել 28 եւ աւերուել՝ ութը գիւղեր[77]։ Բնականաբար, այլազգաբնակ դարձած գիւղերն այլեւս չէին ենթարկւում վանքին, (որոշ վերապահումով՝ նաեւ աւերուած եւ անմարդաբնակ եղածները)։ Այս ամէնով հանդերձ, Ս. Ցովհաննէսը չարունակում էր մնալ Արեւմտեան Հայաստանի խոշոր վանական հաստատութիւններից մէկը, որին քսաներորդ դարի սկզբին դեռ պատկանում էին մի քանի տասնեակ բնակավայրեր՝ բազմահազար հայ բնակչութեամբ։

Մեծ Եղեռնի ժամանակ Ս. Ցովհաննէսի վանքը կողոպտուեց եւ աւերուեց, ոչնչացուեցին նրա արժէքաւոր ձեռագրերը, այդ թւում՝ կոնդակը։ Բնաջինջ եղաւ նաեւ վանքապատկան բնակավայրերի հայութիւնը, որի սոսկ աննշան մասը փրկուեց՝ աչխարհասփիւռ լինելով։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Թուրքերը Ս. Յովհաննէսի Վանքը յորջորջում են Kizilkilise (Կարմիր Վանք): Լատինատառ անուանումները վերցրել ենք արեւմտագերմանական ***Codex Kultur-Atlash*** Թ. եւ Ժ. մասերում զետեղուած թուրքական ռազմական քարտէսից (մասշտաբ՝ 1:300,000): Վանքի մասին աւելի հանգամանօրէն տես՝ Հ. Ոսկեան, ***Տարօն–Տուրաբերանի Վանքերը***, Վիեննա, 1958, էջ 91–129: Այսուհետեւ՝ Ոսկեան:
2. Այսուհետեւ՝ ա.: Օգտուելով առիթից՝ մեր խորին շնորհակալութիւնն ու երախտագիտութիւնն ենք յայտնում Վիեննայի Մխիթարեան միաբան Հ. Օգոստինոս Վ. Սեքուլեանին որը 1989 թուին Մաշտոցի անուան Մատենադարանի ձեռագրատան գլխաւոր աւանդապահ Գէորգ Տէր–Վարդանեանի խնդրանքով պատրաստեց եւ երեւան ուղարկեց թիւ 784 ձեռագրի համապատասխան թերթերի լուսապատճէնը:
3. Այսուհետեւ՝ բ.: Տես՝ Սահակ Ա. Մուրատեան, Նազարէթ Պ. Մարտիրոսեան, ***Յուցակ Ձեռագրաց Մշոյ Ս. Առաքելոց–Թարգմանչաց Վանքի եւ շրջակայից***, [խմբ. Արա Գալայճեան], Երուսաղէմ, 1967, էջ 199–204:
4. Այսուհետեւ՝ գ: Տես՝ ***Նօտարք Հայոց***, հաւաքեալ եւ ի լոյս ածեալ ձեռամբ Ղեւոնդի վարդապետի Փիրղալէմեան Տոսբեցւոյ Վարագայ վանաց վանականի, Կ. Պոլիս, [Թ. Պ.], էջ 139–145 (ա.թ.):
5. Ընդգծումը մերն է: Մէկ այլ տեղ յիշում են Ներսէս Մեծը եւ Գրիգոր Տաթեւացին: Ի դէպ՝ թէեւ կոնդակ ստորագրել է կաթողիկոսը՝ սակայն յայտնի չէ թէ կնքուած եղե՞լ է թէ ո՞չ:
6. Ոսկեան, էջ 108:
7. Բացի արդէն յիշատակուած արեւմտագերմանական ***Atlas***ից՝ օգտուել ենք նաեւ հետեւեալ քարտէսներից. ***Koriya Tureskoy Karti Aziatskoy Turtsii,*** Izdannoy v. masshtabe 1:200,000 v 1330 godu bijni, t.c. v. 1911-12gg., M. 1:210,000, Tiflis, 1915-17, IV-15, V-13-14 պլանշէտները: ***Eastern Turkey in Asia*** [London], 1920, sheet 18, scale 1:250,000: Կարմիր Բանակի գլխաւոր շտաբի 1970–80ական թուականներին հրատարակած 10–37–11, 12, 10–37–16, 17, 18 պլանշէտները, մասշտաբ՝ 1:200,000:
8. Ա., թերթ 91աբ: բ., էջ 202: գ., էջ 143: Տուել ենք տեղանունների ստուգուած եւ ճշդուած տարբերակները:
9. Արածանուց հիւսիս ընկած բնակավայրերը մտնում էին Ս. Կարապետի թեմի մէջ:
10. Տես ռուսական տասը վերստանոց քարտէս No. 81 պլանշէտը: Վերոյիշեալ լեռնաճիւղը ներկայումս կոչւում է Սոլհան, նաեւ՝ Սոլաղան, թրքերէնով՝ Solhan Dağları ամենայն հաւանականութեամբ համանուն դմլիկական ցեղի անունով:
11. Հանդիպում է նաեւ «ընդ առուով» տարընթերցումը, տես՝ գ., էջ 143:
12. Ակադեմիկոս Ս. Երեմեանն այս վանքը տեղադրում է Սասունի Գեղաշէն գիւղի մօտ, Կողբաձոր (այդ մասում՝ Սեմալ) եւ Շատախ գետերի ջրբաժանում: Տես՝ "Taron v drevnosti i v sredniye veka" քարտէսը Ղ. Այվազեանի ***Istoriya Tarona i Armyanskaya Literatura IV-VII v.v.***, Yerevan, 1976 գրքում:
13. Ա., թերթ 91աբ. բ., էջ 201–202. գ., էջ 143:
14. Տեղանունների բրդական տարբերակներն՝ ըստ Յ. Օրբելու համակարգի: Տես՝ I.A. Orbeli, ***Folklor i bit Moksa,*** Moskva, 1982, s. 141-143.
15. Sharaf-khan ibn Shamseddin Bidlisi, ***Sharaf-name***, perevod, predisloviye, primechaniya i prilozheniya E. I. Vasilyevoy, Moskva, 1967, t. 1, 2. 300: Այսուհետեւ՝ Sharaf-khan: Ի դէպ՝ Դերգնին նոյնպէս կոչուել է Զորկան, որ ԺԶ.–ԺԷ. դարերի օսմանեան ցուցակներում կը նշուի Zeriki ձեւով:
16. Համմտ. «Թողջլ առանց՝ Միհրնկաւ հանդերձ» պարբերութիւնը. գ. եւ բ.:

17. Տես՝ Sharaf-khan, s. 500.
18. Նոյն, էջ 314, 526:
19. Ընդգծումը մերն է:
20. ***Աշխարհացոյց Վարդանայ Վարդապետի***, քննական հրատարակութիւն Հայկ Պէրպէրեանի, համեմատութեամբ 24 ձեռագրի եւ տպագրի, Փարիզ, 1960, էջ 21: Ձեռագրերում հանդիպում են նաեւ այլ տարբերակումներ՝ Կոգովիտ(դ), Կոկովիտ, Գոգհովիտ: Հմմտ.՝ Մաշտոցի անուան Մատենադարան, Ձեռագիր թիւ 2292(81ա), 2370(237բ), 2748 (124ա), 3697(229բ), 5128(190բ) եւ 6485(92ա): Կարծում ենք թէ Շարաֆ-խանի յիշատակած ձեւը պահպանուել է այդ շրջանի Գրեխոխ(ի) գիւղանուան մէջ, որը գրի՝ Խոխի բլուր:
21. 1467(ՋԺՋ) թուի մի Աետարանի յիշատակարանում կարդում ենք. «Շնորհիւ Տեառն, կատարեցի զգիրս քրիստոսական մատենիս... ***ի գահս Սլեմանկի ի քաղաքս որ այժմ կոչի Ռապատ***...» ... Տես՝ բ., էջ 123: Ընդգծումը մերն է:
22. Sharaf-khan, s. 3147.
23. Հմմտ.՝ Բագրեւանդի «Նահէա» կամ «Նահիւ» գաւառը, որն անջատուել էր Ալաշկերտից՝ ընդգրկելով Կարաքիլիսայի շրջակայ բնակավայրերը: Տես՝ Ղ. Ինճիճեան, ***Աշխարհագրութիւն Չորից Մասանց Աշխարհի***, մասն Ա., հտ. Ա., Վենետիկ–Ս. Ղազար, 1806, էջ 115: Այսուհետեւ՝ Ինճիճեան:
24. Նոյն, էջ 245:
25. Հարկ է նշել, որ թէ՛ Պանոքին (Բանուքի), եւ թէ Հաւետին (Հաւէյտի) սուլէյմանի ցեղի ճիւղերն էին: Տես՝ Sharaf-khan, s. 314: Ի դէպ՝ առաջինը պահպանուել է Կողբաձորի վերին հոսանքի շրջանում գտնուող Բանոկ կամ Պանոկ անուան մէջ:
26. Ա., թերթ 90աբ, բ., էջ 200–201, գ., էջ 141–142:
27. «յԱպեղողն», տես Բ., էջ 201:
28. Այդ գիւղերն են՝ Քռուտ>Քարձոր (թրքերէն՝ Kâsor), Տարմածին>Քուրդմէյտան (տես՝ բ., էջ 201), Մլքաջուր>Նաւալեմուլք (թրքերէն՝ «մլքաձոր», «ջուր»>«ձոր»=«գետ» համարժէքից: Հմմտ.՝ թրքերէն՝ güzel-deresi, Sapor-deresi, Sason-deresi, Talori-deresi գետանուններ են). Ծաղկունք>Զանգոք (թրքերէն՝ Zengök: Հմմտ.՝ Մոկունք>Manko, Հոնկոնք>Heringök, Հաւկունք>Hevingok եւն.):
29. Վ. Պետոյեան, ***Սասունի Քարքառը***, Երեւան, 1954, էջ 186: Այսուհետեւ՝ Պետոյեան:
30. Ամենայն հաւանականութեամբ վերջին ձեւն Առջիշէնի տարբերակներից է. արդեօ՞ք ղէլիկերէն է:
31. Գրականութեան եւ Արուեստի Թանգարան, Թորոս Ազատեանի ֆոնդ, ցուցակ 3, գործի թիւ 30, թերթ 19: Այսուհետեւ՝ Նաճարեանց:
32. Նոյն, թերթ 20:
33. Չշփոթել Բերդի կամ Գենջի մօտ՝ Արածանու հանդիպակաց ափին գտնուող նոյնանման գիւղի հետ (կոնդակում հանդիպող Վերսը):
34. Հմմտ. Վասպուրականում գիւղերից Սրմբ>Սրնդ>Սիմտի հետ:
35. Փ. Նաճարեանցի մօտ՝ Ճնեզուր:
36. Ի դէպ՝ Փիրղալէմեանի մօտ այս ձեւով Կակուասը դարձել է Կաչուաս, տես՝ գ., էջ 142:
37. Նաճարեանցի մօտ՝ Գուրմրք, Լճէի կազմում, թերթ 15:
38. Նաճարեանց, թերթ 24:
39. Ա.Մ. Կոլիուբակինի մօտ այս գիւղը յիշուած է Ազըվնիկ (Azivnik) ձեւով, տես՝ ***Materiali dlia Voenno-statisticheskogo Ovozjeniya Aziatskoy Turtsii***, t. 3, chast 2, Tiflis, 1890, s. 78: Յիշեալ ձեւն առաջ է եկել Սեւանի աղաւաղումից՝ Սեւանիկ>Սեւնիկ>Զինիկ>-Ջըվնիկ, որտեղից աճական ա՛ յաւելումով՝ Ազըվնիկ>Ավնիկ, հմմտ. Քղիի գիւղերից Վարդենիկ>Ավդոնիկ:
40. Ռուսական հինգ վերստանոց բարտէս, No. 11 պլանշէտ: Ամենայն հաւանականու-

թեամբ Malabari [արաբատառ՝ ملالي] ձեւն առաջ է եկել արաբերէնի>[սէլ] եւ. [ռէ] տառերի շփոթից: Գիւղը կոչուել է Փրեբաթման: Տես՝ Գ. Սրուանձտեանց, *Երկեր*, հտ. 1, Երեւան, 1978, էջ 75:

41. Հայկական աղբիւրներում՝ Պաշըմբէ կամ Պաշըմլը:
42. Գտնւում էր համանուն լերան՝ բրքերէնով Hizinի ստորոտին:
43. Աբախը պատմական Հայաստանի նշանաւոր բերդաքաղաքներից էր՝ յայտնի դեռ Դ.–Ե. դարերից: Օսմանեան տիրապետութեան ժամանակ, մինչեւ ԺԹ. դարի առաջին կէսը, համանուն Օճաքլըկի՝ բրքերէնով Atakի կենտրոնն էր: ԺԹ.–Ի. դարերում, աստիճանաբար անշքանալով, Աբախը վերածուել էր հիմնականում բրդաքնակ գիւղի: Հայկական աղբիւրներում հանդիպում է Անբաղ կամ Այնբաղ անուններով, բրքերէնով՝ Antak կամ Intaki.
44. Տես՝ յօդուածի առաջին ենթագլուխը:
45. Նահարեանց, բերք 39՝ «Կոմանէ Այնիպրգ»: Կոչուել է նաեւ Գոման: Տես՝ Սրուանձտեանց, ***Թորոս-Աղբար***, հտ. Բ., Կ. Պոլիս, 1884, էջ 237: Այսուհետեւ՝ ***Թորոս-Աղբար***: Տես նաեւ՝ ԳԱԹ, Գ. Սրուանձտեանցի ֆոնդ, «Լրացուցիչ նիւթեր», գ. թիւ 23, բերք 3:
46. Ի դէպ՝ Ասիական Թուրքիայի քարտէսի ռուսերէն պատճէնում այս գիւղը նշուած է Mishrak ձեւով: Տես՝ VW14, Palu պլանշատ:
47. Հայկական աղբիւրներում՝ Հոտնով:
48. Քաքան՝ ըստ Նահարեանցի, բերք 37:
49. Գիւղի մօտ, Ի. դարի սկիզբները դեռ պահպանուած վանքը կոչւում էր Չխրի: Տես՝ Յարութիւն Ղազարեան, «Հազրոյ», Թ. Ազատեանի ֆոնդ, ց. 3, գ. թիւ 12, բերք 1:
50. Կարծում ենք որ սա նոյնպէս արաբատառ գրութեան սխալ ընթերցման հետեւանք է. كروز բառը կարելի է կարդալ եւ Քարոզ եւ Քերվէզ ձեւերով:
51. Կողքի մէջ ենք ընդգրկել նաեւ Ռասպատ Նահիան:
52. Տես՝ գ., էջ 142:
53. Տես՝ բ., էջ 189:
54. Ընդգծումը մերն է:
55. Պետոյեան, էջ 188:
56. Ըստ երեւոյթին՝ եղել է նաեւ Հոիկք>Հր[ւ]իկք տարբերակը, որից էլ առաջ է եկել վերոյիշեալ ձեւը:
57. Նախնական «ճաճանչ» ձեւից:
58. Ամենայն հաւանականութեամբ «Կերենտիկք» տարբերակից:
59. Ըստ էութեան՝ սա տեղանուան բրդերէն պարզ թարգմանութիւնն է: Ընդ որում՝ ԺԹ.–Ի. դարերի հայկական աղբիւրներում հանդիպում է հենց երկրորդ ձեւը՝ Գալիէմսուր, Գելիէմսուր, եւն.:
60. ԺԹ.–Ի. դարերի հայկական աղբիւրներում՝ Թըլբաֆ, Թըլբըվ, եւն.:
61. ԺԹ.–Ի. դարերի հայկական աղբիւրներում՝ Թիախս:
62. «Սիւնոռ» բուն իմաստով նշանակում է «սահման»՝ յունարէն Syunoroshց: Սակայն այստեղ այն ունի «արօտավայր», «անասուններ արածացնելու տեղ» իմաստը: Ի դէպ՝ բառս հենց այդ իմաստով առ այսօր օգտագործում է Ջաւախքի գիւղաբնակ հայերի շրջանում:
63. Տես՝ ա., բերք 91բ. բ., էջ 202, եւ գ., էջ 143:
64. Տես՝ անդ:
65. Տանտրիագոմի մասին տես նաեւ յաջորդ ենթագլխում:
66. Ինճիճեան, էջ 198:
67. Նոյն, էջ 249:

68. Նոյն, էջ 226:
69. ***Հայկի Գործոց Տիգրանեան Մկրտիչ Վարդապետի եւ Առաջնորդ Քիւրփնաբաւու***, Կ. Պոլիս, 1864, էջ 7: Այսուհետեւ՝ Տիգրանեան:
70. 1878 թուին Դերեկը (Տերկ) Տիարպեքիրի առաջնորդութեանը ենթակայ թեմերից մէկն էր: Տես՝ ***Թորոս-Աղբար***, էջ 232:
71. Տիգրանեան, էջ 7:
72. Յայտնի է, որ 1782 թուին անարդիւնք փորձեր են եղել Հազրօ, Հայնի, Լճէ գաւառները յանձնելու Ս. Մակաբայեցոց վանքին: Տես՝ Ոսկեան, էջ 125:
73. Չենք բացառում, որ վանքի միաբանութիւնն այդ արել է վերոյիշեալ ազդեցիկ քրտի օգնութեամբ:
74. Գեղամ, «Մշոյ Ս. Յովհաննու վանքը», ***Արեւելք***, թիւ 1682, Կ. Պոլիս, 1889, էջ 3:
75. Ոսկեան, էջ 127:
76. Օգտագործել ենք հետեւեալ աղբիւրները՝ Նաճարեանց, թերթ 9–41. Պ. Նաթանեան, ***Արեւօր Հայաստանի կամ Տեղեկագիր Բալուայ, Քարբերդու, Չարսանճագի, Ճապաղջուրի եւ Երզնկայու***, Կ. Պոլիս, 1883. ***Թորոս-Աղբար***, էջ 166–167, 234–241. Ա. Տէր-Սարգսեանց (Տեւկանց), ***Այցելութիւն ի Հայաստան***, Մաշտոցի անուան Մատենադարան, Ձանազան հեղինակների ֆոնդ, թղթապանակ թիւ 54, վաւերագիր 13/ թերթ 14ա–19բ:
77. Առանձին բնակավայրերի մասին տեղեկութիւնները վերցրել ենք Ղ. Փիրղալէմեանից:

Գ.Մ.Բ.

THE ENCYCLICAL OF 1445 OF THE ST. JOHN'S MONASTERY OF TARON

(Summary)

KEGHAM MIHRAN BADALIAN

Mainly making use of the givens of the three copies of the encyclical of 1445 of the St. John's Monastery of Taron, the region lost forever in the days of the Armenian holocaust of 1915, the author tries to reconstitute the topographical area of all the districts, fiefs and feudory lands which the monastery owned way back from unknown times, but in due time were lost to Kurds and Turks, and either were completely changed in name or underwent corruption and hence were known in a varietyof appelations.

According to the encyclical the monastery had quite a vast area of land and numerous villages all inhabited by Armenians; it also had plains, fields and pastures, springs and rivulets, castles and churches in different places, all in all, some two hundred pieces of them; of these 116 were, at least in 1870, inhabited sites of which eighty were only by Armenians, 42 by Kurds and Demliks, while there were others where Armenians lived mixed with Assyrians and Greeks. Of all these, 28 had lost their Armenian population, while eight were raised to the ground by marrauding Kurds and Turks. The great massacres of the Armenians perpetrated by the Turks in 1915 did the rest, and now all Armenianship of the region from Mush-Taron to Diarbikir is wiped out. With this loss the ethnography too underwent a complete change and the new occupants of the area and habitable Armenian sites, the Kurds and Turks, changed not only the geographic and topographic appellations but also the demographic character of the latter.

In his article Badalian examines the site-names, both past and present, and with the help of German, Russian, Ottoman and modern Turkish popular and official maps tries to locate each mentioned site of the 1445 encyclical of the St. John's Monastery. According to the three copies existing at the present (one is an Armenian manuscript of the Matenadaran, and the other two published in the nineteenth century), the St. John's Monastery stood just on the border line of Taron and Sassun regions and included the districts and feuds of Taron, Kinj and Pechar, Baghin and Sevan, Hayni, Lije and Slemanik, Moufarghin, Zereklik and Atakh, Kulb or Nahia and Gazkou, Mihranik, and Rapat Nahia districts. According to certain informations emanating from 1840-1850 decade, this area included more than one hundred villages, with 3700 families and around 30,000 inhabitants.

Though the loss for Armenians in 1915 holocaust was immense in all respects,

the "St. John's Monastery was looted and destroyed, precious manuscripts annihilated and the [original] encyclical with them, the Armenians of the sites belonging to the monastery were exterminated, and just a small number of them were saved through dispersion". The new-comers and the new lords of the land now endeavour to show to the world that the region from Mush-Taron to Diarbekir was and has always been Turkish and Kurdish, while Badalian proves with the corroboration of various sources just the opposite and to re-establishes and to restores the original site-names of the places.

ԱՐԱՄ ԵՐԿԻՐԸ

ԱՐՏԱԿ ՄՈՎՍԻՍԵԱՆ

Ըստ Մովսէս Խորենացու՝ Հայկի ժառանգների տիրոյթները միասնական մէկ պետութեան մէջ միաւորեց Արամ Նահապետը, եւ նրա անունով էլ օտարները մեր երկիրը կոչեցին Արմենիա. այսինքն, հայոց ազգային աւանդութեան համաձայն, Արմենիա անուան հիմքը, նախաձեւը «Արամ»ն է։ Շումէրի եւ Աքադի արքայ Նարամ–Սինի (Ք.ա. ԻԳ. դար) հիւսիսային արշաւանքների մասին պատմող սկզբնաղբիւրներում գտնում ենք յիշատակուած Արամ կոչուող մի երկիր, որի վերաբերեալ տեղեկութիւնների տեղագրական քննութիւնը մեզ բերում է Հայկական Լեռնաշխարհ։ Այդ երկրի մասին վկայող բնագրերը հրատարակել են դարասկիզբին, սակայն, անհասկանալի պատճառներով (եւ զարմանալիօրէն) դուրս են մնացել հայագէտների ուշադրութիւնից։ Զարմանալի եւ ցաւալի է նաեւ այն փաստը, որ Հայաստանի Հանրապետութեան մեծագոյն եւ մասնագիտական գրադարաններից[1] եւ ոչ մէկում չկան նշուած հրատարակութիւնները։ Ուստի, մինչեւ նիւթի չարադրանքին անցնելը, մեր պարտքն ենք համարում նշել, որ ձեռքի տակ չունենալով սկզբնաղբիւրները՝ դրանց մասին տեղեկութիւնները քաղել ենք հիմնականում Ա. Քիֆիշինի «Հին չումէրների աշխարհագրական պատկերացումները Պատէսի Գուդէայի (Ք.ա. 2162–2137 թթ.) ժամանակաշրջանում» աշխատանքից[2]։ Թէպէտ նման մօտեցումը, զուտ գիտական առումով, քննադատելի է՝ բայց եւ այնպէս՝ հարցի արծարծումը խիստ կարեւոր է։ Հայաստանում սկզբնաղբիւրներ չունենալու պատճառով անհնարին է հարցի ուսումնասիրութեամբ զբաղուել գիտական պատշաճ մակարդակով։ Բարձրացնելով հայագիտութեան համար կարեւոր այս հարցը՝ ակնկալում ենք որ նրա ըստ արժանւոյն լուծման գործում շատ մեծ կը լինի Մփիւռքի հայագէտների դերը, եթէ անգամ այն սահմանափակուի միայն արտասահմանից Հայաստան համապատասխան գրականութեան առաքմամբ։

* * *

Բաւականին չատ է գրուել Նարամ–Սինի մինչեւ Հայկական Լեռնաշխարհի հարաւ–արեւմտեան փէչերը հասնելու մասին։ Ցայտնի է Տիարպեքիրի մօտ նրա թողած յաղթակոթողը, որը վնասուած վիճակում այժմ պահւում է Ստամբուլի Հին Արեւելքի Թանգարանում[3]։ Մեզ են հասել մի չարք բնագրեր, որոնք փառաբանում են նրա դէպի Հայկական Լեռնաշխարհի հարաւ–արեւմտեան շրջանները կատարած յաղթարշաւները[4]։ Սրանք բաւականաչափ յայտնի են հայագիտութեանը։ Մտորեւ բերում ենք այն տեղեկութիւնները, որոնք վերաբերում են Նարամ–Սինի դէպի Հայկական Լեռնաշխարհի հարաւ–արեւելեան շրջանները կատարած արշաւանքներին, որոնք դուրս են մնացել հայագէտների ուշադրութիւնից։

Շումէրների պաշտամունքային կենտրոն Նիպուրում գտնուող էնլիլ աստծոյ տաճարից գտնուած մի արձանագրութեան համաձայն Նարամ–Սինը պատերազմել է Արամ (Aram) եւ Ամ (Am) երկրների տիրակալ Հարշամաթքիի (Harşamatki) դէմ, որի ընթացքում կործանել է Թիպար (Tibar) երկիրը[5]։

Մէկ այլ արձանագրութիւն պատմում է Սիմուրրում (Simurrum) երկրի նկատմամբ նրա տարած յաղթանակի եւ Սիմուրրումի եւ Արամէի (Arame) տիրակալին գերեվարելու մասին[6]։

Նախ փորձենք ճշդել Թիպար երկրի տեղադրութիւնը, որը պէտք է որ գտնուած լինի Աքադից դէպի Արամ եւ Ամ երկրներ տանող ճանապարհին։ Միջագետքի արքաներից մէկը[7] արձանագրել է, թէ դէպի հիւսիս կատարած իր արշաւանքի եօթներորդ օրն ինքը հասել է Առափխա, քսաներորդ օրն անցել է Զապ գետն ու նուաճել Թապրա (Tabra) եւ Ուրբիլում (Urbilum) երկրները[8]։ Այս արձանագրութեան մէջ յայտնի են Առափխան եւ Ուրբիլումը. երկուսն էլ գտնուել են Տիգրիսի արեւելեան կողմում, Ուրբիլումը (յետագայում՝ Արբելա, այժմ՝ Էրբիլ) Մեծ եւ Փոքր Զապերի միջեւ է, իսկ Առափխան՝ Փոքր Զապից հարաւ։ Թիպար/Թապրա երկիրը նուաճուել է Առափխայից եւ Փոքր Զապից յետոյ, Ուրբիլումի հետ, ինչը ցոյց է տալիս, որ այն գտնուել է երկու Զապերի միջեւ, վերջինիս հարեւանութեամբ[9]։ Շարունակելով Աքադ–Թիպար/Թապրա (Tibar/Tabra) գիծը՝ դուրս ենք գալիս Արամ եւ Ամ երկրների հաւանական տարածաշրջանը՝ Վանայ լճից արեւելք եւ հարաւ–արեւելք, Ուրմիա լճից արեւմուտք ընկած շրջանները։

Երկրորդ արձանագրութեան մէջ խնդրոյ առարկայ երկիրը հանդէս է գալիս Սիմուրրում երկրի հետ նոյն տիրակալի իշխանութեան ներքոյ (ինչպէս առաջինում Ամի հետ)։ Դժուար է միանշանակ որակել երկու երկրների հանդէս գալը մէկ իշխանաւորի գլխաւորութեամբ. թերեւս կարելի է ենթադրել մէկի կողմից միւսի նուաճում, կամ, գուցէ, դա եղել է իւրօրինակ դաշինք, երբ երկուսի զօրքերը կռուել են նրանցից մէկի հրամանատարութեամբ, որին էլ միջագետեան բնագրերը կոչում են երկու երկրնե-

րի տիրակալ։ Ցամենայնդէպս՝ այս արձանագրութեան մէջ ուշագրաւն այն է, որ Նարամ–Սինը յաղթում է Սիմուրրում երկրին, բայց գերեվարում է երկու երկրների տիրակալին, իսկ Արամէ երկրի նուաճման մասին խօսք չկայ։ Սիմուրրումը յիշատակւում է հին արեւելեան այլ սկզբնաղբիւրների մէջ եւս եւ տեղադրւում է Փոքր Զապի միջին հոսանքի շրջանում, ժամանակակից Այթընքէօփրիւ հնավայրի տեղում[10]։ Առաջին արձանագրութիւնից պարզել էինք Արամէի երկու Զապերի միջնատարածքից հիւսիս գտնուելը, մի բան որ անուղղակիօրէն վկայուած է այս արձանագրութեամբ եւս։ Եթէ նուաճւում է Սիմուրրումը, իսկ Արամէի նուաճման մասին խօսք չկայ, նշանակում է աքադական զօրքը չէ հասել Արամէ, այսինքն՝ այն աւելի հեռու (տուեալ դէպքում՝ հիւսիս) է եղել Աքադից՝ քան Սիմուրրումը։

Ամփոփելով տեղագրական համառօտ այս վերլուծութիւնը՝ ուրուագծենք Արամ/Արամէ երկրի հնարաւոր տեղը. այն է՝ երկու Զապերի միջնատարածքից հիւսիս, Ուրմիա լճից արեւմուտք, Վանայ լճից արեւելք եւ հարաւ–արեւելք ընկած տարածքը (տես՝ քարտէս Ա.)։

Հնագոյն որեւէ երկրի տեղը ճչգրտութեամբ որոշելու անհնարինութեան դէպքում՝ հարկաւոր է լրացուցիչ տուեալներ փնտռել յետագայ ժամանակաշրջանների սկզբնաղբիւրներում։ Նոյնպիսի մօտեցում է պահանջւում Արամ/Արամէ երկրի պարագայում։

Մեր պարզած տարածաշրջանում է գտնուել Սարգոն Աչուրացու (Ք.ա. ԻԹ. դար) կողմից յիշուող Սիմէսեան Արմանին[12]։ Այն թուարկուած է որպէս Աչուրի վեց մարզերից մէկը։ Սիմէսին[13] տեղադրւում է Վանայ լճից հարաւ–արեւելք, ասուրա–բաբելական սեպագրերի նշած Կիրրուրի երկրի հարեւանութեամբ, որը նոյնացւում է Աշխարհացոյցի Կրերեաց լեռնանցքի եւ Թովմա Արծրունու յիշատակած Կրերեաց գաւառի հետ եւ զբաղեցնում է Մեծ Զապի վտակ Լեւին Սուի հովիտը[14]։ Ք.ա. Թ. դարում Ասորեստանի արքայ Սալմանասար Գ-ը Հայկական Լեռնաշխարհում յիշատակում է Արամալի[15] երկիրը։ Ըստ արձանագրութեան՝ նրա զօրքը դուրս է եկել Արծաչքու (Արզաչքու) քաղաքից, հասել Երիտիա լերանը, հոն թողել յուշակոթող, եւ ապա մուտք գործել Արամալի։ Արամալիից դուրս գալով՝ զօրքը մտնում է Զանզիունա, ելնում է այնտեղից «Նայիրի երկրի ծովի» ափ[16], եւ Գիլզան(ու) երկրով շարունակում ճանապարհը[17]։ Արծաչքուն Արամ արքայի յայտնի մայրաքաղաքն է եւ նոյնացւում է Արճէշի կամ Արծկէի հետ[18]։ Երիտիա լերան տեղադրութիւնը հաստատ որոշուած չէ։ Արծաչքուն Արծկէի հետ նոյնացման դէպքում՝ այն համադրելի է Սիփան լերան հետ, իսկ Արճէշի հետ նոյնացման դէպքում՝ լեռը պէտք է տեղադրել նրանից արեւելք կամ հարաւ–արեւելք։ Երկու դէպքում էլ մեր խնդրի համար էականն այն է, որ Արամալիի սահմանները տարածուել են

մինչեւ Վանայ լճի հիւսիս–արեւելեան ափերը։ Զանգիունայի տեղն անորոշ է[19], ինչը հնարաւորութիւն չի տալիս որոշելու Վանայ լճի ափ ասորեստանեան զօրքի դուրս գալու տեղը։ Լճափից հեռանալով՝ զօրքը մտնում է Գիլզան(ու)։ Ըստ Աչուրնածիրպալ Բ-ի թողած գրաւոր աղբիւրների՝ ինքը Գիլզան(ու)ի հարկը ստացել է Կերրուրի եւ Զամուա երկրներում, իսկ Սալմանասար Գ-ի արձանագրութիւններում Գիլզան(ու)ն յիշւում է Խուբուշքիայի[20], Ուլմանիայի[21] եւ Մուծածիրի[22] հարեւանութեամբ՝ Վանայ լճից Աչուր տանող ճանապարհին[23]. հետեւապէս այն պէտք է տեղադրել Մեծ Շապի աւազանի կենտրոնական շրջանում Խուբուշքիայի եւ Մուծածիրի միջեւ[24]։

Նոյն երկիրը Արմարիլի անուանաճեւով յիշատակուած է Սարգոն Բ-ի արձանագրութիւններում եւ նրան ուղղուած հետախուզական մի զեկուցագրում։ Ք.ա. 714 թուին դէպի Վանի թագաւորութիւն կատարած նրա արշաւանքի նկարագրութեան մէջ Արմարիլին յիշւում է Սանգիբութու երկրից յետոյ եւ Ուիզուկու լեռից ու Այատու երկրից առաջ[25]։ Սանկիբութուն համադրւում է Մեծ Հայքի Վասպուրական նահանգի Գաբիթեան գաւառի հետ, որը գրաւում էր Ուրմիա լճից հիւսիս եւ հիւսիս–արեւելք ընկած լայնարձակ մի շրջան[26]։ Ելնելով նրա մարմարով հարուստ լինելու հանգամանքից, Կ.Ֆ. Լեհման–Հաուպտը Ուիզուկու լեռը նոյնացնում է Վան քաղաքի մօտ գտնուող Զմզրմբ Տաղ քարաժայռի հետ[27]։ Այատուն ընդգրկել է Վանայ լճի հարաւային եւ հարաւ–արեւելեան մերձափնեայ շրջանը, արեւելքում թերեւս հասնելով մինչեւ Վան քաղաքի մօտակայքը (Ուիզուկու լեռը)[28]։ Եւ վերջապէս՝ Սարգոն Բ-ին յղուած հետախուզական զեկուցագրում քննուող երկիրը նշւում է Ուէսի/Ուայասի հետ միասին, իսկ վերջինս տեղաւորւում է Վանայ լճից հարաւ՝ Այարուշի եւ Խուբուշքիայի միջեւ[29]։

Հարկ է նշել, որ գրաւոր աղբիւրները պահպանել են քննուող երկրի ինը բերդաքաղաքների անունները՝ Բուբուզի, Խանդուր, Այալէ, Մինիչպալա, Արնա, Մինուանակ, Շարնա, Արբու եւ Րիար, որոնցից մի քանիսը կարելի է համադրել նշուած տարածքում յետագայ ժամանակներում յիշուող տեղանունների հետ[30]։

Այալէն համադրելի է Աշխարհացոյցում յիշուող Պարսկահայք նահանգի առաջին գաւառ Այլիի հետ[31]։ Արբուն կարելի է նոյնացնել Աչուրնածիրպալ Բ-ի յիշատակած Արուբէ բնակավայրի հետ, որը գտնուել է մեզ յայտնի Կիրրուրիի հարեւանութեամբ[32]։ Արբուն իր տեղադրութեամբ համընկնում է Աղրակի (Մեծ եւ Փոքր Աղրակ գաւառների) տարածքի հետ եւ չի բացառւում որ վերջինիս անունը ծագած լինի Արբու–Ալբա–Աղրակ ճանապարհով։ Հնարաւոր է նաեւ, որ Արբա/Արուբէն իր անունը թողած լինի նոյն գաւառում յիշուող Արբերանոս քաղաքին[33]։ Երկու դէպքում էլ



ՔԱՐՏԵԶ Ա

Ներկայացված է քննվող տարածաշրջանի պատկերը Ք.ա. 23-րդ դարում /ըստ սեպագիր սկզբնաղբյուրների/: Լատինատառերով նշված են Ք.ա. 3-րդ հազարամյակի տեղանունները: Ժամանակակից անունները գրված են հայերեն փակագծերում:



ՔԱՐՏԵԶ Բ

Muşaşir /Ardini - Ասորեստանյան և Վանի թագավորությանն սեպագրերում հիշվող տեղանուններ

Գաբիքեան - Միջագետքյան Հայաստանի տեղանուններ

/Արաքս/ - ժամանակակից տեղանուններ

Արբուն տեղադրելի է Աղբակում։ Արնան կարելի է համադրել Պարսկահայքի հինգերորդ՝ Առնա/Ըռնայ գաւառի հետ, որի կենտրոնն եղել է Առնայ վանքը, այժմեան Դերիկ գիւղը[34]։ Եւ վերջապէս՝ Խունդուրը[35], որ, կրկին հաչուի առնելով ասորեստանեան սեպագրերում ա–ի եւ ո–ի ու–ով փոխարինման, ժամանակի ընթացքում դ–ի ձ–ի եւ ձ–ի–ս–ի վերածման հնարաւորութիւնը, կարելի է ենթադրել տեղանուան փոփոխութիւն Խանդուր–Խանձուր–Խանձոր–Խանասուր/ Խանասոր հերթականութեամբ։ Իսկ Խանասոր բերդը, համանուն լեռնանցքը, գիւղը եւ դաշտը[36] գտնւում են Պարսկահայքի Սալմաստ գաւառում[37]։

Ի մի բերելով Արամալի/Արմարիլի երկրին վերաբերող Ասորա–բաբելական գրաւոր աղբիւրների տուեալները՝ կարելի է պատկերացնել այդ երկրի հաւանական ընդգրկումը. դա Ուրմիոյ եւ Վանայ լճերի միջնատարածքն է՝ հարաւում երիզուած Կորդուաց (Հաքիարի) լեռներով (տես՝ քարտէս Բ.)։

Արամալի/Արմարիլի երկրի տեղորոշումը կարեւոր է ոչ միայն Ք.ա. ԺԳ. դարում յիշատակուած Արամ/Արամէ երկրի տեղը պարզելու առումով՝ այլեւ մեր պատմութեան միւս ժամանակաշրջանների մի շարք հարցեր ճիշդ ընկալելու համար։ Սարգոն Բ.ն հաղորդում է, թէ «չարժուելով դէպի Արբու՝ Ուրսայի[38] հայրական տուն եւ [դէպի] Բիար՝ Իշտարտուրիի[39] քաղաքը գնացի, դրանց չրջակայքի եօթ բնակավայրերը, որտեղ բնակուած էին նրա եղբայրները՝ նրա թագաւորական սերմը [եւ որտեղ] պաշտպանութիւնն ուժեղ էր, այդ քաղաքները աւերեցի...»[40]։ Այսինքն՝ Արամալի/Արմարիլին տիրոյթն էր արքայական տոհմի։ Յետագայում նրա անունը փոխարինուեց պահլաւական ծագում ունեցող Վասպուրական[41] անուամբ, որը միանգամայն համապատասխանում էր նախկինում նրա ունեցած նշանակութեանը։ Ուշագրաւ է Արբուի, որը հնարաւոր է տեղադրել Աղբակում (Արեբանոս քաղաք) կամ նոյնացնել վերջինիս հետ (Արբու–Ալբա–Աղբակ)՝ Ռուսայի «Հայրական տուն» կոչուիլը եւ չրջակայ բնակավայրերի՝ որոնց համար եւս ենթադրելի է Աղբակի սահմաններում գտնուելը՝ արքայական տոհմի միւս ներկայացուցիչներին պատկանելը։ Եթէ ճիշդ է մեր տեղադրութիւնը եւ եթէ ասուածին աւելացնենք որ Աղբակը, իր Ադամակերտ կենտրոնով, եղել է Արծրունեաց տոհմի ժառանգական ոստանը՝ կարելի է ենթադրել որ այդ տոհմը Վանի թագաւորութեան արքայական ուղիղ ժառանգորդն է[42], ինչով էլ նաեւ կարելի է բացատրել այդ տոհմի ներկայացուցիչների արքայական գահի նկատմամբ ունեցած յաւակնութիւնները։

Բայց սա՝ ի միջի այլոց։

Իսկ հիմա, երբ որոշուած է Արամ երկրի տեղը՝ վերադառնանք Ք.ա. Գ. հազարամեակ՝ հնարաւորութեան սահմաններում ճշդելու համար նրա

հետ յիշուող Ամ երկրի տեղադրութիւնը։ Ա. Քիֆիշինը փորձում է այն նոյնացնել Ումանում երկրի հետ՝ Ամ–Ումանում կապը համեմատելով Արամ–Արմանումի հետ։ Ումանումը յիշւում է Գուդէայի Ք.ա. ԻԲ. դարի արձանագրութիւններում. «Ումանումից [եւ] Մենուա լեռներից... հսկայ քարաբեկորներ բերուեցին»[43]։ Ա. Քիֆիշինը չի փորձում կոնկրետացնել Ամ/Ումանումի տեղը[44], իսկ բաւարարւում է Մենուա անունը Վանի թագաւորութեան յայտնի արքայ Մենուայի (Ք.ա. 810–786) անուան հետ համեմատելով[45]։ Եղիա Քասունին, որի մօտ Մենուան կը նշուի որպէս Մինի՝ այն նոյնացնում է Վանի թագաւորութեան ժամանակակից եւ նրա հարեւան Մանա երկրի եւ Երեմիայի Մարգարէութեան (ՄԱ., 27) Մինիի թագաւորութեան հետ[46]։ Մանա երկիրը տեղադրւում է Ուրմիա լճի հարաւակողմում, եւ Ամ–Ումանում նոյնացման ճիշդ լինելու դէպքում՝ Ամը կարելի է տեղադրել Արամ/Արամալիի եւ Մանայի միջեւ՝ Պարսկահայքի հարաւում եւ երկուսի հարեւանութեամբ, ինչը կը համապատասխանէ թէ՛ Նարամ–Սինի եւ թէ Գուդէայի արձանագրութիւնների տուեալներին։

Վերջացնելուց առաջ նշենք մի կարեւոր եւ նուրբ հարց եւս, որի անտեսումը կամ բացթողումը կարող է մոլորութեան պատճառ դառնալ։ Աքադական աղբիւրների Արմանի եւ էբլայի բնագրերի Արմի երկրի տեղադրութեան հարցում գիտնականները բաժանուած են հիմնականում երկու խմբի։ Մի խումբն այդ երկիրը տեղադրում է Հայկական Լեռնաշխարհի հարաւ–արեւմուտքում եւ յանձին դրա տեսնում է Արմենիա անուան հնագոյն յիշատակումը, միւս խումբը այն տեղադրելով Սիրիայում՝ այն կապում է արամէացիների հետ։ Նոյնը կարող է վիճակուել ե՛ւ Արամ երկրին, մանաւանդ որ նրա անունը ճշդօրէն համընկնում է թէ՛ Հին Կտակարանի Արամ Նահապետի եւ թէ հայոց Արամ Նահապետի անուանը։ Տեղադրելով երկիրը ապագայ Մեծ Հայքի Վասպուրական եւ Պարսկահայք նահանգների տարածքում՝ անհրաժեշտ է ընդգծել որ արամէացիները առաջին անգամ Հայկական Լեռնաշխարհի հարաւ–արեւմտեան սահմաններում յիշւում են Ք.ա. ԺԴ. դարի վերջերին, ընդ որում՝ նրանք այնտեղ հաստատուել էին նոյն դարի կէսերին՝ Բաբելոնից արեւմուտք ընկած տարածքներից գաղթելով հիւսիս[47]։ Հետեւաբար ո՛չ փաստական եւ ոչ էլ տրամաբանական որեւէ հիմք կայ կարծելու, որ Ք.ա. ԺԳ. դարում արամէացիների անունով կարող էր կոչուել Հայկական Լեռնաշխարհի որեւէ շրջան[48]։ Ընդհակառակը՝ կարող ենք միանգամայն համոզուած լինել, որ մենք գործ ունենք Արմենիա երկրի հնագոյն յիշատակութեան հետ, որը ճիշդ եւ ճիշդ համընկնում է հայոց անուանադիր նախնի Արամի անուանը[49]։ Այն պէտք է դիտել մինչ–երուանդունեաց շրջանի Հայկական Լեռնաշխարհում յիշուած «ար(ա)մ» հիմքով տեղանունների հետ մի ընդհանուր համակարգում[50]։ Սա հարց է, որի վրայ պէտք է հրաւիրուի արեւելագէտ–

Հայագէտների ուշադրութիւնը եւ դառնայ հանգամանալի ուսումնասիրութեան առարկայ։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Ինչպիսիք են ՀՀ Ազգային, ՀՀ ԳԱԱ Խումտամենտալ, Պատմութեան եւ Արեւելագիտութեան Ինստիտուտների մասնագիտացած գրադարանները եւ Մատենադարանը։
2. Տես՝ Ա. Քիֆիշին, «Հին շումերների աշխարհագրական պատկերացումները Պատեսի Գուդէայի (Ք.ա. 2162–2137թթ.) ժամանակաշրջանում», ***Պատեսպիհեան Ժողովածու***, պրակ թիւ 13/76, Լենինկրատ, 1965 (ռուսերէն)։
3. Այս մասին տես՝ G.A. Barton, ***The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad***, New Haven/London, 1929, p. 141։ Հմմտ. Մարտիրոս Ս. Գավուրճեան, ***Արմէն եւ Հայ Անունների Ծագումը եւ Ուրարտուն***, Պէյրութ, 1973, էջ 16–17։
4. Այս արձանագրութիւնները ի մի են բերուած Գավուրճեանի վերոնշեալ աշխատութեան մէջ. տես՝ Գավուրչեան, էջ 7–32։ Դրանց վերաբերեալ յայտնուած տեսակէտների մասին մեր յօդուածը տես՝ Արտակ Մովսիսեան, «Արմանի–Արմի Երկիրն ըստ աքադական եւ էբլայական աղբիւրների», ***Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս***, հտ. ԺԳ., Պէյրութ, 1993, էջ 113–127։
5. Տես՝ F. Thureau-Dangin, "Une inscription de Naram-Sin," ***Revue d'Assyriologie et d'Archiologie Oriental***, t. VIII, Paris, 1911, p. 199-201. (Ըստ՝ Ա. Քիֆիշինի)։ Յետայսու՝ RA։
6. J.-R. Kupper, ***Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari***, Paris, 1957, p. 112-113. Քուփերը յղում է Ի. Ճ. Կելպին. տես՝ MAD, I, n. 217, p. 110 եւ no. 220, p. 111-112. (Ըստ՝ Ա. Քիֆիշինի)։
7. Հնարաւոր է Շուլգի արքան՝ Ք.ա. ԻԱ. դարում։
8. H. de Genouillac, "Ancienne stele de victoire", RA, t. VII, Paris, 1909, p. 152 (Ըստ՝ Ա. Քիֆիշինի)։
9. Ա. Քիֆիշինը հաղորդում է, որ Հ. տը Ժենույեաքը փորձում է կապել Թուպրա լեռները յունական Ταὐ[ο]νρου–Ταὐονρρα– ի հետ եւ զուգահեռներ փնտռում Մարաստանում։ Թապարիի իշխանի անունն է Սաթար–Էշու (Satar-Esu), որը համեմատելի է հնդեւրոպական Քշաթրայի (Kvatra) հետ։ Տես՝ Քիֆիշին, էջ 66. յղում է RA, VII, p. 154։
10. ***Հին Արեւելքի Պատմութիւն***, մաս 1, ***Միջագետք***, Մոսկուա, 1988, էջ 288 (ռուսերէն)։
11. Հայագիտութեան մէջ շրջանառութեան մէջ են մտել Սարկոն Աշուրացու գահակալման հին թուագրութեամբ ընդունուած տարեթուերը՝ Ք.ա. 1980–1948, որ ժամանակին գործածել էր Ադոնցը։ Տես՝ Նիկողայոս Ադոնց, ***Հայաստանի Պատմութիւն***, Երեւան, 1971, էջ 24։ Նոր եւ այժմ ընդհանուր ճանաչում գտած թուագրութեան համաձայն նա գահակալել է Ք.ա. ԻԹ. դարի կէսերին։ Տես՝ Է. Պիքըրմէն, ***Հին Աշխարհի Ժամանակագրութիւն***, Մոսկուա, 1975, էջ 186 (ռուսերէն)։
12. Տես՝ Ադոնց, էջ 24–25։
13. Լեռնաճոք է եւ երկիր։
14. Ն.Վ. Յարութիւնեան, ***Ուրարտուի Տոպոնոմիկան***, Երեւան, 1985, էջ 111–112 (ռուսերէն). տես նաեւ յղուած գրականութիւնը։ U.S. Երեմեան, ***Հայաստանը Ըստ «Աշխարհացոյց»-ի***, Երեւան, 1963, էջ 61։ Թովմա Արծրունի եւ Ասողիկ, ***Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց***, Երեւան, 1985, էջ 400–401, 527, եւ ***ծանօթ***. 263։ Սիմէսեան Արմանիի տեղադրութեան մասին տես՝ Մովսիսեան, էջ 112–127։

15. Վանի թագաւորութեան տեղանուններում շատ յայտնի են -լի/-լէ եւ -րի/-րէ տեղանուանացոյց վերջաւորութիւնները, որոնք անջատելով Արամալի/Արմարիլի տեղանունից՝ կը ստանանք Ար/ա/մա:
16. Իմա՝ Վանայ լճի:
17. Ի.Մ. Տիակոնով, «Ասուրա-բաբելական աղբիւրները Ուրարտուի պատմութեան մասին», ***Հին Պատմութեան Լրաբեր***, թիւ 2–4, Մոսկուա, 1951, 27 (II, 54) (ռուսերէն):
18. Տես՝ Յարութիւնեան, էջ 34–35:
19. Նոյն, էջ 78–79:
20. Խուրուշքիան գտնուել է Վանայ լճից հարաւ, Արեւելեան Տիգրիսի (Բոհտան Սու) հովտում: Տես՝ Յարութիւնեան, էջ 231–232:
21. Ուլմանիան (Էլամունիա, Ալամուն) ասուրա-բաբելական աղբիւրներում յիշւում է Կիբրուրի, սիմէսցիների եւ այլ երկրների հարեւանութեամբ, համադրւում է ժամանակակից Ուլաման/Օլաման բնակավայրի ու աւերուած բերդի հետ Արեւելեան Տիգրիսի Շատախ վտակի վերին հոսանքի եւ ակունքների շրջանում: Տես՝ Յարութիւնեան, էջ 18, 206 եւ 253: Այն, իր տարբերակներով, թերեւս կարելի է համարել Սիմէսեան Արմանիի յետագայ յիշատակութիւնը՝ հաշուի առնելով ասորեստանեան սեպագրերում ա–ի փոխարինումը ու–ի եւ բ–է– հերթագայութեան հնարաւորութիւնը:
22. Մուծածիրը (Մուսասիր) տեղադրւում է Ուրմիա լճից հարաւ-արեւմուտք, Մեծ Զապի ձախափնեայ հովտում, ժամանակակից Ռեւանդուզ եւ Սիտեկան քաղաքների շրջանում, եւ ենթադրւում է, որ իր անունն է թողել այժմեան Մուճեսիր բնակավայրին: Տես՝ Յարութիւնեան, էջ 144–145:
23. ***Հայ Ժողովրդի Պատմութեան Քրեստոմատիա***, հտ. 1, Երեւան, 1981, էջ 22: Ասուրա-բաբելական արձանագրութիւնների թարգմանութիւնը՝ Հ.Մ. Աւետիսեանի: Այսուհետեւ՝ ՀԺՊՔ:
24. Նշուած բոլոր փաստերն օգտագործելուց յետոյ՝ Ն.Վ. Յարութիւնեանը անհասկանալիօրէն Գիլզան(ու) երկիրը տեղադրում է Ուրմիա լճի արեւմտեան առափնեայ շրջանում, ինչը հակասում է փաստերի տրամաբանութեան եւ ընդունելի չէ:
25. ՀԺՊՔ, էջ 31–32:
26. Տես՝ Երեմեան, էջ 46:
27. C.F. Lehmann-Haupt, ***Armenien einst und Jetst; Reisen und Forschungen. II, Auf chalischer und griechischer Spur im Turkischen Ostarmenien, in Nordassyrien und von grossen Zab zum Schwarzen Meer,*** 1, Berlin/Leipzig, 1926. s. 320.
28. Յարութիւնեան, էջ 15–16:
29. Նոյն, էջ 38, 193–194:
30. Նշենք, որ Արամալի/Արմարիլին Վանայ լճի հիւսիսում եւ հիւսիս-արեւելեան շրջաններում տեղադրողները առաջարկել են այս բերդաքաղաքների իրենց տեղորոշումը, սակայն մենք ընդունելի չհամարելով երկրի նման տեղորոշումը ընդհանրապէս՝ չենք անդրադառնայ նրա առանձին բնակավայրերի վերաբերեալ յայտնուած կարծիքներին:
31. Երեմեան, էջ 35:
32. Յարութիւնեան, էջ 42:
33. Երեմեան, էջ 39: Ըստ Երեմեանի՝ Արեբանոս անունը պէտք է որ կապուի Վանի թագաւորութեան դիցուհի Արուբանայի (գերագոյն աստուծոյ կինը) սրբավայրի հետ, որի տեղում յետագայում կառուցուել է Ս. Բարթուղիմէոս վանքը:
34. Երեմեան, էջ 53:
35. Անհրաժեշտ է չշփոթել Վերին Խունդուրնայի եւ Ներքին Խունդուրնայի հետ, որոնք թուարկուած են Սանգիբութու երկրի ամրացուած քաղաքների շարքում եւ տեղադրւում

են Ուրմիոյ լճից հիւսիս–արեւելք: Տես՝ Յարութիւնեան, էջ 233:

36. Այստեղ է տեղի ունեցել 1896 թուի Խանասորի յայտնի մարտը:
37. Թ.Խ. Յակոբեան, Ստ. Տ. Մելիք–Բախշեան, Յ.Խ. Բարսեղեան, ***Հայաստանի եւ Յարակից Շրջանների Տեղանունների Բառարան***, հտ. 2, Երեւան, 1988, էջ 643: Ի դէպ՝ Խանասոր անունը վկայուած է Խանասուր եւ Խանեսուր տարբերակներով: Տես՝ նոյն:
38. Ասորեստանեան սեպագրերում՝ Ռուսա անունը:
39. Սարդուրի:
40. ՀԺՊՔ, էջ 31–32:
41. Վասպուր՝ «ազնուական»: Պահլաւերէն Vaspuhrakan՝ «Սասանեան պետութեան ազնուականների բարձրագոյն դասակարգը կամ ամէնից ազնուական ճօրը ընտանիքների անդամները»: Այս մասին տես՝ Հր. Աճառեան, ***Հայերէն Արմատական Բառարան***, հտ. Դ., Երեւան, 1979, էջ 310, ս. 2.
42. Խորենացին Արծրունիներին համարում է արքայական ծագում ունեցող՝ միայն թէ սերած Ասորեստանի արքայ Սենեքերիմի հայրասպան որդիներից: Տես՝ Մովսէս Խորենացի, ***Պատմութիւն Հայոց***, Երեւան, 1968, Գիրք Ա., գլ. ԻԳ.: Ինչպէս Բագրատունիների ծագման հարցում՝ այստեղ եւս վրիպել է Պատմահայրը: Դա բաւականին հանգամանալի կերպով ցոյց է տրուած Ե. Բարխուդարեանի «Հայկական Արծրունի նախարարական տոհմի ուրարտական ծագումը» յօդուածում, որին համար տես՝ ***Հետազօտութիւններ Արեւելքի Ժողովուրդների Պատմութեան եւ Մշակոյթի Մասին***, (Յօդուածների ժողովածու՝ ի պատիւ ակադեմիկոս Ի.Ա. Օրբելու), Մոսկուա/Լենինկրատ, 1960, էջ 23–33 (ռուսերէն): Հոս՝ ի մի են բերուած Արծրունիների ծագման մասին միւս տեսակէտները եւս: Յօդուածագիրը, ըստ ասուրա–բաբելական սկզբնաղբիւրների, բերում է Սենեքերիմ արքայի սպանութեան ժամանակը Ք.ա. 881 թուի Նոյեմբեր–Դեկտեմբերին, եւ մատնացոյց անում դրանից շուրջ 120 տարի առաջ՝ Թ. դարի վերջին փորագրուած Մհերի Դրան արձանագրութեան մէջ յիշուող Արծրունիի (նշգրտուած ընթերցումն է Արծունիուն, տես՝ ՀԺՊՔ, էջ 45) քաղաքանունն ու Արծիբեղինի դիցանունը, որոնք կարելի է կապել Արծրունեաց տոհմի հետ: Ս. Բարխուդարեանը փորձում է Աղբակ գաւառանունը համադրել ասորեստանեան աղբիւրներում վկայուած Արբակկու երկրանունաձեւը, ինչը, սակայն քննութիւն չի բռնում, քանզի Արբակկուն տեղադրւում է Վանայ լճից հարաւ՝ Արեւելեան Տիգրիսի վտակ Սիներէրի արեւմտեան ափին եւ նոյնացւում է ժամանակակից Աւախ/Էւրաթի հետ: Տես՝ Յարութիւնեան, էջ 32, տես նաեւ՝ բարտէս, Բ.:

Արծրունիների հնդեւրոպական–հայկական ծագման մասին կարող է վկայել նրանց տոհմանունը: Այն բաղկացած է երեք բաղաղրիչից՝ Արծ–ր–ունի: Վերջինը՝ ունի–ն՝ տոհմանուան յայտնի ցուցիչ է: ***Արծ***–ը բնիկ հայկական արմատ է, որը ծագում է *ar(e)g նախաձեւից եւ նշանակում է «սպիտակ, փայլուն», այստեղից էլ՝ «արծաթ, արծնեմ, արծարծեմ» բառերը: Տես՝ Գ.Ջ. Ջահուկեան, ***Հայոց Լեզուի Պատմութիւն–Նախագրային Շրջան***, Երեւան, 1987, էջ 56–57: –ր–ն հին հայերէնի վերջածանցներից է եւ ծագում է հնդեւրոպական ու վաղնջահայերէնի – *(e)ro,- *(e)ra ձեւից, եւ «հնդեւրոպական լեզուում կազմում է ածականներ, որոնք մասամբ գոյականացել են»: Տես՝ նոյն, էջ 234: «Արծր–» կը նշանակէ «փայլուն, լուսատր», թերեւս նաեւ՝ «սպիտակափայլ, լուսափայլ», որը շատ կը պատշաճէր արքայական տոհմանուան հիմքին, մանաւանդ երբ ի նկատի ունենանք արքայական իշխանութեան աստուածային ծագման մասին պատկերացումը հին աշխարհում եւ Վանի թագաւորութեան մայրաքաղաք Տուշպայի արեւի աստուած Շիվինիի պաշտամունքի կենտրոն լինելը:

43. Քիֆիշին, էջ 65:
44. Ս. Քիֆիշինը Արամ եւ Ամ երկրները նոյնացնում է Նարամ–Սինի յիշատակած Արմանիի հետ եւ կապում Ք.ա. առաջին հազարամեակի սեպագիր բնագրերի Արմէ երկ-

րին հետ, որը տեղադրւում է Տիգրիսի վերին հոսանքի եւ Վանայ լճի շրջանում: Տես՝ նոյն, էջ 65–66:

45. Նոյն, էջ 66–67: Նոյն տեղում նա կապում է Արամ երկրի եւ Վանի թագաւորութեան արքայ Արամի անունները, իսկ Արամ եւ Ամ երկրների տիրակալ Խարշամատկիի անուան առաջին բաղադրիչը՝ Խարշի երկրանուան (Ք.ա. Գ. հազարամեակ) հետ: Քիֆիշինը բաւարարւում է միայն նշելով այդ երկրի Սիմուրրումից հիւսիս գտնուելը: Այս մասին տես՝ նոյն, էջ 69: Մեր կողմից աւելացնենք, որ, մեծ հաւանականութեամբ, յիշեալ տեղանունը կարելի է նոյնացնել Աշուրբանիպալի յիշատակած Խարսի լեռնանուան եւ Արգիշտի Ա.ի Խորխոռեան տարեգրութեան մէջ յիշուող Արսիթա երկրանուան հետ: Երկուսն էլ տեղադրւում են Ուրմիա լճից հարաւ՝ Մուծածիրի, Մանայի եւ Ասորեստանի միջեւ: Տես՝ Յարութիւնեան, էջ 40–41. ՀԺՊՔ, էջ 61–68, եւ ***Տաճար***, 30: Վանի թագաւորութեան բնագրերի թարգմանութիւնն ու ծանօթագրութիւնները՝ Հ.Հ. Գարակէօզեանի:

46. Ե. Քասունի, ***Նախահայկական Հայաստան***, Պէյրութ, 1950, էջ 32:

47. Հ.Մ. Աւետիսեան, «Հնագոյն տեղեկութիւններ Հիւսիսային Միջագետքում եւ Հայկական Լեռնաշխարհում արամէական ցեղերի տարածման մասին», ***Պատմա-Բանասիրական Հանդէս***, 1984, թիւ 3, Երեւան, էջ 37–44 (ռուսերէն):

48. Ա. Քիֆիշինը հաղորդում է, որ Ֆ. Թիւրօ-Դանգէնը ոչ մի կապ չի տեսնում Արամ եւ Ամ երկրների ու արամէացիների ցեղանուան միջեւ, որի հետ համաձայն չէ Ճ-Ռ. Քուփէրը: Քիֆիշինը նաև միանգամայն տարբեր է համարում դրանք, Արամը համարելով Հայաստանի հնագոյն անուանումներից մէկը: Տես՝ Քիֆիշին, էջ 66:

49. Խորենացին հաստատում է, թէ «Արամի մասին պատմում են, թէ շատ քաջագործութիւններ է կատարել յաղթական պատերազմներում եւ ընդարձակել է Հայաստանի սահմանները բոլոր կողմերից, որի անունով էլ բոլոր ազգերը կոչում են մեր երկիրը...»: Տես՝ Խորենացի, Գիրք Ա. Գլ. ԺԲ.:

50. Արմենիա անուան հնագոյն 15 յիշատակութիւններ են հաւաքուած Գավուրճեանի կողմից: Տես՝ Martiros Kavoukjian, ***Armenia, Subartu and Sumer***, Montreal, 1987, pp. 1-2 ff. Տես նաեւ նոյնին հայերէնը, Մարտիրոս Գավուրճեան, ***Արմենիա, Սուբարտու եւ Սումեր–Հնդեւրոպական Հայրենիքը եւ Հին Միջագետքը***, Պէյրութ, 1988, էջ 15–16 եւ յետոյ: Ար(ա)մ հիմքով տեղանունների ի մի բերման փորձ է արուած մեր յիշուած յօդուածում, որի համար տես՝ ***Տաճար***, թիւ 4: Այդ հիմքով տեղանունների համապարփակ ուսումնասիրութիւնը, սակայն, մնում է ապագայի խնդիր:

Ա.Մ.

THE COUNTRY CALLED ARAM

(Summary)

ARTAK MOVSISIAN

According to Moses of Khoren, the Father of Armenian History, Aram, the first mentioned Armenian patriarch, unified all the lands of Haik's inheritors and founded the first united Armenia: this is why foreigners called the new country Armenia, after his name. Whatever the fact, Assyrian, Babylonian, Urartian, Sumerian, Akkadian and Mari inscriptions mention Am, Aram, Arame, Umanum, Armarili and Aramali, which in the long run of analysis amount to the same meaning — Armenia, and when located on land, all come to occupy almost the same region between the lakes of Urmya and Van and directly correspond to that Armenian area which was later to be known as Vaspourakan.

A meticulous analysis of the Assyro-Babylonian, as well as of the Urartian and other inscriptions found and unearthed from various places trampled by the imperial victorious armies of the past reveal the congruancy of this region to that of Van, later Vaspourakan, which was the Royal Hereditary Domain of the Arzrunis of Armenian history. In fact, Vaspourakan being a derivation of "vaspour", a Parthean word meaning "noble", indicates that particular region of land which, according to various inscriptions and the information handed to the latest generations by Thovma Arzruni, the historian of the Arzruni Dynasty of the Armenian rulers, was the Royal Inheritance and Domain, that is the Hayrakan Toon, the Paternal Home, which means "hereditary domain."

After making a minute use of different inscriptions and informations, the author finds that the country called Aram/Arame is to be located to the north of the land between Greater and Lesser Zabs, the two tributaries of the Tigris river, on the west of the lake of Urmya, and on the east and southeast of the lake of Van, while that which is called Aramali/Aramarili is to be located between the lakes of Urmya and Van having the Korduk mountains (now Hekiari) to the south. A closer look at the topographic maps of these two separately named yet belonging to the same area will prove the identity of the two regions, though called by different names in the various inscriptions of Naram-Sin, Sargon I and Sargon II, Salmanessar III, Asurnazirbal, Rusa, Menua, and in a host of Sumerian, Mari and Eblayan inscriptions, thus irrefutably proving that countries called Aram, Arame, Am, Armani, Aramali, Aramarili, Armanum, Umanum and Mana (=Minni) are the same and one, historically are the appelations of the same region given by different peoples for Aram-Urartu, and hence show the continuous existence of the Armenian people on the same spot with the same hereditary land and occupying a non-broken line of history from the distant past to the present day.

ԴՈՄԻՆԻԿԵԱՆ ՄԻՍԻՈՆԱՐԻ ՄԸ ԱՆՏԻՊ ՄԷԿ ՎԿԱՅՈՒԹԻՒՆԸ ՄԱՐՏԻՆԻ 1915Ի ԿՈՏՈՐԱԾՆԵՐՈՒՆ ՄԱՍԻՆ

ԴՈԿՏ. Ա. ՊԷՋԼԵՐԵԱՆ

Համաշխարհային Առաջին Պատերազմին Մարտինի սանճագը ենթակայ էր Տիգրանակերտի նահանգին։ Բնակչութեան մեծամասնութիւնը կը բաղկանար մահմետական քիւրտերէ, որոնք կը պատկանէին զանազան ցեղախումբերու։ Քրիստոնեայ ժողովուրդներու նուազագոյնը հայերն էին, որոնց ընդհանուր թիւը հազիւ թէ կը հասնէր 14,000ի։ Մարտինի սանճագին մէջ Հայ Կաթողիկէ համայնքն ունէր գերակշիռ թիւ մը բաղդատմամբ Հայ Առաքելական Եկեղեցւոյ անդամներուն։ Իսկ Հայ Աւետարանական համայնքը հազիւ թէ երկուհարիւրի չուրջ էր։

Երբ Համաշխարհային Պատերազմի ընթացքին հայ ժողովուրդի դէմ գործադրուած ցեղասպանութեան մասին կը գրուի՝ յաճախ կ'անգիտացուի թէ Արեւմտահայաստանի գաւառներուն հարաւային չրջաններուն մէջ հայոցմէ զատ կային նաեւ 200,000է աւելի ուրիշ քրիստոնեայ ժողովուրդներ՝ ասորիներ, քաղդէացիներ, նեստորականներ եւ սուրիացի արաբ քրիստոնեաներ (մարոնիթներ), որոնք նմանապէս ենթարկուեցան հայ ժողովուրդի ճակատագրին եւ իրենց հազարամեայ հայրենիքին մէջ զոհ գացին Միութիւն եւ Յառաջդիմութիւն Կոմիտէի գործակալներուն անլուր վայրագութիւններուն։

Ստորեւ ներկայացուող ընդարձակ տեղեկագիրը պատրաստուած է Դոմինիկեան Միաբանութեան Մուսուլի կեդրոնի մեծաւոր Հայր Պերրէի կողմէ։ Աւագանի անունով Ֆրանսուա—Օկիւսթէն, իսկ կրօնականի անունով Մառի—Դոմինիկ՝ Հայր Պերրէ կրօնաւոր ձեռնադրուեցաւ 1881ին եւ 1885էն սկսեալ պաշտօնավարեց Մուսուլի մէջ, ուր մնաց ամբողջ 34 տարիներ։ Միջագետքի այս ոչ հիւրընկալ չրջանին մէջ աւելի քան երեք տաս-

Նեակ տարիներու պաշտօնավարութեան շրջանը առիթ պիտի ընծայէր Հայր Պերբէին որ մօտէն ծանօթանար տեղւոյն այլազան ժողովուրդներու առօրեայ կեանքին, վարք ու բարքին եւ փոխ յարաբերութիւններուն։

Երբ Համաշխարհային Առաջին Պատերազմը ծագեցաւ եւ երեք ամիս ետք Օսմանեան Տէրութիւնը պատերազմի մտաւ Գերմանիոյ կողքին, Դաշնակիցներու դէմ՝ Հայր Պերբէ կը գտնուէր Մուսուլի կայանը քանի մը ուրիշ կրօնաւորներու հետ։ Մինչ Օսմանեան Կայսրութեան սահմաններուն մէջ պաշտօնավարող դիւանագիտական օտար գործակալներ կը հրաւիրուէին երկրէն հեռանալու, քանի մը օրուան մէջ՝ փակուեցան միսիոնարներու կայանները եւ արգելափակուեցան հոն պաշտօնավարող Ֆրանսահպատակ միսիոնարները եւ ուսուցիչները։ Մուսուլի միսիոնարական կայանը նկատուած ըլլալով պարսկական ճակատի թատերաբեմին մօտ՝ հոն պաշտօնավարող անձերը, որոնց մէջ էին Հայր Պերբէ եւ իր երեք գործակից կրօնաւորները, աքսորուեցան Մարտին։ Անոնք ապաստան գտան Մարտինի սուրիացի կաթոլիկէներու առաջնորդարանը, ուր ոստիկանական հսկողութեան տակ մնացին մինչեւ 1916 տարուոյ վերջերը։ Այս է պատճառը որ Հայր Պերբէ եւ իր բախտակից կրօնաւորները արտակարգ պարագաներու բերմամբ վկան եղան դարուս առաջին ցեղասպանութեան ամէնէն քստմնելի ոճիրներուն։

Իր տեղեկագիրին մէջ Հայր Պերբէ մանրամասնօրէն կը նկարագրէ այն բոլոր անցուդարձերը, որոնց անձամբ ականատես եղաւ 1915ի Ապրիլ ամիսէն սկսեալ։ Հայր Պերբէի վկայութիւնները կը հաստատեն ու կ՛ամբողջացնեն Հայկական Ցեղասպանութեան մասին նախապէս լոյս տեսած գերմանական, ամերիկեան, անգլիական եւ Ֆրանսական պաշտօնական փաստաթուղթերու հաւաքածոներուն մէջ գտնուող տեղեկութիւնները։

1918ի Նոյեմբերի սկիզբը Թալէաթ–Էնվէր–Ճեմալ եռեակին իրենց քանի մը համախոհ ոճրագործներու՝ Տօքթ. Պեհաէտտին Շաքիրի, Պեհրիի, Ազմիի եւ Տօքթ. Նազըմի հետ Պոլսէն փախուստէն ետք՝ Պոլսոյ մէջ սկսան ձերբակալութիւնները հայ ժողովուրդի ցեղասպանութեան մասնակիցներուն։ Պոլսոյ թէ եւրոպական մամուլին մէջ մեծ տեղ գտան լայնատարած ոճիրներուն արձագանգները։ Միջազգային հանրային կարծիքը կը սպասէր ոճրագործներուն դատավարութեան եւ պատժումին։ Նոյնիսկ Պոլսոյ թուրք մամուլը «թուրք ժողովուրդը պատմութեան առջեւ վարկաբեկող այս ահռելի ոճիրներէն չքմեղացնելու համար ոճրագործ յանցաւոր պարագլուխներուն ժամ առաջ դատապարտութիւնը կը պահանջէր»։ Այդ օրերուն էր որ Հայր Պերբէ վերադարձաւ Ֆրանսա։

Ֆրանսայի արտաքին գործոց նախարարութեան Ասիական Բաժնի փոխ–տնօրէն Ժան Կու նկատելով որ պատերազմի ընթացքին Հայր Պերբէ կը գտնուէր տարագրութեան եւ կոտորածներու վայր մը՝ խնդրեց ան-

կէ որ, իբր չէզոք եւ անաչառ վկայ, տեղեկագրով մը նախարարութիւնը իրազեկ պահէր բոլոր եղելութիւններէն։ Հոս աւելորդ չենք նկատեր յիշել թէ Կու չէր պատկաներ Հայկական Դատի համակիր անձերու շարքին։

Վերոյիշեալ պարագաններու տակ էր որ Հայր Պերրէ գրի առաւ սոյն տեղեկագիրը եւ 17 Յունուար 1919ին զայն յղեց Ժան Կուլի, անոր ընկերակցող երկտողով մը, ուր կը յիշեցնէր անոր, թէ

«Ուրախ պիտի ըլլայի եթէ այս չատ համեստ աշխատանքը կարենար քիչիկ մը ծառայել Ֆրանսայի դատին պաշտպանութեան։ Ահաւասիկ ա՛յս նպատակով է, որ գրի առի այս երկար յուշագրութիւնը, որ ինծի վերյիշեցուց բաւական ցաւալի յիշատակներ»[1]։

Իր տեղեկագիրին մէջ Հայր Պերրէ մերկապարանոց կը քօղազերծէ Տիարպեքիրի կուսակալ Տոքթ. Ռեշիտի եւ անոր գլխաւոր արբանեակներուն ոճիրները, որոնք նահանգին բոլոր հայ եւ միւս քրիստոնեայ ժողովուրդները աքսորելէ եւ կոտորելէ ետք կողոպտեցին եւ իւրացուցին անոնց ինչքն ալ։ Արդարեւ հետաքրքրական է Հայր Պերրէի այն վկայութիւնը, թէ ի՞նչ պայմաններու տակ էր որ սուրիացի կաթողիկէներու առաջնորդ Կապրիէլ Արքեպս. Թափփունի իր հօտը գերծ պահելու համար աքսորէ եւ կոտորածէ՝ պարտադրուած եղաւ 30,000 ոսկի Ֆրանք հաւաքել իր համայնքէն եւ յանձնել Տոքթ. Ռեշիտի արբանեակ եղեռնագործ քոմիսէր[2] Մեմտուհին։ Այս գումարի յանձնումին Հայր Պերրէ ներկայ եղաւ անձամբ։ կարելի՞ է գտնել աւելի վաւերական եւ անհերքելի վկայութիւն մը։

Զգայացունց են Հայր Պերրէի յայտնութիւնները, որոնք անգամ մը եւս անարգանքի սիւնին կը գամեն Միութիւն եւ Յառաջդիմութիւն Կոմիտէի առաջնորդները, որոնցմէ մին էր նաեւ Տոքթ. Ռեշիտը[3]։

Հայր Պերրէի տեղեկագիրը այժմ պահ կը մնայ Ֆրանսայի արտաքին գործոց նախարարութեան արխիւներուն մէջ[4]։

I
MASSACRES de MARDIN

1- PRELIMINAIRES.-

Vers 1e milieu de Mai 1915, le Docteur Rachid Bey[5],vali de Diarbékir, envoyait au mutessarrif[6] de Mardin, Hilmi Bey, l'ordre d'emprisonner les notables chrétiens de cette ville. Hilmi Bey répondit par le télégramme suivant dont je garantis l'authenticité: "Je ne suis pas un homme sans conscience: je n'ai rien à reprocher aux Chrétiens de Mardin; je n'exécuterai pas vos ordres".

Quelques jours après, Hilmi Bey était destitué. Un fonctionnaire dont, j'ai oublié le nom, très hostile aux Chrétiens, était chargé de la gérance du mutessarrifat.

Un député de Diarbékir[7] s'était rendu, peu de temps auparavant, dans les principales localités du vilayet et avait adressé aux populations musulmanes des discours dont le sujet était partout le même: "C'est le moment de délivrer la Turquie de ses ennemis intérieurs qui sont les chrétiens. Pas plus qu'à la suite des massacres de 1895 et 1896, les puissances européennes n'interviendront pour venger leur mort; du reste, nos alliés, les Allemands, sont là pour nous soutenir".

Une sorte de garde nationale, appelée milice, composée des musulmans les plus mal famés et les plus fanatiques de Mardin et des environs avait été organisée, dès le début de la mobilisation sous prétexte d'aider la police à maintenir l'ordre pendant la durée de la guerre: on comprit bientôt le but réel de cette institution.

Vers la fin de Mai arrivait à Mardin un commissaire de police de Diarbékir nommé Mamdouh Bey, muni de pleins pouvoirs pour exécuter les ordres du gouvernement.

A son arrivée, les chrétiens furent mis en demeure de livrer immédiatement toutes leurs armes. La peine de mort était décrétée contre tous ceux qui n'auraient pas exécuté cet ordre dans les vingt-quatre heures. La population chrétienne ne se sentant pas en état de résister, s'empressa d'obéir. Des perquisitions furent faites ensuite un peu partout, en particulier dans l'église de l'archevêché syrien catholique où l'on ouvrit même le tombeau d'un évêque récemment décédé, et à l'archevêché arménien catholique qui fut entièrement saccagé à cette occasion. Ces perquisitions n'amenèrent aucun résultat.

L'archevêque arménien catholique de cette ville, Monseigneur Maloyan avait été informé, dès le milieu de Mai, qu'un odieux complot se tramait contre lui. Un agent de police avait présenté à un jeune homme arménien catholique du village de Tell-Armen, voisin de Mardin, une feuille de papier blanc en lui enjoignant, de la part du vali de Diarbékir et sous peine de mort, d'y apposer sa signature. Cet agent y avait inscrit ensuite les lignes suivantes: "Le soussigné déclare avoir transporté vingt-cinq fusils et cinq bombes à l'archevêché arménien catholique de Mardin"[8]. Ce jeune homme ayant osé protester contre cette imputation calomnieuse fut emprisonné quelques jours après et mis à mort. Cet écrit fut communiqué secrètement à Monseigneur Maloyan lui-même, par un de ses amis employé du sérail.

Le 2 juin, Monseigneur Maloyan vint à l'archevêché syrien catholique où j'habitais avec mes deux compagnons d'exil. Il confia à Monseigneur Gab-

riel Tappouni, archevêque syrien, l'administration de son diocèse. Après nous avoir raconté le fait dont je viens de parler, il ajouta: "Je sais que je suis condamné à mort avec toute ma communauté; je m'attends à être emprisonné d'un moment à l'autre. Je vous fais mes adieux; nous ne nous reverrons plus en ce monde".

2. MASSACRE DES HOMMES.-

Le 3 Juin, au matin, nous apprimes que la ville était entièrement cernée par la gendarmerie et par la milice. Un crieur public annonça qu'il était interdit d'en sortir sous peine de mort.

Des agents de police parcouraient déjà les quartiers chrétiens et procédaient à l'arrestation des notables arméniens, chaldéens et syriens. L'archevêque arménien catholique, Monseigneur Maloyan fut saisi, avec douze de ses prêtres, dans l'après-midi. Un missionnaire capucin indigène, le Père Léonard, fut aussi emprisonné. Une perquisition faite, le même jour, dans l'église de ces missionnaires, avait amené la découverte d'un registre contenant les noms d'un grand nombre de catholiques associés à une Congrégation dite de St. François d'Assise. En tête du registre on lisait le titre suivant écrit en langue arabe: "Association de Saint-François (en arabe جمعية خير فرانسي)"[9]. Les policiers traduisirent: "Association française". C'était la preuve manifeste de la félonie des catholiques mardiniens affiliés à une société secrète française et c'est ce nom de Français qu'on ne cessa de leur adresser, comme une suprême injure, pendant les affreuses tortures qu'ils eurent à subir, dans les cachots, avant d'être conduits à la mort. Il se trouva, je dois le dire, à Mardin, des chrétiens qui osèrent apporter leur témoignage en faveur de cette ridicule accusation. Des notables Jacobites de cette ville déclarèrent aux autorités ottomanes qu'ils n'étaient les protégés d'aucune puissance étrangère et que les catholiques seuls, soumis d'ailleurs au Pape de Rome, avaient bénéficié des faveurs de la France. Ces protestaions de loyalisme sauvèrent du massacre la communauté jacobite de Mardin, mais n'empêchèrent pas, ainsi qu'on le verra plus loin, la destruction presque complète des populations jacobites de toute cette région.

Au bout de deux ou trois jours, quatre cent vingt notables étaient entassés dans la prison.

Ceux qui réussirent à s'approcher de ces malheureux, entre autres un Evêque de la Mission américaine de Mardin, Mr. Andrus, purent avoir quelque idée des souffrances qu'ils endurèrent pendant huit jours. Il n'y eut pas même un simulacre de jugement.

Le 10 juin, de grand matin, un crieur public annonça, dans les quartiers

chrétiens, que ceux qui sortiraient, ce jour la, de leurs maisons, seraient fusillés. Peu de temps après, un long convoi, conduit par Mamdouh Bey et escorté de gendarmes, de policiers et de miliciens, passait dans la grand'rue de Mardin: Monseigneur Maloyan garroté comme tous les autres, et accompagné de ses douze prêtres, du Père Léonard et de quatre prêtres syriens catholiques, marchait en tête du lugubre cortège. Des milliers de fanatiques musulmans, des femmes même et des enfants, se ruaient à la suite de ces infortunés, les insultant, leur jetant des pierres et des immondices. Aux hurlements de ces énergumènes se mêlaient les lamentations des femmes et des enfants chrétiens qui, de leurs fenêtres et du haut des terrasses de leurs maisons, adressaient leurs adieux à leurs pères, à leurs époux qui allaient mourir. On ne peut oublier ce douloureux spectacle qui rappelait la marche au calvaire et qui se prolongea jusqu'à la sortie de la ville. Il devait hélas! se renouveler souvent pendant la période de terreur qui dura plusieurs mois.

Le convoi avait pris la direction de Diarbékir. Durant plusieurs jours, des bruits contradictoires circulèrent: des fonctionnaires turcs assuraient qu'il était arrivé dans cette ville; de voyageurs racontaient que le massacre avait eu lieu à quelques heures de Mardin. Nous apprîmes enfin la vérité: un médecin militaire turc qui avait accompagné le cortège, déclara secrètement à Monseigneur Tappouni que tous ces malheureux avaient été exécutés à mi-chemin de Diarbékir; Monseigneur Maloyan avait été frappé d'une balle à la tête[10].

Le 11 juin, de nouvelles arrestations furent opérées: trois ou quatre agents de police, et plusieurs miliciens se présentèrent à l'archevêché syrien; cinq prêtres, le domestique de l'evêque et notre propre domestique,– un Chaldéen des environs de Mossoul,– reçurent l'ordre de suivre les miliciens. Un policier entra dans nos chambres et nous enjoignit brutalement de partir avec les autres. Nous lui fîmes observer que nous étions Français; il nous dit alors que nous pouvions rester pour le moment.

Environs deux cents hommes furent incarcérés ce jour-la. Trois ou quatre jours plus tard un nouveau convoi prenait, dans les mêmes conditions que le précédent, le chemin de Diarbékir.

Je puis donner des renseignements précis sur les souffrances de ces malheureux: ce convoi ayant été, on partie, délivré, les survivants nous en ont fait le récit. Ces détails me semblent précieux, car ils permettent de se faire une idée exacte, d'après des témoins oculaires, de ce qui s'est passé, un peu partout, dans ces innombrables convois d'hommes qui ont parcouru, durant de longs mois, les routes de la Mésopotamie, de l'Anatolie et du Kurdistan.

Arrivés dans la soirée à un petit village nommé Cheikhan, situé sur la route de Diarbékir, à six ou sept heures de Mardin, ces deux cents prisonniers

furent entassés, les uns sur les autres, dans une écurie où trente personnes auraient pu à peine, en se serrant, se tenir debout. Les gendarmes les y poussèrent à coups de crosses de fusils, puis ils en fermèrent la porte. Au milieu de la nuit, on fit l'appel d'une quarantaine d'entre eux qui furent emmenés par des miliciens et des gendarmes. Deux prêtres syriens étaient du nombre. Ces gendarmes revinrent peu de temps après et ordre fut donné au reste des prisonniers de se remettre en marche. Les vieillards et ceux qui, par suite des tortures subies dans la prison, s'attardaient en route étaient frappés à coups de baïonnettes et de crosses de fusils. Quelques-uns moururent sur les chemins. Les conducteurs de ces pauvres victimes qui marchaient, pour la plupart, pieds nus, les faisaient à dessein passer au milieu des épines et dans les sentiers les plus rocailleux.

Aprés une marche de plusieurs heures, le convoi fut arrêté au bord d'un cours d'eau. Les gendarmes et les miliciens commencèrent à tirer sur la masse: un jeune prêtre arménien fut atteint des premiers et expira, la tête appuyée sur les genoux d'un de ses confrères. A ce moment on vit accourir sur la route de Diarbékir un officier de gendarmerie à cheval qui cria: "Cessez le feu: le pardon est arrivé!" Il ordonna de délier les cordes qui attachaient les prisonniers les uns aux autres et après leur avoir permis de prendre quelque repos, il leur dit de le suivre jusqu'à Diarbékir où ils recevraient officiellement leur pardon. Ils arrivèrent, en effet, dans cette ville et y passèrent encore deux jours en prison. Quelques chrétiens charitables leur portèrent de la nourriture. Ils furent ensuite ramenés à Mardin. Mis en liberté après quelques jours de détention, ils racontèrent les tortures qu'ils avaient eu à subir dans la prison de cette ville. J'ai pu m'entretenir avec plusieurs d'entre eux, en particulier avec trois prêtres syriens catholiques qui revinrent habiter avec nous à l'archevêché. L'un d'eux, l'abbé Matté Khreïms, âgé de plus de soixante ans, avait reçu trois cents coups de bâton sous la plante des pieds. L'agent de police qui le torturait lui disait: "Tu l'as mérité parce que tu es un ami et un protégé de la France". Pour l'obliger à se tenir debout sur ses pieds endoloris on l'attacha, les bras en croix, à des anneaux fixés au mur de cachot. Un des policiers lui arracha la barbe, (il nous la montra, il l'avait conservée dans sa poche); d'autres lui crachaient au visage en l'appelant ami de la France. Il répondait: "C'est vrai, j'ai toujours aimé la France, bienfaitrice des chrétiens d'Orient".

Il serait trop long de décrire les supplices infligés à ces malheureux: presque tous eurent à subir la bastonnade sous la plante des pieds.

Le pardon accordé aux survivants de ce convoi, à la suite, peut-être, de quelque démarche faite à Constantinople en faveur des chrétiens, n'empêcha pas le nouveau gouverneur de Mardin, Bedreddine Bey, de continuer l'œuvre

d'extermination décrétée par le gouvernement. Il disait: "Pas un Chrétien n'échappera!".

De nouveaux convois d'hommes furent formés et conduits à la mort en différentes directions. Plusieurs groupes d'ouvriers furent jetés vivants dans des citernes situées à proximité de la ville. L'un de ces ouvriers rentra, plus tard, furtivement à Mardin; il raconta qu'il s'était nourri, pendant plusieurs jours, de la chair des cadavres de ses compagnons[11]. Une douzaine d'ouvriers furent égorgés prés d'une porte de la ville: des musulmans allaient jeter des pierres sur leurs cadavres laissés sans sépulture.

Je ne puis que mentionner les massacres qui avaient lieu, en même temps, dans tous les villages chrétiens des environs. Nous fûmes témoins de l'incendie du village de Gallié situé au pied de la montagne de Mardin. Cette localité comptait environ trois mille habitants jacobites et catholiques syriens. Presque tous furent massacrés, pendant l'incendie, par des gendarmes turcs avec l'aide des kurdes des villages voisins. Nous aperçûmes, pendant plusiurs jours, les longues files de cavaliers kurdes qui emportaient le butin saisi dans ce village.

Après le massacre des hommes, le gouverneur de Mardin, Bedreddine Bey, et son associé, Mamdouh Bey, procédèrent à l'exécution des femmes et des enfants.

3. CONVOIS DE FEMMES.-

Les malheureuses femmes de Mardin ne se faisaient pas illusion sur le sort qui leur était réservé. On avait déjà vu passer dans les rues de cette ville, de longs convois de femmes emmenées, comme des troupeaux conduits à la boucherie, des vilayets les plus reculés de la Turquie; Erzeroum, Mouch, Brousse, etc. Tous ces convois s'arrêtaient d'abord à l'entrée de la ville et les musulmans étaient invités à aller choisir les femmes et les jeunes filles qu'il leur plairait de garder comme esclaves[12]. Je ne sais s'il y a, à Mardin, une maison musulmane où l'on ne trouverait encore un certain nombre de ces malheureuses. J'ai appris depuis durant mes voyages en Turquie, à Alep, à Konia, à Constantinople, que les choses s'étaient passées partout de la même manière: les harems des musulmans sont peuplés, actuellement encore de femmes et de filles chrétiennes.

Des témoins oculaires m'ont raconté que, dans certaines villes, les musulmans se vendaient les uns aux autres, des jeunes filles qu'ils avaient enlevées.

J'ajoute ici, en passant, que des officiers et des fonctionnaires allemands se sont fait livrer, en diverses localités, de nombreuses jeunes filles arméniennes. Ce fait m'a été affirmé par des déportés français amenés à Konia de diffé-

rentes provinces de l'Empire qui en avaient été les témoins oculaires. On m'a raconté, en particulier, le fait suivant: Au moment du départ d'un convoi de femmes, des familles arméniennes prièrent un Consul allemand de prendre sous sa protection plusieurs jeunes filles, en lui remettant même les sommes nécessaires à leur entretien. Ce Consul se conduisit à leur égard à la manière des Turcs. Ayant dû quitter la ville où il se trouvait, il livra ces filles à des musulmans. Ce fait s'est passé, si j'ai bonne mémoire, à Samsoun[13]. Il sera facile d'en vérifier l'exactitude en interrogeant, si on le juge à propos, des déportés français dont je pourrai citer les noms.

Combien de ces malheureuses esclaves ont été torturées dans le secret des harems! Je rapporterai les faits suivants:

1° - J'ai vu, à Mardin, une petite fille de onze ou douze ans à laquelle on avait arraché les ongles parce qu'elle refusait de se faire musulmane.

2° - J'ai trouvé moi-même, un matin, dans la cour de l'archevêché syrien de Mardin, une fillette de treize à quatorze ans étendue sans mouvement sur le sol. Elle ne répondit à mes questions que par des gémissements. Je la fis placer dans une famille chrétienne où elle fut soignée et entretenue à mes frais. Elle raconta que le musulman qui l'avait enlevée l'avait précipitée dans la rue du haut de la terrasse de sa maison parce qu'elle n'avait pas consenti à devenir musulmane; elle avait pu se trainer, ayant la hanche démise, jusqu'à l'église syrienne.

3.- Une vaillante femme catholique de Mardin qui a pu sauver plusieurs jeunes filles des mains des musulmans, m'a raconté qu'en passant un jour dans une rue de cette ville elle entendit des lamentations. Elle ouvrit brusquement la porte de la maison d'où partaient ces cris et vit un musulman qui piétinait une petite fille de sept ou huit ans à moitié ensevelie dans un tas de fumier. Elle eut le courage de se jeter sur ce misérable qu'elle terrassa et arracha cette pauvre petite victime qu'elle emmena et conserva dans sa maison.

Je reviens maintenant au douloureux récit de l'exécution des femmes chrétiennes emmenées dans les convois.

4. MASSACRE DES FEMMES.

Le choix des esclaves terminé, le cortège reprenait sa marche, conduit le plus souvent, à partir de Mardin, par le sanguinaire Mamdouh Bey. J'ai vu passer sous les fenêtres de l'archevêché syrien, l'un de ces convois et n'oublierai jamais ce lamentable défilé de deux ou trois mille malheureuses qui s'en allaient au supplice: beaucoup portaient leurs petits enfants sur leurs bras. La plupart semblaient exténuées par les souffrances qu'elles avaient endurées durant les longues étapes qu'elles avaient faites à pied et qui duraient, pour

beaucoup, depuis plus d'un mois. Les agents de police et les gendarmes qui les escortaient brutalisaient les retardataires. Des femmes échappées à ces convois ont fait, devant moi, à Mardin, le récit des massacres dont elles avaient été témoins.

Je ne raconterai que quelques-unes de ces scènes de barbarie qui suffiront pour donner l'idée de ce qui se passait sur toutes les routes de la Turquie.

1. Un convoi composé des femmes des plus riches familles de Diarbékir fut conduit par Mamdouh Bey jusqu'aux environs du village de Dara situé à quelques heures de marche, au sud de Mardin. Ces femmes avaient emporté tous leurs bijoux et l'or qu'elles possédaient. Mamdouh Bey les contraignit d'abord de se dépouiller de leurs vêtements qu'il fouilla ensuite minutieusement, entassant dans des sacs les pierres précieuses, les bijoux et les pièces d'or qu'il y trouvait. L'opération terminée, ces malheureuses furent livrées à la brutalité des gendarmes et des miliciens, puis on procéda aux tortures qui dépassèrent, en horreur, tout ce que l'imagination peut concevoir. On jeta ensuite les cadavres dans des vastes caveaux d'anciens palais byzantins, nombreux à Dara. On vit, ce jour-là, Mamdouh Bey rentrer à Mardin portant, sur son cheval, deux gros sacs contenant sans doute les trésors trouvés dans les vêtements des victimes.

2. Une malheureuse femme emmenée dans un convoi et qui rentra ensuite à Mardin, raconta ce qui suit: Ce convoi avait été conduit par Mamdouh Bey près d'un village musulman nommé Harrin, situé dans la plaine, au pied de la montagne de Mardin. On s'arrêta au bord d'un vaste puits. Après les scènes habituelles de pillage et de violences, les victimes furent jetées dans ce puits[14]. Beaucoup étaient encore vivantes. Cette pauvre femme à laquelle on avait coupé les seins y fut précipitée la dernière sur un monceau de corps mutilés qui en atteignait presque l'orifice. Vers le soir elle aperçut un Arabe qui se penchait pour contempler ce charnier, elle le supplia de l'aider à en sortir. Emu de compassion cet Arabe l'en arracha et la garda pendant quelques jours dans sa maison où tous les soins possibles lui furent prodigués. C'est ainsi qu'elle échappa à la mort.

3. Une des religieuses institutrices indigènes de notre mission appartenant à notre résidence de Seert, dans le Kurdistan, nous rejoignit à Mardin dans le courant de séptembre 1915 et nous donna des renseignements précis sur les massacres dont elle avait été témoin.

Je n'en ferai qu'un résumé rapide.

Presque tous les chrétiens de Seert, Arméniens, Chaldéens et Syriens catholiques, au nombre d'environ douze mille, avaient été massacrés. Des fa-

milles entières avaient été torturées dans leurs maisons[15]. Un prêtre chaldéen, ancien élève de notre seminaire de Mossoul, avait été coupé en morcaux dans une rue de cette ville. Beaucoup d'hommes avaient subi aussi, dans les rues, d'atroces supplices. La population musulmane avait pris part au carnage. L'Archevêque Chaldéen de Seert, Monseigneur Addaï Scheer, ancien élève de notre séminaire, qui avait essayé de fuir, fut rejoint en route et fusillé par les gendarmes envoyés à sa poursuite[16]. On forma ensuite des convois de femmes et d'enfants qui furent acheminés de divers côtés. Nos religieuses institutrices et plusieurs jeunes filles élèves de leurs écoles furent emmenées avec un grand nombre d'autres femmes sur le chemin qui conduit de Seert à Mardin. Elles furent livrées, vers le milieu de la route, à des bandes de Kurdes qui les attendaient à un endroit indiqué à l'avance. Après les avoir dépouillées de leurs vêtements, ces barbares, aidés par les gendarmes, les attachèrent par petits groupes les unes aux autres; des enfants étaient liés avec leurs mères. Chaque groupe fut placé, comme une cible, à une certaine distance et lapidé par ces énergumènes qui hurlaient de joie quand les coups avaient bien porté. Un chef kurde d'un village voisin, saisi de compassion, emmena dans sa maison une vingtaine de ces pauvres femmes et pourvut généreusement à leur entretien pendant plusieurs mois. Il donna la liberté à quelques-unes d'entre elles après s'être assuré qu'elles seraient recueillis, à Mardin, dans des maisons chrétiennes. Notre institutrice fut de ce nombre. Il nous envoya, plus tard, deux élèves de nos écoles de Seert.

Plusieurs femmes de Seert qui avaient été émmenées dans d'autres convois vinrent aussi se réfugier à Mardin. Leur témoignage confirma les renseignements qui nous avaient été donnés sur les massacres de cette région. Elles avaient assisté aux tortures de tout genre subies par leurs malheureuses compagnes.

4. Une femme de Djézireh, localité située sur la rive droite du Tigre, au sud de Mardin, me raconta ce qui s'était passé dans son pays.

Tous les chrétiens avaient été massacrés; cette femme me cita les noms de trois ou quatre survivants qui avaient été, comme elle, recueillis et cachés dans une famille musulmane.

L'évêque chaldéen, Monseigneur Yacoub, l'évêque syrien, Monseigneur Michel et trois prêtres, anciens élèves de notre séminaire avaient été fusillés dans la prison. Des convois d'hommes et de femmes avaient été emmenés dans différentes directions et massacrés.

5. Un prêtre chaldéen de Diarbékir me donna les renseignements suivants: Tous les Arméniens de cette ville, catholiques et grégoriens, à l'exception d'une centaine qui avaient consenti à embrasser l'islamisme, avaient dis-

paru. Les notables, arrêtés les premiers, furent entassés sur des radeaux et précipités dans le Tigre. Le drogman du consulat de France de cette ville, M. Casabian, était du nombre[17]. L'évêque grégorien fut brûlé dans la prison après avoir été enduit de pétrole[18]. L'archevêque arménien catholique fut lapidé en dehors de la ville. Le vali de Diarbékir, Rechid Bey, lui avait promis la vie à condition qu'il lui verserait une forte somme d'argent. Après avoir reçu cette somme, le vali, le fit conduire au supplice. L'archevêque Chaldéen, Monseigneur Salomon, fut épargné avec une partie de sa communauté, moyennant la même rançon.

J'ajoute, à cette occasion, que Monseigneur Gabriel Tappouni, archevêque syrien catholique de Mardin, fut mis en demeure, par Mamdouh Bey de verser une somme de trente mille francs en or s'il voulait sauver sa vie et conserver ce qui restait de sa communauté, à condition pourtant que ce fait fût tenu absolument secret. Les syriens survivants se cotisèrent et vendirent tout ce qu'ils possédaient pour réaliser cette somme. J'assistai moi même au compte de ces pièces d'or.

Il n'est pas inutile de signaler le fait suivant: Le vali de Diarbékir, pour produire, sans doute plus tard des documents qui pourraient servir à sa justification, fit prendre la photographie de nombreux cadavres de Chrétiens qu'il avait fait coiffer de turbans blancs. Les photographies portaient l'inscription suivante: "Musulmans torturés par les Chrétiens!"[19].

Je n'ajouterai à ce pénible récit, déja trop long, que quelques détails sur le massacre des femmes de Mardin.

Le Mutessarrif de cette ville, Bedreddine Bey, fit savoir aux femmes des plus riches familles qu'il ne les ferait pas saisir si elles lui apportaient de l'or. Plusieurs d'entre elles lui remirent des sommes considérables: les unes cinq cents, d'autres trois cents Livres Turques. Peu de jours après, des voitures s'arrêtaient à leurs portes: des policiers les y firent monter. Chaque voiture était escortée de gendarmes et de milliciens. J'assistai moi-même, d'une fenêtre de l'archevêché syrien, au départ de l'une de ces voitures dans laquelle furent entassés tous les membres survivants d'une nombreuse famille arménienne: plusieurs femmes, le frère et le fils de l'une d'entre elles et trois ou quatre petits enfants. Toutes ces voitures descendirent vers la plaine et prirent la direction du village de Tell-Armen. L'exécution eut lieu à proximité de ce village dont tous les habitants chrétiens avaient déjà été massacrés. Des bandes de kurdes attendaient le convoi. Je m'abstiens de reproduire les horribles détails qui me furent donnés par une survivante sur les supplices qu'eurent à subir ces malheureuses victimes. Toutes,- à l'exception d'une seule,- refusèrent énergiquement d'embrasser l'Islamisme. Les cadavres furent jetés dans

des silos et dans des puits. Quelques femmes et plusieurs jeunes filles furent enlevées par des kurdes.

D'autres convois, plus nombreux, furent emmenés les jours suivants: femmes et enfants durent marcher désormais à pied.

Un ancien vali de Mossoul, Suleiman Nazif Bey[20], qui rentrait à cette époque de Bagdad, m'a raconté, durant mon récent séjour à Constantinople, qu'il avait rencontré un de ces convois à peu de distance de Tell-Armen. Témoin des tortures infligées à ces malheureuses, il exprima son indignation et voulut faire monter plusieurs femmes dans une des voitures de son escorte. Un fonctionnaire envoyé spécialement par le vali de Diarbékir pour conduire, avec Mamdouh Bey, les convois de femmes vint lui intimer l'ordre d'abandonner ces malheureuses. Suleiman Nazif lui dit, en lui montrant une carte portant son titre de vali: "Que me feriez-vouz, si je passais outre à votre défense?" - "Je vous ferais immédiatement saisir par mes gendarmes et conduire à Diarbékir". Devant cette menace, Suleiman Bey n'insista pas. Il avait peut-être appris que Rechid Bey avait fait exécuter un kaïmakam de son vilayet qui avait refusé de procéder au massacre des chrétiens[21].

Pour terminer ce compte-rendu, je citerai les chiffres approximatifs des chrétiens massacrés à Mardin et dans les régions limitrophes[22]. Cette évaluation a été faite d'après les renseignements recueillis sur place.

1. Chaldéens Catholiques	18.000
2. Syriens catholiques	2.700
3. Syriens anciens ou Jacobites	100.000
4. Arméniens catholiques de la ville de Mardin	7.000
	127.700

OBSERVATIONS SUR CES CHIFFRES.-

1. Je n'ai pu, faute de renseignements précis, évaluer le nombre des Arméniens massacrés dans les villages de ces régions.

2. Le chiffre de cent mille Jacobites a été indiqué, comme un minimum, par des notables de cette nation qui ont fait une enquête sérieuse sur ces massacres accomplis dans les nombreux et importants villages situés dans la région de Diarbékir, de Mardin, de Nisibin et du Djebel-Tour. Un grand nombre d'habitants du Djebel-Tour se réfugièrent dans quelques villages des montagnes que leur position permettait de fortifier. Ils ont résisté jusqu'au bout à toutes les attaques des troupes turques envoyées pour les soumettre, s'emparant même des canons braqués sur ces villages.

3. Je n'ai pas mentionné parmi les Chaldéens de ces contrées leurs con-

citoyens Nestoriens des montagnes du Kurdistan qui, d'après des renseignements dont je n'ai pu contrôler l'exactitude, auraient été, en grande partie, exterminés. Le chiffre de cette population s'élevait à environ 80.000 âmes[23]. Cette statistique devra donc être complétée.

4. D'après les renseignements que j'ai pu recueillir de divers côtés, durant mes voyages, le chiffre d'un million cité, dans de nombreuses publications, comme représentant, à peu près, le total des victimes des massacres, n'est certainement pas exagéré[24]. Si l'on y ajoute le nombre des malheureux qui sont morts de faim et de misère à la suite des massacres, je puis porté à croire qu'il est trés inférieur à la réalité. On ne pourra l'évaluer exactement qu'en envoyant sur place des commissions d'enquête.

Ce rapport deviendrait trop volumineux si j'ajoutais toutes les informations qui m'ont été fournies par des témois oculaires sur les massacres perpétrés dans d'autres contrées de la Turquie.

Ayant été transféré, en effet, par les autorités ottomanes, au milieu du mois de décembre 1916 de Mardin à Konia, j'ai pu m'entretenir avec de nombreux survivants qui ont assisté aux mêmes scènes de barbarie.

A mon passage à Alep, j'ai eu communication, au Consulat des Etats-Unis, d'un long mémoire, très documenté sur les derniers massacres de Deir-el-Zor[25], ville située sur la rive droite de l'Euphrate, à peu près à mi-chemin entre Alep et Bagdad. Ce rapport écrit par un envoyé spécial du Consul d'Amérique d'Alep[26], contenait aussi des détails très précis sur l'état lamentable de milliers d'Arméniens gardés à vue par des gendarmes turcs dans des campements et dans des villages situés depuis Rakka, sur l'Euphrate, jusqu'à Deir-el-Zor. Je ne citerai q'un détail: ces infortunés privés, presque partout, de toute nourriture, étaient réduits à manger de l'herbe et même les excréments des animaux.

Les Anglais et les Français déportés à Konia de différentes provinces, pourraient fournir des renseignements précis sur les massacres dont ils ont été témoins. Plusieurs d'entre eux qui ont assisté à l'extermination des Chrétiens d'Orfa, pourront signaler, en particulier, l'odieuse conduite du Commandant allemand qui a dirigé lui-même le bombardement des quartiers arméniens[27].

II

LES CAUSES DES MASSACRES

Après l'exposé bien insuffisant des faits, il convient d'en indiquer les causes.

Je n'ai pas la prétention de traiter une pareille question avec l'autorité et toute l'ampleur qu'elle exigerait. Je suis convaincu qu'elle a déjà été exposée par des diplomates et des écrivains éminents beaucoup mieux documentés et plus compétents que le modeste auteur de ce Rapport. Je me bornerai dans cette seconde partie de mon travail comme dans la première, à dire simplement ce que je sais de source certaine et ce que j'ai pu constater moi-même sur place.

Avant d'aborder ce sujet, il me parait nécessaire d'élucider la question suivante: Ces massacres sont-ils simplement des représailles? En d'autres termes: les Arméniens étaient-ils coupables?

Si je pose ainsi la question, c'est que la nation arménienne a été seule mise en cause: on ne parle partout que du massacre des Arméniens. Or, il ressort de l'exposé précédent que dans la seule région de Mardin et de Diarbékir, plus de 120.000 chrétiens étrangers à la nation arménienne on été exterminés[28]. C'est, peut-être, une quantité négligeable, un simple épisode de l'affreuse tuerie; il semble pourtant que ce chiffre doit montrer en ligne de compte et qu'en admettant même la culpabilité des Arméniens, il faudrait encore justifier le massacre de ces innocentes et paisibles populations. Il conviendrait aussi, en accusant toute la nation arménienne, d'exclure, au moins, les femmes et les enfants.

Le gouvernement de Talaat Pacha[29] et le Comité "Union et Progrès" on cru pouvoir se disculpter, devant le monde civilisé, en avançant ce qui suit:

1. La nation arménienne a toujours été rebelle aux lois de l'Empire et hostile au gouvernement ottoman.

2. Les Arméniens suspects de connivence avec l'ennemi devaient être éloignés des zones de guerre.

Je suis en mesure de fournir quelques renseignements qui pourront servir à établir la valeur de ces deux assertions.

1. Il est indéniable que des Comités révolutionnaires ont travaillé, en Europe et en Turquie, pour obtenir l'autonomie de leur Nation. La ville de Van, en particulier, a été longtemps en Turquie le centre principal de l'action de ces Comités.

Sans chercher à atténuer leur responsabilité, je me permettrai cette simple observation: après les persécutions dont leur nation a été si souvent l'objet de la part du gouvernement turc, notamment après les massacres de 1895 et 1896, ces comités auraient peut-être été un peu excusables d'avoir essayé de la soustraire au joug ottoman.

Quoi qu'il en soit, la nation arménienne peut-elle être rendue respon-

sable de ce mouvement révolutionnaire?

Ayant eu, durant de longues années, des relations avec les familles arméniennes les plus influentes et les plus honorables de la ville de Van, je puis affirmer que les riches commerçants de cette localité étaient absolument opposés aux idées des membres de ces comités et spécialement à la propagande anti-chrétienne faite par eux dans les écoles, dans la presse. Toutes ces familles se plaignaient de la tyrannie des chefs des comités qui les obligeaient à leur verser, à dates fixes et sous peine de mort, de fortes sommes d'argent. Ces menaces ne restaient pas sans effet: il était notoire à Van que des maisons avaient été incendiées et des assassinats commis pour venger les refus opposés à ces sommations et intimider les récalcitrants. Le maire de Van, Monsieur Cappamadgian, fut assassiné, il y a quelques années, à la porte de sa maison, pour avoir manifesté trop ouvertement son hostilité aux comités[30].

Je crois pouvoir déclarer que la masse des populations, spécialement les laborieux habitants des campagnes, ne songeaient qu'à se livrer tranquillement à leur commerce et aux travaux des champs.

J'ajouterai que les comités ont toujours reproché aux Arméniens catholiques de ne pas s'associer, par manque de patriotisme, à leurs menées révolutionnaires[31]. J'atteste aussi que les Arméniens de Mardin, tous catholiques, ainsi que leur Archevêque, Monseigneur Maloyan, n'ont jamais eu de relations politiques avec les comités: Monseigneur Maloyan avait reçu, peu de temps avant les massacres, des félicitations officielles pour son attitude toujours loyale à l'égard des pouvoirs publics.

Les autorités ottomanes connaissant parfaitement tous les membres des comités et leurs agissements révolutionnaires, il est permis de se demander pourquoi elles ne les ont jamais traduits devant les tribunaux.

Il est vrai que vers la fin du règne d'Abdul-Hamid, tous les chefs des comités de Van furent saisis et emprisonnés pendant quelque temps.

Les Jeunes Turcs arrivés au pouvoir s'empressèrent de les faire mettre en liberté et n'eurent pour eux que des complaisances et des flatteries.

Je me permis de demander un jour au général Djaber Pacha, gouverneur intérimaire du villayet de Van, la raison de cette impunité. Il me répondit textuellement: "On crierait, en Europe, si nous sévissions contre eux". Je pris la liberté de lui répondre que les puissances européennes et le gouvernement français en particulier ne protesteraient jamais contre le chatiment de coupables dont les crimes seraient dûment prouvés. J'ai toujours été convaincu que le gouvernement ottoman et le Comité "Union et Progrès" n'ont épargné ces révolutionnaires que dans le but d'avoir un prétexte pour exterminer un jour la nation arménienne. Il me semble que les accusations portées actuellement

contre cette malheureuse nation justifient pleinement ces prévisions.

2. Les Arméniens suspects de connivence avec l'ennemi devaient être éloignés des zones de guerre.

Les faits cités dans la première partie de cet exposé démontrent la fausseté d'un prètexte aussi évidemment mensonger. Si l'on craignait vraiment des trahisons de la part des Arméniens, pourquoi ne s'est-on pas borné à éloigner les hommes capables de porter les armes? Pourquoi l'exil des femmes et des enfants? Pourquoi n'a-t-on pas épargné les populations des vilayets ou mutesarrifats situés au centre de l'Empire, dans les régions les plus éloignées des zones de guerre, comme Orfa, Mardin, Seert et Djézireh?[32] Pourquoi les Chaldéens, les Syriens, les Jacobites de ces contrées de l'intérieur ont-ils été traités aussi inhumainement que les Arméniens? Il me paraît superflu de réfuter plus longuement une pareille assertion.

J'arrive maintenant aux auteurs responsbles de ces massacres.

1. LE GOUVERNEMENT OTTOMAN ET LE COMITE "UNION ET PROGRES"

Dans une réunion plenière du Comité "Union et Progrès" tenue à Constantinople il y a environ deux ans, Talaat Pacha prononça un long discours au sujet des événements d'Arménie. Son plaidoyer se résumait ainsi: "Le gouvernement s'est borné à ordonner, pour des raisons d'ordre militaire, le déplacement des populations arméniennes voisines des zones de guerre. Si, dans quelques régions, des faits regrettables se sont produits à l'occasion de ces déplacements, on doit les attribuer à l'intervention de bandes de pillards qui ont attaqué les convois"[33].

Tous ceux qui ont lu ce discours après avoir été témoins des scènes de carnage racontées ci-dessus, ont été stupéfaits de l'impudence et de l'audace d'un pareil mensonge.

Est-il croyable que Talaat Pacha, au moment où il prononçait ce plaidoyer, applaudi par tous les membres du Comité, n'était pas exactement renseigné sur la manière dont ses ordres avaient été exécutés et sur le nombre de ses victimes?

Les journaux turcs annoncèrent, peu de temps après les massacres du vilayet de Diarbékir, que le gouverneur de cette ville, Rechid Bey, avait été reçu en audience, en compagnie de Talaat Pacha, par S.M. Mohammed Réchad. Peut-on supposer que dans cette conversation à trois, il ne fut pas question des graves événements qui avaient eu lieu dans ce vilayet? A la suite de cette audience impériale, Rechid Bey fut nommé Vali d'Angora. Nous ne fûmes

pas surpris d'apprendre, quelques semaines plus tard les nouveaux forfaits du Docteur Rechid Bey: les quartiers chrétiens de la ville d'Angora avaient été complètement détruits par un incendie. J'ai su depuis, par des témoins oculaires, que Rechid Bey avait travaillé, en personne, à la propagation de cet incendie.

Plusieurs commissions d'enquête furent envoyées par le gouvernement de Talaat Pacha, quelque temps après les massacres, dans le vilayet de Diarbékir. Trois ou quatre commissaires vinrent s'installer à Mardin pendant mon séjour dans cette ville. Il est vrai qu'ils s'occupèrent surtout de s'enquérir de la répartition des biens des chrétiens disparus[34]. Ont-ils pu oublier de mentionner dans leurs rapports, ce qu'étaient devenus les propriétaires de ces biens? Le mutessarrif de Mardin, Bedreddine Bey, fut-il jugé innocent par ces commissaires impérieux? Le fait est que ce sinistre personnage qui n'était que simple mektoubchi[35] avant sa nomination au poste de Mardin, fut honoré, à cette époque, d'un avancement peu ordinaire. Il fut nommé gérant du vilayet de Diarbékir en remplacement de Rechid Bey.

Talaat Pacha et son Cabinet ayant eu connaissance des "faits regrettables" qui s'étaient produits à l'occasion de ces "déplacements", se sont-ils préoccupés d'en punir les auteurs? Je n'ai eu connaissance d'aucune répression; je sais seulement que le mutessarrif de Mardin envoya, après les événements, auprès des chefs kurdes qui avaient conduit leurs tribus au pillage, des émissaires chargés de reprendre les écrits qui leur avaient été envoyés pour leur indiquer le jour et le lieu où ils devaient se rendre sur le passage des convois. Ces bandits non dépourvus de prudence, refusèrent de livrer ces papiers qui pouvaient, un jour leur être précieux.

Si l'on a des doutes sur la culpabilité du gouvernement de Talaat Pacha, il sera facile de les éclaircir en interrogeant, au grand Tribunal des Nations civilisées qui ne manquera pas de se préoccuper de ces crimes de lèse-humanité, les valis et les fonctionnaires de tout ordre qui les ont perpétrés: il suffira de leur demander s'ils ont agi de leur propre autorité. On pourra s'informer, en particulier, auprès du Docteur Rechid Bey, s'il a pu destituer, sans en référer à Constantinople, le mutessarrif de Mardin, Hilmi Bey qui avait refusé, dans les termes que j'ai cités, de procéder à l'emprisonnement des notables chrétiens de Mardin.

2. LES ALLEMANDS.

Pour connaître, d'une manière précise, la part prise par le gouvernement allemand aux atrocités commises par ses alliés, les Turcs, j'oserais suggérer le

même procédé: le jour où Talaat Pacha et les membres de son gouvernement, actuellement en fuite[36], seront amenés à la barre des solennelles Assises, cette question leur serait pausée: "Avez-vous pu décréter l'extermination des chrétiens de votre Empire sans vous assurer préalablement que le gouvernement allemand ne romprait pas son alliance avec vous en apprenant l'effroyable tuerie que vous méditiez?"

En attendant la réponse, je puis déclarer ici que partout où j'ai passé durant les longs voyages que j'ai faits, pendant la guerre, sous la conduite des policiers turcs, à travers la Mésopotamie et l'Anatolie, aussi bien que durant mon séjour à Mardin, à Konia et à Constantinople, j'ai entendu affirmer par tous les Chrétiens, par des Musulmans et par des personnages turcs des mieux informés que le gouvernement allemand était, au moins, complice de ces massacres.

A l'appui de cette accusation on invoquait partout les mêmes arguments:

1. Si le gouvernement allemand n'a pas été informé, avant les massacres, de l'abominable projet, pourquoi a-t-il continué à se solidariser, jusqu'a la fin de la guerre, avec les auteurs de ces attentats?

Est-il possible que les Consuls d'Allemagne, les officiers et les fonctionnaires allemands établis à demeure dans toutes les provinces de la Turquie n'aient jamais renseigné leur gouvernement sur les atrocités dont ils étaient témoins[37]? Ce gouvernement n'était que trop bien informé et c'est, sans doute, pour cette raison qu'il redoutait tant les publications de la presse[38].

Un professeur d'un Collège allemand d'Alep, après s'être amplement documenté auprès de tèmoins oculaires, sur les massacres auxquels ils avaient échappé, dut rentrer dans son pays. Il déclara avant son départ à ses amis qui me l'ont répété, qu'il ne manquerait pas d'informer, par la presse, le public allemand des horreurs qui lui avaient été révélées[39]. On apprit plus tard qu'il avait été menacé de la cour martiale s'il osait faire une publication quelconque sur ces massacres.

Talaat Pacha et ses complices auraient-ils osé poursuivre leur œuvre d'extermination si le gouvernement allemand était intervenu pour mettre un terme à l'affreuse boucherie? En déclarant qu'il n'avait pas à se mêler aux affaires intérieures des Turcs, ce gouvernement a avoué sa complicité.

2. Les Turcs étaient incapables d'organiser, à eux seuls, d'une manière aussi savante, aussi habile, aussi méthodique, une entreprise de cette envergure.

Lors des précédants massacres, en particulier en 1895 et 1896, on n'avait pas songé à convoyer les Arméniens pour les exécuter en dehors des villes, sur les chemins solitaires, pour les faire périr de faim dans les déserts; on

n'avait pas pris la peine de conduire séparément les hommes et les femmes, les kurdes n'étaient pas invités à sortir de leurs villages pour aller attendre, en des lieux écartés, le bétail humain qu'on leur donnait à égorger: on massacrait autrefois à la manière turque, dans les rues des villes, dans les maisons, sur les places publiques. Si l'on a procédé suivant l'ancien système, dans quelques rares localités, comme à Seert, c'est que le fanatisme des populations musulmanes a parfois dérogé au plan d'ensemble tracé par les organisateurs du carnage. Il semblait donc tout naturel à ceux qui connaissent le laisser-aller de l'administration ottomane, d'attribuer à l'Allemagne, étroitement unie à la Turquie les savantes combinaisons patiemment élaborées pour dérober aux regards des peuples civilisés les horreurs du drame sanglant qui s'accomplissait en Turquie et empêcher les cris des victimes d'arriver jusqu'à eux.

N'était-il pas naturel aussi de faire un rapprochement entre les convois arméniens et les déportations méthodiques des populations des villes de la Belgique et du Nord de la France dont parlaient parfois maladroitement les journaux turcs et les innombrables fouilles de propagande allemande répandues à foison dans toutes les villes de Turquie? Ce rapprochement a frappé même les esprits les plus simplistes; et voilà pourquoi les mères, les veuves et les orphelins ne prononcent plus jamais, la-bas, le nom de l'Allemagne sans y joindre l'épithète de barbare!

3. En dehors de ces considérations générales, on citait partout des faits particuliers; il ne semble inutile de les mentionner dans ce rapport que je dois abréger; d'autres témoins ne manqueront pas de les faire connaître; ils sont innombrables.

Il me reste à signaler, d'après mes propres observations, les véritables motifs de ces massacres.

1. L'hostilité traditionnelle des Ottomans à l'égard de l'élément chrétien.

Je puis affirmer que durant mon séjour de trente quatre ans en Turquie, les Chrétiens n'ont pas cessé de subir des vexations et des persécutions de la part du gouvernement ottoman, au moins dans les pays où j'ai vécu. On n'a généralement connu, en Europe, que les persécutions retentissantes qui ont, à certaines époques, ensanglanté des régions entières de la Turquie, comme les massacres de Sassoun en 1894, et les exécutions en masse ordonnées par Abdul-Hamid, en 1895 et 1896, dans presque tous les vilayets peuplés d'Arméniens[40]. Je pourrais citer des contrées de l'intérieur, comme les régions de Seert et de Djézireh, où les populations chrétiennes de très nombreux villages ont entièrement disparu durant cette période de trente ans, et on été remplacées par des Musulmans. Les moyens employés pour arriver peu à peu à ce résultat étaient toujours les mêmes: assassinats des chefs de villages et des

notables Chrétiens devenus trop influents; exactions et violences continuelles exercées par les autorités locales contre les villageois chrétiens: pillages organisés périodiquement par les Kurdes avec la complicité manifeste des autorités: ces déprédations restaient toujours impunies. On procédait alors avec une prudente lenteur pour supprimer ou affaiblir l'élément chrétien sans attirer l'attention des Européens.

2. La prépondérance et la prospérité toujours croissantes des nations chrétiennes.

Des personnages parfaitement renseignés et documentés sur les agissements plus ou moins secrets du Comité "Union et Progrès" m'ont assuré que, quelque temps après l'arrivée des Jeunes Turcs au pouvoir, une commission d'enquête avait été envoyée dans les différentes provinces de l'Empire avec mission d'établir par des chiffres et des renseignement précis, la situation générale des diverses communautés chrétiennes au point de vue du commerce, de l'industrie, de l'instruction, etc.

La conclusion des rapports de ces commissaires aurait été que si l'on ne prenait sans retard des mesures pour arrêter les progrès des communautés chrétiennes et spécialement de la nation arménienne, l'élément chrétien deviendrait bientôt prédominant dans tout l'Empire[41]. Le Comité "Union et Progrès" aurait alors décidé que l'unique moyen de remédier à cette situation d'infériorité de l'élément musulman était de faire disparaître, par un massacre général, les populations chrétiennes.

En attendant l'occasion favorable pour réaliser cette mesure radicale, il fallait entraver l'action civilisatrice des sujets et des établissements étrangers dont bénéficiaient surtout les populations chrétiennes plus désireuses que les musulmans d'instruction et de progrès. Il fallait combattre spécialement les œuvres françaises et affaiblir l'influence de cette Nation que les Chrétiens continuaient à regarder comme leur Protectrice. De là les démarches faites pour arriver à la suppression des Capitulations[42]; de là aussi les difficultés et les vexations que les Missions françaises eurent à subir depuis l'établissement du Régime Jeune turc. Il y aurait une longue étude à faire sur la part prise par l'Allemagne à cette politique anti-française et anti-chrétienne qui devait aboutir aux massacres de 1915. Les odieuses et brutales mesures prises, dès le début de la guerre, contre les missionnaires et les établissements français n'ont que trop démontré le dessein prémédité de détruire ces missions et de les remplacer par des missions allemandes.

Ces réflexions ne m'éloignent pas de mon sujet; elles m'amènent plutôt à signaler une autre cause des massacres. L'attachement toujours fidèle des Chrétiens d'Orient à la France.

Je n'ai pas oublié la parole d'un officier supérieur de l'armée allemande qui disait, en tendant le poing vers les montagnes du Liban où les maisons des Chrétiens étaient partout pavoisées à l'occasion de la présence, en rade de Beyrouth, d'une escadre française: "Si j'étais maître de ce pays seulement pendant huit jours, les Maronites paieraient cher leurs démonstrations d'amitié pour la France!"

Je pourrais citer le nom de celui auquel cette parole a été dite et qui me l'a répétée.

Cet officier et son Gouvernement n'ont pas été, peut-être, maitres absolus dans le Liban, mais leurs associés et alliés Djemal Pacha[43] et Asmi Bey[44] l'ont été, et ils se sont chargés de faire expier cruellement aux Maronites par des pendaisons et par l'affamement systématique de leur nation, leur reconnaissance envers le France.

La brutale parole de cet officier exprimait parfaitement le sentiment général de ses compatriotes envers les Chrétiens de Turquie en même temps qu'à l'égard de la France. J'écrirais un volume si je rapportais tout ce que j'ai vu, lu et entendu, avant et pendant la guerre, sur ce triste sujet. Des publications odieuses qui circulaient un peu partout, en Turquie, en ces derniers temps, manifestaient cyniquement cette haine commune des Allemands pour la France et pour les Chrétiens de l'Empire ottoman.

Je m'arrête, en affirmant que les Chrétiens de Turquie ont été aussi torturés et massacrés en haine de la France.

La France ne saurait l'oublier.

CONCLUSION

L'unique conclusion que je me permettrai d'ajouter à ce long mémoire sera que de pareils forfaits ne sauraient demeurer impunis. L'honneur même des Nations civilisées exige qu'une éclatante satisfaction soit donnée à la conscience publique et que justice soit rendue aux malheureux survivants de l'affreux carnage. Il faut que des commissions d'enquête soient envoyées dans toutes les provinces de l'Empire ottoman pour interroger les témoins oculaires, pour se faire montrer les puits, les citernes, les souterrains où sont entassés les squelettes des victimes, pour se faire livrer les exécuteurs de ces forfaits dont les noms leur seront cités et pour établir leur responsabilité; il faut que les femmes et les filles chrétiennes soient arrachées des mains de leurs ravisseurs et de leurs bourreaux. Il faut, pour assurer désormais la sécurité des Chrétiens de Turquie, qu'un châtiment exemplaire infligé, cette fois, par les Représentants des Nations civilisées, mette pour toujours un terme aux barbares persécutions dont les populations chrétiennes de l'Empire ottoman

ont été trop souvent les victimes.

En soumettant ce rapport à votre haute appréciation, je vous prie, Monsieur le Ministre, d'agréer les sentiments de profond respect avec lesquels j'ai l'honneur d'être

Votre très humble serviteur

Supérieur de la Mission Dominicaine de Mossoul

Paris, le 15 janvier 1919

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. "Je serais heureux si ce bien modeste travail pouvait servir un peu a soutenir la cause de la France. C'est surtout dans ce but que j'ai ecrit ce long memoire qui m'a rappelé de bien douloureux souvenirs."
2. Ոսոիկաճապետ: Այս եւ յետագայ բոլոր ծանօթագրութիւնները կը պատկանին մեզի:
3. Ջինաղաղարէն ետք առաջին ձերբակալուողներէն եղաւ Տիգրանակերտի կուսակալ Ռեշիտը, որ յաջողեցաւ բանտէն փախչիլ Երիտթուրք Կուսակցութեան համակիրներուն մեղսակցութեամբ: Երբ կրկին պիտի ձերբակալուէր 6 Փետրուար 1919ին՝ անճնասպան եղաւ դատարանին առջեւ՝ հաշիւը չտալու համար իր գործած ոճիրներուն: Տես՝ ***Dr. Resid Beyin Hatiralari*** [huz. Ahmet Mehmetoğlu], Istanbul, 1993, s. 19.
4. Տես՝ Archive du Ministère des Affaires Etrangères, Serie: E. Levant, 1918-1929, ***Arménie,*** tome 2.
5. Տիգրանակերտի կուսակալին անունը ոչ թէ Ռաշիտ է՝ այլ Ռեշիտ: Մեհմէտ Ռեշիտ (1872–1919) ծագումով Կովկասի չերքէզներէն՝ աւարտեց Պոլսոյ զինուորական վարժարանը: Նախապէս Մուսուլի կուսակալ՝ 28 Մարտ 1915ին ստանձնեց Տիգրանակերտի կուսակալի պաշտօնը, երբ իր նախորդը՝ կուսակալ Համտի Պէյ չուզեց եռթարկուիլ Տիգրանակերտ նահանգի հայերը տարագրելու Թալէաթի հրահանգին եւ հրաժարեցաւ Մարտի սկիզբը:
6. Օսմանեան կայսրութեան մէջ իւրաքանչիւր վիլայէթ (= նահանգ) բաժնուած էր քանի մը սանճագի, որոնց կառավարիչները կը կոչուէին միւթեսարրըֆ:
7. Խնդրոյ առարկայ երեսփոխանը Ֆէւզի էֆենտին էր, որ համբաւի տիրացած էր ոչիսլամներու հանդէպ տածած իր ատելութեամբ: Այս մասին տես՝ Թովմաս Պոյաճեան, ***Տիգրանակերտ Նահանգի Զարդերը***, Գահիրէ, 1919, էջ 37–38:
8. Թրքական կառավարութիւնը յաճախ կիրարկած է այս ձեւը:
9. Կարդալ՝ Ճեմիէթը Հայրըլը Ֆրանսի, որ կը նշանակէ Ֆրանսական Բարեգործական Ընկերակցութիւն, բան մը որ որեւէ կապ չունի ֆրանսական միսիոնարական կազմակերպութեան հետ:
10. Իգնատիոս Աղբ. Մալոյեան (1869–1915) Մարտինի Հայ Կաթողիկէ համայնքին առաջնորդ նշանակուեցաւ 1911 տարուոյ Հոկտեմբերին: Տարագրութեան ժամանակ նահատակուեցաւ 14 հայ կաթողիկէ եկեղեցականներու եւ իր հօտին հետ: Իր մահուան մանրամասն մէկ նկարագրութեան համար տես՝ Shahed Ayen [Father Is'haq Ermeleh], ***Al-Qousara Fi Nakahat Annasara*** (The Calamitites of Christians), [Beirut, 1977], s. 172-178.

11. Հոս կայ ոչ մէկ չափազանցութիւն. այս մասին տես ամերիկացի միսիոնարի մը ականատեսի վկայութիւնը. Arthur Beylerian, ***Les Grandes Puissances, L'Empire Ottoman et les Arméniens dans les Archives Françaises,*** Paris, 1983, p. LVI: Այսուհետեւ՝ Beylerian.
12. Կաճառց եւ աղջիկներու առեւանգումը եւ բռնաբարումը տարագրութեան ժամանակ եղաւ ամէնէն հասարակ եղեռնագործութիւնը: Այս մասին տես՝ Beylerian, p. 227:
13. Սամսունի գերման փոխհիւպատոսն էր Քուհնհ., որ պաշտօնավարեց 1905էն մինչեւ 1917ի Օգոստոս ամիսը:
14. Մահմետական բնակչութիւնը զերծ պահելու համար համաճարակներէ՝ Թալէաթ խիստ հրահանգներ ուղարկեց գաւառներու կուսակալներուն՝ պատուիրելով որ քաղուին տարագրեալներու դիակները եւ այրուին անոնց գոյքերը: Այս մասին տես՝ ***Takvim-i Vekayi,*** 5 Mayis 1335 [5 Mayis 1919], No. 3540.
15. Սղերդի ջարդերուն համար տես՝ Beylerian, p. 154, 478-479:
16. Սղերդի քաղդէացի համայնքի առաջնորդ Ադդէ Արքեպ. Շէրը 12 կրօնաւորներով եւ 4000ի հասնող իր հօտով զոհ գնաց ջարդի, որուն ընթացքին խժդժօրէն նահատակուեցան բոլորն ալ: Տես՝ ***Annuaire Pontifical Catholique***, année 1919, p. 824:
17. Տիգրանակերտի ֆրանսական փոխհիւպատոսարանի թարգման Յարութիւն Գասապեանի մասին տես՝ Beylerian, p. 50.
18. Տիգրանակերտի Հայ Առաքելական համայնքի առաջնորդն էր Մկրտիչ Վրդ. Չլգատեան (1871–1915):
19. Սոյն անպատկառ նկարները կարելի էր տեսնել ոչ միայն ատենօք՝ այլ նոյնիսկ մեր ժամանակներուն նենգամիտ թուրք պատմաբաններուն կողմէ պատրաստուած հատորներուն մէջ: Քանի մը նմուշի համար տես՝ Sadi Koçaş, ***Tarih Boyunca Ermeniler ve Turk-Ermeni Ilişkeleri,*** Ankara, 1967, եւ Necla Basgun, ***Abdulhamid'in Cülüsundan Zamanimiza Kardaz Turk-Ermeni Ilişkeleri***, Ankara, 1973:
20. Պաղտատի կուսակալ Սիւլէյման Նազիֆ եղբայրն էր Քիւթահիայի գայմագամ Ֆայիք Ալի պէյի, որ ոչ միայն Քիւթահիայի այլ հոն ապաստանող հայերն ալ յաջողեցաւ զերծ պահել աքսորէ: Չհնազադարէն ետք Քիւթահիոյ առաջնորդական փոխանորդը շնորհակալութիւն յայտնեց անոր: Այս մասին տես՝ ***Tasvir-i Efkâr***, 9 Sonkânun 1919, No. 2616.
21. Տոքթ. Ռեշիտ սպաննել տուաւ ոչ թէ մէկ՝ այլ երկու գայմագամ, որոնք չէին անսացած աքսորի եւ ջարդի իր հրահանգներուն: Այս մասին տես՝ Fa'iz El-Ghussein, ***Martyred Armenia,*** New York, 1918, p. 40:
22. Ըստ Պոլսոյ Պատրիարքարանի Համաշխարհային Առաջին Պատերազմի նախօրեակին պատրաստած մարդահամարի ցուցակին՝ Մարտինի սանճագին մէջ կ՛ապրէին 13967 հայեր, որոնց 7692ը՝ Մարտին քաղաքին մէջ: Այս մասին տես՝ Raymond Kévorkian et Michel Paboudjian, ***Les Arméniens dans l'Empire Ottoman à la veille du Génocide,*** Paris, 1992, p. 412.
23. Ըստ Էրզրումի անգլիական հիւպատոս Թէյլրի՝ 1867ին նեստորականներու թիւն արդէն կը հասնէր 111,000ի: Տես Ա. Պէյլերեան, «Անգլիացի Հիւպատոսի մը հետաքրքրական վկայութիւնները Արեւմտահայաստանի գաւառներուն մասին ԺԸ. դարուն», ***Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս***, հտ. ԺԲ., Պէյրութ, 1992, էջ 198:
24. Ըստ Ֆորէյն Օֆիս հասնող հաւաստի աղբիւրներու՝ հայ զոհերուն թիւը կը հասնէր 1,500,000ի: Տես՝ Frank Owen, ***Tempestuous Journey: Lloyd George, His Life and Times,*** London, 1954, p. 654.
25. Տէր–Զօրի ջարդը տեղի ունեցաւ 1916ի Օգոստոսին, ուր զոհ գացին աոնուազն 150,000 հայեր, իսկ մնացեալներն ալ մեռան համաճարակէ: Տես՝ Թէոդիկ, ***Ամէնուն Տարեցոյցը, 1916–1920,*** Պոլիս, 1920, էջ 130–131:

26. Հալէպի ամերիկեան հիւպատոսն էր Ճէյս Ճեքսըն, որ պաշտօնավարեց 1908ի Յունիսէն մինչեւ Ամերիկայի պատերազմի մուտքը 1917ին:
27. Կը թուի թէ կարգ մը գերման սպաներ համամիտ էին օսմանեան պետութեան ոճրագործ քաղաքականութեան: Տես՝ Beylerian, p. 286.
28. Արդարեւ, եւ բաց առեալ Փոքր Ասիոյ հայերէն եւ յոյներէն՝ միւս քրիստոնեայ ժողովուրդներուն՝ ասորիներուն, քաղդէացիներուն, նեստորականներուն եւ արաբ քրիստոնեաներուն կոտորածներուն մասին հազիւ թէ վերջերս սկսաւ հրատարակուիլ լուրջ ուսումնասիրութիւններ, որոնցմէ քանի մը հատին համար տես՝ Jean-Pierre Valognes, ***Vie et mort des chrétiens d'Orient,*** Paris, 1994, եւ Raymond Le Coz, ***Histoire de l'Eglise d'Orient,*** Paris, 1995:
29. Մեհմէտ Թալէաթ (1874–1921) ներքին գործոց նախարար էր մինչեւ 3 Փետրուար 1917, եւ մեծ եպարքոս 4 Փետրուար 1917էն մինչեւ 13 Հոկտեմբեր 1918: Գլխաւոր պատասխանատուներէն է Հայկական Ցեղասպանութեան: 5 Յուլիս 1919ին եւ ի բացակայութեան մահուան դատապարտուեցաւ Պոլսոյ Զինուորական Ատեանին կողմէ: 15 Մարտ 1921ին Պերլինի մէջ սպաննուեցաւ Սողոմոն Թեհլիրեանին կողմէ:
30. Ազգօգուտ գործունէութեամբ ծանօթ պահպանողական հայեր որոնք չբաժնեցին յեղափոխականներու գործունէութիւնը՝ ենթարկուեցան ահաբեկչութեան եւ զոհ գացին հայու գնդակին: Անոնցմէ մին էր Արմաշի Դպրեվանքի բարերար Աբիկ Ուճճեանը, որ Պոլսոյ մէջ սպաննուեցաւ 13 Օգոստոս 1905ին:
31. Հայ Կաթողիկէ համայնքը առաջին մէկ օրէն չէզոք դիրք բռնեց հայ ազատագրական շարժումի մանաւանդ յեղափոխական գործունէութեան հանդէպ: Այս մասին տես՝ Arthur Beylerian, "L'imperialisme et le mouvement national arménien (1885-1890)", ***Relations Internationales,*** N°. 3, Paris-Genève, 1975, p. 50.
32. Հայր Պերրէ կը մռնչայ թէ նոյնիսկ Կովկասի ճակատէն առնուազն 800–1000 քմ. հեռու գտնուող հայաբնակ հոծ նահանգներ՝ ինչպիսին էին Նիկոմիդիան, Պուրսան եւ Թեքիրտաղը՝ ենթարկուեցան ապտրի:
33. Թալէաթ այս ճառն արտասանեց Միութիւն եւ Յառաջդիմութիւն Կոմիտէի 24 Սեպտեմբեր 1917ին տեղի ունեցող համաժողովին: Ճառին համար տես՝ Beylerian, p. 417-419.
34. Ըստ Երիտթուրքերու Կեդրոնական Կոմիտէի պատասխանատուներուն եւ աւազակախումբերու միջեւ կնքուած գաղտնի համաձայնութեան մը՝ տարագրեալներու ինչքերուն մէկ երրորդը պիտի ղրկուէր Պոլիս՝ Կեդրոնական Կոմիտէին, մէկ երրորդը գաւառներու Երիտասարդ Թուրք կոմիտէներուն, եւ մնացեալ մէկ երրորդն ալ պիտի իւրացուէր չարագործներուն կողմէ:
35. Թրքերէն բառ, որ կը նշանակէ «նամակաբեր, նամակատար կամ նամակաբաշխ»:
36. Զինադադարի ստորագրութենէն յետոյ, 2 Նոյեմբեր 1918ի գիշերը Թալէաթ եւ իր մօտիկ գործակիցները Օտեսայի ճամբով Պոլսէն Պերլին փախան գերմանական մարտանաւով մը: Այս մասին տես՝ Sevket Süreya Aydemir, ***Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa,*** üçüncü cilt, (1914-1922). Istanbul, 1972, s. 479-481.
37. Փոքր Ասիոյ զանազան բաղաքները գտնուող գերման գործակալներ առաջին մէկ օրէն Պոլսոյ գերմանական դեսպանատունը տեղեակ պահեցին հայկական կոտորածներու մասին: Այս մասին տես՝ Dr. Johannes Lepsius, ***Deutschland und Armenien, 1914-1918,*** Potsdam, 1919:
38. ***Kölnische Zeitung***ի Պոլսոյ թղթակից Տոքթ. Հարրի Սթիւրմէր կը գրէ, թէ իր թերթը հրատարակեց ո՛չ մէկը հայոց դէմ կատարուած հալածանքներու վերաբերեալ իր տեղեկագիրներէն: Այս մասին տես՝ Dr. Harry Stuermer, ***Deux ans de guerre à Constantinople,*** Paris, 1917, p. 69.

39. Հալէպի գերմանական վարժարանի ուսուցիչներու խումբ մը հայկական կոտորածներու վերաբերեալ իրենց վկայութիւնը տեղեկացնելէ ետք Պերլինի արտաքին գործոց նախարարութեան՝ նամակով մըն ալ միասին զայն հրատարակեցին զուիցերիական մամուլին մէջ: Այս վերջինին համար տես՝ ***Journal de Genève,*** no. 227, 17 Août 1916.
40. 1894–1896ին Փորր Ասիոյ հայաբնակ բազմաթիւ գաւառներուն մէջ տեղի ունեցած ջարդերուն մասին հրապարակուած են անհամար վկայութիւններ, որոնցմէ ոմանք՝ պաշտօնական հրատարակութիւններու մէջ: Այդպիսիներու համար տես՝ Ministère des Affaires Etrangères, ***Documents Diplomatiques: Affaires Arméniennes - Projets de réformes dans l'Empire Ottoman, 1893-1897,*** Paris, 1897, եւ H.M.S.O., ***Blue Book, Turkey,*** 1895 եւ 1896 հատորները:
41. Արդարեւ, Համաշխարհային Առաջին Պատերազմի նախօրեակին, Օսմանեան Կայսրութեան քրիստոնեայ տարրը կը տիրապետէր երկրին տնտեսական եւ առեւտրական ուժին: Այս մասին տես՝ C. Cerveti, ***Annuaire Oriental du Commerce,*** Constantinople, 1914.
42. Քափիթիւլասիոնները ջնջելու որոշումը տրուեցաւ 9 Սեպտեմբեր 1914ին:
43. Ճեմալ փաշան (1872–1922) հրամանատարն էր Պաղեստինի ճակատի Չորրորդ Բանակին:
44. Նախապէս Պոլսոյ ոստիկանապետ՝ յետագային Հիւսէին Ազմին նշանակուեցաւ Պէյրութի կուսակալ: Զինադադարէն ետք Թալէաթին հետ Պոլսէն Գերմանիա փախչող ոճրագործներու խմբակին մէջ կը գտնուէր նաեւ ինք:

Ա. Պ.

BRITAIN AND THE ARMENIAN GENOCIDE: REFLECTIONS IN 1995

CHRISTOPHER J. WALKER

Britain was among the first nations to recognize the Armenian Genocide. There was no offical statement; such an openly, articulated recognition, then as now, would have been un-British, being too declarative and formalized. Britain does not function by giving formal declarations. But the publication in July 1916 of *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire* as a government Blue Book was a gesture as close as possible to what Britain could offer in the way of saying, "We acknowledge that the Armenians suffered a comprehensive and systematic campaign of persecution, displacement and murder in the years 1915 and 1916."

This was of course made possible by the fact that Britain was at war with the Ittihadist Ottoman Empire. The moment was right for an official exposure of Young Turk crimes against the Armenians. In the decade before 1914, Russia had joined Britain and France in the Triple Entente, thereby ending, at a stroke, eighty years of official British Russophobia and Turcophilism. Official Britain could thereby show friendship to the Armenians in 1916. But although policy changed, not all individual attitudes changed with it. Moreover it was always possible that the old Russophobic policy of the years 1828 to 1907 might recur.

Any careful study of British foreign policy in the 19th century cannot fail to take into account the wide-ranging pro-Ottoman Turkish attitudes of official Britain. There was the Duke of Wellington, who as prime minister in 1828 cursed the battle of Navarino, by which Greece had gainad her freedom; there was the strange manner in which, in the 1850s, Ottoman Turkey was held by Whiggish, semi-liberal Britain to be the upholder of freedom against the tyranny of the Tsar - few wars in Britain's history have been so popular as the Crimean War. In the 1870s there was the crude devotion to extravagant imperialism, formulated jointly by Queen Victoria and Disraeli, which nearly brought Britain again into conflict with Russia, and which led directly to the treaty of Berlin, which was itself a building-block of the Armenian Genocide of

1915. Throughout this 80-year period the Ottoman Empire was seen as having interests in common with the British Empire, either as being opposed to revolution, or as being a counterweight to the expansion of Russia.

None of this can seriously be denied, and to pretend that Britain was in some mysterious way on the side of peoples such as the Armenians would be to utter systematic falsehoods. Moreover, it was not only the instinctive reactionaries who were key figures in this policy: in some ways British liberal figures of the 19th century travelled with the Ottomans: principally Gladstone, because he confused politics with religion, and each time he left office, despite his declared concern for Armenians, the Armenians themselves were in a worse position than when he entered it. Gladstone's concern for the Armenians belongs to the history of publicity and not to the history of policy. Curiously, two Tory (or Conservative) figures are among those whom I believe Armenians, might well recall today with, if not fondness, at least a measure of respect. One was George Canning, the British prime minister who triumphed in his sponsorship of the Anglo-French-Russian united squadron which destroyed the Ottoman fleet at Navarino and secured the freedom of Greece, a beacon of light to other nations seeking liberation from the Ottoman Empire. The other was Lord Salisbury, who understood the nature and the horror of the late-Hamidian Ottoman Empire, and though he did little (being too constrained by the system of alliances then in place), he was able to downgrade the importance of the Anatolian Ottoman Empire in Britain's global strategy. Salisbury's weakening of Anglo-Ottoman links made possible the Triple Entente of 1907.

In Britain, support for Turkey was based on strategic needs, principally of maintaining opposition to Russia. Other nations too showed significant support for Ottoman Turkey in the late 19th century: Russia, in the 1890s, in her most reactionary phase, supported the Ottoman Empire, since Constantinople was as repressive and opposed to freedom as she was herself. France became intoxicated by her large investments in the Ottoman tobacco monopoly, the Régie de Tabacs, as well as in the Ottoman Public Debt, and so refused to accede to the wishes of the other powers in forcing the sultan out of his palace in 1896. The German Kaiser ignored humanitarian issues, and fulsomely presented himself in the Ottoman Empire in 1898. One issue which was entirely missing in all these considerations was the matter of religion. The notion that Britain or any European nation should have been opposing Ottoman Turkey on the grounds of Christian-Muslim antagonism was just not there. When I have read the accounts of the time, with the exception of those written by some clergymen, I have found no record of the religious distinction as being relevant. The importance of this for us is that Armenians must put away, now and for ever, the idea that religion was or is a matter for bonding, or favouring, between the nations of Europe and the Armenian people. It was as irrelevant then as now to politics, and those who believe

in its relevance in global political considerations are mistaken.

Despite the ending of British traditional pro-Turkishness by the Triple Entente of 1907, many influential British people held on to old Turcophile ways: the diaries of Aubrey Herbert, and the novels of John Buchan, demonstrate that fact, as do the actions of the various British officers of the occupation forces in the Caucasus in 1918 and 1919. Their views should come as no surprise. They were a continuation of the imperial attitudes which were by then embedded in the national psyche.

Nevertheless in 1916 there were some instinctive and committed Liberals, who enabled the Armenian Genocide to become in part officially on the record. Principally we think of Lord Bryce, a capable and committed Liberal, who despite his imperial outlook never ceased to support the Armenian cause, and of the young scholar Arnold Toynbee. Toynbee, at the time he was editing the material for the *Blue Book*, had a cast of mind which was dedicated to the highest standards of impartial, documented research. His method was empirical; he (the editor) was the servant of the documents, and all serious political matters were given their full weight. The documents in that volume are virtually cast-iron in their accuracy and objectivity, and none of them can be challenged today. When we read the connecting material in the British *Blue Book*, written by Toynbee, we note the political clarity with which he details the shift of politics from the despotism of Abdul Hamid to the brief period of Liberty and Fraternity under the Ittihadists - brief but nevertheless genuine, and one for which the Turks should I believe be given credit - and on to the narrowing, brutalizing horizons of the centralized, managed pseudo-democracy of the Ittihadists as they imposed an ever-tighter despotism - more efficient (because more modern and technological) than that of the old sultan.

Toynbee knew all this, as well as the horror of what had happened in 1915-16. But, starting with his book *The Western Question* and continuing in his book *Turkey*, he was observed to change sides, and favour the Turkish version of events. Thereby he virtually destroyed the possibility of studying Armenia in Britain. Why did he in this manner ease the Armenian Genocide out of sight, at least as far as Britain was concerned, especially when the book he edited exposed it so forcefully? Partly, I believe, because he himself, Toynbee, grew to perceive himself to be more important than his material. He became the controller of the material, not its listening board. The texts and documents became less important, mere appendages to what he thought and felt. Although he was seeking to demonstrate a more mature outlook, yet he actually regressed to a condition akin to that of an impatient and controlling child. Toynbee abandoned the democratic fallibility of adulthood in favour of infantile omnipotence. He became drawn to odd, self-devised half-fantastic historical theories, in which he himself was an important player. And in the process his language lost the accuracy and pointedness it had held in 1916, in favour of blurred and grandiose

indistinctness.

Toynbee made possible the down-grading of awareness of the Armenian Genocide by confusing the terms 'the Ottoman Empire' and 'Turkey'. The former denotes, by its name alone, a multi-ethnic political entity, requiring, if one is a person of reasonably liberal outlook, some form of decolonization. The latter term, Turkey, implies a near-mono-ethnic decolonized nation state. Toynbee confused the two, as have many other writers on Turkey (and, curiously, Armenian writers on Armenians too), thereby giving a spurious legitimacy to the non-decolonized Ottoman Empire's control of its non-Turkish eastern regions, as well as allowing an interested outsider to think, 'Turkey. For the Turks. Why not?' It is I believe of great importance today that we always make a historiographical distinction between the Ottoman Empire and the Republic of Turkey.

Fortunately Toynbee, although important, was only one of many in setting down the truth about the genocide, although he and the book he edited were of major importance, as were his later views which led to the eclipse of the Armenian Genocide as an issue. Besides historians and political figures, there were many charity workers and charity givers, and their work and generosity continued throughout the period of the armistice and even after the establishment of Soviet Armenia.

Initially in April 1916 a group of British charity workers set out (with the blessing of the British government) for Yerevan, travelling via Stockholm and Moscow. Of course, today we take for granted the presence of charitable workers in zones of war or disaster or great human need; but in 1916 such actions were quite new, and remarkable, if we consider that the war was not going well at that time. The dedicated work of such people as the Revd. Harold Buxton, and George Hodgkin, and later the Revd. H. W. Harcourt, as well as Dudley Northcote, should not be forgotten. They showed a consistency of endeavour and a genuine humility which was perhaps in contrast to the qualities displayed by historians and politicians. They too left accounts of the traumatized and suffering survivors of the Ittihadist genocide. In their work with the displaced people they instilled a sense of hope and work, when the appalling experiences endured by Ottoman Armenians were drawing them only to apathy and inertia, conditions familiarly observed in survivors from other human disasters.

Then began the long period of forgetting. Although Noel Buxton was fighting for some compensation for Armenian survivors of the genocide as late as 1928, in Britain and in other countries, the Armenian Genocide was largely consigned to oblivion. People did not wish to remember it, so they excised it from their minds. In Britain's public life the two elements which led to forgetting, despite the publication of the *Blue Book*, were apathy and changed political circumstances. British apathy came about because people wanted to forget the war and the deaths; and they were

suffering from what is known today as "compassion fatigue". The political circumstances were that, just as the Triple Entente had bewildered the Russophobes in 1907, so the post-World War I uncertainty, coupled with the rise of Soviet power and the need of Britain for oil for its fleet, led to a new atmosphere, antipathetic to Armenians.

Could any of this have been otherwise? Could the Armenian Genocide have stayed in the collective mind of the British public, rather than becoming washed into oblivion by the renewed need not to upset certain regional powers? Perhaps it could not; perhaps the odds were stacked against the Armenians. But I believe that the memory of the fate of the Armenians would have been given a greater chance of enduring if a volume, or more than one volume, had been issued, comprehensively detailing the Armenian people's sufferings during 1915 and 1916, using the best sources, giving lists of the guilty Ittihadist Turks, and doing so to the 1918 armistice and beyond. Apart from the British *Blue Book*, (which was incomplete, ending in early 1916, and hedged round with secrecy reflecting the security situation of the time), there was no comprehensive documentation of the terrible events of 1915-16. And without documentation, events quickly slip from the memory of those not personally involved.

I would add here that we may be seeing this process today, as regards Nagorno Karabagh. The ethnic cleansing of Getashen and Martunashen in April 1991 is in the process of being omitted from the official version of the events in Karabagh over the last seven years, because it lacks comprehensive and accurate documentation. It is in the process of becoming lost from the collective record of commonly acknowledged historical fact. Two books recently published in Britain that I heve recently reviewed, one of which is not partisan against Armenians, do not record the facts about Getashen and Martunashen, though they amply record of misdeeds allegedly performed by the Armenians.

Despite the great sacrifices of Armenians in World War II, when the time came for a British verdict on the possibility of the retrocession of Kars and Ardahan to Soviet Armenia and Georgia, the British foreign secretary said, in a very uncertain speech, that there was 'no nationality problem in Armenia.' (By Armenia he meant Turkish Armenia.) This comment was trenchantly picked up by the great Orientalist, Professor V. Minorsky, who pointed out that Hitler had said earlier in the war 'Who today remembers the Armenians?' Minorsky sarcastically noted: 'It appears that massacres give a claim to the heritage of massacred persons.' He further commented we have now lived to hear a British foreign secretary declare that there was no nationality problem in Armenia.

Britain saw no basis for the claims made in 1946; the genocide remained airbrushed out of history, and the period of official and semi-official forgetting at a high

level continued. British travellers and historical writers with some access to official high levels occasionally made reference to Armenians. During the 1950s and 1960s the Cold War was at its height; Armenia was a forgotten topic, and off limits for political discussion. But while there was no official line, yet there were British writers who in a kind of Samizdat manner formulated and reflected views on Armenia at this time. Three immediately spring to mind: Freya Stark, Rose Macaulay and Patrick Kinross (Lord Kinross).

Dame Freya Stark was an author traveller and historian. She was apt to regard herself as a department of the British Foreign Office' and her books have a kind of orotund, oracular and lapidary style. Her 1966 book *Rome on the Euphrates: The Story of a Frontier* is quite a decent account of Rome's eastern frontier from 190 BC to AD 597. But in its preface she states the following: 'The unavoidable use of names such as Armenia and Kurdistan - countries now incorporated in Turkey, Iraq or Persia - has presented some difficulty, and it is well to explain that the references to them under their independent names are historical, and have no modern implication.'

Dame Freya, like many writers dealing with the Middle East, seems to have believed that Armenia was succeeded in statehood only by the Ottoman or Turkish realm. She ignores the fact that an imperial frontier, initially Ottoman-Qajar, latterly Ottoman-Romanov - ran through the middle of Armenia, and that Eastern Armenia even in 1966 lived on, as Soviet Armenia. She showed ignorance of Eastern Armenia, and political servility in her view of Western Armenia.

One can hardly fail to detect an echo in her own embarrassment of state sensitivities about the use of the words Armenia and Kurdistan. Dame Freya Stark was keen not to step outside the strait-jacket of state propaganda, in a manner as fluent as that of British communists echoing Stalin's decrees. Dictators and dictatorial regimes are almost always embarrassad by the use of words referring to countries or regimes they would rather forget, and Freya Stark sought to excuse herself by expressing a kind of shame at having to use the words Armenia and Kurdistan. We recall that at this time and later, ancient historians examining the sites of the provinces of Imperial Rome were compelled to use such terms as A Major and A Minor, in order to avoid using the word 'Armenia'.

Nevertheless, there were British writers who even at the height of the Cold War were not afraid to use the word Armenia, and were not cowed by state propaganda. One was the novelist and traveller Rose Macaulay, whose magnificent novel *The Towers of Trebizond* is a superb and witty evocation of the contrasts between the past and the present, and in which the Armenians are present, admittedly on the sidelines, but powerfully, nevertheless. This novel is admirably historical, and has a rich inner life. It is also entirely skeptical about state power and state coercion, and very far from the bland state propaganda often mistaken for history and historical writing;

therefore, perhaps, the Armenians appear to be accorded a full part.

The other writer who was not intimidated by Cold War prejudices was Patrick Kinross, Lord Kinross, the biographer of Ataturk. He was unafraid of upsetting the constituency for which he was to a great extent writing. Kinross's earlier book, *Within the Taurus*, contains fine passages on Armenian architecture, and the author treats with scorn official Turkish views on Armenia. The passages that Kinross writes on Ani are some of the best written on that magnificent site.

It is in his 1964 biography of Ataturk that Kinross springs a surprise. This is admittedly not a fully scholarly, footnoted work. But the author met a number of Mustafa Kemal's acquaintances, and the book holds a special place in the history of Turkey's sense of national identity in this century. Its publication was a kind of political event in its own right, not merely a book-launch. We might imagine that the author would repeat the Turkish national myth which Freya Stark found fitted so awkwardly with historical truth. But we would be wrong - and here we come full circle to the Armenian Genocide, for on page 100 of his book *Atatürk*, Kinross notes the hardship and near starvation that the Ottoman army had endured during the winter of 1916-17, and he ascribes the absence of food at that time in the countryside to 'the ironical reason that the Armenians had been massacred or deported en masse, leaving the land a virtual desert, without peasants to grow food or artisans to provide service.' Later, 'whole detachments were found in caves, dead from hunger and cold.' There is no exploration of the Armenian plight; but neither is there embarrassed cover-up, or Dame Freya Stark's Stalin-type subservience to an ideological myth.

Most of these viewpoints are present in Britain on the subject of Armenians today, thirty years later. You will find the 'tankies' - the purveyors of Stalin-type ideological purity, who prefer to ignore Armenians altogether, and if they have to make mention of them, they fluently declare that the Armenians were aggressors and terrorists in 1915. You will find writers who give some assent to Armenian views. Unfortunately there are no fiction writers with the vision, imagination or insight of Rose Macaulay. And in the universities in Britain (in contrast to Amsterdam, where Erik Jan Zürcher is professor), no academic concernad with Turkey is yet ready to tell even a small part of the truth about Armenia during World War I.

ԲՐԻՏԱՆԻԱ ԵՒ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹԻՒՆԸ. ՄՏՈՐՈՒՄՆԵՐ 1915ԻՆ

(Ամփոփում)

ՔՐԻՍԹՈՖԸՐ Ճ. ՈՒՈՔԸՐ

Հազար իննհարիւր տասնվեցին հրատարակելով ***The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire*** հատորը՝ Անգլիան եղաւ առաջին երկիրը, որ ընդունեցաւ ստուգութիւնը Հայկական Տասնհինգին: Սակայն ընդունիլ թէ Անգլիան մի՛շտ ալ թիկունք մնաց ժողովուրդներու դատին՝ հիմնական սխալ մըն է: Ո՛չ միայն Տիզրայէլիի՝ այլ անոր չափ Կլետսթընը նաեւ թրքամիտ էր, որուն համար հայութեան պաշտպանութիւնը միշտ ալ մնաց ո՛չ թէ քաղաքականութեան խնդիր՝ այլ մանաւանդ՝ քարոզչութեան:

Ինչպէս Անգլիոյ՝ նոյնպէս նաեւ եւրոպական կարգ մը այլ երկիրներու թրքամէտ քաղաքականութիւնը յառաջացաւ անոնց հակառուս քաղաքականութենէն: Անգլիան հետեւեցաւ ռազմագիտական իր պահանջներուն, Ֆրանսան՝ տնտեսական իր շահարկումներուն, մինչ Գերմանիան հիմնովին մերժեց մարդասիրական տուեալները. բոլորին մօտ ալ, սակայն, մի՛շտ ալ անգոյ մնացին կրօնական նկատառումները: Սակայն հակառակ անգլիական թրքամէտութեան, որ տեւեց մինչեւ 1919, գտնուեցան Լորտ Պրայսի եւ Արնոլտ Թոյնպիի նման ազատականներ, որոնք կարողացան թիկունք կանգնիլ հայութեան եւ Հայկական Հարցին: 1916ին լոյսին ելաւ Թոյնպիի խմբագրած ***The Treatment***ը, ուր յստակօրէն դրուեր էին Հայկական Հարցը, անոր ընթացքն ու ճշմարտացիութիւնը: Այսուհանդերձ ժամանակի անցքին հետ նահանջ մը արձանագրեց Թոյնպիին, որուն համար հիմա իր անձը շա՛տ աւելի կարեւոր էր քան ճշմարտութիւնը փաստերուն: Անիկա վերածուեր էր կեդրոնածիգ անձնաւորութեան մը, եւ նոյնիսկ շփոթող մը «Օսմանեան Կայսրութիւն» եւ «Թուրքիա» տարազները: Իրականութեան մէջ այս շփոթը կը տեսնուի հայ պատմաբաններու մօտ ալ: Թոյնպիին անցաւ նոյնիսկ քայլ մը առաջ եւ ինքզինքն ընծայեց տղայական եւ այդ ձեւով նպաստեց մոռացումին Հայկական Ցեղասպանութեան եւ Հարցին:

Սակայն Թոյնպիին միակը չէր որ խօսեցաւ Հայկական Տասնհինգի մասին. կային նաեւ միջազգային բարեսիրական հաստատութիւններն ու անոնց ներկայացուցիչները, այսուհանդերձ՝ շարունակեց մոռացումի գործընթացը. ի՞նչ փոյթ որ Նոէլ Պաքսթընը շարունակեց մինչեւ 1928 մերթընդմերթ յիշեցնել Հայկական Տասնհինգը եւ անկէ յառաջացած զանազան խնդիրները: Անգլիոյ մէջ մոռացումը ընծայուեցաւ իրաւ՝ հիմնական երկու պատճառներով: Նախ՝ անգլիացին ուզեց մոռնալ պատերազմն ու անոր արհաւիրքները, եւ ապա՝ յետպատերազմեան անգլիական տնտեսական քաղաքականութիւնն եկաւ օժանդակելու անոր:

Հայկական Ցեղասպանութիւնը կարելի՛ էր հեռու պահել մոռացումէ եթէ միայն հրա-

տարակուէին լաւապէս փաստագրուած, արհաւիրքն ու արիւնումը ցուցահանող, եւ ժողովուրդի մը քայքայումը պատկերող գործեր: Չեղաւ այսպէս սակայն: Այժմ նոյնն է պարագան Արցախի համար ալ, որ մոռացումի մատնուելու վրայ է: Չկա՛յ որեւէ գործ որ մանրամասնօրէն եւ քստմնելի գիծերով ներկայացնէ 1991ի Ապրիլին ցեղային եւ ազգային մաքրագործումը Գետաշէնին եւ Մարտունաշէնին:

Այժմ հազի՛ւ թէ կան քանի մը գործեր մոռացութեան տրուած հայութեան, Հայկական Հարցին եւ Հայկական Տասնհինգի մասին: Այս վերջիններուն յիշատակումը, նոյնիսկ իր ամէնէն թեթեւակի ձեւին մէջ, կը կատարուի Տիկ. Ֆրէյա Սթարքի, Ռոզ Մաքոլիի եւ Փաթրիք Քինրոսի (Լորտ Քինրոս) կողմէ:

Իր ***Rome on the Euphrates: The Story of a Frontier*** (1966) գիրքին մէջ, Տիկ. Սթարք կը մոռնայ յիշել թէ Հայաստանն ու Քիւրտիստանը կայի՛ն երէկ, եւ այսօր բաժնուած կը մնան Թուրքիոյ, Իրաքի եւ Պարսկաստանի միջեւ, եւ առ այդ՝ չե՛ն դադրիր իրականութիւն ըլլալէ այսօր: Իրականութեան մէջ՝ անիկա կը մոռնայ որ այդ Հայաստան կոչուած հողամասին մէկ մասը Սովետական Հայաստանն էր իր գործին հրատարակութեան օրերուն: «Ասիկա ցոյց տուաւ տգիտութիւն մը Արեւելեան Հայաստանի մասին, եւ քաղաքական ստրկամտութիւն մը՝ Արեւմտեան Հայաստանի»: Անգիտութիւն կամ տգիտութիւն՝ Տիկինը շա՛տ է զգուշ՝ դուրս չգալու համար Անգլիոյ պետական քաղաքականութեան բնութագրումէն: Սակայն Ֆրէյա Սթարքի օրերուն կան նաեւ հնագէտներ, որոնք իրենց կատարած պեղումներու ներկայացումին ատեն կը խուսափին օգտագործելէ «Հայաստան» բառը ու զայն կը փոխանակեն A Major եւ A Minor եզրերով:

Վաթսունականներու պաղ պատերազմի այն օրերուն, սակայն, կը գտնուին կարգ մը անգլիացի գրողներ եւ վիպագիրներ, որոնք չեն երկմտիր օգտագործելու «Հայաստան» անուանումը երէկի Օսմանեան Կայսրութեան եւ այսօրուան Թուրքիոյ արեւելեան հողամասերուն համար: Այս վերջիններէն է վիպագիր եւ ճանապարհորդագիր Ռոզ Մաքոլին, որ ***The Towers of Trebizond*** սքանչելի իր վէպով կու տայ անուրանալի ներկայութիւնը հայուն՝ Տրապիզոնի մէջ թէ այլուր: Վէպը որ գիտական գործ մը չէ բնաւ՝ խորապէս պատմական է եւ ամբողջականօրէն կ՛առընչուի հայութեան եւ անոր հող հայրենիքին իրաւութեան եւ իրականութեան:

Փաթրիք Քինրոսն իր կարգին շատ մօտիկէն կը քալէ Մաքոլիին, եւ հեռու կը կենայ պաղ պատերազմին քաղաքական եւ հաշուարկուած ազդեցութիւններէն: Որպէս կենսագիրը Քեմալ Աթաթիւրքին՝ անիկա չի ակնարկեր իր խօսքը հայ-թրքական յարաբերութիւններուն մասին: Արդէն 1946ին, ***Within the Taurus*** խորագրուած իր գործով անիկա ընդարձակ կերպով խօսեր էր հայուն մասին եւ անոր բնօրրանին, եւ սքանչելի էջեր նուիրեր Անիին եւ հայկական ճարտարապետութեան, այլ մանաւանդ անգօսներ թուրք պաշտօնական կեցուածքը հայութեան հանդէպ եւ Հայաստանին: Իր ***Atatürk*** գործին մէջ՝ անիկա ոչ միայն կը խօսի թրքական բանակի ձախողութիւններուն եւ պարտութիւններուն մասին 1916–1917ի ձմրան՝ այլ մանաւանդ ցոյց կու տայ թէ ինչո՞ւ սննդեղէնի դժուարութիւններու մատնուեցան օսմանեան բանակները: Ըստ անոր՝ «հայերը ջարդուած էին կամ զանգուածաբար տարագրուած, բառացիօրէն անապատի վերածելով երկիրը, առանց գիտցիներու՝ որոնք հաց արտադրէին, եւ արհեստաւորներու՝ որոնք ապահովէին ծառայութիւնը: «[Յետագային] բարայրներու մէջ գտնուեցան ամբողջ զօրաբաժիններ որոնք մահացեր էին անսուաղութենէ»: Այսուհանդերձ՝ Քինրոս չի պեղեր ալբերը Հայկական Տասնհինգին:

Այսօր առկայ են այս բոլոր տեսակէտերը հայութեան մասին եւ Հայկական Ցեղասպանութեան, սակայն կայ նաեւ այն կարծիքը թէ 1915ին հայերն էին ահաբեկիչները. թէպէտեւ կան քանի մը գրողներ, որոնք կը կատարեն որոշ մէկ գնահատանքը հայկական տեսակէտին: Դժբախտաբար, սակայն, կը պակսին Մաքոլիի եւ Քինրոսի ատաղձէն գրողներ:

ԳԷՈՐԳ ՀԻՆԳԵՐՈՐԴ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՀԵՌԱԳԻՐԸ ԵՒ ԴԱՇՆԱԿԻՑՆԵՐՈՒ 1915Ի ՄԱՅԻՍԵԱՆ ՄԻԱՑԵԱԼ ՅԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹԻՒՆԸ

ՋԱՒԷՆ ՄՍԸՐԼԵԱՆ

Համաշխարհային Առաջին Պատերազմին բռնկումը առիթ մը տուաւ Օսմանեան Կայսրութեան իշխանութեան գլուխը գտնուող Երիտասարդ Թուրք Կուսակցութեան որ պետական միջոցներով իրականացնէր կանխամտածուած ու ծրագրուած ցեղասպանութիւնը հայութեան, որ կ'ապրէր Արեւմտեան Հայաստանի, Փոքր Հայքի, Կիլիկիոյ եւ Օսմանեան այլ հողամասերու վրայ։

Օսմանեան Կայսրութեան Համաշխարհային Առաջին Պատերազմի մուտքէն քիչ ետք սկսան ջարդերը Օսմանեան Կայսրութեան տարածքին վրայ, մանաւանդ անոր արեւելեան սահմաններուն մօտակայքը գտնուող շրջաններուն մէջ եւ մասնաւորապէս նորոգ գրաւեալ Արդուինի[1], Էրզրումի նահանգին հայկական գիւղերուն[2], Ալաշկերտի շրջանին մէջ եւ այլուր[3]։

Թէեւ հայերն ու մեծ պետութիւններէն ոմանք ունէին այն վախը թէ լայնածաւալ ջարդեր կը ծրագրուէին՝ մինչ այդ գաւառներէն հասնող սպանդի լուրերը տակաւին չէին հասած այդ վախը լրիւ արդարացնելու տարողութեան։

Հազար ինն հարիւր տասնհինգի Մարտ եւ Ապրիլ ամիսներուն Հայոց կացութիւնը վատթարացաւ Արեւելեան Նահանգներուն մէջ։ Ա՛լ յստակ կերպով կը տեսնուէին նախանշանները Օսմանեան Կայսրութեան իթթիհատական կառավարութեան ցեղասպանական ծրագիրին։ Սպանդն սկսեր էր եւ կը շարունակուէր Ալաշկերտի, Պիթլիսի, Էրզրումի եւ Վանի նահանգներու հայկական կարգ մը գիւղերուն մէջ[4], երբ անդին՝ 8 Ապրիլ 1915ին կը սկսէր տեղահանութիւնը Զէյթունի հայոց[5]։

Վանայ նահանգին Ականց գիւղին մէջ 2500 հայ տղամարդիկ կը գըն-

դակահարուէին 19 Ապրիլին[6], մինչ 24000 հայեր կը սպաննուէին նոյն նահանգի այլ գիւղերու մէջ[7]։ Ասոնց կը յաջորդէր սպաննութիւնը Վանէն պետական երեսփոխան Վռամեանի, կուսակցական ղեկավար Իչխանի եւ այլոց։ Այս եղեռնագործութիւններէն ետք էր որ կը սկսէր Վանի հերոսական ինքնապաշտպանութիւնը 20 Ապրիլ 1915ին, որ պիտի տեւէր մինչեւ 16 Մայիս 1915 թուականը[8]։

Նախքան Հայաստանի մէջ զանգուածային ջարդերն ու տեղահանութիւնները՝ լուրեր հասեր էին Թիֆլիսի հայ ազգային ղեկավարութեան տեղի ունեցող մասնակի ջարդերու եւ սպանութիւններու մասին։ Առ այդ՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գէորգ Ե. Կովկասի փոխարքայ Վորոնցով–Դաշկովի արտօնութեամբ, 20 Ապրիլ 1915ին դիմեց Իտալիոյ Վիքթոր–Էմմանուէլ Գ. թագաւորին եւ Ամերիկայի Միացեալ Նահանգներու նախագահ Ուուտրօ Ուիլսընին, որպէս չէզոք երկիրներու ղեկավարներու, որ միջնորդեն Բարձրագոյն Դրան մօտ հայոց պաշտպանութեան համար[9]։ 22 Ապրիլին Ռուսիոյ արտաքին գործոց նախարարը հրահանգեց Ուաշինկթընի եւ Հռովմի մօտ Ռուսիոյ ներկայացուցիչներուն նեցուկ կանգնիլ Գէորգ Ե. Կաթողիկոսի դիմումին[10]։

Դաշնակից ուժերու Կալիփոլիի ցամաքահանման նախօրեակին, 23էն 24 Ապրիլի գիշերը, օսմանեան երիտասարդ Թուրք իշխանութիւնները ձերբակալեցին 270 հայ ղեկավար ու մտաւորական՝ անղեկ եւ առանց առաջնորդի ձգելու համար հայութիւնը Օսմանեան կայսրութեան ամբողջ տարածքին, իսկ հայկական գաւառներուն մէջ սաստկացան ջարդերը, որոնք արդէն տեղի կ'ունենային. առ այդ՝ Ռուսիոյ արտաքին գործոց նախարար Սազոնով հեռագրեց Փարիզի եւ Լոնտոնի մօտ Ռուսիոյ դեսպաններուն, թէ ըստ իր նախարարութեան ստացած նորանոր տեղեկութիւններուն՝ քառասնից վիճակ կը տիրէր Ասիական Թուրքիոյ մէջ եւ թէ թուրքերն ու քիւրտերը կը կոտորէին հայերը, ուստի անհրաժեշտ էր անոնցմէ իւրաքանչիւրին համար անձնատուրը դիմել իր ներկայացուած երկրին՝ Մեծն Բրիտանիոյ եւ Ֆրանսայի կառավարութիւններուն, որ միատեղ հրապարակէին Բարձրագոյն Դուռ ուղղուած դիմում մը եւ նշէին թէ հայերու կոտորածին համար անձնապէս պատասխանատու պիտի նկատուէին թուրք կառավարութեան անդամները՝ ինչպէս նաեւ քաղաքական ու զինուորական պաշտօնատարները[11]։

Անգլիական կառավարութիւնը հրահանգեց Հռովմի եւ Ուաշինկթընի իր դեսպաններուն նեցուկ կանգնել իրենց ռուս պաշտօնակիցներուն՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գէորգ Ե.ի հեռագրին կապակցութեամբ[12], սակայն 29 Ապրիլին վերահասու դառնալէ ետք Սազոնովի 25 Ապրիլի միացեալ յայտարարութեան փափաքին՝ Բրիտանական Ֆորէյն Օֆիսը պատեհ նկատեց սպասել ու տեսնել թէ ի՞նչ պիտի ընէին իտալական եւ ամերիկեան կառավարութիւնները[13]։ Քանի մը օր ետք, 2 Մայիս 1915ին, իտալական կառավարութիւնը հրահանգեց Կոստանդնուպոլսոյ մօտ իր դեսպանին դի-

մում կատարել Թրքական կառավարութեան հայկական ջարդերը կասեցնելու առընչութեամբ։ Նոյնհետայն նոյնանման դիմումներ կատարեցին ամերիկեան եւ պուլկարական դեսպաններն ալ[14]։

Մինչ այդ՝ կացութիւնը վատթարացեր էր արդէն եւ հայոց դէմ ծրագրուած ցեղասպանութիւնը լրիւ թափով գործադրութեան դրուեր։ Վանի նահանգէն մեծամեծ դժուարութիւններով մահէն ճողոպրածներէն եւ այլազան ականատեսներէն Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գէորգ Ե.ը իրազեկ դարձաւ ահաւոր եղելութիւններուն, զորս վկայելու կու գայ Մայր Աթոռի դիւանապետ Բագրատ Եպիսկոպոսի համար 708 եւ 21 Ապրիլ/4 Մայիս 1915 թուակիր նամակը, զոր ուղղուած կը գտնենք Փարիզի հայոց եկեղեցւոյ Վռամշապուհ Աւագ Քահանայ Քիպարեանին եւ Հայոց Ցանճնաժողովին, եւ որ կը հաղորդէր ի միջի այլոց, թէ «Նորից Տաճկա—Հայաստանում հազարաւոր անմեղ հայերի արիւնն է հոսում։ Տաճկաց տմարդի կառավարութիւնն այժմեան քաղաքական պայմաններում իրեն միանգամայն ազատ համարելով ամենայն տեսակ պատասխանատուութիւններից, քաղաքակիրթ աշխարհի՝ յատկապէս Ռուսաստանի, Անգլիայի եւ Ֆրանսայի վերահսկողութիւնից եւ միջազգային պարտաւորութիւններից, սկսել է իրագործել իւր սոսկալի ծրագիրը, քրտական աւազակախմբերի եւ բաշիբոզուկ պաշտօնեաների ձեռքով հայաչատ վիլայէթներում կազմակերպել կոտորածներ։ Հաստատ աղբիւրից տեղեկութիւն ստացուեց, որ տաճիկ կառավարութեան դաւադիր պաշտօնեաները իրենց յատուկ խարէութեամբ հաւաքել են բազմաթիւ գիւղերից խաղաղ ու անզէն հայ գիւղացիներին զինուորակոչի պատրուակով եւ գնդակահարել եւ կոտորել են հազարաւորներին»[15]։

Ի տես այս կացութեան, իր հեռագիրէն 14 օր ետք, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գէորգ Ե.ը հեռագիրներ ղրկեց Ռուսիոյ արտաքին գործոց նախարար Սերկէյ Սազոնովին, Անգլիոյ Ճորճ Ե. թագաւորին, եւ Ֆրանսայի Հանրապետութեան նախագահ Բէյմոն Փուանքարէին, որ ցոյց տային իրենց պաշտպանութիւնը հայ ազգին՝ «իրենց դեսպանների միջոցով չէզոք պետութեանց վրայ ազդելով առաջն առնելու [համար] Տաճկա—Հայաստանում կատարուող անգթութիւնների, սիստեմաթիք կոտորածի եւ կազմակերպուած թուրք—քրտական աւերումների»[16]։

Գէորգ Ե. Կաթողիկոսին հեռագիրը որ առաքուեցաւ Մեծն Բրիտանիոյ Ճորճ Ե. թագաւորին՝ Պաքինկհամի Պալատը հասաւ 6 Մայիս 1915ին եւ այժմ կը գտնուի Ֆորէյն Օֆիսի արխիւներուն մէջ։ Այդ հեռագիրը կ'ըսէր.

«Նորին Վեհափառութիւն Ճորճ Ե. Թագաւոր Անգլիոյ,
Լոնտոն.

«Թրքահայաստանէն վերջերս հասած ահազանգիչ լուրերէ ետք թէ

ջարդերը վերսկսած են եւ կազմակերպուած ճնշումներ կը սպառնան գոյութեանը Թրքահայաստանին եւ հայ ժողովուրդին՝ այժմու չատ ծանր վայրկեանին կը դիմենք Ձերդ Վեհափառութեան մարդասիրական վեհ զգացումներուն եւ մարդկութեան եւ քրիստոնէութեան անունով կոչ կ'ուղղենք եւ յարգալից կը խնդրենք Ձեզմէ, որ ազնիւ ըլլաք հրահանգելու դիւանագիտական Ձեր ներկայացուցիչներուն, որոնք մօտն են չէզոք պետութեանց, իրենց ազդեցութեամբ վերջ մը դնել տալու Թուրքիոյ մէջ Թըրքական կառավարութեան եւ մոլեռանդութեան թողլքուած իմ ժողովուրդիս դէմ ահաւոր հալածանքին։

«Գէորգ Ե.
«Ծայրագոյն Պատրիարք եւ Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց»[17]

Հեռագիրի ստացումէն միայն վեց օր ետք էր որ Մեծն Բրիտանիոյ արտաքին գործոց նախարար Սըր Էտուըրտ Կրէյը էջմիածին ղրկեց հետեւեալ չափազանց զուսպ հեռագիր պատասխանը, որ կ'ըսէր թէ «ինծի հրահանգուած է Նորին Վեհափառութիւն Թագաւորին կողմէ իմաց տալ ձեզի թէ ստացուած է Ձերդ Սրբազանութեան ընթացիկ [ամսու] 4ի հեռագիրը, եւ յայտնել թէ Թուրքիոյ հայերու կացութիւնը գրաւած է ուշադրութիւնը Նորին Վեհափառութեան կառավարութեան. Կրէյ»[18]։

Երբ իր քաղաքական չահերէն մեկնած եւ նկատի առնելով որ 150,000է աւելի ռուսահայեր կային իր բանակներուն մէջ՝ Ռուսիան ամէն գնով կ'ուզէր ազդարարող յայտարարութիւն մը հրապարակել օսմանեան թուրքերուն դէմ Անգլիոյ եւ Ֆրանսայի համագործակցութեամբ՝ Անգլիան կը դանդաղէր։ Բրիտանական կառավարութիւնը կը խորհէր, թէ նման ազդարարագիրի մը համար «բաւականին վստահելի տուեալներ» չունէր իր ձեռին եւ կը կարծէր թէ այդ մէկը օգուտէ աւելի կրնար վնաս հասցնել եւ մղել թուրքերը որ ըլլային աւելի «վրէժխնդիր»[19]։ *Այսուհանդերձ չարունակուեցան ռուսական ճնշումները, եւ Լոնտոնի մէջ ռուսական դեսպանը բացատրեց Կրէյին, թէ ռազմական պատճառներով եւ «Ռուսիոյ հայերուն գոհացում տալու համար» անհրաժեշտ էր ռուսական կառավարութեան համար յայտարարութիւնը հրապարակային նման ազդարարագրի մը*[20]։ *Մինչ այդ, սակայն, 15 Մայիսին Ռուսիոյ արտաքին գործոց նախարար Սազոնովը հրահանգեց Լոնտոնի մէջ ռուսական դեսպանին, թէ «բարեհաճեցէք [ձեր] հաւատարմագրուած կառավարութեանը վերստին մատնանշել, որ ցանկալի է ու ճիշդ ժամանակն է հրապարակել Բ[արձրագոյն] Դրանն ուղղուած համատեղ յայտարարութիւն, որը, եթէ նոյնիսկ նրա վրայ պատչաճ տպաւորութիւն չգործի, յամենայն դէպս կը բարձրացնի հայերի ոգին, որոնք մեզ կարող են օգտակար լինել Թուրքիայի դէմ մղուող պայքարում»*[21]։



5514.9
MAY 6 1915

POST OFFICE TELEGRAPHS.

Government Despatch No. 6th May 1915

Handed in at Etchoredzive 11 This message has passed through the hands of
9 32 pm
Received in Palace at 8.13 am D. Logan Telegraphist.
Sent out for delivery at Tiutea.

Sa Majesté George V Roi
D'Angleterre Londres

Après les nouvelles alarmantes reçues de l'armée Turque des

Լոնտոնի մէջ Ռուսիոյ դեսպան Կոմս Ա.Կ. Պենքընտորֆ Ռուսիոյ կողմէ առաջարկուած ազդարարագիրը փոխանցեց Անգլիոյ արտաքին գործոց նախարար Էտուըրտ Կրէյին։ Հաւանաբար իրազեկ դառնալէ ետք թէ Վանի հայերուն ինքնապաշտպանութիւնը ապստամբութիւն մը չէր՝ այլ հետեւանքը կոտորածներուն՝ Մեծն Բրիտանիան որոշեց չարժիլ ոչ որպէս պատասխան մը Գէորգ Ե. Կաթողիկոսի աղերսական հեռագիրին՝ այլ ընթացք տալու համար Համաշխարհային Առաջին Պատերազմի իր դաշնակիցին՝ Ռուսիոյ պահանջին։ Արդարեւ, ինչպէս կը վկայեն փաստաթուղթերը, Ռուսիոյ դեսպանը պնդեր էր Կրէյի մօտ, թէ իր կառավարութիւնն անձկագին կը փափաքէր ունենալ հրապարակային յայտարարութիւն մը գոհացնելու համար Ռուսիոյ հայկական հանրային կարծիքը[22]։

Մինչ այդ, սակայն, Արեւմտեան Հայաստանի կարգ մը շրջաններուն մէջ սկսան տեղահանութիւնները եւ ջարդեր տեղի ունեցան Կարինի, Խնուսի եւ Մամախաթունի մէջ[23]։

Քսան Մայիսին Ռուսիոյ արտաքին գործոց նախարար Սազոնովը յայտնեց Ֆրանսայի մէջ Ռուսիոյ դեսպանին, թէ Մեծն Բրիտանիոյ արտաքին գործոց նախարար Կրէյը ընդունած էր հայկական ջարդերուն առընչուող միացեալ յայտարարութիւնը, զոր պատրաստած էր Ռուսիոյ արտաքին գործերու նախարարութիւնը՝ հրապարակել Լոնտոնի մէջ՝ համաձայնութենէն ետք Ֆրանսական կառավարութեան, եւ առ այդ՝ խնդրեց արագացնել անոր ձեռք բերումը[24]։ Սակայն տրուած ըլլալով որ անգլիական եւ Ֆրանսական կայսրութիւններն ունէին իսլամական մեծ բնակչութիւն՝ Փարիզի մօտ Մեծն Բրիտանիոյ դեսպան Սըր Ֆ. Պերթիի թելադրանքով յայտարարութեան ռուսական կողմէ առաջարկուած նախագիծէն վերցուեցաւ այն ակնարկութիւնը թէ Թուրքիոյ այս ոճիրները կը գործուէին «քրիստոնեաներուն դէմ»[25]։ Իրականութեան մէջ՝ յայտարարութեան ֆրանսերէն պատճէնը ունէր «Թուրքիոյ կողմէ գործադրուած այս նոր ոճիրները ընդդէմ մարդկութեան եւ քաղաքակրթութեան» արտայայտութիւնը[26]։

Ի վերջոյ, 22 Մայիս 1915ին, Եռեակ Համաձայնութեան դաշնակիցները յայտարարեցին Օսմանեան կայսրութեան վարիչներուն, թէ պատերազմի աւարտին անձնապէս պատասխանատու պիտի նկատուէին հայոց հանդէպ իրենց կատարած կոտորածներուն համար։

Ստորեւ այդ հրապարակային յայտարարութիւնը, որ 24 Մայիսին Կոստանդնուպոլսոյ ամերիկեան դեսպան Հենրի Մորկընթոյի ձեռամբ ներկայացուեցաւ Բարձրագոյն Դրան[27]։

«Գրեթէ վերջին ամսուան ընթացքին, քիւրտերը եւ Հայաստանի թուրք բնակչութիւնը լծուած են հայերը ջարդելու՝ օսմանեան իշխանութեան գիտակցութեամբ եւ յաճախ՝ օգնութեամբ։ Ապրիլի կէսերուն նման ջարդեր

տեղի ունեցան Էրզրումի, Դերջանի, Ակնի, Պիթլիսի, Սասունի, Մուշի, Զէյթունի եւ ամբողջ Կիլիկիոյ մէջ։

«Վանի շրջակայքի չուրջ 100 գիւղերու բնակիչներուն բոլորը սպանուեցան։ Բուն քաղաքին մէջ հայերուն թաղը պաշարուած է քիւրտերու կողմէ։ Նոյն ատեն Կոստանդնուպոլսոյ օսմանեան կառավարութիւնը կատղած է անպաշտպան հայ բնակչութեան դէմ։

«Թուրքիոյ կողմէ գործադրուած այս նոր ոճիրներուն դէմ յանդիման՝ Դաշնակից կառավարութիւնները հրապարակաւ կը յայտարարեն Բարձրագոյն Դրան, թէ Օսմանեան կառավարութեան բոլոր անդամները, ինչպէս նաեւ իրենց գործակիցներէն անոնք որոնք մասնակից են եղած՝ անձնապէս պատասխանատու պիտի նկատուին այս ջարդերուն համար»[28]։

Օսմանեան կայսրութեան կառավարութեան հակազդը եղաւ հայոց տեղահանութեան ծրագրին վաւերացումը ու հրապարակումը՝ յուշագրի ստացումէն երեք օր ետք, 27 Մայիս 1915ին, թերեւս իբր ինքնարդարացումը կատարուածին եւ աւելի ահաւոր կատարուելիքին[29]։

Տեղահանութեան յայտարարութիւնը կատարուեցաւ արարքին սկսեալէն ետք (ex-post facto)։ Ապրիլին տեղահանութիւններն արդէն սկսեր էին Զէյթունի եւ անոր շրջակայքին, ապա 9 Մայիսին Թոքաթի եւ Մայիսի կէսերուն ալ՝ Էրզրումի շրջաններէն։

Ցետագային՝ Սեւրի մէջ 10 Օգոստոս 1920ին կնքուած դաշնագիրը զոր ի միջի այլոց ստորագրեցին Օսմանեան կայսրութեան եւ Հայաստանի Հանրապետութեան ներկայացուցիչները՝ ունէր յօդուած 230ը, որ կը ճշդէր թէ թրքական կառավարութիւնը պարտաւոր էր Դաշնակից Պետութիւններուն յանձնել ջարդերուն պատասխանատուները, իսկ Դաշնակիցներն իրենք իրենց կը վերապահէին դատարան մը կազմելով դատելու մեղադրեալները, եւ թէ այդ դատարանը պիտի ճանչցուէր թրքական կառավարութեան կողմէ։

Ցօդուած 230ը կ՚առընչուէր հայերու դէմ գործուած ոճիրներուն։ Իրականութեան մէջ՝ Սեւրի դաշնագիրին այս յօդուածը եւ Դաշնակիցներուն 1915ի մայիսեան միացեալ յայտարարութիւնն էին որ նախընթաց ծառայեցին Համաշխարհային Երկրորդ Պատերազմի ոճրագործները դատելու սահմանուած Նիւրեմպերկի եւ Թոքիոյի հրովարտակներուն 6(գ) եւ 5(գ) յօդուածներուն՝ յաջորդաբար[30]։

Հայոց պարագային, սակայն, Սեւրը թաղուեցաւ Լոզանի մէջ։ Լոզանի դաշնագիրին կը պակսէր Սեւրի 230ին նմանող յօդուած մը։ Ընդհակառակը, դաշնագիրին կցուած էր ներման յայտարարութիւն մը, որուն համաձայն ներուած էին բոլոր այն յանցանքները որոնք գործուած էին 1 Օգոստոս 1914էն 20 Նոյեմբեր 1922ի միջեւ[31]։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Ջ.Ս. Կիրակոսեան, ***Առաջին Համաշխարհային Պատերազմը եւ Արեւմտահայութիւնը, 1914–1916 թթ.***, Երեւան, 1967, էջ 256–257:
2. Haigazn Kazarian, "The Turkish Genocide of the Armenians: A premeditated and official assault," ***The Armenian Review***, vol. 30, No. 1-117, Spring, [Boston] 1977, pp. 13-15.
3. ***Նիւթեր ՀՅ. Դաշնակցութեան Պատմութեան Համար*** [Հ. Տասնապետեան, խմբ.] հտ. Ա., Պէյրութ, 1973, էջ 245:
4. Johannes Lepsius, ***Rapport secret sur les massacres d'Armenie***, Paris, 1919. pp. 225-228.
5. Viscount Bryce, ***The Treatment of the Armenians in the Ottoman Empire***, Beirut, 1972, p. 627. Այսուհետեւ՝ Bryce:
6. Joseph Green, ***Leavening the Levant***, Boston, 1916, p. 45.
7. Henry Morgenthau, ***Ambassador Morgenthau's Story***, New York, 1918, p. 297.
8. Վանի ինքնապաշտպանութեան մասին տես՝ Զաւէն Մսըրլեան, «Վանի 1915ի դիւցազնամարտի ամփոփ պատմականը», ***Զարթօնք***, Պէյրութ, 21–28 Ապրիլ 1965, էջ 2 յաջորդաբար:
9. ***Հայաստանը Միջազգային Դիւանագիտութեան եւ Մովկուական Արտաքին Քաղաքականութեան Փաստաթղթերում*** [Ջ.Ս. Կիրակոսեան, խմբ.], Երեւան, 1972, էջ 368: Ասկէ ետք՝ ***Հայաստանը Միջազգային***:
10. Նոյն, էջ 368–369: Տես նաեւ՝ F.O. 371/2488/51009.
11. ***Հայաստանը Միջազգային***, էջ 369:
12. F.O. 371/2488/51010.
13. F.O. 371/2488/53073.
14. Նոյն:
15. Ռազմիկ Արզոյեան, «Պատմութեան դատի առջեւ», ***Կանչ***, թիւ 238, Շաբաթ 21 եւ թիւ 239, Շաբաթ 28 Դեկտեմբեր 1996, Պէյրութ:
16. Նոյն, էջ 74:
17. F.O. 371/2488/55449.
18. Նոյն:
19. F.O. 371/2488/58387.
20. F.O. 371/2488/51009/59097.
21. ***Հայաստանը Միջազգային***, էջ 375:
22. F.O. 371/2488/59097.
23. Մանրամասնութեանց համար տես՝ Լեւոն Վարդան, ***Ժամանակագրութիւն Հայկական Տագնիցի, 1915–1923***, Պէյրութ, 1975, էջ 37:
24. ***Հայաստանը Միջազգային***, էջ 376:
25. F.O. 371/2488/51009/59205/63095/63903.
26. Մանրամասնութեանց համար տես՝ Zaven Messerlian, "A United Nations report in 1948 related to the Armenian genocide," ***Հասկ Հայագիտական Տարեգիրք***, Նոր Շրջան Բ.–Գ. տարի, Անթիլիաս–Լիբանան, 1981–1982, էջ 465–475: Այսուհետեւ՝ Messerlian:
27. U.S.A., Department of State, ***Foreign Relations of the United States, 1915, Supplement,*** Washington, D.C., 1928, pp. 981-982.
28. F.O. 371/2488/9312.
29. Bryce, pp. 659-660.
30. Messerlian, p. 475.
31. Նոյն:

Ջ.Մ.

THE TELEGRAM OF CATHOLICOS GEVORK THE FIFTH AND THE MAY 1915 DECLARATION OF THE ENTENTE POWERS
(Summary)

ZAVEN MESSERLIAN

Making use of the documentary and official materials especially of the British Foreign Office, the article endeavours to bring to light the why and how of the publication of 24 May 1915 declaration of the Entente Powers in face to the facts of the Ottoman attrocities and massacres of Armenians just at the beginning of the First World War, after Gevorg the Fifth, the Catholicos of All Armenians, appealed to the British, Russian, French, Italian and other potentates of the time. According to the givens and their analysis, the author concludes that the united declaration of the Great Powers was not made to impede and stop, if possible, the deportation and massacres of the Armenian population of the Ottoman Empire, but rather to encourage the Armenians in the Caucasus and various regions of the Russian Empire to bring help to the war efforts of that Empire.

The author also concludes that the article 230 of the Treaty of Sèvres, which dealt with the problem of war criminals, but was left aside when the Treaty of Lausanne was signed between the Entente Powers and Turkey, was the basis for the later publication of the Nuremberg and Tokyo declarations (articles 6c and 5c respectively) at the end of the Second World War. In fact, the Treaty of Lausanne included an appendix which declared pardoned all crimes committed between 1 August 1914 and 20 November 1922.

THE ARMENIANS IN POST-WWI TURKEY(1919-1938)[1]

ANTRANIK DAKESSIAN

Cesaria and the Environs (Cesaria, Everek-Fenese, Talas, Gemereg, Tomarza, Jujun, Manjesen...)

Reports of early January 1920, about the Armenians in Cesaria, recorded that the St. Stephanos Armenian Apostolic church was half-destroyed and the school building was in total ruins. Father Serovpe Burmayan had inaugurated both the Armenian Apostolic and Evangelical churches and consoled the parish during a mass. A local church committee was formed that called the compatriots in Egypt and the United States to support the local church and the school financially.[2] Since the orphanage buildings in Cesaria were inadequate and caused health problems, 800 of the orphans were sent to Cilicia, accompanied with an equal number of refugees.[3] A bleak picture was depicted about Cesaria where the number of 600 Armenian families dwindled to around 250,[4] while a different report affirmed that the Armenian males of Cesaria were being called under arms, and added that even the underage were working for the Turkish army. Community buildings were turned into warehouses and stockpiling locations.[5]

After the tide passed, and the Kemalists consolidated their rule in the country, new reports about Ccsaria Armenians indicated that they numbered 9000 in late 1922.[6] According to a Near East Relief report, the three Armenian orphanages of Cesaria sheltered 1050 Armenian orphans. One of them, previously a school building, was at the end of the city. The second was in the city center - a four storey modern building with two subsidiary buildings and a very small garden which deprived the children from having a playground. The third orphanage was a set of 12 houses. The need for a school building had forced the Armenian Community Council to use them, even though they were not fit for the purpose. Taking into consideration the number of the Armenian orphans and the limitations of the budget of the orphanages, the orphans taken in were those who had no relatives at all. Sometimes whole families were in need, but the Relief declined to give them shelter unless they were in a total loss.

Clothing was given to the poorest if proved that they were in absolute need. Those who got aid had to do some work or chop wood instead. During spring, instead of soup the Relief provided 1800 needy people with dry bread (weighing less than half a pound for each). In Autumn, weather conditions brought forth a demand for boots, clothing and food.[7]

A shock in the community was caused by the mutiny against Kemal which resulted in loss of life among the Armenian community of Cesaria as well. 150 Armenians and 300 Greeks, accused of taking part in the rebellion, were tried by the military tribunal and hanged.[8] In the mean time, the number of the Armenian orphans of Cesaria increased to 3000, since it became a regional center for saving scattered Armenian orphans. The orphans were packed in the monastery of St. Garabed, under the supervision of the Near East Relief.[9] Late 1922 reports claimed that the Cesaria Armenians were ordered to liquidate their businesses and leave the area. This created havoc, and caused financial losses to most Armenians; the Prelate of Cesaria, Bishop Dirtad Balian for instance, lost all his belongings- his library, his philological research papers of 36 years, as well as his stamp collection.[10] But later reports clarified that the Milli authorities had in fact granted freedom of movement to all minorities for a period of 31 days, provided that no one was allowed to sell his private belongings. Besides, those who had relatives abroad had to pay their bedel, and 10 years' property taxes of theirs and their relatives', even if their buildings were damaged or destroyed during the war.[11] Nevertheless, these restrictions did not deter some Armenians from leaving for Constantinople,[12] while the majority (around 5000), financially broke, stayed in Cesaria. Meanwhile, a further 350 Armenian orphans were brought to St. Garabed Monastery increasing their number to 550.[13] The orphans were being supervised by the abbot of the monastery, Sembat Vardapet, after the departure of the American Relief from Cesaria.[14] On the social level, a big number of widows lived in the city in extremely deplorable conditions and because of the confiscation of the community estates by the Turkish authoritics, the community fell short of helping them in anyway. Later reports claimed that the Gumushian school was reopened and the St. Neshan monastery was returned to its Armenian owners.[15] It needed basic renovation.[16] These relieving measures did not change the lot of the Armenians who now faced with humiliation, unemployment and other financial hardships, were induced to leave.[17] And in fact many left through Mersin and Alexandretta to Greece or Syria.[18] The main concern of those who remained was the fate of the orphans, who were somehow better off due to the financial assistance of the Cesarian expatriates.[19] However, a comprehensive report of Cesaria Armenians for the year 1924, regarded the prelacy as one of the most organized in the whole hinterland, with a 4400 strong community, in the region, of whom 2653 dwelt in the city, among whom 1114 were native Cesarians, 1141 had taken refuge from Roomdigin[20] and 398 were from other

villages. The report added that in Cesaria and its surroundings there were 7 community bodies, 3 church committees, 10 standing (not destroyed) churches,[21] 1 monastery (changed into an orphanage), 3 clerics and 8 schools, not any of them function ing, because of the lack of teachers.[22] In real terms, the situation was more discouraging than the report depicted. Well-informed sources of mid-1925 reported that there were barely 350 Armenian families in the city, while in the surrounding villages the number of the Armenians was very small, with neither schools nor churches nor priests. In cases of deaths, the villagers themselves used to do the burial services. Newborn babies were not baptized for years.[23]

Not much was changed in the number of Armenians and their conditions in 1926, except for the moving of some Armenians from the surrounding villages of Tavloosoon,[24] Germir[25] and Efkere[26] to Cesaria where the 6-700 school age children did not attend school, but wove rugs or played around. There was a lack of teachers and finances. The only functioning school was the Gumushian Kindergarten and Elementary school, financed by the Constantinople Gumushian will. The community boasted of having 2 dentists, 2 money exchangers, 9 coppersmiths, 4 rug weavers, 2 grocers, 6 peddlers, 10 knife sharpeners, 4 comb makers, 2 millers, 6 traders, 3 goldsmiths, 5 tailors, 20 *aboukht*[27] makers, 4 barbers, 5 stone carvers, 5 blacksmiths, 2 coffee makers, 6 secretaries, 4 cobblers, 7 manufacturers, 10 butchers, 4 carpenters, 4 potters, 8 *yazmajis* and 6 cart drivers.[28] Nevertheless, community life showed mixed signs of deterioration through reports recording the improper celebration of the St. Garabed monastery pilgrimage, the delayed baptism of many grown ups, the large number of school age children with no school, the orphans of St. Garabed in need of shoes...[29] These conditions did not improve and the deputy prelate of Cesaria called for a monthly allocation of funds to take care of the orphans and the poor. On the other hand, signs of assimilation were observed in late 1928, when reports recorded around 60 Armenian children attending Efkere and Cesaria Turkish schools,[30] while the St. Garabed monastery, the only monastery in the whole hinterland, was closed permanently on June 11, 1928, confiscated by the Turkish authorities, and the 125 orphans and others sheltering there were brought to St. Loosavoritch church of Cesaria city.[31] Other tragic reports highlighted the difficulties of the Armenian minority that seemed to be better off financially (though hardly ten families owned their homes), but worse in social, ethnic and religious conditions. The courtyard of St. Loosavoritch church was being used by three schools, or rather the names of three schools were stuck next to each other making room for 150 pupils, with 3 Armenian and 2 Turkish teachers. The orphanage, established in 1918, now numbered around 100 orphans and poor people, who were barefoot for years because of lack of finances. Community life did not promise any hopes of improvement: the Armenians of Cesaria could not upkeep their church, school, language and national traditions. Out of a total of around 3000

Cesarian Armenians only 2 read newspapers. Some received the *Rahnuma* newspaper. In the community there were 1 lawyer, 1 dentist, 5 rug weavers, 8-10 rug designers, 2 money exchangers, 10 secretaries, 2 tradesmen, 4 goldsmiths, 13 blacksmiths, 10 manufacturers, 8 tailors, 3 cobblers, 10 carpenters, 8 comb makers, 2 tinsmiths, 4 *yazmajis*, 8 masons, 6 coppersmiths, 8 potters, 3 barbers, 1 watchmaker, 22 *aboukht* makers, 15 butchers, 12 sausage makers, etc.[32] In October 1928 the Cesaria community leaders ordered the closure of the already officially closed orphanage because of lack of financial means. Out of the 100 orphans in the orphanage, 53 had applied for passport documents, to leave the area, while nothing was done for the other 20-30 handicapped people in the orphanage, for whom the Armenian Patriarchate of Constantinople was the only hope.[33] As for the Patriarchal report of the Cesaria Armenians of 1928, it spoke about around 500 families living in Cesaria, mostly working in trade, crafts (rug weaving) and business. Out of the 3 churches of the city only St. Astvadzadzin was in Armenian hands where religious ceremonies were held. School life continued since 1919 in the Gumushian building against numerous odds. The students numbered around 300. The boys' section had 5 teachers, 3 Armenians and 2 Turks, while the female section had 2 Armenian and 1 Turkish teacher. Most of the expenses of the school was covered by the Patriarchate. There were further 200 Armenian children who did not attend school, but worked with their parents, or wandered around. The city had a National Trustee, that ran the church, the school and helped the poor. Around 2000 Armenians were spread in the villages, where religious services were conducted by 2 clerics, from time to time.[34] Still, in 1929, the Armenian community of Cesaria was considered to be the most organized prelacy in all the hinterland,[35] with its 335 families, numbering 1930 (384 men, 565 women, 459 boys, 422 girls), a decrease from the previous year's 2348. The Gumushian school had 270 students.[36] Other reports dropped the number of Armenians in Cesaria city to 1360 in 1929, while the number in the surrounding area was around 2600.[37]

According to a report, in 1930 there were 700 Armenians below the age of 14, and 300 between 14-21 in Cesaria and the neighborhoods. Only 100-120 of these attended Turkish schools, because of the closure of the Gumushian school that year. A further 100 were apprenticed, while others wandered around. There were a number of Armenian orphans sheltered in Turkish orphanages in Cesaria.[38] Some families went bankrupt that year because of failures in their sausages business. Rug prices fell as well, and Armenian rug dealers suspended their work. This had a bad impact on the local Armenians and some left for Constantinople.[39] A new local council constituting young members[40] tried to patch things for the 2500 strong Armenian community of the Cesaria region in 1931.[41] Financial hardships forced some families from the villages to leave for Constantinople, while orphans flocked to the city in July 1933.[42]

Reports of 1936, informed that the deputy prelate of Cesaria, Sembat Vardapet

Salbashian, was running the 380 families strong community affairs with the help of a local council. Their objective was to care for the 30 orphans sheltered in the courtyard of the Cesaria church. The number of Cesaria Armenians had increased because of new arrivals from the surrounding villages and cities,[43] but a further decline in the community affairs, started by the news that the deputy prelate of Cesaria, who was elevated in his clerical rank, was sick in early 1937. He was not mentioned in the reports of Cesaria any more. The Patriarchate had to ask Father Sion of Diyarbekir to visit the Cesaria Armenians during holidays.[44] Seemingly this did not resolve the issue and Father Haygazoon became the *mutevelli* of Cesaria church replacing Kevork Jivanian. But he himself was expelled by the *evkaf*, who appointed a Turk, bey Ahmed to the post.[45] A report of 1938 put the number of the Armenians in Cesaria region at 340 families, most of whom were farm hands, *aboukht* makers and peddlers. Many of the children attended Turkish schools.[46] Still other reports put the number at 2280 in Cesaria, of whom 5% were shopkeepers, 35% craftsmen (tinsmiths, rug weavers, blacksmiths, stone carvers, butchers, *aboukht* makers, carpenters, masons millers, dyers, etc.), others were farm hands who went to the villages to earn a living, while females wove rugs in their homes. In his report of 1938, the deputy prelate of Cesaria Father Haygazoon Garabedian (who was reinstated in his post) stated that the Armenians of Cesaria had a peaceful life. Mass was conducted in the St. Loosavorich church of the city (its ruined walls were repaired in 1937). Since the majority of the population spoke Turkish, mass was conducted in Turkish. The majority of the community was in needy condition and did land work.[47] Other reports marked that the Armenians of Cesaria, numbering 2000, or 300 families, consisted of 30 local families and 270 settled peasants from surrounding 53 villages. In Roomdigin, Oozoonloo,[48] Boghazlian, Bunyan,[49] Aziziye[50] etc. there were over 300 Armenian families working on the land. The Gumushian school was turned into an orphanage with 20 orphans and refugees, while 900 Armenian children attended Turkish schools. Cesarian expatriates supported the beleaguered community financially.[51]

2.

In 1921, the Armenians of Everek were in an economic crisis. All gainfully employed males were either conscripted or were still in exile.[52] Reports of 1925 recorded that there were 379 Armenians in Everek, with a church, a local council and a school[53] with 125 boys and 137 girls, 4 teachers (1 Turk, the other three were females). Its financial expenses were cared by the expatriates.[54]

Other reports put the number of the Armenians there at 468 (102 men, 133 women, 87 boys, 146 girls), while in Fenese, there were 535 Armenians (146 men, 125 women,

114 boys, 150 girls).[55] It seems that, later on, the two schools of these localities were united into the Everek-Fenese joint Mesrobian-Roupinian school with 114 boys and 125 girls; the director, S. Donigian, was aided by two female teachers. The school was financed from Constantinople and by expatriates in the USA. All school age children attended school. Mass was conducted 2-3 times a year. There were 13 blacksmiths, 20 cobblers, 4 tailors, 4 barbers, 11 carpenters, 25 shop holders, 4 manufacturers, 3 secretaries, 8 butchers, 8 coppersmiths, 2 peddlers in Everek-Fenese.[56] In 1927, there were 1200 Armenians in Everek-Fenese,[57] which was considered the liveliest community in the Cesaria villages with a school, with around 250 pupils, a church, St. Toros, a clergyman and a local council.[58] In 1929, in Everek-Fenese, Efkere, Talas and the neighboring villages there lived 2790 Armenians.[59] This number fell to 50 families in Everek-Fenese in 1933, with a local council of 5 members and Father Yeghishe Takvorian conducting the church services. But he was not paid which made his life difficult. The well-to-do families had left the city.[60] There were 200 families in Everek-Fenese in 1935 mainly working on the land. 2 members of the community, Boghos Geoybashian and Gulbengian were in good financial positions.[61] In 1938, the 1000 (=200 families) Armenians of Everek-Fenese and the surrounding villages earned their living through crafts, while there were 15 needy families, and 10 orphans. The church was half-ruined, its courtyard walls had crumbled, and needed immediate repair.[62] In a last report of 1938, it was stated that in the State of Everek (Poonar Bashe) 900 Armenians lived, with the St. Toros church run by Father Yeghishe Takvorian, while Arshag Semizian was the *mutevelli*.[63]

3.

200 orphans were sheltered in the orphanage of Talas, in 1920.[64] The orphanage was turned into a school, financed by an old expatriate,[65] but it was closed in 1925. The number of Armenians in Talas, fell from 175 in 1927,[66] to 120 in 1929.[67] Reports of 1933, claimed that there were about 300 Evangelicals there, who conducted their services in the church freely. But it was disclosed that Miss Black, the teacher of Talas American College, was caught "red handed" while secretly teaching religion to Armenian Evangelicals.[68]

- In 1925, the Armenians of Gemereg and neighboring 11 villages numbered 700, with no school and church.[69] This number fell to 400 in 1928. These Armenians used to work as *keole* - cheap and often unpaid laborers, under the arbitrary behavior

of Turkish landholders - in deplorable conditions and waited for a chance to move to Sebastia.[70] A last record from the area registered 8 families (8 men, 14 women, 8 boys, 7 girls) in 1929.[71]

- 1925 reports of Tomarza recorded 240 Armenians living there,[72] with no school, but a church run by Father Krikor and a local council that collected the revenues of the St. Astvadzadzin monastery and sent them to Cesaria for the orphanage. This number dropped to 186 (30 males, 47 women, 42 boys, 67 girls), with 60 school age children not attending school. 1927 reports registered a flow to Fenese which reduced the number in Tomarza to 145 (44 men, 55 women, 22 boys, 24 girls).[73] Eventually, a 1930 report informed that the 150 Tomarza Armenians had left for Yerevan.[74]

- A single report about the Jujun Armenians put their number at 73 (8 men, 19 women, 21 boys, 25 girls) in 1926, with no school.[75]

- In Booroonkeshla there were 100 Armenian families (=420) in 1927. This number reached to 553, in 1932 (147 men, 138 women and 135 girls), with their local church, St. Toros. They were farm hands and farmers.[76] But due to difficult conditions, many took refuge in Constantinople in 1934.[77] Some of these returned lo their homeland, where in 1935 they numbered around 200.[78]

In 1925 there were 105 Armenians in Manjesen, with a local council. This number fell to 95 in 1926, to 8 families (3 men, 7 women, 3 boys, 6 girls) in 1927 and to 6 families (7 men, 12 women, 15 boys, 5 girls) in 1929.[79]

- A report of 1927 recorded that there were 47 Armenians in Beoleren.[80] In 1929 there were 6 families (=8 men, 12 women, 4 boys, 4 girls) in Koomkooyoo, 1 family (2 men, 2 women, 2 boys) in Aghernas (which remained unchanged till 1932), 1 family (=2 men, 2 women, 2 boys) in Nuse/Nirze, 2 Armenians in Geomej, 4 in Saler, 28 in Erkilet (the number decreased to 15 in 1930).[81]

The fact that in 1931, during a visit by the Cesaria vice prelate to the Cesaria villages of Booroonkeshla, Terzili, Toprakpoonar, Kazelar, Karayakoob, Bebek, Hamza, Kurdkeoy, Keohne, Tashlek, Karakaya, Injirli, Injechayer, Fakebey, and Dzorker 534 Armenians were baptized, unveils the extent of the isolation of these Armenians from even their regional center![82]

The 1932 report of a number of Cesaria villages depicted the following picture: in Karayakoob there were 14 Armenian families (=75, 21 men, 23 women, 14 boys, 17 girls), working on leased land. In Bebek, there were 40 families (64 men, 78 women, 51 boys, 40 girls), in Peohreng, there were 2 families (=11, 2 men, 2 women, 2 boys, 5 girls), in Sarehamza, there were 29 families (=125, 33 men, 34 women, 33 boys, 25 girls), in Daneshman Chiflik, there were 2 men, 3 women, 3 boys, 2 girls, in Keohler/Yeshilova, there were 14 families (=70, 19 men, 25 women, 12 boys, 14 girls), and in Injirli, there were 27 families (=141, 27 men, 31 women, 48 boys, 35 girls).[83]

Konya and the Environs (Konya, Yozgat, Boghazlian, Enguri)

In early 1920, Konya was a refugee post, where deportees were gathered and exiled.[84] Reports of that year claimed that the situation was calm there, people were busy with their work,[85] and Father Ardavazt Surmeyan was appointed and approved as the Patriarchal representative for the areas under Kemalist control.[86] But in late 1920, accused of participating in the anti-Kemalist movement in Konya, Father Surmeyan and 70-80 Armenian and Greek families were expelled to Sivas, while a number of local Armenian dignitaries were hung in Konya.[87] This left the Armenians of Konya in a desperate mood, but under the leadership of B. Kechian, they did their best to avoid further negative implication on the educational field, in cooperation with the American Relief, which allocated a monthly amount for the needy school-children.[88] The Greco-Turkish war too had a negative impact on the Armenians in the region. The Millis uprooted the 2500 Armenians of Afion Karahisar to Konya. On their way, a number of the uprooted children died.[89] These refugees mixed with the Konya and Eskishehir Armenians were deported to Sivas then to Hafik, Kochhisar (further east), and Bitlis, while others reached to Aleppo.[90] Eventually, all the Armenian males above 12, who lived in the vicinity of the railroad were uprooted,[91] while the remaining Armenian women in Konya and Karahisar worked in the newly opened workshops of the Turkish authorities to produce military items, mainly clothing. They worked for 30-60 piasters per day.[92] According to a report of the British Embassy of Constantinople and the Near East Relief, there were 9994 Armenians in the region of Konya in late 1922.[93] A short-lived gossip that the Kemalists had started to call back the exiled Armenians, and that Father Surmeyan was sent back to Sivas, was not confirmed. It seemed that such news were initiated by the Kemalists to counter foreign criticism about their handling of the minority problem and show eagerness to make some improvements before the convening of the Eastern Conference for the minorities of Asia Minor, to win the case. On the Armenian side, these news were observed with reservation.[94] Other reports spoke that the clerics of the Armenian Protestant and Catholic communities were exiled to Nigde unexpectedly, and that their homes were searched by the government.[95] In this turmoil a valuable loss was recorded by the death of the poet Diran Cherakian, who as a preacher of the Sabbathians, had gone to Konya, but exiled to Kharput and killed on the way.[96]

For the Konya Armenians a new era started after April 1923. Now they officially numbered not more than 15 families, because of a wave of new pressures which forced them to conceal their identities.[97] Later on, this number got bigger and reached to 448 because of the arrival of Armenians scattered in the region. The community lacked school and church in 1925 and the school age children attended the Jesuit school. In the early 1930's, the town counted 800 Armenians, which fell by around 400 in the

mid-1930's, when Konya and Ereyli counted 40 families each (Ereyli village counted 269 Armenians in 1927 (66 men, 87 women, 68 boys, 68 girls)),[98] earning their living through crafts and trade. The community boasted of an Armenian lawyer Khachig Karayan who lived there since 1915.[99] Eventually, reports of the late 1930's recorded that in Konya city and neighboring Ereyli and Aksaray villages, there were around 600 Armenians, of whom 10% were craftsmen, 5% shopkeepers, 40% farm hands, coppersmiths, cobblers and cart drivers, a dentist, Voskan Gulistanian, and a well credited physician, Dr. Simon bey Terzioghloo.[100]

2.

In 1920, the Armenian community affairs of Yozgat were run by the prelate of Cesaria who could not pay official visits to the neighboring villages for security reasons.[101] 500 Armenian orphans were sheltered in the local orphanage then.[102] Later on things improved a bit. The community was granted a vice prelate, Father Saradjian who in his letter to the Constantinople Patriarchate, reported that there were around 500 Armenians in Yozgat in extreme difficult conditions.[103] Other reports of 1922 hinted that some Armenians were leaving the area and many others would quit if moving restrictions and hindrances were lifted.[104] In 1923 reports disclosed that there were a few thousand Armenian women, girls and boys in Yozgat (which was then renamed Bozavek) and the surroundings, wandering around and in extreme need of safety and care.[105] The request of priests was a recurring demand of all the hinterland Armenian remnants, who tried to find consolation to their appalling conditions through spiritual leadership. But these requests were not responded.[106] In 1925 there were around 1000 Armenians in Yozgat, with a similar number in the surrounding 9 villages. Most of these dealt with trade, crafts and did landwork. Community affairs was run by a local body.[107] Father Serovpe Bourmayan's report of 1925 suggested that there were 800-1000 Armenians in Yozgat, with no school for years, a church with 2 deacons conducting the church services. Father Bourmayan depicted an agonizing picture of the Armenians of Yozgat, stating that most of them sold *arak*, which led to obscene acts and immorality. Others spent their time in the *khahves*, gambling: "The scene is terrible in Yozgat. They are in lamentable conditions. There are 100-150 children and orphans between the ages 5-12 who need to be taken to Cesaria orphanage to save them from the Sodom-Gomorah they are in," he concluded.[108] It seems that later on social conditions improved a bit, since reports of 1926 informed nothing about a deteriorating social atmosphere but claimed that around 600 school age children were not attending school. Some of the community estates were burn t down into ashes in a fire that broke out in May.[109] This event reduced the income of the community and left the church expenses uncovered. In 1927 there were 200-250 families in Yozgat, with no

priest, but a deacon conducting church services.

In 1928 this number was reduced by half (150 males, 350 women), the males working in crafts and trade. The Patriarchate had recommended to open a Kindergarten, pledging to finance the expenses. Interestingly enough, the number of the Armenians in the surrounding villages was reported to be around 5000, working on land, with no school and church, [110] but their social conditions had brought forth a tendency to leave for Armenia at all cost.[111] Reports of 1929, claimed that there were around 170 Armenian families in Yozgat, Boghazlian, Bozkeshla,[112] Menteshe and the surrounding villages, who suffered from all sorts of difficulties.[113] Yet expectations ran high upon the visit of the vice prelate of Cesaria who conducted church services in the house of the Atamian family and baptized 30 children.[114] He in his eye witness account sent to the Constantinople Patriarchate revealed that the Yozgat district numbered "thousands" of Armenians in need of spiritual leadership.[115] In 1932, in Yozgat there were 70 families numbering 485 people (125 men, 105 women, 135 boys, 120 girls).[116] A last comprehensive report on Yozgat city and Boghazlian district Armenians recorded that in 1938 there were around 1200 Armenians, 20% of whom were craftsmen, while most of the others were farm hands.[117]

3.

The 1920 reports about Boghazlian recorded thousands of Armenian orphans, women and girls serving in Turkish homes, calling for help,[118] while reports of 1921 claimed that these were already massacred.[119] The next bit of information is of the year 1925, with data that 1500 Armenians lived in Boghazlian, Soongoorloo,[120] Akdagh Maden[121] and Choroum,[122] without any spiritual leadership.[123] These reports were somehow confirmed in the Patriarchal report of 1927, which counted the Boghazlian Armenians to be around 100 families, doing landwork, working in crafts and business.[124] Some emigrated from Boghazlian to Constantinople now and then.[125] 1931 reports spoke of 70 Armenian families in Boghazlian, numbering 481 (113 men, 142 women, 115 boys, 91 girls), out of whom, due to an unprecedented visit by an Armenian priest, 53 Armenians of different ages were baptized.[126]

As for the villages of Boghazlian, in 1925 Iydeli had 155 Armenians, mostly farm hands, with no priest.[127] Some of these emigrated to Constantinople in 1928,[128] thus dwindling the number in Iydeli to 8 families (9 men, 19 women, 9 girls, 9 boys, 45 in total) in 1929.[129] In 1929, there were 5 families (=20) in Melez,[130] 20 families (=80) in Fakrale,[131] 15 families (=110) in Beoyuk Chat, 16 families (=90) in Gurden,[132] 20 families (=60) in Belveran,[133] 6 families (=55) in Urnek, and at least 70 Armenians in Terziler, in 1930.[134] A single report of 1921, about Sivrihisar, claimed that because

of the massacres and deportations, only 40 Armenian women and children had survived out of a total population of 5000.[135]

4.

Like the 300 Armenian orphans sheltered in Enguri,[136] the Armenians of Enguri were desperate in 1920.[137] According to reports of the British Embassy of Constantinople and the Near East Relief, in 1921 there were 13254 Armenians in Enguri.[138] In 1922 German clerics and laymen visiting there, helped the poor Armenians and even succeeded in setting free some Armenian prisoners.[139] 1923 reports spoke about 10,000 Armenian youngsters working in different workshops in Enguri, alongside a number of Armenian pharmacists and physicians.[140] In 1924, 1760 refugees arrived in Constantinople from Enguri,[141] while 1925 reports stated that quite a number of Armenians, with Father Sahag Divarjian, resided in Enguri, which had become the capital of Turkey.[142] Because of financial incentives, some 150 desperate Armenian families from Yozgat, Kesgin etc. flocked there. The reports of 1926 recorded that all the Armenians of Enguri were craftsmen, and that they earned a good living and conducted a free life. The community had no school but a small church in a home where mass was conducted from time to time, financed by the income of the community estates, run by the vice prelate, the local council and the provisional body.[143]

Even the Catholic Armenians had a priest there and a small church.[144] The number of Armenians in Enguri further increased in 1931 to 1500 (=300 families), mostly craftsmen and merchants, while in the surrounding villages of Stanoz, Kalajek, Kesgin and Kershehir there were around 25 Armenian families.[145] But it seems that the growth of the Armenian community in the capital stopped in the late 1930's, when Father Sahag quit his 200 families strong parish.[146]

Black Sea Coastal Areas (Trabizon, Samson, Kastemouni, Ordou, Zara,Bolou...)

According to reports, after the Armistice of 1918, 450 Armenian refugees and 160 orphans were gathered in Trabizon, alongside a numberof the local Armenian remnants. They did landwork provided by the Near East Relief thus avoiding begging. Soon a mixed school, Sahag Mesrobian, was opened with a program of the Caucasian Armenian schools. The local prelacy was reorganized and Bishop Garegin Khachatourian, was reinstated in the post in August 1919.[147] But things deteriorated

in late 1920, due to the forceful conscription of Armenians and Greeks into the Turkish army. The Near East Relief, through Mr. and Mrs. Stapleton, rescued a number of Armenians, provided food, clothing and shelter to a section of the Armenian refugees. It cared for 3 orphanages, where 526 orphans were sheltered, at a cost of 18 piasters/day/orphan, excluding clothing expenses. Besides,1136 refugees were fed/day and 1369 were given clothing in the orphanages. The lack of physicians and medicaments was felt in the city and the surroundings,[148] where according to the reports of the British Embassy in Constantinople and the Near East Relief there were 19927Armenians in 1921.[149] Later reports recorded 130 Armenian families in the city, and around 70 widows, 80 male and 70 female orphans who were sheltered in orphanages, which were now managed by the prelate, Bishop Khachatourian, while the Relief continued its provision of clothing and food, through the American consulate. In the cities of the area the Christians felt unsafe. They were confined to their homes when night fell, since Armenians were being killed in the surrounding villages.

These killings enhanced the flow of the Armenians of these villages to the cities. Relations between the Prelacy and the local authorities were unsatisfactory, though the latter tried to conceal its sincere feelings towards the Armenians, because of the presence of foreign representatives.[150] These unfavorable conditions and the November 14, 1922 announcement which granted the Christians freedom of movement, led to the fall of the number of the Armenians in Trabizon to 120, in the end of 1922,[151] causing an influx of Trabizonrefugees in Constantinople, which reached to 237,[152] and to 1062 in1924.[153] The status of Trabizon as an Armenian refugee center was lost after the prelate was replaced by Father Ferhadian, whose main task was to help the Armenian POWs returning from Garin, to get a document and leave the country.[154] In 1930 the number of the Armenians in Trabizon was reported to be 82,[155] with 16 in the Army.[156] No Armenians were reported in 1920 in Gumushkhane (near Trabizon),[157] yet later reports claimed that there were around 330 Armenians there, between 1929 and 1934.[158]

2.

In 1920, the condition of the Armenians in Samson was desperate.[159] Reports spoke about the remaining 200 or so Armenians living in everyday fear of massacre and deportation.[160] The authorities confiscated the Ipranosian Trade Center and sold it. They restricted the movement of the Armenians, drew a number of them into the Milli army - acts which further demoralized the already disheartened Armenians.[161] The act of conscription created a social crisis, since all the families depended on their males for a living.[162] In the local orphanages, the Relief took care of 400 Armenian

orphans. The local Armenians (barely 300) worked in foreign tobacco companies.[163] The year 1922 ushered in a new episode in the Turkish-Armenian relations in Samson, as a direct consequence of the safety the Millis felt after consolidating their rule in the country. Now they staged reconciliation scenes. The Turkish newspaper *Hilal* wrote that to honor the local Turkish dignitaries and the Rights Defending Party, the Armenian leaders of Samson, held a dinner gathering in the Armenian Prelacy, where the Armenian speaker, Mogalian, highlighted the old friendship that existed between the Armenians and the Turks, deplored the criticism of the Western states about the minorities in Turkey and urged the Turkish government not to doubt about the allegiance and frankness of the Armenians.[164] After this air-cleaning act, the Kemalist authorities granted the Samson and Black Sea coastal line Christians freedom of movement till November 30, which incited the Greeks and the Armenians to quit their belongings and move to the coast, especially Samson, which now was jammed with 10,000 refugees, while 40,000 more were expected from the interiors. These refugees were mostly women and children, since the authorities had arrested all males between the ages of 19-55.[165] Some 300 Armenians were granted entry visas to Soviet Armenia by the local Soviet embassy.[166] The flow of the Armenians from Samson area continued in 1924.[167]

Seemingly the Samson panic came to a relative halt in 1925, when around 300 Armenian residents were recorded there.[168] Later on this number reached to 1480 as a probable consequence of Armenian refugees pouring in from the interior. In 1928, there were 1000 Armenians in Samson and 480 in the villages.[169] This number fell to 800 in 1929,[170] and to 500 in 1931.[171] A report of 1932 registered about 30 Armenian families there with no priest,[172] living in satisfactory financial conditions.[173] A last report documented in 1938, about Samson, Ordou and other locations of the region recorded about over 500 Armenians, mostly craftsmen, and farm hands.[174]

3.

According to a report of the British Embassy of Constantinople and the Near East Relief, in 1921 there were 5542 Armenians in Kastemouni.[175] This number fell to 2-3000 in 1923,[176] while the Constantinople Patriarchate reports confirmed that there were 3426 Armenians in the region, mostly farm hands. The local council ran the community affairs, and though 150 Armenians had quit the region that year, 108 children were born there. Around 500 school age children did not attend school, because of lack of budget. The community seemed to be disorganized. The Prelacy was run by the deputy prelate Father Dadjad Basmadjian. The law of freedom of movement enabled 120 or so Armenian craftsmen to travel in the neighborhoods and earn a living.

Some even afforded to buy a home. A report of 1926 claimed that there were around 3600 Armenians in and around the city, mostly farm hands, craftsmen and peddlers. The community lacked school, the church was open and rendered its services to the community.[177] The absence of a community school was a significant reason for the Armenians to leave the area. According to *Aztarar*'s reporter from Constantinople, the number of the Armenians in and around Kastemouni reached to 3200 in 1928.[178] This number fell to 2800 in 1929[179] and was unchanged in 1930.[180] A 1938 report about Kastemouni stated that there were around 2000 Armenians in the city and the surrounding. Of these 40% were craftsmen (wool-dyers, tinsmiths, coppersmiths), 35% workers, and 5% shopkeepers.[181]

4.

A telegram from Ordou to the Constantinople Patriarchate in 1920 informed about naked and famished Armenian orphans and asked for immediate help.[182] The next report is of the year 1928, which claimed that there were 55 Armenian families (108 men, and 137 women) living there. A significant number of the women were widows but generally in good conditions. They either worked or received revenues from their inherited ownings. There were 4 manufacturers, 2 fruit-traders, 5 grocers, 2 coppersmiths, 2 tailors. The others were manual workers. Church services were conducted regularly every Sunday by Father Kevork Sahagian. The church had lost its estates in 1927 and was financed by local donations. The lack of an Armenian school in the city left the 60 school age children without school, except for few who attended Turkish schools.[183] In the surrounding villages conditions were not better. In Fatsa 15 Armenian families lived, while 5 families lived in Unia.[184] The social conditions of the Armenians in the region seemed to be difficult in 1930, since there were over 700 reported widows and orphans in Ordou, Sinob[185] and Zonguldak.[186] The condition of the Armenians was improved in 1931, when the flow of the remnants of the Armenians from the interior to Ordou increased their number to 80 families, mostly craftsmen.[187] This number further increased to about 100 families, with improved economic conditions, a serving church and a priest.[188] This picture remained relatively unchanged till 1938.[189]

5.

First reports about the Zara Armenians spoke about 500 Armenians living there in late 1922.[190] This number remained unchanged till 1925,[191] but dropped to 80 fami-

lies in 1926, with no school and church.[192] Due to the flow of Armenians from the interior to the major coastal cities, 800 Armenian residents were registered in Zara in 1927 most of them farm hands, 3 tailors, 11-12 coppersmiths, 6 blacksmiths, 2 coffee-makers, 1 goldsmith and 2 cobblers.[193] In July, 1928, 286 Armenians left Zara for Russia, while the remaining Armenians made arrangements to leave the next year. The vacuum created was filled by the Armenian craftsmen of the surrounding villages who poured into the city. The church was open on Sundays, but only a few old women attended the services.[194] 1933 reports about the Zara Armenians spoke of 50 Armenian families residing there.[195]

6.

On August 14, 1920, the Bolou Armenians were attacked by the Milli Kemalists under the pretext that they had supported the Cherkez assault on the Millis. The Millis surrounded and set ablaze the Armenian quarter, locked all the Armenian children and women in the Armenian church and burned them. Out of the around 700 Armenians of Bolou only 10-15 survived to reach Zonguldak.[196]

The only available data about Zonguldak were for the year 1922, when reports spoke about 150 Armenian families (=850 people), their males conscripted to the Turkish army in February 1921 or exiled to Bitlis, Sebastia, Enguri. They were ordered to leave the area by the local authorities within 15 days which forced them to sell their ownings in very cheap prices and take refuge in Constantinople.[197]As for Bafra and Hafe, 500 Armenians lived there in 1929.[198]

Bilejik, Keotahia, Afion Karahisar, Eskishehir, Rodosto, Izmit, Banderma, Brousa..

The ebb and flow of the Turkish and Greek armies on the battlefront disoriented the residents of the war zones, causing new hardships to the refugees. This was the fate of all the Christian inhabitants of the western coastal line of Asia Minor. The defeat of the Greek army by the Kemalists created disaster in the sense that thousands of male Armenians and Greeks were apprehended and sent to the interior of Turkey. Large numbers of refugees poured into Constantinople, swelling the premises of foreign embassies, in a desperate attempt to get a visa. It was claimed that the outbreak of war caused around 100,000 Armenian refugees from Smyrna, Balekesir, Brousa, and Bigha.[199]

1.

During the retreat of the Greek army, in 1921, all the Armenians and the Greeks of Bilejik quit their homes and took refuge in Brousa.[200] Later reports confirmed that Biledjik was demolished. This act was registered in the bulletin of the Interior Minister of the Enguri Government, Fethi Bey, who in the secret meeting of the Turkish cabinet in December 12, read a report about the destruction of Bilediik.[201] But other reports claimed that there were still 60 Armenians there, in the end of 1922.[202] In 1923, according to *Tjakatamart* newspaper, there were 20 Turkified Armenian families there,[203] while 395 others had taken refuge in Aleppo.[204]

2.

According to a report of 1920, the Keotahia Armenians were in a desperate situation. All Armenian males above 14 were bunched up and sent towards Eskishehir.[205] Other reports detailed that on September 10 1920, the Turks deported 92 Armenians and Greeks from Tavshanlu and Keotahia and sent them to Eskishehir. Their destiny was unknown. The Christian grocers were forced to open their shops only to be looted.[206] The Tavshanlu Armenians had taken refuge in Brousa.[207] Later reports claimed that there were 200 Armenian families in Keotahia in 1922. Many others had left for Constantinople, Brousa, and Smyrna. The Armenian school was open, but it was in bad shape.[208] In 1924, the Keotahia Armenians, numbering 100, were granted a general amnesty.[209] In the early 1930's there were 67 Armenian Catholics in Keotahia. The Catholic Armenian church was the only one functioning there.[210] In 1933, the Keotahia Catholic prelate Father Boghos Kirejian reported that 30 Armenian families still lived in Keotahia.[211]

3.

In July 1921, before retreating from Afion Karahisar, the Turks looted and destroyed the homes of the local Armenians.[212] After the Greek advance, reports from Afion Karahisar, Keotahia, and Eskishehir informed that the local Greek authorities were being very helpful to the refugees. But the latter were afraid that the Greek authorities might leave. In Afion Karahisar, there were 300 Armenian families, in bad economic conditions, since nearly all their male members had disappeared. They had a school of 150-200 pupils, next to the Armenian church. Greeks and Armenians

conducted the mass in the Armenian church.[213] After a brief period of improvement, the situation deteriorated and 930 people took refuge in Constantinople, most of them from Eskishehir, Djerahi, Afion Karahisar, Bilejig, Brousa and Seolez.[214] Only 4 Armenian families lived in Afion Karahisar (7 men, 10 women, 8 boys, 6 girls) in 1928.[215] It was reported that the new MP of Afion, Berj Kerestejian, had changed his name to Berj Turkeri. He spoke 8 languages.[216]

4.

In 1922 there were 150-120 Armenian families in Eskishehir, mainly working in the railway company.[217] With the Greek army advance, this number reached to 500 families, gathered from different locations. The Greek government was providing whatever available to the needy people. The Armenian Patriarchate ordered Father Ghazaros, to return to his flock at Eskishehir.[218] Yet, after a brief period of calm, most of the local Armenians left for Brousa and Constantinople,[219] after the retreat of the Greek army. There were 100 Armenians left in Eskishehir in 1925.[220] A last report about Eskishehir, Afion Karahisar and the surrounnding villages claimed that in 1929 there were 300 Armenians, mostly women.[221]

5.

Reports of 1920 claimed that the Armenians and Greeks of Rodosto were massacred.[222] After the Greek advance things improved. The Greek government distributed 1500-2000 bread every next day to the refugees. The Relief was being helpful too. It reported from Rodosto that on the outskirts of the city, in the militia houses, there were 6400 refugees to whom soup was given every day and meat twice a week. A number of buildings were renovated to be used as schools. A health committee monitored the health of the deportees.[223]

But things changed. After the defeat of the Greek army, the Armenian refugees were gathered in 4 locations: Rodosto, Silivri, Sharkeoy and Murefte. The majority jammed Rodosto, where there were not enough buildings and many refugees were left on the streets. There were 2-3 refugee families in every local Armenian family's home. But because of the ensuing problems like food shortages, the Patriarchate transported some of them to different towns of Western Thracea. In October 1922 there were 9-10000 refugees in Rodosto 4000 in Silivri1500 in Chorloo, 500 in Oozoon Keopru.[224] All in all there were around 100,000 refugees in Rodosto. The Prelate of Thracea,

Archbishop Yervant Perdahjian, was sent to Rodosto to organize aid to the refugees.[225] Nevertheless, reports of December 1922, claimed that no Armennians were left in Rodosto.[226] But later reports claimed that there still were 120 Armenian families.[227] Some 20 Armenian families left the area, but there remained around 100 Armenians in 1924.[228] This number reached to around 300. 60-70 school age children did not attend school. There was a church but not a priest. The dead were buried without a priest.[229] In 1936, Rodosto city had 95-100 Armenianns. The local Armenian and Greek churches were demolished totally. There were no priests, neither were there religious activities. The cemetery of Takavor street was turned into a cultivated land. St. Hovhannes school was turned into a Turkish nursery, while the Jesuit school had become a Turkish Elementary school. The Armenians were forbidden to speak Armenian. They were all farm hands and financially poor. The youngest in the community was 21 years old. He could not read neither write Armenian.[230]

6.

The around 8000 Armenians taking refuge in Sharkeoy (a village of 1000 homes which was 4 hours distance from Geliboli), were unable to find space in this small village. With the 1000 Armenian refugees of Murefte, they started to spread to Keshan and Malgara, where a terrible picture was in the making. All school, church and community buildings were transformed into refugee centers. Thousands of exiled people were standing at nowhere with nowhere to go and nothing to do.[231] In 1922, reports spoke of falling numbers in Malgara where there remained not more than 104 Armenians.[232] Later on this number dwindled to only 15.[233]

7.

It seems that in June-July 1920, Izmit was the refugee center of the area. Refugees gathered there from Ovajek, Zakarkugh, Jamavayr, Kourdbelen, Sabanja, Akhisar, Khaskal, Adapazar, Daghkugh, Deongel,[234] Armash, Bardizag, Arslanbek.[235] But the resignation of the Greek PM Venizelus caused panic among the local inhabitants.[236] Out of the 18,000 refugees in Izmit and the surroundings 6,000 were Armenians. The Relief had authorized Miss Storger to be in charge of helping the needy. Only three people had died of hunger, but kids begged on the streets and the refugees lived in very poor conditions. Their largest camp was the second floor of an empty and damp warehouse. The floor had holes of up to 4cm. wide. Others lived in stables. 1500

refugees lived in the demolished village of Rahmiye Keoy, where most of the homes did not have doors nor window panes.[237] Some 100 Armenians of Merdegeoz and Yalak Dere, after being looted by the Milli chetes, were taken to an unknown destination and nothing was heard about them. Out of the 45 cities and villages of the Izmit region, only three were still standing: Izmit, Adapazar and Bardizag.[238] Mid-1921 reports confirmed that not a single Christian had remained in the Izmit region, and that the Prelate, Archbishop Hovagimian, had left to Tekirdagh with his parish.[239] The 1922 reports informed that the 300 female orphans of the American orphanage of Izmit, were transported to Constantinople and settled in Yeni village.[240]

8.

After the success of the Greek army, in early 1920 Armenian and Greek deportees were resettled in Banderma, Balekesir and the surroundings, but a year later their dreams were shattered[241] upon the reports that PM Venizelus had resigned.[242] After the fall of Banderma into Turkish hands most of the local Armenians preferred to leave for Thracea.[243] Banderma was set on fire.[244]

9.

In 1920, in Brousa and the surroundings, the situation was quite satisfactory and it seemed unlikely that looting or massacres might happen.[245] The town of Brousa, recaptured by the Greeks, had a population of 6193 Armenians before the war. Now 1600 had returned. There were 1373 houses of which, 700 remained intact. The church had 49 estates, with 450 pounds income, out of which 250 pound was allocated to the school. In Brousa there were 3 American orphanages, one with 135 boys, the second with 45 girls and the third with 59 boys. (The community school had 300 boys in 1920.) In Brousa and the surroundings out of the 50 silk factories 40 belonged to Armenians, but only 3 Armenians had reestablished their factories.[246] Later on, the Turkish army advanced and the Millis burned down a number of villages in the region. The newly settled Armenians escaped to Yalova.[247] But in November 1921, 7500 Greek, 3700 Armenian and 3100 Turkish refugees were registered in Brousa.[248] The Prelate, Father Sarkis Der Sarkissian, reported to the Patriarchate that the people of Brousa were busy with their business and work.[249] A later report of March 1922, claimed that there were around 3500 Aremenian refugees in Brousa. The Armenians of 12 villages, plus the local Armenian residents of Brousa numbered 8500, with a

functioning school.[250] After the advance of the Milli army, the Turkish authorities of Brousa demanded the 15 Armenian and 20 Greek families of Brousa to leave the town for Constantinople. The authorities provided them with trains till Mudania, and a steamship from then on.[251] Later reports claimed that there were 274 families and 967 individuals in Brousa.[252] Eventually, he local Armenian school was turned into Turkish, while the church was closed. [253]

10.

After the advance of the Greek army, it was revealed that the Armenian church of Balekesir was almost in ruins. Only the walls were standing.[254] Christian life resumed quickly, and statistics showed that in Balekesir region there lived 1500 Armenians, in Balia-Maden 300, in Edremid 15, in Havran 10, in Kemer 30, in Ayvalek 30, in Armood Ovase 25, in Keboosa 45.[255] Yet this revival was shortlived, because as soon as the Turks reoccupied Balekesir reports unveiled that the Armenian women and children of Balekcsir were exiled.[256]

11.

Reports of 1921 about life in Edirne spoke that since the occupation of the Greeks, the Armenians were in perfect peace. They started to rebuild their houses. The local Armenian school started functioning under the auspices of a Board of Managers, with Dr. Khatcherian as the principal. The Elementary school had four teachers and 60 pupils. The Kindergarten had around 70 children.[257]

Yet this picture was stained a year later when Edirne, Keshan, Kirk Kilise and the surroundings were totally depopulated.[258] In 1925 around 60 Armenian families lived there, in difficult conditions.[259] In nearby Karaaghaj there were 58 Armenian families (=147). These were blacksmiths, textile sellers, grocers, and farm hands.[260] This number fell to a total of 150 for Edirne and Karaaghaj, mostly in good financial conditions. But the tragic part was the fact that the Armenian population was growing older. Marriages and baptism did not take place. In 2-3 years only 2 marriages were celebrated. The spiritual services were conducted by the local Bulgarian priests. 2 of the Armenian churches were confiscated by the government. The St. Toros church was turned into a dancing salon, while the church of Karaaghaj was closed.[261] In 1928, the Edirne Armenians petitioned the Palriarchate to send them a priest from time to time for religious purposes. This was positively met.[262]

The Faith of the Constantinople Armenians

Early reports claimed that there were 54.799 Armenians in Constantinople in 1920,[263] but according to the reports of the Constantinople British Embassy and the Near East Relief, in 1921 there lived 150.000 Armenians in Constantinople and 131.000 in the interior,[264] while the League of Nations' investigation team reported that there were still 1.250.000 Christians in Asia Minor in 1922. These were the remnants of the 3.500.000 strong prewar Christians of Asia Minor. There were 350.000 Greeks and 200.000 Armenians in Constantinople, 160.000 Christian orphans, and another 90.000 orphans serving in Turkish homes,[265] and according to the British High Commissioner another 15.000 women and children were serving in Turkish homes.[266] Between July 3-October 1, 1923, 4.928 Armenians left Constantinople. 4502 left for France, 305 for Syria, 99 for Argentina, 14 for the USA, etc.[267] 15.000 Armenian orphans were transported to Corfou.[268] In October 1924, three Armenian newspapers were closed by the government, in Constantinople, the *Verchin Loor*, *Joghovoordi Dzayn*, and *Tjakatamart*, under the pretext that their owners did not live in the country.[269]

Among the 373.164 Moslems, 158.219 Greeks, 40.018 Jews and 51.006 foreigners living in Constantinople in 1924, there were 88.919 Armenians.[270] According to Rev. Gently Cocket, there were still 35,000 Armenian girls in Turkish harems, and the missionaries were still rescuing Armenians from the horrors of Turkish harems, by paying $5 for each person liberated. The Reverand claimed that on the faces of the girls signs were stamped so that they would be easily recognized.[271] The number of Armenians in Constantinople fell to 71.000 in 1925,[272] reached to 75,000, with a similar number for the interior, in 1926.[273] (Other reports claimed that the number of Armenians in Anadoloo was more than expected, even though no clear numbers were available. There were Catholic Armenian communities in Sivas, Cesaria and Erzurum, but none in Van, Soormaloo, and Kars.)[274] This number fell to 100.000, because of the continuous enforcement of the Turkification policy including confiscation of community lands, schools and limiting the teaching of Armenian in 1928.[275] The number fell to 52.576, of whom only 44.529 spoke Armenian.[276] But it changed to 70.000 in Constantinople and 30.000 for the interior, in 1929.[277] In 1932 it changed to 65.000 in the city and 35.000 in the interior.[278] This contradicted another report which claimed that not more than 80.000 Armenians lived in Turkey, of whom 70.000 lived in Constantinople.[279]

By the early 30s' the refugee waves from the interior to Constantinople had greatly decreased. In 1931 only 2000 refugees were registered in Constantinople,[280] in contrast to the 6866 refugees in 1923.[281]

As a post scriptum it is worth mentioning that a report claimed that only 57.599 people spoke Armenian in Turkey in 1940,[282] while in its March 9, 1995 issue, the

Turkish *Hurriyet* daily estimated that the Armenian population of contemporary Turkey was 90.000, of whom 80.000 lived in Istanbul, 700 in Ankara/Enguri, and 9-10.000 in Anadolou.[283]

REFERENCES

1. This is the second part of a research paper devoted to the fate of the Armenians in Turkey after W.W.I Armistice. For the first part of this research, see ***Haygazian Hayagitakan Handes***, Vol. 15, pp. 401-430.
2. ***Kochnak***, Vol. 20, No 2, January 10, 1920, p. 56. The expatriates collected 25.754 Ot. Pounds within one and a half year and sent to the Cesaria orphanage. ***Kochnak***, Vol. 20, No 44, October 30, 1920, p. 1411.
3. ***Kochnak***, Vol. 10, No 3, January 17, 1920, pp. 86-89. This transportation was supported by Bremont, who interfered personally to the Turkish governor of Cesaria.
4. ***Kochnak***, Vol. 10, No 9, February 28, 1920, p. 281.
5. ***Kochnak***, Vol. 21, No 50, December 10, 1921, p. 1538.
6. ***Amerikahay***, 1925, p. 36. This rise in number is probably due to the Greek-Turkish war, during which thousands of Armenians fled to Cesaria.
7. ***Kochnak***, Vol. 22, No 6, February 11, 1922, p. 216.
8. ***Kochnak***, Vol. 22, No 14, April 8, 1922, p. 475.
9. ***Kochnak***, Vol. 22, No 25, June 24, 1922, p. 829.
10. ***Kochnak***, Vol. 22, No 49, December 9, 1922, pp. 1595-1597. Reports suggested that probably during this turmoil the Turkish authorities had forcefully collected 1270 mixed kids from Cesaria, Boghazlian and Efkere Armenians and 500 Greeks and turkified them. ***Kochnak***, Vol. 23, No 42, October 20, 1923, pp. 1336-1337.
11. ***Kochnak***, Vol. 23, No 9, March 3, 1923, p. 281.
12. ***Kochnak***, Vol. 23, No 28, July 14, 1923, p. 888. Others left for Aleppo, where they numbered 362 in 1923. ***Sooryahay***, 1925, p. 319.
13. Later reports indicated that around 300 orphans were transferred to Syria-Lebanon, while 250 orphans remained in St. Garabed monastery, 80-90 of them were boys, alongside 50 widows, who earned a living through weaving rugs. ***Kochnak***, Vol. 23, No 42, October 20, 1923, pp. 1336-1337.
14. ***Kochnak***, Vol. 23, No 35, September 1, 1923, p. 1116.
15. ***Kochnak***, Vol. 23, No 42, October 20, 1923, pp. 1336-1337.
16. ***Kochnak***, Vol. 23, No 43, October 27, 1923, p. 1368.
17. ***Kochnak***, Vol. 24, No 22, May 31, 1924, p. 695.
18. ***Kochnak***, Vol. 24, No 28, July 12, 1924, p. 888.
19. ***Kochnak***, Vol.24, No 34, August 23, 1924, p.1080.
20. Earliesl reports about the Roomdigin Armenians claimed that they were massacred in 1920, which was not true. Later reports of 1929 put the number of the Armenians in the village at 65 families (77 men, 120 women, 94 boys, 75 girls). ***Kochnak***, Vol. 21, No 16, April 16, 1921, p. 554 and ***Taretsooyts***, 1929, p. 310.
21. Later reports brought their number down to three. St. Asdvadzadzin, St. Sarkis, and St. Loosavoritch. ***Taretsooyts***, 1927, pp. 337-42.
22. ***Kochnak***, Vol.24, No 40, October 4, 1924, p.1273.
23. ***Kochnak***, Vol. 25, No 29, July 18, 1925, pp. 916-917.

24. In 1920, there were 10 men and 36 women in Tavloosoon, when father Serovpe Bourmayan during a visit to the village baptized 5 and conducted 4 weddings. It was claimed that Tavloosoon was the only village in the region of Cesaria where no one was deported. The number of the Tavloosoon Armenians fell to 40 in 1925, and to 26 (5 men, 7 women, 10 boys, 4 girls) in 1929. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 2, January 10, 1920, ***Taretsooyts,*** 1925, p. 144 & 1929, p. 311.
25. Germir had 70-80 Armenians in 1925, with no priest. This number dropped to 5 families (7 men, 8 women, 3 boys, 10 girls) in 1929. Taretsooyts, 1925, p. 142, and 1929, p. 311.
26. Efkere had around 60 Armenians in 1925, this number fell to 45 in 1927, and to 12 families (=50, 9 men, 17 women, 10 boys, 14 girls) doing land work and serving the Turkish houses, and eventually dropped to 30 in 1930. ***Taretsooyts,*** 1927, p. 337 & ***Kochnak,*** Vol. 30, No 15, April 12, 1930, p. 473.
27. It is "a filet of beef covered with a thick mixture of cumin, salt, dried and powdered red and hot pepper, smashed garlick and tomato paste, and dried in a shadowy place. It is thinly sliced and eaten uncooked."
28. ***Taretsooyts,*** 1926, pp. 92-4.
29. ***Kochnak,*** Vol. 26, No 38, September 18, 1926, p. 1337.
30. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 7, February 18, 1928, p. 218.
31. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 31, August 4, 1928, p. 983.
32. ***Taretsooyts,*** 1927, pp. 337-42. 33. ***Kochnak,*** Vol. 1928, Nov. 17, no. 46, p. 1466. 34. ***Taretsooyts,*** 1928, p. 366.
35. ***Kochnak,*** Vol. 29, No 33, August 17, 1929, p. 1046.
36. ***Taretsooyts,*** 1929, pp. 310-315.
37. ***Kochnak,*** Vol. 29, No 33, August 17, 1929, p. 1047.
38. ***Kochnak,*** Vol. 30, No 15, April 12, 1930, p. 473.
39. ***Kochnak,*** Vol. 30, No 19, May 10, 1930, p. 599.
40. ***Kochnak,*** Vol. 30, No 49, December 6, 1930, p. 1562
41. ***Kochnak,*** Vol. 31, No 24, June 13, 1931, p. 731.
42. ***Kochnak,*** Vol. 34, No 27, July 7, 1934, p. 642.
43. ***Kochnak,*** Vol. 36, No 20, May 16, 1936, p. 476.
44. ***Kochnak,*** Vol. 37, No 6, February 6, 1937, p. 149.
45. ***Kochnak,*** Vol. 37, No 41, October 9, 1937, p. 998.
46. ***Kochnak,*** Vol. 38, No 13, March 26, 1938, p. 310.
47. ***Kochnak,*** Vol. 38, No 8, February 19, 1938, p. 190.
48. In 1929, in Oozoonloo there were 12 families (19 men, 27 women, 25 boys, 25 girls), it reached to 20 families in 1932 (25 men, 20 women, 30 boys, 35 girls). ***Taretsooyts,*** 1929, p. 310 & 1932, p. 304.
49. In 1925, in Bunyan and the surrounding Gigi, Scvghen and Sare Oghlan villages there were 195 Armenians. This number reached to 200 for the Bunyan-Hamidiye area in 1927, but fell to 30 in 1930, and to 10 in 1938. ***Taretsooyts,*** 1925, p. 142, ***Kochnak,*** Vol. 30, No 15, April 12, 1930, p. 473 & ***Armaghan,*** p. 41.
50. There were 15 Armenians in Aziziye in 1930. ***Kochnak,*** Vol.30, No 15, April 12, 1930, p. 473 & Vol. 38, No 13, March 26, 1938, p. 310.
51. ***Kochnak,*** Vol. 38, No 33, August 13, 1938, p. 785.
52. ***Kochnak,*** Vol. 21, No 30, July 23, 1921, p. 994. There were 100 refugees in Aleppo in 1923, from Everek. ***Sooryahay,*** 1925, p. 319.
53. ***Kochnak,*** Vol. 25, No 9, January 28, 1925, p. 281.
54. ***Kochnak,*** Vol. 25, No 34, August 22, 1925, p. 1076.
55. ***Taretsooyts,*** 1925, p. 142, and 1926, p. 94.
56. ***Taretsooyts,*** 1926, pp. 94-6.

57. *Taretsooyts*, 1927, pp. 337-339.
58. *Taretsooyts*, 1928, p. 367
59. *Kochnak*, Vol. 29, No 33, August 17, 1929, p. 1047.
60. *Kochnak*, Vol. 33, No 22, April 22, 1933, p. 381.
61. *Kochnak*, Vol. 35. No. 32, August 10, 1935, p. 763.
62. *Kochnak*, Vol. 38, No 30, July 23, 1938, p. 716 & Vol. 38, No 33, August 13, 1938. p. 785.
63. *Armaghan*, pp.41-42.
64. *Kochnak*, Vol. 20, No 7, February 14, 1920.
65. *Kochnak*, Vol. 24, No 19, May 10, 1924, p. 600.
66. *Taretsooyts*, 1925, p. 142, 1926, p. 92, and 1927, p. 337.
67. *Kochnak*, Vol. 30, No 15, April 12, 1930, p. 473.
68. *Kochnak*, Vol. 33, No 24, June 17, 1933, p. 573.
69. *Kochnak*, Vol. 25, No 9, January 2x, 1925, p. 281.
70. *Kochnak*, Vol. 25, No 15, April 11, 1925, p. 472.
71. *Taretsooyts*, 1929, p. 310.
72. *Kochnak*, Vol. 25, No 9, January 28, 1925, p. 281.
73. *Taretsooyts*, 1925, p. 142, 1926, pp. 92-96, and 1929, p. 312.
74. *Kochnak*, Vol. 30, No 13, March 29, 1930, p. 405.
75. *Taretsooyts*, 1926, p. 94.
76. *Taretsooyts*, 1927, p. 343, and 1932, pp. 302-304.
77. *Kochnak*, Vol. 34, No 5, February 3, 1934, p. 116.
78. *Kochnak*, Vol. 35, No 30, July 27, 1935, p. 715.
79. *Taretsooyts*, 1925, p. 144, 1927, p. 337, and 1929, p. 310.
80. *Taretsooyts*, 1927, p. 337
81. *Kochnak*, Vol. 30, No 15, April 12, 1930, p. 473, *Taretsooyts*, 1929, p. 310, and 1932, p. 304.
82. *Kochnak*, Vol. 31, No 39, September 26, 1931, p. 1243.
83. *Taretsooyts*, 1932, pp. 303-304.
84. *Kochnak*, Vol. 20, No 2, January 10, 1920, p. 56.
85. *Kochnak*, Vol. 20, No 32, August 6, 1920, p. 1034.
86. *Kochnak*, Vol. 20, No 25, June 19, 1920, p. 808.
87. *Kochnak*, Vol. 21, No 3, January 15, 1921, p. 135 and Vol. 21, No 6, February 5, 1921, p. 241. Surmeyan's next exile station was Garin, while later reports claimed that while trying to escape to Batumi with 8 Armenians, he was apprehended to the Sivas War Tribunal. Even though later reports refuted these, due consideration should be given to the impact of such gossip on the already humiliated Armenians of Konya and the neighborhoods.
88. *Kochnak*, Vol. 21, No 20, May 14, 1921, p. 683.
89. *Kochnak*, Vol. 21, No 32, August 6, 1921, p. 1065.
90. *Kochnak*, Vol. 21, No 42, October 15, 1921, p. 1279.
91. *Kochnak*, Vol. 22, No 4, January 28, 1922, p. 125.
92. *Kochnak*, Vol. 21, No 43, October 22, 1921, p. 1312.
93. *Kochnak*, Vol. 23, No 3, January 20, 1923, p. 85.
94. *Kochnak*, Vol. 22, No 9, March 4, 1922, p. 315. Later reports from Konya, refuted these and confirmed that even the women and children of Konya were expelled.
95. *Kochnak*, Vol. 22, No 24, June 17, 1922, p.795.
96. *Kochnak*, Vol. 22, No 39, September 30, 1922, p. 1279.
97. *Kochnak*, Vol. 25, No 2, lanuary 10, 1925, p. 55.
98. *Taretsooyts*, 1925, p. 145, 1930, p. 145, and 1927, p. 344.

99. ***Kochnak,*** Vol. 34, No 38, September 22, 1934, p. 908.
100. ***Armaghan,*** p. 42.
101. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 3, January 17, 1920, p.87.
102. ***Kochnak,*** Vol.20, No 7, February 14,1920, p.87.
103. ***Kochnak,*** Vol.22, No 18, May 6, 1922, p.602.
104. ***Kochnak,*** Vol.22, No 51, December 24,1922, p.1659.
105. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 45, November 10, 1923, p.1431.
106. ***Kochnak,*** Vol. 24, No 27, July 5, 1924, p. 857.
107. ***Taretsooyts,*** 1925, p. 141.
108. ***Kochnak,*** Vol. 25, No 4, October 10, 1925, p.1197.
109. The Yozgat church was looted in 28 October 1923. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 49, December 8, 1923, p.1562.
110. ***Taretsooyts,*** 1926, p. 96, 1927, p. 345, and 1928, p. 367.
111. ***Kochnak,*** Vol.28, No 6, February 11, 1928, p. 186.
112. In 1929, there were 85 Armenian families (=600) in Bozkeshla. ***Taretsooyts,*** 1932, p. 304.
113. ***Kochnak,*** Vol. 29, No 33, August 17, 1929, p. 1047.
114. ***Kochnak,*** Vol. 31, No 35, August 29, 1931, p. 1117.
115. ***Kochnak,*** Vol. 32, No 6, February 6, 1932, p. 188.
116. ***Taretsooyts,*** 1932, p. 304.
117. ***Armaghan,*** p.42.
118. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 3, January 17, 1920, p. 87.
119. ***Kochnak,*** Vol. 21, No 16, April 16, 1921, p. 554. The ***qaimakam*** of Boghazlian, after being stripped off his post, pushed the local Turks to attack the Armenian villages and loot the poor people. 3 brides from Tchokradan, 3 girls from Roomdigin and 2 brides from Gurdi villages were kidnapped. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 2, January 10, 1920, p. 56.
120. In Soongoorloo there were 25 families in 1934. ***Taretsooyts,*** 1934, p. 290.
121. 1924 reports spoke that through Mersin, 50 Armenian refugees arrived in Alexandretta, from Akdagh Maden, selling their belongings and hiring carts to travel with. They reported that there still were a number of Armenians in the village alongside the Cherkez refugees. ***Kochnak,*** Vol. 24, No 27, July 5, 1924, p. 857. There was 1 family (=1 man, 1 woman, 1 boy and 3 girls) in Maden in 1929. While in 1932 there were 5 families (= 29 people - 5 men, 6 women, 10 boys, 8 girls). ***Taretsooyts,*** 1929, p. 311, and 1932, p. 304.
122. In Choroom there were 3 families in 1934. ***Taretsooyts,*** 1934, p. 290.
123. ***Taretsooyts,*** 1925, p. 141.
124. ***Taretsooyts,*** 1927, p. 343. This number (100 families=600) was not changed for the year 1930.
125. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 28, July 14, 1928, p. 891, and Vol. 30, No 19, May 10, 1930, p. 599, as well as Vol. 34, No 51, December 22, 1934, p. 1219. 3 families (=63) had arrived from Boghazlian's Menteshe village, to Constantinople in 1928. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 28, July 14, 1928, p. 891. The village still counted for around 10 families in 1929, and 12 families, numbering 52 people (12 men, 15 women, 15 boys, 10 girls) in 1932. ***Taretsooyts,*** 1929, p. 311-318, and 1932, p. 304.
126. ***Taretsooyts,*** 1932, p. 303.
127. ***Taretsooyts,*** 1925, p 141.
128. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 21, May 26, 1928, p.666.
129. ***Taretsooyts,*** 1929, p.310.
130. Other reports spoke of 1 family (1 woman, 1 boy), in Melez in 1929. This number changed into 5 families, numbering 29 people, (5 men, 6 women, 10 boys, 8 girls) in 1932. Taretsonyts, 1929, p. 311, and 1932,p. 304.

131. There were 17 Armenian families in Fakrale in 1932, numbering 85 people, (18 men, 19 women, 21 boys, 27 girls). ***Taretsooyts,*** 1929, p. 318, and 1932, p. 304.
132. There were 9 families there in 1929 (10 men, 14 women, 10 boys, 9 girls). ***Taretsooyts,*** 1929, p. 311.
133. The number of Armenians in Belverenin 1932 reached to 148 (35 men, 32 women, 45 boys, 36 girls). ***Taretsooyts,*** 1929, p. 311, and 1932, p. 304.
134. ***Kochnak,*** Vol. 30, No 20, May 17, 1930, p. 633.
135. ***Kochnak,*** Vol. 21, No 37, September 10, 1921, p. 1125.
136. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 7, February 14, 1920.
137. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 17, April 24, 1920, p. 543.
138. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 3, January 20, 1923, p. 85, while there were 1003 refugees from the neighborhoods of Enguri, in Constantinople in 1923. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 28, July 14, 1923, p. 888.
139. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 40, October 7, 1922, p. 1310.
140. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 29, July 21, 1923, p. 921.
141. ***Kochnak,*** Vol. 25, No 5, January 31, 1925, p. 151.
142. ***Taretsooyts,*** 1925, p 141.
143. ***Kochnak,*** Vol. 26, No 36, September 4, 1926, p.1274. This is confirmed by other reports that out of the 180-200 families of Enguri, only 20-25 were natives, while the others had emigrated from Yozgat, Kesgin, Stanoz, Kalajek, Kershehir and Nallookhan. ***Taretsooyts,*** 1927, pp. 344-5.
144. ***Taretsooyts,*** 1930, p. 144.
145. ***Kochnak,*** Vol. 31, No 36, September 5, 1931, p. 1147.
146. ***Kochnak,*** Vol. 39, No 20, May 20, 1939, p. 488.
147. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 5, February 3, 1923, p. 150.
148. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 34, August 21, 1920, p. 1092.
149. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 3, January 20, 1923, p. 85.
150. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 13, April 1, 1922, p. 440.
151. ***Amerikahay,*** 1925, p. 36, and ***Kochnak,*** Vol. 23, No 5, February 3, 1923,p. 150
152. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 28, July 14, 1923, p. 888. In fact, the whole Black Sea shore region Armenians were pushed out in 1925, when only 4-5 families remained in Trabizon. ***Taretsooyts,*** 1925, p. 147.
153. ***Kochnak,*** Vol. 25, No 5, January 31, 1925, p. 151.
154. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 5, February 3, 1923, p. 150. The exodus of one of these POWs was reported. According to him, he was captured in 1922 in Smyrna, and was sent to the hinterlands with 5-6000 POWs. They reached Kars in May 1923. On the road, more than the half perished from massacres and famine. He was able to escape and reached to Kastemouni, mingled with Greek POWs. According to him there still were 1400 Armenian POWs who worked on roads in different parts of the Eastern Vilayets, cut off from the world and unable to inforin about their whereabouts. ***Kochnak,*** Vol. 24, No 52, December 27, 1924, p. 1650.
155. ***Taretsooyts,*** 1930, p. 146.
156. ***Kochnak,*** Vol. 29, No 33, August 17, 1929, p. 1047.
157. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 12, March 20, 1920, p. 380.
158. ***Taretsooyts*** 1930, p. 145, and 1934, p. 290, ***Kochnak,*** Vol. 29, No 33, August 17, 1929, p. 1047.
159. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 17, 24 April, 1920, p. 543.
160. Something which was realized later by „transporting„ the Armenians of the whole coastal area into the interior, after the Milli authorities confiscated their belongings.
161. ***Kochnak,*** Vol. 21, No 2, January 8, 1921, p. 105, and Vol. 21, No 32, August 6, 1921, p. 1065.
162. ***Kochnak,*** Vol. 21, No 24, June 11, 1921, p. S09.

163. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 13, April 1, 1922, p. 440.
164. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 29, July 22, 1922, p. 959
165. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 47, November 25, 1922, p. 1536.
166. ***Kochnak,*** Vol. 24, No 34, August 23, 1924, p. 1081.
167. ***Kochnak,*** Vol. 24, No 37, Seplember 13, 1924, p. 1174
168. ***Taretsooyts,*** 1925, p. 145, and ***Teotik,***1926, p. 577.
169. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 8, February 25, 1928, p. 250
170. ***Kochnak,*** Vol. 29, No 33, August 17, 1929, p. 1047.
171. ***Kochnak,*** Vol. 31, No 24, June 13, 1931, p. 731.
172. ***Kochnak,*** Vol. 32, No 19, May 7, 1932, p. 509.
173. ***Kochnak,*** Vol. 32, No 9, February 27, 1932, p. 269.
174. ***Armaghan,*** p. 42.
175. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 3, January 20, 1923, p. 85.
176. Some1735 refugees from Kastemouni and neighbourhoods were registered in Constantinople, ***Kochnak,*** Vol. 23, No24, June 16, 1923, p. 758, and Vol. 23, No 28, July14, 1923, p.888.
177. ***Taretsooyts,*** 1925, pp. 144-5, 1926, p. 97, and 1927, pp. 345-6.
178. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 8, February 25, 1928, p. 250.
179. ***Kochnak,*** Vol. 29, No 33, August 17, 1929, p. 1047.
180. ***Taretsooyts,*** 1930, p. 146.
181. ***Armaghan,*** p. 42.
182. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 10, March 6, 1920, p. 316.
183. ***Taretsooyts,*** 1928, pp. 368-9.
184. ***Taretsooyts,*** 1928, p. 369.
185. Reports spoke of 1500 Armenians in Sinob in 1926. ***Kochnak,*** Vol. 26, No 44, October 30, 1926, p. 1530.
186. ***Taretsooyts,*** 1930, p. 146.
187. ***Kochnak,*** Vol. 31, No 28, July 11, 1931, p. 892.
188. ***Kochnak,*** Vol. 32, No 19, May 7, 1932, p. 509.
189. ***Armaghan,*** p. 42.
190. ***Amerikahay,*** 1925, p. 36.
191. ***Teotik,*** 1926, p. 577, ***Taretsooyts,*** 1925, p. 145 and ***Kochnak,*** Vol. 24, No 29, July 19, 1924, p. 920.
192. ***Taretsooyts,*** 1927, p. 344.
193. ***Taretsooyts,*** 1928, p. 367 and ***Kochnak,*** Vol. 27, No 42, October 15,1927, p. 1338.
194. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 37, September 15, 1928, p. 1179.
195. ***Taretsooyts,*** 1934, p. 290.
196. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 40, October 2, 1920, p. 1289.
197. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 47, November 25, 1922, p. 1534. It was claimed that this forceful deportation was a direct reaction to the local Greeks' national aspirations with whom allied the Armenians and acted against Kemal. The latter reacted through Fethi Bey ordering the deportation of the Christians of Ordou, Samson, Bafra, Inebolou and Trabizon to Sivas. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 5, February 3, 1923, p. 150.
198. ***Taretsooyts,*** 1930, p. 146.
199. The number of the Armenian refugees in Greece fell to 53446 in November 1924. ***Kochnak,*** Vol. 25, No 2, January 10, 1925, p. 54.
200. ***Kochnak,*** Vol. 21, No 9, February 26, 1921, p. 327.
201. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 10, March 11, 1922, p. 346.
202. ***Amerikahay,*** 1925, p. 36.

203. *Kochnak,* Vol. 23, No 36, September 8, 1923, p. 1144.
204. *Sooryahay,* 2nd year, 1925, p. 319.
205. *Kochnak,* Vol. 20, No 44, October 30, 1920, p. 1416.
206. *Kochnak,* Vol. 20, No 43, October 23, 1920, p. 1384.
207. *Kochnak,* Vol. 20, No 44, October 30, 1920, p. 1419.
208. *Kochnak,* Vol. 22, No 33, August 19, 1922, p. 1089.
209. *Kochnak,* Vol. 24, No 22, May 31, 1924, p. 696 and Vol. 25, No 9, January 28, 1925, p. 281 and *Teotik,* 1926, p. 577.
210. *Kochnak,* Vol. 32, No 37, September 10, 1932, p. 941.
211. *Kochnak,* Vol. 33, No 28, July 15, 1933, p. 669.
212. *Kochnak,* Vol. 21, No 30, July 23, 1921, p. 998.
213. *Kochnak,* Vol. 22, No 33, August 19, 1922, p. 1089.
214. *Kochnak,* Vol. 22, no 44, November 4, 1922, p. 1438.
215. *Taretsooyts,* 1929, p. 311.
216. *Kochnak,* Vol. 35, No 11, March 16, 1935, p. 259.
217. *Kochnak,* Vol. 22, No 10, Mareb 11, 1922, p. 346.
218. *Kochnak,* Vol. 22, No 28, July 15, 1922, p. 929.
219. *Kochnak,* Vol. 23, No 28, July 14, 1923, p. 888.
220. *Teotik,* 1926, p. 577.
221. *Taretsooyts,* 1930, p. 145.
222. *Kochnak,* Vol. 20, No 8, February 21, 1920, p. 255.
223. *Kochnak,* Vol. 21, No 43, October 22, 1921, p. 1312.
224. *Kochnak,* Vol. 22, No 43, October 28, 1922, p. 1402.
225. *Kochnak,* Vol. 22, No 42, October 21, 1922, p. 1372.
226. *Kochnak,* Vol. 22, No 48, December 2, 1922, p. 1500.
227. *Kochnak,* Vol. 23, No 4, January 27, 1923, p. 121.
228. *Kochnak,* Vol. 24, No 46, November 15, 1924, p. 1463.
229. *Kochnak,* Vol. 25, No 36, September 5, 1925, p. 1043.
230. *Kochnak,* Vol. 36, No 45, November 7, 1936, p. 1075.
231. *Kochnak,* Vol. 22, No 43, October 28, 1922, p. 1403 and p. 1406.
232. *Kochnak,* Vol. 22, No 48, December 2, 1922, p. 1500.
233. *Kochnak,* Vol. 36, No 45, November 7, 1936, p. 1075.
234. *Kochnak,* Vol. 20, No 30, July 24, 1920, p. 961.
235. *Kochnak,* Vol. 20, No 37, September 11, 1920, p.1195.
236. *Kochnak,* Vol. 21, No 32, January 8, 1921, p. 104.
237. *Kochnak,* Vol. 21, No 16, April 16, 1921, p. 554.
238. *Kochnak,* Vol. 21, No 25, June 18, 1921, p. 830.
239. *Kochnak,* Vol. 21, No 31, July 30, 1921, p. 1026.
240. *Kochnak,* Vol. 22, No 28, July 15,1922, p. 929.
241. *Kochnak,* Vol. 20, No 2, January 10, 1920, p. 56.
242. *Kochnak,* Vol. 21, No 2, January 8, 1921, p. 104.
243. *Kochnak,* Vol. 22, No 40, October 7, 1922, p. 1310.
244. *Kochnak,* Vol. 22, No 43, October 28, 1922, p. 1406.
245. *Kochnak,* Vol. 20, No 37, September 11, 1920, p. 1196.
246. *Kochnak,* Vol. 20, No 42, 16 October, 1920, p. 1352.
247. *Kochnak,* Vol. 21, No 22, May 18, 1921, p. 734.
248. *Kochnak,* Vol. 21, No 46, November 12, 1921, p. 1407.

249. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 5, February 4, 1922, p. 154-155.
250. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 10, March 11, 1922, p. 346.
251. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 43, October 28, 1922, p. 1404.
252. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 47, November 25, 1922, p. 1533.
253. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 42, Oclober 20, 1923, p. 1336.
254. ***Kochnak,*** Vol. 21, No 9, February 26, 1921, p. 328.
255. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 41, October 14, 1922, p. 1341.
256. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 47, November 25, 1922, p. 1535.
257. ***Kochnak,*** Vol. 21, No 3, January 15, 1921, p. 135.
258. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 47, November 25, 1922, p. 1534.
259. ***Taretsooyts,*** 1925, p. 147. Other reports put the total number at 150 which is nearly the same. ***Teotik,*** 1926, p. 578.
260. ***Taretsooyts,*** 1925, p. 147 & ***Teotik,*** 1926, p. 578.
261. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 39, September 29, 1928, p. l242.
262. ***Kochnak,*** Vol. 36, No 48, November 28, 1936, p. ll47
263. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 44, October 30, 1920, p. 1411.
264. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 3, January 20, 1923, p. 86.
265. This issue got out of its proportion. A committee, appointed by the League of Nations, reported on the forced islamization of female Armenians by the Turks. ***Kochnak,*** Vol. 21, No 34, August 20, 1921, p. 1021.
266. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 44, November 4, 1922, p. 1439.
267. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 44, November 3, 1923, p. 1404.
268. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 4, January 27, 1923, p. 121.
269. ***Kochnak,*** Vol. 24, No 47, November 22, 1924, p. 1496.
270. ***Kochnak,*** Vol. 25, No 26, June 27, 1925, p. 823.
271. ***Kochnak,*** Vol. 26, No 7, February 13, 1926, p. 346.
272. ***Kochnak,*** Vol. 26, No 17, April 24, 1926, p. 646.
273. ***Kochnak,*** Vol. 27, No 30, July 23, 1927, p. 933
274. According to reports from Constantinople, the Enguri National Meeting had established a restricted zone for the Armenians in the areas east of Samson-Mersin line. Armenians were not allowed to settle in Kharpert, Marash, Van, Cesaria, Bitlis, Adana, Aintab and Sebastia regions. Similar measures were taken against the Georgians, and Arabs. ***Kochnak,*** Vol. 24, No 15, April 12, 1924, p. 474.
275. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 2, January 4, 1928, p. 37. A circular, dated November 28, 1920 and stamped by the Interior Ministry, addressed to the interior districts of the Turkish state entitled the Turkish authorities to forceful islamization of the remaining Armenians, confiscation of their land and forcing them to settle in Turkish villages, on condition that their number should not exceed the 5% of the village population. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 2, January 10, 1920, p. 59. This policy continued later on, in 1928 for instance, new regulations dictated that the non-Muslim minority children, 7-12 years old, were to attend Turkish schools. ***Kochnak,*** Vol. 30, No 5, February 1, 1930, p. 133.
276. ***Kochnak,*** Vol. 28, No 52, December 29, 1928, p. 1658.
277. ***Kochnak,*** Vol. 29, No 3, January 19, 1929, p. 72. According to Patriarchal reports, in 1919 1127 Armenians got married in Constantinople, 1650 in 1920, 1237 in 1921, 928 in 1922, 688 in 1923, 507 in 1924, 439 in 1925 434 in 1926, 228 in 1927, 249 in 1928 and 213 in 1929. ***Kochnak,*** Vol 30, No 14, April 5,1930, p. 439.
278. ***Kochnak,*** Vol. 32, No 36, September 3, 1932, p. 916.
279. ***Taretsooyts,*** 1932 p. 297.
280. ***Kochnak,*** Vol. 31, No 52, December 26, 1931, p. 1147.

281. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 28, July 14, 1923, p. 888.
282. ***Taretsooyts,*** 1940, p. 47.
283. Hurriyet, March 9, 1995, as quoted from ***Haratch,*** March 10, 1995, 69th year, No 18546, page 1.
284. ***Kochnak,*** Vol. 20, No 37, September 18, 1920, p. 1224.
285. ***Kochnak,*** Vol. 22, No 24, June 17, 1922, p. 795.
286. ***Kochnak,*** Vol. 23, No 27, July 7, 1923, p. 835.

A.D.

ՀԱՅԵՐԸ ՅԵՏ-ՊԱՏԵՐԱԶՄԵԱՆ ԹՈՒՐՔԻՈՅ ՄԷՋ
(1919–1938)
(Ամփոփում)

ԱՆԴՐԱՆԻԿ ՏԱԳԷՍԵԱՆ

Այս ուսումնասիրութիւնը աւարտին կը հասցնէ *Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի* ԺԵ. հատորին մէջ լոյս տեսած նոյնանուն հետազօտութիւնը:

Այստեղ կը ներկայացուին Արեւմտեան Անատոլուի, Սեւ Ծովու Հարաւային ցամաքամասի, Փոքր Ասիոյ Արեւմտեան Նահանգներու եւ Պոլսոյ ու Եւրոպական Թուրքիոյ շրջանները, մասնաւորաբար՝ Կեսարիան իր յարակից շրջաններով, Գոնիան, Եոզկաբ-Պողազլեանն ու Անքարան իրենց յարակից գիւղերով, աւաններով, Տրապիզոնը, Սամսոնն ու Քասթեմունին իր շրջակայ գիւղաքաղաքներով, Քէօթահիան, Աֆիոն Գարահիսարը, Էսքիշեհիրը, Ռուտոսթօն, Իզմիթը, Պանտըրման, Պրուսան, Պալըքեսիրը, Պոլիսը, Թրակիան:

ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆ, ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԱՅԼ ԲԱՆԵՐՈՒ ՄԱՍԻՆ

✻ ԼԵՒՈՆ ՎԱՐԴԱՆ

1.

Ըսուած է, եւ արդարօրէն, թէ բոլոր պատմաբաններն ալ քաղաքագէտ չեն, այսուհանդերձ՝ կա՛ն քաղաքագէտներ, որոնք պատմաբան են նաեւ։ Պատմաբանը կը վերլուծէ եւ կ՛արձանագրէ պատահարները պատմութեան, մինչ քաղաքագէտն ընթացք կու տայ անոնց։ Արարքին առաքելութեան այս անհամատեղելիութիւնն է որ կը զանազանէ զանոնք, ի՞նչ փոյթ որ անոնք մերթ ըլլան միեւնոյն անձը, միեւնոյն անհատը, եւ իրենց վստահուած կամ իրենք իրենց տուած իրենց պաշտօնն ու առաքելութիւնը կատարող միեւնոյն մարդը։ Զանոնք իրարմէ տարբերող եւ իրարմէ տարբանջատ երկու անհատականութեան վերածող գիծն անոնց միջեւ չի գար անոնց պաշտօնէն ու դիրքէն եւ այդ վերջիններուն վստահուած առաքելութենէն՝ այլ մանաւանդ՝ այդ առաքելութիւնն ու արտայայտութիւնն ընթացքի մէջ պահող անոնց հոգեկան եւ իմացական կազմաւորումէն եւ իրողական դրութենէն։ Նոյնիսկ երբ միեւնոյն անձէն ներս են մարմնաւորուած էութենական անկախ աշխարհները քաղաքագէտին եւ պատմաբանին՝ անոնք տեղ մը կը բաժնուին եւ կը հեռանան իրարմէ իրենց առօրեային եւ կեանքի դրսեւորումին մէջ եւ յաճախ կը ներկայանան որպէս իրարմէ տարբեր եւ իրարու հակադիր ճշմարտութիւններու եւ նպատակներու հետեւորդներ։ Այսուհանդերձ, ի՛նչ որ ալ ըլլայ իրականութիւնը, ինչպէս կը դնէ Ճեֆրի Պարաքլոն, պատմաբանին գործն է կապտել անհատականութեան ամէն գոյն ու երանգ, եւ ստուեր ու թերաստուեր, եւ հետաքրքրուիլ նուազագոյն մանրամասնութեամբն իսկ քննութեան առնուող դէպքին կամ պատահարին։ Այսպէս ընելու համար անիկա պիտի ունենայ «մարգուած պայծառ ներհայեցողութիւն թափանցել կարենալու համար

պատմական տուեալներու բեկորային իրողութեան կեղեւէն ներս եւ արտահանելու անկէ ներս պահուած իրականութիւնը. իսկ այս բոլորէն ետք՝ պատմաբանին հիմնական առաքելութիւնն է պատմել դէպքը եւ ոչ թէ ընդհանրացնել զայն եւ բարոյական դասեր քաղել անկէ»[1]։

Իրականութեան մէջ՝ պատմաբանին տրուած այս առաքելութեան հիմնովին հակադրուելու կու գայ քաղաքագէտինը։ Քաղաքագէտը որ դիւանագէտն է նաեւ՝[2] պիտի որոշէ եւ գծէ նպատակները իր առաքելութեան՝ անոնց իրագործումին համար առկայ եղող իրողական եւ կարելի ուժերու լոյսին տակ։ Այսպէս ըրած միջոցին՝ անիկա պիտի նկատի առնէ եւ գնահատումի ենթարկէ նպատակներն այլ ազգերուն եւս եւ իրողական ու կարելի այն ուժերը՝ որոնք իրագործելի պիտի ընծայեն այդ նպատակները։ Ապա անիկա պիտի որոշէ թէ մինչեւ ո՞ր աստիճան իրարու կը համընկնին իրարմէ տարբեր եւ յաճախ իրարու հակադրուող այս նպատակները, եւ հուսկ՝ որոշէ թէ ի՞նչ միջոցներ պիտի օգտագործուին հետապնդումին եւ իրագործումին համար այս նպատակներուն[3]։

Իրաւ են այս բոլորը, այսուհանդերձ ըսուած է եւ կ՚ըսուի տակաւին, թէ քաղաքագէտ չէ պատմաբանը, սակայն կան պատմաբաններ, որոնք քաղաքագէտ են նաեւ։

2.

Քաղաքագէտն է որ կը փորձէ տալ ձեւի ու կերպարանքի, եւ որակի ու քանակի դրսեւորում լաւ կամ վատ, դրական կամ ժխտական, եւ յաճախ իրարմէ անջատ ինկած եւ մերթ իրարու հակադրուող կամ հակադիր թռուղ դէպքերուն, եւ վերլուծումի ու քննութեան ոսպնեակէն անցընելէ ետք զանոնք՝ կը կշռէ, կը դատէ, կը բաղդատէ, կիզակէտի մը վրայ կը կեդրոնացնէ անոնց յայտնի ու թաքուն բոլոր տուեալները, կը մաղէ, կը կատարէ կարելի ընտրութիւնը, կը բիւրեղացնէ անոնցմէ քաղուած եզրակացութիւնները, եւ իրենց լրումին հասցնելէ ետք քաղաքագէտի եւ դիւանագէտի իր հիմնաւորումները՝ կը գծէ ընթացքն իրագործելի յայտագիրի մը, որ նպատակն է արդէն։ Աւ այդ՝ իրապաշտ մարդն է անիկա եւ նոյնքան մը իրապաշտ ղեկավարը նաեւ[4]։ Անկէ ետք դէպքերուն, այսինքն՝ կեանքին ընթացքը կը ղեկավարուի առարկայական օրէնքներով, ճի՛շդ այնպէս՝ ինչպէս որ պիտի ղեկավարուի ընկերութիւնն ընդհանրապէս, եւ որոնք իրենց արմատներն ունին բնութեան մէջն իսկ մարդերուն։ Եւ այս ընթացքին մէջ՝ անիկա իրեն հիմնական օժանդակ պիտի գտնէ ուժի եւ կարողականութեան տուեալներով տարազուող իմացական յղացքներ։ Այսուհանդերձ եւ հակառակ որ որպէս ուժ տարազուող հիմնական այս յղացքը կը

ներկայացնէ տիեզերական արժէք ու կշիռ՝ դիւանագիտական ու քաղաքական յայտագիր մը իրագործելու կոչուած ղեկավարը հաստատուն եւ անփոփոխելի ոչ մէկ իմաստ պիտի պարգեւէ որեւէ յղացքի։ Սա մէկն արդէն կը նշանակէ, որ անիկա պիտի ըլլայ ճապուկ եւ պայմանները առարկայօրէն դասաւորող, ի՞նչ փոյթ որ գիտակ է արարքին բարոյական ներքին արժէքին եւ իմացքին։ Աւելին՝ անիկա գիտակ է նաեւ, որ տիեզերական եւ բարոյական սկզբունքները չեն կրնար գործադրուիլ պետութեան մը գործունէութեան ընթացքին իրենց տիեզերական եւ վերացական տարազումով, այլ, ընդհակառակը, անհրաժեշտ է որ զտուին եւ մաղէ անցուին ժամանակի եւ վայրի թանձր պայմաններով։ Այս իսկ պատճառով քաղաքագէտ—դիւանագէտը պիտի մերժէ նոյնացնել ազգի մը, ժողովուրդի մը, հաւաքականութեան մը բարոյական իղձերը բարոյական այն օրէնքներուն հետ որոնք կը ղեկավարեն տիեզերքը, եւ այս մէկը՝ այն յստակ գիտակցութեամբ թէ իրենինէն տարբեր կան քաղաքականօրէն կազմակերպուած այլ կարծիքներ, այլ միտքեր եւ ծրագիրներ, որոնց հետապնդումին են յանձնառու իրեն նման ա՛յլ մարդեր, քաղաքագէտներ, դիւանագէտներ եւ առաջնորդներ[5]։

Իրաւ է, որ ի վերուստ տրուած չնորհներ չեն ղեկավարի մը ստորագրած պարգեւող նկարագրային այս տուեալները։ Անոնք որքան որ արդիւնքն են կրթանքին եւ ուսումնառութեան՝ նոյնքան նաեւ հետեւանքն են դարերու ընթացքին առկայութեան կոչուած իմացական հաստատութեան, որուն հիմնաւորումին համար որքան որ անհրաժեշտ են մարդկային հոգեկան, իմացական եւ բարոյական առաւելութիւններ՝ նոյնքան նաեւ ֆիզիքական, աշխարհագրական, ընկերային, տնտեսական, ազգային եւ նոյնանման այլ պայմաններ։

Բայց քաղաքագէտը յայտագիրի մը մարդն է, այսինքն՝ ժամանակաւորին, սահմանաւորին, քանակականին։ Անիկա ունի չարժումի իր չափերը, իր մղոնաքարերը, իր արգելակումները, որոնք որքան որ իրն են՝ նոյնքան նաեւ իրեն կը պարտադրուին ուրիշներէն, իր նմաններէն, անոնց ներկայացուցած հաւաքականութիւններուն ուժի քաղաքականութենէն, ուժի եւ անոր չենած անոնց չարժումներէն եւ պարտադրանքներէն, մինչդեռ չարժումի ազատութեան մէջ իր հակոտնեան է պատմաբանը, որ ղէպքերն ու պատահարները կը զօդէ իրարու, եւ կը փորձէ անոնցմէ ստեղծել առկայ՝ այլ թաքուն եւ պարզ անհատին կողմէ յաճախ աննչմար մնալու սահմանուած չարունակականութիւնն անոնց, այսինքն՝ պատմաբանն է որ կ'որոնէ, կը գտնէ, կը դասաւորէ ու կը դրսեւորէ պատճառականութիւնն եղածներուն եւ պատահածներուն։ Քաղաքագէտին համար, ի նպաստ իր ժողովուրդին եւ պետութեան, լուծելի խնդիր մըն է որեւէ անջատ ծրագիր, որ իրագործուելէ ետք է որ պիտի զգենու «ղէպք» կամ «պատահար»

ըլլալու իրաւունքինը, մինչ պատմաբանին համար անիկա հետեւանքն ու արդիւնքն է զինք նախորդող այլ խնդիրի մը կամ խնդիրներու գումարին։

Իսկ պատճառականութիւնը ծնունդն է զինուորական ու ռազմական, տնտեսական ու մշակութային, կայսերապաշտական եւ ճարտարարուեստական, հոգեբանական եւ իմացական, կրօնական եւ ընկերային ախորժակներէ եւ իրարու հակադրուող չփումներէ եւ խարտոցումներէ յառաջացած իրավիճակներու յաջորդականութեան։

3.

Պատմութիւնն իր ընդհանրութեան մէջ կեանքին արտայայտութիւնն է հաւաքականութեան մը, զոր հազիւ թէ կարելի է տեսնել որպէս ամբողջականութիւն եւ ապրող, շնչող ու տեւող իրականութիւն, սակայն հաւաքականութիւնը կազմող անհատ մարդը չէ որ հեղինակն է վաղուան հրիտակուելիք պատմութեան։ Անհատը գործօն տարրն է հաւաքականութեան մը, բայց երբե՛ք հաւաքականութիւնն ինք։ Ընդհանրութեան մը ստորոգումը չունի եւ չի ներկայացներ անհատը, ի՞նչ փոյթ որ մերթ իր ուսերուն կրէ պատմուճանն անոր։ Մեր մէջ չեն պակսիր իրենց ժողովուրդին, ազգին եւ այլատեսակ հաւաքականութեան անունով բարբառողներ, իրենք զիրենք անոնց հետ զուգակշիռի բերողներ, եւ նոյնիսկ անոնց առկայութիւնն իրենց առկայութեամբ դրսեւորողներ։ Անջատ եւ մերթ իրարու հակադիր յղացքներ են «անհատ»ն ու «հաւաքականութիւն»ը, մէկը՝ մէկութեան եւ միւսը՝ բազումին արտայայտութիւնը որպէս։ «Քանակականէն անդին թուականի այս իրողութիւնն է որ կը տարբերակէ զանոնք եւ կը զատորոշէ՝ հակառակ որ մէկը կայ միւսին մէջ, եւ միւսը, ոմանց համար գոնէ, յոգնակերտումն է մէկուն։ Այսուհանդերձ՝ անհատի եւ հաւաքականութեան զուգորդումովն է որ գոյութեան պիտի կոչուի պատմութիւնը, որ իր համապարփակ եւ ընդհանրական բնոյթովն իսկ իրմէ ներս պիտի տարրալուծէ եւ տարրաղադրէ անհատականութեան ամէն տուեալ եւ քիչ մը ամէն անհատականութիւն, ի՞նչ փոյթ որ պատմութիւնը յաճախ դրսեւորումն է անհատներու կեանքին եւ անով արտայայտութիւն գտնող ժամանակին։ Իրականութեան մէջ՝ կեանքն իր անհատականութեան մէջ կեանքը չէ անհատին, եւ այդ իսկ պատճառով՝ անհատի մը կեանքին անջատ պատմութիւնը պատմութիւնը չէ ընդհանրական ձեւով դրսեւորում եւ արտայայտութիւն գտնող հաւաքականութեան մը, զոր մերթ կը կոչենք ժողովուրդ, եւ երբեմն՝ ազգ[6]։

Քիչ մը աւելի խորացում, սակայն, «ազգ» բառով դրսեւորուող յղացքի վերլուծումին մէջ՝ մեզ պիտի տանի այն եզրակացութեան, թէ «ազգ

մը որպէս այդպիսին՝ յստակ է որ փորձառական բան մը չէ։ Ազգ մը որպէս այդպիսին՝ չի տեսնուիր։ Անոնք որոնք փորձառական կերպով կըրնան տեսնուիլ՝ անհատներն են միայն, որոնք կը պատկանին ազգի մը։ Ահա թէ ինչո՞ւ ազգ մը վերացականութիւնն է որոշ թիւով անհատներու, որոնք ունին նկարագրային կարգ մը հասարակաց գիծեր, եւ նկարագրային այս գիծերն են որ զանոնք կ՚ընծայեն անդամները նոյն ազգին։ Բացի ազգի մը անդամն ըլլալէ եւ առ այդ մտածելէ, զգալէ եւ գործելէ՝ անհատը կրնար պատկանիլ եկեղեցիի մը, ընկերային կամ տնտեսական դասակարգի մը, քաղաքական կուսակցութեան մը, ընտանիքի մը, եւ կրնայ մտածել, զգալ ու գործել առ այդ»[7]։

«Ժողովուրդ» եւ «ազգ» յղացքներն են որ կը կազմեն հիմնատախտակը «պատմութիւն» յղացքին, եւ բովանդակութիւն, որակ, իմաստ ու ձեւ կ՚ընծայեն անոր։

Չկայ պատմութիւն առանց առկայութեանը ժողովուրդի մը կամ ազգի, որ նախապայմանն է անոր գոյութեան կոչուելուն։ Ամէնէն վերացականն իսկ կեանքի արտայայտութիւններուն, այսինքն՝ նոյնիսկ իմաստասիրութիւնը, կ՚ենթադրէ առկայութիւնն անոր։ Իսկ չկայ ժողովուրդ կամ ազգ առանց առկայութեանը ժամանակին եւ վայրին, որոնք իմացական մարզանքներու եւ խորացումներու որպէս դրսեւորում կրնան տարազումի ենթարկուիլ անմիջական մեր հասկացողութենէն դուրս այլ ընկալումով նաեւ։ Ի՛նչ որ ալ ըլլայ իրականութիւնը սակայն՝ պատմութիւնն ընդհանրական եւ ամենապարփակ մէկ արտայայտութիւնն է այս բոլորին, այսինքն՝ գիտակցուած եւ գիտակից այն կեանքին, որուն չունչ ու հեւք, եւ բովանդակութիւն ու իրաւութիւն տալու կու գան անհատն իր հաւաքական ստորոգումով, վայրն իր տարածքային բնոյթով եւ ժամանակն իր տեւականութեամբ։

4.

Պատմաբանը հաւաքական խիղճն է ժողովուրդի մը, եւ առ այդ՝ իրմէ ներս ամփոփած ունի ժամանակի ընթացքին կուտակուած զգայնութիւնն ու զգացումները, կեանքի ընկալումն ու ապրումները, եւ մանաւանդ բարոյական արժէքներու գիտակցութիւնը. այսուհանդերձ՝ հաւաքական խիղճ մը չէ ժողովուրդը ճի՛շդ այնպէս՝ ինչպէս որ հաւաքական բարոյականութիւն մը չէ անորը։ Պատմութեան ամբողջ տեւողութեան եղեր է ոչ մէկ պահ, երբ առկայութեան է կոչուեր հաւաքական խիղճ մը։ Իրականութեան մէջ՝ ինչ որ կը կոչենք որպէս այդպիսին՝ ընդհանրական ընծայուած արտայայտութիւնն է անհատ մարդերու համոզուածութեան, որ

երբեք ալ չունի մնայունի հանգամանք։ Փոփոխականութեան նկարագիր մը արտայայտող խղճմտանքի մը այս զգայնութիւնը, անկէ յառաջացած զգացական դրութիւն մը, եւ անոր վերբերումն եղող համոզուածութիւնը եւ առ այդ՝ խիղճի եւ զգացողութեան միասնականութիւնը չեն որ, սակայն, պիտի կարելի ընծայեն յառաջբերումը համապարփակ խիղճի մը։ Պատմաբանը վեր է անհատէն եւ անհատականէն՝ եթէ ունի բարոյականութեան ատաղձ եւ բանասիրական զգայնութիւն, եթէ կողմ չէ ի յառաջագունէ, եւ դէպքերուն ու պատահարներուն, որոնք երէկն ու անցեալն են անպայման, կը մատչի քիմիագէտի մը բծախնդրութեամբ եւ տարրաբանի մը գիտականութեամբ։ Պատմաբանն ու բանասէրն այն անհատներն են, որոնք որպէս անհատանելի մէկ մասնիկն իրենց գոյութիւն եւ իրաւութիւն պարգեւող ժողովուրդին՝ պիտի իրենց ափերուն մէջ հաւաքեն եւ սիրտին, միտքին ու հոգիին մէջ ամփոփեն անոր այսօրը, երէկը եւ վաղը, տան զանոնք դատի ու դատաստանի, յանձնեն բովին կարելի ամէն ձեւի նժարումի, եւ ապա անցընեն զանոնք անբեկանելի վճիռէ, մի՛չտ ալ հաւատալով որ «պատմութիւնը համադրումն է սկզբունքներու եւ փորձութիւններու» եւ անոր հետ՝ պատմագրութիւնը նաեւ[8]։

5.

Բայց չկայ անբեկանելի վճիռ, ճիշդ այնպէս՝ ինչպէս որ չկան վերջնական դատ ու դատաստան։ Բոլոր վճիռներն ալ կ՛իյնան պայմաններու եղանակաւորումին ներքեւ, զանոնք՝ այդ վճիռները ձեւակերպողին եւ արձակող անհատներու հոգեկան եւ իմացական, ընկերային ու կրօնական, տնտեսական եւ քաղաքական փոխյարաբերութիւններուն, եւ նոյնիսկ լեզուական եւ արտայայտչական դրսեւորումին, եւ առ այդ՝ կը մնան փոփոխական եւ փոփոխելի։ Անոնք արտայայտութիւնն են տուեալ ժամանակի մը եւ տուեալ վայրի մը մէջ այդ ժամանակի ընթացքին առկայութեան կոչուած իմացական իրողութիւններու եւ ճշմարիտի ընկալումին, որ չունի նկարագիրը մնայունին եւ անփոփոխին։ Իրականութեան մէջ՝ ինչպէս կը տարազէ Ջարլս Փիրսը՝ ճշմարտութիւնն ա՛ն է, որուն կը համաձայնին բոլոր գայն որոնողները[9], եւ որո՛վհետեւ մարդկային նկարագիրին միա՛կ եւ անփոփոխ գիծն է փոփոխականութիւնը՝ ուրեմն կը հետեւցուի թէ «անփոփոխ» ճշմարտութիւնը կը կենայ իմացքին վրան փոփոխականութեան, որուն հիմ ծառայելու պիտի գայ յղացքը անհատական թէ հաւաքական իրաւունքին։

Իրաւունքի վերջին սա ստորոգումը՝ հաւաքականը իրեն հետ կը տանի պետականութեան եւ իշխանութեան մը ընկալումին նաեւ։

6.

Հակառակ որ ժամանակի ամբողջ ընթացքին մարդեր մի՛շտ ալ խօսեցան իրաւունքի մասին եւ ազատութեան՝ այդ վերջինները հազիւ թէ եղան անխափան բաժինը հաւաքականութիւնը կազմելու եկող անհատ մարդերուն։ Ինչպէս անհատն անհատին՝ այնպէս ալ տեղ մը իրարու դէմ կեցան անհատն ու հաւաքականութիւնը եւ հանդիպակաց կողմերէն դիտեցին զիրար՝ անտեղիտալի վճռակամութեամբը իրաւունքի եւ ազատութեան[10]։

Իրաւ է, որ կա՛ն անհատական եւ հաւաքական իրաւունքներ եւ միշտ չէ որ անոնք կը համընկնին իրարու։ Իրականութեան մէջ՝ հաւաքական եւ հանրային իրաւունքն ու ազատութիւնը կը մնան վեր անհատէն եւ կ'ենթադրեն անոր ենթարկուածութիւնն իրենց։ Անհատն իր գոյութեանն իսկ իրողութեամբ՝ անհատանելի եւ անմերժելի մէկ մասնիկն է հաւաքականութեան, որուն, սակայն, անդիմագիծ մէկ մասնիկն է միայն։ Պատմութիւնը, որ ըստ ոմանց կը կերտուի կեանքովն իսկ անհատ մարդերու եւ առ այդ՝ լոկ անջատ ինկած կենսագրութիւնն է անոնց՝ կը խօսի հաւաքականութեան մասին եւ այլ հաւաքականութիւններու հետ ունեցած անոր առընչակցութիւններուն եւ յարաբերութիւններուն, ի՞նչ փոյթ որ այդ բոլորին կու գայ ընդխառնուելու անհատն ալ որպէս հաւաքական անձնաւորութիւն՝ երբ իշխանաւորութեան եւ իշխանութեան մականն է անոր ձեռքին։ Երբ պատմութիւնը խօսի լոկ անհատին մասին եւ անոր իրագործումներուն՝ կ'ընծայուի կենսագրութիւնն անոր։ Սակայն պատմաբանը կենսագիր մը չէ բնաւ, ի՞նչ փոյթ որ հաւաքականութեան մը պատմութեան արձանագրութեան ընթացքին անիկա աղերս ունենայ անհատին հետ եւ անհատներուն։ Հետաքրքրական է, այսուհանդերձ, որ պատմաբանը կենսագիր մըն է մերթ եւ մանրակրկիտ ու մանրազնին քննիչը անհատին ինքնուրոյն կեանքին եւ առօրեային, գործունէութեան եւ արարքներուն։ Պատմաբանը կը դասէ եւ կը դասաւորէ անհատականէն վեր առկայ հաւաքականը եւ ընթացք եւ ուղղութիւն կու տայ անոր ընդհանրացումին եւ հաւաքական դրսեւորումին, որուն ընթացքին է որ անհատը դուրս կը բերէ ընդհանուրէն եւ հաւաքականէն եւ կիզակէտի կը հասցնէ անոր անձնական եւ ընկերային, քաղաքական եւ իմացական, եւ ընդհանուրին մէջ եզակի կերպով դրսեւորուող անձնական կեանքը։

Միշտ չէր որ իրաւունքի եւ ազատութիւններու մասին բարբառողներ կարողացան հաչտուիլ անոնց ներկայացուցած այլազան ընկալումներուն եւ տարազումներուն հետ, սակայն մերթ, եւ հակառա՛կ ալ անոնց անտեղիտալի ու կարծր կեցուածքին, այդ բոլորն անցաւ թուղթին եւ ընծայուեցան օրէնքի։ Իրականութեան մէջ, ինչպէս կը հաստատէ Ճոն Տիւիին՝

«օրէնքը ամէնէն պահպանողականներէն մէկն է մարդկային հիմնարկներուն, սակայն օրէնագիտութեան եւ արդարադատութեան որոշումներուն յարաճուն ազդեցութեան ներքեւ անիկա կը փոխուի մերթ դանդաղ եւ երբեմն արագ կերպով»[1]։

Այսօր նուազագոյն մատչումն իսկ ազատութիւններուն եւ իրաւունքներուն՝ պիտի ցոյց տար այլազանութիւնն ու տեսակաւորութիւնն անոնց։ Այսպէ՛ս է որ այժմ անոնց անհատականին հետ եւ հաւաքականին՝ անհրաժեշտ է վերլուծումի սեղանին բարձրացնել անոնց ազգայինն ու միջազգայինը, հանրայինն ու ընդհանրականը, բնականն ու բնազանցականը, կրօնականն ու եկեղեցականը, փոփոխականն ու յաւիտենականը, եւ այդ վերջիններէն յառաջացած ու գաղափարէն կաղապարի վերածուած եւ բրտնութեամբ պարտադրուած կամ համոզումով ընդունուած հաստատումներն ու հրահանգները։

Ի սկզբանէ ո՛չ մէկ օրէնք է սրբազան եւ մնայուն սակայն։ Օրերու հոլովոյթով փոփոխուող մարդն է զուգակշիռն անոր։ Օրէնքը կը քալէ մարդուն հետ եւ անհատին եւ կը չրջափոխուի պահանջին հետ օրուան ու ժամանակին։ Զանազան որակի, խորքի, տարածքի եւ արտայայտութեան կրթանքները, իմացական եւ հոգեկան յղացքները, մարդկային անհատական թէ հաւաքական առընչութիւններէն յառաջացած զարգացումը եւ իմացական խորացումները, եւ գիտութեան ընձեռած նորարարական յաւելումն են այն ուժերը, որոնք սահման ու սահմանաւորում զգեցած բովանդակութիւնը օրէնքին պիտի վերածեն սահմանամերժ եւ գոգցես անկայուն ընծայուած եւ անփոփոխելիութեան կաղն ու կաղանքը ունեցող տարազումի։ Անփոփոխ օրէնք մը որքան որ ալ ըլլայ նորօրեայ եւ արդի պահանջներու գոհացում պարգեւող՝ իր նկարագիրին իսկ հաստատումով պիտի դառնայ ուղին լճացումին եւ ի վերջոյ պիտի տանի քայքայումի։ Իսկ լճացումն ու քայքայումը մահացումն են անհատ մարդուն հոգեկան եւ իմացական ներքին մեհեաններուն հետ կառոյցին անով եւ իր նմաններով կազմուած հաւաքականութեան։

Օրէնքը կաշկանդումն է չափ ու կշիռ մերժող ազատութեան, եւ այդ իսկ պատճառով՝ իրաւունքին։ Մարդկային օրէնքներով գոյութեան կոչուած եւ ձեւ ու մարմին ստացած իրաւունքներէն եւ ազատութիւններէն դուրս տիրական են անտառին օրէնքը, բնազդին գործունէութիւնը, անհաշիւ չարժումը, զօրաւորին եւ ուժեղին տիրակալական ախորժակները, անհատին տրորումն ու ճնշումը, այսինքն՝ ոչնչացումն ու չքացումը։ Երբ չկայ անհատը, այսինքն՝ երբ առկայութենէ դադրած է անհատականութիւնն անոր եւ անհետ կորսուած ինքնութեան ու եսի ամէն ջիղ եւ հիւսկէն՝ արդէն իշխանութիւնն է քաոսին եւ տիրութիւնը անոպայութեան, բրտութեան եւ անմարդկայնութեան։ Արդարեւ՝ լիրանանցի Ճպրան Խա-

լիլ Ճպրանն է, որ երբ կը փորձէ քննութենէ անցընել «օրէնք» եւ «ազատութիւն» կոչուած այս յղացքները՝ կը գտնէ որ «օրէնքները մասնիկներն են մարդկային էութեան». իրականութեան մէջ «եթէ անարդար օրէնք մըն էր անիկա զոր պիտի ուզէիք ջնջել՝ անիկա ձե՛ր իսկ ձեռքով էր գրուած ձեր ճակատին։

«Կրնաք աւրել զայն ո՛չ ձեր օրինազիրքերը վառելով եւ ոչ ալ լուալով ճակատները ձեր դատաւորներուն՝ եթէ նոյնիսկ ծովը թափէք անոնց վրայ։

«Ու եթէ բռնակալ մըն է անիկա, զոր պիտի ուզէիք գահընկէց ընել՝ նայեցէք որ նախ կործանի ձեզմէ ներս կանգնած գահն անոր։

«Որովհետեւ բռնակալ մը ի՞նչպէս կրնայ իշխել ազատին վրայ, եւ հպարտին՝ եթէ չկան բռնութիւն անոնց ազատութեան եւ ամօթ՝ հպարտութեան մէջ»[12]։

Այսի՞նքն։ Այսինքն՝ ազատութեան եւ օրէնքի փոխյարաբերութեան մէջ հիմնական կը մնայ մարդը եւ ինչպէս որ կը հաստատէ Ջրիտրի Հեկէլը՝ մարդն ինքնին գոյացական առարկայ մըն է իրմէ ներս գտնուող աստուածային չնորհքով եւ այն ինչ որ տրամաբանութիւն կոչուեցաւ իր գոյառումի առաջին իսկ օրէն՝ իր գործօնութեանն եւ ինքնորոշումի ուժին միջոցով կոչուեցաւ ազատութիւն»[13]։

Եթէ այսպէ՛ս է իրողութիւնը՝ այն ատեն անհատին համար անհրաժեշտ կը դառնայ դասել ու դասաւորել ընթացքը կեանքին, սահմանել ու տարազել օրէնքները, սահմանել ու սահմանաւորել ազատութիւնները եւ անոնցմէ յառաջացած իրաւունքները, անոնց հետ զուգընթաց յառաջացող եւ անոնցմէ իսկ ծագում առած պարտաւորութիւնները, եւ ինքզինք գետեղել այդ բոլորին խաչաձեւ քառուղիներուն վրայ՝ անոր տալէ ետք օրէնքի, իրաւունքի եւ ազատութեան յղացքներուն եւ գործելիութեան ընկալումին համար որոշ ճկունութիւն եւ չարժունակութիւն, որովհետեւ որեւէ ժամանակէ աւելի այսօ՛ր է որ գիտենք, թէ յարտաքոյ օրինաց՝ չի՛ք ազատութիւն եւ իրաւունք։

7.

Պատմութիւնն արձանագրութիւնն է եղածին՝ անոր ժխտական թէ դրական դրսեւորումով։ Լո՛կ լաւին, դրականին եւ հաճելիին արձանագրութիւնը առաջին քայլն է պատմութեան գիտակից եւ կամաւոր խեղաթիւրումին եւ ծածկելու փորձ մը կորանքները հաւաքականութեան կամ զայն առաջնորդելու կոչուած անհատին. անոնցմէ անդին փոքրագոյն ոս-

տումն իսկ բաւ է խրելու համար ճահիճէն ներս նենգին, կեղծին եւ սուտին։

Պատմութեան ընթացք տուող ուժերուն մէջ միշտ չէ որ լաւն ու դրականն են դեկավարները հաւաքականութիւններուն։ Իրականութեան մէջ՝ առաջնորդութիւն մը որ հիմնուած կը մնայ լոկ զգայնութեանն ու կամքին վրան անհատին՝ պիտի տանի երեւակայականին եւ երեւակայուածին, թափ տայ անհատին ուշ եւ ուրուչին չեղածը եղածի պէս եւ անգոն գոյի նման տեսնելուն, եւ զայն առաջնորդէ երազանքի լայնարձակ եւ հեռուները տանող ճանապարհներէն, ցնորքէ ցնորք, եւ մինչեւ սահմանները անիրականին։ Երազապաշտութիւնն ու ցնորամտութիւնը ծնունդն են անսանձ երեւակայութեան, եւ անոնք չե՛ն որ լաւագոյն առաջնորդներն են հաւաքականութեան եւ անոր կեանքին։ Մեծ ու փոքր բոլոր գաղափարաբանութիւնները ալ կ՚իյնան աւազանէն ներս երեւակայութեան, անոր վրան հիմնուած վերլուծումին, եւ անոնցմէ յառաջացած վարկածներուն, ներկայէն վաղը տնօրինելու անհատական կամ հաւաքական չարժումներուն, անհատէն դէպի հաւաքական գործօնութեան դրսեւորումի սահմանազանցումներուն, որոնք արգասիքն են մտածումի որոշ հանգրիճումներու յաճախ տուեալ պայմաններուն մէջ գործնականութիւն մերժող ծրագրումներուն, եւ իտէալի ու նպատակի անկշիռ եւ անիրականանալի պարտադրանքներուն։ Այսուհանդերձ՝ երեւակայութիւնն է որ ուղին կը բանայ վաղուան։ Ազատութիւններու եւ իրաւունքներու հասնելու եւ անոնց տիրանալու մարդկային իղձն ու տենչն են որ դուռ կը բանան երեւակայութեան եւ տուն կը կանչեն ճիգն ու կամքը անոնց իրագործումին համար։ Մեծ ու փոքր բոլոր յայտագիրները, քաղաքական եւ ընկերային, տնտեսական ու զինուորական բոլոր ծրագիրները, իմացական ու կրթական, հոգեկան եւ մտաւորական բոլոր յղացքները իրենց առաջին քայլով երեւակայուած եւ բառ ու բանի վերածուած միտքեր են եւ կ՚ամփոփուին պարունակէն ներս բառերու սեղմ կաղապարին, կը դրուին թուղթի վրայ եւ ապա կը տրուին անհատ մարդուն կամ հաւաքականութեան՝ գիրով ու գրականութեամբ, դաստիարակութեամբ եւ ուսումնառութեամբ, մամուլով եւ հաղորդակցութեան բազմապիսի արտայայտչամիջոցներով, մարմնակրթանքով, եւ մերթ նաեւ զինական ուժով, արիւնով եւ յեղափոխութեամբ, որովհետեւ անոնց ետին կեցողները չեն որ պիտի հանդուրժեն այլախոհութեան եւ միտքի ու մտածումի զանազանութեան՝ եթէ որոշած են մտածումը վերածել իրականութեան, եւ վարկածը՝ իրողականութեան։ Երբ այս մէկն իրագործողը անհատ մարդն է կամ փոքր մէկ հատուածը հաւաքականութեան՝ բռնատիրութիւն է եղածը, իսկ երբ հաւաքականութիւնն ի՛նքն է որ կը հասնի հոն՝ ռամկապետականութիւն, ազատականութիւն եւ ժողովրդավարութիւն[14]։

Պատմագիրն ու պատմաբանը դասողն ու դասաւորողն են այս իրա-

կանութիւնները։ Այսպէս ընելու համար, սակայն, «պատմաբանը [կամ պատմագիրը] պէտք է որ քննութենէ անցընէ վկայութիւնը [կամ վկայութիւնները] որ կը փորձէ թիկունք կանգնիլ «իրողութիւններուն», ընդհանրացումներուն եւ անցեալի վերարժեւորումներուն, ի՞նչ փոյթ որ դժուար է խուսափիլ ենթակայական կողմնակալութենէ։ Տրամաբանօրէն կարելի է եւ գիտականօրէն կը պահանջուի զանազանել պատմաբանին արժեւորումները եւ զանոնք՝ որոնք կը պատկանին անցեալ շրջաններուն։ Պատմաբանին անձնական արժեչափերը կ'առաջնորդեն զայն ընտրելու որոշ երեւոյթներ անցեալէն՝ ուսումնասիրելու համար զանոնք։ Որեւէ նիւթի քննութեան պարագային անկարելի է խուսափիլ ընտրողականութենէ, սակայն ընտրողականութիւնն ու առարկայականութիւնը ներհակ չեն իրարու։ «Իրականութիւնները» զգայութիւններ չեն պարզօրէն («միամիտ իրապաշտութեան» հակառակ), այլ եզրակացութիւններ փաստագրական ապացոյցի վրայ հիմնուած, եւ, ուրեմն, ենթակայ տրամաբանական հետազօտութեան։ Պատմական այսպիսի ապացոյցներ կ'օգտագործեն վարկածներ, որոնք հիմնուած կը մնան ենթադրական նմանութիւններուն վրայ անցեալի տիպարներուն եւ ներկայիս ծանօթ՝ բայց ենթադրաբար անցեալ դէպքերու առընչուող եւ ձեւով մը չարունակական եղող որոշ փաստերու։ «Օրէնքներ» կամ մակածական ընդհանրացումներ պատմութեան մասին վտանգաւոր են՝ հակակշիռ դուրս գտնուող մեծ թիւով տարբերակներու որեւէ դէպքի միջամուխ ըլլալուն պատճառով։ Այնուամենայնիւ՝ նոր իրողութիւններ ի յայտ բերելու համար օգտակար են ֆիզիքական, կենսաբանական, հոգեբանական այլ տուեալներու մասին կատարուած ընդհանրացումները, եթէ այսպիսիները նկատի առնուին նախ որպէս վարկած եւ ապա որպէս մակածական սահմանափակ ընդհանրացումներ, որոնք կը պահանջեն փաստային ճշգրտումներ»[15]։

Այսի՞նքն։

Այսինքն, ըստ Փիրսի՝ պատմաբանն ու պատմագիրն են որ վարկած մը, գաղափարախօսութիւն մը կամ գաղափարաբանութիւն մը որ ընծայուած է իրողականութեան, կամ այսօր ճամբուն վրան է այդպէս ըլլալուն, եւ անկէ յառաջացած հետեւանքները անհրաժեշտօրէն պէտք է որ զետեղեն դէմ առ դէմ, եւ ենթարկեն հակակշռումի, որպէսզի կարելի դառնայ գտնել իրագործուածը, ճշմարիտն այդ իրագործուածին մէջ, դրականը եւ ժխտականը, եւ տակաւին այն բոլորը, որոնք կը կարօտին ճշգրտումի, արտաքին եւ երեւութական դրսեւորումէն առաջ ներքին գնահատումի եւ արժեւորումի, զտումի եւ ջոկումի, դասումի եւ դասաւորումի, եւ անոնց անհատին կամ հաւաքականութեան բերած նպաստին արտահանումին։

Իսկ այս բոլորը կատարողներն են պատմաբանն ու պատմագիրը։

8.

Ինչպէս որ կան կողմի պատմութիւններ՝ նոյնպէս նաեւ կողմի պատմաբաններ եւ պատմագիրներ, առաւել՝ կողմի պատմագրութիւն, իսկ կողմը մէկ մասն է ամբողջին եւ ամբողջական ճշմարտութեան, եւ առաւելագոյն պարագային՝ կէսն անոնց, եւ առ այդ՝ ի յառաջագունէ կ'ենթադրէ ոչ միայն կոտորակումը ամբողջին եւ ամբողջականութեան՝ այլ անոր հետ՝ անոնց տէրն ու ժառանգորդն ըլլալու սահմանուած հաւաքականութեան, որ ժողովուրդն է եւ ազգը։ Արդարեւ՝ ինչպէս որ չկան «կէս—հաւաքականութիւն», «կէս—ժողովուրդ», «կէս—ազգ» կամ «կէս—հայրենիք» ընկալումները՝ չկան նաեւ «կէս—պատմութիւն» եւ «կէս—պատմաբան» ստորոգումները։ Կէս—պատմաբանը, եթէ կայ այդպիսի մէկը՝ կողմի մարդն է լոկ, եւ այդ իսկ պատճառով՝ պատմութիւնն ու պատմական ճշմարտութիւնները նենգափոխողը, խեղաթիւրողը եւ կեղծողը, որովհետեւ չկան նաեւ «կէս—ճշմարտութիւն»ներ։ Ան՝ բոլորը որոնք կը բաւարարուին բոլոր այս «կէս»երով՝ առաւելագոյն պարագային ճշմարտութեան փչրանքներէն հեքիաթն ստեղծողներ են եւ առ այդ՝ այդ փըշրանքները պճնազարդողները սուտին եւ երեւակայութեան չքեղանքով։

9.

Դիւանագիտութիւնը[16] արուեստն է սուտին, իսկ քաղաքականութիւնը՝ արուեստը կարելիին, այսուհանդերձ՝ միշտ պատմագիր մը չէ դիւանագէտը, ի՞նչ փոյթ որ յաճախ անոր գրաւոր վկայութիւնն է որ հիմ կը ծառայէ պատմութեան վերականգնումին։ Անիկա կրնայ ըլլալ պատմաբան մը, ընկերաբան մը, բարոյագիր մը, արուեստագէտ մը կամ արուեստարան մը կազմաւորումով, ուսումնառութեամբ եւ ասպարէզով, այսուհանդերձ՝ անգամ մը որ քայլ կ'առնէ սահմաններէն ներս դիւանագիտութեան՝ արդէն իսկ իր ետին կը ձգէ բազմաթիւ բաներ, որոնցմով էր որ անիկա ընծայուեր էր ընդհանրական խիղճը իր ժողովուրդին, եւ դրսեւորումը ու ժառանգորդն անոր երէկին։ Հեղ մը որ կը զգենու պատմուճանը դիւանագէտին՝ ա՛լ ուրիշ մէկն է անիկա, եւ յաճախ ձեռք կու տայ երեւակայութեան, յանձնապաստանութեան, կեղծին ու սուտի արուեստին, որոնք հենքը եւ առէջը չեն կազմեր պատմագրութեան եւ անոր վերականգնած պատմութեան։ Հոս կայ հոգեբանական չրջափոխում մը դիւանագէտէն ներս, որ պարզ գործակալ մը՝ այսինքն պետութեան գործօն պաշտօնեայ մը ըլլալու հանգամանքը մոռցած՝ ինքզինք կը նկատէ հիմնական դերակատար մը իր ժողովուրդին եւ պետականութեան պատմութեան եւ քա-

դաքականութեան յօրինումին մէջ եւ կերտումին։ Արդէն ա՛յս իսկ է այն մէկը՝ ինչ որ կը փորձէ հաստատել Ֆրանսացի ժաք տը Լոնէյը։ Ըստ ա-նոր՝ «դիւանագէտներուն որոշ վայրկեանի մը բանալի դիրքի մը վրայ գըտ-նուելու իրողութիւնը կ՛արտօնէ անոնց հաւատալ, թէ կը խաղան բախտո-րոշ դեր մը եւ իրենց ձեռքին ունին ճակատագիրն իրենց երկիրին։ Միշտ չէ որ ճիշդ է այս մէկը։ Դիւանագէտը յաճախ ժամանակաւոր գործակալ մըն է, թերի կերպով գիտակ, մերթ սխալ կերպով տեղեակ, հակառակորդին մօտ հակադրութիւն մը գրգռելու նպատակով։ Ճստակ է, որ անիկա կըր-նայ մատչիլ չատ մը խորհրդապահական փաստաթուղթերու, սակայն ա-նոնցմէ որոշներո՛ւ միայն։ Ուստի, հակառակ իր ձեւացուցածին, իրեն կը պակսի ընդհանուր գաղափար մը։ Արժէք պիտի չտանք դիւանագէտներու պատմութիւններուն, որոնք հիմնուած են լոկ ճանաչումին վրան քանի մը փաստաթուղթի, ի՞նչ փոյթ որ անոնցմէ ոմանք ճշգրտօրէն տեղեկագրեն այն մթնոլորտը որ կը շրջապատէր իրենց յարաբերութիւնները օտար պե-տութիւններու զեկավարներուն հետ։ ... Միով բանիւ՝ պատերազմի ակա-նատեսներէն չատեր հակամէտ են հաւատալու, թէ հիմնական դերակա-տարներ էին իրենք։ Ուրեմն պատմաբանը պէտք է որ տայ իսկական ար-ժէքը այսպիսի յաւակնոտ եզրակացութիւններու եւ տեղաւորէ անոնց դե-րակատարները իրենց ճիշդ տեղը։ Հո՛ս կը կայանայ մեծագոյններէն մէկը անոր աշխատանքին»[17]։

Ի՛նչ որ ալ ըլլայ իրականութիւնը դիւանագէտին եւ դիւանագիտու-թեան խաղացած դերին՝ պատմութիւնը ընդհանրական եւ ամենապարփակ դրսեւորումն է ընդհանրական եւ ամենապարփակ կեանքին, համընդհա-նուր ժառանգը հաւաքականութեան, ժողովուրդին եւ ազգին, եւ արտա-յայտութիւնն անոնց գիտնուորական եւ քաղաքական, տնտեսական եւ մշա-կութային, կրօնական եւ բարոյական, ճարտարարուեստական եւ միջպե-տական յարաբերութիւններու արտայայտութեան։ Ձկա՛ն կէս—արտայայ-տութիւններ, կէս—դրսեւորումներ եւ կէս—երեւոյթներ։ Եթէ կան՝ կեղծ են անոնք, չինծու եւ պակասաւոր, աւելին՝ ժամանակաւոր, եւ հազի՛ւ թէ բաւարար՝ տուեալ ժամանակի մը հատուածն ընդունելի ընծայելու հա-մար։ Ահա այս՝ սուտին արուեստը եւ կեղծին արհեստավարժութիւնը կըր-նան յաջողիլ պահ մը միայն, եւ անմիջական գոհացում պարգեւել լոկ զգա-ցականին, մինչդեռ կեանքը սուտ չէ բնաւ եւ ոչ ալ՝ զգացական միմիայն։ Անոր չէ լո՛ւկ բարիքը ներանձնականութեան եւ ներհայեցողութեան, եւ չնորհը՝ ինքնիրմէջ, ինքնիրմով եւ ինքնիրեն համար եղող ինքնաբաւու-թեան եւ ամենաբաւութեան, ի՞նչ փոյթ որ անիկա մերթ արտայայտուի այդպէս՝ բանական, գերբնական եւ բնազանցական մտորումներով եւ խո-րասուզումներով, եւ պարզ անհատին համար որ կեանքն իսկ՝ ներկայա-նայ անբնկալելի կերպով։

Կեանքն ամբողջութիւնն է այս բոլորին եւ յաճախ վեր կը կենայ տարազումէ եւ տեսութեան մը ընձեռնելիք իմացական յղացքներէն, ահա թէ ինչո՞ւ համար պարզ անհատը, ու մերթ՝ անհատներէ կազմուած հաւաքականութիւն մը, կ՚անգիտանայ թէ կ՚ապրի էութիւնը կեանքին եւ խորագոյն իմացքն անոր, մինչ իմաստասէրը գիտէ այդ մէկը եւ կը տագնապի զայն բացատրելի եւ ընկալելի ընծայելու իր ճիգին մէջ։

Դիւանագէտը, պատմաբան ըլլայ անիկա թէ ուրիշ մէկը՝ այն մարդն է որ պիտի լուծէ կեանքին անմիջականը եւ ոչ թէ հեռաւոր ինչո՞ւն, եւ ինչ որ կը կատարէ եւ որպէս գիր ու վկայութիւն կը ձգէ իր հետնորդներուն՝ կը կազմէ մէկ մասը պատմութիւնը կերտող ատաղձին։

Այս ատաղձը գնահատելու համար այժմ կան մատչումի երկու տեսութիւններ։ Անոնցմէ «առաջինը», ինչպէս կը հաստատէ Ճոնաթան Սքաթը «չեչտը կը դնէ մարդկային առաջնորդներու խաղացած դերին վրայ պատմութեան հոլովոյթին մէջ, կը գովաբանէ անոնց իրագործումները եւ անոնց հետեւանքները, եւ կը չեչտադրէ անոնց պատասխանատուութիւնը։ Ըստ այս կարծիքին՝ քիչ թիւով տիտաններ են անոնք որոնք կը կերտեն կամ կը քանդեն մարդկային ճակատագիրը։ Միւս վարկածը նուազագոյնի կ՚իջեցնէ անհատը, ի՞նչ փոյթ թէ ո՛րքան մեծ է անիկա, [եւ] փոխանակ չեչտը դնելու անոր վրան՝ կը դնէ ընկերային, տնտեսական եւ քաղաքական պայմաններուն, դէպքերու անողոք կամ գրեթէ անողոք ընթացքին [եւ] հանրային կարծիքին անդրադարձերուն վրայ՝ որպէս որոշիչ գործօնները պատմութեան»[18]։

Այսուհանդերձ, ի՛նչ որ ալ ըլլայ իրականութիւնը, հո՛ս է որ ի յայտ կու գայ դերը իսկական պատմաբանին, որ ստիպուած է ընտրութիւն մը կատարելու ընդմէջ մէկուն եւ միւսին։

10.

Սակայն ճի՛շդ հոս ալ անհրաժեշտը կ՚ընծայուի մէկ վերբերումը «պատմութիւն» յղացքին, որ ի վաղուց անտի զբաղ է պահած խոկ ու բանը որքան պատմութեան ուսանողին՝ նոյնքան եւ գուցէ նաեւ աւելի՝ իմաստասէրին, որոնք մէկէն աւելի անգամներ ճակատ են հակած անոր առջեւ ի խնդիր որոշ տարազումի։

Այսպէս, ըստ իտալացի Վիքոյի՝ Աստուած յառաջացնելով ճշմարտութիւնը՝ կը յառաջացնէ բնական օրէնքները՝ որոնցմով կարգ ու կանոն կը հաստատուին տիեզերքէն ներս, եւ բարոյական օրէնքները՝ որոնք կը ղեկավարեն մարդկային վարքն ու բարքը։ Աստուած է որ մարդկային էակներէն ներս զետեղած է խղճմտանքը, որ արդարութեան ներքին զգացում

մըն է։ Բոլոր մարդակերտ օրէնքները հիմնուած են խղճմտանքին վրայ եւ արդարութեան։ Մարդն ի սկզբանէ եւ բնականօրէն ընկերային արարած մըն է։ Ընկերութիւնը ոչ արուեստական է եւ ոչ ալ արդիւնքը խոհական որեւէ պայմանի։ Եթէ մարդկային էակ մը հակընկերային է՝ մարդկային չէ արդէն։ Քաղաքակրթութեան զարդացումը յարաճուն յստակացումն է խղճմտանքին եւ մարդուն ընկերային բնութեան, իսկ պատմութեան իրարայաջորդ հանգրուանները տարբերակներն են եւ ընդլայնումները միեւնոյն օրէնքին, ճի՛շդ այնպէս՝ ինչպէս որ կը գտնենք զանոնք ամէնէն նախնական պայմաններուն տակ իսկ։

Պատմութիւնը կը բաժնուի հիմնական երեք շրջանի՝ ըստ օրէնքի արտայայտութեան ձեւին ու բովանդակութեան։ Նախնական դարաշրջաններուն օրէնքը կը ներկայանայ կրօնական իշխանութեան, սովորութիւններու եւ արտայայտամիջոցներու հանդերձանքով։ Երկրորդ շրջանին անիկա կը ներկայանայ իբրեւ գործ դրուած իշխանութեան եւ կանոններու ձեւով, որոնք ձեւակերպուած են բացարձակ իշխանաւորներու կողմէ՝ ինչպիսին են արքաներն ու ազնուականները։ Իսկ երրորդ եւ վերջին ժամանակաշրջանին, երբ անոնք կը կոչուին քաղաքակիրթ կամ մարդկային, օրէնքները կ՚արտայայտուին իշխանութեամբ եւ օրէնսգիտութեամբ, եւ կը կենան վրան սկզբունքներու իմացական հասկացողութեան մը։ Իրականութեան մէջ, այդ վերջինին՝ իմացական այդ հասկացողութեան վրան է որ կը կենայ օրէնքը բոլո՛ր ժամանակներու համար եւ որմէ կը ծագին պատմութեան բոլոր հանգրուանները ալ։ Հանգրուանային երեք այս շրջանները հասնելէ ետք իրենց լրումին՝ կը քայքայուին օրէնքն ու քաղաքակրթութիւնը ու պատմութիւնը կը վերադառնայ նախնական իր շրջանին, ու կը սկսի կրկնութիւնը պատմութեան հանգրուանային էութեան։

Ըստ Վիքոյի այս մեկնաբանութեան՝ ի յայտ կու գայ պատմութեան տեսութիւն մը։ Եթէ իրաւ է այսպիսի իմաստասիրական բացատրութիւն մը՝ պատմաբանին համար պէտք է որ անիկա հաստատուած ըլլայ ճանաչողութեանը վրան մարդկային բնութեան, որովհետեւ պատմութիւնն ինքնին կը կերտուի մարդուն կողմէ, եւ բնական է նաեւ որ այս ճանաչողութիւնը հիմնաւորուի անցեալին ծանօթութեամբ եւ որուն անհրաժեշտ կերպով աւելնալու է երեւակայութեան կարողութիւն մը, որպէսզի պատմաբանը կարենայ ինքզինք փոխակերպել նախնական մարդուն եւ անոր աչքերով տեսնել այն շրջանը զոր կ՚ուսումնասիրէ եւ ոչ թէ իր ժամանակէն եւ վայրէն, այսինքն քննելի հարցերն անհրաժեշտօրէն պէտք է որ տեսնէ ու քննէ նախնական մարդուն եւ անոր ժամանակին մէջ եւ ո՛չ թէ իր։ Սակայն այս մէկը արդէն սեմին է ձախողութեան, յաճախ պատմաբանին անկարելիութեանը պատճառով։ Եթէ յաջողի իր փոխադրումը ժամանակէն ներս, վայրէն եւ պայմաններէն՝ պատմութեան ուսանողը պիտի գտնէ,

որ, օրինակ, նախնական մարդուն հաւատալիքներն ու սովորութիւնները չեն հիմնուած տգիտութեան վրան եւ սնապաչտութեան, այլ, ընդհակառակը, անոնք տեսակ մը «բանաստեղծական իմաստութիւն» են եւ կ'ընդգրկեն միեւնո՛յն այն սկզբունքներն ու ճշմարտութիւնները՝ զորս աւելի հասուն ու զարգացած քաղաքակրթութիւնները կը ներկայացնեն աւելի խոհական՝ այլ խեղաթիւրեալ ձեւով[19]։

Գերման Ֆրիտրիխ Ֆոն Շելլինկի համաձայն՝ պատմութիւնն այլ բան չէ եթէ ոչ տեւական յառաջդիմութիւն մը դէպի ամբողջական եւ կատարեալ ազատութիւն։ Անոր նպատակն է հաստատումը արարքներու այնպիսի դրութեան մը, որուն մէջ գերիվեր պիտի մնայ բարոյական օրէնքը եւ պիտի յաղթահարուի հակադրութիւնն ընդմէջ ազատութեան եւ կարիքին, եւ գիտակից կամեցողութեան եւ անգիտակից գրգիռին։ Արդէն՝ պատմութիւնը աճող վերյառնումն է Աստուծոյ, որ անձ մը չէ՝ այլ կատարելագործուած աշխարհ մը։ Իտէալի մը իրագործումը կը սպաննէ ետք, որովհետեւ ազատութեան իրագործումին համար վերացումը սահմաններուն եւ արգելքներուն՝ այլ բան չէ եթէ ոչ մահը։ Ազատութենէն պիտի պահանջուի աւելին եւ աւելին՝ այլ երբեք աւարտ մը եւ վերջաւորութիւն մը[20]։

Ըստ Ֆրանսացի դրապաչտ Օկիւսթ Քոնթի՝ կայ ոչ մէկ տարբերութիւն բարոյական եւ իմացական յառաջդիմութիւններու միջեւ եւ միտքի եղափոխական երեք հանգրուանները քաղաքականօրէն ունին համապատասխան երեք կարգեր։ Բնական երեւոյթները բացատրելու աստուածաբանական եւ անհատապաչտական եղանակները կը զուգորդուին զինուորական կազմակերպումին հետ։ Բնագանցական հանգրուանը կ'առընչուի ընկերութիւններու, որոնք չեչտը կը դնեն օրինական վերացական նկատումներու վրայ։ Դրապաչտական մատչում մը պատմութեան վերլուծումին՝ բնական կեցուածքն է եւ նեցուկը արդի ճարտարարուեստական դարաշրջանին[21]։

Անգլիացի Հըրպըրթ Սփենսըր կը յայտնէ, թէ պատմութիւնը հոլովոյթի մըն է, որուն ընթացքին ընտանիքներ կը միաւորուին ու կը կազմեն ցեղախումբը, ցեղախումբեր կը հաստատեն համայնքը, եւ համայնքներն իրենց կարգին մեծ ու մեծագոյն քաղաքական միաւորները։ այս հոլովոյթին կ'ընկերանան յառաջընթաց զանազանութիւն մը եւ յումպէտս վատնում մը մարդկային գործունէութեան։ Լրիւ ամբողջականութեան եւ զանազանութեան կարելի է հասնիլ միմիայն ամբողջական կերպով կայուն եւ կանոնաւոր ընկերային կազմակերպութեան մը մէջ, ուր բոլո՛ր քաղաքացիներն ալ ունին ազատութիւնն արտայայտութեան եւ իրենց կեանքն ապրելու՝ առանց միջամուխ ըլլալու ուրիշներու անձնական արտայայտութեան եւ անհատականութեան։ Ուստի՝ ամէն մարդ իրաւունքն ունի ինքնապահպանումի, ազատութեան եւ երջանկութեան։ Սակայն տրուած ըլ-

լալով որ անհատին բարօրութիւնը կ'առընչուի հաւաքականութեան բարօրութեան եւ համայնք մը չի կրնար վնասուիլ առանց անհատի վնասուելուն՝ անհատական իրաւունքներն արդարօրէն կրճատուած են ապահովել կարենալու համար ապահովութիւնը սպառնալիքի ենթարկուած հաւաքականութեան։ Իրականութեան մէջ՝ հաւաքականութեան ապահովութիւնը կարելի է պահել միմիայն կրճատումովը անհատներուն ազատութեան։ Այսուհանդերձ՝ երբ կը չքանայ սպառնալիքը՝ ինքնաբերաբար կը վերահաստատուին անհատական իրաւունքները[22]։

Սակայն իտալացի Պենետեթթօ Քրոչէի համար պատմութիւնը բացարձակն է, որ իր մէջ կը միացնէ գործունէութիւնն ու ճանաչողականութիւնը։ Բացարձակն է որ գործի կը մղէ աչխարհի հոլովոյթը եւ նոյն ատեն ժամանակին անդրադարձը կու տայ անոր։ Այսպէս է նաեւ մարդկային պատմութեան մէջ, ուր զուգընթաց եւ միախառն կը քալեն դէպքերն ու անոնց ճանաչողական արժեւորումը։ Պատահարներն ինքնին մարդկային արարքներ են, զորս կատարողները կը ղեկավարուին ճանաչողականութեամբ։ Եթէ կարելի ընծայուի գիտնալ թէ ի՞նչ էր պատահեր իրապէ՛ս՝ պիտի կարելի ըլլար մուտք գործել անցեալէն ներս եւ զայն տեսնել աչքերովն անոնց որոնց համար անիկա ներկան էր միայն, նոյն ատեն կարելի պիտի ըլլար արժեւորել այդ երէկը լոյսովը գալիքին, որուն պիտի առաջնորդէր անիկա եւ որուն մէջ կ'ապրի մարդն այսօր։ Երէկին մատչելու բոլոր այս գործողութեան ընթացքին պատմաբանը կը կատարէ երկու գործողութիւն եւ իրարմէ անբաժան երկու արարք— անիկա թէ՛ կը վերստեղծէ պատմութեան տուեալ մէկ պահը վայրկեան առ վայրկեան, եւ թէ ալ ակնարկով մը կը գրկէ ամբողջութիւնը ոչ միայն վայրկեաններուն՝ այլ մանաւանդ իրարայաջորդ պահերուն, ճիշ՛դ այնպէս՝ ինչպէս որ կ'ընէ բացարձակը։ Անիկա՝ պատմաբանը, իր իսկ արդար իրաւունքով խորագոյն իմաստասէրն է։ Պատմութիւնը պէտք չունի պատմութեան իմաստասիրութեան՝ պարզօրէն անոր համար որ պատմութիւնն ի՛նքն իսկ է իմաստասիրութիւնը իրաւին եւ բնութեան[23]։ Ճիշդ հոս ալ պատմութեան տարազումի ճիգին կը մատչի իտալացի Ճիովաննի Ճենթիլէն՝ յիշեցնելու համար եւ ամփոփելու այս բոլորը, թէ պատմութիւնը բացարձակին յայտնագործումն է ինքզինքին իսկ, եւ առ այդ՝ յայտնութիւնը ճշմարիտին, այսինքն՝ պատմութիւնը իմաստասիրութիւնն իսկ է[24]։

11.

Իմացաբանական մատչում մը պատմութեան տարազումին սակայն՝ պատմաբանն ու պատմագէտը կ'ընծայէ իմաստասէր։ Իրականութեան

մէջ՝ իրենց պարզագոյն խորքին մէջ պատմաբանն ու պատմագէտը կը կենան նոյն հորիզոնականին վրայ, եւ կը նոյնանան յաճախ[26], սակայն երբեք չեն դառնար պատմագրագէտ, որ շատ աւելի մօտիկը կը կենայ պատմագիրին։ Առաջինները գիտեն բովանդակութիւնն ու թուումն մասանցը պատահածին եւ եղածին, մինչ միւսները՝ միջոցն ու եղանակը զանոնք ներկայացնելուն, այսինքն՝ առաջինները մասնագէտն են «ինչ»ին, իսկ միւսները՝ «ինչո՞ւ»ին եւ «ինչպէ՞ս»ին։ Պատմութեամբ զբաղող մարդերէն յառաջացած դասակարգումին մէջ առաջինին պատկանողները մեքենան են լոկ, որ կ'արձանագրէ եւ կը վերարտադրէ միայն, իսկ երկրորդին պատկանողները տէրն են զանոնք արձանագրելու եղանակին, ահա թէ ինչո՞ւ համար առաջին դասէն եկողները մերթ կը մօտենան ժամանակագիր մը ըլլալու իրաւութեան, մինչ միւսէն եկողները՝ ժամանակէն ներս պատահածներուն ներքին խորհուրդը բացայայտող մը ըլլալուն։ Առաջին պարագային՝ կատարուած աշխատանքը մեքենական վերարտադրութիւնն է ընկալուածին, եւ անոր կը պակսի անոր վերապրումին հետ վերացայտումն անոր ներքին բոլոր այն զսպանակներուն, որոնք ծնունդ կու տան եւ առաջմղում՝ եղածին ու պատահածին գոյատեւումին. այլ խօսքով՝ անիկա պարզ մէկ տարանջատում է անհատ դէպքին եւ պայծառ կամ տժգոյն մէկ պատկերումն անոր։ Մինչդեռ երկրորդ պարագային՝ ընկալուածն անցընելէ ետք գիտականութեան եւ վերլուծումի մաղէն ու բովէն՝ զայն արտայայտելն է ընդհանուրին տանելի ընկալչութեամբ մը՝ ի խնդիր ճշմարիտի որոնումին եւ արտահանումին։ Պատմաբանն ու պատմագէտը գրեթէ մի՛չտ ալ կը յենին վրան ուրիշներէն իրենց եւ իրենց ժամանակակիցներուն փոխանցուածներուն եւ անոնց կողմէ իսկ կազմուած եւ բառ ու բանի չնորհն զգեցած եզրակացութիւններուն, մինչդեռ պատմագիրն ի՛նքն է որ հաւաքականութեան մը կեանքին, ժամանակին եւ վայրին տուեալներն ի ձեռին՝ անոնցմէ կ'արտահանէ ինչո՞ւն եւ ինչպէ՞սը եղածին ու պատահածին, կը հասնի եզրակացութիւններու, եւ առ այդ՝ կ'ընծայուի արարիչը ճշմարտութեան եւ կերտիչը խորհուրդին։ Իրմէ՛ է որ կախում ունին պատմաբանն ու պատմագէտը, որոնք գրեթէ մի՛չտ ալ կը կրկնեն ու կ'երեքնեն այն՝ ինչ որ կը հաստատէ եւ կը յայտարարէ ինք։ Պատմագիրը դատողն է, մինչ պատմաբանը եւ պատմագէտը՝ վկան այդ դատումին։

Այսուհանդերձ, ըստ Շլեգինկէրի՝ պատմաբանինն[28] է կիրքը հարցերը, տուեալները եւ դէպքերը տիպարացնացնելու։ Անիկա «իր աշխատասենեակին մէջ դէպքերը վերակազմելով՝ կը սիրէ հարցերը կարգի դնել, զրտնել անոնց առընչութիւնները եւ միասնականութիւնները։ Երբ անիկա, պատմաբանը, մասնակցած է մեծ դէպքերու՝ սորված է թէ հարցերը հազուագէպօրէն տեղի կ'ունենան կանոնաւոր, որոչ ձեւով եւ տրամաբանական կերպով մը։ ...Ականատես պատմաբանը կը միտի պահպանել զգացո-

կան խորքը դէպքերուն եւ ճանչնալ դերն այնպիսի՛ տարրերու՝ ինչպիսին են խառնաշփոթութիւնը, անգիտութիւնը, բախտը եւ պարզ չիմարութիւնը։ Արհեստավարժ պատմաբանը, որ կու գայ աւելի ուշ, յաճախ ոճն ու ծրագիրը կ՛ընծայէ գործընթաց մը, որ իր բնութեամբն իսկ գործօնական է եւ ոչ թէ մեքենական։ Պատմաբանները կը մերժեն կեղծ մեկնաբանութիւնը պատմութեան, սակայն մերթ ազնիւ կերպով իրե՛նք իսկ կը դառնան անգիտակցօրէն զայն առաջարկողները՝ անոր վերագրելով նպատակ մը որ կը պատկանի պատահականութեան»[27]։

Այսուհանդերձ, ինչպէս Արթիւր Շլեզինկէրէն քանամեակ մը եւոք կը դնէ Սուրէն Զոլեանը՝ «պէտք չէ մտահան ընել որ պատմական դէպքերու մասնակիցները, նոյնիսկ եթէ կացութիւնը բախում չ՛ենթադրեր, իրականութիւններու մասին չունին սպառիչ եւ վստահելի ծանօթութիւն, այլ աւելի՝ անոնք [դէպքերը կու տան] աւելի կամ պակաս կերպով ընդունելի վարկածներէ սկսելով։ Ահա թէ ինչո՞ւ համար թէ՛ անոնց օգտագործած ինքնաբացայայտիչ լեզուն եւ թէ ալ լեզուամիջոցը որ կը բացատրէ անոնց վերաբերումը [դէպքերու հանդէպ]՝ չեն կրնար իրականութիւնը ներկայացնել վստահելի եւ յստակ ձեւով մը»[28]։

Այս բոլորը, սակայն, կը նշանակեն մէ՛կ բան — բացակայութիւնը առարկայականութեան, որուն հետ անհրաժեշտ կերպով զուգորդուած կը մնայ ենթակայականութիւնը։ Իրականութեան մէջ՝ ամէնէն առարկայական ենթադրուած անհատէն ներս իսկ որ պատմաբանն է՝ անհերքելի ներկայութիւն մըն է ենթակայականութիւնը, եւ այդ իսկ պատճառով՝ լո՛կ փաստերու եւ տուեալներու լեզուով խօսող պատմագէտն իսկ յաճախ կ՛իյնայ ոլորտներէն ներս ենթակայականութեան։ Արդարեւ, Միրումեանին ալ հաստատումով՝ «կարող է թուալ, թէ պատմութիւնը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ անվերջ թուով փաստերի, վկայութիւնների, գաղափարների ու տեսութիւնների մի հսկայական չտեմարան, որտեղից իւրաքանչիւրն իր հայեցողութեամբ ընտրում է այն՝ ինչ հարկաւոր է, գործածում է այնպէս՝ ինչպէս կամենում է։ Այդ դէպքում արդեօ՞ք պատմութիւնը չի վերածւում տարրեր, երբեմն հակադիր գիտական, մշակութային եւ քաղաքական խնդիրների լուծմանը ծառայող միջոցի, հասարակ նեցուկի, ցուցանիւթի։ Եւ չի՞ կորցնում արդեօք պատմութիւնն ըստ այդմ օբիէկտիւութեան յատկանիշը՝ ներհիւսուելով սուբիէկտիւի կամայական մտակառոյցներին, կատարելով ընդամէնը օժանդակ դեր։ Եւ, վերջապէս, չի՞ վկայում արդեօք այդ ամէնը գիտական առումով պատմական իմացութեան անհիմն լինելը, պատմական գիտելիքի եւ արդիականութեան հետ դրա յարաբերակցութեան չափանիշերի բացակայութեանը։ Սրանք այն հարցերն են, որոնք մշտապէս յարուցւում եւ յուզում են գիտական միտքը յատկապէս վերջին «անկայուն» պայմաններին։

«Վերոյիշեալ դիտարկումներն ու նկատումները, սակայն, բնաւ էլ չեն վկայում պատմական գործընթացի, պատմական իմացութեան եւ գիտելիքի օբիէկտիւութեան եւ գիտականութեան բացակայութիւնը։ Այստեղ պատմութիւնը (ե՛ւ իրրեւ իրական գործընթաց, ե՛ւ իրրեւ այդ գործընթացի իմացութիւն) որեւէ մեղք չունի։ Դա պատմութեան բազմազանութեան, բազմաչերտութեան, բազմիմաստութեան բնական եւ տրամաբանական հետեւանքն է, ուստի եւ ոչ մի հայեցակարգ, ոչ մի տեսութիւն ի վիճակի չէ ամբողջութեամբ ընդգրկել եւ արտացոլել այն։ Միւս կողմից, իւրաքանչիւր հայեցակարգային–տեսական մտակառոյց վերադրուելով պատմութեան վրայ՝ մի՛չտ էլ կարող է անթիւ պատմական փաստերից, գաղափարներից եւ ուսմունքներից գտնել այնպիսիները որոնք պատմամշակութային համատեքստից եւ պատմական չարժման տրամաբանութիւնից անջատուած լինելով՝ կարծես թէ ապացուցում են դրա ճշմարտութիւնը։ Այդ իսկ պատճառով՝ գործնականում պատմութիւնն ի զօրու է «բացատրել» բոլոր հնարաւոր գիտական եւ սոցիալ–քաղաքական պահանջները, առաջարկուած խնդիրները, փաստագրական հիմք տրամադրել զանազան ծրագրերի, հայեցակարգերի, [եւ] գաղափարներին»[20]։

Այսի՞նքն։ Այսինքն ա՛յն թէ նո՛ւնիսկ ամէնէն ենթակայականը փաստերուն, որ վկայութիւնն է ականատեսին եւ պատմութեան մասնակիցին՝ կու գայ խաղալու հիմնական դեր մը պատմութեան վերականգնումին եւ վերակերտումին մէջ, եւ անոր հետ՝ յուշն ու յուշագրութիւնը նաեւ։

12.

Այսուհանդերձ՝ պատմութիւնը հաւաքական յիշողութիւնն է ժողովուրդի մը, անոր անցեալն է եւ ներկան, եւ անոնցմէ ստացուած ժառանգութիւնը նաեւ։

Չկա՛յ անժառանգ հաւաքականութիւն՝ ինչպէս որ չկայ յիշողութենէ զուրկ ժողովուրդ, կայ սակայն ժամանակի ընթացքին իր ժառանգին հետ իր յիշողութիւնը կորսնցուցած հաւաքականութիւն։ Այսպիսի հաւաքականութիւն մը ա՛լ պատմութիւն է ի՛նքն իսկ, իսկ պատմութիւնը չի կրնար ունենալ պատմութիւն։ Անանցեալ անցեալն է անոր ժառանգը, իսկ այդպիսի անցեալ մը անհեթեթին սահմաններուն կառչած ընկալում մըն է արդէն։ Անընկալելի ընծայուած անհեթեթութեան հետեւանքն են այն չփոթն ու խառնակութիւնը, որոնք մերթ կը ստորոգեն հաւաքական յիշողութիւնը տուեալ ժողովուրդի մը, որ ազգային գիտակցութիւնն է անոր։ Միւս կողմէ՝ անհեթեթին եւ տարագումի չեկող որեւէ կացութեան մատչում մը որ պիտի դրսեւորէ հաւաքականութեան մը հոգեկան, յուզական եւ իմա-

ցական չփոթին ու խառնակութիւնը՝ պիտի դառնայ հետեւանքն այն ճիգին որ կը փորձէ անկայունէն յառաջացնել կայունը, յուշակորոյսի մեկնողէն՝ յուշը եւ յիշատակը, անշքացումի դատապարտուածէն եւ էացումէ զրկուելու ենթարկուածէն՝ էացումն ու գոյացութիւնն անոնց՝ յաճախ առա՛նց ալ գիտնալու ինչպէ՞ս ան այդ արարքին։ Իրականութեան մէջ՝ պատմագիրն է որ արձանագրութեան անցած կամ քարի ու մետաղի երեւոյթի զգեցած այդ յիշողութիւնը պիտի բերէ բարիքին ու դատումին պատճառականութեան մը կրթանքին, սեղանի հասցնէ հետեւանքն ու արդիւնքը պատճառներուն, որոնք մղում, կեանք ու ներուժ պարգեւեցին եղածին եւ գոյութեան կոչուածին, եւ ստեղծեցին որոշ յաջորդականութիւն մը, ու տուին ընթացքն ա՛յդ ժամանակին, որուն անբաժան մէկ մասնիկն է եւ որուն կը մնայ դրսեւորումը այժմու ժառանգուած յիշողութեան, այսինքն՝ ազգային ապրումին եւ գիտակցութեան։

Գիտակցականին հասած յիշողութիւնը անկապտելի ժառանգն է ժողովուրդի մը, որ սերունդէ սերունդ փոխանցուելով՝ ժամանակի այլազան աւազանումներուն մէջ եւ որոշ վայրերու եւ սահմաններու՝ կը կերտէ ազգը անդիմագիծ հաւաքականութենէն՝ օժանդակութեամբն ու գործօն նպաստովը ներքին այն մղումին զոր մերթ կը ստորոգենք հրապոյր, եռանդ, մշակոյթ, հաւաքական ուժ, ժողովրդային եռեւեփում, եւ նոյնանման այլ անուններով։ Այսուհանդերձ՝ պատմութեան ընթացքը կազմող զանազան փուլերու յաջորդականութեան մէջ այդքան ալ հեզասահ չի ներկայանար սերունդէ սերունդ անցքը ժողովուրդի մը յիշողութեան ժառանգին։ Անարգել փոխանցումի անակնկալ կասեցումին իրենց նպաստը բերելու կու գան ոչ միայն բազմաթիւ արտաքին միջամտութիւններ՝ այլ նոյնիսկ զայն ժառանգելու կանչուած մարդերն ու անոնցմով գոյութեան կոչուած հաւաքականութիւնները իրե՛նք։ Այսպէս՝ իր խօսքը մասնաւորելով սերունդէ սերունդ փոխանցելի մշակոյթին, որ անկասկած անհերքելի տարրերէն մէկն է ժողովուրդի մը հաւաքական եւ ազգային յիշողութեան՝ Ալլահվերտեան կը հաստատէ, թէ «ազգ մը իր մշակոյթով[30] կը յաւերժանայ, իսկ մշակոյթը՝ միմիայն իր վաւերական արուեստագէտներով կը զարգանայ [եւ] կը ճոխանայ։ Երբ ժողովուրդ մը կը կորսնցնէ իր մեծ արուեստագէտները յարգելու, պատուելու, [եւ] անոնց բարօրութեան նիւթապէս նպաստելու երկիւղած զգացումը՝ հետզհետէ լեզուն, մշակոյթը, կրօնքը, եւ ամէնէն սարսափելին՝ զանոնք յաւերժացնող նուիրումի կիրքն է որ կը չոգիանայ։

«Ի զուր տեղը չէ որ մարդկային պատմութիւնը իր մասնայատուկ ձեւը կը հնարէ միշտ ալ՝ արուեստագէտը անմահացնելու։ Անդին որքան հեշտօրէն մոռացումին զամբիւղը կը նետէ անթիւ եւ անհամար մեծահարուստներ, գործարարներ, [եւ] բարձրաստիճան գինուորականներ»[31]։

Մշակութային գործօններէն տարանցում մը այս նշումներուն դէպի տարրերը հաւաքականութեան՝ յստակ կ'ընծայէ այն զոր «ազգ» կ'որակէ հայերէն լեզուն։ Ազգը, սակայն, իւրացուած յիշողութիւնն է ժողովուրդի մը անկազմակերպ երէկին, իսկ ազգային յիշողութիւնը՝ անհատականէն վեր հաւաքականութեան մը անտես եւ յաճախ զգայնութենէ եւ ընկալչութենէ վրիպած խլրտումը, իմացական էութիւնը, ոգեկան տարածականութիւնը, եւ պատմական ու հաւաքական, էութենական եւ հոգեկան գիտակցութիւնը, որ առաջին հերթին կը յենի գիտակցումին վրան ցեղային, արենակցական, ընկերային, կրօնական, լեզուական եւ տարածական պատկանելիութեան։ Մերունդներու յաջորդականութեամբ որպէս պորտալար փոխանցուած այս գիտակցումն է, որ ողն ու ծուծը կը հանդիսանայ անցեալ կերտած եւ զայն վաղուան հրիտակած հաւաքականութեան մը եւ անոր երէկին ու պատմութեան։ Այն բոլոր հաւաքականութիւնները որոնք զուրկ են փոխանցումի այս գիտակցութենէն, եւ անատակ՝ իրենք զիրենք վերանորոգելու՝ վախճանական են անպայման եւ ենթակայ՝ անվերադարձ չքացումի։ Ապրիլ՝ յիշողութիւնն է եւ գիտակցութիւնը երէկին, այսօրին եւ վաղուան, իսկ անոնք՝ այդ յիշողութիւնն ու գիտակցութիւնը կեանքն իսկ են գերագանցօրէն ապրումէ անցած։ Արդէն Անթիլիասի գահակալն ալ ա՛յս է որ կը հաստատէ, երբ կը գրէ թէ «ազգի գոյութեան, յարատեւութեան եւ ինքնուրոյնութեան արմատը նորա անցեալն է, հոգեւոր կեանքը, ստեղծագործութիւնը, կրօնը եւ լեզուն, պատմութիւնը ընդարձակ մտքով, ընդելուզուած ներկայի եւ կոփուելիք ապագայի հետ. պատմութիւնը գիտակցուած կեանքն է անցեալի պեղումներով՝ դարերի խորքից երեւան հանուած գանձերով զարդարուած»[32]։

13.

Վախճանաւորում մը չեն ենթադրեր հաւաքական յիշողութիւնն ու ազգային գիտակցութիւնը ժողովուրդի մը։ Երբոր անոնք կը մնան գիտակցականին ըմբերելիք բարիքէն եւ մանաւանդ տարածողականութեան եւ ժամանակի ինքնորոշ պայմաններէն հեռու՝ այսուհանդերձ կենդանի՝ հաւաքականութեան գէթ համեստագոյն խաւէն ներս, (որովհետեւ ա՛ն է պահողն ու պահպանողը բնազդային այդ յիշողութեան եւ պատկանելիութեան գիտակցութեան) անոնք կ'ընծայուին աւանդութիւն, իսկ երբ կ'անցնին չնորհին գիրին ու գրականութեան՝ կը դառնան հաւաքական պատմութիւն արդէն, զոր սովոր ենք կոչելու կա՛մ աւանդապատում, կամ ալ, առաւելագոյն պարագային, աւանդական պատմութիւն։ Հո՛ս է որ պատմագիրը կու գայ պատմութեան վերածելու զայն գիտնականի իր չափ ու

կշիռով։

«Պատմութիւնը գիտութիւն մըն է»՝ կը հաստատէ Ֆրանսացի Ամպէլէնը, եւ «այս ստորոգումին արժանի ըլլալու համար անհրաժեշտ է, որ անիկա ըլլայ ճշգրիտ, կանգնի փաստաթուղթերու վրայ եւ անոնց բազդատութեան, ժամանակագրական խոր քննութեան մը եւ ճշդելի փաստարկութեան։ Յաճախ առասպելներն այլ բան չեն եթէ ոչ ձեւազեղծումը անոր՝ սքանչելիին հանդէպ տածուած սէրով մը ընդլայնուած, եւ մերթ նիւթական զօրաւոր պահանջի մը գոհացում տալու նպատակով։

«Արդարեւ՝ պատմութիւնը չափահասներուն համար է, իսկ առասպելները անո՛նց՝ որոնք տակաւին չեն եղած այդպէս, կամ ալ չափահաս են ոչ–լրիւ կերպով»[33]։

Աւանդական պատմութիւնն ընդհանրութիւն է միայն եւ արձագանգը հեռաւոր հերոսապաշտութեան մը, յաջորդականութեամբը սերունդէ սերունդ եւ ճիւղէ ճիւղ փոխանցուող հերոսներու եւ դիւցազուններու, եւ ստորոգումովը գերբնականին, դրականին, գեղեցիկին, հզօրին եւ անպարտելիին, այսուհանդերձ՝ յաճախ խառնակ, կեղրոնաձիգ եւ հակամէտ՝ բազմաթիւն ընծայելու մէկ, բազմաթիւներէն ստեղծելու միաւորը, որ, վերլուծումի վերջին հանգրուանին, հերոսն է միշտ, եւ ժամանակի ընթացքին անհատականացած ժողովուրդ մը՝ մարդկային եւ անհատականի դրսեւորումով, մի՛շտ ալ, սակայն, իրմէ ներս ամփոփած նկարագրային գիծերն ու առասպելական հենքը իրեն ծնունդ տուող եւ կերպարանք պարգեւող հաւաքականութեան, որ գրեթէ մի՛շտ իրմէ ներս տեղ մը անթեղուած կը պահէ զգայնութիւնը գինք գոյութեան կոչած հող հայրենիին, ջուր ու կապոյտին, եւ դար եւ դալարիքին, ու մանաւանդ՝ այդ բոլորին պահպանումին համար հեղուած արիւնին։ Հերոսը առասպելացած, անհատականացած եւ ինքնուրոյն ես մը ընծայուած հաւաքական զգացողութիւնն է ժողովուրդին, անոր ապրող ու տեւող կիշողութեան, անոր ոգեկանութեան եւ նկարագիրի ոգեղինացումին։

Հերոսը մարդ–աստուածն է վարչն դէպի վեր, հողէն դէպի երկինք, մութէն ու ստուերէն դէպի լոյս ու արեւ բարձրացած։ Այդպէ՛ս է, որ, վարչն, չօշափելիէն, թանձր ու բիրտէն դէպի վեր, դէպի վերացականացում, դէպի լուսեղինացում սլացք մըն են հաւաքական պատմութիւնը եւ անհատականացումը տուեալ հաւաքականութեան մը, այսինքն՝ լուսեղինացումն անոնց եւ գանոնք գոյութեան կոչած անհատ մարդերուն, մինչ, հակառակը, լոյսէն դէպի մութը, ոգեղինացումէն դէպի տարրացումը մարդկային հաւաքականութեան՝ քանդումն ու քայքայումն են անոր աստուածայնութեան, հերոսայնութեան եւ գերբնականութեան, եւ ուրեմն՝ առաջին քայլն իսկ են անոր չքացումին եւ անէացումին։

Սակայն միշտ չէ որ վերսլացք մըն է հերոսինը, այսինքն՝ ընթացքն

անոր մարդեղինութենէն դէպի աստուածացումը։ Կայ նաեւ կարելիութիւնը հակառակ ուղղութեան մը գործօնութեան եւ այդպիսի վերլացք մը արձանագրելէ ետք՝ եռդարձ մը վերէն վար, այսինքն՝ աստուածայնութենէն վերազարձ մը դէպի մարդեղինութիւն[34]։ Այս մէկն արդէն քանդումն իսկ է հերոսակերտումի եւ հերոսաստեղծութեան գործընթացին, եւ կ'ենթադրէ անհակակշիռ զգացողութիւն, զգայնութեան անհաշիւ մսխում, ներուժի անփոյթ վատնում, եւ ցնորքի մատչող երեւակայութեան մը պոռթկումի աչխուժացում, եւ որ, ի վերջոյ, կը յանգի իտէալականացումէն անդին անցնող ցնորապաշտութեան։ Այս ուղղութեամբ, առանց իսկ ընկերբարան մը ըլլալու, կ'եզրակացնէ Ալլահվերտեանն իրաւացի կերպով, թէ «քսաներորդ դարու սա վերջին քառորդին, մինչեւ իսկ կոյրերը կրցան տեսնել, թէ ինչպիսի դաժան ճակատագիր մը կը սպասէ այն ազգերուն, որոնք հաւաքական խելագարութեամբ մը կ'աստուածացնեն իրենց ղեկավար—հերոսները եւ կը համակերպին, մեղսակից լռութեամբ մը, անոնց տմարդի քմայքներուն։

«Անհատներն ալ, ժողովուրդներուն նման, դէպի բարոյական քայքայում կ'երթան, եթէ հանդուրժողութեան զգայարանքը խորունկ ու չոայլ արմատներ չնետէ իրենց ընդերքներէն ներս։

«...Պաշտամունքի առարկայ եղող հերոսին կախարդանքը կու գայ ոչ միայն իր սխրագործութիւններուն զմայլելի խիզախութենէն՝ իրրեւ մարդ։ Այդ կախարդանքը կը բխի նաեւ երազներ մարմնաւորելու իր մոգական կարողութենէն՝ իրրեւ գերմարդ։ Հերոսը, հակառակ տիրող ժողովրդական կարծիքին, միայն գերմարդ չէ։ Առասպելացած գերմարդը խորհրդաւոր մէկ համադրութիւնն է մարդուն եւ գերմարդուն։

«Եթէ գերմարդը անգերազանցելի է՝ մարդը կը մնայ եւ պիտի մնայ վիճելի»[35]։

14.

Դարերն են որ պիտի աստուածացումի առաջնորդեն հերոսը, եւ գերբնականին՝ մարդկային երեւակայութիւնն ու տեսլապաշտութիւնը։ Անոր անհատականացումն իրեն պիտի տայ բարիքն ու չնորհը մարդկայնօրէն անկարելի բաներու։ Սակայն ըստ կարգ մը հեղինակութիւններու՝ «հերոս մը մեծ է ոչ միայն անով թէ ի՞նչ կը կատարէ ինք, այլ անով՝ թէ ի՞նչ է ինք», այսինքն՝ անիկա ոչ միայն «դէպքէն յառաջացուած մարդն» է՝ այլ մանաւանդ «դէպք յառաջացնող մարդը»[36]։ Ոչ միայն այսքան սակայն։ Ըստ Պենթլիի՝ «հերոսը իրողութիւն մըն է, եւ մարդ մը՝ որուն միմիայն դէպքեր չեն պատահիր, այլ ի՛նքն է որ կը ստիպէ որ անոնք, կամ անոնցմէ

ոմանք, պատահին։ Շրջապատը կրնայ ընդունիլ կամ մերժել զայն, եւ ռամկապետական ժողովուրդ մը, որ կրնայ ըլլալ շրջապատին շատ որոշիչ մէկ հատուածը, կրնայ ընդունիլ կամ մերժել զայն»[37]։

Ի՛նչ որ ալ ըլլան այս բոլորը, սակայն, եւ ինչպէս որ ալ ներկայանայ հերոսը՝ մարդէն հերոս անցումին մէջ է որ կը գտնուի խորհուրդը մարդ—աստուած յարաբերականութեան, որ կը մնայ անլուծելի, իսկ չա՛տ աւելի այդպէս են լուծելն ու վերլուծելը մարդ—հերոս—աստուած շրջափոխութիւնը պատմութեան արշալոյսէն անդին եւ վերհանումն անոնց իւրաքանչիւրէն ներս առկայ անհատականին եւ ինքնուրոյնութեան, որոնք, իրականութեան մէջ, կրկնուման են այդ եզրերէն որեւէ մէկուն՝ լո՛կ ընկալումովը այլ դրսեւորումի մը, պարզ այն անհերքելի պատճառով որ ի սկզբան մարդէն ներս կը գտնուին հերոսն ու աստուածը, ինչպէս որ հերոսէն ներս կը գործեն մարդն ու աստուածը, եւ աստուածմէ ներս կը մարմնաւորուին մարդն ու հերոսը։ այս բոլորը այլափոխումն ու ինքնակրկնուման են միեւնոյն գաղափարին, եւ մարմնաւորուած՝ միեւնոյն էոյթէն, նիւթէն ու տարրէն աննիւթին եւ նիւթի ու տարրերու վերացականացումին եւ գաղափարայնացումին հայող շրջափոխումով եւ փոխակերպումով, որոնք անհատը կը մօտեցնեն հերոսականին եւ աստուածայինին, եւ անոնց երեքին ընդհանրումով գոյութեան կը կոչեն հաւաքական անհատականութիւնը անհատներէ կազմուող հաւաքականութեան, այսինքն՝ ժողովուրդի մը զոր հայերէնի բառ—իմացութիւնը կը ստորոգէ «հերոս»՝ առանց որ փորձէ անկէ ներս գտնել առկայութիւնը անհատ մարդուն, որուն անուանով է որ կը կանգնի ժամանակներուն դէմ եւ կ՛ընծայուի ընկալելի, իսկ երբ անիկա մնայ անմատչելի եւ անընկալելի, այսինքն՝ երբ մարդ անհատը մնայ մեկուսի եւ չկարենայ գտնել նոյնութեան որեւէ եզր իր եւ միւսին՝ միջեւ, եւ անհամատեղելիութիւնն ու անհամակացութիւնը գան սահմանագիծ մը դնելու իր եւ միւսին՝ այսինքն աստուծոյ միջեւ՝ որուն աղերսարկու կը մնայ մարդը եւ իրեն հետ անոր կը տանի իր ստեղծած հերոսը նաեւ՝ նոյնհետայն անիկա կը մատչի հերոսացումէն վեր աստուածայնութեան։

Մարդ անհատին այս աստուածայնացումն է, որ դուռը կը բանայ յաւերժին, ու մարդ—աստուածը կը տանի անկէ ներս, ուր անիկա կ՛ընծայուի ուժը, անկորնչական եւ ինքնաստեղծ ուժը, այսինքն սկզբնական ուժը, որ ոչ միայն կը կերտէ ինքզինք՝ այլ ինքզինքով նաեւ իրմէ դուրս գրտնուող քիչ մը ամէն ինչ, որ չուտով, չա՛տ չուտով չօչափելիէն կը վերածուի վերացականին, նիւթականէն գաղափարայինին, եւ առ այդ՝ կու գայ կազմելու մէկ մասը ոգիին, տիեզերական այն ոգիին՝ զոր «աստուած» կը ստորոգէ բառ—իմացութիւնը հայերէն լեզուին։ Ինքնաբաւ, ամենապարփակ եւ գործօն այս ոգին է, որ մարդէն պիտի ստեղծէ հերոսը, հերոսէն՝

աստուածայինը, եւ այդ բոլորին ընդելուզումով եւ միախառնումով՝ տիեզերականն ու յաւերժականը։

Մարդ–հերոսը առաջին քայլն է դէպի համաստուածային ոգին, տիեզերականութիւնն ու յաւիտենականութիւնը։

Մարդ եւ հերոս այս զուգակցումը, միացումը եւ միաձուլումն են որ կը կերտեն անկախ ինկած էջերը պատմութեան, որոնք իրենցմէ ներս կը պահեն ոչ միայն յիշողութիւնը հաւաքական էութեան, որ հերոսն է եւ ապրող ու տեւող ներքին ուժը անհատին, այսինքն՝ անոր ոգին, այլ նաեւ ժողովուրդին, որ ազգն է որոշ պարագաներու մէջ եւ պայմաններու ներքեւ։ Իսկ ազգը արտանձնական դրսեւորումն է որոշ հաւաքականութեան մը՝ տարածքի, միջոցի եւ ժամանակի տուեալներով պայմանաւորուած։ Հաւաքականութեան մը լինելութեան գործընթացը հաւաքական իր եսէն դուրս գալով եւ չորրորդ տարածքով մը առկայութեան կոչուող եսի ընծայում մըն է լոկ, որ ի վերջոյ պիտի յանգի բազմաթիւներէն մէ՛կն արարելու եւ չատերով մէ՛կն իրագործելու ներքին եւ ներմուղ արարքին։ Հաւաքականութենէն կերտուած եւ արարուած այդ մէ՛կն է աստուած–էակը, որ կ՛ենթադրէ նոյնացումը, միութիւնը, միացումը, միաձուլումը եւ ապա մէկութիւնը զանազաններուն, անջատ հատուածներուն, անզօր անհատներուն եւ հաւաքականութիւնը կազմող՝ այլ լոկ զիրար ամբողջացնող մարդկային էակներուն։ Այս մէկութեան արարումի ճամբուն արձանագրութիւնն է պատմութիւնը ժողովուրդին, իսկ այդ արձանագրութեան դասուած ու դասաւորուած ընծայումը՝ պատմագրութիւնը։

15.

Այդքա՛ն ատեն որ հաւաքականութիւն մը կ՛ապրի իր հերոսներով՝ ինքզինքն արդէն իսկ նետուած կը գտնէ խորհուրդէն ներս անիմանալիին, անընկալելիին եւ անտարազելիին, եւ ինկած՝ յակուրջիէն ներս թանձր վիպապաշտութեան մը, ահա թէ ինչո՞ւ համար անիկա միշտ ալ կը գտնուի մասբաժան գիծին վրան մարդկայինին եւ աստուածայինին, նիւթականին եւ հոգեկանին, չօշափելիին եւ վերացականին, եւ մութին ու լոյսին, եւ անկարող է կատարելու անհրաժեշտ ոստումը մէկէն միւսին եւ գտնելու իր պատկանելիութեան իրաւն իրմէ ներս։ Այսպիսի հաւաքականութեան մը պատմութիւնը կը ներկայանայ որպէս երկարաձիգ շարք մը հերոսապատումներու, որմէ ներս ա՛նպայման կան մարդը, հերոսն ու աստուածը, այսինքն՝ այդ հերոսապատումներուն թիկունք կանգնելու կու գան հերոսականն ու դիւցազնականը, որոնք միասնաբար թռիչք կ՛առնեն դէպի աս-

տուածայինը. այս բոլորը այլ բան չեն եթէ ոչ թռիչք մը նիւթականէն դէպի ոգեղինացում, խաւարէն դէպի լոյս, հողի չնչող կաւէն դէպի ոգին, որ թարգմանի՝ հասարակէն դէպի սրբազնացումն անոր։ Այս բոլորին քննական աւելի մօտ մատչում մը, սակայն, պիտի ցոյց տայ, թէ հերոսական եւ դիւցազնական այս պատումներն զգացական են աւելի, եւ յաճախ՝ առհասական, եւ որպէս այդպիսին ալ կը պատկանին ուրիշ ժամանակի եւ այլուրային տարբեր պահի ու վայրի։ Այսուհանդերձ՝ անոնցմէ անբաժան կը մնան բոլոր յատկանիշերն ու ստորոգելիները մարդկայինին ու մարդկայնականութեան, բոլոր առաքինութիւնները հին ու նոր կրօններուն, բոլոր քաչերը խիղճին ու խղճմտանքին, առաւել՝ բոլոր բախումները չարին ու բարիին եւ դրականին ու ժխտականին, որոնք գոյութեան կը կոչուին դարերու անցքին հետ եւ ժամանակի հոլովոյթին։

Այս բոլորին մէջ հիմնական կը մնան միջոցն ու ժամանակը, որոնց վրայ հիմնուած կը գտնենք քաղաքակրթութեան յղացքը։ Իրականութեան մէջ, ինչպէս կը հաստատէ Ֆրանսացի ընկերաբան եւ բժիշկ կրոն՝ «քաղաքակրթութիւնը բաց պայքար մըն է ժամանակի եւ միջոցի չրջանակին դէմ, զոր տիեզերքը կը պարտադրէ մեզի։ Ամէն անգամ որ կ'աւելցնենք մեր «արագութիւնը»՝ զայն կը յայտարարենք յաջողութիւն՝ անոր մէջ տեսնելով զօրաւոր հետքը յաղթանակի մը, որուն չնորհիւ մեր իմացականութիւնը եւ բանականութիւնը կը քայքայեն սահմանները եւ արգելքները։ Այլ տեղեր, սակայն, ուր իմացական կառոյցի երկու այս տարրերը՝ [ժամանակն ու միջոցը] նոյն ուժգնութեամբ չեն տիրեր մարդկային անհատականութեան վրայ՝ տարբեր է գնահատումն [անոնց։ Եւ] այս միջոց–ժամանակ չրջանակը կ'ընդունուի իր բնական նկատուած սահմաններուն մէջ»[38]։

Ինչ որ ալ ըլլայ իրողութիւնը սակայն՝ ժամանակն է որ յաւելումով միջոցին ու տարածականութեան՝ հաւաքականութիւն մը կ'ընծայէ ժողովուրդ՝ կեանքի ու պատմութեան, հաւաքական չիշողութեան եւ ազգային ինքնագիտակցութեան ունչերը խրած բարիքովն անոր առհասական արմատներուն։ Ա՛լ անկէ ետք ոստում մը դէպի կերտումը ազգին՝ այդքան ալ դժուար չի թուիր ըլլալ։ Ժողովուրդ մը, սակայն, միաւորումն է զգացական պատկանելիութենէ մը յառաջացած անհատ–էութիւններու։ Մարդ–էութիւնը, կամ ընդհակառակը, էութիւն–մարդը, անհատականացումն է ժամանակի կենդանականէն գոյութեան կոչուած իմացական, հոգեկան եւ բարոյական միախառն յղացքի մը, որ որքան որ ինքզինքէն ներս կը պարփակէ իմացքը ֆիզիքական եւ նիւթական իրաւութեան՝ նոյնքան նաեւ եւ գուցէ աւելի՝ ոգեկան արժէքներուն եւ կչիռին։

Ճի՛շդ հոս ալ Ֆրանսացի ընկերաբանը կը փութայ հաստատելու, թէ «ամէն բանէ առաջ մարդուն կազմն ունի ֆիզիքական մեքենականութիւն մը, որուն տարրերը յարաբերաբար չատ ծանօթ են։ ... Նոյն ատեն՝ մար-

դուն կազմն ունի իմացական մեքենականութիւն մը, որ գիտականօրէն նուազ է պեղուած քան ֆիզիքական եւ հիւսկենային մեքենականութիւնը։ ...Սակայն ճի՛շդ հոս ալ կը կայանայ հիմնական առաջին չեչտադրումն այս բացատրութեան, [թէ] բոլոր մարդերէն ներս կան նո՛յնքան կարեւոր այլ տարրեր եւս։ Գիտութեան վատ ծանօթ՝ անոնք մերթ կ՚անգիտացուին կամ նոյնիսկ կը մերժուին գործերուն մէջ կարգ մը գիտնականներու կամ իմաստասէրներու։ [Սակայն] ի՛նչ որ ալ ըլլան անոնք՝ անոնք կը համապատասխանեն ընթացիկ բառամթերքի արտայայտած իմացքներուն։ Այսպէս՝

«—Ներգործութիւն

«—Երեւակայութիւն

«—Ցուզականութիւն

«—Գեղեցիկի զգացողութիւն [եւ]

«—Սրբայնացումի զգացողութիւն

«...Իւրաքանչիւր անհատ ունի բոլոր այս տարրերը, ու երբ ըսուի, թէ, եթէ անոնք ունին արդար հաւասարակշռուածութիւն մը անոր մօտ, անիկա «բնական մարդ» մըն է՝ պիտի հասկնանք այս բոլորը, բան մը որ մեր նպատակն է»[39]։

Այս բոլորին գնահատումն ու կշռադատումը կատարելու պարտականութիւնը, սակայն, ո՛չ թէ պատմաբանինն է, պատմագիրինը եւ պատմագրագէտինը՝ այլ մանաւանդ իմաստասէրինը, իսկ ոեւէ պատմագիր եւ պատմագրագէտ մաս մը իմաստասէր է արդէն եւ տեսաբանը հոգիին ու միտքին բնագանցական դրսեւորումներուն, եւ բացայայտիչը՝ իմացական ներքին ոլորտներուն, որովհետեւ առանց ըլլալու այդպիսին՝ դժուա՛ր թէ անիկա կարենայ լոյսին բանալ ծալքերը ինչպէս անհատին՝ նոյնպէս նաեւ հաւաքականութեան մը կեանքին, գծել ընթացքն անոր օրերուն եւ այդ վերջիններն իրաւ եւ ապրուած ընծայող բաներուն, որոշել ուղղութիւնն այդ ընթացքին, դասել ու դասաւորել տարրերն ու հոսքը լոյսին բացուող արտաքին ու ներքին իրականութիւններուն եւ ապրումներուն, խոհ ու բանին, ջիղէ եւ զգացականութենէ անցած զգայնութեան, եւ ճշմարտութեան եւ ստուգութեան հանդերձանքն զգեցող ներքին մթնոլորտին։

Իրաւ եւ անխարդախ պատմաբանն ա՛ն է, որ կարող է զուգորդել անհատն ու հաւաքականութիւնը, որոնցմէ առաջինը ֆիզիքական գոյութիւն մըն է նախ՝ անկախ իր ներաշխարհէն եւ հոգեկան ու իմացական դրութենէն, մինչ երկրորդը՝ այդպիսի գոյութենէ մը անդին կեցող վերացական ընկալո՛ւմը չօչափելի, թանձր եւ նիւթական հիմնաւորումէ մը յառաջացած յղացքի մը։ Պատմութիւն չէ անհատը՝ այլ պատմութիւն մը, մինչդեռ այդպիսին է հաւաքականութիւնը, իսկ այդ վերջինով է որ առաւելաբար կը զբաղին պատմաբանն ու պատմագրութիւնը։

16.

Բայց պատմագրութիւնը գիտութիւն մըն է ամէն բանէ առաջ՝ ինչպէս կը հաստատէ ամերիկացի Փիթըր Կէյը, «ո՛չ աւելի, ո՛չ պակաս»[40], այսուհանդերձ կա՛ն պատմագրութիւնը կեղծ գիտութեան մը ստորոգումովը դրասանգողներ, որոնք դիւանագիտական եւ քաղաքական ճամարտակութիւններէ յառաջացած խճճումի մը մէջ ինկած՝ կը տուայտին ու կը տագնապին մերթ։ Այսպիսիներէն կարելի է գտնել նոյնիսկ կարգ մը պատմագիր—բանասէրներու եւ պատմաբան—պատմագրագէտներու չարքին, մանաւանդ անոնց՝ որոնք խրած անցեալի մուխին մէջ եւ անել թնճուկին՝ իրենց այժմու դիրքերէն կ՛ուզեն դիտել ու գատել երէկը եւ հակադրել զայն ներկային եւ անոր պահանջներուն։ Արդարեւ՝ երէկի պատմաբանն ու բանասէրը՝ այլ Հայաստանի Հանրապետութեան այժմու նախագահ Լեւոն Տէր Պետրոսեանն ի՛նքն է որ կը յայտարարէ, թէ «մի՛ մոռացէք, որ ես պատմաբան եմ։ Ես այսօր գործնական քաղաքականութեան մէջ 6 տարի ներգրաւուած լինելուց յետոյ, պատրաստ եմ վստահ յայտարարել, [թէ] պատմութիւնը կեղծ գիտութիւն է։ Ոչ մի պատմաբան սա չի հասկանայ, մինչեւ ինքը չմասնակցի պատմութեան արարմանը։ ...Կեղծ քաղաքական կատեգորիա է նաեւ «ազգային գաղափարախօսութիւն» հասկացողութիւնը, որովհետեւ ժողովրդավարութեան պայմաններում անհնար է ողջ ազգին համախմբել մի միասնական գաղափարախօսութեան շուրջ։ ...Հարցերի խորքը թափանցելու պարագայում ակնյայտ է դառնում, որ իրականում «ազգային համաձայնութիւն» հասկացութիւնն ընդամէնը կեղծ քաղաքական կատեգորիա է, որովհետեւ ազգի գոյութիւնն ինքնին ազգային համաձայնութեան իրողութիւն է»[41]։

Սա հաստատումն ինքին կ՛ենթադրէ առկայութիւնը տագնապին, որուն դէմ յանդիման կեցած՝ պատմութեան երէկի մասնագէտը կը փորձէ դուրս գալ այսօրուան իրականութեան յարուցած դժուարութիւններէն եւ կալանքներէն։ Իրականութեան մէջ՝ անոնցմէ ազատագրուելու միակ միջոցն է մերժումն անոնց, այսինքն՝ ուրացումը բանի մը, որուն ծառայեց անիկա տասնամեակներով։ Հոս արդէն ի յայտ կու գայ անկամրջելի տարբերութիւնն ընդմէջ դիւանագէտին եւ պատմաբանին, որոնցմէ երբ մէկը դէմ յանդիման կը կենայ ընդհանրականէն տարբեր նկարագիր ունեցող անջատ իրականութեան մը, զոր հայերէն լեզուն կը ստորոգէ «դէպք» կամ «պատահար»՝ միւսն արդէն գործ ունի հաւաքականին հետ, որ կեանքն է եւ պատմութիւնը՝ անջատ ինկող դէպքերուն չարայարումն ստեղծող ժողովուրդէն։

Երկու պարագաներուն ալ՝ հոս կայ փորձը իրարմէ անջատելու ան-

հատն ու անհատներէ կազմուող խմբաւորումը, այսինքն՝ անհատականն ու հաւաքականը, եւ տարրալուծարանային ճիգ մերժող աչխատանքով մը, որ հոս կը դրսեւորուի կտրուկ հրամայականովը հաստատումին, բաժնելու զանոնք իրարմէ եւ անոնց մերժելու ո՛չ միայն կարելիութիւնը զուգահեռականներու առկայութեան՝ այլ մանաւանդ իրաւունքը զուգահեռականներ կազմելուն։ Ասկէ՝ անոնց մօտ մերժումը անհատներու հաւաքականութիւն կազմելու իրաւունքին եւ կարելիութեան, բան մը՝ որ գոյութեան փաստն իսկ է պատմութեան հոլովոյթին։ Իրաւ է, որ կայ փաստը հակառակին նաեւ, որ, սակայն, առկայութեան կոչուած կը գտնենք կա՛մ բնական ահեղ աղէտներու պատճառով եւ կամ ալ՝ աչխարհասասան մարդկային աղէտներու։ Նոյնիսկ այդ վերջին պարագային, գոնէ վերջին տասը դարերու ընթացքին հազուադէպ կերպով կարելի կ՛ըլլայ գտնել չքացումը հաւաքականութիւններու։ Վերջին հեղ անոր կարելի է հանդիպիլ Պոլսոյ անկումով ստեղծուած թոհուբոհէն ետք սահմաններէն ներս Բիւզանդական կայսրութեան եւ տափաստաններուն մէջ արեւելեան Եւրոպայի, Գոլոմպոսեան գիւտէն ետք տարածքէն ներս Նոր Աչխարհին, եւ Հայկական Տասնհինգէն ետք սահմաններէն ներս Օսմանեան կայսրութեան։

Ի՛նչ որ ալ ըլլան իրականութիւնները՝ անոնց դէմ յանդիման գտնուող պատմաբան–քաղաքագէտը, կամ քաղաքագէտ–պատմաբանը[42], կորսնցուցած չատ բան իր հիմնականէն եւ անով դրսեւորուող հանգամանքէն՝ յաճախ անկարող կը մնայ իրմէ ներս կատարելու իրարահաւասար նժարումը այդ երկուքին՝ քաղաքագէտին եւ պատմաբանին, ու կ՛իյնայ չփոթի մը կորանքին, եւ իր դատումին մէջ՝ կորանքի կը տանի նաեւ քիչ մը ամէն երեւոյթ եւ հաւաքականութեան ամէն առողջ բնազդ։

Պատմագրութիւնը սակայն, եւ անոր հետ պատմութիւնը նաեւ, արձանագրութիւնն է այդ «քիչ մը ամէն երեւոյթ»ին, «կորանք»ին եւ «բընազդ»ին, որոնք գրական կամ ժխտական՝ կը տեւեն յիշողութեանը մէջ հաւաքականութեան, ժողովուրդին եւ ազգին, եւ անոնց կը պարգեւեն ազգային ինքնութիւն։

17.

Ջկա՛յ հաւաքական կամք՝ այլ յաճախ բռնադատումը եւ ճնշումը անհատ կամքի մը եւ անկէ ծագած որոշումի խտացումը հաւաքականութիւնը կազմող անհատներու կողմէ։ Հաւաքական ո՛չ մէկ կամք, ինչպէ՛ս որ ալ յառաջացած ըլլայ անիկա եւ ի՛նչ ձեւով ալ տարազուած, կ՛ենթադրէ ընդհանրութիւն մը՝ պարզ ա՛յն պատճառով որ սակաւ է թիւն անոնց որոնք կարող են մտածել նոյն ձեւով, զգալ եւ արտայայտուիլ նո՛յն կեր-

պով, եւ արտասանուած բառն ընկալել ճի՛շդ այնպէս՝ ինչպէս որ է անիկա իրաւամբ, ինչպէս որ կ՛ընդունին զայն ուրիշներ, եւ ինչպէս որ կ՛ընկալէ անոր ներքին բովանդակութիւնը զայն արտասանողն ի՛նք։ Անհատ մարդէն ներս կայ գերբնական ո՛չ մէկ ուժ, կար ու կարողականութիւն, եւ կրթանք ու կարգապահութիւն, որ խօսքն ընծայէ նոյնը բոլորին համար եւ բոլոր ժամանակներու տեւողութեան, եւ նոյնիսկ նոյնը՝ այլ պահերու ընթացքին եւ տարբեր պայմաններու ներքեւ զայն արտաբերող միեւնոյն անձին, ի՛նչ փոյթ որ բոլոր ժամանակներու մէջ ալ արտաբերուող խօսքն ըլլայ նոյնը եւ փորձէ ունկնդիրին հաղորդել միեւնոյն իրողութիւնը[43]։ Կրթանան գոնուիլ ֆիզիքական երկուորեակներ, մերթ քչիկ մըն ալ զգացական երկուորեակներ, այլ երբե՛ք հոգեկան եւ իմացական ստորոգումովն անոնց։ Եսի նոյնութիւն մը եւ անհատականի նոյնանմանութիւն մը հազիւ թէ գան իմացումի եւ տարազումի։ Միտքի եւ մտածումի, հոգիի եւ ոգիի նոյնացում մը անհեթեթին միտող իրականութիւն մըն է եւ անխորհուրդ կրկնութիւնը մէկուն կամ միւսին, որովհետեւ անհատին ինքնութիւնն ու ինքնուրոյնութիւնը իրենց արմատները պահած ունին ո՛չ միայն խորերը ժառանգի ու ժառանգականութեան անունն ալքերուն՝ այլ նաեւ բնութիւնն իրաւ ընծայող եւ անոր առկայութեան խոհ ու խորհուրդ պարգեւող տարրերուն, միջոցին ձեւ ու մարմին տուող իրականութիւններուն, անհատ մարդերուն եւ անոնցմէ յառաջացած փոխյարաբերութիւններուն, անոնց իրարու հետ ունեցած առընչակցութիւններուն եւ տարբերութիւններուն, ընկերութիւնը գոյութեան կոչող մարդկային անկազմակերպ ամբոխին եւ անկէ ներս առկայ անհատական եւ խմբական բախումներուն, անհատ մարդուն հաւաքական թէ անձնական, կրօնական թէ բարոյական, ընկերային թէ քաղաքացիական դաստիարակութեան, կրթանքին եւ կազմաւորումին, անոր ֆիզիքական եւ ընտանեկան կառոյցներուն, անոր խօսքի եւ ձայնի, եւ բառ ու բանի արտայայտչականութեան եւ անոնց եղանակաւորումին, եւ տակաւին այն բոլոր բաներուն, զորս ոչ մէկ մարդ կը փորձէ անցընել քննութենէ, լուծել ու վերլուծել, եւ ապա ենթարկել դասի ու դասաւորումի եւ մտցնել կարգի ու կանոնի կաղապարումէն ներս, որովհետեւ պարզ եւ առօրեայ տուեալներ են անոնք եւ հասարակ տեղիք, չմանաւորուած իրականութիւն, եւ իրենց գոյութեան սահմաններէն ներս իսկ անմերժելի իրաւութիւն, ճի՛շդ այնպէս՝ ինչպէս որ են տարրերը բնութեան եւ միջոցին, ինչպէս որ են լոյսն ու ջուրը, օդը եւ դալարին եւ բազմաթիւ այլ բաներ՝ առանց որոնց վտահօրէն պիտի դադրէին միջոցը, անջրպետն ու տիեզերքը, ծիր կաթիններն ու միգամածները եւ անոնց հետ նաեւ բնական, մարդկային, իմացական, հոգեկան, տիեզերական թէ յաւիտենական ժամանակը, եւ հեղ մը եւս տիրէր քաոսը ներքին եւ արտաքին աշխարհներուն եւ ճակատներուն վրայ, եւ ըլլար մո՛ւթ, բացարձա՛կ կերպով

մութ։

Հանգրիճուած եւ ամփոփուած իր ամբողջականութեան եւ ինքնաբաւութեան պարունակէն ներս՝ անհատը ե՛ս մըն է լոկ, գիտակցութեան հասած աչխարհ մը, խոհ ու խորհուրդով թրթռացող տիեզերք մը, որուն բաղկացուցիչ տարրերն իրարու հետ կը գտնուին ա՛յն յարաբերականութեան մէջ եւ առընչութեան՝ ինչ որ են տարրերուները եւ հիւլէներուները տիեզերական անհամար տարածքներուն եւ միջոցներուն։ Անհատին այս ինքնամբողջութիւնն է որ կը թաւալի կորիզին վրան իր եսին եւ ինքնութեան, եւ որուն պայթումն ու մասերուն տարանջատումը կը յառաջացնեն հաւասարակչռութեան կորուստ մը ո՛չ միայն անհատէն ներս՝ այլ նաեւ անոր պատկանած հաւաքականութեան։ Առաջին պարագային՝ անհատը կը դադրի ես մը ըլլալէ ու կ՚ընծայուի ինքնազուրկ էակ, որուն համար գիտութիւնն ունի որոչ ստորոգում, երկրորդին՝ կազմակերպուած հաւաքականութիւնը կը փոխակերպուի ամբոխի։ Իր եսին եւ հոգեկան կառոյցին ակամայ եւ յաճախ անգիտակից պարփակումին մէջ, գուցէ եւ արգելափակումին, անհատը ինքնաբաւ է այդքան՝ որքան որ է տիեզերքն իր դրութեան մէջ, այսուհանդերձ, հակառակ անհատի եւ եսի իր ինքնուրոյնութեան եւ ինքնաբաւութեան, անիկա ենթակայ է յարաբերականութեան օրէնքներուն եւ զանազան, այլազան եւ տեսակաւոր ազդեցութիւններու։ Իրականութեան մէջ՝ որքան որ յարաբերականութիւնը հաւասարակչռող ուժն է տիեզերքի մը բաղկացուցիչ տարրերուն՝ նոյնքան է նաեւ մարդերունը, որոնք կը կազմեն ընկերութիւնն ու հաւաքականութիւնը, եւ ժողովուրդն ու ազգերը։ Ահա թէ ինչո՞ւ համար անհատները կան իրարմով եւ իրարու համար, եւ անոնց գոյութիւնը չարունակականութիւնն է կեանքին, մինչդեռ անհատ մարդն իր առանձնութեանը մէջ եւ մէկութեան՝ չարունակականութեան մէջ ակնթարթ մըն է լոկ, որմէ ետք գայն պարփակելու կու գան չգոյութիւնն ու անէութիւնը միայն։

Սակայն ապրող, տեւականացող եւ չարունակականութեան մը բաբիքովը դրասանգուած անհատներու անքակտելի եւ միաձոյլ հաւաքականութիւն մըն է ժողովուրդը, որ կ՚ենթադրէ հաւաքական մէկութիւն, նոյնութիւն եւ նոյնանմանութիւն։ Սակայն իրարմէ տարբեր յղացքներ են «նոյնութիւն»ն ու «նոյնանմանութիւն»ը։ Առաջինը կ՚ենթադրէ ամբողջական համապատասխանութիւնը առկայ գոյութիւններու եւ գոյացութիւններու եւ կրնայ տեղ գտնել լոկ երեւակայութեան մէջ եւ իտէալին, ու կը հանդիսանայ կրկնութիւնն ու բազմաւորումը մէկութեան, մինչդեռ նոյնանմանութիւնը այլազանութիւնն իսկ է նմանողութեան մէջ։ Նմանութիւնը կամ նմանողութիւնը նոյնութիւն չեն ենթադրեր բնաւ, չեն ենթադրեր նաեւ ինքնակրկնում, ինքզինքն ըլլալով ուրիշն ըլլալու կարելիութիւն, եւ ինքզինքէն դուրս իր ներքինով դրսեւորուող արտայայտութիւն[44]։

Հաւաքականութիւնը գումար մըն է նոյնանմանններու, եւ ամբոխ մը՝ երբ անոր կը պակսի հոգեկան ներքին կարգապահութիւնը, բայց երբե՛ք նոյնութիւնը, ահա թէ ինչո՞ւ համար պատմութեան ընթացքին անհատներէ արարեալ հաւաքականութեան մը մի՛ չտ ալ պակսած են միատարրութիւնն ու նոյնութիւնը, եւ ա՛յդ իսկ պատճառով՝ միատեսակ, միաբովանդակ եւ միահաղոյն պատմութիւնն անոր։ Ջիրար խաչաձեւող եւ կոխկռտող, իրարու վրայ կուտակուելու եկող եւ իրարմով ամբողջացող, այլ նաեւ մերթ գիրար չէզոքացնող, գիրար քանդող ու քայքայող, եւ տակաւին իրարմով նորոգուող եւ զօրացող, եւ իրարմով վերստեղծուող ու վերակերտուող ուժերու ներհոսք մըն է անիկա՝ պատմութիւնը հաւաքականութեան մը, որուն բազմադարեան եւ բազմամբոխ յիշողութիւնն է որ պիտի դասէ եւ դասաւորէ պատմաբանը կամ պատմագիրը, եւ անոր մութ քաոսէն եւ խառնիճաղանջ էութենէն ստեղծէ այն լոյսը, որ ճամբայ պիտի բանայ իրարայաջորդ սերունդներու ապրումին եւ գոյացումին։

Ահաւասիկ ներքին այս լոյսն է եւ տարազումի չեկող այս փողփողումը գորս հոգի կը կոչէ իմացապաշտութիւնը, եւ ես, կամք, ներուժ, եւ տակաւին բազում այլ ստորոգումով հայերէն բառամթերքը։ Այս բոլորին համընդհանուր մէկ ընկալումն է ոգին, որ էլաճ վիքալն է անգլիացի Ֆարլայլին, Ֆրանսացի Պերկսոնին եւ գերման Նիցչէին, եւ առ այդ՝ կը գտնուի դուրս ժամանակի եւ տարածային միջոցի ընկալումէն, եւ անմիջապէս որ իյնայ կաղապարէն ներս անհատին գոյառումին, գոյացութեան եւ գոյութենականութեան՝ կ'ընծայուի ներքին այն ուժը, այն կորովն ու ներմղումը, այն ներգոյացականը, որոնց համընդհանրականութիւնը կ'անհատականացնէ ապրող եւ չնչող էակ մը եւ անջատ գոյութեան իրաւունք կուտայ անոր։ Սերունդէ սերունդ եւ ժամանակէ ժամանակ փոխանցուող ու տեւող ոգեկան իրաւութիւնն է անիկա։ Եւ եթէ այժմ հայու մեր հաւաքականութեան մէջ մեզմէ չատերուն համար աննչմար կը մնայ արտաքնապէս վկայելի ոչ մէկ գործօնութիւնն անոր, որ կու գայ դարերու խորքէն եւ հայու մեր ճանաչողութեան անվերծանելի եւ անհասանելի ունչերէն՝ հո՛ն է անիկա տակայն, գինք կարելի ընծայող բաներէն ներս, եւ ա՛յդ իսկ պատճառով անուրանալի, անմերժելի եւ անդրժելի, ճի՛շդ այնպէս՝ ինչպէս որ են տարրերը հայութիւնը կազմող հաւաքականութեան։

18.

Պատմաբանին կողմէ խորացում մը տուեալ հաւաքականութեան մը պատմութիւնն եղող անցեալէն ներս եւ անոր կարելի սահմաններէն՝ կ'ենթադրէ նոյնացում մը այդ անցեալին հետ եւ զայն իրականութեան կոչած

հաւաքականութիւնը կազմող մարդերուն։ Որոնում մը այդ վերջիններուն արմատներուն եւ անոնց առհասարակ պատկանելիութեան պեղումն է անոնց լուսաւոր ու մութ ծալքերուն, ուր հանգուցուած կը մնան ծանօթ ու անծանօթ եւ հեռու ու մօտ հանգրիճումները այդ հաւաքականութիւնը կազմող տարրերուն։ Այդ պեղումի ընթացքին է, սակայն, որ պատմութեան ուսանողն ինքզինք կը գտնէ ընտրութեանն առջեւ երկու կարելիութիւններու — կա՛մ անսակարկ մերժումը ներկայացող տուեալներուն, կամ ալ ամբողջական համաձայնութիւն մը անոնց հետ։ Երկու պարագաներուն ալ անիկա դիւրին կերպով պիտի անձնատուր չըլլայ անոնց։ Ընդհակառակը՝ առնելէ առաջ առաջին քայլն իր մատչումին՝ անիկա պիտի անցնի հոգեկան եւ հոգեբանական, իմացական եւ բանական որոշ վերիվայրումներէ, որոնց օժանդակելու եւ թիկունք կանգնելու պիտի գան անհատական եւ նկարագրային իր կառոյցը, իր առօրեայ ձգտումները, իր փառասիրութիւնները ու գիտական պահանջները։ Իր տարած աշխատանքի ընթացքին անոնցմէ լո՛ւկ մէկն է որ պիտի որոշէ ընթացքն իր գործունէութեան, եւ թէեւ տայ պատմութեան փաստուղիներուն եւ կուղպ դարպասներուն եւ անոնց ընձեռած անակնկալներուն առջեւ տքնող եւ արտայայտութիւն փորձող իր հոգիին, առաջնորդ հանդիսանայ իր քայլերուն եւ ուղղութիւն տայ անոնց, մինչդեռ պատմաբանի եւ պատմագիրի ասպարիզային իր նախապատրաստութիւնը եւ կրթանքը պիտի մղեն զինք, որ փորձէ իր առաջին քայլին բերելու իր երկրորդը, եւ այդ ձեւով ստեղծելու յաջորդականութեան շղթան, որ պատմագրութեանն է։ Այսուհանդերձ, եւ ի՛նչ որ ալ ըլլայ իր ընտրութիւնը, անիկա ստիպուած է ըլլալ բացախիտ եւ բացմիտք՝ խուսափելու համար մերժումի ճամբուն վրայ գտնուող անակնկալներէն, եւ իր համաձայնութեան պարագային՝ կշռադատումի չեկող փաստերու եւ տուեալներու մերթ անհունօրէն հաճելի գրաւչութենէն։

Ահաւասիկ պատմութեան ա՛յս ուսանողն է, որ վարպետ սուզակի մը հանգոյն ստիպուած է իջնել խորերը տուեալ հաւաքականութեան մը կեանքին, որսալ անոնցմէ ներս առկայ նուազագոյն՝ այլ էական տարր, ժամանակէն, վայրէն եւ կեանքէն ներս որոշակի դեր խաղացող անհատի ամէն նիւթ ու փշրանք, եւ ապա՝ այդ բոլորն անցընելէ ետք մաղէն ու բովէն կարելի ու մանրազնին քննութեան՝ դասէ ու դասաւորէ ընթացքն իր հետաքրքրութիւններուն եւ հետաքրքրասիրութեան, եւ կազմէ ծրագիրն ու յայտագիրը պատմագիրի իր աշխատանքին։ Արդէն, ինչպէս տեղ մը կը հաստատէ Ֆրանսացի Ամպելէնը՝ «պատմագիտութեան ոճն է ըլլալ անողոք, որովհետեւ անիկա չի կրնար կասիլ կամ սահմանափակուիլ բացարձակ որեւէ արգելքով։ Աւելին՝ բնութեամբ հետաքրքիր է իսկական պատմաբանը։ Անկէ ներս կայ մանրիկ մը դատախազէն։ Եւ բացարձակ լռութիւնը որ կ՛ենթադրէ ասպարիզային [խախտում]՝ կասկածելի է անոր համար,

որովհետեւ հոն է առկայութիւնը պատասխանի մը մերժումին։ Այս մերժումը կը սքօղէ կարեւոր բան մը, ուրեմն այս մէ՛կն է զոր պէտք է պեղել։ Ընդհակառակը՝ համակերպող պատմաբան մը հաստարակ պատմագիր մըն է, [եւ] հէու մատենաքաղ մը, իսկ բոլորովին այլ բան է անոր դերը»[45]։

Իրականութեան մէջ՝ պատմագիրին կատարելիքը ճամրորդութիւն մըն է դէպի անծանօթ հորիզոնները որեւէ հաւաքականութեան, եւ որուն ընթացքին քիչ անգամ չէ որ պիտի սայթաքի անիկա եւ կենայ փակուղիներուն առջեւ ամրօրէն կղպուած դարպասներուն, եւ եթէ որոշած է անպայման հասնիլ ենթադրաբար գոյ՝ այլ իրեն համար տակաւին անծանօթ հանգրուանի մը՝ իրեն համար անհրաժեշտ է կատարել անկարելին, տապալել բոլոր խոչընդոտները, եւ հարթել ուղին պեղումի եւ ուսումնասիրութեան իր յառաջընթացին, եւ ոչ թէ կատարել չրջանցում մը, նետել արուեստական կամուրջ մը իր յառաջընթացին մէջ առկայ փոս ու վիհերուն վրան եւ իրարու կապել անջատ երկու ափերն անոնց, իրարու ագուցել ժամանակի մէջ իրարմէ հեռու կեցող հատուածներ եւ չարունակել ճամբան, եւ այս բոլորը՝ մերթ ստիպումին ներքեւ որոշ գաղափարաբանութեան մը, վասն քաղաքական որոշ նպատակի մը, եւ երբեմն փրկելու համար անելանելի կացութիւնը, որով չրջապատուած է անձնապէս։

Ճշտակ է, որ այս ձեւով կարելի պիտի ընծայուի ժամանակաւոր յառաջընթացը որոնումին եւ պեղումին, ուսումնասիրութեան եւ խորացումին, որ, սակայն, անպայման փոխած պիտի ըլլայ խորք եւ ուղղութիւն, ընծայուի ոչ—ճիշդ եւ ճչգրիտ, եւ դառնայ հաճելի՝ կեանքին եւ ընկերութեան դեկն ունեցողներուն համար։ Այժմ փոքր որեւէ ակնարկ պատմագրութեան ա՛յս կերպ ընթացքին վրան նետուած՝ պիտի ցոյց տայ առկայութիւնը բազմաթիւ «սպիտակ էջ»երու։ Մ՛ւր որ կան անոնցմէ՝ կան նաեւ կա՛մ չրջանցումներ՝ վասն անհատական ապահովութեան եւ չահի, եւ ինքնակամ մոռացումներ ու գիտակից կամրջումներ՝ վասն գաղափարախօսութեան եւ քաղաքականութեան, եւ կամ ալ՝ կամաւոր խեղաթիւրումը, նպատակաւոր նենգափոխումը եւ դիտաւորեալ կեղծարարութիւնը պատմութեան՝ վասն հանրային կարծիքի կազմաւորումին եւ քաղաքական յառաջընթացին։ Բոլոր պարագաներուն ալ՝ իրաւ պատմագրութիւնը պիտի մերժէ այս բոլորը, մանաւանդ արուեստականօրէն կամրջումը անջատ պատահարներուն, եւ առ այդ՝ առկայութիւնը «սպիտակ էջ»երու։

Հաւաքականութեան մը պատմութիւնը՝ դրական կամ ժխտական, ժամանակաւոր կամ երկարժամեայ, լուսաւոր կամ մութ՝ անմերժելի կեա՛նքն իսկ է անոր, իսկ կեանքէն ներս չկան «կանգառ»ներ եւ «կասում»ներ, այլ սինքն՝ կեանքին յաջորդականութիւնը որ անդուլ հոսանք մըն է միայն՝ կը մնայ տակուն եւ անուրանալի պատճառականութեան մը վրայ եւ չի ճանչնար որեւէ հատածում։

Պատճառականութիւնը որ իր պարզագոյն ձեւին մէջ պատճառ—արդիւնք—պատճառի դրոյթ մըն է լոկ[46]։ Պիտի գծէ ուղին հաւաքական գոյութեան, եւ հոն դեր չունին բախտն ու ճակատագիրը, որոնք ստորոգումն են յաճախ չընկալուած եւ անտարազելի մնացած պատահարներուն եւ դէպքերուն, որոնք արդիւնք են եւ հետեւանք, եւ անոնց հետ՝ ճակատում մը մերժելու իրաւութեան, աւելին՝ առնականութեան, իրաւունքի եւ իրաւասութենէ կամաւոր կերպով հրաժարումին, եւ ճակատագրապաշտութեան մը, որ կ'ենթադրէ պատասխանատուութենէ խուսափում եւ պարտաւորութիւններու ուրացում։ Այս դրութեան մէջ՝ «սպիտակ էջ»ը պատճառի մը հետեւանքին գիտակից, կամաւոր եւ դիտումնաւոր մերժումն է միայն, այսինքն՝ ուրացումը «ազգային ինքնագիտակցութեան» եւ «ազգային ինքնութեան», որ Լեւոն Աբրահամեանի տարազումով՝ «որպէս բացարձակ էութիւն՝ «իտէալական օբիէկտ» է։ Բարոյագիտական առումով՝ «դա մի իտէալ է՝ ազգի հոգեւոր ձգտումների բարձրագոյն նպատակով։ Սակայն, որքան էլ անվերապահ լինի այդ բացարձակը, այն, Ազատութեան, «համընդհանուր բարօրութեան» եւ նման այլ գաղափարների, էականօրէն տարբեր մեկնաբանութիւնների հնարաւորութիւն է տալիս»[47], սակայն ո՛չ մէկ «սպիտակ էջ»ի, պարզօրէն անոր համար որ կտրատում մերժող, ժամանակէն ներս դատարկութիւն չընդունող եւ հոլովոյթի մէջ կասում չճանչցող ճշմարտութիւն մըն է պատճառականութիւնը, որ կ'ընդունի գոյութիւնը, ըստ ոմանց, ո՛չ առաջին պատճառին եւ ոչ ալ վերջին արդիւնքին։ Բնազանցականօրէն սա պիտի նշանակէր մերժումը սկիզբի մը եւ վախճանի մը, այսինքն՝ Աստուծոյ գերբնական էութեան եւ անոր բերելիք «վերջ»ին։

Այսուհանդերձ, ինչպէս որ ալ բացատրուին «սկիզբն» ու «վերջ»ը՝ չկայ հետեւանք առանց պատճառի, եւ չկայ պատճառ՝ առանց հետեւանքի։ Կեանքը կազմող եւ տնօրինող ընթացքի մը իրարու ագուցուող երկու օղակներն են անոնք, որոնք տեւողութեան մէջ եւ ժամանակին՝ անընդմէջ կը փոխեն նկարագրային դրոյթ, կը զգենուն յատկանիշերն իրարու, կը դառնան իրարու ծնուցիչ, կը նոյնանան եւ անբեկ ու անխախտ կերպով տեղ կը զիջին իրարու։ Այս մէկն արդէն արտայայտութիւնն է դրական ու ժխտական, արու եւ էգ հակադրութեան մը, որ հիմնական յատկանիշը կը կազմէ բնութեան տարրերուն եւ կ'երթայ փոխակերպումէ այլ փոխակերպում, երեւոյթէ այլ երեւոյթ եւ դրութենէ այլ դրութիւն։

Հաւաքական կեանքէն ներս առկայութիւնն այս բոլորին յայտարար նշանն է կեանքին, զոր գիտական միտքն ստորոգեր է «պատմութիւն», որմէ, սակայն կը բացակայի որքան առաջին պատճառը՝ նոյնքան նաեւ վերջին հետեւանքը։ Արդարեւ՝ եթէ առաջին պատճառը սկզբնաւորումն է կեանքին՝ վերջին հետեւանքը իր վախճանականութեամբ առաջին քայլն է դէպի քայքայում, խորտակում, չքացում եւ անէացում, որոնք կրնան ըն-

ծայուիլ կա՛մ անմիջական եւ կամ ալ տակաւ զարգացող եւ յառաջացող ժխտական հետեւանք։

Իսկ ժխտական հետեւանք մը հազի՛ւ թէ տուն տայ դրական պատճառի մը։

Հաւաքականութեան մը ամբողջական անհետացումը երէկ հետեւանքն էր ի վերուստ տրուած աստուածային կամքի եւ հրահանգի, որոնք կրնային արտայայտուիլ բնութեան ուժերուն միջոցով՝ ինչպէս կը հաւատար նախամարդը իր անտառէն ներս թէ անձաւէն, եւ կամ ալ՝ մարդկային բըրտութեամբ՝ որպէս դրսեւորումը աստուածային կամքին եւ հատուցումը մարդուն չարացումին։ Մարդկային բրտութիւնը մի՛շտ ալ դրսեւորուած մնաց պատերազմներով, նուաճումներով եւ նախճիրով։ Երկու պարագաներուն ալ՝ երէկ դիւրին էին մարդկային հաւաքականութիւններուն մասնակի կամ ամբողջական անհետացումը, չքացումը եւ անէացումը. մինչդեռ այսօ՞ր։ Երէկ արարիչի մը, այսինքն՝ առաջին պատճառի մը սրբազան տնօրինումին հետեւանքն էր պատահածը, իսկ այդ մէկուն գործիքն էին մարդերն իրենք, մինչ այսօր՝ մարդերն իրե՛նք են տնօրէններն իրենց օրուան, եւ հետեւանքներն են ամբողջական պատերազմները եւ ջարդերը։ Այսուհանդերձ՝ չկան ամբողջական չքացումներ եւ անէացումներ՝ թէպէտեւ կայ ամբողջական ընկալումն անոնց։ Ընդհակառակը՝ կայ չաղախումը մարդկային հաւաքականութիւններուն եւ տեղաբաշխումն անոնց։ Աւելին՝ ժառանգականօրէն մէկուն կենսագործումը միւսին մէջ, մէկ հաւաքականութեան փոխակերպումը այլ հաւաքականութեան մը, մէկուն պատճառ ըլլալու հանգամանքը միւսին հետեւանք ըլլալուն իրաւութեամբ, եւ տակաւին այն մնացեալները որոնց ընդխառնումովը այլաբովանդակ եւ այլատեսակ հաւաքականութեան մը պատճառն է հետեւանքի մը սաղմնաւորումին, որ հիմնովին տարբեր ըլլալով երկուքէն ալ՝ իրմէ ներս կը պահէ տարրերն անոնց, եւ պատմութեան հրապարակներուն կը ներկայանայ որպէս բոլորովին այլ գոյացութիւն։

19.

Ձակատագրականութիւնը մի՛շտ ալ եղաւ հիմնական լարերէն մէկը նախ միջնադարեան՝ եւ ապա վիպապաշտ պատմագրութեան։ Ինչպէս մարդկային միաւորը՝ նոյնպէս նաեւ մարդկային հաւաքականութիւնը տեւօրէն մնաց ծանր թաթին ներքեւ ճակատագրականութեան պայծառ կամ մթին, կամ դրական կամ ժխտական աստղին։ Ըստ պատմութեան ճակատագրականութեան վարկածին՝ հին ու նոր աստուածներն են որ իրենց մատին նուազագոյն իսկ հուպովը կու գան դրոշմելու ներկան ու գալիքը

ցեղերուն եւ անոնցմէ գոյութեան կոչուող ժողովուրդներուն եւ ազգային միաւորներուն, եւ ճշդելու ընթացքն ու հոլովոյթը անոնց գոյառումին եւ անոնց ներքին արարող եւ ստեղծագործ ուժին ու ոգիին։ Ահա այդ՝ կայ մարդկային, ցեղային, քաղաքական, ռազմական, տնտեսական, կրօնական եւ ընկերային ոչ մէկ ուժ որ կարենայ արգելք հանդիսանալ անոնց ուղղութեան, կեանքի եւ արարումի սլացքին, կամ, ընդհակառակը, կորանքին, կասեցնէ կամ չեղչ ի յառաջագունէ ճակատագրուածը եւ նախադրուածը։ Այս պարագային՝ բնազանցական դրսեւորում մըն է պատմութիւնը, որուն ետին կը կենան աստուածայինն ու անոր կողմէ կատարուած տնօրինումը։

Այս բոլորը կ՚ենթադրէ չքացումը կամ աւելի ճիշդը՝ չգոյութիւնը մարդկային կամքին եւ ազատութեան։ Ինչպէս անհատը՝ նոյնպէս նաեւ հաւաքականութիւնը ունի ո՛չ մէկ աղերս իր օրերու լաւին հետ ու վատին։ Անիկա չունի իրաւունքը ընտրութիւններու, եւ եթէ փորձէ իսկ՝ պիտի ընտրէ նախադրեալը միայն։ Ինք չէ տէրը իր գլխուն, ինչպէս որ ինք չէ նաեւ տէրը իր կեանքին։ Եթէ փորձէ ընել այդպէս՝ ըմբռստ մըն է անիկա եւ դատապարտելի՝ բոլոր պատիժներովը տէրունական եւ աշխարհիկ գիրքերուն եւ օրէնքներուն։ Նախախնամութի՛ւնն է տէրն ու իշխանը «ճակատագիր» կոչուած յղացքին, եւ ա՛ն է որ կ՚ըսէ կու տայ ամէն ինչի։ «Արեւելքցի՛ ենք եւ կը հաւատանք ճակատագիր ըսուած բանին»՝ կը հաստատէ Շահնուր տեղ մը, «բայց այդ ճակատագրին գլխագիրներն են միայն որ չինական մելանով են գրուած։ Մնացեալը մատիտ է, մնացեալը քար է, մնացեալը փոշի է։ Մեզի՛ կը մնայ այդ մնացեալը փոխել»[48]։ Շահնուրի նշած փոփոխութիւնը կ՚ենթադրէ ինքնագիտակցութեան հետ կամք եւ ազատութիւն, այսինքն՝ տեսակ մը ըմբռստութիւն՝ անհատ մարդուն եւ անկէ կազմուող հաւաքականութեան կեանքի դրսեւորումին մէջ։ Այսուհանդերձ՝ Շահնուր ցոյց չի տար ուղին այդ ինքնութեան, կամքին եւ ազատութեան տանող։ Այդ մէկը կը տրուի ա՛յլ հայ գրողի մը կողմէ։ Ըստ անոր՝ «մարդկային ճակատագիրը ուղղակիօրէն կախեալ է իր մտաւորական ու զգացական զարգացումին ներգաչնակութենէն ու հաւասարակշռութենէն։ Առանց այս պայմանին՝ մարդ արարածը դատապարտուած է սահիլ գահավիժօրէն մտալլ անդունդն ի վար»[49]։ Հոս ալ, սակայն, Ալլահվերտեան կը խուսափի ի՛նչպէսէն այդ ներգաչնակութեան եւ հաւասարակշռութեան։

Եթէ ճշմարիտ են այս բոլորը՝ ուրեմն ինչպէս անհատ մարդը՝ նոյնպէս նաեւ անկէ կազմուած որեւէ հաւաքականութիւն՝ ճատրակի քար մըն է մատներուն ներքեւ բնականէն անդին գտնուող գերբնական եւ բնազանցական այն ուժին, որուն համար աւելի յարմար ստորոգումի մը բացակայութեան՝ մարդկային լեզուն եւ միտքը զայն կոչեցին «աստուած», «արարիչ», «ստեղծագործ ուժ», «առաջին պատճառ», «չարժում», «արեւ»,

«լոյս», եւ նոյնանման այլ անուններով, եւ որուն կը թուի պատկանիլ վերջին խօսքը կեանքին ու մահուան, այսօրին ու վաղուան, բախտին ու ճակատագիրին, այսինքն՝ պատմութեան, եւ այս բոլորը՝ ի հակադրութիւն պատմագրութեան սկզբունքներուն, մարդկային հոգեբանութեան եւ անոր իմացական կարողականութեան իսկ։

Հոս՝ ա՛լ գործ չունի անհատը, որ արարեալ մըն է լոկ, ցեխ ու կաւ, թոյլ ու կամազուրկ եւ անհեռանկար արարած մը, որ կը գտնուի իրեն համար ի վաղուց անտի հաստատուած, անփոփոխ եւ անբեկանելի մականին ներքեւ անհասանելի եւ անվերծանելի եղող արտաքին ուժի մը, եւ կը չնչէ, կ՚ապրի ու կը տեւէ, կը գործէ ու կը մտածէ ո՛չ թէ իր ներաշխարհէն ժայթքող տենչ ու հրայրքով, կամք ու գիտակցութեամբ, ազատութեամբ եւ ինքնավարութեամբ՝ այլ վերէն իրեն պարտադրուածով եւ իրեն համար կատարուած սահմանումով։ Ինք սահմանաւորն է եւ ենթակայ՝ անսահմանի մը կամքին, որ կը ճանչնայ ոչ մէկ փոփոխութիւն եւ յեղաշրջում եւ անհատներէ կազմուած հաւաքականութեան համար կը ներկայացնէ անիմանալի, անընկալելի եւ անտարազելի ընթացք, գործելակերպ եւ էութենականութիւն։ Անոր էութենական այս գործօնութիւնն է որ քաշ ու կշիռ պիտի տայ անհատին կամ հաւաքականութեան, եւ ուղղութիւն՝ կեանքի անոր քայլերուն եւ հոլովոյթին։ Ա՛յս է այն՝ ինչ որ է ճակատագիրը մարդուն, որ նախագծուած է եւ ճշդուած ի յառաջագունէ. թէ ի՞նչ նպատակ կը հետապնդէ անիկա եւ գոյութեան ի՞նչ իրաւունք կու տայ անհատին եւ հաւաքականութեան՝ չէ տրուած գիտնալ ոեւէ մէկուն։ Այդ նպատակը տիեզերական է եւ աստուածային, եւ առ այդ՝ վեր մարդու եւ անով կազմուած որեւէ հաւաքականութեան հասողութենէն եւ գիտնալու կամ ճանչնալու իրաւասութենէն։ Ահա թէ ինչո՞ւ համար անհատն իրաւունք չունի նոյնանալու այդ նպատակին հետ, որովհետեւ իր գոյութիւնն իսկ իրագործումն է այդ նպատակին, որ իրը չէ, եւ որուն հետ արտօնուած չէ իրեն կազմելու նոյնիսկ թեթեւագոյն զուգահեռը։

Վերլուծումի վերջին հանգրուանին՝ այս բոլորը կը նշանակեն մէ՛կ բան — ինչպէս անհատին՝ նոյնպէս նաեւ անհատներէ կազմուած հաւաքականութիւններուն կը պակսին իշխանութիւն եւ ինքնիշխանութիւն, կամք եւ ազատութիւն, ինքնորոշում եւ ինքնամղում, ներքին տենդ եւ հրայրք, այսինքն՝ ներմուղ այն ուժը, զոր իմաստասիրութիւնն այժմ կը կոչէ էլան վիթալ, իսկ հայերէն բառամթերքը՝ ոգի։

Իրականութեան մէջ այսպէ՛ս է որ հաւաքականութիւնն ինքզինք կը զրկէ ինքզինք ըլլալու իրաւունքէն եւ սկզբնական եւ վախճանական պատճառականութենէն, այսինքն՝ կամքէն, որոնց կ՚անգիտանայ ծանրութիւնը, եւ առ այդ՝ հեռու կը մնայ ընկալումէն կեանքի էութեարանութեան, որուն կարկինին զոյգ թեւերը կը բացուին այդքա՛ն լայն, կը կենան իրար-

մէ այդքա՛ն հեռու, եւ կ՚ընծայեն անոր կորագիծն այդքա՛ն անհասանելի եւ անպարագրելի՝ որ մարդկային միտքն ու զգայնութիւնը հազի՛ւ թէ կարող կը դառնան մատչելու անոնց, տեսնելու լայնարաց հորիզոնն անոնց մէջեւ, եւ ընկալելու յղացքը «սկիզբ» ու «վախճան» տարազներով գոյութեան կոչուած իրականութեան, եւ մանաւանդ՝ անոնց միջեւ ինկող ժամանակին, զայն առլցելու եկող դէպքերուն ու պատահարներուն, անոնց վէմ ու հիմ ծառայելու սահմանուած հող ու քարին, եւ անոնցմով գոյութեան իրաւունք զգեցած տարածքին, այսինքն՝ մարդկային գիտակցութեան մէջ եւ ճանաչողութեան՝ տեղ ու վայր, եւ միջոց ու ժամանակ ընդգրկող կեանքի այն հոսքին, զոր գիտութիւնը պատմութիւն կը կոչէ այսօր։

Իսկ, ի վերայ այսր ամենայնի, կեանքի իմացքը չօշափելի ընծայելու եւ զայն իմաստաւորելու համար գոյութեան կոչուած անհատ ու չնչաւոր, գիտակից ու զգացական մարդուն չէ տրուած չտկել ու չտկուտել ընթացքն այդ հոսք—պատմութեան, ուղղութիւն տալ անոր, եւ զայն սպասարկուն դարձնել կեանքին իմացքը դրսեւորող մարդուն, անոր մարդկային եւ այլ տեսակի նպատակին ու ծրագիրին, ընձեռել անոր բարիքն անհատական թէ հաւաքական իմացական, հոգեկան եւ ֆիզիքական կար ու կարողութեան, եւ այդ ձեւով զայն ընծայել ինքնակեդրոն եւ ինքնանպատակ, ինքնամուղ եւ ինքնաստեղծ, եւ ինքնավար ու ինքնաբաւ, որովհետեւ անոր՝ այդ անհատ մարդուն ի վերուստ չէ արտօնուած ըլլալ ինքնագոյ եւ ինքնագործօն, եւ դառնալ ինքզինք, ի՛ր եսը, ի՛ր հոգին եւ ի՛ր միտքը՝ պարզ այն պատճառով որ ինք չէ՛ ինքզինքը, իր եսը չէ՛ իր եսը, իր հոգին չէ՛ իր հոգին, եւ իր միտքը չէ՛ իր միտքը, այլ, ընդհակառակը, ինք պարունակն է անոնց, ու պարունակեալը կը պատկանի զայն պարունակողն ստեղծողին եւ արարողին, այսինքն՝ ուրիշին որ ինքը չէ, եւ բովանդակեալը՝ բովանդակողին, որ կը գտնուի իրմէ դուրս։ Իսկ այդ պարունակո՞ղը, իսկ այդ բովանդակո՞ղը։

Սակայն անոնք ուժն են ու կամքը, գերբնակա՛ն ուժն ու կամքը, որոնք մարդկային չեն բնաւ, եւ զորս մարդկային միտքն ու ընկալչութիւնը, եւ բառն ու բանը կը կոչեն «Աստուած»։

20.

Ահաւասիկ՝ գերբնական այս ուժն ու կամքն են որ կու գան իրաւ ընծայելու այն ինչ որ ձեւ ու մարմին պիտի տայ հաւաքականութեան, որ իրականութեան մէջ ո՛չ գումարն է անհատ մարդերուն եւ ոչ ալ հաշուարկումի ենթարկելի համախմբումը անջատ մարմին ու հոգի, եւ ես ու ոգի

ենթադրող բանական էակներու։ Ընդհակառակը՝ անիկա ծնունդն է զարերու խմորումին, եւ ժամանակի հոլովոյթով ներքին պարունակ ու բովանդակութիւն եւ գիտակցական ես եւ ճանաչողական ուժ զգեցած եւ զիրար որոնող եւ իրարու ձգտող, զիրար ամբողջացնող եւ իրարմով լիացող մարդերուն, որոնց հոգին ու միտքը, եւ ես ու զգայնութիւնը կը չնչեն ու կը թրթռան միաձուլումի եւ մէկութեան ուղիի երկայնքին ձգուած լարին վրան ինքնաստեղծումին, կը տեւեն իրարու միասնութեան մէջ, կը զգան միահամուռ տենդով ու կը մտածեն միախորհուրդ։ այսուհանդերձ, եւ հակառակ այս բոլորին, զայն կազմող անհատ մարդերը չեն դադրիր ըլլալէ անջատ եւ իրարմէ հեռու ինկած էակներ, ինքնուրոյն արարած, իրարու զուգակից՝ այլ տեսրէն տարանջատ անձ, եւ ոչ մէկ ատեն իրարմով նոյնացեալ եւ համանոյն։ Անոնց կեանք—հոսքը, այսինքն՝ պատմութիւնը, որ ընդհանրականութեան եւ համապարփակութեան երեւոյթով տարատակուած դրսեւորումն է անոնց չնչառական առկայութեան՝ կը մնայ ինքնիր մէջ, կ'ընծայուի ամբողջական պատկեր եւ իր անջատ ու տարբերակեալ դրուագներու իրարայաջորդութեամբ կը կրկնէ ինքզինք՝ առանց որ ապրումէ անցած իր օրերն ու ժամանակներն ըլլան կրկնութիւնը նոյնին, եւ իրեն եւ իր նմաններուն հաւաքական կեանքին եւ գոյութեան տան եթէ ոչ ներքին՝ գէթ արտաքին խորհուրդը մէկութեան։

Պատմութիւնը չարունակականութիւնն իսկ է եւ տեւականացումը՝ հաւաքականութեան մը, ժողովուրդի մը եւ ազգի մը հին ու նոր արժէքներուն եւ ժառանգին, եւ այլազան ու տարատեսակ դատումի անոր նժարին ու կչռաքարերուն, չարունակականութիւն մը եւ տեւականացում մը՝ որոնք կ'ենթադրեն որոշ տարափոխում՝ ներքին հիմնականները պահելով հանդերձ։ Ըստ Թովմաս Քարլայլի՝ անիկա եղափոխութիւնն իսկ է եւ լոկ յօրինուածային աճ մը, որ ինքզինք կը դասաւորէ չրջաններով ու կը կրկնէ որոշ յաճախականութեամբ։ Ըստ մեծ անգլիացիին՝ յօրինուածային է ընկերութիւնը նաեւ եւ կ'ենթադրէ աճ ու զարգացում։ իսկ յօրինուածքը որ կ'աճի՝ կեա՛նքն իսկ է[80]։ Ի՛նչ որ կու գայ հատածումի ենթարկելու չարունակական լինելութիւնը կեանքին ու պատմութեան եւ անոնց անյեղլի հոսքը ժամանակէն ներս եւ տարածականութենէն արուեստական է եւ մարդակերտ, եւ առաւելագոյն պարագային կը ծառայէ յստակացնելու յարակցութիւնները «անջատ» դէպքերուն եւ դիւրընկալ դարձնելու ճիգը պատմութեան ուսանողին՝ այն բոլորին համար որոնց ընկալչութենէն ներս չեն ինկած համապարփակութիւնը մատչումին եւ ընդհանրական թափանցումը եղածին ու կատարուածին։ Պատմութեան հատածումի այս աչխատանքը ամէն բանէ առաջ կ'ենթադրէ ո՛չ միայն հեզասահ ընկալումն ու իւրացումը ուսումնառական եւ ասպարիզային նախապատրաստութեան մը՝ այլ մանաւանդ՝ մանրամասնութիւններէն ընդհանուրին եւ ընդհանուր ե-

բեւոյթներէն մանրամասնութիւններուն արժեւորումը եւ գնահատանքը։

Հաւաքականութեան մը պատմութիւնը թեւումն մասանցը չէ անոր կեանքին եւ առօրեային առընչուող մանրամասնութիւններուն, անոնց իրարայաջորդութեան, այդ բոլորին ճշգրիտ եւ խորաթափանց գիտութեան, անոնց հետեւողական չարաչարումին, յատակացումին եւ ստուգատես դրսեւորումին, այլ մանաւանդ՝ այդ բոլորին հետ եւ անոնցմէ վեր՝ զգացողութիւնն ու զգայնութիւնը կեանքին եւ զայն կարելի ընծայող նչելի եւ աննչելի, գիտակցուած կամ յաճախ անգիտացուած ամենազգի բաներուն։

Պատմութիւնը չի՛ ճանչնար մոռացումներ, բացթողումներ, թողլքումներ եւ մասամբ նոցին[51], ոչ ալ՝ անհանգրուան պատումը դէպքերու, դրուագներու եւ պատահարներու։ Ի վերջոյ՝ հաւաքականութեան մը կեա՛նքն իսկ է պատմութիւնն անոր եւ կենսագրութիւնը, զորս յատակացնելու, պարզելու եւ ընկալելի ընծայելու եկող տուեալները ապրումէ անցած փուլերն են անոր՝ այդ հաւաքականութեան տեւականացումին ձգտող էլան վիթալին եւ ներքին էութենականութեան։ Որեւէ հաւաքականութեան, ժողովուրդի եւ ազգի կենսագրութիւնը վկայութիւնն է ներքին այս ուժերուն, որոնք կը գործեն եւ ուղղութիւն կու տան անոր օրերուն, եւ մերթ կենդանութիւն եւ վերապրում՝ անոր ներքին եւ արտաքին կառոյցին։ «Մեր ժողովուրդը»՝ կը հաստատէ Ստեփան Շահպազն իր մէկ գործին մէջ՝ «իր երկար կեանքին տեւողութեան յաճախ ունեցաւ դժբախտութեան չրջաններ, բայց ան չսայթաքեցաւ, չմեղանչեց, տեղի չտուաւ երբեք։ Իր ճակատը միշտ բարձր բռնեց, եւ մի՛շտ ալ վերապրեցաւ։

«Մեր վերապրումը իրական «հրաշք» մըն է։ Բոլոր դարերու բոլոր քաղաքակրթութիւններու՝ իրական, ամէնէն փայլուն ու անկասկածելի հրաշքներէն մին։ Բայց տակաւին բոլորովին չբացատրուած երեւոյթ մը, իրողութիւն մը. այս իսկ պատճառով զայն հրաշք կը կոչենք»[52]։

Հրաշք կամ ոչ՝ պատմաբանն է որ զայն պիտի հանէ սեղան, լուծէ եւ վերլուծէ, կեդրոնանայ ընդհանուրը կազմելու եկող մասնաւորներուն վրայ, գնայունէն, լոյսին բերէ մնայունը, եւ օրերուն ու ժամանակին իմաստ ու բովանդակութիւն տալու եւ զանոնք չօշափելի ընծայելու եկած յարդ ու խարի հսկայ չեղջերէն դուրս հանէ ոսկի հատիկը ցորեանին։ Ա՛ն է որ պիտի դատ ու դատումէ անցընէ եղածն ու պատահածը կեանքի բոլոր երեսներուն, ճշդէ ու ճշգրտէ անոնց ուժն ու զօրը եւ տոկունութիւնն ու իրաւութիւնը, կատարէ ստորոգումն անոնց եւ դասէ ու դասաւորէ անոնց դրականն ու ժխտականը, կարեւորն ու անկարեւորը, առաջնայինն ու յետնայինը, պատճառն ու հետեւանքը, զանոնք իրական ընծայող դերակատարները, եւ փորձաքարի զարնէ այդ բոլորը եւ անոնցմով առկայութեան հասած տուեալները, որոշէ անոնց տեղն ու դերը, եւ կատարէ ընտրութիւնն անոնց, դասդասէ ընտրեալները, եւ ապա՝ ներքին չնչառութեամբ

մը իրարու ագուցուած այդ տարրերուն չարաղրանքով տալ ո՛չ միայն ներքին մթնոլորտն ու հոգեխառնուածիւնը եղածներուն՝ այլ հասնի որոշ եզրայանգումի, այսինքն՝ խառնամրոխ տարրերէն ստեղծէ դասաւորեալ եւ ընկալելի դարձած մէկ կենսագրութիւնը հաւաքականութեան։

Պատմութիւնը կենսագրութիւնն է հաւաքականութեան, իսկ պատմագէտը՝ կենսագիրն անոր։ ա՛ն է որ պիտի լոյսին բանայ գաղտնարաններն անոր հաւաքական կեանքին, ներքին մրրկումներուն, տագնապներուն, գայթումներուն, անկումներուն եւ թռիչքներուն։ Անիկա կրնայ ըլլալ ժամանակակիցն ու վկան դրսեւորուող հարցերուն, դէպքերուն եւ դէմքերուն։ Երկու տարածքի վրան ապրումէ անցած հաւաքական եւ ամենապարփակ կեանքն է որ պիտի վերբերէ անիկա։ Արտաքին վերբերումի պարագային՝ անիկա պարզ պատմողն է եղածին ու պատահածին, եւ կրնայ հասնիլ մինչեւ սահմանները հեքիաթին եւ երեւակայական պատումին։ Հոս կը գործէ սուտին գեղեցիկը, եւ հակառակը՝ գեղեցիկին սուտը նաեւ։ Մինչ ներքին վերբերումի պարագային՝ իմաստասէրն է անիկա, որ կ՛աշխատի իշնել խորերը դէպքերուն եւ պատահարներուն, կապտել միջուկն անոնց, եւ զանոնք անցընելով իր իսկ հոգիին պրիսմակէն եւ իմացական բովէն՝ կը փորձէ պատասխանել «ի՞նչպէս»էն առաջ «ինչո՞ւ»ին անոնց։ Այս պարագային անիկա կրնայ մեկնիլ ու հասնիլ մինչեւ ափերը երազատեսութեան եւ իրեն տրամադրելի տուեալներով ու փաստերով յանգիլ որոշ եզրակացութիւններու, որոնք միշտ չեն որ կրնան տոկալ քննութեան։ Իրաւ պատմաբանը մարդն է ճշմարտութիւններու ստուգատես խղճմտանքին։

Իրաւ է, որ ժողովուրդի մը պատմութիւնը դրսեւորումն է անոր ներքին կենսագրութեան, այսուհանդերձ՝ որպէսզի այդ մէկն ըլլայ ընկալելի եւ լուսաբանուած՝ անոր օժանդակելու պիտի գան տարրերն անոր արտաքին կենսագրութեան։

21.

Իսկ պատմաբանն ու պատմագէտը միշտ չեն որ քաղաքագէտ են ու դիւանագէտ, որովհետեւ տարբեր կրթանքներ են անոնցինները, եւ ուրիշ՝ անոնց դերն ու պաշտօնը, ի՞նչ փոյթ որ մերթ անոնք ըլլան զուգընթաց՝ այլ ո՛չ նոյնը։ Մէկը օժանդակն է միւսին, սակայն ո՛չ զայն փոխարինողը։ Չկա՛ն զիրար փոխարինողներ ինչպէս կեանքէն ներս եւ անոր խոր ու թեթեւ ապրումներէն՝ նոյնպէս նաեւ հաւաքականութեան մը պատմութենէն, ահա թէ ինչո՞ւ համար զիրար չեն փոխարիներ, եւ չե՛ն ալ կրնար փոխարինել արդէն, պատմութեան ուսանողն ու դիւանագէտ–քաղաքագէտը։ Մէկը կը վերբերէ երէկը, իսկ միւսը՝ ներկան. մէկը կը խրի անցեալէն ներս,

իսկ միւսը՝ գալիքէն. եւ մէկը կը լուծէ ու կը վերլուծէ, ու կը դատէ ու դատաստանէ կ'անցընէ եղածը, մինչ միւսը՝ կը ծրագրէ եւ կը դասաւորէ իրագործումն ըլլալիքներուս. Ահա այդ՝ մէկը կը մատչի երէկի իրականութիւններուն, իսկ միւսը՝ վաղուան կատարուելիքներուն. Մէկը կ'ապրի երէկէն ներս գինք նախորդող սերունդներուն եւ անոնցմով կազմուած հաւաքականութիւններուն, մինչ միւսը՝ երազէն ներս գալիքին. Այս իսկ պատճառով՝ մէկը ներկայացնողն է անցած ու անդարձ մեկնած ժամանակը, մինչ միւսը՝ չեփորահարը վաղուան.

Ժամանակին եւ սերունդներուն ստորոգում պարգեւող «երէկ»ն ու «վաղը»ն փաստօրէն եւ հիմնականին մէջ կը կիսեն պատմութիւնը հաւաքականութեան, եւ անկէ կը ստեղծեն երկու հատածումներ. անոնցմէ առաջինը հիմնաքարն է երկրորդին, մինչ երկրորդը՝ կառոյցն այդ առաջինին վրան բարձրանալիք, այսինքն՝ առաջինը որ «երէկ»ն է՝ առաջին պատճառն է երկրորդին՝ որ հետեւանքն է եւ «վաղը»ն. այս իսկ հանգամանքով՝ արարիչն է առաջինը, եւ արարեալը՝ երկրորդը, այսինքն՝ «մէկը»ն եւ «միւսը»ն, որոնք երբեք ալ չեն ենթադրեր ստորոգումի նոյն յղացքը, եւ չեն ալ ընծայուիր համատեղելի, ի՛նչ փոյթ որ անոնք անմիջականօրէն առընչուին իրարու, կը կենան նոյն ընկալումներուն վրայ տիեզերական, մարդկային եւ իմացական ժամանակներուն, եւ յաճախ կը չփոթուին իրարու հետ.

Հաւաքականութեան մը պատմութեան խորք ու տարածք, իմաստ ու ընկալում, գործ ու գործօնութիւն պարգեւող բառային այս եզրերը կըրնան չփոթուիլ իրարու հետ, կամ ընդհակառակը՝ մնալ իրարմէ անջատ, սակայն երկու պարագային ալ՝ անոնք կ'առընչուին միեւնո՛յն ժամանակին, եւ կ'ընծայուին անոր երկու տարբեր դրսեւորումները, որոնց առկայութիւնը ծնունդն է մարդկային բանականութեան.

Իսկ ինչ որ չ'ենթարկուիր բանականութեան՝ անընկալելի է արդէն. Այդպէ՛ս են անհատ մարդը, անկէ կազմուած հաւաքականութիւնը, անոր առկայութեան երկարաձգումը ժամանակէն ներս եւ տարածային ընկալումէն ժամանակին, եւ այդ բոլորէն վեր՝ անհատին եւ հաւաքականութեան ներքին ուժը որ լինելութիւն կը պարգեւէ մարդուն եւ գոյացութիւն՝ անչունչ իրերուն եւ տարրերուն.

Եւ արդէն՝ այն ինչ որ չ'իյնար պարունակէն ներս բանականութեան՝ կը մնայ դուրս ապրումէ եւ կեանքէ, այսինքն՝ պատմութենէն. Իսկ պատմութիւնը կեա՛նքն իսկ է.

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Այս մասին տես՝ Geoffrey Barraclaugh, "Scientific method and the work of the historian," in ***Basic Problems of Philosophy*** (Daniel J. Bronstein, Yervant H. Krikorian, Philip P. Wiener, eds.), Englewood Cliffs, M.J., 1964, pp. 209-210: Ասկէ ետք կը նշուի որպէս ***Basic Problems.***
2. Հոս իմաստային իրենց պարզագոյն ձեւին մէջ կը վերցուին «դիւանագէտ» եւ «քաղաքագէտ» յղացքները. ահա թէ ինչո՞ւ համար նոյն մատչումի կ՚ենթարկուին «քաղաքականութիւն» եւ «դիւանագիտութիւն» բառային տարազները. թէպետեւ վերլուծումի վերջին հանգրուանին անոնք կը զգենուն իմացական հիմնովին տարբեր բովանդակութիւն: Պարզ ընծայելու համար ընկալումը հարցին՝ հոս սա զուգակցումը կը դնենք հաւասարութեան եւ նոյնիմաստութեան հորիզոնականին վրայ:
3. Այս մասին տես՝ Hans J. Morgenthau, ***Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace,*** New York, 1973, pp. 517-518: Ասկէ ետք կը նշուի որպէս Morgenthau:
4. Հոս քաղաքական իրապաշտութեան տուեալներով է որ կը փորձուի դրսեւորել նկարագիրը քաղաքագէտին եւ դիւանագէտին. ահա թէ ինչո՞ւ համար անհրաժեշտ է այս կէտին վրայ նոյնացնել զանոնք եւ ոչ թէ զուգահեռներ գծել անոնց միջեւ. այլ մանաւանդ՝ հաւասարութեան նշաններ: Ի վերջոյ, վերլուծումի վերջին հանգրուանին, քաղաքական յայտագիր մը արտայայտութիւնն է գայն պատրաստողին եւ պատրաստողներուն ներքին մտայղացքին:
5. Morgenthau, pp. 4-11.
6. «Ժողովուրդ» եւ «ազգ» յղացքներուն համար մանրամասն տես՝ Լեւոն Վարդան, ««Ժողովուրդ» եւ «ազգ» բառերու եզրային առընչութիւններուն մասին», ***Բազմավէպ,*** հտ. ՃԾԴ, թիւ 1–4, Վենետիկ, 1996, էջ 46–63:
7. Morgenthau, p. 103.
8. Peter Gay, "The history of history", ***Dialogue,*** vol. 3, No. 3, Washington, D.C., 1970, p. 100.
9. Այս կէտին մէկ վերլուծումին համար տես՝ Charles S. Peirce, ***Collected Papers,*** vol. V, Cambridge, 1934, pp. 245-247.
10. Այս մասին տես՝ Thomas Hobbes, ***Leviathan,*** Oxford, 1943, pp. 99-100.
11. John Dewey, "Does human nature change?" in ***Basic Problems,*** p. 120.
12. Kahlil Gibran, ***The Prophet,*** Melbourn/London/Toronto, 1951, p. 45.
13. Այս մասին տես՝ Georg William Friedrich Hegel, ***Introduction to the Lectures on the History of Philosophy,*** Oxford, 1988, pp. 75-76, 172-173.
14. Այս բոլորին մանրակրկիտ մէկ վերլուծումին համար տես՝ Sidney Hook, ***The Hero in History,*** Boston, 1955, pp. 229-245.
15. Philip P. Wiener, "Philosophy of politics and history: Introduction," in ***Basic Porblems,*** p. 151.
16. Հոս «դիւանագիտութիւն» տարազը կ՚առնուի իր պարզագոյն յղացքին մէջ: Ըստ Մալխասեանցի՝ անիկա «հմտութիւն[ն է] միջազգային յարաբերութիւնների, իւր պետութեան շահերի՝ օտար պետութիւնների հետ հաղորդակցութեան մէջ», տես՝ Ստ. Մալխասեանց, ***Հայերէն Բացատրական Բառարան,*** հտ. Ա., Պէյրութ, 1955, էջ 525: Իր կարգին՝ անգլիական Ուեպսթըրը կը հաստատէ, թէ «ազգերու միջեւ երկուստեք գոհացուցիչ պայմանաւորու համար բանակցութիւններ վարելու արուեստն ու գործունէութիւն[ն է անիկա]. տես՝ ***Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged,*** Springfield, Mass., 1996, p. 638: Ասկէ ետք կը նշուի որպէս ***Webster.***
17. Jacques de Launay, ***Histoire contemporaine de la diplomatie Secrète, 1914-1945,*** Lausan-

ne, 1965, p. 506-507.

18. Johnathan P. Seat, ***Five Weeks: The Surge of Public Opinion on the Eve of the Great War,*** vol. I, New York, 1925, p. 3.
19. Vico, ***Selected Writings,*** Cambridge/London/New York, 1982, pp. 255-267.
20. Werner Mark, ***The Philosophy of F.M.J. Schelling,*** Bloomington, 1984, pp. 1-32, 58-83.
21. ***Auguste Compte and Positivism: The Essential Writings,*** Chicago/London/, 1975, pp. 52-56.
22. Herbert Spencer, ***First Principles,*** New York, 1909, pp. 253-256, 286-292.
23. Benedetto Croce, ***History: Its Theory and Practice,*** New York, 1923, pp. 51-63.
24. Giovanni Gentile, ***Genesis and Structure of Society,*** Urbana / London, 1966, pp. 98-108, 121-134, 166-173.
25. Ըստ Մխիթարեան Հայրերուն՝ պատմաբանը «պատմող բանի»ն է. այսինքն՝ «պատմիչ»ը, իսկ անոնք չեն ճանչնար «պատմագիր»ը: Տես՝ ***Նոր Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի,*** հտ. Բ., Վենետիկ, 1837, էջ 615: Մալխասեանցին համար անիկա «մէկի կեանքը պատմող, կենսագրութիւնը գրող, [եւ] պատմիչ»ն է: Տես՝ Ստ. Մալխասեանց, ***Հայերէն Բացատրական Բառարան,*** հտ. Դ., Պէյրութ, 1956, էջ 68: Յետագայի բառակերտում է «պատմագիր» տարազը, որուն որպէս բացատրութիւն Մալխասեանց կու տայ «պատմութեան՝ պատմական գրականութեան մասնագէտ. պատմական հարցերով զբաղող» եզրաբանութիւնը.: Տես՝ Մալխասեանց, նոյն: Ինչ որ ալ ըլլան տարբերութիւններն անոնց ներքին բովանդակութեան՝ հոս անոնք կ՛օգտագործուին որպէս նոյնիմաստ յոգք եւ բոլորովին կը տարբերին «պատմագիր»էն, որ «պատմութիւն գրող[ը], պատմութեան հեղինակ[ն]» է: Տես՝ նոյն: Այս բոլորէն ետք, սակայն, անգլիական մեծ բառարանը կը հաստատէ, թէ «պատմաբանը պատմութիւն գրողն է, մասնաւորապէս մէկը որ կ՛արտադրէ գիտական համադրութիւն մը, որ կը տարբերի հաւաքածոյէ մը կամ ժամանակագրութենէ», իսկ պատմութիւնը «համակարգուած կերպով գրուած պատում մըն է, որ կը բաղկանայ դէպքերու ժամանակագրական արձանագրութենէն (որ կ՛առընչուի քաղաքին, պետութեան, ազգին, [անոր] կառոյցներուն, գիտութեան եւ արուեստին) եւ ընդհանրապէս ունի իմաստասիրական բացատրութիւն մը այսպիսի դէպքերու պատճառին եւ սկզբնաւորութեան մասին, [եւ] ընդհանրապէս կը զանազանուի տարեգրութիւններէն եւ ժամանակագրութիւններէն»: Տես՝ ***Webster,*** pp. 1073, 1073-1074.
26. Անգլերէն լեզուին կը պակսի համահաւասարը հայերէնի «պատմագիր»ին, ահա թէ ինչո՞ւ Շլեզինկեր առանց իսկ մտահոգուելու տարբերութիւններովը «պատմաբան»ին եւ «պատմագիր»ին՝ կ՛օգտագործէ անգլերէն լեզուի միակ բառը՝ historianը, որուն մերթ որպէս համապատասխան կը տրուի historiographerը, որ, իրականութեան մէջ, անհատ մըն է «որուն պարտականութիւն է տրուած գրելու պատմութիւնը կամ արձանագրելու շարունակուող պատմութիւնը երկիրի մը, հաւաքականութեան մը, կամ հաստատութեան մը այսինքն՝ անիկա «պաշտօնական պատմաբան» մըն է: Տես՝ ***Webster,*** 1073:
27. Arthur M. Schlessinger, Jr., "Historians as participants," ***Dialogue***, vol. 8, No. 1, Washington, D.C., 1975, p. 48.
28. Suren Zolian, "Conflict as logico-semantic problem," ***Synopsis***, vol. 5, ***Encounter of Cultures: From Collision to Dialogue,*** (Hamlet Gevorgian, ed.), Yerevan, 1995, p. 96.
29. Կառլէն Միրումեան, «Հայ ազգային մտքի ուսումնասիրութեան ելակէտային մեթոտաբանական հասկացողութիւնների մասին (հարցադրման կարգով)», ***Հայ Իմաստասիրութիւնը Հոգեւոր Մշակոյթի համակարգում*** [Կառլէն Միրումեան, խմբ.], Պրակ երկրորդ, Երեւան, 1995, էջ 17–18:

30. Հոս «մշակոյթ» տարազն արդէն դուրս է իր գեղարուեստական հմայքէն, ու կը ներկայանայ որպէս դրսեւորումը հաւաքականութեան մը ազգային յիշողութեան, ի՞նչ փոյթ որ Ալլահվերտեան գայն գետեղած ըլլայ յոացքէն ներս լոկ գեղարուեստին, ու մանաւանդ՝ գրականութեան:
31. Հայկ Ալլահվերտեան, ***Մեծերը...***, Պէյրութ, 1996, էջ 82:
32. Տես՝ Գարեգին Կաթողիկոս Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, «Հրատարակչութեան կողմից», ***Հասկ Հայագիտական Տարեգիրք***, Ա. տարի, 1948, Անթիլիաս, [էջ գ.]:
33. Robert Ambelain, ***La vie secrete du Saint Paul***, Paris, 1972, p. 19. այս բոլորի մասին, սակայն, մանրամասն տես՝ Barraclaugh, in ***Basic Problems***, pp. 206-216:
34. Հերոսին աստուածութենէն ետք վերադարձ մը մարդեղութեան այլ բան չէ եթէ ոչ անկումն անոր: Ըստ ակադեմիկոս Յովսէփ Օրբելիի՝ «երբ ժողովրդի յոյսերի, ձգտումների ու երազների մեծ մասը իրրեւ կանոն չէր իրականանում՝ հերոսի հզօրութիւնն ու անխորտակելի ուժը թուլանում էին որեւէ ձեւով, եւ նա զոհ էր գնում չարին: «Եթէ ժողովրդի սէրով ստեղծուած պայծառ հերոսները խոցելի տեղ չունենային՝ ապա նրանք իրենց երկրային կեանքում պէտք է մնային անմահ, վայելէին յաղթողների փառքը: Սակայն ժողովուրդը, ինչ անում էլ նա կրէր, գիտակցում էր, որ լիակատար յաղթանակի օրը տակաւին չի հասել, եւ մարտնչող հերոսները պէտք է ընկնեն չար ուժերից, պէտք է խոցելի տեղ ունենան, որտեղից եւ նրանց կը հարուածի թշնամին»: Տես՝ Յովսէփ Օրբելի, «Նախաբան», ***Սասունցի Դաւիթ – Հայկական Ժողովրդական Էպոս***, Երեւան, 1961, էջ LVI.
35. Ալլահվերտեան, էջ 88–89:
36. Hook, p. 154.
37. Eric Bentley, ***A Century of Hero-worship***, Boston, 1957, p. 263.
38. Docteur André Gros, ***La reconstruction de l'homme***, Paris, 1956, p. 26-27.
39. Նոյն, էջ 5–8:
40. Gay, p. 108.
41. Լենդրուշ Խուրշուտեան, ***Հայկական Հարցը***, Երեւան, 1995, էջ 81:
42. Հակառակ որ նոյնանման ըլլալ կը թուին զոյգ մը այս բառ–կապակցութիւնները՝ հոս, անոնց վերլուծումի աւարտին, կարելի կ՚ըլլայ գտնել, որ անոնք իրարմէ բոլորովին տարբեր յոացքներ են, եւ որպէս այդպիսին ալ՝ իրարմէ կը տարբերին իրենց աշխատանքին եւ գործօնութեան շեշտերը: Ասկէ՝ նաեւ այն անգուգորդելի իմքնութիւնն ու իրողութիւնը, զորս կը ներկայացնեն անոնք:
43. Այս մասին մանրամասն կերպով տես՝ Haig Khatchadourian, "Common names and "family resemblances"," ***Philosophy and Phenomenological Research***, vol. XVIII, N°. III, March, Buffalo, 1958, pp. 341-358.
44. Այս բոլորին մանրամասն մէկ վերլուծումին համար տես՝ William James, ***Pragmatism***, London/Bombay/Calcutta, 1907, pp. 139-140, 148-149:
45. Robert Ambelain, ***Les lourds secrets du Golgotta***, Paris, 1974 p. 71.
46. Պատճառականութեան եւ անոր մարքսեան մէկ քննարկումին համար տես՝ «Պատճառականութիւն», ***Փիլիսոփայական Բառարան***, Երեւան, 1975, էջ 338–339:
47. Լեւոն Աբրահամեան, «Ազգային իմքնութիւնը որպէս պրոցէս», ***Իմքնութիւն***, հտ. 1, Երեւան, 1995, էջ 26:
48. Շահան Շահնուր, ***Նահանջը Առանց Երգի***, Պէյրութ, 1981, էջ 178:
49. Ալլահվերտեան, էջ 36:
50. Bentley, p. 34.
51. Թուրք հրատարակիչ Ռակիբ Զարաքոլուն կը հաստատէ, թէ «ՍՍՌ-ՄՆ 40 տարի ուրացաւ Քաթինի ջարդը, սակայն անիկա այսօր վէճ չվերցնող իրականութիւն մըն է»: Տես՝ Varoujan Mardikian et Raffi H. Araks, "Un entretien avec Ragip Zarakolu, journa-

liste, co-directeur de la maison d'edition turque ***Belge***", ***La lettre de l'UGAB***, no. 87, 1 juillet 1995, p. 3: Իր կարգին՝ Ճորճ Վզտենսքին կը գրէ, թէ Վոլկայի ափին հաստատուած գերման գաղթականներուն դէմ կատարուեցան կարգ մը ցեղասպանական արարքներ 1937ին, որոնց մասին, սակայն, բացարձակ լռութիւն կը պահեն սովետ պաշտօնական աղբիւրները: Տես՝ ***Genocide in the USSR: Studies in Group Destruction*** [Nikolai K. Deker and Andrei Lebed eds.], Munich, 1955, p. 78: Իսկ ընդհանրապէս Սովետական Միութեան մէջ կատարուած ցեղասպանութիւններուն համար տես՝ նոյն, էջ 35–152:

52. Ստեփան Շահպազ, ***Մենք՝ Հայերս***, Պէյրութ, 1959, էջ 102:

Լ.Վ.

ON HISTORY, HISTORIOGRAPHY AND VARIOUS RELATED PROBLEMS

(Summary)

✠LEVON VARTAN

This paper is an endeavour to focus on different ideas and concepts and their relationship with sundry components of Armenian vocabulary which bear upon the individual and society, government and law, freedom and rights, liberty and responsibility and duties, and the communal existense and separate self of the individual in the conglomeration of society; it also discusses the time element in the forming of history and politics, the psychological, spiritual, cultural and intellectual make-up of the individual concerned with history and politics, of his collective and national memory, and of his identification with society and communal life.

In the presentation and discussion of the latter care has been taken to pinpoint not only the individual and the hero in the contept of time, society and history, but also an analysis is made of what is usually accepted as collective self and ego and their various ways of expression both natural and supranatural, of their relationship with varigated currents of thought and philosophy, metaphysics and the absolute, the abstract and the tangible, the First Cause and Causality, and Fate and fatality; moreover, stress is put upon the fact that man and his power of cognizance are of prime importance and present the foundations and bases of things of which society is composed, and history is nothing but the biography of man and the society, while historians are just biographers of man and his yesterday, of his national memory and identity, of his forward thrust towards the realization of his self, and of his individual, communal and distinctly national characteristics.

ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՈՒՇ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ ՇԻՆԱՐԱՐԱԿԱՆ ԳՈՐԾԻ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒՄԸ

ՄՈՒՐԱՏ ՀԱՍՐԱԹԵԱՆ

Հայաստանի վաղ միջնադարի եւ զարգացած աւատատիրական դարաշրջանի շինարարական տեխնիկան եւ շինարարական գործի կազմակերպումը եղել են հայ ճարտարապետութեան պատմութեան մասնագէտների ուսումնասիրութեան առարկայ։ Թ. Թորամանեանի, Վ. Յարութիւնեանի, Հ. Ղալփախչեանի, Ստ. Մնացականեանի, Ս. Բարխուդարեանի այդ խնդրին նուիրուած աշխատանքներում լուսաբանուած են Դ.—ԺԴ. դարերի յուշարձանների տեխնիկական առանձնայատկութիւնները (չինանիւթերը, կառուցման տեխնիկան, կոնստրուկցիաները), եւ յատկապէս, շինարարական գործի կազմակերպումը։ Այդ տեսակէտից ուշ միջնադարի Հայաստանի շինարարական արուեստը, ինչպէս հարկն է, չի ուսումնասիրուած, եւ այդ այն դէպքում, երբ ԺԵ.—ԺԸ. դարերի խնդրոյ առարկայ հարցի վերաբերեալ մեծաքանակ փաստական նիւթ է պարունակւում յուշարձանների պատերին եղած արձանագրութիւններում, պատմիչների մօտ, ձեռագրերի յիշատակարաններում։ Այս առումով հայ ճարտարապետութեան ուշ միջնադարի փուլը չահաւէտ տարբերւում է նախորդ փուլերից, որոնց շինարարական գործի կազմակերպման ողջ ընթացքը այսօր կարելի է վերականգնել դեռ զգալի մօտաւորութեամբ։

Ուշ միջնադարում եկեղեցական նոր շէնք կառուցելու համար պարտադիր էր իշխանութիւնների թոյլտուութիւնը։ Արեւելեան Հայաստանում այդ հարցով կաթողիկոսները դիմում էին Պարսից չահին կամ նրա տեղապահին, ընդ որում՝ յատուկ թոյլատրութիւն էր պահանջւում ոչ միայն եկեղեցի՝ այլեւ զանգակատուն կառուցելու համար։ Այսպէս, օրինակ, Էջմիածնի Մայր տաճարի զանգակատան կառուցման համար Փիլիպոս Կաթողիկոսը դիմել էր Երեւանի Մահմատղուլի խանին «կաչառօք եւ բազում խնդրանօք»։ բայց մերժում էր ստացել՝։ Պաշտամունքային շինութիւնների կառուցման թոյլտուութիւնը Հայաստանի կառավարիչների, ինչպէս

նաեւ Պարսից արքունիքի համար եկամտի լրացուցիչ աղբիւր էր։ Փիլիպոսին յաջորդած Ճակոր Կաթողիկոսը զանգակատան թոյլտուութիւնը երեւանի նոր սարդար Նալաֆխուլի խանից ստացաւ միայն «բազում ոսկի եւ արծաթ տալով նմա եւ նորին իշխանացն»[2]։

Դարաշամբի Ս. Ստեփանոս Նախավկայ Վանքի եկեղեցու կառուցման համար դիմեցին Շահաբաս Առաջինին, ընդ որում՝ թոյլտուութիւնը գրաւոր էր, կնքուած եւ ստորագրուած արքունի պաշտօնեաների կողմից[3]։ Արքայական թոյլտուութիւնը զուգակցում էր տուեալ գաւառի պարսիկ իշխանաւորի բանաւոր համաձայնութեամբ. օրինակ, Ագուլիսի Ս. Յովհաննէս Եկեղեցին 1664 թուին սկսեցին չինել «թագաւորի ըռաղամով, Միրզա Իբրահիմի խօսքով, զերայ Ագուլիս նորայ զաֆտումն էր»[4]։

Ուշ միջնադարում եկեղեցիների կառուցումը ֆինանսաւորուել է տարբեր աղբիւրներից։ ԺԵ.—ԺԸ. դարերի վանքային համալիրներ, խոշոր եկեղեցիներ չինուեցին էջմիածնի, Գանձասարի, Աղթամարի կաթողիկոսութիւնների միջոցներով։ Շինարարական մեծածաւալ աշխատանքներ իրականացրեցին, մասնաւորապէս, էջմիածնի Մովսէս Տաթեւացի, Փիլիպոս Աղրակեցի, Նահապետ Եդեսացի եւ Սիմէոն Երեւանցի կաթողիկոսները։

Կատարած աշխատանքների ծաւալով եւ շինութիւնների քանակով կաթողիկոսութիւններից յետոյ գալիս են խոշոր վանքերը, որոնք լինելով հարուստ աւատատիրական տնտեսութիւններ՝ իրենց միջոցներով կառուցում էին ոչ միայն վանքի նոր եկեղեցիները եւ աշխարհիկ շէնքերը՝ այլեւ մօտակայ «անապատների» ու բնակավայրերի եկեղեցիները։ Այսպէս, օրինակ, Տաթեւի վանքը ԺԷ.—ԺԸ. դարերին կառուցեց միջնադարեան յուշարձանախմբի չուրջը աշխարհիկ շէնքերի մի հսկայական համալիր, մօտակայ Մեծ Անապատում բնակելի խցերի խումբ, Հալիձորի Հարանց Անապատում՝ պարիսպ, Տաթեւ գիւղում՝ Ս. Մինաս Եկեղեցին[5]։

Ուշ միջնադարում հանդէս եկաւ մեկենասների մի նոր խաւ։ ԵԹԷ ԺԲ.— ԺԴ. դարերում խոշոր կառոյցներն իրականացւում էին իշխանական տների միջոցներով՝ ապա նրանց վերացումից յետոյ այդ գործը ստանձնեց հայ վաճառականութիւնը։ Խոջայական կապիտալը ԺԶ.—ԺԸ. դարերում մեծ դեր խաղաց ծաւալուն շինարարական աշխատանքների ֆինանսաւորման գործում, յատկապէս Արեւելեան Հայաստանում։ Ջուղայի, Ագուլիսի վաճառականների միջոցներով նոր եկեղեցիներ եւ կրօնական համալիրներ կառուցուեցին ոչ միայն իրենց հայրենի գաւառում՝ Գողթնում, այլեւ նրա սահմաններից դուրս (Խոր Վիրապ, Շատին Վանք, Շնհէրի Կուսանաց Անապատ, Լոր գիւղի եկեղեցի եւ այլն)։ Էջմիածնի զանգակատունը չինուել է պոլսեցի պարոն Անտոն Ջելեպիի, իսկ Երեւանի Զօրաւոր Եկեղեցին՝ Խոջա Փանոսի ծախսով։ Հայ վաճառականութիւնը չահագրգռուած էր երկրում անխափան գործող հաղորդակցութեան կապերով եւ

նիւթապէս ապահովում էր կարեւոր ճանապարհների վրայ կամուրջների շինարարութիւնը։ Մեծահարուստների գումարներով ԺԴ. դարում խոշոր կամուրջներ կառուցուեցին Աշտարակում՝ երեւանցի մահտեսի Խոջա Գրիգորի, իսկ Երեւանում՝ քանաքեռցի Խոջա Փլաւի միջոցներով։

Սակայն խոշոր շէնքերի եւ եկեղեցիների կառուցումը լրիւ իր միջոցներով իրականացնելը կարող էին թոյլ տալ միայն եզակի մեծահարուստները։ Այս պատճառով ուշ միջնադարում երեւան եկաւ մեծածաւալ շինարարութեան ֆինանսաւորման հետաքրքիր եւ նոր ձեւ՝ առանձին անհատների կամ ընտանիքների ծախսով կառուցւում էին կամ նորոգւում քաղաքացիական եւ եկեղեցական շէնքերի առանձին մասերը միայն։ ԺԸ. դարում էջմիածնի Վանքի պարիսպների հիւսիսային բուրգերից մէկը կառուցուել է դափանցի մահտեսի Գրիգորի, երկրորդը՝ սառաֆ մահտեսի Զաքարիայի, երրորդը՝ Տէր Կարապետի միջոցներով, իսկ պարսպի «եօթ գազ» երկարութեամբ հատուածը՝ ագուլիսցի Ճովսէփի գումարով (այս բոլորը արձանագրութիւններով նշւում էր կառոյցի համապատասխան մասի վրայ)[6]։ Մուղնու Ս. Գէորգ եկեղեցու հարաւ–արեւելեան սիւնը եւ նրա վրայ հանգչող արեւմտեան կամարը չինուել են պարոն Վարդանի եւ նրա եղբօր՝ Դաւիթ Վարդապետի «խարճով»[7]։ Տարբեր մեկենասներ են կառուցել Քանաքեռի Ս. Աստուածածին եռանաւ բազիլիկի առանձին մոյթերը։

Ընդունուած էր նաեւ հանգանակութիւնը, ընդ որում՝ վերջինս կատարւում էր ոչ միայն նոյն կամ մօտակայ բնակավայրերում՝ այլեւ հեռաւոր գաւառներում, որոշ եկեղեցական շէնքերի համար ընդունելով նոյնիսկ համահայկական բնոյթ։ Օրինակ, Մուղնու Ս. Գէորգ եկեղեցու կառուցման համար վանքի առաջնորդ Ճովհաննէս Վարդապետը 1669 թուին. «... եկեալ էր որ Ագուլիս, սուրբ Գէորգայ մասն բերել վասն ժողով անելու, քանզի Մուղնու սուրբ Գէորգայ անուան եկեղեցին այս Բ(2) տարի այ, որ չինում է։ Պարտք ունէր. եկաւ Ագուլիս, Լ(30) թուման կիտեց, գնաց Ուրդուվար»[8]։

Ուշ միջնադարում մեծ թուով ծխական եկեղեցիներ կառուցուեցին տուեալ համայնքի, գիւղի բնակչութեան ընդհանուր միջոցներով, որը առանձին նշւում էր շինարարական արձանագրութիւնում. օրինակ՝ «Մենք Փիփեցոյ ժողովուրդս միաբան շինեցաք», «Արդեամբ Միրզիկայ սուրբ Գաբրիէլ եկեղեցիս շինեցաւ 1674 ամ», «Արդեամբ Խաչակապաց ժողովրդոց շինեցաւ...»[9]։

Շինարարական գործի կազմակերպման համար նախաձեռնողները՝ կաթողիկոսները, վանքերի առաջնորդները, գիւղի տանուտէրերը, կամ ծախսը հոգացող մեկենասները նշանակում էին «վերակացու» ընդ որում ոչ թէ քարգործ վարպետներից՝ այլ համայնքի հեղինակաւոր մարդկանցից կամ վանքի միաբանութիւնից։ Օրինակ, Փիլիպոս կաթողիկոսը էջ-

միածնի Ս. Գայիանէի Տաճարի համար «վերակացու եւ գործավար» կարգեց Յովհաննէս աբեղային՝ «այր արդիւնաւոր եւ գործօնեայ»[10]։ Իսկ Խոր Վիրապի Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ եկեղեցու կառուցող, մեկենաս Շմաւոն Ագուլեցին «վերակացու դրեց... եկեղեցին չինելու երեւանցի Յակոբջանի որդի Ոհան–բարէն»[11]։ Երեւանի Զօրաւոր Ս. Աստուածածին եկեղեցու վերակացուն Դաւիթն էր, իսկ 1793 թուի վերանորոգման ժամանակ՝ պարոն Գրիգորը, «առն գործառնութեան ժիր վերակացուն»[12]։

Որոշ դէպքերում չինարարութիւնը ղեկավարում էին մէկից աւելի վերակացու՝ Ագուլիսի Ս. Քրիստափոր եկեղեցին 1671 թուին կառուցելիս՝ «Վերին թաղի խոջայ Գուլնազարն, Քիչիբէկն, Մալխասն վերակացու եղեն, ժողովրդեան փողով չինեցին»[13]։

Վերակացուները պատասխանատու էին չինարարութեան ողջ ընթացքի, միջոցների ճիշդ ծախսման համար եւ հրաւիրում էին ճարտարապետի կողմից ղեկավարուող չինարարների խմբերին, որոնք ուշ միջնադարում շրջիկ էին եւ եկեղեցիներ ու աշխարհիկ խոշոր շէնքեր էին կառուցում իրենց հայրենի բնակավայրերից բաւական հեռու։ Ժէ.–ԺԸ. դարերում Արեւելեան Հայաստանում մեծ հեղինակութիւն էին վայելում Վասպուրականի ճարտարապետերը եւ վարպետները, որոնց հրաւիրում էին Արարատ, Սիւնիք, Գողթն՝ կարեւոր շէնքերի կառուցման համար։ Վասպուրականից («Քրդստանից») հրաւիրուած ճարտարապետերը կերտեցին Ժէ. դարի լաւագոյն յուշարձանները՝ Մուղնու Ս. Գէորգ եկեղեցին, Էջմիածնի Մայր Տաճարի զանգակատունը, Շնհէրի, Ագուլիսի եկեղեցիները։

Ուշ միջնադարում ճարտարապետերը հիմնականում կոչւում էին պարսկերէնից փոխանցուած «ուստա» անուանումով, սակաւաթիւ՝ «մէյմար» արաբերէն բառով (յայտնի են Ներքին Վարագավանքը նորոգող Մէյմար Տիրատուրը եւ Երեմերա Վանքի պարիսպը 1663 թուին կառուցող Մէյմար Գրիգորը), եւ հայերէն «վարպետ» կոչումով (պահպանուել են 1447 թուի Ամիթի եկեղեցին կառուցող վարպետ Նեքամատի եւ ԺԷ. դարում Սիսիանի Դաստակերտ աւանի եկեղեցին չինող Թումա վարպետի անունները)[14]։ Ի սպառ չի օգտագործւում ԺԳ. դարում լայնօրէն տարածուած «վարդպետ» անուանումը, ինչպէս նաեւ «քարգործը» որի փոխարէն կիրառուած է «քարահատ»։ Սահակ Հիզանեցու տապանագրից յայտնի է դառնում նաեւ այդ ժամանակաշրջանի խոշոր ճարտարապետերին տրուող կոչումները՝ նա անուանուած է «մէյմար պետ» եւ «մեծ ուստա», ինչպէս նաեւ նշուած են այդ մասնագիտութեան միւս հոմանիշները՝ «քարահատ» եւ «ճարտար»[15]։ Իսկ «ճարտարապետ» անուանումը հանդիպում է միայն մէկ անգամ՝ 1638 թուի ձեռագրի յիշատակարանում[16]։

Հայաստանում ուշ միջնադարում չէնքերի նախագծման մասին փաստեր չեն պահպանուել, չկան եւ որոշակի տեղեկութիւններ պատմիչների

մօտ եւ յիշատակարաններում։ Միջնադարում տարածուած մանրակերտային նախագծումը աւելի ուշ չի կիրառուել։ ԺԵ.—ԺԸ. դարերի եկեղեցիների քարէ սակաւաթիւ մանրակերտները սոսկ ճակտօնագարդ են, չէնքի յօրինուածքի հետ առընչութիւն չունենալով (օրինակ, Երեւանի Զօրաւոր եկեղեցի)։ Սակայն նկատի ունենալով, որ արդէն ԺԶ. դարում չինարարական գծագրեր գոյութիւն են ունեցել Ռուսաստանում եւ Միջին Ասիայում՝ ապա միանգամայն հաւանական է դառնում զարգացած չինարարական արուեստ ունեցող Հայաստանում նոյնպէս նմանօրինակ նախագծման կիրառումը ԺԷ.—ԺԸ. դարերում։ Նրա գոյութեան կողմնակի ապացոյցն է Պարսից շահի հրամանով Արեւելեան Հայաստանում բոլոր եկեղեցիների եւ վանքերի չափագրութիւնը, որը կատարուեց 1664 թուի Յունուարին[17]։

Ուշ միջնադարում ակնյայտ է եկեղեցիների զանգուածային չինարարութեան գործում «տիպար» եւ «պատճէն» կառոյցների գոյութիւնը։ Պատուիրատուն որոշել է եկեղեցու տիպը, իսկ ճարտարապետը տիպարային յօրինուածքի դէպքում, իր վարպետութեան եւ փորձի թոյլատրած սահմաններում ձգտել է անհատականութիւն հաղորդել կառոյցին։ Օրինակ, մօտ հարիւրի հասնող եռանաւ բազիլիկների համար տիպար է ծառայել ժամանակագրական առումով ամենավաղ՝ Հարանց Անապատի եկեղեցին, որը ԺԷ. դարում կրօնական գործիչներ պատրաստեց ողջ Հայաստանի վանքերի ու անապատների համար։ Եռաստիճան զանգակատների տիպարը նոյնպէս առաջին օրինակը հանդիսացող Էջմիածնի Մայր Տաճարի զանգակատարակն էր։ Որմնախորշերով միանաւ բազիլիկների առաջնեակը՝ Բէխի Անապատի եկեղեցին տասնեակներով կրկնուեց Սիւնիքում։

Ապագայ չէնքի յատակագծային յօրինուածքը նչահարւում էր վաղօրօք նախապատրաստուած չինարարական հրապարակում. այդ մասին որոշակի տեղեկութիւն կայ Էջմիածնի Վանքի համալիրի կառուցման կապակցութեամբ[18]։ Հայաստանում միջնադարում կիրառուող չափի միաւոր «կանգուններ» (մօտ 51 սմ.), յետագայում՝ ԺԷ.—ԺԸ. դարերում այլեւս չի օգտագործւում։ Ուշ միջնադարում Հայաստանում չինարարական գործում ընդունուած միաւորը պարսկական գազն էր (112 սմ.)։ Այն կիրառւում էր ինչպէս եկեղեցական՝ այնպէս էլ քաղաքացիական չէնքերի կառուցման ժամանակ եւ ժողովրդական ճարտարապետութեան մէջ[19]։

Սակայն այս երեւոյթն ընդհանուր բնոյթ չունի եւ ուշ միջնադարի չատ յուշարձանների վրայ չի տարածւում։ Կրօնական համալիրների առանձին կառուցուածքների վերլուծութիւնը ցոյց է տալիս, որ կիրառուել են երկարութեան տարբեր չափեր՝ մոդուլներ թէ՛ չէնքի ընդհանուր յօրինուածքում եւ թէ՛ նրա առանձին մասերում։ Օրինակ, Մեծ Անապատի բազիլիկի յատակագիծը (ինչպէս եւ բարձրութեան որոշ չափեր) ստեղծուած է միաւոր ընդունելով 61 սմ. երկարութեան մոդուլը։ Նոյն անա-

պատի միաբանութեան խցերի յատակագծային–ծաւալային ողջ յօրինուածքի համար ընդունուած է մոդուլ՝ հաւասար 71 սմ.։ Շնհէրի Կուսանաց Անապատի սեղանատունը կառուցուած է 63 սմ. մոդուլի հիման վրայ։ Այս առումով հետաքրքրական է Մեղրու գմբէթաւոր բազիլիկի յատակագծի վերլուծութիւնը։ Այստեղ մոդուլը հաւասար է 61 սմ.ի եւ կազմում է գմբէթի տրամագծի մէկ տասներորդ մասը։ Շէնքի լայնութեան սկզբնական չափը եղել է 22 մոդուլ։ Իսկ եկեղեցու երկարութեան չափը որոշելիս սխալ է տեղի ունեցել՝ հարաւային պատը նշահարման ընթացքում մէկ մոդուլ պակաս են վերցրել, քան հիւսիսայինը. եթէ վերջինիս երկարութիւնը հաւասար է 40 մոդուլի՝ ապա հարաւայինն ուղիղ 39 մոդուլ է։ Շէնքը եզրագծով ստացուել է անկանոն ուղղանկիւն. սա աւելի պարզ երեւում է չափագրութիւնից յետոյ։ Այս սխալը մէկ անգամ եւս ապացուցում է, որ ուշ միջնադարում հիմնականում չէնքի արտաքին չափերն են վերցրել մոդուլներով, ընդ որում ամբողջական թուերով արտայայտուած։

Վերը բերուած օրինակներում հանդիպեցինք երկարութեան միաւորի տարբեր մեծութիւնների՝ 61 սմ., 63 սմ., 71 սմ.։ Հանդիպում են նաեւ այլ միաւորներ՝ 80 սմ., մօտ մէկ մեթր։ Չափերի այս բազմազանութիւնն արդիւնք էր Հայաստանի տարբեր գաւառներում ընդունուած միաւորների եւ առանձին ճարտարապետների կամ շին արարական խմբերի նախասիրութեանը։ Վերջիններս ունեցել են սեփական նախընտրած չափը, որով եւ առաջնորդուել են այս կամ այն յուշարձանի կառուցման ժամանակ։ Իսկ ինչպէ՞ս են առաջացել վերը նշուած չափի միաւորները եւ ի՞նչ ֆիզիքական հիմք ունեն նրանք։ 112 սմ.ը պարզ է՝ դա պաչտօնական ընդունուած չափն է՝ պարսկական գազը։ Իսկ միւս չափերի ընտրութեան ժամանակ որոշիչ դեր են խաղացել մարդու (ամէն որոշակի դէպքում՝ տուեալ ճարտարապետի կամ վարպետի) կազմուածքի համաչափութիւնները։ Չափումները ցոյց են տալիս, որ մարդու 170 սմ. հասակի դէպքում (այսպիսի միջին հասակ յատուկ է եւ հայերին) ստացուում է չափի միաւորի հետեւեալ բնորոշ մեծութիւնները.

100–102 սմ. — կողք ուղղուած ձախ ձեռքի միջամատի ծայրից մինչեւ կրծքի մէջտեղը.

80–82 սմ. — կողք ուղղուած եւ բռունցք կազմած ձախ ձեռքի ծայրից մինչեւ կրծքի մէջտեղը.

70–72 սմ. — կողք ուղղուած ձախ ձեռքի ուսից մինչեւ միջնամատի ծայրը.

60–62 սմ. — կողք ուղղուած եւ բռունցք կազմած ձախ ձեռքի ծայրից մինչեւ նոյն ձեռքի ուսը։ Այս միաւորը կիրառելու համար աւելի յարմար է, որովհետեւ չափողը կարող է ձախ ձեռքով բռնել թելի ծայրը, իսկ աջով

այն ձգել մինչեւ ուսը։

Պարսկական գազի չափը՝ 112 սմ., նոյնպէս ելնում է մարդուց՝ այն հաւասար է աջ ուսից մինչեւ մի կողմ պարզած ձախ ձեռքի միջամատի ծայրը եղած հեռաւորութեանը։

Այս չափերը տարածուած են եղել եւ այլ երկրներում։ Միջնադարում Միջին Ասիայում կիրառուել է 60–62 սմ. երկարութեամբ գազ։ Նոյն միջինասիական խանութիւններում մինչեւ ԺՉ. դար օգտագործուել է նաեւ այսպէս կոչուած, «Թիմուրի գազը», հաւասար՝ 70–72 սմ.ի։ 71 սմ.ի է հաւասար նաեւ մէկ արշինը։

Շինարարական գործում մոդուլների կիրառումը (թէկուզ եւ տարբեր չափերի) զգալի օգնում էր ճարտարապետերին ու վարպետներին մտայղացումը տեղում իրականացնելու եւ չէնքի ամբողջ յօրինուածքի եւ նրա մասերի ներդաշնակ համակարգութիւններ ստանալու համար։

Հայաստանում շինարարական գործում օգտագործուել է արաբական չափի միաւոր «հալաբին» (հալէպեան), որով չափել են չէնքերը եւ գետնի վրայ նշահարել շինութիւնների յատակագծերը[20]։ Հալաբին հաւասար էր 0.8 մ.ի, եւ նրանով նոյնպէս չափերը վերցրել են ամրողջական թուերով[21]։

Ճարտարապետի՝ «մեծ ուստայի» ղեկավարութեամբ աշխատող խմբում եղել են տարբեր մասնագիտութեան վարպետներ՝ Ցովհաննավանքի նորոգման ժամանակ «Ժողովեաց բազում վարպետս՝ քարահատ եւ փայտատաշ, եւ զարբին», ընդ որում մեծամասնութիւն են կազմել քարտաշ բանուորները՝ «երեսուն քարտաշ հանապազ նստեալ քար տաշէին, եւ երկու ճարտար մէմար միշտ չարէին[22]։ Որմնադիր ճարտարապետի եւ քարտաշ վարպետների թուի յարաբերութիւնը կախուած աշխատանքների ծաւալից եւ ժամանակի սղութիւնից՝ տարբեր են լինում. Ագուլիսի Ս. Ջրիատափոր Եկեղեցու կառուցման ժամանակ այն եղել է 30, իսկ յաջորդ տարում 40 վարպետ, «Մեծ ուստայի» ղեկավարութեամբ աշխատող[23]։

Կառուցուող չէնքի բնոյթից կախուած՝ տարբեր էին աշխատող վարպետների մասնագիտական կազմը՝ աղիւսի կիրառման ժամանակ մասնակցում են աղիւսագործները, քարային աշխատանքների աւարտից յետոյ՝ ծեփողները։ Վարպետներից բացի կային նաեւ սեւագործ բանուորներ (Հողային, օժանդակ աշխատանքների, շինանիւթ բերելու, չաղախ պատրաստելու համար), որոնք կոչւում էին «մշակ»[24]։

Կրօնական կենտրոններում շինարարութեան մասնակցում էին նաեւ հոգեւորականները՝ դպիրները, արեզաները եւ աշակերտները, որոնք օժանդակում էին վարձուած աշխարհական բանուորներին՝ «մշակներին»։ Վարձւում էին նաեւ «տնտեսները», որոնց պարտականութիւնն էր կերակրել շինարարութեան վրայ աշխատողներին. Ս. Թովմայի Վանքի վերակա-

ուցման ժամանակ ուխտ երիտասարդ հոգեւորականի հետ միասին աշխատում էին «եւ զդասս աշխարհականացն, որ վարձկան եղեն», ընդամէնը եօթ հոգի, որոնց թւում «եւ զմիքայէլ տնտեսն, զոր այսքան շինութեան հացան եփեցին»[26]:

Շինարարութեան կազմակերպման գործում կարեւոր էին շինանիւթի հայթայթումը եւ ժամանակին մատակարարումը: Այդ պարտականութիւնը դրուած էր համայնքի (եթէ կառուցումը բնակավայրում էր կատարւում), կամ վանքի ու անապատի միաբանութեան վրայ, որի մասին նոյնիսկ որոշակի նշւում էր շինարարական արձանագրութիւններում[28]: Կիրառւում էր տեղական շինանիւթը՝ տուֆը կամ պազալտը, որը հանւում էր կառոյցի մօտ գտնուող արդէն գործող կամ նոր բացուած քարհանքերից: Աղիւս պատրաստելու համար եւս օգտագործւում էր շրջակայքի կաւը՝ Ագուլիսի Ս. Քրիստափոր եկեղեցու շինարարութեան համար «վանքի հողէն քարփիչ երեցին»[27]:

Սակայն մի շարք դէպքերում շինանիւթը բերւում էր հեռուից, որը տեղանքի կտրտուածութեան ու բանուկ ճանապարհների բացակայութեան դէպքում կապուած էր մեծ դժուարութիւնների ու բարդութիւնների հետ: Միաժամանակ այդ երկարացնում էր շինարարութեան տեւողութիւնը եւ այն թանկացնում: Ստեփանոս Նախավկայ Վանքի կառուցումը «...բազում աշխատութեամբ եւ յոլով ծախիւք յամս տասն ապա կատարեցաւ զի քարն եւ զկրմինդրն ի գեղջէն Աստապատայ բերէին տփով զերեսօք ջուրց երասխ գետոյն եւ մասն ինչ է քարանցն յԱրարգ գէղէն բերին ձիով. սոյնպէս եւ զկիրն եւ զփայտն եւ զհացն ի հեռու վայրաց բերէին մեծաւ աշխատութեամբ...[28]»: Գետի միւս ափից ձիով բերուեցին քարը եւ կիրը Ցովհաննավանքի վերանորոգման ժամանակ[29]:

ԺԷ. դարում նոր եկեղեցիներ կառուցելիս կամ հները հիմնովին վերակառուցելիս՝ շարուածքում օգտագործում էին խաչքարեր եւ տապանաքարեր: Այդ վերաբերում է յատկապէս ծխական եկեղեցիներին, որոնց շուրջը յաճախ տարածւում էր բնակավայրի գերեզմանոցը: Սակայն տապանաքարերի որպէս շինաքար կիրառելիս ակնյայտ առկայ է անարդար մօտեցումը: Զաքարիա Ագուլեցին այդ մասին որոշակի նշում է Ս. Ցովհաննէսի վերակառուցման ժամանակ՝ «գերեզմանատունն էլ վարձարաւ արարին. ոմն նշանաւոր մեռել կէր, զայն թողին, ապայ անտէրն, աննչան մեռելն քարն վեր կալան, ոմն դրին եկեղեցու պատն, ոմն ձգեցին եկեղեցու դռներն»[30]: Այս է պատճառը, որ ԺԷ. դարում եկեղեցիների պատերին դրուած հանդիպում են ոչ միայն մինչեւ ԺԶ. դար թուագրուող տապանաքարեր՝ այլ նոյնիսկ ԺԷ. դարի սկզբի գերեզմանաքարեր:

Վիմագրերի եւ պատմական աղբիւրների առանձին տեղեկութիւններից հնարաւոր է պատկերացում կազմել շինարարական գործի մի կարեւոր

հարցի՝ վարձատրման դրուածքի մասին։ Միջնադարեան Հայաստանում շինարարների աշխատանքի վարձատրման երեք եղանակ գոյութիւն ունէր՝ միանուագ (ճարտարապետների համար), գործարքային (քարտաշների համար) եւ օրավարձ (սեւագործ բանուորների համար)։

Ուշ միջնադարում վճարի հիմնական ձեւը միանուագն էր, որովհետեւ ճարտարապետները եւ քարտաշ վարպետները աշխատում էին համատեղ մէկ խմբում եւ վարձատրւում էին միասին, շինարարական եղանակի աւարտին։ Սրանով է պայմանաւորուած այդ ժամանակաշրջանում պատերի տաշուած քարերի վրայ վարպետների նշանների բացակայութիւնը, որի հիման վրայ միջնադարում կատարւում էր իւրաքանչիւր քարտաշ բանուորի վարձատրութիւնը[31]։

Ուշ միջնադարում օրավարձով աշխատում էին «մշակները», իսկ գործարքային վարձատրւում էին քանդակագործները, դարբինները, ատաղձագործները։ Ձրի էին աշխատում ծխական եկեղեցիներ կառուցելիս գիւղացիները, իսկ վանքերում՝ միաբանութեան անդամները։

Շինարարական աշխատանքները կատարւում էին գարնանից մինչեւ աշուն, ընդհատուելով ձմրանը։ Աշնանը ճարտարապետը եւ իր խումբը միանուագ ստանում էին այդ տարուայ կատարուած աշխատանքի վարձը, որը կոչւում էր «ամառային վճար»[32]։ Բնակելի շէնքերը կառուցւում էին մէկ եղանակի ընթացքում։ Զաքարիա Ագուլեցին իր երկու–երեք յարկանի տունը կառուցեց 1670 թուի Ապրիլի 20ից մինչեւ Նոյեմբեր 1ը՝ ծախսելով «թէ ուստի, թէ արկաթէզենի, թէ փայտի, թէ դուրգարի ու թէ գաջի, թէ քարի համար 65 թուման»[33]։ Թէ ո՞րքան էին ստանում ճարտարապետները եւ վարպետները առանձին՝ յայտնի չէ։ Արձանագրութիւններում եւ պատմիչների մօտ նշւում է միայն ընդհանուր գումարը։ Յղնայի Մ. Աստուածածին գմբէթաւոր բազիլիկի կառուցման համար վճարուել է 12 լիտր ոսկի (60 կգ)[34], Փիլիպոս կաթողիկոսը էջմիածնի վանքի նորոգութիւնների ժամանակ միայն փայտէ աշխատանքների համար «ռ(1000) դուռուչ նաղտ դրամ նորին արհեստաւորացն ետ»[35]։

Շինարարութեան ֆինանսաւորման լրացուցիչ աղբիւր էր դեռ առաւարտ եկեղեցու պատերին խաչեր փորագրելու իրաւունքի համար որոշ գումար վճարելը։ Ագուլիսի Մ. Քրիստափոր եկեղեցու «գ(3) ուրմին իե (25) խաչ, ոմն պատկեր վասն յիշատակի գրեցին... Ամէն խաչի, թէ պատկերի մէկ մէկ թուման տուին եկեղեցուն»[36]։

Եկեղեցիների կառուցման տեւողութիւնը տարբեր է՝ Ագուլիսի Մ. Քրիստափոր գմբէթաւոր բազիլիկինը հինգ տարի է, Տաթեւի Մեծ Անապատի եռանաւ բազիլիկինը՝ մօտ վեց տարի, Հերհերի Մ. Գրիգոր Եկեղեցինը՝ ինը տարի, Նորաշէնիկի Աստուածածին բազիլիկինը՝ 13 տարի։ Բայց ժէ. դարում աշխատանքների մանրագիտացումը թոյլ է տուել զգալի կըր-

ճատել չինարարութեան տեւողութիւնը։ Այսպէս՝ Ագուլիսի Ս. Ցովհաննէս եկեղեցին կառուցուել է 1664 թուի Ցուլիսի 5ից մինչեւ Նոյեմբերի 5ը՝ 16 ամսուայ ընթացքում[37]։ Խոր Վիրապի Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ միանաւ եկեղեցու չինարարութիւնն աւելի կարճ է տեւել՝ 1670 թուի սկզբից մինչեւ Սեպտեմբերի 20ը՝ մօտ 9 ամիս[38]։ Ուշ միջնադարի միանաւ դահլիճները եւ եռանաւ բազիլիկների մեծ մասը կառուցուել են մէկ տարում։ Շնհէրի Կուսանաց Անապատի բազիլիկը, ըստ չինարարական արձանագրութեան, ըսկսել են կառուցել 1676 թուի Ապրիլի 4ին եւ աւարտել նոյն թուի Սեպտեմբերի 30ին. չինարարութիւնը տեւել է վեց ամսից էլ քիչ, ընդամէնը 178 օր։ Այսպիսի կարճ ժամկէտ չի հանդիպում ոչ մի ուրիշ եկեղեցական շէնքում։

Չնայած այսպիսի սեղմ ժամկէտներին՝ ուշ միջնադարում եկեղեցիները կառուցւում էին մեծ խնամքով եւ բարձր որակով, որի շնորհիւ նրանց մեծ մասը դիմանալով վերջին երեքհարիւրամեակի բնական արհաւիրքներին՝ կանգուն ու առանց էական նորոգումների հասել է մեզ։ Միայն մէկ դէպք է յայտնի, երբ թուրք–պարսկական պատերազմի ժամանակ՝ 1630 թուին աղիւսով եւ փայտով ու ըստ երեւոյթին անորակ եւ հապճէպ կառուցուած Ագուլիսի Ս. Քրիստափոր եկեղեցին ընդամէնը քառասուն տարի անց ինքն իրեն փլուեց («Ք. թագաւորաց կռիւ էր երեւանայ բերդին վրայ, վասն այն՝ կէսն երած քարփիչով, կէսն փայտով չինեցին. վասն ահիւ մին տարով չինեցին...»)[39]։ Եկեղեցին կառուցուեց նորից, հինգ չինարարական եղանակի ընթացքում, Վաստպուրականից հրաւիրուած ճարտարապետերի ու վարպետների ուժերով, քարի ու աղիւսի կոնստրուկցիաները առանձին չինարարական խմբերի ուժերով չինելով։ Այս եկեղեցու կառուցման օրինակով, որը մանրամասն նկարագրել է Զաքարիա Ագուլեցին, կարելի է լրիւ պատկերացում կազմել ուշ միջնադարում չինարարական աշխատանքների կազմակերպման գործի վերաբերեալ։ Առաջին տարում հիմնովին քանդել են նոյն տեղում եղած հին եկեղեցին եւ նորի հիմքերը չինել ...«մինչի եհաս հողի հաւասար»։ Երկրորդ տարում 30 վարպետից կազմուած խումբը բարձրացրել է պատերը (սրբատաշ քարից), մինչեւ... «դռների գլուխը»։ Ընդ որում չինարարական աշխատանքները կատարուել են գարնանից մինչեւ աշուն (Նոյեմբեր), ամբողջովին դադարեցուելով ձմեռուայ ամիսներին (երեք ամիս)։

Երրորդ տարում խումբը կազմուած է եղել արդէն 40 հոգուց, որոնք Մարտի 20ից Նոյեմբերի 1ը բարձրացրել են պատերը մինչեւ ծածկի թաղերը։ Վարձատրութիւնը եղել է ըստ առանձին աշխատանքների՝ պատերը հիմքից մինչեւ թաղերը կառուցող խումբը միանուագ ստացել է իր հասանելիք գումարը աշխատանքները վերջացնելուց յետոյ։ Չորրորդ տարում աշխատել է նոր խումբ՝ 18 հոգուց կազմուած, որը կառուցել է թաղերը եւ կամարները (տախտակամածների օգնութեամբ)։

Քարայինն աշխատանքները վերջանալուց յետոյ՝ շինարարութեան վերջին, հինգերորդ տարում, կառուցուել են չէնքի աղիւսէ մասերը։ Եկեղեցու գմբէթին իրականացուած է աղիւսից, որն, ինչպէս տեսանք, բնորոշ է Գողթին, Երնջակ, Արեւիկ գաւառների համար։ Աշխատանքի մասնագիտացումն աւելի ցայտուն երեւում է այս դէպքում. աղիւսի պատրաստման համար հրաւիրել են տեղացի վարպետներ, որոնք եկեղեցու կողքին աղիւսի թրծման վառարան են շինել։ Աղիւսէ ծածքը կառուցել են Ջուղայեցի երկու վարպետ, իսկ գմբէթի համար նորից հրաւիրել են Վասպուրականի վարպետներին, մոկսեցի Ճարտարապետի ղեկավարութեամբ։ Պէտք է նշել, որ այս եկեղեցին կանգուն եւ անփոփոխ հասել է մեր օրերը։

Կառուցումն աւարտելուց յետոյ եկեղեցիները օծւում էին եւ անուանակոչւում։ Այս կապակցութեամբ հետաքրքրական է դիտարկել ուշ միջնադարում եկեղեցիների անուանակոչութեան հարցը, թէ գերադասութիւնը ո՞ր սրբին էր տրւում եւ ապա, դարերի ընթացքում, այն ի՞նչ փոփոխութիւն է կրել։ Հայաստանի վաղ միջնադարի եկեղեցիների անուններից քչերն են նշուել չինարարական արձանագրութիւններում եւ պատմիչների մօտ։ Ժամանակի ընթացքում, վերաբնակեցումների ու գաղթերի պատճառով, հնագոյն եկեղեցիների մի մասը նոր անուն է ստացել։ Հաւաստի փաստական նիւթից յայտնի է գառնում, որ վաղ միջնադարում եկեղեցիների մեծ մասը կոչուել է Աստուածածնի անունով, երկու անգամ պակաս՝ Ս. Գէորգի, ապա Ս. Ստեփանոսի, Ս. Յովհաննէսի եւ Գրիգոր Լուսաւորչի անուններով։

Թ.—Ժդ. դարերում եկեղեցիների անունները նշուած են վիմագրերում եւ գրական աղբիւրներում։ Այս դարերում եւս եկեղեցիների մեծ մասը (մօտ մէկ երրորդը), նուիրուած են Աստուածածնին, երկուս եւ կէս անգամ պակաս՝ Գրիգոր Լուսաւորչին, ապա Ս. Յովհաննէսին, Ս. Խաչին, Ս. Գէորգին եւ Ս. Ստեփանոսին։

Ուշ միջնադարում նոյնպէս եկեղեցիների մօտ մէկ երրորդը նուիրուած էր Աստուածածնին։ Երեք անգամ քիչ է տարածուածութեամբ երկրորդ՝ Ս. Ստեփանոս (նաեւ Ս. Ստեփանոս Նախավկայ) անունը։ Յաջորդաբար գալիս են Ս. Յովհաննէս (Ս. Յովհաննէս Կարապետ, Յովհաննէս Մկրտիչ), Ս. Գէորգ, Ս. Յակոբ (Ս. Յակոբ Հայրապետ), Ս. Գրիգոր (Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ) անունները։ Ժե.—Ժէ. դարերում եկեղեցիները կոչուել են մօտ 30 անունով, որոնց թւում են Ամենափրկիչ, Ս. Խաչ եւ Ս. Նշան, Ս. Հռիփսիմէ, Ս. Սարգիս, Թարգմանչաց, Ս. Մինաս, սակաւաթիւ՝ Ս. Յարութիւն, Ս. Թովմաս, Ս. Պետրոս, Ս. Պօղոս—Պետրոս, Ս. Սիոն, Երրորդութիւն, Ս. Շմաւոն, Ս. Գաբրիէլ (կամ Հրեշտակապետաց), Ս. Վարդան, Ս. Եղիշէ, մէկական անգամ՝ Ս. Թադէոս, Ս. Պօղոս, Ս. Գրիգորիս, Ս. Քրիստափոր, Շողակաթ, Հիզտրուզիտ[°]։

Եկեղեցիները, որպէս կանոն, նուիրուած են մէկ սրբութեան։ Աչքի է զարնում վաղ միջնադարից մինչեւ ԺԸ. դար Հայաստանում Աստուածածնին նուիրուած եկեղեցիների քանակի զգալի գերակշռութիւնը։ Առաջինը քրիստոնէութիւնը որպէս պետական կրօն ընդունած երկրում Աստուածամօր այսպիսի համընդհանուր եւ արտակարգ տարածուած պաշտամունքը միջնադարում բացառիկ երեւոյթ էր քրիստոնէական աշխարհում եւ Հայ Առաքելական եկեղեցու առանձնայատկութիւններից մէկն է։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. ***Պատմութիւն Ստեփ. Վարդապետի Դաւրիժեցւոյ***, Վաղարշապատ, 1896, էջ 277: Այսուհետեւ՝ Դաւրիժեցի:
2. Նոյն:
3. Նոյն, էջ 233:
4. ***Ձաքարիա Ագուլեցու Օրագրութիւնը***, Երեւան, 1938, էջ 63: Այսուհետեւ՝ Ագուլեցի:
5. ***Դիւան Հայ Վիմագրութեան***, պրակ 2, ***Գորիսի, Սիսիանի եւ Ղափանի Շրջանները***, Ս. Բարխուդարեան, Երեւան, 1960, էջ 11–54:
6. Ալիշան, ***Այրարատ***, Վենետիկ, 1890, էջ 212:
7. Ս. Սաղումեան, «Մուղնու Ս. Գէորգ Եկեղեցին եւ նրա վիմագրերը» ***Էջմիածին***, 1977, թիւ 1, էջ 52: Այսուհետեւ՝ Սաղումեան:
8. Ագուլեցի, էջ 84:
9. Ե. Լալայեան, ***Գանձակի Գաւառ***, Թիֆլիս, 1901, էջ 103, 105, 108:
10. Դաւրիժեցի, էջ 267:
11. Ագուլեցի, էջ 82:
12. Կ. Ղաֆադարեան, ***Միջնադարեան Յուշարձանները եւ Վիմական Արձանագրութիւնները***, Երեւան, 1975, էջ 166:
13. Ագուլեցի, էջ 96:
14. Ս. Բարխուդարեան, ***Միջնադարեան Հայ Ճարտարապետներ եւ Քարգործ Վարպետներ***, Երեւան, 1963, էջ 106, 111, 113, 115:
15. Սաղումեան, էջ 30:
16. ***Հայերէն Ձեռագրերի ԺԷ. Դարի Յիշատակարանները*** (1621–1640pp.), հտ. Բ., Երեւան, 1978, էջ 742: Այսուհետեւ՝ ***Հայերէն Ձեռագրեր***, Բ.:
17. Ագուլեցի, էջ 63:
18. Դաւրիժեցի, էջ 253:
19. Ագուլեցի, էջ 90:
20. Դաւրիժեցի, էջ 253:
21. Նոյն, էջ 254:
22. Նոյն, էջ 282:
23. Ագուլեցի, էջ 96:
24. ***Հայերէն Ձեռագրեր***, Բ., էջ 743:
25. Նոյն:
26. ***Դիւան Հայ Վիմագրութեան***, պրակ 5, ***Արցախ***, Ս. Բարխուդարեան, Երեւան, 1973, էջ 166:
27. Ագուլեցի, էջ 97:

28. Դաւրիժեցի, էջ 281:
29. Նոյն, էջ 282:
30. Ագուլեցի, էջ 130:
31. Ս. Մնացականեան, «Միջնադարեան Հայաստանի շինարարական գործի կազմակերպման մի քանի հարցերը, եւ վարպետների նշանները», ***Պատմա-Բանասիրական Հանդէս***, թիւ 3, 1958:
32. Ս. Սաղումեան, «Ե՞րբ եւ ովքե՞ր են կառուցել Էջմիածնի Մայր Տաճարի զանգակատունը», ***Էջմիածին***, թիւ 5, 1976, էջ 30:
33. Ագուլեցի, էջ 90–91:
34. Ե. Լալայեան, ***Գողթն***, Թիֆլիս, 1912, էջ 82:
35. Դաւրիժեցի, էջ 261:
36. Ագուլեցի, էջ 86:
37. Նոյն, էջ 63–65:
38. Նոյն, էջ 82:
39. Նոյն, էջ 96–97:

Մ.Հ.

THE PLANIFICATION OF THE CONSTRUCTION WORK IN ARMENIA IN THE LATE MIDDLE AGES

(Summary)

MOURAD HASRATIAN

With the help of certain historical data, colophons of Armenian manuscripts, mural inscriptions and archival givens, it is now possible to clarify the construction process in the late Middle Ages in Armenia. In the XV-XVIII centuries church construction was financed by different sources, such as the Catholicossate, monasteries, and popular contributions. It was at this time that there emerged a new class of patrons; the merchants, who financially helped the erection of new churches and monasteries, renovated the cells and various quarters in both the old churches and monasteries, dug water channels, constructed brigdes, etc. Those who took the initiative, organized and directed the construction work appointed superintendents, who were either chosen from the community members or from the congregation of a given monastery. These were wholly responsible for the progress of the work, the right spending of financial means, and inviting the masons, who in those days moved from one construction site to the other. The masons from Vaspourakan (the region of modern Van) were appreciated most.

Real information and data lack on the existence of architectural schemes, designs and drawings, but the fact that they existed in Russia and the Middle East in the XVI century, and that the Persian emperor ordered in 1664 to write down in registers the measurements of all the Armenian churches at least in his empire, make us believe that there undoubtedly existed architectural planification and designing in Medieval Armenia. Later information tell that the construction plans were first put down and marked on the ground and only then the construction work began. In doing this the Persian *gaz*, a measurement unit of 1.12 m., was used.

Payment was done in three different ways: a. in lump form (to the architect and master masons); b. according to the amount of the work achieved (to the blacksmiths, carpenters, etc.); and c. in the form of daily wages (to the sundry labourers).

ՀԱՄԱՌՕՏ ԱԿՆԱՐԿ ՆՈՐ ՋՈՒՂԱՅԻ ՀԻՆ ՏՆԵՐԻ ՎՐԱՅ

Լ.Գ. ՄԻՆԱՍԵԱՆ

Ինչպէս յայտնի է՝ Նոր Ջուղան հայկական այն հին գաղթօճախներից է, ուր փառաչէն ու գեղեցիկ եկեղեցիների կողքին կառուցուել են նաեւ մեծ ու փառաչէն տներ, ընդարձակ ու գեղատեսիլ եւ բաղկացած մի քանի մասերից՝ ինչպէս են մի շարք հին տներ։

Այս մասին որպէս առաջին վկայութիւն՝ տեղին է մի մէջբերում անել Շահ Աբբաս արքայի ինչ որ մի խնդրի առթիւ հայերի տուած մի հրամանագրից, ուր ասուած է, թէ «Ջուղայում տներ կային, որոնց կառուցման ծախսն եղել էր երկու հազար թուման. [հայերը] դրանք աւերեցին եւ իրենց գերդաստանն առած այտեղ եկան»[1]։

Շատ պարզ է, որ այդ օրերին, 1600ականներին, չատ մեծ գումար էր երկու հազար թումանը, եթէ նկատի ունենանք, որ, ըստ Նոր Ջուղայի պատմագրի, Երեւանի թաղի Սուրբ Ամենափրկիչ[2] եկեղեցու 1660ական թուերի կառուցման ծախսը եղել է 1086 ռիալ[3]՝ ի հարկէ բացի ժողովրդի գործաւորով բերած օգնութիւնը։ Ասենք նաեւ, որ 1910ական թուականներին Փերիայի հայաբնակ երեք մեծ գիւղերը՝ Բոլորանը, Խորգանը եւ Սանգիբարանը գնուել են 21000 թումանով։ Իսկ ջուղայեցիները նման բարձրարժէք տներ կառուցել են նաեւ Նոր Ջուղայում։

Նոր Ջուղայում կառուցուած խոճայական այդ մեծ ու փառաւոր տներից դեռեւս կանգուն են մի քանիսը եւ վկան մեծ մասով աւերուած այդ ապարանանման տների։ Դրանից երեքում տեղաւորուել է արուեստագիտական Փարդիս համալսարանը. կան նաեւ մի քանի ուրիշները, եթէ ոչ ամբողջութեամբ՝ գոնէ որոշ մասերով, որոնց եւս վաճառումն ու ձեւափոխումն արգելուել են պետութեան կողմից, եւ այժմ աշխատանք է տարուում որ պահպանուեն։ Իսկ թէ քանի՞ սն են աւերուել՝ դժուար է ճշգրտօրէն ասել։ Նրանցից մի քանիսի քանդումին ականատես ենք եղել մենք, եւ նրանցից որոշ արձանագրութիւններ փրկելով՝ ցուցադրութեան ենք դրել վանքի թանգարանում։

Սովորաբար Նոր Ջուղայի տները կառուցուած են եղել երկու մասով՝ ամառնային եւ ձմեռնային, կամ հարաւային եւ հիւսիսային, այսինքն՝ ծմակկողմ եւ արեւահայեաց։ Ըստ մեծի մասի՝ ծմակկողմում ունեցել են գետնափոր, ուր պահուել են իմիչքները եւ ուտեստեղէնները. գետնափորերից ոմանք եղել են երկյարկ։ Եղել են նաեւ տներ, որոնք մօտիկ այգու եւ պարտէզի հետ ունեցել են նաեւ կանանց առանձին բաժին, ինչպէս եւ յատուկ մի մաս որպէս ախոռ՝ ձի եւ ջորի պահելու համար։

Նոր Ջուղայի հին տների մասին Արամ Երեմեանը եւ Յարութիւն Քիւրտեանը յօդուածներ ունեն Փարիզի Անահիտ եւ Պոսթոնի Հայրենիք ամսագրերում. սրանցից բացի՝ մի քանի տների նկարագրութիւնը բերուած է երկու գրքերում։ Առաջինը Ձան Քարզուէլի Նիու Ջուլֆա[4] խորագրով գիրքն է, ուր Նոր Ջուղայի եկեղեցիների հետ հեղինակը նկարագրել է նաեւ երկու հին տներ, իսկ միւսը Կարապետեանի Իսֆահան Նիու Ճուլֆա[5] խորագրուած եւ խմբերէն եւ անգլերէն երկլեզու գործն է։

Այս գրքերի առաջինում նկարագրուել են երկու տուն, իսկ երկրորդում՝ 13, իրենց յատակագիծերով եւ նկարներով։ Մենք եւս տասնեակ տարիներ առաջ զբաղուել ենք դրանցով եւ հաւաքել դրանց նկարները եւ տեղեկութիւններ դրանց մասին։ Իր ժամանակին սրանցից օգտուել է Կ. Կարապետեանը, բայց ժամանակի սղութեան եւ մեր խիստ զբաղուածութեան պատճառով մենք հնարաւորութիւն չենք ունեցել դրանք ամբողջացնելու եւ մամուլին յանձնելու, բացի մի քանի անգամ դրանք համառօտակի յիշատակելուց։

Ներկայիս ինչ որ կայ մեր ձեռքի տակ, թէկուզ ոչ լրիւ եւ ոչ ամբողջական, յանձնում ենք հայոց պատմութեան ուսանողների ուշադրութեան։

Մինչանկեալ պէտք է յիշել, որ Փերիայի վրացաբնակ Աֆուս գիւղում եւս եղել են, կամ թերեւս այժմ եւս կան հին տներ, որոնք կառուցուած են եղել Նոր Ջուղայի տների նման եւ ունեն roush կոչուած գունաւոր ապակիներով դռներ ու պատուհաններ, որոնք բացուելիս՝ բարձրանում էին դէպի վեր։ Ոմանց առաստաղները ծածկուած էին տախտակներով, վրան՝ Աստուածածնի նկարը, Յիսուսը գրկին եւ հրեշտակներով շրջապատուած։ Կային նաեւ իրանի թագաւորների եւ թագուհու նկարներ՝ որսի տեսարաններով։ Այս տներն ունէին զանազան զարդանախշեր եւ նկարազարդ գերաններ ու սիւներ։ Նրանցից մէկը 1963ին պատկանում էր Հասան Խանի որդի Ռեզուանիին։ Վստահաբար այս չէնքերը կառուցուել ու նկարազարդուել են վրացիների իսլամութիւնը ընդունելուց առաջ։

Ներկայիս Նոր Ջուղան ունի ութը թաղ՝ Մեծ Մէյտանը, Փոքր Մէյտանը, Ջարսուն, Ղարագէլը, Յակորճանը, Քարակոփների[6] թաղը, Դաւրէժը[7] եւ Երեւանը։ Այս թաղերից առաջին վեցը հիմնուել են հայերի գաղթի առաջին տարիներին, իսկ վերջին երկուսը՝ չուրջ յիսուն տարի յետոյ, 1655-

ական թուերին, երբ Շահ Աբբաս երկրորդի հրահանգով, քաղաքամիջի հայերն եւս տեղափոխուել են Նոր Ջուղայի արեւմտեան կողմը եւ կազմել մի քանի թաղեր, որոնցից մի քանիսը յետագային դարձել են պարսկաբնակ. այսօր հայաբնակ են մնում միայն վերջին երկու թաղերը.—

Մեր նկարագրած տները գտնւում են թէ հին եւ թէ յետոյ կառուցուած թաղերի մէջ։ Այդ տներն են՝

1. Դաւթենց Տուն
2. Զովելենց Տուն
3. Խոջա Ոսկանենց Տուն
4. Խոջա Պետրոսենց Տուն
5. Մանուկ Բարսեղենց Տուն
6. Նազրենց Տուն
7. Ուլուխանենց Տուն
8. Ջանիխանենց Տուն
9. Սիմոնենց Տուն[8]
10. Սուքիասենց Տուն
11. Տէր Գրիգորենց Տուն
12. Տէր Եսայոնց Տուն

1. ԴԱՒԹԵՆՑ ՏՈՒՆ

Գտնւում է Դաւրէժ թաղում, որ մի նեղ փողոցով բաժանւում է Սուքիասենց Տունից։ Ինչպէս սովորաբար Նոր Ջուղայի բոլոր հին տները՝ սա եւս մի մեծ բակով բաժանւում է երկու մասի՝ հարաւային եւ հիւսիսային։

Գլխաւոր չէնքը գտնւում է հիւսիսային կողմում, որի կենտրոնում կայ մի մեծ սրահ, մէջտեղում մարմարեայ քարից մի աւազանով, որ ամրան ամիսներին սենեակը զով պահելու համար լցնում էին ջրով։ Հարաւային կողմում՝ սրահն ունի գունաւոր ապակիներով եւ դէպի վեր բացուող պատուհաններ[9], որոնք նայում են դէպի բակ։

Տան հարաւային մասումն էր գտնւում կանանոցը, ինչպէս եւ խոհանոցն ու մի քանի այլ սենեակներ։

Այս մասի սենեակներից մէկի պատերի վրայ կային իւղաներկ նկարներ, որոնցից մէկը Ֆաթհալի Շահի լրիւ հասակով եւ երկար մօրուքով պատկերն էր։ Դաւթենց Տան նախքան 1973 թուին Փարղիս համալսարանին վաճառումը նրա պարսիկ տիրոջ կողմից՝ նկարները պատերից պոկուել ու վաճառուել են[10]։

Այս տունը նախապէս պատկանել է Լղուտրեան տոհմին[11], որոնք եղել են յայտնի վաճառական եւ մեծատուն. յետոյ վաճառուել է Ամիրխանեաններին, եւ ապա՝ Ալիխանեաններին։ 1906ին վաճառուել է նոյն թաղի ծխատէր քահանայ Տէր Բարսեղ Ալեքսանեանին[12], որի յաջորդները վաճառել



Տէր Դաւթենց տուն, Ֆաթալի շահը



Տէր Դաւթենց տուն, պարուհի



Տէր Դաւթենց տուն



Տէր Դաւթենց տուն. Ֆաթալի շահը

են տունը մի պարսիկի, որի ժառանգորդները վաճառել են տունը 1973ին Փարդիս պետական համալսարանին։

Այս տան տիրոջ Աղա Մարգար Բաղդասարի Լղուորեանի մասին պատմում է մի աւանդութիւն։ Մարգարն իր երրորդ տղային ամուսնացնելու երրորդ օրը իր տունն է հրաւիրում Շահսուլթան Հոսէյնին։ Շահը որ ռուսու[13] մօտ աւազանի առջեւ նստած կլկլակ[14] է ծխում աւազանի ջրի մէջ տեսնում է տան երկրորդ յարկի պատշգամբում կանգնած նորահարսի պատկերը, եւ հարցնում Աղա Մարգարին։

— Եթէ ես մի բան ուզենամ քեզանից՝ կը տա՞ս ինձ։

— Շահն ապրած կենայ,— պատասխանում է Աղա Մարգարը.— եթէ գլուխս էլ ուզենաս՝ կը տամ քեզ։

Շահը նայում է աւազանի ջրի մէջ ուր դեռեւս երեւում է հարսի պատկերը եւ ասում։

— Դրա՛ն եմ ուզում։

Մարգարը գլխի ընկնելով՝ երկու ձեռքերով խփում է գլխին եւ լաց ու կոծ անում։ Իսկ Շահը հրամայում է ցած բերել հարսին։ ապա հարսին նրստեցնում են ձիու վրայ, Շահը ինքն էլ է նստում ձի եւ հարսը տանում են պալատ։

Այդ միջոցին հնչեցնում են եկեղեցու զանգերը որպէս սուգի նշան եւ ժողովուրդը մտնում է սուգի մէջ։

Շահը երեք օր պահելուց յետոյ հարսին՝ յանձնում է նրան իր սեւ ղո-

լամին[15]։

Ադա Մարգարի տղան սրտակոտոր եղած՝ իր խնամիների հետ նախ գնում է Համադան Փերիայի վրայով, իսկ այնտեղից էլ գաղթում Հայաստան։

Այս առթիւ յօրինուել է մի երգ, որից մեզ հասել են հատ ու կենտ տողեր. ահա նրանք.

«Ռուսու գոլ—գոլ մեխերը,
«Քաչ—քաչ տարան տեղերը,
«Շահի սիրած Թանգ Խաթուն
«Դո՞ր սիրեցիր սեւ կատուն,

«Մարգարը մտաւ դուլարը,
«Վրէն չախ տուին գուլարը,
«Չի դադարում դուլարում,
«Կիսամեռ դուս են բերում։

«Ռուսու հովզում լողացնում
«.....
«Շահում—չահում չախասը,
«Խոջա Մարգարենց հարսը»։

2. ՋՈՎԵԼԵՆՑ ՏՈՒՆ

Այս տունը գտնւում է Դաւրէժ թաղում, Սր. Մինաս եկեղեցու դիմաց եւ փակուղու միւս կողմում։

Անցեալում պատկանել է Վեքիլ Դովլէ Ստեփանոս Աղանուրին, որի ժառանգորդները 1946ին վաճառել են նրան Զովել Զովելեանին։

Անցեալում չէնքն եղել է աւելի մեծ եւ ունեցել է առանձին բաժիններ եւ ախոռ, իսկ ներկայ չէնքը բաղկացած է փոքր բակով մի քանի սենեակներից. չէնքը երկյարկանի է բացի նրա հարաւային կողմից, ուր եւ գըտնւում է գլխաւոր սենեակը։ Արեւմտեան կողմում կայ 7x9 մեթր չափերով խաչաձեւ մի սենեակ, որն ունի նկարազարդումներ։ Սենեակներն ունեն հին ձեւի փայտեայ դռներ ու պատուհաններ։ Արեւմտեան կողմի սենեակն ունեցել է նաեւ գունաւոր ապակիներով խաչազարդ ու գեղեցիկ երկու պատուհաններ, որոնցից միայն մէկը կայ այժմ։

Աղանուրեան Տոհմի մասին յիշատակուած է նաեւ Պատմութիւն Նոր Ջուղայի գրքում[16], ըստ որի՝ Աղանուրեանները եղել են Նոր Ջուղայի հին տոհմերից եւ յայտնի վաճառականներից։ Ստեփանոս Աղանուրի նկարը մի





Ջովելենց տուն, որմնանկարներ

յախճապակու վրայ՝ այժմ ցուցադրւում է Վանքի թանգարանում, ինչպէս նաեւ իր սարդիոնեայ կնիքը[17]։

3. ԽՈՋԱ ՈՍԿԱՆԵՆՑ ՏՈՒՆ

Գտնուում էր Ջարսու թաղում Ոսկանի անունը կրող փողոցի արեւելեան կողմում. ներկայիս դրա տեղ կառուցուած են նոր շէնքեր։ Ունեցել է երկու մաս՝ հարաւային եւ հիւսիսային։ Գլխաւոր շինութիւնը որը եղել է երկյարկ՝ գտնուել է հիւսիսային կողմում, իսկ միայարկ մի քանի սենեակները՝ հարաւային կողմում։

Նոր Ջուղայի հին տներից էր եւ կառուցուած ժէ. դարու հին ոճով։ Կենտրոնական սենեակի առաստաղը շատ բարձր էր եւ հաւասարում էր երկրորդ յարկի տանիքին. զարդանախշուած էր հին ձեւի դուներով եւ պատուհաններով։ Կողքերին ունէր փոքր, իսկ դրանց կողքին՝ աւելի մեծ սենեակներ։

Արտաքին պատերի կամարների վրայ ունէր մանր աղիւսներով շինուած գեղեցիկ զարդանախշեր, իսկ ներսում՝ զարդանկարներ։

Նոյն տան արեւելեան կողմից փողոցին նայող մի տան մէջ, որ թերեւս անցեալում պատկանել է նոյն տոհմից ոեւէ մէկին՝ կրակարանի վերեւում կար հետեւեալ արձանագրութիւնը.

«Ի ՎԱԵԼՈՒՄԸՆ ՈՍԿԱՆ/Ա·ՇԱՏՈՒՐ
«..ԹՎՆ../ ԲՃ..[18]

Ներկայիս Ոսկան փողոցը կոչւում է Վրէժ Բաղումեանի անունով, որը նահատակուեց Իրան–Իրաք պատերազմին։

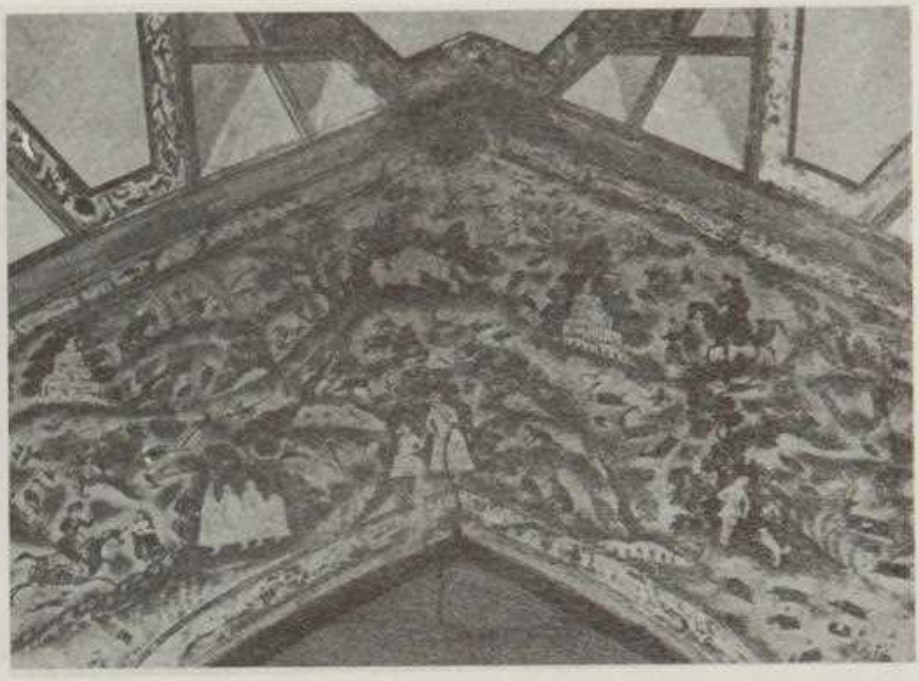
4. ԽՈՋԱ ՊԵՏՐՈՍ ՎԵԼԻՋԱՆԵԱՆԻ ՏՈՒՆ

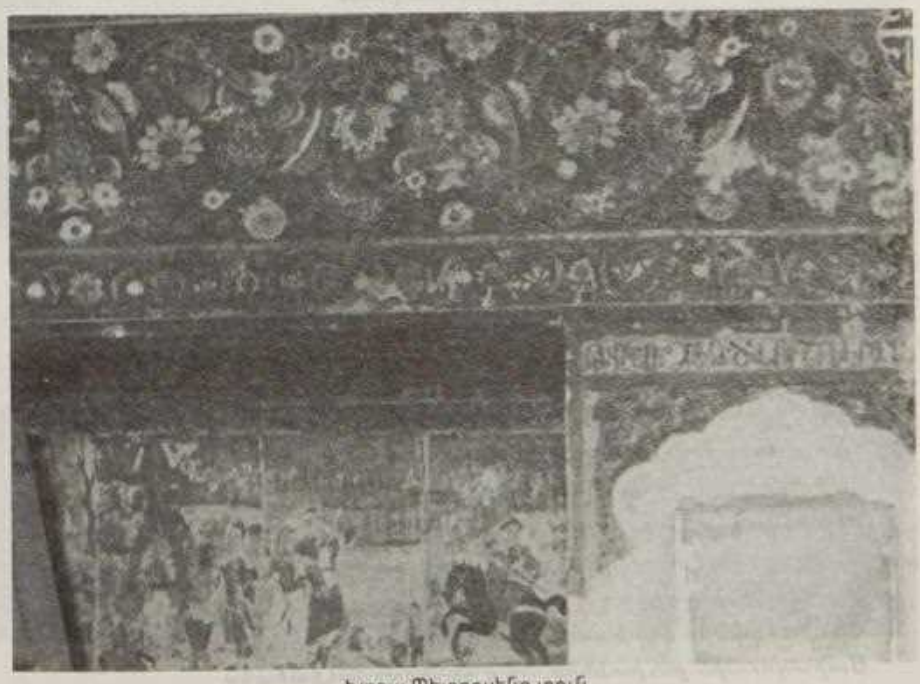
Գտնուում է Մեծ Մէյտան թաղում՝ այժմու Հաքիմ Նեզամի պողոտայի արեւելեան եւ Սիմոնենց Տան[19] *արեւմտեան կողմում։*

Շէնքի մեծ մասը աւերուել է ու կառուցուել են նոր շէնքեր. ներկայիս մնում է միայն մէկ՝ գլխաւոր սրահը բակի հարաւային կողմում, եւ պատկանում է Իրանի Հնագիտական Շէնքերի Պահպանման Սպահանի Հիմնարկին։

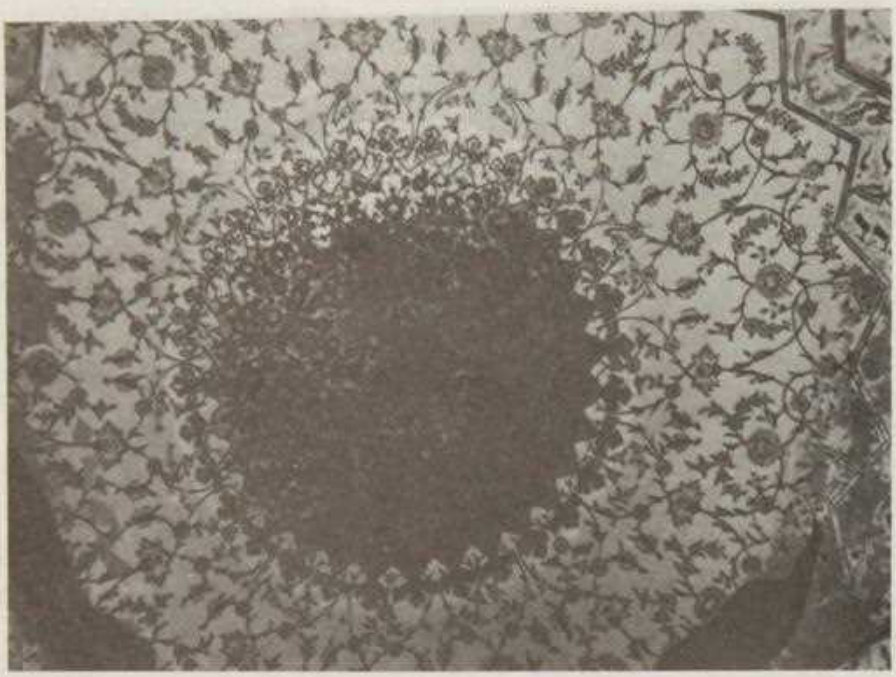
Սոյն սենեակն ունի 10.5 մեթր երկարութիւն եւ 7.65 մեթր լայնք, որի մի մասը աւելի դուրս է ընկած։ Կենտրոնում է գտնուում գլխաւոր շէնքի գմբէթը, որ նկարազարդուած է. ունի նաեւ այլ նկարազարդումներ ու նկարներ, որոնցից մէկը մեծ պատի վրայ որսի մի տեսարան է կարմիր գոյներով, իսկ կողքի երկու կամարների նկարները կապտագոյն են՝ զանազան կենդանիների նկարներով։

Դրանց ներքեւում՝ չորս կողմում սենեակն ունի կարմիր եւ ոսկեգոյն





Խոջա Պետրոսենց տուն

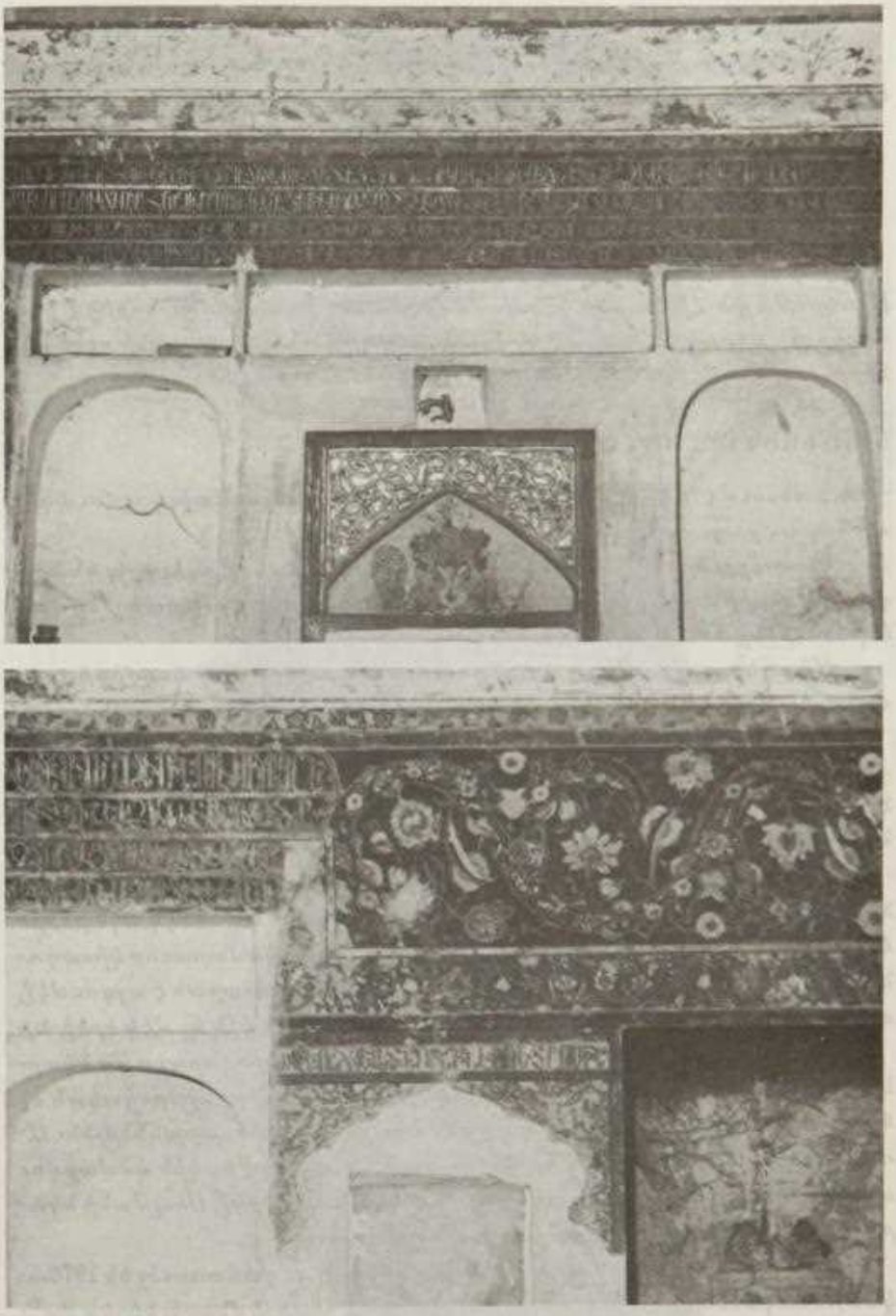


Խոջա Պետրոսենց տուն

երիզարդեր, իսկ կենտրոնի երկու կողմերում՝ զաճաքանդակ զարդեր եւ սիւնանկարներ։ Դռնակների միջեւ եւս կան զանազան նկարներ։ Գլխաւոր միջատակարանը գտնւում է կրակարանի[20] վերեւում՝ կապոյտ ֆոնի մէջ ոսկեգրերով գրուած։

Արձանագրութեան մէջ կը կարդանք.

«Ցամս թագաւորութեան Շահ Սուլիմանին,
«Եւ ի հայրապետութեան Սր. էջմիածնայ Ցակոբ Կաթողիկոսին,
«Ի թվին ՌՃԺ եւ է–նի ձեռամբն մեղաւոր Մաթէոսին,
«Որ է որդի Պարոն Մինասին, որ մանուկ տիօք հանգեաւ ի Քրիստոս,
«Որ էր ամաց ի. եւ ե. մաղթեմ զձեզ ով սիրելիք,
«Ցորժամ տեսլեան սորա դիպիք,
«Ցիշել զՄաթէոսն եւ զծընօղսն իւր եւ զպապն
Իւր Հեզահոգի եւ ողորմած խաճայ Պետրոսն,
Եւ ընդ իւր մերձաւորան, զոր նորոգեաց
Զտունս ցանկալի, ի վայելումն որդւոց իւրոց
Պետրոս ջանին Տէրն տերանց եւ բերկրել ի
Ցարագուարճ յաւիտենին, որ է օրհնեալ յաւիտեանս



Խոջա Պետրոսենց տուն

յաւիտենից, ամէն»[21]։

Սրանից բացի կան այլ արձանագրութիւններ եւս, որոնցից բերում ենք երկուսին։

«Թվին ՌՁ եւ Թ [1640] ծնունդն էր Մաթէոսին»։
«Թվին ՌՃ եւ Ը [1659] ծնունդն էր Պետրոսին»։

Ներկայիս այս սենեակը նորոգուած է Հնութեան Պահպանման եւ Մշակութային Հիմնարկի կողմից։ գմբէթին եւս քանդուել եւ նորից է կառուցուել։ վերակառուցւում են նաեւ մօտիկը գտնուող մի քանի սենեակները։

5. ՄԱՆՈՒԿ ԲԱՐՍԵՂԵՆՑ ՏՈՒՆ

Գտնւում է Դաւրէժ թաղում, Սբ. Մինաս եկեղեցու ձախ կողմում դէպի հարաւ բացւող մի փողոցի մէջ։

Կառուցուել է ԺԷ. դարում, իսկ յետոյ որոշ մասեր աւելացել են նրա վրայ Ղաջարիների շրջանում։ Ցայտնի է որպէս Մանուկ Բարսեղենց կամ Ագանուրենց Տուն։

Մի քանի տասնամեակ առաջ գնուել է Մինասեանների կողմից եւ բաժանուել մի քանի մասերի, որով եւ կորցրել է իր նախկին տեսքը։

Գլխաւոր շէնքը գտնւում է բակի հիւսիսային կողմում, եւ ունի գեղեցիկ փայտեայ սիւներով պատշգամբ։ Նոր Ջուղայի միւս հին տների նման ունի nnuի եւ փայտեայ մանր փայտազարդ դռներ ու պատուհաններ, ինչպէս եւ զարդանկարներ ու զարդանախշեր։

Այս տան գլխաւոր զարդն ու արժէքը իր արեւմտեան կողմում գըտնուող եւ Ղաջարիների շրջանին պատկանող թուով տասնմէկ նկարներն են՝ բոլորն էլ նկարուած դռնակների վերեւում եղող կամարաւոր կիսադռնակների մէջ։ կենտրոնականը որ մեծագոյնն է՝ մի տեսարան է այգու մէջ, ուր մի սեղանի չուրջ նստած են մէկ տղամարդ, երեք կին եւ մէկ երեխայ։

Միւս տասը նկարներից մեծ նկարի երկու կողքերինը որպէս թէ նկարներն են Մեծն Պետրոսի եւ Իսրայէլ Օրու, իսկ միւսները պարսկական եւ եւրոպական տարազներով մարդկանց նկարներ եւ տեսարաններ են։ Առաջիններից են քեամանչա, սրինգ ու դափ նուագներ, եւ կին ու մարդու պատկերներ։ Հաւանաբար սրանց մէջ է նաեւ տան տիրոջ՝ Սուլթանի նկարը, որի տակ գրուած է «Քնի։ Մոյ։ Սուլթան»։

Մոյն նկարները տան տիրոջ կողմից պոկուել ու վաճառուել են 1970ական թուականներին, այնպէս որ դրանցից որեւէ հետք չի մնացել ներկայիս[22]։



Մանուկ Բարսեղենց տուն,
Իսրայէլ Օրի



Մանուկ Բարսեղենց տուն,
Խոջա Սուլթան



Մանուկ Բարսեղենց տուն,
Մեծն Պետրոս



Սանուկ Բարսեղենց տուն

6. ՆԱՂՐԵՆՑ ՏՈՒՆ

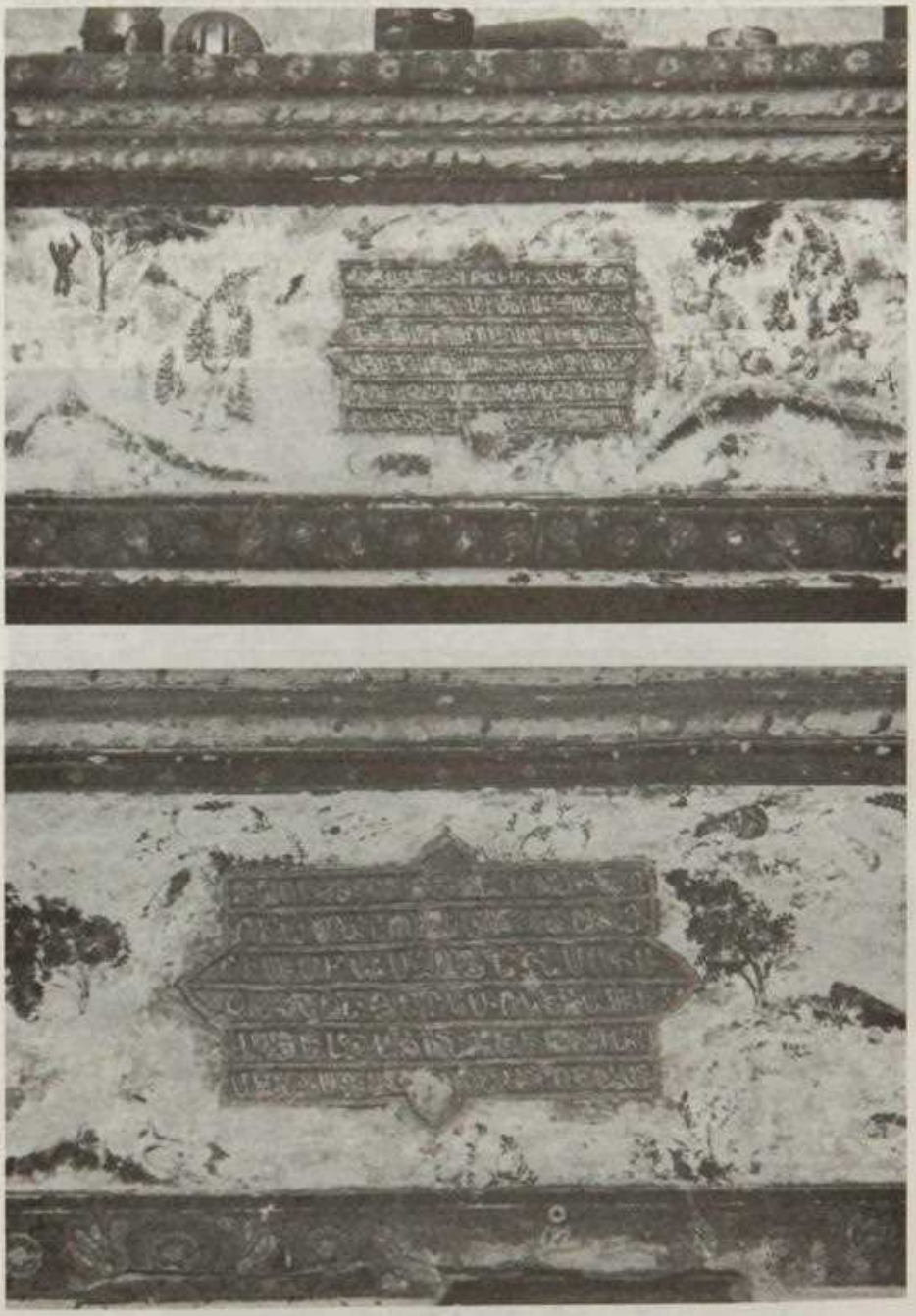
Գտնուում է Դաւրէժ թաղում՝ նոյնանուն պողոտայի հարաւային կողմում։ Ինչպէս սովորաբար հին չէնքերինն է՝ սա եւս դրան մուտքի մօտ ունի հաչտ եւ երկար միջանցք[23], որի վերջաւորութեան բացւում է բակի դուռը։

Շէնքն ունի մեծ բակ՝ այգիով եւ բաղկացած է երկու մասից՝ հարաւային եւ հիւսիսային։ Գլխաւոր կառոյցը հիւսիսային կողմումն է եւ բաղկացած է մի քանի սենեակներից։

Ինչպէս սովորաբար այլ չէնքերի պարագային է՝ այս չէնքն էլ արտաքին պատի ճակատին ունի մանրաղիւսով եւ զարդանախշերով զարդարանքներ։ Գլխաւոր սենեակն ունեցել է աւազան եւ ոուսի կոչուող հին ձեւի պատուհաններ, որոնք այժմ չկան. փոխուել են նաեւ այլ դռներ ու պատուհաններ ու նորացուել։

Շէնքն իր հարաւային կողմում եւս ունի մի քանի սենեակներ, որոնք եւս ենթարկուել են որոշ նորոգումների։

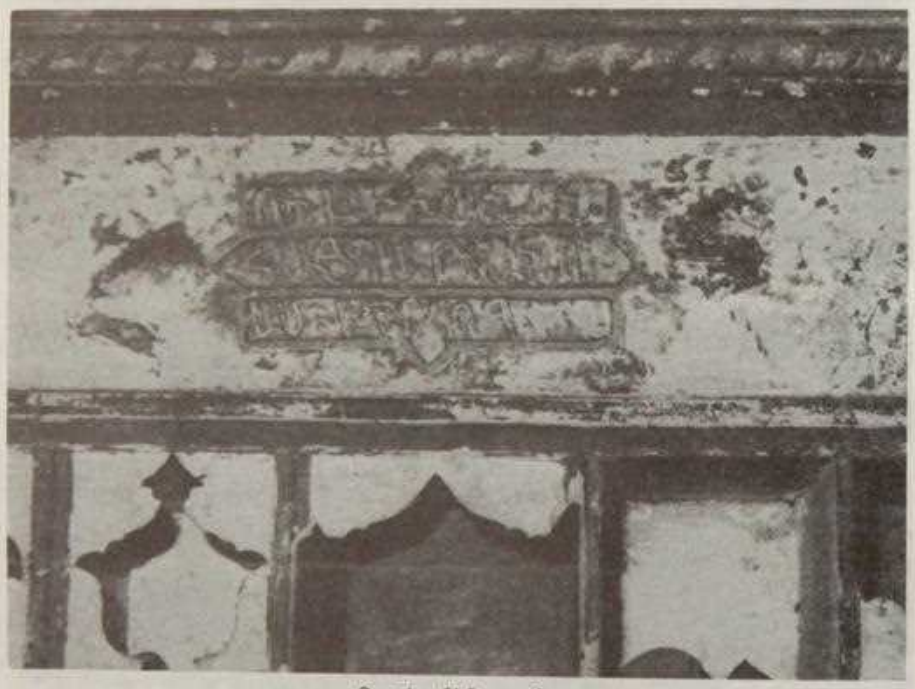
Շէնքն այժմ պատկանում է Նաղրեան ընտանիքին, որ բնակւում է նրա մէջ։



Ուլուխաներց տուն

Գտնւում է Երեւան թաղում՝ ներկայի Խազանի պողոտայի վերջաւորութեան աջ կողմում։ Ունէր Ջհելսուքթունի նման փայտեայ գեղեցիկ զարդաքանդակներով սիւներ, ինչպէս եւ հին ձեւի դռներ եւ պատուհաններ։ Ներկայիս չկայ այս տունը։ քանդուել է 1970ին։ Մինչ այդ, սակայն, քանիցս այցելել էի այդտեղ 1964 թուից սկսեալ եւ վերցրել մի սենեակում եղած պատի գաչին գրուած արձանագրութիւնները, որոնք յետոյ, տան տիրոջ Աբբաս Բազէրի նուիրատուութեամբ, պոկեցինք պատերից եւ փոխադրեցինք Սբ. Ամենափրկիչ Վանքի թանգարանը, եւ առինք չրջանակի մէջ։ Ցուցադրուած արձանագրութիւնները կրում են 432–434 համարները։

Ահաւասիկ նրանք[24]։

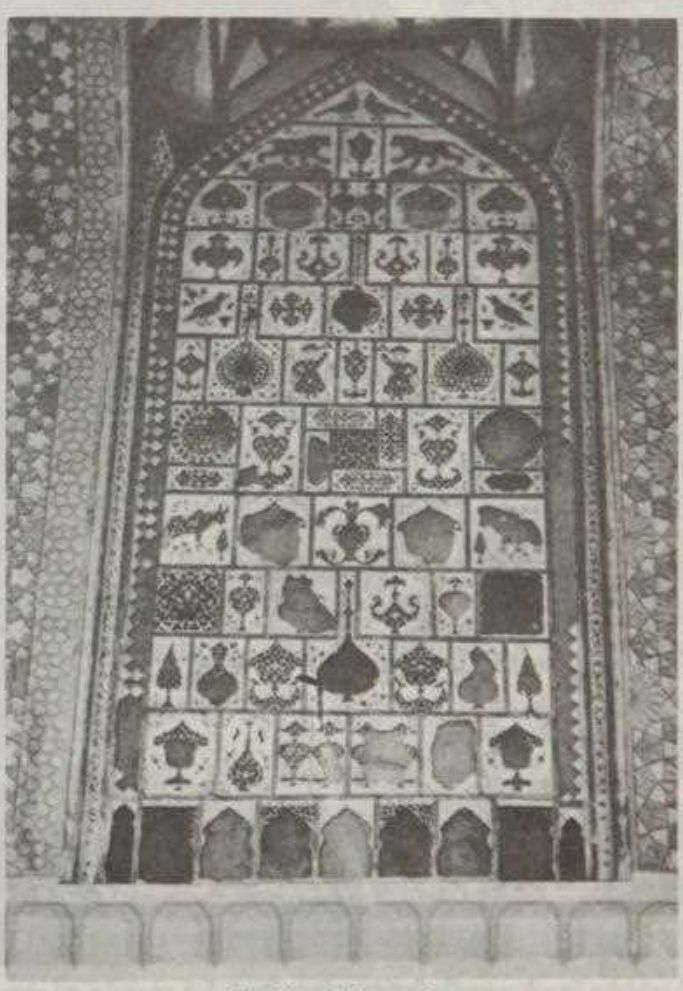


Ուլուխանենց տուն

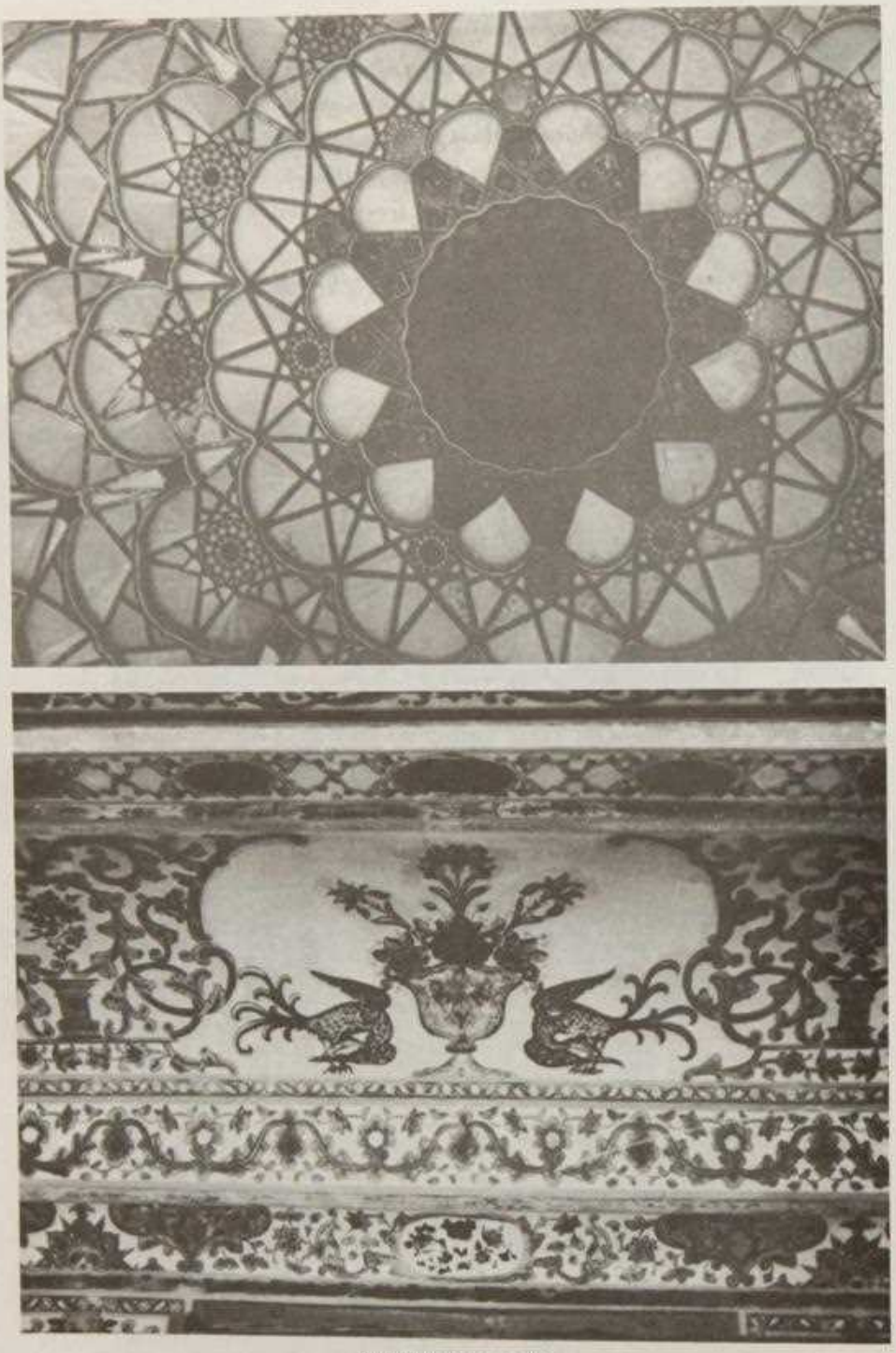
«Հայոց Մեծի թուականին ԴՃԺ հնգին [1666],
«Ի վայելումն բարեպաշտին,
«Անուամբ Պարոն Ուլուխանին,
«Այս յապարանս ծաղկեցին.
«Գոյնզգոյնօք զարդարեցին,
«Զրեհ սոքա վայելեցին,
«Եղբայր Պարոն Ուլուխանին
«Հայպաթ անուամբ խոնարհոգին,

«Նորաբողբոջ որդին սորին
«Մանուկ տիօք Անդրիասին,
«Աչօյն Տեառն սոքա օրհնին,
«Ցերկար կենաւք վայելեսցին,
«Եւ ի պարսից թագաւորին,
«Անուամբ փոքրիկ Շահ Ապասին,
«Ազգիս հայոց օգնականին։
«Պահապան լիցի ամեն երկնային»։

8. ՋԱՆԻԽԱՆԵՆՑ ՏՈՒՆ



Ջանիխանենց տուն



Չանիխանենց տուն

Գտնւում է Մեծ Մէյտան թաղում, այժմեան Հաքիմ Նեզամի պողոտայի վրայ՝ Խաղանի քառուղու հարաւ–արեւելեան անկիւնում։

Անցեալում պատկանել է Խոջա Փանոսին, իսկ այս տան վերջին հայ տէրերն եղել են Ջանիխան Պետրոսեանները, որոնք եւս 1973ին վաճառել են կառավարութեան, որ նորոգել եւ դարձրել է Փարդիս համալսարանի կենտրոնական գրասենեակը։

Երբ կառավարական որոշումով գնուեց այդ շէնքը՝ Բոնիաթի Փահլաւի Հիմնարկի կողմից՝ որոշուել էր դրան դարձնել ազգագրական թանգարան, որի մի սրահն էլ պէտք է յատկացուէր Նոր Ջուղային[25], բայց յետոյ երբ ծագեց յեղափոխութիւնը՝ փոխուեց այդ ծրագիրը։

Շէնքը բաղկացած է հարաւային եւ հիւսիսային գլխաւոր երկու մասերից. մի քանի սենեակներ ունի նաեւ հարաւային կողմում։ Հիւսիսային շէնքի մի մասը քանդուել է Խաղանի պողոտայի լայնացման պատճառներով։

Շէնքն ունի կենտրոնական սրահ, որի մէջ անցեալում կար քարաշէն աւազան, վերեւում՝ պատշգամբ, եւ նաեւ գաչազարդ դռնակներ՝ Ալի Ղափու պալատի նման, նախշազարդեր ու ծաղկանկարներ. նոյներից կան մօտի կից սենեակներում եւս։

Վերջին տարիներին մեծ նորոգութիւն է կատարուել շէնքի հարաւային եւ հիւսիսային մասերում. աշխատանք է տարուել նոյնութեամբ վերակառուցել քանդուած մասերը եւ նոյնութեամբ վերանորոգել պատուհանների փայտեայ մանրացանցերը։ Ըստ նախկինի՝ շէնքը ամբողջութեամբ ծեփուել է կարմիր շաղախով։

Մեծ աշխատանք է տարուել նաեւ բակի վրայ, որը սալարկուել է քարով եւ վերածուել գեղեցիկ պարտէզի։

9. ՍԻՄՈՆԵՆՑ ՏՈՒՆ

Գտնւում է Մեծ Մէյտան թաղում՝ Վանքի պողոտայի վրայ եւ Վանքի հիւսիս–արեւմտեան կողմում։

Կառուցուել է հաւանաբար ԺԷ. դարում, բայց հիմնապէս նորոգուել է 1892 թուին։

Շէնքը պատկանել է Նոր Ջուղայի յայտնի դէմքերից Քալանթարենց Հայրապետին, ապա անցել է իր ժառանգին՝ Պարոն Սիմոնին, եւ այդ պատճառով էլ յայտնի է Սիմոնենց Տուն անունով։

Միաժամանակ Սիմոնն եղել է Փերիոյ գաւառի արքայական չուրջ երեսուն հայ եւ պարսիկ գիւղերի կառավարիչը[26], բայց 1824 թուին սպանուել է յայտնի բռնակալ Հաճի Հաչեմխանի կողմից. թաղուել է Սբ. Բեթղեհէմ եկեղեցու գաւիթում[27]։

1843ին տունը գնուել է Նոր Ջուղայի առաջնորդ Յովհաննէս Սուրէ-

նեանի կողմից, ուր եւ նա բացել է հոգեւոր դպրոց՝ կարճ ժամանակուայ համար։ Վերանորոգուել է 1892 թուին եւ կրկին կարճ ժամանակով դարձել դպրոց։ Վերանորոգման առթիւ վերնայարկի պատի վրայ մարմար քարին գրուած է մի յիշատակարան, ըստ որի «Վանքապատկան տունս այս ՍԻՄԷՕՆԵԱՆՑ կոչեցեալ վերանորոգեցաւ յաւերակաց իւրոց փութաջանութեամբ եւ իւր իսկ ճարտարապետութեամբ Տեառն Եսայեայ Եպիսկ. Տփխիսեցւոյ 22րդ առաջնորդի Ամենափրկչեան Սբ. Վանաց Նոր Ջուղայու յամի Տեառն 1892»։

Շէնքը բաղկացած է հիւսիսային եւ հարաւային երկու մասերից։ Գլխաւոր շէնքը հիւսիսային կողմում է, եւ ունէր նկարազարդ սենեակներ, որից ներկայիս մնացել է միայն մէկը։ Հարաւային շէնքը երկյարկանի է, որի դռներն ու պատուհանները եւս փոխուել են։ 1911—1933 շէնքը ծառայել է որպէս հիւանդանոց, իսկ յետոյ դարձել ակումբ։ Ներկայիս այնտեղ բնակւում են մի քանի չքաւոր ընտանիքներ։ Անցեալում շէնքն ունեցել է ախոռ, որ 1950 թուին քանդուել եւ տեղում կառուցուել է մի սրահ։

10. ՍՈՒՔԻԱՍԵՆՑ ՏՈՒՆ

Գտնւում է Դաւրէժ թաղում, Սբ. Մինաս եկեղեցուց դէպի հարաւ-արեւմուտք՝ փողոցի հարաւային կողմում։

Ինչպէս Նոր Ջուղայի հին տները՝ սա եւս բաղկացած է երկու՝ հարաւային եւ հիւսիսային մասերից։ Շէնքի գլխաւոր շինութիւնը գտնւում է հարաւային կողմում՝ հակառակ Նոր Ջուղայի ընդհանրապէս մեծ թիւով միւս տներին։ Ունի կենտրոնական սրահ, կենտրոնում մի աւազան, առջեւում մի պատշգամբ, եւ երկու կողքերին վերնայարկերով սենեակներ։

Պատշգամբի պատերն ունեն նկարներ, որոնք ցոյց են տալիս տարուայ չորս եղանակները. կան մի չարք այլ նկարներ եւս։ Պատշգամբի առաստաղը փայտածածկ է եւ զարդարուած՝ փայտաչէն նախշերով եւ զարդերով։ Պատշգամբն ունի ութանկիւն ձեւով երկու սիւն, որոնց վերին մասերը քանդակազարդ են։ Պատշգամբի բարձրութիւնը հասնում է երկրորդ յարկի տանիքին։

Սուքիասենց Տունն ունի Ալի Ղափու պալատի նման գաչազարդ դրսնակներ, վանդակորմեր եւ մանրափայտ զարդերով պատուհաններ։

Ներկայիս շէնքը պատկանում է Փարդիս համալսարանին, եւ յատկացուած է նկարչութեան եւ գեղարուեստի ճիւղերի բաժիններին[28]։

11. ՏԷՐ ԳՐԻԳՈՐԵՆՑ ՏՈՒՆ

Գտնւում է Փոքր Մէյտան[29] թաղում՝ նոյն անունը կրող փողոցի մէջ։ Կառուցուել է ԺԷ. դարում եւ յայտնի է Տէր Գրիգորենց Տուն անունով։

Այժմ պատկանում է Աւօ Տէր Մարտիրոսեանին, որ 1960 թուին գնել է Աբամ Ասլանեանից։

Շէնքը որ Նոր Ջուղայի կամարաւոր հին տներից է՝ գտնւում է բակի հարաւային կողմում. որոշ սենեակներ երկյարկանի են եւ ունեն զարդանախշեր, եւ հին ձեւի փայտեայ մանրակտորներով պատուհաններ, որոնցից ոմանք փոխուել են եւ նորացել։

Սենեակներից մէկի գրեթէ բոլոր դռնակներում կան գաչազարդերով չիչատեղեր եւ զարդաձեւեր՝ ինչպէս որ ունի Ալի Ղափու պալատը։ Սրանք իբր թէ նուագի ձայնի արձագանգը զօրացնելու համար են։ Արտաքին պատի ճակատների վրայ կան նաեւ մանրաղիւս զարդաձեւերով կամարներ։

Անցեալում եղել է չատ մեծ, եւ բաժանուել է մի քանի մասերի։

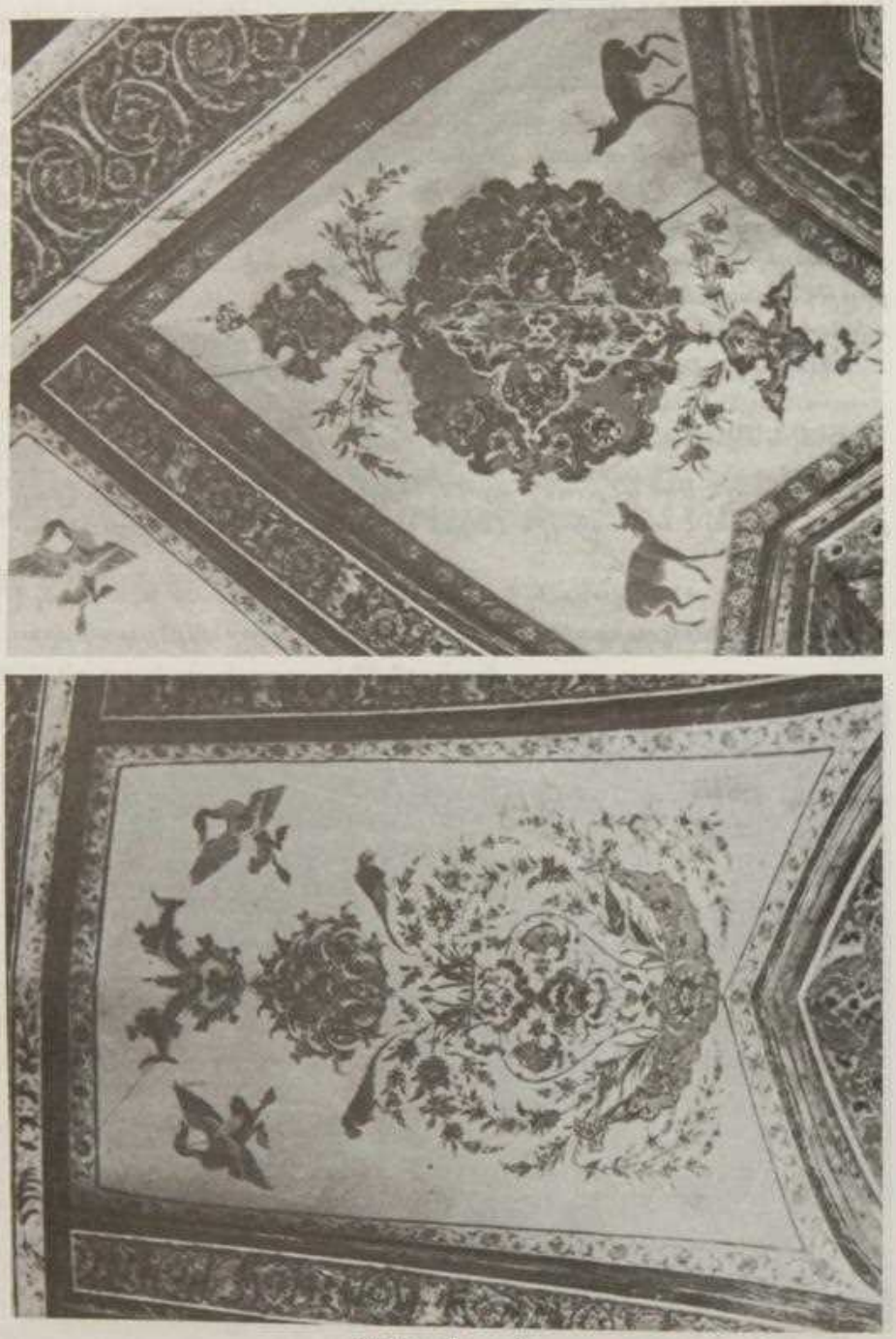
12. ՏԷՐ ԵՍԱՅՈՆՑ ՏՈՒՆ

Գտնուել է Մեծ Մէյտան թաղում, ներկայի Շաղանի պողոտայի վրայ, բայց աւերուել է ամբողջովին Հաքիմ Նեզամիի պողոտայի բացման ժամանակ։

Գլխաւոր շէնքը գտնուել է բակի հիւսիսային կողմում եւ ունեցել է գեղազարդ կամարաւոր սենեակներ՝ մի կենտրոնական գմբէթաւոր սրա-



Տէր Եսայոնց տուն



Տէր եսայոնց տուն

հով եւ հին ձեւի փայտեայ դուռ ու պատուհաններով։

Հետաքրքիր է այստեղ յիշել, որ դրա դրկից տան դռան մօտ գտնուող նստատեղերում կային անգլերէն արձանագրութիւն կրող երկու քարեր, որոնց մի մասը լինելով պատի մէջ՝ լրիւ չէին կարդացուում։ Երբ չէնքը աւերուեց պողոտայի բացման պատճառով՝ պարզուեց որ քարերը յիշատակագրուել են մի յանձնախումբի կողմից, որ 1874 թուին Սպահան էր եկել Վենուս[30] մոլորակի ուսումնասիրութեան համար, ապրել էր Սպահանի Բաղր Ջերեչկ կոչուած այգում, եւ քանդակել այս քարերը որպէս յիշատակ։ Քարերի վրայ գրուել էր։

"DEUTSCHE VENUS EXPEDITION 1874".

Ներկայիս այս քարերը գտնուում են Նոր Ջուղայի Սբ. Ամենափրկիչ վանքում եւ ցուցադրուած են թանգարանի մուտքի մօտ։

Ինչպէս ասուեց սկզբում՝ Նոր Ջուղայում եղել են մեծ թուով չատ գեղեցիկ եւ պալատանման տներ, որոնց մեծ մասը աւերուել է, բայց դեռ կան ոմանք, որոնց մասին հնարաւոր չեղաւ խօսել այստեղ։ Ցուսալի է, որ պետական պատկան հիմնարկութիւնների չնորհիւ հնարաւոր լինի աւերումից փրկել գոնէ մնացածները։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Յարութիւն Տէր Յովհաննեան, ***Պատմութիւն Նոր Ջուղայի***, հտ. Ա., Նոր Ջուղա, 1880–1881, էջ 46։ Տես նաեւ՝ Լ. Գ. Մինասեան, ***Նոր Ջուղայի Թանգարանը***, Նոր Ջուղա, 1968, էջ 32, Լ. Գ. Մինասեան, ***Դիւան Նոր Ջուղայի Սբ. Ամենափրկիչ վանքի***, Նոր Ջուղա, 1968, էջ 107 եւ ***Հուր*** ամսագիր, թիւ 3–4, Թեհրան, 1971, էջ 63։
2. Ներկայի Սբ. Սարգիս եկեղեցին։
3. Յարութիւն Տէր Յովհաննեան, ***Պատմութիւն Նոր Ջուղայի***, հտ. Բ., Նոր Ջուղա, 1880–1881, էջ 223։ Այսուհետեւ՝ Տէր Յովհաննեան։
4. John Carswel, ***New Julfa,*** Oxford, 1968.
5. K. Karapetian, ***Isfahan-New Julfa,*** Roma, 1974.
6. Պարսկերէնով՝ Սանգբրշաչա կամ Քոչեր։
7. Կամ՝ Մահլաբ։
8. Կամ՝ Հայ Ակումբ։
9. Այսինքն՝ ռուսիներ։
10. Այս տան մասին տես նաեւ ***Արփի*** ամսագիր, Թեհրան, 1949, էջ 37–45։
11. Լոյսերեանների մասին տես՝ Տէր Յովհաննեան, հտ. Ա., էջ 199։
12. Ծանօթ նաեւ Դաւթեան անունով։
13. Պատուհան։
14. Ալյիան, Ղալիան։
15. Ծառային։
16. Տես՝ Տէր Յովհաննեան, հտ. Ա., էջ 150–151։

17. Թանգարանի մատեանում յաջորդաբար արձանագրուած են 240 եւ 539 համարներով:
18. Եթէ տառաթուերի կողքերին չի եղել այլ տառ՝ ուրեմն դա Ազարեանի թուարկութեամբ է, եւ կը լինի 200+1615=1815:
19. Կամ՝ Հայ Ակումբի:
20. Այսինքն՝ բուխարու:
21. Սոյն արձանագրութիւնը տալիս են նաեւ Ա. Երեմեանը, Յ. Քիւրտեանը եւ Կ. Կարապետեանը, որի համար յաջորդաբար տես՝ ***Լնահիտ*** Ամսագիր, Փարիզ, Սեպտեմբեր–Հոկտեմբեր, 1938, էջ 45, ***Հայրենիք*** Ամսագիր, Պոսթոն, Յունուար, 1940, էջ 120, եւ Karapetian, pp. 65 and 71. այս վերջինը ունի սխալներ:
22. Մանուկ Բարսեղենց Տան մասին տես նաեւ՝ Carswel, p. 68, Karapetian, p. 341, եւ Մանիա Ղազարեան, ***Հայ Կերպարուեստը ԺԷ.–ԺԸ. Դարերում***, Երեւան, 1974, էջ 41–44:
23. Դալան:
24. Արձանագրութիւնը որի համառօտագրութիւնները բացուել են այստեղ՝ գրուած էր սենեակի չորս կողմի պատերին վրայ:
25. Որի կառավարման յանձնախումբի անդամ նշանակուած էի ես էլ:
26. Պարսկերէն՝ զարէբ:
27. Այս մասին տես՝ Թադէոս Աւետումեան, ***Արամայիս***, Կալկաթա, 1846, էջ 103–104, եւ Տէր Յովհաննեան, հտ. Ա., էջ 414–425 եւ հտ. Բ., էջ 79:
28. Այս մասին տես՝ Carswel, pp. 65-67 եւ 70-77:
29. Կամ՝ Շիրախանի փողոց:
30. Արուսեակ:

Լ·Գ·Մ·

A SHORT SURVEY ON THE ANCIENT MANSIONS OF NEW JULFA

(Summary)

L.G. MINASSIAN

Though John Carswel and Karapet Karapetian have presented some of the ancient mansions of New Julfa in there respective works on the architecture, painting, art and decoration, and history there of, the author of the article given here tries to present twelve of them, namely the princely mansions of Davitentz, Hovelentz, Khoja Voskanentz, Khoja Petrosentz, Manouk Barseghentz, Naderentz, Ouloukhanentz, Djanikhanentz, Simonentz, Soukiasentz, Ter Grigorentz and Ter Yesayontz. Yet he does not intend to give a meticulous study and presentation of each mansion discussed here; just the opposite, relying on his personal observations and his own notes taken at his different visits to each of these mansions, Minasian presents a general report on each of them, which once belonged to an Armenian aristocratic family or a princely house, khoja, or great merchant. In time, we are informed, these mansions changed hands till some of them went victim to road constructions, others were bought by the Iranian state to make part and parcel of Phardis University, while others were taken over by the Institute of Antiquities of Isfahan; on the other hand, one of these mansions was bought by the St. All-Saviour Convent and was changed to a ceminary, another is now the Armenian Club of Isfahan, while two are inhabitted by their present owners and some poor people.

The article does not purport to give an artistic, esthetic and architectural evaluation and analysis of all the twelve mansions presented here, though at times, the author does not abstain of giving a vivid description of wall paintings wood-carvings and sundry decorations, door and window panels, architectural forms and style, and constructional effects; moreover, he presents the various mural inscriptions, dates and information found in different mansions. It is clear that Minasian definitely makes certain additions on what the scanty sources have and tries to save them from doubtless oblivion, because, in fact, some of these mansions exist no more. As the author states, "there have been a great number of these very beautiful and palatial mansions at New Julfa the majority of which have been destroyed. Yet there exist some, of which we could not talk. Let us hope that through the care of respective state institutions it will be possible to save the rest from destruction."

ՊԱՂՏԱՍԱՐ ԴՊԻՐ
ԿԵԱՆՔԸ ԵՒ ԳՈՐԾԸ[1]

ՀԵՆՐԻԿ ԲԱԽՉԻՆԵԱՆ

Ա. ՄԱՆԿԱՎԱՐԺԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԷՈՒԹԻՒՆԸ

Պաղտասար Դպիրն իր ժամանակի թերեւս ամենահամբաւաւոր ու բազմարդիւն մանկավարժն էր արեւմտահայ իրականութեան մէջ։ Ժամանակակիցներն ու յաջորդները վաստակաչատ ուսուցչապետին կոչել են «իմաստուն մեծ դասատաց», «քաջակիրթ մանկածու», «պատուելի մեծ վարժապետ», «վարժապետաց պետ» եւ «դաստիարակ բազմարդիւն»։ Պետրոս Ղափանցին իր ուսուցչին նուիրած ողբերգական ներբողում նրան համարել է «անգիտութեանց ընդդիմահար», որի չնորհիւ «մանուկ անկիրթ եւ անկատար վարժեալ գրտաւ արդիւնարար»[2]։

Յայտնի չէ, թէ ե՞րբ եւ ի՞նչ պայմաններում է Պաղտասար Դպիրն սկսել իր մանկավարժական գործունէութիւնը։ Ըստ Յ. Մրմրեանի՝ նա «1700էն մինչեւ 1758 Պոլիսի ամէնէն բազմահմուտ եւ բազմասան վարժապետն եղաւ»[3]։ Կարծում ենք, թէ Դպիրն ըստ ամենայնի իր մանկավարժական գործունէութիւնը ծաւալել է իր ուսուցչի՝ Աստուածատուր Աղաւնու մօտ հմտանալուց յետոյ եւ յատկապէս 1719 թուականից ետք, երբ Յովհաննէս Կոլոտի ջանքերով Կոստանդնուպոլսի Սկիւտար թաղամասում հիմնւում է մի դպրոց։ Այդ դպրոցում դասաւանդել է ինքը՝ Յովհաննէս Պատրիարքը, որն այստեղ ներմուծել եւ զարգացրել է Բաղէշի Ամրտոլու վանքի դպրոցի կրթական հարուստ աւանդոյթները։ Պաղտասար Դպիրն այս դպրոցում իր հերթին ներմուծել է իր նշանաւոր ուսուցչից ձեռք բերուած հարուստ փորձը։ Աստուածատուր Աղաւնին, Արշակ Ալպոյաճեանի խօսքերով ասած, «էջմիածնայ դպրոցին ամենափայլուն ներկայացուցիչներէն մէկն է», ուստի եւ նրա աշակերտի՝ Պաղտասարի չնորհիւ Սկիւտարի (ապա նաեւ Գում–Գափուի) դպրոցում «Ամրտոլու դպրոցին կը պատուաստուէր նաեւ էջմիածնայ վարժարանը»[4]։

Ամրտոլու վանքի նախկին սան Յովհաննէս Կոլոտն իր ստեղծած դպ-

րոցում մեծ տեղ է յատկացրել «արտաքին գիտութիւններին»[5] եւ հայ պատմագրութեանը։ Այդ առարկաների իսոր ու հիմնաւոր դասաւանդման նպատակով նա զարկ է տուել այդ բնագաւառի երկերի գրչագրութեան ու տպագրութեան գործին, որին եռանդուն մասնակցութիւն է բերել Պաղտասար Դպիրը։ Ցովհաննէս Կոլոտի յանձնարարութեամբ եւ հովանաւորութեամբ նա խմբագրել ու հրատարակել է փիլիսոփայական, քերականական եւ պատմագրական մի չարք երկեր, գրելով համապատասխան առաջաբաններ ու վերջաբաններ։ Ելնելով նրա հրատարակած այդ նիւթերից, կարող ենք ասել, որ Սկիւտարի դպրոցում Պաղտասար Դպիրը դասաւանդել է Հայոց Պատմութիւն, աստուածաբանութիւն, տրամաբանութիւն, քերականութիւն, թերեւս նաեւ երաժշտութիւն։

Սկիւտարի դպրոցում աշխատելու տարիներին Պաղտասար Դպիրն ինքը ստեղծել եւ հրատարակել է նաեւ նոր դասագրքեր ու ընթերցանութեան ձեռնարկներ։ Կրթական–ուսուցողական նպատակով է կազմուած նրա Շահաւէտը, *որը լոյս է տեսել 1723 թուականին, մեր կարծիքով՝ առաջին հերթին Սկիւտարի դպրոցի պէտքերի համար, եւ «Հրամանաւ տեառն Ցովհաննիսի աստուածաբան վարդապետի»։ Քաղաքական բնոյթի այս փոքրիկ գրքոյկն ուղղուած լինելով ուշիմ աշակերտներին, որոնք «միտս ունին եւ լսելիս»՝ ուսուցանում է քրիստոնէական վարդապետութեան հիմնական սկզբունքները։*

Սկիւտարի դպրոցի համար Պաղտասար Դպիրը կազմել եւ դարձեալ 1723 թուականին լոյս է ընծայել մի Այբբէնարան՝ *«սակս նորավարժ հետեւողաց», որը տարրական գիտելիքներ է հաղորդում թէ՛ հայոց այբուբէնի ու վանկակազմութեան եւ թէ քրիստոնէական կրօնի եւ քերականութեան վերաբերեալ։ Ի դէպ՝ Դպրի հրատարակած* Այբբէնարանից *ընդամէնը մէկ տարի առաջ, 1722ին, Աստուածատուր Կոստանդնուպոլսեցու տպարանում լոյս է տեսել մէկ այլ* Այբբէնարան, *որը, դատելով տիտղոսաթերթից, արտատպուած է Ոսկան Երեւանցու հրատարակած* Այբբէնարան եւ Քրիստոնէական[6] *գրքից։ Վերջինս Կ. Պոլսում վերահրատարակուել է նաեւ 1700 թուականին։ Իսկ 1712ին Գրիգոր Մարգուանեցու տպարանը լոյս է ընծայել Ցովհաննէս Երէց Ակնեցու կազմած* Այբբէնարանը։ *Պաղտասար Դպիրն, ըստ երեւոյթին, ելնելով իր մանկավարժական փորձից եւ Սկիւտարի դպրոցի նոր պահանջներից՝ յարմար է գտել կազմել մի նոր* Այբբէնարան՝ *նորովի կրթելով հայ մանուկներին։ Նրա կազմած այդ դասագիրքը, ինչպէս երեւում է, երկար ժամանակ գործածուել է Կ. Պոլսի դպրոցներում։ Ուշագրաւ է, որ դրանից կէս դար անց, Կ. Պոլսում լոյս է տեսել մի* Այբբէնարան եւ Քրիստոնէական, *որի յիշատակարանում՝ ասուած է. «Այբբէնական կարգն սորին ասեալ եղեւ ի տետրակէ Պաղտասար Դպրին»[8]։*

Այբբէնարանից յետոյ Պաղտասար Դպիրը գրոց աշակերտների համար ստեղծել եւ լոյս է ընծայել մի մեծարժէք երկհատոր Քերականութիւն[9]։

Պաղտասար Դպրի առաջին աշակերտներից է Պետրոս Դպիրը, որը 1721 թուականին, ըստ երեւոյթին իր ուսուցչի յանձնարարութեամբ, գրչագրել է Սիմէոն Ջուղայեցու Տրամաբանութիւնը եւ յիշատակագրել. «Տրամաբանութիւն այս տիրացու Պաղտասարի աշակերտ Պետրոս Դպրին է»[10]։

Պաղտասար Դպրի առաջին աշակերտներից է նաեւ Կոստանդնուպոլսի նշանաւոր գրահրատարակիչներից մէկը՝ Մարտիրոս Սարգսեանը, որը 1727 թուականին հրատարակած Կիւրեղ Եղուսաղէմացու Կոչումն Ընծայութեան գրքի յիշատակարանում Պաղտասար Դպրին յիշում է որպէս իր «վարժիչը»[11]։

Սկիւտարի դպրոցում Պաղտասար Դպրին աշակերտել է Ճակոր Նալեանը[12]։ Ինչպէս յայտնի է՝ իր պատրիարքութեան առաջին իսկ տարում վերջինս բացել է Գում–Գափուի մայր դպրատունը, որտեղ աշխատանքի է հրաւիրել իր ուսուցչին՝ Պաղտասար Դպրին։ Ինչպէս գրել է Վ. Թորգոմեանը՝[13] «1741ին Նալեան Ճակոր Պատրիարք Ս. Աստուածածին եկեղեցին կը փոխադրէ Իւսկիւտարի մէջ կոլոտի բացած վարժարանը եւ կ՚անուանէ զայն «Մայր դպրատուն», ուր կը դասախօսէ եւ ինք, եւ նաեւ նշանաւոր Պաղտասար Դպիրը»[14]։

Դպրոցի սաներից մէկը՝ Ճարութիւն Կարնեցին, ներբողելով այդ կրթօջախը, վկայել է, որ Նալեանը դպրոցի կառավարիչ–հոգածու է կարգել Պաղտասար Դպրին.

Կացոյց ի սա կառավարիչ հոգածու
Զոմն սոփեստ՝ յոյժ քաջակիրթ մանկածու,
Հոմերական ուսմամբ լինել նա ուժտու
Տոհմիս մանկանց, որոց միտք են լուսատու։

Որոյ անուն յորջորջէին Պաղտասար,
Ի քաղաքէն, որ այժմ անուանի Կեսար,
Քերթողական արուեստիւ լեալ յոյժ ճարտար,
Որ ոչ սակաւ ազգիս գըտաւ մրխիթար...[15]

Դպրոցի սաներից մէկ ուրիշը եւս ջերմ երախտիքով է յիշում նրա կառավարիչ–հոգածուին եւ միւս ուսուցիչներին. «Հաստատեցաւ սիրտ իմ այսօր եւ զօրացաւ բազուկ իմ, տիրեալ անեզր խնդութեան երախտեաց մօրն իմ դպրատան եւ նմա հոգածուի եւ վարժապետացն»՝ գրում է նա[16]։ Այդ ուսուցիչների մէջ, հաւանաբար, եղել է նաեւ Պաղտասար Դպրի աւագ որդին՝ Արսէն Դպիրը, որին Պաղտասարի հետ մէկտեղ յիշել է տաղասաց

եւ մատենագիր Պօղոս Տիւրիկեցին, ներկայացնելով որպէս «Պաղտասար եւ Արսէն չնորհապերճ դպրաց աշակերտ»[17]։

Ինչպէս մի ժամանակ Յովհաննէս Կոլոտի, այժմ էլ Յակոբ Նալեան Պատրիարքի յանձնարարութեամբ ու հովանաւորութեամբ, Պաղտասար Դպիրը շարունակում է տպագրել որոշ օգտաչատ գրքեր ի նպաստ մայր դպրանոցի։ 1750ական թուականներին նա վերահրատարակում է կրթական նպատակներով կազմած Շահաւէտ[18] եւ Բարեւագիրք ժողովածուները, եւ տպագրում՝ իր մէկ այլ աշխատութիւնը՝ Յանկզիրք Նոր Կտակարանին[19]։ Գրաբարի քերականութիւնը շատ աւելի դիւրութեամբ ուսուցանելու նպատակով՝ նա Յակոբ Նալեանի յանձնարարութեամբ ձեռնարկում է մէկ այլ աշխատութիւն, որը լոյս է ընծայել 1760 թուականին։ Դա գրաբարի քերականութիւնը ժամանակի խօսակցական լեզուով՝ արեւմտահայ աշխարհաբարով շարադրելու առաջին փորձն է եւ հեղինակի նախորդ երկհատոր Քերականութեան համառօտութիւնը։ Գրքի առաջաբանում բացատրելով իր այս նոր աշխատութեան նպատակը՝ հեղինակը նշել է, որ թէեւ իր երկհատոր Քերականութիւնը «բացկեկ»՝ այսինքն հասկանալի լեզուով է շարադրել, բայց գրաբարին դեռեւս չտիրապետող մանուկները դժուար են ընկալում այն, ուստի եւ «զայս փոքրիկ քերականութիւնս ալ նոր շարադրեցինք աշխարհի բառով, որ գրոց բան հասկանալու սէր ունեցող փոքրիկ տիրացուներն կամ թէ ով ոք եւ իցէ, ասով մտնեն ի մեծ քերականութիւնն եւ հեչտ ուսանին զնա չնորհօքն Աստուծոյ»[20]։

Սա Պաղտասար Դպրի կողմից կարեւոր նորամուծութիւն էր հայոց լեզուի քերականութեան դասաւանդման ասպարէզում։ Ուշագրաւ են գրքի վերջում զետեղուած հարց ու պատասխանները, որոնք մանկավարժ–քերականը շարադրել է՝ մատուցուող գիտելիքները մանուկների յիշողութեան մէջ աւելի լաւ ամրակայելու համար։ Ահա մի փոքրիկ նմուշ գրքի այդ հատուածից, որի չնորհիւ, յիրաւի, «ընթերցողի առաջ վերականգնւում է միջնադարեան դպրոցի պատկերը, ուսուցչի եւ աշակերտի դերը, դասի ընթացքը»[21]։

«Ձեւն քանի՞ է։

«— Երեք· պարզ, բարդ, յարաբարդ· ինչպէս՝ գարի, գարեհաց, գարեհացակեր։

«— Տեսակն քանի՞ է։

«— Երկու· նախատիպ, ածանցեալ· ինչպէս՝ ծով, ծովային, հող, հողեղէն եւ այլն։

«— Ածանցեալներու վերջերն քանի՞ են։

«— Շատ են։

«— Սերտե՞ր ես գամէնն։

«— Հրամե՛ր ես։

«— Ըսէ տեսնեմ...»[22]

Գում–Գափուի դպրատանը Պաղտասար Դպրին աշակերտել են ժամանակի մի չարք խոշոր հայ մտաւորականներ, որոնց մէջ են Սիմէոն Երեւանցին, Պետրոս Բերդումեանը, Թագւոր Վարժապետը, Յարութիւն Բասենցին եւ ուրիշներ[23]։ Այս փաստից ելնելով՝ Յ. Մրմրրեանն իրաւամբ եզրակացրել է, որ «ըստ այսմ՝ գրականութեան դարագլուխ մը բացած է այս անշուք Պաղտասար Դպիրը, որով կը կշռէ՝ գէթ գրականօրէն՝ ջոջ ամիրայ մը»[24]։

Բ. ՀՐԱՏԱՐԱԿՉԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԷՈՒԹԻՒՆԸ

Պաղտասար Դպրի մանկավարժական գործունէութիւնը սերտօրէն կապուած է եղել նրա հրատարակչական գործունէութեանն ու ստեղծագործական աշխատանքին։ Սա անշուշտ չի նշանակում, թէ նրա հրատարակչական գործունէութիւնը միտուած է եղել սոսկ դպրոցական կարիքները հոգալուն։ Հաւաքելով, խմբագրելով ու հրատարակելով տասնեակ կրօնական, իմաստասիրական ու պատմական երկեր, Պաղտասար Դպիրը նպատակ է ունեցել նաեւ ամրապնդել հայրենի հաւատն ու դաւանանքը ժողովրդի մէջ, նպաստել ազգային արժանապատուութեան, ինքնագիտակցութեան ու մտաւոր մակարդակի բարձրացմանը։ Դա համապատասխանում էր ազգային հոգեւոր գերագոյն իշխանութեան ծրագրերին, որոնց կենսագործողներն էին արեւմտահայ իրականութեան մէջ Երուսաղէմի եւ Կ. Պոլսի պատրիարքները։

Պաղտասար Դպիրն իր հրատարակչական գործունէութիւնը սկսել է 1717 թուականից, երբ Կ. Պոլսի պատրիարք էր ընտրուել Յովհաննէս Կոլոտ Բաղիչեցին, իսկ Երուսաղէմի պատրիարք՝ Գրիգոր Շղթայակիր Շիրվանցին։ Ահա այս երկու հայրենանուէր պատրիարքների հովանու ներքոյ է Պաղտասար Դպիրը ծաւալել հիմնականում ինչպէս իր մանկավարժական՝ այնպէս էլ հրատարակչական գործունէութիւնը։

Իր հրատարակած գրքերի համար Պաղտասար Դպիրն ինքը հայթայթել է լաւագոյն բնագրեր, համեմատել դրանք, խմբագրել ու սրբագրել եւ աչալուրջ հետեւել տպագրութեան ընթացքին։ Այդ գրքերում նա յաճախ գետեղել է գիտական ու խմբագրական բնոյթի առաջաբաններ, վերջաբաններ, ծանուցումներ, յիշատակարաններ, կազմել է առարկայական եւ այբբենական ցանկեր, ինչպէս նաեւ տպագրել իր հեղինակած զանազան ներբողները, քառեակները ու երկտողեակները, ըստ ամենայնի նպաստելով ընթերցողին՝ աւելի լաւ ընկալելու տուեալ նիւթը, եւ աւելի լաւ ճանաչելու տուեալ հեղինակին։

Պաղտասար Դպիր իր կազմած ու խմբագրած գրքերը հիմնականում

հրատարակել է Կ. Պոլսի երկու խոշոր տպագրիչների՝ Գրիգոր Մարզուանեցու եւ Աստուածատուր Կոստանդնուպոլսեցու տպարաններում։ Նրա հրատարակած մեզ յայտնի առաջին գիրքը լոյս է տեսել Աստուածատուրի տպարանում, 1717 թուականին։ Դա 800 երկսիւն, զարդափակ էջերով եւ ընտիր տպագրութեամբ մի ժողովածու է, որի հիմնական բովանդակութիւնն է կազմում Կիւրեղ Աղեքսանդրացու Գիրք Պարապմանցը, Աթանաս Աղեքսանդրացու Թուղթ առ Եպիկտիմոն եւ Գրիգոր Տաթեւացու Լուծմունք Ի Պարապմունս Սրբոյն Կիւրղի երկերի հետ մէկտեղ։ Բոլոր այդ երկերը տպագրուել են առաջին անգամ՝ մի քանի ձեռագրերի համեմատութեամբ։ Դրանցից մէկը, որ հիմք–օրինակն է եղել, ինչպէս իմանում ենք Պաղտասար Դպրի յիշատակարանից[25] էջմիածնից Կ. Պոլիս է ուղարկել կաթողիկոս Աստուածատուր Համադանցին՝ զայն տպագրելու յանձնարարականով։ Հայոց կաթողիկոսն իրեն համարելով Կիւրեղ Աղեքսանդրացու դաւանակիցը՝ նախանձախնդիր է եղել այդ գրքի տպագրութեան, որը, Էջմի խօսքերով ասած, «դարձեալ պիտի հաստատէր, թէ հայերը հերձուածող ու հերետիկոս չեն»։ Գրքի տպագրական ծախսերը հոգալու համար Ցովհաննէս եւ Գրիգոր Պատրիարքները հանգանակութիւն են կազմակերպել, «յորդորելով զեղբարս յողորմութիւն»։ Դա, յիրաւի, «առաջին հրատարակչական ընկերութիւնն է հայերիս մէջ»[26]։

Իր կատարած «ծանր ու դժուար» աշխատանքի մասին Պաղտասար Դպիրը տեղեկացրել է յիշատակարանում, ասելով. «սրբագրեցեալ յոլով եւ անհանգիստ մըտառական աշխատանօք բազում անգամ ընթերցման եւ ստուգեցեալ ի քանի մի ինչ փորձ եւ ընտիր օրինակաց»։ Գրքի տարբեր էջերում նա տպագրել է իր մի քանի ընտիր ներբողները[27], որոնցից երկուսը ձօնուած են Կիւրեղ Աղեքսանդրացուն։ Նա է հեղինակել նաեւ գրքի առաջաբանը՝ «Աստուծով հանդերձ բան առ վերծանօղսդ բարեմիտ» խորագրուած[28]։

Ինչպէս ծանուցուած է գրքում՝ նոր–նոր հրապարակ ելած այդ գրքին հետեւել է Ցովհան Ոսկեբերանի Մեկնութիւն Սրբոյն Աւետարանին, Որ Ըստ Յոհաննու երկը, «որոյ տրպեցումն ըզկէսն անցեալ է եւ յաւարտ մօտեցեալ»[29]։ Եւ իսկապէս, նոյն 1717 թուականին, այս անգամ Գրիգոր Մարզուանեցու տպարանում, լոյս է տեսնում Ցովհան Ոսկեբերանի նշուած աշխատութիւնը, որը 1112 թուականին թարգմանել է Կիրակոս վարդապետ Դրազարկցին։ Այս գործն էլ առաջին անգամ տպագրել է Պաղտասար Դպիրը։ Այս անգամ էլ մեր առջեւ մի ծաւալուն ու չքեղ հրատարակութիւն է, խնամքով կազմուած մի բնագիր[30]։ Ըստ Պաղտասար Դպրի յիշատակարանի՝ տպագրութեան համար հիմք է ծառայել մի ընտիր ձեռագիր օրինակ, որը գրչագրուած է եղել «ի վաղուց հետէ, ի լաւ եւ ընտիր օրինակէ, ի ձեռն արհեստագէտ եւ ուղղագիր նօտարի ուրումն Երեմիա

վարդապետի»։ Այս անգամ էլ Պաղտասար Դպիրը չի բաւարարուել մէկ օրինակով եւ գտել է մէկ այլ «ընտիր եւ սրբագրեցեալ համանման եւ միատիպ օրինակ ... գրեցեալ յերկրին Կիլիկիոյ, ի սահմանս տանն Սրսայ, ձեռամբ տէր Ղազար քահանայի արհեստաւոր գրչի»։ Եւ այս անգամ էլ նա բնագիրը պատրաստել է եւ հրատարակել, իր իսկ խօսքերով ասած, «բազում զգուշական քննութեամբ եւ սրբագրական աշխատութեամբ»։ Խոյս տալով իր անուան յաճախակի յիշատակումից, Պաղտասար Դպիրն ամենավերջում միայն դիմել է ընթերցողին հետեւեալ կարճառօտ խնդրանքով, որպիսիք հանդիպում են նաեւ յաջորդ մի շարք հրատարակութիւններում. «Հուսկ յետոյ քան զամենեսին զբազմաչխատ սրբագրող սրբոյ մատենիս՝ զյոգնամեղ Պաղտասար չնչին Դպիրս միով եւեթ հայրմերիւ յիշատակել առ Քրիստոս մի՛ դանդաղէք»[31]։ Ընթերցողին օգնելու համար Դպիրը գրել է նաեւ մի վերջաբան՝ «Վերջաբանութիւն սրբագրօղի սրբոյ մատենիս՝ առ եղբարս վերծանօղս» խորագիրով[32], ինչպէս նաեւ Ցովհան Ոսկեբերանին ներկայացնող ներբողներ[33]։ Գրքի վերջին էջերը զբաղեցնող այդ ներբողները լոյս են տեսել որոշ վրիպակներով։ Այդ կապակցութեամբ Պաղտասար Դպիրը 1721 թուականին լոյս տեսած Աղամգրքի յիշատակարանում ցաւով նշել է այդ փաստը, յոյս յայտնելով, որ մէկ այլ առիթով կը վերահրատարակի դրանց ճշգրտուած բնագրերը[34]։ Աւելացնենք նաեւ, որ Պաղտասար Դպրի հրատարակած այս երկրորդ երկը ներբողներով հանդերձ ԺԸ. դարում գրչագրուել է եւ պահպանուում է Զմմառի վանքի մատենադարանում[35]։

Մեզ յայտնի յաջորդ գիրքը, որ խմբագրել ու հրատարակել է Պաղտասար Դպիրը, Զենոբ Գլակի (Ցովհան Մամիկոնեան) Պատմութիւն Տարօնոյ երկն է՝ լոյս տեսած 1719 թուականին, Գրիգոր Մարզուանեցու տպարանում։ 268 գարդափակ էջերից բաղկացած եւ բաւական ճաշակով ձեւաւորուած այս գիրքը տպագրութեան է յանձնարարել եւ ծախսերը հոգացել է Ցովհաննէս Կոլոտը։ Սա փաստօրէն Պատմութիւն Տարօնոյ երկի առաջին հրատարակութիւնն է եւ ունի աղբիւրագիտական խոշոր արժէք։ Դեռեւս 1709 թուականին Պաղտասարի ուսուցիչ Աստուածատուր Աղաւնու ջանքերով եւ նոյն Գրիգոր Մարզուանեցու տպարանում՝ նոյնպէս առաջին անգամ հրապարակ է հանուել Ագաթանգեղոսի Հայոց Պատմութիւնը, որպէսզի «հայերը կարդան, հասկանան, որ իրենք դաւանում են Գրիգոր Լուսաւորչի դրած հաւատը ու կարողանան պատասխաններ տալ հաւատափոխներին։ Նոյն նպատակով է, որ 1719ին հրատարակւում է Զենոբ Գլակը»[36]։ Այս երկի համար էլ Պաղտասար Դպիրը գրել է անհրաժեշտ տեղեկութիւններ հաղորդող առաջաբան[37]։ Ելնելով գրքի բովանդակութիւնից եւ նրանում արծարծուած ազգային, լուսաւորչական գաղափարաբանութիւնից՝ Պաղտասար Դպիրն այստեղ գետեղել է ընդարձակ ներբողներ՝

ձօնուած Տարօնի Իննակնեան վանքի (Մշոյ Սուրբ Կարապետ) հովանաւոր Յովհաննէս Մկրտչին եւ Գրիգոր Լուսաւորչին[38]։ Ի դէպ՝ վերջինիս նուիրուած ներբողը Պաղտասար Դպիրը գրել է դեռեւս 1709 թուականին, ինչպէս ենթադրել ենք, Ագաթանգեղոսի Պատմութեան հրատարակութեան առթիւ։

Պաղտասար Դպրի կազմած եւ հրատարակած այս հատորը, ներբողներով հանդերձ, վերահրատարակուել է Կալկաթայում՝ 1814 թուականին։ Կայ նաեւ այդ հրատարակութիւնից արտագրուած մի գրչագիր օրինակ Ամստերդամ, 1758 թուակիր[39]։

1719 թուականին Պաղտասար Դպրի խմբագրութեամբ Աստուածատուրի տպարանում լոյս է տեսնում նաեւ մի Ժամագիրք, որը բովանդակում է հասարակաց աղօթքներ՝ «ըստ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ»։ 576 երկսիւն եւ զարդափակ էջեր ընդգրկող, զարդանախշերով ու փորագիր պատկերներով հարուստ այս գիրքն էլ Կ. Պոլսի հրատարակչական լաւագոյն նմուշներից է, որին իր նշանակալից նպաստն է բերել Պաղտասար Դպիրը, որ աղաչում է իր յիշատակարանում «նաեւ զսրբագրօղ գրքոյս զՊաղտասար Դպիրն յիշեսջիք ի Տէր»[40]։

1720 թուականին Կ. Պոլսում էջմիածնի նուիրակ Պետրոս Վարդապետ Աստապատցին Գրիգոր Մարզուանեցու տպարանում ձեռնարկել է տպագրել Գրիգոր Տաթեւացու Գիրք Հարցմանցը, սակայն ինչ–ինչ պատճառներով գրքի տպագրութիւնը մնացել է անաւարտ, եւ լոյս է տեսել ընդամէնը 124 էջ։ Շուրջ մէկ տասնամեակ յետոյ միայն՝ 1729–1730 թուականներին հնարաւոր է լինում Աստուածատուր Կոստանդնուպոլսեցու տպարանում իրագործել Տաթեւացու այդ երկի ամբողջական հրատարակութիւնը, որ բաղկացած է 808 երկսիւն եւ զարդափակ էջերից։ Այս գիրքը եւս խմբագրել է Պաղտասար Դպիրը, որը վերջում թողել է հետեւեալ քառատողը.

Ներել մաղթեմ աղերս արկեալ,
Որ ինչ ի սմա սըխալ գըտեալ,
Մ՚չ գիտելոց եւ ո՛չ տեսեալ,
Կամ ըստ հընոցն այնպէս թողեալ[41]։

Ինչպէս տեղեկանում ենք գրքի յիշատակարանից[42], բացի նախորդ աւանաւարտ հրատարակութեան համար ունեցած հիմք–օրինակից՝ Պաղտասար Դպիրը ձեռք է բերել նաեւ երկու այլ հին ձեռագիր օրինակներ՝ «օժանդակ սրբագրութեան» համար։

Պետրոս Վարդապետ Աստապատցին կատարելով Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի հրամանը, 1720–1723 թուականներին Յովհաննէս եւ Գրիգոր

Պատրիարքների աջակցութեամբ Աստուածատուրի տպարանում ձեռնարկում է մէկ այլ եկեղեցական ստուարածաւալ գրքի՝ Հարանց Վարքի հրատարակութիւնը (568 երկսիւն գծափակ էջ)։ Սա եւս խմբագրել է Պաղտասար Դպիրը, որի մասին գրքի յիշատակարանում ասուած է. «Եւ եւս առաւել յիշեցէք առ Տէր զչնորհալի եւ զհանճարամիտ Տիրացու Պաղտասարն, որ է սրբագրիչ տպագրատանն այնորիկ, յորում գիրքս տպեցաւ, եւ զսոյն գիրքս եւս նա սրբագրեաց բազում աշխատութեամբ»[43]։

1721 թուականին Պաղտասար Դպիրը հրատարակել է միջնադարեան եւս մէկ խոշոր գրական յուշարձան՝ Առաքել Սիւնեցու Աղամգիրքը, որի մասին խօսք եղաւ վերեւում։ Սա եւս այդ գործի առաջին հրատարակութիւնն է եւ ունի 288 գծափակ էջ։ Ցատկանշական է, որ տպագրութեան համար հիմք ծառայած ձեռագիր օրինակում երկը վերագրուած է եղել Առաքել Բաղիշեցուն, սակայն բանիբուն հրատարակիչը ճշդել է հեղինակի հարցը եւ իր յիշատակարանում նրա մասին յայտնել որոշ տեղեկութիւններ[44]։

Պաղտասար Դպրի խմբագրած Աղամգիրքը վերահրատարակուել է 1799 թուականին Կ. Պոլսում, Մատթէոս Դպրի տպարանում։ Վերջինիս յիշատակարանում ասուած է, որ գիրքը տպագրւում է «ըստ օրինակի սրբագրեցելոյ ի Տիրացու Պաղտասար ծերունազարդ Դպրէ Կեսարացւոյ, արդէն առ Տէր հանգուցելոյ»[45]։

1722 թուականին Պաղտասար Դպիրը մասնակցել է մի մեծադիր ու մեծածաւալ եւ 976 երկսիւն ու զարդափակ էջ բովանդակող գրքի հրատարակութեանը։ Դա չքեղ տպագրութեամբ մի ճաշոց է՝ «գեղեցկատիպ եւ վայելուչ, գաղափարեցեալ ի մատենից հնոց թագաւորացն Հայոց»։ Գիրքը տպագրուած ունի Պաղտասար Դպրի մի ներբողը՝ ձօնուած Մարիամ Աստուածածնին[46]։

Ցաջորդ՝ 1723 թուականին Դպիրը հրապարակ է հանում միանգամից երեք գիրք, երեքն էլ իր հեղինակութեամբ. վերոյիշեալ Շահաւէտը եւ Այբբենարանը, այլեւ իր տաղերի առաջին ժողովածուն՝ Տաղարան Փոքրիկը[47]։

Պաղտասար Դպրի յաջորդ խոշոր հրատարակչական աշխատանքը 1726 թուականին Գրիգոր Մարգուանեցու տպարանում լոյս տեսած 431 երկսիւն զարդափակ էջով Նարեկն է[48]։ Գրիգոր Նարեկացու Ողբերգութեան Մատեանի նախորդ հրատարակութիւնը իրագործուել էր դարձեալ Կ. Պոլսում, 1700–1702 թուականներին[49]։ Սակայն այդ հրատարակութիւնն արդէն սպառուած լինելով, եւ հաշուի առնելով գրքի մեծ պահանջարկն ու կարեւորութիւնը՝ Ցովհաննէս եւ Գրիգոր Պատրիարքները ձեռնարկել են մի նոր հրատարակութիւն, որը չհետեւանքներէն տարբերւում է նախորդից։ Բնագրի պատրաստումն ստանձնել է Պաղտասար Դպիրը, որը նախորդ

տպագիր օրինակից զատ ձեռքի տակ է ունեցել, ինչպէս վկայել է իր յիշատակարանում, բազում լաւ ձեռագիր օրինակներ եւ ինքն իսկ յայտնաբերել է «Հին օրինակ մի, որ գեր ի վերոյ էր, քան զայլսն. յորմէ բազում ինչ սխալանս եւ պակասութիւնս բառից եւ բանից ուղղեցաք...»[50]: Այդ օրինակների հիման վրայ էլ Պաղտասար Դպիրը կազմել է Նարեկի քննական բնագիրը, «բազմաչխատ երկամբք սրբագրութեան զայլ եւ այլ օրինակաւն ընդ միմեանս համեմատելով»: Բացի Ողբերգութեան Մատեանից՝ Պաղտասար Դպիրը նախորդ հրատարակութեան հետեւութեամբ տպագրել է նաեւ Գրիգոր Նարեկացու ներբողեանները, գանձերը եւ այլ գործեր: Այս հրատարակութիւնը եւս բացւում է նրա առաջաբանով, որ կրում է «Նախերգաբար՝ առ ջերմեռանդ ընթերցօղսդ» խորագիրը, եւ մի ոտանաւորով, որ Սուրբ Հոգուն ուղղուած աղերս է՝ գրքի հրատարակութիւնը բարեյաջող աւարտելու համար:

Նոյն 1726 թուականին Պաղտասար Դպիրն իրագործել է մէկ այլ դժուարին ու կարեւոր հրատարակչական ծրագիր, դարձեալ գտնելով Յովհաննէս Կոլոտի աջակցութիւնը: Խօսքը նրա խմբագրած Մաշտոցի մասին է, որի տպագրութիւնը եղել է Պաղտասար Դպրի անմիջական նախաձեռնութիւնն ու բաղձանքը, քանի որ, ինչպէս ինքն է վկայել յիշատակարանում (էջ 376–379), «ի վաղուց հետէ տեսանելով զբազում սխալանս բառից եւ բանից ի մէջ Մաշտոցացն, մեծագոյն սուգ լինէր սրտիս. թէ գիա՞րդ ոչ ումէք փոյթ լինի ուղղել զնոսա: Եւ ըղձալի հանապազ սրբագրել զՄաշտոց մի եւ նոր տալ տպել ի փառս անուան մեծին Աստուծոյ եւ ի քաւութիւն բազում յանցանաց իմոց»[51]: Գտնելով Մաշտոցի հինգ ընտիր օրինակներ, նա բաղդատել է դրանք «բազում աշխատութեամբ եւ անհանգիստ տքնութեամբ», ուղղելով սխալները, որոնց մի մասն, ինչպէս նշել է նա, «այնպիսիք են, որ հաւատոյ վնաս բերեն»: Եւ իր մանրազնին ու գիտական աշխատանքից յետոյ Պաղտասար Դպիրը յորդորել է ընթերցողին հետեւորդ լինել գիտութեան, «զի գիտութիւն լոյս է եւ տգիտութիւն՝ խաւար. մի՛ եղիցի մեզ թողուլ զլոյսն եւ զհետ երթալ խաւարի»: Մանօթանալով Պաղտասար Դպրի կազմած բնագրին, Յովհաննէս Կոլոտը նշել է, որ այն «ըստ ամենայնի լի է ուղղագրութեամբ»[52], ուստի յանձնարարել է այն տպագրութեան եւ իր պատրիարքական կնիքով հաստատել որպէս գործող ծիսարան: Գրքի մէջ Դպիրը զետեղել է նաեւ իր երկու մահերգական ողբերը...[53]: Այս Մաշտոցը հրատարակչի նորամուծ հեղինակային ողբերով հանդերձ բազմիցս վերահրատարակուել է եւ գրչագրուել:

Պաղտասար Դպիրն է խմբագրել նաեւ 1727 թուականին լոյս տեսած Կիւրեղ Երուսաղէմացու Կոչումն Ընծայութեան գիրքը, որի տպագրութիւնը Յովհաննէս եւ Գրիգոր Պատրիարքների յանձնարարութեամբ ձեռնարկել է Կ. Պոլսի մէկ այլ նշանաւոր տպագրիչ՝ Մարտիրոս Սարգսեանը:

Վերջինս, ինչպէս արդէն ասել ենք, եղել է Պաղտասար Դպրի աշակերտը։ Այս գիրքը եւս կ. Պոլսի լաւագոյն հրատարակութիւններից է՝ 592 զարդափակ էջերով, նախշազարդերով ու փորագիր պատկերներով։ Ճիշատակարանում կարդում ենք. «Յիշեսջիք եւ զսբրագրօղ սուրբ մատենիս զտիրացու Պաղտասարն՝ զվարժիչն իմ եւ զծնօղն նորին. եւ զորդեակն իւր տիրացու Արսէնն. որ բազում աշխատանս կրեաց ի վերուղղումն սխալանաց սորին»[54]։ Դպրի խմբագրած այս գիրքն էլ վերահրատարակուել է 1832 թուականին՝ Վիեննայում։

Կիւրեղ Երուսաղէմացու գրքից անմիջապէս յետոյ Պաղտասար Դպիրը ճովհաննէս Կոլոտի յանձնարարութեամբ հրատարակութեան է պատրաստել իմաստասիրական երկերի մի ժողովածու, որը լոյս է ընծայուել 1728ին՝ Աստուածատուրի տպարանում։ Գիրքն ընդգրկում է Սիմէոն Ջուղայեցու Տրամաբանութիւնը, ինչպէս նաեւ Պորփիւրի ու Դաւիթ Անյաղթի որոշ երկեր։ Բոլոր այդ երկերը նոյնպէս տպագրուել են առաջին անգամ։ Գրքի տարբեր էջերում Պաղտասար Դպիրը զետեղել է իր մի շարք քառեակներն ու երկտողեակները, իսկ Սիմէոն Ջուղայեցու Տրամաբանութեան համար գրել է մի արժէքաւոր վերջաբան[55]։ Բացի այդ կատարել է նաեւ Դաւիթ Անյաղթի Վերլուծութիւն Ներածութեան Պորփիւրի երկի համառօտագրութիւնը, որին հետեւում է երկու քառատող.

Տըպել տըւօղի գըրքոյս,
Մեղօք լըցելոյ հիքոյս,
Ջընչին Պաղտասար Դրպրիս
Հայցեմ տալ մէկ ողորմիս։

Նաեւ տըպագրօղի սորին,
Մահտեսի Աստուածատուրին,
Հանդերձ որդւով Յօհաննիսիւ
Եւ մըչակիւրն Պետրոսիւ[56]։

Պաղտասար Դպրի կազմած եւ հրատարակած այս իմաստասիրական ժողովածուն լայն տարածում է գտել, բազմիցս գրչագրուել է եւ վերահրատարակուել է կ. Պոլսում 1794 թուականին։

Ինչպէս նշեցինք, 1729 թուականին Պաղտասար Դպիրը սրբագրել է Գրիգոր Տաթեւացու Գիրք Հարցմանցը։ Իսկ յաջորդ տարին, 1730ին, նա որպէս սրբագրիչ յիշուում է Գրիգոր Մարզուանեցու տպագրած մեծածաւալ Յայսմաւուրքի յիշատակարանում. «Այլեւ յիշեսջիք ի Տէր զսբրագրօղ օրինակի սուրբ մատենիս՝ զյոգնիմաստ եւ զխոհեմամիտ զԿոստանդնուպօլսեցի զՊաղտասար Դպիրն»[57]։ Նոյն այդ ժամանակ Աստուածատուրի

տպարանում հրատարակւում է Խոսրով Անձեւացու Մեկնութիւն Աղօթից, որի յիշատակարանում Պաղտասար Դպիրը ներկայանում է թէ՛ իբրեւ սրբագրող եւ թէ՛ «աչխատող ցանկի»[58]։ Ուշագրաւ է, որ իր կազմած ցանկից յետոյ հմուտ բանասէր–բնագրագէտը ծանուցել է, որ գրքում ընդգրկուած մեկնութիւններից մէկը թէեւ բնագրին հետեւելով տպագրել է Խոսրով Անձեւացու անունով, սակայն յետոյ ճշդել է, որ հեղինակը մէկ ուրիշ վարդապետ է, իր ենթադրութեամբ՝ Ներսէս Լամբրոնացին։

Նշեցինք, որ 1728 թուականին Պաղտասար Դպիրը Սիմէոն Ջուղայեցու Տրամաբանութեան հետ մէկտեղ հրատարակել է նաեւ Դաւիթ Անյաղթի Առածք Հինգը եւ Վասն Բաժանմանը։ Երեք տարի անց դարձեալ Ցովհաննէս եւ Գրիգոր Պատրիարքների յանձնարարութեամբ եւ ծախսերով՝ Պաղտասար Դպիրը հրատարակել է Դաւիթ Անյաղթի Գիրք Սահմանացը[59]։ Տպագրութեան համար նա ունեցել է երկու ձեռագիր օրինակ, որոնցից մէկը՝ մագաղաթեայ մի հին գրչագիր։ Այս անգամ էլ նա ոչ միայն ինամքով պատրաստել է բնագիրը, այլեւ կազմել այբբէնական–առարկայական ցանկ, չարադրել Դաւիթ Անյաղթի կենսագրութիւնը, տպագրել նրան ձօնուած իր մի ներբողը եւ Դաւթի «Ամենայն չար տանջելի» երկի բանաստեղծական մշակումը։ Ըստ այսմ՝ Պաղտասար Դպրին է պատկանում միջնադարեան հայ մեծ փիլիսոփայի երկերի առաջին հրատարակչի պատիւը։

1734 թուականին Պաղտասար Դպրի անունը յիշատակուած է Գրիգոր Մարզուանեցու հրատարակած Ցոհվան Ոսկեբերանի Ներբողեանքի յիշատակարանում, ըստ որի Մարզուանեցին երկար ժամանակ երազել է տպագրել այդ երկը եւ միայն քսանհինգ տարի անց դրա գրչագիր օրինակը գտել է «մերձ տիրացու Պաղտասար չնորհալի Դպրին»[60]։ Ըստ երեւոյթին, իր իսկ տրամադրած բնագրի հրատարակութեանը Պաղտասար Դպիրը որոշակի մասնակցութիւն է ունեցել։

Նոյն 1734 թուականի Յուլիսի 31ին Պաղտասար Դպիրը Աստուածատուրի տպարանում հրապարակ է հանել իր տաղերի երկրորդ ժողովածուն[61], իսկ 1735ին՝ ԺԲ. դարի հայ մատենագիր Իգնատիոս Սեւլեռնցու Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին, Որ Ըստ Ղուկասու երկը՝ 452 երկսիւն եւ զարդափակ էջերով։ Դպիրը մի հնագիր օրինակի հիման վրայ պատրաստել է երկի բնագիրը, կազմել մի ծաւալուն այբբէնական–առարկայական ցանկ եւ չարադրել հեղինակին ու նրա գործը ներկայացնող փաստաթղթից վերջաբան. «Ցայտարարութիւն ինչ առ ընթերցող եղբարսդ վասն սրբոյ մատենիս եւ հեղինակի սորին եւ տպեցման»[62] խորագրով։ Պաղտասար Դպրի հրատարակած այս գիրքը վերստին տպագրուել է Կ. Պոլսում 1824 թուականին։

1736–1738 թուականներին դարձեալ Աստուածատուրի տպարանում

հրապարակ է հանուել Պաղտասար Դպրի երկհատոր Քերականութիւնը[83]։ Այդ ընթացքում նոյն տպարանը լոյս է ընծայել մէկ այլ գիրք՝ Գրիգոր Լուսաւորչի Յաճախապատումը՝ 360 երկսիւն եւ զարդափակ էջով, որի բնագիրը նոյնպէս առաջին անգամ հրատարակել է Պաղտասար Դպիրը մի քանի ձեռագիր օրինակների հիման վրայ։ Այնտեղ լրամշակելով՝ նա տպագրել է Լուսաւորչին ձօնուած իր երկարաչունչ ներբողը[84], որը գրել էր 1709ին եւ առաջին անգամ հրատարակել 1719 թուականին՝ Ջենոր Գլակի Պատմութեան մէջ։ Այս գիրքն էլ, Դպրի ներբողով հանդերձ, վերահրատարակուել է Կ. Պոլսում 1824 թուականին։

Պաղտասար Դպիրն, ըստ երեւոյթին, իր որոշ նպաստն է բերել նաեւ 1717–1737 թուականներին Աստուածատուր Կոստանդնուպոլսեցու եւ Գրիգոր Մարգուանեցու տպարաններում լոյս տեսած միւս գրքերի, կամ դրանց մի մասի, հրատարակութեան գործին։

1738–1741 թուականներին Կ. Պոլսի տպարաններում լոյս տեսած մեզ յայտնի գրքերից եւ ոչ մէկի մէջ յիշատակուած չէ Պաղտասար Դպրի անունը։ Ինչպէս ենթադրել ենք, նա հենց այդ տարիներին է գտնուել Թիապարտութեան մէջ, որտեղից ազատուել է 1741–1742 թուականներին։ 1742 թուականին նա Կ. Պոլսի նոր պատրիարք Ծակոր Նալեանի յանձնարարութեամբ հրատարակել է Գրիգոր Սկեւռացու Գիրք Աղօթից՝ 192 զարդափակ էջով։ Այստեղ տպագրուած են նրա երեք մաղթական տաղերը[85], որոնցից մէկում նա վկայել է իր բանտից ազատուելու մասին։

Նոյն 1742 թուականին Պաղտասար Դպիրը լոյս է ընծայել նաեւ իր հեղինակած Կրթութիւն Քրիստոնէական հայատառ թուրքերէն գիրքը[86], որը վերահրատարակուել է մի քանի անգամ։ Մէկ տասնեակից աւելի հրատարակութիւն է ունեցել նրա հեղինակած միւս հայատառ թուրքերէն գիրքը՝ Պու Պատմութիւնը...[87], որի առաջին հրատարակութեան տարեթիւը յայտնի չէ։

Պաղտասար Դպիրը հինգ գրչագիր օրինակների հիման վրայ կազմել է նաեւ ԺԲ. դարի մէկ այլ հայ մատենագրի՝ Սարգիս Շնորհալու Սնկնութիւն Եօթն Թղթոցն Կաթուղիկէից մեծածաւալ երկի քննական բնագիրը, որը 1743 թուականին լոյս է ընծայել Կ. Պոլսի մէկ այլ նշանաւոր տպագրիչ՝ Աբրահամ Թրակացին։ Դպիրն է կազմել նաեւ գրքի ցանկը, որից յետոյ տեղադրել է իր յիշատակարանը, աղաչելով յիշել «զաշխատող սակաւուկ ցանկիս եւ սրբագրող օրինակի սուրբ մատենիս՝ զՊաղտասար Դպիր Կեսարացի եւ Բիւզանդեցի»[88]։ Հետաքրքիր է, որ այս գիրքը, ըստ երեւոյթին ելնելով պահանջարկից, մէկ տարի անց՝ 1744ին, նոյնութեամբ վերահրատարակուել է նոյն տպարանում։ Գիրքը վերահրատարակուել է նաեւ 1826 թուականին Կ. Պոլսում։

Իր կեանքի եօթներորդ տասնամեակը թեւակոխած Պաղտասար

Դպիրն, անշուշտ, չէր կարող նախկին եռանդով ու արդիւնաւէտութեամբ չարունակել իր հրատարակչական գործունէութիւնը։ Ուստիեւ իր կեանքի վերջին տասնհինգ տարին նա աւելի չատ անց է կացրել գրական եւ գիտական գործունէութեամբ եւ իր երկերի հրատարակութեամբ։ Այսպէս, 1752 թուականին նա «Նորատէս» չարադրելով վերահրատարակել է իր Քարեւագիրքը, որի առաջին հրատարակութեան տարեթիւը յայտնի չէ։ Նոյն այդ ժամանակ պէտք է հրատարակուած լինի նաեւ նրա տաղերի երրորդ ժողովածուն՝ Տաղարանիկ Սիրոյ եւ Կարօտանաց։ *1753 թուականին նա տպագրել է իր* Յանկգիրք Նոր Կտակարանին *աշխատութիւնը, իսկ 1760ին՝ աշխարհաբար Քերականութիւնը։*

Այսպիսով, ուրեմն, իր չուրջ կէսդարեայ գրահրատարակչական գործունէութեան ընթացքում Պաղտասար Դպիրը կազմել, խմբագրել եւ հրատարակել է երեք տասնեակից աւելի գրքեր, հանդիսանալով մի քանի խոշոր պատմական եւ իմաստասիրական երկերի առաջին հրատարակիչը։ Նրա այս բեղմնաւոր եւ ազգանպաստ գործունէութիւնը եւս բարձր է գնահատուել իր ժամանակակիցների ու յաջորդների կողմից, որոնք մեծարել են նրան՝ համարելով «Հանճարամիտ», «յոգնիմաստ», «խոհեմամիտ», «նրբածանոյց գրոց մտաց» եւ «ժամանակակից մատենագրական հրատարակութեանց Մենտօր»։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Սկիզբը տես՝ Հենրիկ Բախչինեան, «Պաղտասար Դպիր, կեանքը եւ գործը», ***Հիւսիսեան Հայագիտական Հանդէս***, գիրք Ա., Պէյրութ, 1993, էջ 54–63։
2. Պաղտասար Դպիր, ***Տաղիկներ Սիրոյ եւ Կարօտանաց*** [Հրատարակութեան պատրաստեցին Շուշանիկ Նազարեան եւ Ասատուր Մնացականեան], Երեւան, 1958, էջ 217։
3. Յ. Մրմըրեան, ***Մասնական Պատմութիւն Հայ Մեծապունձներու***, Կ. Պոլիս, 1910, էջ 88։
4. Ա. Ալպոյաճեան, ***Պատմութիւն Հայ Դպրոցի***, Գահիրէ, 1947, էջ 576։
5. [Արտաքին գիտութիւններն էին քերականութիւնը, ճարտասանութիւնը, տրամաբանութիւնը, թուաբանութիւնը, երկրաչափութիւնը, աստղագիտութիւնը եւ երաժշտութիւնը, որոնց առաջին երեքը կը կազմէին «եռեակ գիտութիւնները», իսկ մնացեալները՝ «քառեակ գիտութիւնները», ըեպէտեւ ըստ Գրիգոր Տաթեւացիի ***Գիրք Հարցմանցի***՝ «ի սմանէ ընթերցումն Սուրբ Գրոց եւ վարժումն արտաքին կրթութեան, տեսական իմաստից եւ գործնական արդեանց շարայարութեան։ Ի սմանէ յոքնանկար նորագին տառք, եւ երաժշտական եղանակք, ... Մեկնութիւն հոգէշունչ մատենից... եւ արտաքացումն արտաքին սոփեստից»։ Տես՝ Ակադեմիկոս Մ. Աբեղեան, ***Հայոց Հին Գրականութեան պատմութիւն***, II, Պէյրութ, 1959, էջ 354, խմբ.]։
6. ***Այբբէնարան եւ Քրիստոնէական***, Ամստերդամ, 1666։
7. Յիշատակարանին համար տես՝ ***Այբբէնարան եւ Քրիստոնէական***, Կ. Պոլիս, [թ.պ.], էջ 68։

8. Ն. Ոսկանեան, Ք. Կորկորեան, [եւ] Ա. Սաւալեան, ***Հայ Գիրքը 1512–1800 Թուականներին***, Երեւան, 1988, էջ 486:
9. Պաղտասար Դպիր, ***Գիրք Քերականութեան Շարադրեալ Ի Տիրացու Բաղդասար Դպրէ***, Կ. Պոլիս, 1736:
10. Յ. Տաշեան, ***Մայր Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց Ի Վիեննա***, Վիեննա, 1895, էջ 787: Այսուհետեւ՝ Տաշեան:
11. Յիշատակարանին համար տես՝ Կիւրեղ Երուսաղէմացի, ***Կոչումն Ընծայութեան*** [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1727, էջ 208:
12. Տես՝ Գ. Բամպուքճեան, ***Յակոբ Պապրիարք Նալեան – Կեանքը, Գործերը եւ Աշակերտները***, Ստանպուլ, 1981, էջ 16:
13. Վ. Թորգոմեան, ***Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Սպամպօլոյ Պատմութիւն***, Վիեննա, 1913, էջ 239–240:
14. Մաշտոցեան Մատենադարան, ***Ձեռագիր*** թիւ 8216, էջ 225ա:
15. Տաշեան, էջ 118:
16. Բարգէն Կաթողիկոս Կիւլէսէրեան, ***Յուցակ Ձեռագրաց Ղալաթիոյ Ազգային Մատենադարանին Հայոց***, Անթիլիաս, 1961, էջ 1132: Տես նաեւ՝ Անուշաւան Վրդ. Դանիէլեան, ***Մայր Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան***, Անթիլիաս, 1984, էջ 500:
17. Պաղտասար Դպիր, ***Գրգուկս Շահաւէտ...***, Կ. Պոլիս, 1723:
18. Պաղտասար Դպիր, ***Օրինակք Բարեւագրաց***, Կ. Պոլիս, 1752:
19. Պաղտասար Դպիր, ***Գրքոյկ Որ Կոչի Ցանկգիրք Նոր Կրկնակարանին***, Կ. Պոլիս, 1753:
20. Պաղտասար Դպիր, ***Գիրք Քերականութեան***, Կ. Պոլիս, 1760, էջ 3: Այսուհետեւ՝ ***Գիրք Քերականութեան***:
21. Պաղտասար Դպիր, ***Տաղիկներ Միրոյ եւ Կարօտաձաց***, Երեւան, 1958, էջ 26:
22. Հարց ու պատասխաններու ամբողջութեան համար տես՝ ***Գիրք Քերականութեան***, էջ 162–174:
23. Տես՝ Գ. Պատկանեան, ***Ծաղկաբաղ Լիակատար Կենսագրութենէ Սրբազան Հայրապետի Ներսիսի Ե. Վեհափառ եւ Ազգասէր Կաթողիկոսի Ամենայն Հայոց***, մասն Ա., Զմիւռնիա, 1876, էջ 11–12: Ա. Երիցեան, ***Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսութիւնը եւ Կովկասի Հայք***, Մասն Ա., Թիֆլիս, 1894, էջ 77: Պաղտասար Դպրի աշակերտներից է համարուել նաեւ Պետրոս Ղափանցին, սակայն Շուշանիկ Նազարեանի հաշուարկներով՝ Ղափանցին չէր կարող Գում-Գափուի մայր դպրատան աշակերտ եղած լինել: Տես՝ Շուշանիկ Նազարեան, ***Պետրոս Ղափանցի***, Երեւան, 1969, էջ 9:
24. Մրմընեան, ***Ժամօր***, էջ 88ի:
25. Պաղտասար Դպիր, «Յիշատակարան», տես՝ Կիւրեղ Աղեքսանդրացի, եւ այլք, ***Գիրք Պարապմանց, եւ այլք***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1717, էջ 791–793: Այսուհետեւ՝ ***Գիրք Պարապմանց***:
26. Լէօ, ***Երկերի Ժողովածու***, հտ., 5, Երեւան, 1986, էջ 385: Այսուհետեւ՝ Լէօ:
27. Ներբողների համար տես՝ ***Գիրք Պարապմանց***, էջ 518–523:
28. Առաջաբանի համար տես՝ նոյն, էջ 2–10:
29. Նոյն, էջ 796:
30. Գործը կը բաղկանայ 982 երկսիւն եւ զարդափակ էջերից:
31. Յովհան Ոսկեբերան, ***Մեկնութիւն Սրբոյն Աւետարանին որ ըստ Յոհաննու***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1717, էջ 275:
32. Վերջաբանի համար տես՝ նոյն, էջ 972–973:
33. Ներբողներին համար տես՝ նոյն, էջ 976–978 եւ 980:
34. Առաքել Սիւնեցի, ***Ադամգիրք***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1721, էջ 286:

Այսուհետեւ՝ Առաքել Սիւնեցի:

35. Տես՝ Մ. Քեշիշեան, ***Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Ձմմառի Վանքի Մատենադարանին***, Վիեննա, 1964, էջ 305–309:
36. Է.տ., էջ 384–385:
37. Առաջաբանի համար տես՝ Պաղտասար Դպիր, «Բան սակաւուկ առ բարեմիտ ընթերցօղսդ», Ջենոք Գլակ, ***Պապմութիւն Տարօնոյ***, Կ. Պոլիս, 1719, էջ 2–6:
38. Ներբողներին համար տես՝ նոյն, Բ էջակալութեան, էջ 19–29 եւ 30–43:
39. Գրչագիր օրինակի համար տես՝ Մաշտոցեան Մատենադարան, ***Ձեռագիր*** թիւ 3403:
40. ***Ժամագիրք***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1719, էջ 576:
41. Գրիգոր Տաթեւացի, ***Գիրք Հարցմանց***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1730, էջ 808:
42. Յիշատակարանի համար տես՝ նոյն, էջ 790–792:
43. ***Հարանց Վարք***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1723, էջ 568:
44. Առաքել Սիւնեցի, էջ 288:
45. Առաքել Սիւնեցի, ***Աղամգիրք***, Կ. Պոլիս, 1799, էջ 275–276:
46. Ներբողին համար տես՝ ***Ճաշոց*** [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1727, էջ 15:
47. Պաղտասար Դպիր, ***Տաղարան Փոքրիկ Պաղտասար Գպրէ Ասացեալ Ձաննազան Գունով***, Կ. Պոլիս, 1723:
48. ***Գիրք Աղօթից Սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ Հոգեկիր Հոնտորի...***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1726: [Ըստ Գրիգոր Նարեկացիի ***Մատեան Ողբերգութեան***ի 1985ի ակադեմական հրատարակութեան՝ Պաղտասար Դպիրի հրատարակած գործը կը կրէր «Դրունք Աղօթից. յոգնաբախանճ բանից ողբերգականաց. յանճնառութիւնք կամաւորականք. եւ ցուցմունք ծածկեցելոց. հառաչանք եւ հեծութիւնք. ի դիմաց ամենից անճառից. ասացեալ սրբոյն Գրիգորի Նարեկայ վանից վանականի եւ ճգնաւէր հսկողի. ի խորոց սրտի խօսք ընդ աստուծոյ» վերնագիրը: Տես՝ Գրիգոր Նարեկացի, ***Մատեան Ողբերգութեան***, Երեւան, 1985, էջ 199–200. խմբ.]: Այսուհետեւ՝ ***Գիրք Աղօթից***:
49. [***Գիրք Աղօթից Սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ արարեալ...***, [խմբ.՝ Սիմաս Ամղեցի], Կ. Պոլիս, 1700–1702. խմբ.]:
50. Յիշատակարանի ամբողջութեան համար տես՝ ***Գիրք Աղօթից...***, 1726, էջ 427–431:
51. Յիշատակարանի ամբողջութեան համար տես՝ ***Մաշտոց***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1726, էջ 376–379:
52. Նոյն, էջ 381:
53. Նոյն, էջ 342–346:
54. Կիւրեղ Երուսաղէմացի, Բ էջակալութեան էջ 208:
55. [Հատորը կը բաղկանայ 352 գարդափակ էջերից եւ կ՚ընդգրկէ Սիմէոն Ջուղայեցիի ***Տրամաբանութիւն***ը եւ կարգ մը գործերը Պորփիւրի եւ Դաւիթ Անյաղթի: ***Տրամաբանութիւն***ը կ՚աւարտի վերջաբանով մը, որուն համար տես՝ Սիմէոն Ջուղայեցի եւ այլք, ***Տրամաբանութիւն***, եւ այլք. [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1728. Ա էջակալութեան էջ 292–295. խմբ.]:
56. Այս համառօտագրութիւնն ու երկու բառեակները տես՝ նոյն, Բ էջակալութեան էջ 55–56:
57. ***Յայսմաւուրք***, [Սրբագրիչ՝ Պաղտասար Դպիր, տես՝ Գրիգոր Մարգուանեցի], Կ. Պոլիս, 1730, էջ 711:
58. Խոսրով Անձեւացի, ***Մեկնութիւն Աղօթից***, [սրբագրիչ՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1730, էջ 456:

59. Դաւիթ Անյաղթ, ***Գիրք Մահմանաց***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1731:
60. Յովհան Ոսկեբերան, ***Նկրտողութիւն***, [Տիպ՝ Գրիգոր Մարգուանեցիի], Կ. Պոլիս, 1734, էջ 130:
61. Տես՝ ***Ժամօր***, թիւ 47:
62. Այս բոլորի մասին տես՝ Իգնատիոս Սելեոնցի, ***Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին Որ Ըստ Ղուկասու***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1775, էջ 430–436:
63. Պաղտասար Դպիր, ***Պարզաբանութիւն Քերականութեան Կարճառօտ եւ Դիւրիմաց***, Կ. Պոլիս, 1736–1738:
64. Պաղտասար Դպրի ներբողին համար տես՝ Գրիգոր Լուսաւորիչ, ***Յաճախապատում***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1737, էջ 336–347:
65. Այս տաղերին համար տես՝ Գրիգոր Սկեւռացի, ***Գիրք Աղօթից***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1742, էջ 188–191:
66. Պաղտասար Դպիր, ***Պու Գիրք Օլտուբի Քրիստոնէական...***, Կ. Պոլիս, 1742:
67. Պաղտասար Դպիր, ***Պու Պապմուրիւն Գիրքի Օլտուբի Գրիգորիա...***, Կ. Պոլիս, [ի.պ.]:
68. Տես՝ Սարգիս Շնորհալի, ***Մեկնութիւն Եօթն Թղթոցն Կաթուղիկէից***, [խմբ.՝ Պաղտասար Դպիր], Կ. Պոլիս, 1743, «Յիշատակարան»:

Հ.Բ.

PAGHTASSAR DEPIR, HIS LIFE AND WORK

(Summary)

HENRIK BAKHCHINIAN

The article is the second and last section of an essay, dedicated to the literary, compilatory and editorial work of the XVIII century Armenian grammarian, educator, editor, compilor and poet, Paghtassar Depir, who lived in Constantinople, the capital of the Ottoman Empire, and wrote, compiled and published his own works as well as those of his predecessors'. The first section of the article was published in the ***Hussisian Armenologied Review,*** vol. I, Beirut, 1993, pp. 54-63.

In this second section the author, Henrik Bakhchinain, analyzes both the grammatical, poetical, historiographic and editorial work of Depir and concludes that he was one of the pioneers of the Armenian Renaissance of the XIX century. He was one of the forerunners who paved the road for the growth of the Armenian literary, cultural and intellectual self-expression which, in the long run meant no less than the assertion of Armenian nationalism. To achieve this end, besides publishing various grammar books of Armenian language and prepare compilations of sundry intellectual and philosophical writings both of classical Armenian and western origin, Paghtassar Depir edited and published various hitherto unpublished Armenian manuscripts of Cyril of Jerusalem, Cyril of Alexandria, Hovhan Voskeberan (St. John Chrisostom), Arakel of Suni, Zenob Glak, Grigor of Datev, Grigor of Narek, Simon of Julfa, Davit Anhaght (Davit the Invincible), Porphurus, Khosrov of Antzev, Ignatius of Sevler, Grigor the Illuminator, Grigor of Skevra, and Sargis Shnorhali (the Graceful). Besides these classical and medieval writers and church fathers, Depir published also the ***Harantz Vark*** (Patrologia), the ***Mashtotz*** (Book of Liturgy), the ***Jamagirk*** (Offcium), the ***Tjashotz*** (Book of Bible-reading and Prayers), and the ***Haysmavourk*** (Book of Saints and Hagiography) which were of prime importance if one wanted to keep intact the Armenian church traditions, hymns and chants, prayers, ceremonies and liturgy.

After examining and giving an account of Paghtassar Depir's intellectual and literary work which lasted for more than half a century and included the publication of more than thirty books, some of which were of more than one volume, Bakhchinian does rightfully conclude that it was due to this fruitful, devoted and dedicated life and work that Paghtassar Depir was respected both by his contemporaries and by those who followed them and justly was called "the mentor of the contemporary biblioghraphical publications" and a "well-versed intellectual".

ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ԱԴՈՆՑԸ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆ ՊԱՏՄԱԲԱՆ

ՊԵՏՐՈՍ ՑՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆ

Սանկտ–Պետերբուրգի եւ Պրիւսէլի համալսարանների պրոֆեսոր Նիկողայոս Ադոնցը (1871–1942) թերեւս 20րդ դարի ամենաականաւոր հայ պատմաբանն է։ Նա նաեւ բանասէր էր, հնագէտ, ձեռագրագէտ, խմբագիր, հասարակական–քաղաքական գործիչ։ Առաւել նեղ իմաստով՝ նա բիւզանդագէտ էր, 20րդ դարի համաշխարհային բիւզանդագիտութեան ամենանշանաւոր դէմքերից մէկը։ Ն. Ադոնցի մենագրութիւնները՝ Հայաստանը Յուստինիանոսի Դարաշրջանում, Դիոնիսիոս Թրակացին եւ Նրա Հայ Մեկնիչները, Հայկական Հարցի Լուծման Շուրջ, Մաշտոցը եւ Նրա Աշակերտները, Հին Հայոց Աշխարհայեացքը, Հին Հայոց Շինականութիւնը, Քաղաքական Հոսանքները Հին Հայաստանում, Բագրատունեաց Փառքը, Արտաւան Արշակունի, Մամիկոնեան Իշխանուհին Բիւզանդական Գահի Վրայ, Վարդ Մամիկոնեան, Հայերը Բիւզանդական Գիտութեան Մէջ, Վասիլ Հայկազն, Աշոտ Բ. Երկաթ, Սամուէլ Հայը Բուլղարների Թագաւոր, Հայաստանի Պատմութեան Ակունքները, եւայլն՝ պատմագիտական իսկական գլուխգործոցներ են, հայագիտութիւնը հարստացնող մնայուն արժէքներ։

Ջնայած Ն. Ադոնցի ու նրա գիտական ժառանգութեան հանրաճանաչութեանը՝ ցայսօր նրա վաստակի ոչ բոլոր կողմերն են, որ բաւարար խորութեամբ յայտնի են։ Միայն վերջերս ընթերցող ու գիտական հասարակայնութիւնը կարողացաւ ծանօթանալ ականաւոր հայագէտի ստեղծագործական հարուստ ժառանգութեան կողմերից մէկին՝ Հայկական Հարցին նուիրուած նրա աշխատութիւններին[1]։ Գիտական ու ընթերցող լայն շրջանակները, ըստ էութեան, քիչ գիտեն նաեւ նրա Հայոց Եկեղեցու պատմութեանը նուիրուած աշխատութիւնների մասին։ Հանրայայտ է, որ Ն. Ադոնցը համարեա իր բոլոր աշխատութիւններում, ի շարս այլեւայլ

հարցերի, անդրադարձել է նաեւ Հայոց Եկեղեցու պատմութեանը վերաբերող բազմաթիւ խնդիրների։ Եւ դա խիստ բնական էր ու հասկանալի, քանզի եկեղեցու եւ ժողովրդի պատմութիւնը անխզելիօրէն շաղկապուած էին միմեանց, եւ մէկը հանդէս էր գալիս միւսի հետ որպէս մի ամբողջական համակարգ։ Սակայն Ն. Ադոնցի գիտական ժառանգութեան մէջ քիչ չեն նաեւ այն էջերը, որոնք նուիրուած են զուտ եկեղեցուն ու նրա պատմութեանը, հայոց կեանքում նրա դերին ու նշանակութեանը, եկեղեցական մատենագիտութեանն ու արուեստին։

Ցատկանշական է, որ Ն. Ադոնցի հայագիտական առաջին պրպտումները վերաբերում էին Հայոց Եկեղեցու պատմութեանը։ Ուսուցչապետ Նիկողայոս Մառի խորհրդով նա դեռեւս Ս. Պետերբուրգի համալսարանի Արեւելեան Բաժանմունքում սովորելու տարիներին սկսում է ուսումնասիրել հայոց Յայսմաւուրքները, Ճառընտիրներն ու Ճաշոցները։ Այդ նիւթերին ծանօթանալու եւ նիւթեր հաւաքելու նպատակով նա իր բոլոր արձակուրդները անցկացնում է Վաղարշապատում, Վիեննայում եւ Վենետիկում։ Ուսումնասիրելով ու քննութեան առնելով բազմաթիւ ձեռագրեր՝ Ն. Ադոնցը վերլուծութեան է ենթարկում հայոց եկեղեցական տօների համակարգը, տալիս Յայսմաւուրք ժողովածուների ծագման ու զարգացման ուղիները, տարորոշում նրանց խմբագրութիւնները։ Ի վերջոյ, 1899 թուականին նա պաշտպանութեան է ներկայացնում իր աւարտաճառը, որն արժանանում է ոսկէ մետալի եւ բաժանմունքի գիտական խորհրդի առաջարկութեամբ որոշւում է այն տպագրել համալսարանի հաշուին։ Սակայն ինչ–ինչ պատճառներով Ն. Ադոնցի աւարտաճառը այդպէս էլ չտպագրուեց։ Միայն շատ տարիներ անց, արդէն փարիզեան տարագրութիւնում, նա այն վերամշակում եւ մասամբ հրապարակում է Ֆրանսերէն[2]։ Այդ թարգմանութեան մաքրագիր–մեքենագիր մի տարբերակ (180 էջ) գտնւում է պատմաբանի պէշրութեան թողօնում[3] եւ կարող է գաղափար տալ կատարուած տքնաջան ու լայնածաւալ աշխատանքի մասին[4]։

Որ սոյն նիւթը Ն. Ադոնցի համար պատահական հրապուրանք չի եղել եւ նա լրջօրէն ու անընդհատ զբաղուել է թեմայի յետագայ ուսումնասիրութեամբ ու մշակմամբ՝ ակներեւ է նոյն թողօնում ձեռագիր վիճակում պահպանուող բազմաթիւ աւարտուն ու կիսաւարտ գործերից («Տօնացոյց», հայերէն, 600 էջ, մէկ այլ տարբերակ՝ 500 էջ։ «Գրիգոր Անաւարզեցու տօնացոյցը», ռուսերէն, 50 էջ։ «Ճաշոց»ին վերաբերող չուրջ 150 էջ նիւթեր, եւ այլն)։ Հայոց Եկեղեցու պատմութեան առանձին մանրամասներ են չօշափւում նաեւ պատմաբանի «Հայոց Առաքելութիւնը Հոնաց Աշխարհում»[5], «Հայ–ծաթերի ծագման մասին»[6], «Քերսոնի եպիսկոպոս Ամպեւիոսը»[7], ինչպէս նաեւ՝ Գրիգոր Լուսաւորիչին նուիրուած[8] եւ բազմաթիւ այլ ուսումնասիրութիւններում։ Ն. Ադոնցի նմանաբնոյթ երկասիրութիւն-

ներից կը ցանկանայինք առանձնացնել յատկապէս երկուսը՝ «Հայոց Եկեղեցու հազարվեցհարիւրամեակի նախօրէին»[9] եւ «Հայացած Աստուածաշունչն ու անոր պատմական տարողութիւնը»[10] յօդուածները։ Սրանցում ականաւոր պատմաբանը ոչ միայն ցուցահանում է եկեղեցու տեղն ու անառարկելի դրական նշանակութիւնը հայոց պատմութեան մէջ՝ այլեւ վերլուծում հայացած Աստուածաշնչի գրական–գեղարուեստական առանձնայատկութիւններն ու արժանիքները։

Ստեղծագործական կեանքի վերջին շրջանում, երբ Ադոնցը ամբողջութեամբ ամփոփուած էր բիւզանդագիտական հետազօտութիւններով՝ նա հանդէս է գալիս նաեւ եկեղեցական արուեստին նուիրուած փոքրիկ, սակայն շատ հմտալից դիտողութիւններով[11]։ Պատմաբանի անձնական թողօնի բազմաբնոյթ ու ցաքուցրիւ նիւթերի մէջ հանդիպում ենք նաեւ եկեղեցու պատմութեանը նուիրուած՝ այլ չհրապարակուած ձեռագիր ու երբեմն նաեւ անմշակ եւ անաւարտ էջերի, ինչպէս օրինակ՝ «Պատկերների խնդիրը Հայոց Եկեղեցու մէջ» (հայերէն, անաւարտ, 65 էջ), «Ասորա–պարսկական Քրիստոնէական Եկեղեցու աստիճանակարգութիւնը» (ռուսերէն, անաւարտ, 20 էջ), «Քրիստոնեաների հալածանքները Սասանեան Պարսկաստանում 5–6րդ դարերում» (ռուսերէն, նիւթեր, 30 էջ), «Մի էջ կաթողիկոսութեան մերձաւոր անցեալից» (հայերէն, աւարտուն, 17 էջ) եւ այլն։

Ինչպէս արդէն չեչտեցինք՝ վերոբերուածներից առաւել մշակուած ու վերջնական–մաքրագիր տարբերակի տեսք ունի յատկապէս վերջին յօդուածը։ Նկատի ունենալով Հայոց Եկեղեցու պատմութեան համար այստեղ բարձրացուած հարցերի յուժ կարեւորութիւնն ու առանձնայատկութիւնը՝ հենց այս նիւթը նախընտրեցինք ներկայացնել Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի ընթերցողների ուշադրութեանը։ Համոզուած ենք, որ յօդուածի հրապարակումը կարող է մեծապէս օգտակար լինել Ն. Ադոնցի գիտական գործունէութիւնը ուսումնասիրողների համար, մանաւանդ, որ դեռեւս հրապարակի վրայ չունենք նրա կեանքն ու գործունէութիւնը ամբողջութեամբ ամփոփող ուսումնասիրութիւններ[12]։ Այն փաստը, որ Հայագէտի պէյրութեան թողօնը գերազանցապէս բաղկացած է նրա փարիզեան եւ պրիւսէլեան գործունէութեան ժամանակաշրջանների նիւթերից, ինչպէս նաեւ ելնելով յօդուածում առկայ որոշ ակնարկներից՝ եկել ենք այն եզրակացութեան, որ սոյն գործը գրուել է մօտաւորապէս 30ական թուականների վերջերին՝ պրիւսէլում եւ նախատեսուած է եղել հրատարակել Փարիզում լոյս տեսնող եւ Ս. Վրացեանի խմբագրած Վէմ հանդէսում։ Սակայն ինչ–ինչ հանգամանքներ խանգարել են յօդուածի հրապարակմանը եւ այն այսքան տարիներ անյայտ ու անհաղորդ է մնացել ընթերցող շրջանակներին։

Յօդուածը նուիրուած է 1884 եւ 1885 թուականների կաթողիկոսական զոյգ ընտրութիւնների կնճռոտ խնդրին եւ այդ ընտրութիւններին Հայոց Եկեղեցու նշանաւոր դէմքերից մէկի՝ Զմիւռնիայի հոգեւոր թեմի առաջնորդ Մելքիսեդեկ Արքեպիսկոպոս Մուրադեանի (1836–1903) մասնակցութեան հարցին։ Անհրաժեշտ է նշել, որ յօդուածի սկզբում ակնարկուող թղթակցութիւնները տեղի են ունեցել Մելքիսեդեկ Արքեպիսկոպոսի եւ Սինոդի անդամ Ս. Կաթողիկէի փակակալ եւ կաթողիկոսական տեղապահ Երեմիա Եպիսկոպոս Գալուստեանի (1840–1897) միջեւ՝ 1891 թուականի կաթողիկոսական ընտրութիւնների նախօրեակին։

Յօդուածը հրապարակելիս՝ բնականաբար հարց էր ծագում, թէ արդեօք այն արդէն հնացած չէ՞, եւ ի՞նչ է տալիս այն մերօրեայ իրականութեանն ու գիտութեանը։ Անկասկած, Ն. Ադոնցի նկատմամբ այսպիսի մօտեցումը մերժելի է, եւ ինչպէս ճիշդ նկատում է Պրոֆ. Գ.Խ. Սարգսեանը՝ «Ներա իւրաքանչիւր աշխատութիւն պէտք է դիտել որպէս գիտական այնպիսի ժառանգութիւն, որը հետաքրքրական, կարեւոր եւ ուսանելի է մեզ համար հենց իր բնական ձեւով, իր բոլոր կողմերով»[13]։

Հրապարակուող յօդուածի ինքնագիրը, ինչպէս արդէն նշեցինք, պահւում է Համազգայինի Պէյրութի գրական պահոցի Նիկողայոս Ադոնցի անձնական թողօնում (պահարան I, գզրոց Բ, թղթածրար 1)։ Բնագիրը հրատարակւում է նոյնութեամբ, որոշ անհրաժեշտ կէտադրական միջամտութիւններով։

Պ.Յ.Յ.

ՍԻ ԷՋ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ ՄԵՐՁԱՒՈՐ ԱՆՑԵԱԼԻՑ

ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ԱԴՈՆՑ

Մելքիսեդեկ եւ Երեմիա եպիսկոպոսների թղթակցութիւնը կարող է մտքեր պղտորել, առանց հարկաւոր լուսաբանութեան։

Ո՞վ են այս եպիսկոպոսները, ի՞նչ պայմաններում է տեղի ունեցել նրանց թղթակցութիւնը եւ ի՞նչ է վերջինիս հասարակական արժէքը եւ որքա՞ն հիմնաւոր է Մակար կաթողիկոսի[14] հասցէին ուղղուած ամբաստանութիւնը։

Մելքիսեդեկ Զմիւռնիոյ առաջնորդ էր, երբ 1885 թ. կաթողիկոսական առաջին թեկնածու ընտրուեց։ Երկրորդ թեկնածուն էր Քիչնեւի եւ Պեսա-

բապիայի առաջնորդ Մակար Արքեպիսկոպոսը՝ կաթողիկոսութեան տեղապահը։ Ռուսաց կայսրը՝ Ալեքսանդր Գ. հաստատեց Մակար Արքեպիսկոպոսի թեկնածուութիւնը՝ հակառակ ընդունուած սովորութեան, որով միշտ հաւանութիւն էր տրուում առաջին ընտրեալին։ Մերժուած Մելքիսեդեկ Եպիսկոպոսը դառնացաւ, վրիպած տեսնելով մեծ պատուի առիթը։ Դառնութիւնը հասկանալի էր եւ մարդկօրէն ներելի։ Լուսաւորչի գահին արժանանալ՝ եզակի փառք է եւ տենչանքի վերջակէտ ամէն մի եկեղեցականի համար։ Մելքիսեդեկ, անպայման, մեծապէս պիտի գնահատուէր եւ իր անուան աւելի մեծ չուք բերած կը լինէր, եթէ պարկեշտութիւնն ունենար մնալու վեհ լռութեան մէջ, թողնելով իր համակիրներին ասել կամ անել ինչ որ հնար էր այս առթիւ։ Տարաբախտաբար, նա այս փափկանկատութիւնը չունեցաւ եւ ազատօրէն հրապարակ նետուեց՝ անձամբ պաշտպանելու կորցրած դատը։ Ներողամիտ մարդիկ, գիտակ մարդկային թերութիւններին, կարող էին պահանջկոտ չլինել նաեւ այս տկարութեան հանդէպ, եթէ վչտացած եպիսկոպոսը պահէր գործը նեղ սահմաններում, բաւականանալով հերքել կայսերական անվստահութիւնն իր անձին վերայ։ Մակայն Մելքիսեդեկ աւելի առաջեց անխոհեմութեան ուղիի վրայ եւ ջանք չխնայեց համոզելու հայ աշխարհը, որ իր ձախողանքը մի ահաւոր աղէտ էր Հայ Եկեղեցու եւ ազգի համար, մի անդարմանելի չարիք, որի բուն պատբիւրն է որպէս թէ Պոլոժենիա[15] կոչուած եկեղեցական կանոնագիրը[16]։ ուստի եւ ամէն ճիգ թափեց վարկաբեկ անելու Հայ Եկեղեցու կանոնագիրը, այլեւ սեւացնելու նորընտիր հայրապետին, առանց պատկառելու, որ իբր եկեղեցական պարտաւոր էր յարգանք տածել դէպի իր մեծաւորը, եկեղեցու պետը։

Մակարի հայրապետութեան երրորդ տարին էր, 1888 թուին, երբ Պոլսում [նա] հրատարակեց Երկու Խօսք Ռուսաստանի Հայոց Կրօնական եւ Կրթական Վիճակին Վրայ գրութիւնը, ուր մոլար հայեացքներ, թիւր դատողութիւններ եւ բուռն կիրք արձակ դաշտ են գտել։

Արդ Երեմիա Արքեպիսկոպոսին գրած թուղթն այլ բան չէ, քան ամփոփումը յիշեալ գրութեան։ Մակար գահ բարձրացաւ առանց լայն համակրանքի, առանց ժողովրդական ծափերի, բայց վարեց իր սրբազան պաշտօնը, ինչպէս կը տեսնենք, ամենայն արժանապատուութեամբ եւ թողեց բարի անուն եւ յիշատակ։ Մակայն Մելքիսեդեկ եւ մի քանի ուրիշներ մնացին յառած իրենց համոզման։ Հանգուցեալ Հայրապետի[17] չիրիմը տակաւին թարմ էր, երբ Մելքիսեդեկ հարկ տեսաւ գրել էջմիածին եւ կրկնել հին երգը։ Թուում է, թէ կաթողիկոսանալու փափաքը դեռ սառած չէր։ Նրբօրէն յիշեցնում է մօտիկ անցեալը, իր ընտրութեան եւ մերժումի պարագան, եւ չի խորչում անուանարկելու մի անգամ եւս իր մեռած մրցորդին, որակելով նրան՝ «ռուս տէրութեան արարած», որ «ստրկօրէն ընդունեց օտա-

բաղաւան վեհապետից կաթողիկոսութիւնը որպէս մի ռուս մետրոպոլիտութիւն»։ Մելքիսեդեկ սրբազանը կարծում է, որ «ռուս կառավարութիւնը Պոլոժենիայի օրէնն մտադրած է յափշտակել կաթողիկոսական ընտրութեան իրաւունքը», որ «հայրապետական աթոռի գոյութիւնն անգամ վտանգի է ենթարկուած» եւ այս՝ չնորհիւ ոչ միայն «օտարի բռնաբարութեան»՝ այլ նաեւ «եկեղեցականաց անսիրելութեան եւ փառամոլութեան»։ Վերջինս ուղղուած է «Մակար սրբազանի օտարոտի գահակալութեան»։ Ողբալով էջմիածնի կացութիւնը՝ Մելքիսեդեկ յորդորում է զգաստանալ եւ դիմադրել ռուսական բռնութեան, որովհետեւ «Հայոց Եկեղեցւոյ կեանքը դիմադրութեան մէջ է, հզօր դիմադրութեան»։ Հետեւապէս դիմադրող, կռուի մարդ է հարկաւոր Մայր աթոռի վրայ։ Արիստակէս Եպիսկոպոսն[18] անուանարկւում է որպէս «հետամուտս կաթողիկոսութեան»։ Ասել է, թէ Մելքիսեդեկ չի հաւատում Արիստակէսին վերագրած ձգտումին։ Ցարութիւն Պատրիարքը[19] «վաճառել է ազգի ընտրական իրաւունքը», Աշըգեան[20] «արդէն իսկ պատրաստական ծառայ է ռուս քաղաքականութեան», Խրիմեանն՝ «զառամեալ, աւելի հանգստեան կը կարօտի, քան պաշտօնի»[21]։ Ուրեմն էլ ո՞վ մնաց հրապարակի վրայ, արժանի կաթողիկոսութեան։ Եզրակացութիւնը դժուար չէ։

Մելքիսեդեկի այս ընդդիմադրական քարոզը եթէ անկեղծ է եւ իր համոզումն է՝ ամէն պարագայի մեծ իմաստութիւն չէ վարչական մարդու համար։ Ինք որ իր երիտասարդութեան տոգորուած լինելով այն գաղափարներով, որոնց զոհ գնացին Նալբանդեան[22] եւ ուրիշներ, չկարողացաւ պաշտպանել իր անձը եւ ստիպուած եղաւ թողնել Ռուսիան[23], այժմ կարծում է, որ հայրապետական գահին թիկնած դիւրին կը լինի դիմադրութեամբ ապահովել եկեղեցու իրաւունքները։ Հարկաւ, դիմադրութիւնը պէտք է, երբ հարկը պահանջում է։ Մեզ այնպէս է թւում, սակայն, որ եկեղեցին վարելու եւ իր շահերը պաշտպանելու մեծագոյն արուեստը այն բարձր կարողութիւնն է, այն խոհական աչալրջութիւնը, որ բռնութեան եւ դիմադրութեանն տեղիք չի տալիս՝ պահելով եկեղեցին իր իրաւունքի եւ պարտականութեան սահմանների մէջ, համաձայն ընդունուած օրինագրի կամ կանոնագրի։ Ռուս կառավարութեան վերջին միջամտութիւնը եկեղեցական գործերի մէջ[24] բնական հետեւանք էր մեր եկեղեցականութեան վարչական ապիկարութեան։ Տրտունջն ու բողոքը աժան երեւոյթներ են եւ դարձան մեզանում մի զարդարուն լաթ սքօղելու [համար] մեր սեփական անկարողութիւնը եւ նետելու ուրիշների վրայ պատասխանատուութեան ծանրութիւնը։ Այս կարգի են Պոլոժենիայի դէմ ուղղուած գանգատները։ Պէտք է խոստովանել, որ Պոլոժենիան մի մեծ բարիք էր Հայ եկեղեցու համար, մի կանոնագիր, որ հանում էր եկեղեցին իր դարաւոր չփոթ եւ խառնակ վիճակից։ Կարիք չկայ խորանալու պատմութեան մէջ։

Ցիչենք միայն անմահ Պատմահօր խօսքերը Վաղարշակ Թագաւորի[25] բերանից «ո՛չ կարգք ինչ աստ լեալ յայտնի, եւ ոչ մեհենից պաշտամունք. եւ ո՛չ գլխաւորաց աշխարհիս առաջինն յայտնի է, եւ ոչ վերջինն, եւ ո՛չ այլ ինչ օրինաւոր, այլ խառն ի խուռն ամենայն եւ վայրենի»[26]: Այս «վայրենի» մթնոլորտում էր թաւալում եւ հայ եկեղեցական կեանքը: Բիւզանդական կայսրութիւնը, որի ժամանակ կրօնն աւելի մեծ հրապոյրներ ունէր, երբեք չյօժարեց հովանաւորել Հայ Եկեղեցին, զլացաւ ճանաչել պետական մարմին, թողեց եկեղեցին իր բախտին, եւ պատրաստ միշտ քայքայելու՝ յունական եպիսկոպոսութիւններ հաստատեց Հայաստանում: Սելճուկեան արշաւանքը վերջ տուաւ այս աւերիչ քաղաքականութեան, յոյն նուիրապետութիւնը վերացաւ մեր երկրից: Մուսուլման տիրապետութեան ներքոյ Հայ Եկեղեցին չատ գարուններ տեսաւ, չատ ձմեռներ, եւ առանձնաչնորհումներ ունեցաւ եւ զրկանքներ կրեց: Երբեք չկարողացաւ այս թէ այն պատճառով հաստատուն իրաւակարգ մշակել, թողնելով ամէն ինչ տեղի եւ ժամանակի պայմաններին եւ կաթողիկոսների անհատական հնարաւորութիւններին եւ օտար վեհապետերի տրամադրութիւններին:

Ռուսական կայսրութիւնն էր, որ Արարատեան Դաշտը Մայր Աթոռով գրաւելուց յետոյ, հետամուտ եղաւ դարմանել վիրաւոր Հայ Եկեղեցին, կանոնաւորելով նրա ներքին կեանքը իր պատմական հիմքերի վրայ: Տարիներ չարունակ աշխատեց մօտէն ծանօթանալ նրա անցեալին, աւանդութիւններին եւ սովորոյթներին եւ բարք ու վարքին. դիմեց մասնագէտ հայերի եւ նրանց յանձնեց կազմել Հայ Եկեղեցու համար հիմնական մի կանոնագիր: Շահան Ջրպետ (Եդեսացի հայ եւ Փարիզի Արեւելեան Լեզուների Դպրոցի պրոֆեսոր, հրաւիրուած ուսուցիչ Ներսիսեան դպրոցի)[27] եւ Սերովբէ Եպիսկոպոս[28] պատրաստեցին մի նախագիծ: Ռուս կառավարութիւնը չչտապեց, նախագիծը նորանոր քննութեան ենթարկեց, լրջօրէն ուսումնասիրեց բոլոր կէտերը[29], կարեւոր սրբագրութիւններ արաւ գրեթէ միշտ ի նպաստ Հայ Եկեղեցու, եւ խմբագրութեանն աւելի կատարեալ ձեւ տալով՝ հաստատեց եւ հրատարակեց կայսերական հրովարտակով 1836 թուի Մարտի 11ին:

Հայ բազմաչարչար եկեղեցին եւս վերջապէս ամէն տեսակ կամայականութիւնների չրջանակից եւ կանգնեց օրինական թմբի վերայ: Կարգ եւ կանոնն առաջին պայմանն է որեւէ հաստատութեան, թէ հասարակութեան առաջադիմութեան:

Նոր Կանոնագիրն ոչնչով չէր մեղանչում Հայ Եկեղեցու աւանդութեան կամ շահերի դէմ, այլ լրացնում էր կարեւոր պակասները: Գուցէ կատարեալ գործ չէր, բայց անկատարն աւելի լաւ էր, քան ոչինչը եւ ո՞վ էր, որ պիտի մշակէր կատարեալը:

Արդ եկեղեցուն վիճակուած այս բարեկարգութիւնն անգամ տրտուն-

ջի եւ բողոքի նիւթ եղաւ։ Առաջինն եղաւ Կ. Պոլսոյ պատրիարքը[30], որ դժգոհութիւն յայտնեց յախուռն կերպով, որ նորահաստատ Սինոդը[31] սահմանափակում է Հայոց Հայրապետի միահեծան իշխանութիւնը։ Բարեմիտ պատրիարքը մոռացել էր, որ իր իսկ պատրիարքարանի գոյութիւնն ամենամեծ սահմանափակումն էր հայրապետական միահեծանութեան, նրա իրաւասութիւնից հանելով հայութեան խոշորագոյն մասը։ Բողոքը բացատրելու է թերեւս այն անվստահութեամբ, որ տիրում էր Պոլիս՝ հայ շրջաններում, հանդէպ Ռուսիոյ։ Սակայն Սինոդ հաստատելու գաղափարը ծնել էր սկզբնապէս հայ գլուխներում եւ ոչ ռուս։ Մինաս Լազարեանն[32] էր էջմիածնի հաւատարմատարը՝ Պետերբուրգ, եւ իմաստուն խորհրդակիցը կաթողիկոսների, որ առաջին անգամ Սինոդի խնդիր յարուցեց։ Դաւիթ–Դանիէլեան աղմուկները[33] ծանր տպաւորութիւն էր թողել օտարների վերայ, հինաւուրց եկեղեցու վարկը արատաւորելու չափ։ Սրտացաւ Լազարեանը առաջարկեց մի սինոդասարան հաստատել բարձրաստիճան եկեղեցականներից, մի հեղինակաւոր մարմին, որ օժանդակ լինէր կաթողիկոսին եւ հսկէր հայրապետական կանոնաւոր յաջորդութեան վրայ, թողլ չտալով տխուր երեւոյթների կրկնութիւնը։ Դանիէլ կաթողիկոսը, յետոյ Եփրեմ կաթողիկոսը[34], դիմեցին ռուս կառավարութեան նոյն բաղձանքով։ Առաջին դիմումը ստորագրած է ի միջի այլոց, Ներսէս Վարդապետ, ապագայ Ներսէս Ե. կաթողիկոսը[35]։ Ռուսները ընթացք չտուին խնդրին, այն սոսկ պատճառով, որ Մայր Աթոռը տակաւին ռուսական սահմաններից դուրս էր եւ անխոհեմութիւն կը լինէր միջամտել օտար պետութեան մէջ նստող կաթողիկոսարանի գործերին։ Իսկ երբ գրաւեցին Երեւանը՝ ձեռնամուխ եղան կարգի բերելու Հայ Եկեղեցու վիճակը, որի հետեւանքը եղաւ, երկարամեայ աշխատութիւններից յետոյ, 1836 թուի Պոլոժենիան։

Մատթէոս Ա. կաթողիկոսը[36], ինչպէս եւ Պոլսի պատրիարքը[37], հաշտ աչքով չնայեցին նոր կանոնագրութեան վերայ. վերաքննութեան ծրագիրներ պատրաստեցին, որոնց մասին կարելի է գաղափար կազմել Մատթէոս Եպիս. Իզմիրլեանի[38] ստորագրութեամբ հրատարակուած զեկուցումից. Տեղեկագիր Կաթողիկոսական Երկրորդ Յանձնաժողովոյ առ Ազգային Ընդհանուր Ժողովն, Կ. Պոլիս, 1883։

Պոլիս չարունակեց միշտ խեթ նայել Պոլոժենիային, չափազանցելով նրա թերիքը եւ գրեթէ ուրանալով անվիճելի արժանիքը։ Մելքիսեդեկ Եպիսկոպոսը ծայրայեղ դժգոհներից էր։ Այնքան հեռու է գնում իր սրրտմտութեան մէջ, որ կայսեր վերապահուած իրաւունքը՝ երկու թեկնածուից մէկը հաստատել, համարում է յափշտակութիւն ընտրական իրաւունքի. ինչո՞ւ։ Երկրորդ թեկնածուն փողոցից չէ առնուած։ Նա եւս ընտրուած է ազգովին։ Պէտք է խոստովանել, որ Ազգային Ընտրական Ժողովը շատ հետեւողական է եղել իր ընտրութեան մէջ։ Ընտրութեան ժամանակ՝ ինքը

Ներսէս Ե. յանձնարարեց ի միջի այլոց Մատթէոս Եպիսկոպոսին եւ արդարեւ իրենից յետոյ նա կոչուեց էջմիածին։ Մատթէոսի երկրորդն էր Գէորգ Եպիսկոպոսը[39], եւ յաջորդ ընտրութեան նա գահ բարձրացաւ։ Խրիմեանի հետ թեկնածու էր Մատթէոս Իզմիրլեանը, որ եւ նրան յաջորդեց։ Մնաց Մելքիսեդեկի դէպքը։ Ներսէս Վարժապետեանի[40] հետ երկրորդ թեկնածու էր ընտրուել Խրիմեանը եւ ուրեմն, նա պէտք է լինէր Ներսէսի յաջորդը։ Սակայն չատերն ընդդիմացան նրան, մեծ համարում չունենալով նրա վարչական ձիրքերի մասին, եւ առաջ մղեցին Մակարի թեկնածուութիւնը։ Այսպիսով մրցութիւնը Խրիմեանի եւ Մակարի միջեւ էր։ Մելքիսեդեկ բնաւ մեծաքանակ համակիրներ չունէր, եւ նրա յաջողութիւնը պարզ հետեւանք էր, ձայն են տալիս երկուստեք մի երրորդ անձի։ Մակար աւելի քուէ ստացաւ քան Խրիմեանը, բայց մրցոյթից օգտուեց Մելքիսեդեկը՝ համաձայն դասական առածի՝ «երկուսը կռուելիս, չահում է երրորդը»[41]։

Մելքիսեդեկի յաղթութիւնը ձեւական էր եւ, հետեւապէս, պէտք չէր այնքան աղմկել։ Մակարի հաստատումը, սկզբունքի տեսակէտէն եւս, չէր բռնաբարում Հայ Եկեղեցու «գերիշխանութեան» իրաւունքը։ Լինենք իրաւախոհ։ Օրէնքի պահանջը՝ ներկայացնել երկու ընտրեալ, նշանակում է, որ կայսրն իրեն է վերապահում երկուսից մէկն ընտրելու վերջին իրաւունքը։ Հակառակ դէպքում, այսինքն՝ եթէ հաստատողը պարտաւոր է վաւերացնել առաջին կոչուած թեկնածուն, այն ժամանակ ի՞նչ իմաստ ունին երկուսի ընտրութիւնն ու ներկայացումը։ Միւս կողմից, հարկաւ, անպատեհութիւն է տեսնել հաստատուած երկրորդ եւ ոչ առաջին թեկնածուն։ Միակ պատուաւոր ելքը մնում է այն, որ ընտրական ժողովը կանգ առնի երկու հաւասարարժէք անունների վրայ՝ առանց «առաջին» եւ «երկրորդ» որակումի։ Սրանով ազգային ձայնը եւ կայսրի հաճութիւնը կը խուսափէին ընդհարումից։ Իսկ եթէ դժգոհ բծախնդիրը յամառէր եւ խնդիր ծագէր օրինագրի կէտը փոխելու, ո՞վ կարող էր երաշխաւորել, որ կաթողիկոսի հաստատութիւնը չէր վերապահուի այս անգամ Երեւանի նահանգապետին, նման նախկին խաներին, կամ Կովկասի կառավարչապետին, ինչ որ կը լինէր խոշոր հարուած Մայր Աթոռի արժանապատուութեան։ Տակաւին ռուսաց տիրապետութեան տակ չանցած, մեր կաթողիկոսները ձգտում էին հաստատուել Ռուսիոյ կայսեր կողմից՝ իրենց դիրքը բարձրացնելու համար։ Պոլոժենիան իրականացրեց նրանց բաղձանքը։ Ռուս շահերին ընդդէմ չէր հովանաւորել Հայ Եկեղեցին։ Կովկասի փոխարքաները՝ իշխան Վորոնցով[42] եւ իր յաջորդը իշխան Բարիատինսկի[43] շատ բարեացակամ էին։ Ներսէս Աշտարակեցու մահից յետոյ, նոր կաթողիկոսի ընտրութեան առթիւ, իշխան Բարիատինսկի հարցնում էր Պետերբուրգի արքունիքին, թէ ի՞նչ դիրք պէտք էր բռնել հայերի վերաբերմամբ եւ ի՞նչ

քաղաքականութեան հետեւել։ Արդեօ՞ք պէտք էր ստեղծել հայերից մի զօրաւոր եւ հաւաք ազգութիւն՝ առաջացող ուրոյնութեան չաւղով եւ ընդունակ՝ քաղաքական կարեւոր կշիռ ունենալու արեւելեան խնդիրներում, թէ ընդհակառակը, գերադասելի էր կասեցնել նրանց բարոյական զարգացումը՝ մշտապէս կայսերական հակողութեան եւ թաթի տակ պահելու ցանկութեամբ։ Մի դէպքում, նոյն իշխանի կարծիքով, կարեւոր էր, որ կաթողիկոսը լինէր մի ազնիւ, լուսամիտ, հաստատ նկարագիր ունեցող մի դէմք, միւս դէպքում՝ բաւ էր տեսնել հայրապետական գահի վրայ անարժան ոմն՝ բարոյապէս վարկից զուրկ եւ պատրաստ ծառայելու գործիք ռուսաց քաղաքականութեան։

Մատթէոսի ընտրութիւնը եւ այն արտակարգ չքեղ ընդունելութիւնը, որին չէր արժանացել ոչ մի նորընտիր՝ առաջ եւ յետոյ, վկայում էին անխաբօրէն, որ առաջին տեսակէտն է, որ յաղթանակել է։ Իշխան Բարիատինսկին յայտնել էր արդէն իր հայեացքը նախապէս առաջին մինիստրին[44] ուղղուած նամակում, թէ պէտք է հովանի լինել Հայ Եկեղեցուն եւ ազգութեան, որպէսզի կարելի լինի գրաւել թուրքահայերի համակրանքը՝ ընդդէմ եւրոպական պետութիւնների ազդեցութեան։ Տարաբախտաբար Մատթէոս Ա. օրուան մարդը չեղաւ եւ չկարողացաւ չահաւետել նպաստաւոր տրամադրութիւնները եւ արժեցնել հայրապետական գահի նշանակութիւնը։ Մնաց մի միջնադարեան վանական, որ աւելի կրօնական գրքեր գրելով[45] զբաղուեց՝ քան վարչական գործերով։ Անհմտութիւնը, թէ Պոլսէն բերած նախապաշարմունքը Պոլոժենիայի նկատմամբ թոյլ չտուին նրան փոխանակ քննադատելու՝ օգտուել լայնօրէն այն բոլոր հնարաւորութիւններից, որ տալիս էր Պոլոժենիան եւ ամուր հիմքերի վրայ դնում գէթ դպրոցական գործը։

Երեւանի նահանգը գրաւելուց յետոյ՝ Պասկեւիչն անդամ անհրաժեշտ էր համարում էջմիածնում բանալ մի հոգեւոր բարձր դպրոց Հայ Եկեղեցու համար նոր եւ լուսաւորեալ անձեր պատրաստելու համար։ Իշխան Բարիատինսկին յիշեալ գրութեան մէջ յիշում է, որ Գաբրիէլ Վարդ. Այվազեանը[46] դպրոց է հիմնել Օդեսայում[47] եւ այն միտքն է յայտնում, որ թէեւ ռուս կառավարութիւնը միշտ թերահաւատութեամբ է վերաբերուել դրսէն եկած ուսուցիչների եւ դաստիարակների վրայ՝ բայց հայոց դպրոցին պէտք է թողնել կատարեալ ազատութեան մէջ, թէ՛ ծրագրի եւ թէ՛ աւանդութեան եղանակի վերաբերեալ, հայ միտքն ու համակրութիւնը չահելու դիտաւորութեամբ։ Քիչ յետոյ Աղեքսանդր Բ.ի ազատարար չունչը փչեց համայն Ռուսիայի վերայ։ Բարեյաջող կացութիւնից հնար էր օգտուել եւ օժտել հայ ազգը սեփական կանոնաւոր դպրոցներով եւ ապահովել հայ մշակոյթն ու հայութեան ինքնուրոյնութիւնը։ Բայց թերացանք այդ սրբազան պարտքի եւ պահանջի մէջ։ Պոլոժենիան հրահանգում է, որ

Հայ Եկեղեցու գաւակների կրթութեան համար Ս. Էջմիածնի ամէն մի թեմում հաստատւում է հոգեւոր դպրոց։ Վեց թեմից երկուսը երբեք չունեցան պահանջուած դպրոցը[48], իսկ միւս թեմերի դպրոցները մնացին խըղճուկ վիճակի մէջ, առանց մշակուած եւ հաստատուած ծրագրի, եւ անկարող՝ հաւասարուել պետական վարժարաններին։ Ս. Էջմիածնի ճեմարանը հիմնուեց միայն 1874 թուին եւ եղաւ ազգային կրթութեան հնոց կէս դար չարունակ։ Բարեկարգ դպրոցները կազմում են այժմ էլ մեր գոյութեան խարիսխը։ Ի՞նչ կը լինէր ներկայ մեր մշակոյթի վիճակը, եթէ միջնակարգ հոգեւոր դպրոցները կանգնած լինէին կրթական պահանջների բարձրութեան վերայ։ Միակ դպրոցներն աւելի եղկելի դրութեան մէջ էին։ Հնուց սովորութիւն էր, որ գիւղական եկեղեցիներում տեղական քահանան, թէ տիրացուն, ձմրան օրերին, գեղջուկ երեխաներին գրել եւ կարդալ էր սովորեցնում։ Պոլոժենիան ընդունել էր, որ, այդ սովորութեան համաձայն, ամէն մի եկեղեցի եւ վանք կարող է ունենալ դպրոց։ Սակայն ոչ ոք փոյթ չտարաւ երբեք գիւղական դպրոցների մասին մինչեւ Մատթէոս Ա., երբ հաստատուեցին հոգաբարձու մարմիններ եւ նրանց յանձնուեց գործը։ Գէորգ Դ. թեմական տեսուչներ նշանակեց՝ ընդհանուր հսկողութեան համար։ Բայց եւ այնպէս՝ դրութիւնը մնաց խառնակ՝ ծրագրի, ուսուցիչների պատրաստականութեան եւ նիւթական միջոցների նկատմամբ։ 1871-1872 թուականներին ռուսական վարժարանները նոր կազմակերպութիւն ստացան՝ բաժանուելով երկու կարգի՝ գիմնազ եւ ռէալ դպրոց։ Գուցէ մեր ձեռքաւոր առիթն այս վերանորոգութեան եղաւ այն, որ ռուս կառավարութիւնը հրաման հանեց 1873 թուին, որ բոլոր կարգի եւ ազգի վարժարանները, հաշուած եւ հայ դպրոցները, բացի թեմական հոգեւոր դպրոցներից ենթակայ են լուսաւորութեան նախարարութեան տնօրինութեանը։ Գէորգ Դ. Կաթողիկոսն հարկաւոր բացատրութիւն տուեց կառավարութեան, որ դպրոցները եկեղեցական են եւ ոչ հասարակական եւ, ըստ Պոլոժենիայի, գտնւում են հայ հոգեւոր իշխանութեան տեսչութեան ներքոյ։ Կառավարութիւնը թողեց խնդիրը նախկին վիճակի մէջ, միայն պնդեց, որ հոգեւոր իշխանութիւնը պարտաւոր է տարեկան հաշուետուութիւն ներկայացնել։ Թւում է, որ ազգային իշխանութիւնը թերացաւ, անփոյթ գըտնուեց այս պարտաւորութեան հանդէպ, ուստի ռուս կառավարութիւնը քանիցս սաստելուց յետոյ՝ 1884 թուին սուր կերպարանք տուեց հարցին՝ պահանջելով անմիջապէս գործադրել նախարարութեան որոշումները հայ դպրոցների վերաբերեալ, եւ որովհետեւ Հայրապետական Աթոռը թափուր էր՝ Սինոդը իրեն իրաւասու չհամարեց միջամուխ լինել խնդրին մինչեւ նոր հայրապետի ընտրութիւնը։ Կառավարութիւնը, անտեղի փութկոտութեամբ եւ բռնի միջոցներով փակեց դպրոցները 1885 թուին։

Այս անօրինակ բռնութիւնն անսպասելի չէր։ Ազեքսանդր Բ. կայսրի

եղերական մահից յետոյ մի նոր եւ ազգայնամոլ հոսանք սկսուեց Աղեքսանդր Գ.ի օրով։ Հայերի հանդէպ [նրա] բռնած դիրքը բնաւ չէր համապատասխանում այն տրամադրութիւններին, որ ստեղծել էր Հայկական Հարցը՝ խրախուսելով քաղաքական չարժումը, փութացնել իրագործումն այն երազների, որ այնքան մօտալուտ էին թւում։ Սկզբից եւեթ ռուսաց կառավարութիւնը թշնամական վերաբերմունք որդեգրեց դէպի հայ քաղաքական խանդավառութիւնը, չարունակեց աննուազ եռանդով իր անիմաստ քաղաքականութիւնը մինչեւ մեծ պատերազմը[49]։ Ռուս մոլեռանդութեան առաջին զոհն եղաւ հայ դպրոցը։ Հոգաբարձական աղմկալից ընտրութիւնները, մանաւանդ գլխաւոր քաղաքներում, անվերջ զանգատները ուսուցիչներից, թէ հոգաբարձուներից, որոնց լայն արձագանգ էր տալիս անհեռատես մամուլը, այլ բանի չծառայեցին քան կենտրոնացնել կառավարական ուշադրութիւնը հայ դպրոցների վերայ եւս առաւել որ տեղական անբարեացակամ ռուս պաշտօնէութիւնը պատրաստ էր ամէն կարգի բանսարկութիւններ անել բարձր իշխանութեան հաճելի լինելու համար։ Ռուս կառավարութիւնը թիւր տեղեկութիւններ ունէր հայոց դպրոցների թուի եւ տնտեսութեան մասին։ Չափազանցրած կարծիք ունէր մանաւանդ դպրոցական միջոցների եւ նրանց աղբիւրի մասին։ Թերթերի աղմուկները տեղիք էին տուել կարծելու, որ միջոցները գլխաւորապէս ժողովրդական են եւ յոյս ունէր դպրոցները գրաւելուց յետոյ նախկին միջոցներով պահել նոյն դպրոցները՝ Կովկասի չրջանային հոգաբարձութեան հսկողութեան տակ։ Հիասթափումը մեծ էր, երբ Մայր Աթոռը բացատրեց, որ մեր դպրոցները ժողովրդական չեն եւ ոչ էլ սեփական գոյք ունեն, այլ միայն եկեղեցական են, որովհետեւ պահւում են եկեղեցու հասոյթներով։ Հետեւապէս, չար գործը առաջ տանելու համար մնում էր հարուածն ուղղել դէպի եկեղեցու սեփականութիւնը, պատրուակ բռնելով չարամիտ ամբաստանութիւնները, թէ եկեղեցու հարստութիւնը ծառայում է սնուցանելու արտաստահմանեան յեղափոխական կազմակերպութիւնները։ Հեռու չգնանք։ Դառնանք Մելքիսեդեկ Եպիսկոպոսի մեղադրութեան։

Մակար Արքեպիսկոպոսն ընտրուեց, երբ դպրոցներն արդէն փակուած էին։ Մելքիսեդեկի կարծիքով «փակուած դպրոցները Մակարի ձեռքով չբացուեցան, զի նա տէրութեան արարածն էր» եւ «ծխական դպրոցներն իսկ պետական ծրագրի եւ հսկողութեան ենթարկուեցան»։ Այստեղ դիտաւորեալ չփոթ կայ մեղադրականի մէջ։ Փակուած դպրոցները հենց նոյն ծխական դպրոցներն էին, որ չնորհիւ Մակարի վերաբացուեցին։ Անտեղեակ ընթերցողը պիտի կարծէ, թէ այլ էին բռնի փակուած դպրոցներն, որ փակ մնացին եւ այլ՝ ծխական, որ նոր պատուհաս կրեցին՝ ենթարկուելով պետական հսկողութեան։ Օծուելուց յետոյ՝ Մակարի առաջին գործն եղաւ դպրոցների խնդիրը։ Խորհրդակցութեան հրաւիրեց ձեռնհաս դէմ-

քեր, ամէնէն կարող մասնագէտներ, ինչպէս Սեդրակ Մանդինեանը[50], նշանաւոր մանկավարժ, Կարապետ Կոստանեանը՝ մեծանուն հայագէտ[51], Արշակ Նահապետեանը՝ Ճեմարանի տեսուչ[52], յետագայում՝ եկեղեցական, Ստեփանոս Պալասանեանը՝ պատմագէտ[53], եւ սրանցից կազմեց մի յատուկ յանձնաժողով, որին եւ յանձնեց խնդրի խորունկ եւ բազմակողմ ուսումնասիրութիւնը՝ մի քանի վանականների աջակցութեամբ։ Յանձնաժողովը ստուգեց վիճակագրական տեղեկութիւնները ծխական դպրոցների թուի եւ նիւթական աղբիւրների մասին։ Երկու հարիւրից աւելի չէին այն դրպրոցները, որոնք կարող էին փոքրիշատէ ապահով համարուել տնտեսապէս։ Սրանց համար եւս մշակուեց ընդհանուր ծրագիր։ Փակուած դպրոցները մեծ մասով նախակրթարաններ էին։ Քաղաքների մէջ միայն կային աւելի թուով դասարաններ։ Թիֆլիսում Գայանեան եւ Ծովնանեան Աղջկանց Դպրոցները բացառիկ երեւոյթ էին իրենց վեց դասարաններով։ Նոր դպրոցական ծրագիրը ընդունում էր հինգ տարուայ դասաւանդութիւն՝ Ա., Բ., եւ Գ. պատրաստական դասարաններ եւ Ա., Բ. դասարաններ։ Աւարտողները կարող էին շարունակել իրենց կրթութիւնը թեմական դպրոցներում։ Ուսուցիչների վարձատրութեան խնդիրը եւս կանոնաւոր եւ պարտաւորիչ ձեւ ստացաւ երկարգ կոպարների հաստատութեամբ։ Կառավարութեան շատ պահանջները չընդունուեցին պարտ ու պատշաճ բացատրութեամբ։

1886 թուին, դպրոցները մի քանի ամիս փակ մնալուց յետոյ, բացեցին իրենց դռները, առանց արտաքին որեւէ փոփոխութեան։ Նոյն հոգաբարձութիւնները, նոյն ուսուցիչները, նոյն սովորոյթները դպրոցական կեանքի։ Մելքիսեդեկը սխալւում է կարծելով, որ հայ ուսուցիչների ընտրութիւնը պիտի կատարուէր այնուհետեւ Կովկասի չրջանի հոգաբարձուի գիտութեամբ։ Ընտրութեան եղանակը մնում էր նախկինը, այսինքն՝ վերապահւում էր հոգաբարձութեան, հսկողութիւնը պատկանում էր հոգեւոր իշխանութեան։ Կովկասեան հոգաբարձուի պահանջն էր, որ ուսուցչական կազմի մէջ չսպրդեն անբաղձալի վարքի տէր անձեր, կամ օտարահպատակներ եւ զանազան փախստականներ կասկածելի անցեալով։ Մերժել հոգաբարձուի ցանկութիւնը՝ նշանակում է անտեղի կասկածներ յարուցանել ուսուցիչների վերաբերեալ։ Ուսուցիչները մեծ մասամբ մեր դպրոցականներից էին, թեմական դպրոցներից եւ Ճեմարանից։ Մանկավարժական գործին անձնուէր եւ անշահասէր անձեր էին, վեր՝ կասկածից, եւ եթէ իրենք քաչւում էին ռուսական աչքերից՝ միակ պատճառը հակառուսական տրամադրութիւնները չէին, այլ ռուսերէնի անբաւարար գիտութիւնը։ Արդեօ՞ք չընդմիջեց այնուհետեւ լուսաւորութիւնը մեր դպրոցական գործերի մէջ, կամ վերջիններս զգացի՞ն պետական հսկողութեան ծանրութիւնը։ Երբեք։ Հարցը տեսական կամ ձեւական սկզբունքից այն կողմ չան-

ցաւ։

Հայոց պատմութիւն եւ աշխարհագրութիւն աւանդում էին թեմական դպրոցներում ինչպէս Ճեմարանում՝ երրորդ դասարանից սկսուած։ Հետեւապէս ծխական դպրոցներում նրանք տեղ չունէին։ Ռուսաց պատմութիւն եւ աշխարհագրութիւն, ինչպէս եւ ընդհանուր պատմութիւն եւ աշխարհագրութիւն Ճեմարանում աւանդւում էին երկրորդ դասարանից։ Մխալանները երկրորդ կամ վերջին տարին պարտաւոր էին նոյն առարկաների վերաբերեալ տարրական տեղեկութիւններ տալ, նայելով ուսուցչի կարողութեան։ Ռուսաց լեզուով կրօնի դասեր աւանդել հայ աշակերտներին՝ կաթողիկոսի կողմից չընդունուեց։ Մելքիսեդեկի յոռի մարգարէութիւնը, թէ երբեւիցէ պիտի նոյն պահանջը գործադրուէր՝ երբեք չիրականացաւ։ Այս խնդիրը ծագել էր հայ ծնողների ամօթալի նախաձեռնութեամբ։ Կրօնը ռուս դպրոցներում առաջնակարգ առարկաների թւում էր, թէեւ չատ վատ էր աւանդւում։ Հայ տղաների վերաբերեալ հայ կրօնը նոյն բարձր դիրքն ունէր։ Կրօնագիտութեան թուանշանը համարւում էր յայտարար ե՛ւ տղայի բարոյականութեան ե՛ւ վարք ու բարքի։ Պարտաւորիչ էր, որ բոլորն էլ բարձր նիշ, այն է հինգ, ստանան, այլապէս չէին կարող փոխել դասարանը եւ հասունութեան վկայական ստանալ։ Մոսկուայում մի քանի անմիտ հայ ծնողներ, որոնց զաւակները հայերէն չգիտէին եւ ցանկութիւն չունէին գէթ տառերը իւրացնել եւ մի քանի աղօթքներ անգիր անել՝ դիմեցին դպրոցի վարչութեան՝ խնդրելով, որ իրենց զաւակները կրօնի դասերին հետեւէին ռուս լեզուով՝ բարձր նշան եւ լաւ վկայական ստանալու նպատակով։ Ահա՛ խնդրի ցաւոտ ծագումը։ Ի՞նչ կարելի էր սպասել հայ լեզուի ուսուցումից, երբ ցանկացողների թիւը չատ աւելի նուազ էր եւ դասարանը գրեթէ դատարկ։

Մանր կացութիւնից Մակար Կաթողիկոսն ելաւ պատուով, կատարեց ինչ որ հնարաւոր էր՝ առանց ցնցումների, առանց նոր անախորժութեանց դուռ բանալու։ Իրեն վիճակուած դատը վարեց եկեղեցու պետին վայել մեծութեամբ։ Խուսափեց բողոքաւոր աղաղակներից, բայց եւ չիջաւ լալկան աղերսողի նկունութեան։ Կանգնած իր դիրքի բարձրութեան վրայ՝ պաշտպանեց եկեղեցու իրաւունքները դպրոցական խնդրում եւ չուրացաւ նաեւ պետութեան պատկան հսկողութեան իրաւունքը, որպէսզի չզօրացնէ աւելի եւս այն անտեղի կասկածները, թէ հայ դպրոցները հակապետական քարոզի հնոցներ են։ Հայ դպրոցում գաղտնիք չկար, դռները բաց էին պետութեան առաջ։ Թող դասին հսկիչները եւ փարատէին իրենց անվստահութիւնը։ Առանց յարձակողական ձեւեր առնելու՝ Հայոց Հայրապետը հանդարտօրէն քննութեան առաւ պաշտօնական առաջարկներն ու պահանջները եւ ներկայացրեց իր նկատողութիւններն որպէս սրբագրութիւններ, ուղղումներ՝ փաստելով իր առարկութիւնները այնպիսի կուռ ու տրամաբան

դատողութեամբ, որ հարկադրեց կառավարութեան գործը հնարաւոր յաջողութեամբ պսակելու չափ։

Մակար Կաթողիկոսը մեծ գիտութեան տէր չէր, բայց գիտէր մեծապէս գնահատել գիտութեան արժէքը։ Մ[այր] Աթոռի ժառանգաւորաց դըպրոցն իր սաների մէջ դաստիարակում էր անկեղծ սէր դէպի եկեղեցականի կոչումը եւ անչեզ հաւատարմութիւն եկեղեցու սրբազան աւանդներին։ Նոյն յատկութեամբ օժտուած էին նոյն դպրոցի գրեթէ բոլոր իր ժամանակակից եւ յետագայ սաները։ Կան գիտուն գլուխներ, որ պատասխանատու պաշտօնի կոչուելով, եւ վստահանալով միմիայն իրենց գիտութեան՝ ցանկացած գործնական արդիւնքը չեն տալիս։ Եւ ընդհակառակը, յաճախ գիտութեամբ պակասաւորները դիմելով աւելի կարող անձերի օգնութեան՝ բեղմնաւոր աշխատանք են կատարում։ Մակար Կաթողիկոսը, առաջին տարին եւեթ, չրջապատեց իրեն այն ժամանակուայ ամէնէն պատրաստուած եւ հրապարակի վրայ կանգուն մտաւոր բարձր ուժերով, նրանց հաւատաց Ճեմարանի ղեկը, եւ օգտուեց նրանց կարողութիւնից նաեւ հայրապետական գործերի մէջ։ Վերջինի նկատմամբ յիշելու է յատկապէս Պետրոս Սիմոնեանի[54] մատուցած ծառայութիւնը։ Սա խմբագիր էր Մեղու Հայաստանի օրաթերթի, անձնուէր բարեկամ Մակարի եւ նրա թեկնածութեան ջերմեռանդ պաշտպան։ Մակարի ընտրութիւնից յետոյ տեղափոխուեց էջմիածին, ստանձնելու Արարատի խմբագրութիւնը։ Դատապարտողներ ունեցաւ այս անպայման սխալ քայլի համար։ Բայց ամէն պարագայի՝ պիտանի եղաւ եւ վստահելի նեցուկ՝ նորընտիր հայրապետին եւ, կարելի է ասել, գլխաւոր թելադրիչ նրա վարչական գծի։ Սիմոնեան փոքրահասակ եւ վտիտ մարմնով մի մարդ էր, բայց ծանրաբեռնուած երկար տարիների փորձառութեամբ եւ հայ կեանքի խորունկ գիտութեամբ՝ այս թէ այն կողմը սահմանի։ Հայկական Հարցի արեւածագին, երբ օդը թնդում էր խուլ եւ լուր աղաղակներով եւ [անհրաժեշտ էր] գծել գործունէութեան նոր եւ չառաչիւն ուղիներ ի սպաս նուիրական նպատակներին՝ Սիմոնեան գրեթէ միակն էր, որ մնաց անմասն ընդհանուր խանդավառութեան, չչնջալով՝ «հանդարտ կացէք, կը կոտորեն ժողովուրդը», ասաց ոչ յետնեալ մարգարէի չնչով, այլ նախիմաց հեռատեսութեան թռիչքով։ Այս մարդը, խոհեմութեան այս վարպետը, իր տեղն ունի մեր մտաւոր չարժումի պատմութեան մէջ, որի Մեղուն չատ հիւթեղ ծաղիկներ է տուել մեր նոր կեանքի, նոր լեզուի առաջադիմութեան եւ անարդարութիւն է ուրանալ երախտաւորի երախտիքը, եւ «յետադէմ ու խաւարամիտ» բառեր նետելով անցնել մօտէն։

Մակար կաթողիկոսի առաջ մի ուրիշ ծանր խնդիր կար։ Գէորգ Դ.ի մահից յետոյ Ճեմարանի տեսուչներ նշանակուեցին յաջորդաբար Աղաֆիրեան Եպիսկոպոսը[55], Մեսրոպ Սմբատեան Եպիսկոպոսը[56], Սարգիս Գաս-

պարեան Ապարանցին[57], Նիկողայոս Խոսրովեանը[58], մէկը միւսից ապիկար, անծանօթ դպրոցական գործին։ Մակար Կաթողիկոսը անօրինակ փայփայանք ունեցաւ Ճեմարանի հանդէպ։ Հրաւիրեց Արշակ Նահապետեանին տեսչի պաշտօնով։ [Վերջինս] Ս. Պետերբուրգի համալսարանից էր, բնագիտական–մաթեմատիկական բաժինը աւարտած։ Կ. Եզեանը[59] Նահապետեանին, Փիլ[իպոս] Վարդանեանին[60] եւ Ս. Մանդինեանին պատրաստել էր Սանասարեան դպրոցի համար։ Ինչ–ինչ պատճառով սրանք հրաժարուել էին գնալ Էրզրում։ Երեքն էլ հրաւիրուեցին Ճեմարան։ Ռուս կառավարութիւնը պահանջել էր ունենալ Ճեմարանի կանոնադրութիւնը։ Ասել կ'ուզէր, որ Ճեմարանի վիճակն անորոշ էր եւ պահանջուած ծրագիրը երբեք չէ ներկայացուել կառավարութեանը։ Ա. Նահապետեանն իր ընկերակիցների հետ միասին մշակեց ծրագիրը, կազմեց մի գրութիւն, ուր մի առ մի հերքւում էր բոլոր այն լուտանքները, որ մութ ուժերը կուտակել էին Ճեմարանի վերայ՝ սկսած Բարոն տը Նիկոլայից մինչեւ Կ.Պ. Եանոկսկին[61]։ Այս հին եւ կնճռոտ խնդիրն եւս իր լուծումն ստացաւ։

Ուսուցչական կազմը թարմացաւ Նահապետեանի օրով։ Հրաւիրուեցին նոր եւ թարմ ուժեր։ Ցիչենք՝ Յովհաննէս Յովհաննիսեանը՝ մեր անուանի բանաստեղծը[62], Եղիշէ Մադաթեանը[63], որ տարաբախտաբար չուտով հիւանդացաւ անբուժելի ցաւով, Ստեփանոս Լիսիցեանը[64], Յովհ. Սադաթեանը[65], Խոջայեանը[66], Գասպարեանը[67], Նիկողայոս Քարամեանը[68], հներից՝ Մկրտիչ Պալեանը – նախկին Մխիթարեան[69]։ Վերջապէս հրաւիրուեց Մաղաքիա Օրմանեանը[70], որ կարողացաւ Ճեմարանը դնել որպէս մի տեղահան սիւն իր իսկական պատուանդանի վրայ։ Տասներեք տարի էր անցել Ճեմարանի հիմնադրութեան օրէն եւ [այն] տակաւին ոչ մի սպասաւոր չէր տուել եկեղեցուն, այնինչ Ճեմարանի բուն նպատակներից մէկն էր եւ գլխաւորը՝ պատրաստել լուսաւոր եկեղեցականներ։ Օրմանեան Սրբազանը թէեւ մի տարի միայն դասախօսեց Ճեմարանում, բայց այդ էլ բաւական եղաւ, որ պանծացնէր եկեղեցական բեմը, որպէս անկաշկանդ գործունէութեան վեհ ասպարէզ, եւ ահա տարիների անպտուղ ծառը տուաւ առաջին եւ ստօք բերքը։ Ինքը՝ տեսուչ Ա. Նահապետեանն առաջին օրինակը տուաւ եւ հազաւ վանականի սեւ սքեմը։ Նրան հետեւեցին իր սիրելի աշակերտներից Կարապետ Տէր–Մկրտչեանը[71], Գարեգին Յովսէփեանը[72], Տիգրան Տէր Յովհաննիսեանը [Տիրայր Արքեպիսկոպոս][73], Գէորգ Զորեքչեանը[74], Սողոմոն Գէորգեանը (Կոմիտաս)[75], Լուսեղէն Զօհրապեանը (Յուսիկ Եպիսկ. Ռումանիոյ)[76], Ղեւոնդ Գյանջեցեանը[77] եւ Մուշեղ Տէր–Գարբիէլեանը։ Վերջինս մեռաւ երիտասարդ հասակում, իսկ Գյանջեցեանն ականջ թողեց սքեմը։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Տես՝ Ն. Ադոնց, ***Հայկական Հարցի Լուծման Շուրջ***, Երեւան, 1989: Ն. Ադոնց, «Քրդական ներքափանցումը Հայաստան», տե՛ս ***Երկոյեան Երեւան***, օրաթերթ, 20 Մարտ 1990: Պ.Յ.Յովհաննիսեան, «Նիկողայոս Ադոնցի քիչ յայտնի «Թուրքական նուռան եւ թուրքական Հայաստանը» յօդուածը, ***Լրաբեր*** ՀԳԱԱ (Հասարակական Գիտութիւններ), 1990, թիւ 4, էջ 72–77: Հ.Ա. Աւետիսեան եւ Պ.Յ. Յովհաննիսեան, «Ն. Ադոնցի «Հայկական Հարցը եւ գերմանական պլանները»» աշխատութիւնը, ***Լրաբեր*** ՀԳԱԱ (Հասարակական Գիտութիւններ), 1993, թիւ 1, էջ 137–148: Պ.Յ. Յովհաննիսեան, «Ն. Ադոնցի Հայաստանը եւ հայկական գաղթօջախները նորայայտ յօդուածը» ***Գարուն***, ամսագիր, 1994, թիւ 1, էջ 68–75:
2. Տես՝ N. Adontz, "Note sur les synaxaires arméniens", ***La Revue de l'Orient Chrétien*** (ROC), No. 4, Paris, 1924, p. 211-218. Նաեւ՝ N. Adontz, "Les fêtes et les saints de l'Eglise Arménienne", նոյն տեղում, No. 26, Paris, 1927-1928, p. 74–104, 225–278. Տպագրութիւնը մնացել է անաւարտ, քանի՞ էջ խմբագրական ինչ-ինչ միջամտութիւնների պատճառով: Աշխատութեան շարունակութիւնը լոյս է տեսել միայն 1980–1981 թուերին՝ Ծ. Ռընուի աշխատասիրութեամբ՝ (տես՝ Ch. Renoux, "Les fêtes et les saints de l'Eglise Arménienne de N. Adontz", ***Revue des Etudes Armeniennes*** (REArm), nouvelle série, t. XIV, Paris, 1980, p. 288-304, t. XV, Paris, 1981, p. 103-113):
3. Ն. Ադոնցի պէչրութեան թողօնը յայտնաբերուել է միայն վերջերս: Դրա մասին ընդհանուր գաղափար կարելի է կազմել լոյս տեսած լրատուութեան միջոցով: Տես՝ ***Ազդակ***, օրաթերթ, Պէյրութ, 9 Մարտ 1993. ***Ազատամարտ***, շաբաթաթերթ, Երեւան, 9–15 Ապրիլ 1993 եւ ***Հայաստանի Հանրապետութիւն***, օրաթերթ, Երեւան, 7 Մայիս 1993:
4. Տես՝ Համազգայինի Պէյրութի գրական պահոց, Ն. Ադոնցի թղթօն, պահարան I, գզրոց Բ, թղթածրար 3:
5. Տես՝ ***Արարատ***, ամսագիր, Վաղարշապատ, 1902, թիւ 3–4, էջ 262–274:
6. Տես՝ ***Ռուսաստանի ժողովրդական կրթութեան մինիստրութեան ամսագիր***, 1911, Ապրիլ, էջ 238–249 (ռուսերէն), տես նաեւ նոյնի հայերէն թարգմանութիւնը՝ ***Հանդէս ամսօրեայ***, 1912, էջ 256–271:
7. Տես՝ ***Քրիստոնէական արեւելք***, ամսագիր, Ս. Պետերբուրգ, 1913, թիւ 2, էջ 175–186 (ռուսերէն):
8. N. Adontz, "Le questionnaire de S. Grégoire l'Illuminateur", տես՝ ***ROC***, 1925–1926, 3e serie, t.V (XXV), p. 309-377, նոյնը տե՛ս եւ առանձին՝ Paris, 1927, p. 50: Ն. Ադոնց, «Գրիգոր Պարթեի հարցարանը եւ Եզնիկ», ***Հայրենիք***, ամսագիր, Պոսթոն, 1928, թիւ 7, էջ 72–81: N. Adontz, "Grégoire l'Illuminateur et Anak Le Parthe", ***REArm***, 1928, t. VIII, p. 233-245 տե՛ս նաեւ նոյնի հայերէն թարգմանութիւնը՝ ***Հայրենիք***, ամսագիր, 1928, թիւ 9, էջ 73–80:
9. Տես՝ ***Քանքար գրականութեան եւ արուեստի***, Գիրք Ա., Ս. Պետերբուրգ, 1903, էջ 214–223:
10. Տես՝ ***Անահիտ***, ամսագիր, Փարիզ, 1936, թիւ 3, էջ 16–23: Տե՛ս նաեւ առանձին, Երուսաղէմ, 1938: Սոյն յօդուածը թարգմանուել է նաեւ ֆրանսերէն ու ռումիներէն:
11. Տես՝ «Փղոսկրեայ Աւետարանի արուեստը», ***Միութիւն***, 1936, թիւ 9, էջ 273–274: «Մլրէի Աւետարանի գրութեան տարին»՝ տե՛ս նոյն տեղում, էջ 274–275:
12. Ն. Ադոնցին նուիրուած առանձին ընդարձակ ու միակ գիտական ակնարկը պատկանում է դոկտոր Կ. Եուզպաշեանին: (Տե՛ս ***Պատմա-բանասիրական Հանդէս***, 1962, թիւ 4, էջ 115–127):
13. Ն. Ադոնց, «Վերջաբան», ***Հայապատի Պատմութիւն*** (թարգմանութիւն՝ ֆրանսերէ-

ից), Երեւան, 1972, էջ 394:

14. Մակար Ա. Տէր-Պետրոսեան Թեղուտցի (1813–1891) – Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս (1885–1891): Նախապէս Վրաստանի (1864–1876), Նոր Նախիջեւանի եւ Պեսարապիայի (1876–1885) հոգեւոր թեմերի առաջնորդ, կաթողիկոսական տեղապահ (1883–1885):
15. Աւելի ճիշդ է՝ Պոլոժենիէ (Polojenie): Սա Հայոց Եկեղեցու կանոնադրութիւնն էր, որով այն առաջնորդում էր Ռուսաստանեան Կայսրութեան տարածքում:
16. Ընդգծումը կը պատկանի հեղինակին:
17. Ակնարկում է հանգուցեալ կաթողիկոս Մակար Ա.ին, որը վախճանուել էր 1891ի Ապրիլի 16ին:
18. Արիստակէս Եպիսկոպոս Սեդրակեան (1840–1906) – Վրաստանի, ապա Աստրախանի հոգեւոր թեմերի առաջնորդ: Մակար Ա.ի մահից յետոյ, Սինոդի պրոկուրոր Կանչելիի աջակցութեամբ փորձեց գրաւել կաթողիկոսական գահը:
19. Յարութիւն Եպիսկոպոս Վեհապետեան (1823–1910) – Կ. Պոլսի պատրիարքական փոխանորդ, Խարբերդի եւ Կարնոյ հոգեւոր թեմերի առաջնորդ, պատրիարք Կ. Պոլսի (1885–1888) եւ Երուսաղէմի (1881–1910):
20. Խորէն Եպիսկոպոս Աշըգեան (1842–1899) – Արմաշի Վանքի վանահայր, Կ. Պոլսի Հայոց Պատրիարք (1888–1894):
21. Մկրտիչ Ա. Խրիմեան Վանեցի (1820–1907) – Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս (1892–1907): Նախապէս Վարագայ Վանքի վանահայր, Տարօնի եւ Վանի հոգեւոր թեմերի առաջնորդ, Կ. Պոլսի Հայոց Պատրիարք (1869–1873):
22. Մ.Գ. Նալբանդեան (1829–1866) – գրող, հրապարակախօս, յեղափոխական-դեմոկրատ:
23. Մելքիսեդեկ Արքեպիսկոպոս Մուրադեանցի (Գարեգին Գրիգորի Մուրադեանց) կենսագրութեան այս եւ միւս մանրամասները տես՝ Հ. Փալագաշեան, ***Ակնարկ Մը Մելքիսեդեկ Մուրադեանց Արքեպիսկոպոսի Գործունէութեան Շուրջ***, Կ. Պոլիս, 1929:
24. Նկատի ունի 1903ի Յունիս 12ի՝ հայ եկեղեցական հողերը եւ գոյքը բռնագրաւելու մասին ցարական օրէնքը:
25. Վաղարշակ – Հայոց աւանդական թագաւոր, ենթադրւում է, որ իշխել է մ.թ.ա. 2րդ դարում: Ըստ Մովսէս Խորենացու՝ Վաղարշակը Հայաստանում անց է կացրել բազմաթիւ տնտեսական, ռազմական ու մշակութային բարենորոգումներ:
26. Տես՝ ***Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց***, աշխատութեամբ Մ. Աբեղեան եւ Ս. Յարութիւնեան, Տփխիս, 1913, էջ 30:
27. Յակոբ Սարգսի Շահան Ջրպետեան (1772–1837) – հայագէտ: Նապոլէոն Բոնապարտի աջակցութեամբ 1798 թուականին Փարիզի Արեւելեան Կենդանի Լեզուների Բարձրագոյն Դպրոցում հիմնադրել է հայոց լեզուի ամբիոն, եղել է այդ ամբիոնի առաջին վարիչը (1798–1826), դասաւանդել է Թիֆլիսի Ներսիսեան դպրոցում: Գործուն մասնակցութիւն է ունեցել ***Պոլոժենիէի*** ստեղծմանը:
28. Սերովբէ Եպիսկոպոս Արարատեան, Կարնեցի (?–1847) – մատենագիր, եղել է Լազարեան Ճեմարանի տեսուչ (1815–1822), Աստրախանի հայոց հոգեւոր առաջնորդ: Որոշ մասնակցութիւն է ունեցել ***Պոլոժենիէի*** ստեղծման աշխատանքներին:
29. Կանոնադրութեան նախագծի ստեղծմանը մասնակցել են նաեւ Հայկական Մարզի կառավարիչ իշխան Բարսեղ Բեհբութովը եւ ցարական աստիճանաւոր, կոլեգիական ասեսոր Օչկինը:
30. Ժամանակի պատրիարքն էր Ստեփանոս Աղաւնի Ջաբարեանը (1831–1839):
31. Սինոդ (Յունարէն «հաւաքոյթ» բառից) – Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին կից հոգեւոր անձանց ժողով (1837–1917):

32. Մ.Ա. Լազարեան (1737–1809) – պետական գաղտնի խորհրդական: Անձամբ մշակել է Հայոց Եկեղեցու կառավարման բարեփոխման կանոնադրութիւնը, որի հիման վրայ՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Դաւիթ Ա. Սուրմառեցին 1808 թուի Մայիսի 25ին ստեղծեց Էջմիածնի բարձր հոգեւորականութեան ներկայացուցիչներից կազմուած Բարձրագոյն Խորհրդարանը (Սիւնհոդոս):
33. «Դաւիթ–Դանիէլեան աղմուկները» – նկատի ունի 19րդ դարի սկզբներին Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսական գահի համար Հայ Եկեղեցու ներսում ծաւալուած երկպառակտչական պայքարը, որի գլխաւոր դերակատարներն էին Դաւիթ Եպիսկոպոս Ղորդանեանը (ապագայ կաթողիկոս Դաւիթ Ե՝ 1801–1807) եւ Կ. Պոլսի Հայոց Պատրիարք Դանիէլ Սուրմառեցին (ապագայ կաթողիկոս Դանիէլ Ա՝ 1801–1808):
34. Եփրեմ Ա. Տէր Յովհաննիսեան Ջորագեղցի (1748–1835) – Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս (1809–1820): Նախապէս Ռուսաստանի հոգեւոր քեմի առաջնորդ (1801–1809):
35. Ներսէս Ե. Շահազիզեան Աշտարակեցի (1770–1857) – Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս (1843–1857): Նախապէս Վրաստանի (1814–1828), Պեսարաբիայի եւ Նոր Նախիջեւանի (1828–1843) հոգեւոր քեմերի առաջնորդ:
36. Մատթէոս Ա. Չուխաճեան Կոստանդնուպոլսեցի (1802–1865) – Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս (1858–1865): Նախապէս Պուրսայի եւ Զմիւռնիայի հոգեւոր քեմերի առաջնորդ, Կ. Պոլսի պատրիարք (1844–1848):
37. Այդ ժամանակ Կ. Պոլսի Հայոց Պատրիարքն էր Յակոբոս Եպիսկոպոս Սերոբեանը (1848–1856):
38. Մատթէոս Եպիսկոպոս Իզմիրլեան (1845–1910) – յետագայում Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Մատթէոս Բ. Կոստանդնուպոլսեցի (1908–1910):
39. Գէորգ Եպիսկոպոս Քերեստեճեան (1813–1882) — յետագայում Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գէորգ Դ. Կոստանդնուպոլսեցի (1866–1882):
40. Ներսէս Եպիսկոպոս Վարժապետեան (1837–1884) – Կ. Պոլսի Հայոց Պատրիարք (1874–1884): 1884 թուի Ապրիլի 2ին Թրքահայոց Ընդհանուր եւ Մայիսի 9ին Էջմիածնի Համազգային Ընտրական Ժողովներում ընտրուել է կաթողիկոսութեան առաջին թեկնածու: Սակայն առողջութեան վատթարացման պատճառով հրաժարուել է կաթողիկոսական գահից:
41. Էջմիածնի Համազգային Ընտրական Ժողովում (1885 թուի Ապրիլի 21) քուէները բաշխուել են հետեւեալ կերպ – Մելքիսեդեկ Եպիսկոպոս՝ 30, Մակար Եպիսկոպոս՝ 16, Մկրտիչ Եպիսկոպոս Խրիմեան՝ 13 եւ Խորէն Եպիսկոպոս Աշրգեան՝ 3:
42. Մ.Ս. Վորոնցով (1782–1856) – գեներալ – ֆելդմարշալ, Պետական Խորհրդի անդամ, Կովկասի փոխարքայ (1844–1854):
43. Ա.Ի. Բարիատինսկի (1815–1879) – գեներալ – ֆելդմարշալ, Պետական Խորհրդի անդամ, Կովկասի փոխարքայ (1856–1862):
44. Նկատի ունի Պետական Խորհրդի նախագահ իշխան Ա.Ֆ. Օրլովին, որը միաժամանակ նաեւ մինիստրների դահիճի նախագահն էր (1856–1861):
45. Ակնարկում է Մատթէոս Ա. Կաթողիկոսի ***Խորհրդածութիւն Շնորհաց եւ Նշանաց եւ Խորհրդոց Քրիստոնէական Սուրբ Եկեղեցւոյ***, Զմիւռնիա, 1842, ***Հանդիսարան Ուղղափառութեան Հայոց Եկեղեցւոյ***, Կ. Պոլիս, 1854, ***Բարի Մարդ եւ Բարի Քրիստոնեայ***, Կ. Պոլիս, 1856, նաեւ՝ Թիֆլիս, 1860, ***Հերքումն Ջրախնդիր Վայրաբանութեանց Ոմանց Մերազնեայ Տկարամիտ Անչանց***, Մոսկուա, 1861, ***Հաստատութիւն Սփոփութեան Դաշանց Թղթոյն***, Փարիզ, 1862, եւ այլ գործերին:
46. Գաբրիէլ Արքեպիսկոպոս Այվազովսկի (1812–1880) – եկեղեցական գործիչ, մանկավարժ, խմբագիր, պատմաբան: Դասաւանդել է Վենետիկի Ռաֆայէլեան, Փարիզի Մուրատեան եւ Հայկազեան, Թէոդոսիայի Խալիպեան վարժարաններում, Գէորգեան

Ճեմարանի տեսուչ (1875–1878), Նոր Նախիջեւանի, Պեսարապիայի եւ Վրաստանի թեմական առաջնորդ:

47. Թիւրիմացութիւն է՝ պէտք է լինի Թէոդոսիա, որտեղ 1858–1871 թուականներին գործել է Գ. Այվազովսկու հիմնադրած Խալիպեան Արական Վարժարանը:
48. Սկզբնապէս թեմական դպրոցներ էին գործում վեց թեմերից հինգում, դրանք էին՝ Աբարատեան (Երեւան, 1837), Վրաստանի (Թիֆլիս, 1837), Ղարաբաղի (Շուշի, 1838), Աստրախանի (1838) եւ Շամախու (1844) թեմերը: Սակայն վերջին երկուսը զարգացում չապրեցին եւ վերածուեցին սովորական տարրական դպրոցների:
49. «Մինչեւ մեծ պատերազմը» – նկատի ունի Առաջին Համաշխարհային Պատերազմը (1914–1918 թ.թ.):
50. Ս.Ա. Մանդինեան (1844–1915) – Նշանաւոր մանկավարժ, հոգեբան, հասարակական գործիչ: Հեղինակ է բազմաթիւ ուսումնասիրութիւնների, դպրոցական դասագրքերի ու ձեռնարկների: 1880–1900 թուականներին (որոշ ընդհատումներով) մանկավարժութիւն եւ հոգեբանութիւն է դասաւանդել Գէորգեան Ճեմարանում:
51. Կ. Կոստանեան (1853–1920) – ականաւոր հայագէտ, Գէորգեան Ճեմարանի ուսուցիչ (1878–1891), ապա՝ տեսուչ (1894–1899, 1902–1905) խմբագրել է ***Արարատ*** հանդէսը:
52. Ա. Նահապետեան (Նահապետ Եպիսկոպոս Նահապետեան՝ 1848–1906), մանկավարժ, եկեղեցական գործիչ: Ներսիսեան դպրոցի, ապա Գէորգեան Ճեմարանի տեսուչ (1881–1884, 1886–1891):
53. Ս.Հ. Պալասանեան (1837–1889) – Նշանաւոր պատմաբան, մանկավարժ: Դասաւանդել է Թիֆլիսի Ներսիսեան եւ ռէալական դպրոցներում, Գէորգեան Ճեմարանում, Գայեանեան Օրիորդաց Դպրոցի հիմնադիրներից է:
54. Պ. Սիմոնեանց (1830–1911) – գրական-հասարակական գործիչ, հրապարակախօս: Եղել է ***Մեղու Հայաստանի*** շաբաթաթերթի խմբագիր (1863–1866), եւ ***Արարատ*** ամսագրի խմբագրի պաշտօնակատար:
55. Գրիգոր Եպիսկոպոս Աղափիրեանց (1827–1898) – եկեղեցական գործիչ, մանկավարժ: Խրիմի Ս. Խաչ Վանքի վանահայր, Ալեքսանդրապոլի եւ Պեսարապիայի թեմական առաջնորդի փոխանորդ: Դասաւանդել է Խալիպեան Վարժարանում, եղել է Շուշուայ եւ Երեւանի թեմական դպրոցների, ինչպէս նաեւ Գէորգեան Ճեմարանի տեսուչ (1884–1885):
56. Մեսրոպ Եպիսկոպոս Սմբատեանց (1833–1911) – եկեղեցական գործիչ, բանասէր, պատմաբան: Տաթեւի եւ Երնջակի Վանքերի վանահայր, Արարատեան թեմի առաջնորդական փոխանորդ, Սիւնիքի անդամ, Գէորգեան Ճեմարանի տեսուչ (1886–1887): Պատմագիտական ակնառու աշխատութիւնների համար ընտրուել է Ռուսաստանի Կայսերական Հնագիտական Ընկերութեան անդամ (1892):
57. Սարգիս Եպիսկոպոս Գասպարեան Ապարանցի (? - 1898) – եկեղեցական գործիչ, մանկավարժ: Գէորգեան Ճեմարանի տեսուչ (1891–1892, 1893–1894), Սիւնիքի անդամ:
58. Նիկողայոս Խոսրովեան – մանկավարժ, լրագրող: Հրատարակել է ***Վարժարան*** մանկավարժական ամսագիրը (1882–1884), Թիֆլիսի Գայեանեան Դպրոցի եւ Գէորգեան Ճեմարանի տեսուչ (1885–1886):
59. Կ.Հ. Եզեան (1835–1905) – ականաւոր հայագէտ, ազգային-եկեղեցական գործիչ, ռուսական պետական խորհրդական: Նրա ջանքերով 1881 թուականին Կարին քաղաքում հիմնադրուել է Սանասարեան Վարժարանը:
60. Փ.Հ. Վարդանեան (1842–1916) – գրական գործիչ, մանկավարժ, թարգմանիչ: Գէորգեան Ճեմարանի ուսուցիչ: Աշխատակցել է ***Արարատ***, ***Արեւելեան մամուլ***, ***Փորձ***, ***Ար-***

յաւանգ, *Վարժարան*, *Աղբիւր* եւ այլ հանդէսներին։

61. Բարոն Ա.Պ. տը Նիկոլայիի եւ Կ.Պ. Եանովսկիի եղել են Կովկասեան գլխաւոր վարչութեան խորհրդականներ, Կովկասի ուսումնական շրջանի հոգաբարձուներ. վերջինս անմիջականօրէն գլխաւորել է հայկական դպրոցները փակելու աշխատանքները։
62. Յ.Մ. Յովհաննիսեան (1864–1929) – ականաւոր բանաստեղծ, թարգմանիչ, մանկավարժ։ Գէորգեան Ճեմարանում դասաւանդել է ռուս գրականութիւն եւ լեզու, յունարէն, ընդհանուր գրականութիւն եւ այլն։
63. Ե. Մադաթեան (1865–1918) – մանկավարժ, պատմաբան–բանասէր, լրագրող, թարգմանիչ։ Պաշտօնավարել է Գէորգեան Ճեմարանում (1888–1894), Շուշուայ թեմական դպրոցի տեսուչ։
64. Ստ. Դ. Լիսիցեան (1865–1947) – ականաւոր ազգագրագէտ, բանասէր, մանկավարժ, թարգմանիչ։ Դասաւանդել է Գէորգեան Ճեմարանում (1889–1894)։
65. Յ. Սաղաթելեան – պատմաբան, հասարակական գործիչ, մանկավարժ, Գէորգեան Ճեմարանի տեսուչի օգնական (1891–1893)։ Եղել է երկրորդ եւ երրորդ պետական դումաների պատգամաւոր։
66. Լ. Խոջայեան – մանկավարժ, դասաւանդել է Գէորգեան Ճեմարանում (1889–1891), Երեւանի թեմական եւ այլ դպրոցներում։
67. Բ. Գասպարեան – մանկավարժ, Գէորգեան Ճեմարանի երկարամեայ ուսուցիչ (1889–1907)։
68. Ն. Քարամեան – պատմաբան, բանասէր, մանկավարժ, *Արարատ* հանդէսի խմբագիր (1894–1896)։ Հեղինակն է *Պարթեւները Պարսկաստանում եւ Նրանց Յարաբերութիւնները Հայոց Հետ* (Ս. Էջմիածին, 1896) մենագրութեան։ Երկար տարիներ Գէորգեան Ճեմարանում դասաւանդել է ընդհանուր պատմութիւն։
69. Մ. Պալեան (1834–1907) – հայագէտ, մանկավարժ, գրող։ Դասաւանդել է Խալիպեան, Ներսիսեան եւ Երեւանի թեմական դպրոցներում, Գէորգեան Ճեմարանում։ Աշխատակցել է *Արարատ* ամսագրին։
70. Մաղաքիա Արքեպիսկոպոս Օրմանեան (1841–1918) – ազգային–եկեղեցական գործիչ, մանկավարժ, պատմաբան։ Արմաշի Վանքի վանահայր, Բարձր Հայքի հոգեւոր առաջնորդ, Կ. Պոլսի պատրիարք (1896–1908)։ Հռոմի Անտոնեան Վարժարանի եւ Արմաշի Դպրեվանքի տեսուչ, եղել է Գէորգեան Ճեմարանի քարոզիչ եւ աստուածաբանական գիտութիւնների ուսուցիչ (1887–1888)։ Հեղինակն է *Ազգապատում* կոթողային երկասիրութեան (հատ. 1–3, Կ. Պոլիս–Երուսաղէմ, 1912, 1913, 1927)։
71. Կարապետ Տէր–Մկրտչեան (1866–1915) – եկեղեցական գործիչ, պատմաբան, մանկավարժ։ Ատրպատականի եւ Շամախու թեմերի հոգեւոր առաջնորդ, Գէորգեան Ճեմարանի տեսուչ, *Արարատ* ամսագրի խմբագիր (1902–1906), խմբագրել է *Առաւօտ* եւ *Թավրիզեան նորութիւններ* թերթերը։
72. Գարեգին Յովսէփեան (1867–1952) – ականաւոր հայագէտ, մանկավարժ, մշակութային, եկեղեցական գործիչ, Կաթողիկոս Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Գարեգին Ա. (1943–1952)։ Խրիմի եւ Նախիջեւանի, Հիւսիսային Ամերիկայի հայոց թեմերի առաջնորդ։ Եղել է Գէորգեան Ճեմարանի տեսուչ (1905–1906, 1915–1917), *Արարատ* ամսագրի խմբագիր (1907–1908, 1918–1919)։
73. Տիգրան Տէր–Յովհաննիսեան (Տիրայր Արքեպիսկոպոս՝ 1867–1956) – եկեղեցական գործիչ, մանկավարժ, հայագէտ, Մայր Աթոռի դիւանապետ։ Պետրապոլիայի թեմի առաջնորդական փոխանորդ, Հիւսիսային Ամերիկայի հայոց հոգեւոր առաջնորդ։ Դասաւանդել է Երեւանի եւ Ղարաբաղի թեմական դպրոցներում, Գէորգեան Ճեմարանում։

74. Գէորգ Չորեքչեան (1868–1954) – եկեղեցական – ազգային գործիչ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գէորգ Չ. (1945–1954). Նոր Նախիջեւանի առաջնորդական փոխանորդ, Վրաստանի թեմի առաջնորդ, կաթողիկոսական տեղապահ:
75. Սողոմոն Գէորգեան (Սողոմոն Գէորգի Սողոմոնեան, Կոմիտաս Վարդապետ, 1869–1935) – հանճարեղ երգահան, երաժշտագէտ, եկեղեցական գործիչ, մանկավարժ: Երկար տարիներ Գէորգեան Ճեմարանում դասաւանդել է երաժշտութիւն, եղել է Մայր Տաճարի խմբավար, Ճեմարանում հիմնադրել է երգչախումբ:
76. Լուսեղէն Զօհրապեան (Յուսիկ Արքեպիսկոպոս 1871–1942) – եկեղեցական գործիչ, պատմաբան: Գէորգեան եւ Լազարեան Ճեմարանների ուսուցիչ: Սիմոնի անդամ, Մայր Աթոռի դիւանապետ, յետագայում Ռումինիայի հայոց հոգեւոր առաջնորդ:
77. Ղեւոնդ Գյանջեցեան (Եզնիկ Վարդապետ) – եկեղեցական գործիչ, հայագէտ, խմբագիր: Յ. Մանադեանի եւ Ֆ. Ֆինկի հետ Մարբուրգում հրատարակել ու աշխատասիրել է հայերէն-գերմաներէն ***Հանդէս հայագիտութեան*** հանդէսը (1901–1903):

Պ.Բ.

NIKOGHAYOS ADONTZ
AS THE HISTORIAN OF THE ARMENIAN CHURCH
(Summary)

BEDROS HOVHANNISIAN

The renouned Armenian Byzantologist, Nikoghayos Adontz, is the author of more than a dozen of books and studies all dealing with the history of Armenia and Armenians. All through his life (1871-1942) he taught in various western universities, and worked and published on a wide range of Armenian life and history past and present. Yet few of his readers realized how deeply he was involved in church history and what a formidable Armenian Church historian he was.

In spite of the fact that he published quite a large number of works, he left behind a considerable amount of unpublished manuscripts, which are now deposited in the archives of the Hamazgayin Cultural Association, Beirut, Lebanon. Even a scanty reading of this material will prove the existence of works which will open to light the various facts of the Armenian Church history, which, it seems, fell into the scope of the great historian's interests. Of these works mention must be made of the ***Tonatsouyts*** (Calendar of Religious Feasts, in Armenian, two different copies of 500 and 600 pages each), Tjashots (Lectionary, in Armenian, 150 pages), ***Grigor Anavarzetsou Tonatsouytse*** (The Calendar of Religious Feasts of Grigor of Anavarza, in Armenian, 50 pages), ***Patkeri Khendire Hayots Yekeghetsou Mech*** (The Question of Iconography in the Armenian Church, in Armenian, 65 pages), ***Asora-Parskakan Kristoneakan Yekeghetsou Astitjanakargoutoune*** (The Religious echeloning system in the Assyro-Persian Christian Church, in Russian, 20 pages), ***Kristonyaneri Halatzanknere Sasanian Parskastanoum V-VI Dareroum*** (The Persecution of the Christians in Sassanid Persia in the V-VI Centuries, in Russian, 30 pages), ***Mee Ech Katoghikosoutian Merdzavor Antsyalits*** (A Page of the Recent Past of the Armenian Catholicosate, in Armenian, 17 pages), and some 150 pages of studies all pertaining to the Armenian ***Tjashots***. Besides this unpublished material, Adontz has published quite a large number of studies in Armenian, French and Russian and all dealing with the History of the Armenian Church.

Of all the unpublished material "A page of the recent past of the Armenian Catholicosate" must be pinpointed not only as the most complete study among the various manuscripts, but rather because it sheds new light on one of the crucial problems the Armenian church ever faced. The ***Polojenye*** imposed by the Tsarist authorities on the Armenian Church and nation in 1836 was never accepted and appreciated willingly. It was rather considered a tool at the hands of the imperial authorities easily to rule the newly occupied and annexed Eastern Armenia and subdue to servility the Armenian people and their church. Since then the ***Polojenye*** has remained an unsolved question for all those who have tackled with it within the scope of the history of Eastern Armenia.

As many others, Nikoghayos Adontz too has probed the problem of the ***Polojenye*** and has reached to the conclusion that it not only clearly defined the rights and duties of the Armenian Church but also regulated the functioning of the church organs, the election of the Catholicos, the Supreme Head of the Armenian Church, it created a synod to help the Catholicos carry on his duties, organized a hierarchical system in the administration of the church itself, made room for the creation of educational centralized system and brought forth various councils all dependent on the ministry of education of the Russian Empire; according to Adontz, the new ***statute***, instead of curtailing and curbing the traditions and rights of the Armenian Church and its head, rather filled the gaps in the organizational system. But, as he put it "This reforming of the Armenian Church did, indeed, give rise to complaints and grievances".

By publishing the manuscript of Adontz and by making use of an abundant annotation added to the article, Hovhannisian helps the reader to have a new approach and better understand the ***Polojenye,*** giving to it new dimensions and light, and, moreover, thus rescuing from definite oblivion one of the important studies of the Armenian historian, the "Mee Ech Katoghikosoutian Merdzavor Antsyalits".

ՍՈՒՐԲ ՊԱՏԱՐԱԳԻ ՍՐԲԱՍԱՑՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ՄԻ ՔԱՆԻ ԱՍՏՈՒԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՅԱՏԿՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ

ԴՈԿՏ. Տ. ՆԵՐՍԷՍ Ա. ԲՀՆ. ՆԵՐՍԷՍԵԱՆ

Որք զբորէիցն խորհրդաբար կերպարանիմք. եւ կենդանաբար Երրորդութեանն զերեքսրբեան օրհնութիւնս մատուցանեմք ... զամենայն զկենցաղականս ի բաց դնելով զգործս...

«Պատարագամատոյց Հայոց»

«Երեքսրբեան երգը» կամ «երգ մեծի մտից» սրբասացութիւնը չորրորդ դարից սկսած կայուն դիրք է գրաւում թէ արեւելեան եւ թէ արեւմտեան պատարագներում։ Սրբազան Պատարագի միւս ժանրային որոշակի բնութագիր ունեցող հիմներգերի նման, այս երգն էլ ունի աստուածաշնչային տարրեր՝ քաղուած սաղմոսներից եւ մարգարէութիւններից։ Այդ պատճառով նախ անդրադառնանք երգի ձեւաբովանդակային կառուցուածքին։

Օրհներգի ամենահին յօրինուածքը պահպանուում է Յովհաննէս Ոսկեբերանի Պատարագի մէջ[1]։

Սուրբ, սուրբ, սուրբ, Տէր Սաբաւովթ
Լի են երկինք եւ երկիր փառաւք քո,
Ովսաննա ի բարձունս
Օրհնեալ եկեալ, անուամբ Տեառն,
Ովսաննա ի բարձունս։

Այստեղ աւելորդ չենք գտնում դիտել, որ ըստ էութեան օրհներգը բովանդակութեան առումով ընդգրկում է Ս. Գրական երկու պատկերներ՝

փոխառուած Եսայիի Մարգարէութեան 6։3 եւ Մատթէոսի Աւետարանի 21։9 համարներից։ Առաջինը՝ «Սուրբ, սուրբ, սուրբ, Տէր զօրութեանց՝ լի է ամենայն երկիր փառաւք նորա» եւ երկրորդը՝ «...օրհնեալ, որ գայ յանուն Տեառն. օրհնութիւն ի բարձունս»։ Դժուար չէ նկատել, որ գովքն կառուցւում է ճիշդ. Մաղմոսի 25–26 համարների չուրջ. «...օրհնեալ, որ գալոցդ ես յանուն Տեառն, եւ օրհնեցաք զքեզ ի տանէ Տեառն»։ Հարկ է աւելացնել, որ մենք միայն անդրադառնալու ենք գովքի առաջին տարրին՝ ձեւաւորուած Եսայիի Մարգարէութեան 6։3 համարի վրայ, բաւական է միայն մատնանշել, որ Ովսաննա եւ օրհնութիւն[3] բառերը աւելացուել են աւելի ուշ շրջանին։

Համեմատելով գովքի զուտ գրական կառուցուածքային չարադրանքը Եսայիի Մարգարէութեան 6։3 համարի հետ, ակնյայտ է, որ այն բառական համընկնումով չէ։ Առաջին հերթին բոլոր Պատարագամատոյցներում կայ «երկինք եւ երկիր» արտայայտութիւնը, մինչդեռ սկզբնաղբիւրը ունի միայն «ամենայն երկիր» բանաձեւը։ Երկրորդ՝ գովքը որոշակիօրէն հասցէագրուած է Աստծուն[3]. «երկինք եւ երկիր լի է ամենայն փառաւք քո» մինչդեռ Ե. Մարգարէութեան տեքստում այն ուղղուած է. «լի է ամենայն երկիր փառաւք նորա»։ Այս հիմներգի առանցքը ճշդելու համար, նախ պէտք է պարզել մի անորոշութիւն, ընդ որում յատակ չէ թէ գովքը ում է ուղղուած՝ Ս. Երրորդութեան, Աստծուն, թէ Քրիստոսին։ Արեւմտեան բոլոր տեքստերը առանձնանում են դասակարգման առումով, որովհետեւ աւելացնում են պաշտամունքի առարկայ Աստծոյ անունը։ Այս բնութագրական միջամտութիւնը կատարւում է հիմք ունենալով Յայտնութեան Գրքի 4։8 համարը, որտեղ չորս թեւաւոր կերպարները, որոնք յետագային պիտի դառնան խորհրդանիշերը չորս աւետարանիչների, երգում են. «Սուրբ, սուրբ, սուրբ, Տէր Աստուած ամենակալ՝ որ էն, եւ ես, եւ որ գալոց ես»[4]։ Գրական այս առընչութիւնը գովքի Յայտնութեան 4։8 համարի հետ, հնարաւորութիւն է տալիս կանգ առնել երկու կարեւոր մանրամասնութիւնների վրայ. ովքեր են Աստծուն մատուցում օրհներգութիւնը. սերովբէներ ըստ Մարգարէութեան տեքստին, իսկ քերովբէներ ըստ սրբասացութեան եւ այն գրական յատկանիշը, որ բոլոր թարգմանիչները, հին եւ նոր ժամանակների, գովքին աւելացնում են «Տահուէհ, Սաբաւովթ» երբայական դարձուածքը։

Սրբասացութեան թէ յունական եւ թէ լատինական տեքստերը ոճակառուցուածքային յատկանիշերով հիմնւում են Հին Կտակարանի Յունարէն Եօթանասնից թարգմանութեան վրայ եւ ոչ թէ Երբայական բնագրի։ Եօթանասնից թարգմանութեան մէջ Երբայերէնի Տահուէհ անուանակոչումը (Ելից 3) հետեւողականօրէն թարգմանւում է κηριος կյրիոս (տէր) անուանումով՝ հետեւելով հրէական աղոնայ ձեւակառուցուածքին,

որը թարգմանւում է «տէր իմ» ձեւին։ Բայց անուանակոչումի երկրորդ տարրի համար յոյն թարգմանիչները դիմում են տարբեր ձեւերի։ Եսայիի Մարգարէութեան թարգմանիչը նախընտրում է բառական տառադարձումի եղանակը, որտեղից էլ առաջացել է պաշտամունքային տեքստերի «սաբաւովթ» ձեւը, իսկ մի զգալի մասն էլ թարգմանում է «պանտոկրատոր» (ամենակալ) համարժէք մեծարման արտայայտչաձեւով։ Այս ոճակառուցուածքային որոշակի տարբերակիչ ոճն է ընտրւում Եսայիի Մարգարէութեան 6։3 համարի թարգմանութեան պարագային, որը եւ կրկնւում է Յովհաննու Յայտնութեան գրքի 4։8 համարի թարգմանութեան դէպքում։ Իսկ Սաղմոսաց գրքի Եօթանասնից թարգմանութեան մէջ հանդիպում ենք «տէր զօրութեանց» ոճաձեւին։ Հայկական թարգմանութեան մէջ Եսայիի Մարգարէութեան դէպքում գործածւում է «տէր զօրութեանց» ոճը, իսկ Յայտնութեան դէպքում «տէր ամենակալ» արտայայտութիւնը։

Եսայիի Մարգարէութեան մէջ երեքսրբեան երգը երգում են սերովբէք եւ ոչ թէ քերովբէք։ Երեքսրբեան երգի հեղինակը այստեղ անմիջապէս հետեւում է Յայտնութեան 4։8 համարին, ճիշդ ենթադրւումով, որ հեղինակի չորս կենդանակերպերը սերտօրէն առընչւում են Եզեկիէլ մարգարէի տեսիլքի չորս կենդանիների հետ (Եզեկիել Ա.), որոնց եւ իր հերթին նոյնացնում է Եզեկիէլի Մարգարէութեան Ժ. գլխի «քերովբէիցն» հետ։ Հետաքրքրական է նշել, որ հրէական պաշտամունքային գրականութեան մէջ Եսայիի Մարգարէութեան 6։3 համարները մասնաւորաբար մեկնւում են Եզեկիէլի Մարգարէութեան «*Օրհնեալ են փառք Տեառն ի տեղւոջէ իւրմէ*»[6] հատուածով (3։12)։

Թէ արեւելեան եւ թէ արեւմտեան պաշտամունքային–աղօթային գովքերը երգւում են երկնքում «սերովբէական ձայնով կամ հրեշտակային ձայնով»։ Ուստի հոգեւոր երգերում գովքը կամ աղօթքը երգում են ըստ Սուրբ Յովհաննէս Ոսկեբերանի վկայութեան «... հազարք հազարաց հրեշտակապետք եւ բիւրք բիւրոց հրեշտակք», որը տեսականօրէն յիշեցնում է Դանիէլ մարգարէի 7։10 համարի գեղարուեստա–արտայայտչական ոճը։ Քրիստոնեաների համար արարողութեան ժամանակ կատարւող հիմներգերը երկնքում հրեշտակների՝ Աստծուն ուղղուած երգաբանութեան արտացոլումներն են։

Եսայի Մարգարէի Տեսիլքի նշանակութիւնը, այսպիսով, գտնում ենք, որ գովքի բուն նիւթը հիմնականում միաւորում է տարրեր՝ Եսայի 6։3, Յայտնութիւն 4։8 եւ Դանիէլ 7։10 գրքերից։ Այս հանգամանքը շատ կարեւոր է նաեւ մի այլ պատճառով։ Գովքի Եսայիի Մարգարէութիւնից վերցուած տարրը հաստատապէս, իսկ Յայտնութեան գրքի վկայակոչումը ենթադրաբար հաստատում են, որ հիմներգը ուղղուած է Քրիստոսին[9], եւ ոչ թէ Հօր Աստծուն կամ Ս. Երրորդութեան։ Բայց նախքան այս խնդրին դառ-

նալը դեռեւս պատշաճ է անդրադառնալ Եսայի մարգարէի տեսիլքի գեղարուեստական գաղափարական բանաձեւային տարրերին, որը կարծում ենք բացատրելու է սրբասացութեան կիրառական նշանակութիւնը Պատարագի մէջ։ Մարգարէի տեսիլքը տաճարի մէջ պարունակում է երեք պատկեր մէկ չրջանակի մէջ։ Առաջին հերթին՝ մարգարէն խոստովանում է իր անարժանութիւնը. «վա՛յ է ինձ՝ ես այր տառապեալ զի՞րդ կամս հիացեալ. զի մարդ եմ՝ եւ պիղծ չրթունս ունիմ»։ Երկրորդ՝ ի պատասխան մարգարէի ցայտուն խոստովանանքին, սերովբէներից մէկը, որ «ձեռին իւրում ունէր կայծակն», մօտեցնում է մարգարէի չրթունքներին եւ յայտարարում. «Հանցէ զանօրէնութիւնս քո եւ զմեղս քո սրբեսցէ ի քէն»։ Վերջաւորութեան՝ լսւում է առաքելութեան կոչը՝ «Զո՞ առաքեցից» եւ մարգարէն պատասխանում է՝ «առաքեա՛ զիս»։ Տեսիլքը արտացոլում է յուզական տարողութեամբ բարդ ներհակ զգացումներ՝ երկիւղ, զարմանք, զղջում, խոստովանանք, որին փոխարինում են սրբացում, թողութիւն եւ առաքելութեան ստանձնում։ Այս ընդդիմակաց աղօթքային զգացմունքները իրենց յաջորդականութեամբ, որոնց կրկին կը վերադառնանք քիչ յետոյ, այստեղ միայն բաւական է չեշտել, որ աստուածաչնչական այս պատկերը յատուկ մթնոլորտ է ստեղծում Ս. Պատարագի սրբասացութեան համար։ Պաշտամունքային առումով, սկսած չորրորդ դարից, չատ մեկնութիւններում չիկացած քարածուխը, որ հրեշտակը մօտեցնում է մարգարէի չրթունքներին, համարւում էր խորհրդանիշը սրբացուած հացի։ Նման մեկնութեան առաջին անգամ հանդիպում ենք Ս. Եփրեմ Ասորի հայրապետի (+373) հարուստ գրական ժառանգութեան մէջ։ Որոշակի հետաքրքրութիւն են ներկայացնում վաղ չրջանի Հայրերի մեկնութիւնները՝ նուիրուած Եսայիի Մարգարէութեան, որտեղ սուրբ Հայրերը մարգարէի տեսիլքի մէջ նկատում են այլաբանական զուգորդում Քրիստոսի մարդեղութեան խորհուրդի՝ երկու տարբեր ճանապարհով։ Ինչո՞ւ, հարցնում են Հայրերը, սուրբ գրական տեքստը խօսում է «լի է ամենայն երկիր» Աստուծոյ փառքով։ Ակներեւ է, որ երկինքը «լի է Աստուծոյ» փառքով, իսկ աւելացնել, որ այդ փառքը առկայ է նաեւ երկրի վրայ, դա արդէն ներբողումն է ապագային տեղի ունենալիք աստուածայայտնութեան, այսինքն Քրիստոսի մարդեղութեան։ Ուրիշներ մարդեղութեան փոխաբերութիւն են տեսնում երեք անգամ կրկնուող «սուրբ» հոգեւոր մակդիրի մէջ, որը սուրբ Հայրերը ընկալում են որպէս ակնարկութիւն Ս. Երրորդութեան, որը հիմնաւոր կերպով դրսեւորուեց Քրիստոսի Մկրտութեան դրուագի՝ մէջ։

Ո՞ւմ է սրբասացութիւնը ուղղուած

Պարզորոշ նկատելի է, որ սուրբ Հայրերի Եսայի մարգարէի տեսիլին

տուած աստուածաբանական բովանդակութիւնը որոշակիօրէն ազդել է Ս. Պատարագի զարգացման վրայ։ Արեւելեան եւ արեւմտեան շատ պատարագներում ենթադրուած փոխյարաբերութիւնը երեք անգամ «սուրբ» անուանումի Սուրբ Երրորդութեան հետ[8] արտայայտւում է գովքին անմիջապէս յաջորդող աղօթքի մէջ։ Սակայն ուշագրաւ է, որ կան որոշ արեւելեան գոհութեան նախերգանքներ, որոնց մէջ հիմներգը վերաբերում է միայն Հօրը[9], եւ կամ Որդուն[10]։ Այս երկրորդ մեկնաբանութիւնը սկզբունքով հետաքրքրական է, ոչ միայն նկատի ունենալով օրհնութիւնը, որ ամբողջութեամբ վերաբերում է Որդուն, այլ, որ լոյս է սփռում երկու այլ ներբողների վրայ, որոնք գաղափարական եւ կերտուածքի առումով հետեւում են Եսայիի Մարգարէութեան երեքսրբեան հիմներգի ոճին, եւ երկուսն էլ կարող են ուղղուած լինել կամ Ս. Երրորդութեան եւ կամ Ս. Որդուն։ Խօսքը Երգ Երեքսրբենի մասին է, որը «Սուրբ Աստուած, սուրբ եւ հզօր, սուրբ եւ անմահ» բառերով երգւում է բիւզանդական եւ արեւելեան պատարագներում ընթերցումներից առաջ, եւ երկրորդը՝ պատարագիչի աղօթքը սուրբ հաղորդութիւնից առաջ սկիհի բարձրացումի պահով «ի սրբութիւն սրբոց» մաղթանքն է։

Երգ Երեքսրբենի

Երգ Երեքսրբենի չուրջ արծարծուած դաւանաբանական վէճերը ուղղուած Ս. Երրորդութեան կամ Քրիստոսի, զգացական եւ վիճելի հարց դարձաւ հինգից մինչեւ ութերորդ դար։ Ցետադարձ հայեցողութեամբ հիմա կարող ենք տեսնել, թէ ինչպէս այլ աստուածաբանական վիճաբանութիւնների նմանողութեամբ, այստեղ եւս վէճը արդիւնք էր հակառակորդի կեցուածքի կամակոր եւ սխալ մեկնաբանութեան։

Երգ Երեքսրբենիի ծագումը պարզ չէ։ Հնագոյն յիշատակումը, կապուած է Քաղկեդոնի ժողովի հետ 451 թուականին, երբ շատ հաւանական է, դեռ նոր էր ներառուել պաշտամունքային գրականութեան մէջ։ Համաձայն մի աւանդութեան, երգի բառերը մի հրեշտակ յայտնել էր Պողոս պատրիարքին 430ական թուականներին՝ Կ. Պոլսում տեղի ունեցած մի չարք երկրաշարժների միջոցին։ Ըստ մի այլ աւանդութեան երգի բառերը մի հրեշտակ յայտնել էր Յովսէփ Արիմաթացուն (Հին արարողական կանոնների համաձայն Սուրբ Աստուած երգը երգւում էր միայն Աւագ Ուրբաթ օրուայ պատարագին)։ Վեցերորդ դարի մի հեղինակ յօրինուածքը համարում է համադրումը Եսայիի Մարգարէութեան 6։3 համարի եւ Սաղմոսաց 41։2-ին՝ «Աստուած ծարաւի է անձն իմ առ քեզ, Աստուած հզօր եւ կենդանի» այսինքն՝ անմահ[11]։

Երգի ծագման եւ ձեւաւորման ակունքների չուրջ եղած տարակար-

ծիքները գալիս են փաստելու, որ աշխարհագրականօրէն իրարից տարբեր միջավայրեր ունէին իրարից տարբեր կարծիքներ երգի յօրինման եւ կիրառման վերաբերեալ։ Երուսաղէմի, Կ. Պոլսի եւ արեւմուտքի շրջանակներում այն ընդունւում էր որպէս օրհներգութիւն՝ հասցէագրուած Ս. Երրորդութեան, մինչդեռ Ասորիքում, Եգիպտոսում եւ Փոքր Ասիայի որոշ շրջաններում այն կիրառւում էր որպէս գովերգում ուղղուած Քրիստոսին[12]։ Ցաւելումը, որ Պետրոս Անտիոքի Պատրիարքը (+488) կատարեց «որ խաչեցաւ վասն մեր» քրիստոսաբանական մի տեսակէտ պարտադրելու նկատառումով, մշտապէս բարդացրեց կացութիւնը յատկապէս նրանց համար, ովքեր խորշում էին հայրա–սպան (theopaschite) տերմիններ կիրառելուց։ Շատ հաւանական է, որ որովհետեւ Կ. Պոլիսը դաւանաբանական հակադրութիւնների մէջ համարուեց պաշտպանը՝ քաղկեդոնական ուղղափառութեան արեւելքում, իսկ Ասորիքը ներկայացնում էր հակա–քաղկեդոնական հայեացքների պաշտպանը իր «Մի է բնութիւն բանին մարմնացելոյ» ուսմունքով, այն հակադրութիւնը, որ սկզբնական շրջանում պարզ աշխարհագրական տարբերութիւն էր համարւում, վերածուեց դաւանաբանական–եկեղեցական լարուածութեան, երբ «Սուրբ Աստուած» գովքին վերապահուած Ս. Երրորդութեան մեկնաբանումը, դիտուեց որպէս քաղկեդոնական գաղափարախօսութեան խորհրդանիշը։

Դարերի ընթացքում ստեղծուած հսկայական ընդդիմախօսական գրականութեան միջից բաւարար ենք գտնում նշել երկու զուարճալի դէպքեր։ Անտիոքի մէջ մէկին յաջողւում է իր թութակին վարժեցնել երեքսրբենի երգը կրկնել «որ խաչեցաւ վասն մեր» յաւելումով։ Այս բարեմասնութիւնը չատ կարճ միջոցում սկսուեց դիտուել, որպէս փաստ տեքստի վաւերականութեան եւ այնուհետեւ ասորի գրող Իսահակ Անտիոքացին երկարաշունչ մի ներբող է նուիրում սոյն նիւթին։

Իսկ վեցերորդ դարից՝ կրօնական գրականութեան մէջ Քրիստոսի հետ խաչուած երկու աւազակներին տրւում է անուններ։ Մէկին տրւում է Դեմաս անուանումը որպէս հեգնանք Սուրբ Աստուած երգին աւելացուած «որ խաչեցար վասն մեր» բացատրութեան[13]։

Ներբողին նուիրուած ծաւալուն մեկնողական գրականութեան ուսումնասիրութիւնը ապացուցում է, որ Երգ Երեքսրբենինի Քրիստոսաբանական հասկացութիւնը աւելի վաղ է, քան Ս. Երրորդութեան, եւ երգի սկզբնական ընօրրանը խաչելութեան դէպքն էր։ «Սուրբ Աստուած, սուրբ եւ հզօր, սուրբ եւ անմահ» բառերը դաւանախօսական բանաձեւում է Քրիստոսի աստուածային բնութեան, հզօրութեան եւ անմահութեան ստորոգելիներով հենց այն պահին, երբ թւում է, թէ նման բնորոշումներ բացարձակապէս աւելորդ են։ «Սուրբ եւ անմահ» բառերը մասնաւորապէս, յատուկ դրամատիկ լարուածութեամբ եւ ամբողջ յօրինուածքով արժէք

ունեն միայն քրիստոսաբանական կաղապարում։ Իսկ այն Պատարագներում, ինչպէս Բիւզանդական, որտեղ Ս. Աստուած երգը ուղղուած է Ս. Երրորդութեան, այդ պարագային «անմահ» բնութագրումը կը վերաբերի ողջ Ս. Երրորդութեան եւ ոչ թէ ի մասնաւորի Ս. Հոգուն։

Այս վերջին տասնամեակի ընթացքին գտնուել են բազմաթիւ արժէքաւոր պատառիկներ, որոնց բանասիրական եւ տեքստաբանական վերլուծութիւնները հաստատում են, որ Եսայիի տեսիլին եռեակ սուրբը կանչը ներառնում էր քրիստոսաբանական մեկնութիւն, որը եւ տարածւում է սրբասացութեան վրայ։ Այս առումով առանձնապէս արժէքաւոր է վերջերս հրապարակուած մի պատառիկ՝ գրուած պապիրոսի վրայ, թուագրուած երրորդ կամ չորրորդ դարից։ Խնդրոյ առարկայ տեքստը ասում է[14].

«Սուրբ, սուրբ, [սուրբ է Նա ով] նստում է
ալ կողմը Հօր»

Հրապարակուել են բազմաթիւ ծիսագիտական նշանակութիւն ունեցող պատառիկներ՝ գրուած յունարէն լեզուով, որոնք պարունակում են Սուրբ Աստուած երգի առաւել ընդարձակուած տեքստը, որոնցում հետեւողականօրէն երգին տրւում է քրիստոսաբանական նշանակութիւն։ Այս պատառիկները գիտնականներն անկասկած, վերագրում են հինգից–եօթներորդ դարերին[15]։ Ահա մի օրինակ, որտեղ ինքնայատուկ նկատառումներով Քրիստոսի կեանքի զանազան դրուագների յիշատակումը վերապատմւում է.

Նա որ ստեղծեց ամէն ինչ
Աստուած, Բանը, հանգչում է մսուրի մէջ,
Ծնուած սուրբ կոյսից։

— Սուրբ Աստուած
Ում Յովհաննէս տեսաւ Յորդանան գետի մէջ
Երկնքից իջած
Այնտեղ մկրտուելու նպատակով։

— Սուրբ եւ հզօր
Նա ում երրայեցիները մատնեցին մահուան
Պիղատոսի օրով, հակառակ որ նա անմեղ էր,
Յարութիւն առաւ երրորդ օրը։

— Սուրբ եւ անմահ
Որին խաչեցին [մի երկրորդ ձեռագիր ունի] մարդացաւ
Մեզ համար որպէսզի փրկի աշխարհը իր կամքով,

Ողորմեա մեզ։

Ի սրբութիւն սրբոց

Գիտենք, որ Ս. Պատարագի մէջ Եսայիի Մարգարէութեան 6։3 *համարի երրորդ գործածութեան հանդիպում ենք Բարձրացման աղօթքում (Պատարագամատոյցք Հայոց) իսկ արեւելեան պատարագներում՝ բեկման գոհաբանական աղօթքներում*[18]*։ Այստեղ եւս ըստ էութեան, հանդիպում ենք հասկացութեան երկու սահմանումների. մէկը՝ Ս. Երրորդութեան, միւսը՝ քրիստոսաբանական։ Նկատի ունենալով այն դառն հակադրութիւնը, որ ստեղծուեց Սուրբ Աստուած երգի յօրինուածքի շուրջ, գարմանալի է, որ այս պարագային Կ. Պոլսական կիրառութիւնը* Եսայիի Մարգարէութեան 6։3 *համարը առընչում է Որդուն, քանի որ դպրաց դասը պատարագիչի աղօթքին պատասխանում է երգելով. «Միայն սուրբ, միայն Տէր, Յիսուս Քրիստոս, ի փառս Աստուծոյ Հօր» ներբողեանը։ Իսկ արեւելեան ծէսերում, ինչպէս նշել ենք, ամէնուրեք յօրինուածքը որոշակի միտումով աղերսում է Ս. Երրորդութեան.*

Միայն Հայր Սուրբ
Միայն Որդին Սուրբ
Միայն Հոգին Սուրբ։

Դարձեալ յայտնի է, ինչպէս վերը նշել ենք, նշմարուած տարբերութիւնը հասկացութեան մէջ ունի աշխարհագրական եւ ոչ թէ եկեղեցա—դաւանաբանական ազդակներ։ Երկու ընկալումներն էլ հին են եւ վաւերական, եւ հենց այն հանգամանքը, որ իւրաքանչիւր ծիսական աւանդոյթ պահպանում է երկու մեկնաբանութիւններն էլ Եսայիի 6։3 *համարի Ս. Պատարագի տարբեր մասերում, նշանակում է, որ իւրաքանչիւր աւանդոյթ ընդունում է վաւերականութիւնը գոյդ մեկնաբանումների։*

Սոյն տեքստի քննութիւնը մեզ մի չատ կարեւոր եզրակացութեան պէտք է հանգեցնի ծիսագիտական բարենորոգման եւ միջ—եկեղեցական յարաբերութիւնների ոլորտում։ Երբ ծիսական աւանդոյթը բաժանւում եւ ենթարկւում է տարբեր խմբագրումների՝ հիմնական մի տեքստը տարբեր մեկնելու հիմքի պատճառով, ինչպէս այս պարագային, կարելի է երկու մօտեցում ցուցաբերել։ Մի կողմից կարելի է պնդել, որ միայն մէկ հասկացութիւն կարող է վաւերական լինել, ուստի այլ տարբերակ բոլորովին դուրս պէտք է մղել։ Այլ խօսքով միատեսակութիւնը ոչ միայն բաղձալի է, այլ նաեւ պարտադրական։ Դարեր չարունակ Ս. Աստուած երգի շուրջ ստեղծուած դաւանաբանական վէճերը չարունակաբար այս անհանդուրժողական մտայնութեամբ են մշակուել։ Այս մօտեցումի բացասական եւ

քայքայիչ հետեւանքները բաւական են համոզելու բոլորիս, որ նման կեցուածք որոշապէս սխալ է։ Եթէ ճիշդ է այս տեսակէտը, ուրեմն պէտք է ընդունել, որ մի երեւոյթի վերաբերեալ կարող է լինել երկու համարժէք հասկացութիւններ, որոնք ոչ թէ իրար հակասում են, այլ լրացնում։ Աւելացնենք, որ այս ըմբռնումը նկատելի է արեւելեան պատարագներում, որտեղ յիշուած Եսայիի Մարգարէութեան 6։3 համարը կիրառւում է երկու մեկնաբանութիւններով՝ տարբեր դիտակէտից։ Այսպիսով, նոյն ըմբռնումը պէտք է դրսեւորել դաւանաբանական տարաձայնութիւններին, որ առաջացան Քաղկեդոնի ժողովի հետեւանքով։

«Ի սրբութիւն Սրբոց»ի նշանակութիւնը

Եւ վերջապէս ժամանակն է դառնալ սրբասացութեան մի շարք յատուկ կէտերին եւ դրանց նշանակութեան։ Եսայիի Մարգարէութեան մէջ երեքսրբեան գովքը ուղղակիօրէն համընկնում է աստուածայայտնութեան տեսիլքին, Աստծոյ փառքի յայտնութեան՝ երկրի վրայ եւ յատկանշական է, որ այն տեղի է ունենում էմմանուէլի գուշակումից առաջ (Եսայի 7)։ Սուրբ Հայրերի ընկալմամբ նման տիպի աստուածայայտնութիւններից գերագոյնը մարդեղութեան խորհուրդն է, որը ընդմիշտ կրկնւում է ամէն մի Սուրբ Պատարագի մատուցման միջոցին, երբ Քրիստոս ներկայանում է հաւատացեալներին հացի եւ գինիի միջոցով։ Ուստի պատշաճ է, որ պաշտամունքին մասնակցողները գերբնական ուժի ներկայութիւնը ողջունում են ընդ հրեշտակս եւ իրենց ցնծութիւնը եւ աղօթքը յայտնում են «եւ ընդ սերովբէսն եւ ընդ քերովբէսն միաձայն սրբասացութեամբ յօրինել նուագս եւ համարձակապէս գոչելով աղաղակել ընդ նոսին եւ ասել»։

Ս. Գրքում սրբութիւնը Աստծոյ բնութեան յատկանիշերից մէկն է, եւ քանի որ աստուածաշնչային հասկացողութեամբ սրբութիւնը ընկալւում է որպէս խորհրդանիշ բաժանումի, հիմներգի «Սուրբ է տէր Սաբաւովթ» նաեւ մի տեսակ հաստատական գնահատական է Աստծոյ բաժանումի կամ գերբնայնութեան, «փառք»ը միւս կողմից այն յատկութիւնն է, որ ընկերակցում է Աստծուն, երբ նա իրեն յայտնում է մարդկութեան։

Սուրբ Պատարագի մէջ այս յարաժամ չարժումը աստուածայինից դէպի մարդկայինը եւ մարդկայինից դէպի աստուածայինը մշտապէս ընդգծուած է, եւ երկու եզրերի հանդիպման կէտը Քրիստոսն է։ Պաշտող — պաշտուող տարրերն իրար հետ յարաբերութեան մէջ են մտնում «ի մէջ Քրիստոսի», բարեխօսութեամբ Ս. Հոգու, սուրբ սեղանին ընծայաբերած երկրային բարիքների ընդունման չնորհիւ ու Աստուծոյ ստեղծագործութեան կենդանի մասնակցութեամբ, հացը, որ պատրաստում ենք Աստծոյ չնորհած ցորենից, եւ գինին որ պատրաստում ենք խաղողից։ Հայ միջնա-

դարեան ներբողական գրականութեան մէջ նման ցանկութիւն՝ չրաւարարուել մեղքերից ազատուելու, հոգով մաքրագործուելու, արծարծում են մարդկային բաղձանքը չաղախուելու Աստուծոյ եւ իր ստեղծագործութեան հետ։ Գրիգոր Սկեւռացին Ներսէս Լամբրոնացուն նուիրած ներբողի մէջ գրում է. «... Հայր սուրբ եւ քահանայապետ, ընկալ սիրողապէս եւ անարգամեծար կամօք զերախայրիս իմոյ կալոյ եւ հնձանի, թէ եւ յոյժ ի վերջին յարժանաւորութենէ քումդ փառաց ընդունակութեան չտեմարանի ... յերկրաւորացս եկեղեցւոյ՝ յեկեղեցիդ անդրանկաց...»[17]։

Մինչդեռ Վարդան Անեցին (ժ.—ժԱ. դդ.) աստուածբանութեան կառքին նուիրած իր ներբողում խնդրում է. «Պահել զիս պատարագելի անձամբ ի լուծ սիրոյ Յիսուսի՝ միշտ եւ յարաժամ»[18]։

Սրբացման պահին հացը եւ գինին ոչ միայն մուտք են գործում Աստուծոյ սրբութեան ոլորտը այլ նաեւ ձեռք են բերում աստուածայայտչական դեր, դառնում «աստուածընկալ եւ պայծառացեալ սուրբ» նշաններ։ Նոյն եղանակով՝ հաղորդութեան պահին յետադարձւում է. այն ինչ դարձել է «սուրբ եւ աստուածընկալ» այսինքն միացած Քրիստոսին, պաշտուողը վերադարձւում է պաշտողին՝ սրբացնելով ստացողին։

Դառնալով սրբասացութեան տեքստին եւ դրա ոլորտին Եսայիի Մարգարէութեան մէջ (6։3) հակիրճ ձեւակերպմամբ, բայց բանաստեղծական ներշնչանքով իրար յաջորդում են զգացմունքների մի շարան, որ սկսում է վախով ի տես Աստուածային սրբութեան յայտնութեան, որին յաջորդում է, մարդկային յարաբերութիւնների պատկերմամբ, զգացումը անարժանութեան ապա թողութեան եւ սրբացման եւ յանգում առաքելութեան կոչին։ Նոյն այս հիմնաւոր զգացմունքներն են կազմում կիզակէտը սուրբ պատարագի։ Հաղորդութիւնը չնորհում է թէ՛ թողութիւն եւ թէ՛ սրբացում, որից յետոյ մենք եւս մասնակիցներս առաքւում ենք արտաքին աշխարհ որպէս առաքեալներ, որպէս «մաքրիչ ամենայն աշխարհի»։ Որով սրբասացութիւնը սքանչելի նախամուտք է սուրբ հաղորդութեան արարողութեան, երբ պաշտողները «ընդ մուտս մտանել եւ սրբոց հրեշտակաց եւ լինել պաշտօնակից մեզ եւ փառաբանակից քում»։

Այս յոդուածով փորձել ենք հաստատել մեզ համար կարեւոր այն յատկանիշը, որ քրիստոնէական չատ աւանդոյթներում սրբասացութեան գովքը ուղղուած է Ս. Երրորդութեան եւ որոշակիօրէն կիրառւում է պատարագի այն հանգրուանին, ուր բացայայտւում է Հօր դերը՝ որպէս սկիզբը սրբացման, Ս. Որդին՝ որ «եղեր մարդ» եւ ինքն իրեն «մատուցանես եւ մատչիս եւ ընդունիս եւ տաս». Ս. Հոգին, որ տրամադրում է միջոցը մեր սրբացման։ Գործողութեան այս բնաւորութիւնը համընկնում է Ս. Երրորդութեան եռանկիւնային փոխյարաբերութեան։ Նման համագործակցութեան նախատիպը տեսնում ենք Քրիստոսի մկրտութեան երեւոյթի մէջ,

որտեղ Հայրը ներկայանում է որպէս օծողը, Որդին՝ օծեալը, եւ Ս. Հոգին՝ դրոշմողը: Այսպիսով աստուածայայտնութեան «ծածկեալ խորհուրդը» դառնում է հրապարակային: Մենք էլ մեր մկրտութեան ընթացքին դառնում ենք «օծեալներ» կամ «որդիք Աստուծոյ եւ ժառանգակից Հօրն երկնաւորի»:

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Յ.Վ. Գաթրճեան *Սրբազան Պատարագամատոյցք Հայոց*, Վիեննա, 1897, էջ 372: Այսուհետեւ՝ Գաթրճեան:
2. Առաջին անգամ կիրառուած 6րդ դարում, մուտք գործեց Հռովմէական Պատարագի մէջ 7րդ դարում, իսկ 8րդ դարից ներառնուեց Արեւելեան պատարագներում:
3. Բացառութիւն է հին արեւելեան ասորական գոհութիւնը վերագրուած Մար Մարիին եւ Ադդային:
4. Ինչպէս պիտի տեսնենք, այս կառուցուածքը հետեւում է երբայերէնի «Տէր Աստուած Սաբաւովթ» ծեւին, որը ընդարձակուած տարբերակն է «Տէր Սաբաւովթ» ոճի:
5. E. Werner, "The genesis of the liturgical Sanctus", in Essays presented to Egon Wellesz, ed. J. Westrup, Oxford, 1966, pp. 19-23. Քրիստոնէական ծիսական գրականութեան մէջ շատ հազուադէպ են այն տեքստերը, որտեղ ***Եզեկիէլ*** 3:12 եւ ***Եսայի*** 6:3 համարները համադրւում են:
6. Հին Եօթանասնից տարբերակի մէջ Դանիէլ Մարգարէի «Ի հինաւուրցն» նոյնացւում է «Որդի Մարդոյ»ի հետ (***Դանիէլ*** 7:14): Հին մատենագիրներ այս բնագրին հետեւելով՝ «Ի հինաւուրցն» տիտղոսին վերագրել են քրիստոսաբանական նշանակութիւն:
7. Թէոդոր Մոպսուեստացին իր Եսայիի Մարգարէութեան նուիրած մեկնութեան մէջ բացատրում է, որ երեք անգամ կրկնուող «սուրբ» բառը խորհրդանշան է Ս. Երրորդութեան, իսկ «Տէր Սաբաւովթ» անուանումը բացայայտում է Աստուածութեան մի բնութիւնը:
8. Սրբասացութիւնը ներկայացնող աղօթքը ուղղուած է Հօր Աստծուն, բայց մի շարք աբիւելեան տեքստերում այն հասցէագրուած է Ս. Երրորդութեան: Տես նաեւ Գաթրճեան, էջ. 393, 440, 489:
9. Այս մեկնութիւնը շատ հին է եւ բխում է Որոգինէս հայրապետի ***Եսայի*** 6:3 համարին տուած մեկնութիւնից, որտեղ երկու սերովբէները ներկայացուցիչներն են Քրիստոսի եւ Ս. Հոգու: Տես G. Kretschmar, ***Studien zur fruhchristlichen Trinitatstheologie***, Tubingen, 1956, pp. 62-82.
10. Տես Richard Hugh Connolly & H.W. Codrington, ***Two Commentaries on the Jacobite Liturgy, by George..., and Moses Bar Kepha: together with the Syriac Anaphora of St. James and a document entitled The Book of Life. Texts and English translation***, London, 1913, p. 49.
11. Աղբիւրների պատմութեան եւ բնութեան համար տես. J.M. Hanssens, ***Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus III***, Rome, 1932, pp. 91-156; J. Mates, "La celebration de la Parole dans la liturgie byzantine", ***Orientalia Christiana Analecta***, N° 191, 1971, pp. 91-126.
12. Խնդիրը զուտ աշխարհագրական բնոյթ ունէր եւ այս պարզ երեւում է այն իրողութեամբ, որ բաղկեդոնական հայեցակէտը պաշտպանող տեքստերն ունեն քրիստոսաբանական մեկնութիւն: Տես V.S. Janeras, "Les byzantins et le trisagion christologique",

Miscellanea Liturgica G. Lercaro II, Rome, 1967, pp. 469-99.

13. Սեւերոս («ճառ 125», *Patrologia Orientalis*, Vol. 29, p. 250), յիշում է աճումը Դումաս ձեւով եւ բացատրում է որպէս թէ ծագում է «դի հումաս» (թեզ համար) ոճից: Երդ դարում հեմաս եւ հումաս բառերը արդէն նոյնահնչիւն բառեր էին, ինչպէս ժամանակակից յունարէնում:
14. Տեքստը հրատարակուած է K. Treu, "Christliche Papyri iv", *Archiv für Papyrusforschung*, Vol. 23, 1974, p. 381.
15. Այս թնագիրը խմբագրել եւ հրատարակել է K. True *Novum Testamentum*, Vol. 19, 1977, pp. 146-47. Նմանօրինակ տեքստերի յայտնաբերումը Եգիպտոսում մնում է անբացատրելի քանի որ Սեւերոս Անտիոքացին իր 125րդ ճառի մէջ, խօսուած 518 թ., շեշտում է, որ Աղեքսանդրացիները, Եգիպտացիները եւ Լիբիացիները «Ս. Աստուածը» չեն կիրառում:
16. M. Arranz, "Le Sancta Sanctis dans la tradition liturgique des eglises", *Archiv für Liturgiewissenschaft*, Vol. 15, 1973, pp. 31-67.
17. *Մոխերք Հայկականք*, Հտ. ԺԵ., Վենետիկ 1854:
18. Ասատուր Մնացականեան, «Անիի բանաստեղծ Վարդան Անեցին եւ նրա ներբողը», *Բանբեր Մատենադարանի* թիւ 10, 1971, էջ 261-294:

Տ. Ղ. Ա. Ֆ. Ղ.

THE THEOLOGICAL CHARACTERISTICS OF THE HAGIOLOGIES OF THE DIVINE LITURGY

(Summary)

Dr. Fr. NERSES NERSESIAN

This is a comparative study of some aspects of the Divine Liturgy.

The author compares the Hagiologies found in the Divine Liturgy of the Armenian Apostolic church with the Greek, Latin and Hebrew texts.

In his task to find the origins of the Hagiologies of the Holy Trinity, the Trisagion and the Elevation, the author compares texts preserved in the Divine Liturgy of John Borphyrogenes, as well as in *the Book of Isaiah, the Book of Revelations* and in the *New Testament*.

The author has devoted great effort to revealing the evolution of these hagiologies, their poetic, pictorial and liturgical meanings.

THE SACRAMENTS IN THE ARMENIAN APOSTOLIC AND EVANGELICAL CHURCHES

Rev. Dr. VAHAN H. TOOTIKIAN

While both Armenian Apostolic and Armenian Evangelical Churches believe that Christian faith is expressed in certain religious acts that correspond to the different stages of life, they differ in their interpretation of these acts. The Armenian Apostolic Church recognizes seven important rites endowed with saving power called the holy sacraments.

1. Baptism
2. Confirmation or Chrismation
3. Repentance or Penance
4. Holy Communion/Eucharist
5. Ordination or Holy Orders
6. Holy Matrimony
7. Extreme Unction

The Armenian Evangelical Church regards only two of these seven religious acts as "sacraments". The other five are considered to be outward and visible signs of God's grace endowed only with strengthening power. Like most other Protestants, Armenian Evangelicals recognize only those sacraments in which Christ Himself participated--Baptism and Communion.

BAPTISM (Mekertootiun)

Baptism is the first act of initiation that is recognized as a sacrament by both Armenian-Evangelical and Armenian Apostolic Churches. There is a vast difference between the two Churches in the matter of interpretation of this sacrament. The Armenian Apostolic Church, for instance, believes that Baptism washes away the contamination of the Original Sin.[1] The Armenian Apostolic Church believes that along with Baptism, two other sacraments, Confirmation and Communion, are linked closely together. Armenian Apostolic children are not only baptized in infancy, but confirmed

and are given communion in infancy. Thus, they become members of the Church and are admitted at once to the full privileges of such membership. Baptism is regarded as a "gateway to the family of God." The Sacrament of Baptism is administered by the invocation of the name of the Trinity and the threefold immersion of the infant in water. The threefold immersion signifies the three-day entombment of Christ.

Every child who is to be baptized should have a godfather, who is obliged to raise the child in accordance with the faith and tradition of the church and to support him or her in times of need. Although the church requires to have a male believer to be the godfather, of the child, the wife of the godfather, if married, automatically becomes a godmother.

As for Armenian Evangelicals, there is no unanimity in their concept of Baptism. Confessional and Baptist Armenian Evangelicals refuse infant baptism. But the majority of Armenian Evangelicals believe that the Sacrament of Baptism is an outward and visible sign of the grace of God. Baptism with water and the Holy Spirit is the mark of the acceptance into the care of Christ's church, and the beginning of their growth into full Christian faith and fellowship.

The parents or sponsors promise with God's help to lead the child by their lives and teaching toward an understanding of the Christian Gospel. The members of the congregation also accept the child as a member of the family of God. They promise to live and practice their Christian faith so that children will grow in the knowledge and love of God. Moreover, they pledge to support the parents in their efforts to guide the children in the way of the Gospel, and to faithful service in the Christian Church. Then the minister baptizes the children in the name of the Triune God.

Armenian Evangelicals unite in rejecting the doctrine of Original Sin, and the belief that if an unbaptized person dies, he/she dies in sin.

The Armenian Apostolic Church, like all ancient Churches, bases belief of Original Sin primarily on the fifth chapter of the *Epistle to the Romans*. According to Armenian Evangelicals, however, if by "Original Sin" we mean that the sin of Adam has been transferred to the human race through the fact of procreation, they believe *Romans 5* does not imply that. *Romans* 5, according to the Evangelicals, implies that all men are connected in the solidarity of sin; that all men do what Adam did. We see the solidarity of the human race in sin, from Adam to our present day. They believe that *Romans 5* does not refer to the transgression of Adam in which all his descendants share. It does not state that man is born with the guilt of Adam upon his soul, but it states that all the descendants of this "Representative Man" -Adam- are involved in death, because they themselves commit sin.[2]

CONFIRMATION (Droshm)

The Sacrament of Confirmation follows the baptismal ritual in the Armenian

Apostolic Church and is called Droshm (seal). It signifies the descending of the Holy Spirit upon the baptized person (*Mark* 1:10-11).

During the confirmation, the different parts of the child's body are anointed by the Holy *Muron* or chrism, with a special prayer connected to each step of this anointing process. The priest anoints each part of the body, in a cross-wise fashion, in the name of Jesus Christ, while saying:

The Forehead: Sweet oil is poured upon you as a seal of incorruptible heavenly reward. *The Eyes:* May this seal illuminate your eyes that you may never sleep unto death. *The Ear:* This holy anointing may open your ears to hear the divine commandments. *The Nostrils:* This seal be to you a sweet fragrance from life to life. *The Mouth:* This seal be a guard to your mouth and a strong door for your lips. *The Hands:* This seal be to you a cause for benevolence in all your virtuous deeds and conduct. *The Heart:* Let this divine seal establish within you a holy heart and an upright spirit. *The Back:* This seal be a shield of strength to you that you may extinguish all the arrows and fumes of the evil one. *The Feet:* May this divine seal direct your path unto everlasting life that you may not be shaken.[3]

Immediately following the Sacrament of Baptism, Confirmation is administered by use of *Muron,* Holy Oil, which is prepared from the fragrance of at least forty flowers and roots, fermented for at least forty days with special prayers and ceremonies. Chrismation is the "seal of the gift of the Holy Spirit." Immediately following Chrismation, the baptized and confirmed child is "at once admitted to labial communion, that is to say, the holy particle is placed in contact with the tongue."[4] Thus, through this sacrament the newly baptized receives the gifts of the Holy Spirit and is admitted to communicant status.

The Armenian Evangelicals reject the rite of infant confirmation. They believe that confirmation is the renewal of the baptismal covenant. The baptized children, having been instructed in the Christian faith, publicly confess their faith in Jesus Christ and are received by the church into active membership.

The Armenian Evangelical Church places great emphasis on Christian education in the life of the family and the church. Laying a strong biblical foundation for the faith of its members has been of concern to the Armenian Evangelicals. The idea of confirmation for Armenian Evangelicals is that the confession of faith made by the parents by proxy should be supplemented by personal confession of faith by baptized infants when they grow old enough to do so. In other words, the baptized babies being too young to make their own promises of loyalty, their parents made those for them. Now, as confirmands, they are old enough to make them for themselves.

REPENTANCE or PENANCE (Apashkharootiun)

Repentance or *Penance* is another religious act through which sins committed

after Baptism are forgiven and the sinner is reconciled to the Church; hence, it is often called a "Second Baptism."

Little is known of the early history of the Sacrament. By the third century, a developed system of public penance had emerged. After the sinner had asked the bishop for penance, he was enrolled in the order of penitents, excluded from Communion, and committed to a course of prayer, fasting and almsgiving; after a period determined by the gravity of the sin, the sinner was reconciled and rejoined the congregation.[5]

A new and different system was developed under the Celtic and Anglo-Saxon monk missionaries, when private confession, absolution, and light punishment were introduced.

In the Armenian Apostolic Church it takes place according to a general formula, by a declaration of the chief sins. Repentance is fulfilled with a word of absolution which is followed by Holy Communion.[6]

Armenian Evangelicals refuse to believe in the power of priests to pronounce absolution. They believe, however, in the importance of confession as a means of healing and restoring one's soul. They also believe that "confession takes many forms; sometimes it should be done privately to God, or before a pastor, or in a close circle."[7] Moreover, for Armenian Evangelicalism, repentance is a personal act of commitment with or without the help of the Church. The important thing is one's spiritual regeneration. God looks into the heart and gives His blessings to those who seek Him faith and penitence. He is accessible to all at all times. He does not trade His favors for ceremonial acts, nor does He barter them for measured amounts of merit by repeated penances and rituals. God is accessible through Jesus Christ, for Christ is the only Mediator between the Creator and the creature. Therefore, there is no need of anyone to intercede with God on behalf of sinful human beings.

HOLY COMMUNION (Haghordootiun)

Holy Communion, The Lord's Supper, or *The Eucharist* is another religious rite and is recognized as a sacrament by both Armenian Evangelical and Armenian Apostolic Churches. For the latter, this sacrament is distinguished from the others in being a sacrifice as well as a sacrament. It is administered by means of pieces of consecrated wafer being soaked in the element of wine. At the words of the priest, "This is my body" and "This is my blood" the bread and the wine are changed into the real body and blood of Jesus Christ.

Catholicos Babken Gulesserian states unequivocally that at the words of the priest the elements of bread and wine are changed into the body and blood of Jesus Christ.[8]

The Armenian Apostolic Church believes the Eucharist to be a re-enactment of Christ's triumphant sacrifice which makes its benefits available to mankind. Perfect participation in the celebration of the Eucharist is the communion of all the faithful. By partaking of the body and blood of Christ, participants become one with Christ and one with one another in a common dedication to the redemption of the world.

In the Armenian Apostolic tradition, the elements of Communion are unleavened bread and pure wine. The Orthodox Church uses leavened bread and wine mixed with water. The Roman Catholic Church uses unleavened bread and wine mixed with water. In the Protestant Churches, the customs vary. Some denominations do not even partake of the element of wine and bread.

In the Armenian Apostolic Church, prior fasting, confession and absolution are essential before taking communion. Fasting can be waived only for medical reasons, as long as they demonstrate the right attitude.[9]

Although Armenian Evangelicals do not hold a uniform interpretation of this sacrament, they refuse to believe in the Doctrine of Transubstantiation, i.e., that the elements of bread and wine are changed into the actual Body and Blood of Christ, their external appearances (accidents) alone remaining. Most Armenian Evangelicals believe in the spiritual presence of Christ in Communion. Others believe that bread and wine symbolize the body and blood of Christ. They believe that the Communion Service is like a memorial service, helping believers remember Christ's sacrifice for humankind. For them, the presence in the Eucharist is not fundamentally different from the presence of Christ in other means of grace, i.e., preaching. With the exception of those who belong to Confessional Churches (i.e., Armenian Evangelical churches in France and those of Armenia), most Armenian Evangelical churches welcome to the Lord's Table any Christian who can conscientiously accept the invitation, while in the Armenian Apostolic church communion is not open to all.

ORDINATION or HOLY ORDERS (Karg Dzernadrootian)

Ordination or *Holy Orders* is another religious act that most mainline Christian Churches recognize. Unlike the Protestant Churches, the ancient churches, including the Armenian Apostolic Church, accept Ordination as the act of conveying special grace to the ordainee.

The ministry of the Christian Church traces its origin to Jesus' commissioning of the Twelve (*Matt* 10:1-5) and of the Seventy (*Luke* 10:1) to the work of God's Kingdom. References to ordination in the early church may be found at a number of places in the *New Testament,* including the appointment of the Seven (*Acts* 6:1-6) and the commissioning of Barnabas and Saul (*Acts* 13:1-3), in both instances by

prayer and the laying-on hands.[9]

It appears that during the Apostle's time, three distinct categories of ministry developed: *Deacon, Elder* or *Presbyter,* and *Bishop*. The Greek term *diakonos* literally means "waiter" or "servant", the word for elder, *presbyteros,* means "old man" (used as a title of honor); and the word *episkopos* means "one who oversees" or "overseer."

This system was the nucleus of the traditional three-fold ministry.[10] By the middle of the third century other Orders had appeared, and by the end of the Middle Ages it was the prevalent view that there were seven Orders, a distinction being made between the three Major Orders of bishop, priest, and deacon, and the four Minor Orders of acolytes, exorcists, lectors, and doorkeepers.

In the Armenian Apostolic Church, through the centuries, a hierarchy was developed consisting of several categories or ranks. Following are the ranks or degrees existent in the Armenian Apostolic Church hierarchy: *Janitor, Reader, Oath Taker, Candle Bearer, Semi-Deacon, Deacon, Priest, Archpriest, Vardapet, Tzayragooyn Vardapet, Bishop, Archbishop, Patriarch* and *Catholicos*.[11]

1. JANITOR (Dernapan)

The janitor holds the responsibility of keeping the sanctuary in good condition and opens and closes the doors whenever necessary.

2. READER (Entertsogh)

The duty of the reader is to read certain passages from the Holy Scripture and other church literature to the parishioners during the church service.

3. OATH TAKER (Yerdemnetsootsich)

The duty of the Oath Taker is to read from the *Book of Mashdots* -The Hrajarimk- thus expelling from the minds, spirits and the bodies of the listeners, the evil spirits of Satan.

4. CANDLE BEARER (Djahenkal)

The duty of the Candle Bearer is to light the candles and the lanterns of the church, to have the neshkhar (wafer) and the wine ready on the altar for the Mass and to take care of the other details of the altar and sacristy.

5. SEMI-DEACON (Gisasarkavag)

The duty of the Semi-Deacon is to incense the altars and the sanctuary, to serve

the Priest during the Holy Mass and to read the Lections. The office of the Semi-Deacon is a preparatory step toward becoming a Deacon.[12]

6. DEACON (Sarkavag)

The Deacon is the main helper of the officiating Priest throughout the entire church service. He is authorized to read the *Gospel*. Also, as a privileged member of the church, he performs the Anaphora (Veraberoom) during the Holy Mass and receives his communion on the altar.[13]

7. PRIEST (Kahana)

The parish Priest is the administrator of the divine sacraments and the Pastor of his parish. Before his ordination he is required to be married and have at least one child. The newly ordained celibate priest, who is called Abégha, has the rank of a priest with the same rights, but usually they live in monasteries. The highest degree that a married Priest can achieve is to become an Archpriest (Avak Kahana).

8. THE VARDAPETS AND TZAYRAGOOYN VARDAPETS

The Vardapétootiun is not an order in the church, but it is a right and depicts an academic degree. The Vardapétootiun has fourteen degrees. The first four are equivalent to a Master's Degree (Vardapet) and the rest to a Doctoral degree in Theology (Tzayragooyn Vardapet).

9. BISHOP (Yepiskopos)

The office of a bishop is the highest point in the hierarchy of the church. He is the prince of the church and the leader of his diocese. Beyond all the above mentioned priestly duties, he can also perform ordinations, consecrate churches, holy images and other sacred articles used in the church. He cannot consecrate the Holy Muron nor can he perform bishopric ordination which is the sole right of the Catholicos.

10. ARCHBISHOPS, PATRIARCHS, CATHOLICOS

These titles are established due to local requirements and are not included in the hierarchy of the Christian Church. They are accepted as defacto ranks and have their duties and rights according to the church to which they belong, or the offices they hold. They are the first among equals (Aradjinen i havasares). An archbishop is first among bishops, but belongs to the same rank in the church hierarchy.

11. THE DUTIES OF THE CATHOLICOS IN THE ARMENIAN CHURCH

The duties of the Catholicos, though it is not included in the Christian church hierarchy, has a special position in our church. He is the head of the church spiritually and administratively. He may consecrate bishops, the Holy Chrism (Muron), and also establish a new diocese. He can introduce changes in our liturgy, reward the clergy and, also excommunicate church members or grant forgiveness. He also had the right to nullify or grant divorce. He is ordained and consecrated by at least three bishops (some insist on the tradition of twelve bishops). The office is for life, though he may resign or be dethroned under grave moral and criminal charges.[14]

The Armenian Apostolic Church, like other ancient Churches, believes in the *Doctrine of Apostolic Succession*, the historic continuity of the ministry passed on from age to age by the laying on of the hands of bishops who, in turn, received their authority from the Apostles of Jesus. In the Armenian Apostolic tradition, only a bishop has the power to ordain priests and deacons, and the consecration of a new bishop is performed only by a catholicos, the supreme head of the Church. Armenian Apostolic priests are divided into two groups, the celibate or monastic priests and the married clergy. Ordinands must make up their mind before ordination to which group they wish to belong, for there is a strict rule that no one can marry after he has been ordained a celibate priest.

Armenian Evangelicals regard ordination as a formal recognition of one's call and a formal authorization of the ordainee to act in the name and on behalf of that church which he is to represent. They repudiate the concept that in ordination special grace or miraculous power is conveyed by such a delegation of authority.[15] They reject the notion that ordination denotes entry into apostolic ministry; that every individual act of ordination is an expression of the continuing apostolicity and catholicity of the Church. They further reject the view that ordination is a sacramental act whereby the Holy Spirit seals and sanctifies all the ordinands.

A pastor or a minister of the Armenian Evangelical Church is a communicant member, who has been called by God and ordained to preach and teach the Gospel, to administer sacraments and rites of the Church, and to exercise pastoral care and leadership. Membership in the Union to which the candidate's own church belongs is a requirement, as well as the acceptance of the constitution of that Union.

There are a few important considerations pertinent to the ordained ministry. The first relates to the calling by God of the one who seeks ordination. The person who desires to be ordained must be convinced of God's choosing for that special ministry. But the church must also recognize and validate the call, because ordination pertains to the entire Christian community. At ordination, the church publicly recog-

nizes the gifts of ministry; not just for the local parish, but for the universal Church. The whole process leading to ordination - involving consultation with one's parish minister, with the Boards of the Church and Department of Ministerial Relations of the Union or Conference - is a process of examination of testing one's inner call. The inner call must find some objective authentication.

Ordination in the Armenian Evangelical Church is not a sacrament; it is a service whereby the Church, through her Unions, in cooperation with the local church, ordains her ministers, confers on the ministerial standing, and authorizes them to perform all the duties and exercise all the prerogatives of the ministry.

HOLY MATRIMONY (Pesak, Amoosnootiun)

Matrimony or *Marriage* is another religious act which the Armenian Apostolicals regard as a sacrament, whereby a baptized man and a baptized woman are bound as life partners. Marriage is not a state of nature but a state of grace, and therefore requires a particular gift from the Holy Spirit. This gift is conferred in the Sacrament of Holy Matrimony.

In the early centuries, the Armenian Apostolic church recognized only Baptism and the Lord's Supper as sacred rites conferring grace and related directly to salvation. The Armenian Church, following the example of the ancient Churches, included marriage in the list of sacraments in the late Middle Ages. Parenthetically, it was St. Bernard of the Roman Catholic Church in the twelfth century who maintained that there ought to be exactly seven sacraments, since it had already been decided that there were seven deadly sins. In his own list, however, he had only six. Peter Lombard (c. 1150) completed the list of seven sacraments by adding ordination.[16]

In the Armenian Apostolic Church the Marriage ceremony has two parts which are preformed in succession: the Office of Betrothal and the Office of Crowning. At the Betrothal service the rings are blessed and exchanged as an outward token that the two partners join in marriage of their own free will and accord. The second part of the service culminates in the ceremony of coronation: on the heads of the bride and groom the priest places crowns signifying the special grace which the couple receive from the Holy Spirit. At the end of the ceremony the newly married are given communion as a seal of their unity as husband and wife.

The marriageable couple are required to be of sound mind, at legal age, express their mutual consent for marriage and must have been baptized according to the tradition of the Armenian Apostolic Church. Non-Christians should convert and be baptized while some Protestants who have not been confirmed, should be confirmed.

In the Armenian Apostolic Church marriage can be dissolved under certain circumstances (*Matt.* 5:23, *Mark* 10:2-12, *Luke* 16:18), or by special dispensations

from a religious judicial body, then confirmed and approved by the Catholicos. Marriage is repeatable in case of divorce, annulment or when one of the parties is deceased.[17]

In the Armenian Evangelical Church, however, marriage is not a sacrament whereby the married couple receives special grace from the Holy Spirit. Neither is it a mere civil contract. Armenian Evangelicals, like most Protestants, consider it "an honorable estate, instituted of God and must be entered into advisedly, reverently and in the fear of God."

For the Armenian Evangelical Church marriage is a sacred and joyous covenant, a way of life ordained by God from the beginning of His creation. God has ordered the covenant of marriage that husband and wife may give to each other companionship, help and comfort, both in prosperity and in adversity; that children may be born and nurtured in families and trained in godliness; and that human society may stand on firm foundations.[18]

EXTREME UNCTION (Karg Hivandats/Verdjin Otzoum).

Extreme Unction or *Euchelaion* is the seventh religious act which is offered to the sick and ailing and is administered by the offering of prayer and the anointing of oil.[19] The Greek term Euchelaion meaning "the oil of prayer" is described in *the Epistle of James*: "Is any sick among you? Let him send for the presbyters of the Church, and let them pray over him. The prayer offered in faith will save the sick man and the Lord will raise him from his bed; and he will be forgiven any sins he has committed." (*James* 5: 14-15). The purpose of this sacrament is twofold: bodily healing and forgiveness of sins. Although the Armenian Evangelical Church believes in the power of prayer for the sick and for physical and spiritual health, she neither administers nor does she believe in the Sacrament of Extreme Unction.

In the *New Testament,* anointing of the sick is also mentioned in *Mark* 6:13. Moreover, there are various references to it in the Church Fathers. Until the beginning of the ninth century anointing the sick and expecting recovery from illness was a common practice in the church. In the Roman Catholic Church, however, this rite became connected with the penitential system and was commonly postponed until death was approaching.

In the Armenian Apostolic Church the role of the Sacrament of Extreme Unction is vague. Altough the Church officially recognizes Extreme Unction as a sacrament, it hardly ever invokes it as a separate rite. It has merged it in the Confirmation Sacrament and recommends to the sick repentance, confession, prayers and communion.

References

1. Catholicos Babken Gulesserian, ***Kristoneagan*** (Cathechism), Jerusalem, St. James Monastery Press, 1932, pp. 46-47. Hereafter to be cited as Catholicos Babken Gulesserian.
2. The Rev. Gorun Shrikian, "The Seven Sacraments of the Armenian Church," ***The Illuminator***, Michigan, Vol. 3, No. 142, p.15. Hereafter to be cited as Shrikian.
3. Dikran Antreassian, ***Kristoneagan*** (Cathechism), Beirut, 1954, p. 43; also, Barkev Darakjian, "Armenian Evangelical Doctrines," ***Djanaser***, Vol. 35, No 3, 1973, Beirut, pp. 129-130.
4. Catholicos Babken Gulesserian, p. 46.
5. Elizabeth A. Livingstone, ed., ***The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church***, Oxford/ New York, Oxford University Press, 1990, p. 390. Hereafter to be cited as Livingstone.
6. Malachia Ormanian, ***The Church of Armenia*** (Translated to English by Bishop Derenig Poladian), London: A.R. Mowbray & Co., 1955, p. 102.
7. Peter B. Doghramji, "Meditation On Confession of Our Sins," ***A.M.A.A. News***, Vol. XV, No. 4, August 1981, p. 3. Hereafter to be cited as Doghramji.
8. Catholicos Babken Gulesserian, p. 70.
9. Livingstone, p. 370.
10. Edwin D. Freed, ***The New Testament: A Critical Introduction***, Second Edition, Belmont, CA, Wadsworth Publishing Co., 1991, p. 293-329.
11. Shrikian, p. 16.
12. Shrikian, p. 17.
13. Shrikian, pp. 17-18.
14. Shrikian, p. 18.
15. Doghramji, p. 142.
16. Winfred E. Garrison, ***A Protestant Manifesto***, New York, Abington Press, 1963, p. 145.
17. Shrikian, p. 18.
18. ***Hovvagan Dzergirk Merdzavor Arevelki Hye Avetaranakan Yekeghetzineroo Pashtonyaneroo Gortzatzootyan Hamar*** (Pastor's Manual for the Use of the Armenian Evangelical Officials), Beirut, U.A.E.N.E., 1967, pp. 57-61.
19. S.A. Nigosian, ***Modes of Worship***, Agincourt, Ontario, 1981, p. 69.

V.T.

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵՒ ԱՒԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐՈՒՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴՆԵՐԸ

(Ամփոփում)

ՎԵՐ. ԴՈԿՏ. ՎԱՀԱՆ ԹՈՒԹԻԿԵԱՆ

Հայ Առաքելական Եկեղեցին կ՚ընդունի Քրիստոնէական եօթ խորհուրդներ՝ Մկրտութիւն, Դրոշմ, Ապաշխարութիւն, Հաղորդութիւն, Կարգ ձեռնադրութեան, Պսակ, Կարգ հիւանդաց/Վերջին օծում:

Մինչ Հայ Աւետարանական Եկեղեցին կ՚ընդունի միայն երկու խորհուրդ՝ Մկրտութիւն եւ Հաղորդութիւն:

Դեռ աւելին, երկու եկեղեցիները կը տարբերին ընդունուած կամ չընդունուած խորհուրդներու բացատրութեամբ, մեկնաբանութեամբ եւ գնահատութեամբ:

Առկայ այս տարբերութիւններուն հետեւանքով եւս, տարբերութիւններ յառաջացած են նաեւ առընչեալ արարողութիւններուն միջեւ:

ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ ՍԱՐԿԱՒԱԳԻ ԳՐԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹԻՒՆԸ ՈՐՊԷՍ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ–ԷՍԹԵՏԻԿԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ԱՂԲԻՒՐ

ԴՈԿՏ. ՊՐՈՖ. ԿԱՐԼԷՆ ՄԻՐՈՒՄԵԱՆ

Բնութիւնը կատակներ չի սիրում՝ նա միշտ ճշմարիտ է, միշտ լուրջ է, միշտ խիստ է, նա միշտ իրաւացի է, իսկ սխալներն ու մոլորութիւնները բխում են մարդկանցից։

ԿԷՕԹԷ

Միջնադարի հանրագիտակներից մէկի՝ Յովհաննէս Սարկաւագ Իմաստասէրի (1045–1129), *հարուստ գրական ժառանգութիւնն ընդգրկում է մի շարք գրական ստեղծագործութիւններ, որոնք ոչ միայն միջնադարեան հայ գրականութեան զարգացման կարեւոր փուլանիշերից են, այլեւ՝ փիլիսոփայական–էսթետիկական, ազգային եւ ընկերային մտքի հետազօտութեան արժէքաւոր աղբիւրներ։ Սարկաւագի գրական ստեղծագործութիւնները բաժանւում են երեք խմբի՝ բանաստեղծութիւններ, չարականներ եւ աղօթքներ։*

Յովհաննէս Սարկաւագի գրական ժառանգութեան ուսումնասիրութիւնն ու բնագրերի հրապարակումն սկսուել է ԺԹ. դարի կէսերին։ Ուսումնասիրողներն իրաւամբ յատուկ ուշադրութիւն էին դարձնում «Բան իմաստութեան» հռչակաւոր պոէմին։ Բազմաթիւ եւ բազմաբնոյթ հետազօտութիւնների շարքում հարկ է առանձնացնել Մ. Արեղեանի աշխատութիւնները։ Վաստակաշատ հայագէտն անդրադարձել է ոչ միայն ստեղծա-

գործութեան վերլուծութեանն՝ այլեւ մի շարք կարեւոր աշխարհայեացքային գեղարուեստական եւ էսթետիկական գաղափարների։ Մ. Աբեղեանը հիմնականօրէն հետեւցնում է, որ պոէմում քննարկւում է «բնութեան արուեստի» եւ «մարդկային արուեստի» յարաբերակցութեան խնդիրը։ Բոլոր հետազօտողներն, այդ թւում հայ էսթետիկական մտքի պատմաբանները, այս կամ այն ձեւով կրկնում էին Մ. Աբեղեանին։

«Բան իմաստութեան» պոէմը Սարկաւագի հիմնական բանաստեղծական երկն է՝ համակուած նուրբ լիրիզմով եւ փիլոսոփայական–էսթետիկական մտածողութեան խորութեամբ, գեղարուեստական բարձր արժանիքներով։ Միաժամանակ այն բովանդակում է արուեստի ընդհանուր տեսութեան կարեւորագոյն խնդիրների տեսական իմաստաւորումը, արուեստի առաջացման ու բնոյթի, արուեստի եւ իրականութեան, «բնական» եւ «սովորութի» արուեստների յարաբերակցութեան, գեղարուեստական ստեղծագործութեան ընթացքում բնական սկզբի դերի եւ նշանակութեան, արուեստի գործառնութիւնների եւ այլ հարցեր։

Պոէմում արտայայտուած է սարկաւագեան էսթետիկայի էութիւնը։ Իմաստասէրի միւս աշխատութիւններում տեղ գտած ընդարձակ մտքերն ու դատողութիւնները ամբողջացնում եւ կոնկրետացնում են նրա ընդհանուր էսթետիկական տեսութիւնը։ Միջնադարեան մտածողութեան դարաշրջանում, երբ չէր ստեղծուել արուեստի ընդհանուր կամ մասնաւոր որեւէ տեսութիւն, այս երկի յայտնուելը խորհրդանշեց ոչ միայն հայ էսթետկական մտքի պատմութեան՝ այլեւ ամբողջ միջնադարեան էսթետիկայի զարգացման կարեւոր փուլերից մէկը։ Հայ ժողովուրդը, որն այդ ժամանակաշրջանում հասել էր տեսական մտքի բարձր մակարդակի, արուեստի տեսակների տարբերակուած համակարգի, ի դէմս Յովհաննէս Սարկաւագի ստեղծեց նաեւ արուեստի ընդհանուր տեսութիւն։ Մ. Աբեղեանը հետեւեալ ձեւով է բնութագրում պոէմի պատմամշակութային նշանակութիւնը. «Այս մեծ [188 երկայն տողերով] քերթուածն իր ձեւով ու բովանդակութեամբ մի նշանակալից նորութիւն է մեր հին գրականութեան մէջ։ Եթէ դա պատահմամբ փրկուած չլինէր կորստից՝ մեր նոր մտաւոր հոսանքի զարգացման տեսութիւնը թերի կը մնար»[1]։

Պոէմը գրուած է երկխօսութեան ձեւով, որին մասնակցում են Սարեկը, որը խորհրդանշում է մի կողմից բնութիւնը, իսկ միւս կողմից՝ «բնական արուեստը» եւ Պոէտը [Գիտնականը], որը վէճի մէջ ներկայացնում է բանականութեան վրայ հիմնուած «սովորութի» կամ «գիտական» արուեստը։ Ըստ այսմ՝ արուեստի խնդիրը քննարկւում է երկու հարթութիւններում. 1) արուեստի եւ բնութեան յարաբերակցութեան, եւ 2) «բնական արուեստի» եւ «սովորութի արուեստի» փոխյարաբերութեան տեսանկիւններից։

Ըստ Սարկաւագի՝ արուեստագէտները պէտք է ստեղծագործեն յենուելով բնական երեւոյթների ուսումնասիրութեան վրայ, քանզի բնութիւնը բոլոր մարդկային գիտութիւնների եւ արուեստների հիմքն է։ Նա մեծարում է բնութիւնը որպէս գեղարուեստական արժէքների եւ էսթետիկական յարաբերութիւնների աղբիւր։ Եւ այդ իմաստով՝ բնութիւնը բոլոր արուեստների, մասնաւորապէս բանաստեղծների եւ երաժիշտների գերագոյն ուսուցիչն է։ Այդ հանգամանքը նկատի ունի հայ տեսաբանը, երբ դիմում է Մարեկին.

«Եկ ուսո ինձ զի ծանեայց կիսակատար իմաստակիս.

«Մի պատճառեր զանբանութիւն դու յօդաճայնըդ վերծանող.

«Անյօդ ձայնիւ վարդապետեա, եւ ըստացիր զիս աշակերտ»[2]։

Արուեստագէտները պէտք է սովորեն բնութիւնից, իսկ աւելի ճիշդ՝ սովորեն բնութեան օրինակների վրայ, հետեւեն բնութեան եւ վերարտադրեն այն իրենց ստեղծագործութիւններում։ Արուեստին հասանելի է այն ամէնը ինչ որ տեղի է ունենում ոչ միայն բնութեան, այլեւ մարդու հոգեկանի մէջ։ Արուեստի, մասնաւորապէս երաժշտական եւ բանաստեղծական արուեստի արտայայտման առարկան է մարդկային հոգու յատկութիւնների, զգացմունքների, յոյզերի, ապրումների, պռոբլեմների լայն տարրապատկերը։ Այդ ամէնը հաւասարապէս արտացոլւում է արուեստի մէջ եւ գտնւում է ներդաշնակութեան (ներքին «բարեհնչիւնութեան») վիճակում։ Երաժշտութեան եւ պոեզիայի գործառնութեան ընդգծումը արտայայտւում է «հնչահանգութեան» սկզբունքի մէջ, որը եւրոպական երաժշտական պրակտիկայում առաջին անգամ կիրառեց Նոտկէրը Թ. դարում, իսկ տեսութեան ոլորտում տարածուեց Վերածննդի դարաշրջանում։ Սարկաւագը յաճախ է դիմում այդ սկզբունքին՝ Սարեկի կողմից բնական երաժշտական–բանաստեղծական արուեստի բնութագրման ժամանակ։

«Արթուն եւ զուարթուն թրռչուն հրակող եւ բառբառող...,

«Կանչող եւ կարկաչող, ճճուող ձայնիւ պաշտօնասէր...,

«Քաղցրաձայն դաչնակաւոր՝ որպէս կարծեմ ըստ արուեստիդ,

«Սաստկախօս եւ հարթավանկ, խանդաղատող եւ ողբերգակ,

«Հրամայող եւ ողոքող, ըզխրատականըս ներադրող,

«Սպառնացող եւ հեգախօս, գրգուող, կոչող եւ հրաժարող,

«Կականող եւ ձայնարկու, յոյժ խրնդացող եւ զուարճացեալ»[3]։

Պոէմի լեզուին յատուկ է գիտական ճչգրտութեան եւ գեղարուեստական պատկերաւորութեան զուգորդում, որը Սարկաւագի պոետիկայի բնորոշ գծերից է։ Ուշադրութիւն են գրաւում նաեւ մի շարք բառեր եւ բառակապակցութիւններ՝ «սաստկախօս», «հարթավանկ», «քաղցրաձայն» «դաչնակաւոր» եւ այլն, որոնք մատնանշում են երգարուեստի ռեչիտատիւ բնոյթը եւ յիշեցնում են հայ գուսանների երաժշտական–բանաս-

տեղծական արուեստը։ Հարկ է նշել նաեւ, որ պոէմի թէ՛ այս եւ թէ՛ այլ հատուածներում, Սարեկի արուեստը նկարագրելիս, Սարկաւագը յաճախակի է օգտագործում մարդկային արուեստին յատուկ չափանիշերն ու աւրիբուտները, մի հանգամանք՝ որն անտեսուել է նրա էսթետիկական ուսմունքի հետազօտողների կողմից։ Հաւանաբար սրանով կարելի է բացատրել գրականութեան մէջ իշխող այն տեսակէտը՝ թէ Սարկաւագի պոէմում խօսքն ընթանում է «բնական» եւ «մարդկային» արուեստների յարաբերակցութեան մասին։

Այսուհանդերձ՝ մարդկային արուեստն անկարող է հասնել բնութեան կատարելութեանը։ Արուեստագէտները կարող են այս կամ այն չափով վերարտադրել բնութիւնը, մօտենալ նրան, բայց երբեք չեն կարող արտայայտել այն համարժէք ձեւով, ամբողջութեամբ, եւ այս առումով միշտ կը մնան նրա աչակերտները։ Այսինքն՝ բնութիւնը վերարտադրման այնպիսի օպիէկտ է, գեղարուեստական ստեղծագործութեան այնպիսի նպատակ, որին մշտապէս պէտք է ձգտի ու անվերջ մօտենայ իւրաքանչիւր ճշմարիտ արուեստ, սակայն երբեք չի կարող հասնել նրան։ Բնութիւնը գեղարուեստական գործունէութեան իւրայատուկ իտէալն է։

Բնութիւնը ոչ միայն իմացութեան առարկայ եւ անսպառ աղբիւր է՝ այլեւ իրաքանչիւր արուեստի սկիզբն ու հիմքը։ Սարկաւագի այս մտքերը նոր եւ թարմ խօսք էին գեղարուեստական ստեղծագործութեան մասին[4]։ Բնութեան իմացութիւնն ու գեղարուեստական վերարտադրութիւնը անհատական—ստեղծագործական սկզբի հետ միասին՝ գեղարուեստական ստեղծագործութեան ելակէտային եւ գլխաւոր սկզբունքն է։ Այսինքն՝ Սարկաւագի արուեստի տեսութիւնը չի յանգում նատուրալիզմին կամ պարզընդօրինակմանը, այլ ներթափանցուած է իրականութեան ստեղծագործական վերարտադրման *ոգով*։

Ըստ երեւոյթին հենց ռէալիստական վերարտադրման սկզբունքի ընդունումը, որն անհրաժեշտաբար ենթադրում է ստեղծագործական երեւակայութեան առկայութիւնը, բացատրում է մտածողի այն դրոյթը, թէ մարդկային արուեստը երբեք չի հասնում բնութեան կատարելութեանը, քանզի, հակառակ դէպքում, մենք գործ կ'ունենայինք ոչ թէ մարդկային արուեստի հետ իրրեւ այդպիսին՝ այլ «բնական» արուեստի պարզ արտացոլման, ընդօրինակման հետ։ Միւս կողմից՝ մարդկային եւ բնական արուեստների տարանջատումը իր հերթին հիմք հանդիսացաւ վերարտադրման տեսութեան համար։

Այսպիսով՝ «բնութիւն» հասկացութիւնը պոէմում օգտագործւում է երեք իմաստով. 1) որպէս գեղարուեստական ստեղծագործութեան, գեղարուեստական արժէքների հիմք։ 2) որպէս իւրայատուկ«բնական—էսթետիկական» իտէալ, արուեստագէտների եւ արուեստ սովորողների հա-

մար անհասանելի նախատիպ. եւ 3) որպէս իրական կոնկրէտ–զգայական իրերի եւ երեւոյթների աշխարհ՝ գեղարուեստական իմացութեան եւ վերարտադրման առարկայ։

Կատարուող վերլուծութեան համատեքստում կարելի է որոշ զուգահեռներ անցկացնել Լուկրեցիուս Կարուսի Իրերի Բնութեան Մասին[5] փիլիսոփայական պոէմի հետ։ Հր. Ապրեսեանը ժամանակին ճիշդ նկատել է որ Լուկրեցիուսի մօտ «օրիէկտիւօրէն գոյութիւն ունեցող բնականի չեշտումը աւելի ուժեղ է՝ քան իմաստասէրի մօտ...»[6]։ Հռոմէացի հեղինակը բնութիւնը բնութագրում է որպէս իր վիթխարիութեան մէջ վեհ, օրիէկտիւացուած, առարկայացուած, սառնաշունչ տարերք, որը դեռեւս ներգրաւուած չէ մարդկային յարաբերութիւնների, զգացմունքների, յոյզերի եւ ապրումների կառուցուածքի մէջ։ Այս իմաստով հետաքրքրական է անտիկ մտքի լաւագոյն գիտակներից մէկի՝ Պրոֆ. Ա. Լոսեւի հետեւութիւնն այն մասին, որ «Իրերի տարերային ինքնազարգացման ընդգծումը՝ ամբողջ անտիկ աշխարհայեացքը դարձնում է սկզբունքային եւ բացարձակ օրիէկտիւիզմ»[7]։ Բացի այդ, միմեսիսի անտիկ տեսութիւնը ենթադրում է, որ «ճշմարիտն ու գեղեցիկը արդէն տրուած են ինքնին՝ մարդկային սուբիէկտից դուրս եւ անկախ, եւ տրուած են մէկընդմիշտ, իսկ մարդուն մնում է միայն վերարտադրել եւ կրկնօրինակել նրանց»[8]։

«Բան իմաստութեան» պոէմում հիմնական շեշտը դրուած է մարդու եւ բնութեան փոխյարաբերութեան վրայ։ Մի կողմից՝ մարդը դիտւում է որպէս բնական համակարգի անհրաժեշտ եւ բաղկացուցիչ մաս, միւս կողմից՝ բնութիւնն իր հերթին ներգրաւուած է մարդկային յարաբերութիւնների, հոգեկան ապրումների համակարգի մէջ. դա՝ մարդկայնացուած բնութիւն է։ Բնութիւնը ընկալւում է մարդկայինի տեսանկիւնից, մարդու համար։

Այսպիսով՝ արուեստի սարկաւագեան տեսութիւնն իր էութեամբ ո՛չ թէ նմանողութեան (կրկնօրինակման, պատճէնահանման)՝ այլ վերարտադրման տեսութիւն է։ Ուստի այնքան էլ համոզիչ չի թւում այն կարծիքը, որի համաձայն «իր հիմքում այն [Սարկաւագի ուսմունքը] աւելի չատ կեանքի ընդօրինակման՝ քան ռէալիստական վերարտադրման հայեցակարգ էր»[9]։

Արուեստի, որպէս մշակութային երեւոյթի, «նմանողական» բնոյթի ընդհանուր սկզբունքը կոնկրետացւում եւ իրականացւում է նաեւ «բնական» եւ «սովորոյի» արուեստների յարաբերակցութեան հարցի քննարկման առումով։ Այդ գաղափարն առաւել ակներեւ արտայայտուած է պոէմի հետեւեալ տողերում.

«Ամփիոն այր Թեբացի եւ Արիոն Միթեմնացի,
«Որփեւս Թրակացի, այս երաժիշտք են մեծագով.

«Այլ նուագեալ են առ նոքօք, որք բնականաւն են պաճուճեալք,
«Չի գործի այսր արուեստի, նոքա չունին ի բնութենէ...
«Չի վարժուն եւ կրթուիքն ոչ ժամանէ մերձ առ բնութիւն»[10]:

Հետեւաբար, Սարկաւագը արուեստը բաժանում է «բնականի», դրա տակ հասկանալով բնական գեղարուեստական ընդունակութիւն եւ ձիրք, եւ «սովորովի» արուեստի՝ որը ձեռք է բերւում կրթութեամբ եւ դաստիարակութեամբ: Նա առաջ է քաշում արուեստի բնագաւառում բնական տաղանդի, չնորհքի եւ ուսուցման յարաբերակցութեան հարցը, մի խնդիր, որն առանցքային էր արեւմտեան քրիստոնէական եկեղեցու խոշորագոյն Հայրերից մէկը՝ Օգոստինոս Երանելու (354–430) էսթետիկայի համար: Մակայն, Օգոստինոսի համար «գիտութեանն առընչուող», իմացական արուեստները, օրինակ, տեսական երաժշտութիւնը, աւելի վեհ են եւ ընդունելի՝ քան բնականը (կատարողական արուեստը), որովհետեւ առաջինն ղէպքում մենք գործ ունենք մարդկային բանականութեան գործունէութեան արդիւնքի հետ, իսկ երկրորդը՝ բնութեան չնորհք է: Այսինքն՝ արուեստի տեսութիւնն է համարւում արուեստ հասկացութիւնը, բառի բուն իմաստով: Հայ տեսաբանը, ինչպէս կարելի է տեսնել, խնդիրը լուծում է տրամագծօրէն հակառակ դիրքերից:

Մեր չարադրանքի տեսանկիւնից անհիմն են թւում որոշ հետազօտողների կարծիքն այն մասին՝ թէ Սարկաւագը պոեզիան եւ երաժշտութիւնը դիտում է սոսկ իբր սովորովի արուեստներ[11]:

Ի տարբերութիւն մարդկանց, որոնք բանականութեան առկայութեան պատճառով օրեցօր աւելացնում են իրենց մեղքերի քանակը եւ անընդհատ հեռանում բնութիւնից, բնական կեցութիւնից՝ Սարեկը հաւատարիմ է մնացել բնութեանը եւ իր հաւատարմութեան համար պարգեւուել է յայտնութեան ունակութեամբ («Արդ կացի ի բնականին, որոյ պարգեւն է յայտնութիւն»[12]): Սարկաւագը չի մերժում յայտնութեան հասկացութիւնը, սակայն այն ձեռք է բերում իւրայատուկ երանգաւորում եւ դիտւում է որպէս բնութիւնից տրուած ունակութիւն՝ թէ բնական եւ թէ սովորովի արուեստի անհրաժեշտ պայման: Իսկական արուեստը պահանջում է բնական տաղանդի առկայութիւն, առանց որի հնարաւոր չէ կերտել բարձր արուեստի գործեր: Այս հարցում հայ տեսաբանը հետեւում է Դեմոկրիտէսին, որի համաձայն՝ հանճարը (բնական ձիրքը) աւելի բարձր է քան ձեռք բերովի հմտութեան ողորմելի արուեստը: Ինչ վերաբերում է աստուածային յայտնութեանը՝ ապա սա անմիջականօրէն ներգործում է «Հոգեւոր գրքերի» եւ հոգեւոր երաժշտութեան ստեղծման ժամանակ:

Մեղքի այսպիսի մեկնաբանութիւնը Սարկաւագին հնարաւորութիւն է տալիս չեղուել աստուածային ներչնչման գաղափարից եւ դիմել միմեսիսի տեսութեանը: Սակայն պարզւում է, որ այս նոյն հետեւութեանը նա

յանգել է նաեւ բնութիւնը դիտելու ընթացքում.

«Բնականին ի բաց դրութիւն, վասըն սղալման առ վեհագոյնան.

«Ներմանապէս են պատուհասք որպէս գիտեմք ի բնութենէ»[13]։

Այսպիսով՝ Սարկաւագն աստուածային յայտնութեանը յատկացնում է մարդկային արուեստից տարբերուող դրսեւորման ոլորտ։ Ինչպէս տարբերակում է աստուածային եւ գիտափիլիսոփայական գիտելիքի ոլորտները՝ այնպէս էլ գեղարուեստական ստեղծագործութեան մէջ նա ընդունում է երկու տեսակ յայտնութիւն՝ աստուածային եւ բնական։ Այս մօտեցումը Սարկաւագին թոյլ է տալիս մի կողմից մնալ քրիստոնէական մտածողութեան սահմաններում, իսկ միւս կողմից՝ ինքնուրոյն գոյութեան իրաւունք տրամադրել գիտական գիտելիքին եւ բնական յայտնութեանը՝ բնական տաղանդին։ Բացի այդ՝ այդ ամէնի մէջ նչմարւում է մի միտուածութիւն եւս. անտիկ բնական սկիզբը ներմուծել դարաշրջանի ընդհանուր պատմամշակութային եւ աշխարհայեացքային համատեքստի մէջ։ Հետեւաբար, մենք ոչ մի հիմք չունենք պնդելու թէ Սարկաւագը լիովին բացառում է «աստուածային յայտնութիւն» հասկացութիւնը։

Սարկաւագի կարծիքով՝ գեղարուեստական ստեղծագործութիւնը բացի բնական տաղանդից պահանջում է նաեւ յամառ եւ նպատակասլաց աշխատանք։ Միայն քրտնաջան աշխատանքի չնորհիւ է մարդկային արուեստը հասնում կատարելութեան, բացայայտում ներունակ կարողութիւնները[14]։ Իսկական, վեհ արուեստի գործերը իրենց հերթին կարող են «նմանակման» եւ ուսուցման օրինակ դառնալ բնական տաղանդ չունեցող արուեստագէտների համար։

Արուեստն ունի էսթետիկական ուղղուածութիւն, ինչը հաւասարապէս բնորոշ է թէ՛ սովորովի եւ թէ՛ բնական արուեստին։ Սարկաւագը հետեւեալ կերպ է բնութագրում Սարեկին. «Անմերձ եւ մերձաւոր, ուրախարար լըսասիրաց»[15]։ Դրանից հետեւում է նաեւ, որ արուեստագէտի եւ արուեստի ստեղծագործութեան կողքին նա ընդունում է գեղարուեստական ստեղծագործութեան երրորդ բաղկացուցիչ տարրը՝ լսարանը, արուեստի ընկալման եւ գնահատման սուբիէկտը։

Այսպիսով՝ Սարկաւագն ընդհանուր առմամբ առանձնացնում է արուեստի չորս հիմնական գործառութիւններ. հաղորդակցական, հեդոնիստական, ճանաչողական (լուսաւորչական) եւ դաստիարակչական, որոնք ծառայում են մի գերնպատակի՝ ընկերային եւ ազգային չահերին։ Շարունակելով նախորդ չրջանի հայ էսթետիկական մտքի աւանդոյթը, մասնաւորապէս Դաւիթ Քերականի գիծը, Սարկաւագն արուեստի արժէքն ու նչանակութիւնը տեսնում է ընկերային առումով օգտակար դերի եւ մարդկանց հոգեւոր աշխարհի վրայ ունեցած դրական ներգործութեան երկարատեւութեան մէջ։ Այսպէս՝ դիմելով Սարեկին (բնութեանը), նա խոստա-

նում է ստեղծել մի այնպիսի կատարեալ երաժշտական–բանաստեղծական գործ, որն անջնջելի ու անհասանելի կը մնայ ժամանակի ընթացքում՝ օրինակ ծառայելով իմաստասէր մարդկանց համար.

«Զի հատուցից քեզ փոխարէն ընդ ուսելոյ իմաստութեանն.
«Արձակեալ քեզ ներբողեան թողից ըզկնի անապական,
«Ա՛ռ հանդերձեալըն ժամանակ անջնջելի քաջայարմար,
«Ծորդորականս եւ վայելուչս, յորմէ օգտին իմաստնացեալքն»[16]։

Այս՝ ինչպէս նաեւ պոէմի միւս հատուածներում նչմարւում է արուեստի համամարդկային բնոյթի ընդգծում, քանզի միայն այդ դէպքում հնարաւոր էր խօսել ժամանակի մէջ արուեստի գործերի «անապական», «անջնջելի» բնոյթի մասին։ Արուեստը պէտք է ծառայի բոլոր մարդկանց, այլ ո՛չ թէ առանձին անհատների։ Նման մեկնաբանութեան մենք չենք հանդիպում ոչ Հին Յունաստանում՝ Պլատոնի եւ Արիստոտէլի ժամանակներում եւ ոչ էլ հին արեւելեան քաղաքակրթութեան երկրներում՝ Չինաստանում եւ Հնդկաստանում[17]։

Հետազօտութիւնները ցոյց են տալիս, որ միջնադարեան Հայաստանում բարձր էր գնահատւում եւ քերթւում զանգուածային լսող եւ դիտող ունեցող արուեստ, այսինքն՝ ուղղուած լայն զանգուածներին, նրանց ընկալմանն ու կարեկցմանը։ Իրապէս, միջնադարեան Հայաստանի արուեստի լաւագոյն նմուշներն այդպիսին են եւ՛ պոեզիայի, եւ՛ ճարտարապետութեան, եւ՛ երաժշտութեան մէջ. այն բխում էր ժողովրդական զանգուածներից եւ հասցէագրուած էր զանգուածներին, այսինքն՝ մոնումենտալ էր։ Իսկ միջնադարեան հայ տեսաբաններն ընդհանրացնում էին գեղարուեստական պրակտիկայի յիշեալ միտուածութիւնը, մի սկզբունք, որը յետագայում, ԺԵ–ԺԶ. դդ., դարձաւ Վերածննդի էսթետիկայի սկզբունքներից մէկը[18]։

«Միմեսիսի տեսութիւնը» պահանջում էր նաեւ կարեւոր աշխարհայեացքային հարցի քննարկում, այն է՝ մարդու տեղը բնական համակարգում, մասնաւորապէս կենդանի աշխարհում։ Իր «բնախօսութեան» ոգով Մարկաւազը մարդուն համարում է բնութեան բաղկացուցիչ մաս, որն ենթարկւում է բնական օրէնքներին։ Այդ պատճառով էլ գիտնականը վերդովւում է, երբ Մարեկը մեղադրում է նրան մեղսագործութեան եւ բնութեան նկատմամբ սիրոյ բացակայութեան մէջ.

«Դու նեղես զիս անձանձիր որպէս գըտեալ չինէն վընաս,
«Դատախազես, աղաղակես որպէս օրէնն է գըրկելոց.
«Ատենարար առ դատաւորն սաստիկ զինէն ամբաստանես,
«Կամ թէ կարծես զիս թըշնամի օտարապէս քեզ մարտուցեալ[19]։

Մարդը բնութեան անքակտելի մասն է կազմում, ուստի եւ չի կարող

անջատուել բնութիւնից, բայց նրան քննադատում են հենց բնութիւնից հեռանալու համար։ Առաջացած հակասութիւնը տրամաբանօրէն պահանջում էր մեղսագործութեան հասկացութեան մերժում։ Սակայն Սարկաւագը հակասութիւնը վերացնելու համար կտրուկ փոխում է դատողութեան տրամաբանական ընթացքը, որը միաժամանակ հնարաւորութիւն է տալիս բացայայտել խնդրի մի նոր՝ մինչ այդ թաքնուած կողմը։ Այդ նպատակով նա դիմում է Սարեկին հանդիպական հարցով՝ եթէ դու հարազատ ես մնացել բնութեանը եւ չես դաւաճանել («Թէ ազգդի ես սոխակի, ասպուճակի կամ ճպուռան»)։

«Ընդէ՞ր չունիս դու քեզ կացան, յանապատի որպէս նոքայն։

«Երաժիշտք են նոքա, բայց ցանկացան անապատի»[20]։

Սարեկը չի հերքում գիտնականի հարց—մեղադրանքը, թողնելով այն առանց պատասխանի եւ փաստօրէն ընդունելով դրա ճշմարտացիութիւնը։ Սոյն գրական հնարը Սարկաւագին հնարաւորութիւն է տալիս մի կողմից հաստատել բնութեան գործառնական միասնութեան մասին դրոյթը, իսկ միւս կողմից՝ բացայայտել բնական եւ սովորովի արուեստների փոխկապակցուածութիւնը, որի խորհրդանիշն է Սարեկը։

Պոէմում բնութիւնը ձեռք է բերում համապարփակ համակարգի բնոյթ։ Ու թէեւ մարդը «բարձրագոյն» եւ «կատարեալ» էակ է սակայն նա այդպիսին է սոսկ բնութեան չրջանակներում. այստեղից էլ՝ կենդանի աշխարհի հիմնարար միասնութեան մասին նրա դրոյթը եւ նրա պահանջը՝ չխախտել այդ միասնութիւնը։ Ընդգծելով մարդու եւ բնութեան միասնութեան գաղափարը՝ հայ տեսաբանը միաժամանակ մատնանշում է նրանց միջեւ գոյութիւն ունեցող, աւելի ճիշդ՝ առաջացած անջրպետն ու դրա պատճառները, որոնք բացայայտւում են Սարեկի հերթական մեղադրանքի մէջ.

«Բայց եւ անմեղքս վնասեցաք վասն ձերոյդ ժըպրհութեան,

«Ի փառս ձեր մեք գոյացեալք եւ վասն ձեր ապականեալք,

«Ոչ միայն մահուամբ, այլ եւ սաստիկ գանարբութեամբ,

«Ընդ ընկալողացդ ըզտեառըն կամըս չընկալողքս ըզգիտութիւն,

«Ընդ ազատ կամաց ունողսըդ հետեւեալքս ըստ բնութեան,

«Ընդ մրտաւորսդ եւ բանաւորս անբանութեամբ պատաւանդեալքն»[21]։

Անկախ փաստարկման եղանակից՝ Սարկաւագը՝ օրիէկտիւօրէն մատնանշում է մարդկութեան եւ երկրային քաղաքակրթութեան զարգացման «հանելուկներից» մէկը՝ պահանջելով յանուն մարդկային առաջընթացի չխզել այն կապերը որոնցով ի սկզբանէ մարդն ու բնութիւնը, բնական միջավայրը սերտօրէն կապուած էին։ Բանականութիւնն ու ազատ կամքը միայն մարդու սեփականութիւնն են վերուստ տրուած, որն էլ բնութեան

վրայ իշխելու նրա երաշխիքն է։ Սակայն այդ յատկութիւնները միաժամանակ մարդկանց գոռոզութեան եւ մեծամտութեան պատճառ դարձան, որի հետեւանքով նրանք անընդհատ հեռանում են բնութիւնից, որի անքակտելի մասն էին կազմում։ Բանականութեան եւ ազատ կամքի սխալ կիրառման պատճառով մարդու եւ բնութեան միջեւ առաջացած անջրպետն օրէցօր մեծանում է, ինչը կարող է հանգեցնել բացարձակ հակադրութեան՝ առճակատման իր բոլոր բացասական եւ անուղղելի հետեւանքներով մարդու համար։

Կրկին դիմելով մեղսագործութեան հասկացութեանը՝ Սարկաւագը մարեկի անունից մեծարում է բնութիւնը, բնական կեցութիւնը՝ այն վեր դասելով մարդու նկատմամբ.

«Զարդարութիւնըն կորուսեալք՝ յոքունց մեղաց եղէք գըտիչք,

«Տեարքըդ ծառայք ախտից գըտայք հաւանութեամբ մարդասպանին,

«Մառայքս ի ձէնջ ապըստամբեալ որպէս եւ դուք ի տեառնէն»[22]։

Բնութեան այսպիսի մեծարումը միջնադարում՝ բնութեան նկատմամբ էսթետիկական վերաբերմունքի առաջին արտայայտութիւններից էր։

Հայ տեսաբանը տեսնում եւ խորապէս գիտակցում է իր ժամանակի ընկերային կեանքում առկայ հակասութիւններն ու անհաւասարութիւնը (անհատի եւ հասարակութեան, մարդու եւ բնութեան)։ Նա արտացոլում է դրանք իր էսթետիկական ուսմունքում՝ վարպետօրէն չաղկապելով էսթետիկական եւ ընկերային—կենսաբանական խնդիրները։ Թէեւ մարդիկ ստեղծուել են որպէս միասնութիւն միասնական բնակութեան համար՝ սակայն հակամարտութեան պատճառով բնական կապերը խզուել են եւ մարդիկ բաժանուել են բազմաթիւ խմբերի, իսկ թուչունները թէեւ փոքր արարածներ են՝ իրենց միասնութեամբ հզօր են[23]։ Սարկաւագն առաջադրում է ընկերային կարեւոր հարց՝ անհատի (միակի) եւ ընկերայինի (բազմութեան), փոքրի եւ մեծի յարաբերակցութեան հարցը, որը յետագայում առանցքային է դառնում Մխիթար Գոշի (ԺԲ. դար) եւ Վարդան Այգեկցու (ԺԳ. դար) առակագրութեան համար։ Սոյն խնդիրը ընկերային կտրուածքից բացի ուներ նաեւ քաղաքական հնչողութիւն։ Հայաստանի քաղաքական թուլութեան, ազգի տարանջատուածութեան ու սփռուածութեան ժամանակաշրջանում մեծ մտածողն ու հայրենասէրը զարգացնում է «փոքրերի» միացման, համախմբման անհրաժեշտութեան գաղափարը, որի շնորհիւ նրանք ի վիճակի կը լինեն դիմակայել ուժեղներին («մեծերին»)։ Դրանով իսկ Սարկաւագը կոչ էր անում ազգի քաղաքական միասնութեան՝ համոզուած լինելով որ թէեւ հայերը այսօր թոյլ են՝ սակայն դրա պատճառներից մէկը ազգի ուժերի անջատուածութիւնն է։ Այդ կոչը սուրբ Ղեւոնդին եւ նրա զինակիցներին նուիրուած Սարկաւագի նշանաւոր չա-

րականի լեռմոտիւն է։

Ընկերային ներհիւսուած է մտածողի ներքին ապրումների՝ ընկերային իրականութեան նկատմամբ նրա անձնական վերաբերմունքի մէջ։ Իր «ես»ում նա արտայայտում է նաեւ ազգի տեսաբանող մասի քաղաքական ակնկալումներն ու նպատակները։

Ընկերային իրականութեան հրատապ հարցերին դիմելը, ինչը բնորոշ է Սարկաւագի գրական ժառանգութեանն առհասարակ, թոյլ է տալիս որոշակի կապ հաստատել նրա էսթետիկական տեսութեան եւ երաժշտական պրակտիկայի եւ մասնաւորապէս նախորդ պատմամշակութային ժամանակաշրջանի գեղջկական երգարուեստի միջեւ։ Ինչպէս Հր. Քոչնարեանի հեղինակաւոր կարծիքի համաձայն՝ «... արուեստի մէջ ընկերային կարգի մոտիւների դերի ուժեղացման հետ մէկտեղ ... պէտք է ներթափանցէին առանձին անհատի ապրումների մոտիւները»։ Այնուհետեւ՝ «Անձնական ապրումների ոսպնեակի միջով բեկուած ընկերային կարեւորութիւն ունեցող երեւոյթների արտացոլումը ... տարբերում է վաղ աւատատիրական շրջանի գեղջկական երաժշտութիւնը ... նախորդ շրջանի երաժշտութիւնից»[24]։ Հետեւաբար, Սարկաւագը մի կողմից, իր տեսութեան մէջ արտացոլում է դարաշրջանի թէ՛ գեղարուեստական եւ թէ՛ ընկերային պրակտիկան, իսկ միւս կողմից՝ առաջադրած տեսական սկզբունքներն իրականացնում է գրական ստեղծագործական գործունէութեան մէջ։ Սարկաւագի էսթետիկական տեսութեան կարեւորագոյն նշանակութիւններից մէկը միջնադարեան էսթետիկական մտքի համատեքստում, ամենաարժէքաւոր եւ անանցողիկ կողմերից մէկը՝ նուաճում, որին չկարողացան հասնել նոյնիսկ վերածննդի դարաշրջանի խոշոր տեսաբաններից շատերը, որոնց «էսթետիկայի էական թերութիւններից մէկը» հենց «ընկերային կոնֆլիկտների անտեսումն էր»[26], թէեւ խոշոր արուեստագէտներն իրենց ստեղծագործութիւններում նկարագրում էին ժամանակի ընկերային կեանքի զանազան երեւոյթներն ու բախումները։

Պոէմի վերջնամասում, ուր յարաբերակցւում են Վարդապետի եւ Սարեկի հայեցակէտերը՝ Վարդապետը վերջնականապէս ընդունում է իր պարտութիւնը։

«Ճըշմարտիւ զայս խօսեցաւ ըստ պատահմանցըն հանդիպման,

«Ըզբացատրեալ հոյլըս բանից իմաստարար բարբառելով։

«Որով յաղթեալ մեզ իմաստանոցս եւ կարծեցեալ բանաստեղծացս,

«Ժըրտութեամբ յանդիմանեալ, ոչ կարօտեալ երկար բանից[28]։

Այսպիսով, էսթետիկական տեսութեան հիմնարար հարցն՝ արուեստի, մասնաւորապէս պոեզիայի եւ երաժշտութեան եւ իրականութեան (վերարտադրման առարկայի) յարաբերութեան հարցը Սարկաւագը լուծում է յօգուտ բնական սկզբի։ Եթէ Օգոստինոս Երանելու, իսկ աւելի վաղ՝ հե-

թանոս—Նորապլատոնական Պլոտինի (Գ. դար), ինչպէս եւ արեւմտաեւրոպական միջնադարեան էսթետիկայի հիմնական նշանաբանն էր՝ «բնութիւնից դէպի Աստուած, երկրայինից դէպի երկնայինը, մասնաւոր իրերից դէպի ընդհանուր իդէաներն ու հասկացութիւնները»[27], ապա սարկաւագեան էսթետիկայի նշանաբանն է՝ Աստծուց դէպի բնութիւնը, բնութիւնից դէպի մարդկային արուեստ։ Աստուածայինի մարդկայնացման միտումը յետագայում դառնում է Վերածննդի նուաճումներից մէկը, երբ «աստուածայինն էսթետիկայում եւ արուեստում... հակւում է դէպի մարդկայինը, իսկ միւս կողմից՝ մարդկայինը նոյնպէս հակւում է դէպի աստուածայինը»[28]։

Այսպիսով՝ Սարկաւագը փորձում է արտաքին բնութիւնը դիտել իբրեւ արուեստի վերարտադրման ինքնակայ առարկայ, իսկ միւս կողմից՝ հաւաստում է, թէ ինքը բնութիւնն Աստծոյ գեղեցիկ ստեղծագործութիւնն է, որի մէջ արտայայտուած է աստուածային արուեստի իմաստնութիւնն ու գեղեցկութիւնը։ Այսինքն՝ մարդկային արուեստն աստուածային իւրօրինակ արտացոլումն է։ Սակայն այս ամէնը ոչ մի կերպ չի նսեմացնում մարդկային արուեստի արժէքն ու վեհութիւնը, ընկերային եւ ազգային կեանքում կատարած դերը, գեղարուեստական ակտիւութիւնն ու ստեղծագործական վերաբերմունքը դէպի բնութիւնը։

Վերոգրեալն ամփոփելով կարելի է որոշ հետեւութիւններ անել.

1. Արարուած բնութիւնը նոյնպէս օժտուած է արարման կարողութեամբ։ Մարդը բնութեան մասնիկն է եւ ունի իր իւրայատուկ արուեստը։ Պոէմում ընդգծւում եւ քննարկւում է ոչ թէ բնութեան արուեստի եւ մարդկային արուեստի փոխյարաբերութիւնը, ինչպէս ընդունուած է պատմա—էսթետիկական գրականութեան մէջ, այլ բնութեան եւ մարդկային չրջանակներում՝ բնական օժտուածութիւնը—տաղանդը եւ սովորուվի արուեստը։

2. Մարդկային արուեստը քննարկւում է երկակի կտրուածքով՝ էսթետիկական—յուզական եւ բանական—իմացական։ Նման մեկնաբանութիւնը հայ մտածողի իմացաբանական հայեցակարգի կոնկրետացումն է։ Ինչպէս իմացաբանութեան մէջ նա ընդունում է ճանաչողութեան երկու աստիճան՝ զգայական եւ բանական, որոնք գտնւում են դիալեկտիկական փոխկապակցուածութեան մէջ, նոյնպէս փոխկապակցուած են արուեստի էսթետիկական եւ իմացաբանական գործառնութիւնները։

3. «Միմեսիսի» տեսութիւնը տարածւում է արուեստի բոլոր տեսակների վրայ։ «Միմեսիս» հասկացութեան տակ Սարկաւագը նկատի ունի ոչ թէ «նմանողութեան», «նմանակման» կամ «պատճէնահանման» տեսութիւնը, ինչպէս կարծում է հետազօտողների մեծամասնութիւնը այլ «վերարտադրութեան» տեսութիւնը։

4. Սարկաւագի ուսմունքում խաչաւորւում են անտիկ շրջանից եկող երկու աւանդոյթներ. բնութեան «նմանողութեան» գաղափարը որպէս գեղարուեստական ստեղծագործութեան անհրաժեշտ բաղադրամաս (Հերակլիտէսի, Սոկրատէսի, Արիստոտէլի գիծը) եւ «նմանողութիւն»ը՝ որպէս արուեստի առաջացման հիմք եւ աղբիւր (Դեմոկրիտէսի, Լուկրեցիուս Կարուսի գիծը)։

«Սուրբ Ղեւոնդեանցն» շարականը. «Բան իմաստութեան» պոէմում արտացոլուած ընկերային խնդիրներն ու միտումները որոշակիութիւն եւ ազգային–քաղաքական ուղղուածութիւն են ստանում Սարկաւագի շարականներում, ներբողներում՝ նուիրուած հայ զօրավարներին, թագաւորներին եւ պատմական այլ դէմքերին։ Փառաբանելով ազգի պատմական անցեալը՝ մեծ մտածողն ու հայրենասէրը ձգտում էր յուսադրել եւ ոգեշնչել հայրենակիցներին ինչպէս ներկայի՝ այնպէս էլ ապագայի նկատմամբ։ Նա շարունակում եւ զարգացնում է նախորդ պատմամշակութային դարաշրջանի հայ պատմագրութեան, աչխարհիկ եւ հոգեւոր գրականութեան մէջ ձեւաւորուած հայրենասիրական միտուածութիւնը։

Ցովհաննէս Սարկաւագի կեանքի տարիները բագրատունեաց Հայաստանի անկման (1045), թուրք–սելճուկների յարձակումների, երկրի աւերման եւ ազգի գերեվարման, այսինքն՝ ազգի ֆիզիքական եւ հոգեւոր ուժերի ջլատման եւ փոչիացման, պետականութեան, քաղաքական միասնութեան եւ նախկին հզօրութեան կորստի ժամանակաշրջանն էր։ Դա հայ ժողովրդի պատմութեան դրամատիկ բազում էջերից մէկն էր, երբ ո՛րերորդ անգամ ազգը մէն–մէնակ մնալով դաժան եւ անողոք իրականութեան դէմ՝ պէտք է որ լարէր իր բոլոր ուժերը, կամքը, եւ գտնէր իր մէջ մինչ այդ թաքնուած ուժեր, որպէսզի կարողանար դիմակայել արտաքին թշնամիների ռազմաքաղաքական եւ գաղափարաբանական ոտնձգութիւններին՝ յանուն ազգային ինքնուրոյնութեան պահպանման եւ ազգային պետականութեան եւ քաղաքական անկախութեան վերականգնման պայքարի։ Դա յաւերժական խնդիր էր, որի հետ անընդհատ բախւում էին եւ ստիպուած էին լուծել հայ ժողովուրդը եւ նրա գաղափարախօսները պատմութեան ամբողջ ընթացքում։

Ազգային կեցութեան համար գերկարեւոր եւ հրատապ այս խնդրի լուծման նախապայմանը Սարկաւագը համարում է հայ ժողովրդի միասնութիւնը։ Սոյն գաղափարը առանցքային է դարի ազգային–ազատագրական շարժման հերոսներին՝ սուրբ Ղեւոնդին եւ նրա զինակիցներին նուիրուած չարականի համար։ Դիմելով Ամենաարարչին՝ Սարկաւագը գրում է.

«Հեղմամբ արեան սրբոց քոց հօտապետաց զեկեղեցւոյ քո

«ցըրուեալ մանկունըս ժողովեա յուրախութիւն ըզվարատեալըս
«տրտմութեամբ եւ արտասուաց յորդահոս բղխմամբ
«փրկութեան մերոյ պարգեւաց բաշխող»[29]։

Սարկաւագը հայ ժողովրդին միաբանութեան եւ համախմբուածութեան կոչ էր անում Հայ Եկեղեցու «հարազատ տանիքի» տակ։ Ամենաբարձրեալին դիմելը եւ եկեղեցու հովանու տակ ազգի համախմբուելու գաղափարը միանգամայն հասկանալի եւ բնական էին։ Նախ՝ այդ հանգամանքը թելադրուած էր գրական ժանրի ընտրութեամբ, որը հնարաւորութիւն էր տալիս ներազդել ազգի ոչ միայն քաղաքացիական եւ ազգային՝ այլեւ կրօնական զգացմունքների վրայ։ Երկրորդ՝ հայ ժողովրդի բազմադարեան պատմութեան ընթացքում, երբ երկիրը երկար ժամանակով զրկւում էր ազգային պետականութիւնից, ազգային եկեղեցին յաճախակի կատարում էր միակ համախմբող սկզբի դեր, կատարելով ոչ միայն հոգեւոր–մշակութային եւ լուսաւորչական՝ այլեւ ազգային–քաղաքական «պետական» գործօնի դեր[30]։

Սակայն, թէեւ չարականում դեռ բացակայում է քաղաքական անկախութեան գաղափարի յստակ ձեւակերպումը՝ միասնութեան գաղափարն արտայայտուած է միանշանակ։ Իսկ օտար լծի տակ գտնուող ազգային ուղղուած միասնութեան կոչն իր մէջ պարունակում է նաեւ քաղաքական անկախութեան գաղափարը։ Հետեւաբար՝ միաբանութեան եւ համախմբուածութեան գաղափարը ոչ միայն հայրենասէրի՝ այլեւ ազգի գաղափարաբանի կոչն էր, որը դրա մէջ իրաւացիօրէն տեսնում էր այն իրական ուժը՝ որի չնորհիւ միայն կարելի է նուաճել ազգային ազատութիւնը եւ վերականգնել կորցրած պետականութիւնը։

Այսպիսով՝ Յովհաննէս Սարկաւագի ստեղծագործութիւնը ժամանակի ծնունդ էր, որոշակի պատմական կացութեան արտացոլում եւ միաժամանակ հայեացք դէպի ապագայ։ Ջեւի պարզութեան եւ ծրագրային բնոյթի չնորհիւ այն ազգային զգացմունքների եւ գիտակցութեան վրայ ներազդելու յատուկ ուժ է ձեռք բերում եւ հաղորդ դարձնում ազգային միասնութեան վեհ գաղափարներին եւ այդ ուղղութեամբ ձեւաւորում ազգի ինքնագիտակցութիւնը։ «Սարկաւագ Վարդապետի այս աղօթքը», գրում է Մ. Աբեղեանը, «չատ փոքր, իր ձեւով չատ հասարակ ու հետեւակ բան է, բայց իր բովանդակութեամբ մեծ ու վսեմ է եւ անկեղծօրէն բխած լինելով իրականութիւնից՝ խորն ազդու է... Այսպէս՝ մեր բանաստեղծութիւնը կրօնական զգացումից եւ հայրենասիրական ոգուց յետոյ, գտնում է արդէն իր կարեւոր եւ մեծ թեմաներից մէկը...»[31]։

Յովհաննէս Սարկաւագի աղօթքներում քննարկւում են նաեւ ընկերային–փիլիսոփայական եւ բարոյագիտական կարգի հարցեր։ Նա փորձում է բանական դիրքերից իմաստաւորել եւ մեկնաբանել Աստծու եւ նրա

Որդու գործողութիւնները, բացայայտել նրա նպատակի եւ գործնական քայլերի առընչութիւնները։ Դա պայմանաւորուած էր ոչ միայն Սարկաւագի գիտական հետաքրքրութիւններով, գոյի բանական բացատրութեան ձգտումով՝ այլեւ ընկերային իրականութեան, ազգի պատմական վիճակի բարդութեամբ եւ հակասականութեամբ։

Տակաւին Գրիգոր Նարեկացին ժ. դարում գրում էր դիմելով Աստծուն. չէ՞ որ դու եկել ես մարդկային հոգիները ոչ թէ կործանելու՝ այլ փրկելու համար, բայց այդ դէպքում՝ ինչո՞ւ աչխարհում այդքան չատ չարիքներ կան։ Զարգացնելով այս գաղափարը Սարկաւագը իր աղօթքներից մէկում գրում է. «Դիւրին է քեզ ամենայն՝ զոր կամիս։ Եւ եթէ խեղութիւնք եւ վէրք մարմնոյ փոյթ են քեզ, ընդէ՞ր անտես առնես զախտացեալս հոգւով. զի ոչ եթէ զմարմինս եկիր բժշկել, այլ զհոգիս, եւ եթէ բժշկես՝ վասն որոյ չեկիրն, մի լռեր վասն որոյ եկիրն, եթէ զապականացու բնութիւն գթաս, զբնութիւն անապական մի անտես առներ՝ խնդրողաց զքեզ, եթէ զանընտանին քեզ սիրես, մի մերժեր եւ զոր կոչեցեր քո պատկեր՝ զյանգակից եւ զնմանագոյն քեզ էութիւն...»։ Փոքր ինչ ստորեւ Սարկաւագը խորացնում է իր միտքը. «... Չի ոչ եկիր կոչել զարդարս, այլ զմեղաւորս յապաչխարութիւն, եւ ոչ է պիտոյ բժիշկ ողջոց, այլ հիւանդաց. զորս կոչելով առ քեզ՝ հանգուցանել խոստացար յաչխատութենէ մեղաց»[32]։

Իր ժամանակի ընկերային եւ ազգային դաժան կեանքի, հակասութիւնների քննութիւնը եւ այդ ֆոնի վրայ Քրիստոսի գործողութիւնների վերլուծութիւնը Սարկաւագի մօտ կասկած են առաջացնում այդ գործողութիւնների արդարութեան նկատմամբ։ Սակայն դիտարկելի որոշ հակասութիւնների գոյութիւնը Սարկաւագը բացատրում է մարդու մեղսագործութեամբ։ Այս կապակցութեամբ նա գրում է. «Թէպէտ եւ գիտեմ զանչափ քաղցրութիւն նորա, այլ կասկածեմ ի բազմութենէ մեղաց իմոց, վրատահ եմ յողորմութիւն գրութեան նորա այլ խոչընդոտն են ինձ անիրաւութիւնք իմ»[33]։

Բացի այդ՝ Սարկաւագը անմիջականօրէն դիմում է նաեւ Աստծոյ գործելակերպին՝ բացայայտելով անհամապատասխանութիւն նրա նպատակի եւ գործողութեան միջեւ։ Չէ՞ որ ամենաարարչութիւնը պէտք է որ բարեացակամութիւն եւ գթասրտութիւն ունենայ բարոյական եւ ազնիւ մարդկանց նկատմամբ, պէտք է ըստ արժանւոյն հատուցի նրանց եւ պատժի անառակներին եւ խաբեբաներին։ Սակայն իրական կեանքը ցոյց էր տալիս, որ յաճախ բարգաւաճում են ոչ թէ նրանք ովքեր հետեւում են բարոյական պատուիրաններին եւ բարոյագիտական նորմերին՝ այլ այն մարդիկ ովքեր ամէնուրեք անտեսում եւ խախտում են քրիստոնէական նորմերը։

Հարկ է նշել, որ Սարկաւագը Գրիգոր Նարեկացու օրինակով ցանկա-

նում է անձամբ ներկայանալ Աստծուն եւ նրան հաղորդել բոլոր այն ապրանքներն ու չարիքները, որոնք տիրում են երկրի վրայ։ Բայց իր խորհրդածութիւնների ընթացքում նա զարմանքով նկատում է, որ Աստծուն նոյնպէս չրջապատել են բարոյազանց մարդիկ, որոնք օգտւում են նրա հովանաւորութիւնից։ «Տուր ինձ համարձակութիւն տալ առաջի քո, քանզի պոռնիկք եւ մաքսաւորք մերձենան առ քեզ եւ ժպտելն զփրկութիւն գտանել անձանց եւ դու ոչ մերժելով չնորհես առատաբար»[34] *գրում է Սարկաւագը։*

Մեծ մտածողը պահանջում է, որ մտադրութիւնն ու գործողութիւնը համապատասխանեն իրար, ինչը հաւասարապէս վերաբերում է ինչպէս աստուածային՝ այնպէս էլ մարդկային գործողութիւններին։

Վերոշարադրեալից հետեւում է, որ Յովհաննէս Սարկաւագի գրական ստեղծագործութիւններում արտացոլուել են ժամանակի հրատապ տեսական ընկերային եւ փիլիսոփայական խնդիրները, որոնք մի կողմից՝ գիտելիքի զարգացման տրամաբանութեան, իսկ միւս կողմից՝ կոնկրէտ պատմական իրականութեան արդիւնք են։ Ընկերային խնդիրների լուծման եղակէտային տեսական դիրքորոշումն է ընկերային յարաբերութիւնների, ընկերային բախումների եւ մարդկային յարաբերութիւնների բանական եւ բարոյական կարգաւորման սկզբունքը։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Մ. Աբեղեան, ***Երկեր***, հտ. Դ., ***Հայոց Հին Գրականութեան Պատմութիւն***, գիրք Բ., Երեւան, 1970, էջ 72։ Այսուհետեւ՝ Աբեղեան։
2. «Բան իմաստութեան», ***Յովհաննէս Իմաստասէրի մատենագրութիւնը*** [աշխատ. Ա.Գ. Աբրահամեան], Երեւան, 1956, էջ 320։ Այսուհետեւ՝ «Բան իմաստութեան»։
3. Նոյն, էջ 319։
4. Աբեղեան, էջ 72, 82։
5. [De Rerum Natura, գործը հրատարակուեցաւ հեղինակի մահէն ետք այն ձեւով՝ ինչպէս որ էր աճիկա 54 թուին]։
6. G.Z. Abresian, ***Iz Istorii Armyanskoyi Esteticheskoyi Myisli,*** kn, I, Erevan, 1973, s. 139.
7. A.F. Losev, ***Istoriya Antichnoyi Estetiki,*** T.I, M., 1963, s. 39.
8. A.F. Losev, ***Vstoupit. Statya K Kn. I Antichnaya Mouzikalnyaya Estetika***, M., 1960, s. 108.
9. Abresian, s. 138։ Տես նաեւ՝ Աբեղեան, էջ 73–74 հտ.։ Ն. Թահմիզեան, «Յովհաննէս Սարկաւագ Իմաստասէրը եւ Միջնադարեան հայ երաժշտական մշակոյթը», ***Բագմավէպ***, թիւ 3–4, Վենետիկ, 1978, (առանձնատիպ, էջ 7)։
10. «Բան իմաստութեան», էջ 322։
11. Թահմիզեան, էջ 7։ Այս եւ իր նախորդ յօդուածներում (մասնաւորապէս «Էջեր հայկական միջնադարեան երաժշտական գեղագիտութիւնից», ***Էջմիածին***, թիւ 11, Էջմիածին, 1963, էջ 48), Ն. Թահմիզեանը կրկնում է Մ. Աբեղեանի տեսակէտը, որի համար

տես՝ Արեղեան, էջ 74 եւ.:
12. «Բան իմաստութեան», էջ 320:
13. Նոյն, էջ 321:
14. Այս միտքն առաւել ընդգծուած արտայայտուած է Իմաստասէրի հետեւեալ դատողութիւնում: «...Ամենայն մակացութիւն եւ արուեստ մի ըստ միոջիցն առ որ աւելագոյն վարժմանն եւ ջերմ աշխատութեամբ աճել եւ գեղեցկանալ բնաւորեաց, նա եւ ուղղել սխալմանն՝ ի կրթասիրութենէ»: Տես՝ «Բան իմաստասիրութեան», էջ 253:
15. Նոյն, էջ 319:
16. Նոյն, 320:
17. A. Adamian, "Esteticheskiye Ve Vozzreniya Srednevekovoi Armenie". ***Voprosi Estetiki i Teorii Iskousstva***, M., 1978, s. 240.
18. Նոյն, էջ 240–241:
19. «Բան իմաստութեան», էջ 321:
20. Նոյն, էջ 322:
21. Նոյն, էջ 323–324:
22. Նոյն, էջ 323:
23. Նոյն:
24. Տես՝ Kr. Koushnariev, ***Voprosi Istorii i Teorii Armyanskoi Monodicheskoi Mouzyike***, L. 1958, s. 101-102.
25. Տես՝ M. Ovsyannikov, ***Vstoupit. Statiya K Kn: Istoriya Estetiki, Pamyatniki Mirovoi Esteticheskoi Misli***, T.I., M., 1962, s. 58.
26. «Բան իմաստութեան», էջ 324:
27. Տես օրինակ՝ M.N. Baskin, ***Ob Esteticheskikh Teoriyakh Evropeyiskogo Srednevekoviya.- Iz Istorii Esteticheskoi Misli Drevnosti i Srednevekoviya***, M., 1961, s. 265.
28. G. Pomerantz, Vstoupit. Ocherk K Razdelou ***"Vozrojdenie". Istoriya Estetiki, Pamyatniki Mirovoi Esteticheskoi Misli***, T.I., s. 470.
29. ***Շարական Հոգևոր Երգոց Սուրբ եւ Ուղղափառ Եկեղեցւոյ Հայաստանեայց***, Կ. Պոլիս, 1853, էջ 652–653:
30. Հայ Եկեղեցու ճշուած պատմական դերի տեսական հիմնաւորման մասին հանգամանօրէն տես՝ G. Miroumian, ***Kulturnaya samobutnost v kontekste nationalnogo bitiya***, Erevan, 1994.
31. Արեղեան, էջ 72:
32. «Ամբաստանութիւն զանձնէ», Մաշտոցի Անուան Մատենադարան Ձեռագիր, թիւ 6049, էջ 19բ:
33. Նոյն:
34. Նոյն, էջ 20բ:

Կ.Մ.

HOVHANNES SARKAVAG'S LITERARY LEGACY AS A SOURCE OF A PHILOSOPHICO-ESTHETIC THOUGHT
(Summary)

Dr. Prof. KARLEN MIROUMIAN

Hovhannes Sarkavag (1045-1129), also known as Hovhannes Imastaser (the Philosopher) has bequited to posterity quite a number of prose and poetic writings. Of these one particular and lengthy poem (188 long lines), the *Ban Imastoutian* (Word of Philosophy) stands to be the most important of them all. In fact the poem is a dialogue going on between the poet and a blackbird, the Sarek, on the essence and componant parts of art and esthetics.

The poet (Hovhannes Sarkavag the Philosopher) holds that art is nothing but the portrayal of nature and the endeavour of man to do so. Art is based on the natural and what is learned, that is, the talent man endowed with, and the time and work he spends in acquiring from nature the elements of beauty. Sarkavag underlines the fact that art is not just the act of copying nature as it stands though the latter is an immense source of wealth for it. Art is but a combination of cognizance of nature and personal creativity. This means that the artist has to delve deep into soul and spirit of nature and what it means.

In his analysis of the problem, the author, Karlen Miroumian, reaches to the conclusion that nature is the basis of all esthetic creativity, artistic ideal which artists aspire, and the object of artistic and esthetic cognizance, and creation and recreation, though the main stress has to be put on the relationship between man and nature, because of the mere fact that man is but an indivisible part of the nature's system, while nature, in its turn, is imbued with human relationships, conditions and conditional expressions. This means no less than the harmonization and balance of nature.

If all these are right and irrefutable, than art is but the combination and expression of nature and man's emotional existence. Accepting and holding this approach to the definition of the term, Sarkavag concludes that, hearing the essence of spirituality and rationality in him, man is apt to diverge from the rightful way of natural thing, go astray and be someone else. This act of his is sinning. For the medieval poet-philosopher to sin is nothing but to follow the easy and open road of rationalism; this is why man (Spirit+Reason) and nature oppose each other without realizing the fact.

It is at this point that God intervenes to put right the wrong committed. In art,

Sarkavag finds that things are somewhat different; that is why he differentiates the expressions of art and the daily life of man; hence, he concludes, the divine revelation and the supernatural have nothing to do with art which belongs to a completely different category of things. Moreover, besides natural talent artistic and esthetic creation need hard purposeful activity. It is this incessant activity on the part of the artist that leads esthetic expressions to perfection and to the ideal. Yet whatever the means to art and esthetic expression, the medieval poet-philosopher sees art and the rest categorized; according to him art and its expression can be communicative, hedonistic, illuminative and educative.

Whatever the facts, man is the supreme and the most perfect being in the all-inclusive category of nature, yet he is an indivisable part of it. This means an inseparable concord of the two different categories - man and nature - thus bringing forth an impeccable unity. It is only the wrong use of the free will and reason man is endowed with which has put man and nature astray and has advanced contradiction between them.

In fact, the existence of this contradiction that has prepared the way to human and social diversity in real life has found expression in art. Being made up of the many, human society as such is divided, split up into its componant parts and has been pulverized, and hence lost unity in one. This is due to the numerical greatness of man, while the small number of the birds, of which the blackbird is but a representative, has remained true to nature in its entity and free of internal and external contradictions. And hence united. Yet the opposition of oneness to diversity in nature is also prevalent in human society.

In the long run of things one finds that Hovhannes Sarkavag reaches to the conclusion that it is individualism which will at last be established in the society as in artistic and esthetic expression; and though human art is the reflection of the Divine, man will, in time, aspire to the godly thus approaching to the equality between him and God. This means no less than the mostly desired end of union in man and nature of which art is only an expression of the real in man and the godly given to him by nature.

ԲԱՌԵՐՈՒՆ ՄԻՒՍ ԵՐԵՍԸ

(Ե)

ԱՆԴՐԱՆԻԿ ՎՐԴ. ԿՌԱՆԵԱՆ

Ներածութիւն

Հայ լեզուին անդաստանէն ներս մեր իմաստաբանական պրպտումները չարունակելով, այս յօդուածով մեր ընտրութիւնը կը կեդրոնացնենք հետեւեալ ինը բառախումբերուն վրայ։

1— Որոնել, փնտռել, խուզել (հետախուզել), պնդել (հետապնդել), խնդրել, պրպտել, քրքրել, գտնել։

2— Փակել, կղպել, կափել, արգիլել, ծածկել, խփել, ղօղել, սքօղել։

3— Պակսիլ, նուազիլ, քիչնալ, թերանալ, աւելնալ (առաւելուլ), չատնալ, աճիլ, բազմանալ։

4— Մեծ, փոքր, պզտիկ, խոշոր, երկայն, կարճ։

5— Շուք, հովանի, ստուեր։

6— Տառապանք, նեղութիւն, տանջանք, լկանք, տաժանք, չարչարանք, խոշտանգում, վիշտ, ցաւ։

7— Ուրախութիւն, խնդութիւն, ցնծութիւն, հաճոյք, հրճուանք, բերկրութիւն, վայելք, զուարճութիւն զուարթութիւն, խայտանք, գոհութիւն, հանգստութիւն։

8— Բայ, բառ, բարբառ, լեզու, գիր, խօսք, զրոյց, ասք։

9— Ջարմ, արմատ, բուն (բնութիւն), ազգ (ազն), ծագում, ծնունդ, ցեղ, տոհմ, ճեաղ, ժողովուրդ, գերդաստան, սերունդ։

Պիտի զմայլինք մեր լեզուին բառային ճոխութեան եւ հարստութեան դիմաց, պիտի զարմանանք, թէ մեր լեզուն նոյն միտքը արտայայտելու համար քանի՛ բառեր, քանի՛ տարբերակներ յօրինած է։

Սակայն մեր վերեւ խմբած բառերը, որոնք իրարու հոմանիշ կը թուին,

իրականին մէջ նշանակութեամբ մեծապէս տարբերած են անցեալին։

Վերագտնել սոյն բառերուն նախնական նշանակութիւնը, այս պիտի ըլլայ մեր աշխատանքին նպատակը վերեւ նշուած բառերուն նկատմամբ, աշխատանք մը որ անգամ մը եւս պիտի կայանայ իմաստաբանութեան հեռադիտակով՝ բառերուն հեռաւոր անցեալը խուզարկել, պեղել անոնց հարազատ իմաստը, փորձել աւելի մօտէն ծանօթանալ անոնց ծագում տուող պայմաններուն։ Իւրաքանչիւր բառին սկզբնական նշանակութիւնը վերագտնելը դարեր ետք դժուարին կը դառնայ։ Զայն մասամբ իրագործելու համար՝ պիտի դիմենք անհետացած կարգ մը լեզուներու վկայութեան։

Կանխապէս կը խոստովանինք, թէ մեր որոնումներուն մէջ՝ մեր փափաքին չափով չենք յաջողած։

1– ՈՐՈՆԵԼՈՒ ՊԱՀԱՆՋՔ

Որոնել, փնտռել, քրքրել, խուզարկել, պնդել (հետապնդել), խրճդրել, պրպտել, գտնել։

Նախամարդուն գիտնալու ծարաւը արտայայտող այս բայերը տարբեր աստիճանի սաստկութեամբ եւ տարբեր եղանակներով նոյն գործողութեան կը վերաբերին։ Անոնք առաջ եկած են իմաստի տարբեր արմատներէ, ծնած են տարբեր մեկնակէտերէ, արդիւնք են մարդկային տարբեր փորձառութեան, արտայայտութիւնն են իմացական տարբեր մտահոգութիւններու, բայց նոյն թիրախը հետապնդած են, որն է՝ գիտնա՛լ։

Որոնել– *«Որոնել», ըստ ոմանց՝ հնդեւրոպական նախալեզուներու պատկանող բառ է, իսկ ըստ ուրիշներու՝ յունական արմատ ունի։*

Բայարմատն է «ուրոյն» (զատ, յատուկ, ինքնուրոյն) բառը։ «Որոնել» բային նախնական ձեւը եղած է «ուրոյնել», որ նշանակած է «տարբերիլ, զանազանել, անջատուիլ»։ Ըստ այլ բանասէրներու, «որոնել» բային արմատն է «որոշ» բառը։ Ըստ այս երկրորդ բացատրութեան, «որոնել» նշանակելու է բանի մը ֆիզիքական տարածքը սահմանել, անոր չրջագիծը բնորոշել։ Երկու պարագային ալ, արդիւնքը նոյնն է, քանի երկու արմատները նոյն միտքին կը յանգին։

«Որոնել» կը նշանակէ բան մը «ուրոյն ուրոյն» ընել, զատ զատ ընել, այսինքն՝ ջոկել ու զանազանել, առարկային տարբերութիւնը կամ իւրայատկութիւնը որոշել, զայն անջատելով ու զանազանելով իրեն նմանող եւ զինք ծածկող ուրիշ տուեալներուն մէջէն։

«Որոնել»ը միայն աչքով փնտռել չէ, փողոցի վրայ տան մը թիւը փընտռելու նման։ «Որոնել» մանաւանդ ձեռքին մատներով, ձեռքով պրպտել

ու ջոկել է, ինչպէս ոջիլ քթուել կամ մուխին մէջ ակնոց որոնել, կամ ինչպէս ոսկիի որսորդները ժամանակին ոսկին կը մաղէին գետերու ցեխոտ ջուրերէն։ Երկու պարագային՝ «որոնել»ու մէջ աչքի տեսողութիւնը առանձնապէս անզօր է։ Ձեռքը կ'օգնէ աչքին, ձեռքը կը գտնէ ու կը զանազանէ։

Փնտռել— Բային նախնական ձեւն է «պտռել», կազմուած՝ «պտիռ» արմատէն, որ կը նշանակէ որոնում, փնտռտուք։ Անցեալին՝ «պտռող» կոչուող անձ մը գոյութիւն ունեցած է, որուն գործը կը կայանար խնդրուած անձ մը փնտռելու մէջ։ Բային ծագումը՝ անստոյգ։

«Պտռել»ը իր նախնական ֆիզիքական իմաստով կը նշանակէ ծածկուած առարկայ մը փորելով (կտուցով, փրիչով, սուր ծայրով) որոնել, փորփրել։ Սահմանափակ տարածութեան մը մէջ մանր բանի որոնումը կատարել։

«Փնտրել»ը անորոշ կամ անծանօթ բան մը որոնել չէ, այլ գիտցուած առարկայի մը կամ անձի մը որոնումն է։ Մանօթ բայց անյայտ մնացած բան մը հետապնդելն է, որուն գոյութենէն տեղեակ ենք, որ սակայն ուրիշ գոյութիւններու մէջ կորսուած է, ինչպէս մայրը իր կորսուած զաւակը կը փնտռէ ամբոխին մէջ, ինչպէս ոստիկանութիւնը իրեն ծանօթ գող մը կը փնտռէ քաղաքին մէջ։

Հետապնդել— կազմուած է «հետ» եւ «պնդել» բառերէն, իմաստն ալ ծագած է այս երկուքին իրարու չաղկապումէն։

«Հետ» — Բնիկ հայ բառ, հնդեւրոպական նախալեզուներէն ժառանգուած, որ իր նախնական իմաստով նշանակած է «ոտք»։ Ժամանակի ընթացքին «հետ» բառը դադրած է («ոտք»ի իմաստով) գործածուելէ եւ անոր տեղը «ոտք» բառը գրաւած է։ Բայց «հետ» (ոտք) բառը հայերէնի բառակազմութեան մէջ չարունակած է տարբեր առիթներով օգտագործուիլ։

Այսպէս՝ «հետ» (ոտք) բառէն կազմուած է «հետք» բառը, որ իր ներկայ իմաստով կը նշանակէ ոտքի հետք, այսինքն՝ ուր ոտքը կոխած է։ Կազմուած են «հետի», «հետիոտն» (ոտքով, բոպիկ) բառերը։ «Հետ» բառը կազմած է նաեւ «արահետ»ը, որ նշանակած է նեղ ճամբայ, զոր ոտքի հետքերը բացած են։ «Հետեւակ» զօրք կը նշանակէ ոտքով քալող զինուորներու բանակ։ «Հետ» (ոտք) բառին իմաստէն կազմուած են «հետամուտ լինել» (փախչող թշնամին հետքերու վրայով փնտռել), «հետաքրքիր» (հետքերը փնտռող)։

«Հետ» այսօր կը նշանակէ միատեղ։ Նախամարդուն ըմբռնումով՝ անձի մը «հետ»ը ըլլալ նշանակած է անոր հետքերուն վրայէն քալել, միատեղ քալել, այլ խօսքով՝ «հետեւիլ»։ Գրաբարի մէջ «զհետ երթալ» կը նշանակէ մէկուն կոխած հետքերուն վրայէն քալել, անոր ոտնատեղիներուն «հե-

տեւ»ելով ընթանալ։ «Հետեւեցէք ինծի» կը նշանակէր հետքիս վրայէն քալեցէք։

«Հետեւորդ» բառը նշանակած է մէկու մը հետքերով քալող, ապա նշանակած է աշակերտ, համակիր։

«Հետ» բառը առած է նաեւ «յետոյ»ի, «ետք»ի, «ետեւէն»ի իմաստ, այն պատճառով որ հետքերը մարդուն ետին կը մնան, անոնք մարդու անցքէն յետոյ կու գան, ոչ առաջ։ «Հետագայ», «հետաձգել», «հետամուտ»։

Պնդել – Բային արմատն է «պինդ»։ Բնիկ հայ բառ՝ հնդեւրոպական նախալեզուներէն, որ կը նշանակէ ամուր կառչած, հաստատուն։ Ուստի «պնդել» կը նշանակէ պարապ միջոց չձգել, միջոցը պնդացնել, կցուելով ու կառչելով ամուր դարձնել։

«Պինդ»ին հակառակն է «թոյլ»ը, հեղուկը։ Թոյլ կենալ հակառակն է յարիլի, փակիլի, ամուր կառչիլի, կցուիլի։ Աչխարհաբարով պնդել կը նշանակէ նոյն բանը առանց դադարի կրկնել, ուզել, պահանջել։

Ուստի «հետապնդել» բայը կը նշանակէ ուրիշին հետքերուն կպիլ, ամուր կառչիլ, բաց չթողուլ, քայլ առ քայլ հետեւիլ, զայն հալածել։

Խնդրել– Գրաբարի մէջ «խնդրել» չի նշանակեր ուզել, փափաքիլ, աղաչել, այլ՝ որոնել, փնտռել։ «Զի՞ խնդրէք զկենդանին ընդ մեռեալս» (ինչո՞ւ ողջը մեռեալներուն մէջ կը փնտռէք)։

Բային արմատն է «խնդիր», ծագումը՝ անստոյգ։

«Խնդիր» կը նշանակէ փնտռտուք, որոնում։ «Խնդիր»ը հարցադրում է։ Աչխարհաբարն ալ բառը նոյն առումով կը գործածէ թուաբանական «խնդիր»ի պարագային։

«Խնդիր»ը որոնումն է ո՛չ թէ իրի մը կամ անձի մը, այլ ելքի մը, հարցի մը լուծումին։ «Խնդիր»ին փնտռածը՝ ո՛չ թէ նիւթական առարկայ մը, այլ լուծում մըն է, բարոյական իրաւունք է. պահանջք, վրէժ։ Այսպէս, «վրէժխնդիր» կը նշանակէ վրէժ փնտռող, վրէժ հետապնդող, վրէժի ճամբով հարց լուծող, վրէժ պահանջող։ «Խնդրեսցի վրէժ»։

«Խնդիր»ը այսպէս առած է նաեւ պահանջքի իմաստ, որովհետեւ «խնդիր»ի կամ հարցի մը լուծումը անհրաժեչտութիւն նկատուած է։ «Խնդիր»ի մը գոյութիւնը մարդուն համար անհրաժեչտօրէն լուծումի պահանջքը կը դնէ, որմէ բառին պահանջքի իմաստը։

«Բծախնդիր» կոչուած է ան որ պահանջկոտ է, ան որ գործի մը կատարումին մէջ բիծեր կը փնտռէ կամ կը յարուցանէ։ «Արկածախնդիր» է այն անձը, որ խաղաղ ու անհարց կեանքը կը թողու եւ խնդրայարոյց արարքներ կը փնտռէ։ «Խնդրական» հարց ասոյթը աչխարհաբարն ալ որդեգրած է, սակայն անոր տալով գրաբարեան նչանակութիւն. հարցը «խնդրական»

է, այսինքն՝ քննելի է, վերջնական լուծումի չէ յանգած, ուստի տակաւին փնտռելի կը մնայ։

«Խնդրուած» (փնտռուած) բանը յաճախ անգտանելի ըլլալուն կամ կեանքի դժուարութիւններուն մէջ մերժումի հանդիպելուն պատճառով, «խընդրանք»ը (որոնումը) յետագային դարձած է խնդրանք (աղաչանք) եւ այսպէս «խնդրել»ը իր գրաբարեան իմաստէն անցած է «աղաչել, ուզել» աշխարհաբարեան իմաստին։

«Խնդրակատար Ս. Աստուածածինին» կը նշանակէ խնդրանքները իրագործող եւ հարցերը լուծող Աստուածածինին։

Քրքրել — Կը նշանակէ պրպտել, բանալ նայիլ, քննել։ Հողամշակումի աշխարհէն առնուած բառ։ Մագումը՝ անստոյգ։

Արմատն է «քրքիր»։ Կը նշանակէ «կակուղ, փխրուն» հող, հող մը որ հեշտօրէն կարելի է փորել։ «Քրքրել» կը նշանակէ բան մը կակուղ հողի պէս փորել, հողը վերիվայր դարձնել, ըլլա՛յ արտը պարարտացնելու, ըլլա՛յ նոր աւիշ, նոր կենսունակութիւն ցանելու, յուզում դրդելու, ըլլա՛յ նաեւ փափուկ կացութիւն մը խառնակելու համար։

«Քրքրել զմիտս» կը նշանակէ միտքը փորել ինչպէս հողը կը փորեն, կը նշանակէ մարդուն ուշադրութիւնը արթնցնել, ուժերը չարժի ենթարկել, կը նշանակէ նաեւ միտքերը խառնվել եւ կամ անոր վատ տրամադրութիւնները արթնցնել։ «Քրքրել» կը նշանակէ նաեւ սեռային ախորժակներ յարուցանել, ցոփանալ։

«Հետաքրքրել» կը նշանակէ բանի մը (հարցի մը) հետքերը հողին մէջ պրպտել, զայն վերիվայր ընել, պրպտումով հրապուրուիլ։

Թէեւ կան բանասէրներ, որոնք «քրքրել» եւ «գրգռել» բայերուն արմատը կը նոյնացնեն, սակայն անոնց իմաստները կը տարբերին իրարմէ։ «Գրգռել» կը նշանակէ կռուի դրդել, մէկուն դէմ լարել, կռիւ կամ բարկութիւն յուզել։

Խուզարկել — Բայարմատն է «խոյզ» (փնտռտուք, որոնում)։ Արմատը՝ անստոյգ։ «Խուզել»ը առարկայ մը կամ կենդանի մը դէպի խորերը փնտռել է։ «Խուզել»ը խորանալով կամ թափանցելով փնտռել է։ «Խուզել»ը կեդրոնաձիգ որոնում է քան թէ հոս հոն դեգերելով փնտռել է։

Խորունկ որոնումի իմաստը կ'արտայայտէ «ծովախոյզ» բառը, որ կը նշանակէ ծովուն յատակը խուզարկող։ Նոյն իմաստը կայ նաեւ «խուզարկու ակնարկ» (խորաթափանց աչքեր), կամ «խոյզ արկանել» (խուզարկել) բառերուն մէջ։ «Խոյզ արկանել» կը նշանակէ որոնող ակնարկը խորունկ կողմեր պտըտցնել։ «Խոյզ» բառը կը նշանակէ ո՛չ միայն խորունկ որոնում, այլ նաեւ՝ խուզարկուն, այն անձը, որ կը խուզարկէ, ինչպէս քննիչ

բառը՝ քննել բայի պարագային։ «Մազերը խուզել» կը նշանակէ մազերը փոսաձեւ կտրել։

Գտնել – «Գտնել» եւ «գիտնալ» բայերը նոյն արմատն ունին հնդեւրոպական նախալեզուներուն մօտ, որոնցմէ նաեւ հայերէնը։ Արմատն է «գիտ» կամ «գիւտ», երկու տարբեր ձայնադարձութեամբ, սակայն գիրար ամբողջացնող միտքերով։

Նախամարդուն համար՝ «գիտնալ»ը եւ «գտնել»ը իրարու հետ սերտօրէն առընչուած իրողութիւններ եղած են։ Նախամարդը իր մտապաշարը աւելցուցած է «գիտնալով»։ «Գիտնալ»ու արարքը միանգամայն եղած է «գտնելու» արարք։ Նախամարդուն համար՝ տիեզերքը եղած է հսկայ դրպրոց մը, ուր ան ամէն առիթով նոր բան մը «գիտցած» է, եւ «գիտնալով», նոր բան մը «գտած» է։ «Գիտնալ»ը «գտնել» եղած է, իսկ «գտնել»ը՝ «գիտնալ»։ Նախամարդուն համար՝ «գիտնալ»ն ու «գտնել»ը նոյն իրականութեան երկու երեսներն են, իրականութեան մը որ կլոր է՝ գունդի պէս, եւ անծայր՝ անոր նման։

Ով որ «գիւտ» մը ըրած է, նոր բան մը «գիտցած» է։

Երբ յոյն Արքիմիտէս իր բաղնիքին մէջ eureka!(գտայ) պոռաց, կրնար նաեւ գոչել «գիտցա՛յ»։

«Գտնել» երկու նշանակութիւն ունի։ Կը նշանակէ ո՛չ միայն կորսուած բան մը գտնել, այլ նաեւ նախապէս գոյութիւն չունեցող բան մը յայտնաբերել, այսինքն՝ գիւտ ընել։ «Գիւտ»ը՝ չգիտցուած բան մը գիտնալ է, զայն գտնելով։ Այսպէս՝ կոչուած են «գիւտ այրուբէնից» կամ «գիւտ նշխարաց», զորս նաեւ կարելի է կոչել «գիտութիւն այրուբենից», «գիտութիւն նշխարաց»։

Նախամարդուն համար ինչ որ գոյութիւն ունի, «գիտնալով» գոյութիւն ունի։ Ինչ որ չի գիտեր, գոյութիւն չունի։ Ասիկա եղաւ Նախամարդուն առաջին փորձառութիւնը, իր փիլիսոփայական առաջին իրապաշտ տեսաբանութիւնը։

2– ԻՆՔՆԱՊԱՇՏՊԱՆՈՒԵԼՈՒ ՊԱՀԱՆՋՔ

Փակել, գոցել, կղպել, կափել, ծածկել, խփել, արգիլել, սքօղել, ղօղել, թաքցնել։

Բնութեան ծոցին մէջ երկար ժամանակ ազատ ու բացօթեայ ապրած Նախամարդը չրջան մը ետք, զանազան հրամայականներու հարկադրանքին տակ, պահանջքն զգաց ինքզինք ծածկելու եւ ծածկելու իրենները։ Այս

հարկադրանքներուն ցուցակն է վերեւ նշուած բառերուն չարքը։

Փակել — *Պահլաւական–պարսկական բառ։ Նախնական իմաստն է՝ կենդանի մը կամ վայր մը բոլորաձեւ գոցել եւ այնտեղէն դուրս գալը (ո՛չ թէ մուտքը) արգիլել։ «Փակել» բայէն կերտուած «ներփակել, պարփակել, շրջափակել» բայերը շրջանակի մէջ առնելու իմաստը կը թելադրեն։*

Որսորդները անտառին մէջ որսը «կը փակեն», ձկնորսները ուռկանին մէջ «ձուկ կը փակեն», թչնամիները քաղաքը զօրքով կը «փակեն», որպէսզի բոլոր պարագաններուն մէջ ո՛չ ոք իր «փակումէն» դուրս գայ։

Ցետագային՝ «փակում»ին մաս կազմած են նաեւ դուռը, կղպանքը։ Այս հանգրուանին՝ «փակ» հոմանիշ դարձած է բանալիի, իսկ «փակակալ» կոչուած է բանալիներուն պատասխանատուն. եկեղեցիի մը փակակալ (եպիսկոպոսը), երկինքի փակակալ (Ս. Պետրոսը)։

Վարագոյրը «փակել» նշանակած է ներսի տեսարանը «փակել», որ դուրսէն դիտողներուն աչքին չերեւնայ։

«Փակարան» կոչուած են կարգ մը վանքեր կամ մենաստաններ, որոնց բնակիչները ուխտ ըրած են «փակեալ» կեանք ապրելու, այսինքն՝ իրենց ողջութեան վանքէն դուրս չելլելու։ «Փակարան» նշանակած է նաեւ մենաստանի մը այն մասը, որմէ ներս մտնելը օտար անձերուն համար արգիլուած է (clausura, cloture)։ Բայց «փակարան» բառի այս վերջին կիրառութիւնը ստուգաբանօրէն անճիշդ է. «փակարան» կոչուելու է ինչ որ ելքը կ՛արգիլէ եւ ո՛չ թէ մուտքը։

«Դռնփակ ժողով» կը նշանակէ ժողով մը, որուն դռները կը փակուին ժողովականներուն վրայ, որոնց ելքը կ՛արգիլուի ներս մտնելնէն ետք։

Գոցել — *Գրաբար լեզուին համար անյայտ բառ։ Ան գոյութիւն ունի արեւմտեան հայերէնի մէջ միայն։*

Արգելուլ, Արգիլել — *Բայը լեզուակից է լատինական* arceo *(փակել, գոցել, արգիլել) եւ յունական* αρκεω *(վանել, հեռացնել, ընդդիմանալ) բայերուն հետ։*

Բային արմատն է «արգել», որուն հայերէն պարզական արմատն է «արգ», «ել» լծորդական մասնիկով։

«Արգել»ը նախապէս եղած է բնութեան տարրերով մարդուն կողմէ չինուած որեւէ նիւթական խոչընդոտ, անցարգել, ինչպէս թումբ մը, պատ մը, ցանկապատ մը, որոնք յատուկէն կառուցուած են կասեցնելու համար անցքը, յառաջխաղացքը՝ ոչ բաղձալի տարրի մը (ջուրի, հովի, կենդանիի, թչնամիի)։

«Արգել»ը մարդոց միջեւ երկուստեք կանգնուած է, իրարու դէմ պաշտպանուելու համար։

«Արգել» աւելի մասնակի իմաստով նշանակած է նաեւ նիզ, սողնակ, տան մը մուտքը պաշտպանելու համար։

Ցարձակող կամ վտանգաւոր մարդուն չուրջ ալ կառուցուած են մնայուն արգելքներ, որոնք կոչուած են «արգելանոց», «արգելափակ», բանտ։

«Արգելարան» կոչուած է նաեւ մենակեացին կամ ճգնաւորին ընտրած կամաւոր առանձնարանը, ուր ան ինքզինք կամաւորապէս արգելքի տակ դրած է, հրաժարելով արտաքին աշխարհի հետ յարաբերութենէ։

Այս զանազան իմաստներուն արտայայտութիւնն է «արգելուլ» բայը, որ զոյգ գործածութիւն ունի։ Ան թէ՛ կը նշանակէ անցքը արգիլել, արգելք դնել ամէն անբաղձալի տարրի առջեւ, զայն մեզմէ հեռու պահելու, թոյլ չտալու համար որ մուտք գործէ։ «Արգելուլ» կը նշանակէ նաեւ բանտարկել, արգելափակել, արգելանոցի մէջ գոցել։

«Արգելք»ը այսօր պատ կամ թումբ չէ այլեւս, այլ «ոչ» ըսող խօսքն է, օրէնքն է, սաստող մատն է։

Խփել – կը նշանակէ դէպի վար տանող անցք մը (բերան, փոս) «խուփ»ով գոցել։

«Խուփ», հնդեւրոպական նախալեզուներուն վերագրուած բառ է։ «Խուփ»ը գոցելու ծառայող առարկայ է։ Ան ճկուն եւ կակուղ նիւթէ չինուած է, կը գոցէ ծալուելով։ Այս պատճառով՝ անցեալին «խփել» նշանակած է նաեւ ծալել։

Ճկուն «խուփ»ի օրինակներ են աչքին թարթիչները կամ բերնին շրթունքները։ Այս պատճառով մինչեւ օրս աչք կը խփենք, բերան կը խփենք։ «Բացխփիկ» բառն ալ կ՛արտայայտէ «խուփ»ին ճկուն նիւթէ չինուած ըլլալը։

«Խփել» բայը իր գաւառական գործածութեան մէջ նշանակած է նաեւ զարնել, քանի զարնելով՝ անկիրթին բերանը գոցած են։

«Խփել» եւ «փակել» (կամ կափել) բայերը կը տարբերին իրարմէ, որովհետեւ «խփելը», բանի մը դուրսէն ներս մուտքը կ՛արգիլէ։ Իսկ «փակելը» կամ «կափելը», բանի մը ներսէն դուրս ելքը կ՛արգիլէ։

Կափել – Բայարմատն է «կափ», անստոյգ ծագումով բառ։ Իմաստն է «կափ»ով փակել, գոցել, թակարթել։

«Կափ»ը թակի, ուռի, լախտի ձեւով կարծր առարկայ մը եղած է։ «Կափ»ը իբր հարուածող զէնք ալ գործածուած է, որմէ «կափաւոր» բառը, որ ուռով զինեալ ռազմիկ կը մատնանշէ։ Այս իրողութենէն մեկնելով, «կափել» կը նշանակէ նաեւ հարուածել։

«Կափ»ը ծուղակ լարելու ալ ծառայած է, որմէ կազմուած է «կափուլ» (trappe) բառը։ «Կափուլ»ի մէջ բռնուող զոհին վրայ թակարթը վերէն վար

կը գոցուի կափարիչի պէս։ «Կափարիչ» բառը ծնած է «կափել» բայէն։

Գիշատիչներուն ատամները նախամարդուն կողմէ կոչուած են «կափ», որովհետեւ նկատուած են իբր ծուղակ, որոնց մէջ բռնուողը՝ ողջ դուրս չէր ելլեր։ Գիշատիչներուն ատամներուն ակնարկելով, «կափատել» նշանակած է բզքտել։ «Կափկափել» (ակռաները ցուրտէն կճռտել) բայն ալ կը վերագրուի «կափ» արմատին։ Սակայն անիկա կրնանք նաեւ բնաձայն բառ նկատել։

«Կափչիլ» կը նշանակէ եզերքները իրարու վրայ գոցուիլ ատամներու պէս, որմէ «կպչիլ» բայը, որ զօրաւոր փակչիլ կը նշանակէ։

Կողպել, կղպել — կը նշանակէ գոցել, բայց կղպանքով։ Դուռ, սնտուկ, պահարան կրնան գոց ըլլալ, առանց կղպուած ըլլալու։ «Կղպել»ը գոցելէ ետք՝ վրան կողպէք, փականք աւելցնել է։ Կղպանքը զանազան ձեւեր եւ կատարելագործումներ առած է դարերու ընթացքին։

«Կուղպ բերան» կը նշանակէ կղպանքով գոցուած բերան, չատ գաղտնապահ բերան, որմէ գաղտնիք դուրս չ'ելլեր։

«Կուղպ» բառին արմատը արաբերէն «քրճըլ» բառին մէջ պահուած է։

Ծածկել — Արմատն է անստոյգ ծագումով «ծածուկ» բառը, որ կը նշանակէ թաքուն, պահուած։

Սկզբնական չրջանին՝ «ծածուկ» է ինչ որ ծածկի տակ դրուած է։ Ծածկուիլը՝ փախուստ տալու համար պահուըտելու կամ թաքնուելու իմաստ չունի։ Ծածկուիլը՝ պատսպարուելու համար ինքզինքը ծածկել է, ծածկոց գործածել է։

Ծածկը նախ ունեցած է պաշտպանութեան պաշտօն։ Մերկ ստեղծուած Նախամարդը, թէեւ պաշտպանուած էր թանձր ստեւոտ մարմինով, սակայն անասունէն տարբերելով՝ պահանջքը զգացած է ինքզինքը ծածկելու բնութեան խայթոցներուն, արեւուն, ցուրտին, հովին դէմ, մանաւանդ իբրեւ տաշունչ կլիմաներուն պարագային։ Աւելի զարգանալով՝ մարդը պահանջքն զգաց նաեւ ինքզինքը եւ իր մտերմութիւնը քօղարկելու, արգիլելու տեսքը այն բանին, որ չենք ուզեր որ տեսնեն։

Պաշտպանուելու այս ընդհանուր պահանջքէն յառաջ եկած է հագուստը։ Իբր հագուստ ծառայած են տերեւը, մորթենին, զգեստը, քօղը։ Ապա չուտով ծածկոյթը զարդ դարձաւ, աստիճան կամ պաշտօն արտայայտելու ծառայեց, կաշին ու տերեւը դարձան մետաքս, փեհեզ, ոսկի եւ ադամանդ։

Յաջորդ հանգրուանով՝ մարդը պահանջը զգաց նաեւ պաշտպանուելու նոյնինքն մարդուն դէմ, մարմինը պահպանելու նաեւ զէնքի հարուած-

ներուն, թունաւոր նետերու եւ մահուան դէմ։ Ծածկոյթը զրահ դարձաւ։ Դարձաւ ամրոց, բերդ։

Իսկ ընտանիքով պատսպարուելու պահանջքին գոհացում տալու համար, ծածկը դարձաւ ամբողջ տանիք մը, ի՛նչ նիւթէ ալ սարքուած ըլլայ։

Մարդ իր անձը ծածկելով չգոհացաւ, սկսաւ ծածկի տակ առնել նաեւ իր միտքերը, դիտաւորութիւնները։ Մարդը դարձաւ «ծածկամիտ» եւ Աստուած կոչուեցաւ «ծածկագէտ»։

Սբօղել, բօղարկել – «Սբօղել» կը նշանակէ քօղով ծածկել։

Արմատն է հնդեւրոպական նախալեզուներէն ծնած «քօղ» բառը, որ սաստկական իմաստով դարձած է «սբօղ»։

«Քօղ»ը երեսի ծածկոյթ է, որ ըստ սանսկրիտ ստուգաբանութեան, «ներբօրէն հիւսուած» նիւթէ ըլլալու էր։ «Քօղ»ը թափանցիկ ծածկոյթ է։ Ան արեւի կամ հովի դէմ պաշտպանելէ աւելի, գործածուած էր ամօթխածութեան կամ սուգի իբր նշան։ «Քօղ»ը գործածուած էր հարսի երեսը ծածկելու համար։ Կաթողիկոսներն ալ, Մովսէս մարգարէի օրինակին վրայ, քօղ կը կրէին իբր նշան վեհութեան։ Կիներու պարագային «քօղընկեց» ըլլալ կը նշանակէր անամօթ դառնալ, լկտիանալ։

«Քօղ»ը կարգ մը պարագաներուն մէջ համազօր էր դիմակին։

«Քօղազերծել» կը նշանակէ քօղը հանել, գաղտնիքը յայտնել։ Իսկ «քօղարկել» կը նշանակէ քօղի տակ դնել, ծածկել։

Ղօղիլ – կը նշանակէ ամօթէն մղուած ծածկուիլ, գաղտնի տեղ պահուիլ, գետնի տակ մտնել, անչքանալ։ «Ղօղիլ»ին դրդապատճառը յանցանք մըն է, սայթաքում մըն է, որուն պատճառով մարդը կը փնտռէ «ղօղուիլ»։

Արմատն է անստոյգ։ Ոմանք նմանութիւն կը գտնեն «լողալ» բային հետ, ջուրի տակ ծածկուելու իմաստով։

Թաքչիլ – Իմաստն է զինք փնտռողներուն աչքերէն ֆիզիքապէս պահուիլ, ծածկուիլ։ «Թաքչիլ»ը տեսնուելէ եւ գիտցուելէ խուսափիլ է։

Արմատն է «թաք», հնդեւրոպական նախալեզուներուն խումբին պատկանող հայ բնիկ բառ, որմէ «թաքուն» (ծածուկ, գաղտնի), «թաքստոց» (պահուելու տեղ), «թաքթաքուր» (ծուռումուռ ուղիներով) բառերը։

«Թաքցնել» կը նշանակէ գաղտնի տեղ պահել, ծածկել, որպէսզի պահածը չյայտնուի։

Պահելու եւ պահուելու ֆիզիքական այս բնիկ իմաստէն, բառը առած է երկրորդ նշանակութիւն, որ լատին նոյնարմատ taceo բառին նման «լուել» կը նշանակէ, սակայն ո՛չ թէ լուռ կենալու, չխօսելու իմաստով, այլ խօսելով հանդերձ՝ չյայտնելու, գաղտնի պահելու նշանակութեամբ, չյայտնելու բան

մը որ գիտէ։

Եթէ առաջին հանգրուանին «թաքչիլ, թաքցնել» բայերը ուզած են իրենց անձը կամ առարկայ մը ծածկել, ապա յաջորդ հանգրուանին նշանակած են նաեւ միտք մը ծածկել։ Այս երկրորդ հասկացողութեան կը պատկանին «թաքուն խորհուրդ», «թաքուն ծրագիր» ասոյթները, որոնք գաղտնի պահուած միտք կամ ծրագիր կ'արտայայտեն։

3– ՅԱՐԱԲԵՐԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ ԳԻՏԱԿՑՈՒՄ

Պակսիլ, նուազիլ, քիչնալ, սակաւնալ, թերանալ, աւելնալ (առաւելուլ), շատնալ, աճիլ, բազմանալ։

Նախամարդը կեանքի եւ արարչագործութեան խորհուրդին մօտէն ուշադիր եղած է։ Իր չուրջ աճող եւ ապրող էակներուն բնոյթը քննած է, անոնց աճելաձեւը ուսումնասիրած է։ Մայր բնութեան գաղտնիքները սերտած է։ Անոր մէջ տեսած է աճեցուցիչ ուժն աչխարհի կենսունակութեան։ Քարերը կը շատնան, բայց չեն «աւելնար», ինչո՞ւ ..., որովհետեւ «չեն աճիր», նչմարած է Նախամարդը։

Աչխարհը գործօն գոյութիւն է։ Նախամարդը նկատած է որ աչխարհը նոյնը չի մնար, այլ տարուան չորս եղանակներուն հետ անդադար յեղաչրջումի մէջ է։ Աչխարհը ամէն րոպէ կա՛մ կ'աճի, կա՛մ կը նուազի։ Նկատած է նաեւ, թէ ինչ որ գոյութիւն ունի՝ կա՛մ շատ է, կա՛մ քիչ է, իսկ մարգուն ձգտումը բաւարարութեան հասնիլ է։ Այս պայմաններուն տակ ծնած են վերեւի բայերը։

Աճիլ – *Արմատն է հայկական «աճ» բառը, որ ընդհանրացած է հնդեւրոպական լեզուներուն մէջ (յունարէն, լատիներէն, եւլն.)։*

«Աճ» նչանակած է բոյսի աչք, որմէ պիտի ծլին կոկոնն ու ծաղիկը։

«Աճիլ»ը ծիլ տալով բազմանալ է, ներքին զօրութեամբ շատնալ է, աճելով աւելնալ է։ «Աճ»ը կեանքի ներզօր աւելումն է, կեանքի շարունակութիւնն է եւ ո՛չ թէ դուրսէն բերուած ներդրում է։ Քարերը չեն «աճիր», այս պատճառով հանքային աչխարհը «անաճ» կոչուած է։ Ինչ որ «կ'աճի», ներքին զօրութեամբ կ'աճի· ո՛չ քանակական համատեղումով եւ ո՛չ ալ արտաքին դիզումով, այլ ներքին ծնունդով, ինչպէս մազին կամ հասակին աճիլը։ «Աճ»ը կը դրսեւորուի հասակի կամ քանակի աճով։

Բուսական աչխարհին վերաբերող այս բառը նչանակած է նաեւ կենդանական կամ մարդկային աճ, սերնդագործութիւն։

«Աճ»ը կենսաբանական իմաստէն բացի, առած է փոխաբերական իմաստ եւ նչանակած է նաեւ մտային զարգացում, որմէ «հերաճ միտք»։ Այսօր

կը խօսուի «թերաճ» ժողովուրդներու մասին։

«Աճուրդի հանել» կը նշանակէ ապրանքի մը գինը աճեցնելով ծախել։

Աւելնալ. Առաւելուլ — Արմատն է «աւել»։ «Աւել» բնիկ հայ բառ է, հնդեւրոպական նախալեզուներուն հետ առընչուած, որուն հիմնական իմաստը «օգուտ, շահ» նշանակած է։ Նոյն արմատէն կազմուած են «առաւել» (առ+աւել), «առաւելութիւն» բառերը եւ «առաւելուլ» կամ «յաւելուլ» բայերը։

Նախամարդը օգտակարը, շահաւէտը նոյնացուցած է «աւելում»ի գաղափարին հետ, «աւելում»ը օգուտ նկատած է։ «Աւելցնել»ն ալ՝ շահ։ Նախամարդը, իր արտադրողական հնարքները չզարգացուցած, բնութեան արտադրութիւններով ապրած ու անոնց բարիքներուն ապաստանած է։ Մարդը մայր բնութեան «աւելումներով» եւ «աճումներով» (արտադրութեամբ) կենդանի մնացած է։

«Աւելնալ»ը լաւին կամ նպաստաւորին աւելնալն է, քանի որ «աւելնալ»ը դրական շահ ու օգուտ նկատուած է։ «Եթէ ձեր հաւատքը չաւելնայ հեթանոսներուն հաւատքէն աւելի, չէք կրնար երկինք մտնել»։

Բառին այս դրական իմաստին հետ հաւատարիմ մնալու համար, ուստի պէտք չէ ըսել «հոգերս աւելցան», քանի հոգը օգուտ կամ շահ չէ։ Կրնանք ըսել՝ հոգերս չատցան, բազմացան։ Բայց բերքս, ընտանիքս, ուժերս, յոյսերս աւելցան։

«Աւելի» բառը քանակական իմաստ ունի, բայց իր քանակական աւելումին կցած է նաեւ ժամանակի յաւելումի իմաստը, քանի որ աւելցող բանը աւելի յետոյ է քան այն բանը որմէ կ'աւելնայ։ «աւելի հին, աւելի երկար»։

«Աւելի» բառը ժամանակի յաջորդականութենէն եւ օգուտի կամ շահի իմաստներէն ետք՝ անցած է գերադրական կամ բաղդատական իմաստի։ «ինձմէ աւելի հարուստ»։

«Աւելի» բառը կրած է նաեւ նշանակութեան աղաւաղում ու գեղծում, երբ դուրս գալով շահի եւ օգուտի դրական առաջին նշանակութենէն, ծնունդ տուած է «աւելորդ, աւելցուք» բառերուն, որոնք չեն խօսիր օգտակարի կամ շահաւէտի մասին, այլ՝ գերարտադրութեան, գեղծումի։ Այս բառերուն մէջ՝ օգտակարը առած է թափօնի իմաստ։

Բազմանալ — Բայարմատն է «բազում» (չատ), որ հնդեւրոպական նախալեզուներուն սահմանումին մէջ բազմաթիւ պատկերներու արտայայտութիւնն է։ «Բազում» կը նշանակէ «խիտ, հոծ, լայն, ստուար, հաստ, թանձր, ճոխ»։ Սակայն կը թուի, թէ հայերէն լեզուն այս իմաստներէն նախընտրած է որդեգրել սանսկրիտ «պահու» բառի իմաստը, որ կը նշանակէ «չատ»։

«Բազում»ը չի հակադրուիր «քիչ»ին, այլ կը հակադրուի «մէկ»ին. «մէկ»էն անդին՝ քանի՛ անգամ որ աւելի ենք, նո՛յնքան ալ կը «բազմանանք»։ «Բազում»ը տեսակները չի չատցներ, այլ՝ նոյն տեսակին պատկանող անհատները, անոնց քանակը։ «Բազմութիւն» կը նշանակէ նոյն տեսակի պատկանող անհատներու չատութիւն։ «Բազմանալ» կը նշանակէ չատնալ, բայց նոյն տեսակին մէջ մնալով՝ միայն թիւով աճիլ։ Մարդկութիւնը կը «բազմանայ», այսինքն՝ նոյն տեսակ սերունդի պատկանող անհատներու թիւը կ'աճեցնէ։

«Բազմապատկութեան» թուաբանական օրէնքն ալ նոյն տեսակի բազմացում կը նշանակէ։ Թուաբանութեան մէջ՝ հաւը խնձորի հետ չեն բազմապատկեր, այլ նոյն տեսակի արժէքները։

Շատանալ, չատնալ – «Շատանալ» գրաբարի մէջ չի՛ նշանակեր չատնալ կամ բազմանալ, այլ բաւարարուիլ, հերիքել, բաւարար համարիլ։ «Սակաւուք չատանալ», կը նշանակէ քիչով գոհանալ։ «Շատ է մեզ» գրաբարի մէջ կը նշանակէ «բաւարար է մեզի, կը բաւէ»։

«Շատ» կը նշանակէ բաւ։ Իրենց այս իմաստով՝ «չատ, չատանալ» կը միանան լատինական նոյնարմատ sat, satis բառին, որ նմանապէս «բաւարար, բաւարարուիլ» կը նշանակէ։

«Շատ, չատանալ» բառերուն պահլաւական ստուգաբանութիւնը «բաւարար» իմաստին վրայ, կցած է վայելքի եւ չէնութեան երկրորդ նշանակութիւն մը, ըստ որուն՝ թէ՛ մարդուն թէ՛ երկրի մը չէնութիւնը անոնց բաւարարուածութեան մէջ է։ Շէն է երկիր մը եթէ բաւարար ջուր ունի եւ այս բաւարարութեան իբր հետեւանք, այդ երկիրը կարիքէ չի տառապիր։ Շէն է նաեւ մարդը, որ գիտէ բաւարարուիլ, «չատանալ», ուստի վայելել։ Ան որ չի գիտեր «չատանալ» (բաւարարուիլ), ո՛չ ալ կրնայ վայելել։

«Շատ» բառը «բաւարար»ի սկզբնական իր իմաստը յետագային յղաչրջեց, առաւ իր ներկայ իմաստը եւ նշանակեց չատ, բազմաթիւ, մեծաքանակ. որմէ չատախօս, չատակեր..., եւն. բառերը։ «Գնեմ սակաւոյ եւ վաճառեմ չատի»։

Քիչնալ – Պարսկական ծագումով «քիչ» (սակաւ, քանակութեամբ փոքր) բառը գրաբար լեզուն չէ պահպանած, այլ անոր փոխարէն նախասիրած է «սակաւ» բառը։ «Քիչ»ը բաղդատական իմաստ ունի եւ կը նշանակէ անբաւարար քանակ՝ պահանջուած քանակին բաղդատած։

«Քիչնալ» կը նշանակէ նուազիլ թիւով, փոքրանալ քանակով։

Սակաւ, սակաւնալ – «Սակաւ» կը նշանակէ քիչ. «սակաւախօս, սակաւակեր, սակաւապէտ», «սակաւագին», «սակաւուք բանիւք» (քիչ բա-

ռերով)։

«Սակաւ» բառը գործիական ձեւն է «սակ» պարսկական բառին, որ տուրքի մը տեսակն էր։ «Սակաւ» բառացիօրէն կը նշանակէ «սակով», այսինքն՝ տուրքով։

— «Սակ»ը փոքրաքանակ ու թեթեւ տուրք էր։ Յետագային «սակաւ»ը գրաբարի մէջ կորսնցուց տուրքի իր հիմնական իմաստը, աւելի չեչտեց տուրքին փոքր ու թեթեւ հանգամանքը, հոմանիշ դարձաւ «քիչ»ին եւ «քիչ» բառը դուրս դրաւ գրաբար լեզուէն։

— «Սակ» բառէն յառաջ եկած է նաեւ «ի սակս» (համար) բառը։

— «Ի սակս» գրաբարի մէջ նախապէս կը նշանակէր սակին համար, ամէն առարկայէ գանձուող սակին համար։ Յետագային «ի սակս» կորսնցուց «սակի համար» իր իմաստը եւ նշանակեց միայն «համար»։ «Յո՞ր սակս» (ինչո՞ւ համար), «յայն սակս» (ասոր համար), «ի սակս հաշտութեան» (հաշտութեան համար)։

«Սակ արկանել» կը նշանակէ սակի ենթարկել, գին կտրել։ Եւ քանի որ գին կտրելը վիճաբանութեամբ կ'ըլլայ, ուստի «սակարկել» բայը անցաւ աչխարհաբարին մէջ իր ուրոյն իմաստով։

Տակաւ — «Սակ» արմատին կը զուգորդուի նաեւ պահլաւական «տակ» բառը, որ նմանապէս «քիչ»ի իմաստ ունի, որմէ կազմուած է «տակաւ» բառը իր գործիական ձեւով։ Տակ+աւ=տակաւ (քիչով)։

«Սակաւ»ին եւ «տակաւ»ին իմաստի տարբերութիւնը այն է, թէ «սակաւ»ը քանակական քիչի իմաստ ունի, իսկ «տակաւ»ը՝ ժամանակական քիչի։ Այսպէս՝ վճարումները կը կատարուէին «սակաւ առ սակաւ» (քիչ քիչ) եւ կը վերջանային «տակաւ առ տակաւ» (կամաց կամաց)։

Նուազիլ — Արմատն է «նուազ», որ կը նշանակէ պահանջուած քանակէն պակաս։ Իսկական արմատն է պարսկերէն «նիազ» բառը, որ կարիք կամ կարօտութիւն կը նշանակէ, որմէ հայերէն «աննիազ» բառը, որ անկարօտ կը նշանակէ։

«Նուազ»ը ա՛յն ինչն է, որուն բացակայութիւնը՝ մեզ բանի մը կարօտ կը դարձնէ։ «Նուազ»ը կարիքին կողմէն պահանջուած քանակէն պակսող չափն է։ Կարիք ու նուազ զիրար կը ստեղծեն։ Նուազիլը պատկերացուած է իբր քանակական նուազում, ինչպէս ջուրին նուազիլը աւազանին մէջ։ «Նուազ»ը յարաբերաբար այսինքն համեմատաբար նուազ է։ Լիճին ջուրերը նուազած են, բայց լիճը լեցուն է ջուրով։

Կեանքին մէջ ամէն ինչ, ինքզինք բաւարարելու համար, իր գոյութիւնը ապահովելու համար՝ պահանջուած չափի մը կը կարօտի, որուն չնորհիւ կը շարունակէ գոյատեւել եւ իր ինքնութիւնը պահպանել։ Լիճ մը լիճ ըլլա-

լու համար՝ պահանջուած չափով ջուր պէտք է ունենայ։ Կեանք մը իր լրումը կատարելու համար՝ պահանջուած չափով ապրելու կարելիութիւններ պէտք է ունենայ։ «Նուազ»ը այդ պահանջուած անհրաժեշտին խախտումն է, թէ՛ նիւթական թէ՛ բարոյական արժէքներու մարզէն ներս. նուազ հաց, նուազ ազատութիւն...։

Պակսիլ — *Արմատը անստոյգ է։ Ըստ ոմանց՝ հայ բնիկ բառ է, ըստ ուրիշներու՝ գենդական, պարսկական կամ արաբական բառ։ «Պակաս» կը նշանակէ թերի, ոչ ամբողջ։ «Նուազ»ը կարիքի մը արտայայտութիւնն է, «պակաս»ը այդ կարիքն է, անոր ստեղծած պարապութիւնն է։*

«Պակաս»ը գոյութիւն չունի, «պակաս»ը անհրաժեշտ բանի մը չգոյութիւնն է։ Այս չգոյութիւնն է, որ կը դառնայ թերութիւն։ Այսպէս՝ խելքը մարդուն համար անհրաժեշտութիւն նկատուած է, զայն չունեցողը կոչուած է «պակասամիտ»։ Եթէ անհրաժեշտը չկայ, անոր տեղ «պակաս» մը կը ստեղծուի։ Հացը թող «անպակաս» մնայ հայի սեղանէն, կը մաղթենք իրարու։

«Պակսիլ»ը անհրաժեշտ բանէն պակաս մնալ է։ Անհրաժեշտ կրնան նկատուիլ հացը, ուժը, խելքը, ժամանակը, եւն.։ Անհրաժեշտ կրնայ նկատուիլ, մարդկային ապրուստի կամ ֆիզիքական այլեւայլ կարիքներուն կողքին, նաեւ մարդուն ստեղծած հասարակաց օրինաչափութիւնը, օրէնքը, կանոնը, ազատութիւնը, որոնց զանցառումը՝ բարոյական «պակաս» մը կը յառաջացնէ։ Աւետարանին երիտասարդը հարցուց Քրիստոսին. «Պատուիրաններդ կատարած եմ մանկութենէս ի վեր, այժմ ի՞նչով «պակաս» եմ տակաւին»։

«Պակաս»ը կը հակազրուի ամբողջին, որ հայելին է կատարեալին։

Թերանալ — *Կազմուած է բնիկ հայկական «թեր» արմատէն, որ նախապէս նշանակած է թռչունի թեւ։ Թռչունի թեւի իմաստէն ներշնչուած, «թեր» (թեւ) բառը կ'արտայայտէ երկու իմաստ.*

ա— «Թեր» կը նշանակէ լանջ, կուշտ, ինչպէս թռչունին թեւը թռչունին կողքին։ Այս իմաստէն կազմուած է «ընդթերակայ» (ընդ+թեր+ակայ) բառը, որ անձնաւորութեան մը կողքին (թեւի պէս) կեցող պաշտօնեայ, սարկաւագ կը նշանակէ։

բ— «Թեր» կը նշանակէ կողմ։ Այս իմաստէն յառաջ եկած է «թեր ու դէմ» ասոյթը, ուր «թեր» կը նշանակէ կողմ կամ կողմնակից, որմէ կողմնակցութիւն բառը։ Իսկ կողմ բռնելը նկատուած է պակասաւոր կեցուածք, մէկ թեւ ունեցող թռչունին նման, որ չի կրնար իր թռիչքը հաւասարակշռել։

Այս պատկերէն ծագած են «թերի, թերութիւն» բառերը, որոնք կը նշա-

նակեն ոչ ամբողջ, ուստի պակասաւոր, անթեւ թռչունին պէս։ Այս նշանակութեամբ կազմուած են թերաքամ (կէս քաշուած սուր), թերակղզի (կէս կղզի), թերուս (պակասաւոր ուսում ունեցող), թերաճ, թերահասատ, թերգնահատանք, եւն., ուր բոլորը կը մատնանշեն ոչ ամբողջի իմաստը։

«Թերանալ» կը նշանակէ պակասաւոր ըլլալ, անկատար գործ ընել, իր լիութիւնը չիրագործել։ Որուն հակառակն է «անթերի» գործը, որ կը նշանակէ ամբողջապէս կատարուած։

4– ՉԱՓԻ ԸՄԲՌՆՈՒՄԸ

Մեծ, փոքր, խոշոր, պզտիկ, կարճ, երկայն։

Այս բառերը մեզ կը մղեն հարց տալու, թէ Նախամարդը ի՞նչ չափանիշի հիման վրայ իրերը կոչած է «մեծ, փոքր, կարճ, երկայն»։ Այլուստ նոյն հարցադրումը ի գօրու կը մնայ նաեւ այսօր՝ ներկայ մարդուն չափանիշերուն համար եւս։

Հարցումին լաւագոյն պատասխանը՝ պիտի փորձենք բառերուն իմաստաբանութեան մէջ փնտռել։ Բայց ներկայ հանգրուանին՝ այս մասին գոհացուցիչ պատասխան մը բանաձեւելու չափ բաւարար տեղեկութիւն չունինք։

Մեծ — *Բազմաթիւ հնդեւրոպական նախալեզուներուն եւ հայերէնին յատուկ եղող բայարմատ է։ Պարզ ու բացարձակ բառ է, նշանակելու համար ինչ որ Նախամարդը իր չուրջ կամ իր վերեւ նկատած է իբր սովորական չափէն վեր իրականութիւն, հասակ, ուժ, հարստութիւն։ «Մեծ» հոմանիշ է չատին, զօրեղին, իշխանաւորին, հարուստին։*

Բոլոր տեսանկիւններէն դիտելով՝ «մեծ» բառով արտայայտուած իմաստէն աւելի մեծ կամ բացարձակ բառ չենք գտներ։ «Մեծ» բառով ըսուած է ամէն ասելի մեծութիւն։ Աւելի մեծ համաչափութիւն ստեղծելու համար՝ մարդը ուրիշ բառ չէ յօրինած, այլ «մեծ» բառը կրկնած է զանազան ձեւերով։ «մեծամեծ, մեծղի, մեծազօր, մեծագոյն, եռամեծ, ամենամեծ»։

«Մեծ» արմատէն կազմուած են «մեծանալ, մեծարել» բայերը։

«Մեծանալ» կը նշանակէ բո՛լոր իմաստներով մեծ դառնալ։ տարիքով, հասակով, խելքով, զօրութեամբ, տարածքով։

«Մեծարել» կը նշանակէ մեծի պէս յարգել, մեծի վայել յարգանք ցոյց տալ, «մեծացուցանել»։

Փոքր — *Հնդեւրոպական նախալեզուներուն ընտանիքին պատկանող եւ հայաձայն «փոքր» բառը կը նշանակէ բոլոր մակարդակներու վրայ ինչ*

որ պզտիկ է չափով, որակով, տեւողութեամբ, ժամանակով։ «Մեծ» բառին նման, «փոքր»ը հայ լեզուի պարզագոյն բառերէն է, որոնք հոմանիշ չունին եւ ընդհանրական գործածութեան կը ծառայեն։

«Փոքր»ը ստորակայական արժէք չ'արտայայտեր, թերգնահատանք չի նշանակեր։

«Փոքր»ը քիչի կամ թերիի նշանակութիւն չունի։ «Փոքր»ը բաղդատական չափանիշ է։ «Փոքր»ը՝ հասակի դասակարգ մը ցոյց կու տայ։

«Փոքր»ը հականիշն է «մեծ» բառին։ Նախամարդը մին տեսած է մեծ, միւսը՝ փոքր եւ ընդունած է իրերու այս դասաւորումը, առանց զանոնք այլապէս որակելու։ «Փոքր» մարդը մարդատեսակ մըն է, ինչպէս սեւամորթը։ Աչխարհիս վրայ «մեծ»ն ալ կայ, «փոքր»ն ալ կայ, երկուքն ալ մարդկային իրականութեան կը պատկանին։ Սակայն Նախամարդը նախընտրած է «մեծ»ը։ Այս պատճառով՝ դարեր ետք՝ «փոքր»ը իր սկզբնական իմաստէն չեղած է եւ առած է թերգնահատուած իմաստ։

«Փոքր» հոմանիշ դարձած է նաեւ կարճ ժամանակի, տարիքի, փոքրիկ տղու։

«Փոքրել» նշանակած է կտրելով պզտիկցնել, պակսեցնել՝ բաղդատած նախորդ չափին, ինչպէս «մազերը փոքրել», զգեստը կարճեցնել։

Պզտիկ – Գրաբարը չունի այս բառը, ինչպէս որ չունի «քիչ, գոց» բառերը։ Բառին ծագումը պարսկական «պըստ» արմատն է, որուն հետեւելով՝ «պզտիկ» բառը նախապէս եղած է «պստիկ»։

Ասիկա «փոքր» բառին արհամարհուած քոյրն է։ «Պստիկ» կոչած են ինչ որ ցած է, կարճահասակ, է, թերի է։ Սակայն աչխարհաբար լեզուն այս բառը իր բառամթերքին մէջ պահպանելով՝ իմաստն ալ քաղցրացուցած է, անոր տալով նաեւ փաղաքուչ ձեւեր, ինչպէս՝ «պզտիկ, պտիկ, պիտիտիկ»։

Խոշոր – Հին հայերէնին մէջ «խոչոր» եւ «խոժոռ» զիրար փոխանակող բառեր եղած են։ Գառայած են ֆիզիքական կամ նիւթական իմաստ արտայայտելու։ «Խոչոր» նշանակած է ոչ նուրբ, հաստ, անտաչ, կոչտ իրեր, գնահատուած՝ ըստ մարդուն չօչափելիքին։ Իսկ «խոժոռ» նչանակած է տեսքի, դէմքի, կերպարանքի տհաճելիութիւն, գնահատուած՝ ըստ մարդուն տեսանելիքին։

«Խոչոր»ը ֆիզիքական, տարածքային ծաւալ կ'արտայայտէ, ինչպէս «խոչորացոյց» բառը զայն կը մատնանչէ։ «Խոչորարարք» կոչուած են ոչ նուրբ կենցաղ ունեցող ցեղերը, ինչպէս որ «խոչորազգեստ» կոչուած են ճգնաւորին անփափուկ հանդերձները։ Կորիւն Մարաստանի բնակիչները կոչած է «խեցբեկագոյն եւ խոչորագոյն լեզու» ունեցող, կոչտի իմաստով։

Փայտ մը յղկելու եւ ներքացնելու առեն անկէ աւելցած տաշեղն ու փըշրանքը կոչուած են «խոշուր»։

«Խոշոր» եւ «մեծ» բառերուն իմաստը կարելի չէ իրարու հետ նոյնացնել, եւս առաւել՝ չփոթել։ Կարելի չէ մին միւսին տեղ գործածել։ «Խոշոր»ին ֆիզիքական իմաստը առընչուած չէ «մեծ»ին աննիւթական իմաստին հետ։ «Մեծ»ը հոգեկան մեծութիւն է (մեծաւոր, մեծարանք)։ Հետեւաբար «խոշոր» բառին «մեծ»ի իմաստով արեւելահայերէնի մէջ գործածութիւնը սխալ է, ինչպէս «խոշոր անճնաւորութիւն» կամ «խոշոր ձեռնարկ» ըսելը, «մեծ»ի իմաստով։

Կարճ — *«կարճ» բառը կրնայ յառաջ եկած ըլլալ սանսկրիտ «կարտ» արմատէն, որ կը նշանակէ կտրել։ Կարճ կը նկատուի այն որ պահանջուած հասակը կամ երկայնքը չունի, ըլլա՛յ քանակական, ըլլա՛յ ժամանակի, ըլլա՛յ տարածքի իմաստով։ «Կարճ»ը չէ աճած ըստ բաւականին։ «Փոքր»ը թերութիւն չէ, «կարճ»ը թերութիւն է։*

«Կարճ» է ինչ որ կտրուած է, պակասուած է, զեղչուած է։ Ի բնէ կարճ գոյութիւն չունի։ «Կարճ»ը արկած է բնութեան մէջ։

Կարճ կեանք՝ Նախամարդուն համար նշանակած է կարճուած կեանք, ընդհատուած կեանք, ընդմիջուած տեւողութիւն։ «Կարճատեւ» կեանքը արկածի հետեւանք է։

«Կարճ ի կարճոյ» պատմել կը նշանակէ կրճատուած պատմել, պատմութեան մը բնական ընթացքը կտրատելով։

«Կարճել» բայը կը նշանակէ կտրելով կարճեցնել։ Նոյն արմատէն ծնած է «կարճատել» բայը, որ կարճ կարճ կտրել կը նշանակէ եւ որ աչխարհաբարին մէջ «կրճատել» դարձած է։

Բանասէրներ կան, որոնք կրտել (ներքինացնել) բային արմատը կը կցեն «կարճ» բառին։

Երկայն — *Իբր արմատ ունի հայկական «երկ» բառը, որուն աւելցուած «այն» եւ «ար» մասնիկները «երկայն» եւ «երկար» բառերը կազմած են։*

«Երկայն»ը ֆիզիքական երկայնութիւն է (երկայնահասակ)։ «Երկայն»ը թէ՛ ուղղահայեաց (բարձր) թէ՛ հորիզոնական (հեռու) տարածութեան համար կը գործէ։ Իսկ «երկար»ը ժամանակի կամ տեւողութեան երկարութիւն կ՛արտայայտէ (երկարատեւ)։

Կարճն ու երկայնը յարաբերական իմաստ ունին։ Ամէն ինչ իր շրջանակին մէջ կարճ կամ երկայն է։

Նախամարդը ի՞նչ չափանիշի վրայ կը հիմնաւորէր բանի մը կարճ կամ երկայն ըլլալը։ Բաղդատութեան եզրը ո՞րն էր Նախամարդուն քով։ Հար-

ցումը այսօր ալ կրնայ զօրել նաեւ մեր պարագային, քանի որ նոյն չափանիշերը անգիտակցօրէն ժառանգած ենք Նախամարդէն։

Ենթադրաբար կրնանք պատասխանել, թէ Նախամարդուն համար՝ «երկայնի ու կարճ»ի իբր չափանիշ կրնայ ծառայած ըլլալ անձի մը ֆիզիքական չափը՝ հասնելու համար ծառի մը ցած կամ բարձր ճիւղերուն կամ պտուղներուն, եւ կամ նոյնին կարողութիւնը՝ թչնամիին ու գազանը նիզակով կամ նետով կարճ կամ երկար հեռաւորութեան վրայ պահելու կամ հարուածելու։

5– ԵՆԹԱԿԱՅՈՒԹԵԱՆ ՉԳԱՅՈՒՄ

Շուք. հովանի. ստուեր։

Տիեզերքի հսկայ երկնակամարին տակ ապրող Նախամարդը ինքզինք միշտ բանի մը «տակ» զգացած է. ամպերուն, երկինքին, արեւուն, աստղերուն, լեռներուն, անտառներուն, աստուածներուն։ Այս կացութիւնը արտայայտուած է վերեւ նշուած բառերով, զորս այսօր իրարու իբր հոմանիշ կը գործածենք, մինչ իրենց ծագումնային հանգրուանին մէջ՝ տարբեր իմաստներ ունեցած են։

Հովանի – *Բառին արմատն է «հով», որ կը նշանակէ զով, ցուրտ։ «Հով» արմատակից է «հեւ, հոգ, հոգի» բառերուն հետ, որոնք յառաջ եկած են հնդեւրոպական նախալեզուներու «փու» = փչել բայարմատէն։ Ուր «հով» է, հոն զով է, հոն հով կը փչէ։*

Այս իմաստէն կազմուած են «հովոց» (զով տեղ, ամառանոց), «հովանոց», այսինքն՝ շուք տուող, «հովանի» (ծառի շուք, ամպի շուք) բառերը։ «Աւուրք իմ որպէս հովանի անցին»։

«Հովանի»ի գլխաւոր պատկերացումն է ծառը, իր շուքով։ Ծառերը վաղուց եւ բազմաթիւ ազգերուն մօտ վայելած են պաշտամունքային յարգանք։ Ծառերը հասակով հսկաներ էին այդ շրջանին։ Անոնց շուքը խորհրդանշած է աստուածներուն ներկայութիւնը եւ պաշտպանութիւնը իրենց երկրպագուներուն վրայ։

Նախամարդը «հովանի» (զով եւ շուք տեղ) փնտռած է ծառերուն տակ՝ արեւուն ճառագայթներուն դէմ պատսպարուելու, ջերմութեան դէմ պաշտպանուելու եւ աստուածներուն հովանաւորութիւնը վայելելու համար։ Որուն հետեւանքով «հովանի» առած է նաեւ պաշտպանութեան կամ պատսպարանքի նշանակութիւն։ «Հովանի» բառէն յառաջ եկած է «հովանաւորութիւն», որուն պարգեւած շուքը՝ պաշտպանութեան եւ մեծարանքի շուք նշանակած է։

Ստուեր – *«Ստուեր»ը չուք չէ, ո՛չ ալ հովանիի իմաստ ունի։ «Ստուեր»ը թէ՛ մարդուն, թէ՛ առարկային իր հասակին չուրջ ձգած չուքն է։ «Ստուեր»ը նախընտրաբար մարդու չուք նշանակած է։*

«Ստուեր»ը մեր տեսութեան առջեւ գոյութիւն ունի, բայց ֆիզիքապէս չօշափելի չէ, ինչպէս մարդուն պատկերը որ կը ցոլայ ջուրին մէջ։ «Ստուեր»ը առած է փոխաբերական կամ այլաբանական իմաստ, իբր իրականութեան կամ մարդուն կրկնութիւնը։ Երբ «ստուերախաղ» կ՛ըսենք, մարմնի մը չարժուն չուքերով ստեղծուած խաղերը կը հասկնանք։

«Ստուեր»ը առած է նաեւ անցողականի իմաստ. «Ստուեր են կեանք մեր ի վերայ երկրի»։ Կեանքը ստուերի պէս կ՛անցնի։ Անդենական կեանքը ներկայ կեանքին հետ բաղդատուած՝ «ստուեր» համարուած է։

Այս պատճառով «ստուեր» առած է նաեւ ուրուականի իմաստ։ Մեռեալ հոգիները կը բնակին «ի ստուերս մահու»։ Կ՛ըսենք «ստուերներու աշխարհ» ու կը հասկնանք անիրական աշխարհ, զայն կը նոյնացնենք մեռելներու աշխարհին հետ, որուն համար՝ իրարու կը մաղթենք «կեանք անստուեր»։

Շուք – *Ըստ սանսկրիտ եւ սումերական իմաստին, չուքը «փայլ» նշանակած է եւ ոչ թէ ստուեր։ Իսկ ըստ պարսկական արմատին, չուքը հոմանիշ է պատիւի ու յարգանքի, փառքի ու վեհութեան, որուն համար՝ «անչքանալը» փառքէ զրկուիլ կը նշանակէ։*

«Շուքը ծանր է», կ՛ըսենք ժողովրդային լեզուով, պատկառելի անձի մը մասին խօսելով։ Ընդհակառակն՝ «անչուք» կը կոչենք աննկատ կամ անյայտ կեանք մը, եւ «չքեղ» կ՛որակենք ճոխ հանդէս մը։ «Շքախումբ» կը կոչենք անձնաւորութեան մը ընկերացող պատուախումբը, եւ արժանաւորին «չքանչան» կ՛ընծայենք իբր պատիւի արտայայտութիւն։

Արդեօք «չուք» բառին այս նշանակութիւնը անապատի վրաններուն չուքի՞ն հետեւանքն է կամ ակնարկութի՞ւն մը, ուր վրանն ու անոր տարածած չուքը ո՛րքան մեծ են ա՛յնքան վրանին բնակիչը մեծանուն է։ Անձը մեծ, վրանը մեծ, չուքն ալ մեծ...։ Մեծ ծառերուն չուքը մեծ կ՛ըլլայ։

6– ՅԱՒԻՆ ՉԱՓԱՍՏԻՃԱՆ

Տառապանք, նեղութիւն, տանջանք, լկանք, չարչարանք, խոշտանգում, վիշտ, ցաւ, անճոռնկ։

Մարդուն բաղադրիչ մասերն են մարմինը, միտքը եւ հոգին, եւ իր իւրաքանչիւր բաղադրիչ անդամին համեմատ՝ մարդը ցաւ մը ունի. մարմնի ցաւ, միտքի ցաւ, հոգիի ցաւ։ Մարմնին ցաւը տարբեր է, հոգիին ցաւը տարբեր։ Իւրաքանչիւր ցաւին համեմատ նախամարդը վերեւ նշուած բառերը

յօրինած է։

Այս ցաւերը միայն մարդու բնութեան յատուկ են. մարդը կը տառապի, կը տանջուի, կը վչտանայ, կը ցաւի, եւն.։ Անասունները ո՛չ կը տառապին, ո՛չ կը վչտանան, այլ միայն ցաւ կը կրեն։

Ցաւը ողջերուն բաժինն է։ Մեռեալները ցաւ չունին, գէթ այս աշխարհիս մէջ։

Տառապանք — կը թուի ծագած ըլլալ ասորական «տառեպ» բայէն, որ կը նշանակէ «յոգնեցնել, հոգին բերանը բերել», սրտի տրոփ պատճառել։ Մարդուն «տառապանք» պատճառող ազդակը ֆիզիքական չէ։ «Տառապանք»ը հոգիին ցաւն է, անձկութեան հոգեվիճակ է քան թէ ֆիզիքական ցաւ։ «Տառապանք»ին պատճառը մարդու մարմինէն դուրս կը գըտնուի, բայց մարմնին ալ կ՚ազդէ։

«Տառապանք»ը ցաւի սպասում է, սպասման ցաւագին վիճակ է, հակառակութեան մը դիմաց անձկութիւն է։ Այս պատճառով՝ «տառապանք» նշանակած է նաեւ մարդու «բռնաբարում»։

Նեղութիւն — Բառին ծագումը ստուգելի կը մնայ։ Արմատն է «նեղ», որ կը նշանակէ նեղ տեղ, ծերպ, նուրբ անցք, որոնք մարդուս չարժելու ազատութիւնը կը կաշկանդեն։

«Նեղութիւն» բառին մեկնակէտը ֆիզիքական սեղմում է, տեղի սահմանափակութիւն է, որ կը ճնշէ մարդուն ազատ չարժումներուն վրայ եւ նեղութիւն կը պատճառէ։ «Ժողովուրդն նեղէ զքեզ», ըսին առաքեալները ամբոխէն պաշարուած Յիսուսին։ Այս պատկերացումին հիման վրայ է, որ ծովը երբ ցամաքի միջեւ կը սեղմուի, «նեղուց» կը կազմէ։ «Նեղմիտ» կոչուած են անհորիզոն մարդիկը։

Իր ֆիզիքական արտայայտութենէն բառը փոխադրուած է հոգեկան վիճակին, դարձած է հոգեկան անել, կաշկանդուածութիւն, ուստի «նեղութիւն», «նեղսրտութիւն»։ Նեղութիւն պատճառողները կոչուած են «նեղիչք». «Զի՛ բազում եղեն նեղիչք իմ»։

Աչխարհաբարը, «նեղ» բառին ֆիզիքական եւ հոգեկան իմաստին հետեւողութեամբ, երկու տարբեր բայեր ստեղծած է. նեղնալ եւ նեղանալ։ «Նեղնալ» բայը իր ֆիզիքական սեղմուածութեան իմաստը պահպանած է. «զգեստս վրաս նեղցաւ»։ Իսկ «նեղանալ» բայը՝ վչտանալու, իր հոգեկան կաշկանդումի նշանակութիւնը առաւ։

Տանջանք — Ծառաջ եկած է պահլաւական «տանջ» արմատէն, որ կը նշանակէ ֆիզիքական չարչարանք, ճնշում, սեղմում, կիրարկուած նաեւ իբր պատժամիջոց, որմէ «տանջարան» (տանջանքի վայր) բառը։

«Տանջանք»ը հոգեկան տառապանք չէ։ «Տանջանք»ը ֆիզիքական պատիժն է, մանաւանդ թէ յանցանքի դիմաց հատուցում է։ «Տանջանք»ի արժանանալը պատիւ չի բերեր, քանի որ յանցաւորները կը տանջուին, քանի «տանջանք»ը յանցանք կ'ենթադրէ, վերապահուած է յանցաւոր կամ մեղաւոր մարդուն։ «Տանջել» մէկը, զայն յանցաւոր համարիլ է։ «Ձիս մի՛ տանջեր» կը նշանակէ «ձիս յանցաւորի տեղ մի դներ»։

Վիշտ – Պահլաւական արմատով այս բառը կ'արտայայտէ մարդուն կամքին պարտադրուած ամէն տեսակ հակառակութիւն, նեղութիւն, ֆիզիքական յոգնութիւն, զրկանք կամ աշխատանք։ «Վիշտ»ը ցաւին ընդհանուր անունն է։

«Վիշտը» դէմք չունի, ան ամէն տեսակ հակառակութիւն ու վիրաւորանք է, վիշտը մարդուն հանգիստը կը խանգարէ ու երջանկութիւնը կ'աւրէ։

Մարդ իր վիշտին մէջ առանձին կը մնայ, այս պատճառով «վշտահար» մարդը «վշտակից եւ վշտակիր» հոգիներ կը փնտռէ։

Ցաւ – Հիւանդութեան կամ ախտի մը պատճառած բարդութիւնն է։ «Ցաւ»ը մարմնական ցաւ է։ «Ցաւ»ը կը կրենք մեր մարմնին անդամներուն մէջ, եւ ո՛չ թէ մեր հոգիներուն մէջ։

«Ցաւ» բառը կը կցուի հիւանդ կամ վիրաւոր անդամին անունին եւ ըստ այնմ կը կոչուի կողացաւ, յօդացաւ, լերդացաւ, աչացաւ։ Հիւանդութենէ մը բռնուած մարդը կը կոչուի «ցաւագար»։

Սակայն «ցաւ» բառին սանսկրիտ եւ հնդեւրոպական արմատը կ'ակնարկէ «այրիլ»ի նախնական իմաստին, ինչ որ թելադրել կու տայ, թէ կատարեալ առողջ ծնած եւ ընկերային բարդութիւններէն զերծ Նախամարդուն կրած առաջին «ցաւ»ը, ցաւի առաջին փորձառութիւնը՝ կրակին պատճառած այրուածքը եղած է։ «Սիրտս ցաւցուցիր» ըսել է «սիրտս այրեցիր», սրտիս այրուածքի ցաւ պատճառեցիր։ «Ոչ զգայ զցաւ հրոյ մարմին մեռեալ»։

«Ցաւ»ը իր ծագումին մէջ իբր պատիժ նկատուած չէ, թէեւ Ս. Գիրքը ցաւը մեղքին հետեւանք կը նկատէ, ինչպէս ծննդաբերութեան ցաւը՝ պատիժ Եւային մեղքին։

Չարչարանք – Արմատն է «չար» (բաղդատել արաբերէն «չար» բառին հետ)։ «Չար» կը նշանակէ դէշ, վատ, ոչ արի։ «Չար» է ինչ որ վնաս կը բերէ, դէշութիւն կը պատճառէ։

«Չար»ը յատկապէս պատկերացուած է իբր հարուած, զոր մարդ կը ստանայ։ Եթէ «ցաւ»ը այրուածքի ցաւ էր, «չար»ը հարուածի հետեւանք

է։ Այն բանը որ մարդուն հարուած հասցուցած է, «չար» նկատուած է։ Գէչ կամ վատ դէպքերը՝ հարուած նկատուած են Նախամարդուն կողմէ։ Ով որ կը հարուածէ, ան եւս չար է։

«Չէարել» կը նշանակէ չարախօսել, այսինքն՝ խօսքով հարուածել։ «Չարչարել»ը («չար» բառին կրկին գործածութեամբ) կրկին հարուածել է։ «Չարչարանք»ը հարուած հարուածի վրայ ստանալ է։

Հարուածի նախնական իմաստին իբր հետեւանք, «չարչարել» նշանակած է նաեւ կաթը հարել՝ անկէ իւղ ստանալու համար։ «Կաթն չարչարելով լինի իւղ»։

Լլկանք — *կազմուած է «լլուկ» կամ «լելուկ» բառէն, հիմնուելով «լլլ» հայ արմատին վրայ։ «Լլկել» կը նշանակէ «ցնցել, ալ ու ձախ շարժել», ծառի պէս ցնցումներու ենթարկել։*

«Լլկել»ը մարդը ֆիզիքապէս ցնցելով, թօթուելով չարչարել է (որմէ նաեւ լլկել = բռնաբարել)։ «Լլկանք»ը մարդը կը թօթուէ ինչպէս քամին՝ պտղատու ծառը։ Մարդս կը լլկուի իրերայաջորդ եւ հակադիր պատահարներու հարուածներուն տակ, նաեւ հոգեկան ցնցումներով, մե՛րթ պաղէն ու տաքէն, մե՛րթ ուրախութենէն ու տխրութենէն։ «Ուստի՞ են լլկանք. մերթ ի ցրտոյ, մերթ ի խորչակէ»։

Տաժանք — *Ան ստուգաբանօրէն նոյնացած է «դաժան» բառին հետ, որ լեզի կը նշանակէ։ Երկու բառերուն արմատն է գենդական «դաժ» կամ «տաժ» բառը, որ իր ծագումնային իմաստով «այրիլ» նշանակած է։*

Այս արմատէն ծագած է «տաժանք»ը, որ չարչարանք եւ նեղութիւն կը նշանակէ, իսկ «տաժանիլ»ը՝ տառապիլ, չարաչար աշխատիլ կը նշանակէ։

«Տաժանք»ը անհանգիստ վիճակ մըն է, որ հետեւանքն է յոգնութեան, նեղութեան, վիշտի, որոնց մէջ մարդ կ'իյնայ։

«Տաժանք»ի պատճառած ցաւը իր գենդական արմատին մէջ այրուածքի նմանցուած է, ինչպէս որ «ցաւ» բառն ալ, իր սասկրիտ արմատին մէջ, այրուածքի նշանակութիւն ունէր։ «Տաժանք»ը կրակէ շապիկ է։

«Տաժանք»ը նեղութեան մը պատճառած լեղիութիւնն է, կծուութիւնն է, աշխատանքին ու յոգնութեան արտադրած թմրու քրտինքն է, որ մորթը կ'այրէ եւ մարդուն վիճակը կը դարձնէ «տաժանակիր», անտանելի։

Խոշտանգել — *Պարսկական արմատով բառ է, որուն նշանակած չարչարանքը յատուկ գործիքի մը պատճառած տանջանքն է, ինչպէս գելարանին, ձաղկարանին կամ գանահարութեան պատճառած ցաւերը իրենց գործիքին յատուկ չարչարանքներ են։ «Տանջանք»ի յատուկ եղող*

այս գործիքի որպիսութիւնը կը մնայ ստուգելի։ Աճառեան զայն կը կարծէ բնորոշել իբր «Ահրիմանի չար արարածները չարչարելու գործիք»[1]։

«Խոչտանգ»ը ճնշումի պատիժ է։ Մարդը «խոչտանգ»ի կ'ենթարկէին իր գործած կամ չգործած յանցանքը խոստովանցնելու համար, կամ անոր մերժած տեսութիւն մը անոր բռնի դաւանիլ տալու համար։ «Մի՛ զոք խոչտանգանօք ածել ի քրիստոնէութիւն», կը յանձնարարէին Եկեղեցւոյ Հայրերը։

Անձուկ – Հնդեւրոպական նախալեզուներուն պատկանող արմատ, որուն նախնական իմաստն եղած է «նեղ, դժուար»։

«Անձուկ» բառը կը տարբերի «նեղութիւն» բառէն, այն իմաստով, որ «նեղութիւն»ը ամէն կողմէ ճնշող սահմանափակուածութեան արդիւնք է, մինչդեռ «անձուկ» բառը կ'ակնարկէ նեղ անցքի մը կամ կիրճի մը պատճառած դժուարութեան, մարդու անցուդարձը դժուարացնող։

Կեանքը նմանցուած է կիրճի մը, որ արգելք կը հանդիսանայ մարդուն հանգիստ յառաջդիմութեան եւ իր փափաքներուն իրականացումին։ Կեանքը կը կոչուի «անձուկ կեանք», նեղ անցքի պատկերացումով։ Այս վիճակը «անձկութիւն» կը յառաջացնէ մարդուն սրտին մէջ։ «Անձկութիւն»ը այն հոգեվիճակն է, որ մարդուն սիրտը անբաւարարուած կը թողու, ինչպէս պապակը՝ ծարաւած մարդը։

Եւ չիրագործուած փափաքներուն պատճառով, «անձուկ» բառը առած է նաեւ կարօտի կամ փափաքի իմաստ, որմէ կազմուած է «անձկալ» բայը (կարօտով փափաքիլ), «անձկալի» (կարօտագին)։

7– ՀԱՃՈՅՔԻ ԱՇԽԱՐՀ

Ուրախութիւն, խնդութիւն, ցնծութիւն, հաճոյք, հրճուանք, վայելք, բերկրութիւն, զուարճութիւն, զուարթութիւն, խայտանք, գոհութիւն, հանգստութիւն։

Մարդը ունի ապրումներ, թէ՛ ուրախ թէ՛ տխուր երեսներով։ Ծաւի դիմաց՝ կայ նաեւ ուրախութիւն։

Տեսանք մարդու ցաւերուն տխուր ստեղնաշարը, այժմ ներկայացնենք մարդուն ուրախութեան պահերը։ Ինչպէս որ միայն մարդը տառապելու կարողութիւն ունի, նոյնպէս ալ միայն մարդը ուրախութիւնը կրնայ վայելել։

Փորձենք զանազանել անոր վայելած կամ պատկերացուցած ուրախութեան զանազան կերպարանքները։

Ուրախութիւն — *Բառին բուն ձեւն է «խուրախ» (որմէ «ուրախ», «խրախ» եւ հակառակը՝ «տ+խուր»)։ «Խուրախ» կը նշանակէ հանգիստ (արաբերէն «րահա»), ազատ ժամանակ, գուարթագին վիճակ։*

«Ուրախութիւն»ը ուրիշներու հետ բաժնուած «հանգիստ»ի պահն է։ «Ուրախութիւն»ը հիւրասիրութեան մը «հանգիստ»ն է։ «Ուրախութիւն»ը կամ «խրախութիւն»ը յատկապէս խնջոյքի մը պարգեւած վայելքն է, որմէ նաեւ «խրախճանք» բառը։ Անառակ որդիին հայրը «ուրախութիւն» սարքեց իր զաւակին վերադարձին առիթով եւ երգերուն ու պարերուն ձայնը երէց որդիին բարկութիւն պատճառեց։

Այս նպատակին համար, «ուրախութիւն» սարքելու յատուկ վայր կար, ինչպէս թատրոնի համար՝ թատերասրահ կամ ներկայ տուներուն մէջ մեծ ճաշասենեակ։ «Շինեաց տունս խրախից» կամ «վայելչական տեղի խրախից»։

Կոկորդ կշտացնելու հաճոյքէն բացի՝ «ուրախութիւն»ը խնջոյքին ստեղծած մթնոլորտն ու մասնակցողներուն վայելած գոհունակութիւնն ալ է։ «Ուտէին ըմպէին եւ ուրախ լինէին»։ «Ուրախ եղէց ընդ բարեկամս»։

Արշակ Բ.ի Անյուշ բերդի բանտարկութիւնը թեթեւցնելու համար՝ Դրաստամատ ուզեց իր արքային հետ «ուրախ լինել», սեղան սարքել եւ վերապրիլ անցեալի երջանիկ օրերը։ Դրաստամատ իր «բնիկ» արքան երջանկացնելու համար՝ խրախճանքի մը պարգեւած ուրախութենէն դուրս՝ աւելի բաղձալի ժամանց չերեւակայեց։ Խնճոյքի պատճառած ուրախութիւնը յետագային առաւ ամէն տեսակ ուրախութեան իմաստ. «Ուրախ լեր Մ. Եկեղեցի», այսինքն՝ հրճուէ՛ ու գուարճացի՛ր։

Խինդ, Խնդութիւն — *«Խինդ»ը դէմքին վրայ արտայայտող ուրախութիւն է։ Արմատն է հնդեւրոպական նախալեզուներուն պատկանող հայերէնի բնիկ «խինդ» բառը։*

«Խինդ»ը, նախնական չրջանին, կրնայ խնդուք պատճառող բոյսի մը անունն ալ ըլլալ (որմէ մոլեխինդ բառը)։ Ցետագային՝ նոյն խնդութիւնը պատճառող որեւէ դէպք։ Մարդկային «խինդ»ը, իր դրդապատճառին մէջ, կրնայ ըլլալ «չարախինդ», եւ կամ «բարեխինդ», որմէ «խնդակցութիւն» բառը։

«Խինդ» արմատէն յառաջ եկած է «խնդալ» բայը, որ ծագումնային իմաստով նշանակած է ո՛չ թէ խնդալ ու ծիծաղիլ, այլ ուրախանալ, հրճուիլ, երջանիկ ըլլալ։ «Խնդա՛, Մարիամ»։ Ուրախացի՛ր Մարիամ...։

«Խնդալ»ը արտայայտութիւնն է երջանիկ կամ գոհ վիճակի մը։ Այս իմաստով՝ աչխարհաբարն ալ կ'ըսէ. «Այս մարդը կեանքին մէջ չէ խնդացած», այսինքն՝ երջանիկ չէ եղած։

«Խնդալ» բայը ծառացած է նաեւ նամակագրութեան կամ այլ առիթ-

ներով գիրար ողջունելու կամ իրարու հրաժեշտ տալու, «խնդալ ասել» բանաձեւին տակ։

«Խնդալ», ժամանակ մը եղաք, անցած է աչխարհաբարեան խնդալու, ծիծաղելու ներկայ իմաստին, քանի որ ծիծաղն եւ խնդուքը ուրախութեան անմիջական արտայայտութիւններն են։

Զուարթութիւն — «Զուարթ» բառին արմատը կը գտնուի հնդեւրոպական նախալեզուներուն «հարթ, արթ, արթուն» բառերուն մէջ, որ «վեր ցատկել»ու կամ կայտռելու նչանակութիւն ունին։ «Զուարթ» կը նչանակէ արթուն, խնդուներես, պայծառ։ «Գինի ուրախ առնէ, իւղ՝ զուարթ»։

«Զուարթութիւն»ը մտքի պարգեւած իմացական ախորժակն է։

«Զուարթութիւն»ը միչտ պատրաստ կամ տրամադիր մարդու հոգեվիճակ է, հոգիի արթնութիւն է, «զուարթ յօժարութիւն» է։

«Արթուն»ը վազող ջուրին պատկերն է եւ ո՛չ թէ լճացած ջուրին։ Նախամարդը «արթնութիւն»ը կեանքի ու կենսունակութեան նչան սեպած է, մինչդեռ քունը՝ մահուան։

«Զուարթուն» բառը աչխոյժ, ծառայելու պատրաստակամ կը նչանակէ։ Հրեչտակները կոչուած են «զուարթուն», իբր Աստուծոյ ծառայութեան համար պատրաստակամ ուժեր։ Անոնց բնակարանն ալ «զուարթնոց»։ Իսկ վանականները փափաքած են մնալ «արթուն մտօք», ձերբազատած մարմնին ծանրութենէն եւ մտքին թմրութենէն, հրեչտակներուն նմանելու համար։ «Արթունք եւ զուարթունք եղիցուք», կը յորդորէ Ս. Պետրոս։

Զուարճութիւն — Արմատը նոյնն է «զուարթութիւն» բառին հետ, իմաստի տարբերութեամբ։ «Զուարճութիւն»ը գեղեցիկին ու ինքզինք գեղեցիկ զգալու վայելքն է։ «Զուարճութիւն»ը բարի եւ բարիի եւ անմեղի գոհունակութիւնն է։

«Զուարճութիւն»ը գեղեցիկ արտաքինի, երեսի կամ վայելչութեան պարգեւած ախորժելիութիւնն է։ Տեսքի վայելքն է, պչրանքին, զարդարանքին, գեղեցիկ տեսարանին ու տեսքին պարգեւած զբօսանքն է, որ երբեք կապ չունի «խրախճանք»ին կամ կերակուրին պարգեւած մարմնական հաճոյքին հետ։ «Զուարճութիւն»ը կը բաժնենք ուրիչին հետ, «զուարճակից» մը ունենալով։

Բնութիւնն ալ կը զուարճանայ երբ կը զարդարուի գալարիքով ու կը ծածկուի սաղարթներով։ «Այսօր աստուածութիւնն զուարճանայ» կ'երգէ չարականը։

Բերկրութիւն — Ուրախութիւն մըն է, որ ո՛չ միայն հոգին ու սիրտը կը

համակէ, այլ իր հրճուանքը նաեւ մարմնին կը հաղորդէ եւ դէմքէն կ'արտացոլայ։ «Սրտի բերկրելոյ երեսք ծաղկին»։

Բերկրութիւնը յաջողած գործի մը պարգեւած գոհունակութիւնն է, ան անխառն ու ազնիւ ուրախութիւնն է։ «Բերկրութիւն»ը սպասումի մը գոհացում կու տայ։ «Բերկրութիւն»ը մարդը կը լիացնէ։ «Բերկրիլն թուի ինձ ծայր լինել ամենայն ուրախութեան», կ'ըսէ Մարկաւագ Վարդապետը։

«Բերկրութիւն»ը հաղորդական է, բարեկամներ կը փնտռէ անոնց հետ խնդակցելու համար։ Արմատը՝ երկրայական։

Ցնծութիւն — *Մարմնական զուարթութեան եւ աղաղակով արտայայտուած ուրախութիւն է, «ցնծմամբ մարմնոյ եւ հնչմամբ ձայնի» կը բացատրէ «Նոր Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի»ն։ Ուրախութիւն մը, որ մարդը կը մղէ իր չրջանակն ալ իր երջանկութեան հաղորդակից դարձնելու, իր ուրախութիւնը ուրիշներու հետ բաժնելու։ Ուրախութիւն մը, որ կը մղէ բախտաւորը նոյն առիթով ուրիշներուն նուէրներ բաշխելու։*

—Ցնծա՛, կ'ըսենք ժողովրդային ոճով, երբ վճարում մը պէտք է ընել։

Արմատը՝ անստոյգ։

Հաճոյք — *Արմատն է զենդական «հաճ» բառը, որմէ կազմուած են «հաճոյ, հաճելի» (ախորժելի), «հաճութիւն» (հաւանութիւն), «հաճոյք» (վայելք), «հաճիլ» (հաւանիլ, ախորժիլ, սիրել), «հաճել» (սիրտը չահիլ, հաշտեցնել) եւն. բառերը։*

Այս բոլոր նշանակութիւնները հիմնուած են զենդական արմատին արտայայտած «հետեւիլ» բային իմաստին վրայ։ Նախամարդը երբ անձէ մը կամ բանէ մը «հաճած» է, պահանջը զգացած է հետեւելու կամ միանալու այն անձին կամ առարկային, որոնցմէ հաճոյք քաղած է։

«Հաճելին» այն է, որ մեր ճաշակին կը պատշաճի, եւ մեզի հետ պատշաճելուն համար՝ մեզ իրեն հետեւելու կը հրաւիրէ։ Այս ճաշակներու պատշաճիլը կրնայ ըլլալ ֆիզիքական եւ հոգեկան. պատճառած հաճոյքն ալ նոյնպէս։

Հակառակութիւնը, ընդդիմութիւնը, ցաւը, վիշտը եւն., չեն պատշաճիր մեր փափաքներուն հետ, ուստի «հետեւելի, հաճելի» չեն, կը խուսափինք անոնցմէ։ «Տհաճելի»ն այն է, որ չի յարմարիր մեզի, չի հետեւիր մեր տրամադրութիւններուն, ընդհակառակն՝ անոնց կ'ընդդիմանայ, հաճոյք չի պատճառեր։

Հրճուանք — *Խոր ըմբռչխնուած հոգեկան գոհունակութիւնն է գործեստի մը դիմաց կամ դժուարաւ իրագործուած աշխատանքի մը արձա-*

նագրած յաջողութեան համար։

«Հրճուիլ»ը խոր ու լուր գոհունակութիւն զգալն է, որ թերեւս արտաքին նշաններով չ'արտայայտուիր, բայց հոգին գայն խորապէս կ'ըմբոշխնէ։

Արմատը՝ անստոյգ։

Վայելք — Բառին սանսկրիտ արմատը կը նշանակէ «փափաքիլ, ցանկալ», ախորժելու իմաստով, որովհետեւ Նախամարդուն համար՝ ուր ախորժակ չկայ, վայելք չկայ։ «Վայելք»ին մէջ բնազդը կարեւոր է։

Բայց նոյն բառին հայերէն մտայղացումին կամ հայ հոգեբանութեան համաձայն, «վայելք»ը հաճոյք չէ, այլ այդ հաճոյքին արժանի գտնուիլն է։ Մարդ իր «վայելք»ին արժանանալու է, ապա թէ ոչ՝ վայելք չէ։

«Վայելք»ը արդար վաստակի պատճառած հոգեկան ուրախութիւնն է։ «Վայելք»ը կ'երթայ իր սեփականատիրոջ։ Անարդարը չի' կրնար «վայելել»։

«Կեանքը վայելել» ասոյթը չունի ներկայ նիւթապաշտ անառակ իմաստը։ Ան կը նշանակէ կեանքին կողմէ մեզի վերապահուած պատիւէն ու յարգանքէն մեր իրաւունքը առնել։ Իսկ չվայելել կը նշանակէ կեանքի մեր արժանապատուութեան ու յարգանքին իրաւունքէն զրկուիլ։

«Վայելք»ին իմաստը կ'ամբողջանայ «վայելուչ» բառով, որ դարձեալ բարոյական իմաստ ունի եւ ֆիզիքական հաճոյք չի նշանակեր։ Ուստի կ'ըսենք։ «Վայել է», հալա՛լ է ըսելու պէս։ կ'ըսենք։ Աստուծոյ «վայել է փառք, իշխանութիւն եւ պատիւ»։ Որմէ կը կազմենք «արքայավայել, մարդավայել, անվայել» բառերը։ Ձեռագիր մատեանի վերջին էջին վրայ կը գտնենք։ «ի վայելուչն... անձին», ուր վայելելը՝ մատեանը գործածելու իրաւունքի հոմանիշ կը դառնայ։

Նոյն արմատէն է նաեւ «վայելչութիւն» բառը, որ արժանապատուութեան իմաստը կը չեչտէ, անձի մը հանդէպ մեծարանք կը թելադրէ։ Աստուծոյ տան վայելչութիւնը...։

Այս ըմբռնումին վրայ է, որ աշխարհաբարը կազմած է «վայլել» (սազիլ) բայը։ «Այս գեւստը քեզի վայլեց», այսինքն՝ արժանի է գեղեցկութեանդ, հասակիդ։

Խայտանք — Արմատն է հայկական բնիկ «խայտ» բառը, որ կը նշանակէ մորթի վրայ բիծ, պիսակ, արբունքի տարիքին պատճառած մորթային նշաններ։

«Խայտալ»ու, այսինքն՝ «խայտ»ով ծածկուելու եղելութիւնը, կենսաբանական ազդակներու կապուած է, բնութեան գարնանային յորդումին հետ զօդուած է։ «Խայտ»ը արդիւնքն է մարմինը ջեռացնող աւիշին, տա-

քութեան, կենսունակութեան, արբունքին պարգեւած պայծառութեան։ «Խայտանք»ը կերպով մը անասնական հրճուանքն է։

«Խայտալ»ը առողջ կենդանիի ուրախութիւն է։ «Խայտալ»ը կենսունակութեամբ յորդիլ է։ «Ցորժամ խայտան զՔրիստոսիւ, ամուսնանալ կամին»։

«Խայտառակ» բառին ծագումէ տուող «խայտ»ը կը թուի թէ առական անդամին դիւրագրգիռ վիճակին կամ մերկութեան կ'ակնարկէ։

Գոհ, գոհութիւն — Բառին արմատը կապուած է իրանական «գով, գովել» բառերուն։ «Գոհ» արմատէն կազմուած է «գոհութիւն» բառը, որ գովեստ ու շնորհակալութիւն կը նշանակէ եւ գովութիւն բառին հետ նոյն մայր արմատն ունի։

Նոյն արմատէն կազմուած է նաեւ «գոհանալ» բայը, որ ո՛չ միայն գոհութիւն յայտնել կամ շնորհակալ ըլլալ կը նշանակէ (գոհանամք զքէն Տէր), այլ նաեւ բաւարարուիլ, «չատանալ», որովհետեւ գոհութիւն յայտնելը բաւարարութեան նշան է։ Այս երկրորդ իմաստը առաջինին հետ չշփոթելու համար, հայ լեզուն «գոհարանել» բայը ստեղծած է, գոհութիւն յայտնելու իմաստով։

Ջկա՛յ գոհ վիճակ առանց գովեստի։ «Գոհ» մարդը բաւարարուած մարդ է։ «գոհ սրտիւ» մարդը իր գոհունակութիւնը կը յայտնէ գովաբանելով այն ինչը որ իր գոհունակութեան պատճառն է։ «Գոհ» մարդը կը դառնայ երախտապարտ մարդ, քանի որ երբ գոհ մնայ, շնորհակալ ըլլալու պահանջքը կը զգայ։

Հանգիստ, հանգստութիւն — Արմատն է «հանգ», ծագումը անստոյգ, որմէ «հանգիստ» բառը։ «Հանգ» ու «հանգիստ» կը նշանակեն դադար. նաւահանգիստ (նաւու ճամբորդութեան դադար), ճմեռնահանգիստ (հողային աշխատանքներուն կամ պատերազմական գործերու դադար)։

«Հանգիստ» կրնայ նշանակել աշխատանքէ, յոգնութենէ ժամանակաւոր դադար։ Կրնայ նշանակել նաեւ յաւիտենական դադար, կեանքէ դադար, մահ, գերեզման, յաւիտենական հանգիստ։

«Անհանգիստ» բառը նախապէս նշանակած է «անդադրուն». անհանգիստ բարբառով (կամ) օրհնութեամբք»։ Ապա առած է նաեւ «անհանդարտ»ի իմաստ. «զաչխարհն անհանգիստ պահէին»։ Այսօր՝ «անհանգիստ եմ» կը նշանակէ հիւանդ եմ, հիւանդութիւնս դադար չի տար, որ չունչ առնեմ։

«Հանգ առնել, հանգ քաշել» գաւառական բացատրութեամբ կը նշանակէ «չունչ առնել, չունչ քաշել, հանգչիլ»։

Հանգստութիւնը պարզապէս դադար մըն է յոգնութեան, աշխատան-

քի, յարատեւ չարժումի վիճակին մէջ, ան մնայուն վիճակ մը չէ։ Հանգստութեան պարգեւած վայելքը բացասական վայելք է, քանի որ «հանգիստ»ը յոգնութեան, աշխատանքի չգոյութիւնն է։ Երկինքը երանութեան հոմանիշ է, նաեւ որովհետեւ երկինքին պարգեւած երջանկութիւնը անանց է, մնայուն է, ժամանակաւոր չէ։

8– ԲԱՆԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀ

Բայ, բառ, բարբառ, լեզու, գիր, խօսք, ասք, զրոյց։

Խօսիլը մարդկային յատկանիշերէն է, ինչպէս խնդալը։ Անասունն ալ շրթունք, լեզու եւ ձայն ունի, սակայն անասունին ձայնը, լեզուն եւ շրթունքը երբեք չեն խօսած, չեն ճառած, բառերով միտքեր չեն արտայայտած։ Խօսքը մարդուն համար միտք արտայայտելու գործիք եւ պահանջք է։

Հասկնալու եւ հասկցուելու, մտածելու եւ գաղափար փոխանակելու պահանջքները մարդը խօսելու մղած են։ Ժամանակ մը վերջ, Նախամարդը պահանջք զգացած է նաեւ գիրով արտայայտուելու, խօսքը գիրով պահպանելու, խօսքը գիրի վերածելու։

Խօսիլը Աստուա՛ծ տուաւ մարդուն, գրելն ալ Մա՛րդը ստեղծեց։

Բայ, բաւ, բառ, բարբառ — *Այս չարք մը բառերուն արմատն է հընդեւրոպական նախալեզուներուն պատկանող «բա» միավանկ բառը։ «Բա» անցեալին բայ եղած է եւ նշանակած է «ըսել, խօսիլ»։*

— *«Բա»ին աներեւոյթ ժամանակն է «բալ» (ըսել, խօսիլ), որմէ մեզի հասած են հետեւեալ ժամանակները. «բամ, բաս, բայ, բան» (որոնք նշանակած են կ'ըսեմ, կ'ըսես, կ'ըսէ, կ'ըսեն)։ «Բալ» բայը (ըսել) ժամանակի ընթացքին գործածութենէն դադրած է եւ «ասել» բայը անոր տեղը գրաւած է։ Սակայն անկէ վերապրած են կարգ մը բայական ժամանակներ, որոնցմէ կազմուած են հետեւեալ բառերը։*

— *«Բայ» բառը նշանակած է «կ'ըսէ»։ «Բայ» արմատէն կազմուած է երկբայական («երկ+բայ+ական») բառը, որ բառացիօրէն կը նշանակէ «երկու ձեւով կ'ըսէ», ուստի տարակուսելի է։ Նմանապէս կազմուած է խարբեբայ («խարբե+բայ») բառը, որ կը նշանակէ «խարբելով կ'ըսէ»։ «Բամբասել» բայը կազմուած է «բամ» (ես կ'ըսեմ) եւ «բաս» (դուն կ'ըսես) երկու բայերէն, որոնք միատեղ կը կազմեն «բամբասել» բայը, որ բառացիօրէն կը համապատասխանէ աշխարհաբարի «ըսի–ըսաւ» ձեւին եւ իմաստին։*

— *«Բայ»ը (ան կ'ըսէ) երկրորդ հանգրուանին գործածուած է իբր շաղկապ, «թէ, որ» իմաստով. «Ասաց հրեշտակն ցմարիամ բայ (թէ, որ) Եղիսաբէթ քոյր քո յղի է ի ծերութեան իւրում...»։*

Վերջապէս «բայ»ը աշխարհաբարի մէջ գոյական դարձած է իր քերականական ծանօթ նշանակութեամբ։

— «Բան» եւս անցեալին բայ էր եւ նշանակած էր «կ'ըսեն»։ Յետագային՝ գրաբարի մէջ գոյականի համազօր դարձաւ եւ նշանակեց «խօսք», ուսկից «բանաւոր» էակ, այսինքն՝ խօսուն, լեզու ունեցող էակ։ Նոյնպէս՝ «բանբեր» (խօսք բերող), «միաբան» (մէկ խօսք ունեցող) եւն. բառերը։

— «Բան»ը խօսք նշանակելէ ետք, նոյն արմատէն «բանել» (ըսել) նոր բայը կազմեց եւ յատկապէս գործածուեցաւ բարդբառային կառոյցներուն մէջ. «փառա+բանել» (փառք ըսել), «ընդդիմա+բանել» (հակառակը ըսել)։

— «Բառ» գոյականը ծնաւ «բան» գոյականէն եւ առաւ բառի ներկայ իմաստը, որմէ «բառգիրք, բառացանկ» բառերը։ «Բառ»ի կրկնութեամբ ստեղծուեցաւ «բարբառ»ը, որ նշանակեց լեզու, իսկ «բարբառել» նշանակեց խօսիլ, գոչել։

— «Բա» միավանկը հնչելը՝ ամէնէն մատչելին ու ամէնէն հեշտահունչ բառն է նորածինին չրթներուն համար։ Նորածինը հազիւ թէ չրթները իրարմէ անջատէ, «բա» կ'արտաշնչէ։ Բնական է որ նախամարդուն համար նորածինին արտասանած առաջին «բա» վանկը նոյնանար ըսել կամ խօսիլ բայերուն հետ։

Լեզու — *Հնդեւրոպական նախալեզուներուն պատկանող բնիկ հայ բառ, որ զանազան այլաձեւումներէ անցնելով՝ առած է վերջնական «լեզու» ձեւը, փոխարինելով իր սկզբնական «տիզու» ձեւը։ Արմատն է «լէզ» կամ «լեզ»։*

«Լեզու»ն, խօսք, բարբառ կամ խօսքի գործիք նկատուելէ առաջ, նշանակած է թէ՛ կենդանիին եւ թէ՛ մարդուն բերանին մէջ գտնուող այն անդամը կամ մկանը, որ լիզելու, համտեսելու կամ պատառը կուլ տալու ծառայած է։ Ապա լեզուին արտաքին սուր ձեւէն մեկնելով, «լեզու» նշանակեց նաեւ ծայրաձեւ առարկայ, որմէ կազմուած է «լեզուակ» բառը։

Մարդուն համար՝ լեզուով խօսիլը աւելի կարեւոր դարձաւ քան լեզուով լիզելը։ Մարդը ի վերջոյ «լեզու»ն իբր միայն խօսքի օրկան ճանչցաւ։ Այս պատճառով լեզուն նոյնացաւ խօսելու գործիքին հետ, եւ հոմանիշ դարձաւ ազգերու զանազան բարբառներուն։ Եւ իրենց լեզուներուն տեսակին համաձայն՝ ազգերը զանազանուեցան իրարմէ իբր հայալեզու, յունալեզու...։

Մարդիկ կոչուեցան «լեզուանի», «լեզուագէտ»։ Մնաւ «լեզուաբանութիւնը»։ Ջար լեզուն կոչուեցաւ «լեզուագար»։

Ասք, Ասել — *Հնդեւրոպական նախալեզուներուն «ակ» կամ «աս» արմատներէն կազմուած են «ասել, ասոյթ, ասք» բառերը։ «Ասել»ը, ինչպէս*

խօսիլը, մարդկային ընութեան յատկանիշերէն է։ Այս պատճառով մարդը ինքզինք միւս կենդանիներէն զանազանած է, ինքզինք կոչելով «աստուն», «խօսուն» եւ «բանական» էակ։

«Ասել»ը պարզ ըսել է, որ ըսելու իր պարզ իմաստէն դուրս գալով՝ յետագային արուեստով պատմել նշանակեց, «ասք» ձեւի տակ։ «Ասք»ը մշակուած խօսք է։ Որմէ նաեւ «ճարտասան», «դերասան», «բեմբասաց» բառերը, որոնք խօսքի վարպետ կը նշանակեն։

Խօսքի վարպետներ էին նաեւ «աստմունքող» գուսանները, որոնք ստեղծեցին «վիպասացութիւն»ը կամ «վիպասանք»ը։

Խօսք, խօսիլ — Սանսկրիտ լեզուէն ծագած են «խօսք, խօսիլ» բառերը։

«Խօսիլ»ի իմաստը կը տարբերի «ըսել»ու իմաստէն։ «Ըսել»ը միտք արտայայտել է, առանց պաշտօնական հանգամանքի, նոյնիսկ եթէ ճարտար ոճով, մինչդեռ «խօսք»ին բովանդակութիւնը կշիռք ունեցող բովանդակութիւն է, ըլլա՛յ խօսողին, ըլլա՛յ ըսուած խօսքին հանգամանքին պատճառով։ «Խօսիլ» նշանակած է ճառել, պատգամել, բողոքել։

Սկզբնական շրջանին՝ «խօսք»ը նոյնացուած է «աքլորի կանչ»ին հետ, եւ «խօսնակ» (բանբեր) բառը նախապէս նշանակած է աքաղաղ։ «Խօսք»ը բարձրաձայն յայտարարուած խօսք եղած է։ «Խօսք ընդ Աստուծոյ»։ Պատուո՛յ խօսք, «խօսեցեալք», նշանաւոր խօսք, «խօսքկապ», բառեր են, որոնք խօսքին նախկին պաշտօնական հանգամանքը ժառանգած են։ «Խօսացտէր» հին բառը նշանակած է այն իշխանաւորը, որուն խօսքը կը գօրէ։

Զրոյց — Արմատը՝ անստոյգ։ Ըստ ոմանց, սանսկրիտ «սրուտի» արմատէն, լսելու իմաստով։ Ըստ ուրիշներու՝ պահլաւական «սրուտան» արմատէն, երգի նշանակութեամբ։

«Զրոյց»ը խօսակցութիւն է, որ կը կատարուի երկու անձերու կամ երկու կողմերու միջեւ, բան մը բացատրելու կամ պատմելու համար։

Իր խօսակցական բնոյթէն դուրս գալով, «զրոյց»ը նշանակած է բերնէ բերան փոխանցուող աւանդական պատմութիւն, եւ վերջապէս ըսի—ըսաւ։

«Զրոյց» բառէն կազմուած են «զրուցարանութիւն» (պատմութիւն անցուդարձերու), «զրուցատրութիւն» (պատմուժ, մեկնաբանութիւն, երկխօսութիւն), «զրուցել» (պատմել, աւանդել, խօսակցիլ)։

Գիր, գրել — մարդը փորձեց բերնէն ելլող եւ օդին մէջ ցնդող խօսքը կերպով մը պահպանել, միտքը գիրի վերածել, ականջով լսածը աչքով կարդալ, արձանագրել։ Նախամարդը նախ սկսաւ բնութենէն պատկերներ քա-

դել եւ զանոնք գծագրելով՝ զանոնք իրր միտքի հազորդիչ գործածել։ Առաջին «գիր»երը գծագրութիւններ եղան, գրելը հոմանիշ դարձաւ գծելու։

Հնդեւրոպական նախալեզուներուն խումբին պատկանող բնիկ հայկական «գիր, գրել» բառերը այս պատճառով նախ եւ առաջ նշանակած են «քերել, քերթել», կամ «պատռել, ճեղքել, հերձել», որովհետեւ առաջին «գիր»երը սրածայր քարի կամ սուր երկաթի միջոցով քերուած, քերթուած ու գծուած են փայտի, մորթի, քարի կամ այլ նիւթի վրայ։

Քերելով ու քերթելով գծագրուած այս պատկերները կոչուեցան «նչանագրեր», «մեհենագրեր», «բեւեռագրեր» կամ «սեպագրեր»։ «Գիր»ը վերապահուեցաւ մեհեաններուն եւ արքունիքին գործածութեան։ Եւ որովհետեւ «գրել»ը որոշ դասակարգի մը մենաշնորհն էր, առաջին «գրող»ները կոչուեցան «քերթող»ներ։ «Գիր» նշանակեց նաեւ պաշտօնական գիր, հրովարտակ։

Այբուբէնի հնարումէն ետք, «գիր գրել»ը արհեստ դարձաւ։ Մնան «գրիչ»ներ, այսինքն՝ դպիրներ, նօտարներ, որոնք ձեռագրեր ընդօրինակեցին եւ ստեղծեցին «գրչութեան» արուեստը, թուչնագրերով, ծաղկագրերով..., եւ գրի առին պետական գործառնութիւնները։

Գրուած թուղթերուն եւ մագաղաթներուն տրցակները կոչուեցան «գիրք» (գրութիւն) կամ «գրեանք», ապա «գիրք»ը առաւ մատեանի իմաստ։ «Գիրք» նշանակեց Մ. Գիրքը։ Գիրք կարդացող պաշտօնեան կոչուեցաւ «գրակարդաց»։ Ցետագային «գիր»ով յօրինուած գործերը դարձան «գրականութիւն», գրելու արուեստը՝ դպրութիւն, քերթութիւն։

Այբուբէնի հնարումէն ետք, գրաւոր լեզուն կոչուեցաւ «գրաբար» լեզու։

9– ՄԱՐԴԿԱՅԻՆ ԸՆՏԱՆԻՔ

Զարմ, արմատ, ազգ (ազն), բուն, բնութիւն, ծագում, ծնունդ, ցեղ, տոհմ, ճետ, ժողովուրդ, գերդաստան, սերունդ։

Մ. Գիրքը կը պատմէ, թէ մարդկային ցեղը անդրանիկ զոյգէ մը յառաջ եկաւ, Ադամն ու Եւան եղան։ Ըստ այս աւանդութեան, երկրագունդիս մարդկութիւնը հասարակաց մէկ ծագում ունեցաւ, որմէ ծնունդ առին ժողովուրդները, ազգերը, ցեղերը, եւն.։

Մարդկութեան մէկ նախաբջիջի մը պատկանելու այս վարկածը կը հաստատուի նաեւ վերեւ նչուած կարգ մը բառերուն ստուգաբանութենէն։

Արմատ, Արմ, Զարմ – «Արմատ» բառը կազմուած է «արմ» հայկական արմատէն, որուն աւելցած է «ատ» մասնիկը։

«Արմ»ը արմատ կը նշանակէ, բայց «արմատ»էն կը տարբերի։ Երկուքն ալ կը նշանակեն ծառի մը հողին մէջ թաղուած սնուցիչ մասը։ Սակայն «արմ»ը ծառին արմատներուն մակերեսին մօտիկ մասն է, «արմատ»էն նուազ խոր է, աւելի հաստ ու աւելի տոկուն։ «Արմ»ը կը վերջանայ «արմատ»ներով։

«Արմատ»ները արմին չարունակութիւնն ու վերջամասն են։ Հայերէնի «ատ» վերջավանկ մասնիկը բանի մը վերջին նօսրացած ծայրերը կը նշանակէ, ինչպէս «խորխորատ», «հեղեղատ» բառերուն պարագային ալ։

«Արմատ»ը այն մանր ու փափուկ թելերն են, որոնք հողէն կենսատու ափիլը կը ծծեն։ «Արմատ»ը աւելի փափուկ ըլլալով, նաեւ կ'ուտուի։ «Արմատաբոյծ» (արմատով սնող) բառը կը մատնանշէ «արմատ»ին ծառին թարմ ու փափուկ մասն ըլլալը, զոր կարելի է ուտել։ Այս իմաստէն յառաջ եկած է «արմտիք» բառը (ցորէն, գարի)։ Տունկերը «արմ» չունին, այլ միայն «արմատ»։

«Արմատ» նաեւ պատկերաւոր իմաստ առած է եւ կը նշանակէ բանի մը ամենախորունկ ծայրամասը, խարիսխը, հիմը· ակռային արմատները, չարին արմատները։

Մատ մը «արմատախիլ» ընել կը նշանակէ անոր վերջին բարակ կենսաթելերն անգամ գետնէն խլել։

– «Զարմ» բառը կազմուած է «արմ» բառէն։ Սակայն «զարմ»ը փոխանակ բուսական աշխարհին պատկանելու, անցած է մարդկային աճումին աշխարհին եւ նշանակած է «զաւակ, սերունդ, տոհմ»։ Ուստի «արքազարմ» կը նշանակէ թագաւորական արմատին պատկանող սերունդ։ «Անզարմ» կը նշանակէ առանց արմատի կամ սերունդի մնացած տուն։ «Զարմուհի» բառը գրաբարի մէջ նշանակած է սերնդագործումի համար պահուած էգ ձի։ Աշխարհաբարին ներկայ «զարմիկ, զարմուհի» բառերը կը մատնանշեն նոյն գերդաստանին անմիջական արմատով իրարու պատկանող հարազատ անձերուն (եղբայրներու եւ քոյրերու) զաւակները։

Բուն – Պահլաւական ծագումով բառ, որ կը նշանակէ «հիմ, յատակ, արմատ, ծագում, սկիզբ, ստորոտ»։ Սակայն պատկերին իբր մեկնակէտ ծառացած է ծառին «բուն»ը, որ անոր կեդրոնական մասն է, իրանն է, որ զինք ամուր կը բռնէ ու կանգուն կը պահպանէ, անոր ծանրութիւնը կը չալկէ։ Բառը այս իմաստով կը հասկնանք երբ կը գործածենք «բուն» բանակ, «բուն» հարց, «օրն ի բուն» (օրուան գլխաւոր ծանրութիւնը) ասոյթները։ Կ'ըսենք նաեւ նիզակի բուն, խաչի բուն, դրօշակի բուն (կոթ)։

«Բնութիւն»ը բանի մը բունն է, իսկութիւնն է, բանի մը գոյացուցիչ

ուժն է։ Մարդուն «բնութիւն»ը մարդուն էութիւնն է։ Ինչ որ «բուն»ին կապուած է «բնական», «բնածին», «ի բնէ» է, «բնաւ» (արմատով) է, «բնիկ» է, ուստի օտարամուտ չէ, արուեստական չէ, հարազա՛տ է։

«Բուն»ը չփոթելու չէ «բոյն» բառին հետ, թէեւ իմաստները կրնան մերթ իրարու համապատասխանել։ «Բուն»ը ծառին իրանն է եւ կը պատկանի բուսական աշխարհին, մինչդեռ «բոյն»ը ծագումէ առած է պահլաւական բայէ մը, որ «չինել, տուն կերտել» կը նշանակէ, թռչունի բոյնի օրինակին վրայ։ «Բոյն»ը ի բնէ բնութեան մէջ գոյութիւն չունի, զայն կը չինեն բնակելու համար։ Բնակելէ ետք՝ կը դառնայ բուն տուն, ուսկից «բուն» եւ «բոյն» բառերուն իմաստի մօտիկութիւնը։

Ազգ, Ազն — «Ազգ»ը հասարակաց բառ է հնդեւրոպական նախալեզուներուն մօտ։ Կը պատկանի բուսական աշխարհին եւ իր սկզբնական իմաստով կը նշանակէ «ճիւղ, ծիլ, ընձիւղ»։

«Ազգ» կը կազմեն այն բոլոր անհատները, որոնք նոյն բունէն սերնդագործուած են, ըլլան բոյսեր, ըլլան մարդիկ, ըլլան կենդանիներ։ Վարդերը կը կոչուին «վարդազգիներ», մարդիկ կը կոչուին «մարդազգիներ», իսկ կենդանիները «կենդանազգիներ, թռչնազգիներ, հաւազգիներ»։ Մարդիկ իրարու «ազգական» կամ «ազգակից» կը կոչուին, որովհետեւ նոյն տեսակէն ծլած են, նոյն սեռային ծիլին կը պատկանին։

Սակայն «ազգ» բառը չուտով զարճած է մարդաբանական սեռի մը պատկանելիութեան ընդհանուր անուանակոչումը։ Մարդկային «ազգ» կոչուած են մարդկային մէկ ուրոյն սեռին պատկանող հաւաքականութիւնները։

Մարդկային «ազգ»երը իրենց հերթին ստորաբաժանուելով՝ կոչուած են «լատին ազգ», «հայ ազգ», «յոյն կամ հրեայ ազգ», «պարսիկ ազգ», ըստ իրենց նահապետին կամ ազգահօր, որմէ յառաջ եկած են։ «Ազգ»երը իրարու հետ վերաբերած են իբր «օտարազգի», «այլազգի» կամ «համազգի»։

Նոյն «ազգ»ին պատկանելու համար՝ մարդիկ իրարու միջեւ լեզուի, կրօնի, երկրի, եւն. հասարակաց զօդեր ալ ունեցած են։ Սակայն այս բոլոր զօդերէն առաջ, «ազգ»ի մը բնորոշումին մէջ՝ սերնդագործական զօդը հիմնական կը մնայ։ «Ազգ»ը արիւնի կապ է։ Զայն կը կազմեն նոյն բունէն ծնած անհատները։ Մագած է «ազգաբանութիւն»ը, որ ազգի մը ծննդաբանութեան պատմութիւնն է։

«Ազն»ը «ազգ»ին որակական ստորաբաժանումն է, այս պատճառով՝ յաճախ միատեղ գործածուած են. «ազինք զանազան ազգաց», «ազգ եւ ազինք ամենայն»։

«Ազն»ը «ազգ»ին որակաւորում կու տայ, ըլլա՛յ բարի, ըլլա՛յ չար. «ա-

զինք աւազակաց», «ազինք հրեչտակաց»։ «Ազն»ը յետագային նշանակեց «ազգ»ի մը ընտրանին, անոր ընտիր չառաւիղը, որմէ «դիւցազն, հայկազն» պատուաբեր բնորոշումները, որոնք «ազգ» բառի ըմբռնումին մէջ որակի եւ ընտրանիի գաղափարը կը չեչտեն։ «Ազն» բառի այս դրական իմաստէն ծնունդ առած են նաեւ «ազնիւ՝ ազնուական, ազնուականութիւն», «ազնուորդի» (ազնուականի որդի» բառերը։

«Ազնիւ» բառը դուրս գալով արիւնակցական կամ դասակարգային սեղմ իմաստէն, նշանակեց նաեւ ամէն ինչ որ ընտիր, պատուական, պատուաւոր է։ «ազնիւ ծառայ եւ հաւատարիմ», ազնիւ ոսկի, ազնիւ ցեղ, անխառնի, հարազատի իմաստով։

Ծնունդ – *Անոր արմատն է հնդեւրոպական նախալեզուներու պատկանող հայկական «ծին» (կէն, կին) բառը։ «Ծին»ը զաւակ տուող արգանդն է, «ծնունդ»ն ալ անոր արգասիքն է, անկէ սերած զաւակն է։*

«Ծնունդ»ը յատուկ է կենդանիներուն, որոնք «ծին» կամ արգանդ ունին, այս պատճառով «ծնունդ»ը կը տարբերի «ազգ, զարմ, բուն» բառերէն, որոնց ծագումը կը պատկանի բուսական աշխարհին։

«Ծնանիլ» կը նշանակէ իգական արգանդէն զաւակ ծնիլ, արգանդի ճամբով կեանք տալ, լոյս աշխարհ գալ։ «Ծնանիլ» կը նշանակէ թէ՛ ծնունդ առնել (ծնեալ), թէ՛ ծնունդ տալ (ծնուցիչ)։

«Ծնող» կը կոչուի այն զոյգը, որ զաւակի կեանք կու տայ։

«Ծին»ը բարդբառերուն կազմաւորման մէջ կը նշանակէ ծնունդ (զաւակ), ծնունդ տուող։ «Միածին» (մէկ հատ ծնած), «Աստուածածին» (Աստուծոյ ծնունդ տուող), «բնածին», բունէն ծնած, «լուսածին», լոյսէն ծնած կամ լոյս ծնող։

Ցեղ – *Հնդեւրոպական նախալեզուներուն պատկանող բառ, որուն արմատն է «ցել», որմէ կազմուած է «ցելուլ» (ճեղքուիլ) բայը։ «Ցեղ» բառը չունի ո՛չ բուսական, ո՛չ ալ կենդանական իմաստ։ «Ցեղ»ը ստուգաբանօրէն ճիւղաւորումի կամ բաժանուածութեան մատնանշումն է։ «երկցեղ» կը նշանակէ երկու ցեղի բաժնուած։*

Բառին ստուգաբանական ըմբռնումին համեմատ, «ցեղ»երը նախապէս պատկանած են աւելի մեծ միաւորի մը, հասարակաց մեծ արմատի մը, որմէ զանազան պատճառներով (գաղթով, պատերազմով, լեզուով, կրօնով) «ցեղ»եր հետզհետէ մայր բունէն անջատուած են, ստորաբաժանումներ յառաջացնելով։ Օրինակ հայ ցեղը «ցելած է» հնդեւրոպական մայր ակունքէն, որուն ուրիշներուն հետ ինք եւս կը պատկանէր, եւ դարձած է «հայ ցեղ», հայ ճիւղաւորում, հայ «ազգ»։

Երկրորդ հանգրուանին, նոյն գործընթացով, ցեղ մը իր հերթին աւե-

լի փոքր ցեղախումբերու (տոհմերու) ստորաբաժանուած է, ինչպէս Իսրայէլի ցեղը ստորաբաժանուած է 12 ցեղերու։ Նոյն ստորաբաժանումին արդիւնքն ըլլալ կը կարծենք մեր մէջ հայ Նախարարութիւնները, որոնք նոյն ցեղին պատկանելով հանդերձ, իրարու նկատմամբ տարբեր «ցեղեր» դարձած են, իւրաքանչիւրն ունենալով իր փոքր «ցեղային» յատկանիշերը։ Մամիկոնեան «ցեղ»ը, Բագրատունի «ցեղ»ը, եւն., իրենց նկարագիրներուն «ցեղային» տարբերութիւններով, որոնք զիրենք յատկանշած են Հայոց Պատմութեան ընթացքին։

«Ցեղ» եւ «ազգ» բառերը իրարմէ տարբեր են, բայց նոյն իրականութիւնը կը մատնանշեն. «ցեղ»ը մայր ակէն բաժանումն է, իսկ «ազգ»երը՝ սոյն բաժանումին հետեւանքներն են, բաժանուած միաւորներն են։

«Ցեղասպանութիւն»ը նոր բառ է, որ կազմուած է այս չփոթութեան հիման վրայ։ Իր սկզբնական իմաստին համեմատ՝ «ցեղ» մը գոյութիւն չունի, «ցեղ»ը ազգերու բաժանում կը նշանակէ, «ցեղ» մը չեն կրնար սպաննել, որովհետեւ բաժանում մը կամ ճիւղաւորում մը չի սպաննուիր։ «Ցեղասպանութիւն» բառին արդարացում տուողն այն է, թէ յետագային, ցեղ եւ ազգ իրարու չփոթուեցան, «ցեղ» բառը «ազգի, ժողովուրդի» իմաստ առաւ եւ «ցեղասպանութիւն» նշանակեց ազգի մը սպանութիւնը։

«Ցեղապաշտ»ը ան է, որ իր նեղ պատկանելիութիւնը կը նախընտրէ իր մայր պատկանելիութեան։ Ցեղապաշտը աւելի կը չեշտէ զինք միւսներէն բաժնող յատկանիշերուն վրայ եւ ինքզինք կը գերադասէ ու կը հակադրէ միւսներուն։

Տոհմ — *Պահլաւական ծագումով բառ, որ կը նշանակէ «սերմ, ձու»։ «Տոհմ» բառը «ծնունդ» բառին պէս կը պատկանի կենդանական, ո՛չ բուսական, աշխարհին։*

Ազգ մը կամ ցեղ մը կը բաղկանայ բազմաթիւ «տոհմ»երէ։

«Տոհմ»ի ծագումը հիմնուած է արական սերմերուն տարբերութեան վրայ։ Նոյն ցեղին կամ նոյն ազգին պատկանելով հանդերձ, կրնանք տարբեր «տոհմ»ի զաւակ ըլլալ, նայած թէ մեր ծննդաբանական արմատները նոյն ցեղին պատկանող ո՞ր արուին կամ ո՞ր տոհմապետին կը հասցնեն մեզ։ «Տոհմ»ի մը պատկանող անձը սեռային նոյն ժառանգականութիւնն ունենալու է։ «Տոհմիլ» կը նշանակէ սերիլ։

«Տոհմ»ը տարբերութիւն կը ստեղծէ եղբայրներու եւ անոնցմէ սերած զաւակներուն միջեւ, հիմնուած անոնց տոհմապետին տարբեր սերմին վրայ։ «Տոհմաթիւք» նշանակած է ազգաբանութիւն, ճիւղագրութիւն (arbre genealogique)։

«Տոհմ»ին ստեղծած կենսաբանական ժառանգութեան վրայ կ՛աւելնայ գերդաստանային ժառանգութիւնը, որ հողային եւ կալուածային սեփականատիրութիւն է, հիմնուած նաեւ դասակարգային—ընկերային—

տնտեսական ազնուականութեան վրայ։ Այս իրականութեան փաստն է «տոհմական» բառը։

«Տոհմական» կը նշանակէ տոհմին վերաբերող. «տոհմական ծագում» (ազնուական), «տոհմական պատերազմ», «տոհմական կալուածք»։

«Տոհմականք» բառը կը նշանակէ նաեւ տոհմին պատկանող արտերուն արտադրած բերքը, ինչ որ կը թելադրէ թէ ազատին ու ռամիկին յանձնուած հողաչերտերէն զատ՝ «տոհմ»ին վերապահուած ընտիր կալուածներ ալ կային, որոնք նշանաւոր էին իրենց արտադրած բերքով, ինչ որ «տոհմական» բառը դարձուցած է հարուստ բերքի հոմանիշ։

«Տոհմիկ» բառը ունի ազնուականի եւ հարազատ ծագումի իմաստ, մինչ «անտոհմ» կը նշանակէ աննշան գերդաստանի ծնունդ, roturier։ Ատուած մեզ՝ անտոհմներս (ծագումով աննշան մարդիկս) ընտրեց, կը գրէր Ս. Պօղոս ծագումով համեստ առաջին քրիստոնեաներուն։

«Տոհմիկ դաստիարակութիւն» ըսելով կը հասկնանք իր հարազատ ծագումին պատկանող, տոհմին արժէքները արտայայտող դաստիարակութիւն։

Ճեմ – «Ճեմ» կը կոչուի սերունդի մը յաջորդութիւնը կամ անունի չարունակութիւնը ապահովող արու զաւակը, որուն հակառակն է «անճեմ» բառը որ կը նշանակէ անզաւակ, ամուլ։ Անոր իբր արմատ կը ծառայեն սանսկրիտ «ճաթի» կամ պարսկերէն «զեմ» բառերը, որոնք հաւասարապէս ծնունդ կամ սերնդագործելու կարողութիւն կը նշանակեն։

«Ճեմ»ը կը ստեղծէ «տոհմ»ը։

«Ճեմ»՝ բառը արու զաւակի հետ առընչուած ըլլալուն փաստն է նաեւ հայ գաւառական լեզուն, ուր «ճեմ» բառով կը նշանակեն փոքրիկ աքլորը, իսկ «ճեմնոց» կը կոչեն աքլորներու հաւնոցը։

«Անճիտել» կը նշանակէ առանց արու զաւակի ձգել, ցեղը բնաջնջել։

Ծագում – Արմատն է «ծագ», հաւանաբար սումերական լեզուէն, եւ կը նշանակէ «ծայր», բանի մը առաջին ծայրը, կատարը, ինչպէս լերան ետին յայտնուող արեւուն առաջին ճառագայթը, որուն «լուսածագ» անունը կու տանք։

Նախամարդը ամէն ինչի մէջ երկու ծագ նկատած է. սկսող ծագը, վերջացող ծագը, նախասիրութիւնը տալով սկսող ծագին։ Կ'ըսենք նետի ծագ, «ծագ մատին, ծագ գաւազանին», եւ կը հասկնանք անոնց սուր վերջամասերը, ծայրերը։ Կ'ըսենք «ծագէ ի ծագ», այսինքն մէկ ծայրէն միւս ծայրը, օրը պատկերացնելով իբր երկու ծայր ունեցող մէ'կ ամբողջութիւն։

«Ծագիլ» կը նշանակէ իր սկսող «ծագ»ը ցոյց տալ, հողի տակէն ծիլ արձակել կամ լերան ետեւէն արեւ ծագիլ։

«Ծագում» բառը երկու նշանակութիւն ունի։ Կրնայ նշանակել նոյ-

նինքն ծագիլը· «ծագումն լուսնի», արեւի ծագում, գաղափարի ծագում· կրնայ նաեւ բանի մը սկզբնակէտը կամ պատճառը նշանակել· բառի մը ծագում, կեանքի ծագում, ցեղային ծագում, պատերազմի ծագումը։

Ժողովուրդ — «Ժողով» արմատէն կազմուած է «ժողովուրդ» բառը, ինչպէս «խառնուրդ» բառը կազմուած «խառն» արմատէն։ «Ժողովուրդ» բառը ցեղային կամ սերնդագործական ծագում չունի։ «Ժողովուրդ»ը քանակական հաւաքի պատկերացում կու տայ, ինչպէս որ «ցեղ»ը՝ բաժանումի։

«Ժողով» ընդհանուր որակում է, կը նշանակէ հաւաքուած մարդիկ, ի՛նչ ալ ըլլայ հաւաքուելու դրդապատճառը· «ժողով» կայ առաջնորդներու (ժողովականներ), «ժողով» կայ հաւատացեալներու (եկեղեցին իբր Աստուծոյ ժողովուրդը), «ժողով» կայ հանդէսի համար։ Անոնք միատեղ հաւաքուած՝ «ժողովուրդ» կը կազմեն։ «Ժողովուրդ»ը անդէմ զանգուածն էր։

Յետագային՝ «ժողովուրդ» բառը բնորոշեց այն մարդիկը, որոնք իրարու միացած են ազգային նոյն պատկանելիութեան, նոյն յատկանիշերուն անունին տակ· «Հայ ժողովուրդ», «ասորի ժողովուրդ», «արաբ ժողովուրդ», եւն.։

Գերդաստան — *կազմուած է հնդեւրոպական նախալեզուներու պատկանող հայկական «գերդ» արմատէն, «ստան» մասնիկով։*

«Գերդ» նշանակած է բնակարան կամ տուն, իր կալուածներով, ուր կ՛ապրի գերդաստանատէր մեծատունը իր ընտանիքով, պաշտօնեաներով, մշակներով, ծառաներով եւ գերիներով։

«Գերդաստան»ը աւատական շրջանին նմանող կալուածատիրական կառոյց մըն էր, որուն տէրն է հողամշակումով զբաղող ազնուական իշխանաւոր մը։ «Գերդ»ը (կալուածը) այն կորիզն է, որ ժառանգական զօրը կը փոխանցէ «գերդաստան» բառին։ «Գերդաստան»ը այս կալուածին ժառանգներն են։ Նոյն կալուածը ժառանգելու իրաւունքը գերդաստանային ըլլալով, «գերդաստան» բառը առաւ ընտանիքի իմաստ։

Սերունդ — *Արմատն է հնդեւրոպական նախալեզուներուն պատկանող հայերէն բնիկ «քեր» բառը, որ համազօր է «սեր» արմատին եւ կը նշանակէ աճիլ, աճեցնել, զաւակ ծնիլ, թէ՛ կենդանական, թէ՛ բուսական աշխարհէն ներս։*

«Սեր» արմատէն կազմուած է «սերունդ» բառը, որ կը նշանակէ որդեծնութեան չարունակականութիւն, շղթան, զաւակներուն յաջորդութիւն, հօրմէ որդի։ «Սերունդ»ը արդիւնքն է մարդուն կենսագործութեան, Աստուծոյ արձակած «աճեցէ՛ք եւ բազմացէ՛ք» հրամանին համեմատ։

«Սերունդ» բառին նշանակութիւնը կապուած է նաեւ տարիքի, շրջանի, որմէ ծնած են «նոր սերունդ», «երէց սերունդ», «նախապատերազմեան

սերունդ» բացատրութիւնները։ «Սերնդակից» ըլլալ կը նշանակէ միասին սնած ու աճած, նոյն պատմական չրջանին մէջ ապրած, նոյն չրջանի սերունդին պատկանիլ։

«Սեր» արմատէն կազմուած է «սերիլ» բայը, որ կը նշանակէ աճիլ, ծնիլ, բազմանալ, պահպանելով իր տեսակին դիմագիծը։ Որուն հակառակ՝ «այլասերիլ» կը նշանակէ իր ծնունդին յատկանիշերէն չեղիլ։

Սերմ – Նոյն «քեր» արմատէն յառաջ եկած է նաեւ «սերմ» բառը։ Ջկա՛յ «սերիլ» կամ աճիլ առանց «սերմ»ի։ «Սերմ»ը բեղմնաւորիչ ուժն է թէ՛ բուսական, թէ՛ կենդանական կեանքին։ «Անսերմ ծնունդ» չկայ բնական կարգին մէջ։

«Սերմ»ի բուսական իմաստէն կազմուած են «սերմանիք» (հունտ), «սերմնացան, սերմանող» բառերը։

Սեռ – Նոյն «քեր» արմատէն ծնած է նաեւ «սեռ» բառը, որ «սեր» եւ «սերմ» բառերուն կ՛աւելցնէ արուի եւ էգի «սեռային» տարբերութիւնը։

«Սեռ»ը մուտք գործած է նաեւ կարգ մը լեզուներուն քերականութեան եւ գրականութեան մէջ, զանազանելու համար բառերուն արական եւ իգական բնոյթը եւ գեղարուեստական գործի մը ո՞ր սեռին պատկանիլը։ արձա՞կ, տաղաչափեա՞լ, քերթուա՞ծ, վէ՞պ։

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

Ինչպէս որ նախորդ գրութիւններով նախապէս ալ չեչտած էինք, կը հաւատանք թէ մարդկային լեզուները անցեալին մէջ հոմանիշ բառեր չեն ունեցած։ Նախամարդը նոյն պատմաչրջանին մէջ՝ նոյն առարկան կամ իրողութիւնը ո՛չ մէկ անգամ երկու տարբեր բառերով բնորոշելու պահանջքը զգացած է, յար ու նման Մեսրոպ Մաշտոցին, որ հայկական այբուբէնին համար՝ նոյն հնչումին երկու գիր չէ յօրինած, իւրաքանչիւր հընչումին իր տառը սահմանելով։

Նախամարդուն հնարած իւրաքանչիւր բառը իր անփոխարինելի նշանակութիւնը ունեցած է։ Հետեւաբար այսօր հոմանիշ նկատուած բառերը՝ անցեալին իրարմէ տարբեր իմաստներ ունեցած են, ծագումնային տարբեր մեկնակէտերով, որոնք բառերուն զատ զատ ստեղծումն ու գոյութիւնը արդարացուցած են։

Սակայն դարերու հոլովոյթին հետ՝ սովորական երեւոյթ է, որ ժողովուրդներ իրարու միջեւ բարքեր, կենցաղային սովորոյթներ փոխանակէ զատ, բառեր ալ փոխանակած են, որուն հետեւանքով նոյն իրականութիւնը նոյն լեզուին մէջ երկու անուն կրած է. մին՝ հին ու հարազատ, միւ-

սը՝ նոր ու փոխ առնուած։ Ցաճախ պատահած է նաեւ, որ փոխ առնուած բառը բնածին բառին տեղը գրաւած է եւ զայն անտեսումի կամ մոռացութեան մատնած է։ Այս երեւոյթը լեզու մը օտարաբանութեամբ լեցուցած է եւ լեզուներու աղաւաղումին պատճառ դարձած։

Իմաստաբանութիւնը իրաւազրկուած բառերուն արդարադատ ատեանն է։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

1. Հր. Աճառեան, *Հայերէն Արմատական Բառարան*, Հտ. Բ., Երեւան, 1977, էջ 396։

Ա. Կ.

THE OTHER SIDE OF THE WORDS (V)
(Summary)

ANTRANIK GRANIAN

This is the fifth article of the author in the series which deal with the evolution of the meanings of various sets of Armenian words.

In this article the author highlights word groupings which are related to the concepts of searching, closing, lacking, large/small, shade, suffering, joy, verb/language, as well as a set of words pertaining to family relationships bonds.

1. *Voronel* - to look for
2. *Pentrel* - to search
3. *Hetapendel* - to pursuit
4. *Khendrel* - to ask for
5. *Kerkrel* - to explore
6. *Khoozarkel* - to check
7. *Getnel* - to find
8. *Pakel* - to close
9. *Gotsel* - to shut up
10. *Argeloul / argilel* - to obstruct
11. *Khepel* - to plug
12. *Kapel* - to plumb
13. *Koghpel* - to lock
14. *Tsatskel* - to cover
15. *Skoghel / kogharkel* - to veil
16. *Ghoghil* - to conceal
17. *Takchil* - to hide
18. *Atjil* - to grow
19. *Avelnal / araveloul* - to add
20. *Bazmanal* - to multiply
21. *Shatanal / shatnal* - to increase
22. *Kitchnal* - to decrease
23. *Sakav / sakavanal* - to lessen
24. *Takav* - on a small scale
25. *Nevazil* - to reduce
26. *Paksil* - to diminish
27. *Teranal* - to fall short of
28. *Metz* - big
29. *Pokr* - small
30. *Peztik* - minute
31. *Khoshor* - grand
32. *Kartj* - short

33. *Yergain* - long
34. *Hovani* - protection
35. *Estver* - shadow
36. *Shouk* - shade
37. *Tarapank* - suffering
38. *Neghoutioun* - discomfort
39. *Tandjank* - torture
40. *Visht* - agony
41. *Tsav* - pain
42. *Tchartcharank* - torment
43. *Lelkank* - rape
44. *Tajank* - misery
45. *Khoshtankel* - to torture with an instrument
46. *Andzouk* - narrowing
47. *Ourakhoutioun* - happiness
48. *Khind / Khendoutioun* - festivity
49. *Zevartoutioun* - cheer
50. *Zevarjoutioun* - cheerfulness
51. *Berkroutioun* - jubilation
52. *Tsentzoutioun* - joy
53. *Hatjouyk* - pleasure
54. *Hertjvank* - rejoicing
55. *Vayelk* - enjoyment
56. *Khaytank* - flambuoyance
57. *Goh / gohoutioun* - contented
58. *Hangist / hangestoutioun* - comfort
59. *Bay / ban / bar / barbar* - verb
60. *Lezou* - language
61. *Ask asel* - narration
62. *Khosk / khosil* - talk
63. *Zerouyts* - chat
64. *Gir / gerel* - letter
65. *Armat / arm / zarm* - root
66. *Boon* - stem
67. *Azg / azen* - nation
68. *Tzenount* - birth
69. *Tsegh* - race
70. *Tohm* - clan
71. *Tjet* - the male son that preserves the family name
72. *Tzagoum* - origin
73. *Joghovourd* - people
74. *Gerdastan* - family
75. *Serount* - generation
76. *Serm* - gene
77. *Ser* - gender

ՀԱՅԵՐԸ ԱՐԺԱՆԹԻՆԻ ՄԷՋ.
ՆՇՄԱՐՆԵՐ
ՄԵԿՆԱԲԱՆՈՒԹԵԱՆ ՄԸ ՀԱՄԱՐ[1]

ՎԱՐԴԱՆ ՄԱԹԷՈՍԵԱՆ

Ա.

Սփիւռքի մէջ ազգային ինքնութեան հարցը բաւական արծարծուած նիւթ մըն է, որ, սակայն, վերջին քսանամեակին միայն սկսաւ լուրջ վերլուծումի ենթարկուիլ։ Այս մարզին մէջ չփոթի եւ թիւրիմացութեան զգացում մը կը նկատուի, քանի որ յաճախ, ինչպէս կ'ըսեն, «ձիերը սայլին եռեւէն կը քալեն», ուստի՝ կա՛մ նպատակները կը դառնան մեկնակէտ եւ կամ մեկնակէտերը կը դառնան... նպատակ։ Ամէն պարագայի, եւ մեկնելով այն իրողութենէն, որ ըստ սահմանումի՝ Սփիւռքը միաճոյլ կառոյց մը չէ, աչխարհագրական իւրաքանչիւր գօտի ենթակայ է տարբեր մօտեցումներու, որոնք կրնան հասարակաց գետին մը ունենալ կամ նմանօրինակ եզրակացութիւններու յանգիլ։

Արժանթինի (եւ առհասարակ՝ Հարաւային Ամերիկայի) պարագային, այդ աչխատանքը գրեթէ բացակայ է։ Թէեւ արժանթինահայ գաղութի պատմութիւնը որոչ չափով հետազօտուած է[2], կարելի է պնդել, թէ վերլուծական մտորումի առիթը միայն ստեղծուած է 1989–1991ին, Պուենոս Այրէսի Հայագիտական Ուսմանց Հիմնարկի կազմակերպած երկու միջազգային գիտաժողովներու[3] եւ սեմինարի մը ընդմէջէն։ այդ գիտահաւաքներուն որոչ ուղղութիւններ նչուեցան, բայց դեռ կարելիք երկար ճանապարհ մը կայ[4]։

Օգտուելով այս մարզին մէջ արդէն կատարուած տեսաբանական աչխատանքի որոչ դրոյթներէն, եւ աչքի առջեւ ունենալով, որ Սփիւռքը իրեւ այդպիսին երկար ատենէ ի վեր նախատեսուած անկիւնադարձի մը վերջնական հանգրուանին մէջ կը գտնուի՝ պիտի փորձենք այստեղ սահ-

մանել խնդրին նախադրեալները եւ ապա անցնիլ մեր ուսումնասիրութեան բուն նիւթին։

«Սփիւռք» ըսելով, անշուշտ, կը հասկնանք 1915ի աղէտէն ետք գոյացած համատարած ցրուումը։ 1915ը այն պահն է, երբ տեղի ունեցաւ կորիզին ծագումնային անվերադարձ պայթումը. մինչ այդ՝ հայկական գաղթավայրերը յղումի կեդրոն մը կը պահէին, հոգ չէ թէ քաղաքական աննպաստ պայմաններու տակ։ Յիշենք, թէ հրէական Սփիւռքը ծնաւ Բաբելոնի գերութենէն ու Երուսաղէմի քանդումէն ետք. Սփիւռքը ծնունդն է կործանումին։

Հետաքրքրական է, որ Մեծ Եղեռնի սերունդը կործանումի իրողութեան գիտակից կ'երեւէր։ 1914ին, Յակոբ Օշական (դեռ Քիւֆէճեան մականունով) կը գրէ թէ «պատռտուած, հինցած, իր կեդրոնէն, իր երկիրէն, իր կրօնքէն վռնտուած, թափառիկ, աննպատակ արշաւի մը գետնաքարչութեանը մէջ նիւթացած, անուն չունեցող, մարմին չունեցող, խլրտուն զանգուած մը կայ մեր առջին...»[5]։

Աղէտը պատահեցաւ ուրեմն, դատելով Օշականի եւ անոր սերնդակիցներուն արտայայտութիւններէն, բայց միայն հոգեկան մակարդակի վրայ։ Տարի մը ետք, տեղի պիտի ունենար նիւթական ողջակիզումը։ Կորիզը՝ Արեւմտեան Հայաստանը պայթեցաւ, եւ բեկորները ամէնուրեք ցրուեցան։ Սփիւռքի—երբեմն «Ցրօնք» կոչուած—անկիւնաքարը զետեղուեցաւ։ «Ժողովուրդ»ը ցրուեցաւ եւ դարձաւ «անժողով»։

Գրիգոր Պըլտեանի հետեւեալ սահմանումը չափազանց դիպուկ է այս իմաստով.—

«Սփիւռք» անունին եզականութիւնը պէտք չէ ծածկէ, որ խօսքը կը վերաբերի ցրուած, տարածուն եւ բազմակի իրականութեան մը, որ չ'ենթարկուիր համընդգրկումի փորձերուն, որքան գայթակղիչ որ [ալ] ըլլան անոնք։ Այս ճշդումը անհրաժեշտ է որպէսզի խուսափինք Սփիւռքը դարձնելէ միագոյն, մի եւ միակ վայր մը, «տարածք» մը, հաստատութիւն մը, ուր աւանդութիւն եւ նորոգում, որպէս հակընդդէմ ու թերեւս լրացուցիչ ուժեր, կը մարտնչին։ Սփիւռքը երկիր մը չէ, ոչ ալ հաւաքուած ժողովուրդ մը, հակառակ տարաձայնութիւններու։ Ոչ, համայնական համայնքներու շարան մըն է եւ ցրուեալ հանրութիւն մը որ հանրային կեանք չունի»[6]։

Սփիւռքը կրնայ սահմանուիլ որպէս յետարդիական արտադրութիւն, քանի որ կը ցոլացնէ հատուածում, խաչաձեւում եւ նուիրապետական անկարգութիւն, արդիականութեան (ամբողջութիւն, հետեւողականութիւն, կարգ եւ շարունակականութիւն) հակառակ բեւեռին վրայ[7]։ Ահաւասիկ քաոսը, ի հակադրութիւն նախկին «կոսմոս»ին. ցրուումը կը պահանջէ ցնորական անցեալի մը վերականգնումը։ Այդ վերականգնումին լաւագոյն հիմքը կը սեպուի, Մարկ Նշանեանի բառերով, «կեդրոնացման կրկնե-

բեւոյթ»ը, որ կը մատնէ ցրուած բոլոր բեկորները ի մի բերելու եւ սկզբնական ամբողջութիւնը վերակազմելու պատրանքը[8]։

Այդ կրկներեւոյթը հիմնուած է էական նախադրեալի մը վրայ — ուրանալ Սփիւռքը։ Ուրացումը արձանագրուած է տասնամեակներու ընթացքին ու մինչեւ այսօր կը յամենայ որոշ դիրքերու վրայ. այսպէս, 1991ի Օգոստոսին արժանթինահայ մամուլին մէջ լոյս տեսած յօդուած մը կրկին անգամ կը պահանջէր «վերջնականօրէն արտաքսել Սփիւռքի ինքնանպատակ ըլլալու յղացքը։ Համոզուիլ որ պարտադրեալ իրականութիւն մը եղաւ, իսկ անոր պահպանումը՝ միջոց մը միայն»[9]։ *Եթէ Սփիւռքը ինքնանպատակ չէ՝ կը նշանակէ որ ժամանակաւոր է, դատապարտուած՝ անհետանալու, կամ ալ՝ սկզբնական վիճակին՝ կեդրոնին վերադառնալու։ Եթէ պարտադրեալ իրականութիւն մըն է՝ կը նշանակէ որ անբնական իրականութիւն մը կ'ապրինք եւ պէտք է որ բնական կարգ վերադառնանք, այսինքն՝ կեդրոն։*

Խնդրոյ առարկայ է, արդ, «յաւերժ վերապրում»ի գաղափարախօսութիւն մը, որ միայն բախում կը ստեղծէ միջավայրին հետ, որովհետեւ գոյակցութեան գաղափարը կը մերժէ։ Ահա, ուրեմն, ազգային ինքնութեան գոյացումը արգելակող ազդակ մը, որ սփիւռքահայ մարդուն վերջնական ձեւաւորումը կը սահմանափակէ։ Պէտք չէ մոռնալ, որ սփիւռքահայը կ'ապրի երկու իրականութիւններու միջեւ եւ անոր ինքնութիւնը պիտի գոյանայ անոնց ներդաշնակումէն եւ ո՛չ թէ մէկուն կամ միւսին մերժումէն։

Սփիւռքեան երեւոյթին նման կամայական — ըստ էութեան՝ քաղաքական դրդապատճառներէ թելադրուած — մօտեցումներ կ'ամբողջանան մեղմախօսութեան (euphemism) *օգտագործումով։ Տասնամեակներու ընթացքին գործածուած են «Սփիւռք» բառի հոմանիշներ, որոնք, խորքին մէջ, ժխտումի գաղափարը կը պարունակէին. «հայկական արտասահման», «արտահայաստան», «հայկական գաղթաշխարհ», եւայլն։ Մերթ ընդ մերթ կը գործածուէր «արտերկիր» եզրը, որ 1990էն սկսեալ քաղաքացիական իրաւունք ստացաւ սփիւռքահայ (հայատառ) եւ հայրենի մամուլի մէկ մասին մէջ՝ առանց կուսակցական զանազանութեան։ Այդ եզրին օգտագործումը կը փորձէ պարտադրել «երկրէն դուրս» եղող զանգուածի մը գաղափար, որ պէտք է, որ, հրամանագրի ուժով, վերադառնայ իր բուն տեղը։ Ըստ Մարուխեանին՝ «ժամանակը եկել է, որ Հայրենիք—Սփիւռք կապերի վերանայումին եւ վերարժեւորման ձեռնարկենք՝ մեկնելով նոյնինքն Սփիւռք բառի փոխարինմամբ Արտերկիր կամ Արտասահման բառով, որպէսզի բացայայտ դառնայ, թէ խօսում ենք իր ծանրութեան կենտրոնը կամ հողը՝ երկիրը ունեցող մի ժողովրդի մասին, իրրեւ ազգային մէկ ու անբաժանելի ամբողջութիւն։ ... Հայրենի կռուանից դուրս փնտռուած ո-*

րեւէ ձեւի կենտրոն, ի վերջոյ, ինքնանպատակ մէկ հատուածի կը վերածի Արտերկրի հայութեանը՝ յաւերժացնելով այսպէս կոչուած Հայկական Սփիւռքը, որ մինչեւ իսկ, իրրեւ բառ ու յղացք, այլեւս պէտք է դուրս հանուի հայ քաղաքական մտքի բառարանէն»[10]։

«Վերադարձ»ի անդրպատմական երեւոյթը — անդրպատմական՝ որովհետեւ ժամանակի կասեցումի գաղափարով կը խաղայ — որ ունի բնազանցական հիմք մը՝ ռումանացի փիլիսոփայ Միրչա Էլիատի բանաձեւած «յաւերժ վերադարձի միթոս»ը[11]*, նաեւ քաղաքական յենակէտ մը կ'օգտագործէ՝ յայտնութեան* (apocalypsis) *եւ ցնորքի* (utopia) *տրամախոհութիւնը, զոր Ճիւան Թապիպեան հետեւեալ կերպով կը բացատրէ.*

«Օգտագործած ենք ողջակէզը, մեր Ցեղասպանութիւնը,— կը գրէ անիկա, — որպէս միթական գործիք մը։ Միթական, ի դէպ, չի նշանակեր որ պատահած չէ։ Միթական գործիք ըսելով կը հասկնամ հայ մնալու ճիշդ ձեւին ծիսականացած մասնակցութեան կարգանիչին (code) *որոշադրումը։*

«... Ինչ որ իրապէս կը տեսնենք, ըստ էութեան, ուղղափառութեան մը կառոյցն է եւ մեր մշակոյթին մէջ այդ ուղղափառութիւնը մեզ տարած է անոր ընկերա—քաղաքական զոյգին՝ աստուածպետութեան։ Աստուածապետական ընկերային համակարգի մը բոլոր յատկանիշերը ունինք (աստուածապետական անպայման Եկեղեցւոյ կառավարութիւն չի նշանակեր)։ Համակարգ մը ունինք, ուր իշխանութիւնը հաւատալիքներու համակարգի մը եւ անոնց ուղղափառ հետեւումին կապուած է։

«... Կարելի է սահմանել ո՛չ միայն ո՞վ կը հաւատայ, այլ նաեւ ո՞վ կրնայ ծառայել եւ ինչպէ՞ս կրնայ ծառայել դատին, ի՞նչ է դատին սահմանումը եւ ի՞նչ բնոյթ ունի այն անձնագիրը որ մուտք կու տայ այս կամ այն կազմակերպութեան։ Մեր պարագային, ո՞րն է հայ ըլլալու բնոյթը։

«... Ճշմարիտ մտածողութեան եւ ինքնախարազանիչ ապաշխարութեան գիծին չհետեւելէն բիսող մնայուն անձկութիւնը հասկնալու համար կը բաւէ ընդունիլ, որ մեր ամբողջ հայկականութիւնը, ամբողջ վաւերականութիւնը, ամբողջ հակակշիռը, մեր բոլոր հաստատութիւնները ուղղուած են երկու բանի։ Եթէ չընենք, ինչ որ ալ ըլլայ մեր չրրածը, մեր վերջը պիտի գայ ձուլումի եւ խառն ամուսնութեան ճամբով, եւ ոչ՝ թուրքերու դէմ կռուելով։ Բայց եթէ ընենք, կա՛յ ցնորքը։

«Եւ ի՞նչ է ցնորքը։ Վերադարձը դէպի հայրենիք»[12]։

Այս տողերը գրուած են 1986ին, եւ անկէ ետք հայկական իրականութիւնը կտրուկ փոփոխութիւններ արձանագրեց։ Նկատի պէտք է առնել, որ տասնամեակներով չեփորուած «դէպի հայրենիք վերադարձ»ը տեղի չունեցաւ զանգուածային կերպով, ոչ ալ տրամադրութիւններ յայտնուեցան, եւ այժմ կարելի ալ չէ կանխատեսել, թէ պիտի յայտնուի՞ն[13]*։ Սա չէ*

մեր հարցը, յամենայնդէպս· պարզապէս կը փափաքինք դիտել տալ տրամախոհական կեղծ վարկածի մը գոյութիւնը, որ հայկականութեան կայական (static) ու եզակի, փրկարար օրուան գալուստին սպասող տիպար մը կ'ենթադրէ։

Նման համահարթեցնող գաղափար մը նկատի չունի, թէ սփիւռք կը նշանակէ ցրուում, բայց նաեւ՝ տարբերութիւն։ Տարբերութիւն՝ որպէս նոր ինքնութիւն մը կերտելու ձեւ, ցրուում՝ որպէս հակադրութիւն կառոյցի։

Ճշտակ է որ կործանած կառոյց մը չի կրնար սահմանուիլ որպէս «տարբեր տարրերու կարգաւորուած յարաբերութիւններու ամբողջութիւնը»[14], ոչ ալ ծնունդ տալ համակարգի մը՝ «ամբողջութիւն՝ տրամաբանական եւ կազմակերպուած ձեւով կառուցուած տարրերու, որ, համադրաբար գործելով, կ'առաջադրեն տուեալ նպատակի մը հասնիլ»[15]։

Համակարգը հայ ժողովուրդն է, երկու ենթահամակարգերով՝ արեւմտահայութիւն եւ արեւելահայութիւն։ 1915էն ետք, երկու ենթահամակարգերը, պատմա–քաղաքական տարաբնոյթ բնաշրջումի պատճառով, զուգահեռ եւ գրեթէ անկախ էութիւններ դարձան· «գրեթէ անկախ» կ'ըսենք, որովհետեւ գիրենք կապուած կը պահէ կեդրոնացման կրկներեւոյթը, որով Սփիւռքը իր կեդրոնը կը փնտռէ Երկրին մէջ, որպէս հակազդեցութիւն աքսորին։

Իրականութեան մէջ, «արեւմտահայութիւն» համակարգը չարունակող Սփիւռքը կեղծ–համակարգ մըն է, որովհետեւ վերը նշուած պայմանները չի լրացներ·

ա) Կառուցուած ամբողջութիւն մը չէ, քանի որ փոխյարաբերութեան եւ հակակշիռի պակաս կը մատնէ։

բ) Տրամաբանութիւն եւ կազմակերպութիւն չկան, որովհետեւ բաղադրիչները անկարգ հատուածներ են, որոնք կը ծնին, կ'աճին ու կը մեռնին ինքնաւար կերպով։

գ) Համադրական գործողութիւնը անգոյ է, քանի որ ամէն հատուած իր չահերուն հետամուտ է։

դ) Հասարակաց նպատակ մը բացակայ է, որովհետեւ այնքան նպատակներ կան՝ որքան բաղադրիչներ։

Արեւմտահայութիւն եւ արեւելահայութիւն զոյգ համակարգերու կեդրոնախոյս չարժումը, որ մեր դարուն վերածուած է Հայրենիք եւ Սփիւռք երկու առանձին միաւորներու (աչխարհագրական, ժողովրդագրական, լեզուամշակութային եւ, մանաւանդ, մտածողական բաժանումներով), վերաճած է նաեւ Սփիւռք կեղծ–համակարգի բաժանումին «արեւելեան» եւ «արեւմտեան» զոյգ ենթահամակարգերու· սկզբնապէս բաժանումը աչխարհագրական էր, ապա դարձաւ մշակութային։ Աւսոր ամէնէն ցայտուն օրինակը Միացեալ Նահանգներու արեւմտեան ափի հայու-

թեան պարագան է, ուր Մերձաւոր Արեւելքէն եւ Հայաստանէն արտագաղթը երկու իրարամերժ հաւաքականութիւններու գոյացումը յառաջ բերաւ։

Կեդրոնախոյս երրորդ մակարդակ մը կայ ամէն կեղծ–ենթահամակարգի մէջ, ուր իւրաքանչիւր գաղութ պայմանաւորուած կը մնայ իր ընկերա–քաղաքական, տնտեսական եւ մշակութային ապրած միջավայրով։ Ուսումնասիրելի պարագայ մըն է, ի շարս այլոց, Արժանթինի եւ Ուրուկուայի գոյգ գաղութներու համեմատութեան հարցը։

Նոյնիսկ չորրորդ մակարդակի մը մասին կարելի է խօսիլ. ներգաղութային չերտաւորումները կուսակցական եւ քաղաքական տարբեր հոսանքներու միջեւ, որ յատկապէս սուր է Միջին Արեւելքի, Միացեալ Նահանգներու, Ուրուկուայի եւ, այլեւայլ չափով, այլ գաղութներու մէջ, որոնք, որոշ պարագաներու, դարձած են «ենթագաղութներու» գոյառումի ազդակ։

Այսպէս ուրեմն, միասնականութեան գաղափարը ցնորական է, որքան ատեն որ կեդրոնացնող ազդակներ (գաղափարախօսական, ընկերային, քաղաքական, տնտեսական, կամ մշակութային) չկան կամ չեն ստեղծուիր, երբ այսպէս կոչուած «համահայկական» կամ «համագաղութային» կազմակերպութիւններն իսկ մեծ տարբերութիւններ կը ցուցաբերեն իրենց միաւորներուն մէջ՝ նոյնիսկ ամէնէն ապակեդրոնացածներու պարագային։

Բ.

Միութեան չգոյութիւնը աւելի ակներեւ է, երբ յետեղեռնեան սերունդներու բնաշրջումի հոլովոյթը կ'ուսումնասիրուի։ Հոս կը գտնենք երկու մեծ բաժանումներ՝ Նախասփիւռք եւ Սփիւռք, որոնք իրենց հերթին կը բաժնուին հետեւեալ կերպով.

ա) Նախասփիւռք

1. Նախնասփիւռք
2. Նախասփիւռք

բ) Սփիւռք

1. Սփիւռք
2. Յետսփիւռք

Այժմ պիտի անցնինք այդ հոլովոյթը դիտարկելու Արժանթինի հայութեան պարագային։

Ա) Նախնաստիւռք

1. Նախնաստիւռք

Հոս կը մտնեն եղեռնէն առաջ Պուենոս Այրէս եւ Քորտոպա հաստատուած քանի մը հարիւր հայերը եւ 1922–1930ին Արժանթինի մուտք գործած հազարաւոր վերապրողները։

Թէեւ ցրուումը արդէն պատահած է, զայն կը կոչենք «նախնաստիւռք», որովհետեւ այս սերունդին մաս կազմող հասուն տարիքի անձերը անցեալին հաւատարիմ մնացած են մինչեւ իրենց անհետացումը։ Ֆիզիքապէս Արժանթինի եղած են, բայց հոգեկանօրէն թափառած են իրենց բնիկ գիւղի լեռներուն եւ արտերուն մէջ։ Նոր միջավայրին մէջ ամէն ինչ օտար եղած է ու մերժելի։ Ծանօթ անցեալի պաշտամունքին հակադրուած է սարսափը անծանօթ ներկայի մը հանդէպ։ Այդ վախը ներշնչած է ամէն ինչ անփոփոխ պահելու անհրաժեշտութիւնը, որովհետեւ անկէ կը բխէր ապահովութեան նուազագոյն զգացում մը։ Գրեթէ անմիջապէս յոռետես զգացողութիւն մը արձանագրուած է նոր սերունդին հանդէպ, ինչպէս կը կարդանք Պուենոս Այրէսի 1930ական թուականներու հայ մամուլին մէջ, ուր կ'ըսուի թէ «մոռցաք աւանդական սրբութիւնները, պարտադրութիւնները, թուլցան ձեր մօտ մեր հաւատալիքներու գուրգուրանքը, գիրն ու գրականութիւնը, ժամն ու աղօթքը, հայրենի օճախներու նուիրականութիւնները։ Ու կարծես տապանաքար մը դրիք մեր փառաւոր անցեալի բոլոր գեղեցկութիւններուն վրայ կամաւոր ինքնամոռացումով մը»[16]։

Դիտել տանք, որ այս եղերերգական տողերը, որոնց չարունակութիւնը նոյն չեչտը ունի՝ գրուած են ճիշդ այն ժամանակաշրջանին, երբ Շահան Շահնուրի Նահանջը Առանց Երգի հանրայայտ վէպի հերոսներէն Սուրէնը կը նչէր ձուլման իրողութիւնը Ֆրանսահայ գաղութին մէջ։ Երկու պարագաներուն ալ, գաղթականի կամ տարագիրի հազիւ տասնամեակ մը կեանք ունէին այն երիտասարդները, որոնց ուղղուած էին այս խօսքերը։

Անշուշտ, նկատառելի գլխաւոր տարբը արմատախլումն է, կորուստի, պարապութեան եւ ամբողջական որբութեան զգացումը։ «Խուսափելու համար ինքնութեան կորուսած մասերուն առթած ցաւէն, սուգէն, անձկութենէն եւ վիշտէն՝ յաճախ կ'իտէալականացնէ երեսակներ նոր վայրէն, արժեզրկելով ինչ որ ետեւը մնացած է, ժխտելով անձկութիւնը, եւ կամ կը պատահի հակառակը։ ինչ որ լքուած է՝ կը յիշուի ամէն տեսակ արժանիքներով ու կարօտներով, բարիի եւ չարի զգացումներուն միջեւ մնայուն կերպով տատամսելով, ինչ որ տեղի կու տայ չփոթական անձկութեան»[17]։

Ճօճանակային այս տարուբերումը կրնայ տրամախոհական կերպով ամփոփուիլ իբրեւ հրապոյրի եւ մերժումի չարժում մը, որ կապուած է միւսին՝ օտարին հետ։ Հրապոյրը ազգապղծութեան իրագործումն է եւ,

սահմանային պարագաներու, կը յանգի ձուլումին. մերժումը կը նչանակէ կուսութեան պահպանումը, բայց նաեւ՝ հեղձուցիչ փակում մը, կամ, անցեալ դարավերջի ամերիկացի վիպասան Սառա Օրն Ճուէթի պատկերաւոր խօսքերով (խօսքը Արեւելեան Միացեալ Նահանգներու փորթուկալական ծագումով ձկնորսներու համայնքի մը կը վերաբերի), «որ կը գոցուի եւ կը մեծնայ դաժանօրէն տգէտ, երբ կը փակուի իր սեփական խընդիրներուն մէջ եւ արտաքին աշխարհէն կ'առնէ ոչ մէկ գիտելիք, եթէ ոչ աժան եւ անսկզբունք թերթի մը խողովակով»[18]։

2. Նախասփիւռք

Ան կը ծնի նախնասփիւռքի ծոցին մէջ։ Գաղթականներուն որդիներն են կամ նորածին գաղթականները, որոնք կը չարունակեն մտածողութեան նոյն գիծը եւ կը խորացնեն զայն։

Այդ գաղափարախօսութիւնը հայապահպանում անունը կ'առնէ, որ գործնականօրէն կրնայ սահմանուիլ իբրեւ յղումը «տոհմիկ»ի, «հայեցի»ի իտէալի մը, որմէ որեւէ չեղում անընդունելի է։ Համայնքի ամբողջ ջանքը ուղղուած է homo armenicusի այդ բնորդը— որուն էութիւնը անյայտ է — անփոփոխ պահելու, որովհետեւ միւս կողմը ձուլումի ուրուականը կը բարձրանայ։

Հրապոյրի եւ մերժումի խնդիրը հետզհետէ աւելի սուր կը դառնայ, երբ համայնքը կը սկսի բացուիլ։ Այդ բացումը կը պատահի, ի միջի այլոց եւ յարակարծօրէն, որովհետեւ միշտ տիրական է այն գաղափարը, թէ «լաւ արժանթինցի ըլլալու համար պէտք է լաւ հայ ըլլալ»[19]։ Համարկումի այդ գիծը, ըստ ձեւի եւ ըստ էութեան, ղէմ է հայապահպանումին, որովհետեւ փոփոխութեան կարելիութիւն մը կու տայ։ Ասկէ զատ՝ կը սկսին արտախմբային (exogamic) ամուսնութիւնները, out-groupի յաճախումը, եւ տիրող մշակոյթին հետ հանդիպումը։

Սակայն, նախասահմանուած բնորդը կարգավիճակի պահպանում կ'ենթադրէ, հետեւաբար՝ կ'արգիլէ ընդունիլ բնաշրջումը։ Ասիկա բախում մը կը յառաջացնէ, որովհետեւ փոփոխական չրջապատ մը կը հակադրուի անչարժեցուցիչ միջավայրի մը։ Մերժումը, իր հերթին, հրապոյրի աղբիւրն է, որովհետեւ վերջինը նորութեան կը տանի, մինչ միւսը՝ լճացումին։ Եւ ով որ չ'ուզեր խեղդուիլ անցեալը պահպանելու ուղղուած միջավայրի մը մէջ՝ կ'ընտրէ արտաքին աշխարհը կամ լուսթիւնը։

Բ) Սփիւռք

Արժանթինի պարագային, Սփիւռքին ծնունդ տուող բախումը կը գուգադիպի

1. Հայրենադարձութեան ձախողութեան, եւ

2. 1940ական թուականներու կէսերուն արագ ճարտարարուեստականացումի հոլովոյթի սկզբնաւորումին, եւ ներածումներու փոխարկման ռազմավարութեան[20], որով իրական հիմքերը կը դրուին աւանդական ընկերութենէ մը դէպի ճարտարարուեստական ընկերութեան մը անցումին։ Այսինքն՝ նախարդիական ընկերութիւնը կը մտնէ արդիականութեան մէջ։

Երբ ներգաղթը կանգ կ'առնէ—թէեւ Արժանթինի պարագային կը թուի մեծ ցնցում մը յառաջացուցած չըլլալ[21]— պահպանումի հոլովոյթը կը խոբանայ վերադարձի իրական ակնկալութեան մը փակումով, բայց ահա այդ տարիներուն է որ կը ծնի սփիւռքեան երկրորդ սերունդը, այն՝ որ անցեալի հետ ուղղակի կապ պիտի չունենայ, բացի վերապրողներու պատումներէն։ Այդ սերունդը կը մտնէ արժանթինեան ընկերութեան «աչխարհականացումի» հոլովոյթին մէջ։ Արժանթինցի ընկերաբան Ճինօ Ճերմանի այդպէս կը կոչէ զայն, որովհետեւ աւանդական ընկերութեան մէջ «գերակշիռ է անոր «սրբազան» բնոյթը, այսինքն, ոչ միայն նեղ իմաստով կրօնական՝ այլ նաեւ անժամանակային, անհպելի, անփոփոխ՝ սերունդէ սերունդ, աւանդական արժէքներու անհպելի բնոյթին վրայ հաստատուած»[22]։

Ընկերային կառոյցին մէջ երեք հիմնական փոփոխութիւններ կ'արձանագրուին.

ա) Ընկերային գործողութիւնը կը դադրի հրահանգիչ ըլլալէ եւ կը դառնայ ընտրողական (նախասիրաբար՝ «բանական»).

բ) Փոփոխութեան նուիրագործումը կը փոխարինէ աւանդութեան նուիրագործումը.

գ) Հաստատութիւններու յարաբերաբար ոչ—տարբերակուած ամբողջութիւնը կը սկսի յարաճուն տարբերացումի եւ մասնագիտացումի հոլովոյթ մը։

Առաջին պարագային՝ սովորութիւնները ու աւանդութիւնները կը դադրին կանոնական բնոյթ ունենալէ եւ որպէս կանոն կը հաստատուի ընտրողականութիւնը, թէեւ բանականացումի որոշ հակումով։ Հայ ըլլալը աստիճանաբար ժառանգական ըլլալէ կը դադրի եւ կը վերածուի ընտրութեան մը, որ բանապաշտ չափանիշէ մը կը ծնի։

Կրկնակ մշակոյթի ստանձնումը, կրկնակ ինքնութեան գոյակցութիւնը եւ աղքատացնող անչարժութեան մերժումը բանական ազդակներ են, որոնք ոչ—ֆիզիքական իմաստով իսկական Սփիւռքի ծնունդը կ'ազդարարեն։

«Սփիւռքահայ» բառը կը միացնէ «սփիւռքցի»ն եւ «հայ»ը, որոնք չեն մերժեր զիրար, այլ կը զօդուին ու նոր ինքնութիւն մը կը ստեղծեն, ուր օտարի անչրջանցելի ներկայութիւնը չի բացառուիր, այլ կը միաձուլուի անոր։ Սփիւռքցին նուազ հայ չէ, այլ՝ տարբեր աստիճանի հայ մը։ Հայ չի ծնիր, այլ կը դառնայ։ Ընկերայնացման հոլովոյթին մէջ կը ծանօթանայ

այն տարբերուն, որոնք իրեն պէտք են իր հայութիւնը ընտրելու, հայու եւ սփիւռքցիի իր վիճակը ստանձնելու, եւ անոնց տարբերութիւնը ապրելու։

Քանի որ Սփիւռքը հայրերէ զուրկ կը ծնի (ռազմական, մտաւորական, կենսաբանական հայրերը մեռած են Եղեռնին), պէտք է նոր ինքնութիւն մը կերտել, աւանդութիւնը փրկել, համադրել ներկային ու ծնունդ տալ նոր մշակոյթի մը։ Այս ընտրութիւնը ծնունդ կու տայ «մշակութային հայ»ուն կամ սփիւռքահայուն։

Երկրորդ պարագային՝ աւանդութիւնը (անցեալը) տեղ կը բանայ փոփոխութեան (ներկան), ինչ որ զօրաւոր պրկումներ կը յառաջացնէ իր նկարագիրը կորսնցնելէ վախցող չուրջ 20.000 հոգինոց հաւաքականութեան մը մէջ, որ 1947–1960ին Պալքաններէն, Ֆրանսայէն, Սուրիա–Լիբանանէն ու Պոլիսէն գաղթականական չուրջ 15,000 մարդ հաշուող նոր ալիք մը ընդունեցաւ[23]։ Այս գաղթալիքը չափով մը աշխուժացուց անոր «տոհմիկ» դիմագիծը։ Աւանդական հայ մշակոյթին մէջ մարդուն պատկերը «բնորոշուած է վերապրելու անոր ճարտարութեան –գրեթէ բացարձակ առաջնահերթութիւն մը– տրուած բարձրագոյն արժէքով։ Միւս բոլորը այս նպատակին կը ծառայեն եւ այդ իսկ պատճառով նուազ կարեւոր են։ Այս արժէքներն են ընտանեկան եւ ազգային ուժեղ կապերը, վստահութիւնը յոյզերու վրայ, ծանր աշխատանքի եւ զոհողութեան բարոյականը, սէրը եկեղեցւոյ եւ երկրին, ազգային առանձնայատկութեան եւ աշխարհէն տարբեր ըլլալու ուժեղ զգացումը, եւ բարոյական արժէքներու կապուածութիւնը»[24]։

Անկիւնադարձային պահուն հետեւանքով

– Ընտանեկան կապերը դանդաղօրէն կը տկարանան,

– Զգացականութիւնը կը փոխարինուի բանապաշտութեամբ,

– Եկեղեցին կը դառնայ զուտ ընկերային յղացք,

– «Երկիրը» կը վերածուի «պապերու ակունք»ին։

Միւս կողմէ,«ծանր աշխատանքի եւ զոհողութեան բարոյականը» կը մղէ անհատները «տնտեսական գործունէութեան մէջ նոր թեքնիքներ եւ կեցուածքներ մտցնելու։ Ասկէ զատ՝ գաղթը կ'ենթադրէ խզում մը աւանդական անցեալին հետ։ Թօթափած էին զայն եւ «տեղաշարժած»։ ...Փաստօրէն, իրենց նպատակները իրագործելու փորձերը մղեց[ին] գիրենք լքելու իրենց աւանդական սովորութիւնները։ Եւ այդ փոփոխութիւնը անչրջելի եղաւ. անգիտակցաբար եւ ակամայ, գաղթականները դարձան արդիականացման հիմքը»[25]։ Բախումը կը ծագի արդիւնաւէտութեան փնտռտուքէն՝ բանական կեցուածք մը՝ որ կ'արտայայտուի խմբաւորումին դուրսէն, մինչ ներսը նոյն աւանդական կեցուածքի պահպանումով։

Անցումի լարուածութիւնը կը միանայ հաղորդակցութեան անկարելիութեան. նախասփիւռքեան սերունդը, հակառակ եկեղեցիներ, դպրոց-

ներ, ակումբներ եւ այլ հաստատութիւններ ստեղծելու հակայական ճիգին՝ չի յաջողիր փոխանցել էականը՝ մշակոյթը, այն ինչ որ կը բնորոշէ հայը որպէս ապրող էակ։ 1956ին, համալսարանականներէ ստորագրուած խմբագրական մը կը հաստատէ, թէ «մենք չէ՛ որ պիտի փնտռէինք երկու սերունդներու միջեւ (մանաւանդ այս շրջանին համար) անհրաժեշտ եղող հաղորդակցութեան կապը։ Բայց կ՛երեւի [թէ] մեր մէջ իրերը հակառակ ուղղութեամբ կ՛ընթանան։ Որովհետեւ մենք կ՛առաջարկենք գտնել եղանակ մը, որ ներդաշնակօրէն զոդէ զոյգ կողմերը՝ միասնաբար դիմագրաւելու [համար] ուծացումի վտանգը»[26]։

Միւս ընտրութիւնն է ամուլ կերպով չարունակել «հայապահպանումը»։ Այստեղ տեղի կ՛ունենայ հաղորդակցութեան ձախողութիւնը, որ կը տանի լճացումի։

1960ական թուականներու կիսուն ասպարէզ պիտի իջնէ յետպատերազմեան շրջանին ծնած սերունդը՝ Մեծ Եղեռնի 50ամեակին առթած ցնցումին հետ միասին, որ մշակութային–հասարակական–քաղաքական կարճատես խլրտումներ պիտի արձանագրէ՝ ազդարարելով փոփոխութիւնը։ Որպէս փաստական արտայայտութիւններ կարելի է յիշել Արժանթինահայ Համալսարանական Կաճառի Ateneo («Կաճառ») պարբերաթերթի երրորդ շրջանը (1966–1968), անկախ չարժումի մը՝ «Աքսիոն Արխենթինօ–Արմենիա»յի Համազգայինի երկշաբաթաթերթը (1965–1968), եւայլն։

Այս խլրտումները ժամանակագրականօրէն կը կանխեն 1970ական թուականներուն Ֆրանսայի մէջ երեւցած «ոչ–աւանդական» միջոցը, որուն հետ կը կիսէ առաւել կամ նուազ չափով որոշ յատկանիշեր. այսպէս՝

ա) Կղզիացումէն ելլելու, արտաքին աշխարհին՝ օտարին բացուելու հարկադրանքին զգացումը.

բ) Ինքնութեան անմիջական կորուստի զգացումը եւ անոր հետեւութիւնը՝ կենդանի, օրուան հետ քալող, ոչ–թանգարանային մշակոյթի մը փափաքը.

գ) Աւանդական կուսակցութիւններու ստեղծած երկփեղկումը կամրջելու անհրաժեշտութիւնը.

դ) Ազատագրական չարժումներու նկատմամբ համակրանք[27]։

1970ի չուրջ՝ անկախ նկրտումներով այս չարժումները ճգմուած են աւանդական կառոյցներու ուժով, եւ ամբողջ տասնամեակը պիտի ծաւալի ամլութեան մէջ, որուն պիտի նպաստէ երկրին վիճակը (1973–1976՝ ահաբեկչական չարժում, 1976–1983՝ զինուորական կառավարութիւն)։ Երկրորդ՝ առաւել լուսանցքային ու նուազ քաղաքական մեկնակէտ տերով չարժում մը պիտի ըլլայ 1981–1983ին Մխիթարեան Վարժարանի «Ս. Վարդան» սկաուտական խմբակցութեան մէկ ճիւղին աշխատանքը Humus պարբերականին չուրջ, որ ինքնաբերաբար պիտի մարի։ Վերջինը՝ զուտ մտաւո-

բական, 1988–1992ին, Հայագիտական Ուսմանց Հիմնարկի հետազօտական աշխատանքը եւ ապա՝ Հարաւ պարբերականի երեւումը 1992ին։

1947–1960 թուականներու գաղթալիքին բերած պատուաստը սպառած ըլլալով (այլեւս նշանակալից գաղթեր արձանագրուած չեն այնուհետեւ)՝ Արժանթինի հայերը չկրցան նորոգել իրենք զիրենք, ցարդ խեղդած ըլլալով իրենց ընդերքէն եկած բոլոր այն շարժումները որոնք փոփոխութեան մը ազդանշանը կու տային, յատկապէս՝ 1960ական թուականներուն։ Այսօր սերունդներու բախում մը դիտելի է (առանց բացայայտ նշաններու), ուր անչարժ հայապահպանումի տիրական գաղափարախօսութիւնը, սեփականութիւն՝ նախասփիւռքեան իշխանութեան, դէմ առ դէմ կը կենայ սփիւռքեան փոքր խմբաւորումներուն եւ յետսփիւռքեան հսկայ զանգուածին, երկու տարբերակներով՝ գործօն (համայնքէն ներս) եւ կրաւորական (համայնքէն դուրս)։

Բ) Յետսփիւռք

1986ին, դպրոցի տնօրէն մը կը հաստատէր, թէ «պէտք է նկատի ունենալ նաեւ, որ ներկայ նոր սերունդը քիչ չփում ունեցած է կամ բնաւ չէ ունեցած եւ այլեւս պիտի չունենայ «երկրէն» եկած սերունդին հետ, որմէ չէ կրցած սնանիլ մեր դարաւոր հայրենիքէն եկած մշակութային պատգամով ...։ Կը կարծեմ, որ մեր շրջանի մէջ հայ մշակոյթը այլեւս չի զարգանար. առաւելագոյն չափով անոր լաւագոյն արտայայտութիւնները կը վերարտադրուին եւ կը մշակուին, մեր զանգուածներու մէջ վառ պահելու համար ազգային պատկանելիութիւնը»[28]։

Երբ բան մը չի զարգանար՝ մեռած է, այս պարագային՝ մշակոյթը. արդիւնքը սերունդներու լուութիւնն է՝ «կորսուած հայրեր եւ լքուած որդիներ»[29]։

1988ին կատարուած հարցախոյզի մը մէջ, 16–17 տարեկան 80 աշակերտներու 90 առ հարիւրը «այո՛» պատասխանած է «Քեզի համար կարեւո՞ր է հայերէն գիտնալը» հարցումին, իսկ «Ի՞նչ տեղեր եւ ո՞ւր կրնաս գործածել հայերէնը. կը գործածե՞ս» հարցումին, 80 առ հարիւրը պատասխանած է «երբեմն» (մեծ մայրերու եւ մեծ հայրերու հետ, հայերէնի դասապահերուն, հարկ եղած պարագային՝ հանրային վայրի մէջ որպէս գաղտնի լեզու), իսկ 10 առ հարիւրը՝ «երբեք»[30]։ Լեզուն՝ ինքնութեան խորհրդանիշ ըլլալով հանդերձ՝ կը գործածուի միայն ծիսական նպատակով, այսինքն՝ կը ցոլացնէ մշակոյթի եւ ընկերութեան բուն վիճակը[31]։

Ուրիշ հարցախոյզի մը (110 աշակերտ, 16–19 տարեկան) ստացուած են հետեւեալ պատասխանները.

— «Ինչ կարծիքովդ կարելի՞ է լաւ հայ ըլլալ առանց լեզուն գիտնալու»
— «Այո՛» (55 առ հարիւր)

— «Պէտք է պահե՞լ հայերէնը, որո՞ւն եւ ինչո՞ւ համար»
— «Այո՛, որպէսզի չկորսուի հայութիւնը» (100 առ հարիւր)
— «Կրնա՞նք պահել»
— «Այո՛» (90 առ հարիւր)»[32]։

Միականացումը ակներեւ է. ազգային վերապրումը կը բնորոշուի լեզուով, բայց «լաւ հայ» ըլլալու համար լեզուն անհրաժեշտ չի նկատուիր։ Իսկ զայն պահելու կարելիութիւնը յայտնողները տարեկից են (եւ վստահաբար գաղափարակից) անոնց՝ որոնք լեզուն կը գործածեն անցեալին հետ կրաւորական կապի մը կամ ներկայի պարտադրանքի մը առիթով։

Հետեւեալ օրինակը բաւական պերճախօս է։ Վկայութիւնը կը պատկանի 31ամեայ քաղաքագէտի մը եւ արտայայտուած է 1994ին.

«Գաղութին հետ կապերս չատ իւրայատուկ են։ Հայրս Արժանիին ծնած է, միայն մեծ հայրս Հայաստանէն է եւ ես միշտ գաղութի հանդէպ չատ փակ բանի մը տպաւորութիւնը ունեցայ։ Տպաւորութիւնս այն էր, որ մեծ մասը Ասեւետս փողոցը կ'ապրէին, իրենց եկեղեցին ու դպրոցը ունէին, նոյն համայնքին մէջ կ'ամուսնանային. վերջապէս, չատ բացասական զգացողութիւն մը։ Հայրս արժանիինցիի մը հետ ամուսնացաւ, ես հայկական դպրոց չգացի, գաղութի կեանքին չմասնակցեցայ, լեզուն — որ տան մէջ գրեթէ չէր խօսուեր — չսորվեցայ... Այսինքն, բացառելով կերակուրը, որ հօրաքրոջս կողմէ կու գար, այլ կապ չունեցայ։ Նոյնպէս այն գաղափարը կազմեցի, որ գաղութին ղեկավարութիւնը չատ պահպանողական էր, մինչեւ որ այլ՝ քաղաքական չփումի ճամբով, կապերս վերահաստատեցի [արժանիինեան խորհրդարանի] երեսփոխանական ժողովի արտաքին յարաբերութիւններու յանձնախումբի կատարած գործիս ընդմէջէն, եւ ղեկավարութեան մէջ արմատական փոփոխութիւն մը նշմարեցի, որ գիս անակնկալի բերաւ. երիտասարդ ըլլալէն զատ, գաղափարական նմանութիւն մը ունէինք՝ չարք մը հասարակաց գաղափարներ, եւ սկսայ աչխատիլ հայկական որոշ հարցերու ի նպաստ՝ ջանալով ժողովուրդին կրած անարդարութեան հանդէպ համակամութիւնս ցոյց տալ, եւ հոն սկսաւ կապս համայնքին հետ։ Այժմ չատ սերտ է եւ աւելի կապ ունի հասարակաց գործին քան ակունքներուն հետ»[33]։

Անչարժութեան վիճակը յառաջ կը բերէ «կենսաբանական հայ»ը կամ յետսփիւռքցին։ Այս մէկը կը ճշդորոշենք իրրեւ այն անհատը՝ որ իր հայութիւնը կը սահմանէ յղուելով անցեալին (պապերու ծագումը) կամ յատուկ խորհրդանիշի մը միջոցով (կերակուրներ, երաժչտութիւն, պարեր)։ Այն անհատն է նաեւ՝ որ հայութեան կը մօտենայ ընկերային (մարզական գործունէութիւն, իրախճանքներ) կամ քաղաքական դրդապատճառով մը (համընկնող գաղափարախօսութիւն, արդարութեան պահանջ)։ Մչակութային յենարանի մը պակասը պատճառ է այդ մօտեցումին կամ սահմա-

նումին անյայտանալուն, երբ անոնց ծնունդ տուող տարրը կը չքանայ։ Անկէ եաք միակ ելքը ձուլումն է։

Գ.

Վերջապէս, տարբերացումի եւ մասնագիտացումի հոլովոյթը խորունկ ճգնաժամի մատնած է աւանդական եւ բազմաճիւղ կազմակերպութիւնները։ Նախապէս անոնք կը վարէին դպրոցական, ընկերային, մշակութային, բարեսիրական, մարզական, քաղաքական եւ քարոզչական աշխատանքներ։ Անցումը դէպի ճարտարարուեստական ընկերութիւն կ'ենթադրէ մասնագիտացում մը՝ առաւել բանականութեան հասնելու համար. տրնտեսական եզրերով ըսելու համար՝ «չահերը առաւելագոյն դարձնելուն»։ Նոյնիսկ ամենակալ կազմակերպութիւն մը որ կը փորձէ պահել իր ներկայութիւնը բոլոր միջավայրերուն մէջ՝ դատապարտուած է ձախողութեան, որովհետեւ անոր հնարաւոր անդամները պիտի նախընտրեն մասնագիտացումը, քանի որ միւս այլընտրանքը կը յանգի ապարդիւն ճիգի, նիւթական մսխումի եւ կազմակերպական յուսախաբութեան։

Ճգնաժամային այս վիճակը որուն մէջ սուզուած է Արժանթինի հայ գաղութը՝ նոյնիսկ կասկածի տակ կը դնէ «համայնք» բառի արժէքը։ Հետեւելով Ա. Տոնինիին՝ բառը կը սահմանենք որպէս «ընկերային նախնական խմբաւորում, որուն անդամները կը փորձարկեն եւ կը բաժնեկցին համայնական զգացումները, այսինքն՝ «մենք»ի, «դերակատարութեան» եւ «կախուածութեան» գիտակցութիւնը»[34]։

Մփիւռքացումի հոլովոյթը ներկայիս կը վտանգէ համայնքի՝ այսինքն «մենք»ի գաղափարը, դանդաղօրէն փոխարինելու համար զայն մեկուսացած եւ օտարուած մարդու կերպարով։ Այդ գաղափարին կործանումը կ'ենթադրէ խմբաւորութեան իւրաքանչիւր անդամի ընկերային դերակատարութեան անհետացումը։ Ասիկա ինքնին կը բերէ ջնջումը կախուածութեան զգացումի, քանի որ չկան իրարօգնող դերեր։

Առանց խմբաւորումի մը պատկանելու գաղափարին՝ երկրի մը պատկանելիութեան գաղափարը կը սկսի աւելի հեռաւոր դառնալ։ Ատենին, Իսրայէլի պետութեան ստեղծումը կասեցուց Միացեալ Նահանգներու հրեայ համայնքի ձուլումը[35]. կարելի՞ է ակնկալել որ անկախ Հայաստանի մը գոյութիւնը նման չարժում մը յառաջացնէ։ Առայժմ՝ երեք ու կէս տարուան փորձառութիւնը այդ ուղղութեամբ սաղմնային նշաններ ցոյց կու տայ, որոնք իրենց իսկ վիճակով բոլորովին անբաւարար կը թուին ըլլալ։ Ցամենայնդէպս՝ անիկա առանձին ոչինչ կրնայ ընել՝ եթէ վերապրելու գաղափարախօսութիւնը չփոխարինուի ապրելու գաղափարով եւ սփիւռքեան

ինքնութեան մը հիմնարար տարրերը չդառնան (լեզու, կրօնք, աւանդութիւն, պատմութիւն, հող) ստեղծագործական աղբիւր:

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Այս յօդուածը ընդլայնուած եւ բարեփոխուած հայացումն է հեղինակին կողմէ սպանիերէն լեզուով կարդացուած զեկոյցի մը՝ Հարաւամերիկեան Գաղութներու Ուսումնասիրութեան Երկրորդ Գիտաժողովին, Քորտոպա (Արժանթին), 27–29 Սեպտեմբեր 1991:
2. Տես՝ Narciso Binayan, ***La Collectividad Armenia en la Argentina,*** Buenos Aires, 1974, տես նաեւ՝ "Armenians in Latin America", ***Ararat Quarterly,*** Special Supplement, Autumn, 1984. Eva Tabakian, ***Los Armenios en la Argentina,*** Buenos Aires, 1988. Kim Hekimian, "Armenian immigration to Argentina: 1909-1938," ***Armenian Review,*** Boston, Spring, 1990:
3. Առաջին գերաժողովին զեկուցումները հրատարակուած են, որոնց համար տես՝ Vartan Matiossian (ed.), ***Los Armenios en America del Sud,*** Buenos Aires, 1991. գիտաժողովի հայերէնով ամփոփ մէկ տեղեկատուութեան համար տես՝ ***Յառաջ,*** 30–31 Յունուար 1990, եւ ***Լրաբեր Հասարակական Գիտութիւնների,*** թիւ 5, Երեւան, 1990: Իսկ հրատարակուած չեն նիւթերը երկրորդ գերաժողովին. տես՝ ***Յառաջ,*** 21–22 Նոյեմբեր 1991:
4. Այս ուղղութեամբ՝ առայժմ չահեկան է հոգեվերլուծական եւ ընկերաբանական բնոյթի այն միակ հատորը, որ կու գայ գրիչէն Ազատուհի Թըլըսըմեանին, եւ որուն համար տես՝ Azaduhi Libertad Telecemian, ***Genocidio Armenio: Presente sin Fronteras,*** Buenos Aires, 1994:
5. Յակոբ Քիւֆէճեան, «Հայաստանեայց գրականութիւն», ***Մնհեան,*** թիւ 3, [Պոլիս], 1 Մարտ 1914, էջ 40:
6. Krikor Beledian, "Le pouvoir de la tradition: La force de l'innovation," ***Dissonanze,*** vol. I, Milano, 1984, p. 15.
7. Տես՝ Jivan Tabibian, "Modernization, political culture and political economy in the Diaspora," ***Armenian Review,*** Boston, Spring, 1983, p. 19.
8. Marc Nichanian, ***Ages et usages de la langue arménienne,*** Paris, 1989, p. 358.
9. Pedro Tateossian, "Nuestro rol en comunidad Armenia", ***Armenia,*** Beunos Aires, 16 de agosto de 1991, p. 8.
10. Այս բնորոշումը կը պատկանի Հ.Յ. Դաշնակցութեան Բիւրոյի օրուան ներկայացուցիչ Հրայր Մարուխեանին, որուն տուած հարցազրոյցին համար տես՝ «Դէպի ազգային միասնականութիւն», ***Գրական Թերթ,*** Երեւան, 16 Փետրուար 1990. հմմտ. ***Արմենիա,*** Պուենոս Այրես, 2 Ապրիլ 1990, էջ 5:
11. Mircea Eliade, ***El Mito del Eterno Retorno,*** Barcelona, 1985, p. 23-50.
12. Khachig Tölölyan (ed.), ***What Is To Be Asked?*** Cambridge, Mass., 1986, pp. 103-105. Այս տեսութեան Մարկ Նշանեանի ամբողջական մէկ բարգմանութեան համար տես՝ Ճիւան Թապիպեան, «Ազէտին գործիականացումը եւ իշխանութեան հարցը», ***Յառաջ–Միպր եւ Արեւպր,*** Փարիզ, Մարտ, 1988, էջ 4:
13. Ընդհանուր հարցադրումին համար տես՝ William Safran, "Diasporas in modern societies: Myths of homeland return", ***Diaspora,*** Spring, 1991, pp. 91-95.
14. Raúl Jousset, "Un enfoque sobre el planeamiento empresario" - paper presented at the ***Primeras Jornadas Nacionales de Administración,*** Buenos Aires, 22-25 de octobre de 1980, p. 12.

15. Carlos A. Slosse et al., ***Auditoria: Un Nuevo Enfoque Empresarial,*** Buenos Aires, 1990, p. 81.
16. Հայրիկ, «Քաց նամակ հայ երիտասարդներուն», ***Հայ Կեդրոն***, Պուենոս Այրէս, Դեկտեմբեր, 1933, էջ 11:
17. Isabel Kambourian, "Consecuencias psicoemocionales dep desarraigo", ***Armenia,*** Buenos Aires, 27 de abril de 1990, p. 4-5.
18. Sarah Orne Jewett, ***The Country of the Pointed Firs and Other Stories,*** New York/London, 1982, p. 20.
19. Binayan, p. 47.
20. Cf. José Moure Garcia, ***La Realidad Economica y Politica Argentina en Curso de la Segunda Guerra Mundial,*** Buenos Aires, 1982, p. 15-35.
21. Ըստ փաստաթուղթի մը՝ 1947 թուականին Խորհրդային Միութեան կառավարութիւնը 63.000 սփիւռքահայերու արտօնեց Հայաստան ներգաղթել, որոնց շարքին՝ Հարաւային Ամերիկայէն 2000 հոգի: Այս մասին տես՝ Ստեփան Ստեփանեանց, ***Հայ Ազատագրական Եկեղեցին Սպանիանան Բռնապետութեան Օրօք,*** Երեւան, 1994, էջ 190: Հրապարակուած տուեալներու համաձայն այս թիւը չափազանցուած է:
22. Gino Germani, ***Politica y Sociedad en una Época de Transicion,*** Buenos Aires, 1965, p. 91.
23. Binayan, p. 75.
24. Vahe Oshagan, "Armenian American contribution to America," ***Hromgla,*** vol. 2, La Verne, 1983, p. 200.
25. Germani, p. 273.
26. Տես՝ ««Կամար» եւ կամարակապները», ***Կամար,*** Պուենոս Այրէս, Յունուար–Դեկտեմբեր, 1956, էջ 83:
27. Հմմտ. Liliane Daronian, "En France, une "minorite" confrontée aux manifestations d'un reveil national: Les arméniens", ***Vers les sociétés pluriculturelles: Études comparatives et situation en France,*** Paris, 1987, p. 55.
28. «Հայ մշակոյթի ներկայութիւնը մեր շրջանէն ներս եւ զայն շեշտելու ձեւերը» (կլոր սեղան), ***Արմենիա,*** Պուենոս Այրէս, 1 Նոյեմբեր 1986, էջ 3: Կարծիքը կու գայ Խրիմեան Կրթական Հիմնարկութեան հայերէնի բաժինի օրուան տնօրէն Ռուբէն Մոզեանէն:
29. Lorne Shirinian, "Lost fathers and abandoned sons; The silence of generations in Armenian Diaspora literature," ***Armenian Review,*** Boston, Spring, 1990, p. 1.
30. Պետրոս Համեան, «Ի՞նչ եւ ինչպէ՞ս կը մտածեն մեր ուսանողները. Բ.», ***Արմենիա,*** Պուենոս Այրէս, 14 Մայիս 1988, էջ 264:
31. Emile Benveniste, ***Problemes de linguistique générale,*** vol. II, Paris, 1974. հմմտ. Margot Bigot, "Identidad etnica y educacion bilingue: una problematica abierta", ***Cuadernos de Antropologia,*** vol. 2, Buenos Aires, 1988, p. 14-15.
32. Պետրոս Համեան, «Ի՞նչ եւ ինչպէ՞ս կը մտածեն մեր ուսանողները. Գ.», ***Արմենիա,*** Պուենոս Այրէս, 19 Մայիս 1988, էջ 2-3:
33. Khatchik Der Ghougassian, "Carlos Soukiasian, 31 anos, politologo comprometido. Entre lo academico y lo practico", ***Armenia,*** Buenos Aires, 16 November, 1994, p. 8.
34. Antonio O. Donini, "Sobre el concepto de comunidad", ***Sociologia y sociedad,*** vol. I, Buenos Aires, 1982, p. 46.
35. Nadin Kaspi, "El tema del exilio en la novela judeo-americana contemporánea", ***Dispersion y Unidad,*** vol. 17, Buenos Aires, 1976, p. 204.

Վ.Մ.

ARMENIANS IN ARGENTINA: NOTES FOR AN INTERPRETATION (Summary)

VARTAN MATIOSSIAN

The author of the article makes a survey of the Diaspora situation and then analyzes the case of the Armenian-Argentinian community. He points out four periods, proto-Diaspora, pre-Diaspora, Diaspora and post-Diaspora. He states that two facts marked the birth of real Diasporan situation within the Armenians in Argentina: the failure of the repatriation to Armenia (1946-1948) - the end of the "myth of homeland return" - and the process of accelerated industrialization in Argentina, which prompted the host society to a forceful change from a traditional to an industrial society through a so-called "secularization" (cf. Argentinian sociologist Gino Germani's studies). In this mainstream, there have been periodical conflicts between pre-Diasporan power structure and minoritarian (even marginal) Diasporan groups since the 1960s'. The failure of the former to accomodate itself to the ever-changing reality of Armenian Diaspora has developed a process of growing stagnation and assimilation within the post-Diasporan sectors.

ՀՐԱՆՏ ԱՍԱՏՈՒՐԸ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ ՏԵՍԱԲԱՆ ԵՒ ՊԱՏՄԱԲԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ՋԱԿՈԲԵԱՆ

Ա.

Գրականութեան պատմութեան համապատկերում կան գրագէտներ, որոնք որքան էլ այս կամ այն շրջանի, հոսանքի, գեղարուեստական չարժման սահմաններում են ուսումնասիրւում՝ այնուհանդերձ անպարագիծ են, գրական ընթացքի յատկանշական ամփոփ դրսեւորումների սահմաններում չպարփակուող, որովհետեւ նրանց գործը, գեղարուեստական, գիտական ժառանգութիւնը լինելով չարժման, հոսանքի, մշակութաբանական որեւէ կանոնակարգուած—ամբողջականացուած արտայայտութեան դրսեւորում՝ ներառնում է նաեւ այսպէս կոչուած «արտաժամանակային» բնոյթ եւ ուղղուածութիւն գրականութեան պատմութեան համար։ Նման դէմքերից է բանաստեղծ, արձակագիր, թարգմանիչ, լեզուաբան, քննադատ, գրականութեան պատմաբան եւ տեսաբան, թատերագէտ, պատմաբան, աղբիւրագէտ, մանկավարժ, խմբագիր, հրապարակախօս, ազգային գործիչ Հրանտ Ասատուրը (1862–1928)։ *Նրա գործունէութիւնը բնութագրող թուարկումների այս յարացոյցն արդէն, առարկայաբար, մատնանշում է գրագէտի հանրագիտակ տեսակը, եւ տուեալ պարագային էական չէ, թէ ո՞ր բնագաւառն է արժէքայնութեամբ գերակայելի հայ հոգեւոր մշակոյթի համաբնագրում, սակայն փաստ է, որ ուսմունականների գրական չարժման այս ներկայացուցչի գործը ինքնին ներառնելով չարժման բիւրեղացումը, միաժամանակ չի պարփակւում այդ տիրոյթներում, եւ պատահական չէ, որ Յակոբ Օշականը շրջանի հաչուեկշիռն ամփոփելիս՝ պիտի արձանագրէր, թէ «ամէնէն կարկառունը, ապահովաբար, ինչպէս անզեղեղելին Հրանդ Ասատուրն է»[1]։ «Անզեղեղելի»[2] բնութագիրը պայմանաւորւում է նչուած հանգամանքներով, առանձնայատկութիւններով։

Հայ գրականութեան, քննադատութեան պատմութեան ուսումնասիրութիւնների չրջանակում գիտական փաստարկման եւ հաստատագրման առարկայ է դարձել Ասատուր՝ շարժման տեսաբան եւ քննադատ, ինչպէս նաեւ Ասատուր՝ դիմանկարիչ, յուշագիր իրողութիւնները։ Այսինքն՝ հետազօտական կիզակէտում առկայուել է զուտ գրագէտի հրապարակուած ու տպագրուած ժառանգութիւնը, եւ դուրս է մնացել անտիպը, ձեռագիր ժառանգութիւնը, թէեւ տարբեր առիթներով արձանագրուել է, որ այս պարագային առկայ են համապատասխան արտակարգ հարուստ տեղեկութիւն եւ բազմաթիւ նիւթեր[3]։

Ասատուրի հասանելի[4] անտիպ գիտական ժառանգութիւնը ցայսօր ոչ միայն չի ուսումնասիրուել ամբողջութեամբ՝ այլեւ չի քննուել իրրեւ որեւիցէ բնագաւառի «ներփակ» արտայայտութիւն։ Տուեալ դէպքում այս գրութեան խնդիրն է Ասատուր գրականութեան տեսաբանի եւ պատմաբանի վերլուծութիւնը։ Անմիջապէս արձանագրենք, որ գրականագիտութիւնը, տարբեր առիթներով (յօդուածներում, մենագրութիւններում) անդրադարձել է հարցին, սակայն քննութեան առարկայ չի դարձել նշուած խնդիրներին առընչուող գրագէտի անտիպ ժառանգութիւնը թէ՛ ներփակ՝ իրրեւ մասնաւոր իրողութիւն, եւ թէ՛ տարբեր համաբնագրերում։

Երից Մանկանց դպրոցը եւ Մեզպուրեան Վարժարան յաճախելուց ըսկսած՝ Հրանտ Ասատուրի հումանիտար հետաքրքրութիւնները աներկբայ էին, այնուհետեւ, Ռոպերթ Գոլէճի եւ 1881 թուից Փարիզի իրաւագիտական ուսումնարանում անցկացրած տարիները վերջնականապէս գրականութեան նկատմամբ ունեցած հրապուրանքը փոխակերպեցին պրոֆեսիոնալ զբաղմունքի, դարձան մտաւոր գործունէութեան անբաժան ուղեկից։ Եւ եթէ տակաւին 1874ին հրատարակած Պատմութիւն Մալվինայիոն թարգմանութիւնը, 1879ին լոյս ընծայած Պատանեկան Ներշնչումներ բանաստեղծութիւնների ժողովածուն, տարբեր պարբերականներում տպագրուած յօդուածներն ու քրոնիկները ստեղծագործական եւ գիտական աշխատանքի որոնումներ եւ փորձութիւններ էին, ապա 1892ին Գրիգոր Զօհրապի ընկերակցութեամբ սկսած ձեռնարկումը՝ գրական Մասիսի հրատարակութիւնը, գրագէտի համար դարձաւ գիտական, վերլուծական, հաւաքչական գործունէութեան ելակէտ։ Արաքս կեղծանունով հատուկենտ նորավէպ, փոքր արձակ գեղարուեստական ստեղծագործութիւն գրելուց եւ տպագրելուց յետոյ՝ Ասատուրը վերջնականապէս կենտրոնացաւ իրեն ներյատուկ տարերքում՝ պատմութիւն, բանասիրութիւն եւ գրականութեան տեսութիւն։ Հայ մշակոյթի չլուսաբանուած դէպքերի եւ դէմքերի, բազմաթիւ նորայայտ փաստերի, աղբիւրների գիտական չրջանառութեան մէջ մտցնելը դարձաւ նրա հետազօտական աշխատանքի գերխնդիրը։ Պոլսում, Փարիզում, այլուր հանդիպում ու գրի էր առնում երէցներից եւ

կրտսերներից անցեալի, ժամանակակից գրողների, մտաւորականների, հայ հոգեւոր կեանքին առընչուող իրողութիւնների մասին վկայութիւններ, վաւերագրեր, յուշեր, մատենադարաններից, գրադարաններից, այս ու այն ձեռագրերից եւ մամուլի հաւաքածուներից, պատրիարքական դիւանից, մշակութային, բարեգործական, հոգեւոր զանազան հաստատութիւնների չափաբերականներից, արխիւներից մէկիկ–մէկիկ հանում, արտագրում, դասդասում, նկարագրում էր իր գիտական–հետազօտական հետաքրքրութիւններին առընչուող աղբիւրները, կատարում էր վիթխարի հաւաքչական «սեւ» աշխատանք, որի կարեւորութեան եւ էականութեան մասին հարկ չկայ խօսել։ Նմանօրինակ խառնարանում են, ի թիւս այլ ուսումնասիրութիւնների, յղացուել եւ գոյաւորուել նրա գրականութեան տեսութեանը եւ պատմութեանը նուիրուած աշխատութիւնները։ Աստուրի «անզետեղելիութեան» պարագան յատկանշւում էր գրադատական գործունէութեան հաւասարակշռուած ներդաշնակութեամբ։ Պատմական կընճիռների, լեզուական խնդրի, անյայտ մատենագրի եւ տաղասացի որեւիցէ ստեղծագործութեան, կենսագրութեան լուսաբանութեանը զուգահեռ՝ ընթացիկ գրական կեանքի քննութիւն, ժամանակակից «անտեսուածների եւ մոռացուածների» վերհանում, գեղարուեստական արժէքն անմիջապէս նկատելու կարողութիւն, առկայ գեղարուեստական ընթացիկ միտումները ճշգրիտ ընթերցելու, կողմնորոշուելու ունակութիւն։ Որոշարկելով իր քննադատական հանգանակը, որ լաւագոյնս արտայայտուել է «Դիւրագածութիւն» յօդուածում[5], մեկնարանում եւ արժեւորում էր ժամանակի գրական ընթացը, փաստարկում իր տեսակէտերը գրական ուղղութիւնների, հոսանքների, գեղարուեստական մեթոտների մասին։ Բիչենք թէկուզ նրա յօդուածները Տ. Կամսարականի Վարժապետին Աղջիկը վէպի, Կէօթէի, Պ. Պռոշեանի ստեղծագործութիւնների, եւրոպական գրական–մշակութային իրադարձութիւնների մասին[6]։

Յատկապէս 1890ականներից՝ Աստուրը տպագրում է այնպիսի յօդուածներ, որոնք բանասիրական նորոյթներ էին, ցարդ գրականութեան պատմութեանն անյայտ հրապարակումներ։ Ահաւասիկ, Մասիս հանդէսում, 1898ին, նա «Մեր կեանքէն» վերտառութեամբ քրոնիկներից մէկում առաջին անգամ գրական հանրութեանն է ծանօթացնում Գարեգին Պեշկէօթիւրեանին եւ տպագրում հանրայայտ «Սրինգ» քերթուածը։ «Մեր Խարբերդի թղթակցին ձեռքն անցեր են վերջերս անոր գրածներէն հատակոտորներ, որոնցմէ Սրինգը ղրկած է մեզի հրատարակութեան համար։ Այդ ոտանաւորին մէջ ճշմարիտ բանաստեղծութեան դրոշմը կրող հատուածներ գտանք։ Հեռու թոքախտաւորը, իր վիճակին գիտակից, թախծագին սրտառուչ չեչտեր ունի, որոնք բռնազբօսիկ տողերու մէջ չեն գար ի յայտ, այլ հեզասահ, մեղմիկ, ձորակի մը խորը թաքուն դրդչող առուա-

կի մը պէս, որուն անցքին վրայ խուլեր ու ժայռեր չի կան»...[7]։

Աստուրի հայ գրականութեան պատմութեան եւ առհասարակ գրականութեան տեսութեան խնդիրներին նուիրուած ուսումնասիրութիւնների ծագումնաբանութիւնը պայմանաւորուած է երկու զուգահեռ իրողութիւններով. ա) քննադատի, գրադատի գործունէութիւն, ընթացիկ գրականութեան մասին տարեկան տեսութիւններով եւ ամփոփ, ընդհանրացնող գրութիւններով հանդէս գալու հակում, բ) մանկավարժական, դասախօսական աշխատանք։ Երկուսն էլ հաւասարապէս այն ազդակներն էին, որոնք խթանեցին տեսական ուսումնասիրութիւններ եւ հայ գրականութեան պատմութիւն գրելու յղացքներ։

Տակաւին 1887ին գրած «Արդի հայ գրականութիւնն ի Թուրքիա»[8] յօդուածում, այնուհետեւ մի շարք տարեկան տեսութիւններում, մասնաւորապէս «Գրականութիւնը Թրքահայոց մէջ 1898ին»[9] ակնարկում, նկատւում էր գրապատմական փաստերը կանոնակարգելու, դասդասելու, պարբերացնելու, գրական ընթացը կազմակերպող հիմնական բաղկացուցիչները վեր հանելու, դրանք փաստարկելու եւ հիմնաւորելու, գրականութեան պատմութեան յատկանշական արտայայտութիւնների վրայ կենտրոնանալու գրականութեան պատմաբանի հայեցակէտը։ Նոյնիսկ ուրուագրային, հպանցիկ, համառօտ մատենախօսականներում, գրախօսականներում, Աստուրի պարագային, առաջնային էր ոչ այնքան օրուան գրական խընդիրներին հետամուտ քննադատը՝ որքան գեղարուեստական, գրական փաստերն ու իրողութիւնները պատմահայեցողութեամբ հետազօտողը։

Հրանտ Աստուրը 1898 թուի վերջերին գրականութիւն եւ աշխարհաբար է դասաւանդում Կեդրոնական Վարժարանի բարձր կարգերում։ Մանկավարժական աշխատանքն իր հերթին ստիպում է, որպէսզի գրագէտը գրականութեան տեսութեան, մասնաւորապէս գրական սեռերի, ժանրերի, գեղարուեստական ոճի, տաղաչափութեան, հայ եւ համաշխարհային գրականութեան պատմութեան խնդիրների չուրջ կատարած իր ուսումնասիրութիւնները մէկտեղի, ամբողջականացնի։ Դրանցից մի քանիսը սոսկ դասախօսական նոթեր էին, իսկ մի մասը՝ հիմնարար, ծաւալուն գիտական ուսումնասիրութիւններ։ Նրա արխիւում պահպանուում են «Ոճը», «Գրագիտութեան դասեր», «Նօթեր իտալական գրականութեան»[10] դասախօսութիւնների ձեռագիր–ինքնագրերը։ Հարկ է նշել, որ Գրականութեան եւ Արուեստի Թանգարանում պահպանուող Հրանտ Աստուրի արխիւը ներառնում է հարուստ եւ բազմազան նիւթեր՝ յուշեր, հրապարակախօսական էջեր, դիմանկարների ուրուագծեր, դիմաստուերներ, նամակներ[11] եւ այլն, սակայն գրագէտի անտիպ, ձեռագիր ժառանգութեան մէջ մեծ արժէք եւ կարեւոր նշանակութիւն ունեն «Գրական սեռեր» ընդհանուր վերնագրի տակ

ամփոփուած ուսումնասիրութիւններն ու «Աչխարհաբար մատենագրութեան պատմութիւն» աչխատութիւնը։

Բ.

Գրականութեան տեսութեան հարցերից Աստուրի հետազօտական կիզակէտում, գիտական հետաքրքրութիւնների չրջանակում են եղել գեղարուեստական ոճի, գրական սեռերի եւ տաղաչափութեան խնդիրները։ 1880–1900ական թուականների հայ գրականագիտական մտքի խորքին թերեւս դժուար է գտնել մի այլ գիտնականի, որ այսօրինակ ընդգրկուն ուսումնասիրական սահմաններ ունենար։ Համապատասխան ինքնագիր ձեռագրերի առարկայական վերլուծութիւնը կրկին փաստում է Աստուրի երկասիրութիւնների մանրազնին, ամբողջական, առաւելագոյն նիւթերի ընդգրկման, չրջանառութեան մէջ դնելու ընոյթը։

Այսօր դժուար է ճչգրիտ նչել Աստուրի գրականագիտական աչխատասիրութիւնների յղացման եւ գրման տարեթուերը։ Դժբախտաբար գրագէտը ձեռագրերում չի նչել գրութիւնների ժամանակը. առհասարակ, նման սովորութիւն չի ունեցել։ Ջուգահեռելով նրա կենսագրական փաստերին՝ կարող ենք ուրուագծել մօտաւոր ժամանակաչրջանը։ Ամենայն հաւանականութեամբ դրանք յղացուել են ԺԹ. դարի 90ական թուականների սկզբին, իսկ գրուել՝ կէսերին եւ Ի. դարի սկզբին։

Հրանտ Աստուրի գրականութեան տեսութեանը նուիրուած ուսումնասիրութիւններն ու աչխատութիւնները ցարդ անծանօթ են մեր գրականագիտութեանը։ Անչուչտ, այս պարագային, էական նչանակութիւն է ունեցել դրանց անտիպ լինելու հանգամանքը, որը, սակայն, միաժամանակ մատնանչում է մեզանում գիտական ընթերցման արատաւոր կաղապարներից մէկը։ Բանն այն է, որ հայ գրականութեան պատմութեան ուսումնասիրութիւնն այսօր, աւելի քան երբեւէ, անհրաժեչտ է դիտել, հետազօտել այդ պատմութիւնը կազմակերպող, պայմանաւորող բոլոր տարրերով եւ բաղկացուցիչներով, որոնցից առաջնայինը գրողների, գրականագէտների անտիպ ժառանգութիւնն է, որովհետեւ միմիայն դրա հանգամանալի վերլուծութեամբ ու ընթերցմամբ է հնարաւոր գրականութեան պատմութեան ամբողջական իմացութիւնը։

Հրանտ Աստուրի գրականագիտական, տեսական աչխատութիւնները ամփոփուած են «Գրագիտութիւն։ Գրական սեռեր» ընդհանուր վերտառութեամբ երեք ձեռագիր ուսումնասիրութիւններում եւ պահպանուում են ԳԱԹի Թորոս Ազատեանի ֆոնտի առաջին բաժնում, դրանցից առաջինն ունի «Գրագիտութիւն եւ բանաստեղծութիւն – Գրական սեռեր»[12] վերնագիրը, բաղկացած է երկու տետրից, վերջում պակասաւոր է

եւ ընդօրինակութիւն. երկրորդը՝ «Գրագիտութիւն — Գրական սեռեր»[13], սեւագրութիւն է, նոյնպէս պակասաւոր է. չկան 11—14րդ եւ 91րդ էջերը, եւ, վերջապէս, երրորդ ձեռագիր մաքրագիրը՝ «Բանաստեղծական սեռ»[14], ուր ամփոփուած է նաեւ «Թատերական սեռ»[15] ուսումնասիրութիւնը։

Այս աշխատանքներին հպանցիկ անդրադարձել է Սրբուհի Հայրապետեանը գրագէտին նուիրուած իր աշխատութեան մէջ[16]։ Առ այժմ չանդրադառնալով գրականագէտի մեկնաբանութիւններին եւ գնահատականներին՝ նշենք որ Հայրապետեանը յաճախ ընթերցողին թիւրիմացութեան մէջ է գցել «Գրական սեռեր» ընդհանուր վերտառութեամբ աշխատանքները միմեանցից չզատելով, մէկից բերուած մէջբերումները վերագրելով մէկ ուրիշին[17]։

Հրանտ Ասատուրի տեսական քննութիւնների ելակէտը գրական սեռերի յատկանիշերի, սրանց ժանրային համակարգերի մեկնաբանութիւնն ու գրականութեան պատմական յետագծում՝ զարգացման, բարեշրջութեան եւ դրսեւորումների ձեւերին, եղանակներին հետեւելն ու վերլուծելն է։ Եթէ յուշագրութեան մէջ նա զուգորդում է գրականագիտական եւ քննադատական կուլտուր—պատմական եւ տպաւորապաշտական մեթոտների սկզբունքները՝ ապա տեսական եւ պատմական ուսումնասիրութիւններում բացառապէս առաջնորդւում է դասական բանասիրութեան եւ կուլտուր—պատմական մեթոտի սկզբունքներով։ Այնպէս որ՝ այն տեսակէտը, թէ «Գրականութեան տեսաբանը ընդհանրապէս գրական ժանրերի բաժանումն ու ուսումնասիրութիւնը չի յենում գրական դպրոցների վրայ, թէեւ մերթ ընդ մերթ անդրադառնում է իրականութեան գեղարուեստական ընկալման գլխաւոր սկզբունքներին։ Հեղինակը տուեալ ժանրի բնորոշումը տալուց յետոյ՝ քննելով ժանրի կոնկրէտ բովանդակութեան եւ դրսեւորման ձեւերը, ներկայացնում է դրա ծագումնաբանական արմատները, հետեւում ժանրի զարգացման եւրոպական ուղուն»[18], ենթակայական եւ կամայական է ու չի պատճառաբանւում Ասատուրի դասանած գրականագիտական դպրոցի սկզբունքներով։ Բանն ա՛յն է, որ տուեալ պարագային, նախ՝ գրագէտի քննութեան առարկան է եղել ինքնին գրական ժանրը, նրա ներփակ արտայայտութիւնը, ոչ թէ ռոմանտիկ, սանտիմենտալ, իրապաշտ—բնապաշտական վէպը, ոչ թէ ռոմանտիկ, խորհրդապաշտ գեղօն՝ այլ առհասարակ վէպի եւ գեղօնի կառուցուածքի, ժանրը կազմակերպող յատկանիշերի յարացոյցի ուսումնասիրութիւնը, ապա՝ ժանրային կազմաբանութիւնը ըստ գրական դպրոցների իրողութիւնը իւրաքանչիւր դէպքի համար իրրեւ ժանրի բարեշրջութեան պատմութեան փաստարկումներ ձուլուել են ուսումնասիրութեան կենտրոններին։

Տեսական այս աշխատութիւններում գրագէտը խարսխւում է ինչպէս հայ՝ այնպէս էլ եւրոպական գրականութեան ստեղծագործութիւններին,

չրջանառութեան մէջ մտցնելով ոչ միայն այս կամ այն խնդիր լուսաբանելիս հանրայայտ գործերը՝ այլեւ, այսպէս կոչուած, երկրորդականներն ու մոռացուածները, Գրական Սեռեր ընդհանուր խորագրի ներքոյ մէկտեղուած երեք աշխատանքներից միայն «Բանաստեղծական սեռ»ն է հեղինակը վերջնականապէս սրբագրել (միայն մի փոքրիկ կրճատում է արել 28—29րդ էջերում), խմբագրել եւ մաքրագրել։ Այսինքն՝ այս բաժինը լիովին պատրաստ է եղել հրատարակութեան։ Առհասարակ համադրելով նրա գրականութեան տեսութեանը առընչուող անտիպ ժառանգութիւնից մեզ հասած այս երեք ձեռագրերը՝ կարող ենք միանշանակ արձանագրել, որ նա նպատակ է ունեցել այդ բոլորը մէկտեղել, անհրաժեշտ լրացումներ, ճշգրտումներ եւ խմբագրումներ կատարելուց յետոյ լոյս ընծայել մի ծաւալուն եւ հիմնարար մենագրութիւն գրականութեան տեսութեան խնդիրների, ի մասնաւորի՝ ժանրերի տեսութեան եւ պատմութեան մասին։ Բայց քանի որ միւս երկուսը չի հասցրել խմբագրել, ճշդել եւ մաքրագրել՝ գիրքը չի հրատարակել։ Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ սեւագիր ուսումնասիրութիւններն, անկախ պարունակած գիտահետազօտական տեղեկատուութիւնից, այնուհանդերձ հեղինակի ստեղծագործական խոհանոցի, լաբորատորիայի արտայայտութիւններից են, իսկ մաքրագիրը՝ հեղինակի կողմից վերջնականապէս պատրաստ, գիտակցուած իրողութիւն, տեսական աշխատութիւնների իւրօրինակ այցեքարտ· արդ՝ մանրամասնենք «Բանաստեղծական սեռ» գրութիւնը։

Աշխատութիւնն ըստ էութեան բաղկացած է երեք մասերից։ Մուտքում, որ, փաստօրէն, համառօտ ներածական է, սահմանւում է բանաստեղծութիւնը։ Ելակէտ ընդունելով Քուինտոս Հորաթիուս Փլակուսի «Պոեզիայի գիտութեան» բանաստեղծութեան քրեստոմատիկ սահմանումը։ «Բանաստեղծութիւնը մարդկային կեանքի ոչ թէ ճշգրիտ պատմութիւնը՝ այլ անոր նմանութիւնը եւ նկարագրութիւնն է, ըստ է Որաթիոս»[19], առաջադրում է բանաստեղծական տարերքի անհրաժեշտ եւ պարտադիր պայմանները։ «Մարդկային մտքի արտադրութեանց էական պայմաններէն զատ (հանճար, երեւակայութիւն, տաղանդ, սրամտութիւն, ճաշակ) բանաստեղծութեան անհրաժեշտ պայմաններն են[20]։—

«1։— ներշնչում, 2։— խանդավառութիւն, 3։— զգայնութիւն։ Ասոնց ամբողջութիւնը կը կազմէ Բանաստեղծական հանճարը»։ (Տես՝ ԳԱ, 1)։ Այնուհետեւ անդրադառնում է լիրիկայի ընոյթին։ «Բանաստեղծութիւնը երեք գլխաւոր նկարագիր ունի։

«Ա։— կը ներկայացնէ իրական աշխարհը ազատելով զայն դիպուածական եւ անցաւոր թերութիւններէ, նկատելով ոչ միայն ինչ որ է, այլ ինչ որ կրնար ըլլալ։

«Բ։— կը նիւթականացնէ բարոյական աշխարհը տեսանելի ձեւեր տա-

լով մտաւոր էակներու։

«Գ.— կը ներկայացնէ ֆիզիքական աշխարհը որսալով բնութեան մտածում, զգացում եւ կեանք» (Տես՝ ԳԱ, 1—2)։ Արձանագրելով, որ լիրիկան ենթադրում է «երաժշտական ներդաշնակ գրեթէ միշտ չափական լեզու մը» (Տես՝ ԳԱ, 2), բանաստեղծութիւնը ստորաբաժանում է հինգ տեսակների, իր եզրով՝ սեռերի. 1) քնարերգական, 2) դիւցազներգական, 3) ողբերգական, 4) վարդապետական եւ իմաստասիրական, 5) հովուերգական։ Ըստ էութեան՝ այսօրինակ թեմատիկ ստորաբաժանումից յետոյ հանգամանօրէն լուսաբանում է իւրաքանչիւր բաժնի ժանրային համակարգը, կառուցուածքի, արուեստի խնդիրները՝ միշտ հայ եւ համաշխարհային գրականութեան պատմութեան փորձի խորքին։ Տուեալ պարագային՝ գործում է հետազօտական հետեւեալ մօտեցումը. Աստուրը նախ սահմանում եւ բնութագրում է «սեռերից» մէկը, ապա մեկնաբանում ժանրային համակարգը, եւ յետոյ՝ մանրամասնում համապատասխան ամենանշանակալի ստեղծագործութիւնները։

Դիցուք մի հատուած «Քնարական սեռ» բաժնից. «Քնարական են բոլոր այն ոտանաւորները որոնք իրենց չափականութեամբը եւ կազմուածքովը երգուելու կը յարմարին» (Տես՝ ԳԱ, 2—3)։ «Քնարական քերթուածներէն են. Օրհներգը, Գեղօնը, Եղերեգը, Երգը եւն։

«1.— Օրհներգ.— Օրհներգը եկեղեցւոյ մէջ գրուած սրբազան քերթուածներէն են որոնք զանազան ձեւերով կը ներկայանան մեր հին գրականութեան մէջ եւ կը կոչուին Շարական, Գանձ, Մեղեդի, Կցորդ եւ այլն» (Տես՝ ԳԱ, 3)։

«2.— Գեղօն.— Գեղօնը ընդհանրապէս հաւասար տուներով տաղ մըն է որ բարձր ու խանդավառ զգացումներ եւ վսեմ մտածումներ կը պարունակէ, ինչպէս, Ռուսահայ Նալպանտեանի «Ազատ Աստուած»ը (Տես՝ ԳԱ, 4) եւ այսպէս նաեւ եղերերգի, օրօրի, «Հայրենասիրական տաղեր» հատուածում ամփոփուած ստեղծագործութիւնների մասին։

Ցար եւ նման սրան՝ այս բաժնում անդրադառնում է նաեւ «Դիւցազնական տաղեր»ին, ուր ամփոփուած ստեղծագործութիւնները նախ՝ թեմատիկ ստորաբաժանման է ենթարկում, այնուհետեւ՝ ըստ ժանրային համակարգի («Սիրոյ», «Ուրախութեան» տաղեր, ութնեակ, ռոնտօ)։

Աշխատութեան երկրորդ ամենածաւալուն բաժինը «Դիւցազներգական սեռ»ն է. «Դիւցազներգութիւնը հրաշալի իրողութիւններով խառնուած դիւցազնական արկածներու ոտանաւոր պատմուածքն է։

«Դիւցազներգութեան մէջ պէտք է նկատի առնել գործողութիւնը, անձերը, ձեւը եւ ոճը» (Տես՝ ԳԱ, 11)։ Այստեղ Աստուրի քննութեան հիմնական կենտրոնը էպոսն ու պոէմի ժանրն է։ Անդրադարձել է Մահաբհարատա, Իլիական, Եմէական, Աստուածային կատակերգութիւն, Ազա-

տագրուած Երուսաղէմը. Դրախտ կորուսեալ եւ վերջապէս Հայկ Դիւցազն ստեղծագործութիւններին։ Ամենայն մանրամասնութեամբ վերաշարադրելով դրանց դիպաշարերը, անդրադառնում է կառուցուածքի, հերոսների եւ գործողութիւնների համակարգերի խնդիրներին (զբաղեցնում է ձեռագիր ինքնագրի 11–53րդ էջերը)։

Աշխատութեան վերջին մասը նուիրուած է դրամատուրգիային՝ «Թատերական սեռին», որ դժբախտաբար անաւարտ է։

Այս պարագային եւս առաջնորդուել է նոյն սկզբունքով. «Թատերական սեռը կը ներկայացնէ թատերարեմին վրայ իրական կեանքը, պատմական կամ երեւակայական դէպք մը պատկերագրելով» (ԳԱ, 53), դասդասել է երեք խմբի. 1) ողբերգութիւն, 2) կատակերգութիւն, 3) տրամ, սակայն վերջին երկուսը չի գրել։ Այնուհանդերձ՝ խնդրոյ առարկայ աշխատութիւնը հայ գրականագիտական, տեսական մտքի կարեւորագոյն ձեռքբերումներից է, Ասատուրի անտիպ ժառանգութեան նշանակալի դրոսեւորումներից մէկը։

Գ.

Ասատուրի կենսագրութեան համապատկերում ԺԹ. դարի 90ական թուականները յատկանշւում են գրական–գրականագիտական բեղուն գործունէութեամբ։ Այդ տասնամեակին էր, որ գրեց մի շարք գեղարուեստական քրոնիկոններ, նորավէպ, իսկ արդէն 1892ից վերջնականապէս անցաւ գրականութեան պատմութեան ուսումնասիրութեանը։ Այդ թուականին հրատարակուած երկու յօդուած յատկապէս մատնանշում են գրագէտի գիտական հետաքրքրութիւնների ուղղուածութիւնը։ «Ուսումնասիրութեան պակասը մեր նոր գրականութեան մէջ»[21] գրութիւնը թէեւ անդրադառնում է ընթացիկ գրականութեան խնդիրներին՝ սակայն անթաքոյց մատնանշում է հեղինակի հայ գրականութեան պատմութիւնը ամբողջութեամբ ուսումնասիրելու, ընթերցելու տեսանկիւ[illegible] առհասարակ այդ խնդրի հրատապութիւնը։ Իսկ «Մեղուն Պարնեսի խմբագրութեան օրով»[22] յօդուածն արդէն մտահոգութիւնների գործնականութիւնը վկայող առաջին անդրադարձներից էր։ Հենց այս տարիներին էլ յղացաւ հայ գրականութեան պատմութիւն գրելու գաղափարը։ Նամանաւանդ գիտական հետաքրքրութիւնների չրջանակը՝ աչխարհարարի տեսութիւն եւ պատմութիւն[23], բանասիրութիւն եւ պատմագրութիւն, իւրովսանն սատարում էին խնդրոյ առարկայ աչխատանքի իրագործմանը՝ անհրաժեչտ փաստագրական հաւաքչութիւն, նիւթերի դասդասում եւ ընտրութիւն կատարելիս։ Այս գործընթացն իր հերթին նպաստում էր հսկայական նիւթի ընդհանրացմանը, աչխատութեան բիւրեղացմանն առհասարակ, որի

արդիւնքը եղաւ Աշխարհաբար Մատենագրութեան Պատմութիւն վերնագրով հայ գրականութեան պատմութեան ուսումնասիրութիւնը։

Ե՞րբ է գրել այս պատմութիւնը Հրանտ Ասատուրը։ Արդէն ասել ենք, որ նա սովորութիւն չի ունեցել իր ձեռագրերում նշել գրութեան թուականը, սակայն, բարեբախտաբար, այս պարագային ունենք հաւաստի վաւերագիր, ապացոյց ձեռագիր ինքնագրում։ Առհասարակ այս անտիպ աշխատութիւնը գրականագիտական չրջանառութեան մէջ է մտցրել Սրբուհի Հայրապետեանը Ասատուրին նուիրուած մենագրութեան մէջ, եւ ի թիւս որոշ հարցերի՝ անդրադարձել է նաեւ գրութեան ժամանակին. «Դիմանկարիչ—կենսագիրը 1890ական թուականների սկզբներին, գրել է «Աշխարհաբար մատենագրութեան պատմութիւն» ընդարձակ աշխատութիւնը, որը նա յետագայում հրաժարուեց հրատարակելու մտքից։ Բանն այն է, որ այս գործը թէեւ վերնագրուած է որպէս աշխարհաբար մատենագրութեան պատմութիւն, բայց ի վերջոյ չի իրացնում համանման աշխատութիւններին ներյատուկ բովանդակութիւն։ Սա կենսագրականների չարք է, որը ձգւում է հին ժամանակներից մինչեւ մեր օրերը»[24]։ Ուրեմն Հայրապետեանը միանշանակ գրութեան ժամանակ է համարում ԺԹ. դարի 90ական թուականները, այնինչ ձեռագիր ինքնագրի քննութիւնը եւ ամբողջական ընթերցումը ցոյց է տալիս բոլորովին այլ բան։ Աշխարհաբար Մատենագրութեան Պատմութիւնը գրուել է 1901 թուականից յետոյ։ Անդրադառնալով Սարգիս դպիր Ծովհաննիսեանին՝ Ասատուրը գրում է. «Այս գրողը որուն գոյութիւնը գրեթէ անծանօթ մնացած էր մինչեւ 1901՝[25] ծնած է 1750ին ատենները եւ մեռած 1810էն վերջը կ. Պոլիս»[26]։ Հետեւաբար Ասատուրը պատմութիւնը գրել է 1901 թուականից յետոյ։ Հիմա՝ ինչ վերաբերում է յետագայում հրատարակելու մտքից հրաժարուելուն, նախ այսօրինակ փաստ չկայ, այնպէս որ չենք կարող վստահութեամբ ասել, որ Ասատուրը տպագրուելու մտքից լիովին հրաժարուել էր[27]։ Ջպէտք է մոռանալ, որ սա սեւագիր, նախնական տարբերակ էր։ Վերջապէս՝ Հայրապետեանը կատեգորիկ է, երբ գրում է, որ Ասատուրի այս պատմութիւնը չի իրացնում համանուն աշխատանքների բովանդակութիւնը։ Անտեսելով, որ այդ կենսագրականների երկար չարանը փաստօրէն աշխարհաբար գրականութեան պատմական ընթացքի քննութիւնն էր, որովհետեւ իւրաքանչիւր դէպքում կենսագրականներից զատ մեկնաբանուած, գնահատուած են ստեղծագործութիւնները։

Աշխատանքի խնդրագրութիւնը պայմանաւորել է չարագրանքի կերպը, աշխարհաբարի զարգացման խորքին՝ ուսումնասիրել մեր գրականութեան պատմութիւնը։

Ինչպէս Ասատուրի միւս ձեռագրերը՝ այնպէս էլ Աշխարհաբար Մա-

տենագրութեան Պատմութիւնը[28] պահպանուում է Գևթի Թորոս Ագատեանի ֆոնտերում։ Այս ձեռագիր ինքնագիրը գրագէտի արխիւի ամենածաւալուն գրութիւնն է։ Ձեռագիրը սեւագրութիւն է՝ բազում յաւելումներով, կրճատումներով, զանազան չտկումներով։ Գրուած է սեւ մելանով, 30x21 սմ. չափսերով չտողատած թղթի վրայ։ Աչխատութիւնը 337 էջ է. ձեռագիրը մեծաւ մասամբ վերծանելի է, թէեւ կան էջեր, որտեղ հեղինակը բազմաթիւ ջնջումներ է կատարել, խիստ մանր տառերով է չարադրուած եւ վերծանութեան տեսակէտից ստեղծուել են առարկայական դժուարութիւններ։

Պատմութիւնը բաղկացած է չորս գլուխներից։ Դժբախտաբար ձեռագրից պակասում են առաջին եւ երկրորդ էջերը։ Առաջին գլուխը մինչեւ ութերորդ էջն է եւ չնայած յայտնի չէ գլխի վերնագիրը, այնուհանդերձ, դատելով պահպանուած վեցուկէս էջերից, կարելի է ասել, որ առաջին գլուխը եղել է մենագրութեան ներածութիւնը, որտեղ Ասատուրն անդրադարձել է աչխարհաբար մատենագրութեան տարրերին՝ հայ հին եւ վաղ միջնադարեան գրականութեան մէջ։ Երկրորդ գլուխը՝ «Նախնեաց ոամկօրէնը» (էջ 8–58), բաղկացած է երկու բաժնից. «Արձակ» եւ «Ոտանաւոր» եւ ներառնում երեսունվեց հեղինակ։ Այստեղ «Աւետիք Եւդոկիացի» բաժինը կիսատ է թողել, չի աւարտել։ Երրորդ գլուխը բնոյթով միջանկեալ է, ծաւալով՝ փոքր, վերնագրուած է «Մեր նոր լեզուին գաւառաբարբառները» (էջ 58–65)։ Պատմութեան վերջին գլուխը կոչւում է «Արեւմտեան Հայոց աչխարհիկ գրականութիւնը» (էջ 64–337), ներառնում է ութսունինը հեղինակ եւ թեմա։ Ունի «Կ. Պոլսոյ հայ գրագէտները 1846էն ետքը» ենթավերնագիրը, որն իր հերթին ունեցել է հետեւեալ տարբերակները. ա) «Թուրքիոյ հայ գրագէտները», բ) «Կ. Պոլսոյ հայ գրագէտները 1846էն մինչեւ 1890»։ Սակայն դրանք ջնջել է։ Այս գլխում «Ղեւոնդ Ալիշան» բաժինը գրուած չէ, նշել է գրողի անունը, սակայն չի չարադրել։ Հաւանաբար ցանկացել է ինչ–ինչ լրացումներ անել եւ յետոյ գրել, սակայն անյայտ պատճառներով այլեւս չի անդրադարձել։ Գրուած չէ նաեւ «Կարապետ Վարդապետ Շահնազարեան» բաժինը. ձեռագրից պակասում են նաեւ 225–240րդ էջերը. այդ պատճառով կիսատ է մնացել «Նահապետ Ռուսինեան» բաժինը, եւ, ցաւօք, յայտնի չէ, թէ ի՞նչ թեմաներ եւ հեղինակներ են զետեղուած եղել այդտեղ։

Աշխարհաբար Մատենագրութեան Պատմութիւնը Ասատուրի գրական նոր հայեցէնի համապարփակ ուսումնասիրութիւնների յատկանշական ամբողջացում էր լայն առումով։ Բանն այն է, որ երկար տարիներ գրական աչխարհաբարի զարգացման, ուսումնասիրութեան հետեւողական աչխատանքը բիւրեղանում էր սոյն Պատմութեամբ, այս անգամ հե-

տեւելով աշխարհաբարի բարեշրջութեանը հայ մատենագրութեան պատմական համաբնագրում։ Պատմութեան իւրօրինակ խտացում էր նրա 1908ին հրատարակած «Աշխարհաբարը ԺԹ. դարէն առաջ»[29] ուսումնասիրութիւնը, որի բնագրագիտական մանրազնին վերլուծութիւնը միանշանակ նման համոզման է բերում։ Զօհրապի բնութագրմամբ «Մեր աշխարհաբարին դայեակը ու ստնտուն»[30], որ հայոց լեզուի մասին բազմաթիւ յօդուածների եւ դասագրքերի հեղինակ էր, հայ գրականութեան պատմութեան մէջ հետեւում է աշխարհաբարի իւրաքանչիւր դրսեւորման, անկախ դրա գեղարուեստական արժէքից եւ այնուհետեւ մատնանշում՝ գրականութեան պատմութիւնը պայմանաւորող էամասերը։ Աշխարհաբար Մատենագրութեան Պատմութեան մէջ, յար եւ նման լեզուի մասին գրած յօդուածների եւ վերլուծութիւնների, լեզուն եւ գրականութիւնը միակցուած են, այստեղ սակայն լեզուն գրականութեան պատմական յետագիծն ընթերցելու եւ մեկնաբանելու հետազօտական «միջոցն» է։

Պատմութիւնը բնոյթով եւ ուղղուածութեամբ մատենագիտական, աղբիւրագիտական եւ տեղեկատուական է։ Ասատուր Հանրագիտակի հակումները այստեղ եւս յստակօրէն արտայայտուել են։ Շրջանառութեան մէջ է մտցրել հազարաւոր նոր փաստեր, ճշգրտել տարեթուեր, առհասարակ ներկայացրել այս կամ այն հեղինակին, մշակութային–հոգեւոր իրադարձութիւնները չրջապատող ողջ կենսոլորտը[31], նկարագրել բազմաթիւ արխիւներ եւ ձեռագրեր։

Յակոբ Օշականը, բնութագրելով Հրանտ Ասատուրին, գրում է. «...որքան դժուար է ժուժկալ ու խոր ըլլալ. չատ տեսնել՝ բայց քիչ, խիտ տողերու մէջ արձանակերպ սեւեռել մեր մտածումները, մեր զգացումները»[32]։

Ըստ էութեան՝ սա Աշխարհաբար Մատենագրութեան Պատմութեան պերճախօս գնահատականն է, ուսումնասիրութեան մեթոդաբանութեան ամփոփ սահմանումը։ Ցիրաւի՝ գրագէտը առաւելագոյն սեղմ, հակիրճ չարադրանքով, տեղ–տեղ վերլուծական լակոնիզմներով ընդհանրացրել է հսկայական նիւթ եւ աղբիւրներ։ Աշխարհաբարի պատմագործառական, մշակութաբանական խորքին արժեւորուել են հայ գրականութեան գրեթէ բոլոր դրսեւորումները մինչեւ ԺԹ. դարի 70–80ական թուականները, գրականութեան պատմութեան իւրաքանչիւր ժամանակաշրջան անուններն եւ երեւոյթների արտաքուստ «նուրբակ» վերլուծութիւններով գտյաւորել են հետազօտական գումարելի համադրութիւն՝ կուլտուրա–պատմական, տպաւորապաշտական, հոգեբանական եւ դասական բանասիրութեան դպրոցների սկզբունքների փոխներթափանցուած կիրառականութեամբ։ Այս աշխատութիւնում, ինչպէս Ասատուրի մնացեալ գիտական գրութիւններում, յատակ առկայուել է հետազօտական նորութիւն-

ներով հանդէս գալու անվերապահ սկզբունքը։ Աստուրի չնորհիւ են գրականութեան պատմութեան ուսումնասիրութեան ծիր ներթափանցել Ասար Սեբաստացին, Յակոբ Պատրիարք Նալեանը, Խաչատիկ Երէցը, Գալուստ Կայծակ Ամասիացին, Յովսէփ Թաւուքճեանը, Յակոբ Կրճիկեանը, Գրիգոր Աղաթոնը, Մատթէոս Զուխաճեանը, Յարութիւնը Սվաճեանը, Յովսէփ Վարդանեանը (նա էր, որ պարզեց եւ փաստարկեց Ագապի վէպի հեղինակային պատկանելիութիւնը), Ֆիզիկա Պօղոս Պատուելին, Արմենակ Հայկունին, Յովսէփ Մալեզեանը եւ այլք։ Մատնանշուած անուններու հպանցիկ թուարկումն արդէն ինքնին չափանշում է խնդրոյ առարկայ ուսումնասիրութեան կարեւորութիւնը։

Աշխարհաբար Մատենագրութեան Պատմութիւն անտիպ մենագրութիւնն ունի մէկ հետաքրքրական առանձնայատկութիւն եւս՝ անմիջականօրէն կապուած Աստուրի ամենաներկայանալի գործի Դիմաստուերների թէ՛ ծագումնաբանութեան, թէ՛ ստեղծագործական պատմութեան խնդիրներին։ Գրականութեան պատմութիւնը վաղուց անտի փաստել եւ վաւերացրել է այն տեսակէտը, որ Հրանտ Աստուրը ե՛ւ Դիմաստուերներով եւ գրքից դուրս մնացած դիմանկարներով, դիմանկարների էսքիզներով կորստից եւ մոռացումից փրկել ու պահպանել է ոչ միայն գրապատմական անգնահատելի նշանակութիւն ունեցող հաւաստի վկայութիւններ ու փաստեր՝ այլեւ արտայայտել է տեսակէտեր, որոնք ցայսօր չեն կորցրել իրենց հրատապութիւնը։ Հարկ է նշել, որ ժանրի աղբիւրների ջախջախիչ մեծամասնութեան իւրատեսակ փորձասենեակը եղել է խնդրոյ առարկայ ձեռագիր ինքնագիրը։ Բացի Դիմաստուերների «Յակոբ Պարոնեան», «Եղիա Տեմիրճիպաշեան», «Գրիգոր Զօհրապ», «Տիգրան Կամսարական» եւ «Զապէլ Աստուր» գլուխներից՝ մնացած հեղինակները զետեղուած են Պատմութեան մէջ եւ խիստ հետաքրքրական է դրանց համեմատութիւնը[33]։ Պէտք է նշել նաեւ այն հանգամանքը, որ Դիմաստուերներ յուշագրութեան ժողովածուի «Ներածութիւնը» փաստօրէն Պատմութեան խտացուած երկրորդ հրատարակուած տարբերակն է։ Վերջապէս մէկ նկատառում եւս։ Օշականը Համապատկերում վկայում է, թէ Աստուրը գրել է Դիմաստուերների երկրորդ շարքը. «Դիմաստուերներ (Բ. շարք) ձեռագիր վիճակի մէջ, նուիրուած Մ. Պեչիկթաշլեանի, Գ. Կոստանեանի, Խ. Միսաքեանի, Տէրոյենցի, Ռ. Պէրպէրեանի, Արփիարեանի, Զերազի, Քեչեանի, Մերենցի, Օրմանեանի, Պարոնեանի (1877–1891), Մ. Գարագաշի, Թերզեանի, Յ. Սվաճեանի, Ս. Փափազեանի, Ճեճիզեանի, Յ. Նալեանի, Գրիգոր Փեչտիմալճեանի, Պաղտասար Դպիրի, Անդրէաս Փափազեանի։ Այս ցանկը պերճախօս է ինքնին։ Ու աղաղակո՛ղ պահանջը՝ անոր չուտափոյթ հրատարակումին»[34]։ Դժբախտաբար ԳԱԹի արխիւներում այս ձեռագրե-

բը չկան, սակայն մատնանշուած հեղինակների գերակշռող մեծամասնութիւնը գտեղուած են Աշխարհաբար Մատենագրութեան Պատմութիւն ուսումնասիրութեան ձեռագիր ինքնագրում։

Պատմութեան *իւրաքանչիւր գլուխ, ցանկացած բաժին այս կամ այն գրողին, գրական–մշակութային իրադարձութեանն անդրադառնալիս կենտրոնանում է գրականութեան պատմութիւնը պայմանաւորող դրսեւորումների վրայ։ Ահաւասիկ «Մաղաքիա արեղայ» հատուածը. «Իր անձի վրայ մասնաւոր տեղեկութիւնները չկան. յայտնի է միայն թէ Վարդան Արեւելցիի եւ Կիրակոս Գանձակեցիի հետ աշակերտած է Վանական Վարդապետին։ Գրած է Թաթարաց Պատմութիւն մը, որ 1870ին տպուած է Բեթրսպուրկ եւ Երուսաղէմ միանգամայն. այս վերջին տպագրութեան մէջ գործը վերագրուած է Վարդան Վարդապետին։ Այս գրքին լեզուն մասամբ գրաբար է, շատ տեղ ոամկախառն եւ մասամբ ալ գրաբարախառն ոամկօրէն։ Այս երկը գրուած է ԺԳ. դարուն» (ԱՄՊ 16)։ Բնորոշական է այն իրողութիւնը, որ Աստուրը աշխարհաբար գրականութեան հիւլէնները քաղում է ամենատարբեր նիւթերից. վաւերագիր եւ պատմութիւն, փաստաթուղթ եւ ուղեգրութիւն. «Տ. Զուար Ճիլէրճի օղլի.— Այս Կ. Պոլսեցի քահանան, որ 1711ին այցելած է Երուսաղէմ. գրած է իր ճամբորդութեան նկարագրութիւնը թուրքերէն բառերով եւ գրաբարախառն ոամկօրէնով։ Այս շահեկան գրուածքը զոր հրատարակեց Բազմավէպ 1867ին (էջ 129, 130 եւն.) իր ժամանակի Երուսաղէմի վրայ շատ հետաքրքրական տեղեկութիւններ կը հաղորդէ զուարթ խոհերով» (ԱՄՊ 29)։*

«Նախնեաց ոամկօրէն» գլխի արժէքն անհամեմատ մեծացնում է այն հանգամանքը, որ Աստուրն օգտագործում է հնարաւոր բոլոր կարելիութիւնները գեղարուեստական ամբողջական ստեղծագործութիւններ կամ հատուածներ գետեղելով։ Այս առումով բնորոշ է «Գալուստ Կայծակ Ամասիացի» բաժինը։ «Այս բանաստեղծ վարդապետը Կ. Պոլսոյ Հայոց Պատրիարք եղաւ 1703 Սեպտեմբերին, եւ պաշտօնաւարեց մինչեւ 1704 Ապրիլ։ Երբ թողուց պատրիարքութիւնը, դարձաւ դարձեալ Ամասիա։ Իր կենսագրութեան վրայ ասկէ աւելի տեղեկութիւն չունինք։ Բայց անիկա թողած է գրքոյկ մը, Գիրք Որ Անուանեալ Կոչի Լուսաշաւիղ, որուն տպագրութիւնը սկսած է պատրիարք ընտրուելէ ետքը եւ աւարտած 1704 Մարտ 30ին։ Այդ գործը 220 էջէ բաղկացած է, 150 էջ արձակ հատուածներ, ուռուցիկ ոճով, որոնք կը պարունակեն խորհրդածութիւններ, խրատներ, աղօթքներ, եւն. 151երորդ էջէն կը սկսին տաղերը, որոնք 87 հատ են. մասամբ թուրքերէնով խառն։ Այդ քերթուածներէն մեծ մասը միստիք ուղերձներ են առ Աստուածածին, կամ Ս. Բարութեան հոգեզաւստեան առթիւ գրուած տաղեր։ Ահա նմոյշ մը Աստուածածնի ուղղուած իր ներբողանքէն.

Աստուածածին պայծառ շուշան,
Աստուածածին ի քեզ յուսան...
Մորենի քո անկէզական,
Աստուածածին զարդ անմման... (*ԱՄՊ* 49–50)։

Պատմութեան *մէջ ըստ էութեան ամփոփուած են այն բոլոր բժիշկների կենսագրականները, որոնք գոյզն ինչ հոգեւոր–մշակութային կեանքում, գրական աշխարհաբարի զարգացման գործում դեր են ունեցել։* «Տոքթոր Յովակիմ Օղուլլուխեան.— *Այս բժիշկը, որ վկայուած էր Վիեննայի համալսարանէն, 1783ին գրած է լատիներէն* Materia Medica (*Նիւթ Բժշկական*) *եւ 1785ին* Pathologia (*Ախտաբանութիւն*)*, որոնց ձեռագիրները պահուած են Վենետիկի վանքը, եւ որոնց առաջինը ընտիր աշխարհաբարի վերածուած է նոյն ինքն հեղինակին կողմէ եւ 1806ին Վենետիկ հրատարակուած։ Տոքթոր Յովակիմ Օղուլլուխեանի եղբայրն է Գէորգ Օղուլլուխեան, որ գրած է 1807–1809ի կ. Պոլսոյ անցքերը, ձեռագիր Վիեննայի Մխիթարեան մատենադարանին*»։

Պատմութեան *ուշագրաւ հատուածներից են «Բողոքականները եւ աշխարհաբարը», «Յովհաննէս Տէրոյենց Տէր Կարապետ Ջամուրճեան Պրուսացի», «Տոքթոր Սերվիչէն», «Արմենակ Հայկունի», «Տոքթոր Յովսէփ Շիշմանեան (Մերենց)» բաժինները։*

Ասատուրն առաջինն էր, որ անդրադարձաւ երգիծական հայ փոքր գեղարուեստական արձակի կարեւորագոյն գործերից Ճանիկ Արամեանի Ընդունելութիւն Ընծայի *ստեղծագործութեանը*[35]*։ Մանրամասն քննարկել է նաեւ արեւմտահայ պարբերականների պատմութիւնը՝ աշխարհաբար գրականութեան զուգահեռներում։ Բնականաբար անմասն չեն մնացել զանազան լուսաւորական, մշակութային, ուսումնական ընկերութիւնները։* «1841 *Մարտ 1ին կ. Պոլսոյ մէջ կը հիմնուի Ուսումնական ընկերութիւնը,— գրում է «1841ի Ուսումնական ընկերութիւնը» բաժնում,— որուն նպատակն էր գիրք տպել զուտ աշխարհաբար կամ գրաբառ։ Ընկերութիւնը կազմուած է վեց տարուան համար, որմէ ետքը բաժնուող ընկերը իրաւունք ունի առնել ինչ որ կ'իյնայ իր բաժինին գոյք եւ դրամ*»։

Ընկերութեան վարիչ կ'ընտրուի Գէորգ աղա Փեչտիմալճեան, յայտարարութեան մէջ ըսուած է թէ «տեղ տեղ քանի մը անկանոն աշխարհաբար ու զուտ տաճկերէնով գիրքեր» չարադրած են, եւ «ամէն երկիր, ամէն քաղաք եւ կրնամ ըսել ամէն գիւղ մէկզմէկէ տարբեր լեզուներ կ'արտադրեն» (*ԱՄՊ* 109–110)։

Կարծում ենք, որ այս բանաքաղութիւնը Հրանտ Ասատուրի Աշխարհաբար Մատենագրութեան Պատմութիւն *ուսումնասիրութիւնից ընթերցողին փոքր–ինչ պատկերացում տուեց հայ գրականութեան պատմութեան խնդրոյ առարկայ անտիպ աշխատութեան մասին։*

ԱՇԽԱՐՀԱԲԱՐ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՅԵՌԱԳԻՐ ԻՆՔՆԱԳԻՐ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹԵԱՆ ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆԸ

Բ. ԳԼՈՒԽ

Նախնեաց Ռամկօրէնը

(ԹԻՒ ՎԵՐՆԱԳԻՐ ՀԱՏՈՒԱԾԻ, ԷՋ ՅԵՌԱԳՐԻ)

1. *Արձակ*
2. *Մխիթար Հերացի* 8–10
3. *Գիրք Վաստակոց* 10–12
4. *Սմբատ Գունդստապլ* 12–15
5. *Վարդան Վարդապետ Արեւելցի*
6. *Մաղաքիա Աբեղայ* 16
7. *Գրիգոր Է. Անաւարզեցի* 16–17
8. *Դիւանական գրուածիւններ* 17–19
9. *Վարդան Այգեկցի* 19–23
10. *Ամիրդովլաթ Ամասիացի* 23–25
11. *Ասար Սեբաստացի* 25–26
12. *Գալուստ բժիշկ Ամասիացի* 26
13. *Բունիաթ Սեբաստացի* 26–27
14. *Յովհաննէս Կոլոտ* 27–28
15. *Աւետիք Պատրիարք Եւդոկիացի* 28–29
16. *Տ. Զուար Ճիլէրճի օղլի* 29
17. *Պաղտասար Դպիր* 30
18. *Յակոբ Պատրիարք Նալեան* 30
19. *Ոտանաւոր* 31
20. *Ներսէս Շնորհալի* 32
21. *Կոստանդին Վարդապետ Երզնկացի* 32–33
22. *Յովհաննէս Վարդապետ Երզնկացի* 33–34
23. *Խաչատուր Կեչառեցի* 34–35
24. *Առաքել Սիւնեցի* 35–36
25. *Առաքել Բաղիշեցի* 36
26. *Մկրտիչ Նաղաշ* 36–37
27. *Յովհաննէս Թլկուրանցի* 37–40
28. *Գրիգորիս Աղթամարցի* 40–43
29. *Ֆրիկ* 43–44

30. Նահապետ Քուչակ 44–46
31. Մինաս Թոխաթցի 46–48
32. Խասպէկ Երէց 48–49
33. Գալուստ Կաթակ Ամասիացի 49–51
34. Աւետիք Եւդոկիացի (անաւարտ) 51–52
35. Պաղտասար Դպիր 52–55
36. Պետրոս Եպիսկոպոս Ղափանցի 55–58

Գ. ԳԼՈՒԽ

37. Մեր նոր լեզուին գաւառաբարբառները 58–65

Դ. ԳԼՈՒԽ

Արեւմտեան Հայոց աչխարհիկ գրականութիւնը

38. Մխիթար Աբբայ 65–69
39. Սարգիս դպիր Յովհաննիսեան 69–70
40. Հ. Ղուկաս Ինճիճեան 70–73
41. Հ. Յովհաննէս Զօհրապեան 73–75
42. Տոքթօր Յովակիմ Օղուզլուխեան 75–76
43. Հ. Գաբրիէլ Աւետիքեան 76–77
44. Հ. Մկրտիչ Աւգերեան 77–79
45. Հ. Գրիգոր Գապարաճեան 79–80
46. Հ. Մանուէլ Զախչախեան 81
47. Հ. Մեսրոպ Աղաջրաղեան 82
48. Հ. Մինաս Բժշկեան 82–84
49. Տէր Մեսրոպ Քահանայ Տէր Յարութիւնեան 84–85
50. Գրիգոր Պատուելի Փեչտիմալճեան 85–88
51. Տոքթ. Միքայէլ Բեստէն 88–91
52. Կ. Պոլսոյ առաջին հայ թերթը 91–92
53. Բողոքականները եւ աչխարհաբարը 92–93
54. Անդրէաս Փափազեան 99–102
55. Ղուկաս Պալտազարեան եւ Իզմիրի Արշալոյսը 102–105
56. Խաչատուր Ոսկանեան եւ իւր Ազդարարը 105–108
57. Մեսրոպ Թաղիադեան 108–109
58. 1841ի Ուսումնական Ընկերութիւնը 109–110
59. Յովսէփ Թաւուքճեան 110–111
60. Յովհաննէս Տէրոյենց Տէր Կարապետ Ջամուրճեան Պրուսացի 111–119
61. Տոքթօր Սերվիչէն 119–120

62. *Յակոբ Կրճիկեան* 120–123
63. Բազմավէպի հրատարակութիւնը եւ *Վենետիկի Մխիթարեանները* 123–125
64. *Հ. Արսէն Բագրատունի* 125–127
65. *Հ. Եղուարդ Հիւրմիւզ* 127–129
66. *Հ. Եղիա Թոմմաճան* 129–130
67. *Գաբրիէլ Արքեպիսկոպոս Այվազովսքի* 130–135
68. *Հ. Սարգիս Թէոդորեան* 135–137
69. *Ամբրոսիոս Գալֆայեան* 137–140
70. *Ղեւոնդ Ալիշան* (Նշել է անունը, տեղ է թողել, բայց չի գրել) 140
71. *Հ. Մանուէլ Քաջունի* 142–143
72. *Հ. Աբրահամ Ճարեան* 144
73. *Հ. Ռափայէլ Թրեանց* 144–145
74. *Հ. Իգնատիոս Զելեպի Փափազեան* 145
75. *Հ. Հմայեակ Պապիկեան* 145–146
76. *Հ. Օգսենտիոս Գուրգէնեան* 146–147
77. *Հ. Տիմոթէոս Թրնկըրեան* 147
78. *Հ. Ստեփան Շալճեան* 147–148
79. *Հ. Գրիգոր Ճելալեան* 148
80. *Վիեննայի Մխիթարեանք* 1840–1860 149–152
81. *Հ. Պօղոս Յովնանեան* 152–153
82. *Հ. Ադեքսանդր Պալճեան* 153–154
83. *Հ. Յովսէփ Գաթըրճեան* 154–156
84. *Հ. Ղեւոնդ Յովնանեան* 156–158
85. *Անտոն Մաղաթիա Գարագաշեան* 158–162
86. *Հ. Կղեմէս Սիպիլեան* 163–164
87. *Հ. Արսէն Այտընեան* 164–167
88. *Հ. Փիլիպպոս Ճամճեան* 167–169
89. *Հ. Եփրեմ Զագըճեան* 169
90. *Հ. Ղուկաս Տէրտէրեան* 169–170
91. *Աստուածատուր Ջունդ* 170–172
92. *Տոքթօր Նուրիճան* 172
93. *Տոքթօր Գաբրիէլ Սեւան* 172

Կ. Պոլսոյ Հայ Գրագէտները 1846էն ետքը

94. *Տէրոյենցի եւ Ազաթոնի չարաթաթերթը* 173–174
95. *Մկրտիչ Ազաթոն* 174–175
96. *Գրիգոր Ազաթոն* 175–178
97. *Յովհաննէս Հիսարեան* 178–180

98. Նիկողոս Զօրայեան 180–186
99. Գէորգ Աթիմարաճեան 186
100. Նիկողայոս Հովուեան 186–187
101. Յակոբ Տեւեթճեան 187–188
102. Մատթէոս Զուխաճեան 188–190
103. Աբրահամ Մուրատեան 190–193
104. Կարապետ Վարդապետ Շահնազարեան (գրուած չէ) 193–196
105. Կարապետ Իւթիւճեան 197–202
106. Խաչատուր Միսաքեան 202–213
107. Յարութիւն Սվաճեան 213–216
108. Նահապետ Ռուսինեան (224րդ էջից «Ռուսինեան» հատուածը կիսատ է մնացել, պակասում են 225–240 էջերը) 217–224
109. Ֆիզիկա Պօղոս Պատուելի 242–249
110. Յովսէփ Մալէզեան 249–250
111. Ճանիկ Արամեան 250–253
112. Խաչիկ Յ. Կիւմիւչեան 253
113. Թադէոս Միհրդատեան 253–254
114. Յովսէփ Վարդանեան 254–257
115. Յովհաննէս Թիւսեզեան [Նիւյսիւզեան] 257–258
116. Ստեփան Ոսկանեան 258–277
117. Արմենակ Հայկունի (Համբարձում Ճիզմէճեան) 277–292
118. Յարութիւն Տէտէեան 292–294
119. Սարգիս Միրզա Վանանդեցի 294–295
120. Գալուստ Կոստանդեան 295–298
121. Մատթէոս Մամուրեան 298–305
122. Գրիգոր Զիլինկիրեան 305–315
123. Տոքթօր Յովսէփ Շիշմանեան (Մերենց) 315–324
124. Մեսրոպ Նուպարեան 324–330
125. Տիկին Սրբուհի Տիւսաբ 330–337

ՅԱՒԵԼՈՒԱԾ ԵՐԿՐՈՐԴ

ԱՆԴՐԷԱՍ ՓԱՓԱԶԵԱՆ

Անդրէաս Փափազեան.— *Աստուածաշունչի աչխարհաբար թարգմանութեան մէջ կարեւոր դեր ունեցող այս հայը կ. Պոլիս ծնած է 1806 Ապրիլ 11ին։ Խասգիւղցի ըլլալով՝ գիւղին Մ. Ներսէսեան վարժարանին մէջ առած է իր նախակրթութիւնը։ 1820էն ետքը կ'աշակերտի Գրիգոր Փեշտիմալճեա-*

նի. 1824ի ատենները սարկաւագ կը ձեռնադրուի եւ փոքրաւոր կ'ըլլայ Պալաթցի կարապետ Պատրիարքին. այդ միջոցին կ'աշակերտի նշանաւոր հայագէտ Գէորգ Վարժապետ Զափրաստեանցի։ 1826ին կը յաջողի Իտալիա երթալ, ուր կը մնայ հինգ տարի եւ կ'ուսանի իտալերէն ու լատիներէն, վայելելով Թրիէստէցի հայ վաճառական Գրիգոր Արէլեանի պաշտպանութիւնը։ Պոլիս դարձէն քիչ ետքը 1831ին Իզմիր կը հաստատուի իբր ուսուցիչ հայերէնի եւ իտալերէնի Իզմիրի Ս. Մեսրոպեան վարժարանին։

Այդ թուականին Իզմիրի հայոց մէջ մեծ ցանկութիւն կար դաստիարակութեան եւ մտաւոր զարգացման։ Մեսրոպեան վարժարանը հիմնուած էր ԺԸ. դարուն վերջերը եւ 1798ին կ. Պոլսէն հոն գնացած էր իբր ուսուցիչ Տէր Յովհան Միրզա Վանանդեցի (1772–1840) ուսեալ եւ տաղանդաւոր քահանայ մը, որ 1836ին կ. Պոլիս հրատարակած է գրաբար քերթուած մը՝ Արփիական, որուն մահէն ետքը հրատարակուեցաւ իր գրաբար քերթուածը՝ Ոսկի Դարը 1841ին տպուած Իզմիր. Վանանդեցի պաշտօնավարած է երեսուն տարիէ աւելի իբր ուսուցիչ Մեսրոպեան վարժարանին. ի...[38] [իրաւ] է որ յաջորդ կարգուած էր Անդրէաս Փափազեան։ Անդրէաս Փափազեան նոր զարկ տուաւ Իզմիրի Հայոց զարգացման. 1840ի մօտերը Ղուկաս Պալտազարեան Թրիէստէ ուղեւորած ըլլալով կը համոզէ հոն գտնուող Եւսեւիթեան Պետրոս աղա (եղբայր Եգիպտոսի վարչապետ Պօղոս պէյ Եւսեւիթի) որ իր ծախքով Ֆրանսացի ուսուցիչ մը կը կարգէ Իզմիրի վարժարանին մէջ։ Պետրոս աղա Եւսեւիթ կը նուիրէ նաեւ տպարան մը Մեսրոպեան վարժարանին եւ այդ տպարանին մէջ սկսան տպուիլ հայերէն գիրքեր. տպարանը հաստատուած էր վարժարանին մէջ եւ անոր վերատեսուչն էր Անդրէաս վարժապետ։ Հոն տպուեցան գրաբար գործեր, որոնցմէ կ'արժէ յիշել Ոսկի դարը (1841) Վանանդեցիի, ինչպէս Տրամաբանութիւն (1842), զոր Ֆրանսերէնէ թարգմանած էր Գրիգոր Կոստանդեան, աշխարհաբար գործեր ալ ինչպէս Ֆենելոնի Արկածք Արիստոնուոսիի (1843) զոր թարգմանած էր դարձեալ Գրիգոր Կոստանդեան, Շաթոպրիանի Ատալան (1843) եւ Ռենադոսը (1844) զոր թարգմանած էր Տիգրան Մաւալեանեանց։ (Մեսրոպեան տպարանէն յառաջ եւ Կրիֆֆիի տպարանէն զատ Իզմիրի մէջ կը յիշուի Մարկոսի տպարանը, ուր 1759ին տպուած են Մեկնութիւն, Ժամանակագրութիւն, 1762ին՝ Եզնիկ եւ 1782ին Խորհրդատետր [գործերը])։

1836ին Անդրէաս վարժապետ իտալերէն ներկայացում մը կազմակերպեց Մեսրոպեան վարժարանի մէջ, աշակերտներուն դերակատարութեամբ, որոնք մեծ յաջողութիւն գտան։ 1841ին հիմնեց դպրոցական ակումբ մը որուն նպատակն էր Իզմիրի չրջակաները դպրոցներ բանալ. այս ակումբը կը տեւէ մինչեւ 1845։

1840ին սկսած է հրատարակուիլ Ղուկաս Պալտազարեանի Արշալոյ-

ը, որուն կ՚աշխատակցէր Փափազեան եւ որուն վրայ մասնաւոր կերպով պիտի խօսինք։

1845ին Իզմիրի մէջ աղէտալի հրդեհ մը ծագեցաւ. հայոց թաղը այրեցաւ. բայց ոչ վարժարանը։

Անդրէաս վարժապետ չարունակեց իր դաստիարակութիւնները եւ հասցուց չատ մը նոր աշակերտներ, որոնց մէջ նշանաւոր հանդիսացան Մտեփան Ոսկան, Տէտէեան եղբայրները, եւն.։

1857 Մարտ 6ին Անդրէաս Փափազեան վախճանեցաւ Իզմիրի մէջ։ Մտեփան Փափազեան գրած եւ հրատարակած է 1859ին անոր համառօտ կենսագրութիւնը, առանց յիչատակելու սակայն այն դերը զոր Անդրէաս վարժապետ ունեցած է Աստուածաշունչի աչխարհաբար թարգմանութեան գործին մէջ, այս պարագան աննպաստ նկատելով անոր համար։

ՅԱԽԵԼՈՒԱԾ ԵՐՐՈՐԴ

ՂՈՒԿԱՍ ՊԱԼՏԱԶԱՐԵԱՆ ԵՒ ԻԶՄԻՐԻ ԱՐՇԱԼՈՅՍԸ

Ղուկաս Պալտազարեան, որ 1810ին ատեններդ ծնած է, աչակերտած է Վանանդեցիի։ 1840 Օգոստոս 10ին կը սկսի հրատարակել աչխարհաբար երկչաբաթաթերթ մը, զոր չաբաթաթերթի կը վերածէ նոյն տարին իսկ, Նոյեմբերի 20ին։ Թերթը կը սկսի տպուիլ Մտեփաննոս Պապօեանի տպարանին մէջ։ Պալտազարեան կը հրատարակէր կանոնաւորաբար քաղաքական եւ առեւտրական լուրեր, ներքին եւ արտաքին ազգային լուրեր, ուսումնական եւ բարոյական յօդուածներ, վէպեր, ազգային տեղագրութիւններ, ոտանաւորներ եւ ճառեր։ Հայ նոր լրագրողներուն ճչմարիտ նահապետն է Ղուկաս Պալտազարեան։ Արշալոյսը իր սեպհական տպարանը ունեցաւ 1844ին սկիզբները. 1845ի մեծ հրդեհին այդ տպարանը այրեցաւ, եւ քիչ ետքը նոր տպարան հաստատեց Պալտազարեան, վերսկսաւ հրատարակել Արշալոյսը իբր երկչաբաթաթերթ եւ այսպէս չարունակեց մինչեւ իր մահը որ տեղի ունեցաւ 1878 Մայիս 28ին։

1841ին Իզմիր կազմուեցաւ Միւնեաց ակումբը, որուն ատենապետն է Ղուկաս Պալտազարեան. այդ ակումբին կը մասնակցին Դաւիթ Սունալանեան, որ Արշալոյսի մէջ ունի թղթակցութիւններ Պոլսէն գրուած, Գրիգոր Կոստանդեան՝ զոր յիչեցինք, Յովհաննէս Նուպարեան (Մեսրոպ Նուպարեանի հայրը), Կարապետ Տէտէեան (Տէտէեան եղբայրներու հայրը), Անդրէաս Փափազեան, եւ այլն։

Ղուկաս Պալտազարեան 1841ին հոգաբարձու էր Իզմիրի աղջկանց Սարգսեան վարժարանին. ապա հոգաբարձու եղաւ նաեւ Իզմիրի Մեսրո-

պեան վարժարանին եւ Իզմիրի մտքի հայ աշխատաւորներուն մէջ կարեւոր դիրք մը գրաւած էր արդէն։ Պալտազարեան հետզհետէ կը խնամէր իր աշխարհաբարը եւ թերթին նիւթերը ճոխացնելու կը ճգնէր։ Արշալոյս ժամադրավայր մը եղաւ աշխարհի չորս կողմերը գտնուող հայոց. չատ քաղաքներէ կը թղթակցէին, եւ խմբագիրը կը հրատարակէր հայոց վերաբերեալ լուրեր Չինէ, Հնդկաստանէ, Ռուսաստանէ, Եգիպտոսէ, Ֆրանսայէ, Իտալիայէ, Աւստրիայէ եւն. Հնդկահայ գաղթականութեան վրայ հոն հրատարակուած է չարք մը գրաբար նամակներու որոնք կը պարունակեն կարեւոր վաւերագիրներ հնդկահայոց պատմութեան վրայ։

Ղուկաս Պալտազարեանի գլխաւոր յատկանիշը եղաւ յարատեւութիւնը. մինչ իր չուրջը ծնան ու մեռան չատ մը հայ լրագիրներ Իզմիրի հայ երիտասարդներու ձեռքով հիմնուած, ինք յարատեւեց երկար տարիներ, զբաղելով միշտ ազգային կեանքով. գրելով ժողովրդին պէտքերուն վրայ, քաջալերելով օգտակար ձեռնարկները։ Պալտազարեան Ոսկանեանի մը կամ Սվաճեանի մը պէս չէր ըմբռներ հրապարակագրութիւնը որ պայքարի լայն ասպարէզ մը չէր իրեն համար, այլ հանդարտ ծովակ մը որուն վրայ խաղաղութեամբ կ'ուզէր առաջնորդել իր նաւը։ Այս տեսակէտով Իւթիւճեանի դպրոցին կը պատկանէր բոլորովին, եւ թէեւ անուն մը կը թողու իբր աշխարհաբարի առաջին մշակներէն մէկը եւ իբր յարատեւութիւն ցոյց տուող խմբագիր, կարելի չէ ըսել թէ մեծ ազդեցութիւն ունեցած ըլլայ մեր նոր մատենագրութեան ճակատագրին վրայ։

ՅԱՒԵԼՈՒԱԾ ՉՈՐՐՈՐԴ

ՃԱՆԻԿ ԱՐԱՄԵԱՆ

Ճանիկ Արամեան.— Մնած է Նիկոմիդիա 1820ին։ Հայրը կ. Պոլիս կը ղրկէ զայն որ արհեստ սորվի, եւ Ճանիկ դերձակի քով կը մտնէ իբր աշկերտ։ Մէկ կողմէն իր արհեստին աշխատելով, միւս կողմէ հետամուտ կ'ըլլայ ինքնազարգացման եւ կ'ուսանի հայ լեզուն. նոյնպէս կ'աշխատի գրաշարութիւն։ Ապա, Փարիզ կ'երթայ եւ դերձակութիւն կ'ընէ հոն։ Բաւական ժամանակ այդ արհեստին մէջ մնալէ յետոյ կը սկսի տպագրական գործերով զբաղիլ։ Հայերէն նոր տառեր ձուլել կու տայ որոնք իր անունով կը կոչուին արամեան տառեր։ Վալտէրի տպարանին մէջ տպագրել կու տայ հայերէն գիրքեր, որոնց մէջ Ընդունելութիւն Ընծայի գիրքը, զոր 1856ին ինք խմբագրած էր ի պատասխան Գապարաճեանի Ընծայ գրքին։ Քիչ ետքը Վալտէրի տպագրատան մէջ իր սեպհական տպարանը ունեցաւ ուր կը տպէր 1859ին Ոսկանեանի Արեւմուտքը։ Հոն է որ 1860ին սկսաւ տպել Բա-

րիզ թերթը, խմբագրութեամբ Աբրահամ Մուրատեանի։ Հոն տպագրեց նաեւ երեք գիրքեր Դասարան Հայկազն Մանկանց 1860ին, որոնց երեքն ալ ինք գրած էր։ Առանցմէ զատ չատ ուրիշ գիրքեր ալ տպագրեց՝ իբր հրատարակիչ։ 1862ին տպարանը փոխադրեց Մարսիլիա, ապա Կ. Պոլիս։ Հոս գալէն ետքը չարունակեց իր տպագրական գործը, եւ հրատարակեց գիրքեր որոնք ժամանակի հայ գիրքերուն մէջ ամէնէն գեղեցիկներն են տպագրութեան տեսակէտով։ 1866ին Կ. Պոլսոյ մէջ գրեց ու հրատարակեց երկու տետրակ որոնք վերաբերութիւն ունին կաթողիկոսական ընտրութեան։ 1867ին ալ հրատարակած է ուրիշ տետրակ մը Լուսաւորչական Հայոց վերնագրով։ Ճանիկ Արամեան երկար տարիներ ի լոյս ընծայեց Ընդարձակ Օրացոյցներ զորս կը ջանար չահեկան ընել, <.....>[38] նմանօրինակ գրուածքներու։ Աչխատասէր եւ գործունեայ մարդ եղած է, եւ բաւական նրբամիտ գրող մը։

Իր Ընդունելութիւն Ընծայիճ, զոր ոմանք Ջունդի եւ ոմանք ալ Միսաքեանի վերագրեցին՝ բաւական սրամիտ գրուածք մըն է, եւ մեր երգիծաբանական գրականութեան [գագաթներէն] կրնայ նկատուիլ։ Արամեանի ոճը ինքնուրոյն չնորհ մը ունի անոր մէջ եւ եթէ տեղ տեղ կան քիչ մը կոպիտ բացատրութիւններ, <.....>[38] գրուած ըլլալու նկատումով են անչուշտ։ Ընդունելութիւն Ընծայիճն իր ժամանակին մեծ աղմուկ յարուցած է Պոլսոյ մէջ եւ միաժամանակ <.....>[38] [դուրսը]։ Միսաքեան եւ Ջունդ Մասիսի մէջ նամակներ հրատարակելով բողոքած են թէ իրենք չեն անոր հեղինակը։

Իր Դասարանը ընտիր դասագիրք մըն է ընթերցանութեան, եւրոպական ըմբռնումով <.....>[38] [կազմուած]. կը պարունակէ կրօնական, պատմական, դիցաբանական եւ այլ տեղեկութիւններ։ Ոճը միջակ է։ Ճանիկ Արամեան իրեն յատուկ քերականութիւն մը գործադրած է իր բոլոր գրուածներուն մէջ։ Արամեան հռչակ հանած է աւելի իբր տպագրիչ քան իբր գրագէտ. սակայն իր հրատարակութեանց մէջ կ'երեւայ թէ զարգացած միտք մը եւ ինքնատիպ խորհող մըն է։

Մեռած է 1879ին եւ թաղուած Հասգիւղի գերեզմանատունը։

ՅԱՒԵԼՈՒԱԾ ՀԻՆԳԵՐՈՐԴ

ՄԵՍՐՈՊ ՆՈՒՊԱՐԵԱՆ

Մեսրոպ Նուպարեան.— Մնած է 1812 Դեկտեմբերին։ Աշակերտած է նախ Մեսրոպեան վարժարանին եւ յետոյ Մամուրեանի եւ Աղաբէգեանի ձեռքով հաստատուած մասնաւոր վարժարանի մը։ Աղաբէգեան

վարժարանի փակումէն վերջ նորէն կը դառնայ Մեսրոպեան վարժարան ուր կ'աշակերտի Անդրէաս Փափազեանի, ուրկէ կ'ուսանի գրաբար։

Աշակերտ եղած ատեն քանի մը դասընկերներով Երկասէր անուն հանդէսը կը խմբագրէ, որուն տպագրութիւնն ալ իրենք կը կատարեն եղեր տախտակէ մամլակով մը (presse) նման վաճառականներու թղթակցութեան մամլակներուն, լաւ գրաչար մըն է եղեր Նուպարեան եւ գործը աւարտելէ վերջ գրաչար ու խմբագիր պարտէզ կ'իջնեն եղեր ընկոյզ խաղալու։

Դեռ հազիւ տասնմէկ տարեկան, 1853ին թերթօններ հրատարակած է Իզմիրի Արշալոյսին մէջ։ Դպրոցական գրասեղաններու վրայ Ռասինի Եսթէրը կը թարգմանէ աշխարհաբար ոտանաւորով։ Զիլինկիրեանի Ծաղիկին մէջ ալ ունի քանի մը հատուածներ։ Աչխատակցած է Իւթիւճեանի Մասիսին, Արեւելքին, Բիւզանդիոնին, 1881էն 1883 Իզմիրի մէջ հրատարակուած Սեմեօրա հանդէսին որուն խմբագիրն ու հրատարակողն էր Գրիգոր Մսերեան, եւ վերջապէս Արեւելեան մամուլին։

Իր յօդուածները գլխաւորաբար բանասիրական, քննադատական եւ կենսագրական եղած են։

Նշանաւոր են իր «Մանկութեան յիշատակներ»ը[37] զոր հրատարակած է Արեւելեան մամուլի մէջ 1893 Յուլիսէն սկսեալ մինչեւ 1894 Դեկտեմբեր։ այդ 28 յօդուածներուն մէջ գլխաւորաբար ուսումնասիրած է հին մանկավարժութիւնը, տոհմային եւ ընկերական հին կեանքն ու բարքերը եւ պատկերացուցած է իր ուսուցչին՝ Անդրէաս Փափազեանի համակրելի տիպարը։

Նուպարեանի հրատարակած գիրքերուն մէջ ամէնէն աւելի իր համբաւը հռչակելու ծառայած է իր Ֆրանսահայ Բառագիրքը[38], որով իրական ծառայութիւն մը մատուցած է արդի աշխարհաբարին որովհետեւ չատ մը բառերու իմաստը ճշդած է եւ անոնց գործածութիւնը դիւրացուցած է Ֆրանսերէն հոմանիշներու դիմացը նշանակելով զանոնք։ Իր բառարանին աշխատած է ամբողջ 12 տարի եւ արդարեւ արտադրած է գործ մը որ Նորայրի եւ Գալֆայեանի գործերէն աւելի օգտակար կ'ըլլայ մեր թարգմանիչներուն։

Նուպարեանի այս գործին իբր վերնագիր նշանակուած էր Բառարան Ֆրանսերէնէ Հայ Աշխարհիկ։ Նորայր Բիւզանդացի, որ 1884ին հրատարակած էր իր Ֆրանսահայ բառգիրքը, յարձակեցաւ Նուպարեանի գործին դէմ հռչակելով թէ Ֆրանսերէնէ հայ աշխարհիկ բառարան չէր կրնար չինուիլ. վէճը մեծցաւ։ Այս առիթիւ Նուպարեան հրատարակեց տետրակ մը՝ Նորայրեան Բառարանի Սխալները, որուն պատասխանեց Նորայր։ Վերջերս քննադատեց նաեւ, ձեռատետրէն քանի մը տարի առաջ Փարիզ հրատարակուած Ֆրանսահայ պատկերազարդ բառգիրքը։

Նուպարեան իր մանկութեան օրերէն ջլատութեան (neurasthénie) են-

թարկուած ըլլալով, չէ կրցած երկարաչունչ հեղինակութիւն մը պատրաստել եւ իր զանազան յօդուածներէն ու բառգիրքէն զատ, ուրիշ ինքնագիր գրական գործ մը չունի։ Բայց իբր թարգմանիչ շատ արգասաւոր գործունէութիւն մը ունեցած է, եւ հայացուցած է շատ մը եւրոպական հրաշակերտներ։

Իր առաջին թարգմանութիւնն է Ռասինի Դատապէրք (Les Plaideurs) որ հրատարակուած է 1863ին Իզմիր։ 1871ին ի լոյս ընծայեց Վիքթոր Հիւկոյի Նոթր Տամ Տը Փարիզը, որուն թարգմանութիւնը իրապէս «կնճռալից աշխատութիւն մը եղած է» գրած է ինք իր բառգիրքին յառաջաբանին մէջ. պէտք է խոստովանիլ թէ այդ թարգմանութեան ինչ ինչ մասերուն մէջ յաջողած է Նուպարեան։ 1892ին իր բառգիրքը հրատարակելէ յետոյ, 1908ին Թիֆլիսի մէջ տպագրել տուած է Առակք Լաֆոնթէնի աշխարհաբար ոտանաւորով թարգմանութիւնը ֆրանսացի մեծ առակախօսի առակներուն. բազմաշխատ գործ, որ եթէ Քրիլովի առակներուն աշխարհաբար թարգմանութեան չափ յաջողած չէ, բայց եւ այնպէս խղճամիտ ջանքերու արդիւնք է։ Գրիգոր Մալխասեանց քննադատեց Նուպարեանի այս թարգմանութիւնը. ինչպէս ինքն ալ իր կարգին քննադատուեցաւ ապա, երբ անգլերէնէ հայերէնի վերածեց Փոփի Փորձ Մը Քննադատութեան Վրայ երկասիրութիւնը։

1905ին Նուպարեան հրատարակեց երկու հատորով Մոլիէռի կարգ մը կատակերգութեանց թարգմանութիւնը։ Նոյնպէս Ուղեւորութիւն Հանսէնի Դէպի Բեւեռ գործը որ տպուեցաւ Իզմիր։ Մոլիէռի կատակերգութեանց թարգմանութեան մէկ մասը կը մնայ դեռ անտիպ՝ ինչպէս Շեքսփիրրի գործերը, Ֆլորիանի Առակները՝ աշխարհաբար ոտանաւորով, Ռասինի ողբերգութիւնները (Անտրոմաք, Իփիգենիա, Պերենիս, Փեդրա (Phèdre), Աթալիա (Athalie), Վոլթէռի Մերոպէն, Կէօթէի Ֆաուստը, Ռենիարի կատակերգութիւնները՝ Խաղամոլը (Le Joueur), Հրիտակասու [<.....>[39]] եւ քանի մը վէպեր նորագոյն հեղինակներէն։ Նուպարեան պատրաստած է Ֆրանսահայ առաձեռն բառգիրք մը որուն հրատարակութեան պիտի ձեռնարկէ մօտերս Պալենց գրատունը։

Կարելի չէ ուրանալ որ Նուպարեան իր երկարատեւ գրական գործունէութեամբ արդի աշխարհաբարի գնահատելի ծառայութիւն մատուցած է եւ այսօր Իզմիրի հին գրական սերունդէն միայն ինք եւ Զիլինկիրեան կը մնան տակաւին, ինք միայն գործօն դեր մը պահելով իբր գրող, քանի որ մինչեւ վերջին տարիներս անխոնջ աշխատակից մըն է Արեւելեան մամուլի եւ անխոնջ թարգմանիչ մը եւրոպական հրաշակերտերու։

Իր ոճը բաւական խնամեալ է եւ կոկիկ, գրաբար ձեւերէն կը զգուշանայ թէեւ գրաբարօք եզակի եւ յոգնակի հոլովումներ կը գործածէր տեղ տեղ քմահաճ կերպով, առանց քիրականական որոշ ուղղութեան. մրն էին

տեղ կը գործածէ մ'է. յօդի գործածութեան մասին որոշ կանոնի մը չի հետեւիր եւ շատ անգամ ըլի տեղ ն կը կիրարկէ ձայնաւորով սկսող բառերու առջեւ։ Իր թարգմանած ոտանաւորներուն մէջ ջանացած է որքան հնար է հաւատարիմ կերպով արտայայտել հեղինակին միտքը եւ ասիկա պատճառ եղած է որ երբեմն մեղանչէ ներդաշնակութեան դէմ. աչխարհաբար քերականութեան օրէնքներէն մերթ չեղուելով եւ գործածելով նոյ հայցականներ, տեղ տեղ տի՝ փոխանակ պիտիի, ն յօդ՝ բաղաձայնով սկսող բառերէն առաջ. եւն, եւն։ Բայց այս ամէնը կարեւորութիւն ունեցող թերութիւններ չեն երբ նկատի առնենք Նուպարեանի անխոնջ գրական գործունէութիւնը, արդի աչխարհաբարին մշակման համար իր խնամքն ու հոգածութիւնը, եւ այն նախաձեռնութիւնը զոր ունեցաւ առաջին անգամ օտար լեզուէ աչխարհաբար հայերէնի բառագիրք մը պատրաստելու գաղափարը յղանալով եւ գործադրելով զայն այնքան ձեռնահասօրէն։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Յակոբ Օշական, ***Համապատկեր Արեւմտահայ Գրականութեան***, հտ. Ե., Երուսաղէմ, 1952, էջ 159։ Այսուհետեւ՝ ***Համապատկեր***։
2. Ընդգծումը իմն է։
3. Հարկ է փոքր-ինչ վերապահել իրողութիւնը՝ անպայման նշելով Սրբոյն Հայրապետեանին, որի ***Հրանոյշ Ասպուր*** մենագրութեան մէջ շրջանառութեան մէջ են դրուել գրագէտի արխիւային ժառանգութիւնից, իբրեւ լրացուցիչ սատարողական փաստեր՝ Ասատուր Հրապարակախօսին, քննադատին եւ դիմանկարիչին բնութագրելիս։
4. Նկատի ունենք Հայաստանի Հանրապետութեան Նոիյէ Յարենցի Անուան Գրականութեան եւ Արուեստի Թանգարանում գտնուող Հրանտ Ասատուրի արխիւային ձեռագիր եւ անտիպ ֆոնտերը։
5. Մասնաւորապէս շեշտում է. «Ամէն անկեղծ դիտողութիւն իր օգուտը ունի, նոյնիսկ երբ ցաւ պատճառելու հանգամանք ունենայ, վիրահատ գործիքին պէս որ կը տանջէ բայց կը բուժէ. ուստի քննադատութիւնները, որքան ալ սուր ու խիստ, պէտք չէ վիրաւորեն զմեզ, բաւական է որ անկեղծութեան շեշտը եւ օգտակար ըլլալու ձգտումը գտնես անոնց մէջ»։ Տես՝ ***Մասիս***, թիւ 9, Կ. Պոլիս, 23 Փետրուար 1898։
6. Տես՝ «Վարժապետին Աղջիկը», ***Արեւելք***, թիւ 1500, Կ. Պոլիս, 31 Դեկտեմբեր 1888. «Արուեստի աշխարհէն – Վերթէր եւ Ֆալստաֆ», ***Մասիս***, թիւ 3978, Կ. Պոլիս, 13 Փետրուար 1893. «Յորելեանի մը առթիւ» [անդրադարձել է արեւմտահայ եւ արեւելահայ վէպերու Պողոսեանի 10ամեայ յորելեանին առթիւ], ***Արեւելք***, թիւ 4009, Կ. Պոլիս, 8 Մայիս 1899։
7. «Մեր կեանքէն», ***Մասիս***, թիւ 199-200, Կ. Պոլիս, 1892։
8. Տես՝ ***Մասիս***, թիւ 3872, Կ. Պոլիս, 1887։ Հարկ է նշել, որ այս յօդուածը արձագանգներ ունեցաւ արեւելահայ կեանքում։ Թիֆլիսի ***Մշակում*** յոյս տեսաւ «պահանջ գրականութիւնից» յօդուածը (տես՝ ***Մշակ***, թիւ 72, Թիֆլիս, 30 Յունիս 1887), որի առիթը Ասատուրի խնդրոյ առարկայ գրութիւնն էր։
9. Տես՝ ***Արեւելք***, թիւ 3900 եւ 3907, Կ. Պոլիս, 5 եւ 7 Յունուար 1899։
10. Տես՝ ԳԱԹ, Թ. Ազատեանի ֆոնտ, բաժին 1, թիւ 9, 13, 14, 15, 16 յաջորդաբար։
11. Տես՝ նոյն, թիւ 137, 138, 139 յաջորդաբար։

12. Տես՝ նոյն, թիւ 9, 117 էջ:
13. Նոյն, թիւ 10, 100 թերթ:
14. Նոյն, թիւ 11, 93 էջ:
15. Նոյն, էջ 53–93:
16. Տես՝ Ս. Պ. Հայրապետեան, ***Հրանդ Ասատուր*** – կեանքը եւ գործը, Լոս Անճելըս, 1979, 238 էջ: Այսուհետեւ՝ Հայրապետեան:
17. Այսպէս՝ իր մենագրութեան 100րդ էջում նա մի մէջբերում է անում Ասատուրի խնդրոյ առարկայ ուսումնասիրութիւններից, որտեղ բնութագրում է իրապաշտ վէպը, իբրեւ աղբիւր նշելով թիւ 11 ձեռագրի 85րդ էջը: Իրականում՝ այդտեղ գրագէտն անդրադարձել է Եւրիպիտէսին: Հայրապետեանի մէջբերումը թիւ 10 ձեռագիր աշխատութիւնից է: Նոյնն է պարագան նաեւ գրքի 122րդ էջում գետեղուած առաջին եւ երկրորդ յղումներին, որոնք կրկին վէպի մասին են, իսկ իրականում՝ Ասատուրը մեկնաբանում է ողբերգութիւնը: Տես՝ Հայրապետեան, էջ 122, ծանօթ թիւ 1 եւ 2:
18. Նոյն, էջ 122:
19. Հրանտ Ասատուր, «Բանաստեղծական սեռ», ԳԱԹ, Թ. Ազատեանի ֆոնդ, բաժին 1, թիւ 11, էջ 1: Յետայսու աշխատութիւնից բերուած բոլոր յղումներն այստեղից են, տեքստին կից փակագծերում ԳԱ համառօտագրութեամբ համապատասխան էջով:

Ի դէպ՝ Ս. Հայրապետեանն իր գրքում այս ուսումնասիրութիւնից երկու մէջբերում է արել եւ դժբախտաբար երկուսն էլ աղաւաղուած, ոչ ճշգրիտ: Նախ՝ այս անգամ էլ սխալ է նշել յղումին էջերը. 36ի փոխարէն պէտք է նշէր 36–37, ապա բերուած հատուածում «բարքերու» բառի փոխարէն կարդացել է «խորքերու», (Տասսոյի ***Ազատագրուած Երուսաղէմի*** քննութիւնն է), բաց է թողել «մոգութեան հրաշքները» դարձուածից յետոյ մի բառակապակցութիւն: Տե՛ս Հայրապետեանի աշխատութեան 123րդ էջի առաջին մէջբերումը: Նոյնը նաեւ երկրորդ յղումի ժամանակ (Բագրատունիի ***Հայկ Դիւցազնի*** անդրադարձ) «ուր կան» արտայայտութիւնից յետոյ բաց է թողել «նմանաձայնութիւններ» բառը: Տես՝ նոյն, երկրորդ մէջբերում:
20. Ասատուրի ոճի առանձնայատկութիւններն ընթերցողին առարկայական ներկայացնելու պատճառով չենք փոփոխել նաեւ ձեռագրի կէտադրութեան իւրայատկութիւններն ու զարտուղութիւնները:
21. Տես՝ ***Արեւելեան մամուլ***, Զմիւռնիա, 1892, էջ 564–568:
22. Տես՝ ***Մասիս***, Կ. Պոլիս 1892, էջ 275–279: Ի դէպ՝ այս յօդուածը Պարոնեանին նուիրուած մի շարք գրութիւնների հետ յետագայում դարձաւ ***Դիմապատկերներ***ի համապատասխան դիմանկարի հենքը:
23. Այս ասպարէզում Ասատուրի գործի կարեւորութիւնը արձանագրում էին նաեւ ժամանակակիցները. «Հրանդ Ասատուր շատ երախտիք ունի մեր նոր աշխարհաբարին վրայ,– գրում էր Արփիար Արփիարեանը,– որ վերջին քսան տարուան ժամանակամիջոցին կամաց կամաց բարեշրջուեցաւ ու իր առաջխաղացութիւնը կը շարունակէ: Հրանդ Ասատուր այն սակաւաթիւ գրողներէն է, որոնք կը տրնին – եւ կը յաջողին – ճշգրիտ քերականութեամբ աշխարհաբար գրելու»: Տես՝ Ա. Արփիարեան, «Գրական Յուշեր», ***Երկեր***, Երեւան, 1987, էջ 483:
24. Հայրապետեան, էջ 216–217:
25. Ընդգծումն իմն է:
26. Հրանտ Ասատուր, ***Աշխարհաբար Մատենագրութեան Պատմութիւն***, ԳԱԹ, Թ. Ազատեանի ֆոնտ, բաժին 1, թիւ 17, էջ 69: Յետայսու աշխատութիւնից բերուած բոլոր յղումները այստեղից են՝ փակագծերում ԱՄՊ համառօտագրութեամբ եւ համապատասխան էջով:

27. 1904 թուականին Ասատուրը տպագրեց «Մոռցուած բանաստեղծ մը՝ Պետրոս Եպիսկոպոս Ղափանցի» խորագրուած յօդուածը: Տես՝ ***Արեւելեան մամուլ***, Զմիւռնիա, 1904, էջ 16–20: Այս յօդուածը ***Պատմութեան*** մի շարք հատուածների եւ Ղափանցում ճուիրուած բաժնի խմբագրուած, խտացրած տարբերակն է ըստ էութեան:
28. ***Աշխարհաբար Մատենագրութեան Պատմութեան*** բովանդակութեան մանրամասն նկարագրութիւնը տես սոյն ուսումնասիրութեան առաջին յաւելուածում:
29. Տես՝ Թէոդիկ, ***Ամէնուն Տարեցոյցը***, Կ. Պոլիս, 1908, էջ 51–63:
30. Գ. Զօհրապ, «Հրանդ Ասատուր», ***Երկեր***, հտ. I, Երեւան, 1962, էջ 148:
31. Մատնանշած բնութագրականը ներյատուկ է աշխատութեան մէջ ընդգրկուած տառացիօրէն բոլոր հեղինակներին եւ թեմաներին: Ընթերցողին համեմատաբար ամբողջական պատկերացում տալու համար սոյն գրութեանը կցել ենք ***Պատմութեան*** «Անդրէաս Փափազեան» եւ «Ղուկաս Պալտազարեան եւ Իզմիրի ***Արշալոյսը***» հատուածները: Տես՝ երկրորդ եւ երրորդ յաւելուածները:
32. Համապատկեր, Ե., էջ 460:
33. Այս նպատակով, իբրեւ հինգերորդ յաւելուած, այս ուսումնասիրութեան կցել ենք ***Պատմութեան*** «Մեսրոպ Նուպարեան» բաժինը:
34. Համապատկեր, Ե., էջ 467:
35. Տես՝ ***Ընդունելութիւն Ընծայի Թ. Կրկոռիկեանէ***, Փարիզ, 1856, 14 էջ: Արամեանին ճուիրուած բաժինն ամբողջութեամբ կցել ենք սոյն գրութեանը: Տես՝ Չորրորդ Յաւելուած:
36. Չեռագրին մէջ անընթեռնելի բառ:
37. Բուն վերնագիրն է «Իմ մանկական յիշատակներս»:
38. Նուպարեանի ֆրանսահայ բառագիրքը կը կրէ ***Բառարան Թրանսերէնէ–Հայերէն Աշխարհիկ*** խորագիրը: Ունի նաեւ ***Առչեոն Բառարան Թրանսերէն–Հայ Աշխարհիկ*** (1911) եւ ***Գրպանի Բառարան Թրանսերէնէ–Հայերէն*** (1928) գործերը:
39. Չեռագրի մէջ անընթեռնելի բառ:

Գ. Բ.

HRANT ASSADOUR
THEORIST AND HISTORIAN
OF THE ARMENIAN LITERATURE
(Summary)

GRIGOR HAKOBIAN

Though Hrant Assadour, the renouned Armenian writer, grammarian, literary essayist, and publicist is quite well known to his contempories and to some of the later generations, great is the number of those who in fact have no idea of the real greatness of the man he was in the late nineteenth and early twentieth centuries. Born in 1862 he died in 1928. Besides being a famous jurist and professor of law and jurisprudence in the Ottoman Empire, he was also the first historian of the Armenian literature. Yet, inspite of this fact, he was never appreciated as such, because few of his contemporaries and of those of later generations knew of the existence of the unpublished manuscript which he called ***History of Modern Armenian Literature***. This latter manuscript and many other unpublished material are now deposited at the Archives of the Yeghishe Charentz Museum of Literature and Art.

After presenting a general survey of Assadour's life and work, the article published here makes an appraisal at length of the different terminology used in the history of literature as given and analyzed by Assadour, of these the great essayist of Armenian literature discusses what ***poetry, prose*** and ***drama*** are, and then proceeds to the discussion of the subdivision of these three major categories of literature.

Thus, just to mention a few of the offshoots of poetry, Assadour analyzes and presents what the ***orhnerg*** (canticle), ***geghon*** (ballad), ***yeghererg*** (elegy), ***yerg*** (song), ***sharakan*** (hymn), ***gandz*** (canzone), ***meghedi*** (melisma), ***ketsort*** (anthem, coda), ***dutsaznergoutioun*** (epic) are.

After discussing the ***Portraits***, another manuscript of Assadour, of which certain sections are published in the periodicals of the time, Hakobian delves deep into the analysis of the unpublished manuscript of ***History of Modern Armenian Literature***, makes a minute and critical presentation of its content, and evaluates the work as such. According to Hakobian's findings, the ***History*** is divided into four major sections. Of these the author of the article discusses the second (first prose and poetry expressions in the Armenian vernacular), the third (dialects of the Armenian language), and the fourth (secular literature of Western Armenians) sections, the last being divided into two major

parts; the pre-1846 and post-1846; of which the latter discusses and presents the Armenian writers and men of letter of Constantinople.

Assadour's ***History*** comprises of 125 distinct chapters of which 117 are dedicated to the presentation of writers, poets, men of letter, editors, and publishers and cover a period of about five centuries. At the end of the article Hakobian hurries to attach a number of annexes. After giving the table of contents of the ***History***, Hakobian presents a bunch of essays from the content of Assadour's manuscript, these latter bear on the life and work of Andreas Papazian (b. 1806) who played a great role in the vernacular translation of the Bible, Ghoukas Paltazarian (b. 1810) and the ***Arshalouys*** bimonthly of Smyrna, Janik Aramian (b. 1820), the Armenian writer, editor and publisher, and Mesrop Nouparian (b. 1812), the Armenian linguist and lexicographer, whose various French-Armenian and Armenian-French dictionaries not only helped create new Armenian words and terms but also are in use even at the present as a fundamental source of authority.

The article presented here is a rightful hommage to the great man of letters, grammarian, biographer, publicist, editor, writer and the historian of Armenian literature Hrant Assadour was.

THE ARMENIAN ENCLAVE ON CAVANAUGH STREET: SOCIAL HISTORY AND THE MYSTERY NOVEL

Dr. INGRID LEYER SEMAAN

It all started with the death of his wife Elizabeth. Till that time, Gregor Demarkian had been employed by the Federal Bureau of Investigation, chasing serial killers from Florida to Oregon to Massachussetts and back again. He did his job well; he established and then headed the Department of Behavioral Sciences; it was even rumored that he might be a possible candidate for the directorship of the Bureau itself. But then Gregor cut his own exalted career short: he had come to hate his job on account of the nightmare visions of the poor victims whose murder he had investigated, and Elizabeth's slow and painful death from cancer psychologically paralyzed him. Thus Gregor retired from Washington D.C. to the house he had inherited from his mother on Cavanaugh Street downtown Philadelphia, the house in which he was born. He had seen enough suffering and crime and wanted to be left alone with his private pain, but the world did not oblige him. And when the call and challenge come to the private man to be involved once more in righting the wrongs of this world, he--in the tradition of the investigator of the classic American detective novel, that "last just man whose integrity is his alienation"[1]--leaves his retreat and haven in the Armenian enclave on Cavanaugh Street and becomes involved once more in the quest for justice.

This is the background history of Jane Haddam's private detective, this "Armenian-American Hercule Poirot" as he is known by just about everyone in America, and around whom the novelist has spun a good dozen "holiday" mysteries.[2]

Ms. Haddam certainly knows how to tell a good mystery yarn. Hers is a transatlantic version of the world of Agatha Christie; she, too, invites us to parties in isolated mansions, to yachts, country festivals, nursing homes and hospitals, vicarages, gardens and forests. Naturally we meet each time a new murderer, a person whom we

get to know, in whom we become interested, and for whom at the end of the story no punishment can be severe enough. Naturally there is at least one corpse, but at times the murderer leaves a veritable blood bath in his wake. And naturally there is the only true detective whose wit and logic and cunning and intelligence and scientific know-how will uncover the most intricately planned crime. We as armchair sleuths can join him, for we share his knowledge of facts; if our less developed detective abilities have misled us, we, along with the cast of the novel, are invited to just one more reunion in which this modern *deus ex machina* unravels the mystery.[3] It is a strangely comforting and reassuring world over which Gregor, the Armenian-American, watches.

Like many of his American detective compatriots, he watches over the conventional and mythical "Great Wrong Place" that George Grella and Tony Hilfer have associated with American crime fiction.[4] He does so, however, from the safety of his home on Cavanaugh Street to which he can escape, an ethnic Armenian oasis, a place that curiously reminds the reader of the mythical "Great Good Place" of American literature.[5]

What gives then coherence to Jane Haddam's string of mystery novels is not so much Gregor Demarkian, who does not develop as protagonist and whose various exploits are episodic, but the Armenian community on Cavanaugh Street, Gregor's Great Good Place, where people care about each other, where they still know what friendship means. It is a haven for children, widows, the elderly, and the displaced. The local saint, Father Tibor Krikorian, sets the moral tone and example, and his parishioners joyfully listen and emulate. God in his heaven must be very pleased with his Armenians on Cavanaugh Street!

Some of the exploits take our hero away from his home, and we do not see very much of this milieu, while in other episodes he is more involved with the folks on his street. Yet when we look at all the novels together, it becomes obvious that Jane Haddam has written a composite social history of an Armenian community in the diaspora, tailor-made to conform to the laws that govern the conventions of a literary topos, to be sure. What Ms. Haddam has written is not a depiction of all the social and historical facts of the society of her choice, the topos of the Great Good Place cannot accomodate them. Instead we are treated to a strangely whimsical and Dickensian idyll endowed with a heavily ethnic Armenian flavor, a type of social history nevertheless.

Survivors of the genocide who were lucky enough to pass the inspection on Ellis Island created the ghetto of Cavanaugh Street. The subsequent history of their community illustrates the archetypal pattern of any refugee community in America: the first generation denies, the second generation forgets, and the third generation rediscovers its history, its roots, its identity.

Through the lives of these generations that have been living on Cavanaugh Street,

Jane Haddam has created a chronicle of a people. Perhaps realizing such a concern through the conventions of a literary type constitutes a "crime" against the givens of the genre; but be that as it may, this "crime" elevates Ms. Haddam's mysteries above the common lot of detective novels.

There have been other novels that have explored the impact of the genocide on those who survived and their descendants. Carol Edgarian's book *Rise the Euphrates*[6] especially comes to my mind. Seta, the narrator of the events of the novel and member of the third generation, soon to give birth to her child, probes the fears and shame, the love and hate that bind these generations together in what is basically an alien environment. It is a psychological novel written with great sensitivity and wisdom. Of course, we cannot say the same about Haddam's series of novels. The genre of the mystery novel is not made for the probing of the subtle psychological complexities of the members of any community. Very wisely Haddam simply chronicles; she tells us what happened and shows us the people without trying to analyze and explain the quirky ways of her characters and how their strange behaviour may be related to their personal or collective history. For me one of the most memorable moments in *Rise the Euphrates* occurs when Ani Baboostian, the eighty-nine-year-old survivor of the genocide, shares her "shame" hidden under her flamboyant scarf with the community at the April 24 commemoration service. Superficially Ani resembles any of the eccentric women who live on Cavanaugh Street: "Her vanity showed in the gold and ruby rings she wore on every finger including her thumbs, and the vibrant scarves she wrapped around her neck, this one orange with crimson tulips." Then Ani unties her orange and crimson scarf and raises her chin so that the whole congregation can see

> "the letters that covered her from neck to sternum. The tattoos were in the shape of a cross.
>
> "You young ones can't read Turkish," Ani said, her green eyes opened wide. "Look here, young ones. Look at Ani Baboostian, slave girl. These letters are the names of her owners. These are the ones who violated her. Look now and remember what you see" (pp. 136, 138).

On Cavanaugh Street, the "scarves" of the women are even more flamboyant--only whether they hide any mystery or not nobody cares to find out. But then the uncovering of this type of "mystery" is not the raison d'être of Ms. Haddam's mystery series.

Gregor felt little regret when as a young man he exchanged the squalor of the Armenian ghetto on Cavanaugh Street for Harvard and then the FBI. He was an American; his much older brother had fought in the American army and died during World War II. About his Armenian identity? To generations of Armenians their lan-

guage has given identity in the diaspora. Gregor our Armenian-American can barely recognize the letters of the Armenian alphabet and can hardly curse in his mother tongue. No wonder, for we are told that he "did not think of himself as a particularly 'ethnic' man, in spite of the fact that his parents had been immigrants from Armenia (*Stillness*, p. 70). This attitude is typical for the second generation immigrant, sociologists assure us.

His father had died when Gregor was very young. He was fond and close to his mother, the link with his Armenian roots. In *Not a Creature was Stirring*, the earliest novel in the series, we read that when he was a little boy

> his mother told him stories about Armenia. Her Armenia wasn't the historical Armenia, because she'd never seen that. She had been born in Alexandria and come to the United States before she was twelve. It was Gregor's grandmother who had been in Yerevan that November of 1915 when the Turks had come. Blood everywhere, horses everywhere, a million and a half dead in less than a year: the stories had come pouring out into the dark of Gregor's room every night when his mother came to put him to bed. Even now, after more than forty years, he could smell the stink of dying. He thought his grandmother must have been a truly great storyteller. Either that, or his mother had a genius for imagination. Whichever it was, he found himself at the age of fifty-five...firmly anchored in the agony of a country he had never seen (p. 21).

In all the novels, this is the only "lengthy" reference to the genocide. It is also the only time that we are told how firmly Gregor is rooted in "the agony of a country"--what this could possibly mean to him in reality, we never see. Perhaps Gregor has forgotten himself, or it has become ambiguous like the "historical" detail about the Turks coming to Yerevan in November of 1915 has become confused as it was transmitted.

As a child, he also encountered the Armenian "Grand Cause": Should they reclaim the land of their fathers? No; he and the members of his community "would simply stay in America and build a Real Armenian Culture, distinct but not separate from the American culture around them." How this was to be accomplished remaind a mystery to him, especially since the younger generation was not at all fond of the idea (*Not a Creature*, p. 21).

He has Armenian roots, but it has always been easy for him to assume a complete American identity as student and later with the FBI. Being six-foot-four and having broad shoulders, "he was a modern American man in a camel's-hair topcoat and good cashmere-lined gloves, but he carried the seed of a wild and savage manhood, a masculinity of the steppes", a type of Armenian-Asian identity, his friend and companion Bennis thinks (*Stillness*, p. 57). It is a pity that this "wild manhood" aspect of his character remains so completely suppressed that we never see it.

His roots, though, do go back to the Armenian enclave in Philadelphia. In the early days, he expected to be comfortable anywhere in the United States, "and maybe in Armenia, too, although he had never been in Armenia" (*Baptism*, p. 122). To speculate about the historical reality of an actual Armenia, however, never occurs to Gregor. Back then, it was enough for the people of Cavanaugh Street "to make a point of showing how thoroughly American they were." Then they were all poor and their quarter a slum (*Baptism*, p. 122).

After the death of Elizabeth, he returns hoping to find a place "to rest, like a shark looking for a place to die" (*Baptism*, p. 224). He has no other place to go. He does not know what to expect; in thirty-four years he has been back only twice. He vividly remembers coming back for his mother's funeral:

> The steps of Holy Trinity Church were crumbling. The gold paint on its double front doors was chipped and peeling. The building where Gregor's mother had lived was in fairly good repair, but the building next to it was abandoned on the top two floors. Pacing the sidewalks on the night of the wake, getting away form the endless stream on condolences delivered to him by people he didn't know any more, Gregor accidentally turned the wrong corner and found himself face to face with a porno bookstore....Gregor knew that the porno bookstore was a sign, the mark of the beast, the beginning of the end (*Dear Old Dead*, pp. 65f).

Now he is prepared "to find Cavanaugh Street changed into an Hispanic neighborhood. He'd been prepared to accept it as a battleground for teenage gangs, a strip for prostitutes, a drug bazzar, a burnt-out hulk" (*Not a Creature*, p. 22).

Instead a pleasant surprise awaits him. The second generation of Armenians, the generation that has discovered the American flesh pots, has adopted the home of their youth and fixed it up. The slum that Gregor left has "transmuted itself from an immigrant Armenian ghetto to an upscale urban enclave" (*Feast*, p. 53). And he is slowly falling in love with this new Armenian street that now conforms to the American Dream of the Great Good Place.

The ramshackle pawnshop has been replaced by a flower shop, and the once abandoned buildings had all been face-lifted and become respectable looking. To be sure, the first impression of life behind these renovated facades seems a bit hysterical (*Festival*, p. 67), and those old friends of Gregor seem to be Armenian translations of Dickensian characters. Still, what a surprise! At the heart of the crime-ridden downtown of the Philadelphia of the 1990s, there is an Armenian oasis where things are not out of joint; where the joys of night life have not impinged on a healthy family neighborhood (*Fountain*, p. 320).

It is such an anomaly: "Cavanaugh Street was a small town in a large city, and people there often talked and thought in ways that were more rural than urban" (*Festival*, p. 309). Such an anachronism: "Cavanaugh Street thought it was living in the

nineteenth century. Doors were for going in and out of, not for locking up. When they locked up, they just lost their keys anyway. Besides, what could possibly happen in a neighborhood like this?" (*Feast*, p. 59). Such perfection: "Cavanaugh Street was an Eden when the serpent had been headed off at the pass" (*Raven*, p. 42).

"Give me your poor..."-- and like the Statue of Liberty, Cavanaugh Street invites yet another generation of landless Armenians to the Great Good Place of America.

Cavanaugh Street and America have been good to the earlier immigrants. In *Bleeding Hearts*, we hear about this success story. When the women of Gregor's generation raised their children, Cavanaugh Street was hardly better than a slum. Their husbands worked day and night to make it possible for their children to study. They literally sacrificed their health for the welfare of their families. They starved themselves so that their children could eat meat. The Karens and Stephens, the Lisas and Alexanders were bright and successful and earned the big money. They repayed their surviving parents with interest on every single cent they had ever been given. Thus Cavanaugh Street came to be a tribute to the American success story and the Armenian sense of family (*Bleeding Hearts*, p. 89). The widowed mothers and the odd surviving grandfather lead a life of leisure and luxury--the fathers had usually died in their prime of exhaustion.

Cavanaugh Street has been remodelled by the generosity of the children and their concern for their widowed mothers. "The buildings had been spruced up and gutted and remodelled and rearranged. The tenements had been changed into townhouses and floor-through condominiums with twelve-foot-high ceilings and marble fireplaces and Anderson windows in brownstone frames" (*Festival*, p. 74). The women came to lead the life of the leisured nouveaux riches: showered with money, furs, diamonds, European cars, vacation houses in the Bermudas...Gregor is surprized:

> The changes that had come to Cavanaugh Street and that had first disturbed him now amused him instead. So everybody's children and grandchildren had grown up and gotten rich and tarted the place up till it looked like a billboard for Ralph Lauren Polo. So what? They were only trying to give the old people, who had worked so hard for so long for so little, a taste of what most of the country had always been working for (*Precious*, p. 39).

It is a commonplace that the amassing of new money and the things it buys often leads to ridiculous excesses. Gregor's neighbor old man George Tekmanian and his grandson provide a case in point. But why shouldn't George, his "geriatritc punk" who thrives on buttered rum punch and explosive Yerevan Specials, who loves to dress up in his fancy dress suit that he once bought when he was a youth to celebrate the demise of the Ottoman empire--why should he not enjoy all the expensive baubles, Baccarat crystal bowls, needlepoint-embroidered wing chairs, and outrageously youth-

ful sweaters and socks that are presents of his grandson? What can one expect from a family of Armenian "nuts" except the impossible apartment of old man George as Gregor calls it:

> the first time he'd seen it he'd thought he was hallucinating. George's grandson Martin had made a killing in the stock market--six or seven killings, from the look of it--and since George had adamantly refused to leave Cavanaugh Street for the Main Line, Martin had decided to bring the Main Line to George. George's apartment had been gutted and remodelled, its rooms made larger and airier, its soft plywood floors replaced with polished oak, its plain walls adorned with plaster moldings. In its present incarnation, it could have been a cover for *Metropolitan Home,* or a page from one of those catalogs for Yuppies Who Have Everything.

Martin had bought his grandfather every possible useless gadget. "There were also paintings, but both Gregor and George tried to ignore those. Martin had an unfortunate passion for postmodern art" (*Not a Creature,* pp. 32f). Though the street is populated by any number of actual and potential "nuts", they do not usually go quite to such length to prove themselves.

The mundane ethnic focal points of Cavanaugh Street, Ohanian's Middle Eastern Food Store and Ararat Restaurant, are certainly much more down to earth than either old man George's lofty abode or all those impressive stone mansions of the widows. Gregor's mother used to buy her chickens at Ohanian's; in fact it is the oldest Armenian establishment on the street. The family left the old country so long ago that they have forgotten how to write grammatically correct Armenian.

The daily life of the residents of Cavanaugh Street is controlled by food--Armenian food, that is. Food unites them, gives meaning to their daily routine, socializes them. Food is to be shared; this is the credo of old and new immigrants alike. Food unites the continents; thus Father Tibor has established a well functioning food line between Cavanaugh Street and Yerevan. Whether or not a person can appreciate the joys provided by Armenian food often determines his true "ethnic" identity on Cavanaugh Street. The merry widows wouldn't even mind if Gregor were to marry Bennis, a true blue WASP; she loves the food they cook, and therefore she is one of them. Food is the life blood of the community. To prepare it is the only creative activity, their life task, left to the women, and they indulge in it with a vengeance. They all love to eat each other's goodies. This is not to deprecate the joys of cooking and eating; they are at the heart of any civilization, man's very survival, but on Cavanaugh Street eating is overdone. In the case of Father Tibor and the new immigrants, it is understandable that they need to make up for all the lean times they experienced during Soviet rule; but is it a collective need for the older residents to compensate for something in their history as well?

And so they eat, eat themselves through a Land of Cockaigne; and when the women need a break they can all adjourn to the two mundane ethnic focal points of their street where they are also treated to gossip and the news of the outside world. The Ohanians may no longer be so sure about the shape of Armenian letters, but their store room, a veritable Ali Baba's cave of Oriental culinary delights, provides actually one of the very few tangible connections with the Middle East from where they all have originally come. But like so much else in ethnically-conscious America, both store and restaurant are quaint and have become somewhat of a tourist attraction. Spruced up as it is, but stagnating in its past, this might also be the fate of the street as such. Perhaps the influx of the young immigrant families form Armenia will make a viable community life possible again. The society of aging widows for whom the absentee sons and daughters have so lovingly and abundantly provided is moribund.

These merry widows are delightful in their peculiar way and are sexually still very much alive, yet they are basically parasites. They will suck out of their community and children and lovers whatever they can, but they will return nothing in turn except the food they cook. Their bright and successful sons and daughters will not return, and the occasional grandchildren that come to seek their roots are not numerous enough to carry on a viable community.

Gregor may have lost his wife Elizabeth, but by returning to his mother's house he gained many "mothers". Cavanaugh Street is a female world. And the Lida Arkmanians, Hannah Krikorians, Sheila Kashimians, and all the others who once were his classmates will cook for him and take good care of him, of any male who strikes their fancy. They are powerful ladies of independent means. They may be ladies of fashion dolled up in designer clothes, minks, and diamonds, yet they are still very much the daughters of those powerful widowed Armenian ladies of old that the Western travellers so often encountered in the villages of Anatolia.[7]

Mothers--Gregor has nothing against Armenian mothers. He himself remembers his own mother and grandmother. They were wonderful women, perhaps a bit hysterical and tyrannical (*Murder Superior,* p. 79). The Mothers rule the street. The day commemorating them has no equal; Christ and God pale in their presence. "Nothing was as big a holiday as Mother's Day on Cavanaugh Street", or, "Mother's Day was on a par with Easter on Cavanaugh Street. People around here said 'my mother' the way twelfth-century religious fanatics had said 'my God'" (*Dear Old Dead,* pp. 324, 59).

The women are the residing spirits of the houses; of Ararat Restaurant where Linda Metajian rules and where she hides her nagging and screaming widowed grandmother (a perfect virago, to borrow a term the travellers of last century used so freely when they described elderly Armenian widows); of Ohanian's Grocery Store where Krissa Ohanian watches over her niece Mary and the caves of food. In his mind,

Gregor associates Krissa with the type of the grand and strong Armenian women who in former days led their families through times of war and famine (*Bleeding Heart,* p. 249).

These ladies are no prudes. They guard and initiate into the secrets and power of sex as we see in their prolonged "scientific" discussions concerning both the male and the female orgasm (*Precious Blood,* passim). It seems that this is a topic that has enjoyed a time-honored tradition among Armenian matrons as old George recalls: "Even women of my generation talked about orgasms, and most of them are dead.... I think...that the women I grew up with wouldn't have called it orgasms" (*Precious Blood,* p. 38). Old George is not all bothered by this topic, though he might be about the "good" stories handed down from Armenian mother to daughter in which penises and sodomy figure so prominently, stories which are as greatly appreciated by "the ladies of Cavanaugh Street as they had been long ago by their ancestresses in Armenia" (*Festival,* pp. 85-97).

When these good Armenian society matrons get together and talk sex or give a party that stands under the sign of sex--as the party given by Hannah Krikorian to celebrate her "friendship" with Paul Hazzard (*Bleeding Heart,* passim)--there is something mythic about them; they seem to become the embodiment of a very ancient feminine force. It is as if we have stepped into the world of the ancient goddess Bona Dea.

Bona Dea presides over the secrets of women and cannot be bothered with silly intruding men who have offended against the sacredness of womanhood. At the height of her party, Hannah Krikorian--another very foolish Pompeia--allows her attractive lover Paul Hazzard to enter her house, even her bedroom. He profanes the party, basically a women's affair, with his presence. He has been very mean to his wife and drove her insane; the Bona Dea and her women do not let such offences go unpunished. At the height of the party, he is stabbed by one of them, though it is not an Armenian woman, and it is left to Gregor, as it was once left to Julius Caesar, to see that justice is done and that the female spirit of the feast of the goddess is purified.[8]

On no other occasion in any of the other novels are all the women of Cavanaugh Street assembled, and Hannah's apartment is transformed into an absolute female "madhouse". The different generations of the diaspora are collected under one roof, and the modest atmosphere of Hannah's apartment is turned into an orgy of food and lewed sex talk as well as a celebration of Armenian womanhood.

They have all come: the six sex crazy teenage daughters of Mrs. Devorkian, all the merry widowed Lidas and Sonias. And the venerable relics of the first generation, those almost centenarian survivors of the genocide that we see on no other occasion have come as well. They are those six old ladies known as Mrs. Manoukian, Mrs. Karidian, Mrs.Vartanian, Mrs. Baressian, Mrs. Astokaian, and Mrs. Erijian. Their

black-clad presence is forbidding and casts a shadow over the party. They guard Hannah's apartment as if they were the different heads of the hell hound Cerberus. Are they the Sibylls, or the Furies, or the Fates of their little universe? Bennis would say "all of the above". She knows that they watch over the sexual welfare of the denizens of the street as she has found out herself when they accosted her once in church about her alleged immoral behavior with Gregor.

At Hannah's party, however, they seem to act as guardians of a yet deeper secret of the feminine experience. This has to do with victimization, passive suffering, and the genocide. Being passive and being victimized and yet survive, these points have throughout history been associated with the feminine sphere of life. The few survivors we see in Ms. Haddam's novels are all women, and they all carry within them the knowledge of death, and yet they are the carriers of life as well. Life and death: those are the mysteries of the Bona Dea.

Such a memory of the *mysterium tremendum* of the Bona Dea is a sacred trust that should not be shared lightly; this holds true also in the world of the novels. This "trust" partly explains the behavior of any first generation that have survived a hollocaust and who refuse to express their "shame" and trauma and at times even deny them. We are reminded of the behaviour of the grandmother in *Rise the Euphrates*. The celebration of such a "mystery" knowledge seems also to be at the heart of Hannah's party. The presence of all the women of Cavanaugh Street emphasizes this fact. It is during their party that we have one of the extremely rare occasions when we hear about the genocide. Again the account is very restrained and underplayed, again removed almost to the realm of fairy tale and myth as when we hear about the events of 1915 and 1916 from Gregor's mother and grandmother. The women carry this knowledge in their soul; they do not need to speak about it. It suffices for Mrs. Vartanian to utter, her voice "pregnant with doom", that she too has come from Armenia. "1916" says it all. The date suffices. No need to explain and describe.

Linda Melajian, the young enlightened guardian of Ararat restaurant, needs to see these unmentionable events more clearly and in a little wider context. Her great-grandmother had come from Armenia. And you should have heard her story! Her little child and her husband had been killed during the Turkish massacres. She kept photos of them in her room. Then she came to Cavanaugh Street, married again, had another family. And she led a good and happy life.

This "mystery" of survival exemplified by Linda's ancestress is celebrated at Hannah's party as it is every day by the women of Cavanaugh Street. There is no need to tell the gory details over and over again; and so we never see Father Tibor, who loves to celebrate any and all occasions, say mass on April 24. In fact, in the world of the novels it is dangerous to approach these events too closely when coming from outside the experience. Precisely this is what Paul Hazzard, the outsider, the man,

tries to do. He brings the masculine tools of his profession – logic, reason, psychological analysis – to rationalize and generalize these events away when he explains to Linda and Mrs. Vartanian what the genocide should mean to them. Perhaps it is also for this "male" presumption that shortly after his lecture he is killed. Perhaps this is also the reason why Ms. Haddam is so strangely reticent about letting her characters share their memories of the genocide.

Being reticent and quiet is one way to cope with the knowledge of the *mysterium tremendum* of the genocide. This is the way the founders of the community of Cavanaugh Street could live with their memories. Their way of coping with their "shame", their passive acceptance of their fate at the hands of the Turks in most cases is symptomatic of the way the Armenian diaspora community at large dealt with their past. But is this the only way to deal with the trauma of past experience?

It was in Yerevan, not too long before Hannah's party, that God spoke to another survivor of the genocide, one old lady called Aunt Helena Oumoudian, to collect her niece Sophie recently orphaned in the great earthquake and betake themselves to America to be saved from further doom and destruction. Thus the lovely young girl Sophie and her aunt came to Cavanaugh Street. History seems to repeat itself: another generation of "survivors" that has to purge itself of its burden of past experience has arrived to Cavanaugh Street. But are the "historical" burdens really the same?

The centenarian Sibyls certainly have gained a worthy sister. Aunt Helena, the gargoyle lady rapping her gargoyle cane, is their comical foil. She is formidable, but she has always had spunk. No passive acceptance of anything as far as she is concerned! The word "shame" does not exist in her vocabulary. This lady has a history of which neither she nor her family is ashamed. Sophie even proudly tells Father Tibor and Gregor her aunt's story as an introduction to the old lady befor they meet her in person. The whole world can hear this story, for Sophie tells it in the hallway of their apartment building. And it is a genocide story. In it we see the active involvement of the then young girl Helana in risking her life to save a family tradition form the Turks. The murdering Turks did not scare her one bit. She loved and therefore wanted to preserve the family heirlooms, so she had her mother "bury her in the root cellar along with them and after it was over it took the villagers three days to get her out," Sophie proudly recalls (*Festival,* p. 126). For Aunt Helena, surviving did not shame her; she triumphed and stayed in Armenia. In Armenia, of course, the problems the survivors from Turkish fury had to face were very different from those of the Armenians in the American diaspora, and therefore their ways of coping with the past would be different as well. Perhaps we can say that Aunt Helena's story is symptomatic of their way? In any case, Aunt Helena's family silver tea glasses are a proud emblem for her manner of coping with the past that she brings with her to America. The original people of Cavanaugh Street unfortunately do not have any positive emblem

that connects them with the genocide.

Formidable though she is, she will succumb to the ways of her new environment as did the early immigrants, and thus she literally "falls" and breaks her hip in the embrace of old man George while dancing the tango as he was "lowering her down to the floor". So we leave her, this new "Empress of the Universe" of Cavanaugh Street, this "tiny queen of an oversized throne", holding her black gargoyle cane "like Queen Victoria about to chastise Disraeli. Her spine was straight. Her head was held high...her eyes as clear and hard and bright as an evil imp's" (*Festival,* passim). The family heirloom though will pass to her niece Sophie.

While the survivors watch and admonish, Aunt Helena experiences her "fall", the merry widows cook and have their last flings with the opposite sex, some of their daughters and granddaughters have returned to live on Cavanaugh Street. There is also the newcomer, the lovely young Sophie from Yerevan, a worthy addition to any society. After she has satisfied her insatiable thirst for education, she will return and settle down with young hopeful Joey Ohanian of the food store, "hardly a pious, traditional Armenian young man" and more in the line of "something of a rip" (*Festival,* p. 122) who is head over heels in love with her. The strain of the new immigrant tradition in this union will regenerate the old.

Sonja Veladian who works with UNICEF has returned from Somalia. The sexual abuse she experienced from one of her mother's many lovers when she was a young girl, it seems, has not left too deep a scar. She is jovial, bright, and well educated. But will she stay? (*Bleeding Hearts,* pp. 273-286).

We have already met Mary Ohanian and Linda Mehajian, the young ladies presiding over the food establishments. Linda is the typical young Armenian woman of the younger generation. She has attended one of the most prestigious private universities in New England where she did extremely well. Yet she returned and helps her family run the restaurant. She will stay, and so will Mary.

It is the embodiment of the new Armenian-American woman, Donna Moradanyan, who like a Madonna rules supreme over Cavanaugh Street. The future of the community is centered around her; her illegitimate son Tommy, the son of an Armenian father; and Russell Donahue, her Irish-American husband-to-be. This will be the new nuclear family of the integrated Armenian society in the American diaspora.

The tightly closed Armenian community of the earlier generations has opened up a bit, and prejudices and ethnic barriers have softened. This process started already in the first volume of the series with the true blue WASP Bennis's coming to Cavanaugh Street and her acceptance as possible future wife of Gregor by the widows. We see a similar concern for patterns of social change developed in *Rise the Euphrates,* but as usual, Ms. Haddam examines superficially and does not show what type of human pain is involved on the part of the individuals who are trying to break

down social patterns and mores.

Donna has never belonged to the group of bright and promising daughters of the street, though she is eccentric enough to feel there at home. And she turns out to be a good mother. She loves to cook, she is artistic, and she loves to decorate in a grand way. On every possible holiday, the mansions of the widows and the church as well are wrapped up like gigantic gift packages. Another "nut". Nobody would ever suspect that she is Armenian. From where she has gotten her looks remains a riddle to Gregor. How is it that she "came out looking like a virginal Swedish exercise nut" since all the "unpteen-thousand" of her ancestors were definitely of Armenian extraction? (*Not a Creature*, p. 145).

Since she is such a nice and naive girl, the whole Armenian enclave watches over her when she becomes an art student at university. Yet that concern doesn't prevent her from getting pregnant. She does have enough sense to realize that Peter Desarian is very unreliable and that she should not get married to him even though her bright little Tommy needs a father very badly. Enter Russell Donahue. It will be a good marriage, the street approves of the match, including Donna's mother, but in her case it is for all the wrong reasons. Little Tommy who at the age of four talks like a professor will have a good father.

The future of Cavanaugh Street lies also with Holy Trinity Church and the resident priest Father Tibor, both representing the Armenian Apostolic Orthodox Church. Cavanaugh Street is blissfully unaware of the existence of both the Armenian Catholic and Protestant churches.

> Cavanaugh Street was an Armenian-American neighborhood and therefore dedicated to the Armenian Christian church....Long ago, Armenia had been the first country on earth to make Christianity a state religion. Lately, Armenia seemed poised to become the most fervent example of religious revival in the newly liberated countries of Eastern Europe. On Cavanaugh Street, the response was subtler but undeniable. Even old agnostics like Gregor showed up at church on Sunday, and a surprising number of young people--raised to be secular children in a secular age--weren't agnostic at all. Father Tibor Kasparian kept them all moving in the direction he wanted them to go (*Festival*, pp. 67f).

Father Tibor preaches and practices a practical version of Christianity, and so the doors of the church and the doors of the homes and hearts of Cavanaugh Street have been opened wide to the new wave of immigrants, and to any branch of persecuted mankind for that matter.

Lida and her "cohorts" have found a new purpose in life; they cook and bake and send food packages to the new Republic of Armenia. They are forever busy doing something for their newly formed Society for the Support of an Independent Armenia. For Father Tibor, it is an article of faith to help anyone who suffers and

hungers, and so he often forgets his own needs. His friends have to rescue him when they realize that "after months of dealing with wandering Armenian refugees from... all points across the collapsing Soviet Union, Tibor had collapsed himself" (*Bethlehem*, p. 59). It is very difficult for him to heed their admonition: "You can't save the entire Republic of Armenia on your own" (*Feast*, p. 63).

For his efforts, Father Tibor has been awarded with an official letter of thanks from the new government in Yerevan (*Bleeding Hearts*, p. 179).

With the coming of the new immigrants, the character of the neighborhood has changed:

> There were always kids hanging around Cavanaugh Street, looking to make money doing errands. There hadn't when Bennis first moved into her apartment....Now Holy Trinity Armenian Christian Church was running a parish school of its own and most of the older women were placing displaced families in equally displaced housing and the neighborhood was expanding again, for the first time in decades. It was an immigrant neighborhood again for the first time in decades, too (*And One To Die On*, p. 270).

The church school teaches the children, the women feed the families, but there are so many refugees, and Cavanaugh Street, after all, is a small place. Therefore the women "started buying up real estate on the fringes, hoping to export what Cavanaugh Street was to any other part of Philadelphia they touched" (*Festival*, p. 123).

A new symbol has arrived on Cavanaugh Street as well: since the Republic of Armenia declared its independence, "a positive rain of Armenian flags had descended on Cavanaugh Street" (*Feast*, p. 54). Strangely enough, the political ideologies and the parties that we associate with these Armenian flags have been lost somewhere over Europe or the Atlantic on their way to Philadelphia. It seems that none of the people of the street have ever heard about being affiliated with any of the Armenian political parties. How un-Armenian! What a neutral Armenian utopia at the center of the City of Brotherly Love!

Before Father Tibor came to his safe American haven, his Eden untainted by any political viper, he was a political refugee from the Soviet system. His parishioners know that he

> had had a terrible life: arrested and imprisoned in the Soviet Union...suffering through God only knew what until he could make his way overland and underground, first to Israel and then to the United States. Tibor's wife had died in a Russian prison. Tibor himself limped slightly, and had only partial use of his left arm (*Baptism*, p. 79). Many who know him call Father Tibor Kasparian a saint, for he is a great devotee of good causes, and he has spent too much of his time thinking about the true meaning of Christian humility, which he had decided must be absolute (*Bethlehem*, pp. 57f).

He has succeeded in translating his insight into daily action: he is an intellectual who knows many languages, yet like St. Francis he enjoys communicating with birds and brings up by hand and eye dropper orphaned kittens. Once deprived of food, he has learned to appreciate God's gift to mankind and has become a champion eater. He is a great lover of books and collects them "like other people collect dust." A saint, perhaps, but a quirky and Dickensian one, comfortable to be with.

The same we can say about the Armenian oasis Ms. Haddam has created and her version of Armenian history. True to a point: a world removed and cleansed, a world comfortable to live in. And aren't these the characteristics and qualities that make the topos of the Great Good Place so attractive to us?

Ms. Haddam has chronicled her fictionalized version of a social history of an Armenian community in the diaspora. "True" sociologists and historians more than likely will raise their learned eyebrows at such an assertion. What historical truth is there to be gleaned from mystery novels? But what is closer to the Truth: events that actually happened or fictionalized events that might happen? Naturally the latter, Aristotle says. And who are we to contest the insight of our great teacher?

REFERENCES

1. Tony Hilfer, ***The Crime Novel: A Deviant Genre*** (Austin: University of Texas Press, 1990), p. 7.
2. I have based my study on the following twelve of Jane Haddam's mystery novels, all published by Bantam Books of New York: ***A Stillness in Bethlehem*** (1992), ***Not a Creature Was Stirring*** (1990), ***Baptism in Blood*** (1996), ***Dear Old Dead*** (1994), ***Quoth the Raven*** (1991), ***Fountain of Death*** (1995), ***And One To Die On*** (1996), ***Festival of Deaths*** (1994), ***Feast of Murder*** (1992), ***Precious Blood*** (1991), ***Murder Superior*** (1993), and ***Bleeding Hearts*** (1994).
3. For a discussion of the mystery novel as genre, see the following essays reprinted in Jochen Vogt, ed., ***Der Kriminalroman,*** vols. 1 and 2 (Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1971): Dorothy Sayers, "Aristoteles über Detektivliteratur," pp. 123-138; Berthold Brecht, "Über die Popularität des Kriminalromans," pp. 315-321; Helmut Heissenbüttel, "Spielregeln des Kriminalromans," pp. 356-361; Richard Alewyn, "Anatomie des Detektivromans," pp. 362-371; and Otto Eckert, "Der Kriminalroman als Gattung," pp. 528-532.
4. Hilfer, pp. 30f.
5. Richard Chase, ***The American Novel and Its Tradition*** (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1975).
6. Carol Edgarian, ***Rise the Euphrates*** (New York: Random House, 1994).
7. For a discussion on how Armenian women were seen by Western observers, see my two articles: "Woman to Woman: The American Missionary Wife and the Armenian Woman," ***Haigazian Armenological Review,*** 16 (1996), pp. 233-261; "The Armenian Woman in the Eyes of Western Observers," ***Annals of the University of Balamand,*** 4 (1996), pp. 63-91.
8. My reference is to the celebration of the Feast of the Bona Dea on December 3, 62 B.C. at the Domus Publia, at the time the residence of the Pontifex Maximus, one Gaius Juilus Caesar and his second wife Pompeia Sulla. The celebration was desecrated by the Roman patrician Publius Clodius. The ensuing scandal compromised Pompeia, and the goddess had to be appeased with the blood of many innocent children.

I. S.

ՔԵՒՐՆՕ ԹԱՂԱՄԱՍԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԿՂԶԵԱԿԸ՝ ԸՆԿԵՐԱՅԻՆ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ՝ ԳԱՂՏՆԻ–ՈՍՏԻԿԱՆԱԿԱՆ ՎԷՊԷՆ

(Ամփոփում)

ԻՆԿՐԻՏ ՍԸՄԱՆ

Ճէյն Հետտէմ անուն հեղինակուհիի մը 1990-96 շրջանին Նիւ Եորքի մէջ լոյս ընծայած գաղտնի–ոստիկանական վէպերու 12 հատորներու բովանդակութեան հիման վրայ Դոկտ. Սրմասաճ կը ներկայացնէ հայկական երեսակը այս վէպերուն:

Ճէյն Հետտէմի վերոյիշեալ բոլոր վէպերուն գլխաւոր հերոսը Կրեկոր Տէմարգարեանն է, որ եղած է Հարվըրտի ուսանող, պաշտօնավարած Է.Ֆ. Պի. Այ.ի մէջ: Սակայն իր կնոջ դաւադաղ ու ցաւալի մահէն ետք, Կրեկոր կը վերադառնայ իր ծննդավայրը՝ Ֆիլատելֆիոյ Քեւրնօ թաղամասը, եւ կ՚աշխատի իբրեւ անկախ գաղտնի ոստիկան:

Հետտէմ կը հետեւի գաղտնի–ոստիկանական վէպի տասնաբանեայիճ եւ համառօտակի, ակնարկային ու մակերեսային հպումներով կ՚անդրադառնայ հայկական այդ թաղամասին ընկերային զանազան երեսակներուն՝ բնակիչներուն առօրեային ընդմէջէն:

Ճէյն Հետտէմի Քեւրնօ թաղամասը հայկական ովասիս մըն է, ուր դրուագային ճեւով կը տողանցեն հայ կանայք՝ այրիներ, եղեռնի մազապուրծներ, միջին սերունդի կանայք եւ Հայաստանէն արտագաղթածներ:

Հետտէմի վէպերու կրկնուող այս հայկական միջավայրի կցկտուր տուեալներու մէկտեղումէն կը հիւսուի հայկական իւրօրինակ դրախտ մը, ուր 20րդ դարավերջի Մ. Նահանգները ցնցող հակամարդկային չարը մուտք չէ գործած եւ ուր քիչ մը կը նմանի ամերիկացիին երազած դրախտին: Հետտէմ կը ներկայացնէ կարգ մը ցցուն երեսակները Քեւրնօյի հայկական հաւաքականութեան. բաներ որոնք կը զատորոշեն այդ ընկերութիւնը միւսներէն:

Հայկականօրէն եւս խորք է ան, մանաւանդ իր ապակուսակցականութեամբ եւ միակ եկեղեցիով՝ (ո՛չ կաթողիկէ, ո՛չ աւետարանական, ո՛չ ալ պառակտուած):

Հետտէմի վիպաշարքին ընդմէջէն կը պարզուին ամերիկահայ սերունդներու տարբերութիւնները, հայկականութեան դրսեւորումները, եւ մանաւանդ՝ տնտեսական, ընկերային, պատմական եւ ազգային տեղաշարժերը, որոնք կը դիտուին Կրեկոր Տէմարգարեանի ակնոցով:

ԱՐԵՒՄՏԱՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ ԳԵՂԱՊԱՇՏ ՁԳՏՈՒՄՆԵՐՈՒ ՀԱՆԴԻՍԱՎԱՅՐ՝ *ՄԵՀԵԱՆԸ*

ՊԷՊՕ ՍԻՄՈՆԵԱՆ

Մինչեւ Սեհեան *գրական ամսագիրի հանդէս գալը* (1914) *արեւմտահայ գրականութեան մէջ գեղապաշտ ձգտումները՝ իբր գրական զգայնութեան եւ հոգեխառնութեան ընկալում՝ արդէն տիրական ներկայութեամբ կ՚արտայայտուէին արձակի թէ բանաստեղծութեան մէջ։ Գրական դպրոց մը ըլլալէ աւելի արեւմտահայ գրականութեան ընդհանրական նկարագիրը կազմած է գեղապաշտութիւնը։ Արեւմտահայ արձակն ալ, բանաստեղծութիւնն ալ, իրենց ստեղծագործ աչխատաւորներուն գեղագիտական բարձր ճաշակին իբր արտայայտութիւն ցոլացուցած են գեղեցիկին եւ արուեստին երկիւղած պաշտամունքը։ Պաշտամունք մը, որ ձեւի, լեզուի գեղեցկութիւն եւ արտայայտչական նրբութիւններու ճիգին հետամուտ ըլլալէ անկախաբար, խորքի փնտռտուքներով ալ կը յատկանչուէր, նոր աչխարհներ պեղելու արուեստի անխառն ձգտումներով։ Ջչփոթել ձրգտումնաւոր գրականութեան հետ, որ որպէս արուեստի ուղղութիւն կը հակադրուի գեղեցիկի ըմբռնումին։ Ընդհանրապէս արեւմտահայ գեղապաշտ սերունդի գրողները,— բանաստեղծ թէ արձակագիր,— հեռու կանգնած էին ձգտումնաւորէն։ Իրենց հոգին եւ միտքը գրաւուած էր ճչմարիտ արուեստին ծարաւով։ Գրականութեան մեհեաններուն սպասաւորելու եւ գեղեցկութեան չաստուածներուն երկրպագելու խոովայոյզ հաւատքով։ Ջերմեռա՛նդ պաչտամունքով։ Արեւմտաեւրոպական մչակոյթին հետ արեւմտահայ գրականութեան առընչութիւնները գրականագիտականօրէն ընդունուած եւ հաստատուած իրողութիւններ են։ Ուղղակի հաղորդակցութեամբ, մտքի չփումով թէ թարգմանութեան ճամբով արեւմտաեւրոպական մչակոյթին ազդեցութիւնները կարեւոր չափով նպաստած են արեւմտահայ մտքի գեղագիտական ճաչակի կազմաւորման եւ ստեղծա-*

գործական ուղղութեան վրայ։

Արեւմտահայ գրականութեան գործիք արեւմտահայ աշխարհաբարը իր զարգացման եւ բիւրեղացման հանգրուանը բոլորած էր [1884–1900] իրապաշտ դպրոցի շրջանին, բայց գեղապաշտ գրողներու ստեղծագործութիւններով է, որ արտակարգ փայլի եւ չքեղութեան հասաւ։ Լեզուն իբր գրական արուեստի արտայայտչամիջոց՝ նուաճած էր գեղեցկութեան լեզուական նրբագեղ զգայարանքը։ Արեւմտահայ գրականութեան վաւերական պատմիչ՝ Ցակոբ Օշականի վերլուծական համապատկերին մէջ գեղապաշտ սերունդի արձանագրած լեզուական արդիւնքը հետեւեալ ձեւով կը գնահատուի. «Արուեստագէտ սերունդ բանաձեւը արտայայտման դիւրութեան համար գործածուած տարագ մըն է, քանի որ արուեստի հասկացողութենէն ու գիտութենէն զուրկ մարդեր չեն պատկանիր գրականութեան ու ասոր պատմութեան։ Ան կը ձգտի թելադրել գրողներու խումբի մը մօտ գրեթէ հասարակաց մտահոգութիւն մը, արուեստին հանդէպ մասնաւոր հոգածութիւն մը, որ իր բոլոր իմաստը կը գտնէ երբ համեմատուի իրապաշտներուն մօտ հասարակաց միւս մտահոգութեան,— խորքին այլամերժ արժէքին, ձեւին հանդէպ թոյլ, չըսելու համար արհամարհոտ անտարբերութեամբ մը»[1]։

Ուրիշ վկայութիւն մը, արեւմտահայ գեղապաշտներու լեզուի պաշտամունքի մասին, կու գայ Մուշեղ Իշխանի Արդի Հայ Գրականութիւն, Գ. հատորէն. «Գեղապաշտ շրջանին շատ մեծ է լեզուի պաշտամունքը եւ ոճին խնամքը։ Գեղապաշտ գրողները արեւմտահայերէնը կը հասցնեն այնպիսի ճոխութեան եւ գեղեցկութեան մը, որ իր նախընթացը չէ ունեցած։ Լեզուին կու տան թռիչք, արագութիւն, գոյներու հարստութիւն եւ արտայայտութեան ճկունութիւն։ Լեզուն այդ սերունդին համար գաղափարներու եւ զգացումներու արտայայտութեան պարզ միջոց մը չէ, այլ նոյն ատեն գոյներու եւ ձայներու ներդաշնակ համանուագ եւ պատկերի ու քանդակի չքեղ կառուցուածք։ Գրելը կը դառնայ նկարագրել՝ գեղաքանդակ պատկերներու սեւեռումով»[2]։

Արձակի մէջ՝ Ռուբէն Զարդարեան, Տիգրան Չէօկիւրեան, Զապէլ Եսայեան, Ինտրա, Սուրէն Պարթեւեան, բանաստեղծութեան մէջ՝ Միսաք Մեծարենց, Դանիէլ Վարուժան, Սիամանթօ, Ռուբէն Սեւակ, Վահան Թէքէեան՝ ոչ միայն արեւմտահայ լեզուին գեղաքանդակ կառոյց տուած էին արուեստի, այլեւ՝ խորքը հարստացուցած ցեղային եւ համամարդկային տրոփներով։ Այս սերունդէն Դանիէլ Վարուժանը 1914ի Մեհեանին հրատարակութենէն առաջ, արդէն ցեղային խռովքներու սարսուռը եւ հեթանոսական գեղեցկութեան էութիւնը կերպաւորած էր իր զոյգ քերթողագիրքերով՝ Յեղին Սիրտը 1909ին, Հեթանոս երգերը 1912ին։ Ան իր բանաստեղծական արուեստին ինքնուրոյն առանձնայատկութիւններով նուաճած

էր գեղեցիկը զոյգ մակարդակներու վրայ՝ ձեւի թէ խորքի։ Հեթանոսական գգայնութեան ուժի եւ գեղեցկութեան՝ արդիական կչռոյթ տուող երակն ու լարն էր Դանիէլ Վարուժան արեւմտահայ բանաստեղծութեան, որ նոր յայտնութիւն եւ երեւոյթ էր հայ գրականութեան համար։ Դանիէլ Վարուժան իր հեթանոսական հոգե–իմացութեան տուած է հետեւեալ մեկնաբանութիւնը Արշակ Զօպանեանին 1908ին ուղղուած նամակներէն մէկուն մէջ. «Հեթանոս կեանքը օրէ օր զիս կը գրաւէ. եթէ այսօր կարելի ըլլար կրօնքս կը փոխէի եւ սիրով կ'ընդգրկէի բանաստեղծական հեթանոսութիւնը։ Ծուղակականութիւնը անգոյն է՝ թէպէտեւ մարգարէները զայն մասամբ գեղեցկացուցած են։ Հին երկերով չրջապատուած եմ, ուր էր թէ հրաշքով այս միջակ վիճակէն փոխուէի եւ Բինդար մը կամ Եսայի մը ըլլայի։ Անշուշտ կը ժպտիք այս կատակներուս, թէպէտեւ հոգիս միշտ տխուր է այս արեզակի մեներութեան մէջ, ժպտելու ամէն ճիգ ինծի բռնազբօսիկ ու այլեւս անկարելի կը դառնայ... Ջերկարեմ... կը զգամ որ նամակս իր օրինաւոր չափէն կ'ելլէ»[3]։

Գրականութեան մէջ ձեւին եւ ձեւապաշտական հակումներուն տրուած կարեւորութենէն անկախաբար, հայեցի նկարագիրն ու հայրենի բնաշխարհէն բխած հարազատութիւնը եւս էական նշանակութիւն ունէին իրենց գրական հանգանակին մէջ։ Սահեանէն առաջ, 1906ին կանչէն, Տօքթ. Ռաֆայէլ Պազարճեանին ուղղուած նամակին մէջ, Դանիէլ Վարուժան կուտայ ոչ միայն իր արուեստի ըմբռնումները, այլեւ՝ չրջանի արեւմտահայ գրականութեան զարգացման ուղին կը գծէ, կը լուսաւորէ իր տեսութիւններով. «Հայ գրականութիւնը իր ինքնուրոյնութիւնը կը կորսնցնէ։ Շատ ճիշդ է։ Արդէն իսկ կորսնցուցած է։ Արուեստը մեր արուեստը չէ, իսկ գաղափարը,— երբե՛ք։ Ըստ իս, եւ տակաւին ինծի համար՝ ահա օրէնքս,— մեր գրականութեան մէջ արուեստը հայ պէտք է ըլլայ. իսկ անոր յատակը կամ հիմը կազմող գաղափարը համամարդկային։ Որ է՝ բանաստեղծը— սիրտը՝ Թորգոմեան, իմաստասէրը — միտքը՝ համամարդկային։ Այսպէսով մեր զարգացումը յառաջդիմական տարրերու վրայ հաստատած պիտի ըլլանք՝ առանց մեր ազգային յատուկ դրոշմը կորսնցուցած ըլլալու «Հանդէս մը հայ գոյնով եւ գաւառացի ուժերով»։ Հրաշալի՛ յղացում՝ որուն ծնունդին համար ջանադիր պէտք ենք ըլլալ. անոր հարկաւորութիւնը, իբր գեղթափ տիրող ներկայ այլասերումին, խիստ զգալի է։ Ես ամենայն կերպով գաղափարակից եմ, եւ անձնուէր ըլլալու պատրաստ»[4]։

Ոչ միայն Դանիէլ Վարուժան, այլեւ մեր գեղարուեստական գրականութեան սպասարկող այլ ստեղծագործ ուժերու փաղանգը նուիրուած էր մեր ցեղային հոգիին փնտռտուքին հետ համամարդկային ձգտումներու վերականգնումին, արուեստի նոր յղացքներու պեղումով։

Պոլսոյ մէջ մշակուած գրականութեան կը հակադրուէր գաւառով

խորհրդանշուող հայկական բնաշխարհը։ Ոչ միայն գաւառի կեանքը իր հայեցիութեան անաղարտութեամբ կ'ուզուէր, որ սեւեռումի բերուի, այլեւ՝ գաւառի բառն ու բանը իր հիւթեղութեամբ եւ երանգներով։ Իբր հայաստանեայց գրականութեան առաջադրութիւն՝ կը պեղուէր հայ աշխարհի սիրտը կազմող ժողովուրդին հոգեկան եւ ենթագիտակցական աւազանը՝ հոնկէ վերայայտնելու համար հայկական աւանդազրոյցներուն, հեքիաթներուն եւ դիւցազնական խոյանքներուն ազգային երանգներն ու մարդկայնական խորքը։ Խրիմեանով եւ Գարեգին Եպս. Սրուանձտեանով գաւառական գրականութեան նախնական մշակումը գեղապաշտական ձգտումի իրագործման կը հասնէր Ե. Օշականի, Թլկատինցիի, Համաստեղի եւ Մնձուրիի գիւղագրութեամբ։ Այս արուեստագէտ գրագէտներու փաղանգէն դուրս, բայց իր տեղն ունեցաւ նաեւ Մշոյ Գեղամը։

Գիւղէն քաղաք եւ քաղաքէն արեւմտեան հորիզոններ տարածուող արեւմտահայ գրականութիւնը յատկապէս իր բանաստեղծութեան թեւով ներծծեց Եւրոպայի խորհրդապաշտութեան ստեղծած աւանդները, բայց ազգային խորհուրդներու եւ խորհրդանշաններու ենթահողով։ Միայն լեզուն եւ ազգային ենթահողն էր, որ արուեստագէտ սերունդի արեւմտահայ գեղապաշտ գրողները կը տարբերէր ժամանակակից եւրոպացի բանաստեղծներէ եւ արձակագիրներէ։ «Տիկին Եսայեան եւրոպացի արուեստագէտ մըն էր գրեթէ, որ հայերէն կը գրէր»[5]։ Միսաք Մեծարենցն ու Դանիէլ Վարուժանը, Սիամանթօն ու Վահան Թէքէեանը, Զապէլ Եսայեանն ու Կոստան Զարեանը իրենց արուեստին էական գիծերով կը պատկանին արեւմուտքին։

Սեհեան հանդէսի հրատարակութիւնը կը պատասխանէր մէկ կողմէ արեւմտահայ գեղապաշտ ձգտումի նոր որոնումներուն, որ ըստ Ե. Օշականի «երբ կը հիմնէինք այս հանդէսը, մեր գրականութիւնը՝ չեմ ըսեր սպառման, այլ ինքնակրկնումի նշաններ կը յայտնէր։ Վեց տարուան մամուլի ազատութիւն մը աճեցուցած էր մեր բառական զգայարանքները եւ գրողները, չատոնց պարպուած իրենց երիտասարդի, ստեղծողի աւիշէն, տարուած՝ բառերէն եւ քաղաքականութենէն, ատենը չունէին ինքզինքին նորոգելու»[6], իսկ միւս կողմէ՝ վաւերականօրէն հայեցի մնալով հանդերձ,— ջատագով Հայաստանեայց գրականութիւն յղացքին,— բացուելու արեւմտեան մշակոյթին։

Սեհեանը իր արուեստի առաջադրութեամբ հարազատ էր Դանիէլ Վարուժանի հոգեխառնութեան եւ հայեացքներուն։ «Հանդէս մը հայ գոյնով եւ գաւառացի ուժերով»։ Կոստան Զարեան կու գար Արեւմուտքէն իր հետ բերելով խենդութիւն, ազատ թռիչքներու սլացում, յանդուգն ոգի։ Ե. Օշական քննադատական միտքի ինքնուրոյն ճաշակով եւ նոր գրականութիւն ստեղծելու կիրքով կը միանար Մեհենականներուն։ Գեղամ Բար-

սեղեան գեղեցիկը գերագոյն դաւանանք ընդունող գեղապաչտութեամբ եւ հայ հոգիին արուեստի նորանոր ու բազմազան ձեւերուն մէջ փնտռող իր երիտասարդական ձգտումներով կը գաղափարակցէր Մեհեանին հանգանակին։ Ահարոնը՝ իր արուեստի արեւմտամէտ ճաշակով է, որ կը գրտնէր հոգիին ապաստանը Մխիթարեաններու ընկերակցութեան մէջ։ Մեհեանին հինգ քուրմերը կոչուած ըլլալու արուեստի եւ գրականութեան այս գաղափարապաչտ խենդերը իրարու մօտ բերող ուժը եթէ մէկ կողմէ հայ գրականութեան վերանորոգման կենդանարար չունչն էր, միւս կողմէ հասարակաց գիծը անոնց՝ հայ հոգիին պեղումով հայ ինքնուրոյն արուեստի ստեղծումն էր։ «Ցեղ մը, որ կ՛ուզէ ապրիլ՝ պարտաւոր է ստեղծել»։

Մեհեանի առաջին համարը լոյսին կու գար 1 Յունուար, 1914ին, սահմանափակ էջերու (16 էջ) քանակով, տնօրէն—խմբագրապետ ունենալով Կոստան Զարեանը, խմբագիրներ՝ Գեղամ Բարսեղեան, Յակոբ Քիւֆէճեան (Յ. Օշական)։ 1 Յուլիս, 1914ի թիւը կը հանդիսանայ վերջինը։ Դադրեցման մասին որեւէ պատճառ նշուած չէ։ Ընդհակառակն Յուլիս 1ի համարի վերջին էջին մէջ ծանուցուած է Մեհեանի տարեգիրքի մը լոյս ընծայման լուրը, առանց ամսագիրի վերաբերեալ ընդհատման ակնարկութեան։ Բայց փաստօրէն Յուլիսի թիւէն ետք անգամ մըն ալ չ՛երեւար Մեհեանը։ Անոր երեւումը ըլատ տնօրէն խմբագրապետին. «Հայ ցուլերը կատաղեցին եւ քաղքենիները հռհռացին։ Բնական է, երիտասարդական մեր ոգեւորութեան մէջ, մի քիչ արագ էինք վազում։ Շատերը, հիմնական մեր գաղափարը խեղաթիւրում էին, չէին ըմբռնում ու չէին կարողանում ազատագրուել հին նախապաչարումներից։ Շատերն էլ, դիրք ու անուն չինած մարդիկ, վախում էին իրենց ապագայի համար»։

Մեհեանի ծննդոցի մասին հետաքրքրական է անտիպ վկայութիւն մը Յակոբ Օշականէն, որ գրի առնուած է իր աշակերտներէն գրագէտ Պօղոս Մնապեանի կողմէ. «Այս առընչութեամբ մենք ունինք անտիպ տեղեկութիւն մը, զոր իմացած ենք բանիւ բերանոյ, Օշականէն։ Նշանաւոր ուսուցիչը կը պատմէր, որ նոր Պոլիս ժամանած Կոստան Զարեան, օր մը քաղաքի սրճարաններէն մէկուն մէջ կը հրաւիրէ իր ուշադրութիւնը գրաւած տաղանդաւոր երիտասարդներէն վերոյիշեալ չորսը եւ կը պարզէ ամսագիր մը լոյս ընծայելու իր ծրագիրը։ Արդէն նման տրամադրութիւններով մրրկող երիտասարդներէն մէկը, Յակոբ Քիւֆէճեան, անդրադառնալով որ մեր գրագէտները այնքան յիմար եղած են, որ իրենց գաւակներուն հացի դրամով թերթ հրատարակած, կը հարցնէ.

— Թերթ մը նիւթական լայն հնարաւորութիւն կ՛ենթադրէ, իսկ ո՞վ պիտի ստանձնէ այդ բեռը։

Քիւֆէճեանի հետաքրքրութեան իրրեւ պատասխան՝ Կոստան Զարեան գրպանէն կը հանէ քսակ մը ու ցուցական ձեւով սեղանին վրայ կը հնչեցնէ

Օսմանեան գեղին ոսկիները»[8]։

Նոյն հանգանակին տակ ստորագրածներէն Դանիէլ Վարուժանը չատ չանցած կը բաժնուի Սահեանի խումբէն։ Ց. Սիրունիին հետ կը ձեռնարկէ Նաւասարդ տարեգիրքի հրատարակութեան։ Դանիէլ Վարուժանի հեռացումը,— հակառակ Սահեանի հանգանակը ինք խմբագրած ըլլալուն,— կը մեկնաբանուի տարբեր մօտեցումներով։ Ըստ տուեալներու Դանիէլ Վարուժանի եւ Կոստան Զարեհանի միջեւ տեղի ունեցած վէճի մը հետեւանքն էր։ Բանաստեղծի դիւրագրգռութեամբ Դանիէլ Վարուժան կ'ազդուի ու կը վիրաւորուի Կոստան Զարեհանի քիչ մը վերերէն եկող ինքնահաւան կեցուածքներէն եւ յոխորտ ոճէն։ Ժամանակը, յետագային կը հաստատէ Կոստան Զարեհանի նկարագիրին այս ժխտականութիւնը։ Երեք քերթողագիրքերու հեղինակ՝ Դանիէլ Վարուժանին գրողական դասեր տալու Կոստան Զարեհանի յաւակնոտութիւնները խրտչեցուցած են բանաստեղծը՝ հակառակ հանդէսին առաջադրած գաղափարներուն եւ ստեղծելիք շարժումին հանդէպ իր անվերապահ համակրանքին։

Յակոբ Օշական, որ Գեղամ Բարսեղեանին հետ մինչեւ ետք չարունակած է մնալ Սահեանին հետ, հանդուրժելով Կոստան Զարեհանի «քիչիկ մը խոշոր յաւակնութիւններուն», անդրադարձած է խումբէն Դանիէլ Վարուժանին բաժանումին. «Մաս էր Սահեանի խմբագրութեան մէջ։ Իր բաժանումը խումբէն (Մեհենականներ—Պ.Ս.) արդիւնք էր ոչ թէ արուեստի հակամարտ կեցուածքներու, այլ աւելորդ դիւրագրգռութեան, կ. Զարեհանի քիչիկ մը խոշոր յաւակնութիւններուն, որոնք տանելի էին ինծի ու Գեղամ Բարսեղեանին այն մեծ փաստով, որ թերթը կ'ընէին կենդանի ու նոր։ Մեզի համար էականը չահն էր մեր գրականութեան։ Ու այդ չահուն սիրոյն՝ հանդուրժելի թէկուզ ծիծաղելի քրմութիւններ, հերիք էր որ տաղանդը չպակսէր այդ վերագրումներուն տակ, ու կ. Զարեհան տաղանդ ունէր»[9]։

Գրականագէտ Գրիգոր Պըլտեանի մօտեցումն ու մեկնաբանութիւնը Յակոբ Օշականինէն կը տարբերին։ Պըլտեան «Արուեստի հակամարտ» ըմբռնումներ կը միտի տեսնել Դանիէլ Վարուժանի եւ կ. Զարեհանի մօտեցումներուն մէջ, տեսականօրէն հակադրութիւններ կը հաստատէ։ Հակադրութիւնը կը կայանայ Դանիէլ Վարուժանի բանաստեղծական հեթանոսութեան եւ անոր չուրջ կ. Զարեհանի առարկութեան. «Ըստ երեւոյթին Օշական կը թուի մոռցած ըլլալ Զարեհանի երկախօսական յօդուածը՝ «Արուեստին համար հեթանոսութի՞ւն» խորագրով, տպուած հանդէսի Մայիսի թիւին մէջ, առաջնորդող էջին տեղը։ Յօդուածին մէջ հեթանոսութեան դէմ քանի մը նկատառութեան արժանի դիտողութիւններ կան, որոնք վրատահ չեմ որ Օշականի պատճառաբանութիւնը կը հաստատեն, նոյնիսկ եթէ Զարեհանը Վարուժանէն հեռացնող անջրպետը, այսօր, այնքան ալ ըն-

դարձակ չգտնենք մենք։ Զարեանի եւ Վարուժանի միջեւ բացուող վէճը կը վերաբերի հեթանոսութեան գանգումին, երբ հարցը դիտենք Զարեանի տեսանկիւնէն, ի հարկէ, տրուած ըլլալով որ Վարուժանի բանաւոր դրոյթները չեն հասած մեզի։ Կրնայ ըլլալ, որ գոյութիւն ունէին անձնական հակակրութիւններ, բայց անոնք անկարող են ծածկելու ներյայտ բանավէճ մը, որ Զարեան կը դարձնէ հրապարակային իր վերոյիշեալ յօդուածով»[10]։

Գրականութիւն մը զարգացման իր ընթացքին մէջ, լճացումէ դուրս գալու եւ վերանորոգուելու համար թարմատար նոր չունչի, կերպարանափոխող ոգիի կը կարօտի։ Ստեղծագործական նոր տենդով, նոր հայեցքներով գրական մթնոլորտը վերափոխող հոսանքները միշտ ալ ծառայած են գրականութիւն մը իր ծանծաղող հունէն դուրս բերելու։ Հինը նորով նորոգելու անկեղծութեամբ գրական երիտասարդութիւն մը խանդավառօրէն կը փարի չարժում ստեղծելու գաղափարին։ Ազգային մշակոյթի զարգացման իտէալին յարումով եւ կառչումով գերագոյն նպատակ կը դառնայ ցեղային ժառանգութեան հիմքին վրայ նորին ստեղծումն ու յաւելումը։ Ստեղծագործական երակը չչորնայ, այլ ընդհակառակը կենդանի, ստեղծարար մնայ եւ վերականգնումի ճիգը չարունակէ աչխուժ ու հեւքոտ պահել։ Սեհեանի այս մտասեւեռումին նուիրուած է գրեթէ ֆրանսահայ մտաւորական Մարք Նչանեանի երկար մէկ ուսումնասիրութիւնը, «Գրական կանգնումը» խորագրեալ։ «Աղէտի նախօրեակին՝ Սեհեան կը ծանուցանէ կենարար ուժերու ժայթքում մը, կարծէք առաջին անգամ ըլլալով՝ գրականութիւնը մասնակցէր սրբազնութեան մը ցայտումին։ Վերջին գիչերուան պահակներուն կը բաչխուի դէպք մը, որ իրենցմէ անդին պիտի անցնի ու հասնի ցրուումին։ Այդ դէպքը գրականութեան սեփականութիւնը չէ։ Ի պահ դրուած է անոր մէջ, Վարուժանի եւ Օչականի սերունդէն չատ առաջ, արդիական գրականութեան ծնունդով։ Ի՞նչ է սակայն ի պահ դրուածը, ցրուումին յղուածը այդ ձեւով։ Այս հարցումին՝ միայն գրականութիւնը կրնայ պատասխանել։

Կ'ընդունիմ, երկդիմի է բանաձեւը։ Բայց այս երկդիմի բանաձեւը կը յատկանչէ ինչ որ պիտի կոչենք Գրական կանգնումը։ Գրական կանգնումի երեւոյթը երկու դէմք ունի, կամ՝ երկու երեսակ»[11]։

Մեհենական երիտասարդները գրական այսպիսի սրբազան առաքելութեամբ հեթանոսական անցեալին հանդէպ նախապատուութեամբ եւ հոնկէ առնելով նաեւ ամսագիրին անունը կը հիմնեն Սեհեանը այլ խօսքով՝ գրականութեան տաճարը, զգուչացնելով սրբապիղծները՝ չահերու ներկայութենէն. «Սրբապիղծնե՛ր, զգո՛ւչ չահեր կան հոս»։

Ընթացիկէն տարբեր եւ վեր մտածելակերպով իրե՛նց՝ արուեստի եւ գրականութեան էութեան չուրջ ըմբռնումները կը բանաձեւէ Սեհեանի առաջին համարի առաջին էջի «Հանգանակը». Հանգանակը քրմական եր-

կիւղածութեամբ կը հրաւիրէ հայ արուեստագէտը, որ թօթափէ իր վրայէն հայ արուեստին անհարազատ եւ իր ինքնութեան խորթ տարրերն ու ազդեցութիւնները եւ «բռնուած ստեղծագործ խենդութեան տենդովը» սպասարկելու համար Արուեստի Մեհեանին։ Ներքին զօրութեամբ, ներքին անհանգիստ խռովքով կը պայմանաւորուի «ստեղծելու», «կերտելու» եւ «կանգնելու» ստեղծագործ արարքը։ Արարքին չարժառիթը, սակայն, անսովոր մակարդակներու վրայ պաշտամունքն է անցեալէն մեր օրերը կամուրջ հաստատած հայ հոգիի սլացքներուն։ Հայ հոգիին արտայայտութիւնը աչխարհիմացութեան հայկական գոյնն է, որ Գրիգոր Նարեկացիի ստեղծագործութեամբ կը հաստատէ, առանց ազգայինին վրայ չեչտելու, հայ հոգիին միսթիքական սուզումները բնազանցական ոլորտներէն ներս, տիեզերական չրջարկով։ Գրական տեսութիւններու մէջ մի՛չտ ալ ընդգծուած է, որ միջազգայինին հասնելու ճամբան կ՛անցնի ազգայինէն։ Հայ հոգիին արտայայտութիւնը չ՛ուզղուիր ազգայնական նիւթերու ոգեկոչման, այլ՝ ցեղային խորքի մը տարազումին, նոյնիսկ եթէ ոչ հայերէնով մչակուած ըլլայ գրականութիւնը, ինչ որ է պարագան օտարագիր այն հայ գրողներուն, որոնց գրականութեան խորքը հայ է։

Գրականութեան մը ձեւը կենսականօրէն կ՛առնչուի արուեստի էատարրին, որ իր ինքնուրոյնութեամբ կ՛անձնականացնէ ստեղծագործութեան տարողութիւնը, ազատագրելով զայն պարունակներու եւ կաղապարներու կապանքներէն։ Ամէն արուեստագէտ ու գրող կը ստեղծէ իր ձեւը, որ կը յատկանչուի իր ինքնուրոյնութեամբ եւ անձնականութեամբ։ Մեհենականները իրենց հանգանակով կը յայտարարէին թէ չէին ուզեր հպատակը դառնալ «ի յառաջագունէ տրուած կաղապարեալ ձեւերու»։ Հայ գրականութիւնը նոր ստեղծագործութիւններով հարստացնելը կը պայմանաւորէին փնտռտուքովը արտայայտութեան ամէն նոր ձեւերու, որոնք կ՛ապահովէին գրականութեան մը կենսունակութիւնն ու ինքնատպութիւնը։ Հայ գրական ստեղծագործական միտքը ծարաւը ունէր կենսանորոգ ուժերու նոր ներարկումներու։ Այդ ուժերու յայտնաբերման եւ մէկտեղման ձգտումով Մեհեանը կը ծառայէր գրական այդ առաջադրութիւններու իրագործման։

Հայ գրականութեան ընդարմացած երակին նոր չունչի, նոր ոգիի, նոր աւիւնի ներարկումը, ըստ Մեհենականներուն, կրնար կատարուիլ «կենսանորոգ պատուաստումով մը՝ հայ լեզուին»։ Անոնք այս յայտարարութեամբ կը ձգտէին հայ լեզուի կատարելագործման՝ օգտագործումով զանազան աղբիւրներու, հիմնականին մէջ սակայն, կեդրոնանալով դասական հայերէնի բառագանձին եւ հայ գաւառի չունչը հարազատօրէն վերարտադրող բառ ու բանին։ Անոնք կը հաւատային, որ Պոլսոյ հայ գրական բարբառը զարգացման եւ հարստացման հեռանկարներով ինքնաբաւ

չէր եւ հետեւաբար անհրաժեշտ էր մէկ կողմէ գրաբարի բառերուն նոր կենդանութիւն տալ, միւս կողմէ բնաչխարհի ասութիւններն ու հայեցի բառերը որդեգրել։ Լեզուի նոր գեղեցկագիտութիւն մը սահմանել առանց լեզուի ներդաշնակութեան դէմ ոտնձգութիւններ կատարելու աղանդաւորական մեղանչումին։ Առաջադրութեան հիմնական սեւեռակէտը լեզուի վերանորոգումն էր։ «Նոր գիծերու, նոր գոյներու, նոր չեչտերու յաւելումով»։ Մեհենականներուն լեզուի քաղաքականութենէն դուրս չէր մնար հայերէնի մաքրազտումը օտարամուտ տարրերէ, օտար ոճաբանութիւններէ՝ հասնելու համար բիւրեղացեալ լեզուի մը կատարելագործումին, որ Մեհեանի գեղապաշտական ձգտումներուն մաս կը կազմէր։ Մարք Նշանեան իր ուսումնասիրութեան մէջ լայնօրէն անդրադարձած է Մեհեանի լեզուի գեղեցկագիտական ըմբռնումին։ «Խորքին մէջ՝ երբ Վարուժան կ'ընդդիմանայ «գաւառական» բառապաշարին չափազանցեալ օգտագործումին դէմ, չի հեռանար Մեհեանի ծրագիրէն, հոն յանձնարարուած կրկնակ «պատուաստում»էն։ Երկու ուղիներ կը նկարագրէ, մէկը գրաբարի «գանձ»երուն վերաբերումով, միւսը՝ «որ գաւառաբարբառներուն մէջէն կ'երկարի, ուր կարելի է գտնել եւ օգտագործել բնաչխարհի անպաճոյճ եւ սիրուն ծաղիկներ»։ Ջմնալ ժողովրդական լեզուներու մակարդակին, չկարծել որ անոնք ինչպէս որ են՝ պիտի հասկցուին ու պիտի փոխանցուին, այլ օգտագործել այդ «ակերը», այդ «գանձերը», փոխադրել գանոնք «գրական»ի մարգին մէջ։ Հրամայականը նոյնն է միշտ. անցք մը, փոխադրութիւն մը կատարել «ժողովրդական»էն դէպի «գրական»ը։ Մեհեան կը խօսէր «լեզուի կատարելագործման իտէալ»ի մը մասին։ Վարուժան կ'ուզէ լեզուին ընծայել իր «ամբողջական ձեւ»ը»[12]։

Լեզուին գեղագիտական արտայայտչականութիւն եւ գունագեղութիւն տալու տեսական միտքը արծարծելով Մեհեան կը ձգտէր արեւմտահայերէնի «ամբողջականացումին»։

Արեւմտահայ գրականութիւնը հալածող եւ հարուածող պատուհասէն՝ լրագրութենէն հեռու պահելու Մեհեանի միտումը անխառն եւ զուտ գրականութեան ճաշակը կ'ուզէր ընդհանրացնել հայ ստեղծագործ միտքին համար։ Որեւէ ժամանակ լրագրութիւնը ինքն իր դերին մէջ մերժելի չէր կրնար համարուիլ։ Իր օգտապաշտական նկարագիրով եւ հանրանուէր դերակատարութեամբ լրագրութիւնը ժողովուրդի զարգացման եւ առաջնորդութեան գործօն ըլլալէ չի դադրիր։ Անոր միջամտութիւնն ու թափանցումը գեղարուեստական գրականութեան ոլորտներէն ներս կը խաթարէր գեղեցիկի էութիւնը՝ հռետորական եւ քարոզչական տարրերու անհաշտ ներկայութեամբ։ Արեւմտահայ նախորդ գրական սերունդներէն Մեհենականները կը տարբերէին անո՛վ, որ բացի Գեղամ Բարսեղեանէն ուրիշ ոչ ոք լրագրութեան սպասարկած էր, կամ կը սպասարկէր։ Արուեստի

մեհեանին ընծայուածներ էին։ Այդ ընծայումը գիրենք հեռու կը պահէր նաեւ քաղաքականութենէ։ Մեր եւ տարբեր ազգերու գրականութիւնը, հին թէ նոր ժամանակներուն, կը հաշուէր իր մէջ արժանաւոր գրագէտներ, որոնք նաեւ քաղաքականութեան մէջ իրենց քաղաքականութիւնն ներմուծած էին իրենց գրականութեան մէջ։ Մեհենականները կ'անջատէին ամբողջովին գրականութիւնը քաղաքականութենէն եւ զայն գեղարուեստէն տարբեր միջոցներու ծառայեցներու միտումէն, յայտարարելով. «Մենք կը պահանջենք արուեստին կատարեալ անկախութիւնը»։

Քաղաքականութենէ եւ լրագրութենէ անկախութիւնը՝ անկախութիւնն էր նաեւ քաղաքական հոսանքներէ, համազգային ձգտումներու գրականութեան մէջ կենսագործման ուղիով։ Երիտասարդական խանդավառութեան ջլապինդ կորովով։

Գրականութեան եւ արուեստի անկախ եւ անկոխ ուղիներով մեհեան մը կանգնելու կամ ստեղծելու տեսլականով Հայաստանեայց գրականութիւն յղացքը որդեգրեցին։ Յղացքին տարազումն ու ընդհանրացումը կարեւոր նկատելով Մեհեանի թիւ 3 համարը, 1 Մարտ 1914, ամբողջութեամբ նուիրեցին Հայաստանեայց գրականութեան «Մեծարանք Հայաստանեայց Գրականութեան» վերտառութեամբ։

Բացառիկ համարը կը բացուի Գեղամ Բարսեղեանի «Բաժակաճառ»ով, որ արձակ բանաստեղծութեան թեւաւոր խօսքով կ'ընէ փառաբանութիւնը գրականութեան մէջ «ինքնուրոյն ու տոհմիկ դիմագիծին», հակադրուելով «գրականութեան պղտեցիներուն»։ Հակադրութիւնը կը մեկնի գրականութեան այն ըմբռնումէն, ըստ որուն չեչտը կը դրուի հայեցիութեան ոգիին վրայ, ցեղային գարկերէն թրթռացող ճառագայթումով։ Հայեցիութեան արմատները կ'երկարէին մինչեւ միջնադարեան հայ արուեստը, որ ցեղին հոգին արտայայտող իմաստաւորում ունէր. «Մեր գուրգուրանքն ու յարգանքը անո՛նց՝ որ, միջնադարէն մինչեւ մեր օրերը, Քուչակէն մինչեւ Զարդարեան, Հայաստանեայց գրականութեան ոգին թրթռացուցին զանազան եղանակներով՝ հանճարեղ երգերու եւ զմայլելի էջերու մէջ, եւ մեզ յուսալ տուին, մեզ մխիթարեցին։ Հայ Հոգին՝ Արուեստի նորանոր ու բազմազան ձեւերու մէջէն,— ահա Հայաստանեայց գրականութեան իտէալը»[13]։

Հայաստանեայց գրականութեան մասին իր տեսութիւնները պարզած է նաեւ Բակոր Օշական։ Համահայկական ոգիէ թելադրուած Բակոր Օշական հայ ժողովուրդի եւ հայ գրականութեան միութեան,— ոչ հատուածեալ գոյութեան մը իտէալով,— գաղափարը կ'արծարծէ պոլսահայերու արհամարհական վերաբերումին հանդէպ մերժողական կեցուածքով։ Գրական ինքնորոշումի հարցը, որ բոլոր ազգերու գրականութեան համար կենսական է, հայրենի երկրի բնական եւ տոկուն տարրերով կը վրճ-

ուի եւ կ'ուղղուի ազգին ընդհանրութեան եւ այդ գծով նաեւ տիեզերական տարածութիւններու։ Ազգին ընդհանրութիւնը Յակոբ Օշականի հայեցողութեան մէջ կ'ընդգրկէ Պոլիան ու Մայր երկիրը, Կովկասն ու Ատրպատականը։ Հայաստանեայց գրականութիւնը իր եւ Մեհենականներուն տապանակը համարելով, անոր սնուցիչ ակը կ'ընդունի ազգային երգի հանճարեղ ստեղծարարը՝ Կոմիտասը. «Աչխատանքի Վարդապետ մը մեր երգերէն ստեղծեց մեզի, օտարացածներուն համար յայտնութեան մը չափ հրաշալի երաժշտութիւն մը։ Քանի մը տաղանդաւոր հայեր մէկ երկու հէքիաթներու մէջ գիտցան սեւեռել ցեղին երազը, երեւակայութիւնը, այնքան նորօրինակ արուեստով մը որ մեծ ստեղծումներուն լաւատեսութիւնը թելադրեց մեզի»[14]։

Ահա թէ ինչու Յակոբ Օշական, յետագային, «Ի՞նչ կայ մեր ժողովուրդէն» հարցադրումով կը մօտենար հայ գրողներուն։ Իրեն համար, Հայաստանեայց գրականութեան տապանակով, «Գրագէտ մը հարազատ է այնքան, որքան աւելի շատ ու արդար տարրեր կը վերբերէ ցեղային զգայութեան աւազաւէնն»։

Հայաստանեայց գրականութեան մտասեւեռումն էր ազգային առհասական ոգիին, անցեալի ոգեղէն արժէքներուն խոր ճանաչման հետ արուեստի ցեղային տրոփմամբ յորդիլը։ Անոնք կը հաւատային թէ հայ հոգիին յաւերժացումը, հայրենի բնաչխարհին եւ հողին անտեսանելի եւ անիմանալի խորհուրդը արուեստի ճանապարհով կրնայ պեղուիլ, գեղեցիկ արտայայտութեան ձեւ գտնել, իւրայատուկ, ինքնադրոշմ նկարագիրով։

Մեհեանի տեսական–քննադատական միտքին նուիրուած էջերը, որոնք գրաւուած էին ընդհանրապէս Կոստան Զարեանի եւ Յակոբ Օշականի դատողական գրութիւններով եւ տեսութիւններով, հանդէսին կշիռ, ծանրութիւն եւ լրջութիւն կու տային։

Կոստան Զարեանի արեւմտեան մշակոյթով մշակուած միտքը կը փորձէր նոր պատուհաններ բանալ հայ արուեստի ուղիներուն համար։ Հետաքրքրական նորութիւններ ըլլալով հանդերձ Կոստան Զարեանի փնտրտուքները, խիզախումները եւ խորասուզումները հայ արուեստի վերանորոգման եւ եւրոպական մշակոյթին ուղղուածութեամբ, մարսելի չէին իրենց մանուածապատ դարձուածքներով, օտարոտի ըմբռնումներով եւ քիչ մը սոփեստ մօտեցումներով։ Եւրոպայէն եկած կը յաւակնէր յեղաշրջել հայ գրականութեան աւանդութիւնները։ Ըմբոստ ոգի մը՝ ընկալեալ կերպերու եւ տարազներու դէմ, որովհետեւ իրեն համար արուեստը ամէն բանէ առաջ խենդութիւն, ըմբոստութիւն էր եւ «հայրենիքին սիրտը պիտի ապրէր Արուեստով եւ Արուեստին մէջ»։

Կարելի չէր անշուշտ Մեհեանը կանխող գրական սերունդներու ճիգն ու վաստակը անէացնելու գնով ուրանալ զանոնք «անգոյութեան» որա-

կումով, ի խնդիր նորի ստեղծման, ստեղծագործական նոր թռիչքներու։ «Կարճամիտէն», «մակարոյծ հոգիներէն», «ամէն բանի վաճառականէն» անջատուելու եւ հրաժարելու համար հարկ չկար հայ գրական անդաստանը ամայացնել սաղարթազեղ իր ծառերէն եւ անգոյութիւն միայն տեսնել չրջապատէն ներս...։

Նոր արուեստ ստեղծելու ճանապարհին վրայ «Հայուն Քիսուսը» վերստեղծելու խոովքը ապրող տեսարան Կոստան Զարեանը, քննադատական խիստ մօտեցումով, կ'անդրադառնայ համանուն յօդուածին մէջ հայութեան Քիսուսէն օտարացման երեւոյթի մասին։ Հայ հոգիներէն եւ արուեստէն Քիսուսի բացակայութիւնը՝ բացակայութիւնը կը նկատէ ներքին «տուայտանք»ի եւ «բարոյական զոդզոթայի մը»։ Հայ ստեղծագործներու զգայարանքով,— Գրիգոր Նարեկացի, Ներսէս Շնորհալի եւ հայ մանրանկարիչներ,— Քիսուսը անծանօթ չէր հայ հոգիին իր ճառագայթող անհատականութեան ամբողջական պայծառութեամբ։ Արուեստներու պատմութեան լաւատեղեակ Կոստան Զարեանին եւս ծանօթ եղած ըլլալու էր այս իրողութիւնը։ Կ'արժէ, սակայն, վեր առնել Կոստան Զարեանի Քիսուսը դիմագծելու անհատական զգալակերպը իբրեւ «իսկական ստեղծագործի եւ ինքնաստեղծի մեծաչուք օրինակ»։ Քիսուսը խորհրդանիշն է ներքին խոր կեանքի։ Իսկ Կոստան Զարեանի համար. «Հոն ուր չկայ հոգեկան խորին կեանք, մտածումներու բուռն պայքար, անիծեալ հարցերու անխուսափելի մրճահարումը՝ հոն արուեստ չի կրնար ըլլալ։ Արուեստը միսթիք արիւնի հրճուանքն է, հրճուանքն է նաեւ բախտաւոր տեսիլքներու»[15]։

Բոլոր դարերու մեծագոյն արուեստագէտին՝ Քիսուսին խորանկարէն եւ խորհրդասքող կերպարէն մեկնակէտող Կոստան Զարեանի փիլիսոփայական խոհերը կը յանգին արուեստի այն տեսութեան թէ ժողովուրդ մը բարոյապէս վերականգնելով է, որ արուեստի վերածննդեան չունչով կը համակուի, նոր արժէքներու ստեղծման տենդէն բռնկած։ Կոստան Զարեան բռնկած էր այդ տենդէն։

Թատրոնը իբրեւ «բոլոր քաղաքակրթուած երկիրներու խորհողները եւ գեղարուեստագէտները» յուզող հարց, Կոստան Զարեանը եւս զբաղցուցած է՝ հայ նոր թատրոնին ճամբայ հարթելու բարենորոգչական ուղիով։ Արուեստի մէջ վաճառականութիւնն բուրող փերեզակութեան ամէն կարգի «ստոր» ու «անվայել» երեւոյթներուն դէմ ըմբոստացող Սահեանի տեսական միտքի նորարար ներկայացուցիչ Կոստան Զարեանը հայ թատրոնի համար եւս կը փնտռէ հոգենորոգ կառոյցը, որ տաճարի մը հանգոյն կը մաքրէ հոգիները, կը բարձրացնէ մարդը իր ճահճոտ միջավայրէն։ Կոստան Զարեան իր արուեստագիտութեան վկայութիւնը կու տայ երբ թատերական արուեստի հին ճանապարհներէն անցնելով,— հելլենականը մեկնակէտ ունենալով,— նոր թատրոնի համար սկզբունքներ կը ճշդէ։ Նոր

ՍՓՈՓԱԹԼՈՒՆԵ Ր. ՅԳՈՒՅԵ
ՋԱՇԵՐ ԿԱՆ ՀՈՍ...

ՄԵՀԵԱՆ

ՀԱՆԴԷՍ
ԴՐԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆԻ
ԵՒ
ԱՐՈՒԵՍՏԻ

ՏՆՕՐԷՆ Ս/ԹՈՒԼԾԵԱՆ
ՀՈՍՏԱՆ ՋԱՐԹԱՆ
Ս/ԹՈՒԼԾԵԱՆ
ԹԱՂԱՒՍ ՊՈՐԹԱԼԵԱՆ
ՅԱԿՈԲ ՔՈՒՅԹԱՀԵԱՆ

Թիւ 1 MEHYAN, Revue artistique et Littéraire et d'Art 1 Յունուար 1914

ՒՒԱՎ ՏՆԴԵՒԱԿՈՒԹԻՒՆ. — Մեր հանդիսակը — Կտակաւ Շնորհաւ Ջուարեանի համար — Դաղիվ Վասուեանց Բարեկենդ. Ալեսան Ալ. — Ա. Ծուրիկեան Անմեղի երեսին — Վահան Թոտո. թիւնեան Վարդի ծառեայ Գեղամ Թաւթանեան Պղտոտ ջուրեր վրայ — Յակոբ Պիւճ. Ճեան Հարիւր վէպեր նշանաւոր) Հայ յեղափոխիչ եւ իր դարաւոր վէպ որ Տարօնի կեանքէն — Վերջ Յիշատակարան մը

ՄԵՐ ՀԱՆԳԱՆԱԿԸ

Աստվածպող շքեղապատկերներով բոլորուած, գոյա անգիտութեն անասպրկ ճակատագիրը կապած է վշտի լայն հարուածներով, դէպի մեր բոլորիրատ նպատակը կ'ընթանանայ Հայ արուեստագէտը՝ զանգուածով, որպիսի ոյժեր մը կը տանեն իր մտքերուն այրերը. որպիսի արծաթի մը ծիւը կ'առնէ իր մազերը. եւ ինչպիսի պար մը կը գտնուան իր ոտքերը՝ կապարեայ ծանրութիւնով քանուած. եւ իր լեզուն ինչպիսի մռայլութիւն մը կը բարբառի.

Առանձն էր պէտք, խորհելու, որպէս զի այս կենսական հարցերը նկատուին եւ խորապէս քննուին հոգիներուն խորը անոնց որ իրենց մէջ կը զգան գոյութիւնը առնչելու. կերտելու եւ կանգնելու: Եւ ցանկալով որ մի քրտնէր. Պատանի Մեհեանին ճակատը վոտքով ցեղին կատարին վրայ. մենք. միացած մեր կամքերուն մէջ. եւ բռնուած ասեղծագործ խնդութենէ անդադար, գիտակից, այն ջիներուն որ կը հանգչին առանձին այս ազգին հոգւոյն խորը, կու գանք ազատագրել.

ա) ՊԱՀՏԱՄԱՒՈՐՆ ԵՒ ԱՐՏԱՀԱՅԱՏՈՒԹԻՒՆ ՀԱՅ ՀԱՐՒՈՒԱԾ.

բ) ԻՆՔՆՈՒՐՈՒՆԱՅՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ԱՆՁՆԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆ ՁԵՒԻ ԱԶԳ.

գ) ՄՇԱԿՈՒՄՆ ԿԱՄԱՒՈՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐՈՒ ՊԱՏՄԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆԻ, ՄԻՋ ՀԱՅ ԼԵԶՈՒԻՆ.

դ) ՅԱՐՏ ԴՐԱԳԱՆՈՒԹԻՒՆԸ՝ ՀՆԱԳՈՒ ՊԱՀՈՒ ԲԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹԵՆԷ ԵՒ ԼՄՊԻԴՈՒԹԵՆԷ.

Կը յայտարարենք պատասխանել եւ արտայայտելու Հայ Հոգւոյն. որովհետեւ Հայ Հոգին գոյ է. բայց դեռեւ ուժեր կը յայտնէ: Պէտք է ընդունել գաղափարները որ դիմեն յաւիտեան գաղտագրուած է: Կ'ըսենք. Առանց Հայ Հոգւոյն. չկայ Հայ գրականութիւն եւ Հայ արուեստ: Ամէն ճշմարիտ պատեհապաշտ՝ իր ցեղին հոգին միայն կ'արտայայտէ. Հայ Հոգին. գտնուած մինչեւ ու մեծագոյն

թատրոն մը, որ «հաճոյանալու» եւ «զուարճանալու» միջավայր չըլլայ։ «Ներկայ նիւթապաշտ եւ տափակ հասարակութիւնը, չունենալով փրնտռումներու եւ ստեղծագործութեան բաւականի մտային կարողութիւն, բնականօրէն կը յայտարարէ իր սէրը դէպի իրապաշտութիւնը եւ բնապաշտութիւնը , եւ կը վճարէ բեմական մանրամասն զարդարանքները, որպէսզի ամէն բան ակներեւ տեսնէ ու չօշափէ, եւ մտածելու կամ հնարելու անհրաժեշտութիւնէն ազատի»[16]։

Ժամանակակից թատրոնի ստեղծման նոր յղացումներու լոյսին տակ Կոստան Զարեան իր հայեացքը կը սեւեռէ Մեթերլինկին եւ Փոլ Քլոտէլին վրայ, որոնք հելլենական ողբերգութեան եւ քրիստոնէական միստիսիզմին հաշտեցումով խորհրդապաշտական քնարականութեամբ թատրոն ստեղծուցած են։ Կոստան Զարեանին փնտռածը այդ կարգի թատրոնի հետքերով հայ թատրոնի զարգացումն է։

Արուեստի մէջ հեթանոսական միտումներու բացայայտումը Կոստան Զարեանը հակադրած են Դանիէլ Վարուժանին։ Դանիէլ Վարուժանը հեթանոսականին ջատագովն էր։ Կոստան Զարեանը Մհեհանի հիմնադրման օրերէն սկսեալ տաք չէր հեթանոսականին նկատմամբ։ «Հայուն Ցիսուսը» քրոնիկը Կոստան Զարեանի, արուեստ–կրօնք զուգակցութեամբ, Դանիէլ Վարուժանի հեթանոսական բանաստեղծութեան դէմ հակադրութեան քօղարկեալ դրսեւորումն է։ Բայց Դանիէլ Վարուժանին հեռացումէն ետք, Կոստան Զարեան Մհեհանի 5րդ համարին մէջ «հեթանոսութի՞ւն» խորագրուած քրոնիկով կը բացայայտէ իր հակադրութիւնը, զրոյց մը բանալով «հեթանոսականին» եւ «Մեհենականին» միջեւ։ Մեհենականը կը ժխտէ հեթանոսականին հայեացքները, որոնք իբր կենսափիլիսոփայութիւն թէ արուեստի ըմբռնում կը հիմնուին կեանքի վայելքին, ուժին եւ գեղեցկութեան սիրոյ վրայ։ Մինչ Մեհենականը կ'առաջադրէ առարկայապաշտութիւնը հետեւեալ հիմունքներով. «Անուանեցէք ի՛նչպէս կ'ուզէք, իրողութիւնը այն է որ թէ՛ այն ատենը, թէ՛ այժմ, արուեստ յօրինելու չարժառիթը առարկան է, առարկան իր մէջ, իրեն համար– in sich։ Վերածնութեան շրջանին կը սիրէին այն՝ կ'երեւար. գիծը, ձեւը, գոյնը, եւ ան ալ հելլենացւոց աչքերով կը դիտէին, իսկ ներկայ ապագայապաշտներուն բաղձանքը ի՞նչ է՝ եթէ ոչ՝ նորէն առարկաները արտայայտել։ Իրաւ է որ եթէ համեմատութիւնը ընենք երկու չարժումներուն, մեր համակրանքը այս վերջիններուն պիտի տանք, վասնզի ասոնք ոչ ոք կ'ընդօրինակեն եւ լաւ թէ վատ կ'աշխատին նոր հասկացողութեամբ եւ նոր ձեւերով արտայայտուիլ»[17]։

Կոստան Զարեանի հակա–հեթանոսական կեցուածքը սո՛սկ Դանիէլ Վարուժանին հակադրութեամբ չի բացատրուիր, այլ՝ իր ներքին համոզումներուն առընչութեամբ եւրոպական արդի գրական–փիլիսոփայական

հոսանքներուն։

Մահեանի վերջին թիւը (7) [1 Յուլիս 1914] ըլլալու կոչուած համարին մէջ Կոստան Զարեան «Ասպարէ՛զ» խորագրուած գրութեամբ ասպարէզ կը կարդայ Մահեանի երեւելէն ասդին թշնամական դիրք որդեգրածներուն եւ յօդուած ստորագրածներուն դէմ։ Զարեան անխնայ է անոնց մասին իր որակումներուն անպատկառութեամբ, որ յետագային իր գրականութեան մէջ ալ չարունակեց պարսաւիչ անհամակրելի ոճով։ Մահեանը քննադատողները կ՛որակէ. «տափակ միջատներ», «յաւիտենական միջակութիւններ», «խելքի աղքատներ», «մեծ ու փոքր ոչնչութիւններ»։ Ամէն բան նորէն սկսելու մտածողութեան զարգացումով Կոստան Զարեան Մահեանին մէջ ստորագրած քրոնիկներուն հետեւողութեամբ ազգային լուրջ գրականութեան մշակման համար կը պահանջէ, որ հայ գրողն ու մտաւորականը դուրս գլլեն սահմանափակութենէ, մտրակելով անոնց տգիտութիւնը։ Մեր մէջ գրականութեան «հաճոյալի ժամանց», «խաղալիք», «փոքրիկ փառասիրութեան պատճառ» եղած ըլլալուն պախարակումով Կոստան Զարեան կ՛ուզէ հասնիլ ազգային մեծ ու խորունկ գրականութեան մը զարգացման ճանապարհին, որպէսզի ազգը արուեստով բարձրանայ։

Մահեանի էջերէն Կոստան Զարեանի տեսական–գեղագիտական գետնի վրայ զարգացուցած միտքերը, հակառակ երբեմն իրենց զարտուղի, արտականոն, փքուն ու պոռոտ նիշերուն, նոր մտածողութիւն, վերանորոգիչ ոգի եւ յեղաշրջիչ հասկացութիւն ըլլալէ չէին զադրեր, հայ մտքի վերածնունդին նպաստելու ձգտումով։

Յակոբ Օշական Մահեանի քննադատական բեմը գրաւած ուրիշ զարտուղի գրիչ մըն էր, որ անոր էջերէն սկսաւ իր քննադատի ասպարէզը «Հարթե՛նք»ներու շարքով։ «Հարթենք»ները, որոնք տոգորուն էին սուր, անխնայ եւ բիրտ անկեղծութիւնը յատկանշող խիզախութեամբ, կը յայտնաբերէին Յակոբ Օշականի քննադատի իրաւ զգայարանքը, եւ գրական բնածին հոտառութիւնը։

Իր «Հարթենք»ի ահեղ տեսութիւնը կը հիմնուէր գրական հրապարակի կեղծ հանճարները դատափետելու, աղմկարարները լռեցնելու, արուեստականօրէն բարձրացած պատուանդանները տապալելու, միջակութիւնները մտրակելու եւ հողաթումբերը հարթելու սկզբունքին վրայ։ Յակոբ Օշական այս տեսակէտով քայլ կը պահէ Կոստան Զարեանի հետ գրականութեան համար «նոր աստուածներ բարձրացնելու» եւ սրբապիղծները տաճարէն դուրս վանելու առաջադրութեամբ։ Բնորոշելով քննադատի խստապահանջութիւնը, կ՛ըսէր. «պիտի ըլլանք կարճ, կծու, արիւնող»։

Ի՞նչ ենթահող ունէր երիտասարդ քննադատը այս բոլորը ընելու եւ խախտելու համար արժէքներու նուիրապետութիւնը։ Ամէն բանէ առաջ ունէր քննադատական բնատուր հակումները, ապա՝ գրականութեան

կիրքն ու պաշտամունքը, որոնց կը միանար ազգային եւ միջազգային գրականութենէն իր պաշարը։ Ինք այսպէս կը գնահատէր իր մօտեցման չափանիշը. «Մեր աշխատութեան մէջ մենք պիտի չտարուինք ոչ մէկ կանխակալ տրամադրութենէ։ Չենք ներշնչուիր ոչ մէկ դպրոցէ ու դեկավարուիր ոչ մէկ աղանդէ։ Մեր քննադատութեան մէջ պիտի հրաժարինք ծանր ու եպիսկոպոսական չուրջառէն, ասպարէզին պարտադրած բոլոր արարողութիւններէն։ Մենք պիտի նայինք արուեստագէտին վրայ մեր իսկ խառնուածքին հայելիովը»[18]։ Այս խիստ չափանիշերով Յակոբ Օշական փորձեց նախ Սեհեանի էջերէն եւ ապա՝ իր քննադատի ասպարէզին ամբողջ տեւողութեան իր մուրճով զարնել «գաճէ աստուածներուն կռնակին վրայ»։

Յակոբ Քիւֆէճեան ստորագրութեամբ Սեհեանի մէջ Յակոբ Օշականի հարթումին առարկայ դարձած են Հրանդ Նազարեանց, Վրթանէս Փափազեանը իբր գրական քննադատ, Հին Աստուածներ՝ Լեւոն Շանթ—Սեդրոսեան, Հ. Սիմոն Երեմեան։ «Հարթենք»ի չարքէն անկախաբար Յակոբ Օշական գրական—վերլուծական յօդուածներ ստորագրած է, «Վահան Թէքէեան եւ իր Հրաշալի Յարութիւն»ը նիւթով եւ գիրքեր խորագրին տակ Վանքը՝ Տիգրան Չէօկիւրեանի իբր գրախօսական։

Սրամիտ հեգնանքը անպակաս է Յ. Օշականի դատումներուն մէջ։ Հրանդ Նազարեանցը առաջին հերթին կը ձաղկէ իր «հիւանդագին փառամոլութեան» եւ «անապարդ եսամոլի յաւակնութեան» համար։ Ամէնէն աւելի քննադատութեան առարկայ կը դարձնէ բանաստեղծութեան անձնակեդրոն հակումները եւ ինքնատիպ երեւալու բռնի կերպերը, որոնք արուեստական ճիգի որպէս արգասիք բնականութենէ զուրկ են, որովհետեւ սիրտէ չեն բխած եւ իրենց յուզումներու ցանցով ջերմութիւն չեն փոխանցեր։ Յակոբ Օշականի համար Հրանդ Նազարեանցի քերթուածները, բոլորն ալ, «մեռած աղջիկներ են»։ Քննադատական դատումի այն չափանիշը, որ կիրարկած է Յակոբ Օշական այդ օրերուն, այսօրուան եւ վաղուան համար եւս իր այժմէականութիւնն ու ուժը կը պահէ. «Այսքան թեթեւ ալքով հոգին, չատ բնական է, պիտի չունենար հաղորդական նկարագիր։ Վտանգը ատով չի մնար։ Հրանդ Նազարեանց ուզելով փայլիլ, ուզելով տպաւորութիւն թողուլ մանաւանդ, քանի որ անհասկնալի, անկապ, անհաւասարակշիռ ըլլալը հիմա պայման է ինքնատիպ ու հետեւաբար տաղանդաւոր հռչակուելու, անխնայ, առանց անդրադառնալու կը վատնէ իր գոյներուն նիհար մթերքը»[19]։

Արեւելահայ Վրթանէս Փափազեան իբր գրող չէ, որ օշականեան հարթումին ենթարկուած է, այլ՝ գրականութեան պատմաբան։ Այս պարագային եւս Յակոբ Օշականի խստադատութիւնը ակներեւ է եւ ակնկալութիւնները բազմակողմանի են։ Վրթանէս Փափազեանի գրականութեան

պատմարանի փառասիրութիւնը արդարանալի չգտնելով, զայն զուրկ կը նկատէ սեփական դատումով վերլուծողի եւ քննադատի արժանիքներէն։ Ջի գոհանար համադրողի սոսկական դերով, որ Վրթանէս Փափազեանին եղած է։ Գրականութեան պատմարանը, Յակոբ Օշականի հայեցողութեամբ իրագեկ ըլլալու է ոչ միայն «միջազգային գրականութեանց բոլոր երեսներուն, բոլոր անկիւններու խորքերուն» այլեւ՝ հայութիւնը չրջապատող ժողովուրդներու հոգեբանական երեսներուն համեմատութիւնը ընէ իւր թափանցումով։

Գրականութեան պատմութիւն գրելու ոճը իր առանձնայատկութիւնը ունի։ Գրականութեան պատմութիւն գրող հեղինակներու ոճերուն ամէնէն տափակը կը նկատէ Վրթանէս Փափազեանինը։

Վրթանէս Փափազեանի գրականութեան պատմութիւնը, այսօր, ո՛չ կը կարդացուի, ո՛չ ալ իբր աղբիւր կ՛օգտագործուի։

Յակոբ Օշականի «Հարթենք»ներուն ամէնէն ծանրակչիռը Լեւոն Շանթի Հին Աստուածներն են, հակառակ տրամային ժողովրդական թէ գրական չրջանակներէն գտած բացառիկ ընդունելութեան եւ խանդավառութեան։ Լեւոն Շանթ գրողին եւ թատերագիրին գրողական որոշ արժանիքներուն,— պատմելու չնորհք, դիտելու կարողութիւն, տաքուկ ոճ, տպաւորելու դիւրութիւն, տեսարաններ բեմադրելու բնազդ,— գնահատութիւնը կատարելով հանդերձ, հիմնականը՝ ստեղծագործ կրակը պակաս կը գտնէ։ Կեդրոնանալով Հին Աստուածներուն վրայ քննադատ Յակոբ Օշական իր թատրոնի գիտութիւնն ու հասկացողութիւնը ի գործ դնելով քննական վերլուծումը կ՛ընէ թատերգութեան թէ՛ բեմադրական, թէ թատերական արուեստի անկիւնէն։ Քննական վերլուծումէն ողջ դուրս չէ եկած թատերկը։ Սկսելով աչխարհագրական անհարազատութենէն, անցնելով տիպարներուն ոչ ազգային գունաւորումէն՝ իպսէնեան, մեթերլինկեան եւ նիչէական ազդեցութեամբ, քօղազերծելով բեմ հանած մարդերուն ապրող անձեր չրլլալու հանգամանքը։ «Վանականը ապրող անձնաւորութիւն չէ»։ «Աբեղան ապուշ մըն է»։ «Իչխանը գիրէ մարդ մըն է»։ «Ճերմակաւորը բնազդական իմաստասիրութեան տեսարանն է»։ «Վարդապետները վեղարով միայն կ՛արդարանան»։ «Ճգնաւորը ունայնութեան ուչացող երգիչն է»։ Տիպարներուն ոչ մայն իրականութեան լոյսէն փախչող կէտը կը նչէ, այլեւ՝ հոգեբանական կացութիւններու մէջ վիրաւոր կը գըտնէ անոնց զարգացման ընթացքը։ Կերպով մը իպսընեան կերպարներու կրկներեւոյթը՝ կեղծ սեմպոլիզմի մթնոլորտով չաղախուած։ Իր եզրակացութեամբ. «Հոգեբանօրէն անճիշդ, թերի ու անխնամ, բեմական թեքնիկի տեսակէտէն խրամատներով բաժան բաժան, գործողութիւնով կաղ ու ծռլլ, իմաստասիրութեան համար ոչ մէկ նոր հոգեկան երես բերող այս գործը տարօրինակ բախտաւորութիւն ունեցաւ»[20]։

Օշականի այս գրոհէն ետք, հայ քննադատական եւ թատերագիտական միտքը անհամար էջեր նուիրած է Լեւոն Շանթի Հին Աստուածներ թատերկին եւ զայն ոչ միայն իր գլուխ գործոցը որպէս արժեւորած է, այլեւ՝ հայ թատերգութեան կարեւոր իրագործումներէն։

Գրական երկերու նման, քննադատական դատավճիռներն ալ կրնան ժամանակի քննութեան չդիմանալ։ Փաստօրէն Լեւոն Շանթի Հին Աստուածներուն բեմադրական մարզէն ներս գտած ժողովրդականութիւնն ու հայ քննադատական միտքի արժեւորումները կը հաստատեն այս իրողութիւնը։

Սեհեանի մէջ Յակոբ Օշականի «Հարթենք»ի վերջին զոհն է Հ. Սիմոն Երեմեանը՝ որ «գիրքեր կուլ տուող ու թոհուբոհեր ածող ուրիչ մօրուքաւոր գրամոլ մըն է»։ Անոր «գրագէտ հայերը» որ ըստ երեւոյթին դատողական գրականութեան սեռին կը պատկանի, սակայն օշականեան դատողութեամբ ոչ մէկ գրական սեռի մէջ կարելի է գետեղել զայն, որովհետեւ միտքով գաճաճ մըն է Հ. Սիմոն Երեմեան, որուն տողերուն տակ նոյնիսկ նախակրթարանի աշակերտ մը պիտի չուզէր ստորագրել։ Իբր «գիրքերէ չինուած, ընթերցումներու արդիւնք քննադատ» արգահատանքով կ'ուրանայ Հ. Սիմոն Երեմեանի դատողական մարզանքները։

Ինչպէս գրական աշխարհի, նոյնպէս ալ քննադատական մարզի գաճաճները ճգմուած են հարթող քննադատութեան գլանին տակ...։

«Հարթենք»էն տարբեր սիւնակներու մէջ Յ. Օշական հանգամանօրէն կ'անդրադառնայ Վահան Թէքէեանի Հրաշալի Յարութիւն հատորին։ Անոր խորքէն թէ ձեւէն թելադրուող կէտերուն վերլուծումով չեչտը կը դնէ իր բերած ոճի նորութիւններուն, խորքէն եկող խռովքներու քաղցրութեան, ազգային երակին անհետորականութեան, իր քերթողութեան խոհա–քնարական ներդաշնակութեան, մտածական տարրին ներկայութեան եւ խորհրդապաշտական ուղղութեան. «Վ. Թէքէեանը մեր մէջ, համեմատութիւնը պահելով, կը նմանցնեն Վեռլէնին»[21]։

Յ. Օշականի Սեհեանի գրախօսականով արտայայտուած քննադատի համակրանքն ու համարումը չարունակուած է յետագային Վահան Թէքէեանի նկատմամբ, զայն արժեւորելով արեւմտահայ ամէնէն իրաւ բանաստեղծներու հոյլին մէջ։

Առանց գրական խոր վերլուծումի Տիգրան Չէօկիւրեանի Վանքը օրագիրով զարգացող վիպակը՝ նիւթին եւ մշակման ոճին անդրադարձումով՝ Յ. Օշականի համակրանքին արժանացած է Սեհեանի էջերուն մէջ, թիւ 2, էջ 30։

Կը թուի թէ Յ. Օշականի թարգմանութեամբ Սեհեանի մէջ լոյս տեսած են «Les Soirées de Paris»էն Ֆրանսացի քննադատ Անտրէ Տիւփոնի՝ Անաթոլ Ֆրանսի եւ Օքթաւ Միրպոյի մասին քննադատականները, իբր նմուշ,

թէ օտարները «ինչպէս կը հարթեն» իրենց արժէքները։

Ցակոբ Օշական մտրակի պէս չաչող այդ ոգին բերաւ իր «Հարթեններ»-ներով մեր գրական իրականութեան, որ եթէ իր արիւնող նշդրակին սրութեամբ յատկանչուեցաւ, բայց ճշմարտութիւնները իրենց անքօղարկելի երեսներով բացայայտուեցան իր քննադատութեամբ առանց հաշուենկատութեան եւ կողմնակալութեան։ Մեր օրերու գրական քաղաքականութիւնը իրը չեղաւ։ Իր նմանին՝ ընկերային բարքերու ահաւոր երգիծաբանին, Ցակոբ Պարոնեանին պէս Ցակոբ Օշական եւս իր նմանը չունեցաւ...։

Մեհեանի ստեղծագործական բերքին մէջ բանաստեղծութեան բաժինը վտիտ փունջ մը կը կազմէ։ Բանաստեղծ աշխատակիցներուն մօտ ճիգը ակներեւ է հեթանոսական եւ հայաստանեայց գրականութեան տրամադրութիւններուն հաշտ խորքով բանաստեղծութիւն յօրինելու, բայց արդիւնքը անբաւարար է ձգտումին արուեստով նուաճման տեսակէտով։ Բառերով յարդարուն, անհաղորդ զգայնութեանց անճնատուր խոկումներ են անոնք։ Ցուզումի տարրը նուազ է։ Գեղապաշտ սերունդին յատուկ խնամեալ թեքնիքը չի փրկեր անոնցմէ չատերուն բանաստեղծական յօրինուածները։

Դանիէլ Վարուժանէն երկու բանաստեղծութիւններ՝ «Բարտիներ», «Հասուն Արտ» մեծ բանաստեղծին արուեստէն սրտառուչ պատառիկներ են, բայց ոչինչ կը պարունակեն անոր հեթանոսական աշխարհէն։ Առաջինը՝ «Բարտիներ»ը իր հատորներէն դուրս մնացած է եւ կ'արտայայտէ բնութեան կանաչ մէկ բեկորին հետ հոգեկան եւ յուզական առընչութիւնը։ Նոյնացումը։ Երկրորդը՝ «Հասուն Արտը» յետագային Հացին Երգըին մէջ մտած՝ հողապաշտութեան բոյրով յագեցած հոգիէն բնութեան ծուէն մըն է։ Մեհեանէն առաջ իր երեք քերթողագիրքերով Դանիէլ Վարուժան արդէ՛ն իր բանաստեղծութեան մեհեանը կանգնած էր։

Ահարոնը Մեհեանի իր բանաստեղծական աշխատակցութիւններով ամէնէն աւելի արձագանգն էր անոր ձգտումներուն դէպի հեթանոսական անցեալ իր հայեացքով թէ բառերուն տուած պատկերաւոր փայլով։ «Անի»էն եւ «Արշակաւան»էն իր ներշնչումներով եթէ մէկ կողմէ հայկական փառքին պանծալի զօրութիւնը կ'ոգեկոչէր, միւս կողմէ հեթանոս օրերու յայրատ դիքերուն եռեւեփող միսերուն կիրքը կ'երգէր։ Ահարոն Մեհեանի իր բանաստեղծութիւններով Դանիէլ Վարուժանի հեթանոսական երգերուն հետքերով կ'ընթանար՝ առանց անոր ներուժ խռովքին ցասկոտ հոսանուտին։ Շարքէն «Զիարշաւն» ու «Գինեձօնք»ը հեթանոսական ապրումներու ծիրէն ներս մէկ կողմէ կը զարգացնեն սաւառնումին վսեմութիւնը՝ մինչեւ «Ծոցն արեգակին» իսկ միւս կողմէ «փարումովը արբշիռ բագոսին» կը հնչեցնեն «երգն հեչտանք»ին։ Եթէ ասոնց վրայ աւելցնենք «Մարդերը» եւ «Սփինքս»ը եւ տակաւին Ահարոնի յետ–եղեռնեան բանաստեղ-

ծական ամբողջական բեղուն վաստակը, անոնք կարդացուելէ ետք, երկրորդ անգամ չփնտռուելու մեղքերով կը տառապին՝ իրենց բառերու տարափին տակ (գրական գունաւորումով) խեղդուած անտեսանելի զգայնութեամբ։

Մեհեանի առաջին թիւին մէջ «Անահիտի քրմուհին» Հ. Սուրէնեան [Փարիզ] ստորագրութեամբ, հակառակ իր հեթանոսական մթնոլորտ ստեղծող եւ անցեալը յուշող տարրերուն, ուրիշ աշխատակցութիւն չ'ունենար։

Ց.Ճ. Սիրունին ես, որ «գիւղին հարսերը օրհնեցի ես» քերթուածով աչխատակցած է Մեհեանին, ուրիշ անգամ մը չ'երեւար անոր էջերուն։ Քերթուածը՝ քնարական իր տարրերուն յուզական ելեւէջներով կը հաստատէ Ց. Ճ. Սիրունիի քերթուած կառուցելու բնազդը։ Բայց, ան լքելով մուսաներու մեհեանը, տարրեր կալուածներու մէջ իրագործեց ինքզինք, արժանաւոր վաստակով։

Վահան Թէքէեանի «Տաղ Հայերէն Լեզուին»ը,— Հրաշալի Յարութիւն հատորէն — ուղղակի աչխատակցութի՞ւն թէ արտատպում յայտնի չէ, թէեւ Վահան Թէքէեան իր Բ. քերթողագիրքը լոյսին բերած էր 1914ին, այսինքն՝ Մեհեանի հրատարակուիլ սկսած տարին։ Հայ լեզուին հիւթեղ բառերով մայրենիին ձօնուած փառաբանական ամէնէն գեղեցիկ ստեղծումներէն է ան, որ Մեհեանի հայաստանեայց գրականութեան ենթահողը կը հարստացնէր իր չժամանցուող եւ չթարչամող թարմութեամբ։

Ո՛ն Տիգրան Գասապեանի «Երգը» եւ մուսաներուն դարպասող միջակութեան մը՝ Լեւոն Խաճանեանի «Արեւելքն Իմ Հոգիս է» քերթուածները ինչպէ՞ս մուտք գործած են Մեհեանէն ներս անբացատրելի կը մնայ՝ Ց. Օշականի, Կ. Զարեանի խստադատ չափանիշերով։

Բանաստեղծութիւնը իր ընթացիկ հունէն դուրս կու գայ Կոստան Զարեանի քերթուածներով՝ «Մեկնումներ», «Ցուրտ Գիշերը», «Աստղերուն Քերթուածը», որ մեծաչուխդ կչռոյթով եւ բառերու գունավառ հրավառութեամբ իմացականութիւն եւ երեւակայութիւն կը գրգռէին, հոգին յուզելէ աւելի, բանաստեղծութեան impressionist դպրոցին յատկանիշերով։ Սկսուած ուղիով ալ չարունակուեցաւ իր քերթողական ճանապարհը։

Նորութեան մասնաւոր յատկանիշը չեղաւ Մեհենականներու քերթողական ճիգը։ Ձեւակերպուած տեսական պահանջքը աւելի խիստ էր Նորութեան ծարաւ բարձր ճաչակներով, իսկ արդիւնքը անբաւարար էր Մեհեանի բանաստեղծական բերքին։

Մեհեանի արձակ էջերը աւելի մերձաւորութիւն կը պահեն հանդէսին հանգանակին հետ՝ գեղապաշտական թէ հայաստանեայց գրականութեան յատկանիշերով։ Կը նկարագրեն նկարագեղ վրձինով։ Հայրենական ոգին կը ցոլացնեն իրենց արձակի խորքէն։ Արեւմտահայ գիւղին աւան-

դական բարքերը կ՛ապրեցնեն։ Հեքիաթի եւ երազի աշխարհը կը վերստեղծեն բանաստեղծական թռիչք առած վայելչագեղ ոճով։ Վսեմաշունչ խորհուրդ մը կարծես պատած է Մեհեանի արձակ էջերուն տարածքը։ Խորհուրդներու մեհեանին սպասարկելու երկիւղածութեամբ։

Ամէնէն ծանօթը Ռուբէն Զարդարեանն էր, հայ արձակի բանաստեղծը, որ «Հայաստանեայց գրականութեան» նուիրուած Մեհեանի թիւ 3 համարին մէջ կ՛երեւար իր «Հայրենական Սազը» արձակով։ Ուրիշ աշխատակցութեան չենք հանդիպիր այնուհետեւ։ Գաւառէն եկող այս գրագէտին նահապետական չունչն ու ոգին, կը տիրեն այս գրութեան մէջ եւս, որ հայրենական սազով կը հնչեցնէ կեանքի խնդութեան երգը՝ դաշնօրէն թաւալող լեզուի մը քնարականութեամբ։

Մեհեանի արձակի էջերուն տիրողը եղերաբախտ Գեղամ Բարսեղեանն է։ Հաւատաւոր ընտրեալներէն մին՝ արուեստի եւ գեղեցիկ գրականութեան չաստուածներուն։ Մեհեանին՝ հոգե–իմացական աշխարհով թէ գեղագիտական ճաշակով փարած Գեղամ Բարսեղեանը՝ ըլլա՛յ իր հայաստանեայց գրականութեան նուիրուած տեսական խոհերով, ըլլա՛յ արձակ էջերով հարազատ արտայայտիչն էր գրական նոր չարժումի խորհրդապաշտական հոգեյատակով գեղապաշտական ձգտումներուն։

«Սպասումս Կախաղանին վրայ» եւ «Ապառնի Քաղաքին Խուզարկիչը» յայտնապէս գրուած են գիրի վերածելու համար մտասոյզ խոկումներուն տեսլապաշտ հակումները։ Իր իտէալական սպասումներուն դաւաճանող սպասումը առաջնորդելով կախաղան կը դառնայ անոնց դահիճը՝ կեանքի եւ ազատութեան խորհուրդներուն վերադառնալու համար, որպէսզի սաղմոսէ «մ՛տական յաղթութիւնները ուխտերու խորանին վրայ»։

«Ապառնի Քաղաքին Խուզարկիչը»ին մէջ աւելի կ՛երեւայ տեսլապաշտի հորիզոնը, որ այլաբանական խորքի մը յենած՝ անծանօթ ճամբաներու արկածախնդիր խուզարկիչին ապառնի քաղաքը որոնող արկածախնդրական ճամբորդութիւնը կը պատմէ կախարդական երազի եւ երեւակայական աշխարհի համախառն մթնոլորտով։ Ապառնի քաղաքը, ուր պիտի գըտնէր քաղաքը «գերագոյն ձեւերուն եւ գերագոյն ուժին, որպէսզի կարենար գտնել ներդաշնակութիւնը՝ մեծ ու հզօր՝ իր հոգւոյն հետ համագնաց»։

Գեղամ Բարսեղեան իր գրութիւններուն խորքին համընթաց լեզուա–ոճային միասնութեան տիրացած է, միշտ հետամուտ գերագոյն ձեւերու կատարելութեան, որ գեղապաշտի երազն էր եղած։

Վաղուան հայերու խռովքները քնարերգող արձակը՝ «Վաղուան Հայերը», որուն խոստացուած չարունակութիւնը լոյսին չէ եկած, դարձեալ տեսիլքներու ֆոնին վրայ, բայց այս անգամ ցեղային գունաւորումով, խորհուրդներու մեհեանին մէջ մէկտեղուած արուեստագէտներու եւ գրողնե-

րու հայեացքներուն տակ արուեստագէտը կը քանդակէ Բանին ու Մտածման այն ստեղծագործութիւնը, «որ ներքին ձայներուս ամէնէն խորին եւ ամէնէն անկեղծ հունչը փոխ տուի գործի մը, որ երազներուս ամէնէն մաքուր արգանդին մէջ արթնցաւ»։ Արձակագիրին մտապաստառին վրայ գծագրուող խորհուրդներու մեհեանը արուեստի թանգարանն է, որ ցոլացումն է վաղուան հայերու հոգիներուն երազին ու կրակին, «ինքնատիպ ու հզօր ոճով» կանգնուած։ Մեհեանին խորհուրդը՝ վաղուան հայերու պատկերացումով՝ պերճիմաստ բովանդակութեան հետ գեղարուեստական ոճաւորում ստացած է ինքնատիպ արտայայտութեամբ։

Սեհեանին մէջ լոյս տեսած Գեղամ Բարսեղեանի «Օրագիր»ը գեղարուեստական արձակի հակումով խորհրդածական բնոյթ ունի։ Ան խոր համոզումի չեչտով կ'անդրադառնայ գրական եւ ներքին մարդուն անկախութեան. «Քանի որ հոն մենք ինքզինքնուս վեհապետն ենք, վեհապետը մեր մտածմանց, մեր երեւակայութեան, մեր զգացումներու սահմանաւոր եւ անսահման աշխարհին»[22]։ Սրտառուչ ապրումով եւ համակրանքով օրագիրին մէջ կ'ոգեկոչէ երիտասարդ տարիքին անձնասպանութեամբ կեանքին վերջ տուած Լէոն Տէօպէչ բանաստեղծին մահուան տարեդարձը եւ հոգեկան եղբայրակցութեամբ եւ մտերմութեամբ կապուած վաղամեռիկ բանաստեղծ Միսաք Մեծարենցի մահուան 6րդ տարելիցը։

Հայկական բնաշխարհը՝ իբր հայաստանեայց գրականութեան հարուստ ենթահող՝ Գեղամ Կարապետեանի [Մշոյ Գեղամ] եւ Յակոբ Տեմիրճեանի [Մնձուրի] արձակներով պատկերացումը գտած էր Սեհեանի էջերուն։ Հարկաւ, անոնք պատառիկներ էին գաւառի կեանքէն։ Բայց այնպիսի մնայուն պատառիկներ, որոնք գրականօրէն կը փրկէին գիւղական հոգեբանութենէն բնորոշ գիծեր, կորստեան դատապարտուած բարքեր եւ աւանդական ապրելակերպի յատուկ սովորոյթներ։ Երկուքին պարագային ալ, պատմուքի անմիջական ոճը կը չնչաւորէ նիւթին հետ վերարտադրուած կեանքին առօրեան կազմող աշխատանքը եւ միամիտ հաւատքը։

Գեղամ Կարապետեանի «Շինական խրճիթէն» «Հիւանդն ու Հաւատը» գիւղական գունագեղութեամբ կը պատմէ գիւղացիին հիւանդ զաւկին քահանային ձեռամբ թղթաբացով բժշկումի հրաշքը, փոխան՝ «Մնած կով մը հորթով միասին կը բերեմ քեզի տէրտէ՛ր, ոտքդ ընկեր եմ, թուղթ մը բա՛ց, ճար մը արա՛ իմ անճար հիւանդին...»[23]։

Եթէ Գեղամ Կարապետեան Պինկէօլի «դալարեաց սարերէն հովիտներէն» կը քաղէր իր հեքիաթապատումի նիւթը, Յակոբ Տեմիրճեան [Մնձուրի] Արմտանէն՝ գիւղի գիչերներէն քար քաչելու (երկանաքարերով ձաւար աղալու պահը) կը նկարագրէ այնպիսի բնականութեամբ եւ գիւղը մարմնացնող հոգեբանութեան հարազատութեամբ, որ վաւերականօրէն ինքնուրոյն է։ Ցեղին հոգին ցոլացնելու համար բնագաւառէն ներչնչուելու

եւ անկէ աւիշը առնելու հայաստանեայց գրականութեան սկզբունքներով առաջնորդուելով Մեհեանի սերունդէն Յակոբ Տեմիրճեանը դարձաւ իրաւամբ կենսունակ, բարախուն, ինքնատիպ գրականութեան մը հեղինակ՝ մեծ գիւղագիր Յ. Մնձուրին։

Յակոբ Օշական բացի «Հարթենք»ի քննադատական էջերէն, երկու արձակ գրութիւններով՝ «Աւետում—Ազբիւր», «Համբոյրի Մը Պատմութիւնը» յայտնաբերած է արձակագիրի չնորհքները. հոն դարձեալ գիւղական աշխարհն է իր անուշ, բարի, անկեղծ մարդերով եւ մթնոլորտով։ Օշականի պատմելու ինքնուրոյն ոճը, որ առաջին օրէն բացառաբար իրը եղաւ՝ նոր պատկերներու եւ քիչ մը բարդ, առեղծուածային ըսելակերպերու մթնութեամբ՝ զինք հասցուց խոնարհներու վարպետ պատմուածագիրի եւ խորունկ սուզումներու խուզարկիչ վիպագիրի նուաճման։

Մեհեանի «Նիշեր», «Խօսարան», «Յիմարապատում», «Տխմարապատում» սիւնակները մինչեւ օրս հետաքրքրութեամբ կարդացուող նիւթեր են։ Անոնք սրամիտ եւ յանդուգն ոճով եթէ մէկ կողմէ արձագանգն են մեր գրական—մշակութային պոլսահայ կեանքին, միւս կողմէ հայելին են գրական այնպիսի բարքերու, որոնք սնափառութիւնը կը կազմէին իրենց տափակութեամբ յայտնի միջակութիւններուն։

Մեհեանի նիշերով կատարուած տեղին եւ չահեկան նշումները,— ազգային եւ միջազգային գրական կեանքէն,— ապացոյցն են հանդէսի խմբագրութեան արթուն եւ զգաստ մշակութային հայեացքին։ Հայեացք մը, որ մտաւորական պարկեշտ գիրքերէ կրցած է դրական երեւոյթները գնահատել, իսկ ժխտականները ձաղկել։ Բայց Մեհեանի «Յիմարապատումը» եւ անուանափոխութեամբ «Տխմարապատումը» աւելի անխնայ ոճ որդեգրած է անոնց հանդէպ, որոնք ծիծաղելի ու անհեթեթ ըլլալու խպնանքը չեն ունեցած։ Ահա Մեհեանի սպառնալից տեսակէտը. «Մեր այս վերնագիրը անհրաժեշտապէս կրնայ ըլլալ միայն՝ «Տխմարապատում», որուն ներքեւ կը շարունակենք հիւրընկալել մեր գրականութեան իրենց նմանները գտած ըլլալով, կրցած են չինել, իրենց համար համբաւի ու հիացումի անարժան եւ խարխուլ պատուանդաններ»։

Մեհեանը իրապէս գրական—իմացական գետնի վրայ երեւոյթ մըն է իրրեւ վերջին հանդիսավայրը արեւմտահայ գրականութեան գեղապաշտ ձգտումներուն։ Հայ գրականութեան եւ գեղագիտական միտքին համար նոր հեռանկարներ բացող իր բովանդակութեամբ ան կը մնայ մշակութային կարեւոր իրագործում մը։

Իր ստեղծագործական ապրող էջերուն առընթեր արեւմտահայ գրականութեան պատմութեան մէջ անոր տեղը կը յատկանշուի իր քննադատական չափանիշերուն նոր որակով, խիզախումներով, թարմ չունչով եւ արուեստագիտական հարցերու արդիական մօտեցումներով։ Եղեռնի

նահատակները փոխարինող նոր ուժերու միացումով Բարձրավանքը 1922ին կը շարունակէ Մեհեանի *ուղին մօտաւորապէս նոյն առաջադրութիւններով։*

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Յ. Օշական, ***Համապատկեր Արեւմտահայ Գրականութեան, Արուեստագէտ Մերուճդ***, Զ. հատոր, Պէյրութ, 1968, էջ 33: Այսուհետեւ՝ ***Համապատկեր***:
2. Մուշեղ Իշխան, ***Արդի Հայ Գրականութիւն***, Գ. հատոր, էջ 16–17, Պէյրութ, 1975 «Գեղապաշտ սերունդի նկարագիրը»:
3. ***Դանիէլ Վարուժանի Նամականի*** Արշակ Չօպանեանին, էջ 131, Երեւան, 1965:
4. Նոյն, էջ 50:
5. ***Համապատկեր***, «Զապէլ Եսայեան», էջ 277:
6. Յ. Օշական, ***Մայրիներու Շուրին Տակ***, Պէյրութ, 1983, էջ 94:
7. Կոստան Զարեան, ***Երկեր***, հրատարակութիւն Գէորգ Մելիտինեցի գրական մրցանակի, թիւ 10, Անթիլիաս 1975, «Անցորդը եւ իր ճամբան», էջ 135:
8. ***Մեհեան***, Կիլիկիոյ Հայոց Կաթողիկոսութեան վերահրատարակութիւն, Հալէպ, Կիլիկիա գրատուն, հրատարակչատուն, տպարան. Պօղոս Սնապեան, «Իրենց Կարօտներուն Կարօտով» էջ Գ–Դ:
9. ***Համապատկեր***, «Դանիէլ Վարուժան», էջ 187:
10. Գրիգոր Պըլտեան ***Կրակէ Շրջանակը. Դ. Վարուժանի Շուրջ***, Տպ. Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, Պէյրութ, էջ 22:
11. Մարք Նշանեան ***Կամ*** հանդէս վերլուծական, թիւ 3–4 Փարիզ–Պոսթըն–Թորոնթօ 1986, Դեկտեմբեր «Գրական Կանգնում», էջ 4:
12. Մարք Նշանեան ***Կամ*** հանդէս վերլուծական, թիւ 3–4, Փարիզ 1986, էջ 195–243:
13. Գեղամ Բարսեղեան, «Բաժակաճառ», ***Մեհեան***, թիւ 3, Պոլիս, 1914, էջ 40:
14. Յակոբ Օշական, «Հայաստանեայց Գրականութիւն», ***Մեհեան***, թիւ 3, Պոլիս, 1914, էջ 40:
15. Կոստան Զարեան, «Արուեստին Համար» «Հայուն Յիսուսը» ***Մեհեան***, թիւ 2, Պոլիս, 1914, էջ 19:
16. Կոստան Զարեան, «Արուեստին Համար» «Թատրոնը» ***Մեհեան***, թիւ 4, Պոլիս, 1914, էջ 51:
17. Կոստան Զարեան, «Հեթանոսութի՞ւն», ***Մեհեան***, թիւ 5, Պոլիս, 1914, էջ 65:
18. Յակոբ Քիւֆէճեան, «Հարքե՛նք» (Յառաջաբանի տեղ), ***Մեհեան***, թիւ 1, Պոլիս, 1914, էջ 9:
19. Յակոբ Քիւֆէճեան «Հարքենք» «Հրանդ Նազարեանց», ***Մեհեան***, թիւ 1, Պոլիս, 1914, էջ 11:
20. Յակոբ Քիւֆէճեան «Հարքենք» «Հին Աստուածներ» Լեւոն Շանթ–Սեդրոսեան, ***Մեհեան***, թիւ 4, Պոլիս, 1914, էջ 61:
21. Յակոբ Քիւֆէճեան «Վահան Թէքէեան եւ իր «Հրաշալի Յարութիւն»ը, ***Մեհեան***, թիւ 6, Պոլիս, 1914, էջ 87:
22. Գեղամ Բարսեղեան «Օրագիր» ***Մեհեան***, թիւ 7, Պոլիս, 1914, էջ 108:
23. Գեղամ Կարապետեան «Շինական Խրճիթէն» «Հիւանդն ու Հաւատը» ***Մեհեան***, թիւ 3, Պոլիս, 1914, էջ 45:
24. «Տխմարապատում» «Սրբագրութիւն Մը», ***Մեհեան***, թիւ 6, Պոլիս, 1914, էջ 95:

Պ.Մ.

MEHYAN, THE EPITOMY OF THE ESTHETIC INCLINATIONS OF WESTERN ARMENIAN LITERATURE

(Summary)

PEPO SIMONIAN

The *Mehyan* literary monthly was launched in Constantinople in January 1, 1914. With its last issue published in July 1914, only 7 issues have come out of this short-lived but influential monthly.

In his article, Pepo Simonian debates and evaluates this literary monthly, through a deep analysis of the original works in prose and poetry published in it.

Based on the opening articles, literary criticism and proclamatory articles published in the monthly, the author reconstructs the literary conviction of the five Armenian writers who initiated the monthly, namely Kostan Zarian as director and editor in chief, Hakop Oshakan and Gegham Barseghian as editors and Daniel Varoujan and Aharon as main contributors.

The objective of the group was to shape and renew Armenian literature basing it on an esthetic form and an Armenian content, with great concern to enrich the language, as well. They tried to explore the spiritual and subconscious aspects of the Armenian nation, in an attempt to show its unique characteristics and humanitarian concerns. The author substantiates that the monthly reflected the tendency and evolution of Western Armenian literature from the village to the city to the western horizon. The *Mehyan* literary group, in their search for the realization of nation-wide literary objectives, believed in and campaigned for the full liberty of art, its independence from politics and journalism.

Nevertheless, the author confirms that it was the literary prose, published in the monthly, rather than the poetry, which came closer to the group's literary standards. He concludes that "*Mehyan* really is a phenomenon in its literary and philosophical aspects, and epitomizes the tendencies of Western Armenian literature. With its content which opens new horizons to the Armenian literary and esthetic mind, it has been an important achievement".

ՌՈՒԲԷՆ ՉԱՐԴԱՐԵԱՆԻ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆԸ

(Սրբագրութիւններ, ճշդումներ, յաւելումներ)

ԺԻՐԱՑՐ ԴԱՆԻԷԼԵԱՆ

1977 *թուականի վերջերուն, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Անթիլիասի տպարանէն լոյս կը տեսնէր «Ասթարճեան Գրական Մրցանակ»ի երկրորդ գիրքը՝ Ռուբէն Չարդարեանի* Յայգալոյս (Արձակ Էջեր) *հատորը*[1]։

Առաջին տպաւորութիւն — 447 էջերէ բաղկացած, որակաւոր թուղթի վրայ տպագրուած գեղեցիկ իրագործում մը։ Ամփոփ կենսագրական «Յառաջաբան» մը (էջ 5—9) եւ յարաբերաբար երկար «Մատենագիտութիւն» մը (էջ 397—443) նուիրուած Ռուբէն Չարդարեանի կեանքին եւ գործին, հատորը կը դարձնեն տպաւորիչ, լուրջ աշխատանքի մը եւ գիտական մեթոտով պատրաստուած հրատարակութեան մը տպաւորութիւնը փոխանցելով ընթերցողին։

Երկրորդ տպաւորութիւն — Գիրքին բովանդակութեան ծանօթացում մը՝ առաջին իսկ ընթերցումով, ապա «Յառաջաբան»ի եւ «Մատենագիտութիւն Ռուբէն Չարդարեանի» բաժիններուն քիչ մը աւելի ուշադիր քննարկում մը, անխուսափելիօրէն պիտի փոխանցեն յուսախաբութեան զգացում մը, ծնունդ՝ մակերեսային ու հապճեպ աշխատանք մը բխած անհամար թերիներու, սխալներու եւ մոռացումներու։

Ռուբէն Չարդարեանի երկերուն նորագոյն այս հրատարակութիւնը նախորդներէն բնորոշող ու զատորոշող հիմնական տարբերութիւնը կու գայ հատորին աւարտին գետեղուած «Մատենագիտութիւն Ռուբէն Չարդարեանի» բաժինէն, պատրաստուած բանասէր ու մատենագէտ Արտաշէս Տէր Խաչատուրեանի կողմէ։ Գիրքին՝ «Յառաջաբան»ին ու «Մատենագիտութիւն» բաժինին մէջ տեղ գտած բնորոշ նմանութիւններ, բառացիօրէն կրկնութիւններ, մտածել կու տան, թէ անոնք՝ «Յառաջաբան»ն ու «Մատենագիտութիւն»ը, կը պատկանին Արտաշէս Տէր Խաչատուրեանի

գրիչին, եւ թէ հատորին խմբագրութիւնը, բովանդակութեան կազմութիւնը նմանապէս կը պատկանին նոյնին[2]։

Ռաֆայէլ Իշխանեան, ծանօթ բանասէր, գրքագէտ եւ հայ մատենագիտութեան պատմութեան անուանի մասնագէտ, կ'ընէ հետեւեալ հաստատումը. «Մատենագիտութիւնը սկիզբն է եւ հիմքը ամէն մի գիտական աշխատանքի»[3]։

Մատենագիտութիւն հասկացողութիւնը, ինչպէս բառը ի'նք կը հաստատէ, գիտութիւն մըն է, որ ունի տրամաբանութեան եւ գիտական ամուր հիմունքներու վրայ նետուած մեթոտ։ Անոր կարեւորութեան գիտակից, յատկապէս 1950ական թուականներէն սկսեալ, հայ բանասիրութեան մարզէն ներս խիստ կարեւորութիւն տրուած է ու կը շարունակէ տրուիլ մատենագիտական հետազօտութիւններու եւ աշխատանքներու, յատկապէս Հայաստանի մէջ, ուր բազմաթիւ մտաւորականներու, արձակագիրներու, բանաստեղծներու, գիտական ու մշակութային կարկառուն դէմքերու նուիրուած առանձին հատորներ լոյս տեսած են, յաճախ հարիւրաւոր էջեր հաշուող։

Մատենագիտութեան մասին կատարուած այս հաստատումներուն լոյսին տակ, եւ մեկնելով անոր կողմէ պարտադրուած գիտական ու առարկայական պայմաններէն, այս աշխատասիրութեամբ պիտի փորձուի կատարել սրբագրութիւններ, ճշգրտումներ եւ յաւելումներ, որոնք պիտի գան «Մատենագիտութիւն Ռուբէն Զարդարեանի» առաջին փորձը հարստացնելու եւ կարելի չափով ամբողջական դարձնելու[4]։ Անշուշտ որ տակաւին մութին մէջ կը մնան այլ մատենագիտական տուեալներ եւ մանրամասնութիւններ, որոնց յետագայ բացայայտումներն ու լրացումները պիտի գան լրիւ ամբողջական դարձնելու Մեծ Եղեռնի զոհերէն՝ նահատակ գրագէտ Ռուբէն Զարդարեանի մատենագիտութիւնը։

Ուրեմն, այս յօդուածը ընթացիկ գրախօսականի մը սահմաններէն չատ աւելի հեռուները կը ձգտի, ինչպէս կարելի է դատել ե'ւ բովանդակութենէն ե'ւ ծաւալէն։ Տաղանդաւոր արուեստագէտ գրողին՝ Ռուբէն Զարդարեանի մատենագիտութիւնը կը հարստանայ, աւելի կ'ամբողջանայ այս յօդուածով։ Նմանապէս՝ տարաբախտ գրագէտին կենսագրութիւնը։

ՅԱՅԳԱԼՈՅՄ ՍՏՆՂԵՒ Ե. ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆ

Նախքան Յայգալոյսի Ե. հրատարակութեան բովանդակութեան, յատկապէս «Ճառաջարան»ին ու «Մատենագիտութիւն» բաժինին քննարկումը, հարկ է լուսարձակի տակ առնել նորագոյն հրատարակութեան

տիտղոսաթերթը, անուանումը անոր, ուր կը սկսի մատենագիտական առաջին մեղանչումը։

Յայգալոյսը, մինչեւ 1977ի Անթիլիասի հրատարակութիւնը, ունեցած է չորս «տպագրութիւն», ինչպէս կը բնորոշէ Արտաշէս Տէր Յակոբեան[5]։ Անոնցմէ միայն առաջինն է որ լոյսին եկած է հեղինակին ողջութեան եւ անոր հսկողութեամբ եւ որ կը կրէ Յայգալոյս (Արձակ Էջեր) (Կ. Պոլիս, 1910, 231 էջ) խորագիրը։ Կը պարունակէ 29 պատմուածք–հեքիաթ եւ 1 քերթուած։ Երկրորդը լոյս տեսած է «Նահատակ Գրագէտներու Բարեկամներ» մատենաշարով (թիւ 1, Փարիզ, 1930, 215 էջ) եւ կը կրէ Ամբողջական երկեր. Ա. Արձակ Էջեր եւ Հէքիաթներ խորագիրը։ Կը պարունակէ 30 արձակ էջեր եւ հեքիաթներ։ Երրորդը լոյս ընծայուած է Վենետիկի Մխիթարեան Միաբանութեան «Գրական Ճոլքեր» շարքով (թիւ 10, Վենետիկ, 1959, 105 էջ) եւ կը կրէ Յայգալոյս (Հատուածներ) խորագիրը։ Արձակ էջեր՝ 15 հատ։ Չորրորդը, որ ամէնէն ամբողջականը կարելի է նկատել, լոյս տեսած է հայրենի գրողներ Վազարշակ Նորենցի եւ Սողոմոն Տարօնցիի խմբագրութեամբ եւ ձանօթագրութեամբ (Երեւան, 1959, 604 էջ) եւ կը կրէ Յայգալոյս խորագիրը։ Բովանդակութեան մաս կը կազմեն «Վիպակներ եւ նորավէպեր» (թիւով՝ 14), «Հեքիաթներ եւ լեգենդներ» (թիւով՝ 11), «Արձակ քերթուածներ եւ պատկերներ» (թիւով՝ 23), «Բանաստեղծութիւններ» (թիւով՝ 6), «Թարգմանութիւններ» (թիւով՝ 24), «Գրական յօդուածներ» (թիւով՝ 8), «Ճուշագրութիւն» (թիւով՝ 1)։ Ունի նաեւ «Ռուբէն Զարդարեան (1874–1915)» խորագրուած մուտք մը (էջ 3–5) եւ «Մանօթագրութիւններ» (էջ 583–587) ու «Բառարան» (էջ 589–599) բաժինները։

Ինչպէս կը տեսնուի, Ռուբէն Զարդարեանի ստեղծագործութիւններուն առաջին չորս գիրքերը յարգած են իրենց բովանդակութիւնը արդարացնող տիտղոսաթերթեր։ Միայն առաջինին մէջ է որ ներգրաւուած է մէկ քերթուած եւ տիտղոսաթերթը նշուած է Յայգալոյս (Արձակ Էջեր)։

Ինչո՞վ արդարացնել, սակայն, Զարդարեանի եւ հրատարակութեան տիտղոսաթերթին արձանագրուած Յայգալոյս (Արձակ Էջեր)ը, երբ նոյն հատորին մէջ համախմբուած են հեղինակին թէ՛ արձակ էջերը (պատմուածք, հեքիաթ, արձակ բանաստեղծութիւններ) եւ թէ չափածոյ քերթուածները, թիւով 15 (էջ 365–394), եւ որոնցմէ մէկը՝ երկարաշունչ պոէմի մը «Միայն առաջին նուագը» (էջ 387–394)։ Հարկ էր ըլլալ զգուշ, եւ ինչպէս հայրենի հրատարակութեան խմբագիրները կատարած են, պահելով հանդերձ հեղինակային «Յայգալոյս» խորագիրը, ջնջուելու էր «Արձակ էջեր»ը, որ արդէն իսկ հեղինակին հսկողութեամբ լոյս ընծայուած հրատարակութեան պարագային ալ առնուած է փակագիծի մէջ։ Ասիկա՝ հաւատարիմ եւ հաշտ ըլլալու համար Զարդարեանի նորագոյն հրատարակութեան բովանդակութեան եւ նահատակ գրագէտին յիշատակին։

ՌՈՒԲԷՆ ՉԱՐԴԱՐԵԱՆԻ «ԱՌԱՋԻՆ ՔԵՐԹՈՒԱԾԸ»... ԵՒ ՔԵՐԹՈՒԱԾՆԵՐԸ

Յայգալոյսի նորագոյն հրատարակութեան «Ծառայարան»ը կը կատարէ հետեւեալ հաստատումը. «Չարդարեանի քերթուածները, թիւով տասնմէկ, տարտղնուած են մեր մամուլին մէջ եւ առաջին անգամ կը մէկտեղուին այս հատորին մէջ» (էջ 8):

Իսկ Ա. Տէր Խաչատուրեան, նոյն հատորին կցուած «Մատենագիտութիւն Ռուբէն Չարդարեանի» մուտքին մէջ կը գրէ. «Առաջին տպաւորապաշտ էջերը լոյս ընծայած է Գրիգոր Զօհրապի խմբագրած Մասիս չաբաթաթերթին մէջ (1893), առաջին հէքիաթները՝ Արշակ Զօպանեանի Ծաղիկ հանդէսին մէջ (1895), իսկ առաջին քերթուածը (ընդգծումը՝ Ժ.Դ.) Միքայէլ Շամտանճեանի Մասիս հանդէսին մէջ (1898)» (էջ 397):

Ա. Տէր Խաչատուրեանի վերոյիշեալ հաստատումը, նոյն չարահիւսութեամբ եւ բառամթերքով, կը տրուի նաեւ հատորին յառաջաբանին մէջ (էջ 7):

Վերեւի զոյգ հաստատումներն ալ, դժբախտաբար, անառարկելի անճշդութիւններ կը պարունակեն:

ԱՌԱՋԻՆ ՔԵՐԹՈՒԱԾԸ...

Նախ՝ երկրորդ հաստատումին մասին:

Երբեք ճիշդ չէ որ Ռ. Չարդարեանի առաջին քերթուածը լոյս տեսած է միայն 1898 թ.-ին, Մ. Շամտանճեանի խմբագրած Մասիս հանդէսին մէջ[6]:

Ճիշատակուած թուականէն չուրջ հինգ տարի առաջ լոյս կը տեսնէ Ռ. Չարդարեանի մտերիմ եւ սրտակից Ռ. Որբերեանի երախայրիքը՝ Յիշատակաց Ծաղիկներ – Ոտանաւոր եւ Արձակ Գրուածք հատորը (Կ. Պոլիս, 1893):

Հատորի աւարտին՝ Ռ. Որբերեան զետեղած է իրեն ժամանակակից եւ մտերիմ Կ. Սօղիկեանի եւ Ռ. Չարդարեանի ստորագրութեամբ մէկական քերթուած: Որբերեան զոյգ քերթուածներուն սկիզբը տուած է հետեւեալ ծանօթագրութիւնը. «Ծետագայ երկու ոտանաւորները իմ բարեկամաց Սօղիկեանի եւ Չարդարեանի ծաղկահիւս տողերէն են, զոր իմ խընդրանօք տուին հոս դրուելու համար»[7]:

Ռ. Չարդարեանի քերթուածը կը կրէ «[18]92 Նոյ. 26» թուականը: Անոր խորագիրն է՝ «Ճիշատակներէս» եւ ձօնուած է Որբերեանին. «Առ Ռ. Որբերեան («Իմ Սիրածը»ին առթիւ)»: Կը գրաւէ Ռ. Որբերեանի Յիշատակաց Ծաղիկներ հատորին 76–78րդ էջերը եւ կը բաղկանայ քառատող 15 տունէ: Իսկ «Իմ Սիրածը» հատորին մէջ տեղ գտած Որբերեանի քեր-

թուածներէն մէկուն խորագիրն է (էջ 38–41)։

Մինչեւ նոր յայտնաբերում, «Ճիչատակներէս» քերթուածը կը հանդիսանայ առաջին հրատարակուածը Ռ. Զարդարեանի քերթուածներուն, 1893 թուականին, այսինքն Ա. Տէր Խաչատուրեանի մատենագիտութեան մէջ յիշատակուած թուականէն հինգ տարի առաջ, նոյնպէս՝ աւելի առաջ քան «առաջին հէքիաթները՝ Արշակ Զօպանեանի Ծաղիկ հանդէսին մէջ (1895)», իսկ ժամանակակից՝ «առաջին տպաւորապաշտ էջեր»ուն (1893)։

Աւարտելու համար այս քերթուածին շուրջ ըսուածները, հարկ է նշել նաեւ պարագայ մը. «Ճիչատակներէս» քերթուածը, գրուած 1892 թուականի Նոյեմբեր 26ին, կարելի է նկատել Զարդարեանի ցարդ հայ գրականութեան ծանօթ գեղարուեստական գործերուն առաջինը, որմէ առաջ ունի հրատարակուած հրապարակագրական միակ յօդուած մը՝ «Իմ Բաղձանքը», Պոլսոյ Ծաղիկին մէջ[8]։

ԶԱՐԴԱՐԵԱՆԻ ՔԵՐԹՈՒԱԾՆԵՐԸ «ԹԻՒՈՎ ՏԱՍՆՄԷԿ»...

Այժմ՝ առաջին հաստատումին մասին։

Նախ՝ Զարդարեանի քերթուածները ոչ թէ «թիւով տասնմէկ» են, այլեւ՝ շատ աւելի։ Ասոր առաջին ապացոյցը կու տայ նոյն այդ հաստատումը բովանդակող Ցայգալոյսի նորագոյն հրատարակութիւնը, ուր մէկտեղուած քերթուածներուն թիւը կը հասնի... տասնհինգի։

Երկրորդ՝ Զարդարեանի քերթուածներէն փունջ մը, թիւով վեց, առաջին անգամ մէկտեղուած է Ցայգալոյսի երեւանեան հրատարակութեան մէջ, 1959 թուականին, եւ որուն բովանդակութիւնը մէջբերուած է խընդրոյ առարկայ Ա. Տէր Խաչատուրեանի մատենագիտութեան մէջ (էջ 421)։

Երրորդ՝ Ցայգալոյսի նոր հրատարակութեան մէջ կայ հետեւեալ ծանօթագրութիւնը. «Քերթուածներէն առաջին անգամ ըլլալով հատորի մէջ կը մտնեն «ՄԱՍՈՒՄ», «ՀՈԳԻԻՍ ՀԱՄԱՐ», «ԵՐԳ ՄԸ», «ԼԵՐԱՆ ԴԻՑՈՒՀԻՆ», «ԴԷՊԻ ՍԷՐ» եւ «ՀՐԱԺԵՇՏ» կտորները» (էջ 285)։

Ճիշդ է որ վերեւ յիշատակուած վեց քերթուածները «առաջին անգամ ըլլալով հատորի մէջ կը մտնեն», սակայն, զարմանալի կերպով, այս հաստատումէն դուրս կը մնան նոյն պայմանները ամբողջացնող եւ հատորին մէջ տեղ գրաւած հետեւեալ երեք քերթուածները. «Հայրենի երգեր» (էջ 376–77), «Կարմիր Խաչի կեանքը» (էջ 385) եւ «Մաղիկներու Հոգին» (էջ 386)։

ՆՈՐ ՔԵՐԹՈՒԱԾՆԵՐ

Արդեօք Ռ. Զարդարեանի քերթուածները կը սահմանափակուի՞ն Ցայ-

գալոյսի վերջին հրատարակութեան մէջ տեղ գտածներով։

Մեզրէի (Խարբերդ) կեդրոնական վարժարանի երաժշտութեան ուսուցիչ Ն.Տ.Մ. Թաշճեան, որ պաշտօնակիցը եղած է Ռ. Զարդարեանի, յետագային գրուած յուշագրութեան մը մէջ, կը յայտնէ թէ ան բազմաթիւ բանաստեղծութիւններ գրած է աւարտական կարգերու եւ մանկապարտէզի մանուկներուն յատուկ։ Թաշճեան կը գրէ. «1901ին կեդրոնականը տուաւ իր առաջին երկսեռ ընթացաւարտները։ Զարդարեան, իբրեւ պսակ իր դաստիարակչական գործին, գրեց աւարտող կարգերու բանաստեղծութիւնները, որոնք երգի վերածուած երգուեցան տղայոց եւ աղջիկներու կարգերուն կողմէ՝ ամավերջի հանդէսներուն»[9]։ Թաշճեան իր յուշերուն կը կցէ Զարդարեանի այդ բանաստեղծութիւններէն երեքը, առանց խորագիրի, որոնցմէ մէկը բոլորովին նորութիւն է եւ բնաւ հատորի մէջ չէ մտած, եւ որուն համար, ամբողջութեամբ կը մէջբերուի այստեղ.

Անցած օրեր, ինչո՞ւ դուք
Կ՛ըլլաք ստուեր խուսափուկ,
Կ՛ըլլաք բեհեզ ամպ թեթեւ
Եւ կը թեւէք սրաթեւ,
Չար մօր մը պէս որ զաւկին,
Խանձարուրը կաթոգին
Ճամբուն վրայ ականջ,
Քարին տակը կը մոռնայ...
Ուսանողի հեշտ օրեր,
Երբե՛ք, երբեք չէք մեռեր,
Եւ մահը չէ ձեզ համար,
Երբ փորձութիւն ու զրկանք,
Երբ տառապանք ու խաւար
Պատեն զմեզ սեւ կապանք,
Պիտի դառնանք ձեզի մենք
Եւ յուզումով փնտռենք։

Թաշճեան նոյն յօդուածին մէջ կը մէջբերէ նաեւ «Մաղիկներու Հոգին» քերթուածին երեք տուներէն առաջին երկուքը, իսկ քանի մը բառերու տարբերութեամբ՝ «Կարմիր Խաչի Կեանքը» քերթուածը ամբողջութեամբ, միաժամանակ յայտնելով որ այս վերջինը, վերածուած երգի, կ՛երգուի ներկայացումի մը փակումին։

Ն. Թաշճեանի վկայութիւնը եւ անոր կողմէ մէջբերուած բանաստեղծութիւնները իրաւունք կու տան արդարօրէն մտածելու, թէ Զարդարեանի գրիչին պատկանող տակաւին այլ բանաստեղծութիւններ կրնան յայտնաբերուիլ։

կարիք կա՞յ նշելու, թէ Թաշճեանի խնդրոյ առարկայ թանկագին յուշագրական էջերը վրիպած են Զարդարեանի մատենագիտութիւնը պատրաստողին ուշադրութենէն։

«ԲԱՐՁՈՒՆՔԻ ՓԱՌԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆԸ» ՊՈԷՄԻՆ ՈԴԻՍԱԿԱՆԸ

Հատորի մէջ մտած՝ Զարդարեանի միակ պոէմը՝ «Բարձունքի Փառաբանութիւնը» ոչ մէկ տողի եւ յիշատակութեան կ՚արժանանայ նոյն հատորին կցուած մատենագիտութեան մէջ։ Այլ խօսքով՝ Ա. Տէր Խաչատուրեանի պատրաստած մատենագիտութիւնը, անծանօթ պատճառներով, կ՚անգիտանայ գոյութիւնը Զարդարեանի պոէմին, որուն «առաջին նուագ»ը տեղ գտած է Զարդարեանի երեւանեան հրատարակութեան[10] մէջ նաեւ, որովհետեւ այդ պոէմը «իր գեղարուեստական արժանիքներով պէտք է տեղ գրաւի Զարդարեանի գրական ժառանգութեան մէջ», կը գրեն հատորը խմբագրող հայրենի երկու բանաստեղծները՝ հատորին «Մանօթագրութիւններ» բաժինին մէջ[11]։

«Բարձունքի Փառաբանութիւնը» պոէմին մասին առաջին անգամ Ռ. Զարդարեան կը գրէ Արշակ Զօպանեանի, Իզմիրէն յղուած Մայիս 8/21 1905 թուակիր նամակի մը մէջ. «...Ձեռքիս տակ ունիմ տաղաչափուած ընդարձակ հէքիաթի մը պատրաստութիւնը, որը եթէ աւարտեմ, կը կարծեմ 7–800 տող մը պիտի ըլլայ»[12]։ Ռ. Զարդարեան, նոյն նամակով, կը խնդրէ Ա. Զօպանեանէն՝ «...հրատարակութենէ առաջ անոր արժէքին մասին Ձեր գնահատումն ունենայի»[13]։

Ռ. Զարդարեանի յետագային գրած նամակներէն այնպէս կ՚երեւի, թէ Ա. Զօպանեան հետեւողականօրէն հետապնդած է գինք՝ ամբողջացնելու եւ հրատարակելու վերոյիշեալ գործը։ Նոյեմբեր 8/21 1905 թուակիր նամակով, գրուած Պուլկարիոյ Ֆիլիպէ քաղաքէն, Ռ. Զարդարեան Զօպանեանի կ՚ընէ հետեւեալ խոստումը. «Օրինակել տալով Ձեզի պիտի խըրկեմ այսօր վաղը այն հէքիաթը, որուն վրայ խօսած էի Իզմիրէն Ձեզի։ Դժբախտաբար չատ քիչ բան գրած եմ դեռ ու չեմ ալ գիտեր, թէ երբ կարող պիտի ըլլամ վերջացնել զայն, բայց, վերջացնելէ առաջ, կ՚ուզեմ Ձեր դատաստանը լսել· ու եթէ յարմար չի դատէք Ձեր կողմէն անոր չարունակութիւնը, իմաց տաք, որ ընդհատեմ»[14]։ Ապա, նոյն նամակով, Զարդարեան ամփոփ կերպով կը պատմէ աւանդութիւնը, որ Պիթլիսի բերդին մասին է։ Նոյն նկարագրութեան մէկ տարբերակն է որ յետագային լոյս տեսած «Բարձունքի Փառաբանութիւնը» պոէմին առաջին նուագին մուտքին կը գետեղէ Զարդարեան։

Հակառակ Զարդարեանի Զօպանեանին տուած խոստումին՝ խոստա-

ցուած գրութիւնը կը մնայ խոստումի սահմաններուն մէջ, մինչեւ որ... «Բարձունքի Փառաբանութիւնը» պոէմին պատմութեան չարունակութիւնը գտնուի Սիմոն Վրացեանի մօտ...։

Սիմոն Վրացեան կը պատմէ, թէ 1910 թուականին, Փեթերսպուրկի Հ.Ց.Դ. Ուսանողական Միութիւնը կը ծրագրէ լոյս ընծայել, իր եւ ուրիշներու (Խ. Կարճիկեան, Հ. Տէրտէրեան, Մ. Արզումանեան, Հայկ Թորոսեան) խմբագրութեամբ, «Պսակ» անունով ծաւալուն ժողովածու մը՝ նուիրուած Եղիշէ Թոփչեանի յիշատակին։ «Ես գրեցի բազմաթիւ նամակներ՝ խնդրելով, որ ժողովածուին նիւթ հասցնեն, եւ բաւական պատասխանողներ եղան։ ... Ռ. Զարդարեանը Պոլսից ուղարկեց «Բարձունքի Փառաբանութիւնը»», կը գրէ Մ. Վրացեան։ Պսակ գրական–գիտական ժողովածուն լոյս կը տեսնէ Մոսկուա, Ե. Աւետիքեանի տպարանէն, 1910 թուականին, երեք հազար տպաքանակով, բաղկացած՝ 264 էջէ։ Սակայն, ցարական գրաքննութիւնը կը բռնագրաւէ Պսակի լոյս ընծայուած հատորները եւ կը հրկիզէ գանոնք։ Կը փրկուի միակ հատոր մը՝ Մ. Վրացեանի օրինակը, զոր տպարանատէրը, Պսակը նախքան գրաքննութեան ուղարկելը, առաքած է այդ օրերուն հաւանական հետապնդումներէ խուսափելով Կարին անցած Վրացեանին։ Այդ հատորին մասին ան կը վկայէ. «...Ամբողջ տիեզերքում Պսակի 3000 հատորից այժմ մնացել է մէկ օրինակ, որ Կարինում կազմուած՝ գտնուում է Բէյրութում, Համազգայինի Մարտիկեան թանգարանի մէջ...»[15]։

Պսակ ժողովածուի վերոյիշեալ պատմութիւնը, ամփոփ գիծերով, նախապէս տրուած է նաեւ Պէյրութ լոյս տեսնող Ակօս ամսագիրին մէջ, այն օրերուն, երբ Սիմոն Վրացեան կը գտնուէր Համազգայինի Նչան Փալանճեան ճեմարանը։ Արդարեւ, 1957 թուականի Ակօսի Յունուարի համարին մէջ կ'արտատպուի Ա. Ահարոնեանի (Ակեպտիկ) «Մենութեան Մէջ (Խոհեր)» գրութիւնը, զայն քաղելով Պսակէն։ Խմբագրութեան կողմէ կցուած ծանօթագրութեան մէջ կը կրկնուի Վրացեանի պատմութիւնը։ Սակայն, նոյն խմբագրական ծանօթագրութիւնը կ'ընէ նոր յայտնութիւն մը. «Պսակի բոլոր նիւթերը, բացի Ռ. Զարդարեանի «Բարձունքի Փառաբանութիւնը», ուրիշ որեւէ տեղ արտատպուած չեն, հետեւաբար անտիպ ձեռագրի բնոյթը ունին»[16]։

Սիմոն Վրացեանի հաղորդած տեղեկութիւններէն երեւան կ'ելլեն քանի մը նորութիւններ. նախ՝ Զօպանեանի եւ Զարդարեանի միջեւ փոխանակուած նամակներուն մէջ արծարծուած երկարաշունչ հեքիաթին կամ պոէմին առաջին նուագը, գրուած եւ ամբողջացած, Ռ. Զարդարեանի Ազատամարտի խմբագրութիւնը վարած շրջանին ուղարկուած է Պսակին եւ լոյս տեսած անոր մէջ[17]։ Երկրորդ՝ Զարդարեանի Պսակին մէջ լոյս տեսած «Բարձունքի Փառաբանութիւնը», Ակօսի վկայութեամբ, «անտիպ ձեռա-

գրի բնոյթը» չունի, քանի որ ուրիշ տեղ արտատպուած է։ Մ՛ւր։

Պատասխանը կարելի չէ ակնկալել Զարդարեանի նուիրուած մատենագիտութենէն, քանի որ ան կ՛անգիտանայ գոյութիւնը յիշեալ գործին։ Երեւանեան հրատարակութիւնը, լոյս տեսած Ակօսի յայտնութենէն երկու տարի ետք, եւ որ իր մէջ կ՛ընդգրկէ «Բարձունքի Փառաբանութիւնը», «Մանօթագրութիւններ» բաժինին մէջ կը յայտնէ. «Մենք ժամանակի պարբերական մամուլից վերցրել ենք ընտրովի մի քանի բանաստեղծութիւններ եւ «Բարձունքի Փառաբանութիւնը»[18]։ «Ժամանակի» պարբերական մամուլ»ի մէջ կ՛իյնա՞յ Պսակը, դժուար է գուշակել. իսկ ըստ Վրացեանին՝ բացարձակապէս ոչ։ Այստեղ, ենթադրաբար կարելի է ըսել, որ Պսակի դաժան ճակատագիրէն յետոյ, Զարդարեան ինք, կամ ուրիշներ իր մահէն ետք, «Բարձունքի Փառաբանութիւնը» լոյս ընծայած են տարբեր պարբերական հրատարակութեան մը մէջ, ուսկից օգտուած են Նորենցն ու Տարօնցին՝ երեւանեան Ցայգալոյսի պատրաստութեան ժամանակ։

«Բարձունքի Փառաբանութիւնը» կը սկսի արձակ մուտքով մը, որուն մէջ կը ներկայացուի Պիթլիսի բերդին աւանդութիւնը, ապա՝ «Նուագ առաջին»ը, որ բաղկացած է 12 տունէ, իւրաքանչիւրը՝ բաղկացած 20 տողէ. բացառութիւն կը կազմէ 10րդ տունը, որ բաղկացած է 19 տողէ։ Այսպէս է Պսակին մէջ։ Այս մէկուն եւ երեւանեան հրատարակութեան միջեւ կան չնչին տարբերութիւններ։ Երկրորդին մէջ՝ մուտքի բաժինը կէտադրութեան զգալի տարբերութիւն ունի. նաեւ՝ սղուած են կարգ մը բառեր։ Իսկ պոէմին 10րդ տունին նման, 6րդ տունն ալ բաղկացած է 19 տողէ, որ կրկնայ չփոթի մը հետեւանք ըլլալ, քանի որ ջնջուած տողն ու նախորդող տողը նմանութիւն ունին։

Պսակին մէջ (էջ 18)՝

Մինչեւ ծագի կըրկին արեւն անդորր ու հեշտ,
Մինչեւ ցամքի դաշտերուն մեր արիւնն առատ.
Ու մեր հարկիքն հերկեն նորէն արտերն ազատ։

Իսկ Երեւան հրատարակուած Ցայգալոյսին մէջ (էջ 359)՝

Մինչեւ ծագի կըրկին արեւն անդորր ու հեշտ,
Մինչեւ ցամքի դաշտերուն մեր արիւնն ազատ։

Ինչպէս կը տեսնուի, երկրորդին պարագային չկայ երրորդ տողը, միայն այդ տողին վերջին բառը փոխադրուած է երկրորդ տողին «առատ» բառին տեղ։

Պէյրութի հրատարակութեան մէջ մտածը յար եւ նման է երեւանեա-

նին, բան մը՝ որ ենթադրել կու տայ թէ այդտեղէն արտատպուած է։

Հակառակ ջանադիր պրպտումներու՝ կարելի չեղաւ ստուգել, թէ Պասկէն գատ, աւելի ուշ, մինչեւ երեւանեան հրատարակութիւնը, ո՞ւր լոյս տեսած է Զարդարեանի միակ պոէմին Ա. մասը։

ՌՈՒԲԷՆ ԶԱՐԴԱՐԵԱՆԻ ԱՌԸՆՉՈՒԹԻՒՆԸ ՉԱՆԱԶԱՆ ԹԵՐԹԵՐՈՒ ՀԵՏ

Գրագէտ, մանկավարժ Ռուբէն Զարդարեանի անունը սերտօրէն կապուած է նաեւ հրապարակագրութեան հետ։ Արդարեւ, ան մէկէ աւելի թերթերու խմբագրապետը հանդիսացած է, իսկ բազմաթիւ թերթերու՝ փնտռուած յօդուածագիրը։ Ա. Տէր Խաչատուրեանի մատենագիտութեան մէջ, առանձին ուշադրութիւն ընծայուած է Զարդարեանի այս հանգամանքին։ Դժբախտաբար, սակայն, բազմաթիւ ցցուն անճշդութիւններ տեղ գրաւած են Տէր Խաչատուրեանի պատրաստած մատենագիտական աշխատասիրութեան մէջ։ Անոնցմէ գլխաւորները կը նչուին ու կը սրբագրուին ստորեւ։

ՌԱԶՄԻԿ ԹԵՐԹԻՆ ՊԱՐԱԳԱՆ

Ռազմիկ եռօրեայ թերթին հրատարակութիւնը եւ գտած ժողովրդականութիւնը սերտօրէն կապուած են Ռուբէն Զարդարեանի անունին։

Ռազմիկի հրատարակութեան հետ կապուած «չփոթ մը փարատել»ու մտահոգութեամբ՝ Ա. Տէր Խաչատուրեան, իր կողմէ պատրաստուած մատենագիտութեան մէջ, կու տայ լուսաբանութիւններ, որոնք կը ստեղծեն... բազմաթիւ նոր չփոթներ։ Ան կը գրէ. «Ռազմիկ եռօրեայ թերթին հրատարակութիւնը կամ հիմնադրումը վերագրուած է Ռ. Զարդարեանին։ Սխալ է այս տեսակէտը։ Թերթը եղած է օրկանը Պուլկարիոյ Հ.Բ. Դաշնակցութեան...։ Զարդարեան զայն խմբագրած է 1905 Հոկտեմբեր 15էն մինչեւ 1908 Սեպտեմբեր կամ Հոկտեմբեր ամիսը։ Իր՝ Պոլիս վերադարձէն ետք՝ Ռազմիկի հրատարակութիւնը շարունակուած է մինչեւ Պոլսոյ Ազատամարտ օրաթերթին հիմնումը (10 Յունիս, 1909)։ (էջ 400)։

Բնականաբար, Ռ. Զարդարեան ո՛չ միջոցները ունէր եւ ոչ ալ հնարաւորութիւնը սեփական թերթ մը հրատարակելու, Մանիսայէն (Իզմիր) հազիւ Ֆիլիպէ ապաստանած։ Սակայն ճիշդ չէ նաեւ որ «թերթը եղած է օրկանը Պուլկարիոյ Հ.Բ. Դաշնակցութեան»։ Նախ՝ անոր համար որ առանձին գոյութիւն չէ ունեցած «Պուլկարիոյ Հ.Բ. Դաշնակցութիւն», այլ՝ «Հ.Բ. Դաշնակցութեան Պալքանի կ. Կոմիտէ», որուն հսկողութեան տակ

պիտի լոյս տեսնէր Ռազմիկը։ Ռուբէն Զարդարեանը այս մարմինին կողմէ կը հրաւիրուի «...իբրեւ գործիչ եւ իբրեւ խմբագիր նոր հրատարակութիւնք Ռազմիկ կիսաշաբաթաթերթին»[19]։ Նման վկայութիւններ կան կուսակցական զանազան հրատարակութիւններու մէջ եւս։

Հակառակ կուսակցական ենթադրեալ հակակշիռին, թերթի աշխատանքներուն ամբողջական բեռը կ'իյնայ Զարդարեանի ուսերուն։ Այս ուղղութեամբ, Ռազմիկի հրատարակութենէն երեք չաբաթ ետք, Նոյեմբեր 8/21 թուակիր նամակով մը ան կը գրէ Ա. Զօպանեանին. «...Գիտնալիք, թէ ի՛նչ մտահոգութիւններով ու դժուարութիւնով լեցուն բան մըն էր, ամբողջ ընտանիք մը չալակն առնել ու գնչուի գաղթով գալ հաստատուիլ այս օտար հողերուն վրայ։ Ու երբ հազիւ ինքզինքս գտնելու վիճակին մէջ, ահա Ռազմիկ-ը, որուն կը լծուէի միս մինակս, քաշելով բոլոր թերթին պատասխանատուութիւնն ու յոգնապահանջ բեռը»[20]։

Կրկին, հակառակ վերեւ նշուած կուսակցական հակակշիռին, ե՛ւ կուսակցութիւնը, ե՛ւ թերթին անմիջական հրատարակիչները ջանացած են թերթը ներկայացնել այլապէս։ Այս առընչութեամբ, Հ.Ը. Դաշնակցութեան Դ. Ընդհանուր ժողովի պատգամաւոր Ռ. Զարդարեան ունի յատկանշական յայտարարութիւն մը ժողովի նիստերէն մէկուն ընթացքին. «Երբ Ռազմիկը սկսուեց հրատարակուել, Արեւմտեան Բիւրոն մեզ իրաւունք չտուեց պաշտօնական օրգան դարձնել»։ Ընդհանուր ժողովի մասնակից այլ պատգամաւոր մը՝ Խաչատուր Մալումեան (Ակնունի), կը կատարէ նման յայտարարութիւն մը. «...Պէտք է ասեմ որ Բիւրոն որոշել էր թոյլ չտալ թերթեր հրատարակել կազմակերպութեան անունից, եւ արդէն Ռազմիկը չէր կարող պաշտօնական օրգան համարուել»։ Մալումեանի այս յայտարարութեան Զարդարեան կը ձայնակցի հետեւեալ խօսքերով. «Այո, դա մի մասնաւոր գործ էր, մի ակցիոնէրական ձեռնարկութիւն...»[21]։

Զարդարեանի եւ Մալումեանի վերոյիշեալ յայտարարութիւնները կը հաստատուին եւ թերթի հրատարակութեան սկզբնաւորման մասին լոյս կը սփռուի նաեւ Ռազմիկի Ա. թիւի (1905, թիւ 1, Շաբաթ, 15 Հոկտեմբեր) խմբագրականին հետեւեալ տողերով. «Մեր թերթը ծնունդ ըլլալով կարգ մը գաղափարակից ընկերներու ասկէ տարիներ առաջ տածած բաղձանքին, այսօր գոյութիւն կ'առնէ անհատապէս ընկերական աջակցութեամբ, զուրկ ո՛եւէ պաշտօնական հանգամանքէ. այնպէս որ իր պաշտպանած գաղափարներուն եւ հետեւած ուղղութեան պատասխանատուութիւնը իրն է միայն առանձնապէս եւ կը վերաբերի իր Խմբագրութեան, որը իբրեւ առանձին ու անկախ Մարմին մը, կը վարէ թերթին բարոյական ու նիւթական մատակարարութիւնը...»։

Շփոթ կայ նաեւ Ռազմիկի տեւողութեան հարցին չուրջ։ Շատերու կարծիքով ան լոյս կը տեսնէ 1905–1910 թուականներուն։ Իսկ ըստ Ա. Տէր

խաչատուրեանի՝ «...մինչեւ Պոլսոյ Ազատամարտ օրաթերթին հիմնումը (10 Յունիս, 1909)»։

Մինչդեռ 1905ի Հոկտեմբերի 15ին հրատարակուիլ սկսած Ռազմիկ թերթը կը չարունակուի լոյս տեսնել մինչեւ 1909 թուականի Մարտի 21ը եւ կանգ կ'առնէ 331րդ թիւով։ Վերջին համարին վրայ՝ «1909, Դ. տարի, թիւ 42 (331)»։

Ա. Տէր Խաչատուրեանի վերը կատարուած սեղմ մէջբերումին մէջ կայ այլ սխալ տեղեկութիւն մը եւս։ Ան կը գրէ. «Զարդարեան զայն խմբագրած է մինչեւ Սեպտեմբեր կամ Հոկտեմբեր ամիսը»։

Մատչելի բազմաթիւ աղբիւրներ յստակ եւ վերջնական պատասխաններ կու տան «կամ»երով ստեղծուած չփոթմներուն։ Նախ՝ Պոլիս դարձի թուականին մասին։ «Սեպտեմբերին կամ Հոկտեմբերին» չէ որ Զարդարեան Պոլիս դարձած է, այլ՝ ուղիղ Օգոստոսի 1ին։ Ֆիլիպէէն Զ. Եսայեանի յղեալ Յուլիս 31, 1908 թուակիր նամակի մը մէջ, Զարդարեան կը գրէ. «Ես այսօր իսկ, երեք ժամ ետքը արդէն, կ'անցնիմ Պոլիս...»[22]։ Իսկ Թէոդիկ, իր 1910 թուականի Ամէնուն Տարեցոյցին մէջ, Օսմանեան Սահմանադրութենէն խանդավառուած ժամանողներու կարգին կ'աւետէ նաեւ՝ «Օգոստոս 1, [19]08, Ֆիլիպէի Ռազմիկի խմբագրապետ Ռ. Զարդարեան»ի ժամանումը[23]։

Հաւանաբար տեղին է կատարել հետաքրքրական մէջբերում մը, որ կը վերաբերի թէ՛ Ռազմիկին եւ թէ Ազատամարտին։ Պալքանի չրջանի կուսակցական գործիչներէն՝ Ասատուր Պետիկեան կը պատմէ. «Ընկեր Ռ. Զարդարեանի մեկնումէն քիչ յետոյ, Ռազմիկը դադրեցուցինք ու անոր գրերով Պոլսոյ մէջ սկսաւ հրատարակուիլ Ազատամարտ օրաթերթը»[24]։

«ԺԱՄԱՆԱԿ ՕՐԱԹԵՐԹԻ ԱՇԽԱՏԱԿՑՈՒԹԻՒՆԸ»

Վերոյիշեալ ենթախորագրին տակ, Ա. Տէր Խաչատուրեան, հիմնուելով Թորոս Ազատեանի հաղորդած տեղեկութիւններուն վրայ, հպանցիկ կ'ակնարկէ Ռ. Զարդարեանի Ժամանակ օրաթերթի (հիմնադիր–խմբագրապետ՝ Քասիմ–Միսաք Գօչունեան, 1863–1913) աշխատակցութեան մասին[25]։ Ան կը գրէ. «Զարդարեանի աշխատակցութիւնը սկսած է 1 Դեկտեմբեր 1908ին (թիւ 16էն սկսեալ) եւ չարունակուած է մինչեւ Ազատամարտի հիմնադրումը (10 Յունիս 1909)» (էջ 414)։ Ապա՝ կը մէջբերէ ամբողջութեամբ Թորոս Ազատեանի վկայութիւնը։

Ռուբէն Զարդարեան Ժամանակ օրաթերթի մէջ առաջին անգամ ստորագրած է 1908 թուականի Նոյեմբերի 1/14ին։ Առաջին յօդուածը կը հանդիսանայ «Տիրապետութեան Ոգին», որ լոյս տեսած է «Ընկերային

Հարցեր» ընդհանուր խորագրին տակ։ Անոր Ժամանակի աշխատակցութիւնը չարունակուած է մինչեւ 1909 թուականի Ապրիլի 2/15ը։ Այսինքն՝ Զարդարեանի աշխատակցութեան տեւողութիւնը եղած է լրիւ 5 ամիս, եւ ստորագրած է 33 յօդուած (եւ ոչ թէ 34)։ Ինչպէս կը տեսնուի, Զարդարեանի աշխատակցութիւնը չի չարունակուիր մինչեւ Յունիսի 10ը, Ազատամարտի հրատարակութեան սկիզբը։ Զարդարեանի յօդուածները, մեծ մասով, լոյս կը տեսնեն Ժամանակի առաջին էջին մէջ։

Ժամանակի աշխատակցութիւնը հետաքրքրական է քանի մը կողմերով։ Նախ այն՝ որ Զարդարեան իր պատկանած կուսակցութեան օրկաններէն դուրս, քաղաքական, տնտեսական, ազգային եւ ընկերային նիւթեր չօշափող յօդուածներու փունջով մը հրապարակ կու գայ ոչ–կուսակցական օրաթերթի մը էջերուն մէջ։ Երկրորդ· Զարդարեան, ընդհանրապէս իր կողմէ խմբագրուած թերթերուն մէջ, գրած խմբագրականներն ու խմբագրական բնոյթի յօդուածները չէ ստորագրած, բան մը՝ որ գժուարացուցած է իր մատենագիտութեամբ եւ վաստակով հետաքրքրուողներուն գործը։ Մինչդեռ՝ Ժամանակի մէջ գրած բոլոր յօդուածներուն տակ ան ստորագրած է կա՛մ լրիւ անունը եւ կամ ալ գետեղած է անունին սկզբնատառերը։ Ուստի, այս յօդուածներուն վրայ հիմնուելով, կարելի կ՚ըլլայ ամբողջական գաղափար կազմել հրապարակագիր Զարդարեանի մասին, ինչպէս նաեւ լեզուական ու ոճական առանձնայատկութիւններուն յենելով՝ ճշդել իր կողմէ խմբագրուած թերթերուն մէջ լոյս տեսած անստորագիր խմբագրականներուն կամ յօդուածներուն հայրութիւնը։ Ստորեւ՝ Ժամանակի մէջ լոյս տեսած յօդուածներուն ամբողջական ցանկը, ՌՀ Զարդարեանի մատենագիտութիւնը քիչ մը աւելի ամբողջական դարձնելու մտահոգութեամբ։

1) «Ընկերային Հարցեր – Տիրապետութեան Ոգին» – 1908, Ա· տարի, թիւ 16, Նոյեմբեր 1/14, էջ 1։

2) «Կեդրոնական Կառավարութիւն» – 1908, Ա· տարի, թիւ 20, Նոյեմբեր 6/19, էջ 1։

3) «Իրաւունքի Պայքար» – 1908, Ա· տարի, Նոյեմբեր 15/26, էջ 1։

4) «Հայ Դատին Բարեկամները՝ Բիէր Քիյար» (իր այսօրուան ժամանման առիթով) – 1908, Ա· տարի, թիւ 30, Նոյեմբեր 18/1 Դեկտեմբեր, էջ 1։

5) «Օսմ· Ուսանողական Միութիւն» – 1908, Ա· տարի, թիւ 32, Նոյեմբեր 20/3 Դեկտեմբեր, էջ 1։

6) «Դատարաններու Վերակազմութիւնը» – 1908, Ա· տարի, թիւ 38, Նոյեմբեր 27/10 Դեկտեմբեր, էջ 1։

7) «Ժողովրդական Հանրալսարաններու Անհրաժեշտութիւնը»[26] – 1908, Ա· տարի, թիւ 42, 2/15 Դեկտեմբեր, էջ 1։

8) «Ողջո՛յն Խորհրդարանին (Օսմ· Խորհր· Բացման Առթիւ)» – 1908,

Ա. տարի, թիւ 45, 5/18 Դեկտեմբեր, էջ 1։

9) «Սուլթանին Գահաճառը» – 1908, Ա. տարի, թիւ 48, 9/22 Դեկտեմբեր, էջ 1։ (կը քննադատէ սուլթանը, նշելով որ ժողովուրդը յուսախար եղած է)։

10) «Կորդեան Հանգոյցը» – 1908, Ա. տարի, թիւ 54, 16/29 Դեկտեմբեր, էջ 1։

11) «Խաղաղութիւն կ'ուզենք» – 1908–9, Ա. տարի, թիւ 57, Դեկտեմբեր 19/1 Յունուար, էջ 1։

12) «Գահաճառին Պատասխանը» – 1908–9, Ա. տարի, թիւ 60, Դեկտեմբեր 25/5 Յունուար, էջ 1։

13) «Վտանգաւոր Քաղաքականութիւն» – 1908–9, Ա. տարի, թիւ 65, Դեկտեմբեր 29/11 Յունուար, էջ 1 (գրուած՝ 24 Դեկտեմբերին, Բերա)։

14) «Անապատ Երկիրը...» – 1909, Ա. տարի, թիւ 69, 3/19 Յունուար, (գրուած՝ 27–12–1908)։

15) «Ռուսական Քաղաքականութիւն» – 1909, Ա. տարի, թիւ 72, 9/22 Յունուար (գրուած՝ 1–1–9)։

16) «Բնակարանի Անձեռնմխելիութիւն» – 1909, Ա. տարի, թիւ 74, 12/25 Յունուար (գրուած՝ 2–1–9)։

17) «Երկու Յանձնաժողովներ» – 1909, Ա. տարի, թիւ 77, 15/28 Յունուար։

18) «Անչափահասութեան Խրտուիլակը» – 1909, Ա. տարի, թիւ 80, Յունուար 19/1 Փետրուար (գրուած՝ Յունուար 9)։

19) «Մամուլի Օրէնքը» – 1909, Ա. տարի, թիւ 82, Յունուար 21/3 Փետրուար (գրուած՝ Յունուար 16)։

20) «Վարպետ Կուսակալը» – 1909, Ա. տարի, թիւ 84, Յունուար 23/5 Փետրուար։

21) «Փաստ կ'ուզէք, Հրամմեցէք» – 1909, Ա. տարի, թիւ 86, Յունուար 26/8 Փետրուար (գրուած 22 Յունուար)։

22) «Հանրային Ուժը» – 1909, Ա. տարի, թիւ 89, Յունուար 29/11 Փետրուար։

23) «Հին Գայլերը, Հին Աղուէսները» – 1909, Ա. տարի, թիւ 92, 2/15 Փետրուար։

24) «Նոր Դահլիճին Քաղաքականութիւնը» – 1909, Ա. տարի, թիւ 98, 10/23 Փետրուար։

25) «Ներքին եւ Արտաքին Քաղաքականութիւն» – Ա. տարի, թիւ 101, 13/26 Փետրուար (գրուած՝ 4 Փետրուար)։

26) «Մասնական Զգուշութիւններուն Դէմ» – 1909, Ա. տարի, թիւ 103, Փետրուար 16/1 Մարտ (գրուած՝ Փետրուար 11)։

27) «Մտաւորական Կեանքը Գաւառներուն Մէջ» – 1909, Ա. տարի,

թիւ 109, Փետրուար 23/8 Մարտ։

28) «Իշխանութեան Վնասները» — 1909, Ա. տարի, թիւ 113, Փետրուար 27/12 Մարտ։

29) «Անվստահութեան Օձը» — 1909, Ա. տարի, թիւ 118, 5/18 Մարտ (գրուած՝ 27 Փետրուար)։

30) «Ռուս Դիւանագիտութեան Խաղերը» — 1909, Ա. տարի, թիւ 124, Մարտ 12/25։

31) «Լահէյի Ա. Վեհաժողովը» — 1909, Ա. տարի, թիւ 126, 14/27 Մարտ, (Հայկական Գաղութներու Ակնկալութիւնները.— Դիմումներ Վեհաժողովին.— Մինաս Չերազի Պատուիրակ.— Նախկին Պատրիարք Օրմանեանի Հեռագիրը Վեհաժողովին.— Ընդհանուր Զայրոյթ.—Պատասխանատուները Որո՞նք են»)։

32) «Լահէյի Ա. Վեհաժողովը», Բ. մաս, 1909, Ա. տարի, թիւ 127, 16/29 Մարտ։

33) «Պարսկական Յեղափոխութիւն» — 1909, Ա. տարի, թիւ 139, 2/15 Ապրիլ, էջ 3։

ԱԶԴԱԿ ԾԱԲԱԹԱԹԵՐԹԻՆ (ՊՈԼԻՍ) ԱՐՏՕՆԱՏԵՐԸ...

Օսմանեան խարուսիկ սահմանադրութիւնը ժամանակաւոր կերպով ազատութիւններ ապահովեց Թուրքիոյ հողամասին վրայ գտնուող ժողովուրդներուն։ Քաղաքական կազմակերպութիւնները սկսան գործել ազատ, հասարակական գործիչներ եւ մտաւորականներ, բռնութիւններու պատճառով Պոլիսէն հեռացած, քիչ առ քիչ վերադառնալ սկսան։ Բազմաթիւ թերթեր հրատարակութեան արտօնութիւն ձեռք ձգեցին։ Անոնցմէ էր՝ Ազդակ գրական, հասարակական, քաղաքական շաբաթաթերթը, որուն առաջին համարը լոյս կը տեսնէ 1908 թուականի Դեկտեմբեր 16/29ին։

Չես գիտեր ուսկից քաղելով իր տեղեկութիւնը, այս անգամ Տայգալոյս հատորին «Յառաջաբան — Ռուբէն Զարդարեան (1874—1915)» խորագրուած մուտքին մէջ, կը յայտնուի. «Ռ. Զարդարեան արտօնատէրը կը դառնայ Ազդակ գրական շաբաթաթերթին» (էջ 6—7)։

Նախ եւ առաջ՝ Ազդակը, ինչպէս թերթի ճակատին գետեղուած անուններն տակ բնորոշուած է, «գրական, հասարակական, քաղաքական» շաբաթաթերթ է։ Թերթին ճակատին նոյնպէս յիշատակուած է խմբագրական կազմին անունները. «Խմբագիրներ՝ Գ. Բարսեղեան, Տիկին Չ. Եսայեան, Վ. Թաթուլ, Շ. Միսաքեան»։ Իսկ խմբագիրներու անուններուն վրայ, աւելի մեծ տառերով՝ «Համակրողներ՝ Է. Ակնունի, Ա. Ահարոնեան, Ա. Եարճանեան, Ռ. Զարդարեան, Ս. Զաւարեան, Յ. Շահրիկեան, Բիէր Քիյար»։

Ա. Եարճանեանի անունը կը չարունակէ մնալ մինչեւ 15րդ համարը (3 Ապրիլ 1909)։ Միւս անունները՝ մինչեւ 31րդ համարը (31 Յուլիս 1909)։ Խմբագիրներուն անունները կը մնան մինչեւ 26րդ համարը (26 Յունիս 1909)։

Ազդակի արտօնագիրը առնուած է Ալեքսան Միսաքեանի անունով, որուն անունը կը յիշատակուի իւրաքանչիւր համարի վերջին էջին վրայ։ Իսկ վերջին երեք համարներուն (թիւ 38–40) մէջ, «որպէս պատասխանատու–տնօրէն»՝ կը հանդիպինք Շաւարշ Միսաքեանի անունին[27]։

Ուրեմն, ինչպէս ակնյայտ կը դառնայ վերեւի մանրամասնութիւններէն, Ռ. Զարդարեան չէ եղած Ազդակ շաբաթաթերթի հիմնադիր կամ «արտօնատէր», այլ՝ որպէս երէց եւ յարգուած ընկեր, հանդիսացեր է քաջալերող երիտասարդ ընկերներու նախաձեռնութեան, ատենը անգամ մըն ալ՝ գործնական ձեւով, այսինքն՝ յօդուածներ ստորագրելով[28]։

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ, ՅՈՒՇԵՐ ԵՒ ԱԿՆԱՐԿՆԵՐ

Ծայգալոյսի նորագոյն հրատարակութեան «Մատենագիտութիւն»ի այս բաժինը՝ «Ուսումնասիրութիւններ, Յուշեր եւ Ակնարկներ» խորագրուած եւ տարածուած վեց էջերու վրայ (434–440), թէեւ տպաւորիչ կը թուի ըլլալ, սակայն, դժբախտաբար, անկէ դուրս կը մնան չատ կարեւոր եւ կենսական աղբիւրներ, որոնք թանկագին վկայութիւններ կը բովանդակեն Ռուբէն Զարդարեանի կեանքին ու վաստակին հայոց։ Այստեղ կատարուող յաւելումները, որքան որ ալ տպաւորիչ ու բազմաթիւ, տակաւին ամբողջական չեն։

• *Ա.Վ.Մ., «Խեղդուած Հարսին Հետ Ուրիշներ Ալ Կան»*, Երիտասարդ Հայաստան, 1909, *թիւ* 21 (*Դեկտ.* 14)։

Ռ. Զարդարեանի դէմ գրուած յօդուած մը, որուն մէջ կ'արծարծուին Խարբերդի մէջ պատահած տխուր դէպքեր։

• *Ազատեան Դարեհ, «Գրական Ուղիներու Վրայ»*, Հայրենիք *ամսագիր, Ժ. տարի, թիւ* 7 (*Մայիս* 1932), *էջ* 120–128։

Ծօդուածին սկիզբը՝ Դ. Ազատեան բարձր կը գտնահատէ Ռ. Զարդարեանի գրական արժանիքները։ «Արուեստագէտ է ամէնէն առաջ իր լեզուով» (էջ 120), *կը գրէ ան։*

• *Ազատունի, «Մեր Կորուստները – Արձակագիրներ»*, Նաւասարդ *ամսագիր, Նոր չրջան, Ա. հատոր, Ժ.–ԺԲ. պրակ (Սեպտեմբեր–Նոյեմբեր* 1924), *էջ* 299–300։

Ագատունի առանձին բաժինով կ'անդրադառնայ Ռ. Զարդարեանի (էջ 300)։

• *Անդրէասեան Արտաշէս*, Ուրուագիծ Հայոց Պատմութեան եւ Հայկական Մշակոյթին, *Պոսթըն*, 1968։

Ծիչեալ գիրքին 379րդ էջին մէջ կայ Ռ. Զարդարեանի կեանքին ու գրական գործունէութեան հակիրճ բնութագրումը։

• *Ասատուր Հրանդ*, «*Մեր կեանքէն*», Մասիս, 41րդ տարի, թիւ 3967 (19 *Սեպտեմբեր* 1892), էջ 198–200։

Հ. Ասատուր կը մէջբերէ Ռ. Զարդարեանի խմբերդէն ուղարկած գրութենէն Գարեգին Պեչկէօթիւրեանի վերաբերող գնահատական խօսքեր։ Հ. Ասատուր նաեւ կը յայտնէ թէ Զարդարեան Մասիսի ղրկած է վաղամեռ բանաստեղծին հատուկտոր գրուածքներ, որոնցմէ «Սրինգ»ը կը տպէ ամբողջութեամբ (էջ 200)։

• *Արմէն*, «*Հ.Բ. Դաշնակցութիւնը Պալքաններու Մէջ* (*Ընկ. Ասատուր Պետիկեանի Ծուչերը*)», Հայրենիք *ամսագիր*, *ԺԱ. տարի*, *թիւ* 12 (*Հոկտեմբեր* 1933), էջ 99–110, *ԺԲ. տարի*, *թիւ* 1 (*Նոյեմբեր* 1933), էջ 120–128։

Բազմաթիւ ակնարկութիւններ կան Ռ. Զարդարեանի եւ անոր խմբագրած Ռազմիկ թերթին մասին (տես՝ թիւ 12, էջ 102, 108–110, ԺԲ. տարի, թիւ 1, էջ 120, 124)։

Բազմաթիւ հետաքրքրական տեղեկութիւններէ անկախ՝ բաւականին յուզիչ վկայութիւն մը կ'արձանագրէ յուշագրողը Զարդարեանի տնտեսական աննախանձելի դրութեան մասին։ «Օսմանեան Սահմանադրութեան հռչակումով... ընդհանուր հոսանքին հետ, Պոլիս անցաւ նաեւ Ռազմիկի խմբագիր եւ Պալքանի չրջանի գործիչ ընկեր Ռուբէն Զարդարեան։ ...Երբ երթար Պոլիս, պայմաններու իսկ բերումով չփուռմ պիտի ունենար պետական եւ այլ քաղաքական ղեկավար չրջանակներու հետ։ Այդ բանին համար սակայն հագուստ—կապուստ չունէր։ Ուստի հարկ եղաւ, որպէս զի ընկեր Ասպետ իր սեւ հագուստները տրամադրէ անոր։ Զարդարեան իր ընկերոջ հագուստը հետն առած՝ գնաց Պոլիս, եւ քը հագուստը վերադարձուց, երբ հնարաւորութիւն ունեցաւ ձեռք մը զգեստ կարել տալու»։ Հայրենիք, ԺԲ. տարի, թիւ 1 (Նոյեմբեր 1933), էջ 124)։

Որեւէ մեկնարանութեան կարօ՞տ են վերոյիշեալ տողերը։

• *Ամմարեան Լեւոն*, Վահան Թէքէեան – Կեանքը եւ Ստեղծագործութիւնը, *Երեւան*, 1971։

Գիրքին ներածութեան մէջ (էջ 12–13), *Լ. Ամմարեան կ'անդրադառ-*

նայ Ռ. Զարդարեանի «Մեր Բանաստեղծութիւնը» յօդուածին (Արեւելեան Մամուլ, 1902, էջ 521), *զոր կը նկատէ «Վազուան Գրականութեան» բանավէճին չարունակութիւնը։*

• *Գանարեան Գէորգ*, Յուշեր եւ Խոհեր, *Պէյրութ* [1961]։

Ռ. Զարդարեանի խմբագրած Ազատամարտ օրաթերթի նախկին գրաչարներէն հանդիսացող Գ. Գանարեան ի միջի այլոց կը գրէ Զարդարեանի մասին (էջ 67)։

• *Զարդարեան Հրաչ*, «Իննսունամեակ Մննդեան Ռ. Զարդարեանի», Անդաստան, *պարբերական գրականութեան եւ արուեստի* (*խմբ. Բ. Թոփալեան*), 1964, *թիւ* 15, էջ 9–11։

• *Զարդարեան Վ*[*երոն*] *Ռ.*, «Ռուբէն Զարդարեանի Ձերբակալութիւնը», 1915–Աղետ եւ Վերածնունդ *հատորէն, հեղինակ՝ Աղէտէն Վերապրողներ, Փարիզ, տպ. Արաքս*, 1952, էջ 334–342։ *Էջ* 337՝ *Զարդարեան ընտանիքին խմբանկարը։*

Զափէն աւելի հետաքրքրական է այս պարագան։ Ռուբէն Զարդարեանի մասին վկայութիւններ կը հաւաքուին ծանօթ թէ անծանօթ մտաւորական անձերէ, ժամանակակից եւ ոչ–ժամանակակից հեղինակներէ եւ մոռացութեան կը տրուի ամէնէն վաւերական վկայութիւններէն մէկը, որ կը պատկանի նահատակ գրագէտին կնոջ՝ Վերոն Զարդարեանին։ Մ՛վ կրնայ աւելի ճիշդ ու առարկայական վկայութիւն տալ Ռուբէն Զարդարեանի ձերբակալութեան հետ առընչուած մանրամասնութիւններու մասին։ Տիկին Զարդարեան, իր չափահաս եւ անչափահաս զաւակներուն հետ, ականատես վկան էր եղած իր ամուսինին ձերբակալութեան, անոր նախորդած եւ յաջորդած պարագաններուն։ Իսկ 1915–Աղետ եւ Վերածնունդ *հատորը, «Աղէտէն Վերապրողներ»ու վկայութիւններով, առաջին եւ հազուագիւտ աղբիւրներէն է, որուն հարկ է որ դիմէ իւրաքանչիւր պըրպտող՝ եղեռնի հետ առընչուող հարցերով։*

• *Խաճանեան Լեւոն*, «Ռուբէն Որբերեան», Հայրենիք *ամսագիր, ԺԱ. տարի, թիւ* 3, *Յունուար* 1933, էջ 123–127։

Կը խօսուի երկու Ռուբէններուն (*Որբերեան եւ Զարդարեան*) *մտերմութեան, եւ Զարդարեանի՝ Որբերեանի վրայ ունեցած բարերար ազդեցութեան մասին։ Մէջբերումներ կան երկուքին միջեւ փոխանակուած նամակներէ։*

• Թիւրքահայ Աղետը. Պատմական փաստաթուղթեր. Ա. Տեղեկա-

գիր Տէր Մ[աղաքիա] Արքեպիսկոպոս Օ[րմանեան], *Հրատարակեց Հայկ Ածեմեան, Էջմիածին, 1919։*

Այս գիրքին զոյգ էջերը (էջ 12–13) կը խօսին Ռ. Զարդարեանի մասին։

• *Թաշճեան Ն.Տ.Ս., «Կրթական Շարժում Մը – Ցուչեր Մեզրէի (Խարբերդ) Կեդրոնական Երկսեռ Վարժարանէն», Հայրենիք ամսագիր, Ը. տարի, թիւ 9 (Ցուլիս 1930), էջ 109–119։*

Թաշճեան կը բնութագրէ Ռ. Զարդարեան կրթական մշակը։ Ցօդուածին հետ կը տրուին չրջանաւարտներու եւ ուսուցիչներու խմբանկարներ (էջ 116–117), որոնց մէջ կայ նաեւ Ռ. Զարդարեան։ Հետաքրքրական նորութիւններ կան Զարդարեանի մասին։ Ան զանազան առիթներով գրած է բանաստեղծութիւններ։ Անոնցմէ մէկը գրուած է աւարտող աշակերտներուն համար, եւ երգի վերածուած՝ երգուած է ամավերջի հանդէսներուն. «Անցած օրեր, ինչո՞ւ դուք...» (էջ 115)։ Բարձրագոյն կարգերէն զատ, մանկապարտէզի աշակերտներն ալ Զարդարեանի ուշադրութեան կ'արժանանան։ Անոնց համար ալ յատուկ բանաստեղծութիւններ կը գրէ։ Օրինակ՝

Երանի՜ ձեզ, ո՜վ ծաղիկներ,
Որ ձեր լեզուն մարդ չի գիտեր...

Թաշճեան կը յայտնէ նաեւ այլապէս հետաքրքրական մանրամասնութիւն մը. «1902ին, աղջկանց վարժարանի ընթացաւարտներու ամավերջի հանդէսին համար Զարդարեան պատրաստած էր գողտրիկ ներկայացում մը, որուն մէջ հայ իգական սեռը երեւան կու գար կրթութեան եւ ուսման նախանձախնդիր իր զգացումով եւ զոհողութեան ոգիով»։

• *Թոքաճեան Մկրտիչ, «Ցուցական Գործունէութիւն», Հայրենիք ամսագիր, ԼԸ. տարի, թիւ 9 (Սեպտեմբեր 1960), էջ 72–84։*

Այս գրութեան մէջ՝ Ասլան կուսակցական ծածկանունով կը յիշատակուի Զարդարեան։ Անոր Խարբերդէն Իզմիր փոխադրուիլը, հոն հաստատուիլը, ապա՝ տունին խուզարկութիւնն ու գրագէտին 15օրեայ բանտարկութիւնը կը նկարագրուին այս յօդուածով։

Թոքաճեան Մ., «Հ.Ց.Դաշնակցութիւնը Իզմիրի Մէջ», Հայրենիք ամսագիր, ԺԴ. տարի, թիւ 9 (Ցուլիս 1936), էջ 138–146, թիւ 10 (Օգոստոս 1936), էջ 127–138, թիւ 11 (Սեպտեմբեր 1936), էջ 104–114։

Ինչպէս ծանօթ է, Ռ. Զարդարեան Խարբերդէն գալով 1904–1905 թուականներուն կը մնայ Իզմիր ու Մանիսա։ Թոքաճեան կը նկարագրէ Զարդարեանի Իզմիր գալը, Մանիսայի վարժարանին տեսուչ կարգուիլը

(թիւ 9, էջ 144), ապա անոր իշխիրէն փախուստն ու Ֆիլիպէ հաստատուելով՝ «սկսաւ հրատարակել մեր օրկանը՝ Ռազմիկ թերթը» (թիւ 10, էջ 127–128)։

• *Հ. Համբ.*, «Մատենախօսական – Բանբեր Գրականութեան եւ Արուեստի, Ա. գիրք», 1903, Հանդէս Ամսօրեայ, 1903, էջ 383–384։

Զարդարեանի «Սեւ Հաւը կանչեց» պատմուածքը, լոյս տեսած գրախօսուող «Բանբեր...»ին մէջ, դրուատանքի կ'արժանանայ։

• *Հայկ, Վահէ* (աշխատասիրեց եւ կազմեց), Խարբերդ եւ Անոր Ոսկեղէն Դաշտը, Նիւ Եորք, 1959, էջ 442–449։

Ա.Տ. Խաչատուրեան թէեւ օգտագործեր է Վահէ Հայկի կազմած այս հատորը՝ յիշատակելով Զարդարեանի նուիրուած կենսագրականն ու «Հօրենական Տունս» գրութեան արտատպումը (էջ 1082–1083), սակայն իր ուշադրութենէն վրիպեր են նոյն հատորին 442–449 էջերը, որոնց մէջ կը ներկայացուին «Մեզիրէի կեդրոնական Վարժարանը», «Կեդրոնականը», «Մեզիրէի Հայկական Ճեմարանը» խորագրուած գրութիւնները, ուր կը մանրամասնուի Զարդարեան կրթական մչակին վաստակը։ Տպուած է նաեւ երեք խմբանկար, որոնց մէջ ներկայ է Զարդարեանը, ինչպէս նաեւ տրուած է անոր առանձին լուսանկարը։

• *Հայկ Վահէ*, «Տեսակցութիւն Մը Ռ. Զարդարեանի Հետ (Իր Ձերբակալութենէն Քանի Մը Օր Առաջ)», Զարթօնք օրաթերթ, 13–19 Օգոստոս 1965։

Ա. Տէր Խաչատուրեան յիշատակած է այս գրութիւնը՝ անոր հանդիպած ըլլալով Վահէ Հայկի Լուսաւոր Դէմքեր Մեր Օրերուն Վրայ (Պէյրութ, 1972) հատորին մէջ։ Յիշատակած է նաեւ անոր Նայիրիի մէջ արտատպումը (Ի.Ա. տարի, 1974, թիւ 34 եւ թիւ 35, էջ 4–5)։ Մինչդեռ, խնդրոյ առարկայ գրութիւնը առաջին անգամ լոյս տեսած է Զարթօնք օրաթերթի 1965 թուականի Օգոստոսի 13–19 երկարող թիւերուն մէջ։ Այս առիթով՝ Զարթօնքի խմբագրական ծանօթագրութիւնը կ'ըսէ. «Այս հատուածը մէկ գլուխն է «Իմ Ուղեւորութիւնս Մահուան Հետ» ձեռագիր հատորին, որուն մէջ կ'ամփոփուին հեղինակին մահամերձ արկածները, Խարբերդէն փախուստը, տանջալից ապրումները մեր Մեծ Եղեռնի դժոխաբեր տարիներուն, 1915–1920» (Զարթօնք, 13 Օգոստոս 1965, էջ 2)։

• *Հիւսեան Մինաս*, Մեծ Եղեռնի Չոհ Գրողներ, Երեւան, 1965։

Ընդհանուր ակնարկէն անկախ, Մ. Հիւսեան առանձին էջերու մէջ (էջ 29–32) կը խօսի Զարդարեանի կեանքին ու գործին մասին։

Ճանաչեան Մեսրոպ, Պետրոս Դուրեան Դար Մը Եւոք, *Հայագիտական Մատենադարան* Բազմավէպ, *Թիւ* 5, *Վենետիկ*, *Սբ*· *Ղազար*, 1974։

Պ· *Դուրեանի նուիրուած այս մենագրութեան մէջ*, *Մեսրոպ Վրդ*· *Ճանաչեան կու տայ Արփիարեանի եւ Զարդարեանի կարծիքները Դուրեանի մասին* (*էջ* 49–51)։ *Մատնաւորապէս* Մեղրագետի *ե*· *գիրքէն Դուրեանի վերաբերող մասերը օգտագործուած են*։

• *Ճիզմեճեան Մանուկ Գ*·, «*Ռուբէն Զարդարեան*», Խարբերդ եւ Իր Չաւակները, *Ֆրեզնօ*, 1955, *էջ* 584։

Կը տրուին Ռ· *Զարդարեանի կենսագրութիւնն ու լուսանկարը*։ *Նոյն հատորին մէջ*՝ «*Պուտ Մը Ջուր*»*ը* (*էջ* 651–653), *արտատպուած*՝ Մեղրագետէն։ *Նմանապէս*՝ *խմբանկարներ Մեզրէի կեդրոնական վարժարանի չքրջանաւարտներու եւ ուսուցիչներու*, *որոնց մէջ նաեւ Ռ*· *Զարդարեան* (*էջ* 355, 356)։

• *Մասիկեան Զ*·, «*Թէ Ինչպէս Ինկան Մեր Հերոս–Մտաւորականները*», Վերածնունդ, *կիսամսեայ հանդէս*, 1919, *Գ*· *տարի*, *թիւ* 14, *էջ* 229–233։

Ամփոփ գիծերով կը տրուի աքսորեալ հայ մտաւորականներուն (*Զօհրապ*, *Վարդգէս*, *Ակնունի*, *Զարդարեան*, *Խաժակ*, *Տաղաւարեան*) *անցքը Գոնիայէն*· *նաեւ*՝ *անոնցմէ իւրաքանչիւրին յօդուածագիրին վրայ թողուցած տպաւորութիւնը*։

• *Ցարութիւնեան Արտաշէս*, «*Ինչպէս կը Փճանան*», Մասիս *չաբաթաթերթ*, 49–*րդ տարի*, *թիւ* 36 (2 *Դեկտեմբեր* 1900), *էջ* 567–568։

Կ՚*ակնարկուի հայ գրագէտներու*՝ *Թլկատինցիի*, *Զարդարեանի եւ ուրիշներու հրատարակութեան դժուարութիւններուն եւ մեկենասներու պակասին մասին*։

• *Շահանդուխտ*, «*Ռուբէն Զարդարեան*», Այգ *օրաթերթ*, *ԺԳ*· *տարի*, *թիւ* 3748 (24 *Ապրիլ* 1965), *էջ* 2։

• *Որբերեան Ռուբէն*, «*Իմ Առաջին Հրատարակութիւնս*», Մասիս, 49*րդ տարի*, *թիւ* 8 (19 *Փետրուար* 1900), *էջ* 116–117։

Որբերեան, *ի միջի այլոց*, *կը վկայէ Ռ*· *Զարդարեանի հետ իր հանդիպումին ու սրտակցութեան մասին*։ «*Ատենի մը համար երկուորեակներ էինք կարծես*», *կը գրէ ան*։

• *Ջօպանեան Արշակ*, Թլկատինցիմ եւ Իր Գործը, *Ցառաջարան*

«Թլկատինցին եւ Իր Գործը» հատորին (Պոսթոն, 1927, էջ ԺԵ–ԿԱ)։

Բազմաթիւ ակնարկութիւններ Զարդարեանի մասին։ Արագ բաղդատական մը՝ Թլկատինցիի եւ Զարդարեանի արձակին միջեւ (էջ ԼԳ)։

Նոյնը՝ Նոր Գիր եռամսեայի Թլկատինցիի նուիրուած համարին մէջ (1950, ԺԲ. հատոր, թիւ 3–4), «Վկայութիւն Մը» խորագիրով։ Երկրորդ պարագային, Զօպանեանի վերոյիշեալ յառաջաբանը թէեւ տրուած է յապաւումներով, սակայն պահուած է Զարդարեանի վերաբերող մասը (էջ 205–206)։

• *Պատրիկ Առաքել*, Համայնապատկեր Հայ Մշակոյթի, Գահիրէ, 1946։

Ցիշեալ գիրքին մէջ, «Գաւառական Գրականութիւն» խորագիրին տակ, ներկայացուած է նաեւ Ռուբէն Զարդարեանը (էջ 205)։

• *Պարսամեան Մկրտիչ*, «Դէպի կեանք...», Շանթ, 1919, Դ. տարի, թիւ 12, էջ 140–141, թիւ 14, էջ 165–66, թիւ 19, էջ 225–26, թիւ 21, էջ 248–49, թիւ 23, էջ 272–73։

Ցօդուածաշարքը նուիրուած է հեղինակին՝ Պարսամեանի ուսուցիչ Փրոֆ. Խաչատուրեանի ոդիսականին՝ եղեռնի օրերուն. աքսոր, փախուստ, թաքստոց, եւն.։ Ցօդուածաշարքի առաջին մասով կը նկարագրուի Խաչատուրեանին ու անոր տունը գտնուող Զարդարեանին, Ակնունիին, Խաժակին, Շահրիկեանին եւ ուրիշներու ձերբակալութեան մանրամասնութիւնները։ Վերջին մասին մէջ, Մ. Պարսամեան կը յայտնէ թէ Փրոֆ. Խաչատուրեանի թելադրութեամբ ինք գերմաներէնի կը թարգմանէ հայ արդի գրականութենէն էջեր, ի չարս որոնց «Ով Որ Սուլթան Մը ունի Իր Հոգիին Մէջ»ը։ «Այդ ձեռագիրները գերման փոքրիկ մտաւորական շրջանակի մը ուշադրութիւնը գրաւեցին», կը գրէ Պարսամեան (էջ 273)։

Մ. Պարսամեանի վերոյիշեալ յօդուածաշարքին Ա. մասը, որ խորագրուած է «Նզովքի Գիշերը», արտատպուած է Պէյրութի Նայիրի չաբաթաթերթին մէջ «Մոսկուայի Գիշերը» խորագիրով (տես՝ Նայիրի, ԺԲ. տարի, թիւ 48–50 [24 Ապրիլ 1965], էջ 22)։

• *Պէրպէրեան Ռեթէոս*, «Պատասխաններ», Մասիս, 50րդ տարի, թիւ 19 (12 Մայիս 1901), էջ 289–294։

«Վաղուան Գրականութիւնը» նիւթին չուրջ արծարծուած տեսակէտերու փոխանակութեան գծով՝ Ռ. Զարդարեանի «Մեր Պահանջը Ի՞նչ է» (Մասիս, 1901, էջ 249–252) եւ Արտաշէս Ցարութիւնեանի «Գրական Խնդիրը եւ Ռեթէոս Էֆ. Պէրպէրեան» (Մասիս, 1901, էջ 217–221) գոյգ յօդուածներուն առիթով եւ որպէս անոնց պատասխան՝ գրուած է Ռ. Պէրպէրեա-

նի վերոյիշեալ յօդուածը։

• Պօյաճեան Յովհ., «Հ.Բ. Դաշնակցութիւնը Իզմիրի Շրջանին Մէջ», Հայրենիք ամսագիր, 1957, Լե. տարի, թիւ 1 (Յունուար), էջ 83–92։

«Ռուբէն Զարդարեանի Ձերբակալութիւնը» ենթախորագրին տակ տրուած են Զարդարեանի Իզմիրի մէջ ենթարկուած հետապնդումին եւ ձերբակալութեան մանրամասնութիւնները (էջ 91–92)։

• Սասունի Կարօ, «Հորիզոնէ Հորիզոն», Բագին ամսագիր, 1973, թիւ 12, էջ 22–30։

Յօդուածագիրը կ'անդրադառնայ Կ. Պոլսոյ մէջ Զարդարեանի եւ այլոց հետ իր հանդիպումներուն։

• Սիմքեչեան Եդուարդ, Ջահակիրները, Կ. Պոլիս, 1973։

«Թլկատինցին» գլուխին մէջ (էջ 153–175), Սիմքեչեան կ'անդրադառնայ Զարդարեանի՝ որպէս Թլկատինցիի աշակերտը եւ առաջին պտուղը (էջ 159) եւ ապա՝ երկուքին միջեւ գոյութիւն ունեցող վէճին մասին, ինչպէս նաեւ Թլկատինցիի մահուան սուտ լուրին առիթով Զարդարեանի Ռազմիկի մէջ ստորագրած ուշագրաւ գրութեան (էջ 172–173)։ Նոյնը նախապէս լոյս տեսած էր Մարմարա օրաթերթին մէջ։

• Ստեփանեան Կարապետ, «Յոլքեր եւ Իր Քննադատները», Արեւելեան Մամուլ, 1902, թիւ 18, էջ 776–782։

Կը քննադատուին յատկապէս Ռ. Զարդարեանի՝ Սիպիլի Յոլքեր հատորին չուրջ կատարած գնահատումները։ Նաեւ՝ Արտաչէս Յարութիւնեանի եւ Յ. Գազանճեանի տեսակէտերը։

• Վրացեան Ս., Կեանքի Ուղիներով. Դէպքեր, Դէմքեր, Ապրումներ, Գահիրէ, 1955, էջ 143–161։

Վերոյիշեալ գիրքին «Մեծ Եղեռնի Նախօրեակին» խորագրուած բաժինին մէջ, Ս. Վրացեան կը նկարագրէ դէպի Կարին խմբային երթը՝ մասնակցելու համար Հ.Բ. Դաշնակցութեան Ութերորդ Ընդհ. ժողովին։ Խումբին մէջ են նաեւ Զարդարեան, Ակնունի, Ռոստոմ եւ ուրիշներ։ Կը ներկայացնէ նաեւ Ընդհ. ժողովին տիրող մթնոլորտը։ Բազմաթիւ ակնարկութիւններ կան Զարդարեանի վերաբերող։ Տրուած է նաեւ խմբանկար մը Ռ. Զարդարեան, Ռոստոմ եւ Ակնունի (էջ 159)։

• Փափազեան Վահան [Կոմս], Իմ Յուշերը, Հ.Բ., Պէյրութ, 1952։

«Յեղափոխական Գործիչները եւ Մտաւորականները» Թ. գլուխին

տակ՝ Վ. Փափազեան կը ներկայացնէ նաեւ Ռ. Զարդարեանէն կրած տպաւորութիւնները Ազատամարտի չրջանին։ Ան կը գրէ. «Զէր սիրեր անվերջ ժողովներու երթալ։ ...Մոլեռանդ պաշտպանն էր հայ լեզուի, աւնոր ճոխացման եւ մաքրութեան» (էջ 56)։

• Վիգէն [Զապէլ Եսայեան], «Գրագէտի Մը Ցիչատակները (Թերթօն)», Հայաստան եռօրեայ, Սոֆիա, Ա. տարի, թիւ 48–57 (Օգոստոս 26–Սեպտեմբեր 26, 1915)։

«Ցիչատակներ»ուն սկիզբը՝ Պուլկարիա ապաստանած Զ. Եսայեան կ'անդրադառնայ իր Պոլիս գտնուած վերջին օրերուն Ազատամարտի խմբագրատան եւ յոռետես Ռ. Զարդարեանին տրուած վերջին այցելութեան։

• Ֆեմինեթ, «Բաց Նամակ Ռուբէն Զարդարեանին (Ազգ. Երեսփոխան)», Կապոյշ, Բ. տարի, թիւ 303 (1/14 Յունուար 1910), էջ 2։

• Bezdikian Ohannes, "Our Martyred Intellectuals", Մենք, պարբերաթերթ Հայ Մչակութային Միութեան, Նիւ Եորք, 1975, Ա. տարի, թիւ 2 (Ապրիլ), էջ 45–50։

Ընդհանուր մուտքէ մը ետք՝ յաջորդաբար կը ներկայացուին Դանիէլ Վարուժանի, Միամանթոյի, Գրիգոր Զօհրապի, Ռուբէն Զարդարեանի (էջ 49) եւ Ռուբէն Սեւակի կենսագրութիւնները ու անոնց գրական վաստակը։

• Mardirossian Eduard, "1974-Centenaire de la Naissance de... Roupen Zartarian", Հայաստան, Օրկան Հ.Յ.Դ. Նոր Սերունդ Ուս. Միութեան, Փարիզ, 1974, Նոր չրջան, թիւ 53, էջ 5։ Կենսագրութիւն։

ՌՈՒԲԷՆ ԶԱՐԴԱՐԵԱՆԻ ՁՕՆՈՒԱԾ ԳԵՂԱՐՈՒԵՍՏԱԿԱՆ ԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

«Մատենագիտութիւն Ռուբէն Զարդարեանի» այս բաժինին մէջ տրուած են հայ հեղինակներու կողմէ Ռ. Զարդարեանի ձօնուած գեղարուեստական գրութիւններու ցանկ մը։ Ընդամէնը՝ 11 գրութիւն։ Այստեղ կը տրուին յաւելեալ 4 գրութիւններ եւս, իսկ կը կատարուի նաեւ սրբագրութիւն մը։

• Սիամանթօ, «Ըմբոստացումի Խօսքեր, Դ.—Սուրիա կայծերուն Առջեւ», Էժտահարին, Ռազմիկ (Ֆիլիպէ), 1906, թիւ 33 (Փետրուար 11), էջ 1։

Յետագայ հրատարակութիւններուն մէջ «Լիժտահարին» ձօնագրութիւնը չկայ։

Այս առիթով՝ Ռ. Զարդարեան Փիլիպէէն գրուած Մարտի 6/19 1906 թուակիր նամակի մը մէջ կը գրէ Սիամանթոյին. «...Քանի մը չաբաթներէ ի վեր բացակայ էի Փիլիպէէն..., այս իսկ պատճառով չի կրցայ չնորհակալութիւն յայտնել Ձեզի այն հիանալի քերթուածին համար, որը ինձի ձօնելու ազնուութիւնն ունեցած էիք»[29]։

• *Սիամանթօ, «Կամքի Իրիկուններ, Բ.— Թո՛ղ Ջօրութիւնը Ձեզ Խօսի», Ջօհրապին եւ Զարդարեանին*, Բազին (*Յաւելուած* Ազատամարտի), 1911, *թիւ* 3(75) (29 *Դեկտեմբեր*), *էջ* 2–3։

• *Հր. Ալեանաք, «Մաղրածուն», Ռ. Զարդարեանին*, Ազատամարտ *չաբաթաթերթ*, 1911, *Ա. տարի, թիւ* 37 (*Մարտ* 27/9 *Ապրիլ*), *էջ* 585–87։

• *Հմայեակ Մատթէոսեան, «Պիտի Արթիննայ Քարանձաւին Մեռելը», ՌՈՒԲԻՆ ԶԱՐԴԱՐԵԱՆԻ յիշատակին*, Շանթ (*Կ. Պոլիս*), 1919, *Դ. տարի, թիւ* 37, (12 *Յուլիս*), *էջ* 427–28։

• *Իսկ Վահան Նաթալիի վերագրուած «Շանթեր — Դէպի Հո՛ն...», Լիժտահարին*, Ռազմիկ, *Ա. տարի, թիւ* 45 (*Մարտ* 29, 1906), *էջ* 1), *գրուած է Շահան Նաթալիի կողմէ*։

«ԲԱՆԵ՛Ր, ԲԱՆԵ՛Ր, Ի՞ՆՉ ԲԱՆԵՐ»

Ռ. Զարդարեանի վերոյիշեալ գիրքին մասին Ա. Տէր Յակոբեան կու տայ աղօտ բացատրութիւն մը. «...Պատրաստած է իրագիտութեան դասագիրք մը՝ Բաներ, բաներ ի՞նչ բաներ, որ անյայտացած է» (էջ 398)։ *Տէր Յակոբեան, որ իր տեղեկութիւնը կը քաղէ Ց. Ճ. Սիրունիի մէկ յօդուածէն, կը մէջբերէ հետեւեալ տողերը. «...Ցանձնուած արդէն մամուլին եւ մասամբ ալ տպուած, աղէտը ընդհատեց տպագրութիւնը, եւ յոյս տեսած պրակները գացին յետոյ նպարավաճառներու կրպակը»*[30]։

Մինչդեռ բազմաթիւ աղբիւրներ աւելի կը յստակացնեն Զարդարեանի գործին ընոյթն ու ճակատագիրը։ Տէր Յակոբեանի իսկ կողմէ օգտագործուած Հրաչ Զարդարեանի մէկ յօդուածը կու տայ յաւելեալ տեղեկութիւններ։ Արդարեւ, որդի Զարդարեանը երբ կը նկարագրէ Թուրք ոստիկանութեան կողմէ իրենց տան խուզարկութիւնը եւ հօրը ձեռագիրներուն բռնագրաւումը, կը հաշտշտէ նաեւ հետեւեալ մանրամասնութիւնը. «Նոյն խորխորատը նետուեցաւ՝ նաեւ իրաւագիտութեան ամբողջական դասագիրքին ձեռագիրը — Բանե՛ր, Բանե՛ր, Բանե՛ր, Ի՞նչ Բաներ

— որմէ գլուխներ տպուած էին արդէն, այդ չրջանին Պոլսոյ համալսարանէն հայ ուսանողներու կողմէ — Զոհական եւ իր ընկերները — հրատարակած ամսագիրին մէջ»[31]։

Արդարեւ, 1914 թուականի Մայիսի 1ին, Պոլսոյ մէջ լոյս կը տեսնէր Հայ Դպրոց մանկավարժական ամսաթերթը։ Հայ Դպրոցը լոյս կը տեսնէ 3 թիւ։ Մեր տրամադրութեան տակ կը գտնուին անոր առաջին երկու թիւերը։ Երկրորդ թիւին մէջ, որ լոյս տեսած է 1914 թուականի Յունիսի 1ին, «Տիպար Դասեր» ընդհանուր խորագրին տակ կը տրուին իրագիտական եւ աչխարհագրական երկու դասեր։ Իրագիտական դասը՝ «Գոյները» խորագիրով եւ «7—9 տարեկան տղայոց յատուկ», կը կրէ Ռուբէն Զարդարեանի ստորագրութիւնը։ Գրութեան տակ տրուած է հետեւեալ ծանօթագրութիւնը. «Հեղինակին հրատարակելի իրագիտութենէն»[32]։ «Գոյները» «Տիպար Դասեր»ուն երկրորդը կը հանդիսանայ։ Նոյն մանկավարժական ամսաթերթին Ա. թիւին մէջ տրուած է «Տիպար Դասեր»ուն առաջինը՝ «Մատիտ»ի մասին, («Նախակրթարանի Ա. Դասարանին յատուկ»)[33]։ Առաջին դասը տրուած է անստորագիր։ Սակայն, նկատի ունենալով որ երկու դասերուն ալ ոճն ու մատուցման եղանակը յար եւ նման են, հարց—պատասխանի (ուսուցիչ—աչակերտ) մեթոտով, կարելի է հետեւցնել, թէ այդ երկուքին ալ հեղինակը նոյն անձն է՝ Ռուբէն Զարդարեանը։ Այս տեսակէտը կը զօրանայ եւ ընդունելի կը դառնայ «Հայ Դպրոց»ի Բ. թիւի ծանուցումներու բաժինին մէջ «Լուսաղբիւր» Հրատարակչական Ընկերութեան յայտարարութեամբ, որ կը յայտնէ, թէ «ՄԱՄՈՒԼԻ ՏԱԿ ԵՆ եւ պատրաստ 914 Յուլիսին» Զարդարեանի ՄԵՂՐԱԳԵՏԻ Ե. գիրքը, Զ. գիրքը (Բ. տիպ.) եւ ԻՐԱԳԻՏՈՒԹԵԱՆ Ա. գիրքը։ Այս վերջինին մասին ծանուցումը կը մանրամասնէ. «Դարձեալ Պ. Ռ. Զարդարեանի, բոլորովին նոր ուղղութեամբ, ուր ուսուցիչ եւ աչակերտ տաք մտերմութեան մը մէջ են եւ ուր մանուկը կը ծանօթանայ իր չրջապատին՝ կենդանի պատմութիւններով եւ խօսակցութիւններով»[34]։

«Լուսաղբիւր» Հրատարակչական Ընկերութիւնը արդեօք յարգե՞ց իր խոստումը՝ 1914ի Յուլիսին «պատրաստ» ունենալու իրագիտութեան խոստացուած գիրքը։

Պատասխանը կարելի է գտնել Յուլիսի սկիզբին Գր. Թորոսեանի (Կիկո) խմբագրութեամբ լոյս ընծայուող Կինստո երգիծաթերթին մէջ հրատարակուած Հայկ Կօչկակարեան գրատան ծանուցումին մէջ, որ կը կրէ «Դպրոցական Նոր Տարեչրջանին Համար Ամէն Տեսակ Դասագիրքեր» վերնագիրը։ Զանազան դասանիւթերու յատուկ դասագիրքերու ցանկին մէջ կարելի է կարդալ նաեւ հետեւեալը. «Գիտութիւն — Բաներ, Բաներ, Ի՛նչ Բաներ, իրագ. Ռ. Զարդարեան, գինը՝ 4.5 ղրչ.»։

Ուրեմն, նկատի ունենալով յիչատակուած այս մանրամասնութիւն-

ները, կարելի է վստահօրէն հաստատել, թէ Ռ. Զարդարեանի իրագիտութեան դասագիրքը, գէթ անոր Ա. գիրքը, ոչ միայն տպուած է, այլեւ վաճառքի ծանուցումն անգամ կատարուած է եւ վաճառքի դրուած Պոլսոյ գրավաճառատուներու մէջ։ Տարբեր հարց, թէ ինչո՞ւ հրատարակուած ու վաճառքի դրուած այդ գիրքէն օրինակներ չեն հասած մեզի։

ԼԷՈՆԻՏ ԱՆՏՐԷԵԻ «ԵՕԹԸ ԿԱԽՈՒԱԾՆԵՐՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆԸ»

«Թարգմանութիւններ Օտար Գրականութիւններէ» բաժինին մէջ Ա. Տէր Խաչատուրեան կը յիշատակէ Ռ. Զարդարեանի եւ Ռ. Դարբինեանի միատեղ կատարած թարգմանութիւնը Լէոնիտ Անտրէեւի Եօթը Կախուածներու Պատմութիւնը վիպակին, որ 1891 թուականին առանձին հատորով լոյս կը տեսնէ Պոսթոնի մէջ։ Ապա՝ կ'աւելցնէ. «Ռուբէն Դարբինեանն է որ լոյս ընծայած է այս գրքոյկը, քանի որ Ռ. Զարդարեան նահատակուած էր 1915ին։ Ռ. Դարբինեան ոչ մէկ լուսաբանութիւն տուած է գրքոյկին մէջ, սակայն մենք կ'ենթադրենք որ այս միասնարար կատարուած թարգմանութիւնը եղած ըլլալու է 1910–1913ի միջեւ, երբ Ռ. Դարբինեան կը գտնուէր Պոլիս եւ մաս կը կազմէր Ազատամարտ օրաթերթի խմբագրական կազմին» (էջ 431)։

Կրկին ենթադրութիւն, կրկին մօտաւոր բացատրութիւններ, երբ նոյնինքն Ռ. Դարբինեանը չատ յստակ տեղեկութիւններ կը հաղորդէ վերոյիշեալ թարգմանութեան եւ անոր հրատարակութեան մասին։ Ան կը պատմէ. «Ազատամարտի խմբագրատան մէջ գրասեղանս Ռուբէն Զարդարեանի գրասեղանին ճիշդ դիմացն էր»։ Ապա, կը նկարագրէ թէ ինչպէս ինք ռուսական գրականութեամբ հետաքրքրուող Զարդարեանի կը ծանօթացնէ ռուս գրողները։ Զարդարեան կ'առաջարկէ Դարբինեանի՝ թարգմանել Անտրէեւի գործերէն մէկը։ Կը համաձայնին միատեղ թարգմանել։ Ռուսերէնէ հայերէնի վերածողը կ'ըլլայ Դարբինեանը, իսկ թարգմանուածը գեղեցիկ հայերէնով ու ոճով կ'արտայայտէ Զարդարեանը։ «Որոշեցինք թարգմանել ռուս հեղինակին «Եօթը կախուածները»...։ ...Բաւական մանրակրկիտ, բայց եւ ծայր աստիճան հաճելի աշխատանք մըն էր այդ ոչ միայն լեզուական, այլեւ գեղարուեստական տեսակէտով։ Այդ աշխատանքին արդիւնքը եղաւ գեղեցիկ թարգմանութիւնը «Եօթը կախուածներ»ուն, որ առանձին գրքոյկով ալ լոյս տեսաւ Պոլսոյ մէջ, իսկ տարիներ յետոյ նաեւ Պոսթոնի մէջ՝ «Հայրենիք»ի հրատարակութեամբ»։

Այսպէս, Ռ. Դարբինեան ոչ միայն սպառիչ պատասխան կու տայ խնդրոյ առարկայ հարցին, այլեւ կը հաղորդէ նորութիւններ։ «Առանձին գրքոյկով ալ լոյս տեսաւ Պոլսոյ մէջ։ Դարբինեան Պոլիս կու գայ 1910 թուա-

կանի սկիզբը եւ կը հեռանայ 1912 թուականի Դեկտեմբերին, եւ ոչ թէ 1913 թուականին։ Պոլիսէն միջանկեալ կը բացակայի քանի մը առիթներով։ Ազատամարտ օրաթերթի խմբագրական կազմին մաս կազմել զատ, անոր կը յանձնուի նաեւ խմբագրութիւնը նորաստեղծ Ազատամարտ *շաբաթաթերթին. «...«Ազատամարտ» շաբաթաթերթին միայն առաջին թիւն էր լոյս տեսած, երբ Պոլիս հասայ, եւ ինծի յանձնուեցաւ անոր խմբագրութիւնը, ինչպէս որ խոստացուած էր...»։*

Զարդարեանի հետ սերտօրէն առընչուող այս վկայութիւնները լոյս տեսած են Ռ. Դարբինեանի Երկերուն մէջ[35]։

Ռ. Դարբինեանի վերոյիշեալ յայտնութիւնները լոյս տեսած են նաեւ Հայրենիք *ամսագիրին մէջ*[36]։

Իսկ այս բոլորին մէջ զարմանք պատճառողը այն է՝ որ Ա. Տէր Խաչատուրեան «Ուսումնասիրութիւններ, Ճուշեր եւ Ակնարկներ» բաժինին մէջ ներկայացուցեր է այս աղբիւրը։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Ռուբէն Զարդարեան, *Յայգալոյս (Արչակ Էջեր)*, Հրատ. «Ասթարճեան Գրական Մըրցանակ»ի, թիւ 2. Անթիլիաս, տպ. Կաթողիկոսութեան, 1978, 447 էջ։ Այսուհետեւ՝ *Յայգալոյս*։
2. Կիլիկիոյ Կաթողիկոսարանի զանազան հրատարակութիւնները («Ասթարճեան», Դանիէլ Վարուժան», «Գէորգ Մելիտինեցի» եւ «Խ. Գաբիկեան» գրական հիմնադրամներ) ընդհանրապէս նշուած ունին տուեալ գիրքին խմբագիրին անունը։ Ռուբէն Զարդարեանի խնդրոյ առարկայ հատորին մէջ չէ նշուած այս պարագան։
3. Ռ. Իշխանեան, *Հայ Մատենագիտութեան Պատմութիւն*, Պրակ Ա., Երեւան, 1964, էջ 5։
4. Այստեղ կարեւորութեամբ հարկ է նշել, թէ կատարուած բոլոր սրբագրութիւններն ու յառելումները եղած են՝ նկատի ունենալով *Յայգալոյսի* Ե. հրատարակութեան (Անթիլիաս, 1977) տպագրութեան թուականը։
5. Տես՝ *Յայգալոյս*, «Մատենագիտութիւն» բաժինը (էջ 419-422)։
   Նախընտրելի է «տպագրութիւն» բառին տեղ օգտագործել հրատարակութիւն»ը, որովհետեւ Զարդարեանի տարբեր ժամանակներու լոյս ընծայուած բոլոր գիրքերն ալ զգալիօրէն կը տարբերին իրենց բովանդակութեամբ, եւ ուրեմն՝ նոյն գիրքին Ա. տպագրութեան, Բ. տպագրութեան եւ յաջորդներու հարց չկայ։
6. «Նահատակ Գրագէտներու Բարեկամներ» մատենաշարի առաջին հրատարակած գիրքը, ինչպէս ծանօթ է, կը հանդիսանայ Ռ. Զարդարեանի *Ամբողջական երկեր*ու (Փարիզ, 1930), որուն «Ռուբէն Զարդարեան» խորագրուած կենսագրական ու մատենագիտական բնոյթի մուտքի յօդուածին մէջ՝ հրատարակիչները կը յայտնեն. «Պահապան դիցուհին իր առաջին ոտանաւորն է, որ Լերան դիցուհին վերնագրով նախապէս տպագրած է Միք. Շամտանճեանի *Մասիս*ին մէջ 1898-ին» (էջ 13)։
   Հաւանաբար այստեղէն կը ծագի շփոթը Ա. Տէր Խաչատուրեանի եւ *Յայգալոյսի* նորագոյն հրատարակութեան հրատարակիչներուն՝ Զարդարեանի առաջին քերթուա-

ծին առընչութեամբ: Այսպէս մտածել կու տան նաեւ Ա. Տէր Խաչատուրեանի պատրաստած մատենագիտութեան հետեւեալ տողերը. «ՊԱՀԱՊԱՆ ԴԻՑՈՒՀԻՆ... Ռ. Զարդարեանի առաջին տպագրուած քերթուածին բնագիրն է: Քերթուածը... յոյս տեսած է Միքայէլ Շամտանճեանի խմբագրած *Մասիս* կիսամսեայ հանդէսին մէջ Լեռան Դիցուհին վերնագրով» (էջ 404):

7. Ռուբէն Որբերեան, *Յիշատակաց Ծաղիկներ*, Կ. Պոլիս, տպ. Նշան Կ. Պէրպէրեան, 1893, էջ 74:
8. Տես՝ *Ծաղիկ*, Նոր շրջան, Ա. տարի, թիւ 25 (2 Մարտ 1891), էջ 7:
9. Ն.Տ.Ս. Թաշճեան, «Կրթական Շարժում Մը – Յուշեր Մեզրէի (Խարբերդ) Կեդրոնական Երկսեռ Վարժարանէ»ն, *Հայրենիք* ամսագիր, Ը. տարի, թիւ 9 (Յուլիս 1930), էջ 115, 118–119:
10. Ռուբէն Զարդարեան, *Յայգայոյս*, կազմեցին, ծանօթագրեցին եւ խմբագրեցին՝ Վաղարշակ Նորենց եւ Սողոմոն Տարօնցի, Երեւան, 1959, էջ 355–364:
11. *Նոյնը*, էջ 585:
12. *Արեւմտահայ Գրողների Նամակաների*, Երեւան, 1972, էջ 234–235: Այսուհետեւ՝ *Արեւմտահայ*:
13. *Նոյնը*, էջ 235:
14. *Նոյնը*, էջ 236:
15. *Պապկի* եւ յարակից նիւթերու մասին տե՛ս՝ Սիմոն Վրացեան, *Կեանքի Ուղիներով*, Բ.հ., «Մոսկուայում – «Պապկ» Ժողովածուն», Պէյրութ, 1960, էջ 124–127, նաեւ՝ էջ 122–123:
16. *Ակօս* ամսագիր գրականութեան եւ արուեստի, Պէյրութ, 1957, թիւ 1 (Յունուար), էջ 1–2:
17. Տե՛ս *Պապկ* գրական–գիտական ժողովածու, Մոսկուա, 1910, էջ 16–32:
18. Ռ. Զարդարեան, *Յայգայոյս*, Երեւան, 1959, էջ 504:
19. Արմէն, «Հ.Յ. Դաշնակցութիւնը Պալքաններու Մէջ (Ընկ. Ասատուր Պետիկեանի Յուշերը)», *Հայրենիք* ամսագիր, ԺԱ. տարի, թիւ 12 (Հոկտեմբեր 1933), էջ 108:
20. *Արեւմտահայ*, էջ 235:
21. Տես՝ *Նիւթեր Հ.Յ. Դաշնակցութեան Պատմութեան Համար*, Գ. հտր. [1976], էջ 53բ եւ 194ա:
22. *Արեւմտահայ*, էջ 255:
23. Թէոդիկ, *Ամէնուն Տարեցոյցը*, Դ. տարի, 1910, էջ 68:
24. Արմէն, «Հ.Յ. Դաշնակցութիւնը Պալքաններու Մէջ...», *Հայրենիք* ամսագիր, ԺԲ. տարի, թիւ 1 (Նոյեմբեր 1933), էջ 124:
25. *Ժամանակ. Քառասնամեայ Յիշատակարան* (1908–1948), պատրաստեց՝ Թորոս Ազատեան, Պոլիս, 1948, էջ 110 եւ 129: Թորոս Ազատեան կը վկայէ. «Զարդարեան մինչեւ *Ազգապահպան*ի հրատարակումը, կանոնաւոր կերպով իր աշխատակցութիւնը կը բերէ [*Ժամանակ*ին], նիւթ ունենալով օրուան ամէնէն հրատապ եւ այժմեական հարցերը: Միշտ խմբագրականի սիւնակներուն մէջ, ան գրի առած է 34 շահեկան յօդուածներ...» (էջ 129):
Նկատի ունենալով որ Ա. Տէր Խաչատուրեան անձնապէս չէ տեսած *Ժամանակ*ի հաւաքածոն, եւ հաւատարմօրէն կառչած մնացած է Ազատեանի վկայութիւններուն, ակամայ իյնած է թիւրիմացութիւններու մէջ: Օրինակ՝ անճիշդ են Զարդարեանի առաջին յօդուածին թուականն ու միւնչեւ «*Ազգապահպան*ի հրատարակումը»՝ *Ժամանակ*ին աշխատակցած ըլլալու հանգամանքը: Մեր ստուգումով՝ *Ժամանակ*ի մէջ Ռ. Զարդարեանի ստորագրութիւնը կրող յօդուածներուն թիւն է՝ 33:
26. Հետաքրքրական է նշել, թէ այս յօդուածին խորագիրը թէ՛ Թորոս Ազատեան եւ թէ

Արտաշէս Տէր Խաչատուրեան տուած են այսպէս. «Համալսարաններու Անհրաժեշտութիւնը»:

27. ***Ազդակ*** շաբաթաթերթի հիմնադրութեան եւ այլ մանրամասնութիւններու մասին վկայութիւն մը ունի անոր խմբագիրներէն եւ գործօն մասնակից Շաւարշ Միսաքեան: Ան կը գրէ. «Խմբագրութեան համար երեքս համաձայն էինք արդէն, Գեղամ Բարսեղեան, Վ. Թաթոյլ եւ ես: Զապէլ Եսայեանը առաջարկեցինք իրրեւ ծանօթ գրագիտուհի, թէեւ մեր սերունդին չէր պատկաներ ոչ դաւանանքով, ոչ ալ խառնուածքով: «Համակրող»ներու շքախումբն ալ շարած էինք հետեւողութեամբ եւրոպական թերթերու, գոյն եւ ուժ տալու համար մեր շարժումին: Չէ՞ որ անծանօթ «պլան-պէք»ներ էինք» (տես՝ Շաւարշ Միսաքեան, «Շրջան Մը՝ Իր Յոյզերով եւ Տենդերով», ***Ազդակ***, Երիտասարդ Շաբաթաթերթ, ***Ջուարթնոց***, Տարեգիրք գրականութեան եւ արուեստներու, խմբագրութեամբ Հրանդ Բալուեանի, 1944, Բ. հտր., էջ 75–80: Նոյնը՝ Շ. Միսաքեան, ***Օրեր եւ Ժամեր***, Փարիզ, 1958, էջ 286–293):

28. Աւելի ուշ, այլ ուսումնասիրութեան մը մէջ, Ա. Տէր Խաչատուրեան ***Ազդակի*** վերաբերեալ իր հայթայթած տեղեկութիւնները վերանայած ու սրբագրած է (տե՛ս Արտաշէս Տէր Խաչատուրեան, «Էջ Մը Հայ Մամուլի Պատմութենէն. Պոլսոյ ***Ազդակ*** Շաբաթաթերթը», ***Հասկ Հայագիտական Տարեգիրք***, Նոր շրջան, Բ.–Գ. տարի, 1981–1982, էջ [211]–232: Թէեւ, ինչ կը վերաբերի Ռուբէն Զարդարեանի ***Ժամանակ*** օրաթերթի աշխատակցութեան, պահուած են նոյն թերի տուեալները (տես՝ Նոյնը, էջ 212):

29. ***Արեւմտահայ***, էջ 246:

30. Յ. Շ. Սիրունի, «Ռուբէն Զարդարեան», ***Հայրենիք*** ամսագիր, Գ. տարի, թիւ 3 (Յունուար 1925), էջ 39:

31. Հրաչ Զարդարեան, «Անվերադարձ Մեկնումի Գիշերը», ***Նայիրի*** շաբաթաթերթ, Պէյրութ, ԺԲ. տարի, թիւ 48–50 (24 Ապրիլ 1965), էջ 9:

32. Տես՝ ***Հայ Դպրոց***, Կ. Պոլիս, Ա. տարի, թիւ 2, (1 Յունիս 1914), էջ 66–67:

33. ***Հայ Դպրոց***, Ա. տարի, թիւ 1 (1 Մայիս 1914), էջ 30–31:

34. ***Հայ Դպրոց***, Ա. տարի, թիւ 2, էջ [74]:

35. Տես՝ Ռուբէն Դարբինեան, ***Երկեր***, Ա. հտր., Կեանքիս Գրքէն, Պէյրութ, «Համազգային», 1972, էջ 119–120, 125–128:

36. Տես՝ Ռուբէն Դարբինեան, «Կեանքիս Գրքէն (Փշրանքներ Իմ Յուշերէս)», ***Հայրենիք*** ամսագիր, ԼԷ. տարի, թիւ 3 (Մարտ 1959), էջ 21–28:

Ժ. Դ.

ԱՐԱՐԱՏ
ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՍԸ

ԿԱՐԻՆԷ ԱԻԵՏԵԱՆ

Ընկերային–տնտեսական աննպաստ պայմանների պատճառով հայ մշակոյթը մինչեւ անցեալ դարի 60–70ական թուականները զարգանում էր գերազանցապէս Հայաստանից դուրս, հայկական գաղթավայրերում։ Արեւելեան Հայաստանը Ռուսաստանին միացնելուց յետոյ, որին իր քաղաքական գործունէութեամբ այնքան նպաստել էր հայ բարձրաստիճան հոգեւորականութիւնը՝ ի դէմս Ներսէս Աշտարակեցու, Յովսէփ Արղութեանի, հայոց եկեղեցու իշխանութիւնը սահմանափակւում է նախ «Պոլոժենիէ»ով (1836 թ.)։ Եկեղեցուն վերապահուած՝ սկզբնական չրջանի ազգային, կրթական եւ մշակութային հարցերի լիակատար տնօրինութիւնը, որ փոքր խորամանկութիւն էր իշխանութիւնների կողմից եւ որի անհրաժեշտութիւնը 15–20 տարի յետոյ արդէն չկար, յետագայում չատ համարուեց, եւ 70ական թուականներից կառավարութիւնն սկսեց աստիճանաբար նեղացնել եկեղեցու իրաւասութեան չրջանակները։ Ռուսական կառավարող չրջաններն իրենք էլ լաւ էին հասկանում դարերով պետութիւն չունեցած մի ժողովրդի կեանքում եկեղեցու եւ կաթողիկոսի ունեցած դերը եւ ազդեցութիւնը։ Եւ ԺԸ. դարի վերջերին հայ կաթողիկոսներին իրենց հովանաւորութեամբ հրովարտակներ բաժանող ռուս ինքնակալները մեկ դար յետոյ արդէն աչխատում են զանազան պատրուակներով հնարաւոր չափով սահմանափակել եկեղեցու արտօնութիւնները։ Բայց, չնայած այդ խոչընդոտներին, մշակութային զարթօնքը թափանցեց Հայաստան։ Ինչպէս իրաւացիօրէն նչել են ուսումնասիրողները, «Դարակէսից, իսկ աւելի լայնօրէն՝ 1870ական թուականներից, կրթական ու մշակութային չարժումը թափանցեց հայկական գաւառները, Հայաստանից դուրս եղած մշակութային օջախներին զուգահեռ ու նրանց օժանդակութեամբ ստեղծուեցին ու աչխուժացան նոր օջախներ (Երեւան, Շուչի, Վան, Կարին)»[1]։ Նրանց մէջ առանձնայատուկ դեր ունէր Էջմիածինը, որ ամենայն հայոց հոգեւոր պետի՝ կաթողիկոսի նստավայրը լինելով, նաեւ ինչ որ տեղ

վարչական (քաղաքական) ազգային իշխանութեան կենտրոն էր։ 1874 թուականին հիմնադրուեց Գէորգեան Ճեմարանը։ Էջմիածինը դարձաւ հայագիտութեան եւ հայ մշակոյթի նշանակալի կենտրոն։

Այս կենտրոնի տեւական գործունէութեան լաւագոյն արդիւնքներից մէկն էլ «Արարատ» ամսագիրն էր (1868–1919թթ.)։ Էջմիածնի կաթողիկոսների ջանքերով մինչ այդ ստեղծուել էր տպարան, ինչ որ չափով կարգաւորուել եւ կանոնաւորուել էր մատենադարանը, հիմնադրուել էր ժառանգաւորաց դպրոցը։ Արդէն վաղուց հասունացել էր սեփական տպագիր պարբերական ունենալու գաղափարը։ Դեռեւս 1825 թուականին Ներսէս Ե. Աշտարակեցին մտադրուել էր հիմնադրելու մի հանդէս, որը պէտք է կոչուէր Տարեգրութիւն Հայոց Գրագիտական եւ որի նպատակն էր «չխօսիլ ամենեւին քաղաքական եւ առօրեայ անցքերու վրայ, այլ զուտ գիտնական բովանդակութիւն պիտի ունենար»[3]։ Սակայն սա եւս, բազմաթիւ այլ մտայղացումների նման, չիրականացաւ հայ ժողովրդի համար այնքան ճակատագրական քաղաքական դէպքերի պատճառով։

Շարունակելով իր նախորդների անաւարտ մնացած եւ չիրականացած գործերը, Գէորգ Դ. կաթողիկոսը «...ժամանակի պահանջներին հպատակելով... կամեցաւ մի պաշտօնական բերան ստեղծել հայ եկեղեցու համար»։

Մամուլի պատմաբան Գարեգին Լեւոնեանի կարծիքով, Արարատի հրատարակութեան չարժառիթը Երուսաղէմի Ս. Յակոբեանց միաբանութեան Սիոն ամսագրի (տպ. 1866 թուից) գոյութեան փաստն էր։ Սակայն, երեւոյթն աւելի ճիշդ է գնահատել Մաղաքիա արքեպս. Օրմանեանը. «Էջմիածին տպարան ալ ունէր, բայց ան ալ խեղճ վիճակի մէջ էր...։ Գէորգ Էջմիածին հասնելուն առաջին օրէն գայն կատարելագործելու պէտքն զգաց, եւ Պետերբուրգ ուղեւորելուն առթիւ Մկրտիչ Սանասարեանի եւ Յովհաննէս Յովհաննեանի նուիրատուութիւններով նոր կազմածներ եւ գիրեր եւ պէտքեր հայթայթեց, եւ ի դարձին բաւական բարեկարգեց եւ ճոխացուց նախկին խեղճ տպարանը, որուն համար յատուկ յանձնաժողով մըն ալ հաստատեց։ Բայց պէտք էր արդիւնաւորութեան նշաններ ալ տալ, ուստի այդ նպատակով եւ միանգամայն Աթոռին մէջ ուսումնական չարժում յառաջ բերելու, եւ միաբաններն ալ եռանդի չարժելու համար որոշեց ամսագիրի մը հրատարակութեան ձեռնարկել, որուն Արարատ նուիրական անունը տրուեցաւ եւ, կաթողիկոսն ինքն իւր տնօրէնութեամբ առաջին թիւը ի լոյս ընծայեց 1868 Մայիսին, Պետերբուրգէ դառնալէ երեք ամիս ետքը։ Խմբագրութեան գլուխ նշանակելով Մխիթարեան Աբէլ եպիսկոպոսը (ԱԲՂ. 55), եւ անոր ընկերակից նշանակելով ութը միաբաններ. եւ անոնցմէ դուրս թէ՛ աթոռը եւ թէ վիճակները գտնուող միաբաններուն առջեւ բանալով ամսագիրին էջերը (68 ԱՐՐ. 51), որուն ճակատը դրոշմուեցաւ՝

Աչխատասիրութիւն միաբանից Սուրբ Էջմիածնի»[3]։

Եւ այսպէս, 1868 թ. Մայիսից Էջմիածնում սկսեց հրատարակուել Արարատ ամսագիրը, որի տիտղոսաթերթը ծանուցում է. «ամսագիր կրօնական, պատմական, բանասիրական եւ բարոյական գիտելեաց», իսկ անդրանիկ պրակի առաջաբանի մէջ համառօտ ներկայացուում է հանդէսի ծրագիրը։ Ըստ այդ ծրագրի, «կրօնական» բաժնում պէտք է լինէին կաթողիկոսների գործեր, պատմիչների կենսագրութիւններ, նրանց երկերից հատուածներ, ձեռագրերի մասին տեղեկութիւններ, նկարագրութիւններ, «պատմական» բաժնում՝ Հայաստանի նահանգների, գաւառների, քաղաքների մասին աշխարհագրական տեղեկութիւններ, ուսումնասիրութիւններ՝ գրչութեան, մշակոյթի նախկին օջախների մասին, իսկ «բանասիրական» բաժնում՝ յօդուածներ, ճամբորդական նոթեր, նամակներ եւ այլն։ Յետագայում ամսագիրն այդ ծրագիրը մասնակի փոփոխութիւններով պահպանեց մինչեւ վերջ՝ 1919 թ.։

Արարատի հիմնադրումով Էջմիածինը, հոգեւոր կենտրոն մնալով, աստիճանաբար վերածուեց նաեւ գիտական կենտրոնի, իրրեւ այդպիսին՝ առաջինը լինելով Արեւելեան Հայաստանում։ Արարատը մինչեւ 1897 թուականը հրատարակուում էր բացառիկ արտօնեալ պայմաններում. այն միակ ամսագիրն էր, թերեւս ամբողջ կայսրութեան մէջ, որ գրաքննութեան չէր ենթարկուում։ Ամսագրի հիմնադիր Գէորգ Դ. կաթողիկոսի եւ կայսեր նախնական պայմանաւորուածութեամբ Արարատի գրաքննիչը կաթողիկոսն էր կամ Սինոդի նախագահը (եթէ կաթողիկոսական գահը թափուր լինէր)։ Շնորհուած արտօնութեան փոխարէն ցարական կառավարութիւնն ունէր այն ակնկալիքը, թէ կաթողիկոսի իշխանութիւնն ու հեղինակութիւնը, ինչպէս նաեւ Արարատ ամսագիրը ծառայելու են Արեւմտեան Հայաստանում եւ Ռուսաստանի տարածքում ապրող հայերի մէջ կայսրութեան ազդեցութիւնը տարածելուն եւ ամրապնդելուն։ Գրաքննութեան չենթարկուելը միշտ անհանգստացնում էր Կովկասի ռուս կառավարիչներին, յատկապէս քաղաքացիական մասի նոր նշանակուած (1897 թ.) գլխաւոր կառավարչապետ[4] իշխան Գ. Գոլիցինին, որն այդ առիթով ներքին գործերի նախարարին գրել է, թէ հրատարակութեան սկզբից եւեթ Արարատ ամսագիրը խիստ անհամապատասխան է գտնուել իր համար նախանշուած ուղղութեանը։ Ըստ նրա, առաջին իսկ համարում զետեղուած ծրագրից արդէն նկատելի էր, որ առանձին ուշադրութիւն է դարձուելու ամսագրի պատմա–աշխարհագրական բաժնին, որի միջոցով նախատեսւում էր հայերի մէջ արթնացել հայրենասիրական զգացմունքներ, նկարագրելով «ազգի եւ հայրենիքի պաշտպան նախնիների մեծ գործոց յիշատակարանները» եւ տպագրելով պատմական ակնարկներ, ինչպէս Արարատեան մարզի վերաբերեալ, ուր իրենց գահերն են հաստատել հայոց

թագաւորները, այնպէս էլ Հայաստանի այլ վայրերի մասին։ Գոլիցինը համոզուած էր, որ Արարատը չկարողացաւ օժանդակել հասնելու համար այն նպատակին, որը դրուել էր 1868 թուականին, ... այն է,— հայերի մերձեցումը ռուս ժողովրդի հետ։ Եւ, «ելնելով վերոյիշեալ մտածումներից, այլեւ նկատի ունենալով, որ պրաւոսլաւ եկեղեցու բոլոր հոգեւոր պարբերական հրատարակութիւնները եւ նոյնիսկ թեմական տեղեկագրերը ենթակայ են պատասխանատու գրաքննութեան», Գոլիցինն անհիմն էր համարում այդ ուղղութեամբ բառառութիւն թոյլ տալն օտար դաւանութեան պատկանող հոգեւոր ամսագրին եւ վստահ էր, որ նոյնպիսի գրաքննութեան պէտք է ենթարկել Արարատ ամսագիրը»[5]։ Եւ ահա, 1897 թ. Օգոստոս ամսից մինչեւ 1905 թ. Հոկտեմբեր Արարատը հրատարակւում էր հանրածանօթ՝ «արտօնուած է գրաքննութեամբ» արտայայտութեամբ, որից յետոյ դարձեալ նախկին սկզբունքով՝ կաթողիկոսի վերահսկողութեամբ։ Սկզբնական շրջանում Արարատը «աշխատասիրութիւն միաբանից Ս. Էջմիածնի» էր, իսկ աւելի ուշ, արդէն 80—90ական թուականներից աշխատակցելու էին հրաւիրւում «Ճեմարանի ուսուցչական խումբն եւ ազգիս մէջ ամէնուրեք գտանուող բանասէր գիտնական եւ ուսումնական անձինք»[6]։ Թանգարանի եւ ձեռագրատան (մատենադարանի) գանձերն ուսումնասիրելու նպատակով Պետերբուրգից Էջմիածին էին այցելում Ն. Մառը, Ճա. Սմիռնովը, Ն. Ադոնցը, Վ. Բարթոլդը, Բ. Տուրաեւը, Փարիզից՝ Ա. Մէյէն ու Ֆ. Մակլէրը։ Միաբանութեան գիտնական—անդամների եւ ակադեմիական գիտութեան ներկայացուցիչների միջեւ ստեղծուել էր գիտական սերտ համագործակցութիւն եւ բարեկամութիւն, որի վկայութիւնն է նրանց միջեւ եղած նամակագրութիւնը, ինչպէս նաեւ միաբանութեան անդամներից չատերի՝ Գարեգին Յովսէփեանի, Գալուստ Տէր Մկրտչեանի, Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Սմբատեանցի՝ կայսերական ակադեմիայի հնագիտական ընկերութեան անդամ լինելու փաստը։

Հրատարակութեան առաջին տարիներին Արարատի հնարաւորութիւնները չատ համեստ էին, աշխատակիցներ գրեթէ չունէր, յաճախ կաթողիկոսի նշանակած խմբագիրն ամբողջ համարի նիւթերի հեղինակն էր։ Դրանով է բացատրւում հանդէսի այդ տարիների գիտական ոչ այնքան բարձր մակարդակը։

70ական թուականների կէսերից աստիճանաբար ձեւաւորւում է ամսագրի գիտական բնոյթը։ 1887 թուականից սկսուեց ամսագրի վերելքի շրջանը, իսկ 90ական թուականներին այն հասաւ գիտական բարձր մակարդակի եւ իր հրապարակումներով ու հետազօտութիւններով չատ կարեւոր տեղ գրաւեց դարավերջի եւ 20րդ դարի սկզբի հայագիտական պարբերականների չարքում։

Սկզբում, մինչեւ 1872 թ. Արարատը հրատարակւում էր Մայիսից

Մայիս, որից յետոյ եւ մինչեւ վերջ չարունակւում է Ցունուարից Ցունուար։ Մաւալը մեծացաւ, արտաքին տեսքը, հրատարակութեան պայմանները բարելաւուեցին, ամսագիրը դարձաւ աւելի բովանդակալից։

Արարատը թէպէտ խմբագրուել է տարբեր մարդկանց կողմից, սակայն դա էական ազդեցութիւն չի ունեցել ամսագրի ուղղութեան վրայ։ Նրա վերջին խմբագիր Գիւտ Տէր Ղազարեանի ուսումնասիրութեան համաձայն, Արարատն ունեցել է 16 խմբագիր, որոնց մէջ եղել են նշանաւոր եւ բեղուն գիտնականներ՝ Վահրամ եպս. Մանկունին, Խորէն վրդ. Ստեփանէն, Ցուսիկ արքեպս. Տէր Մովսիսեանը, Գալուստ Տէր Մկրտչեանը, Արշակ Տէր Միքելեանը, Կարապետ եպս. Տէր Մկրտչեանը, Գարեգին կաթ. Ցովսէփեանը, Բարգէն Աղաւելեանցը, Տիրայր եպս. Տէր Ցովհաննիսեանը եւ ուրիշներ։

Ամսագրի վրայ խմբագրի անունը չէր նշւում՝ քանի որ, ինչպէս Կարապետ եպիսկոպոսն էր գրում. «Պաշտօնական թերթի համար խմբագրութեան փոփոխուիլն այն նշանակութիւնը չունի, ինչ որ մասնաւոր թերթի համար. այստեղ մի պաշտօնական մարմին, մի հաստատութիւն կայ, որ հսկում է թերթի վերայ եւ ուղղութիւն տալիս նորան, խմբագրութիւնը հաստատութեան ներկայացուցիչն է միայն, որ առաջնորդւում է տրուած ուղղութեամբ եւ ցուցմունքներով, եւ քանի հաստատութիւնը նոյնն է մնում, կարող է ներկայացուցիչը փոխուել, իսկ թերթը պահել իւր ուղղութիւնն ու չարունակել անսայթաք իւր ընթացքը»[7]։

Իսկապէս այդպէս էր. ամսագրի ուղղութեան վրայ խմբագրի եւ խմբագրական յանձնախմբի փոփոխութիւնը չէր ազդում, սակայն ուղղութիւնը ներկայացնելու մակարդակի վրայ այն շատ զգալի էր։ Տարբեր չրջաններում՝ ամսագրի տարբեր մակարդակներ ունենալը պայմանաւորուած է հենց դրանով։ 1868–72 թուականների Արարատը նամակների, լուրերի, հաշուետուութիւնների, բաժանորդների ցուցակների, ճեմարանի ուսանողների ստեղծագործութիւնների ասպարէզ էր։

Վահրամ Մանկունին իր խմբագրութեան տարիներին՝ 1875–78 թուականներին, գերազանցապէս իր եւ Արէլ Մխիթարեանի յօդուածներով, ուշադրութիւն է դարձրել դաւանական, հայ–յունական, հայ–կաթոլիկ յարաբերութիւններին, ծիսական հարցերին։

1879–1885 թուականներին խմբագրութիւնը (Գր. եպս. Աղափիրեան, Ա. եպս. Դաւթեան) հրատարակում է կրօնական–բարոյախօսական յօդուածներ, հիմնականում թարգմանութիւններ ֆրանսերէնից եւ գերմաներէնից։ 80ական թուականների վերջերից արդէն ամսագրի ուղղութեան մէջ սկսեց գերիշխել գիտականը, Էջմիածնի միաբանութեան կազմը համալրուեց եւրոպական կրթութիւն ստացած միաբաններով, որոնք Արարատը հասցրին մի նոր որակի։

90ական թուականներից, Ց. Տէր Մովսիսեանի, Գ. Տէր Մկրտչեանի, Կ. Տէր Մկրտչեանի, Գ. Ցովսէփեանի չնորհիւ, Արարատն էլ ունեցաւ իր գոյութեան 50ամեայ ընթացքի փայլուն շրջանը, երբ առաջադիմելով, նա հասաւ իր զարգացման բարձրակէտին. դա Խրիմեան Հայրիկի կաթողիկոսութեան ժամանակն էր՝ Կարապետ եւ Գարեգին եպիսկոպոսների խմբագրութեամբ, եւ դա Արարատի ոսկէ շրջանն էր[8]։

Ամսագրին աշխատակցում էին մեծ մասամբ միաբանութեան անդամները եւ Ճեմարանի ուսուցիչները, երբեմն էլ՝ ուսանողները։ Ամսագիրը մեծ թուով համակիրներ եւ աշխատակցողներ ունէր թէ՛ Հայաստանում եւ թէ՛ նրանից դուրս։ Հրաւիրուեցին աշխատակցելու Ն. Ակինեանը, Կ. Կոստանեանը, Մտ. Մալխասեանցը, Ն. Բիւզանդացին, Գր. Խալաթեանը, Հր. Աճառեանը եւ ուրիշներ։ Հայագէտներից շատերն իրենց աշխատանքներն առաջին անգամ հրատարակել են այս հանդէսում, եւ այդ հրապարակումների մէջ կան այնպիսիները, որոնք առայժմ գիտութեանը յայտնի են միայն Արարատի հրատարակութեամբ։ Արարատի հրատարակիչները մեծ ուշադրութիւն էին դարձնում բնագրերի (յիշատակարաններ, սեպագիր եւ վիմագիր արձանագրութիւններ, դաւանաբանական, վարքագրական յուշարձաններ, թղթեր, ուղեգրութիւններ, կոնդակներ, հրովարտակներ, նամակներ, վիճակագրական տեղեկութիւններ, կանոնական նիւթեր եւ այլն) հրատարակութեանը, քանի որ դրանց հրապարակումը առատ նիւթ էր մատակարարում թէ՛ մեր երկրի եւ թէ՛ արտասահմանի հայագէտներին։ Բնագրական առաջին հրապարակումներն առակներ, հանելուկներ, առածներ, կոնդակներ, չափածոյ ստեղծագործութիւններ, Մ. Գրքից հատուածներ էին։

Ամսագիրն ունեցաւ բաւական երկար կեանք՝ 52 տարի (1868—1919 թթ.), եւ բազմաթիւ ելեւէջներ։ Կաթողիկոսն էր նշանակում խմբագրին եւ ութ հոգուց բաղկացած խմբագրական մարմինը։ Իւրաքանչիւր խմբագիր իւրովի աշխատել է հայագիտական իմաստով հարստացնել ամսագրի բովանդակութիւնը. եւ ստեղծուել են այնպիսի բաժիններ, որոնց մէջ հրատարակուած նիւթերն այսօր էլ գիտական մեծ արժէք ունեն։ Այդպիսիք են, օրինակ Կ. Տէր Մկրտչեանի «Ճաւելուած», Ց. Տէր Մովսիսեանի «Ս. Էջմիածնի գրադարան», «Ս. Էջմիածնի արխիւ», Բ. Աղաւելեանցի «Հայկական հարց», Գ. Ցովսէփեանի «Մայր Աթոռի Դիւանից» եւ այլն։ Սակայն ամսագրի ընդգծուած հայագիտական ուղղուածութիւնը, յատկապէս վերջիչեալ խմբագիրների օրօք, այնուամենայնիւ, ստուերում էր նրա պաշտօնական—կրօնական դերը, եւ ժամանակ առ ժամանակ ծագում էր այն միտքը, որ անհրաժեշտ է ունենալ գիտական եւ կրօնական առանձին հանդէսներ։

1907 թ., երբ Արարատի խմբագիրը Գ. Ցովսէփեանն էր, մտագրու-

թիւն կար ամսագրի կրօնական մասը դարձնելու չարաթաթերթ, իսկ գիտական մասի համար հրատարակելու մի եռամսեայ կամ քառամսեայ հանդէս։ Խրիմեան կաթողիկոսի մահը խանգարեց այդ մտադրութեան իրականացմանը, իսկ կաթողիկոսական տեղապահ Գէորգ արքեպիսկոպոսը 1908 թ. խմբագրի պարտականութիւններից ազատեց Գ. Ճովսէփեանին, պատճառաբանելով թէ Արարատ ամսագիր ընդ Ձերով խմբագրութեամբ ոչ ծառայէ նպատակի իւրում որպէս կրօնական թերթ եւ որպէս պաշտօնական բերան Մ. Էջմիածնի, թէեւ քանիցս արարեալ եմք Ձեզ նկատողութիւն։ ... Արարատ գոլով պաշտօնական ամսագիր հայրապետական Աթոռոյ սրբոյ Էջմիածնի՝ տպագրի հրամանաւ վեհափառ Հայրապետի ամենայն Հայոց կամ Տեղակալի նորին եւ պարտի բովանդակել յինքեան կրօնական–եկեղեցական, գրական բանասիրական նիւթս՝ խմբագրեալս ըստ ամենայնի համեմատ ոգւոյ Հայաստանեայց սրբոյ եկեղեցւոյ։ Ի վերջին ժամանակս Արարատ չեղեալ է յիսկական նպատակէ եւ ի կոչմանէ իւրմէ»[9]։ Իսկ Ե. Օշականը, ընդհակառակը, կարծում է, որ «Գարեգին վարդապետ ամսաթերթը պահած է իր գոյած բարձրութեան վրայ։ Հոն իր յօդուածները, ինչպէս ընկերներունը հայոց բանասիրութեան ինքնին առատ մթերքին վրայ թանկագին յաւելումներ են»։ Դրանից առաջ էլ՝ 1900 թ. Ճունուարից մինչեւ 1901 թ. Մայիս, նա խմբագրել էր Արարատը։ Այդ ժամանակ հանդէսի բաժիններին աւելացաւ եւս մէկը՝ «Մայր Աթոռի Դիւանից» խորագրով, որտեղ հրատարակուել են 17–19րդ դարերի պատմութեան վերաբերեալ կոնդակներ, թղթեր, յիշատակարաններ՝ Ղուկաս կաթողիկոսի կեանքի եւ գործունէութեան մասին պատմող բնագիր, եպիսկոպոս Եփրեմ Բարսեղ Արքեպիսկոպոսեանի երկու նամակները Ներսէս Աչտարակեցուն եւ այլ վաւերագրեր։ Գ. Տէր Մկրտչեանի՝ Արարատի խմբագրի պարտականութիւնների ստանձնումով 1891–1892 թթ. աւելի յստակ ու որոշակի է դառնում ամսագրի հայագիտական ուղղուածութիւնը։ Նրա հրատարակութեամբ լոյս են տեսել աղանդաւորական շարժումները լուսաբանող բնագրեր, այն ժամանակ հայագիտութեանը քիչ յայտնի հեղինակների երկեր, յիշատակարաններ, վարքեր, ծածկագրեր, որոնցից իւրաքանչիւրն առանձին վերցրած բնագրագիտական–աղբիւրագիտական ուսումնասիրութիւն է, քանի որ պարզւում է բնագրի հեղինակը, ժամանակը, տեղը, ճչդւում են պատմական իրադարձութիւնների մանրամասները։ Բացի բնագրերից, Գ. Տէր Մկրտչեանն ամսագիրը հարստացնում էր իր թարգմանութիւններով, որոնք օժտւում էին չատ արժէքաւոր ծանօթագրութիւններով։ Գ. Տէր Մկրտչեանն, որպէս խմբագրութեան անդամ եւ խմբագիր, հանդէսի արտաքին տեսքի եւ բովանդակութեան, ծաւալի, պարբերականութեան հարցերի առումով եւս մեծ եւ չնորհակալ աշխատանք էր կատարում։

1895 թ. Կարապետ Տէր Մկրտչեանը, որ նախ խմբագրական յանձնախմբի անդամ էր եւ ապա՝ (1896–1900) խմբագիր, տեղեկացնում է, որ Արարատը այս (3րդ) համարից սկսած «կ՚ունենայ իւր ճաւելուածը, ուր կը տպագրուին հետզհետէ հատուկտորներ Մայր Աթոռի ձեռագիրներից՝ առ այժմ որքան կարելի է հնագոյն յիշատակարաններ»[10]: Եւ, իրօք, բազմաթիւ արժէքաւոր աղբիւրներ, վաւերագրեր առաջին անգամ տպագրուել են Արարատ ամսագրում: Դրանցից չատերն այսօր սկզբնաղբիւրի արժէք ունեն, որովհետեւ նրանց բնագրերը կորած են: Կ. Տէր Մկրտչեանի այդ կարգի հրապարակումներից են «Իրենէոս եւ նչխարներ նորա գրուածներից», «Տիմոթէոս էլուրոսի նորագիւտ երկը եւ նորա մի քանի նոր հատուածները նախնի հայրերից առած»: Ե. Տէր Մինասեանի հետ համատեղ արուած այդ ուսումնասիրութիւնները մեծ հետաքրքրութիւն եւ աչխուժութիւն առաջացրին գիտական աչխարհում, իսկ Գերմանիայում հրատարակուեցին եւ վերահրատարակուեցին հայերէն բնագրերը՝ գերմաներէն զուգահեռ թարգմանութեամբ, առաջաբանով եւ ցանկերով: Շատ արժէքաւոր են Արարատում Կ. Տէր Մկրտչեանի, Ա. Տէր Միքելեանի, Հ. Գիւլխանդանեանի հրապարակած թղթերը, որոնց համեմատութիւնը Գիրք Թղթոց ժողովածուի հետ ցոյց է տալիս, որ դրանք աւելի լիակատար եւ ճըշգրիտ են, քանի որ կազմուած են ձեռագրերի համեմատութեամբ: Թղթերի, ինչպէս նաեւ Տիմոթէոս Կուզի Հակաճառութեան եւ Յովհաննէս Իմաստասէրի Խոստովանութեան ուսումնասիրութիւնը բացառիկ կարեւորութիւն ունեն դարերի ընթացքում հայ եկեղեցու ինքնուրոյն, անկախ դիրքը պահպանելու ձգտումն ըստ արժանւոյն գնահատելու եւ հայ եկեղեցու պատմութեան ուսումնասիրութիւնը գիտական հիմքերի վրայ դնելու հարցում:

Արարատի հրապարակումների մէջ նչանակալի տեղ ունեն բանահիւսութիւնը, ուղեգրութիւնները, ձեռագրերի ուսումնասիրութիւնը: Իրենց բանահաւաքչական–բանագիտական աչխատանքի արդիւնքն ամսագրի էջերում հրատարակել են Մ. Արեղեանը, Հ. Աճեմեանը, Հր. Աճառեանը, Խ. Դատեանը, Ց. Ալչեանը, Ս. Հայկունին, Ն. Քարամեանը, Մ. Զաքարեանցը:

Գերմանացի ճանապարհորդ բարոն Հաքստհաուզէնի ուղեգրութիւնը, որ կրում է Ճանապարհորդութիւն յայսկոյս Կովկասու, այն է ի Հայս եւ ի Վիրս խորագիրը, պարունակում է ԺԹ. դարի առաջին կէսի հայերի, վրացիների, արխազների, օսերի, գաղթական գերմանացիների կեանքի, կենցաղի, բարքերի, դաւանանքի, ծէսերի, մարզաբանական տիպի, աւանդութիւնների, ազգամիջեան փոխյարաբերութիւնների մասին ինչ որ տեղ հակասական, սակայն շատ արժէքաւոր տեղեկութիւններ: Իր այդ արժանիքների համար ուղեգրութիւնը բազմիցս հրատարակուել եւ թարգման-

ուել է տարբեր լեզուների։ 1869 թ. այն գերմաներէնից հայերէնի է թարգմանել Արիստակէս վարդապետ Սեդրակեանը։

Ձեռագրերի աւելացման հետ մեծանում էր ձեռագրացուցակներ ունենալու անհրաժեշտութիւնը։ Ձեռագրերի նկարագրութեան անդրանիկ փորձը, 17–19րդ դարերի գրչագրերի յիշատակարանների եւ նամակների հրապարակմամբ, «Ս. Էջմիածնի գրադարան» վերնագրով, Արարատի էջերում յայտնւում է 1888 թ.։ Այնուհետեւ յաջորդում են Խ. Դաւթեանի, Մ. Մաքսուդեանի, Հր. Աճառեանի, Ս. Տիգրանեանի, Մ. Տէր Մովսիսեանի եւ այլոց հրապարակումները։ 1883թ. Ց. Տէր Մովսիսեանը «Ս. Էջմիածնի արխիւ» վերնագրով բաժնում հրատարակել է 19րդ դարի կաթողիկոսական ընտրութիւններին վերաբերող կարեւոր արխիւային նիւթեր՝ պատգամաւորների ցուցակներ, Սինոդի, Կովկասի փոխարքայի, Կ. Պոլսի պատրիարքի գրագրութիւնը։

Արարատի առաջին խմբագիր Արէլ եպիսկոպոս Մխիթարեանը հրատարակել է Շիրակի եւ Արարատեան դաշտավայրի յուշարձանների տեղագրական ուսումնասիրութիւնների շարք, միջնադարեան բնագրեր, հայ եկեղեցու պատմութեան դրուագներ (1870–1876 թթ.)։ Այդ ուսումնասիրութիւնները հարուստ են վիմագրերի հրապարակմամբ եւ պատմիչների հաղորդումների վկայակոչումներով։ Մեսրոպ Սմբատեանի անուան հետ է կապուած քսանից աւելի սեպագիր արձանագրութիւնների հրապարակումը՝ Պետերբուրգի համալսարանի պրոֆեսոր Ք. Պատկանեանի մասնակի վերծանութեամբ։ Սեպագիր արձանագրութիւններ են հրատարակել նաեւ Գ. Տէր Մկրտչեանը, Կ. Բասմաջեանը, Ց. Տէր Մովսիսեանը։ Շատ են նաեւ վիմագիր արձանագրութիւնների հրապարակումները, որոնց գիտական մակարդակն, ի հարկէ հեռու է կատարեալ լինելուց, սակայն դրանով կանխւում էր այդ սկզբնաղբիւրների անհետ կորուստը։ Արւում էին հայերէն արձանագրութիւնների ժողովածու՝ Դիւան կազմելու փորձեր, այդ մասին միմեանց հետ խորհրդակցում էին Մ. Տէր Մովսիսեանը եւ Ն. Մառը։ 1913 թ., երբ նախապատրաստւում էին հայոց գրերի գիւտի 1500 եւ տպագրութեան 400ամեայ յոբելեանները, կաթողիկոսի կոնդակով հաստատուած յոբելեանական յանձնաժողովը (Մեսրոպ Տէր Մովսիսեան, Գարեգին Ցովսէփեան, Գ. Տէր Մկրտչեան, Տ. Բագրատ, Տ. Բարգէն, Ճեմարանի ուսուցիչներ՝ Մ. Աբեղեան, Ստ. Կանայեան, Գ. Ալթունեան, Գ. Էդիլեան, Ռ. Աբրահամեան) ներկայացնում է եօթ կէտից բաղկացած ծրագիր, որով տօնակատարութեան ժամանակը, տեղը որոշելուց բացի, շատ կարեւոր էր համարւում ամբողջ հայութեան մէջ եկեղեցական–համազգային մի ընդհանուր ֆոնդի ստեղծումը (3րդ կէտ), հայագիտական մատենադարանի հիմնումը (4րդ կէտ), ձեռագրերի կանոնաւոր հրատարակութեան հարցը (5րդ կէտ), ինչպէս նաեւ վեցերորդ կէտը, որ նախատե-

սում էր. «...Ս. Էջմիածինը սկիզբ է դնում մի գիտական պարբերական հրատարակութեան, որի առաջին համարը պէտք է նուիրուած լինի տօնին։ ... Գիտական օրգանը թէ՛ իւր տօնական համարով եւ թէ՛ ընդհանրապէս լինելու է հայագիտական բովանդակութեամբ լայն մտքով։ Յատկապէս առաջին համարի հրատարակութեան եւ խմբագրութեան գործը կազմակերպելու համար ժողովն ընտրեց յատուկ մասնաժողով (Գ. Տէր Մկրտչեան, Գ. Յովսէփեան, Մ. Աբեղեան, Ստ. Կանայեան, Ռ. Աբրահամեան)»[11]։ Սակայն կաթողիկոսը հաստատում է որոշման միայն առաջին մասը եւ յորելեանի առթիւ լոյս է տեսնում Տողակաք ժողովածուի մէկ հատոր։

Ամսագրի խմբագիրները քննարկուող հարցերի չատ աւելի լայն շրջանակ էին ստանձնում, քան մի կրօնական հանդէս կարող էր թոյլ տալ։ Արարատն արձագանգում էր նաեւ առօրեայ խնդիրներին. տպագրւում էին մանկավարժութեան, հոգեբանութեան, բժշկութեան, կենսաբանութեան վերաբերեալ ինքնուրոյն եւ թարգմանական աշխատանքներ, մեծ տեղ էր յատկացւում Հայկական հարցին, արեւմտահայութեան վիճակին, թուրքերի դէմ նրա հերոսական պայքարին (1894–1896 թթ. Սասունի, Զէյթունի, Վանի հերոսամարտերը)։ Եւ, բնականաբար, ինչպէս տեղեկացնում է Արարատը, հայոց կաթողիկոսն այդ դժուար օրերին պէտք է լինէր իր ժողովրդի հետ. «Այս գալիք աղէտները գուշակելով՝ ազգիս անձնուէր Հայրապետը ձմեռային դառնաչունչ օրերին ուղի ընկաւ եւ կիսամեայ ժամանակով պանդխտելով՝ հասաւ մինչեւ ռուսաց մեծազօր կայսեր պալատն, ուր սիրալիր ընդունելութիւն գտաւ եւ իւր հալածուած հօտին հովանաւորելու խնդրեց»[12]։

Սակայն, ըստ ռուսական կառավարութեան եւ նրա պաշտօնեաների համոզմունքների, ազգային–ազատագրական պայքարի այդ բռնկումները թէ՛ արեւմտահայ եւ թէ՛ արեւելահայ հատուածների կողմից ընդամէնը «խռովութիւններ» էին, որոնք վնասում էին մեծ տէրութեան չահերին եւ, հետեւաբար, պէտք է ճնշուէին։ Ներքին գործերի նախարարին ուղղուած՝ Գոլիցինի յայտնի զեկուցագրում ասւում էր. «Արարատ ամսագրի նմանօրինակ ուղղութիւնն արտայայտուեց նաեւ ներկայ պատրիարքի (Խրիմեան Հայրիկ – Կ.Ա.) օրօք, այն բանից յետոյ, երբ Ձերդ գերագանցութեան կողմից, 1895 թուականի Հոկտեմբերի 31ի հ. 17 գրութեամբ առաջարկուեց նրան իր ազդեցութիւնը գործադրել ռուսահայերի եւ արտասահմանեան հայերի նկատմամբ՝ նպատակ ունենալով վերջ տալու քաղաքական խռովութիւններին Փոքր Ասիայում։ Կարծէք կանխամտածուած ձեւով, ի հակասութիւն այդ առաջարկութեան, Արարատի մի ամբողջ շարք համարներում երեւացին ծայրայեղօրէն գրգռիչ բնոյթի յօդուածներ, ուղղուած բոլոր մեծ պետութիւնների դէմ, որոնք իրենց մասնակցութիւնն են բե-

րում խռովութիւնների խաղաղեցման գործին։ ... Ընդ որում, այս հարցում որեւէ ներգործութիւն երբեք կարելի չէ սպասել էջմիածնից, որը Պատրիարքի գլխաւորութեամբ սովորաբար հայերի համար հանդիսանում է ո՛չ այնքան կրօնական, որքան քաղաքական միաւնութեան կենտրոն եւ հլու գէնք նրանց անջատողական ձգտումների համար»[13]։ 1914 թ. ամսագրի խմբագիր նշանակուեց Բարգէն վարդապետ Աղաւելեանցը։ Նա ստեղծեց «Հայկական Հարց»ի բաժին, ուր հրատարակւում էին ականատեսների յուշեր, օրագրեր, հայ, ռուս, եւրոպացի գործիչների, գրողների, հրապարակախօսների ելոյթներ, զեկոյցներ, վիճակագրական տուեալներ։ Հայ ժողովրդի համար առաջին համաշխարհային այդ դժուար տարիներին, երբ հարցականի տակ էր ժողովրդի ֆիզիքական գոյութիւնը, հոգ էր տարւում ձեռագրերի եւ թանգարանային հաւաքածոների պահպանութեան համար, Արեւմտեան Հայաստան ուղարկուած արշաւախմբերն էջմիածին էին տեղափոխում հաւաքուած ձեռագրերը։ 1915 թուականին Սմբատ Տէր Աւետիսեանը եւ Ե. Լալայեանը պէտք է մեկնէին Արեւմտեան Հայաստան, մասնաւորապէս Վանի շրջակայքը, հաւաքելու եւ էջմիածին տեղափոխելով կորստից փրկելու ձեռագրեր եւ նիւթական այլ արժէքներ։ Այս առիթով Ս. Տէր Աւետիսեանը կաթողիկոսի դիւանապետին գրել է, թէ որպէսզի եկեղեցական հնութիւններ հաւաքելիս ինքը խախտած չլինի եկեղեցու սեփականատիրական իրաւունքները, ցանկալի է, որ կաթողիկոսի լիազօրմամբ իրեն ընկերակցի Վան գնացած վարդապետերից մէկը, որի հետ միասին էլ իրենք կարող են հնութիւնները ցուցակագրել եւ ուղարկել էջմիածին կամ Թիֆլիսի առաջնորդարան՝ որտեղ ապահով կը համարի Մայր Աթոռը։

Կաթողիկոսը նշանակեց Լիմ անապատի վանահայր Յովհաննէս վարդապետ Հիւսեանին՝ նրան «արտօնելով եւ լիազօրելով միշտ ներկայ լինել իրերի, յիշատակարանների, եկեղեցական սպասների ու զարդերի, ձեռագրերի, կալուածական վաւերագրերի եւն. եւն. ցուցակագրութեան ժամանակ, ստանալով այդ ցուցակների վաւերական պատճէնները եւ ցուցակագրուած իրերը, եթէ որեւէ պատճառով անհրաժեշտ համարուին տեղափոխելու իրենց տեղերից ի պահպանութիւն եւ յապահովութիւն, փոխադրուին յատկապէս Մ. Աթոռս»[14]։

1916 թուականին կաթողիկոսի կարգադրութեամբ ստեղծուեց մի ուրիշ խումբ՝ Մուշ ուղարկելու համար։ Այդ արշաւախմբի մէջ էին Գիւտ Տէր Ղազարեանը, Ճեմարանի երկու ուսուցիչ եւ մի բժիշկ։ Խումբն ստացաւ 9 կէտից բաղկացած մի հետաքրքրական հրահանգ, որի համաձայն յանձնաժողովը պարտաւոր էր բանալ ժողովրդի փախուստի ժամանակ պահուած վանական եւ եկեղեցական հնութիւնների թաքստոցները, պատշաճ ձեւով ցուցակագրէր, արձանագրէր, եւ այդ ամէնը նաեւ՝ չոչնչացած

հնագիտական, ազգագրական, արուեստի եւ այլ յուշարձանները, տեղափոխէր Մայր Աթոռ. ապագայ թիւրիմացութիւններից խուսափելու համար պէտք է ձեռնպահ մնար մասնաւորներին պատկանած հնութիւնների թաքստոցները բանալուց: Սակայն յանձնաժողովը պէտք է կազմէր նաեւ կանգուն եւ աւերուած բոլոր յուշարձանների մանրամասն ցանկեր, ժողովրդի դրութեան, քանակի եւ այլնի մասին ճշգրիտ վիճակագրական ցուցակներ, էջմիածնի Եղբայրական օգնութեան յանձնաժողովի միջոցներով հոգար ժողովրդի ամենաանհրաժեշտ կարիքները եւ այլն[15]:

Այդ ժամանակ էջմիածնի մատենադարանի ձեռագրերի ժողովածուն հարստացաւ Վասպուրականից եւ Մուշից բերուած աւելի քան 1600 ձեռագրով: Արարատը մանրամասն հաշուետուութիւններ է տպագրել նաեւ նիւթական ու բժշկական այն օգնութեան մասին, որ յանձնաժողովը ցոյց է տուել տեղի բնակչութեանը:

Ի վերջոյ, բնագրական հրապարակումների մէջ կարեւոր տեղ ունեն կաթողիկոսների կոնդակները, կարգադրութիւնները, որոնք թէ՛ ոտնձգութիւններից ու յարձակումներից պաշտպանում են հայոց եկեղեցու սկզբունքներն ու իրաւունքները եւ թէ հրահանգում են տգէտ քահանաներ չձեռնադրել, ամուսնութիւնների ժամանակ սահմանուած օրէնքները պահպանել, հաստատում են դպրոցական կանոնադրութիւններ եւ ծրագրեր, տեղեկացնում հայկական դպրոցների վերաբացման եւ եկեղեցական կալուածների վերադարձման մասին, յորդորում, պահանջում նիւթական ու բարոյական օգնութիւն՝ Եղեռնից փրկուած գաղթականներին:

Հայ ժողովրդի քաղաքական եւ ընկերային–տնտեսական պատմութեան հարցերը եւս արծարծուել են Արարատի էջերում (Հ. Մուսայէլեան՝ «Անդրկովկասի հողային պայմանները», «Անդրկովկասի ազգաբնակչութիւնը», «Ճորտատիրական մնացորդների վերացումն Անդրկովկասում», «Ղարաբաղի նուաճման հարիւրամեակը»: Գ. Ալթունեան՝ «Թաթարների արշաւանքը»: Բ. Մանանդեան՝ «Մի դիտողութիւն հայոց ներքին կեանքի ուսումնասիրութեան վրայ»: Բ. Օրբելի՝ «Անիի աւերակները», «Անիի պեղումները»: Գ. Շիրմազանեանց՝ «Չինուորական հայ պաշտօնակալք ոմանք ի Պարսկաստան»: Գ. Այվազեանց՝ «Նիկոլ եպիսկոպոս եւ պատմութիւն դարձին հայկազանց Լեհաստանի ի կաթոլիկութիւն»: Մտ. Կանայեանց՝ «Անյայտ գաւառներ հին Հայաստանի»: Խ. Սամուէլեան՝ «Իրաւունք եւ կրօն», «Հայ նահապետական գերդաստանը», «Հայ իրաւաբանական սիմբոլները»: Ս. Թանդեան՝ «Լեհահայերի մասին. Եագլովէց քաղաքի պատմութիւնը»: Գր. Տէր Պօղոսեան՝ «Արմաւիրի չերքէզախօս հայերի անցեալի մասին. հայրենիքը եւ գաղթը»: Գ. Ղազարեան՝ «Անասնապահութիւն եւ անասնաբուծութիւն», «Երկրագործական անհրաժեշտ գիտելիքներ. թէ ինչպէս պէտք է վարել հողը»):

Շատ են թարգմանական յօդուածները. Վ. Պոտտոյի՝ Պարսկական պատերազմ 1826–28 թթ. գրքի Հայաստանին վերաբերող հատուածները, Ֆ. Լօֆխի՝ «Հայ եկեղեցին», Վ. Բոլոտովի՝ «Եկեղեցու պատմութիւնը տիեզերական ժողովների շրջանում», Ն. Մառի՝ «Մկրտութիւն հայոց, վրաց, աբխազաց եւ ալանաց ի սրբոյն Գրիգորէ», Ֆ. Ռոսէյկինի՝ «Փոտի ջանքերը հայ եկեղեցին միացնելու Կ. Պոլսոյ կամ յունական եկեղեցուն», Պ. Միլիւկովի՝ «Փարիզի միջազգային վեհաժողովը հայկական հարցի առթիւ», Բաքսթըն եղբայրների՝ Հայոց եկեղեցին եւ Պետութեանց պարտաւորութիւնը հատուածները «Ճանապարհորդութիւն եւ քաղաքական կեանք Հայաստանի մէջ» գրքից։ Ջափազանցութիւն չի լինի, եթէ ասենք, որ չի եղել հայ ժողովրդի կեանքի քիչ թէ շատ յիշարժան իրադարձութիւն, տօն, տարբելից, որին Արարատը անդրադարձած չլինի իր հրատարակութեան տարիներին։ Դա եղել է նոր կաթողիկոսի ընտրութիւն, Ղարաբաղի նուաճման 100ամեակ, գրի եւ գրչութեան, տպագրութեան յոբելեան, Հայկական հարց, եկեղեցական կալուածների բռնագրաւում եւ վերադարձ, ազգային դպրոցների փակումն ու վերաբացումը, որ արտայայտուել է յօդուածներ, ուսումնասիրութիւններ տպելով, ցուցահանդէս կազմակերպելով, յոբելեանական հատորներ եւ գրքոյկներ հրատարակելով, ծրագրեր առաջարկելով եւ դէպքերին մասնակից դարձնելով ի սփիւռս աշխարհի ցրուած հայութեանը, որով էջմիածինը հանդիսանում էր այն հաստատութիւնը, որի չուրջ համախմբուում էր ամբողջ հայութիւնը, որովհետեւ հայ ժողովրդի պատմութիւնը նաեւ հայ եկեղեցու պատմութիւն է, եւ դրանք իրարից զատելն անհնար է։

Հայ իրականութիւնը ԺԹ. դարի վերջերին արդէն չերտաւորուած էր տարբեր հոսանքների եւ նոր ձեւաւորուած՝ հիմնականում երկրի եւ ազգի ազատագրութեան ընդհանուր նպատակ ունեցող կուսակցութիւնների չուրջ։ Մեր գրեթէ բոլոր կուսակցութիւնները, աւելի կամ պակաս չափով, ունէին մարքսական–ընկերվարական (սոցիալիստական) երանգաւորում։ Իսկ ընկերվարութիւնը, յատկապէս նրա ռուսական տարբերակը, որի ճընշող ազդեցութեամբ ձեւաւորուել էին մեր կուսակցութիւնները, ծայրայեղ դրսեւորումներով լիովին ժխտում էր կրօնը, եկեղեցին եւ եկեղեցականներին։ Եւ ահա հայկական կուսակցութիւնները, որոնք միմեանց դէմ պայքարելիս աշխատում էին ապացուցել սեփական ուղու եւ ընտրած եղանակի ճշմարտացիութիւնը, միակամ էին մի՝ հայ եկեղեցին ու եկեղեցականութիւնը քննադատելու եւ պախարակելու հարցում։ Չէր նկատուում մեր իրականութեան մէջ եկեղեցու ունեցած բոլորովին այլ դերն ու նկարագիրը, քան եւրոպական եւ ռուսական աշխարհում ունեցել էին կաթոլիկ եւ ուղղափառ եկեղեցիները։ Ընդհանրապէս էջմիածնի եւ Արարատի հանդէպ գոյութիւն ունէր ժխտողական, բացասական վերաբերմունք,

որին արժանանում էր էջմիածնի անուան հետ կապուած ամէն ինչը։ Նորամոյծ գաղափարախօսութեան համար կարծես ինչը որ ազգային էր, համարւում էր նաեւ պահպանողական–կղերական։ Մինչեւ 1900ական թուականների հայ մամուլի եւ հրապարակախօսութեան թէժ պայքարի խնդիրների մէջ եկեղեցու եւ հոգեւորականութեան հարցն առաջնակարգ տեղ է բռնել։ Ցաւալին այն էր, որ քննադատներն այդ խնդրի նկատմամբ բարեացակամ չէին եւ չտկելուց աւելի՝ վարկաբեկելու նպատակ ունէին[16]։ Եւ այդ համատարած քննադատութիւնից անմասն չմնաց Արարատը։ Իրենք իրենց առաջադէմ, ժողովրդավար համարող շատ գործիչներ մամուլում անխնայ քննադատում էին Արարատ ամսագիրն ու նրա խմբագիրներին, եթէ նոյնիսկ այդ խմբագիրը լինէր կարապետ եպիսկոպոս Տէր Մկրտչեանի նման գիտնականը, որի անունը, ինչպէս նշում է Ե. Տէր Մինասեանը, «իրրեւ եւրոպական հեղինակի, մտել է արդէն գերմանական մասնագիտական էնցիկլոպեդիայի մէջ։ Աւելի կամ պակաս չափով գիտէ նա տասն եւ մէկ լեզու, որով քրիստոնէական գիտութեան եւ հայագիտութեան վերաբերեալ ամէն տեսակ ուսումնասիրութիւններ կարող է մասնագիտօրէն կատարել, քաղաքակիրթ աշխարհի հետ հոգեւոր հաղորդակցութեան մէջ լինել եւ խօսքով ու գրով անմիջական յարաբերութիւն ունենալ գրեթէ ամէնքի հետ պաշտօնական եւ մասնաւոր հանգամանքներում։ Բոլոր հիւպատոսների հետ սրբազանը գտնւում է բարեկամական յարաբերութեանց մէջ։ ... Մի հայազգի հոգեւորական, որ իւրաքանչիւրի հետ խօսում է իր լեզուով, առանց թարգմանի օգնութեան դիմելու»[17]։

«Արարատ»ի մասին այդ աննպաստ կարծիքը գոյութիւն ունի նաեւ հայ մամուլի պատմագրութեան մէջ. նրա՝ ըստ արժանւոյն գնահատուած չլինելու պատճառը ժԹ. դարի վերջերի հայ մամուլում առատօրէն տպագրուած քննադատական յօդուածներն ու գրախօսութիւններն են։ Եւ ցաւալի ու զարմանալի է, որ 1903 թուականին, երբ ամսագիրն իր թիկունքին արդէն ունէր 38 տարուայ հատոր, ի թիւս որոնց Գ. Տէր Մկրտչեանի, Գ. Ծովսէփեանի եւ Կ. Տէր Մկրտչեանի խմբագրածները, պատմաբան Լէօն գրում է. «Գրիգոր Արծրունին իր գործունէութեան ընթացքում շատ անգամ է կրկնել, որ 1872 թուականից ռուսահայ մամուլի համար բացուեց մի նոր շրջան, եւ Մշակը այդ շրջանի դարագլուխն է կազմում։ ...Թիֆլիսում մնաց միայն Մեղուն։ Իսկապէս դա էր ռուսահայ մամուլի միակ ներկայացուցիչը, որովհետեւ թէեւ էջմիածնում 1868ից հրատարակւում էր Արարատ պաշտօնական ամսագիրը, բայց նա գրական եւ հրապարակախօսական արժանաւորութիւններից զուրկ մի հրատարակութիւն էր եւ առանձին, նոյն իսկ աչքի ընկնող դեր կատարել մեր մամուլի մէջ չէր կարող։ ... Էջմիածինը իր կրօնական, բարոյական, հնախօսական եւ ներբողական ժողովածուով չը պիտի զեկավարէր ընթերցող հասարակութեան

միտքը։ Դա անհնարին բան էր։ Ուրեմն ոչ մի կերպով մեղանչած չենք լինի մեր մամուլի պատմութեան դէմ, եթէ Արարատի գոյութիւնը միանգամայն աննկատելի թողնենք»[18]։

Արարատի խմբագրութիւնը չատ յաճախ անպատասխան էր թողնում այս կարգի յարձակումները, որովհետեւ մի կողմից միաբանութեան մէջ չկար պատշաճ գիտական աստուածաբանական պատրաստութիւն ունեցող մէկը, միւս կողմից՝ ամսագիրն անպատուղ բանավէճերի ասպարէզ դարձնելը խմբագրութեան ընդունած սկզբունքին հակառակ էր։ Այդպէս էր գրեթէ մինչեւ Կ. Տէր Մկրտչեանի արտասահմանեան ուսումնառութիւնից վերադառնալը։ Դրանից յետոյ է միայն, որ Արարատում տպագրւում են յօդուածներ («Հայ հոգեւորականութեան մէջ կղերական ոգի որոնողներ», «Հարեւանցի դիտողութիւններ», «Հին ցաւ», Արարատի ընթերցողներին», «Լուրջ դիտողութիւններ», «Հակասութիւններ», «Քրիստոնէութեան իսկութիւնը»), որոնք բացատրում էին հայ եկեղեցու էութիւնը, նրա դերը, պատմական նշանակութիւնը (որ աշխատում էին նսեմացնել հակառակորդները), հոգեւորականութեան նկատմամբ գոյութիւն ունեցող սխալ վերաբերմունքը։

1918 թուականին լրացաւ Արարատի հրատարակութեան յիսնամեակը։ Ճորեւեանը նշելու համար նախապատրաստական աշխատանքներ էին արւում, սակայն քաղաքական աննպաստ պայմանների պատճառով այն յետաձգուեց։ Խմբագիր Գ. Տէր Ղազարեանը կազմել էր ամսագրի նիւթերի բովանդակութեան ցանկ, որի սկիզբը հրատարակուել է Արարատում, իսկ շարունակութիւնը մնացել է անտիպ։ 1918–1919 թթ. Արարատը բացառապէս գիտական հանդէս էր. այդուհետեւ ամսագրի հրատարակութիւնը դադարեց։

Արարատի, Գէորգեան Ճեմարանի, Էջմիածնի հրատարակութիւնների չնորհիւ ստեղծուած գիտական միջավայրում եւ այդ հիմքի վրայ 1920 թուականին ստեղծուեց առաջին գիտական ինստիտուտը, որը եւ Արարատի վերջին տարիների աւանդոյթով հրատարակեց իր Գիտական նիւթերի ժողովածուն (1921–1922 թթ.)։

1968 թ. նշուեց Արարատի հիմնադրման հարիւրամեայ յոբելեանը, հրատարակուեց ամսագրի լիակատար մատենագիտութիւնը. նրա ժառանգորդ Էջմիածին ամսագրի այդ տարուայ ԺԱ.–ԺԲ. միացեալ համարները նուիրուեցին Արարատի յոբելեանին. եւ, վերջապէս, յանիրաւի արհամարհուած, ըստ էութեան՝ չհասկացուած, չընկալուած պարբերականի հասցէին հրապարակուեցին գնահատանքի խօսքեր։

Կէսդարեայ գոյութեան ընթացքում Արարատն իր կատարած դերով եզակի երեւոյթ է։ Եկեղեցու պատմութեան, մատենագրութեան, բանասիրութեան հարցերի բազմակողմանի եւ խոր ուսումնասիրութեամբ այն

արեւելահայ իրականութեան մէջ միակ լուրջ եւ առաջնակարգ գիտական ամսագիրն էր, լիովին հաւասարարժէք՝ Բազմավէպին *եւ* Հանդէս Ամսօրեայի։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Հայկական ՍԱՀ Գիտութիւնների Ակադեմիա, ***Հայ ժողովրդի Պատմութիւն***, հտ. 6, Երեւան, 1981, էջ 751։ Այսուհետեւ՝ ***Պատմութիւն***։
2. ***Հանդէս Ամսօրեայ***, Ժ. տարի, 1896, էջ 122–123։
3. Մաղաքիա Արք. Օրմանեան, ***Ազգապատում***, հտ. Գ., մասն. Բ., Երուսաղէմ, 1927, էջ 4248։
4. 1882 թ. փոխարքայութիւնը վերացուեց, ստեղծուեց Կովկասի քաղաքացիական մասի գլխաւոր կառավարչապետութիւն. տե՛ս՝ ***Պատմութիւն***, էջ 16։
5. «Անցեալի վաւերագրեր», ***Էջմիածին***, ԻԴ. տարի,, 1968, ԺԱ.–ԺԲ., էջ 104։
6. ***Արարատ***, Ի. տարի, 1887, էջ 511։
7. Կ. Տէր–Մկրտչեան, «***Արարատի*** ընթերցողներին», ***Արարատ***, Ե. տարի, 1902, էջ 493։
8. «Յիսնամեակ ***Արարատի*** ամսագրի», ***Տարազ***, ԻԸ. տարի, 1917, էջ 77։
9. ***Արարատ***, ԽԱ. տարի, 1908, էջ 959, 960։
10. ***Արարատ***, ԻԸ. տարի, 1895, էջ 82։
11. ***Արարատ***, ԽՋ. տարի, 1912, էջ 401։
12. ***Արարատ***, ԻԹ. տարի, 1896, էջ 37։
13. ***Էջմիածին***, ԻԴ. տարի, 1968, ԺԱ.–ԺԲ., էջ 104։
14. «Վանի շրջանի հնութիւնների մասին», ***Արարատ***, ԽԹ. տարի, 1915, էջ 861։
15. ***Արարատ***, Ե. տարի, 1916, էջ 212–213։
16. Գիւտ Տէր Ղազարեանն իր ***Կարապետ եպիսկոպոսը (Տէր Մկրտչեան) իբրեւ հոգեւորական*** գրքոյկում, Էջմիածին, 1917, հանգամանօրէն անդրադարձել է տարբեր կուսակցութիւնների միմեանց, եւ բոլորի՝ հայ եկեղեցու ու հոգեւորականութեան դէմ ուղղուած այդ պայքարին։
17. Ե. Տէր Մինասեան, ***Կարապետ եպիսկոպոս Տէր Մկրտչեան***, Մոսկուա, 1911, էջ 91, 93։
18. Լէօ, ***Գրիգոր Արծրունի***, «Մշակ», հտ. 2, Թիֆլիս, 1903, էջ 25, 26։ Նկատելի է, որ այստեղ ***Արարատի*** դերը նսեմացուած է յանուն ***Մշակի***ն գերագնահատելու նպատակադրման։

Կ.Ա.

THE *ARARAT* ARMENOLOGICAL REVIEW

(Summary)

KARINE AVETIAN

The socio-political conditions of Armenia were a major reason why Armenian culture flourished outside its borders, during the decades of mid-nineteenth century.

Cultural awareness started penetrating mainland Armenia as of the sixties of the nineteenth century. Yerevan, Shushi, Van, Garin became the cradles of cultural revival in Armenia.

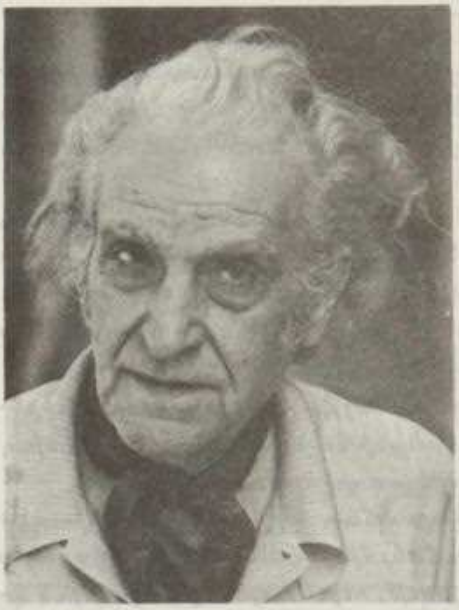
The Holy See of Etchmiadzin played an important role too; besides being a religious center, its position as an administrative and national center was further highlighted and enhanced through a set of innovative projects; communications with the prelacies improved, a philological review, *Ararat* started in 1868, the Gevorkian seminary was inaugurated in 1874.

In her article, the author details the story of *Ararat*: its editors, contributors, articles, and its role in promoting Armenology among Armenian and foreign scholars.

Ararat was discontinued in 1919. Its contributors and scholars constituted the core of the first scientific institute in Eastern Armenia, which was established in 1920.

Later on *Ararat* was replaced by *Etchmiadzin*, the official monthly of the Holy See.

"During the fifty years of its existence, *Ararat*'s achievements are unique. With its research articles devoted to the history of the Armenian Church, literature, philological issues, it was the leading and only serious periodical in the Eastern Armenian scholarly milieu".



ՏԻՐԱՆ ԱՃԷՄԵԱՆ

(1902–1991)

ԵՐՈՒԱՆԴ ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ

Տիրան Աճէմեանի մասին ամենահին վկայութիւնները մեզի կը պակսին։ Անոնք պիտի նպաստէին պարզելու մանկութենէն ի վեր կազմուիլը թէ՛ Տիրան «դերասան»ին եւ թէ՛ «երգիծանկարիչ»ին՝ (որ եղաւ Տիրանը իր կեանքին ամբողջ ընթացքին) Հալէպի մէջ հրատարակուող Եփրատ *օրաթերթը (ռամկավար) եւ* Սուրիական Մամուլը *(հնչակեան), ինչպէս նաեւ* Կալոշը*, Պոլսոյ մէջ հրատարակուող, անգտանելի եղան մեր մօտ։*

Սակայն բարեբախտաբար 1948էն մինչեւ 1991ը, մօտ 43 տարի, Արեւմուտքի եւ Յառաջի մէջ երեւցան մեծ թիւով յօդուածներ —մօտ 80 հատ. թէ՛ հայերէնով, թէ՛ արաբերէնով եւ թէ՛ ֆրանսերէնով, որոնք վեր կը հանէին Տիրան Աճէմեանին տաղանդը, ըլլայ դերասանական, ըլլայ մանաւանդ երգիծանկարչական։ Այդ յօդուածներուն մէջ, որոնցմէ ոմանք երկար հարցազրոյցներ եղան, կը վխտան մանկութեան յուշեր, որոնցմով պատրաստուեցաւ արուեստագէտը։

Ուստի, օգտագործելով մեր ձեռքի տակ ունեցած վկայութիւններու «տրցակը», պիտի ընդլայնենք.—

Ա— Կենսագրականը

Բ— Դերասանը

Գ— Երգիծանկարիչը

Դ— Արուեստաբանը/դասախօսը

Ե— Մարդը (նամակագրութիւններ) եւ իր տեղը հայ մշակոյթի մէջ։

Տիրան Ազէմեան որդին էր վաղուց Հալէպ հաստատուած տիգրանակերտցի վաճառական Մարտիրոս Ազէմեանի։ Ան Վիքթոր Հիւկոյի պէս, իր ծննդեան թուականին մասին կրնայ ըսել "Le siecle avait deux ans"։ *Իրօք, ան ծնաւ 1902ին։*

Իր վաճառական հօրը "violon d'Ingre" *եղած է ջուխտակը գոր ամէն օր, գործէն վերադարձին, ամբողջ ընտանիքը չուրջը հաւաքած, կը նուագէր։ Մայրը, ազնուատոհմ կին մը, Տիրանէն գատ աշխարհ բերած է երկրորդ տղայ մը եւ երկու չնորհալի աղջիկներ, որոնցմէ կրտսերը եղած է կինը բանաստեղծ Մուշեղ Իշխանին, Զապէլ անունով։*

Տիրան իր նախնական ուսումը կը ստանայ Հալէպի գերմանական երկրորդական վարժարանին մէջ։ 1920ին կ'անցնի Պոլիս, մեկնելու Գերմանիա, երգիծանկարչութեան ուսումը կատարելագործելու համար։

Սակայն հօր կանխահաս մահը պատճառ կ'ըլլայ որ անմիջապէս վերադառնայ Հալէպ մօրը մօտ, ուր կը մնայ մինչեւ 1925։ 1926ին սկիզբները վերջնականապէս կը փոխադրուի Պէյրութ, ուր մնայուն բնակութիւն կը հաստատէ եւ այս մինչեւ իր մահը։

Տիրան յաճախակի ճամբորդութիւններ կը կատարէ դէպի Հալէպ, Պարսկաստան, Հայաստան եւ այլ դրացի երկիրներ՝ միշտ ցուցահանդէսներ տալով։

1937ին, Տիրան կ'ամուսնանայ Կիւլպենկ Կիւլպենկեանի աղջկան, գեղանի եւ ուսեալ Եոլանտային հետ, որուն մօրեղբայրն էր Մատթէոս Զաբլիֆեանը, իսկ մօրաքոյրերը՝ Տիկ. Լիւսի Թոսպաթը եւ գրագիտուհի Սեզան։ Անոնք կը բախտաւորուին դուստրով մը, Սիլվա, որ օժտուած գեղարուեստական ճաշակով, յետագային կ'ըլլայ մեծարժէք արուեստագիտուհի մը, արժանանալով Լիբանանի պետական «Սուրսոք» թանգարանի փոխտնօրէնի պաշտօնին։

1937ին, երբ ինք արդէն իբրեւ փնտռուած dessinateur *իր աշխատանքի գրասենեակը ունէր, կը նշանակուի քաղաքական յայնատարած Ֆրանսատառ* L'Orient *օրաթերթին մնայուն երգիծանկարիչը՝։ «Այդ օրէն սկսեալ այլեւս դադար չունէի... պարբերաբար աշխատակցեցայ* La Syrie, Le Jour-Etape *եւ* Voici *Ֆրանսերէն թերթերուն», կ'ըսէ Տիրան՝ «Տիրանը Տիրանին հետ» հարցազրոյցին մէջ[2]։ 1941–1945, ան մնայուն երգիծանկարիչն էր* France-Libre *եւ դաշնակիցներու փրոփականտի պաշտօնական* En Route *եւ* Canard Libre *թերթերուն։*

1943էն մինչեւ 1973 կ'աշխատակցի Ալ Տապպուր *երգիծաթերթին։ Իսկ 1947էն սկսեալ մնայուն աշխատակիցը կը դառնայ Տիգրան Թոսպաթի Ֆրանսերէն* Le Soir *օրաթերթին, 1951ին՝* Combat*ին եւ 1953ին՝ Ժամհուր*



Ղանթուսի արկածախնդրութիւնները

էլ Ժատիտ *թերթերուն։*

Տիրան, պարբերաբար կ'աչխատակցի նաեւ Ալ Ամալ, Ալ Հուրրիյա, Ալ Սաուր ալ Սայէբ *թերթերուն, ինչպէս նաեւ* La Revue Du Liban *չաբաթաթերթին*, 1956էն 1958՝ Ալ Սայեատ *քաղաքական մեծ երգիծաթերթին*, 1964–1970՝ Ալ Ժարիտա *քաղաքական օրաթերթին*, 1970–1971ին՝ Magazine *չաբաթաթերթին*, 1974ին՝ Cactus *երգիծաթերթին։ Տիրան աչխա-*

տակցած է նաեւ Ազդակ, Այգ օրաթերթերուն, Նայիրի ամսաթերթին, Ակօս, Բագին ամսաթերթերուն, ինչպէս նաեւ Սփիւռք չաբաթաթերթին եւ Փարոս ու Պոլսոյ Քոլիս ու Կավոշ թերթերուն։

Տիրան մինչեւ 1985 պահած էր իր աչխուժութիւնը։ Վերջին տարիներուն, սակայն, ա՛լ դադրած էր արտադրելէ։

ԴԵՐԱՍԱՆԸ

Ինչպէ՞ս դերասանը յայտնուեցաւ իր մէջ։

1920ին, Տիրան կ՚ուղղուի Պոլիս, սակայն իր բուն նպատակն էր անցնիլ Գերմանիա, կատարելագործելու համար իր երգիծանկարիչի կարողութիւնը, օգտուելով Պոլսոյ Պատրիարքարանի նիւթական օժանդակութենէն։

Ահէմեան Զաւէն Պատրիարքին հետ իր տեսակցութիւնը այսպէս կը նկարագրէ[3]։ «Վկայականներով, նամակներով եւ յանձնարարականներով ներկայացայ Պատրիարքին։ Ան կարդալէ յետոյ՝ «դուն Մարտիրոս Էֆենտի Ահէմեանին որդի՞ն ես», հարցուց։

– Այո, ըսի։

– Հայրդ ո՞ղջ է։

– Այո, դեռ կ՚ապրի, երբ Հալէպը ձգեցի, ան հիւանդ էր։

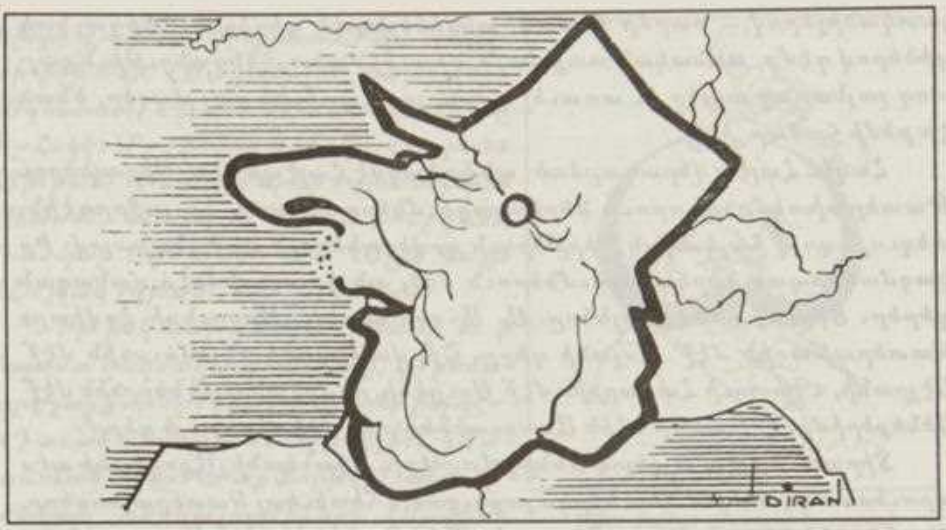
– Դուն ՈՐԲ չես տղաս, չենք կրնար օգնել քեզի։

– Շատ չնորհակալ եմ, ըսի ու դուրս ելայ, եւ ուղղակի Երուանդ Թոլայեանին գացի եւ ըսի ով ըլլալս ծանօթագրին[4]։ Ան չատ ուրախացաւ եւ անմիջապէս փափաքեցաւ որ աչխատակցիմ իր թերթին։ Եւ այդպէս ալ եղայ պաչտօնական աչխատակիցը Կավոշ երգիծաթերթին»։

Տիրան կը մնայ Պոլիս։ Օր մը երբ «Վարիէթէ» թատրոնի մէջ կը ներկայացուէր «Ջար Ոգին», Հայ Տրամաթիքի կողմէ, հեղինակին՝ Շիրվանզադէի ներկայութեամբ, Տիրան մօտենալով օթեակին, վախով ու դողով կը գծէ վարպետին երգիծանկարը։ Տիրան կը պատմէ. «Դերասանապետ Սեւումեան այդ օրերուն Պոլիս էր, պիտի ներկայացնէր «Ուրիէլ Ակոստա»ն։ Բոլոր դերասանները կը պատրաստուէին։ Ես ալ հոն էի, բեմին ետին։ Իմ սիրելի «քրոքի»ներուս համար կամացուկ մը մօտեցայ Սեւումեանի օթեակին։ Վարպետը maquillageով զբաղած էր, իսկ ես՝ իր գեղեցիկ profileը գծելով։ Բեմի հսկիչը մօտեցաւ ինծի եւ՝ «կա՛մ դեր պիտի խաղաս, եւ կա՛մ երեսիդ ջուրովը բեմէն դուրս պիտի ելլես», ըսաւ։

– Ո՞ւթ ես, ի՞նչ ես, ըսի։

– Ո՛ւթ մ՚ունիմ չկայ, ըսաւ, եւ թեւերէս բռնեցին ու զիս անխօս դերակատարներուն քով տարին։ Զիս հագուեցուցին եւ ըրին պէխ–մօրուքով գինուոր։



Տը Կոլ

Երկրորդ օրը նորէն գինուոր եղայ «8ո երթաս»ի մէջ։ Ի՛նչ հոյակապ էր Սեւումեանը Փեթրոնիւսի դերով, մանաւանդ՝ ինքնասպանութեան տեսարանը։ Իսկ Ջափրաստի՝ «Քիլոնի վարպետ» խաղարկութիւնը հիանալի էր։ Յափշտակութեամբ կը դիտէի...։ Ի՛նչ աղուոր էր բեմը...։ Ի՛նչ աղուոր էր դեր խաղալը, դերասան ըլլալը։

Երկրորդ ներկայացումին մասնակցեցայ Իւչկեւիչի «Թագաւորը» թատերախաղին։ Անխօս դերերու դերասան դարձած էի, եւ երբ Աչոտ Մատաթեան Տրամաթիքի regisseur*ը դարձած էր, երկու խօսքով դեր մը տուին ինծի՝ «Հին Աստուածներ»ու մէջ, բոլորովին կապուցեցայ բեմին»[5]։*

Մեծանուն արուեստագէտը —Սեւումեանը— իր խումբին մէջ կ՛առնէ Տիրանը, որ 16 ամիս կը մնայ Պոլիս, մեծապէս տպաւորուելով Սեւումեանի Տրամաթիքի ներկայացումներով։

Տիրան կը շարունակէ. «Սեւումեանի բոլոր դասախօսութիւններուն ներկայ եղայ։ Հետեւեցայ Տրամաթիքի փորձերուն։ Յաճախ ալ կ՛երթայի Սկիւտարի Պէյլէրի պարտէզը Ֆելեկեան քոյրերու ներկայացումները դիտելու։ Սիրեցի բեմը... կարծեցի թէ դերասան եմ արդէն»[6]։

Տիրան Պոլիս եղած շրջանին, Հալէպի մէջ հայրը կը մահանայ եւ մայրը կ՛ուզէ որ Տիրան անպայման Հալէպ վերադառնայ։ Եւ ահա Տիրան, հակառակ Երուանդ Թոլայեանին, որ իրեն ըսեր էր «Տես, Տիրան, շատ երիտասարդ ես եւ տաղանդաւոր, ամէն ինչ ունիս յաջողելու համար, մի՛ վերադառնար Հալէպ, շարունակէ աշխատիլ թերթիս ... իսկ եթէ անպայման պէտք է մեկնիս, գնա Փարիզ, տեղ հո՛ն է», Տիրան կը մեկնի Հալէպ 1921ին[7]։

Տիրան իրօք օժտուած ըլլալով շատ գեղեցիկ այր մարդու մը բոլոր

յատկանիշերով,— բարձր հասակ, անվիճելիօրէն գեղեցիկ, ներդաշնակ գիծերով դէմք, առնական տաք ձայն, գրաւիչ ժպիտ, կենդանութիւն ցայտող լայնաբաց աչքեր եւ առաւել գլխու յորդ առիւծի բաշ մազեր, ծնած էր բեմի համար...։

Հազիւ Հալէպ վերադարձած, ան կը կազմէ Հալէպի «Հայ Սիրողներու Թատերախումբ»ը, որուն ներկայացումները իրարու կը յաջորդէին, տեղւոյն զոյգ հայկական թերթերուն գովեստներուն արժանանալով։ Իր կազմակերպած ներկայացումներուն մէջ, ան կը ստանձնէր զանազան դերեր։ Յիշենք հետեւեալները. Ա. Ահարոնեանի «Արցունքի Հովիտը» թատերախաղին մէջ՝ Ասլանի դերը, Շիրվանզադէի «Նամուս»ին մէջ՝ Սէյրանի, «Պատուի Համար»ին մէջ՝ Սուրէնի, «Կործանուածները»ին մէջ՝ Սեներքերիմի, Լ. Շանթի «Հին Աստուածներ»ուն մէջ՝ Աբեղայի դերը[8]։

Տիրան՝ Հալէպ այցելող Օննիկ Վոլթէրի, Եկանեանի, Արովեանի պէս արուեստագէտներու հետ ներկայացուցած է հետեւեալ թատերախաղերը, վերցնելով նաեւ դերեր.— «Ջար ոգի» (Գիժ Դանիէլ), «Հին Աստուածներ» (Վանահայր), «Վերադարձ» (Էֆիմ), «Փարոսի Պահապանները» (Իվան), «Օթելլօ» (Եակօ), «Աւազակները» (Կարլոս), «Աչխարհի Դատաստանը» (Պաւլուչա), «Անյայտ Կինը» (Ռէյմոն), «Մարուող Ճրագներ» (Մեսրոպ), «Հեքիաթ» (Դայեակ), «Աչուղ Ղարիպ» (Ղարիպ) եւ այլն։

1921էն մինչեւ 1925ի վերջերը, Տիրան իր խանդավառ մասնակցութիւնը բերած էր այս իրարայաջորդ խաղացանկին, եւ դարձած հալէպահայութեան կուռքը։

Դեռ կարօտով կը վերյիշեմ 1921էն 1925ի տարիները, երբ ես 11—15իս մէկն էի եւ ամենահաւատարիմ հանդիսատեսը, մեր դրացի Մինաս Հազարեանին ընկերակցութեամբ (Տիրանին տարեկից բեմերու սիրահար մը), Տիրանին բոլոր խաղարկութիւններուն։ Եւ ան ինծի համար ամենահմայիչ դերասանն էր զոր տեսած ըլլայի Հալէպի մէջ, ուր որակաւոր մեծ թիւով դերասաններ կ'այցելէին, օգտուելով հոծ թիւով հայութեան ջերմ ընդունելութենէն։

Երբ 1926ին Տիրան վերջնականապէս թողուց Հալէպը հաստատուելու համար Պէյրութ, ինծի հետ շատեր ափսոսացին անոր բացակայութիւնը եւ բեմական կեանքը մնաց անչուք՝ Հալէպի մէջ։

1926ին Տիրան Պէյրութ հաստատուելով՝ անրաժանելի զօրակիցը դարձեր էր իր «սիրուած դերասան»ի հռչակով Պէյրութ խուժող հայ բեմի մեծաթիւ նուիրեալներուն՝ Շահան Սարեանի, Վոլթէրի, Զափրաստի, Արովեանի, Մարութեանի, Ղազարեանի, Կոստանեաններուն, Շահխաթունիի եւ դեռ շատերուն։ Բոլորն ալ կու գային նաեւ իրեն, իբր մասնակցութիւնը ապահովելու[9]։ Ստորեւ համառօտ շարքը այդ խանդավառ բեմական կեանքին.— «Անուշ» (Մոսի), «Քայքայուած Ընտանիքը» (Կոստանդին), «Անյայտ

կինը» (Լուրակ), «Դերասան Քինն» (Կալլէսի իշխան), «Խաղամոլին Վախճանը» (Օգոստոս), «Պէպօ» (Ջիմգիմով), «Սէրը կը Հսկէ» (Բրոֆեսոր Քլենոֆ), «Տիւրան» (Տիւրան) «Ինկած Բերդի Իշխանուհին» (Ատոմ), «Կայսրը» (Օհան Գուրգէն), Գասպար Իփեքեանի հետ՝ «Օչին Պայլ» (Հայկազ Իշխան), եւայլն, եւայլն։



Էմիր Մեճիտ Արսլանի գայրոյթը

Իր իսկ նախաձեռնութեամբ եւ ի նպաստ կազմակերպութեանց, կը բեմադրէ չարք մը արժէքաւոր գործեր ինչպէս՝ «Դաւաճանութիւն» (Էրեկլի), «Պատռուած Քօղը» (Ժաք Ֆորթէի), «Ցաւերժական Ներկայութիւնը» (Որդին), եւայլն։ Մարութեանի հետ՝ «Օթելլօ»ի Եակոն խաղալէ ետք, 1947ին Տիրան ալ կը կատեցնէ իր դերասանական ասպարէզը։ Նշանակելի է որ այդ խճողուած չրջանին, Տիրան յաջողած է ժամանակ գտնել հայացնելու արժէքաւոր թատերախաղեր, ինչպէս՝ «Գլխու—պտոյտը», «Փորձութիւն», «Պատռուած Քօղը», «Իրիկունը», «Նարնջածաղիկը», «Փոթորիկ», «Բազէ» եւայլն[10]։

1948էն մինչեւ 1959 Տիրան կը ձգէ բեմը, հակառակ բազում միջամտութիւններու՝ վերադարձի համար։ Սակայն այս տասնամեայ հեռացումը չի կրնար իր մէջ ի սպառ մարել բեմի կրակը։

Արդարեւ, 1958ի Մայիսին Ջուլիսի խմբագիրը՝ Յակոբ Այվազ, Պէյրութ կ'այցելէ, եւ ահա այդ օրերուն կը պատահի հրաշք մը՝ ձիւնհալը Տիրանի ընդգիմութեան։ Անմոռանալի երեկոյ մը, «Ալ Մաթաամ» ճաշարանին մէջ, երկու մտերիմներու՝ Յակոբ Այվազի եւ Խաչիկ Արարատեանի առջեւ կը բացուէր սիրտ մը։ Տիրան կ'առինքնուի հոգիով ու մարմնով, «Դերասան Քինն»ով։ Ի վերջոյ, արուեստի կայծը յաղթանակած էր Տիրանին մէջ եւ բոցարծարծ հրդեհ մը դարձած էր անոր հոգին։ Որոշած էր մարմին տալ այդ հոյակապ ծրագրին, բեմադրել դժուարին ներկայացում մը՝ «Դերասան Քինը»[11]։

Եւ իրօք, համահաւասար ուժերով զինուած amateurներով, ան ոտքի հանեց ամբողջ խումբ մը տքնեցաւ փորձերով, մինչեւ որ օր մը UNESCOի հսկայ սրահին մէջ, 1959ին, իր իսկ հոյակապ բեմադրութեամբ, եւ իր անգերազանցելի խաղարկութեամբ, հանրութեան հրամցուց բարդութիւններով փոթորկող կերպարը Դերասան Քինին։

Տիրան այդ օր արժանացաւ «Բեմի Վարպետ»ի կոչումին։

Արձիւը իր վերջին բարձունքին հասած էր...։ Ն. Խոչաֆեան, իր

«Տիրանը» յօդուածին մէջ կը գրէ. «Դեռ մինչեւ այսօր, մենք, անցեալի հանդիսատեսներս, չենք կրցած թօթափել իր (Տիրանին) գերազանց խաղարկութենէն ստեղծուած տպաւորութիւնները, որոնց փոխարինումը կարեւոր մեզի մօտցնել տալ այդ վայելքները»[12]։

Հարցումի մը՝ թէ ինչո՞ւ ան ընտրեց Քինը, Տիրան կը պատասխանէ. «Ուզեցի երկար բացակայութենէ ետք, դժուար «փիէս»ով մը հրապարակ գալ։ Միշտ փափաքած էի խաղալ Քինը։

— Բնաւ ներկայացուա՞ծ էր Պէյրութի մէջ։

— Որքան որ կը յիշեմ 1927ին Կոստանեաններըը բեմադրեցին Տիւմային Քինը, որուն մէջ ես կատարեցի իշխան Կալլէսի դերը։ ... Հայ դերասաններէն ոմանք բեմադրած են զայն։ Ադամեան, Մնակեան, Փափազեան, Զարիֆեան, Շահխաթունի, հմայած են հայ թէ օտար հանդիսականները[13]։

Հոս կարելի չէ Տիրանի բազմահարիւր բեմական յուշերը արձանագրել, բայց նաեւ կարելի չէ փակել Տիրան Ազէմեան վարպետ դերասանին մասին այս համառօտ գլուխը, առանց վեր հանելու Տիրան եւ Զափրաստ արուեստագէտներու ջերմ մտերմութիւնը եւ բոլորանուէր գործակցութիւնը փաստող հետեւեալ յուզիչ դրուագը, զոր կը պատմէ Տիրան.

«Զափրաստը մօտէն պէտք է ճանչնալ, գիտնալու համար թէ բեմէն դուրս որքան տխուր է անոր կեանքը։

1932ին էր, Զափրաստի փայլուն օրերուն, պիտի խաղայինք, կարծեմ «Տիւրան—Տիւրան»ը։ Այդ ժամանակ Պէյրութի միակ լաւ թատրոնը «Քրիսթալ»ն էր — կոկիկ սրահ մը բազմաթիւ օթեակներով, վարձքը՝ 50 լ. ոսկի։ Վարձու պայմանն էր կէսը կանխիկ վճարել, իսկ միւս կէսը՝ ներկայացման օրը, վարագոյրը բացուելէն առաջ։ Թատրոնը ծայրէ ծայր լեցուն էր բոլորս ալ պատրաստ էինք եւ ժամը ճիշդ 9ին նշանները տուինք, սկսելու համար։ Բայց թատրոնին տէրը հոն էր, սինիք ժպիտը երեսին, մնացեալ կէսը կ'ուզէր։ Մօտեցայ Զափրաստին եւ խնդիրը պարզեցի։ Երկա՛ր, երկար լուռ մնաց, որմէ ետք «չունիմ» բսաւ Զափրաստը։ Ո՛հ, պէտք էր տեսնել անոր յուսահատական դէմքը։

— Լաւ, բայց ի՞նչ պիտի ընենք։

— Դուն խելացի ես, ճար մը գտիր, բան մը ըրէ։

Դուրսը ծափահարութիւնները աւելի սաստկացան... հասարակութիւնը անհամբեր է եւ կ'ուզէ խնդալ։

— Գանձելի ունի՞ս։

— Այո՛։

— Լաւ, տո՛ւր ցանկը, ըսի։

Maquillageս մաքրեցի եւ ցանկը ձեռքիս՝ սրահն էի եւ օթեակէ օթեակ, հազար ներողութիւն խնդրելով, ողորմութիւն ուզելու պէս, հաւաքեցի վերջապէս պէտք եղած գումարը։





Քաջ Նազար

Երբ բեմ գացի, չափազանց յուզիչ տեսարանի մը ներկայ եղայ։ Ձափրաստ, կռնակը բեմին դարձուցած (կարծես վչտացեր էր բեմէն) պատժուած աշակերտի մը պէս, գլուխը ծռած՝ կու լար...»։

.....

Արդեօք որքա՛ն խոր դրոշմուեր էր լացի այդ պատկերը Տիրանի գերզգայուն հոգւոյն մէջ, որ բեմը 1959ին վերջնականապէս լքելէ ետք, երբ մարդիկ զինք բեմ վերադարձնելու փորձեր կ՚ընէին, Տիրան միշտ նոյն պատասխանը ունէր.—

— Ձեմ ուզեր մուրացկան նկատուիլ[14]։

ԵՐԳԻԾԱՆԿԱՐԻՉԸ

Տիրան Ա.Էմմեանի մէջ երգիծանկարիչը ծնած էր իր հետ, ինչպէս կը ծնի բանաստեղծը։ Եւ այս ծնունդ—չնորհները ընդհանրապէս կը կուահուին մանկութենէն իսկ։

Մանկութեան ան աշակերտած էր Հալէպի գերմանական վարժարանը։ Իր վկայութեամբ՝ «գծագրութեան եւ արտասանութեան դասերուն մէջ միշտ առաջինն էի գրեթէ»[15]։

Այս ուղղութեամբ, հետեւեալ դրուագը կը պատմէ Տիրան. «Լիբանանի 1975ի ցաւալի խնդիրներէն առաջ, այցելութեան գացած էի բարեկամի մը տունը ... հոն հանդիպեցայ պատկառելի կնոջ մը եւ երբ խօսքը բացուեցաւ երգիծանկարչութեան մասին, այդ կինը այսպէս ըսաւ ինծի. «Տիրա՛ն, ասկէ

չատ տարիներ առաջ ես ձեր տունը հիւր եղած եմ, դուն երեխայ էիր եւ փոքրիկ վրայ երկարած, գոյնզգոյն մատիտներով կը գծէիր· կը գծէիր տուներ, ծաղիկներ, տեսակ–տեսակ, տարօրինակ դէմքեր ... Ձեր տան բոլոր պատերը աղտոտած էին քու գծագրութիւններովդ ... Այդ օրէն յայտնի էր որ բան մը պիտի ըլլաս... նկարիչ կամ երգիծանկարիչ»։

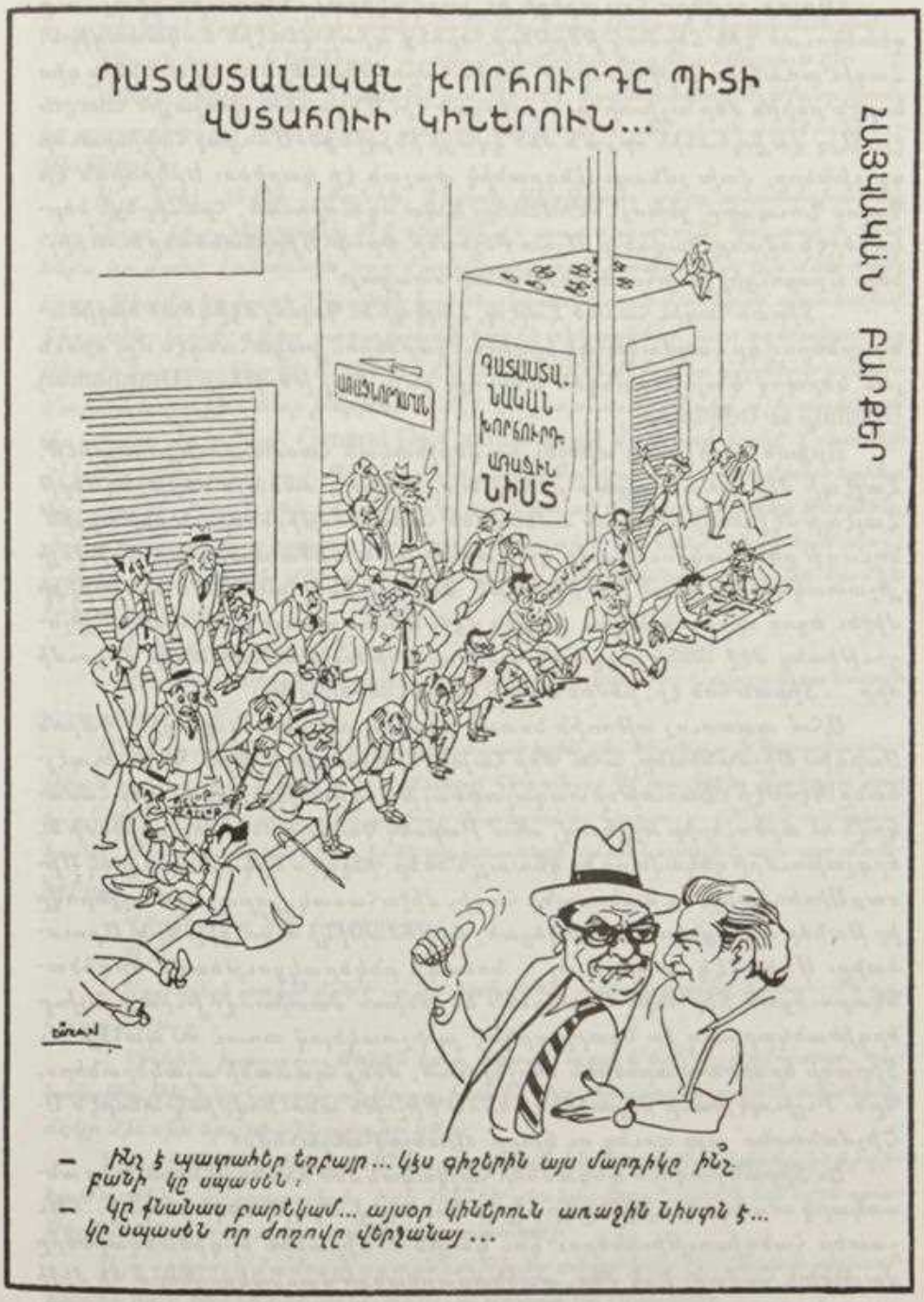
Իր երգիծանկարչութեան կազմութեան եւ անոր կառչելուն մէջ կարեւոր դեր խաղացած էր, ըստ իր խոստովանութեան, այդ օրերուն Հալէպի պետական ճարտարապետ Ֆիլիփ Արփիարեանը՝ պատկառելի անձնաւորութիւն մը, ինք ալ սիրահար մը երգիծանկարչութեան։ Ան անպակաս կ'ընէ իր թելադրութիւնները եւ ցուցմունքները պատանի Տիրանին եւ խանդավառութեամբ կ'ուզէ որ Տիրանը վերջնականապէս կապուի երգիծանկարչութեան ... կռահելով անոր բնածին տաղանդը։

Դեռ պատանի, իր առաջին երգիծանկարը Բարսեղ Կանաչեանինը եղաւ, որ տպուեցաւ Պոլսոյ Կավոշ *երգիծաթերթին մէջ, ուր նոյնպէս կը տպուին Կառվարենցին եւ Մատաթեանին երգիծանկարները։ Օր մը Երուանդ Թոլայեանէն նամակ կը ստանայ· ան կը փափաքէր որ Տիրան կանոնաւորապէս իր թերթին աշխատակցէր*[18]*։*

Պոլիս ապրած կարճ շրջանին, Տիրան կը գտնուի նոր անակնկալի մը առջեւ, որ ապագային պատճառ կ'ըլլայ «երգիծանկարիչ»ի իր հռչակը ամրապնդելու եւ կրկնապատկելու։ «Օր մը, Ե. Թոլայեանը ըսաւ ինծի· «Տիրա՛ն, պէտք է լրջօրէն պատրաստուիս։ Պարահանդէսի միջոցին, որ տեղի պիտի ունենայ Թեփէի սրահին մէջ, նուագի ընկերակցութեամբ երգիծանկարներ պիտի գծես ... ամէն մէկ նոթի հետ մէկ գիծ»։

— Նուագի՞ ընկերակցութեամբ, այդ ինչպէ՞ս կ'ըլլայ։ Վախը մտաւ սիրտս, ... ներկայանալի հագուստ չունէի, Աստուած գիտէ թէ ի՛նչ ժամեր անցուցի մինչեւ պարահանդէսի օրը։

«Վազելով Պէրպէրեան վարժարան, բացատրեցի եղելութիւնը բարեկամներուս։ Մէկէ մը փողկապ առի, չապիկ՝ երկրորդէն, փայլուն կօշիկ՝ երրորդէն, մուխ գոյն զգեստ ... եւ գացի Թեփէի թատրոնը։ ... Ի՛նչ նուագ ... Ի՛նչ զոյգեր ... Ի՛նչ պարեր ... դեկավարութեամբ փրոֆեսոր Միրիճանեանի եւ ի՛նչ ոգեւորութիւն։ Իսկ ես բեմին եռեւը՝ սեւ ֆիւզէնները ձեռքիս ամուր բռնած, սրտատրոփ կը սպասէի ճիշդ այն կենդանիին պէս, զոր պիտի սպանդանոց տանին ... եւ յետոյ այդ սոսկալի, ահռելի մտահոգութիւնը ... հապա եթէ չյաջողէի ...։ Եւ ահա ահաւոր վայրկեանը ... Թոլայեան բեմ եկաւ եւ յայտարարեց· «Թերթիս երգիծանկարիչը նուագի ընկերակցութեամբ երգիծանկարներ պիտի գծէ»ու զիս բեմ հրաւիրեց։ Բոլոր մարմնովս սկսայ դողալ եւ քիչ մնաց մարէի, երբ տեսայ այդ հարիւրաւոր աչքերը որոնք կը դիտէին եւ կը սպասէին անհամբերութեամբ ...։ Նուագը սկսաւ։



– Ինչ է պատահեր եղբայր... կէս գիշերին այս մարդիկը ինչ բանի կը սպասեն։
– Կը ֆնանաս բարեկամ... այսօր կիներուն առաջին նիստն է... կը սպասեն որ ժողովը վերջանայ...

Հայկական բարքեր

«Բոլոր ուժերս հաւաքեցի եւ յարձակեցայ chevaletին *վրայ, ուր զետեղուած էին ճերմակ թերթերը, որոնք պիտի վճռէին ճակատագիրս։ Հազիւ առաջինս վերջացուցած՝ ծափահարութիւններն ու պրաւօները գիս նորէն բերին մեր աշխարհը ... յաջողած էի։ Անդրանիկ փաշային* chargeն էր։ *Այդ վայրկեանին որքա՜ն մեծ զգացի ինքզինքս։ Մոռցայ հարիւրաւոր գլուխները, վախ չմնաց։ Անդրանիկ փաշան էի կարծես։ Երկրորդն էր Պօղոս Նուպարը, յետոյ՝* Venizelosը։ *Ապա ոգեւորուած, հրաւիրեցի ներկաներէն ոմանք, Կավռօյը, Աչոտ Քէչեանը, Փրոֆ. Միրիճանեանը եւ ուրիշներ։ Շլացուցիչ չնորհաւորութիւններ ստացայ»*[17]։

... Տիրան հազիւ հասած Հալէպ, Հալէպի եւ Պոլսոյ մէջ գծած երգիծանկարներով կը կազմակերպէ երգիծանկարներու ցուցահանդէս մը, որուն լաւ կերպով կ՚արձագանգեն տեղւոյն զոյգ հայ թերթերը՝ Սուրիահայ Մամուլը *եւ* Եփրատը։

Որքան ալ Տիրան, մինչեւ իր վերջնական հաստատուիլը Պէյրութ, Հալէպի մէջ առաւելաբար բեմով տարուեցաւ, սակայն մերթընդմերթ Հալէպի մէջ տեղի ունեցած ամենամեծ հանդիսութիւններուն ընթացքին՝ նուագի ընկերակցութեամբ կատարած իր երգիծանկարները անջնջելի յիշատակներ կը մնան թէ՛ իմ եւ թէ՛ Հալէպի ինծի պէս 12էն 15 տարիքի միջեւ եղող պատանիներու մտքին մէջ։ Անմոռանալի է պատանիի յիշողութեանս մէջ 1925ի ազգային Վարժարանի ատենամարզանքի մրցումի օրը ...։ Տիրան հոն էր, բեմին ծայրը դրած chevaletով։

Ահա՛ պատուոյ աթոռին նստած գիրուկ տնօրէնը դպրոցին, Պարոն Սարգիս Շիչմանեանը, ահա՛ մեր հայերէնի ուսուցիչը, Պրն. Կ. Իւլիւպէյեանը (Կէօթէի «Ֆաուստ»ի տաղաչափեալ թարգմանիչը), չոր ու ճիգ հասակովն ու արծուերիբ աչքերով, ահա՛ Բարսեղ Կանաչեանը, մեր սոլֆէժի եւ երգչախումբի ղեկավարը եւ դեռ այլ մեծեր, ինչպէս երկայնաբազուկ Միսաք Սիսեռեանը, եւ մանաւանդ հազիւ մինչահասակ, յարաչարժ աչքերովը իր թանձր ակնոցներու տակին կեցած, մաթեմաթիկի ուսուցիչ, Պրն. Արուսեանը։ Մէկ–մէկ, բոլորն ալ ... նուագի ընկերակցութեամբ երգիծանկարուեցան Տիրանին եռանդուն եւ անխօս մատիտով։ Իւրաքանչիւր երգիծանկարուող իր նկարը գրեթէ յափշտակելով առաւ ու պահեց։ Եւ Տիրանի երգիծանկարներէն ներշնչուած, մենք պատանի աշակերտներս, Պրն. Իւլիւպէյեանը մկրտեցինք «Տոն Քիշոթ» անունով, իսկ տնօրէն Ս. Շիչմանեանը՝ այդ գունդ ու կլորը՝ «Մանչօ Բանչա»ով։

Եւ Տիրան բազում անգամներ հայկական մեծ ձեռնարկներուն իր անսակարկ օժանդակութիւնը կը բերէր նուագով–երգիծանկարներով։ ... Եւ չատեր հանդիսութիւններու կու գային ... Տիրանին երգիծանկարները վայելելու համար։ Իսկ մեզ, ատենամարզանքի մասնակցողներս՝ (ի միջի այլոց Կ. Փոլատեան, Խաչիկ Արարատեան, Սիրանոյշ Բարունակեան, գիս

եւ ուրիշներ) կ'օժտէր հրեչտակի զոյգ թեւերով թռչողի կերպարանքով։

Տիրան նուագի նոթերով յօրինող անմրցելի երգիծանկարիչն էր։

1926էն մինչեւ 1948, Տիրան Պէյրութի մէջ, երգիծանկարչութիւնը ըրաւ իր պաշտօնական ասպարէզը, առանց հեռանալու բեմական գործունէութիւններէն։

Այս 1941–1945ի շրջանին, Տիրան թերթերու զոյգ պատասխանատուներու հետ Massoudի մէջ aperitif մը առած պահուն, Պուաստրի հետ ներս կը մտնէ Լոնտոնէն նոր ժամանած հարիւրապետ մը։ Ան մեծ ոգեւորութեամբ կը խօսի Տիրանին երգիծանկարներուն մասին եւ դառնալով Տիրանին, կ'ըսէ. «Ձեր քաղաքական երգիծանկարները շատ օգտակարութեամբ կը սպասենք En Route եւ Le Canard Libreի մէջ։ Ձեր գործերը յաճախ կ'արտատպուին օտար թերթերու մէջ. կը չնորհաւորեմ ձեր աշխատանքը։ Առաջարկ մը ունիմ. General De Gaulleը թերթ մը պիտի հանէ Լոնտոնի մէջ Marianne անունով։ Պէտք ունինք երգիծանկարիչի մը եւ մտածեցինք ձեր մասին։ Ի՞նչ է ձեր կարծիքը։ Կէսօրէ առաջ կ'աշխատիք մեր թերթին, յետոյ ամբողջ օրը ազատ էք։ Աքանչելի առիթ մը հեռուները երթալու. կրնաք վեց ամիսէն մեծ անուն մը հանել։ Եթէ համաձայնիք, 24 ժամէն Լոնտոն կ'ըլլաք»։

— Լաւ, բայց ընտանի՞ք ս։

— Ձեր ընտանիքին հետ կը հաստատուիք Լոնտոն եւ կ'ըլլաք Ֆրանսացի ... լաւ մտածեցէ՛ք։

Անել դրութեան մէջ էի։ Երկար մտածեցինք եւ եկանք այն եզրակացութեան որ կարելի չէր այս պայմանով հեռանալ Պէյրութէն։ Յաջորդ օրը երբ Grand Serail գացի, գնդապետը մօտեցաւ եւ հարցուց. «Ի՞նչ է պատասխանդ, ի՞նչ որոշեցիր»։ Երբ իրեն բացատրեցի որ անկարելի է այս պայմաններով,

— Վերջնակա՞ն է, հարցուց։

— Այո՛։

— Աքանչելի առիթ մըն է որ կը փախցնես, շատ կը ցաւիմ Տիրան, մե՛ղք, հազա՛ր մեղք[18]։

... 1945ին, խաղաղութենէն ետք, Տիրան այցի կ'երթայ Եգիպտոս, ուր ծանօթութիւն կը հաստատէ Սարուխանին հետ, իրարու կը բարեկամանան, մէկը միւսին երգիծանկարը կը գծէ։

Տիրան 1943էն մինչեւ 1973 արաբական Ալ Տապպուր (պիծակ) երգիծաթերթին կ'աշխատակցի։ Իսկ 1947էն սկսեալ Ֆրանսերէն Le Soir օրաթերթին մնայուն աշխատակիցը կը դառնայ։

Այդ օրերուն մամուլի գրաքննութիւնը անպակաս էր։ Ուստի յոդուածագիր կամ երգիծանկարիչ, զգուշութեամբ կը չարժէին։

Տիրան ազատ մուտք ունէր Լիբանանի Խորհրդարանի նիստերուն



Վագրին հանգիստը

ընթացքին եւ վերնայարկէն, Խորհրդարանի յայտնի դէմքերու քրոքինները կը գծէր։ Ապի Շահլա, Ռիատ Սոլհ, Էմիլ Լահուտ, եւ բազում ուրիշներ իր գիծերուն կ'ենթարկուէին։ Ռիատ Սոլհ, Լիբանանի վարչապետն էր եւ օրուան զօրաւոր մարդը, զոր Տիրան դեռ մօտէն չէր ճանչցած, թէեւ անոր երգիծանկարները արաբական բազում թերթերու տուած էր։ Օր մը, մամուլի կողմէ Ռիատ Սոլհին ի պատիւ տրուած cocktail*ի մը ընթացքին, Տիգրան Թոսպաթ զինք կը ներկայացնէ վարչապետին։ «Ծուզուած էի քիչ մը։ Ինքն ալ կարծես ուրախ էր զիս ճանչնալուն։ Բացատրեցի իրեն մտահոգութիւններս ... Անակնկալ մըն էր ինծի համար, երբ ըսաւ. «Ջանազան թերթերու մէջ հրատարակած ձեր բոլոր երգիծանկարները կը պահեմ եւ կը ցուցադրեմ ամէնուն— բարեկամներուս, քաղաքական անձնաւորութիւններու, տեղացի եւ օտար դիւանագէտներու։ Տե՛ս Տիրան, եթէ ի նպաստ կամ հակառակ ինծի գծես, նո՛ւյնն է ... դուն իմ "propagande"ս կ'ընես, առանց ուզելու կամ գիտնալու, մանաւանդ եթէ երգիծանկարը յաջող է եւ խայթող։ Շարունակէ՛ ... առանց տատամսելու, — եւ աւելցուց,— քաղաքականութիւնը տեսակ մը լարի վրայ խաղալ է, շատ ճկուն եւ նուրբ պէտք է գիտնաս խօսիլ եւ համոզել»*[19]։

Տիրան նոյն երգիծանկարը երեք անգամ կը գծէր երեք տարբեր թերթերու մէջ. Ալ Սայեատին համար կը մտածէր անոր տիրոջ Սայիտ Ֆրէյհային պէս, Ալ Տապպուրին համար՝ Միշէլ Մքարզէլին պէս, իսկ Le Soir*ին՝ իր ուզածին պէս։*

Այս մեծ թիւով եւ բազմալեզու օրաթերթերու, շաբաթաթերթերու եւ պարբերաթերթերու մէջ, մօտաւորապէս 30,000 *երգիծանկարներ կը վխտան մին միւսէն տարբեր, մին միւսէն խայթող, եւ միշտ մին միւսէն յաջող ու փնտուռուդ...։*

1975ի եղբայրասպան կռիւը գրեթէ առանց բացառութեան Լիբանանի մէջ բնակող ամէն անձի ձեւով մը վնաս հասցուց ... առաւել կամ նուազ չափով։

Սակայն Տիրանին հասցուած վնասը միմիայն Տիրանին պէս տոկուն նկարագիր ունեցող անձ մը կրնար չրջանցել, վերսկսելու համար իր յարատեւ աշխատանքը։ Արդարեւ, Տիրանին արուեստանոցը որ կը գտնուէր Պապ Իտրիս, 1975ին գոհ գնաց հրդեհի եւ կողոպուտի։ Տիրան, մէկ շաբթուան գինադուլէն օգտուելով կ'երթայ իր աշխատանոցը, ականատես ըլլալու հրդեհի աւերներուն առընթեր, տրցակներով երգիծանկարներու փճացումին։ Իր անտիպներէն վտիտ մէկ մասը, զոր տարած էր իր բնակարանը, դէպքերէն առաջ, Հայաստանի մէջ տալիք ցուցահանդէսին որպէս առաջնեղան միակ փրկուածները։

Տիրան Ա.Է մեան չէ բաւարարուած աւելի քան 30 անուն մամուլի էջերը ողողելով, այլ ձեռնարկած է երգիծանկարչական լայն տարածքով ստեղծագործութիւններու։

1950ին Le Soirի մէջ ծնունդ կու տայ իր հռչակաւոր «Ղանթուսին արկածախնդրութիւնները» գործին, 200 դրուագ—պատմութիւններով։ Տիրանի խօսքերով, «Ղանթուս միջին լիբանանցիի տիպարն է, ողջամիտ, սրամիտ ու խորամանկ։ Ան ամէն տեղ է, կը քննադատէ, կը հակաճառէ ու կը խծրծէ, բայց համակրելի է միշտ»։

Le Soirէն «Ղանթուսի արկածախնդրութիւնները» արաբական եւ հայկական զանազան թերթերու մէջ արտատպուած են օրը օրին։ Ղանթուս կը շարունակէ իր արկածախնդրութիւնները հասնելու համար 1977ին, այսինքն Լիբանանի եղբայրասպան կռիւներուն։ Ղանթուս ամէն գործ կ'ընէ. օրուան համեմատ՝ լումայափոխ է, որ իր դրամները կը փոխադրէ ճաշամանին մէջ եւ նման ճարպիկութիւններ՝ «պոչ բռնելէ» ազատուելու համար։ 1975ին, Ղանթուսին աչքերը կ'ըլլան կարճատես, ուստի ակնոց կը դնէ։ Ան ատեն կը տեսնէ իրականութիւնը ... Պէյրութ քաղաքին կեդրոնը քանդուած ...։ Կ'արցունքոտին աչքերը եւ Ղանթուս կը նախընտրէ վար դնել ակնոցը ... ու մնալ կարճատես...[20]։

Տիրան, խօսելով Ղանթուսի մասին, կ'ըսէ. «Կեանքիս երազն է զայն տեսնել «փոքր պաստառ»ի վրայ սփռուած»։ Ղանթուս իր ստեղծած զաւակն էր, եւ ամբողջ Լիբանանը զայն որդեգրեց ... իրրեւ ամբողջական միջին լիբանանցին։

1968ին Տիրան կը պատրաստէ հոյակապ գործ մը՝ Թումանեանի Քաջ Նազարը, պատկերազարդուած 140 երգիծանկարներով։ Իւրաքանչիւր երգիծանկարին մեկնաբանութիւնը տրուած է Թումանեանի խօսքերով ...։ Բայց այդ խօսքերուն հոգի ու թռիչք տուողը եղաւ Տիրանը իր գիծերուն կատարելութեամբ, գոյներուն համաձրութեամբ եւ արտայայտութեամբը

հերոսին ու զինք չրջապատողներուն։ Ի՛նչ խօսուն են այդ երգիծանկարները եւ ճոխ։

Հայրենիքի Ձայնը՝ «*Քաջ Նազարը Հիացնում է*» յօդուածով կը գրէ։ «*Այս գիրքին մէջ մէկը յատկապէս հիացմունք ու անկեղծ ժպիտ է առաջացնում։ Յովհաննէս Թումանեանի Քաջ Նազարն է՝ հրաշալի չքեղ տպագրութեամբ, որ հնարաւոր է դարձել պէյրութահայ յայտնի երգիծանկարիչ Տիրան Ազէմեանի պատկերազարդումների շնորհիւ, թէեւ այնքան էլ հեշտ չէ գեղարուեստական նման բարձրարուեստ աշխատանքները լոկ պատկերազարդումներ անուանել, դա Քաջ Նազարի իւրատեսակ վերարտադրումն է, գոյների եւ գծերի լեզուով*»[21]։

Նոյն առիթով, Ջարթօնքի մէջ, գրուած է հետեւեալը.— «*Հայ գիրքի պատկերազարդման պատմութեան մէջ, որ հարուստ է չքեղ իրագործումներով մեծ վարպետներու, Տիրան Ազէմեանին այս գործը կը գրաւէ իւրայատուկ տեղ մը շնորհիւ այն իրողութեան, թէ՝ «ի վերուստ» կոչեցեալ երգիծանկարիչի մը յատակատեսութեամբ, չի հանդիսանար միայն լուսաբանումը ծիծաղելի երեւոյթներուն, այլ կ՛ընէ նաեւ ամբողջական վերապատմումը անոնց, սրախօս ու հմայիչ ոճով իր գիծերուն ու գոյներուն*»[22]։

Սփիւռքի մէջ, Նչան Խոշաֆեան, Տիրանի գործունէութեանց նուիրուած իր լայնածաւալ յօդուածով, Քաջ Նազարի առիթով կ՛ըսէ։ «*Առիթը ունեցած ենք մօտէն տեսնելու նկարները, օրը օրին հետեւելով արուեստագէտին կողմէ իրագործուած բոլոր կատարելագործութիւններուն, որոնց վրայ հիմնուելով կրնանք վկայել անոնց բացառիկ արժէքին մասին, որ հիմնովին կը վերակենդանացնէ Թումանեանի գործին ոգին ու երեւակայութիւնը*»[23]։

Սովետական Արուեստի մէջ կը կարդանք։ «*Այս իմաստով (ծրագրայնութիւնը, որոշակի թեման ամբողջապէս բացայայտելու ձգտումը), արուեստագէտի ձիրքը յատկապէս ակնառու է Քաջ Նազարի մէջ։ Հնարամտօրէն օգտագործելով գրական երկի ընձեռած հնարաւորութիւնները, Տիրան Ազէմեան առանձին առանձին թերթերով սկսում եւ աւարտին է հասցնում սաթիրական հեքիաթի ողջ պատումը։ Կարեւոր հանգամանք է այն, որ նկարիչը հարազատ մնալով հեքիաթի ոգուն, այժմէականացնում է իր հերոսներին։ Նրա պատկերացմամբ եւ տեքստերի դիպուկ ընտրութեամբ ամէն մի թերթ ուրոյն հնչեղութիւն է ստանում, միաժամանակ մնալով որպէս ամբողջականի մի մասը։ Նման մօտեցումն էլ հենց կոմպոզիցիոն կուռ միասնականութիւն է հաղորդում ողջ շարքին*»[24]։

Տիրան Ազէմեան սիրահար մըն էր Թումանեանի գործերուն, որոնք իրօք իրենց պարզութեան մէջ անգամ ընկերային լուրջ հարցերու արտայայտութիւնը կը ցոլացնեն, ըլլա՛յ Քաջ Նազարի, ըլլա՛յ Անխելք Մարդոյի, մանաւանդ՝ Կաթիլ Մը Մեղրի մէջ։

Տիրանի սուր գրիչը, իր անկրկնելի գիծերու ուժով, Թումանեանի ոգին, միտք բանին, կը վերակենդանացնէ ... գեղարուեստական ըմբռնումի առընթեր։

1969ին, Տիրան կը պատրաստէ «Երկինքը Փուլ կու գայ» երգիծապատկերը, Լիբանանի հեռատեսիլի պատուէրով։

1972ին, ան կ'իրագործէ Թումանեանի Անխելք Մարդը 55 նկարներով։

Տիրան Ահէմեան վերոյիշեալ յաջ պաստառով երգիծագրական գործերուն ձեռնարկելէ չատ առաջ, Հալէպ եղած շրջանին, երգիծանկարներով զարդարած էր Սուրիահայ Տարեգիրքը։ Իսկ 1951ին՝ Ծիծաղ–Ազգայինն–Միջազգայինը՝ Թուրիկի սուր եւ հիմարով օծուն յօդուածներու հատորին երգիծանկարազարդումն ալ ըրած էր։

Այս 590 էջնոց հատորը, ինքզինք «չորրորդ» երգիծարան հռչակող Մհրան Թուրիկեանի հեղինակութեամբ, առաւօրէն ճոխացուած է աննման Տիրանի 45 երգիծանկարներով, որոնք գրիչով գրուած յօդուածներուն անջնջելի պատկերացումը կը դրոշմեն ընթերցողին մտքին մէջ։

Մեր ազգային կեանքին մօտ 35 տարուայ ցոլացումը հոն քանդակուած է քաղաքական անձնաւորութիւններու, եւ մանաւանդ մտաւորականներու հոլլին (թէ՛ մասնակի եւ թէ՛ հաւաքական) ցուցադրութեամբը ... Տիրանի անչեղ երգիծանկարներով։

Մօտ 30 տարիներու շրջանի մը (1929–1959) աւելի քան 60 անուն գրող թէ մտաւորական հայ անձնաւորութիւններու պատկերները ունինք Տիրանին երգիծանկարներով։

Տիրան իրօք, «ի վերուստ ընտրեալ» մըն էր· որ ոչ միայն մարդ էակին հոգեբանութիւնը ակնթարթօրէն կը հասկնար, եւ զայն կը բանտէր իր երգիծանկարով, այլ նաեւ՝ կենդանիներու։ Թէեւ անոնք անխօս, սակայն անոնց լեզուն կը հասկնար այնքան լաւ որ իր մօտ 20 երգիծանկարներով Գեղարդի Հասկցողին շատ բարեւ առակագիրքը պատկերազարդեց անսխալօրէն, գանոնք (կենդանիները) զգեցնելով աչքի արտայայտութիւններով, ձեւի փոփոխակով։

ՅՈՒՅԱՀԱՆԴԷՄՆԵՐ

Տիրանի երգիծանկարներու գանգուածային արտադրութիւնը կը սկսի 1937ին, երբ արդէն նշանակուած էր L'Orientի պաշտօնական երգիծանկարիչը։

Պէյրութի իր առաջին կարեւոր ցուցահանդէսը տեղի կ'ունենայ 1961ին, Galerie Alecco Saabի մէջ։ Le Soir թերթը առաջինը կ'ըլլայ արժագանգողը՝ ցուցահանդէսի բացումին։ Յօդուածին վերտառութիւնը ցնցիչ որակումով

կ'ըլլայ "D'Artagnan de la Plume"։ Յօդուածագիրը հարց կու տայ. «Երգիծանկարնե՞ր ... ո՛չ, նկարագիրներու radioscopieներ։ Իրօք, մարդը ամբողջութեամբ կը յայտնուի գծագրութիւններու մէջ։ Անձնաւորութիւններ կը խնդան, կը չարժին, կ'ոգեւորուին Galerie Alecco Saab ցուցասրահին ամենավերջին չարքին։ Անոնց «հայրը» կրնայ հպարտանալ իր ծնունդներով քանզի զանոնք վերածնեց իրենց նկարագրին պատկերովը, իրենց հոգիին պէս ... իր (երգիծանկարիչին) անկուչտ բայց գուրգուրոտ «հիւմոր»ին պրիսմակէն անցընելով։

«Այս ցուցահանդէսին առիթով ան կը պնդէ թէ երգիծանկարչութիւնը առաջնակարգ արուեստ է (ոչ թէ կրտսեր), նման մեծ նկարիչներուն (Toulouse Lautrec, Goya, եւայլն) արուեստին։ — Ի տես Տիրանի քաղաքական դէպքերու առթիւ գծած երգիծանկարներուն, յօդուածագիրը կը գրէ.— Քաղաքա–ծաղրական (politico-satirique) երգիծանկարիչ մը գիտէ ոչ միայն մեկնաբանել օրուան դէպքերը եւ համադրութիւն ստեղծել, այլ զանոնք նախատեսել, փորձել մարգարէ ըլլալ եւ նախապատրաստել հանրային կարծիքը ինչպէս կ'ընեն Searleը Punch թերթին մէջ, եւ Steinbergը New Yorkerին մէջ։

Պէյրութի նոյնպէս ունի իր այդ երգիծանկարիչը»[25]։

Gazette Litteraire կ'աւելցնէ. «Լիբանանեան ամբողջ քաղաքականութիւնը հոն ներկայացուած է, ինչպէս նաեւ գիրի եւ արուեստներու աշխարհը։ Հոն է գեղագիր նկարիչը, հռչակաւոր George Mathieuն։ Տիրան այլ մեծ երգիծանկարիչներէ (ինչպէս օրինակ Օթթօ Սոկլով, Սիրլ, Սինէ, Khant, Ամի եւ մանաւանդ Mose) կ'անդրադառնայ եւ իր խոստովանութեամբ կ'ըսէ. «Ես կը փնտռեմ ժպիտը եւ ոչ թէ խնդուքը»[26]։

Ազքի կը զարնեն «Պեքասյի հսկային» (Իպրահիմ Հայտար) եւ Ք. Շամունին ու Ք. Ժոմպլաթին երգիծանկարները այլ երգիծանկարներու առընթեր։ Տիրան կը բացայայտէ ցոլացում մը իր ներաշխարհէն. «Հիւմորը չատ բարակ պատ մըն է, միջնորմ մը ճափոնական թուղթով, զոր պէտք չէ հրել։ Մակեցէք զայն եւ ահա կ'իյնաք գեհհկութեան մէջ»։

«Այս առաջին ցուցահանդէսին առիթով Տիրան, որ գիտակից է իր գիծերուն կատարելութեան, այսպէս կը խոստովանի. «Եթէ ուզեցի որ ըլլայ այս ցուցահանդէսը Alecco Saab Galerieի մէջ, ապագային երգիծանկարիչներու սալոն մը կանգնելու տեսիլքով ըրի, քաջալերելու համար երիտասարդները՝ պահպանելու իրենց ambitionը»։

«Իրօք, պիտի ոգեւորուինք այս ցուցահանդէսին ի տես, ցուցահանդէս՝ ուր կը յայտնուի Տիրանի տիրականութիւնը իբրեւ անմրցելի երգիծանկարիչ մը»։

Ազդակի մէջ, այս ցուցահանդէսին առթիւ, ի միջի այլոց կը կարդանք. «Տիրանին գիծերը ... Ահաւասիկ ամբողջ գաղտնիքը իր արուեստին։ Տիրանի



تحطمت رؤوس الطغاة على الصخرة اللبنانية عبر التاريخ

«կենսական տարածութիւն»ը ինչպէս կը սիրէ ինք ըսել, գլուխն է։ Մարմնին մնացեալ մասերը իրեն համար այդ գլուխով յատկանշուող նկարագիրը աւելի չեչտելու կամ այդ գլուխին պատուանդան հանդիսանալու կը ծառայեն»[27]։

Իսկ Վ. Հաքիմ, կը ծանրանայ, առաւելապէս, «Ղանթուս»ի արկածախնդրութիւններուն չարքին վրայ։ Ան կը գրէ. «Եղիցի Ղանթուս եւ եղեւ Ղանթուս»։ Ղանթուս թերթավաճառ կը յայտարարէ. ««13 զոհեր» ... Թերթերը կը գնուին ... սակայն այդ լուրը չկայ հոն։ Գնորդները կ'ուզեն գինք փնտռել։ Ան արդէն անհետացած է։ Ղանթուս սրճեփ, Ղանթուս լուսամփոփ։ Ղանթուս հեծանիւի մրցումին իր փեթակի մեղուները կ'արձակէ իրեն մրցակիցներուն վրայ եւ կը չահի...։

Աչքի կը զարնեն երգիծանկարները Ռաշիտ Քարամէի, Էմիր Մեճիտ Արսլանի, Աֆիֆ Թիպիի, Տիգրան Թոսպաթի, Անրի Քեքոմեի, Կապրիէլ Թրատի, Տոքթ. Երուանդ Ճիտեճեանի, Երեսփոխաններ Խաչիկ Պապիկեանի եւ Սուրէն Խանամիրեանի, Վահէ Սեթեանի, Փասքալ Փապուճեանի, որ իր հասակը կը չափէ իր չինած եկեղեցիներուն հետ»։

Haig Club ակումբի 12 Դեկտեմբեր 1969ի ցուցահանդէսի մասին Le Soir կը գրէ. «Հոն հաւաքուած են 40 տարուայ ընթացքին արտադրուած մեծ թիւով երգիծանկարներէն մօտ 200 հատ, որոնք, տրամաբանական ձեւով ցուցադրուած, կը վկայեն Տիրանին անվիճելի վերելքը իր արուեստին մէջ, որուն հիմնադիրը եթէ ինք չէր Լիբանանի մէջ, եղաւ սակայն թիւ մէկը, գագաթը երգիծական նկարչութեան»։ Այս երկար յօդուածը լայնօրէն վեր կը հանէ Տիրանին գիծերուն անմրցելիութիւնը, Ղանթուսի ստեղծագործութիւնը եւ վկայութիւնը Լիբանանի քաղաքական կեանքին։ Ապա կը ծանրանայ լիբանանեան եւ միջազգային քաղաքականութեան եւ կ'աւելցնէ. «Մենք պէտք է շնորհակալութիւն յայտնենք Տիրանին պատմութեան դասին համար, որ կը թարմացնէ աւա՛ղ, մեր յիշողութիւնը։ Այս չարքին մէջ կը տողանցեն նաեւ Տր Կոլը, Փոմփիտուն, Ֆիտէլ Քաստրոն, Մաօ Ցէ Թունկը, Նիքսընը։ Տիրան չէ մոռցած Իսրայէլը եւ կը նկարագրէ ճշմարտութիւնը մեծ վարպետութեամբ ուր «ազատութեան արձան»ը հրեայ մըն է, որ կը ծածանէ ջահի փոխարէն մեծ տոպրակ մը տոլարներով լեցուն»[28]։

Իսկ Magazine այս ցուցահանդէսին առիթով կը գրէ. «Մօտ 50 տարի արդէն, Տիրան երգիծանկարչութեան երէցն է Լիբանանի մէջ, Տիրան տէրն է արդէն մօտ 25,000 նկարներու, որոնք կը պարփակեն թէ՛ ընկերային եւ թէ՛ քաղաքական կալուածները»[29]։

Զարթօնք, նոյն ցուցահանդէսին առիթիւ վեր կը հանէ բացառիկ գեղեցկութեամբ երգիծանկարը Արշակ Զօպանեանի «Վերջին Մաղիկը» յորջորջումով։ Ծօդուածը գովքը կ'ընէ Ղանթուսի աչքառու չարքին ... Ղան-

թուսը կոչելով «երգիծանկարիչին հոգեզաւակը»[30]։

L'Orient հետաքրքրական կը գտնէ ցուցադրութիւնը Կավոշի մէջ լոյս տեսած առաջին երգիծանկարին եւ Հայկ Քլապի վերջին երգիծանկարներուն (որոնցմէ ալբի ինկողը կ'ըլլայ Տոքթ. Երուանդ Ճիտեճեանը)՝ այն ահագին ինքնավստահութիւնը, որ այժմ իր մատիտի հարուածները առած են։ «Ան (մատիտի հարուածները) հասցուցած է այն վիճակին, որ կը զանազանուի երգիծանկարչութեան մէջ... թաթին հարուածը որ չի խնայեր»։

«Հոն կը տեսնենք վերածնիլը շրջաններու. «Ռիւատ Սոլհ մը, Ֆէսը հակած, Լինտա Սրբոսք մը աւանդական յարդարանքով, Մուսոլինի մը կռիւի մէջ, Քամալ Ժոմպլաթ, Հիթլէր մը հռոմէացի հերոսի պէս գոռացող Veni vidi vici, եւ էմիր Մեհիա մը եւ այլն։ Տիրանին արուեստը, միշտ ջղուտ եւ ուժեղ, մեզի կը խոստանայ դեռ բազմաթիւ խանդավառող հեռանկարներ»[31]։

1972–1973 Տիրան կը մասնակցի Grenier des Artistesի կողմէ կազմակերպուած ցուցահանդէսին։

1974ին, Թեհրանի հայ համալսարանականներու հրաւէրով իրենց ակումբին մէջ, Տիրան իր գործերուն մէկ մասին ցուցահանդէսը կու տայ։

Թէ՛ Ալիք թերթը, եւ թէ՛ պարսկական թերթերը հպարտանքով եւ լրիւ գնահատութեամբ կ'արձագանգեն Տիրանին այս ցուցահանդէսին։

Ապա 1974ին նոյն ցուցահանդէսը կը կրկնուի Նոր Ջուղայի հայ ակումբին մէջ, նոյն հետաքրքրութիւնը ստեղծելով ոչ միայն հայ համայնքին մէջ այլեւ թաւրիզցի զարգացած պարսիկներուն մօտ մանաւանդ։

1974ի պարսկական այս ցուցահանդէսով, հայը, որ երբեք խորթ չէր եղած պարսիկին մօտ 1660էն ասդին, աւելի արժեւորուեցաւ երգիծանկարչութեան յաղթանակով։ Թեհրանի ցուցահանդէսին առիթով, Ազդակ կը գրէ. «Մանօթ արուեստագէտին գործերը ջերմ ընդունելութիւն գտած են հայ թէ օտար շրջանակներէ ներս։ Մեծ թիւով այցելուներ դիտած են Տիրանի երգիծանկարները, որոնք կը յայտնաբերեն բացառիկ ձիրք ու տաղանդ։ Թեհրանի հայ թէ օտար թերթերը ջերմ գնահատանքով արտայայտուած են հայ արուեստագէտին մասին»[32]։

1975ի Մարտին եւ Ապրիլին, Հալէպի Comité du Centre Culturel Arabeի եւ Սարեան Ակադեմիայի հրաւէրով, Տիրան կու տայ լայն ցուցահանդէս մը, դասախօսութիւններու շարքի մը ընկերակցութեամբ։ Նոյն տարուան Հոկտեմբերին, Սփիւռքահայութեան հետ Մշակութային Կապի Կոմիտէի հրաւէրով, նոյն Կոմիտէի սրահներուն մէջ կը կատարուի Տիրանի երգիծանկարներուն ցուցահանդէսը։ Այս առիթիւ, Սովետական Արուեստը Տիրանի մասին կը գրէ. «Սուր դիտողականութեամբ օժտուած, համաշխարհային երկրորդ պատերազմի հենց սկզբից [նա] իր ամբողջ ուժը ուղղում է միջազգային ռէակցիայի ոտնձգութիւնները մերկացնելուն։ Որոշակի

ատելութիւնը ֆաշիզմի դէմ, Ազէմեանին դարձնում է առաջադէմ մարդկութեան, Սովետական Միութեան ջերմ բարեկամը»։ Կը յիշատակէ նաեւ «Հինները եւ Նորերը» խորագիրով չարքին մէջ «աչքի են ընկնում Վահան Թէքէեանը (Մէկ Հատիկ), Անդրանիկ Մատուկեանը, Արամ Պաչատրեանը եւ ուրիշներ։ Դրանք տրուած են խարակտերների սուր ըմբռնումով, զուսպ եւ արտայայտիչ գծանկարով»։ Թերթին մէջ արտատպուած են Վահան Թէքէեանին երգիծանկարը՝ Մէկ Հատիկը ընորոշումով, եւ Հիթլէր՝ կանգնած Մուսոլինիի ուսերուն կը փորձէ հասնիլ Լենինկրատ եւ Մոսկուա, տակը գրուած՝ «Ձեռ հասնի»[33]։

Հետաքրքրական է La Revue Du Libanի յօդուածը՝ Diran en Arménie վերտառութեամբ, ուր կը խօսուի Տիրանի Հայաստան տալիք ցուցահանդէսի նախապատրաստութեան մասին։ Այս առթիւ պիտի ստեղծուէր նոր պատկերազարդուած երգը երգիծանկարչութեամբ "Partant pour l'Arménie" որ վերանուանուեցաւ Le Monde de Diran։ Այս մեծ երգիծապատկերը, գծուած Տիրանին կողմէ, կը ներկայացնէ Տիրանը՝ գեղադէմ եւ ժպտուն, առոյգ երիտասարդը, ձախ ձեռքին բռնած դրօշակիր Քաջ Նազարը, իսկ աջ ձեռքին՝ գրկած Անխելք մարդը, Ղանթուսը, իր հոգեզաւակը՝ իր առջեւէն վազող, չալկած պայուսակ մը՝ «դէպի Երեւան» որ կը կչռէ մօտ քսան քիլօ, պարունակելով դիմանկարներ, քաղաքական երգիծանկարներ՝ տեղական թէ միջազգային, երկրորդ համաշխարհային պատերազմը, «Երկինքը փուլ կուգայ»ն եւ Ղանթուսի արկածախնդրութիւնները.... եւ ահա Տիրան հսկայաքայլ կը փութայ ի Հայաստան...[34]։

1978ին իրարայաջորդ երեք ցուցահանդէսներ, մին՝ Համազգայինի «Վասպուրական» սրահին մէջ, երկրորդը՝ Ծովակիմեան–Մանուկեան երկրորդական վարժարանին մէջ, իսկ երրորդը՝ Դարուհի Ծակոբեան աղջկանց վարժարանին մէջ։

Կանչ, նշելէ ետք, թէ որեւէ այլ ժողովուրդի մշակոյթի մէջ ալ– ինչպէս մեր մշակոյթին մէջ– քիչ են երգիծաբաններն ու երգիծանկարիչները, կը հաւաստէ թէ պատճառը «մշակոյթի այդ մարզին պահանջած բացառիկ բազում ձիրքերու միաձուլումն է»։ Հոն ցուցադրուած ստեղծագործութիւնները, մօտ 100 կտոր, էին որոնք փրկուած եղան հրդեհէն եւ թալանէն զոր 1975ին պատահեցան Տիրանի աշխատասրահին մէջ, Պապ Իտրիսի մէջ[35]։

«Քաղաքական կեանքէն ներս Տիրանի քննադատական սուր աչքէն ոչ մէկը կը վրիպի։ «Ղանթուսի արկածախնդրութիւնները»ու ընդմէջէն լիբանանեան ամբողջ «տրամ»ը կը մերկացուի իր կարեւորագոյն փուլերով։ «Հայկական բարքեր»ու չարքը, մօտաւորապէս տասը կտոր, կը մոխրացնէ բովանդակ արժանապատուութիւնը։ Անխելք մարդովը կարծէք կը նկարագրէ այսօրուան հայ մարդուն մտահոգիզոնը։ Քաջ Նազարով՝ իր


ԽԱՂԱՂՈՒԹԻՒՆ

աղբիւսին մէջ յոխորտացող աքլորը որ առանց ամչնալու հերոսի երազներ կը հիւսէ»։

«Վասպուրական» սրահին մէջ տեղի ունեցած ցուցահանդէսին առիթով, La Revue Du Liban թերթին վերտառութիւնը յատկանշական է. "Diran Le Doyen des caricaturistes"։ Թերթը կ'արտատպէ իր երգիծանկարներէն մի քանին, օրինակ, «Քաջ Նազարը պատերազմի կ'երթայ», «Արամ Խաչատուրեան կը ճախրէ սուրերու պարով», «Հիներն ու նորերը որ ճանչցայ», «Հայկական բարքեր», «Քաջ Նազար», «Անխելք մարդը», «Ղանթուսի արկածախնդրութիւնները»։

«Ցուցադրուած գործերը կը պարփակեն Տիրանի արուեստին բոլոր երեսները, այնուամենայնիւ կարեւոր է յիշել, որ Արուեստագէտը իր ամբողջ կեանքի տեւողութեան պաշտպանած է արդարութիւնը։ Իր սուր եւ արդարադատ նայուածքը ընկերային, ազգային եւ մարդկային բոլոր խնդիրներու առջեւ եղած է անաչառ։ Երբեք նպատակ չէ ըրած խնդացնելը, այլ մղած է հանդիսատեսը անդրադառնալու եւ ի հարկին տրտմելու կամ բողոքելու ... եւ միթէ հո՞ս չէ մեծութիւնը երգիծանկարիչին որ իր տաղանդը ի սպաս կը դնէ մարդկային հոգիները ցնցելու անսպասելի սրամտութեամբ մը»։ Տիրանին յատկանիշերն են մեծ երեւակայութեան տէր, գծագրութեան «վիրտուոզ» մը, յստակ ու ժուժկալ գիծերով, քիչով շատը ըսելու կարողութեամբ օժտուած։ Իր համադրողի (composition) ինքնատպութիւնը զինք կը դասէ վարպետներու չարքին։ Գոյներու համադրութիւնը լաւագոյնս կը համապատասխանէ գծային ուժին, ընդհանուր ներդաշնակութիւն մը կազմելով»։

Այս երեք իրարայաջորդ ցուցահանդէսներուն առընչութեամբ, Արարատ օրաթերթը «Վերջին մեծը՝ Տիրան Աճէմեան» վերտառութեամբ յօդուածին մէջ, կը գրէ. «Ցուցահանդէս մը ուր կը տեսնենք փռուած մեր «բարքերը», մեր «կարողութիւնները», մեր բոլոր վէրքերը ... եւ բնական է խնդալու տեղ, երգիծանկարներու դիմաց, ունեցանք տխուր խորհրդածութիւններ։ Հազարի հասնող հրաշալի ստեղծագործութիւններով, Տիրան կը խարանէ ու լրջութեան կը հրաւիրէ հայ հասարակութեան բոլոր ներկայացուցիչները, սկսած գրողներէն, հայ դատը հետապնդողներէն, հայ գիրքը տեսնելուն պէս լեղապատառ փախչողներէն ... մինչեւ պատեհապաշտ մեր «Քաջ»երն ու «Անխելք»ները, որոնք երազներու զոհ կ'երթան ի վերջոյ...։ Արուեստագէտը չի խնայեր ոչ մէկուն։ Եւ որովհետեւ իր արուեստը չափազանց ուժգին է եւ ցնցիչ, ան կը յաջողի կատարերգութիւնը հասցնել իր գագաթնակէտին պարզ ու ճշգրիտ թոներով։

«Ահա թէ ինչո՞ւ երգիծանկարչութիւնը կը նկատուի մեծագոյն զէնքերէն մէկը միջազգային մամուլին եւ հանրային կարծիքին մէջ։ Գործադուլներու մասին, Ղանթուսի ժապաւէնի մէկ հատուածը, չորս իրար

կցուած պատկերներով, իրօք, գիւտ մըն է»։ Թերթը թուելէ ետք Ղանթուսի արկածախնդրութիւնները, Քաջ Նազարը եւ Անխելք Մարդը առատ արտառոցութիւններով, եւ ապա զանազան նշանաւոր քաղաքական եւ արուեստի անձնաւորութիւններու չարանը երգիծանկարներու՝ Ա. Խաչատուրեան, Բ. Կանաչեան, Մաթիէօ, Շարթ, Կիրակոսեան, Սարուխան, Վահէ Սեթեան, եւ այլն, կը հաստատէ թէ անոնք են «Վկայութիւն մը աւելի քան 40 տարիներու պատմութեան»[36]։

Իսկ L'Orientը այս վերջին ցուցահանդէսներուն առիթով կը վերնագրէ "Diran ou 50 ans de Caricature au Liban"։ Էջը կը պատկերազարդէ վերատպումով «Տիրանի Աչխարհը» ինքնանկարին եւ ստեղծագործութիւններու զորս պատրաստած էր «Երթ դէպի Հայաստան»ի համար, առաւել՝ Պէյրութ գտնուած այլ երգիծանկարիչի մը, Մաթիէօ–ի երգիծանկարը։ Յօդուածագիրը կը մանրամասնէ մանաւանդ «Անխելք Մարդը» սապէս։ «Այս պատմութիւնն է ապուշի մը որ կ'երթայ գտնելու բարին Աստուած, գանգատելու համար իր ճակատագրին դէմ։ Ճամբան կը հանդիպի ուրիշ դժգոհներու՝ գայլին, գեղանի աղջիկին, չոր ծառին եւ ծերունի գիտնականին։ Անոնց բոլորն ալ իրմէ կը խնդրեն ի նպաստ իրենց միջամտել Աստուծոյ մօտ։ Յետ երկար ճամբորդութեան, ան կը հասնի Բարին Աստուծոյ որ կը գոհացնէ ամէնուն իղձերը։ Բայց ապուշը չգիտնալով օգտուիլ իր բախտէն, վերջնականապէս կը յօշոտուի խորամանկ գայլէն»[37]։

«Վաստպուրական» ցուցասրահի ցուցադրութեան առիթ, դարձեալ La Revue Du Liban, գրոյցի ձեւով կը մօտենայ Տիրանին։ Թուելէ ետք թէ՛ «Ղանթուսի արկածախնդրութիւնները» եւ թէ՛ «Քաջ Նազար»ը, ինչպէս նաեւ «Անխելք Մարդը», Քաջ Նազարի մասին կ'արտագրէ Տիրանին խօսքերը։ «Իրաւ է որ Թումանեանի գործն է գլխ ներչնչողը, բայց անձնաւորութեան ստեղծագործութիւնը բոլորովին ինձմէ է, յղկուած, գունաւորուած եւ ներկայացուած Տիրանեան sauceով»։ Թերթը կ'արտատպէ Ուիլիըմ Սարոյեանի անհատնում երկարութեամբ պէխով երգիծանկարը, My Name is Aramով մկրտուած, եւ Քամիլ Շամունը վագրի մարմնով, մկրտուած Le Repos du Tigre[38]։

ՀՐԱՊԱՐԱԿԱՅԻՆ ԴԱՍԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

Լիբանանի ամէնէն ընտիր եւ ամենաչնորհեալ սրահը՝ հանրային բարձր մակարդակով դասախօսութիւններու համար եղած է Cénacle Libanaisն։

Տիրան 1954ին պաշտօնապէս Cénacleի վարչութեան կողմէ կը հրաւիրուի երգիծանկարչութեան մասին դասախօսութիւն մը տալու։



Տիրանին աշխարհը

Le Matin թերթը այդ դասախօսութիւնը այսպէս կը ներկայացնէ իր բազմահազար ընթերցողներուն։ Diran Adjémian, notre "Dubout" national parle de l'influence du dessin humoristique dans la société libanaise[39]։

"Dubout"ն ֆրանսացի ապրող մեծագոյն երգիծանկարիչներէն մէկն է։

Տիրան Ադէմեան ֆրանսերէնով ոչ նուազ քան մէկ ժամ կը խօսի իր նիւթին մասին, միանգամայն փաստարկութիւններ տալով, սեւ խոշոր գրատախտակին վրայ գծելով իր տեսակէտերը՝ ներկաներուն երգիծանկարներուն վրայ։

Պարկեշտ եւ հմուտ դասախօսի մը նման, ան նախ կ'ընէ հակիրճ պատմականը Լիբանանի մէջ երգիծանկարչութեան։ Կը յիշէ որ Ad Dabbourն էր եղած առաջին երգիծաթերթը, որուն արժանաւոր երգիծանկարիչը եղած էր Իզզէթ Խուրչիտը (ընկերային եւ քաղաքական մարզերու)։ Ապա եղաւ Ռաֆֆաաթը, որուն յաջորդեց տարիներ ետք Ռատուանը, ապա Խալիլ Աչքարը ... եւ վերջինը եղաւ Տիրանը։

Ճետոյ ան կ'անցնի իր նիւթին՝ երգիծանկարչութեան արուեստը— իր դերը եւ կարելիութիւնները։

«Երգիծանկարչութիւնը է առողջ քննադատութիւն մը եւ ունի դաստիարակչական դեր մը»։ «Երգիծանկարչութիւնը կը ներկայացնէ վտանգ մը ... պզտիկ ոչինչ մը զինք կը բաժնէ գռեհկութենէ։ Պէտք է զայն կասեցնել ճիշդ լաւ սահմանին»։ «Պէտք է մերժել այն գաղափարը թէ երգիծանկարչութիւնը կրտսեր արուեստ մըն է, ինչպէս ոմանք կ'ենթադրեն եւ թէ ան «նկարչութեան մէկ ճիւղն է, սահմանափակ կարելիութիւններով»։ Սխալ է այս։ Երգիծանկարչութիւնը չատ դժուարին արուեստ մըն է, որ կը պահանջէ պայմաններ՝ նոյնքան խոր, որքան ուրիշ արուեստներ։ Կարծեմ չափազանցած չեմ ըլլար երբ հաստատեմ որ մարդ կը ծնի երգիծանկարիչ, ինչպէս կը ծնի բանաստեղծը»։

Այս նոյն conférenceին մասին Le Soir իբր վերտառութիւն իր յօդուածին, կը գրէ "La caricature n'est pas un art mineur," ապա կը մէջբերէ Տիրանի խօսքերէն՝ «Երգիծանկարչութեան պատմականը կը սկսի 19րդ դարու կէսին։ Իր «ազնուականութեան» տիտղոսը իրեն չնորհած է մեծերէն Daumier, եւ մեր օրերուն կան Semը եւ մեծն Sennepը, որոնց մատիտի հարուածները, քանի մը գիծերը, բաւական են կայունացնելու անձնաւորութիւններ դարձած առասպելները։ Երգիծանկարը գծագրութեան վրայ այն առաւելութիւնը ունի, որ չաճախ զանց կ'ընէ ծանօթագրութիւն եւ բացատրութիւն[40]։

«Ան բացատրողական է ինքնիրմով։ Երգիծանկարչութիւնը—Humourը եւ Comiqueը, որոնք դուրս կու գան գիծերէն, կու տան չափն ու գիրքաւորումը անձնաւորութիւններուն։ Այսպէսով երգիծանկարչութիւնը

բարոյախօսութիւն է, որովհետեւ իր մատիտով եւ կամ գրիչով կը փորձէ պատժել մեր բարքերը, եւ չտկել մեր թերինները ձաղկանքի միջոցաւ, որ սակայն մահացու չէ, կրնայ վիրաւորել բայց ոչ խորապէս խոցելով, այլ պարզ ճանկռտուք մը որ ձեզ կ'արթնցնէ»։

Յօդուածը կ'եզրափակուի հետեւեալ պարբերութեամբ. «Ներկաներս ունկնդիրները չունէինք բռնած մեծ հետաքրքրութեամբ հետեւեցան այս իրօք բացառիկ դասախօսութեան որ Տիրան կրցաւ անշնչելիօրէն դրոշմել ներկաներուն յիշողութեան մէջ, սեւ գրատախտակին վրայ բազում ներկաներու երգիծանկարները գծելով»։

Այգ, արձագանգելով Տիրան Ազէմեանի ձեմարանի սրահին մէջ տուած այլ դասախօսութեան մը, կը գրէ. «Այս խիստ հետաքրքրական դասախօսութեան ներկայ էր գեղարուեստասէրներու մեծ բազմութիւն մը, որ սկիզբէն մինչեւ վերջ մեծ հետաքրքրութեամբ հետեւեցաւ սիրուած արուեստագէտին տուած ծանօթութիւններուն, ու ... գծած գիծերուն։

«Տիրան Ազէմեան այնքան չահեկան դարձուց դասախօսութիւնը, որ «երգիծանկարչութիւն»ը (ինչպէս «չաւերը սովոր են անուանել՝ արուեստներուն «որբը») ներկաներուն կողմէ մեծապէս սիրուեցաւ եւ անցաւ քաղաքական ու կատարեալ արուեստներու շարքին։

«Տիրան իր մասնագիտութեան մէջ գիտցաւ այնքան չահեկան եւ ժողովրդական դարձնել զայն, որ ներկաները բնաւ չզգացին, թէ իրենց կը խօսուէր մասնագիտութեան մը մասին, այդ ալ գրեթէ անծանօթ արուեստի մը մասնագիտութեան, իր ծագումէն մինչեւ ներկայ օրերս, պատմական զանազան փուլերով, ճիւղաւորումներով, զարգացման յաջորդական աստիճաններով։ Ազէմեան գիտէ միացնել խօսքն ու գործը, սպիտակ թուղթին վրայ ստեղծելով զանազան տիպարներ եւ բացատրելով զանազան ոճեր ու եղանակներ։ Արուեստագէտը յիշեցուց թէ «առանց ծիծաղի անցած օրը կորսուած օր մըն է»[41]։

Ազդակ անդրադառնալով նոյն դասախօսութեան, կը գրէ. «Տիրան չեշտեց մասնաւորապէս թէ երգիծանկարը ձեռքի խաղ մը չէ լոկ, ոչ ալ զուարճութեան աղբիւր մը, ինչպէս թիւրիմացաբար կը կարծեն ոմանք, այլ միւս արուեստներուն նման լուրջ ու նուրբ արուեստ մը, որ բնածին տաղանդ կը պահանջէ եւ յարատեւ աշխատանք»։

«Ամերիկայի մէջ երգիծանկարը ամէնէն կարեւոր բաժիններէն մէկը կը կազմէ քաղաքական թերթերուն, որովհետեւ աւելի չուտ կը հասնի իր նպատակին քան թէ գրուածք մը։ Հաճելի է, ազդու եւ հաղորդական»։

«Տիրան Ազէմեան, Սարեան Ակադեմիայի եւ Սուրիոյ Կրթական Նախարարութեան հրաւէրով զոյգ ցուցահանդէսներ տուաւ 1975ին (Մարտ—Ապրիլ), եւ անոնց առընթեր՝ թէ՛ հայերէն (Սարեան Ակադեմիայի համար) եւ թէ՛ ֆրանսերէն (պետական չրջանակի մէջ) դասախօսութիւններ ըրաւ

երգիծանկարչութեան արուեստի մասին, անոր ծնունդէն մինչեւ այսօրուայ հոլովոյթը։ Ան կ'ըսէ. «Երգիծանկարը չի ծաղրեր, այլ կը լայնցնէ այն ինչ որ լայն է, կ'երկնցնէ այն ինչ որ արդէն երկար է, այսինքն չափազանցուած գիծերով կ'ուզէ արտայայտել միտք մը եւ կամ անհատի մը նկարագիրը։ Կատարուածը ծաղրանք չէ, այլ քիչ մը կատակ եւ քիչ մըն ալ իրականութիւն։ Եւ կարծեմ մարդոց ընդվզումն ալ իրականութիւնները չընդունելու կամ անկէ փախչելու մէկ ձեւն է։ Երգիծանկարիչին դերը եւ տեղը չատ դժուարին ու նուրբ են, որովհետեւ ան անբնական ձեւով պէտք է արտայայտէ բնական իրականութիւններ»։

«Տիրան Աճէմեան դիմագծային արտայայտչականութեան մասին մի քանի նախնական բացատրութիւններ տալէ ետք անցաւ չատ հետաքրքրական եւ միաժամանակ իւրայատուկ դասախօսական ձեւի մը, որ կը կոչուի audiovisuel, որուն ընթացքին ներկաներէն մի քանիին (ինչպէս Զօր. Ա. Գարամանուկեան եւայլն) դիմանկարները գծեց արագ ձեւով եւ զարմանալի նմանութեամբ։

«Հարցումի մը որ իրեն ուղղուեցաւ դասախօսութենէն ետք, «Թէ ինչու սրամտութիւններէդ մաս մըն ալ հայկական թերթերուն բաժին չես հաներ», Տիրան պատասխանեց. «Երգիծանքը հայ մամուլէն բացակայ է։ Ես ալ կամայ թէ ակամայ, բարեբախտաբար թէ դժբախտաբար՝ չեմ գիտեր ... օտար թերթերու կ'աշխատակցիմ։ Բայց որպէսզի չըսեն թէ Տիրանը օտարամոլ է, թէ մեզի բան չձգեց, ձեռնարկած եմ Թումանեանի վեց հեքիաթներուն նկարազարդումին։ Ձիս ամենաչատ հետաքրքրողը մանուկներն են։ Այս ձեւով, չգացած՝ հայերուն ալ բան մը ձգած կ'ըլլամ»[42]։

Հոս ճչդում մը մեր կողմէն։ Մեր կարծիքով Տիրան իրեն եղած վերը յիշուած հարցումին իր գիտակից համեստութիւնը պահելով՝ չէ ուզած ինքզինք արդարացնել եւ չրջանցելով հարցումը, կը խոստանայ յետագային Թումանեանի հեքիաթները երգիծանկարներով զարդարել, ձգելու համար որպէս աւանդ՝ հայութեան։

Հոս պէտք է մէջբերել վկայութիւն մը այս առընչութեամբ Տիրանի մասին, Գրիգոր Շահինեանի լայնածաւալ մէկ դասախօսութենէն, Հալէպի մէջ, 1993ին, ուր կ'ըսէր. « Տիրան իր գործակիցներուն կ'աշխատէր անսակարկ, առանց հատուածական կամ այլ նկատումներու։ Կը բաւէր որ արուեստագէտը հայ ըլլար, տաղանդաւոր, եւ պէտք ունենար մարդկային օժանդակութեան։ Եւ արդէն հատուածի մարդ չէր ինք, բարեկամ էր բոլորին, արմատական իմաստով։ Բարիք կը ցանկար անոնց, եւ կը գործակցէր բոլոր հայերուն հետ գուտ ազգային նկատումներով»։

Այս առիթով Շահինեան դրուագ մը կը պատմէ։

«Ահեկան մշակութային հանդէսը կը հրատարակէինք այն պահուն, երբ ինք «Քաջ Նազար»ը կը պատրաստէր։ Խնդրեցի իրմէ որ նախա-

հրատարակչական աշխատանք մը յօժարի մեզի։ Ընդունեց անմիջապէս, գատեց տպուելիք նկարները եւ սկսաւ թելադրանքներ ընել տպագրութեան մասին, «քլիշէ» պատրաստողի մը հասցէն տուաւ, նկարներուն չարքը ճշդեց ու կանգ առաւ։

— Քեզի բան մը ըսե՞մ,— յարեց,— քլիշէները ես իմ գիտցածիս պէս պատրաստել կու տամ։ Դուն գալ չարաթ եկո՛ւր ա՛ռ։

Գացի առի։ Տիրան Ազէմեան որ արդէն անվճար կ՚աշխատակցէր Աիեկանին, քլիշէներուն ծախքն ալ չուզեց առնել։

«Մեծ բան մը չէ որ տաս, դուն նայէ միայն որ տպագրութիւնը մաքուր ըլլայ»։ Ահա բծախնդիր արուեստագէտը ամէն բանէ վեր»։

Տիրան իր ասպարէզին ամբողջ տեւողութեան, պարբերաբար եւ ձրիաբար իր երգիծանկարները տրամադրած է հայ մամուլին այնքանով որքան անոնք իրմէ խնդրած են։ Ան ոչ միայն հայութեան ժառանգ թողուց իր հիանալի երգիծանկարչայարդարումով Քաջ Նազարը, Անխելք Մարդը, Խօսող Չուկը, Նամակ Կաղանդ Պապայիկն, Ծիծաղ (Թուրիկին), Հասկցողին Շատ Բարեւ, Ղանքուս, Երեք էին ամոնք, (նկարազարդում՝ Շանթի Այբբէնարանի), անկորնչելի գործեր, այլեւ միջազգային երգիծանկարչութեան արուեստի թանգարանը ճոխացուց իր 30,000 ստեղծագործութիւններով։

Տիրան ոչ միայն եղաւ իրօք մեծ երգիծանկարիչը, որ 60 տարիներու ընթացքին ողողեց հայկական, ֆրանսական եւ արաբական մամուլը իր անզուգական սրամտութեամբ, յորդող երգիծանկարներով ընկերային եւ քաղաքական մարգերու մէջ, այլ նաեւ եղաւ միակ տեսարանը (գոնէ Լիբանանի մէջ) որ իր դասախօսութիւններով ու գիծերով, գեղարուեստի (օրինակ՝ նկարչութեան քանդակագործութեան, եւայլն) առաջին չարքերուն մէջ կրցաւ վերահաստատել ... երգիծանկարչութիւնը։

Նախորդ էջերուն մէջ մեր յիշատակած երգիծանկարչութեան առաքինութիւններուն առընթեր, ստորեւ պիտի գոհանանք տալով հատուածները՝ քաղուած իր բազում դասախօսութիւններէն։

«Երգիծանկարչական իմ առաջին լուրջ փորձերս ծնունդ առին Հալէպի մէջ 1918ին։ Եղեռնի վէրքերը դարմանելու եւ նոր կեանք մը սկսելու մեր ազգային վճռակամութիւնը արտասովոր եռանդ մը կու տային վերակերտուող գաղութին։ Կսկիծն ու ծիծաղը կը յորդէին միասնաբար, միաձուլուած ներդաշնակութեամբ մը, որուն տիրական ձայներն էին Աչոտ Մատաթեանի, Բարսեղ Կանաչեանի եւ Գէորգ Կաւվարենցի նման իրաւ արուեստագէտներ։

«Հասակ նետեցի այս կենսունակ մթնոլորտին մէջ, մօտէն ճանչցայ սփիւռքահայ առաջին տասնամեակներու մեր կեանքը ճեւաւորած այդ

արուեստագէտները եւ առաջին գործերս անոնց դիմանկարները եղան։

«Իմ համոզումով՝ ո՛չ աւազ արուեստ կայ, ո՛չ ալ կրտսեր արուեստ։ Որեւէ գործի մէջ, որեւէ երգիծանկարի կամ պաստառի պարագային, կա՛մ արուեստ կայ խնդրոյ առարկայ ստեղծագործութեան մէջ, կամ ալ չկայ։ Արուեստը համեմատութիւններով կարելի չէ գնահատել։

«Երգիծանկարչութիւնը իւրայատուկ արուեստ մըն է, որ կը պահանջէ ուրիշ որեւէ արուեստի բոլոր պայմանները»։

«Երգիծանքը ուրիշ բան է։ Ան կը պահանջէ մեծ երեւակայութիւն, ստեղծագործութիւն եւ մի՛չտ նոր գաղափարներ։ Եւ պէտք է գիտնալ օգտագործել այդ գաղափարները։ Ան պէտք է ունենայ սեփական ոճ, եւ ոչ միայն ոճ եւ ճարտարութիւն, այլեւ՝ աւելին, տեսնելու յատուկ ձեւ մը, եւ վերջապէս՝ ճիշդ արտայայտուելու անհրաժեշտ կարողութիւնը։

«Երգիծանկարը իր պարզ ու չափազանցուած գիծերով կը կատակէ, կ'ուրախացնէ, կը ծաղրէ, կը հարուածէ տեղին։ Ան հաճելի կրթութեան ձեւերէն մէկն է, եւ կը զարգացնէ, հետեւաբար՝ փրկարար դեր կը կատարէ ընկերային կեանքին մէջ։ աւելի ուրախ կը դարձնէ կեանքը, մոռնալ կու տայ մեզի մեր առօրեայ հոգերը, միօրինակութիւնները եւ տափակութիւնները։ ան կը բժշկէ, որովհետեւ եղողը առողջութիւնն իսկ է, մէկ խօսքով՝ ան կը ներկայացնէ կեանքն ու մարդը այնպէս ինչպէս որ են։

«Երբ հերոսին արտաքինը տգեղ է, կասկած չկայ որ գործը կը դիւրանայ։ Բայց երգիծանկարը միայն չափազանցուած արտաքին գիծեր չէ, անկէ աւելին է։ Այսինքն, դուն այնքան պէտք է ճանչցած ըլլաս երգիծուող մարդը, որպէսզի անոր նկարագիրը, հոգին եւ ամբողջ էութիւնը կարդացուի դէմքին գիծերուն միջոցաւ։

«Բարի մարդը եւ դրամաշորթը նոյն աչքերը չեն կրնար ունենալ, չունին։ Անշուշտ մարդը բնորոշող աչքի մը մէջ ամբողջ հոգեվիճակ մը, խառնուածք մը դնելը շատ դժուար հարց է, բայց երգիծանկարիչէ մը ակնկալուած առաջնահերթ պայմաններէն մէկն է։ Եւ եթէ երգիծանկարիչ մը ասոր չէ տիրացած՝ այն ատեն ո՞ւր մնաց արուեստագէտը։

«Կարեւորը չարժումն է, կենդանութիւնը եւ դրական մօտեցումը։ Երգիծանկարին եւ ծաղրանկարին սահման մը կայ։

«Ալ ու ձախ չունի humourը, ազատութիւն կը նշանակէ եւ առանց ազատութեան ոչ երգիծագրութիւնը եւ ոչ ալ երգիծանկարչութիւնը կրնան ծաղկիլ։ Պիտի հարուածես, երբ անհրաժեշտ է, պիտի հարուածես ժպիտով ու սրամտութեամբ՝ մոլորեալը ճիշդ ուղիին վերադարձնելու նախանձախնդրութեամբ։

«Մտերմութեամբ մը կապուած եմ «Ղանթուսի արկածախնդրութիւնները» չարքին, որովհետեւ Ղանթուսը իմ կերտած տիպարն է։ Համեստ, խծբծող, սրամիտ, լիբանանցին մարմնաւորող այն տիպարն է, որ ծնաւ

1950ին Ամերիկեան հիւանդանոցին մէջ, «Հայրը ծանօթ, մայրը՝ անծանօթ» ինչպէս կ'ըսեն Ֆրանսացիք։

«Ես մինչեւ այսօր չեմ հասկցած, թէ ինչու երգիծանք գրողը երգիծաբան անուանած են, եւ ոչ թէ ծաղրաբան, իսկ երգիծանք գծողը՝ ծաղրանկարիչ եւ ոչ թէ՝ երգիծանկարիչ ... չատ տարօրինակ է։

«Նկարիչը չատ դիւրաւ կրնար ըսել «եկուր քեզի նկարեմ», բայց երգիծանկարիչը չի կրնար ըսել «եկուր ծաղրեմ քեզ», անբնական է եւ նոյնիսկ՝ վիրաւորական։

«Բարեբախտաբար ասկէ 40 տարի առաջ Վահան Թէքէեան ու Սարուխան լուծեցին այդ կնճռոտ խնդիրը եւ ծաղրանկարը ընդունելի ու տեղը գրին ճիշդ բառը՝ ԵՐԳԻՄԱՆԿԱՐԸ»։

ՊԱՐԳԵՒԱՏՈՒՄ

Ազէմեանը, երգիծանկարչութեան գծուարին արուեստի, այս 65 տարիներու անխոնջ եւ անսակարկ մշակը, չնորհիւ Ֆրանսական, Հայկական եւ արաբական (տեղական) մամուլի իր աշխատակցութեան, դարձած էր այդ երեք լեզուներով ընթերցողներու ամենաճանչցուած անձը՝ պարզ՝ «Տիրան» անունով։ Քաղաքական երգիծանկարները որոնք 1939էն մինչեւ 1946 արտատպուեցան եւրոպական մամուլին մէջ, գինք ուշադրութեան առարկայ դարձուցին յաջող գեղագէտ արուեստագէտներու մօտ, եւ ահա 1947ին Տը Կոլի կառավարութեան կողմէ ան կը պարգեւատրուի La Croix de la Lorraineով pour les services rendus à la France et aux alliés։

Լիբանան հպարտ է իր մէկ քաղաքացիին այս բացառիկ բարձրացումէն, եւ ահա 1955ին, Լիբանանի կրթական նախարարութիւնը իրեն կը չնորհէ Médaille de 1re catégorie de l'Education Nationaleը։ Իսկ 1958ին կ'արժանանայ Լիբանանի պետութենէն պատուաբեր նշանակումի մը Chevalier de l'Ordre des Cèdres։

1992ին, Տիրանի մահուան առաջին տարելիցին, Musée Sursockի մէջ, թանգարանի վերին մարմնի որոշումով, բացառաբար ամբողջ անկիւն մը կը վերապահուի Տիրանին Hommage à Diran վերտառութեամբ, ցուցադրելով Տիրանէն տաս երգիծանկարներ։

ՆԱՄԱԿԱՆԻ[43]

Փարիզ 31 Հոկտեմբեր 58

Սիրելի Տիրան,

Վերջապէ՛ս, կարծեմ թէ սկսայ լայն չունչ մը քաշել։ Ես ալ, ձեզի պէս, սրտատրոփ կը սպասէի, Լիբանանի տագնապին յաջող ելքին։ Ուրախ եմ

որ, խաղաղութիւնը վերահաստատուած է փոքր՝ բայց գեղեցիկ Լիբանանի մէջ։ Այս երկար տագնապը անչուշտ ազդեց երկրին տնտեսական կեանքին վրայ։ Մինչեւ որ գոցուին գործադուլին հետեւանքով եղած նիւթական վնասները, քանի մը տարի պէտք է որ անցնի, կը կարծեմ, որով, իմ Պէյրութ գալս մօտաւոր ապագայի գործ չէ այլեւս։ Կու գամ, թերեւս քանի մը տարի վերջ, երբ յարմար առիթ մը ներկայանայ։ Ուրեմն, նկարներուս ծրարները Պէյրութ ձգելուն մէջ հաշիւ չի կայ։ Դիմեցի Transportի մէկ քանի տուներուն, բոլորն ալ ըսին թէ «չեն կրնար, պէտք է տեղական տան մը յանձնել որ փոխադրէ»։ Արդ, սիրելի Տիրան, վերջին նեղութիւն մը ակամայ պիտի պատճառեմ քեզի ..Շատ երախտապարտ պիտի ըլլամ, եթէ լուրջ տուն մը հեռախօսես որ գայ առնէ ու 3 սնտուկներու մէջ դնելով փոխադրէ մինչեւ Մարսէյլ նաւով՝ ու անկէ ալ շոգեկառքով Փարիզ, հոս կը վճարեմ, մեր կամ ձեր դրամով։ Սնտուկներու մէջ դնելը անհրաժեշտ է, այլապէս կը պատուին ասդին անդին դրած առեւնին։

Կը ներփակեմ douaneի թուղթերը ու Պէյրութի douaneին ընկալագիրը։ Պաշտօնեան ըսած էր ինծի թէ «եթէ 6 ամիսէն դուրս ելլեն ծրարները, պիտի վերադարձնեն 21 լիբանանեան ոսկին, որ վճարած էի, douaneէն դուրս հանած օրս։ Նոյեմբեր 12ին 6 ամիս պիտի ըլլայ։ Այդ ընկալագիրն ալ յանձնէիր փոխադրութիւնը ստանձնող տան որ գանձէ։ Catalogueներն պէտք չունիմ, թող մնան քովդ, անկիւն մը, եթէ քեզի նեղութիւն չեն պատճառեր։

Այս նամակս կը գրեմ, վստահ եղիր, բաւական նեղուելով, բայց յոյսը ունիմ որ օր մը ես ալ քեզի ծառայութիւն մը մատուցանելու առիթը կ'ունենամ։

Անգամ մը եւս սրտագին չնորհակալութիւններս յայտնելով քեզի, ցոյց տուած ազնիւ վերաբերումիդ, կը խնդրեմ որ յարգանքներս հաղորդես ազնիւ տիկին Ա.Էմեանին։

Ջերմագին բարեւներով՝
Ալ. Սարուխան

* * *

Հելիոպոլիս, 13.8.1963

Պ. Տիրան Ա.Էմեան
Պէյրութ

Այսօր իսկ ստացած «Սփիւռք»ի 3.8.63ի թիւէն մեծ կսկիծով տեղեկացայ ձեր եղբօր Արայի ցաւալի մահուան։

Չինք մօտէն ճանչնալու առիթը չէի ունեցած։ Բայց վստահ եմ թէ չեմ սխալիր — դատելով իր եղբօրմէն — երբ պիտի նկատեմ նոյնքան ալլասէր

եւ բարեսիրտ մէկը։

Մխիթարական չոր եւ ցամաք խօսքեր ընել չէ նպատակս։ Փորձառութիւնը, դարաւո՛ր, ցոյց տուած է թէ անոնց ամէնէն զգացուածները եւ սրտայոյզներն իսկ՝ երբեք չեն կրցած որեւէ մէկը ետ բերել անդենականէն։

Մխիթարութիւնը կարելի է՝ երբ մեզմէ յաւէտ մեկնողը՝ բարի եւ մաքուր անուն մը ձգած է իր ետին։

Ձեզի, այս դառն առթիւ, ինչպէս նաեւ Ձեր ազնիւ Տիկնոջ՝ կը յայտնեմ իմ ամէնէն զգացուած ու անկեղծ ցաւակցութիւններս եւ կը մաղթեմ ձեզի երկար, առողջ եւ արդիւնաւէտ կեանք մը։

Ձերդ՝
Ալ. Սարուխան

* * *

Հելիոպոլիս, 19.4.1968

Սիրելի Եօլանտ եւ Տիրան Ազէմեաններ

Մեծ հաճոյքով ստացած էինք Նոր տարուան առթիւ ձեր ղրկած «Հրայր»ի գեղեցիկ մէկ վերարտադրութիւնը եղող քարթը։

Վերջերս ալ, լիբանանցի օրիորդ մը՝ Ինսալ Նահլէ թէլէֆոնով իմացուց թէ ծրար մը բերած էր ինծի։ Գրասենեակս երբ եկաւ՝ եւ ծրարը բացի՝ տեսայ որ «երկինքը փուլ եկաւ» Տիրանի երգիծանկարներով հրատարակուած վերջին հատորն է։ Շատ չնորհակալ եմ գլխս խորհած ըլլալուդ։ Թէպէտ երբ մեր թոռնիկներուն ցոյց տուի՝ տեսայ որ անոնք նոյն գրքին գունաւոր մէկ տպագրութիւնը ունէին, նոյն նկարներով։ Ինչո՞ւ կրկին հրատարակել եւ այս անգամ միագոյն։ Թէպէտ արուեստի եւ թեքնիքի տեսակէտով՝ վերջինը կը գերազանցէ առաջինը։

Միշտ հաճոյքով կը յիշեմ անցեալ տարիներուն մեր հանդիպումները, բայց ինչ կը վերաբերի յոբելեանիս օրերուն՝ իսկապէս քու confraternel *եւ բարեկամական անկեղծ զգացումներդ յորդեցան։*

Իշալլահ նորէն կ՛ապրինք, նորէն կը տեսնուինք։ Եւ թերեւս ոչ այնքան ուշ։ Որովհետեւ հաւանական է որ Մայիսին Հայաստան երթամ եւ վերադարձիս՝ Ցունիսի վերջերը կամ Ցուլիսի սկիզբները՝ Պէյրութի վրայով վերադառնամ Գահիրէ։ Պէյրութ չաբաթ մը մնամ, թերեւս։

Գիտեմ թէ ապերախտ եղանակ է եւ բոլորդ ալ Պէյրութ ձգած՝ կամ Եւրոպաները գացած կամ ալ լեռները ելած կ՛ըլլաք։

Ինչ որ է։ Տեսնենք ի՞նչպէս կ՛ըլլայ։

Բարեւներ եւ չնորհակալութիւններ՝

Ալ. Սարուխան

* * *

Հելիոպոլիս, 12.3.1970

Տիկին Եօլանտ եւ Տիրան Ահէմեաններ
Պէյրութ

Շատ սիրելի եւ սրտակից բարեկամներ,

Տօներու առթիւ մեզ մոռցած չըլլալնուդ փաստը՝ գեղեցիկ քարթը ստացանք։ Աւելորդ է ըսել թէ որքան մեծ հաճոյք պատճառեց ան մեզի, մասնաւորապէս ինծի, որ ձեր բարեացակամութեան եւ ազնիւ հիւրասիրութեան առարկան եղած եմ մէկէ աւելի անգամներ։

Վերջերս Վաւա Սարգիս Խաչատուրեանը անցաւ Գահիրէէն եւ մեծ գոհունակութեամբ վեր առաւ այն պարագան, թէ երգիծանկարչութեան մասին Տիրանին ունեցած մէկ հրապարակային ելոյթին՝ իմ մասիս ալ դրուատիքով արտայայտուած էք։ Չեմ կասկածիր այդ մասին, քանի որ գործով այդ բանը հաստատած է Տիրանը քանիցս։ Ես ալ իմ կարգիս ամէն տեղ եւ ամէն առիթով, երբ խօսք եղած է հայ երգիծանկարչութեան մասին՝ իմ անկեղծ գնահատականս յայտնած եմ Տիրանին այդ մարզին մէջ գրաւած տիրական դիրքին մասին, նոյնիսկ գրչով եւ հեռատեսիլի կամ ձայնասփիւռի առջեւ, մինչեւ Հայաստան։ Ասիկա կ'ըսեմ ոչ թէ պարծենալու կամ քեզի քօմփլիման ըրած ըլլալու համար, այլ մանաւանդ որ ես կը խորհիմ թէ իսկական արուեստագէտ մը չի կրնար չտեսնել ուրիշի մը տաղանդը եւ չգնահատել զայն իր իսկական տարողութեամբ։ Եւ ասիկա աւելի եւս կը բարձրացնէ արուեստագէտ մը քան անոնք, որոնք երբեմն՝ ներքին նախանձէ մղուած չեն կրնար հանդուրժել ուրիշի մը մօտ իրական արժէքները։ Ահա թէ ինչու ես Տիրանին մօտ այս գիծը այնքան բարձրօրէն կը գնահատեմ՝ իր արուեստին առընթեր։

«Զարթօնք»ի թէ «Այգ»ի մէջ կարդացի նաեւ Տիրանին վերջերս կազմակերպած retrospective *ցուցահանդէսին մասին։ Խօսք չկայ թէ լայն յաջողութիւն գտած պէտք է ըլլայ անիկա։*

Ի՞նչ եղաւ «Քաջ Նազար»ի նկարներուն Հայաստանի մէջ ցուցադրութեան հարցը։ Հիմայ Պէյրութէն այնքան դիւրին է դէպի հայրենիք ոստում մը ընելը։ Ցետոյ, եթէ չեմ սխալիր անգլ. թարգմանութեան խօսքեր մըն ալ ըրած էիք։

Ինչ որ է՝ Il n'est jamais trop tard pour bien faire.

Պէտք է յաջողցնես ծրագիրդ։

Կը յուսամ թէ միշտ բազմազբաղ ես եւ միշտ կը ստեղծագործես։ Ձեր երկուքին կը մաղթեմ կատարեալ առողջութիւն եւ յաջողութիւն։ Իսկ ինչ կ'ընէ քնքուշն օր. Աճէմեան։ Որքան լսեցի Օննիկ Աւետիսեանէն, արդէն իսկ յաջողութեան ճամբան բռնած է։ Կը չարունակէ իր փնտռտուքները։ Լաւագոյն մաղթանքները նաեւ իրեն։

Ջերդ սիրով՝
Ալ. Սարուխան

* * *

Հելիոպոլիս, 13.7.1973

Սիրելի Տիրան Աճէմեան,

Ասկէ մօտ մէկուկէս [ամիս] առաջ քեզմէ ստացած նամակէս կ'իմանայի թէ Մայիս 5ին ատեններդ Հայաստան պիտի մեկնէիր, ցուցահանդէս մը կազմակերպելու, Մշակութային կապի Կոմիտէի հրաւէրով։ Ես այդ լուրը «Արեւ»ի մէջ հրատարակեցի։ Սակայն այնուհետեւ ձայն մը չեղաւ, ոչ «Ջարթօնք»ի մէջ, ոչ մէկ այլ միջոցով։ Խորհեցայ թէ այդ օրերը զուգադիպած ըլլալով Պէյրութի տագնապալի օրերուն, գուցէ առժամապէս յետաձգուած ըլլար ճամբորդութիւնդ։ Շատ ուրախ պիտի ըլլայի մանրամասնութիւններ լսելով քու մասիդ այնտեղ քեզի եղած ընդունելութեան, ցուցահանդէսիդ մասին եւն.։

Ընթացքին, պատահաբար ձեռքս անցաւ Gazette du Liban*ի 31.5.73ի թիւը, որուն մէջ պատկերդ տեսայ, թերեւս ճիշդ նոյն անկողնոյ մէջ, ուր ասկէ մօտ 1½ տարի առաջ ես պառկած էի* AUB Hospital*ի մէջ... Խէր է, անցած ըլլայ։ Սրտի խնդի՞ր ունեցար, ի՞նչ է։ Ներկայ դարուս՝ չունենալը ամօթ է։ Ցամենայն[դէպս] ժպտուն դէմքդ հիւանդի «սուրաթ» չէր։ Ինչ որ սիրտս հանգստացուց։ Ցուսամ մինչեւ նամակիս ձեռքդ հասնիլը բոլորովին ապաքինած կ'ըլլաս... յուրախութիւն Տիկ. Եօլանտին, աղջկանդ, բարեկամներուդ (որոնց մէջ կը հաշուուիմ ես ալ, կը յուսամ)։ Թող այս նամակս ըլլայ քեզ հիւանդանոց չկրնալ այցելելս փոխարինող դեսպանը...*

Սրտանց առողջութիւն մաղթելով, կը բարեւեմ ընտանիքիդ բոլոր անդամները։

Սիրով՝
Ալ. Սարուխան

* * *

Հելիոպոլիս, 10.1.1974

Սիրելի Տիրան Ազէմեան

17 Դեկտ[եմբեր] 1973 թուակիր նամակդ մեծ զարմանքով եւ ցաւով ստացայ։ Անչուշտ իր պարունակած զարմանալի բովանդակութեան պատճառով։ Ոչ մէկ տրամաբանական բացատրութիւն կրնամ գտնել, բացատրելու համար դէպի Հայրենիք մեկնումիդ հետ կապուած… խորհուրդին մասին։ Մանաւանդ անձիդ եւ գործերուդ հանդէպ ցուցաբերուած այնքան մեծ հետաքրքրութիւններէ եւ գնահատականներէ վերջ։

Հիմայ կը բացատրեմ Revue du Liban*ի մէջ տեսած լուսանկարին գաղտնիքը, ուր՝ սրտի տագնապով պատկած էիր թերեւս նոյն այն սենեակին մէջ, ուր ես ալ քեզ կանխած էի (թէպէտ ո՛չ սրտի պատճառով) եւ ատիկա հիշդ այն օրերուն ուր ես քեզ արդէն իսկ Հայրենիքի մէջ փառքով շրջապատուած կ՛երեւակայէի։*

Եղածը փոքրիկ բան չէր, այնքան յոգնութիւններէ, զոհողութիւններէ վերջ։ Ջեմ կարծեր թէ քու մասիդ լսած ըլլան այնպիսի տեղեկութիւններ կամ նորութիւններ, որոնց արդէն իսկ տեղեակ չըլլային՝ քեզի հետ այնքան երկար տեսակցութիւններ եւ չփումներ ունենալէ վերջ։

Հետաքրքիր եմ թէ իրենք ի՞նչ կերպ բացատրեցին իրենց այս, առնուազն տարօրինակ ընթացքը, երբ քեզ վիզա իսկ ղրկած էին Հայաստան մեկնելու։ Անձնապէս մեծ ցաւ զգացի պատահածին համար եւ կ՛ըմբռնեմ ընդվզումդ։

Կրնամ միայն մաղթել քեզի կատարեալ ապաքինում, որը գէթ առ այժմ ամէնէն էականն է, որպէսզի կարենաս սրտի հանդարտութեամբ նուիրուիլ արուեստիդ եւ գործիդ։

Ես ալ, բաւական երկար չրջապտոյտ մը ըրի Ամերիկա եւ Գանատա, եւ հոն՝ Մոնրէալի մէջ էր որ պայթեցաւ Եգիպտեւիսրայէլեան պատերազմը, որ ինծի մեծ մտահոգութիւն պատճառեց, դէպի Եգիպտոս մուտքերը գոցուած ըլլալուն հետեւանքով՝ մատնուած անորոշ վիճակիս պատճառով։

Փառք Աստուծոյ հիմայ ողջամբ վերադարձած եմ եւ Ախպար–էլ եօմ թերթին մէջ մեր յաղթանակին համար կը մղեմ իմ պայքարս, իմ կարողութեանս եւ միջոցներուս սահմանին մէջ։

Եօլանտին, Սիլվիային եւս լաւագոյն մաղթանքներս Նոր Տարիին եւ Ս. Մննդեան Տօներուն առթիւ։

Լաւագոյն մաղթանքներով՝

Ալ. Սարուխան

* * *

Հելիոպոլիս, 20.2.1975

Սիրելիներ Եօլանտ, Տիրան եւ Օր. Ազէմեաններ
Պէյրութ

Մեր սիրելի Օննիկ Աւետիսեանի ցաւալի մահուան առթիւ մեր ստացած բազմաթիւ ցաւակցական արտայայտութիւններէն ամէնէն առաջինը ձեր հեռագիրն էր։ Տիկինս, ես, աղջիկս փեսաս, բոլորս ալ յուզումով տարուեցանք ձեր այնքան սիրալիր զգացումներուն դիմաց։ Օննիկ Աւետիսեան, ո՛չ միայն գերազանց արուեստագէտ էր, այլ նաեւ լաւ մարդ եւ մանաւանդ գնահատող եւ քաջալերող մըն էր ուրիշ արուեստագէտներուն որքան գործերը, նոյնքան եւ անձերը։ Ապա՝ քիչ մըն ալ Պէյրութի կ'ըսուէր։ կեանքէն կարեւոր տարիներ հոն անցուցած էր եւ ունէր անկեղծ բարեկամներու շրջանակ մը, որոնց մէջ ամէնէն կարեւոր տեղերը դուք կը գրաւէիք։ Ահա թէ ինչո՞ւ կ'ըմբռնեմ ձեր ցաւը ու [անընթ.] որ արուեստագէտներու, արուեստասէրներու եւ ար [անընթ.] եւ երիտասարդ գիտնականի մը ամբողջութիւն մը կը կազմէ ձեր ընտանիքը։ Ուրախութեամբ լսեցի Թեհրանի մէջ ձեռք բերած յաջողութեանդ մասին, սիրելի Տիրան, ինչ որ, բնական է զարմանալի չէ։ Ըսին թէ բանախօսած ես, ուր իմ համեստ անձս ալ յիշատակած ես։ Thanks a lot!

Օր. Նուարդ Տամատեան, Նորա էքսերճեան եւ իր մայրը, ինչպէս նաեւ արտակարգն Ժիրայր Բարազեան որոնք ձեր աւանդական ընդունելութեան արժանացած են ձեր տան մէջ, փոխանձեցին ինծի ձեր բոլորին խանդավառ ողջոյնները, որոնց համար խորապէս չնորհակալ եմ։ Որքա՜ն կը փափաքէի անգամ մը եւս — թերեւս վերջինը — այցելել ձեր սքանչելի քաղաքը որ ներկայ շրջանին արուեստի փեթակի մը վերածուած է, ուր գեղարուեստական կեանքը կ'եռայ։ Հոս, տրուած ըլլալով հայութեան զգալապէս նուազութիւնը (11—12 հազար Գահիրէ եւ Աղեքսանդրիա), մեր տարածը՝ աւելի գոյապայքար մըն է։ Իսկապէս որ մեծ ճիգ կը թափուի մշակութային, մարզական եւ այլ մարզերուն մէջ եւ պատկառելի թիւով ներկաներուն առջեւ. բայց գաճաճ կը մնանք այդ կողմերուն առջեւ։ Այսուհանդերձ յուսահատութեան ո՛չ մէկ նշոյլ։

Հակառակը, այս պայմաններուն մէջ քով քովի գալը, իրարու հետ միասին ըլլալը անհրաժեշտօրէն զգալի դարձած է։

Առողջութիւնդ ինչպէ՞ս է։ Վերագտա՞ր ինքզինքդ։ Ցամենայն դէպս լիակատար կազդուրում կը մաղթեմ, նոր կորով, նոր խանդավառութիւն արուեստիդ մէջ։ Թոսպաթին Թեհրանի մէջ անցուցած փորձանքին մասին ցաւով լսեցի։ Ցուսամ արդէն իսկ լիակատար կերպով ապաքինած է։ Լաւագոյն մաղթանքներս իրեն եւ Տիկ. Լիւսիին։

Ես տակաւին կը չարունակեմ աշխատանքս «Ախպար–էլ–Եօմ»ի մէջ, եւ դեռ հանգստեան կոչելու միտք չունին զիս։ Շաբաթը 2–3 քաղաքական նկար կը հայթայթեմ։ Ժամանակին «Զարթօնք» կը վերարտադրէր անոնցմէ։ Հիմայ այլեւս վերջ տուած է, չեմ գիտեր ինչո՞ւ։ Երեւի այլեւս հետաքրքրական չեն գտներ [անընթ.] իրաւունք ալ ունին թերեւս։ Ահա թէ [ինչու] հայ շրջանակին մէջ այլեւս չեն կրնար հետեւիլ գործերուս։ «Արեւ» պարբերաբար կը դնէ զանոնք։

Մասիս Արարատեանի մասին, լսեցի թէ ցուցահանդէս մը սարքած է։ Ի՞նչ կը կարծես իր մասին եւ ձեռք բերած յաջողութիւններուն եւ յառաջդիմութեան մասին։ Ապահովաբար չատ բարելաւուած պիտի ըլլայ իր արուեստը։ Մասնաւոր բարեւներս եւ յաջողութեան մաղթանքներս։ Նոյնպէս բարեւ Մառուկեանին եւ բոլոր բարեկամներուս։

Երկար կեանք եւ մշտանորոգ կորով քեզի, սիրալիր բարեւներս Եօլանտին եւ աղջկանդ։

Կարօտալիր բարեւներով
Ալ. Սարուխան

Յ.Գ. Նորութիւն մը կա՞յ Հայաստան երթալուդ մասին։ Իսկապէս զարմանալի եւ խորհրդաւոր հանելուկ մըն էր եղածը։

Նոյն

* * *

Հելիոպոլիս, 25 Դեկտ[եմբեր] 1973

Սիրելիներ Եօլանտ, Տիրան, Սիլվիա

Կը խոստովանիմ որ կարօտցած եմ Ձեր աչքաթող արժանաւոր ընտանիքին։ Կը յուսամ թէ լաւ էք երեքդ ալ եւ կը չարունակէք Ձեր աշխատանքները։

Մենք հոս լաւ ենք ընտանեօք, ընդհանրապէս։ Գիտէք որ Սարուխանը յաջող շրջապտոյտ մը ետք – Միացեալ Նահանգներ, Քանատա, Փարիզ – վերադարձաւ անցեալ ամիս։

Տարին կը լրանայ չուտով. կ'օգտուիմ առիթէն առողջ ու երջանիկ 1974 Նոր Տարի մը մաղթելու համար բոլորիդ։

սրտագին բարեւներով
Օննիկ Աւետիսեան

* * *

Սիրելի Սարուխան,

կը ներես որ այսքան ուշ կը պատասխանեմ. ծոյլ ըլլալս... գիտես արդէն...

Մօտ մէկ ամիս հիւանդանոց մնալէ յետոյ, ամբողջ ամառը տունը անցուցի.— բժիշկը արգիլեց նոյնիսկ լեռը.— խիստ regime*ի ենթարկուած, անշարժ մնացի 4 ամիս..*

Հիմա լաւ եմ ու մէկուկէս ամիսէ ի վեր վերադարձած եմ աշխատանքիս...

Ահա այսպէս, սիրելի բարեկամս... Հայաստան չի կրցայ երթալ.. չուգեցին որ երթամ... ինչո՞ւ.. ես ալ չեմ գիտեր.. տարօրինակ է ու անհասկնալի.. իրենք էին որ հրաւիրեցին (ես բան մը չը խնդրեցի) իրենք էին որ աչխատանոցս եկան...

Համազասպեան.— (եկաւ 1/2 ժամուայ համար... եւ մնաց 3 ու կէս ժամ)

Ալաճաճեանը [անընթ.] (Պէյրութի attaché consul*ը*)

Գոճայեանը... եւ ամենավերջինը.. մշակոյթի նախարար Պարսումեանը։

Խանդավառուեցան... խանդավառեցին եւ ես յիմարս այնքան ոգեւորուեցայ, որ 5 ամիս ձգեցի ու լծուեցայ Հայաստանի ցուցահանդէսի գործին եւ բոլոր առօրեայ գործերս ու թերթերս ու... ամէն ինչ պատրաստ էր... visa.. passeport.. եւ ուրախ էի.. որ քանի [մը] *օրէն պիտի երթամ հայրենիք.. եւ եւ... չեմ գիտեր ինչ պատահեցաւ.. յանկարծ..*

Համաձայն իրենց հրաւէրին «Ուրեմն ձեզ սպասում ենք 1973 *Ապրիլին կամ Մայիսին..»*

Ապրիլ 2ին նամակ գրեցի.. թէ Մայիս 2ին կ'ըլլամ Երեւան..

Նամակիս չի պատասխանեցին... մտահոգուեցայ։ 15 օր երթալէս առաջ հեռագիր ղրկեցի ([անընթ.])... *որուն պատասխանը եկաւ.. 13 օր յետոյ միայն (այսինքն Ապրիլ 30ին) «Մայիս ամսուն ձեզ ընդունել չենք կարող. մանրամասնութիւնները նամակով.*

Համազասպեան».

եւ մինչեւ այսօր.. ոչ մէկ լուր... ՈՉԻՆՉ

Այս ինչ անտանելի անտարբերութիւն է եղբայր.. հաւատալս չի գար.. բացատրակ [ան] *նամա՞կ..*

մանրամասնութիւննե՞ր..

ահա 7ը ամիս է որ կսպասեմ...

Չեմ գիտեր ինչո՞ւ... ինչու այսպէս եղաւ..

Չեմ գիտեր [հասկնար] *ինչու այսպէս ըրին...*

Գիտեմ միայն մէկ բան… որ պատճառ դարձան հիւանդութեանս… առողջութեանս գործիս ու քսակիս…

Գրեցի այս բոլորը պարզապէս որովհետեւ կ'ուզէիր մանրամասնութիւններ լսել իմ մասիս…

Դուն ինչպէ՞ս ես [լսեցի որ Ամերիկայ գացեր ես] կը յուսամ որ առողջութիւնդ… լաւ է… բաւական մտահոգիչ եւ նեղ օրեր անցուցինք… վերջերս… հիմա կարծես քիչ մը խաղաղած է եւ կեանքը գտած է իր սովորական ընթացքը։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. «Տիրան Աճէմեան», ***Արեւմուտք***, 18 Յուլիս, 1948:
2. «Տիրանը Տիրանին Հետ», ***Յառաջ***, 25-27 Հոկտեմբեր 1991: Այսուհետեւ՝ «Տիրանը Տիրանին Հետ»:
3. Նոյն:
4. Տիրան Բարսեղ Կանաչեանի երգիծանկարը Հալէպէն ղրկած էր ***Կավոճ***ին, ուր անմիջապէս լոյս տեսած էր ան:
5. «Տիրանը Տիրանին Հետ»:
6. Նոյն:
7. Նոյն:
8. «Տիրանը», ***Սփիւռք***, 20 Ապրիլ, 1969: Այսուհետեւ՝ «Տիրանը»:
9. «Տիրանը Տիրանին Հետ»:
10. «Այց մը Տիրանին», ***Այգ***, 27 Հոկտեմբեր 1961:
11. «Տիրանը»:
12. «Իրաւ Արժէք մը՝ Տիրան Աճէմեան», ***Սփիւռք***, 28 Դեկտեմբեր 1969: Այսուհետեւ՝ «Իրաւ արժէք»:
13. «Տիրանը»:
14. «Զրոյց Տիրան Աճէմեանի հետ Չափրաստի մասին», ***Սփիւռք***, 22 Յունիս 1966:
15. «Տիրանը Տիրանին Հետ», ***Հիրակ***, թիւ 9-12, Հոկտեմբեր-Դեկտեմբեր 1981:
16. Նոյն:
17. Նոյն:
18. Նոյն:
19. Նոյն:
20. "A la 'Une'", ***Magazine***, 23 Յունուար 1978:
21. «Հիացում Քաջ Նազարի», ***Զարթօնք***, 26 Հոկտեմբեր 1986:
22. Նոյն:
23. «Իրաւ արժէք»:
24. «Տիրանին աշխարհը», ***Սովետական արուեստ***, թիւ 11, 1975: Այսուհետեւ՝ «Տիրանին աշխարհը»:
25. "Le 1re exposition de Diran", ***Le Soir***, 28 Հոկտեմբեր 1961:
26. "Ouverture...", ***La Gazette litteraire***, 23 Հոկտեմբեր 1961:
27. «Տիրան», ***Ազդակ***, 27 Հոկտեմբեր 1961:
28. "Diran: un monument", ***Le Soir***, 19 Դեկտեմբեր 1969:
29. "Pour Diran...", ***Magazine***, 25 Դեկտեմբեր 1969:
30. «Տիրան Երգիծանկարիչը», ***Զարթօնք***, 18 Դեկտեմբեր 1969:

31. "Les dessins de Diran", *L'Orient*, 12 Դեկտեմբեր 1969:
32. «Երկու ժամ Տիրանի հետ», *Ազդակ*, 10 Յունիս 1974:
33. «Տիրանին աշխարհը»:
34. "Diran en Armnnie", *La Revue du Liban*, 5 Մայիս 1973:
35. «Հայ երգիծանկարչութեան վարպետը՝ Տիրան Ատէմեան», *Կանչ*, 21 Յունուար 1978:
36. «Վերջին մեծը՝ Տիրան Ատէմեան», *Արարատ*, 27 Յունուար 1978:
37. "Diran ou 50 ans de caricature au Liban", *L'Orient*, Դեկտ. 1978:
38. "Diran, le doyen des caricaturistes", *La Revu du Liban*, 21–28 Յունուար 1975:
39. "Diran Adjemian, notre dubout national", *Le Matin*, 12 Մայիս 1954:
40. "La caricature n'est pas un art mineur", *Le Soir*, 12 Մայիս 1954:
41. «Տիրան Ատէմեանի դասախօսութիւնը», *Այգ*, 19 Փետրուար 1960:
42. «Տիրան Ատէմեանի դասախօսութիւնը», *Ազդակ*, 20 Փետրուար 1960:
43. Այս հատուածով կու տանք 9 նամակներ, որոնց 7ը՝ Տիրանի ժամանակակից եգիպտահայ երգիծանկարիչ Ալ. Սարուխանէն, Իը՝ եգիպտահայ գեղանկարիչ Օննիկ Աւետիսեանէն եւ Իը՝ իրմէ՝ սեւագիր վիճակի մէջ:

Ե. Պ.

DIRAN ADJEMIAN (1902-1991)
(Summary)

YERVANT BARSOUMIAN

Based on a large number of newspaper interviews, reports and archival materials, the author has painted the portrait of Diran, the forerunner of the Lebanese caricaturists.

His caricatures deal with international (World War II, peace, Arab-Israeli conflict) and domestic political and national issues, as well as social problems. Diran has contributed to French, Arabic and Armenian newspapers in Lebanon and abroad.

The author has devided his article into five parts, which reflect the major aspects of Diran's life. They include his biography, acting career, caricature work, and views about art.

In the last part of the essay, the author is publishing a number of letters addressed to Diran and written by the Egyptian-Armenian renowned caricaturist, Alexander Saroukhan.

BOOK REVIEWS

***Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire, 1876-1923*, edited by Mete Tunçay and Erik Jan Zürcher. London and New York: British Academic press in association with The International Institute of Social History, Amsterdam, 1994, 222 pages.**

At its peak in the late seventeenth century, the Ottoman Empire extended from the gates of Vienna to the Arabian Sea and from the Caucasus mountain-chain to the borders of Morocco. Over thirty modern sovereign states in the post-Cold War world have had parts or all of their territory under direct Ottoman rule at one time or another. However, not all dominant ethnic and religious groups or ideological currents in these countries share today the same memories of their Ottoman past. In a geographical region where nationalism still reigns supreme in historiography and related scholarly disciplines, this has given rise to various and often contradictory interpretations of the empire's heritage. As Erik Jan Zürcher points out in his introduction to *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire, 1876-1923*, "all too often late Ottoman history is treated not as the history of the last phase of a multinational empire, but as the prehistory of the nation-states which grew up on its ruins" (p.9). Serious attempts to overcome these nationalistic biases have, to-date, been extremely few and have, generally speaking, failed to make much headway.

The volume edited by E. J. Zürcher (University of Nijmegen) and Mete Tunçay (Istanbul), a leading expert on Turkey's old 'left', is an attempt to overcome the "narrow approaches that have hitherto prevailed", (p. 157), concentrating on the activities of Ottoman socialists from various non-Turkish communities during the last decades of the empire, which, says Tunçay, have previously been a *terra incognita* for historians. Thus, it is an extremely useful addition to Ottoman studies in general.

Its preparation, we are told, began in 1989, when the International Institute of Social History in Amsterdam brought together seven specialists from six countries, under Tunçay's chairmanship, to share their existing individual know-how on the role of the ethnic and religious communities of the Ottoman Empire in the genesis and development of the socialist movement. They were first asked to define the project's goals and draw up a checklist of those points that should be considered. The projected contributors were then instructed to devote their attention to individual communities and provide a survey of the history of the socialist and communist movements within that specific community for the period 1876-1923. They were also asked to deal in particular with the relationships of those socialist groups with the Young

Turk movement (both in opposition and in power), Masonic organizations, revolutionary or radical groups and organizations established or operating abroad (specifically in the new nation-states of the Balkans), and other international socialist or radical currents, movements and organizations. One theme, however, says Zürcher, came to dominate all others during a second meeting in May 1992: the relationship between nationalism and socialism in the Ottoman communities. Hence, the eventual title of the volume produced, where - with the exception of Feroz Ahmad of Boston, who attempts to pose a number of pertinent questions and set the agenda - each contributor, devotes his attention to one specific Ottoman community. Fikret Adanïr covers the Macedonians; Ibrahim Yalimov, the Bulgarians; Panagiotis Noutsos, the Greeks; Paul Dumont, the Jews of Salonica (modern-day Thessaloniki); and Anahide Ter Minassian, the Armenians. Finally, Tunçay himself tries to draw conclusions and link the developments within the different non-Muslim Ottoman communities to those in the Muslim ones. The articles are intended to serve both as a survey of existing knowledge and as a guide to archival and printed sources and publications. Unfortunately, not all contributors have strictly followed the above-mentioned guidelines. In addition, Tunçay himself expresses disappointment for not having found in the submitted contributions any hard evidence concerning relations between the socialists of diverse Ottoman communities and freemasonic organizations. He also believes that there should have been a few references to the Balkan gypsies, for immigrant gypsies from Northern Greece and Bulgaria, mainly engaged in tobacco processing industries, were prominent in the illegal activities of the Turkish Communist Party from the 1920s to the 1950s and had already experienced trade union work before coming to Turkey.

Tunçay further challenges the view that non-Turkish and non-Muslim communities enjoyed peaceful, safe and happy lives under the Ottoman rule. "Although they were not subjected to pogrom-like brutalities in the flourishing days of the empire, still they were despised and considered second-class citizens, at best tolerated" (p.158). This, says Tunçay, did not reflect magnanimity on the part of the Turks, but resulted from a symbiotic relation. The skills of various peoples of the empire were utilised in a kind of division of labor, and different religious and ethnic groups lived in separate localities and functioned in almost exclusive spheres, without intermingling with the Muslims, and in conformity with their own private community rules. Social stratification was more pronounced among these minorities - particularly the Greeks and Armenians - than it was among the Muslims, and their having co-religionists abroad made them more susceptible to Western influence.

This volume shows that the Ottoman Empire was well endowed in its late stages with intellectuals sympathetic toward socialist ideas and goals. The latter, however, faced serious obstacles in seeing their ideals turn into reality. For up to its last days,

the empire remained a predominantly agricultural society with no numerically significant or militantly conscious working class. Workers-cum-farmers, with a peasant mentality, were typical. Nor was there an established Ottoman bourgeoisie to militate against. The well-entrenched *millet* system had long encouraged nationalistic sentiments among the non- Muslim communities, who thus had no organic link with the Ottoman state and formulated their own separate, often contradictory, political agendas. The Ottoman state, doubtless, profited from the mutual opposition of Greek, Armenian, Jewish, Bulgarian and other communities, for workers of each nationality usually set up their separate unions, and there was an unconcealed rivalry between Greek and Armenian socialists. Specific nationalisms emasculated to a large extent the socialist principle, which hailed human fraternity without any discrimination of creed or race. In consequence, socialists from each nationality, too, engaged in separate activities instead of working in a single Ottoman socialist movement. Ter Minassian points out, for example, that "the examples in the Armenian press may give the impression that the first Ottoman labor movement had developed on a 'national' basis instead of an 'international' one and that it predominantly supported the workers of the non-Muslim communities (Jews, Armenians, Bulgarians and Greeks)" (p.149). Consequently, asks Feroz Ahmad rhetorically, "even though it is perfectly legitimate to talk of Ottoman socialists, how valid it is to talk about a socialist movement in the Ottoman Empire?" (p. 15)

The volume further shows that during a period when nationalism was the dominant ideology and smaller, submerged nationalities had begun to put forward their claims to nation-states of their own, socialism, which was in theory internationalist and therefore opposed to nationalism, was placed in an ambivalent position as the ally of subject peoples under autocratic rule. After the restoration of the Ottoman constitution in 1908, the socialist deputies in the Ottoman National Assembly did not play any significant part in most of the important debates of the day, like the future of the Capitulations and the language question. It was perhaps too early for them to offer a convincing socialist critique of society or socialist solutions. On the other hand, they were unable to match the nationalism of the nationalists and the anti-imperialism of the ruling Committee of Union and Progress (CUP). Tunçay argues, therefore, that "during the last years of the Ottoman empire, socialism and communism were used as instruments of clashing nationalisms by members of diverse groups" (p. 168).

Zürcher underlines that, during their research, the contributors discovered the extent to which the experiences of the different communities resembled each other and became aware of the fact that, though they were studying Ottoman history from a narrowly national point of view, i.e. as a phase in any one national history, these articles - if taken together - could eventually add up to a broader, multi-cultural survey. He goes on to suggest that the common Ottoman past should in the future be

studied by groups of researchers transcending the borders of the nation-states.

Desirable as this approach may be, it does not yet seem to possess many enthusiastic followers. In the meantime, however, the volume may also be helpful to those historians who still prefer to isolate the histories of the respective communities in the late Ottoman period as the 'prehistory' of the nation-states, which those communities ultimately established.

For those interested specifically in the history of the Armenians, for example, Anahide Ter Minassian's article has much to offer on its own. She argues that from 1887 to 1921 socialism was inseparable from nationalism in the movement for Armenian emancipation. Socialism - in the broad sense of the term - was introduced into the evolution of the national movement by Caucasian Armenians, who had become familiarised with this ideology through Europe and Russia. Feroz Ahmad agrees with her that socialism in the Ottoman empire in general ought to be studied in its broadest sense, for many socialist parties in the empire - not only the Armenian ones - may be seen as anarchist as much as socialist, in that they proposed opposing Sultan 'Abd al-Hamid's regime by violent and militant means. Armenian revolutionaries, writes Ter Minassian, regarded socialism as an alternative ideology that could supply the answer to the economic and social questions besetting them (like modernisation, justice, etc.) and, even more important, to the question of nationality in the Orient, where ethnic diversity and cultural chasms were the rule. Armenian revolutionaries were encouraged by the official endorsement by the Socialist International of the right of 'imprisoned' nationalities under Ottoman rule to struggle for their own self-determination and independence. Rosa Luxembourg was championing the shattering of the empire for the sake of seeing historical dialectics function. (Karl Marx, on the other hand, supported the Ottomans as a bulwark against Tsarist Russia, which he considered to be the greatest danger for Europe.) Armenian revolutionaries - Hunchakians, Dashnaks, and other social-democratic groups - hoped that socialism could help solve the Armenian Question and became involved in the developing cycle of revolutions in the East: Transcaucasia (1905), Persia (1906-12), and the Ottoman empire (1908).

Ter Minassian's overall approach is broad, covering Armenian socialism in both the Ottoman and Russian sectors of historical Armenia. She also pays due attention to Armenian freemasons; a public figure like Tigran Zaven, who was opposed to all separatism from the Ottoman empire and was a fervent defender of co-operation with the Turks; the Armenian parliamentarians in the Ottoman Chamber in 1908-15, especially Grigor Zohrap; even to the short-lived Armenian Communist Party founded by Sargis Haikuni (1918); the Armenian Specifists and Anarchists. Her contribution, however, also leads Tunçay to conclude rightly "that the Armenian Left, although it occasionally tried to overcome nationalist inclinations, could not help acting chauvinistically as representatives of an oppressed people" (p.167).

Ter Minassian's contribution is also exceptionally useful as a bibliographic guide to publications produced by Armenian socialist organizations. Concerning the Hunchakians, she notes that there does not exist a complete register - only a general list - of their numerous periodical publications; even less is there an analysis of their contents. She does not refer, however, to a recent list prepared by Artashes Ter Khachaturian, which was published in Beirut in 1992, and erroneously asserts that the periodical *Yeritassart Hayastan* disappeared in the 1970s (p.122). Ter Minassian further points out that those periodicals apart, the Hunchakians also published a large number of propaganda booklets, which have not survived and are sometimes known only by bibliographical reference. Most of the available titles, she says, are at the *Bibliothèque Nubar* in Paris and the Library of the Armenian Catholic Mekhitarist Congregation in Vienna. As regards the Dashnaks, Ter Minassian asserts that several of their titles published from 1894 as the *Droshak* Library were soon out of print and are also no longer available, known again only by titles listed in bibliographies without, sometimes, even a date or place of publication. The lists which Ter Minassian has compiled could have been further improved if she had also consulted the late Mary Kochar's *Armyano-turetskie obshchestvenno-politicheskie otnosheniia i armyanskii vopros v kontse XIX-nachale XX vekov* [Armenian-Turkish Socio-Political Relations and the Armenian Question at the End of 19th-Early 20th Centuries] (Yerevan: University of Yerevan Press, 1988), one of the earliest and most interesting books which came out in the last years of Soviet rule in Armenia under the refreshing breeze of *glasnost*. It has two rich and interesting chapters on the propaganda activities of Armenian revolutionary parties in the Ottoman Empire. Nevertheless, Ter Minassian's lists, even in their present form, provide us with new, interesting data on the preferences of Armenian socialists in the pre-Soviet era. The published lists indicate that Karl Kautsky was certainly the most respected foreign intellectual authority among Armenian socialists. 17 different editions of his various works were printed during the period under review by Armenians of differing political persuasions, from Dashnaks to Bolsheviks. Translations of works by Karl Marx, Friedrich Engels, Georgi Plekhanov, Edward Bernstein, Julius Martov, Jean Jaurès and Prince Pyotr Kropotkin were also available in Armenian, but the name of Vladimir Ilyich Lenin is conspicuously absent in the lists compiled.

Besides Ter Minassian's contribution, the other articles on other non-Turkish communities in the Ottoman empire may also be of interest to Armenian historians studying this period and help them put the history of Armenian revolutionary parties in broader perspective. On the relations of non-Turkish socialist parties with Muslim leftists, for example, Fikret Adanır points out that non-Muslim socialists, in Bulgaria and Macedonia in particular, while opposing chauvinism generally and paying lip service to internationalism in their programmatic documents, tried in fact to enlarge

their social basis by agreement with nationalists and opened up their programmes to non-socialists of their own ethnic community. However, Muslim Turks wishing to join their ranks were absolutely required to be socialists. Secondly, it becomes clear that the strategy and tactics of the Armenian organizations - geared towards effecting Great Power intervention in the Ottoman empire - were paralleled by other revolutionary groups, like the Internal Macedonian Revolutionary Organization (IMRO). The activists of the latter also "assumed that Europe would not tolerate the bloody suppression of a Christian popular revolt in Macedonia and that a European intervention on behalf of the Christians would pave the way, if not for Macedonian statehood, then at least for the union of the country with Bulgaria. The IMRO's task now was to prepare the population politically and militarily for a general uprising" (p.36). In early 1903, Macedonian anarchists, too, hoped to induce the European Powers by terrorism against a French passenger liner and the *Banque Ottomane Impériale* to intervene directly in Macedonia. Thirdly, scattered, incoherent, yet very useful, information is provided on the relationship between the CUP and different socialist groups in the empire. The question whether the CUP sincerely tried to reach a *modus vivendi* on a federative basis with non-Turkish revolutionary organisations is raised more than once, but is never answered adequately. Fourthly, we discover that some minority representatives in the Ottoman National Assembly were against abolishing the Capitulations. What about the Armenian deputies? Fifthly, it becomes clear that the Dashnaktsutiun was accepted into the Socialist International in 1907 only as the 'subsection of Turkish Armenia'. Later, the mainly Jewish Workers Federation of Thessaloniki was also admitted, but only as the 'subsection of workers of Salonica'. The International Socialist Bureau (ISB) would not agree to affiliate an 'Ottoman section' until it comprised all the nationalities living in the empire. Sixthly, we are told that the French socialist newspaper, *L'Humanité*, was indebted for a large part of its data on events in the Ottoman Empire to Armenian socialist militants. And last, but not least, it becomes evident that Armenian researchers have so far neglected, during their research, the archives and the periodical publications of the ISB, which may yet turn out to be very useful for studying the history of Ottoman Armenians in general, and that of the Dashnaktsutiun in particular.

In a nutshell, *Nationalism and Socialism* is an interesting and innovative contribution to our knowledge of the Ottoman past, a volume which sets a new agenda and hints at new paths for further research. Reading it will be a 'must' for the foreseeable future for all professionals interested in its broad topic. One may only regret, then, the numerous spelling and typing errors, which litter its pages and wish that its editors had been more careful in this regard.

ARA SANJIAN

Richard G. Hovannisian. *The Republic of Armenia.* Volume IV: *Between Crescent and Sickle: Partition and Sovietization.* Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1996. xii+496 pp.

With the appearance of the last two volumes of Professor Richard G. Hovannisian's *The Republic of Armenia,* an endeavour that began some thirty years ago as a simple doctoral dissertation comes to a fruitful end. It was a youthful idealisation and romanticisation of Armenian independence, says the author, that initially attracted him to the study of the Republic of Armenia of 1918-20, the first independent Armenian state after centuries-long foreign domination. The young historian planned then to bring the two-and-a-half years of the Republic out from the shadows through a comprehensive study based on multilingual and multiarchival research. He was soon to discover, however, that the task he had set himself would be more complex than he had originally envisaged.

The planned doctoral dissertation ended up as only a prehistory of the Republic, covering the period from 1914 to 1918. Published in 1967 under the title, *Armenia on the Road to Independence, 1918,* it aimed at integrating and analysing the numerous domestic and external, national and international elements which culminated in the emergence of the Republic. This first book was based primarily on documents deposited in the US National Archives and in the Archives of the Delegation of the Republic of Armenia to the Paris Peace Conference of 1919-20. The Delegation archives are currently housed, along with the Archives of the Armenian Revolutionary Federation-Dashnaktsutiun (ARF-D), in Boston, Massachusetts. They were particularly useful at the time because they included copies of thousands of documents that were sent from Yerevan to Paris to keep the delegation apprised of political developments in the Caucasus. Their originals and many other documents from this period were kept in Yerevan and were thus out of reach for most experts interested in this era of Armenian history. The Soviet authors were portraying the Republic's leaders as lackeys of imperialism, as avowed enemies of the workers and peasants, and as the ruthless suppressers of the progressive elements within the country. Only the heroic intervention of the Red Army and assistance of Soviet Russia in late 1920, they argued, had spared the Armenian people from complete annihilation and had begun the process of fraternal reconciliation among all the peoples of the Caucasus and the entire Soviet Union. Hovannisian's work, which challenged many of these assumptions, was officially ignored in Soviet Armenia and he was denied any assistance when engaged in his momentous task. He now tells how during his many visits to Soviet

Armenia during that period, although he was taken through the State Historical Archives in Yerevan and shown where the restricted materials were kept, the sympathetic smiles of his guides alone were enough to convince him that it would be improper to request access.

It was the author's intent to follow up by writing the history of the Republic in an additional volume, but when he embarked on this research and formulated its outline, he realised that a single tome would not treat the subject adequately. He began planning a three-volume edition. Volume I was indeed published in 1971. Volume II, however, came out only in 1982. Publication was partly delayed because the author had, in the meantime, been consistently expanding his resource base, after having gained additional access to relevant declassified holdings in the British and French national archives and microfilms of the Armenian National Delegation led by Boghos Nubar Pasha as well as many newspapers published in Yerevan, Tbilisi, and Constantinople during the period under scrutiny. Important private papers of diplomats, educators, missionaries and philanthropists who were participants in the events of the time were also consulted.

Following the publication of volume II, Hovannisian had to amend his plans yet again. He decided to allocate two volumes - instead of one - covering developments in the second half of 1920. Furthermore, he had already completed writing the drafts of volumes III and IV when the policies of *glasnost* and *perestroika* initiated by the Soviet leader Mikhail Gorbachev and the subsequent Karabagh movement in Armenia led in 1989 to the revision and reinterpretation of the history of the Republic. Soon, the Soviet Union collapsed, and Armenia regained her independence. The national anthem, emblem and flag of the Republic of 1918-20 were restored, and Hovannisian's son, Raffi, was selected as the independent republic's first Minister of Foreign Affairs. These developments made the author a respected and sought after figure among academic and media circles in Armenia. He was frequently asked to compare in public the events of 1917-21 that he had studied with the events accelerating in the Transcaucasus after the collapse of the Soviet order. Then, in 1990, he was elected as a member of the Academy of Sciences of Armenia.

As far as progress on his multi-volume work was concerned, previously classified archival material in Yerevan was unlocked in 1991. For the last two volumes, he has also been able to make use of the Archives of the Georgian Delegation to the Peace Conference of 1919-20 (now deposited at Harvard University). For two years he revised the drafts of the last two volumes to incorporate the new material. This process, he says, "made the volumes fuller and more accurate–without, however, altering any of the previous themes or conclusions" (vol. III, p. xiii). He acknowledges, however, that "the wealth of recently declassified archival material in all parts of the former Soviet Union now makes possible separate monographs on each theme

and nearly every chapter heading included in these five volumes" (III, xi). Indeed, a few steps have already been taken in that direction in Armenia in the last few years, but the difficulties that the publishing business is facing in Yerevan following the collapse of the Soviet order, and the wide chasm that still prevails between research techniques and ideological assumptions in the West and the post-Soviet East will probably prevent the emergence of any work to rival Hovannisian's masterpiece in the English-speaking world for the foreseeable future.

Volume IV of *The Republic of Armenia* carries the narrative to the sovietisation of the Republic in December 1920. The equally significant and controversial developments of the following six months - until the middle of 1921 - are unfortunately touched upon only very briefly in this last volume.

The last six months of the history of the Republic were a period of disillusionment for the Armenian government, already monopolised then by the ARF-D. The Treaty of Sèvres, signed on 10 August 1920, had created a united Armenia with an outlet on the Black Sea. But events soon showed that Armenia alone was too weak to force the compliance of Mustafa Kemal's emerging Turkish Nationalist Movement with this treaty and that the victorious Allied Powers, France and the United Kingdom in particular, were also either unable or unwilling to shoulder that heavy responsibility. Not only the Allied invitation to President Woodrow Wilson of the United States to assume the mandate of Armenia, but also their request that the latter also draw the southern and western boundaries of the new state are interpreted by Hovannisian as moves designed to extricate the Allies from the burden of having to decide whether or not to assign the key city of Erzerum and other strategic places to the new Armenian state. Wilson, in turn, is accused of politicising the Armenian mandate issue for personal gain, of turning it into an object of partisanship and of unnecessarily delaying for weeks his decision on the Armenian boundaries. His decision to request Senate authorisation for an American mandate is described as "either pathetically naive or brazenly cynical" (IV, 1). Rejection, argues Hovannisian, was a foregone certainty because of the internal political situation in the United States, but Wilson was deeply aware of the judgement of history and simply wished to place it clearly on the record that the abandonment of Armenia was not of his doing.

Hovannisian then describes how the Armenians themselves were finding it difficult even to defend their existing territories in Transcaucasia, let alone get hold of additional territory allocated to them at Sèvres. The last six months of the history of the Republic saw direct but protracted negotiations between Yerevan and Moscow over the issue of Soviet recognition of Armenia's independence. These negotiations, says Hovannisian, failed in part because of the broader Soviet desire to improve relations with the Turkish Nationalists and in part because of the pressure exerted on Soviet negotiators from within the Russian Communist Party and its affiliates in

Transcaucasia. The latter were opposed to any Russian-Armenian treaty that might include any provisions short of acknowledgement of Soviet Azerbaijan's absolute right to the disputed regions of Karabagh, Zangezur and Nakhichevan. Their annexation was deemed imperative to bolster the Baku government and forestall renewed anti-Soviet uprisings in the newly sovietised republic.

Indeed, the negotiations were still going on in Moscow when the Red Army occupied Goris and took control of the Goris-Sisian-Nakhichevan road on the pretext of separating the contending Azerbaijani and Armenian armies and halting the interracial bloodshed. In compliance with the August 10, 1920 Armenian-Russian treaty, all Armenian armed forces left Zangezur. Turkish detachments in Nakhichevan greeted the advance of the Red Army, and the government in Yerevan had to tell Garegin Nzhdeh, who was still resisting stubbornly in Ghapan, that hostilities in Zangezur should be shown from then on only as a popular uprising.

However, it was the Turkish Nationalist invasion of the territory of the Republic in September 1920 that sealed the fate of Armenia's short-lived independence. The invasion was, according to Hovannisian, the caustic Turkish response to the Treaty of Sèvres and to the shaping of a united, independent Armenian state. He explains that Mustafa Kemal and his followers believed that Turkey's future depended on the contiguity of its boundaries with Soviet Russia and the world of Islam. They were, therefore, reluctant to make any real concessions to the Armenians. The Turkish attack on Armenia had been authorised as early as June 20. The Commander of Turkish Nationalist forces in the East, General Kazim Karabekir desired to quash the Dashnaks as soon as possible, for he feared that if the Armenians accepted Soviet rule before the Turks moved, Ankara's hands would be tied and the recovery by Turks of any territory beyond the 1914 Russo-Turkish border would be impossible. Kemal, however, had thought then that it would be imprudent to begin military operations against Armenia before coming to a clear understanding with the Bolsheviks and had suspended the attack in deference to a Soviet request. By the beginning of September, however, Karabekir was ordered to wage a limited offensive against Armenia before the early autumn snows blocked the crucial mountain routes to the East. Former Ottoman War Minister, Enver Pasha, also encouraged the Turkish Nationalist army to embark on an attack with the forces at hand, for he too believed that the Russians would not intervene on Armenia's behalf. The Turks prepared for the impending invasion by also seeking Georgia's neutrality and making it implicitly clear that they would not object to Georgia's own occupation of certain territories she disputed with Armenia.

The picture that Hovannisian draws of Armenia's readiness to face the Turkish dangers warrants pity. He says that Armenian leaders did not believe that Mustafa Kemal, beset by so many other problems, would dare to launch an offensive. Arme-

nian commanders and intelligence officers underestimated the organisation of the Turkish forces and overestimated their own strength and potential.

Within the Soviet camp, there were deep disagreements. Foreign Minister Georgi Chicherin thought that part of the provinces of Van and Bitlis should still be given to Armenia so that the Armenian question could be settled fairly and an end could be put to the deep-seated enmity between Armenians and Turks. Within certain sections of the Russian Communist Party leadership, however, the eradication of the Dashnak government and the establishment of Soviet rule in both Armenia and Georgia were deemed to be important and inevitable prerequisites to the desired social revolution in Turkey. This last view was also backed by the future Soviet leader, Joseph Stalin.

Throughout the period of the Turkish invasion of Armenia, the Soviet government continued to provide the Kemalists with financial and military aid. The Soviet leaders had apparently condoned the initial Turkish advances, believing that as long as the Turkish army did not press into the heart of Armenia, there would be no grounds for Moscow's intervention. The Soviets became alarmed, however, when Karabekir captured Kars and moved on Alexandropol (modern day Giumri), and soon Moscow hastened its plans to sovietise Armenia, even through a military intervention, if necessary.

Despite the lethal threat posed by the Turkish invasion, Armenian Prime Minister Hamazasp Ohanjanian remained highly sceptical of Soviet Russia. He was convinced that the Turkish invasion would not have taken place unless it had been endorsed by the Soviet regime. He continued, says the author, to cling desperately and, in the end, futilely to his Western orientation. As Karabekir was pushing eastward, Ohanjanian resumed negotiations with the Soviets only to use Moscow's influence to prevent any Turkish advance. He was determined to stall on substantive issues until snow closed the passes from Azerbaijan, thereby diminishing the threat of Soviet aggression during the coming winter months. He wanted to limit Soviet mediation to political pressure on Turkey, without allowing the Soviet troops into Armenia, certain that opening the way to the Red Army would result in permanent occupation.

The succumbing of the Armenian army to panic and flight, however, led to the quick fall of Kars, Surmalu, Sharur-Nakhichevan and Alexandropol. Meanwhile, the Georgian armed forces had also advanced into the Neutral Zone of Lori and then into Jalal-oghli, Bzdoval, and Shahali. Unfortunately, Hovannisian does not analyse in detail the reasons behind the sudden collapse of Armenian defences, hinting, however, that he considers that psychological reasons should not be ignored. Trying desperately to avoid the establishment of Soviet power in Armenia, the government in Yerevan decided to deal directly with the Turks, calculating that Mustafa Kemal would prefer a small, independent Armenia on Turkey's eastern frontier over a common boundary with a revived and powerful Soviet Russia. It hoped that, somehow, it or

the Western powers could still bargain with Kemal to leave at least Van and a Black Sea outlet to independent Armenia. According to Hovannisian, it was only the uncompromising language of the draft peace treaty that the Turks presented to the Armenians in Alexandropol on November 30, which put to an end the Armenian self-delusion that Kemal desired a stable Armenian state on Turkey's eastern border. Following this Turkish ultimatum, fear of a renewed Turkish offensive compelled the Yerevan government to begin serious discussions about the possibility of proclaiming Soviet rule in Armenia, and all Soviet demands to that effect were promptly accepted the next day.

As regards the rebellion raised by Armenian Communist activists in the town of Ijevan on November 29, Hovannisian says that Soviet strategists resorted to that measure because they wished to avoid the appearance of an invasion. News of the incursion of the Red Army into Armenian territory and the Revolutionary Committee's proclamation apparently caught even the Soviet delegate to Transcaucasia, Boris Legran, by surprise. Finally, Hovannisian argues that the decision of the outgoing ARF-D government to sign the Treaty of Alexandropol on December 2/3 was illegal. However, he acknowledges that the Soviet leadership soon calculated that the need it felt to ensure Mustafa Kemal's goodwill in the future would preclude the inclusion of any substantial changes as regards the territorial settlements in the Transcaucasus to which it had initially declared its opposition. It therefore gradually dropped its insistence on drastically revising the boundaries agreed upon at Alexandropol and eventually enshrined them - without major alterations - in the Treaties of Moscow and Kars it signed with the Turkish Nationalists in 1921.

ARA SANJIAN

Caucasus and an Unholy Alliance, **edited by Antero Leitzinger. Vantaa (Finland): Leitzinger Books, 1997. ISBN: 952-9752-16-4**

The various ethnic conflicts that have been going on in the Caucasus since the gradual disintegration of the Soviet order began in the late 1980s have already produced abundant secondary literature in English and other languages. The supporters of the various warring sides involved in these conflicts have poured out dozens of books and hundreds of articles on the problems of Abkhazia, Chechnya and Mountainous Karabakh. So have various foreign institutions and individual experts interested in understanding the intricacies of what is really happening in this part of the world, which had been generally ignored in the past by western academics. These works often disagree sharply when analysing the dynamics of these troubles and have thus created another terrain where an adjacent war is being waged to capture the sympathy of world public opinion in favour of this protagonist or the other.

Finland, a relatively small country in Northern Europe, appears on the surface to be sufficiently remote from developments in the Caucasus so as not to harbour fervent views on what is going on there. Her only previous involvement in this region's politics was confined to her being briefly the co-chairman of the Minsk group established by the Conference (now Organisation) for Security and Co-operation in Europe to find a negotiated solution to the conflict in Mountainous Karabakh. The book under review, *Caucasus and an Unholy Alliance,* indicates, however, that there also exists in Finland a probably small, but extremely passionate, group of activists and intellectuals, who are dedicated to the cause of Chechen independence, as well as to the anti-Russian nationalist aspirations championed by the followers of the late Georgian President Zviad Gamsakhurdia and the Popular Front in Azerbaijan led by former President Abulfaz Elchibey.

Antero Leitzinger is - as both editor and publisher - the inspiration behind this volume, as well as being the author of six of the twenty-five articles included in it. He is also personally responsible for selecting the remaining contributions and arranging them into a logical framework to offer the reader what he considers an overall picture of the history and politics of the Caucasian countries. Many of the said articles - including separate pieces by Gamsakhurdia, his wife, Elchibey, and the late Chechen President, Jokhar Dudayev - have been previously published elsewhere, but are nevertheless relatively unknown to the public.

This is certainly a volume written and compiled with passion, and Leitzinger does not indeed claim neutrality. He admits that most of its articles are openly critical

of Russian colonial policy in the region, arguing that "pretending impartiality in an ethically doubtless *(sic!)* situation would be hypocritical and an insult to the intelligent reader" (p. 8).

For Leitzinger and the authors whose articles he has deemed fit to have in this volume, all successive Russian governments from Tsarist times to the present have consistently aimed at exterminating the local peoples in the Caucasus. "The Russian obsession with crude geographical grandeur has been destructive and unjustified - it has been the cause of a lot of misery to both Russians themselves and to other nations" (p.348). Today, the Russians are allegedly again exporting tension to the Caucasus by encouraging separatism, ethnic nationalism and the growth of a paternalistic mood in the region, and the Kremlin is systematically provoking conflicts in Abkhazia, Ossetia and Ingushetia to break apart the common anti-imperial struggle of the Caucasian nations.

But this kind of passionate language and attitude necessarily breeds controversy, and many of the 'facts' and interpretations presented to the readers in these pages are bound to be hotly contested by experts espousing other views and methods of approach as regards developments in the area. The volume does not include articles, for example, that depart from the above-summarised anti-Russian tone.

There is no doubt in Leitzinger's mind about who was behind and is still cashing in on the ongoing turmoil in Mountainous Karabakh. The Bolsheviks had given Karabakh autonomy within Azerbaijan in the early 1920s to ensure that relations between Armenians and Azerbaijanis would remain strained, and Russia would thus have the means to become involved in the matter if needed and control both sides.

This is, he believes, what actually happened in the late 1980s. The Soviet leader Mikhail Gorbachev, says Leitzinger, was apparently scared by the demonstrations in Alma-Ata (now, Almaty, the capital of Kazakhstan) on 16-17 December 1987 against the appointment of an ethnic Russian as the leader of the local republican party organisation, as well as by the determination of the Crimean Tatars to return to their homeland, from which they had been deported by Joseph Stalin in 1944. Gorbachev therefore assigned to the Soviet security services, the KGB, the risky task of developing a strategy to make a cautionary example out of the rising nationalist fervour of Soviet Muslims. The KGB dutifully re-ignited within trusted Armenian circles the campaign to shift Karabakh from Azerbaijan to Armenia. Funding for the project was organised with relative ease from the wealthy, fervent and Communism-accepting Armenian emigrant societies. Leitzinger believes that all the statements made in the second half of 1987 by Armenian activists like the author Zori Balayan, the economist Abel Aghanbegian, and Sergei Mikoyan, the son of a former Soviet Head of State, in favour of annexing Karabakh to Armenia were done through the KGB or at least with its approval. Otherwise, he argues, this kind of talk and similar writings would have

been punished.

Leitzinger says that the KGB's real goal, however, was simply to irritate the Muslim Azeris. Their violent reaction to Karabakh Armenian separatism would be presented to the USSR's Orthodox population, as well as to the West, as proof of the alleged blood-thirstiness of Muslims and of the threat of genocide should Moscow lose its influence in predominantly Muslim regions or anywhere in the Soviet Union. The continuation of the Afghan War could also be thus rationalised. He claims that leading Communists from Moscow themselves spread rumours both in Baku and Yerevan of Armenians and Azeris being killed in riots soon after the appeal sent by the supreme council of Karabakh in February 1988 to Moscow to secede from Azerbaijan.

Leitzinger likens the pogrom at Sumgait to *Kristallnacht*, which the Nazis organised to foment hatred against the Jewish population of the Third Reich. The events in Sumgait, which, Leitzinger claims, occurred under mysterious circumstances, had far-reaching consequences. Gorbachev provoked them to coax Armenians to become front-line fighters for Russia. Meanwhile, the Communist leaders of both Azerbaijan and Armenia took advantage of them to rally their subjects and to prove that the only way to ensure peace in the Caucasus was to keep the Soviet empire intact and continue with a strong Russian military presence in the region.

Leitzinger believes, however, that the Karabakh crisis later backfired on Gorbachev. The Armenians became disappointed with him in the spring of 1988, the democratic movement in Armenia became radicalised, resulting into the open use of nationalist symbols, and many nationalist activists had to be imprisoned by the Soviet authorities following the severe earthquake that shook Armenia on 7 December.

Leitzinger is not clear, however, to what extent he thinks Armenian nationalists have distanced themselves from the conspiratorial policies of Moscow. He thinks that the Karabakh crisis, which is dormant at the time of writing, will without doubt "be reactivated in the future should Azerbaijan again try for true independence. As Russia's most trusted ally, Armenia is ready at any time to be used for this kind of an operation" (p.30). He also argues that the break with Azerbaijan that followed the Karabakh crisis has cost the Armenians dearly. It has distracted their attention away from political reforms, and "the real fault" in the lack of progress in Armenia toward democracy and economic progress lies with her "dependence on Russia" (p.40).

An article by the Dutch journalist Charles van der Leeuw narrates the sequence of events in the Karabakh conflict from 1988 to the end of 1995 and its repercussions on internal Azerbaijani politics. His arguments are also generally pro-Azerbaijani, though relatively more balanced and less controversial than those expressed by Leitzinger. Van der Leeuw's article, too, is unfortunately not void of various inaccuracies in factual details. Another article by van der Leeuw included in this

volume makes a brief history of oil extraction in Azerbaijan and touches upon modern-day oil-related environmental concerns in the country. It is very difficult, however, to agree with him in this latter case that Azerbaijan was actually an independent entity before the Russian conquest early in the nineteenth century; it was governed by Muslim khans who owed allegiance to the Persian Qajar dynasty. Nor could the Azerbaijan International Operating Company (AIOC), the twelve-member consortium set up to manage the extraction and export of oil from the Chirag, Azeri and Guneshli offshore oil fields in the Caspian Sea, have negotiated an oil deal in the spring of 1993, for it was formed only in January 1995 after western oil companies reached an agreement with the Azerbaijani government in September 1994 to exploit the riches of the three above- mentioned oil fields.

Van der Leeuw's article about the Karabakh problem is largely descriptive. Leitzinger, however, tries to look to the future and suggests that this problem can be solved by connecting territorial exchanges to a wider security system and to building relations with Turkey. Russia, he argues, has fomented and taken advantage of the unresolved feud between Turks and Armenians, which he describes elsewhere as "to a large degree a politically expedient myth expounded by Russia" (p.36). He does not deny that as many as 1.5 million Armenians may have perished at the hands of the Turks during the First World War, but argues that Turkey changed via revolution at the end of that war from a multinational empire ruled over by the sultan to a national state. The modern Republic of Turkey, he says, cannot, therefore, be held responsible for the fate of the Armenians in 1915. He argues that Armenians have forgiven with ease the Kurds, who also took part in those killings. Why then would it be impossible for them to come to terms with the Turks? In the event of a desired Armenian-Turkish reconciliation, Leitzinger suggests that Karabakh's borders could be redrawn with Shusha being separated from the rest of Karabakh and a corridor established between Armenia and the rest of Karabakh. In return, Armenia could hand over to the authorities in Baku the Zangezur corridor, which separates the autonomous region of Nakhichevan from the rest of Azerbaijan. Turkey, in turn, could acknowledge the Armenian genocide that occurred during the imperial administration and hand over to Armenia the symbolically important town of Ani and the north face of Mount Ararat. Leitzinger warns, however, that "as long as Russia wants to continue its involvement into Caucasian affairs and is let to play Armenia against its neighbours (even Georgia has been fighting Armenia in the past), this remains a dream" (p. 46).

Mehmet Tütüncü, the director of the Netherlands-based Research Centre for Turkestan, Azerbaijan, Crimea, Caucasus and Siberia (S.O.T.A.), also refers to Turkish-Armenian relations in his article on Turkey's foreign policy in the Caucasus. He, too, claims that "Armenia is behaving like a Russian protectorate" (p.334) and hopes for a solution to the Karabakh problem, which, he believes, will create conditions for Turkish

aid and assistance to Armenia. Otherwise, Tütüncü suggests that Armenia will be the biggest loser in the region by being deprived of pipelines and other economic gains. He does not propose any formula, however, on the basis of which a compromise can be reached between Armenians and Azerbaijanis. Some of Tütüncü's claims are inaccurate, like his allegation that the Armenian Revolutionary Federation (Dashnaktsutiun) was behind the terrorist organisation known as the Armenian Secret Army for the Liberation of Armenia. Nor is his suggestion that the Armenian diaspora actually conducted all the public relations activities for the visit of Turkish President Celal Bayar to California in 1954 substantiated to the reader's satisfaction.

The section on Azerbaijan and Mountainous Karabakh also includes an article by former President Elchibey - written at the end of 1993 - analysing the conditions under which the Popular Front government came into power in Baku, its achievements and mistakes during its one-year tenure in office, and the insurrection in the town of Ganja which led to its demise and brought to power in its stead Heidar Aliev, the former Communist leader of the country. Elchibey claims that, "there is a large number of facts confirming the direct participation of Russian and Iranian military and political circles in the preparation and realisation of the insurrection" (p. 84).

Aliev's rule in Baku is not analysed extensively in this volume, but the overall attitude toward its record is lukewarm. Nor is there a separate article about internal developments in Armenia, though the way the presidential elections were held in September 1996 is criticised and President Levon Ter Petrosyan's second term in office is indirectly referred to as being illegal, together with the presidencies of both Aliev in Azerbaijan and Eduard Shevardnadze in Georgia.

Indeed, the set of articles on Georgia and the conflict in Abkhazia consistently praises the stand and achievements of former President Gamsakhurdia and is extremely critical of those who toppled him in January 1992. Opposition figures like G. Chanturia, J. Ioseliani and the latter's *Mkhedrioni* forces are unequivocally branded as criminals. Shevardnadze is frequently referred to as "Bloody Eduard" and as a "general of the KGB who ... terrorized the country for years together with the army." He is consistently accused - together with other so-called pro-Kremlin forces in Georgia - of having directed the putsch against Gamsakhurdia and established a military-terrorist dictatorship of a criminal junta in its stead. The incumbent Georgian Orthodox Patriarch, who christened the former Communist Shevardnadze after his return to Georgia in 1992, is also accused of having been "a long time agent of the KGB," a colonel with his own code-name, *Iverieli*. Shevardnadze is also blamed for provoking-with "KGB general" Yevgeni Primakov - the war in Abkhazia. "Shevardnadze's aim was to overthrow the legal authorities of the autonomous republic," writes Gamsakhurdia, "because they did not persecute my supporters and were against introducing the totalitarian rules of the junta to Abkhazia." He wanted to establish his

"dictatorship and the rule of the mafia in the region" (p. 119). The war in Abkhazia is said to have led to the "genocide" of the Georgian people there, and western countries, Germany and the USA in particular, are castigated for rendering political and financial support to Shevardnadze.

Leitzinger is himself the author of two lengthy articles in the section dealing with Chechnya. The first narrates the history of the Chechens and their long struggle against Russian infiltration into their homeland, taking up events until the collapse of the Soviet Union. Particular emphasis is, of course, paid to the deeds of the legendary Shamil. The second of Leitzinger's articles is a chronological account of developments in Chechnya since 1991, in particular the invasion of Russian federal troops of the territory in December 1994, and ends with the deal which the Chechens reached with the Russian General Alexander Lebed in 1996. Leitzinger defends the right of Chechnya to secede from the Russian Federation and become independent. He and other contributors also lavishly praise the late Jokhar Dudayev and his policies.

Leitzinger rightly points out that although the rest of the world finally dared to recognise the independence of the former Soviet republics in 1991, the autonomous republics within the former Soviet union republics - like Chechnya within the Russian Soviet Federated Socialist Republic - were simultaneously denied the same right. Thus "the arbitrary nationality politics" of the Communists were in effect accepted by the international community "as being the deciding criteria" (p.236). Nowhere does he raise the possibility, however, that the desire of both Abkhazia and Mountainous Karabakh to secede from Georgia and Azerbaijan respectively may also be justified in the same way.

Leitzinger's charges against the conspiracies manufactured by the Russian state do not remain confined to the Caucasus. He interprets the Afghan War as being in essence Russia's war against Uzbek and Tajik nationalism which emanated from Moscow's fear that its colonial power was in decline.

For authors like Leitzinger and Hikmet Hadjy-Zadeh, one of the close aides of Elchibey, the close links between Russian colonial policy and modern Islamism in Iran are not a coincidence. Their aims are almost the same, as the current regime in Iran does not want - allegedly even more than Russia - to see an open society near itself; taking into consideration that about 20 million ethnic Azeri Turks live in Iran. It wishes to distract attention from the conditions of the latter. This is why the Islamic regime in Iran is alleged to have ignored and even at times accommodated the colonial policies of the atheistic USSR while at the same time declaring a "holy war" against Israel and the USA as the "Great Satan." The USSR and Iran are also blamed - through the Afghan warlord Gulbuddin Hekmatyar - for the continuing instability in that troubled country long after the fall of the Communist regime of Najibullah in April 1992.

Western negligence or naiveté is identified - together with Russian imperialism and Russian-sponsored Islamism - as the third pillar of the new "unholy alliance" seeking to victimise the Caucasus. Leitzinger argues that "chaos within Russia has nearly always been more of a worry to the West than the disregard of the rights of the people under it and its colonies" (p. 217). Hadjy-Zadeh, in turn, claims that western observers do not acknowledge direct and conspiratorial Russian involvement in the area only because they have to then come up with a firm policy against Moscow's practices. He has no doubt that the "Evil Empire" is now reviving with the silent connivance of the West, and that, in the future, western countries will face a state that is now again rising from the ruins and which is great only because of its aggressive appetite for conquest.

The policies of the government of Turkey are, overall, dealt with mildly in this volume. The Arabs, however, do not escape without reproach. Leitzinger criticises them "for complaining about their fate under French or British colonial rule, about the founding of the state of Israel, and about continuing western involvement in Arabian affairs" and harbouring "no sympathy for the sufferings of their Turkic brethren." The Arab nationalists, says Leitzinger, "used to act as Soviet proxies during the Cold War, and even today, Islamists (fanatic Islamic fundamentalists) all over the world eagerly share the feelings of Arab nationalists in the name of Islamic solidarity while hardly giving a thought to the responsibilities of Russia" (p. 14).

Leitzinger calls on all Caucasian peoples to co-operate to reduce the importance of Russia in the region. "My dream," he writes, "would be to see the victims of Russian *divide et impera* policy - Azerbaijan's (legal) president Elchibey, his Armenian colleague [Vazgen] Manukian [who contested the 1996 presidential election against Ter Petrosyan], and Georgian Prime Minister in exile [Bessarion] Gugushvili - putting their lessons together and drafting an exemplary peace treaty for the whole region. Turkey and the West too should promote reconciliation and make efforts to create solutions excluding both Russia and Iran from disturbing the Caucasian scene" (p.347).

In addition to some of the factual errors referred to above, there are in this volume many other minor inaccuracies in the details of political developments and military clashes, as well as a substantial number of printing errors. This is certainly not a book that can be suggested to the casual reader interested in discovering a few fundamental facts and realities about contemporary Caucasian politics. It is of some interest to those interested in analysing the ideological currents active in the region, for it can be taken as the manifesto of one of them. Moreover, the translated articles of major political actors like Elchibey, Gamsakhurdia or Dudayev may be of particular use as primary sources to graduate students specialising in Caucasian affairs.

ARA SANJIAN

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

Մեծ Հայքի Ծոփք Աշխարհն Ըստ Աշխարհացոյցի
Բաբկէն Յարութիւնեան 11

Տարօնի Ս. Յովհաննէսի (Եղրդուտի) Վանքի 1445 Թուականի Կոնդակը
Գեղամ Բաղալեան 45

Արամ Երկիրը
Արտակ Մովսիսեան 69

Դոմինիկեան Միսիոնարի Մը Անտիպ Մէկ Վկայութիւնը Մարտինի 1915ի Կոտորածներուն Մասին
Արթիւր Պէյլերեան 81

Բրիտանիա Եւ Հայկական Ցեղասպանութիւնը. Մտորումներ 1915ին
Քրիսթոֆըր Ուորըր 107

Գէորգ Ե. Կաթողիկոսի Հեռագիրը Եւ Դաշնակիցներու 1915ի Մայիսեան Միացեալ Յայտարարութիւնը
Ջաւէն Մսըրլեան 117

Հայերը Յետ Պատերազմեան Թուրքիոյ Մէջ, 1919–1938
Անդրանիկ Տագէսեան 127

Պատմութեան, Պատմագրութեան Եւ Այլ Բաներու Մասին
✠ Լեւոն Վարդան 157

Հայաստանում Ուշ Միջնադարում Շինարարական Գործի Կազմակերպումը
Մուրատ Հասրաթեան 205

Համառօտ Ակնարկ Նոր Ջուղայի Հին Տների Վրայ
Լեւոն Մինասեան 219

Պաղտասար Դպիր Կեանքը եւ Գործը
Հենրիկ Բախչինեան 245

Նիկողայոս Ադոնցը Հայոց Եկեղեցու Պատմութեան Պատմաբան
Պետրոս Յովհաննիսեան 263

Սուրբ Պատարագի Սրբասացութիւնների Մի Քանի Աստուածաբանական Առանձնայատկութիւնները
Ներսէս Ներսէսեան 287

Հայ Առաքելական եւ Աւետարանական Եկեղեցիներու Խորհուրդները
Վահան Թութիկեան 299

Յովհաննէս Սարկաւագի Գրական Ժառանգութիւնը Որպէս Փիլիսոփայական-Էսթետիկական Մտքի Աղբիւր
Կարլէն Միրումեան 311

Բառերուն Միւս Երեսը (Ե.)
Անդրանիկ Կոանեան 331

Հայերը Արժանթինի Մէջ. Նշմարներ Մեկնաբանութեան Մը Համար
Վարդան Մաթէոսեան 375

Հրանտ Ասատուրը Գրականութեան Տեսաբան եւ Պատմաբան
Գրիգոր Յակոբեան 393

Քեւրնօ Թաղամասի Հայկական Կղզեակը. Ընկերային Պատմութիւն Գաղտնի-ոստիկանական Վէպէն
Ինկրիտ Սրմաան 423

Արեւմտահայ Գրականութեան Գեղապաշտ Չգումներու Հանդիսավայր *Մեհեանը*
Պէպօ Սիմոնեան 439

Ռուբէն Չարդարեանի Մատենագիտութիւնը (Սրբագրութիւններ, Ճշդումներ, Յաւելումներ)
Ժիրայր Դանիէլեան 465

Արարատ Հայագիտական Հանդէսը
Կարինէ Աւետեան 495

Տիրան Աճէմեան 1902–1991
Երուանդ Պարսումեան 513

ԳՐԱԽՕՍԱԿԱՆՆԵՐ

Մեթ Թիւճճայ եւ Էրիք Ջիւրխէր, *«Քններվարութիւն եւ ազգայնականութիւն Օսմանեան Կայսրութեան մէջ, 1876–1923»*
Ա. Սաճճեան 555

Ռիչըրտ Յովհաննէսեան, *«Հայաստանի Հանրապետութիւնը»*, *Հատոր Դ.*
Ա. Սաճճեան 561

Անթերօ Լայճինկէր, *«Կովկասը եւ անոնք ուխտը»*
Ա. Սաճճեան 567

TABLE OF CONTENTS

The Region of Tzopk According to the *Ashkharhatsouyts* (the World Atlas)
Babken Haroutunian 11

The Encyclical of 1445 of the St.John's Monastery of Taron
Kegham Badalian 45

The Country Called Aram
Artak Movsisian 69

The Unpublished Report of a Dominican Father, about the Massacres of Mardin, in 1915
Arthur Beylerian 81

Britain and the Armenian Genocide: Reflections in 1995
Christopher Walker 107

The Telegram of Catholicos Gevork the Fifth and the May 1915 Declaration of the Entente Powers
Zaven Missirlian 117

Armenians in Post WWI Turkey
Antranik Dakessian 127

On History, Historiography and Various Related Problems
✠ Levon Vartan 157

The Planification of the Construction Work in Armenia in the Late Middle Ages
Mourad Hasratian 205

A Short Survey on the Ancient Mansions of New Julfa
Levon Minassian 219

Paghtassar Depir, his Life and Work
Henrik Bakhchinian 245

Nikoghayos Adontz as the Historian of the Armenian Church
Bedros Hovhannisian 263

Some Theological Characteristics of the Hagiologies of the Divine Liturgy
Father Nerses Nersesian 287

The Sacraments in the Armenian Apostolic and Evangelical Churches
Rev. Vahan Tootikian 299

Hovhannes Sarkavag's Literary Legacy as a Source of a Philosophico-esthetic Thought
Karlen Miroumian 311

The Other Side of the Words (V)
Antranik Granian 331

Armenians in Argentina: Notes for an Interpretation
Vartan Matiossian 375

Hrant Assadour: Theorist and Historian of the Armenian Literature
Grigor Hakobian 393

The Armenian Enclave of Cavanaugh Street (Social History and the Mystery Novel)
Ingrid Semaan 423

***Mehyan*, the Epitomy of the Esthetic Inclinations of Western Armenian Literature**
Pepo Simonian 439

Rouben Zartarian's Bibliography (Additions, Amendments, Corrections)
Jirair Tanielian 465

The *Ararat* Armenological Review
Karine Avetian 495

Diran Adjemian (1902-1991)
Yervant Barsoumian 513

BOOK REVIEWS

Mete Tunçay and Erik Jan Zürcher, *"Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire, 1876-1923"*
A. Sanjian 555

Richard G. Hovannisian, *"The Republic of Armenia.* Volume IV: *Between Crescent and Sickle: Partition and Sovietization"*
A. Sanjian 561

Antero Leitzinger, *"Caucasus and an Unholy Alliance"*
A. Sanjian 567

ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ
ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՀԱՆԴԷՍ

ՏՊԱՔԱՆԱԿ 400

ԳԻՆ Լիբանան 40.000 Լ. Ոսկի
Արտասահման 25 Տոլար

HAIGAZIAN ARMENOLOGICAL REVIEW
HAIGAZIAN UNIVERSITY
P.O.Box 11-1748
BEIRUT-LEBANON

Այս հատորին տպագրութիւնը աւարտեցաւ 1997ի Դեկտեմբերին

هَايْكَازيان

مجلة الدراسات الارمنية

بيروت ١٩٩٧