ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՍ

HAIGAZIAN ARMENOLOGICAL REVIEW

HAIGAZIAN UNIVERSITY PRESS

ՊԷՅՐՈՒԹ, 2008

ՀՀ Սկզբնական Ձեռագրատան
գրադարան
ԵԼԵ. թղթադրամի բաժին
3-ին 2008

ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆ ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄԲԻՈՆԻ

ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՐԱՒԱՆԴ

ՀԱՏՈՐ ԻԸ.

2013

ՊԷՅՐՈՒԹ, 2008

ԱՄՐՈՑ ՄԸ ԱՐԵՒՄՏԱՀԱՅԵՐԷՆԻ ՀԱՄԱՐ

Մարդկութեան տեսահորիզոնի եւ աշխարհընկալման ծաւալումը պայմանաւորուած է կեանքի տարբեր վիճակներու, երեւոյթներու եւ իրերու յարատեւ յառաջդիմութեամբ: Այս ծաւալումը հրամայական կը դարձնէ նաեւ լեզուներու այժմէականացումը՝ նորանոր բառերու եւ բառակապակցութիւններու յառաջացումով:

Հայ ժողովուրդը՝ Հայաստան եւ Սփիւռք, անմասն չէ այս զարգացումներէն: Արդի հայերէնն ալ ենթակայ է ժամանակի ու կեանքի պայմաններու փոփոխութեան: Այս փոփոխութեան թելադրած բառապաշարի վերաթարմացումով նաեւ պայմանաւորուած է հայերէնի գոյատեւումը:

Գործնական կեանքի մէջ կիրարկուող բառերէն զատ, հայագիտութեան ծիրի ընդլայնումով, հայալեզու հայագիտութիւնը եւս կը գտնուի լեզուա-արտայայտչական դժուարութեանց դէմ յանդիման: Նոր իրավիճակները, նոր երեւոյթները եւ դրսեւորումները հայերէնով արտայայտելու այս պահանջը չի սահմանափակուիր որոշ աշխարհագրական ծիրի մէջ, ոչ ալ առանձնախնդիրն է մասնագիտական որոշ խաւի. ան ունի համահայկական բնոյթ:

Հայերէնի բառապաշարի այժմէական բառերով հարստացումը դժբախտաբար համաքայլ չ'ընթանար հայ ժողովուրդի աշխարհընկալման ընդլայնումին հետ: Արեւելահայերէնն ու արեւմտահայերէնը լեզուական այս գերխնդիրը կը դիմագրաւեն տարբեր պայմաններով եւ մօտեցումներով: Հայաստանի մէջ հայերէնը ունի պետական լեզուի կարգավիճակ, հոն կը գործէ Լեզուի Պետական Տեսչութիւնը, ժողովուրդը մէկտեղուած է եւ հայագիր մամուլն ու հայախօս հեռատեսիլ-ձայնասփիւռը մեծատիրութիւն կը վայելեն: Բայց դժբախտաբար, ի հեճուկս այս բոլորին, հայերէնի բառապաշարի հայեցի հարստացումը անբաւարար կը մնայ, քանի որ Հայաստանի մէջ օտարաբանութիւնը իբրեւ բնական երեւոյթ ընկալող մշակոյթ մը գոյացած ըլլալով, վերջին տասնամեակներուն, հոն չորդեգրուեցաւ համապարփակ հայացման հետեւողական եւ միատարր քաղաքականութիւն մը, հակառակ արձանագրուած ազգային զարթօնքին: Հետեւաբար, այս առումով հարստացման հայաստանեան փոր-

ձը հեռու կը մնայ գոհացուցիչ ըլլալէ արեւմտահայերէնին համար՝ անոնց տարբեր մեկնակէտերուն պատճառով:

Արդարեւ, ԺԹ. դարու Բ. կէսի «Զարթօնքի Սերունդ»ի լեզուամտածողութեամբ արմատացած լեզուի հայացման աւանդները, որոնց շնորհիւ արեւմտահայերէնը դարձաւ այժմէական լեզու եւ լիարժէք հաղորդակցութեան միջոց, կ'արգիլեն օտար բառերու անհարկի ներմուծումը: Աւելին, Սփիւռքի մէջ արեւմտահայերէնը ծառայեց նաեւ իբրեւ հայապահպանման կարեւորագոյն գործօն, հետեւաբար անոր անխաթար պահպանումը ունի նաեւ ազգապահպան ռազմավարական նշանակութիւն:

Սակայն, ԺԹ. դարու արեւմտահայերէնի այժմէականացման եւ բիւրեղացման այս գործընթացը խափանուեցաւ Մեծ Եղեռնով: Յաջորդող տասնամեակներուն, վերոյիշեալ փորձը վերականգնելու ճիգեր կատարուեցան Սփիւռքի մէջ, սակայն անոնցմէ ոմանք, կրելով պարագայական թէ տեղայնական բնոյթ, չյաջողեցան հայերէնը ուղեկից պահել նոր զարգացումներուն եւ չկրցան կասեցնել օտար բառերու առատ թափանցումը լեզուին մէջ:

Այսօր Սփիւռքի մէջ գործածուող գրական եւ յատկապէս խօսակցական արեւմտահայերէնը նահանջի մէջ է: Հայերէն բառերը կը կորսնցնեն իրենց իմաստային նրբերանգները: Լեզուական տարբեր միջավայրեր իրենց կնիքը կը թողուն մայրենի լեզուամտածողութեան վրայ՝ ծնունդ տալով հայերէնի լեզուական սկզբունքներուն անյարիր օտարաբան բառակապակցութիւններու: Հայերէնի մակերեսային իմացութեան կամ օտար բառերու առատ գործածութեան պատճառով արեւմտահայերէնի հիմնական բառամթերքի մէկ շերտը, նոյնիսկ ամէնօրեայ գործածութիւն ունեցող հայերէն բառեր մեքենականօրէն կը փոխարինուին օտար բառերով: Աւելին, նորաստեղծ հայերէն բառերը հեռու են միատարրութենէ եւ չունին հետեւողական կիրառութիւն Սփիւռքահայ դպրոցին, մամուլին եւ հանրային հաղորդակցամիջոցներու մէջ, ուստի չեն արմատաւորուիր խօսակցական լեզուին մէջ: Միեւնոյն գաղութին մէջ, նոյնիսկ, կը կիրարկուին տառադարձման խայտաբղետ սկզբունքներ, որոնք ա՛լ աւելի կ'աղճատեն լեզուին յստակութիւնը եւ միակերպութիւնը: Լեզուն հետզհետէ կը ստանայ խառնաշփոթ եւ աղքատիկ վիճակ:

Հետեւաբար, արեւմտահայերէնը կարիքն ունի նպատակադրեալ գերխնամքի, որ առաջին հերթին դրսեւորուի բառապաշարի կանոնակարգումով, մանաւանդ օտար բառերու հայացման գիտական միասնական սկզբունքի մը որդեգրումով:

Յառաջադրուած ենթահողը իրականացնելու եւ որդեգրուած բառերու կիրարկումն ու տարածումը ապահովելու եւ ընդհանրացնելու համար, Սփիւռքը կարիքն ունի իրաւազօր լեզուաբանական, համասփիւռքեան հեղինակութիւն վայելող Կեդրոնի մը՝ հաստատութենական յենակէտով, համասփիւռքեան տեսադաշտով եւ համահայկական գործակցութեամբ, որուն որոշումները մատչելի եւ կիրարկելի ըլլան բոլորին:

Այս Կեդրոնին ստեղծումէն ետք՝ անոր ներկայացուցած լեզուական լուծումները, բառիմաստային առաջարկները լաւագոյնս կրնան իրացուիլ կատարելագործուած կայքէջի մը միջոցով, որ ունենայ փոխհաղորդակցական եւ քննարկային բնոյթի բառարանային, տառադարձական, բերականական, բառակապակցական եւ այլ էջեր: Այս բոլորէն առաջ, սոյն Կեդրոնը գէթ արեւմտահայութեան մէջ պէտք է վայելէ միահամուռ հեղինակութիւն: Այսպիսի նախաձեռնութեան մը մեկնակէտ կրնայ հանդիսանալ Հայկազեան Համալսարանը:

ՊԱՏԱՍԽԱՆԱՏՈՒ ԽՄԲԱԳԻՐ
Հայր Անդրանիկ Ծ. Վրդ. Կոանեան

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ ԿԱԶՄ
Արտա Էմմէքճի (ի պաշտօնէ) - Արշալոյս Թոփալեան - Արմէն Իւրնէշլեան - Անդրանիկ Տագէսեան (պատասխանատու քարտուղար)

ԽՈՐՀՐԴԱՏՈՒՆԵՐՈՒ ՄԱՐՄԻՆ
Սիլվիա Աճէմեան - Ժիրայր Դանիէլեան - Երուանդ Երկանեան - Հրանոյշ Խառատեան - Մուրատ Հասրաթեան - Հրաչ Չիլինկիրեան - Մկրտիչ Յ. Պուլտուքեան - Սեդա Տատոյեան - Սիւզըն Փեքի – Պերճ Ֆազլեան

Հայաստանի մէջ ՀՀՀի ներկայացուցիչ՝ Արծուի Բախչինեան

A BASTION FOR WESTERN ARMENIAN

The expansion of the reach of human perception and world view is shaped by continuous progress and change of the conditions of different spheres, phenomena and facts of life. Such change and expansion necessitates the updating/upgrading of languages with new words and phrases.

The Armenians, both in Armenia and the Diaspora, are not exempt from these developments. Contemporary Armenian is subject to the changes imposed by new conditions, due to which there is a need to refresh Armenian lexography in order to secure the survival of the Armenian language.

Apart from the words used in everyday life, with the expansion of Armenian studies, Armenology written in Armenian faces difficulties regarding its terminological resources. The need to express new realities, phenomena, and concepts in Armenian is not limited to a specific geographical community, nor is it the concern of an exclusive, expert group. It has a pan-Armenian nature.

Unfortunately, the enrichment of the Armenian lexicon has not coincided with the expansion of Armenians' world perception. The Eastern and Western Armenian languages encounter this overarching issue with diverse approaches and conditions. In Armenia, the Armenian language has an official status. There is the State Language Administration, people live in a compact area, and the Armenian media (newspapers, radio, television) enjoy a dominant position. Unfortunately, this does not lead to a concomitant enrichment of the Armenian language, whose state is indeed far from being satisfactory because, notwithstanding national revival, in recent decades a single consistent policy for adapting new words into Armenian was not practiced there. This was due to a linguistic culture developed under the Soviet period (and even earlier) that accepted and continues to accept as natural the crude transliteration of non-Armenian words and their use as Armenian. This experience is not fully applicable for Western Armenian, because the two

languages have a different conceptualization of the Armenian language and of the culture of linguistic innovation.

Indeed, the conceptualization of what is appropriate in linguistic adaptation and innovation of the generation that lived during the second half of the 19th century and their tradition of keeping the language truly Armenian through a protocol of well thought-out Armenianization did not encourage the abundant importation of foreign words into Western Armenian. Thanks to that generation, Western Armenian became a contemporary medium for full-scale communication. Moreover, Western Armenian served as the most important factor in the survival of the Armenians as a cultured people. The untarnished preservation of the language has had a strategic role in national survival.

The process of updating the Western Armenian that emerged in the 19th century was stopped by the Genocide. In the next several decades, attempts were made in the Diaspora to restore and resume the process. However, some of these had local and circumstantial constraints that could not be fully overcome and could not maintain the concurrent development of the Western Armenian language so that it could keep pace with new phenomena and concepts.

Currently, Western Armenian, whether written and particularly spoken, is in retreat. Gradually it is acquiring a topsy turvey status of an impoverished language. Many words lose their nuanced connotations. The diasporan experience that takes place variously in diverse linguistic environments has an impact on what was once a shared linguistic mindset, and this leads to the formation of expressions in Armenian which do not correspond to the Armenian linguistic mindset. In many places, a superficial knowledge of Armenian goes hand-in-hand with the lazy and abundant usage of foreign words, to such an extent that an important layer of the basic vocabulary of Western Armenian has been replaced by foreign words. Even words that had until recently been in everyday usage are replaced by foreign words. Moreover, newly formed Armenian words are far from being standard and unanimously used and are not used consistently within the Diaspora schools, media and in public

communication. These are factors which prevent their embedding in the vocabulary. On the other hand, even within the same community, diverse transliteration principles are in use, leading to the further deterioration of the clarity and unity of the language.

Therefore, Western Armenian is in dire need of serious, focused care, which should be expressed first by regulating the vocabulary, and specifically by the transformation of foreign words into Armenian through the adoption of unified principles that are aware of the ways in which the Armenian language has developed new terms in the past.

To prepare the ground work for such an approach and to secure the dissemination and application of the adopted words, the Diaspora needs a Lingusitic Center that enjoys general legitimacy and that is situated in an institution, that displays a pan-Diasporan perspective and enjoys pan-Armenian cooperation. The decisions of this Center should be accessible and applicable to all.

The linguistic solutions presented by this Center, could best be presented through a website, which should have pages for interaction and discussion as well as pages for lexicography, grammar, transliteration, and phraseology.

Above all else, this Center should enjoy unanimous authority.

Haigazian University may be a starting point for such an undertaking.

EDITOR IN-CHIEF
The Very Rev. Father Antranik Granian

EDTORIAL BOARD
Antranik Dakessian (executive secretary) – Arda Ekmekji (ex-officio) – Arshalouyse Topalian – Armen Urneshlian

CONSULTATIVE BODY
Sylvia Agemian – Megerditch H. Bouldoukian – Seta B. Dadoyan – Berj Fazlian – Murad Hasratian – Hranush Kharatian – Susan Pattie – Jirayr Tanielian – Hratch Tchilingirian – Yervand Yerkanian

The Representative of the *Haigazian Armenological Review* in Armenia: Artsvi Bakhchinyan

KAREN JEPPE, AAGE MEYER BENEDICTSEN, AND THE OTTOMAN ARMENIANS: NATIONAL SURVIVAL IN IMPERIAL AND COLONIAL SETTINGS[1]

MATTHIAS BJØRNLUND
matthiasb@webspeed.dk

For Danish Protestant missionaries and aid workers in the Ottoman Empire and Syria around WWI and the Armenian genocide, the relationship between the ideology and practice of mission, rescue, aid, (cultural) imperialism, Orientalist ideas, and respect and understanding of local needs, cultures, and beliefs could be a complex one. This was not least the case for Karen Jeppe (1876-1935), who worked as an aid worker among Ottoman Armenians, mainly widows and orphans, from 1902 until her death in Syria in 1935. Jeppe has been called "Denmark's first development aid worker,"[2] as she, opposed to other Danish women with Protestant backgrounds and beliefs doing similar work, did not see herself as a missionary. Rather, she saw herself as an aid worker and rescue worker, and, increasingly, as an activist working for national self-determination for the oppressed and dispelled Armenians who had been first colonized and finally almost completely eradicated by the Ottoman Empire. Jeppe defined herself as doing the exact opposite of the missionaries: not undermining the mainly Orthodox (Gregorian, Apostolic) Armenians as a national and religious group by imposing Protestantism on them, but rather helping to restore or strengthen group coherence by focusing on aid, education, industry, Armenian cultural heritage, and national restoration.

This approach was reflected in her choice of organizational backing, as she worked for the largely secular Danish Friends of Armenians ("Danske Armeniervenner," DA), although she was also formally attached to

Johannes Lepsius' Deutsche Orient Mission (DOM), in effect DA's German senior partner in the field.[3] DA had several board members and supporters who were priests and bishops from the Danish national Lutheran Church, but it was founded and led by Danish-Jewish-Icelandic linguist and writer Aage Meyer Benedictsen (1866-1927), a secular and anti-imperialist intellectual, known as "the interpreter for the oppressed nations," as he worked his whole life to propagate the idea of peaceful national self-determination. While travelling in Persia and the Ottoman Empire, Benedictsen had witnessed the devastating effects of the 1894-96 Abdul Hamid massacres on the Ottoman Armenians. And, in 1902, Benedictsen was the person who, through his writings and speeches, directly inspired Jeppe to leave Denmark for the Ottoman Empire to work among the Armenians in Urfa until she had to leave the country in 1918 after WWI and the Armenian genocide.[4]

After WWI, from her base in and around Aleppo, Syria, Karen Jeppe and her organization was working with both Protestant missionary organizations, with Armenian nationalist and religious organizations, with international organizations like the League of Nations (which defined itself as working to secure the rights of both nations and national minorities), with local Muslim Arab leaders and populations, and with the French colonial regime in Syria. This was to not only give temporary aid to individual Armenian survivors, but also to secure the survival of the Armenian nation as such, i.e., in territorial as well as in cultural and religious terms. In the process, Jeppe even became a commissioner for the League of Nations, working to secure the release of the tens of thousands of Armenian women and children from Muslim households who had been forcibly abducted and converted during the Armenian genocide.

One of the main points of this article will be to examine how and why a Western aid worker with a Protestant background operating in predominantly Muslim areas (i.e., a person often associated with "cultural imperialism," Orientalism, and/or with being a representative or proponent of colonialism) came to work as an activist for national self-determination for the Armenians, a people widely regarded in the West at the time as being "Oriental," with most or all of the negative characteristics usually associated with that designation. This means also having to show how the often conflicting ideas of Western superiority, national self-determination, Protestantism as opposed to Islam as well as to Eastern Orthodox Christianity, internationalism, anti-colonialism, secularism, equality, race,

etc., were being implicitly or explicitly negotiated by key members of the DA and applied in the field by Karen Jeppe and her staff.

DENMARK AND WESTERN COLONIALISM AND IMPERIALISM IN EARLY 20TH CENTURY MIDDLE EAST

As a relatively large part of the Danes involved with the Middle East in the first part of the 20th century were missionaries, rather than soldiers or colonial officials, a general treatment of the subject of Denmark and Western cultural imperialism and Orientalist beliefs will have to deal at some length with the role of these missionaries. It is a commonly held perception among both Western and non-Western scholars of Christian missions to non-Western countries that the individuals representing these missions were per definition "missionary imperialists," representing "a belligerent European civilization."[5] Christian mission has been characterized by Indian historian K. M. Pannikar as "a large-scale attempt – to effect a mental and spiritual conquest as supplementing the political authority already enjoyed by Europe."[6] In the process, indigenous religious and cultural traditions were more or less destroyed in order to make way for imposed values. Obviously, history has shown that there is much truth in such assertions,[7] but when applied as a doctrine, important exceptions and nuances are ignored. Empirical studies of Western missions in the late Ottoman Empire prove this to be the case: Christian missions and missionaries could be seen, and could see themselves, as harbingers of (cultural) imperialism, of religious change, of cultural preservation, of modernity – understood as a desired development toward goals broadly defined as "progressive," but with no necessary direct association with or link to Christianity or imperialism – or of some or all of the above.[8]

This ambivalence, if not schism, could be reflected in the minds of missionaries themselves, as well as in the minds of members of the local elites and populations. It is not a given that indigenous populations were passive, uncritical recipients of what missionaries and aid workers had to offer.[9] Nor were Christian missions mere tools for Western imperialism or Western economic interests, influenced as they were by particular national backgrounds, denominations, ideologies, degrees of dependence and loyalty towards political or economical establishments, local populations, time, geographical locations, individual preferences, etc.[10] In fact, missionary objectives – first and foremost evangelization – could at times be at odds with Western political and economic objectives. An early case

in point is the reception in the first half of the 19th century of the first American missionaries by Western diplomats: "To the last man the corps of foreign diplomats were either indifferent to American missionaries or openly hostile to them, while the American Chargé d'Affaires, Commodore Porter, entertained views of the Turkish-American Treaty of Commerce (1830) that completely ruled out all missionary enterprises."[11]

A significant, although not always dominant, strand of Christian belief(s) is the belief in the fundamental equality of all human beings, a belief which holds an important critical potential in opposition to the very principle of colonialism which rests on a fundamental view of the inherent superiority of the colonizers over the colonized.[12] In the case of Anne Marie Petersen, Danish Mission Society ("Dansk Missionsselskab," DMS) missionary to India, such a belief, inspired by meetings with Mahatma Gandhi, led her to defy her own organization as well as the British colonial authorities to join the struggle for Indian independence.[13] Another Danish missionary, Oluf Høyer, who attempted to proselytize among the Muslims of Yemen in the beginning of the 20th Century, was not opposed to all aspects of British colonial rule in the region. But he was careful not to be too closely associated with the British colonial authorities in the area, as this would both restrict his independence and make him suspicious in the eyes of the local populations. And the British authorities on their part would not allow Høyer to proselytize in the interior of the country, as they believed this could have potentially disruptive and destabilizing effects.[14] To achieve a truly historical understanding of the relationship between Christian missions and other Western involvements in non-Western countries on the one hand, and Western (and in this case also Eastern, Ottoman) colonialism and imperialism on the other hand, one has to look at the historical evidence.

To examine the specific role of Danish missionaries and aid workers in Middle Eastern colonial and imperial settings, one has to consider not only their individual beliefs and backgrounds, but also their common national and cultural background. Notwithstanding sometimes rigid scholarly notions of Europeans in the Middle East as being, in essence, agents of imperialism through their creation and sustaining of Orientalist beliefs and/or colonialist practices,[15] it seems reasonable to assume that there could be significant differences between how, e.g., a Dane and a Frenchman perceived him- or herself, and were perceived, in Syria in the 1920s. Furthermore, it seems equally reasonable to assume that there could

be significant differences in the way such persons acted or could act in such a setting. In this specific context, France was a large, still significant European power with a colonial empire, a member of the victorious Entente, and the de facto colonizer of Syria and Lebanon from the early 1920s. Denmark, on the other hand, was a small, neutral country in the periphery of Europe, a country without colonial traditions or ambitions in the region. During WWI, this status helped make Danish observers of the Armenian genocide in the Ottoman Empire reliable and consistent sources of information to this particular aspect of CUP (Young Turk) policies.[16] And, as Jonas Kauffeldt argues, this status could also help make Danes in the Middle East less prone to purport and sustain negative stereotypes of the region:

> Danes and others from countries or regions (the Netherlands, Poland, Scandinavia as a whole, etc.) that lacked significant political and economic power were people whose nations never came to dominate, much less rule, lands in the Middle East. Falling outside the power relationship inherent in the occupier-occupied dynamic, they lacked the compulsion to necessarily justify or legitimize their countries in the region. That ability to distance themselves, at least symbolically, from those in power afforded them an opportunity, though not one seized by all, to be more objective and evenhanded in their assessment of the local people and societies. As participants in the Orientalist discourse, these representatives of smaller states constituted a part of the body of Westerners asserting the power and authority to represent the Other, but they were not inherently perpetuating the structures of dominance or the endorsement of the same. Their contributions instead added nuance, depth, and even challenges to the field, widening the base of knowledge and interpretations available to their audience.[17]

In other words, "the West," no more than "the East," "the Orient," is or has ever been a monolithic entity.[18] Contemporary, explicit challenges to the Orientalist discourse of inherent Western superiority are, though hardly dominant,[19] not hard to find in Danish publications either. For instance, in 1915, in the popular, Copenhagen-based journal, *Illustreret Tidende*, a long-running theme was introduced on how Europe and Europeans were viewed by non-Western observers in light of colonialism and the ongoing

war. The first such observer was introduced as "a Chinese friend of a member of the editorial staff." He delivered several scolding analyses, like the following one, printed in July 1916, which also serves to illustrate how neutral European countries with a less known (although not necessarily less bloody) colonial past, rather than present, could be perceived: "Which ones of the peoples of Europe have kept their hands clean in relation to alien peoples and races? Mention them for me, and I shall tell you which European countries that have not joined the war. Has England not weighed down on India and sucked its strength for two hundred years? Has France not robbed the lands of brown and black men and hunted them, like one hunts wild animals? Has Germany not treated the peoples under their yoke worse than slaves; did they not 15 years ago, under cover of their religion, break into this country like robbers and plundered worse than Dschengis Khan? Has Belgium not deeds on its conscience that can only be compared to what this country now has suffered? When I read about raped women and children with chopped off hands, I thought of Congo and understood. Will Europe soon learn to understand? If not, my precious friend, I think that its time is over."[20]

This does of course not mean that the Danish missionaries and aid workers in the Middle East were immune to notions of Western superiority. Missionaries in particular propagated the idea of the absolute or, at best, relative truthfulness and superiority of their Protestant Christian and Western beliefs and traditions over the beliefs and traditions of the peoples of the Middle East. Such ideas often led to a rather arrogant "cultural imperialist" attitude towards not only Muslims, but also towards Oriental Churches like the Apostolic Armenian Church, which they considered to be dead or dying.[21] It was the stated goal of the Danish organization Women Missionary Workers ("Kvindelige Missions Arbejdere," KMA) and similar organizations to convert Armenians into what was considered true Christians, i.e., into followers of the preferred branch of Protestantism, which was widely viewed as an intermediate step toward reaching the local Muslim populations as well.[22] The direct reason for the founding of the Danish KMA was the continued suffering of Armenians in the Ottoman Empire after the Abdul Hamid massacres, but the underlying aim was to follow what was considered to be one of the key messages of the New Testament: "It was clear to the founders of KMA that what was needed was not only temporal aid, there was also a missionary task to fulfil, and Armenia became the first mission field of the society."[23] Like their equally

evangelical American Board colleagues, they too believed that "it was their moral duty to redeem an errant mankind through active intervention."[24] Other contemporary Danish evangelical missionary organizations, like the Eastern Mission ("Østerlandsmissionen," ØM), founded in 1898 by the Reverend Einar Prip, were initially directed solely towards almost completely futile attempts at proselytizing among Muslims in the Ottoman Empire, in this case among Arab Muslims in Syria, but the attitude towards non-Protestant Christianity was equally hostile.[25] As Prip himself wrote in a letter sent from Jerusalem, 1898: "Cold, barren, and rigid forms [of religion] are more than plentiful here, but Death has marked them."[26]

But although the missionary ideology will in the following be contrasted with the beliefs and actions of Karen Jeppe and her organization, it has to be noted that it is not the whole picture. There were important similarities between the actions and ideologies of Jeppe and of many missionaries. Some missionaries had or developed much less prejudiced views of "Oriental" peoples like the Armenians, and tried their best to embrace what was deemed by the 1910 World Missionary Conference to be "[t]he graces and characteristics peculiarly Christian – humility, gentleness, self-government, self-denial, love,"[27] and it was recognized by some how important it was to understand, rather than condemn, the religions, traditions, political realities, and languages of the mission fields.[28] Missionaries and aid workers could also be allies in the fight against anti-Armenian prejudice. This was particularly necessary, as the arrogant attitude toward the Apostolic church was often supplemented with outright racism against Armenians as a people, as is shown in the writings of an American missionary in the Boston-based *Missionary Herald* in 1909: "The Armenian characteristics of selfishness, ignorance, pride, and quarrelsomeness are coming out as plainly under freedom as under tyranny."[29] (Proto-)racist beliefs were abundant at the time,[30] and many Westerners and nationalist Turks alike shared views of Armenians as being a "cunning race of merchants," "the Jews of the Orient," etc.[31] For instance, Danish journalist and traveller, Frantz von Jessen, wrote during the 1903 uprising in Ottoman Macedonia that "all connoisseurs praise the Turks at the expense of Greeks, Armenians, and Jews."[32] Contemporary Armenians, too, could be acutely aware of this Western anti-Armenian prejudice. A. P. Hacopian felt the need in 1917 to underline that, contrary to popular beliefs propagated by European travellers with a superficial

knowledge of Armenians, they did not lack courage, could excel in sports like rugby, and were not greedier than any other group.[33]

Such anti-Armenian beliefs were a major reason that, in order to raise the necessary awareness, sympathy, and funding in Western countries, the "Oriental" Armenians were often "sold" by Danish and other Western missionaries and aid workers to the general public as "(almost) like us," and/or as a people who had earned respect or redemption through suffering. In the eyes of many Westerners, victims of suffering had (and perhaps still have today) preferably to be easily identified as "similar to us," and, accordingly, Westerners involved with aiding or converting Armenians often systematically countered these specific Orientalist notions by stressing similarities rather than differences, positive rather than negative traits.[34] For instance, Karen Jeppe would consistently underline what she believed to be either primarily "Western" or generally positive qualities of the Armenians – e.g., Christianity, work ethic, honesty, moral conduct, willingness to sacrifice. And within explicitly religious circles, it was even sometimes implied that, by sticking to their faith through centuries of oppression and persecution, culminating with the genocide, Armenians had somehow redeemed themselves and their allegedly petrified Orthodox Christianity, and had become the "martyred people," a people to be admired and respected as "keepers of the faith," even if they remained alien, "Oriental," in the eyes of the Western beholder.[35]

Also, most Danish women missionaries shared with aid workers like Jeppe what can best be described as feminist views. In recent years, the existence of female missionaries had increasingly come to be viewed in missionary circles as a natural and desirable development: "Both home and abroad, [women] have a significant and ever growing part of the Crusade of our time, the struggle for the heavenly Jerusalem."[36] KMA was in fact founded as an organization with "women working for women," and great emphasis was put on female education and employment in the mission field.[37] This development, strongly influenced by Western missionaries, seems to have been welcomed by a significant number of Armenians, especially among the educated. As Ohannes Kilicdagi writes about the pre-WWI period in the Ottoman Empire:

> The education of women was given remarkable importance, and regarded as critical. This conclusion can be easily drawn from the numbers given and articles written in the [Armenian] periodicals. For example, Hovhannes Boujikanian wrote a series of articles

with the headline "The West and the East", in which he made comparisons between several aspects of the life in the West and the East. He allocated one of these articles to the woman question. In this article, he says that there are huge differences between women's life in Europe and Asia. Women, the author says, have many disadvantages in the East. They are isolated from public life, "belonging to the kitchen." They have no say in their own destiny. They cannot even choose their partner; love is forbidden to them. "Nature becomes silent when tradition speaks" in the East. [...] Unless freedom is given to women and their dignity is recognized, civilization cannot be established.[38]

Other important similarities between missionary and aid worker approaches toward the Ottoman Armenians became apparent during the Armenian genocide, when relief (rather than "spiritual salvation") was needed on an unprecedented scale. Here, even the most fundamentalist Danish Protestant missionary had to concentrate on providing aid to, first and foremost, the Ottoman Armenians, but also to other Christian or to Muslim groups of the empire, often risking their lives in the process. Furthermore, not unlike Jeppe and DA, Danish missionaries and missionary organizations were working almost completely independently of the Danish state. Even though they generally had significant institutional and/or personal connections to the established Danish Lutheran state church, the organizations were independent, voluntary, and self-supporting, and were often viewed as sectarian.[39] And they also attempted to work as independently as was practically possible of German and US missionary organizations,[40] organizations that were generally much more dependent on the governments of their respective countries of origin than were the Danish organizations.[41]

JEPPE AND BENEDICTSEN: BACKGROUND AND IDEOLOGY

As stated above, unlike Danish missionary organizations like KMA, ØM, or the Industrial Mission ("Industrimissionen," IM), neither DA nor Karen Jeppe attempted to combine aid work with proselytizing. Karen Jeppe's background and world view assured that her attitude toward the Ottoman Armenians was rather different from most Westerners working among Armenians at the turn of the 19th century: she was deeply rooted in a relatively liberal Danish Lutheran movement called "Grundtvigianism" –

one of the two most influential Danish theological movements of the nineteenth century – but she did not consider herself a missionary.[42] Jeppe shared the Grundtvigian emphasis on personal freedom, education, and of human nature as being rooted in a nation – understood not primarily as a political entity, but as an ethnic group possessing common historical, linguistic, and cultural bonds – and the view that being a Christian was not a matter of being judgmental, having the "right" denomination, or having any specific religious experiences.[43] Rather, "true" Christianity was a matter of, for instance, having a personal relationship with God and Jesus, of becoming a child of God through baptism,[44] and Jeppe believed from the beginning that Protestants ought not to speak of the "dead" Gregorian Church, inasmuch as the Protestant Church could tear away the national roots of the Armenians, separate them from the people.[45]

For Jeppe, this Grundtvigian outlook was combined with an interest and belief in science and scientific methods. Jeppe's father had encouraged her to study nature, learn the Latin names of plants and animals, etc., and her principal biographer, Ingeborg Maria Sick, stated that Jeppe's very approach to the Armenian people was "scientific" – i.e., anthropological: in order to assist Armenians in the most effective way, Jeppe wanted to know all about not only language, but of social mores, religion, traditions, mindset – she wanted to "observe and be sensitive to the particularities of the Armenian people, its faults and virtues, listen in to its very heartbeat, as when she and her father listened in to nature's secrets." Only then could she "stand shoulder to shoulder with the people, meet some of its needs, pull it toward better conditions of life."[46] There is of course quite a bit of essentialism on display here, typical of the *zeitgeist* – "the Armenian people" as an almost monolithic entity, with the sometimes explicit implication that Armenians acting or thinking outside that box were somehow not true Armenians at all. But Jeppe's attitude was also one of a genuine desire and willingness to see that particular "other" in a realistic way. And especially when faced by the effects of massacre, persecution, and poverty among the Ottoman Armenians in the first decade of the 20th century, she, as well as DA, considered it more important and appropriate to help build up industrious Armenians rooted in their national culture, a culture regarded as being in many ways synonymous with the Apostolic Church. This constituted an explicit departure from the paternalistic attitudes of Christian missions towards local populations.[47] So, although DA and KMA were from the outset engaged in various collaborative

efforts,[48] these organizations would often differ widely in goals and methods.

For instance, even though shared experiences during the Armenian genocide tended to make aid workers and missionaries approach the task of rescuing Armenians from slaughter, abuse, or forced assimilation in similar ways, there were still differences between the attitudes of Jeppe and, e.g., KMA missionary and nurse Maria Jacobsen, posted in Harput from 1907-19. Jacobsen, with missionary zeal, thoroughly despised Armenian revolutionaries before, during, and after the genocide (they were seen as disruptive and secular), and she would consistently urge Armenians to literally go and meet their death without resistance. Almost all Armenians in the region did in fact do just that, and although Jacobsen and other missionaries asked the Turkish authorities for permission to join their flock on the death marches and/or massacres, permission was denied.[49] On the other hand, Jeppe, who had previously been somewhat sceptical toward Armenian nationalism as a political project, started during the genocide to mourn the fact that no true, effective Armenian national movement, or even Armenian national awareness, existed that could have somehow prevented Armenians from being, as was the common contemporary description, "slaughtered like sheep."[50]

Also, when some Protestant Armenians in Harput were being offered by the local organizers of the massacres and deportations the possibility to be spared if they would convert to Islam, they turned to Jacobsen and other Western missionaries to ask for permission to (pretend to) convert as a means of survival. Jacobsen and some other missionaries then went from door to door to urge the Protestants to become martyrs rather than Muslims.[51] This was not something that Jeppe chose to do, although she, like Jacobsen, believed that Armenians that chose death rather than Turkification and Islamization, when such a "choice" was indeed offered, were the truly admirable ones. For Jacobsen and other missionaries, the fact that many Armenian Gregorians in fact chose "martyrdom" was a proof that Gregorianism was a Christian denomination that was to be at least (and at last) grudgingly accepted as admirable under the circumstances. This was "proof" that Jeppe did not need.

As for the other important DA profile, founding member and chairman Aage Meyer Benedictsen, he had already at an early point in his career as a writer shown himself to be an outspoken anti-colonialist and anti-imperialist, although, even considering the times, not the most radical such.

He was a proponent of principles of non-chauvinist national self-determination, principles not unlike some of the main principles behind US President Wilson's famous 14 Points presented in January 1918, during WWI.[52] From the early 1890s to his death in 1927, Benedictsen travelled extensively around the world, among other things to understand why "we," as he stated in quotation marks, "Westerners," "Europeans," believed in the right to rule other peoples.[53] Benedictsen was, however, still impressed by the perceived civilizing accomplishments of the British Empire, although he also clearly believed that Western colonialism should be, at best, a temporary state of affairs. As he wrote in a letter to DA board member Ingeborg Maria Sick from India in 1908:

> I still admire England's huge deed in this part of the world that is India, but it is true, I have also seen what England *will* not do what must be her duty – to let the child feel that school is at some point out, and that the day will come when the teacher has accomplished his deed and must leave if the life of the young one is not to be messed up and impossible. Unfortunately, everything points to the fact that the teacher *will* not go until he is chased away, he has himself become too happy about his own glory. First Japan, and soon India, how this lesson serves our racial grandeur and our predatory morals ["Røvermoral"] right. See, we have been, and still are to some extent, of the opinion that we are the chosen masters. That is why Our Lord made us white and the others dark – so that *we* and *they* would always realize who were the leaders.[54]

In his writings at home in Denmark, Benedictsen described and defended nationalist and/or egalitarian rights or struggles of, among others, Finns, Poles, Balts, Serbs, Danes, Armenians, Irish, Indians, Jews, Yezidis, while also analyzing and criticizing anti-Semitism and racism in general, and defending the rights of oppressed majority populations like the Persians and the Russian peasants against their rulers.[55] In his first major publication, *Et Folk, der Vaagner* (The awakening of a nation, 1895, translated into English in 1924) about the Lithuanians under Russian rule, Benedictsen argued in the very first paragraphs against opponents of the principle of national self-determination:

> At you, my opponent, I aim these opening words. Your superior doubts whether the peoples' desire for *national* self determination is justified has more than anything enticed me to write this small

book, as it has taken shape here. [...] I have travelled a great deal, know many of the peoples of Europe by more than their names. I have preferred to dwell among those who have no ethnic independence ["folkelig Selvstændighed"], those, whose land has been marked on the map with the same colour as that of one of the great ruling people's. [...] I have wanted to find out whether the national principle really means that little, whether it is something so external and random that it can be shed easily, like a change of clothing, whether the national movements are only being kept alive artificially from a still independent motherland, or by restless minds or people who seek their own advantage, and who, in their vanity, stir up worthless, indeed often harmful emotions. How small the benefits from travelling would be, if one could not, as the greatest reward, learn from these travels to see the peculiarities of other peoples, and to respect other peoples asserting their right. [...] The beautiful words that have been written about world citizenship, about common struggle without regard to the small barriers set by race and language, they are still largely hopes only [...].[56]

This "pragmatic nationalist essentialism," as one could perhaps dub it – the nation and/or nation state as destiny and as a basic human right, if not necessarily as ultimate ideal – is in fact not far from being a secularized version of the ideas shared by Grundtvig and by Jeppe. Benedictsen did describe himself as being not far from having "a Gypsy nature," but, in order to be able to understand and enjoy the places and peoples of the world, he also believed that he had to belong to a specific place, in his case Denmark.[57] As DA chairman, these ideals were also what Benedictsen consistently worked for regarding the Armenians – freedom from imperialism and violent oppression, be it Russian or Ottoman, through national self-determination. And he was quite consistent in his anti-imperialism, which meant that, while explicitly stressing that he was and felt himself to be Danish, he was also an outspoken critic of Danish imperialism in Iceland, his mother's birthplace.[58] As he stated in 1917: "I have chosen my standpoint, which is that every nation must have the right to freely exercise its essence, given that it does not violate [...] another nation..."[59] As the above suggests, Benedictsen was not blind to negative aspects of nationalism, which he stated outright in a 1922 letter to DOM

chairman Lepsius: "What a troubling sign for the cohesion ("Zusammenhang") of mankind when love of a nation becomes religion..."[60]

Benedictsen was not free from sharing and disseminating popular Orientalist beliefs – like when he described Teheran anno 1901 as "modern," and therefore disappointingly "un-Oriental" – but he never seized to reflect on what he experienced, and he generally believed that differences between peoples and places were dictated by conditions (geographical, political, etc.), rather than by inherent traits.[61] Also, he was well aware of, and critical toward, what Said has dubbed Western "discrepancies," defined by Abdirahman Hussein as, among other things: "[discrepancy] between the privileged colonial or neo-colonial official's experience (feelings of racial and cultural superiority; peremptory, disciplinary power; self-assurance, ease, comfort) and that of the colonial or otherwise victimized subject (daily drudgery, economic deprivation, humiliation; implacable hatred of the foreign intruder; cultural and military resistance) [...]."[62] To the extent that Benedictsen did subscribe to Orientalist beliefs, these beliefs were far from being "inextricably tied to Western hegemony."[63]

Regarding the Armenian genocide, the very background for DA's work in Syria, Benedictsen was well informed and clear as to what happened and who was to blame[64] – for instance in 1922, in a reply to the Turkish diplomatic minister in Copenhagen, Ghalib Kemal Bey, who had publicly defended and rationalized, although not outright denied, the CUP destruction of the Ottoman Armenians. Benedictsen wrote about this event that it was a "shattering crime, probably the largest in the history of the world: The attempt, planned and executed in cold blood, to murder a whole people, the Armenian, during the World War."[65] But unlike many other contemporary observers of the genocide, like Karen Jeppe, Benedictsen was less prone to harbouring essentialist beliefs regarding the main perpetrator group, as he did not believe that the fact that Turks spearheaded the attempted annihilation of the Armenian minority meant that Turks as such were an evil "race" or people. Also, he was attentive to Muslim suffering.[66] After having acknowledged that Muslims had suffered at the hands of Christians in the years previous to WWI, not least during the Balkan Wars 1912-13, he wrote that "it is also true that the sufferings of Muhammedans finds less of an attentive ear, less sensitive minds in Europe than does the sufferings of Christians. It is partly due to the instinct of

brotherhood, but more so it is the clear understanding in the enlightened, unbiased circles, that what causes all this horror is 'Turkish misrule.' It breeds coarseness, cruelty, and desire for revenge. There is no reason to accuse the ordinary Turk of having a lesser, less noble soul than the Christian soul. I will not even discuss here the question regarding how to decide who ranks lowest in a moral sense. It will lead too far. To me, the unjust sufferings of Muhammedans are just as heartfelt as the sufferings of Christians!"[67]

Karen Jeppe saw things somewhat differently, however. She was fiercely independent, to a large degree even of her own organization and its chairman, Benedictsen, although she did have a great deal of respect for him.[68] And, as the only DA member in the field during WWI, her experiences were markedly different from those of the other members of the organization. After having witnessed first hand the complete devastation of the Armenians from her base in Urfa – death marches, killings, rape, abuse, forced starvation, etc. – she had no sympathy whatsoever for the Turkish people, or, during and immediately after the genocide, for Islam in general.[69] And, in a manner reminiscent of the "Yellow Peril" scare of the beginning of the century, Jeppe would after WWI warn against the dangers of "the East": "It is a joy to me when people admire our work, since that is the tribute owed to the Armenian spiritual life and proficiency. Maybe they could thereby realize what we owe those who have stood in the trenches for so many hundreds of years now and guarded our culture against Asia."[70]

These views were somewhat tempered or contradicted by her simultaneous allegiance to the internationalist and humanist principles of the League of Nations,[71] and by the fact that some local Muslims, mainly Kurds and Arabs, had secretly been aiding Jeppe's aid and rescue efforts during the genocide, risking their own lives in the process. As Kauffeldt notes, she would also later modify her views on Islam – "Over time, Jeppe would ease her general condemnation of Islam and Muslims, as she forged strong bonds with Arab Bedouin in Syria, but the Turks she never forgave as their persecution of the Armenian community continued throughout her lifetime."[72] She could also, while retaining a perhaps rather condescending attitude, be quite relativistic, as opposed to essentialist, in her understanding of the peoples of the Middle East. In 1926, in a semi-fictional, almost Socratic, fashion, Jeppe approached the question of "Western moral superiority" versus "Oriental cruelty and primitivity," in

this case the alleged inherent cruelty and primitivism of Kurds in Eastern Anatolia. This was done in a serial based on the life of her Armenian adoptive son, Misak Melkonian:

> "But why must the Kurdish tribes always fight each other and destroy everything?" "Well, what can one say? They are now at that age where one does these kinds of things. Boys always fight, too." "Age? But they get as old as we do." "The individuals. Yes, that's true enough, but the race, that's another matter. By the way, I don't know if it's dictated by age, but in Europe they acted the same way a couple of hundred years ago, did they not? Finally, they are not that much the wiser in Europe, the tribes have merely grown so large that they are called peoples, that's the whole difference. The forays are called war nowadays, and they are farther between since such a large apparatus has to be mobilized before they can be started; but then they are that much worse when they finally do start."[73]

Like many other contemporary Westerners, Jeppe was here explicitly questioning the moral superiority of "the West" vis-à-vis "the East." Such doubts, together with related doubts as to whether "Western civilization," defined as Western technological superiority, was really the pinnacle of civilization, had become particularly widespread in light of the massive destruction of WWI. Belief in Progress with a capital P had been shaken, and, as it has been eloquently stated, "The West suffered from a chronic misgiving as to whether all the discipline and the toil it imposed on itself and its bondsmen were not a worse vanity than the curling pipe-smoke of the East."[74] The famed Danish Orientalist, Johannes Østrup, in his 1923 book on "Islam in the Nineteenth Century," could even write as a concluding remark: "Should it perhaps at some point be possible, through a mixture in the right proportion of the harmonic inertia of the East and the disharmonic energy of the West, to manufacture a whole new, rejuvenating and refining cultural force? That is the question which, in relation to the great problem of the Orient and the Occident, is the most important of all, but also the question whose answer lies farthest in the future."[75] As for evangelical Christians, only personal salvation really mattered, and some believed from viewing their own societies that progress could be seen not only as a positive force, like when it led to freedom from need and from religious, political, and cultural oppression, and not least when it lead to

literacy – a fundamental factor in spreading the message of the Gospel. Progress could also lead to materialism and scepticism, which served to undermine what they believed to be authentic Christianity.[76]

KAREN JEPPE IN SYRIA

Even though DA was an independent aid organization based on humanitarian principles, and with an anti-colonialist chairman, they had attempted to work with, rather than against, the Turkish authorities and the local Muslim populations in the Ottoman Empire before WWI and the Armenian genocide in order to assure the security and prosperity of their operation and of the Ottoman Armenians. In the early 1920s, when large numbers of surviving Armenians were living under destitute conditions, including outright slavery, in what had now become the French mandate of Syria, DA decided to take up work among these survivors from a base in Aleppo. Jeppe, who had suffered a complete physical and mental breakdown caused by her wartime experiences, had recovered sufficiently and was to spearhead this work. In most ways, conditions had changed dramatically, and now a colonial reality, substituting the Ottoman imperial reality, had to be dealt with in order for the Danish organization to be able to aid Armenians in the Middle East.

This meant that it was necessary for Jeppe and her organization to yet again choose a pragmatic approach toward the enormous problems they, as well as all of Syria, were facing. Ideally, Jeppe preferred that an independent Armenian nation state was established in Eastern Anatolia, as promised by the Western powers during WWI and in the Sèvres Treaty of 1920. As this solution grew ever more illusory, Jeppe and DA supported initiatives like Norwegian League of Nations Commissioner Fridtjof Nansen's attempt to settle Ottoman Armenians in the newly established Armenian Soviet Republic. To Jeppe, no admirer of the communist system, this project showed some promise.[77] Still, it was far from an ideal solution, but, ever the pragmatic, she as well as Benedictsen believed that a Soviet Armenian republic was better than no republic at all.[78] But despite these efforts, and although she never completely abandoned the hope that the Armenians would one day be settled in an independent Armenian nation state, Jeppe realized that the Armenians in Syria needed immediate solutions to their problems.

In 1921, Jeppe was appointed League of Nations Commissioner for the Protection of Women and Children in the Middle East, an appointment that

secured her and her organization limited funding, but a substantial amount of credibility and political and moral support. This was indeed needed as she and other aid workers faced an enormous task: some 100.000 Armenians,[79] mainly female, poor, diseased, unemployed, orphaned, traumatized, etc., were scattered around the country, many eking out an existence in refugee camps. Approximately 20-30.000 of the women and children were living in Muslim captivity, victims of kidnapping, forced marriage, rape, and sexual slavery that had become de facto instruments of genocide from 1915 onward, as testified by numerous eyewitness accounts and diplomatic reports.[80] And more refugees were arriving every day from the Turkish republic, where continuing nationalist policies were instrumental in expelling almost all of the remaining Christians of the country.

These new arrivals threatened to create increasing tensions between Armenian refugees and local populations, making both short term and long term solutions imperative. Jeppe began by initiating regular aid work among Armenians in the large Aleppo refugee camp – "the city of the 20.000," as it was called. Among other things, a soup kitchen, a medical clinic, and a children's home were established, alongside workshops for boys and women. Few men or elderly women had survived the genocide, so the various traditional Armenian handicrafts had to be basically relearned by the new generation.[81] But soon a regular industry was established that not only gave Armenians the opportunity to be self-supporting, but also raised funds for the overall relief effort through the growing export of, e.g., needlework to Europe, USA, and Australia. For Jeppe, as well as for Protestant missionaries,[82] industry was also in itself regarded as therapeutic, even redeeming – including for Armenian rape victims, as she stated in a letter to DA board member Ivara Nyholm in November 1924: "Some will perhaps understand the ennobling influence this work has on the raped young women, who will be led through it back to the spirit of their people; anyway, it is one of the means to that end."[83] Or as Jeppe expressed it in a 1925 report to the League of Nations: "We pursue with equal intensity two aims; to *rescue the women and children* and to *educate the rescued and give them a proper start in the new life*."[84]

In order to fully understand the magnitude of the work that Jeppe and other missionaries or aid workers, Western or Armenian, had initiated among Ottoman Armenian survivors in Syria and elsewhere, one has not only to look at the number of surviving victims involved, but also at the

magnitude of the collective and individual traumas that these Armenians had been exposed to. These traumas were a direct consequence of the disaster that befell the Armenians during WWI: it was a genocide, an attempted annihilation, not a civil war or a relocation gone wrong. It was an attempt by the CUP and by many "ordinary" Turks, Kurds, etc., to completely destroy the Ottoman Armenians as a group. Most men, the traditional breadwinners of Armenian families, had been killed, women had been raped in their thousands,[85] children had been used as slave labour, they had been forcibly converted, forced to speak Turkish, Kurdish, or Arabic instead of Armenian, forget their culture; their places of worship were systematically destroyed or converted into stables or mosques, they were vilified, accused of being criminals or of being responsible for their own misery. This explains why not only individual aid and rescue was necessary, but that it was also necessary to save and regenerate the remnants of a completely destroyed and humiliated nation. Such a long-term effort was not easy to perform, as it was imperative to educate and train survivors as quickly as possible in order to make them be able to provide for themselves and surviving family members. With the exception of projects like Jeppe's efforts at creating permanent solutions to the refugee problem (see below), real long-term efforts were very much the task for various Armenian organizations rather than for Western ones.[86]

Many of the rape victims mentioned above were among the approximately 2000 Armenian women and children released from captivity by Jeppe's organization from 1921-27. This was Jeppe's main task in her capacity as a League of Nations commissioner, to secure the release of as many captivated Armenians in the region as possible. Rescuing Armenian survivors from Turkish territory had by now become near impossible,[87] but that was not the case in Syria. Direct or indirect assistance from the French was vital in that respect, however. To name an example: when two Armenian girls, Astrig and Asaduhi,[88] who had been used as "dancing girls," i.e., prostitutes, by a travelling Syrian tribe, were released by Jeppe's organization, the Arab authorities demanded in a letter that she returned the girls. But after having pointed out that the letter had not been signed or approved by the French authorities, Jeppe was able to keep the girls at the reception home.[89]

On a more general level the task began in earnest in 1922 when a number of search stations were established, mainly in the Eastern parts of Syria and along the Turkish border, and usually near French military posts

for safety. Using these search stations as bases, a network of agents travelled the countryside, actively searching for Armenians in Muslim households. Since both Jeppe, the League of Nations, and the French administration for various reasons were against using force to have the Armenians released, stealth, bribery, and negotiations were the preferred means. Jeppe, in her League of Nations capacity, was in fact commissioned to work not only for the "'reconstruction' of families," but also for "'reconciliation' among peoples."[90] The project did, however, lead to occasional dramatic episodes, with threats, pursuits, and the killing of an agent, Vasil Sabagh.[91] In the spring of 1922, Jeppe had established a reception house in Aleppo, where the released women and children first of all received medical treatment, were photographed, and had their experiences during genocide and captivity recorded by the staff.[92] Subsequently, they received education and training, not only to acquire skills necessary to survive and to provide for themselves, but also to become what was regarded as truly Armenian, i.e., Armenian-speaking Christians.

In the Ottoman Empire, Apostolic Christianity, not language, was the principal ethnic marker for Armenians. Depending on where in the empire they lived, Armenians could be multilingual, have Turkish or Kurdish as their mother tongue, or speak Armenian dialects that were incomprehensible to an Armenian-speaking Armenian from another part of the empire. But after WWI and the genocide, when national as well as individual salvation and regeneration was of the highest priority in the diaspora, the (Western) Armenian language was regarded and taught as "the 'essence' of identity," at the expense of other languages.[93] And many Western missionaries and aid workers consciously and actively participated in this project of national recovery, rather than advocating assimilation or strictly imposing "Western" rather than what was now widely regarded as essentially "Armenian" values. As it has been stated in relation to the numerous and all-important post-war, American-run Armenian orphanages:

> The two hundred orphanages staffed and operated by Americans played an important role in rebuilding the lives of the children who survived. Although the administrators of these orphanages could have been cultural imperialists, they in fact recognized the importance of teaching the orphans about their own history, as well

as helping them relearn their native language, which many children had forgotten while living in Muslim homes. The orphanages were also vital in offering children educational opportunities; indeed, the few survivors we interviewed who were illiterate were those who had lost their parents in the genocide but did not grow up in orphanages. Because American and European orphanage personnel encouraged girls, as well as boys, to achieve educational goals, the girls benefited from opportunities that might not have been available to them otherwise. Many of the girls left the orphanages to pursue nursing or teaching careers, and some of the survivors we interviewed indicated that they had somewhat resented getting married and adopting more conventional Armenian gender roles. Hence, it is difficult to overestimate the importance of these institutions in healing the wounds of the children they nurtured. The orphanages functioned as "families" for the survivors who had lost parents as well as siblings. Here, orphans bonded to each other, seeking to recreate the closeness they would otherwise have enjoyed with their own family.[94]

Besides from the educational efforts, Jeppe considered the most viable long term solution to the refugee problem to be colonization. As prospects in 1923-24 of establishing an independent national home for the Armenians looked increasingly slimmer, and since only a limited number of Armenians were able to migrate or make a living in the Syrian cities, Jeppe basically took off where she left in Urfa before the war, by working with the authorities, with the local populations, and with various Western organizations to establish permanent agricultural settlements in the countryside.[95] This seemed not only a practical solution; it was also a solution that suited her beliefs that city life for the Armenians would lead to ghettoization, to moral and physical degradation, and to the loss of Armenian culture and religion.[96] Generally, Jeppe seems to have had little trust in Western powers, the French colonial power in Syria not excluded, to prioritize the well-being of her favoured people over political and economic interests, and history had already proved in abundance that such suspicions were well founded. This mistrust was the main reason why Jeppe had at first been hesitant to accept nomination as a League of Nations commissioner.[97] She realized that the attention and sympathies of Western nations were fleeting, and that her work had to be based on a

much more solid, long term, and tangible foundation. That foundation was to be the peaceful co-existence between local Armenian, Bedouin, and Kurdish populations. Trust and lasting peace was to be literally built on the foundations of the agricultural colonies.

To secure land for the colonies, Jeppe did not initially approach the colonial authorities. Instead, in 1924, she contacted a Bedouin sheik, Hadjim Pasha, who would eventually become a trusted friend. Hadjim owned large areas to the east of the Euphrates river, in the region of the Al-Balikh river, and he was interested in the assistance of Jeppe's organization and of skilled Armenian refugee farmers using modern agricultural methods, to help his people transform from nomads to sedentary farmers.[98] Both Hadjim and Jeppe saw Armenian colonists as potentially modernizing, even civilizing influences, and Jeppe was furthermore interested in striking a permanent deal with a powerful Muslim landowner who could not only rent out land at a fair price, but could also truly protect the Armenian settlers. To have such local Bedouin support and protection was necessary for both practical and symbolic reasons. Jeppe's status as League of Nations commissioner, and the chosen pragmatic, result-oriented approach of Jeppe and DA toward colonial authorities, necessitated that they cooperated with these authorities. The French were a political reality, and security for Armenians in Syria in general could not be established without some form of French involvement – "winning the sympathy of the French" was important.[99] But local Muslims were more likely to respect a local Muslim protector than protection offered by French colonial forces, and Armenian settlers needed assurance that they were protected by a force that they believed would not desert them. In the eyes of many Armenians, the French in Syria were not such a force, as the French, despite promises to the contrary, had evacuated Cilicia in 1921, leaving thousands of Armenians to be killed or expelled by Turkish nationalists.[100] The colonial authorities had in fact earlier offered to establish an agricultural settlement near the Euphrates for Armenians, but, seemingly, few Armenians had at that point much confidence in the French.[101]

For the Dane, cooperation with the authorities did not result in her becoming an agent for colonial France, and neither did her mistrust result in her being involved in overtly or covertly anti-colonial work or rhetoric. Whether French colonial rule was considered by Jeppe to be malicious or beneficial seems largely to have been measured from the point of view of whether or not French policies were seen to be benefitting Armenians in

Syria, overall security in the region, and Jeppe's various enterprises. There was contemporary Western fundamental critique of French or British mandate rule in the region.[102] But for the abovementioned reasons, and perhaps because she considered French rule to be preferable to, say, the return of Turkish rule, Jeppe did not seem to have fundamentally challenged the French colonial regime. And, in the case of the colonies that were established in Tel Armen, Tel Samen, Charp Bedros, and Tineh, working with both Muslims and the French seemed despite occasional setbacks, like the fear among some local Arabs that Armenians attempted to create an independent state in the colonized areas, to be a winning formula. As Henni Forchhammer, Danish feminist and pacifist, member of the Danish delegation to the League of Nations, and a friend of Jeppe,[103] wrote: "he colonies will certainly also attract other young Armenians from the surrounding or wandering Arab and Kurdish tribes; the colonies will grow naturally, and while the Armenians wait – and they still do – to come back to 'Armenia' one day, they can lead a decent life here in an Armenian environment. Together, Hadjim Pacha and the Frenchmen secure peace and order."[104] And in a speech in Copenhagen in October 1926, Jeppe herself stated that the heart of the matter was to get Armenians, Bedouins, and French to cooperate to reach the goal of Armenian colonization, as well as of security and prosperity for the displaced Armenians and for the region in general.[105]

But from time to time, inherent contradictions between the objectives of Jeppe and of the colonial authorities would lead to strained relations between the parties. While Jeppe wanted to realize her colonization program as independently as possible, the French wanted to supervise and control it. And there were also clear indications that the colonial authorities wanted to control or put a stop to Jeppe's "disruptive" efforts to liberate Armenians from captivity, resulting in Jeppe having to use her League of Nation's status and her persuasive skills to reach a compromise in Geneva that would both satisfy the French and let her continue her work.[106] More generally, French policies in Syria were directed toward generating revenues and consolidating their position in the mandate area, and consolidation was attempted through the classical colonial tactics of playing the various ethno-religious groups against each other. Among other things, this meant that from the early 1920s, the French worked to establish Armenians and other minorities in Syria as virtual client communities, something which served to alienate Armenians from the Arab population.

This was the case during and after the failed 1925-27 Druze uprising, where small Armenian forces under French command were even used in the bloody suppression of the uprising, although it must be noted that Armenians played no larger role in the French colonial military in Syria than did soldiers recruited from Muslims from other French colonies or from local minorities such as the Alawites, Ismailis, or Assyrians.[107] But the colonial authorities subsequently revised their policies and decided instead to support elements within the majority Arab population. Parts of both of these colonial strategies were approved by Jeppe – in the case of the first strategy because the French were temporarily attentive to the needs of Armenians; in the case of the second strategy because the French now favoured a policy of dispersing Armenians from the cities to the countryside, which would benefit Jeppe's colonization plans and overall ideology. But generally, Jeppe was critical of (elements of) both strategies, as neither strategy was in fact designed or suited to facilitate the prosperity and security of Armenians in Syria.

CONCLUDING REMARKS

It would have been easy to identify and write an article on two Danes – travellers, writers, missionaries, diplomats, soldiers fighting for a colonial power – who in their writings and acts simply reproduced popular Orientalist beliefs, who unhesitatingly supported or participated in Western colonization of "the East." They are not far between. I have instead chosen to write about two Danes whose acts and beliefs in these respects were more complex, not easy to put on a formula. On his travels, Benedictsen was seeking both insight and adventure. He was at the same time a serious, knowledgeable, and reflective researcher and a traveller looking for "authentic" experiences in the Orient; a compassionate humanist, cultural relativist, and cosmopolitan and a patriotic Dane, explicitly conscious of his own self as being different from, though not necessarily "better than," "the peoples of the East." He was a secularist with no fixed set of beliefs and a believer in spirituality, with a particular affinity for what he regarded as the core values of Christianity, but ever conscious of what he referred to as his own Jewish and heathen heritage.[108] A believer in, and a staunch critic of, "Western civilization"; an admirer of modern technological advances while seeking a simple life for himself. And, ironically, because of his Jewish heritage and what was described as his "odd" ways of

dressing, he was himself seen by many in his native Denmark as an outsider, as partly "Oriental," although he was also widely respected.[109]

Karen Jeppe was perhaps somewhat less complicated as a person. In Syria as well as in the Ottoman Empire, she saw her life and tasks as difficult, but not complicated, since the goal was clear: to work for the improvement of the life conditions of the Armenians. She had literally found her place, and her only major worries were her failing health and the constant pressure caused by her conviction that she could not allow herself to lose a single political battle.[110] But still, seen from the perspective of whether or to what extent she can be seen as a typical Western proponent of Orientalist beliefs, matters are complicated. For instance, as a result mainly of the Armenian genocide, Jeppe did come to harbor racist beliefs toward Turks, and she believed that reconciliation between Turks and Armenians was impossible. At the same time she was combating racist beliefs toward another "Oriental" people, the Armenians, and her whole life she was working actively to promote peace, reconciliation, and prosperity for Muslims as well as Christian Armenians the Ottoman Empire and Syria.

As for the colonial issue, both Jeppe and Benedictsen were in fact in the business of colonization, but of the peaceful, negotiated, non-imperialist kind, i.e., the establishment of small rural colonies in Syria for surviving Armenians, and they were willing to work with the French and with local Bedouins to achieve that goal. Jeppe and Benedictsen would probably have worked with any person or regime that would allow them to continue their work among the Armenians. But there is no evidence that they identified themselves with or aided the French colonial project to any significant degree. Rather, the very reason that they both continued their work for and among the Armenians until their deaths was that they to varying degrees identified with this "Oriental" people, not with its imperial or colonial masters. So in this case, the obvious connections between, as well as shared prejudices of, Western missionaries and rescue workers on the one hand, and colonial authorities on the other hand, did not translate into ideological or practical collaboration with the aim of initiating or consolidating a colonial project. In a somewhat different context, it has been stated that "[i]t was hard to play a humanitarian and an imperialistic game at one and the same time, two horses that did not often race in the same direction."[111] In general, Jeppe and Benedictsen tried to play the "humanitarian game" rather than the imperialist one.

ENDNOTES

[1] This article is a revised and expanded version of a paper with the same title presented at *Nordic Perspectives on Colonialism*. Conference arranged by Netværk for Global Kulturhistorie (Network for Global Cultural History), University of Aarhus, in Höör, Sweden 11-12 January 2007.

[2] Eva Lous, "Karen Jeppe – Danmarks første u-landsarbejder", *Rotunden*, No. 19, October 2003. Unless otherwise indicated, all translations are made by the present author.

[3] As Jonas Kauffeldt, *Danes, Orientalism and the Modern Middle East: Perspectives from the Nordic Periphery*, unpublished Ph. D. dissertation, Florida State University 2006 (on http://etd.lib.fsu.edu/theses/available/etd-07062006-120724/unrestricted/JK_Dissertation.pdf), p. 125 notes, the continuation of the DA-DOM cooperation in Urfa was in fact questioned by Benedictsen, as he disagreed sharply with DOM's decision to shift their focus from aid work to proselytizing among Muslims.

[4] On the historical and organizational backgrounds for the Danish aid and missionary workers among the Armenians in the Ottoman Empire: Matthias Bjørnlund, "Before the Armenian Genocide: Danish Missionary and Rescue Operations in the Ottoman Empire, 1900-1914," *Haigazian Armenological Review*, Vol. 26, 2006, pp. 141-156. For a short introduction to Aage Meyer Benedictsen: Matthias Bjørnlund, "En Excentrisk Komet," *Goldberg: Magasin om jødisk kunst, kultur, religion, samfund*, October 2007, pp. 12-14.

[5] A. P. Thornton, *Doctrines of Imperialism*, 1965, p. 170.

[6] Quoted in Torben Christensen, *Kirkehistoriske Afhandlinger*, Copenhagen: G. E. C. Gad 1981, p. 132.

[7] See, e.g., Matthias Bjørnlund et al, "The Christian Churches and the Construction of a Genocidal Mentality in Rwanda," in Carol Rittner et al, eds., *Genocide in Rwanda: Complicity of the Churches?*, St. Paul, MN: Paragon House 2004, pp. 141-167.

[8] See, e.g., Peter Balakian, *The Burning Tigris: The Armenian Genocide and America's Response*, HarperCollins 2003; Suzanne E. Moranian, "The Armenian Genocide and American Missionary Relief Efforts," in Jay Winter, ed., *America and the Armenian Genocide of 1915*, Cambridge University Press 2003.

[9] Christensen, pp. 161-62.

[10] Ibid., pp. 132-33.

[11] Leon Arpee, *A History of Armenian Christianity: From the Beginning to Our Own Time*, New York: The Armenian Missionary Association of America, Inc. 1946, p. 267.

[12] See, e.g., Christensen, pp. 145-46.

[13] Tine Elisabeth Larsen, *Anne Marie Petersen: A Danish Woman in South India. A Missionary Story 1909-1951*, Chennai: Gurukul/Lutheran Heritage Archives 2000. For a Danish critique of British colonial rule in India, see also Ellen Hørup, *Gandhis Indien*, Copenhagen: Hagerups Forlag 1931.

[14] Kauffeldt, pp. 59-60.

[15] See, of course, Edward Said's groundbreaking, but problematic, *Orientalism*, New York: Vintage Books 1978. See also Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient*, London: Pandora Press 1988. While Kabbani almost exclusively uses writings of male, upper-class, Victorian, British travellers to support her thesis of Westerners in the "Orient" as,

e.g., "[exiling the East] into an irretrievable state of 'otherness'," (p. 6), she uses this limited material to draw broad conclusions regarding the Orientalism of Europeans in general (e.g., pp. 88-89). For critiques/empirically based adjustments of (elements of) Said's thesis: e.g., Robert Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*, Penguin Books 2007; Emily M. Weeks, "About-Face: Sir David Wilkie's Portrait of 'Mehemet Ali'," in Paul & Janet Starkey, eds., *Interpreting the Orient: Travellers in Egypt and the Near East*, Ithaca Press 2001, pp. 13-14; Amy J. Johnson, "Orientalism and Gender: The Condition and Status of Women in Morocco," ibid., pp. 209-11; Nikki R. Keddie, *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton University Press 2007, pp. 341-42; Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London & New York: Routledge 1995, pp. 159-66.

[16] Matthias Bjørnlund, "'When the Cannons Talk, the Diplomats Must be Silent': A Danish Diplomat in Constantinople during the Armenian Genocide," *Genocide Studies and Prevention*, Vol. 1, No. 2, Fall 2006, pp. 197-223. On the usefulness in general of Western sources to Ottoman history, Orientalist beliefs notwithstanding: e.g., Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, Cambridge University Press 1999, pp. 110-43.

[17] Kauffeldt, pp. 1-2.

[18] See, e.g., discussion in Ian Buruma & Avishai Margalit, *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism*, London: Atlantic Books 2005.

[19] See, e.g., Johannes Poulsen, *Gennem de Fagre Riger*, Copenhagen: V. Pios Boghandel – Povl Branner 1917, p. 16: "These are the proud Arabs and Turks. These are the beautiful and savage Bedouins that we learned about in our childhood – all, all our conceptions of Arabia are foolish and false, everything is wrong, including our common pronunciation of every Arab name or word. Everything is ruin, yet not beautiful, proud ruins like Italy and Spain and their inhabitants. The ruins of Arabia and Egypt are ruins of dust and stones so soft that one can cut them easier than one can cut a meerschaum pipe, and in the same way the whole of the Mohammedan people is *one* big heap of ruins, so soft and crisp that it collapses like dust with the first touch." (italics in original text).

[20] *Illustreret Tidende*, No. 41, 6 July 1916, p. 486.

[21] See, e.g., Henry Ussing, *Evangeliets Sejrsgang ud over Jorden. En Historisk Oversigt over den Evangeliske Missions Udvikling*, Copenhagen: G. E. C. Gad 1908 (2. ed.), pp. 323-25.

[22] Elise Bockelund, *Høsten er Stor – KMA's Historie Gennem 50 År*, Copenhagen: KMA 1950, pp. 27-28; Amalie Lange, *Et Blad af Armeniens Historie. Kvindelige Missions Arbejdere 1910-1920*, Copenhagen: KMA 1920, p. 10; Jensine Ørtz, *Fra Armenien – Optegnelser fra Malatia*, Kvindelige Missionsarbejdere No. 95, no year [1912?], pp.13-14; H. L. Larsen, *Falden Blandt Røvere – Armenierne paa Apostelen Paulus' Veje. En Orientrejse 1924*, Industrimissionen i Armenien: 1924, p. 9. For descriptions of similar missionary attitudes towards the Gregorian Church and other Christian churches of the Near East: e.g., Moranian, pp. 187-88; Balakian, pp. 25-27; Aram Keshisian, *The Christian Witness at the Crossroads in the Middle East*, Beirut: Middle East Council of Churches 1992, p. 11; Arpee, p. 289. As for the attitude towards Islam, it could, as stated above, be no less arrogant – see, e.g., V. G. Kiernan, *The Lords of Humankind – European Attitudes towards the Outside World in the Imperial Age*, Penguin 1972, pp. 144-45 – but it was sometimes recognized that such arrogance could be "unchristian" as

well as counterproductive: "The missionaries who work among the Mohammedans, they too do emphasize that it is necessary to not only have a thorough knowledge of Islam, but also to meet it with s y m p a t h y, and sympathy in this context means to 'treat other religions as less perfect revelations' [...]. [The aim] of the mission is not to destroy, but to build up...": Lorenz Bergmann, *De Ikke-Kristne Religioner og den Kristne Mission*, "Nordisk Missionstidsskrift", 4. og 5. Hefte, Aarhus: 1914, pp. 12-13, 28-30.

[23] Bockelund, p. 14.

[24] Moranian, p. 185.

[25] Competition, if not outright hostility, could also exist between Protestant missions of various denominations, although there was a large degree of cooperation and mutual respect. An example of direct competition is given by Danish missionary in Burma, H. J. Jensen. Jensen, though he was hospitalized in Rangoon and though he and his organization usually cooperated with local Church of England, Methodist, and Baptist missions, he still insisted on returning to the missionary field in Pobio out of fear that "his field" would be taken over by Baptists in his absence: N. Dalhoff, *En Kvindelig Missionær. Efter hendes egne Breve*, Copenhagen: Diakonissestiftelsens Depot 1893, p. 10. Arpee, p. 290, states that from the beginning these attempts at proselytizing among Muslims met resistance from Western diplomats, like from the British ambassador to the empire, Sir Henry Bulwer, in 1864.

[26] Quoted in Christian Siegumfeldt, *Osterlandsmissionen*, Vol. I, "Missionens Grundlæggelse," Copenhagen: Lohse 1923, p. 39.

[27] *World Missionary Conference: Report of Commission V: The Training of Teachers*, Edinburgh/London: Oliphant, Anderson & Ferrier, New York/Chicago/Toronto: Fleming H. Revell Co. 1910, p. 231.

[28] See statement by Herbert Kelly, ibid., pp. 240-41: "The missionary is bringing the message of Christianity to native life as a whole. He must understand that life, the factors of which it is made up, how the Gospel applies, and what the Gospel can give to the development of the possibilities or to supply the deficiencies in each. The missionaries lay stress, therefore, on the need of a very thorough, that is, of a University, education, because the two primary necessities – trained mental capacity to understand and wide outlook upon the varieties of life which need understanding – are given in a University as nowhere else." And, ibid., p. 280, J. N. Farquhar, General Secretary of YMCA in India and Ceylon: "Every Missionary ought to be compelled to study the country he is to labour in, especially its history, its people, and its religion, before he goes out. To attempt to influence a country without understanding it is surely one of the maddest possible dreams. Every Missionary comes to India with the pious intention of reading about its history and religion; but very few realise how absolutely indispensable for effective work full and reliable knowledge on these subjects is..."

[29] Quoted in Arpee, p. 309.

[30] See, e.g., Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford University Press 2005, p. 117: "almost everyone posted to the Ottoman Empire expressed disdain for one or other of the ethnic groups with which they came into contact." This was also the case within the empire, where many nationalist Turks "expressed disdain" not only for Armenians, Jews, and Greeks, but also for Arabs. As Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism," *The American Historical Review*, Vol. 107, No. 3, June 2002 (available on

http://www.historycooperative.org/journals/ahr/107.3/ah0302000768.html), states: "Members of the Muslim Ottoman Turkish elite—whose language began to be subject to a series of experimental reforms to modify the Arabic Ottoman script, whose architecture had grown increasingly Western in style, whose education was increasingly westernized over the course of the nineteenth century, and whose history according to Karpat was 'Turkified'—represented themselves as nationally different from and superior to the Arabs whose historical value had past, and whose present status was subordinated to a putatively more vigorous Turkish nation." I thank Ugur Ü. Üngör, *Dutch Centre for Holocaust and Genocide Studies*, Amsterdam, for directing my attention to this article.

[31] See Bjørnlund, *GSP*, pp. 201-2; Johannes Østrup, *Skiftende Horizonter – Skildringer og Iagttagelser fra et Ridt Gjennem Ørkenen og Lilleasien*, Copenhagen: Gyldendal 1894, p. 243; Stephen H. Astourian, "Modern Turkish Identity and the Armenian Genocide: From Prejudice to Racist Nationalism," in Richard G. Hovannisian, ed., *Remembrance and Denial: The Case of the Armenian Genocide*, Detroit, MI: Wayne State University Press 1998, pp. 28-31; Wolfgang Gust, "Die Verdrängung des Völkermords an den Armeniern – Ein Signal für die Shoah," *Der Völkermord an der Armeniern und die Shoah/The Armenian Genocide and the Shoah*, Hans-Lukas Kieser & Dominik J. Schaller, eds., Zürich: Kronos Verlag 2002, pp. 466-69; Hans-Lukas Kieser, "Dr. Mehmed Reshid (1873-1919): A Political Doctor," ibid., pp. 245-80; Hilmar Kaiser, *Imperialism, Racism, and Development Theories: The Construction of a Dominant Paradigm on Ottoman Armenians*, Ann Arbor, MI: Gomidas Institute 1998; Arpee, p. 309; Margaret Lavinia Anderson, "'Down in Turkey, Far Away': Human Rights, the Armenian Massacres, and Orientalism in Wilhelmine Germany," *The Journal of Modern History*, Vol. 79, March 2007, pp. 80-111.

[32] Frantz von Jessen, *Mennesker Jeg Mødte*, Gyldendal 1909, p. 84.

[33] A. P. Hacopian, *Armenia and the War: An Armenian's Point of View with an Appeal to Britain and the Coming Peace Conference. With a Preface by the Rt. Hon. Viscount Bryce, O.M.*, London, New York, Toronto: Hodder and Stoughton 1917, pp. 66-67, 94ff.

[34] *Karen Jeppe archive, Gylling Lokalhistoriske Arkiv* (hereafter *KJ archive*), letter from Karen Bjerre, Aleppo, to DA board member Ivara Nyholm, Ballerup, 8/3 1927.

[35] *Bavnen*, No. 25, 24/6 1926. See also article by Archdeacon H. Lützhøft in *Armeniervennen*, Vol. 1, No. 2, February 1921, p. 5.

[36] Dalhoff, p. 4. For an early positive appraisal of women missionaries, see *Foreningen til gudelige Smaaskrifters Udbredelse*, ed., *Gudelige Smaaskrifter*, Vol. 11, Copenhagen: 1868, pp. 269-296.

[37] Bjørnlund, "Before the Armenian Genocide", pp. 145-46; KMA, ed., *KMA 1900-1975: Glimt fra K.M.A.s Arbejdsområder Gennem 75 år*, Copenhagen: KMA 1975, p. 2; *Rigsarkivet, Private Institutioner: Kvindelige Missions Arbejdere* (hereafter *KMA*), Arkivnmr. 10.360, Pk. 40, *Protokol for Armenien. K.M.A. Komite for Armenien, Maj 1900-Dec. 1902*, Møde 11/6 1900; Møde 17/10 1900; Møde 11/4 1901; Bockelund, p. 44.

[38] Ohannes Kilicdagi, *The Bourgeois Transformation and Ottomanism Among Anatolian Armenians After the 1908 Revolution*, unpublished MA thesis, Bogazici University 2005, pp. 29-30. I thank Ugur Ü. Üngör, *Dutch Centre for Holocaust and Genocide Studies*, Amsterdam, for directing my attention to this thesis. See also Pamela J. Young, "The Sanasarian Varzharan: Making a People into a Nation," in Richard G. Hovannisian, ed., *Armenian Karin/Erzerum*, Costa Mesa, Ca.: Mazda Publishers 2003, pp. 265-66.

[39] This was generally the case for Protestant missions in the early part of the 20th century, and the tendency was for these organizations to become increasingly independent of national or state churches, and to depend more on developing international and interdenominational structures together with other organizations: Tormod Engelsviken, "Who has Taken Care of the Missionary Task of the Church Through the Ages?", in *SMT (Swedish Missiological Themes/Svensk Missions Tidsskrift)*, Special Issue on the Missionary – Person and Ministry, Vol. 91, No. 4, 2003, pp. 496-99. The only involvement in the Ottoman Empire by an organization with close ties to the Danish state seems to have been by the Danish Red Cross, which in 1917 aided Russian prisoners of war in Turkey, and Turkish prisoners of war in Russia: *Hjælp ydet fra Danmark til de Krigshærgede Lande under og efter Verdenskrigen 1914-1918. Samlet og Udarbejdet af Dansk Røde Kors*, Copenhagen, no date, pp. 43-44. See also Barbara Zalewski, *Den Nærsynede Barmhjertighed*, unpublished Ph.D. thesis, University of Copenhagen 1996, p. 98.

[40] *KMA*, Arkivnr. 10.360, Pk. Nr. 42, "1912-1921". Referat af møde i KMAs Armenierkomite, 18/1 1912; Jacobsen-problemer med ABCFM: *KMA*, Arkivnr. 10.360, Pk. Nr. 42, "1912-1921". Referat af møde i KMAs Armenierkomite, 13/6 1912; *KMA*, Arkivnr. 10.360, Pk. Nr. 42, "1912-1921". Referat af møde i KMAs Armenierkomite, 5/10 1912.

[41] On the relationship between the American government and American organizations, see Arman J. Kirakossian, ed., *The Armenian Massacres, 1894-1896: U.S. Media Testimony*, Detroit: Wayne State University Press 2004, pp. 34-35. On the same subject in a German context, see Hilmar Kaiser, *At the Crossroads of Der Zor – Death, Survival, and Humanitarian Resistance in Aleppo, 1915-1917*, Princeton & London: Gomidas Institute 2002, pp. 2-3.

[42] For an English language introduction to Grundtvigianism, and to its founder, N. F. S. Grundtvig, see A. M. Allchin, *N. F. S. Grundtvig - An Introduction to his Life and Work*, Aarhus University Press 1997.

[43] Jeppe would for instance explicitly criticize what she deemed to be the judgmental attitude of representatives of the other large Danish 19th century religious movement, the rather fundamentalist Inner Mission ("Indre Mission"). KMA missionaries like Maria Jacobsen and Jensine Ørtz generally came from an Inner Mission background: *KJ archive*, letter from Jeppe to Nyholm, 21 July 1927.

[44] See, e.g., Ole Christiansen, *Vindue til Asien*, Copenhagen: Dansk Santalmissions Forlag 1992, pp. 25-29.

[45] Ingeborg Marie Sick, *Pigen fra Danmark*, Copenhagen: Gyldendal 1928, pp. 77-78.

[46] Sick, p. 70.

[47] Christensen, p. 145.

[48] See, e.g., the minutes from 20 February 1902 meeting in KMA's Armenia Committee, where Benedictsen participated: *KMA*, Arkivnmr. 10.360, Pk. 40, *Protokol for Armenien. K.M.A. Komite for Armenien, Maj 1900-Dec. 1902*, Møde 20/2 1902.

[49] Maria Jacobsen, *Maria Jacobsen's Diary 1907-1919, Kharput – Turkey*, Antelias, Lebanon: Armenian Catholicosate 1979, e.g., pp. 176-77, 190, 228-32 in original Danish manuscript (a facsimile of the original, handwritten Danish-language diaries is included in this volume). For an English translation of the diaries, see Maria Jacobsen, *Diaries of a Danish Missionary – Harpoot, 1907-1919*, Princeton & London: Gomidas Institute

Books 2001 (ed. by Ara Sarafian, translated by Kirsten Vind). For other testimonies re. the genocide in the Harput region, see, e.g., Hansine Marcher, *Oplevelser Derovrefra*, KMA 1919; Henry H. Riggs, *Days of Tragedy in Armenia. Personal Experiences in Harpoot, 1915-1917*, Ann Arbor: Gomidas Institute 1997; Ruth A. Parmalee, *A Pioneer in the Euphrates Valley*, Princeton: Gomidas Institute 2002; Verjiné Svazlian, *The Armenian Genocide and Historical Memory*, Yerevan: Gitutiun 2004; Leslie A. Davis, *The Slaughterhouse Province: An American Diplomat's Report on the Armenian Genocide, 1915-1917*, New Rochelle, New York: Aristide D. Caratzas 1989. For an analysis on secularism as the perceived enemy of Armenian and Jewish genocide survivors, see Maud Mandel, "Faith, Religious Practice, and Genocide: Armenians and Jews in France following World War I and II," in Omer Bartov & Phyllis Mack, eds., *In God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century*, New York: Berghahn Books 2001, e.g., p. 292.

[50] See, e.g., Matthias Bjørnlund, Matthias Bjørnlund, "'A Fate Worse than Dying': Sexual Violence during the Armenian Genocide," in Dagmar Herzog, ed., *Brutality and Desire: War and Sexuality in Europe's Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, forthcoming. See also Kauffeldt, p. 128.

[51] Jacobsen, 1979, pp. 235-37

[52] Margaret MacMillan, Paris 1919: *Da Den Store Krig Sluttede* (orig. title: *Peacemakers*), Borgen 2004, e.g., pp. 146-47; Louis Auchincloss, *Woodrow Wilson*, Viking Penguin 2000, p. 87.

[53] Katri Meyer Benedictsen, ed., *Åge Meyer Benedictsen: De Undertrykte Nationers Tolk. En Mindebog*, [hereafter *Mindebog*] Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag/Arnold Busck, Vol. II, 1935, p. 77.

[54] *Mindebog*, Vol. II, 1935, p. 78. Italics in original Danish text. Incidentally, on this Indian journey, Benedictsen participated in talks with Indian nationalists and in nationalist public meetings, and was followed, interrogated, and harassed by British police and the local secret service (CID) as a perceived supporter of Indian nationalists. This whole experience – "a lesson in the bitterness of the British colonial regime" – in fact made him even more understanding of Indian nationalism: ibid., pp. 78-84, 94-95.

[55] See, e.g., the following of Aage Meyer Benedictsen's many contributions to the booklet series *Grundrids ved Folkelig Universitetsundervisning*: *Russisk Jord og Russiske Bønder*, 1900; *Jøderne og Jødehadet*, 1906; *Indien og Europa*, 1909; *Irlands Folkekamp*, 1910; *Island i Nutiden*, 1910; *Stat og Nation*, 1915; *Mennesket og Menneskeracerne*, 1922; *Den sorte Race i Afrika og Amerika*, 1927.

[56] Quoted in Åge Meyer [Benedictsen], *Et Folk, der Vaagner – Kulturbilleder fra Litaven*, Copenhagen: Gyldendal 1895, pp. 1-2.

[57] *Mindebog*, Vol. II, 1935, pp. 9-10.

[58] Benedictsen, *Island...*, 1910.

[59] *Mindebog*, Vol. II, 1935, p. 134.

[60] *Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1915. Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg*, comp. by Hermann Goltz & Axel Meissner, Munich: K. G. Saur 1999, 15181.

[61] *Mindebog*, Vol II, 1935, e.g., pp. 18-20.

[62] Abdirahman A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, London & New York: Verso 2004, p. 226.

[63] Kabbani, 1988, p. 138, states that, whether or not it was expressed in direct or in more subtle forms, "[t]he 'ideology' of Orientalism was inextricably tied to Western hegemony...," but at least in the case of Benedictsen, such a tie was less than obvious.

[64] See particularly Aage Meyer Benedictsen, *Armenien – Et Folks Liv og Kamp Gennem to Aartusinder*, Copenhagen: De Danske Armeniervenner 1925.

[65] *Mindebog*, Vol. 1, 1934, p. 121. On the Armenian genocide in general, see, e.g., Bloxham, 2005; Benedictsen, 1925; Richard G. Hovannisian, ed., *Looking Backward, Moving Forward: Confronting the Armenian Genocide*, New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers 2003; Wolfgang Gust, ed., *Der Völkermord an den Armeniern 1915/16: Dokumente aus dem Politischen Archiv des Deutschen Auswärtigen Amts*, zu Klampen 2005; Henry Morgenthau, *United States Diplomacy on the Bosporus: The Diaries of Ambassador Henry Morgenthau, 1913-1916*, compiled and introduced by Ara Sarafian, Princeton & London: Gomidas Institute 2004; Hans-Lukas Kieser & Dominik J. Schaller, eds., *Der Völkermord*; Taner Akcam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, New York: Metropolitan Books 2006; Taner Akcam, *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*, London & New York: Zed Books 2004; Ara Sarafian, compiler, *The United States Official Records on the Armenian Genocide, 1915-1917*, Princeton & London: Gomidas Institute 2004; Robert F. Melson, *Revolution and Genocide: On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*, Chicago: University of Chicago Press 1992; James Bryce & Arnold Toynbee, *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire, 1915-1916*, uncensored ed. by Ara Sarafian, Princeton, New Jersey: Gomidas Institute 2000; David Gaunt, *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*, Gorgias Press 2006.

[66] On this subject, see, e.g., Mark Levene, "Creating a Modern 'Zone of Genocide': The Impact of Nation- and State-Formation on Eastern Anatolia," *Holocaust and Genocide Studies*, No. 12, 1998, pp. 393-433.

[67] *Mindebog*, Vol. 1, 1934, p. 122.

[68] On Jeppe's relative independence of DA and Benedictsen, see e.g. *KJ archive*, photocopy of letter from Benedictsen to Jeppe, 4 January 1925; letter from Jeppe to DA committee, 9 February 1925.

[69] On Jeppe's experiences in Urfa, see Sick, pp. 89-132; Karl Meyer, *Armenien und die Schweiz – Geschichte der Schweizerischen Armenierhilfe*, Bern: Blaukreuz-Verlag 1974, pp. 94, 110; Ephraim K. Jernazian, *Judgment unto Truth: Witnessing the Armenian Genocide*, New Brunswick: Transaction Publishers 1990, pp. 64-67; Bedros Der Bedrossian, *Autobiography and Recollections*, Philadelphia 2005, passim.

[70] *KJ archive*, letter from Jeppe to Nyholm, 22 November 1924.

[71] *KJ archive*, letter from Jeppe to Benedictsen, 15 February 1925.

[72] Kauffeldt, p. 129.

[73] *Armeniervennen*, Vol. 6, Nos. 9-10, September-October 1926, p. 40.

[74] Kiernan, 1972, p. 126.

[75] Johannes Østrup, *Islam i det Nittende Aarhundrede*, Gyldendal 1923, p. 84. On Østrup's views on the Armenian genocide, see ibid., pp. 31-32; Bjørnlund, *GSP*, pp. 201-2.

[76] Christensen, p. 151. See also Alfred Nielsen, *Aftener i Damaskus*, Copenhagen 1925, p. 42.

[77] *KJ archive*, letter from Jeppe to Benedictsen, 30 May 1922.

[78] *Armeniervennen*, Vol. 21, Nos. 11-12, November-December 1941, (letter originally written by Jeppe in December 1921) p. 23. In this letter Jeppe also mentioned the idea that had been raised of settling large numbers of Armenians in Brazil, although this desperate solution was only to be attempted if the Caucasus solution failed. On Benedictsen's views, see *Armeniervennen*, Vol. 5, Nos. 9-10, September-October 1925, p. 36. Members of the Danish Industrial Mission, who worked among Armenian refugees in Salonica, Greece, were equally desperate to find a viable long term solution to the refugee problem, as Armenians in Greece were under increasing pressure caused by the enormous influx of Greek refugees from Anatolia. Thus, IM suggested that Armenians should be allowed by the Greek government to settle in Macedonia, a part of Greece that was relatively thinly populated, not least because of the Greek-Turkish "population exchange": *Industrimissionens Blad*, Vol. 3, No. 11, February-March 1924, p. 158.

[79] Razmik Panossian, *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, London: Hurst & Co. 2006, p. 232, n. 83.

[80] See, e.g., Bjørnlund, "A Fate...,"; Matthias Bjørnlund, "Seksuel vold under det Armenske Folkedrab," January 2007, on www.historie-nu.dk ; Ara Sarafian, "The Absorption of Armenian Women and Children into Muslim Households as a Structural Component of the Armenian Genocide," in Omer Bartov & Phyllis Mack, eds., *In God's Name*, pp. 209-21; *Armeniervennen*, Vol. 6, Nos. 7-8, July-August 1926, pp. 25-29; Donald E. Miller & Lorna Touryan Miller, *Survivors: An Oral History of the Armenian Genocide*, University of Los Angles Press 1993; *KJ archive*, letter from Jeppe to Benedictsen, 30 May 1922; Katharine Derderian, "Common Fate, Different Experience: Gender-Specific Aspects of the Armenian Genocide, 1915-1917," *Holocaust and Genocide Studies*, Vol. 19, No. 1, Spring 2005, pp. 1-25; Vahé Tachjian & Raymond H. Kévorkian, "Reconstructing the Nation with Women and Children Kidnapped During the Genocide," (translated from French by Marjorie R. Appel), *Ararat*, Vol. XLV, No. 185, Winter 2006, pp. 5-14.

[81] See, e.g., *KJ archive*, letter from Jeppe to DA committee, 21 April 1923.

[82] See, e.g., *The New Near East*, March 1926, p. 7.

[83] *KJ archive*, letter from Jeppe to Nyholm, 22 November 1924.

[84] UM, 6. U. 300, "Folkenes Forbund, Bilag," "League of Nations. Commission for the Protection of Women and Children in the Near East. Second Meeting held at Geneva on Saturday, September 5th, 1925." "Annex. Report of the Commission," p. 3. Italics in original text.

[85] See, e.g., Karen Jeppe, *Armeniervennen*, Vol. 6, Nos. 7-8, July-August 1926, p. 28. Jeppe states here that out of the literally thousands of Armenian females she had encountered during or after the genocide, all but one had been sexually abused.

[86] See, e.g., Panossian, passim.

[87] Hampartzoum Mardiros Chitjian, *A Hair's Breadth From Death*, London & Reading: Taderon Press 2003, pp. 264-66.

[88] The girls had been given the Arab names Zekia and Fehine by their captors, but at the reception home they were immediately given Armenian names: *Armeniervennen*, Vol. 6, Nos. 11-12, November-December 1926, p. 44.

[89] Gerda Mundt, *Til Østerland – I Ord og Billeder*, Gyldendal 1929, p. 109; *Armeniervennen*, Vol. 6, Nos. 11-12, November-December 1926, pp. 44-46.

[90] Vahram L. Shemmassian, "The League of Nations and the Reclamation of Armenian Genocide Survivors," in Richard G. Hovannisian, ed., *Looking Backward, Moving*

Forward: Confronting the Armenian Genocide, New Brunswick: Transaction Publishers 2003, p. 85.

[91] UM, 6. U. 300, "Folkenes Forbund, Bilag," "League of Nations. Commission for the Protection," p. 3.

[92] Some 1400 of these usually brief records have been found recently by German historian Hilmar Kaiser and are being prepared for publication. Some of the testimonies by these survivors can also be found in various issues of *Armeniervennen*, in *KJ archive*, in publications like Sick, passim, etc. See also A. Hopf, *Unter Verfolgung und Trübsal: Missions- und Kulturbilder aus dem Orient*, Meiringen: Walter Loepthien Verlag [1928], pp. 153-58.

[93] Panossian, p. xi. On attempts by Armenian nationalists at creating national consciousness among Ottoman Armenians through teaching of language, history, and religion, see, e.g., Young, in Hovannisian, ed., pp. 261-92.

[94] Miller & Miller, pp. 121-22. On the vital US relief efforts among Armenians in the Middle East, see Balakian; Joseph L. Grabill, *Protestant Diplomacy and the Near East: Missionary Influence on American Foreign Policy, 1810-1927*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1971.

[95] For instance, financial support for the establishment of the colonies was provided, not by the French authorities or to any large degree by the League of Nations, but by NGOs like the Swedish branch of the Christian, ecumenical *International Fellowship for Peace and Reconciliation*, an organization working for peaceful co-existence between Muslims and Christians. This organization is still active: see, e.g., www.swefor.org/default.asp . For a list of further contributors, see UM, 6. U. 300, "Folkenes Forbund, Bilag," "League of Nations. Commission for the Protection of Women and Children," p. 4.

[96] Kauffeldt, p. 135.

[97] *KJ archive*, letter from Jeppe to Benedictsen, 30 May 1922.

[98] Kauffeldt, p. 141.

[99] *KJ archive*, letter from Jeppe to Benedictsen, 6 October 1924.

[100] For interesting information on the French defeat in and evacuation of Cilicia provided by Armenian survivors, see testimonies by Digin Gulinian and Sahag Boghosian in KMA Archives, Arkivnr. 10.360, Pk. Nr. 15, "Armenier-Missionen, Diverse Skildringer vedr. Arminierne [sic] 1906-1927."

[101] *Armeniervennen*, Vol. 4, Nos. 11-12, November-December 1924, pp. 49-50.

[102] Robert Fisk, *The Great War for Civilization*, London: Harper Perennial 2006 (rev. ed.), pp. 177-78.

[103] See e.g. Hanne Rimmen Nielsen, "Den Hvide Slavehandel. Bekæmpelse af Handel med Kvinder 1900-1950," *Kvinder, Køn & Forskning*, Vol. 19, No. 3, 2001, pp. 10-24.

[104] Henni Forchhammer, "Kolonierne i Syrien," *Armeniervennen*, Vol. 6, Nos. 7-8, July-August 1926, p. 31

[105] *Armeniervennen*, Vol. 6, Nos. 11-12, November-December 1926, p. 48.

[106] *Armeniervennen*, Vol. 5, Nos. 9-10, September-October 1925, p. 34.

[107] Keith D. Watenpaugh, "Towards a New Category of Colonial Theory: Colonial Cooperation and the *Survivors' Bargain* – The Case of the Post-Genocide Armenian Community of Syria under French Mandate," in Nadine Méouchy & Peter Sluglett, eds., *The British and French Mandates in Comparative Perspective*, Leiden: Brill 2004, p. 608; Kauffeldt, p. 140.

[108] *Mindebog*, Vol. II, 1935, p. 111. By "heathen," Benedictsen most likely means his Icelandic, here understood as pre-Christian, "Viking," "Norse," background.
[109] *Mindebog*, Vol. I, 1934, pp. 139, 141-42, 146, 147.
[110] *KJ archive*, letter from Jeppe to Nyholm, 2 October 1924; letter from Jeppe to Nyholm, 21 August 1927.
[111] Arpee, pp. 295-96.

ՔԱՐԼԷՆ ԵՓՓԷՆ, ԱԱԿԷ ՄԷՑԷՐ ՊԵՆԵՏԻՔՏՍԸՆԸ ԵՒ ՕՍՄԱՆՑԻ ՀԱՑԵՐԸ. ԱՋԳԱՊԱՀՊԱՆՈՒՄ ԿԱՑՍԵՐԱԿԱՆ ԵՒ ԳԱՂՈՒԹԱՏԻՐԱԿԱՆ ՊԱՑՄԱՆՆԵՐՈՒ ՄԷՋ (ԱՄՓՈՓՈՒՄ)

ՄԱԹԻԱՍ ՊԻՈՐՆԼՈՒՆՏ

Հեղինակը կը ներկայացնէ Քարէն Եփփէի (1876-1935) եւ Աակէ Պենետիքթսընի (1866-1927) հայասիրական գործունէութեան կարգ մը երեսակները։

Եփփէ 1902էն մինչեւ իր մահը ծառայած է օսմանցի հայերու՝ գլխաւորաբար այրիներու եւ որբերու։ Պենետիքթսըն վարած է գրասենեակային եւ վարչական աշխատանք եւ շրջագայութիւններով մղում տուած է մարդասիրական այդ եւ նման գործունէութեանց։ Երկուքն ալ կը գործէին դանիական Ֆրենտ օֆ Արմինիրնզ կազմակերպութեան ծիրին մէջ, որ ի տարբերութիւն նմանօրինակ այլ կազմակերպութիւններու չէր յներ նիւթական պետական աղբիւրներու, ինչպէս եւ զուտ կրօնական կազմակերպութիւններու։

Պիտի նշուի նաեւ յաջորդարարի մը տակ դնելով հանդերձ արեւմտեան հայասիրական կազմակերպութիւնները, կը տարբերակէ անոնց գործունէութեան չարժառիթները, նպատակները, միջոցները, հայեացքները՝ արեւելքցիներու եւ մանաւանդ հայերու հանդէպ, կը ներկայացնէ թուրքերու, իսլամի ու քրիստոնէութեան մասին անոնց կարծիքները եւ տեսակէտերը, մատնանշելով որ անոնցմէ ոմանք նոյն աչքով կը նայէին արեւելքցիներուն, արեւելքի քրիստոնէական համայնքներուն, իսկ ուրիշներ՝ դաւանափոխական ծիրի մէջ կը տեսնէին իրենց առաքելութիւնը, ոմանք ալ՝ մշակութային կայսերապաշտութիւն կը կատարէին։ Ի տարբերութիւն ասոնց, Պիտի նշուի Եփփէի գործունէութիւնը կը դիտէ իբրեւ զուտ մարդասիրական առաքելութիւն, եւ կը մանրամասնէ Ֆրանսական Հոգաւոր Իշխանութեան, տեղաբնիկ պետութիւններու եւ գաղթական հայերու շահերու խաչաձեւումին մէջ Եփփէի գործունէութիւնը՝ իբրեւ Ազգերու Լիկայի կոմիսար։ Հեղինակը կը մանրամասնէ նաեւ Եփփէի՝ Հիւսիսային Սուրիոյ երկրագործական շրջաններու մէջ հայերու բնակեցման խնդրով տարած աշխատանքները, ինչպէս նաեւ՝ առեւանգուած կանանց եւ որբուկներու ազատագրումը։

Հուսկ, Պիտի նշուի կը մասնանշէ Քարէն Եփփէի եւ Աակէ Պենետիքթսընի միջեւ եղած հայեացքներու, խառնուածքի տարբերութիւնը։ Ան կը ներկայացնէ նաեւ այս երկուքին՝ արեւելքի եւ արեւելքցիներուն հանդէպ ունեցած կարծիքներու բարեխառնումը ժամանակի ընթացքին։

ՀԱՅ ՕՐՀՆԵՐԳՈՒԹԵԱՆ ՍԿԶԲՆԱՒՈՐՈՒՄԸ

ՀԵՆՐԻԿ ԲԱԽՉԻՆԵԱՆ
artlit@freenet.am

Ոսկեդարի գրականութեան մէջ բանաստեղծութիւնը հիմնականում հանդէս է եկել հոգեւոր երգի մի տեսակը ներկայացնող «եկեղեցական-պաշտօնական օրհներգութեամբ»[1]:

Պաշտօներգը նախապէս կոչուել է «կցուրդ», այնուհետեւ՝ «չարական»: Այս երկու եզրերին զուգահեռ գործածուել են նաեւ «երգ, հոգեւոր երգ» եզրերը:

Հայ պաշտօներգութիւնը սկզբնաւորուել ու կայացել է եկեղեցական ու հասարակական որոշակի պահանջով ու պատմական-մշակութային ուրոյն պայմաններում:

Հայաստանում քրիստոնէութեան, իրրեւ պետական կրօնի, հաստատումից յետոյ նորաստեղծ հայ եկեղեցին ծիսական, օրէնսդրական, դաւանաբանական ու քարոզչական նպատակներով իրացնում է ընդհանուր քրիստոնէական պաշտամունքային, աստուածաբանական եւ գրական-մշակութային հիմնական արժէքները, առաջին հերթին, անշուշտ՝ Աստուածաշունչը: Իրացումը կատարւում է նախ այդ արժէքների վաւերացմամբ, եկեղեցական արարողակարգի եւ ուսումնական ծրագրերի մէջ ընդգրկելով:

Եկեղեցական ծիսակարգի համար յատկապէս կարեւոր էր ընդհանուր քրիստոնէական երգաբանութեան ու արարողական ձեռնարկների իրացումը: Դրա վրայ պիտի խարսխուէին ամէնօրեայ պաշտօներգութիւնը (ժամերգութիւն, ժամասացութիւն) եւ նրա հիմնական մասը հանդիսացող պատարագը:

Ուստիեւ, հայ եկեղեցին արդէն Դ. դարում իրացնում է Ցակոբ Առաքեալին վերագրուած պատարագի արարողութեան յունարէն ձեռնարկը՝ Պատարագամատոյցը (Խորհրդատետր, Պատարագատետր, Ճաշոց), որ բովանդակում է աղօթքներ, օրհներգեր, քարոզներ, աստուածաշնչեան հատուածներ: Հայ եկեղեցին օգտագործել է այդ ժողովածուի թէ՛ բնագիրը եւ թէ՛ այլ յունարէն ու ասորերէն բանաւոր տարբերակներ:

Պատարագամատոյցի մէկ այլ տարբերակ աւանդաբար վերագրւում է Գրիգոր Լուսաւորչին, որն, անշուշտ, առաջինն է այդ յունարէն ծիսարանը յարմարեցրել հայ եկեղեցու արարողակարգին: Աւելի ուշ,

մինչեւ գրերի գիւտը, նման աշխատանք է կատարել նաեւ հայ եկեղեցու միւս մեծ առաջնորդը՝ Սահակ Պարթեւը։

Գրերի գիւտից յետոյ արդէն հայերէն է թարգմանւում (նախ՝ համաոստակի) Պատարագամատոյցի հիմնական օրինակը, որ հեղինակել է Բարսեղ Կեսարացին։ Այնուհետեւ, Ե. դարավերջին, հատանաբար Յովհան Ա. Մանդակունի կաթողիկոսի ձեռքով, յունարէնից թարգմանւում են նաեւ Պատարագամատոյցի այլ տարբերակներ։ Ըստ այսմ, Ոսկեդարում արդէն ձեւաւորւում է «Հայկական Պատարագամատոյց»ը[2], որը գնալով ազգայնանում է. նրա հիման վրայ ստեղծւում է հայկական անգուգական պատարագը...։

Հայ եկեղեցին Դ. դարում Պատարագամատոյցից գատ օգտագործում է նաեւ աստուածաշնչեան (Դաւթեան) սաղմոսները։ Ինչպէս առհասարակ պաշտօներգութիւնը, այնպէս էլ եկեղեցական սաղմոսերգութիւնն այդ ժամանակ կատարւում է օտար լեզուներով, եւ շուրջ մէկ հարիւրամեակ հայութիւնն անմիջարար հաղորդակից է դառնում յունական ու ասորական հոգեւոր երգարուեստին։

Սակայն հանրութեան լայն զանգուածները գրեթէ ոչինչ չէին հասկանում օտար լեզուներով կատարուող եկեղեցական արարողութիւններից։ Ուստիեւ հայ հոգեւորականները ժողովրդի մէջ, անգամ եկեղեցում, սուրբգրային որոշ ընթերցումներ, քարոզներ, աղօթքներ ու սաղմոսներ բանաւոր թարգմանելով՝ արտասանում ու երգում են հայերէն։ Բանաւոր թարգմանուած աղօթքները եւ յատկապէս սաղմոսները ժողովուրդն անգիր էր անում եւ երգում իր դարաւոր աւանդական եղանակներով, ինչի շնորհիւ կազմաւորւում է պաշտօնական արարողութիւնից դուրս «հասարակաց աղօթք»ը։ Ե. դարի պատմագիր Ղազար Փարպեցու վկայութեամբ, Աստուածաշունչի թարգմանութիւնից յետոյ, ժողովուրդը, մեծ թէ փոքր, «սաղմոսէին ընդ ամենայն տեղիս»[3]։ Այստեղից երաժշտագէտ Նիկողոս Թահմիզեանն իրաւամբ եզրայանգել է, որ Հայաստանում «սաղմոսները մասսայաբար անգիր երգելու սովորոյթը գալիս էր հնուց եւ գոնէ IV դարի կէսերից կենցաղում արմատացել էր արդէն։ Այսպիսով, Հայաստանում գրերի գիւտից էլ առաջ գոյութիւն ուներ քրիստոնէական պաշտամունքային բնագրերի եղանակաւորման հայկական ազգային մի ուղղութիւն, որ ծագելով, ձեւաւորուել էր ժողովրդի ընդերքում»[4]։

Աստուածաշունչի հայերէն թարգմանութիւնից յետոյ սաղմոսները եկեղեցում, բնականաբար, երգւում են հայերէն։ Կազմաւորւում է նաեւ հայկական Սաղմոսարանը, որն, ի տարբերութիւն յունականի եւ աս-

րականի, Ե. դարում արդէն բաժանւում է «կանոններ»ի (կարգերի)՝ ըստ հայ հոգեւոր երաժշտութեան ութ ձայնեղանակների...:

Հայկական Մաշտոցարանը համալրուելով բագում ու բազմաբնոյթ այլ նիւթերով, հիմք է հանդիսանում հայկական Ժամագիրքի (Աղօթամատոյց) համար, որի նախնական տարբերակը ձեւաւորւում է արդէն Ե. դարում[5]: Ագգայնացուած այս երաժշտա-ծիսական մատեանների հիման վրայ Ոսկեդարից ի վեր աստիճանաբար ճոխանալով՝ ծաւալւում է հայկական ժամերգութիւնը...:

Համաքրիստոնէական ծիսարանների եւ դրանց հիման վրայ եկեղեցական արարողակարգի ագգայնացումը կատարում են այդ մատեանների առաջին թարգմանիչներն ու կազմող-խմբագիրները՝ հայ քրիստոնէական մշակոյթի ու դպրութեան հիմնադիրներ Մեսրոպ Մաշտոցի եւ Սահակ Պարթեւի գլխաւորութեամբ: Նրանք «հասարակաց աղօթք»ի հետեւութեամբ, ըստ եղանակի դրսեկ սաղմոսներն ու աղօթքները օժտում են հայ աւանդական ձայնեղանակներով[6]: Ըստ այդմ, սկզբնաւորւում է հայ ագգային եկեղեցական երաժշտութիւնը՝ թարգմանական տեքստերի հենքի վրայ: Այդուհետեւ ընդամէնը մէկ քայլ էր մնում՝ ստեղծելու գուտ ագգային երգեր՝ ոչ միայն հայկական ձայնեղանակներով, այլեւ հայերէն ինքնաստեղծ խօսքային կազմութեամբ: «Արգասաւոր ջանքեր են ի գործ դրւում՝ մասնագիտացուած նորաստեղծ երգարուեստը ազգային ձեւերի մէջ զարգացնելով, նրա ճարտարակերտական-գեղարուեստական մակարդակը ասորականի եւ բիւզանդականի աստիճանին բարձրացնելու ուղղութեամբ: Բանիմաց կերպով օգտւում են ոչ միայն սեփական ժողովրդի աշխարհիկ ստեղծագործութիւնից՝ գեղջուկ եւ գուսանական երգ-երաժշտութեան գանձերից, այլեւ, վերջինիս միջնորդութեամբ, արեւելեան, մասնաւորապէս պարսկական արուեստի նուաճումներից եւս»[7]:

Մեծ սխրանք էր սաղմոսներն ու աղօթքները օժտել յունա-ասորական երաժշտութիւնից տարբեր ագգային եղանակներով. մեծ սխրանք էր նաեւ ստեղծել այդ սուրբգրային կանոնացուած տեքստերից տարբեր, ինքնուրոյն հայկական երգատեքստեր: Այդ սխրանքը եւս գործում են Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթեւն իրենց աշակերտների հետ՝ այդու առաւել ամրապնդելով հայ եկեղեցու ինքնութիւնը:

Այդ սխրանքը ենթադրում էր նաեւ համապատասխան փորձի իւրացում եւ՝ անհատական ստեղծագործական ունակութիւններ: Բարեբախտաբար, ժամանակի պատմական հրամայականով ծնուել էին մտքի ու հոգու տիտաններ, որոնց չնորհիւ հնարաւոր է դառնում կատարել այդ

(եւ ոչ միայն այդ) կարեւոր քայլը: Այդպիսով, սկզբնաւորւում է նաեւ հայ ազգային օրհներգութիւնը: Դա միաժամանակ նշանաւորում է նաեւ հայ անհատական բանաստեղծութեան սկզբնաւորումը...

***

Հայ օրհներգութիւնը սկզբնաւորուել ու զարգացել է բարեշրջման ճանապարհով: Նրա ծագումն անմիջականօրէն առնչւում է, դեռեւս մինչեւ գրերի գիւտը, ժամերգութեան ընթացքում կատարուած Դաւթեան Սաղմոսներին ու մարգարէական օրհնութիւններին: Ժողովրդի լայն զանգուածներին հասկանալի ու սրտամօտ լինելու համար հարկ է եղել ոչ միայն երբեմն բանաւոր թարգմանել որոշ ադօթքներ ու երգել հայկական եղանակներով, այլեւ այդ երգերին կցել օրուայ խորհրդին առնչուող որոշ փառաբանական արտայայտութիւններ ու բացատրութիւններ՝ մայրենի լեզուով: Հայ հաւատացեալի պահանջը բաւարարելու համար սաղմոսների եւ օրհնութիւնների ոգով ու ոճով կատարուած եւ աստրական ու յատկապէս յունական համանման երգերի[8] որոշ ազդեցութեամբ ձեւաւորուած այդ ոչ-ծաւալուն կցորդումները դառնում են տուեալ աստուածաշնչեան տեքստերի յարաւութիւններ եւ վերածուում նոր երգերի՝ սկզբում բուն տեքստերին կից, ապա՝ իրրեւ առանձին երգամիաւորներ: Այս իսկ պատճառով նորաստեղծ այդ երգերը կոչուել են «կցուրդ» (կցորդ), եւ այս եզրը երկար ժամանակ չրջանառուել է, նոյնիսկ երբ այդ երգերը լիովին անկախացած են եղել սաղմոսներից ու օրհնութիւններից եւ բառի բուն իմաստով կցորդ-յաւելուած չեն եղել:

Որ կցուրդները եւս, որոշ սաղմոսների հայերէն բանաւոր թարգմանութիւնների նման, մինչեւ գրերի գիւտը բանաւոր ճանապարհով ստեղծուել ու գործածուել են յատկապէս «հասարակաց ադօթք»ում, երեւում է Փարպեցու վերը յիշուած վկայութիւնից, ըստ որի Աստուածաշունչի թարգմանութիւնից անմիջապէս յետոյ ժողովրդի լայն զանգուածները «ընթանային խնդալից՝ ոչ միայն սաղմոսելով, այլեւ «կցորդս ասելով ընդ ամենայն տեղիս»[9]: Ուրեմն հայ ժողովրդի հաւատալիքի աւանդոյթը ներառել է թէ՛ հայերէն բանաւոր սաղմոսելը եւ թէ՛ կցուրդներ ասելը:

Կցուրդներն ինքնին Դ. դարից իվեր անցել են սաղմնաւորման ու կայացման որոշակի ուղի: Այդ ուղին, իր աստիճանակարգով, բաւական յստակօրէն նշել է Մանուկ Արեղեանը[10]:

1. Կցուրդների, որպէս նոր հոգեւոր երգերի կամ օրհներգերի առաջին, սաղմնային վիճակն են ներկայացնում «կցուրդ-սաղմոս»ները: Դրանք սաղմոսներից կազմուած հատուածներն են եւ կցուրդ են կոչ-

ուել, քանի որ «դրանք էլ մի տեսակ նոր կազմուած երգեր են եղել, սաղմոսից տներ միայն, երբեմն տաճ կէսն առած, եւ տները յետ ու առաջ շուռ տուած, եւ դարձեալ իբրեւ յատելուած ասուել են ուրիշ երգերից յետոյ: Այս կցուրդ-սաղմոսների եւ միւս կցուրդների, այսինքն նոր հոգեւոր երգերի տարբերութիւնն սկզբնապէս մեծ չէ եղել. երկուսն էլ սկզբնապէս նոյնն են. ուստի նոյն անունով եւ կոչուել են... Այն ժամանակ, երբ եկեղեցում Ս. Գրքի սաղմոսներն ու օրհնութիւնները էին միայն երգում եւ ոչ նոր երգեր, նոր երգերի պահանջին բաւականութիւն է տրուել միայն կցուրդ-սաղմոսներով. աղօթողը երկիւղածութեամբ վերաբերելով Ս. Գրքի բնագրին՝ իրենից ոչ մի բառ չաւելացնելով սաղմոսի բնագրի մէջ, բաւականացել է միայն նրանով, որ տների մէջ ընդրութիւն է արել եւ առել այնպիսի տներ եւ նոյնիսկ տաճ այնպիսի հատուածներ, որոնց բովանդակութիւնը յարմար է համարել օրուայ խորհրդին եւ տօնի բնաւորութեանը»[11]:

2. *Կցուրդ-սաղմոսների յաջորդ՝ աւելի բարձր աստիճանն են ներկայացնում այն կցուրդները,* «որոնք յօրինուած են գրեթէ ամբողջապէս Ս. Գրքի այն հոգեւոր երգերի բառերով, որոնց ետեւից կից երգւում են, բայց ոչ անփոփոխ պահելով Ս. Գրքի երգի բնագիրը, այլ նորից խմբագրելով այն»[12]:

3. *Կցուրդ-սաղմոսներից արդէն գրեթէ լիովին տարանջատուում են* «այն երգերը, որոնց հեղինակները մի փոքր ազատ են շարժւում: Նրանք պահելով Ս. Գրքի օրհնութեան կամ սաղմոսի մի տող կամ մի խօսք իբրեւ կրկնակ՝ մնացածն իրենցից են յօրինում, միայն տեղ-տեղ դարձեալ յարմարութիւն անելով Ս. Գրքի այն երգին, որի կցուրդն է նոր երգը»[13]:

4. *Վերջապէս, ստեղծւում են այն ինքնուրոյն կցուրդ-օրհներգերը, որոնք կանգնած են* «կցուրդ-սաղմոսների հակառակ ծայրում, ... Ս. Գրքի հոգեւոր երգից անկախ յօրինուածք ունեն, թէպէտ դարձեալ միշտ Ս. Գրքի ասացուածքներով ու պատկերներով մտածուած: Բայց այս տեսակի շարականներն արդէն յօրինուած են ոչ իբրեւ Ս. Գրքի երգի կցուրդ, այլ իբրեւ բոլորովին անկախ տօնական երգեր»[14]: *Այս երգերն էլ, կրկնում ենք, երկար ժամանակ շարունակում են աւանդաբար կոչուել կցուրդ, մինչեւ «չարական» եզրի ի յայտ գալը ԺԲ. դարում եւ անցամ այդ եզրին գուգահեռ...:*

Ինչպէս երեւում է, առաջին երկու աստիճաններում գտնուող կցուրդ-սաղմոսների ստեղծողները եղել են ընդամէնը խմբագրողներ, իսկ երրորդ եւ յատկապէս չորրորդ աստիճանում գտնուող կցուրդ-եր-

գերի ստեղծողները՝ հեղինակներ: Ընդամին, սկզբնական աստիճաններում գտնուող երգերը բանաւոր ճանապարհով սկսել են ի յայտ գալ դեռեւս մինչեւ գրերի գիւտը, եւ դրանց որոշ նմուշներ յարատեւել են ու հիմք հանդիսացել գրաւոր նոր կցուրդների համար:

Անհրաժեշտ է նշել, որ իր սաղմնաւորման ու կայացման շրջանում կցուրդ-երգը տարանջատուած չի եղել եկեղեցական ծիսակարգում համանման գործառոյթ ունեցող քարոզից (ճառ), որի երկուորեակն է եղել: Այդ տարանջատումը կատարուել է աստիճանաբար՝ առաջ բերելով երկու արարողակարգային տարբեր ժանրեր, որոնք, սակայն, յաճախ պահպանել են իրենց ծագումնարանական ընդհանրութիւնը...:

Ե. դարում մի կողմից՝ սուրբգրային բնագրերից, միւս կողմից՝ քարոզներից տարանջատուած ինքնուրոյն կցուրդ-օրհներգերը արագօրէն զարգանում են: Հայ հոգեւոր երգի այդ առաջնեկը «4րդ դարասկզբից ապրելով նախնական խմորման հարիւրամեայ մի շրջան, գրերի գիւտի շնորհիւ միանգամից բարձրանում է հայոց մասնագիտացուած երգ-երաժշտութեան աստիճանի»[15]: Ինչպէս ի սկզբանէ անկախանում եւ ազգայնանում է հայ առաքելական եկեղեցին, այնպէս էլ ազգայնանում-հայանում է վաղ միջնադարեան հայ մշակոյթը, մասնաւորապէս՝ օրհներգութիւնը: Կրելով հանդերձ ընդհանուր քրիստոնէական երգաբանութեան որոշակի ազդեցութիւններ, այն սերում-անւում է ազգային մշակոյթի խորունկ արմատներից, որոնք ներառում են հայ ժողովրդական ու գուսանական երգ-երաժշտութիւնը, ինչպէս նաեւ մեհենական աղօթքներն ու համայական գրականութիւնը, որը «աւանդութեան մեծ ուժով պահպանուել էր ողջ միջնադարում»[16]: Ըստ այմ, ուրեմն, հայ չարականները, յիրաւի, «իրենց էութեամբ ազգային են եւ... խորք, «օտարամուտ» կամ «ոչ-ինքնաբուխ» չեն»[17]:

Ե. դարում արդէն դրւում են նաեւ հոգեւոր երգի տեսութեան հիմքերը: Դպրոցական ծրագրերում ընդգրկւում են երաժշտութիւնն ու քերականութիւնը, ուսումնասիրւում են երգաբանական՝ խօսքային ու երաժշտական կատեգորիաները, դրանց փոխառնչութիւնները: Յատկապէս Ե.-Զ. դդ. փիլիսոփաներ Դաւիթ Անյաղթը եւ Դաւիթ Քերականը մշակում են հոգեւոր երգ-երաժշտութեան տեսական ու գեղագիտական համակարգերը: «Աչքաթող չեն արւում նաեւ երգարուեստի տեխնոլոգիայի հարցերը. թարգմանւում են Եփրեմ Ասորու հոչակուած «կցուրդները» (առանց, սակայն, դրանք պաշտօնական ժամերգութեան մէջ մտցնելու): Յատուկ նպատակամէտութեամբ ուսումնասիրւում են յունական «կցուրդները» եւս...անգամ ստեղծւում են յունաց մէջ տարած-

ուած մի քանի աւարտուն երգերի՝ ինչպէս, օրինակ՝ «Փառք ի բարձունս»ի եւ «Լոյս գուարթ»ի հայկական տարբերակները եւ այլն»[18]:

Ե. դարի Բ. կէսին ինքնուրոյն կցուրդ-երգերը ամփոփուել են կցուրդարան (յետագայում՝ Շարական, Շարակնոց) ժողովածուի մէջ: Գրիգոր Ծակորեանի կարծիքով, եթէ Ժամագիրքի կազմելուն մասնակցել է Յովհան Մանդակունին Ե. դարի կաթողիկոս Գիւտ Արահեզացու հետ, «ապա անհաւանական չէ, որ նա մասնակցէր նաեւ Շարակնոցի կազմելուն»[19]: *Կցուրդ-երգերի ժողովածուն բաց լինելով նորաստեղծ երգերի համար, ժամանակի ընթացքում համալրուելով, Ը. դարում արդէն, հայկական Մագմոսարանի նման, բաժանուել է կանոնների եւ վերածուել եկեղեցական կանոնների ժողովածուի:*

Կցուրդ-երգերը ԺԲ. դարում (գուցէ մի փոքր աւելի շուտ) վերանուանուում են «շարական», որ մակարերուած է հայերէն շարք բառից՝ իբրեւ կանոնի հոմանիշ[20]: *Յատկապէս ԺԱ. դարի մշակոյթի մեծ գործիչ Ներսէս Շնորհալու շնորհիւ մեծապէս հարստանում եւ առաւել կարգաւորուում է Շարակնոց ժողովածուն, որը մինչեւ ԺԵ. դարը ստանում է իր վերջնական կոմպոզիցիոն դիմագիծը իբրեւ գուտ ազգային երաժշտա-բանաստեղծական արարողակարգային մատեան՝ ընդգրկելով չուրջ երկու հազար կանոնական շարականներ*[21]: *Այս հարուստ ու ինքնօրինակ մատեանը Հայր Գաբրիէլ Աւետիքեանն իրաւամբ համարել է* «պսակ գեղապատշաճ ի զարդ աստուածային պաշտօնեգրութեան»[22]:

***

Ընդհանուր գծերով նչենք առհասարակ հայ օրհներգութեան ժանրային առանձնայատկութիւնները ու տարատեսակները:

«Շարական»ը բանաստեղծութեան ու երաժշտութեան անքակտելի միասնութիւն է, սերտ փոխկապակցութիւն, որտեղ գեղարուեստի երկու հնագոյն ճիւղերը ներհիւսւում, լրացնում ու պայմանաւորում են միմեանց: Ըստ Թահմիգեանի, «հայ պրոֆեսիոնալ երգարուեստի օրինաչափ զարգացումը, գուտ երաժշտական տեսակէտից, պայմանաւորուած է եղել՝ երգելու համար որպէս հիմք վերցուած գրական խօսքի նկատմամբ հանդէս բերուող վերաբերմունքի աստիճանական ու հետեւողական խորացմամբ»[23]: *Նոյն պահանջով ու որամաբանութեամբ աստիճանական զարգացում է ապրել նաեւ գրական խօսքը, ուստի եւ գոյութիւն չունի շարականի մէջ երաժշտութեան կամ գրական խօսքի առաջնայնութեան խնդիր: Երկուսն էլ հաւասարապէս միտուած են եղել խօսելու լսարանի հոգու եւ մտքի հետ... Այսպիսով շարականը թէ՛ գրա-*

կան եւ թէ՛ երաժշտական ժանր է, աւելի ճիշտ՝ երաժշտա-բանաստեղծական ժանր:

Միջնադարեան չատ ու չատ ժանրերի նման շարականը ուղղակիօրէն չի յարում գեղարուեստին: Այն պաշտօնական-ծիսական երգ-բանաստեղծութիւն է՝ իր առաջնային արարողական գործառոյթով, ինչը ենթադրում է խօսքարուեստի ու երաժշտարուեստի տարրերի օգտագործում՝ պաշտամունքին ի նպաստ: Այսինքն, այստեղ գեղարուեստը միջոց է, արարողութիւնը՝ նպատակ: Ուրիշ բան, որ այդ ժանրում ստեղծուել են բարձր գեղարուեստական գործեր, որոնք յատկապէս այսօր ընկալւում են որպէս գուտ արուեստի ստեղծագործութիւններ: Այդպէս է անգամ երաժշտութեան ու խօսքի տարանջատման պարագայում: Ինչպէս գրում է Արեգեանը. «զաւագոյն հոգեւոր երգերի ընթերցումն էլ, նոյնիսկ այժմ, ազդում է, թէպէտ եւ դրանց գոյն ու բոիչք տուողը եղաւնակն էր»[24]:

Օրհներգին յատուկ է որոշակի թեմատիկ ընդգրկում, ինչը ներառում է եկեղեցական տօներին այս կամ այն կերպ առնչուող գաղափարներ, խորհուրդներ, օրհներգող հաւատացեալի (անձի կամ համայնքի) յուզական հոգեվիճակներ, աստուածաշնչեան կամ արդիական սիւժէների նկարագրութիւններ, համաքրիստոնէական եւ ազգային արժէքների փառաբանութիւններ: Այս առումով Յակոբեանը շարականները բաժանել է երեք հիմնական խմբի. «առաջին՝ Քրիստոսի մարդեղութեան հետ կապուած շարականներ, որոնք կազմում են մեր Շարակնոցի կէսից աւելին: Երկրորդ՝ Տիրամօր տօներին նուիրուած տարբեր շարականներ... որոնց բոլորի թիւը հասնում է մօտ հարիւրի: Վերջապէս, ազգային եւ համաքրիստոնէական հոգեւոր հայրերին, հաւատացեալ թագաւորներին, հայրենիքի գիւղորներին եւ հաւատի համար նահատակուած անհատ սրբերին վերաբերող շարականներ»[25]:

Նշուած թեմատիկան պայմանաւորուած է շարականների որոշակի նպատակադրութեամբ, որ է քրիստոնէական ուսմունքի տարածումը եւ բարեպաշտութեան հաստատումն ու զօրացումը: Ըստ այդմ, շարականը «դիդակտիկական-ուսուցական բանաստեղծութիւն է», *որը* «յաճախ միաժամանակ ծառայել է ժողովրդին նաեւ դաւանաբանական ուսում տալու»՝ *մեծապէս ազդուելով մեկնութիւններից*[26]: *Այստեղ արդէն որոշակի է ծագումնաբանօրէն աղերսուող շարականների եւ քարոզների ժանրային եւ գործառութային մերձութիւնը, նրանց համանման դաւանաբանական ու մեկնաբանական բնոյթը:*

Տարբերակում են նաեւ երկու մեծ խմբի՝ պատմողական (սիւժէտային) եւ աղօթքային (ստատիկ) շարականներ: Առաջին խմբին պատկանող երգերը «վերարծարծում ու զարգացնում են աստուածաշնչային-վարքագրական որեւէ դրուագ՝ աշխոյժ, դինամիկ, սիւժէտային, երբեմն դրամատիկական տարրերով յագեցուած, ուրիշի ուղիղ խօսք պարունակող պատումով»[27]: Երկրորդ խմբին պատկանող աղօթքային շարականները բովանդակում են հաւատացեալի՝ սրբութեանն ուղղուած դիմումը՝ իր ապագան դրսեւորումներով: Յատկապէս այս կարգի շարականների կազմութեան բնորոշ են պաշտող ենթակայի եւ պաշտուող առարկայի առկայութիւնն ու առնչակցութիւնը: Աղօթքային շարականն էլ, ըստ օրհներգողի դիմումի, կարող ենք բաժանել երկու ենթախմբի՝ ապաշխարական-աղերսական եւ փառաբանական-օրհնաբանական:

Ձեւային մակարդակում Արեղեանը շարականի հիմնական յատկանիշներից է համարել «միակերպութիւն»ը, որը պայմանաւորուած է արծարծուող նիւթի միատեսակութեամբ ու կերիչխող գաղափարաբանութեամբ: «Այս միատեսակ նիւթը բնականօրէն միատեսակ ձեւով էլ պիտի արտայայտուէր, որովհետեւ դժուար է նոյն եւ նման բաների մասին նորանոր ձեւերով երգել, նոյնիսկ եթէ բանաստեղծները տարբեր են: Հասկանալի է, որ նրանք այդ բազմաթիւ երգերի մէջ նոյն նիւթն ու գաղափարները անվերջ կերպով պիտի հեղհեղէին»[28]:

Շարականների միակերպութիւնը պայմանաւորուած է նաեւ այնու, որ դրանք սերուելով սաղմոսներից ու օրհնութիւններից, ունեն այդ սուրբգրային բնագրերից բխած եւ կարծրատիպերի վերածուած համանման արտայայտութիւններ ու պատկերներ: Անչուշտ մեծ օրհներգուների գործերը չահեկանօրէն առանձնանում են՝ յաճախ ճեղքելով այդ կարծրատիպերը...:

Շարականին ի սկզբանէ բնորոշ են տնային կառուցուածքը եւ կրկնակը (դարձ): Սկզբնական կցուրդ-երգերը, բնականաբար, եղել են խօսքային կազմութեամբ առաւել փոքրածաւալ, պատկերաւորման ու արտայայտչական սահմանափակ միջոցներով, անկանոն տներով եւ ազատ տաղաչափութեամբ: Այնուհետեւ ճոխանալով՝ նրանք իւրացրել են բանաստեղծական տարբեր չափեր, ակրոստիքոս, յանգաւորում, եւն.:

Մենք նչեցինք շարականի՝ իբրեւ գրական ժանրի, հիմնական յատկանիշներն ու տարատեսակները: Դրանք, անչուշտ, ունեն իրենց իւրայատկութիւնները նաեւ իբրեւ երաժշտական ժանր եւ ըստ ձայնեղանակների էլ դասաւորուած են Ձայնքաղ Շարականներում: Մինչդեռ իբրեւ

ծիսական-արարողակարգային երգեր, չարականներն, ինչպէս ասացինք, դեռեւս Ը. դարում խմբաւորուել են կանոնների մէջ, որոնցից իւրաքանչիւրը նուիրուած է եկեղեցական մէկ ծօնի: Իւրաքանչիւր կանոն ունի ուրոյն կազմութեամբ ութ երգատեսակներ, որոնք կատարւում են օրուայ տարբեր աղօթաժամերին: Այդ երգատեսակներն անուանակոչուել են հիմնականում ըստ այն սուրբգրային բնագրերի, որոնց կցորդուելով են կատարուել: Ահա այդ երգատեսակները.

1. ***ՕՐՀՆՈՒԹԻՒՆ.*** *կցորդուել է Մովսէս մարգարէի* «Օրհնեցուք զՏէր, զի փառօք է փառաւորեալ» *օրհնութեանը (Ելից, ԺԵ., 1):*

2. ***ՀԱՐՑ եւ ԳՈՐԾՔ /կամ ԳՈՐԾԱՏՈՒՆ***[29] *կցորդուել է երից մանկանց* «Օրհնեալ ես, Տէր Աստուած հարցն մերոց» *օրհնութեանը (Դանիէլի, Գ., 52):*

3. ***ՄԵԾԱՑՈՒՄՑԷ.*** *կցորդուել է Աստուածածնի փառաբանութեանը՝* «Մեծացուցէ անձն իմ զՏէր» *(Ղուկասու, Ա., 46):*

4. ***ՈՂՈՐՄԵԱ.*** *կցորդուել է* «Ողորմեա՛ ինձ, Աստուա՛ծ, ըստ մեծի ողորմութեան քում» *սաղմոսին (Սաղմոսաց, Ծ., 1):*

5. ***ՏԷՐ ՅԵՐԿՆԻՑ.*** *կցորդուել է* «Օրհնեցէք զՏէր յերկնից, օրհնեցէք զնա ի բարձունս» *սաղմոսին (Սաղմոսաց, ՃԽԸ., 1):*

6. ***ՄԱՆԿՈՒՆՔ.*** *կցորդուել է* «Օրհնեցէ՛ք, մանկո՛ւնք, զՏէր եւ օրհնեցէ՛ք զանուն Տեառն» *սաղմոսին (Սաղմոսաց, ՃԺԲ., 1):*

7. ***ՃԱՇՈՒ.*** *կցորդուել է տարբեր սաղմոսների (հիմնականում՝ Սաղմոսաց, ՃԺԴ., 1, ՂԲ., 1):*

8. ***ՀԱՄԲԱՐՁԻ.*** *կցորդուել է* «Համբարձի զաչս իմ ի լերինս, ուստի եկեսցէ ինձ օգնութիւն» *սաղմոսին (Սաղմոսաց, ՃԻ., 1):*

Այսպիսով, հայ օրհներգը կամ կցուրդ-չարականը, որպէս պաշտօնական-ծիսական եւ երաժշտա-բանաստեղծական ժանր, անցել է, ինչպէս Պաւեանի խօսքերով ասած՝ «զարգացման հետաքրքիր ուղի եւ, շուրջ հազար տարի (Ե.-ԺԵ.դդ.) հարստանալով ու ճոխանալով, մեզ է հասել՝ պահպանելով մեր լեզուի ու ոգու մաքրութիւնն ու ինքնուրոյնութիւնը հաւաստող յատկանիշները: Մեր հոգեւոր երգն իր մէջ խտացնում է ոչ միայն մեր ազգային երգարուեստի բազմադարեան տարրերն ու աւանդները, այլեւ Հայաստանեայց Առաքելական եկեղեցու ուղղափառ վարդապետութիւնը՝ համաձայն տիեզերական առաջին երեք ժողովների կանոնների ու սահմանումների»[30]:

Անհրաժեշտ է նշել նաեւ մի կարեւոր հանգամանք: Ստեղծուած լինելով հանդերձ եկեղեցական արարողակարգի համար, չարականներն ինքնաբաւ գործառոյթով զուտ ծիսական երգեր չեն եղել եւ փակուած

չեն մնացել եկեղեցու կամարների տակ։ Նրանք ոչ միայն սերուել են ազգային ակունքներից, այլեւ իւրովի անդրադարձրել ժամանակի ազգային կեանքը, հայ մարդու հոգին ու մտածողութիւնը։ Ուստիեւ նրանք յայնօրէն տարածուել են թէ՛ ձեռագրերում, թէ՛ ժողովրդի մէջ, մաս կազմել «հասարակաց աղօթք»ի, իրենց գեղարուեստական ու գաղափարական մեծ ներուժով մասնակցել են ժողովրդի կեանքին, ազգապահպանման, կրօնական ու դաւանաբանական ոգորումներին։ Նրանք նաեւ մեծապէս նպաստել են սերունդների բարոյական դաստիարակութեան, հոգեւոր ու մտաւոր կրթութեան գործին։ Ինչպէս գրում է Ա. Մադոյեանը՝ «շարականները, հարիւրաւոր տարիների ընթացքում, բացի գեղագիտական ճաշակից, բարու, գեղեցիկի սերմեր են ցանել հայ հոգիներում, դաստիարակել հայրենիքի եւ նախնիների հանդէպ սիրոյ, նուիրուածութեան ու պարտքի զգացում»[31]։

Այսպիսով, հայ օրհներգութիւնը ներկայացնում է հայ միջնադարեան երաժշտութեան ու գրականութեան մի չափազանց հարուստ բաժինը եւ, որպէս այդպիսին, մեծ ու բարերար ազդեցութիւն է ունեցել յետագայ ողջ հայ երաժշտա-բանաստեղծական արուեստի վրայ։

***

Շարականների բնագրերը հեղինակային ստեղծագործութիւններ են։ Ուստի եւ, ինչպէս ասացինք, ինքնուրոյն կցուրդ-երգերի երեւան գալով սկզբնաւորուում է նաեւ հայ անհատական բանաստեղծութիւնը։ Դա այդպէս է՝ անկախ այն բանից, որ շարականներն ունենալով պաշտամունքային-կիրառական գործառոյթ, անքակտելիօրէն կապուած են երաժշտութեանը եւ ունեն սուրբգրային բնագրերից բխած ընդհանուր կարծրատիպեր, ինչպէս նաեւ անկախ այն բանից, որ այդ երգերի զգալի մասն անանուն է, այսինքն՝ անորոշ կամ երկբայելի է դրանց հեղինակային պատկանելութիւնը։ Շարակնոցը դարերի ընթացքում տասնեակ հեղինակների ստեղծած, մի քանի անգամ խմբագրուած ու կարգաւորուած երգերի մի ամբողջական ժողովածու է, բազմահեղինակ մի ստեղծագործութիւն։ Այստեղ առաջնային է պաշտուող-առարկան, եւ յետին պլան է մղուած ու յաճախ մոռացութեան մատնուած պաշտող-ենթական, որ իր կամ համայնքի անունից օրհներգող-աղօթող անհատ բանաստեղծն է։ Սրան աւելացնենք նաեւ, որ յատկապէս վաղ միջնադարում առանձնապէս չի կարեւորուել արարչական էութեանը ստորակարգուած մարդու ենը, եւ տակաւին գարգացած չի եղել անձի, որպէս արարող-ստեղծագործողի ինքնագիտակցութիւնը։ Այսուհանդերձ, որքան էլ Շարակնոցը եղել է մեկ «ընդհանուր հեղինակային» մատեան,

սակայն որոշ մատենագիրներ, բանաստեղծներ ու գրիչներ աւանդութիւնների ու ինչ-ինչ տուեալների հիման վրայ փորձել են ճշտել ու նշել տուեալ երգի կամ երգախմբի հեղինակի անունը։ Կազմուել են շարականագիրների ցանկեր, որոնք տեղ են գտել ձեռագիր, ապա նաեւ տպագիր Շարակնոցներում։ Ցաւօք, մեզ չի հասել ԺԹ. դարից աւելի վաղ գրչագրուած որեւէ Շարակնոց, ուստի եւ շարականագիրների ցանկերը շատ էլ վաւերական չեն։ Կան նոյն երգի հեղինակային տարբեր վերագրումներ՝ ըստ աւանդութիւնների։ Սակայն, Արեղեանի համոզմամբ, «աւանդութիւններն, ինչքան էլ ուշ ժամանակի լինին, կարող են նաեւ որոշ պատմական հիմք ունենալ, եւ կարելի է, հարկաւ, մասամբ պարզել, թէ ինչ է այդ աւանդութիւնների հիմքը եւ ո՛րը կարելի է հաւանական կամ ընդունելի համարել, կամ մերժել. ուրիշ խօսքով, մասամբ որոշել մեր հին հոգեւոր երգերի հեղինակները»[32]։ Դա չափազանց կարեւոր է, քանի որ գրական երկերի հեղինակի ու ժամանակի որոշարկմամբ է միայն հնարաւոր պարզել տուեալ ժամանակաշրջանի գրական կեանքը, գրականութեան վիճակը, տիրապետող գեղարուեստական ճաշակը, ժանրերի առաջացումն ու զարգացումը եւն.։

Շարականների հեղինակների ճշտումը յատկապէս կարեւոր է հայ հոգեւոր երգի սկզբնաւորումը եւ Ոսկեդարի մեր նորաստեղծ քերթութիւնը ճանաչելու եւ արժեւորելու համար։ Ահա թէ ինչու շարականների հեղինակների խնդիրը գրաւեցրել է մի շարք մասնագէտների։ Մասնաւորապէս Թահմիզեանն այս հարցում յանգել է «արմատական համոզման»՝ ըստ ամենայնի քննելով կուտակուած փաստական նիւթը եւ խարսխուելով այս հարցում բանասիրութեան հարուստ փորձի վրայ[33]։ Առկայ տուեալների ուսումնասիրութիւնը հաստատում է, որ մեր առաջին կցուրդ-երգերն իրօք հեղինակել են Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթեւը եւ նրանց աշակերտները։

Թէեւ, ինչպէս յայտնի է, աւագ աշակերտների մէջ եղել են երաժիշտներ, բայց ոչ մի տուեալ չկայ, որ նրանք ստեղծել են շարականներ։ Մեր կարծիքով Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթեւը իրենց առաջին աշակերտների հետ հիմնականում գրաւոել են Աստուածաշունչի եւ եկեղեցու հայրերի երկերի թարգմանութեամբ, ինչն այդ շրջանում առաւել առաջնահերթ է եղել։ Այնուհետեւ, ժամանակի պահանջով, կրտսեր աշակերտներն են, որ իրենց մեծանուն ուսուցչապետերի հետ, զարկ են տրուել նաեւ հոգեւոր երգ-երաժշտութիւն ստեղծելու ազգանպաստ գործին։ Որոշակի է, որ «կրտսեր աշակերտների անուան հետ կապուած շարական երգերի մեծագոյն մասն իրօք ստեղծուել է V դարում»[34]։

Որոշակի է նաեւ, որ թէ՛ Ոսկեդարի եւ թէ՛ յետագայ շարականագիրները եղել են ուսեալ մարդիկ եւ օժտուած՝ երաժշտական ու բանաստեղծական շնորհներով: Աւետիքեանն իր Բացատրութիւն Շարականաց կոթողային գրքում մէջ է բերել Ֆրանսիացի հայագէտ Գուլիելմոս Վիլֆռուայի մի կարծիքը, ըստ որի հայկական շարականներն «արգոյ» են ոչ միայն այն պատճառով, որ «բանաստեղծութիւն հայկական հոյակապ է ի բառս, ազնուական յիմաստս, եւ դժուարին ի կազմութեան, այլեւ զի այս քերթուածք են գործք արանց երեւելեաց ի գիտութեան, յաստուածպաշտութեան եւ ի բնատուր ձիրս բանաստեղծութեան»[35]:

ՏԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

[1] *Արմէնուհի Արգարեանը գործածել է «Հիմներգութիւն» եզրը, որ մեզ համար ընդունելի չէ (Արմէնուհի Արգարեան, «Հիմներգութեան ժանրը», Հայ Միջնադարեան Գրականութեան ժանրեր, Երեւան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ, 1984, էջ 93-126):*

[2] *Հայր Ճովսէփ Գաթըրճեան, Մրջուգան Պատարագամատոյց Հայոց, Վիեննա, 1897:*

[3] *Ղազար Փարպեցի, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1904, էջ 17:*

[4] *«Երաժշտութիւն», Հայ Ժողովրդի Պատմութիւն, հտ. II, Երեւան, Հայկ. ԽՍՀ ԳԱ Հրատարակչութիւն, 1984, էջ 618-619, նաեւ՝ Նիկողոս Թահմիզեան, «Քննական Տեսութիւն Հայոց Հին եւ Միջնադարեան Երաժշտութեան Պատմութեան», Լրաբեր, Երեւան, 1971, թիւ 1, էջ 46: Սաղմոսները հնուց ի վեր անգիր երգելու սովորոյթը եղել է ոչ միայն հայերի, այլեւ յոյների ու ասորիների մէջ (Հայր Վարդան Հացունի, Պատմութիւն Հայոց Աղօթամատոյցին, Վիեննտիկ, Ս. Ղազար, 1965, էջ 16):*

[5] *Ժամագիրք Առեղծ, Էջմիածին, 1862:*

[6] *Կոմիտաս Վարդապետ, Ուսումասիրութիւններ եւ Ծաղուածներ, Գիրք Ա., աշխատասիրութեամբ Գուրգէն Գասպարեանի եւ Մարինա Մուչեղեանի, Երեւան, Սարգիս Խաչենց Երաժշտական Մատենաշար, 2005, նաեւ՝ Գրիգոր Սիւնի, Հայ Երաժշտութիւն, Երեւան, Գրականութեան եւ Արուեստի Թանգարանի Հրատարակչութիւն, 2005, էջ 32, 61: Թահմիզեան, «Քննական», էջ 45:*

[7] *Նիկողոս Թահմիզեան, Երաժշտութիւնը Հին եւ Միջնադարեան Հայաստանում, Երեւան, "Սովետական Գրող", 1982, էջ 10:*

[8] *Ըստ Արգարեանի, մեր կցուրդներն իրենց գործառոյթով եւ ժանրային համակարգում ունեցած տեղով որոշակիօրէն յիշեցնում են յունական տրոպարիոն տեսակը (Արգարեան, էջ 123):*

[9] *Փարպեցի, էջ 17:*

[10] *Մանուկ Աբեղեան, Երկեր, Հտր. Գ., Երեւան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչութիւն, 1968, էջ 534-535:*

[11] *Նոյն, էջ 534-535:*

[12] *Նոյն, էջ 534-535:*

[13] *Նոյն, էջ 535:*

[14] *Նոյն, էջ 535:*

[15] *Թահմիզեան, Երաժշտութիւնը, էջ 10:*

[16] Աստուր Մնացականեան, «Մեսրոպ Մաշտոցը որպէս բանաստեղծ», Բանբեր Մատենադարանի, թիւ 7, Երեւան, Հայկ. ՍՍՌ Գիտութիւնների Ակադեմիայի Հրատարակչութիւն, 1964, էջ 139:

[17] Գրիգոր Ցակոբեան, Շարականների ժանրը Հայ Միջնադարեան Գրականութեան մէջ, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչութիւն, 1980, էջ 65:

[18] «Երաժշտութիւն», էջ 620: Այս կապակցութեամբ տե՛ս նաեւ՝ Նիկողոս Թահմիզեան, «Ձայնի Մասին Ուսմունքը Հին եւ Միջնադարեան Հայաստանում», Բանբեր Մատենադարանի, թիւ 5, Երեւան, Հայկական ՍՍՌ Գիտութիւնների Ակադեմիայի Հրատարակչութիւն, 1960, էջ 43, նաեւ նոյնի՝ «Ներդաշնակութեան Հնչի Մասին Ուսմունքը Միջնադարեան Հայաստանում», Պատմաբանասիրական Հանդէս, 1966, թիւ 1, էջ 75:

[19] Ցակոբեան, էջ 29:

[20] Արեղեան, էջ 537:

[21] Շարական Հոգեւոր Երգոց, կ. Պոլիս, 1853: կանոնացուած Շարակնոցից դուրս մնացած երգերը կոչւում են պարականոն շարականներ (Սահակ Վրդ. Ամատունի, Հին եւ Նոր Պարականոն կամ Անմատեր Շարականներ, Վաղարշապատ, Էլեքտրաչարժ Տպարան Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի, 1911):

[22] Գաբրիէլ Վրդ. Աւետիքեան, Բացատրութիւն Շարականաց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, ՌՄԿԳ-1814, էջ ԺԴ:

[23] «Երաժշտութիւն», էջ 620:

[24] Արեղեան, էջ 561:

[25] Ցակոբեան, էջ 371:

[26] Արեղեան, էջ 542, 549, 553:

[27] Արգարեան, էջ 115: Արգարեանը թէ՛ պատմողական եւ թէ՛ աղօթքային խմբերում առանձնացրել է դրանց «դիալոգիկ» ենթախմբերը:

[28] Արեղեան, էջ 543:

[29] Նախապէս «Գործք»ը կամ «Գործատուն»ը կանոնի մէջ եղել է առանձին բաժին, բայց յետագայում կցուել է «Հարց»ին, քանի որ «Գործք»ը «Հարց»ի նախօրինակ օրհնութեան (Դանիէլ, Գ., 52) մի մասի («Օրհնեցէք ամենայն գործք Տեառն») կցորդն է եղել եւ երգուել նոյն եղանակով:

[30] Շարականների Ընտրանի, Երեւան, 2004, էջ IX:

[31] Շարական, աշխարհաբարի վերածեցին Արշակ Մադոյեանը, Գէորգ Մադոյեանը, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 2001, էջ 11:

[32] Արեղեան, էջ 528:

[33] Նիկողոս Թահմիզեան, Ներածէս Շնորհալիի Երգահան եւ Երաժիշտ, Երեւան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ, 1973: Շարականների հեղինակների ճշտումն, անշուշտ, դեռեւս վերջնական չէ: Շատ բան կը պարզուի, երբ իրագործուի Շարակնոցի ակադեմիական հրատարակութիւնը, որի պահանջը շատ վաղուց հասունացել է: Ի դէպ, վերջին տարիներին առաւել մեծացել է հետաքրքրութիւնը հայ շարականների նկատմամբ, ինչի արդիւնք են ոչ միայն հայերէն նոր հրատարակութիւնները, այլեւ թարգմանութիւնները (ռուսերէն՝ Sharakan: Iz Armianskoy Poezii X-XV vv. (Շարական. Ժ.-ԺԵ. դդ. հայ բանաստեղծութիւնից), կազմեցին եւ ծանօթագրեցին Սուրէն Զոլեանը, Նիկողոս Թահմիզեանը, ռուսերէն թարգմանութիւնը՝ Սուրէն Զոլեանի, Երեւան, 1990, գերմաներէն՝ Die Armenischen Kanones von Astowacayaytnowt'iwn (Theophanie): Philologisch-

literaturwissenschaftliche Untersuchung zum Saraknoc', Habilitationsschrift, Հալլէ 2003, թարգմանիչներ՝ Արմէնուհի Դրոսթ-Աբգարեան եւ Հերման Գոլց)։

[34] «Երաժշտութիւն», էջ 621։

[35] Աւետիքեան, էջ ԺԴ։

THE BEGINNING OF ARMENIAN HYMNOLOGY
(Summary)

HENRIK BAKHCHINIAN

Fifth century Armenian poetry was basically ecclesiastical hymnology. Later on, it was called sharakan.

In this article Henrik Bakhchinian highlights the historic and cultural conditions which led to the initiation and the eventual institutionalization of Armenian hymnology. The author notes that translations of the biblical psalms and prayers constituted the base upon which Armenian ecclesiastical music was initiated. Gradually these developed into thoroughly original Armenian songs. To be sure, this multistage evolutionary process took place in the 4th-5th centuries. Thereafter, Armenian spiritual songs developed on their own unique track, which peaked with the compilation of the *Sharaknots*, where all such songs were listed. The *Sharaknots* attained its final form in the 15th century.

The article assesses the variations as well as the characteristic features of the various categories of the *sharakans*. The author stresses the importance of the *sharakans* as the first musical poems in the Armenian milieu created by individuals.

ARMENIANS IN VICTORIA, AUSTRALIA IN THE NINETEENTH CENTURY

NADIA WRIGHT
nadia@amassia.com.au

ABSTRACT

Few details of the Armenian pioneers who came to the State of Victoria during the nineteenth century have been published. In 1966 Father Aramais[1] Mirzaian[2] first mentioned their arrival, closely followed by Ashot Abrahamian[3] in 1967. While their works have provided a basis for later writers, they contain shortcomings in both facts and conclusions. Part One of this paper addresses these, while Part Two identifies many of the Armenian pioneers. A more detailed picture of those pioneers has been constructed, thereby adding to the narrative of Armenian migration to Victoria and hence, to Australia.

PART ONE

Formerly the priest in Calcutta, Father Aramais Mirzaian (1918-1998) took up his duties as Arch priest to the Armenian community in Sydney in 1958.[4] Very interested in his flock and encouraged by several of its members, he compiled his comprehensive book *Armenians in Australia and New Zealand* which mainly consists of short biographies of contemporary Armenians, plus some overseas celebrities. His comments on the pioneers comprise a minute portion of the book, less than one third of a page with the same information later reiterated. However as his statements are cited by later writers,[5] and repeated in his later books,[6] albeit with minor changes in phraseology, they need to be examined. They tend to be speculative, lack detail, and although are regarded as factual, this is not always the case. Yet we must bear in mind that Father Mirzaian was not writing this section as a historian, and did not have access to computerized records which today's researchers can utilise.

According to Mirzaian, Armenians first settled in Victoria during the Gold Rushes of the mid-1850s, some arriving from Constantinople, others from India. They had been inspired by Gregory Galastaun, a patriotic Armenian from Singapore, who through his newspaper *Ousumnaser* (the scholar) advocated the founding of a new colony. Indeed Mirzaian stated

that Gregory Galastaun even proposed 'the mass transfer of the whole prosperous Armenian colony in India to Australia',[7] seeing it as a land of opportunity. However, he encountered strong opposition from Mesrovb Thaliadian (1803-1858)[8] the publisher of *Azgaser Araratian* (patriot of Ararat) in Calcutta, the two men becoming involved in much debate on this matter. Thaliadian maintained that Armenians were better off staying in Calcutta where they had put down roots and were secure, rather than pursuing a risky adventure.[9] Perhaps his views held sway for only a few men followed Gregory to Australia.

Mirzaian claimed that a Mr Malcolm from New Julfa, as well as Gregory Galastaun worked hard 'to increase and establish the Armenian community in Australia on a firm basis,' with Mr Malcolm holding morning services on Sundays, thus offering spiritual comfort to his compatriots.[10] However, there is no verification of this.

Mirzaian's 'Mr Malcolm' would appear to be the Malcolm Manuk who wrote a letter to his friend Martyrose Carapiet in Singapore, which was later published in *Ousumnaser*.[11] Malcolm's letter was not optimistic. He described how he, Zakaren and others made their way to Bendigo which was 120 miles away. Unable to cope with the cold weather, he returned to Melbourne, stayed a short time, then travelled to the mine at Mount Alexander (Castlemaine). Here, to his relief, he and two Englishmen discovered some gold. Malcolm took his share and when he got it weighed by the official assayer, it measured a considerable eight pounds. After paying what he owed for food and provisions, Malcolm was left with only five pounds and six ounces. This he entrusted to a very reliable gentleman by the name of Major Davidson.

Malcolm commented on the high cost of goods at the goldfields and gave details of the wages manual workers could earn in Melbourne. He remarked that although his own position was neither good nor bad, he was quite distressed to see women trying to sell a few vegetables just to survive. He warned that each day thousands of people arrived from Europe, America and elsewhere which pushed prices up. Malcolm said that he hoped to leave the following year and advised readers that letters could be sent to him care of the Catholic Chapel at Melbourne, Port Philip. It is this last sentence which I believe has wrongly led to the repeated and embellished assertion that Malcolm Manuk conducted Church services.[12]

Mirzaian concluded that most Armenians probably assimilated,[13] but later contradicted himself saying that most of them returned to their

homelands.[14] There is more validity to the latter statement, but not to the comment added in a later book: that the men left at the end of the Gold Rushes.[15]

Other of Mirzaian's statements are questionable, including the assertion that Armenians came from Constantinople.[16] I have found no evidence of Armenians from Turkey living in Victoria during the Gold Rushes. His citing of Hovsep Miradian[17] as a pioneer who came during the 1850s Gold Rush, while incorrect,[18] has been accepted.[19] Hovsep, who called himself Joseph, arrived in Australia much later in the nineteenth century. According to his death certificate, he was born in Armenia in 1870, and arrived in Australia at the age of ten. But this seems just as improbable as his mother's name being Sarah Morgan, as was written on his death certificate.[20] In contrast, Joseph's statutory declaration which he filled out when successfully applying for naturalisation, attested that he had arrived in 1891 as a twenty-seven year old on the *Darmstadt*, which means he was born in 1864.[21]

Mirzaian briefly referred to the Thomas family from Batavia (see later) and Thaddeus Apcar erroneously claiming they remained after the Gold Rushes,[22] when in fact, they arrived in the 1860s. Furthermore, the Thomases arrived with three children, not two,[23] while Thaddeus was never a wine dealer in Sydney, but a more lowly wire worker,[24] and no evidence has been found to suggest he was in Victoria.

Mirzaian and Price alleged that the difficulties the men faced and their lack of success on the goldfields led them to return, disillusioned, to their homelands. However the authors added that some Armenians settled permanently because they could not afford to return, and gradually they forgot their Armenian culture and heritage.[25] One could equally argue that they settled permanently as life in Victoria offered better prospects than life back home. I would question their claim that those who settled forgot their culture.[26] Mirzaian commented that records are scanty[27] and even non-existent.[28] It is perhaps because of this that Mirzaian resorted to conjecture in his comments. However, records are there: like gold diggers one has to search for the elusive prize.

One year after Mirzaian's *Armenians in Australia and New Zealand* appeared, Professor Ashot Abrahamian (1903-1983) a respected historian and writer living in Armenia released his book *A Brief History of the Armenian Diaspora*. Written in Armenian, this extensive work overviewed the global Armenian Diaspora with justifiably only a short chapter, of some

nine pages, on Armenians in Australia in the nineteenth century. Although much longer than Mirzaian's account, and citing Armenian sources,[29] his few facts generally echo Mirzaian's. However, the two accounts differ markedly in one respect. Mirzaian claimed the Armenian pioneers intended to settle, while Abrahamian regarded their presence as transitory: the rich were looking for commercial outlets and the poor were looking for work, and both groups would return home after becoming wealthy.[30] However Abrahamian must have also considered Mirzaian's theory as he gave reasons why the 'colony' failed.

Abrahamian painted a despairing, but undocumented picture of Armenian merchants in India in the 1850s, seeing them as being discriminated against, and forced out of the export markets.[31] Hence they looked towards Australia. He asserted that the first Armenian immigrants to Australia disappeared without trace, but this did not stop the migration of Armenians from New Julfa, many having followed Malcolm Manuk,[32] to establish the first Armenian settlement. They were followed by later arrivals of Russian and Western Armenians. Abrahamian concluded that the new settlement was at the cost of much human sacrifice and that the pioneers were all unknown.[33]

According to Abrahamian, the majority of the Armenians did not do well in Australia with only a few being successful on the goldfields while the businesses ended up bankrupt.[34] He attributed this lack of success and the fact that only males arrived as reasons the Armenian colony did not grow. The other reason was the xenophobic attitude of Australians who saw new arrivals on the goldfields as competitors and thus enemies.[35] Further, it was due to this xenophobia that Armenian settlements in Australia in the late nineteenth and early twentieth centuries did not succeed; Armenians were reluctant to migrate having heard of the bad experiences suffered by the earlier migrants who had returned home 'somewhat dejected'.[36]

However, Abrahamian's conclusions are flawed. Contrary to what he implied, Armenian firms, though few, were flourishing in India, in and beyond the 1850s. One need only think of successful businessmen such as Arratoon G. Apcar, J. C. Galstaun, Arathoon Stephen, John Michael, Thaddeus Avetoom and Thaddeus M. Thaddeus to realise that the Armenian community was thriving.[37]

Abrahamian has presented no evidence of many Armenians following Malcolm Manuk, or of the arrival of later Armenians from Russia and

Armenia. That Armenians fared poorly on the goldfields was an experience not unique to them. Of the thousands who flocked to the goldfields, very few made the fortunes they had dreamed of. Often ill-equipped for the task ahead of them and ignorant of the weather and work conditions, many diggers left the fields sorely disappointed.

As for Australians being xenophobic on the goldfields, it is arguable whether there was such a person as an 'Australian': the continent was not united politically, and, if anything miners saw themselves as Victorian or New South Welshmen or Britons. Besides, on the very cosmopolitan goldfields the main distinction seemed to be between seasoned diggers and 'new chums'. Abrahamian's implied claim of racism is not borne out by Malcolm Manuk's comment that he searched for gold along with two Englishmen, or by the help later given to Johannes Gregory. That this alleged xenophobia discouraged later Armenian migration does not stand up to scrutiny. Abrahamian has juxtaposed events to read that the Armenian migrants of the late 1890s had contact with the pioneers of the 1850s. Not only is this most improbable time-wise, but later Armenian migrants originated from different places to the Gold Rush Armenians.

I suggest it is incorrect to assume the community did not grow due to a lack of males as Abrahamian has posited. It must be remembered, for example, that most of the pioneering Armenians who ventured to Penang and later to Singapore were males; they either turned to another Armenian community to marry an Armenian, or married a non-Armenian. Rather I think that a 'community' per se never developed because numbers were too few to allow for one to be demographically sustainable.

Besides, if as Abrahamian implied, the plan was to stay for a short time, then there was not the commitment to found a colony. There is some validity for regarding the first Armenians as visitors rather than settlers, because those who were married did not bring their wives to Australia. This is unusual as Armenians who intended settling usually travelled with their families. However, Gregory Galastaun left his wife in Singapore while Peter Seth left a wife and three children behind.

After referring to censuses, Mirzaian and Abrahamian reached sharply contrasting conclusions on the numbers of Armenians both in Victoria and in Australia. Citing an 1891 census, Abrahamian claimed there were several hundred Armenians in Australia with most living in Melbourne, Sydney, Brisbane and Broken Hill.[38] This is an amazing claim as the 1891 census showed only three Armenians in Queensland[39] and three in

Victoria.[40] The 1901 Victorian census showed one migrant whose birthplace was given as Armenia/Kurdistan,[41] while Mirzaian and Price cite the 1901 census as showing six 'Armenian Catholics' living in New South Wales plus another six in Victoria. Mirzaian knowledgeably suggests these were probably Armenian Apostolic.[42] These low numbers are in sharp contrast to the high figure given by Abrahamian, and more realistic, though probably are slightly under the actual number of Armenians present.

Mirzaian and Price stated that in censuses after 1901 the country Armenia was subsumed by Turkey, Russia or Persia.[43] However Armenians were listed in the 1911 Australian census: one male lived in New South Wales, and one male and one female lived in Victoria.[44] (Recent research shows more than three Armenians were living in Australia in 1911.)[45] One reason for the discrepancy between actual numbers and census numbers was that as many Armenians were born outside of Armenia, the 'place of birth' category became an unreliable indicator of ethnicity. So did 'nationality', as for example Armenians from India or the Straits Settlements held British nationality. Thus, as rightly implied by Mirzaian and Price, the Armenianity of many Armenian migrants was masked by bureaucracy. This has remained a stumbling block for those trying to account for the number of Armenians who have migrated to Australia.

Curiously, both Abrahamian,[46] and Mirzaian and Price[47] describe a Hagop Der Minassian whom they claim arrived in Australia in the 1860s. While their stories are quite similar, neither writer has cited any sources for his information. Der Minassian is described as one of the two famous Armenian migrants who had a tragic end in the nineteenth century. He had fought at the Battle of Balaclava but came to Australia to make his fortune. Famed also for his diplomatic and linguistic skills he planned to found an Armenian printing press and publish a newspaper highlighting the plight of Armenians in the Ottoman Empire. After some initial success, he sank into oblivion; his medals and citations were sold to antique dealers and he died when he was seventy-two years old.

This story raises many questions such as why Der Minassian would have set up an Armenian printing press in distant Australia, which had such a limited readership. Close scrutiny of passenger lists, genealogical and Internet resources have failed to unearth any details of his arrival, or existence in Australia. Neither was he mentioned in Mirzaian's earlier books.

PART TWO

Contrary to Mirzaian's and Abrahamian's claims, the Armenians who ventured to Victoria are not all anonymous, and records pertaining to them are extant. Today, the task of identifying the pioneers has been somewhat eased by the creation of indexes, digitalized records and databases which were unavailable to Mirzaian and Abrahamian.

The first known Armenian in Victoria was the earlier mentioned Malcolm Manuk whose letter in *Ousumnaser* contains the only found references to Malcolm himself and his companions Zakaren and Hovhannes.

However, during 1853 at least fourteen more Armenians arrived in Victoria. Malcolm Moses disembarked at Geelong on 23 June 1853, one of six passengers who had boarded the *Kas Balhair* at Singapore.[48] On 20 July Gregory Galastaun, Mr Joackum [sic] and Stephen Stephens arrived on the *Chusan*, their voyage from Singapore having taken one month and six days.[49] The *Derwent* arrived from Batavia (Jakarta) on 2 September carrying only three passengers, all of whom were Armenian: namely A. P. Aganoor, N. Marturas [sic] and J. S. Sarkies.[50]

On 21 September 1853 the *Yarra* arrived in Port Phillip Bay, having left Singapore on 27 July.[51] Commanded by Captain Ebenezer Roy, the *Yarra* carried Joakim Jacob, Mr M. Johannes, Moses Sarkies, Peter Seth and Gregory Zechariah. Like their compatriots on the *Derwent*, the men were the only passengers and travelled cabin class.[52]

Kerakoos Arathoon and his son, Johannes,[53] the first known Armenians to have travelled from India arrived on 15 December 1853, on board the *Sephinatoola* from Bombay. Whether they were residents of Bombay or had embarked there is unknown.

In December 1854, Chatoor Arratoon, born in Armenia in about 1808, sailed from Singapore to Victoria.[54] Including another J. Arratoon and Johannes M. Gregory who appear later in the narrative, the 'Gold Rush' Armenians numbered only eighteen.

I will review these Armenian venturers in order of their arrival, beginning with Malcolm Moses in 1853. While there was a Malcolm Moses living in Singapore in the 1850s, there is no mention in the Singapore directories of his being absent from the colony.[55] No further definite mention of him has been found in Victorian records; three men

with the name of M. Moses left Melbourne in the early 1860s, Malcolm may have been one of them.[56]

Among the next arrivals was Gregory David Galastaun: the inspiration and leader of the small band of hopefuls from Singapore. Born in Shiraz circa 1814 he became a trader in Penang in the late 1830s and in 1841, at St Gregory's Church in Penang, he married Hosannah Aviet Seth.[57] The couple settled in Singapore where in 1849 Gregory began publishing *Ousumnaser*.[58] Today, copies of these are held in the State Library of Victoria in Melbourne;[59] they were either brought over by Gregory or earlier posted to Malcolm Manuk, as he had requested in his letter.[60]

Conditions where Gregory and his compatriots lived were not good. The Melbourne of the mid-1850s was chaotic as the Gold Rushes had caused a massive influx of fortune-seekers from all corners of the globe. In 1851 alone, over 30,000 unassisted passengers arrived and that number increased the following year.[61] The huge increase in population, albeit transitory, strained the infrastructure of this colony which had only recently separated from New South Wales. Sanitary arrangements within Melbourne were primitive, medical resources limited and illnesses quickly spread. Within six months of his arrival, Gregory had contracted dysentery - an all too frequent cause of death in the 1850s. Losing a three-week battle for life, he died at Sandridge (Port Melbourne) on 27 January 1854, aged thirty-nine. Gregory was buried in the Melbourne General Cemetery,[62] the first known Armenian to die in Victoria if not Australia. Today, an unmarked plot exists where he was buried.

Of Gregory's two companions, nothing has been found on the activities of Mr Joackum [sic]. Perhaps he was the Mr Joakin [sic] who sailed to Batavia on the *Oriental* on 4 April 1854.[63] Stephen Stephens also proved problematical. While a Stephen Stephens was listed as renting a house in Emerald Hill from 1855-1857, the fact that he owned a six-roomed brick house in 1858 strongly suggests that this Stephen Stephens was not a newly arrived migrant.[64] No definite trace of Stephen's departure has been found. While a Stephen S. Stephens later lived in Singapore, he was born about 1841 and hence is unlikely to have been the Stephen Stephens who came out to Victoria.

It is doubtful whether the three Armenians who sailed from Batavia entertained ideas of joining the stampede to the Gold Rushes: it is more likely that commercial interests were on their minds. John Shahnazar Sarkies (1831-1904) was a merchant in Batavia, running his newly

established firm J. S. Sarkies & Company before he ventured south.[65] Mesrovb Seth's claim that John taught English in Melbourne for two years before 1855,[66] seems unusual, and searches in Melbourne directories from 1853-1856 did not reveal John's name. He had returned to Batavia by 1855 where he ran John Sarkies & Company, and, from 1864, Sarkies, Edgar & Company in Surabaya.[67] After a successful business career, John and his wife Anna retired to Singapore where their younger daughter Mrs Mary Anna Martin lived. Following John's death in 1904, Anna built the new parsonage at St Gregory's Church in his honour.[68]

Records suggest that Aganoor Petrus Aganoor (1822-1886), another successful merchant, had a brief sojourn in Melbourne. A Mr Aganoor is listed as a passenger on the *Hellespont* which sailed for Sydney on 6 December 1853,[69] but to confuse matters, a Mr Aignoor [sic] returned to Batavia on the *Oriental* in April 1854.[70] Whenever he returned, Aganoor became a pillar of the Armenian community and a prominent businessman in Java. Aganoor and his family later left for England, where he established a new branch of his firm. When he died in London, aged sixty-three, the Armenian community mourned the loss of one of its most prominent members.[71]

The third Armenian from Batavia, Mr N. Marturas is hard to identify. A merchant family by the name of Martherus was well-established in Batavia in the 1850s although no men had a first name beginning with 'N'. However, this could be a typographical error. A Mr Marthause sailed for Batavia on the *Oriental* with Mr Joakin [sic] and Mr Aignoor [sic] in April 1854. All travelled as cabin passengers so they had sufficient funds for a more comfortable journey, and interestingly were listed as English.[72]

The five men who arrived from Singapore in September 1853, formed the largest group to land in Victoria. It included nineteen year-old Singapore-born Gregory Joakim Jacob, one of the few Armenians who ventured to the goldfields. He ended up in Ballarat, remaining a miner for the rest of his life. Married to Eliza Cooper, who already had a young family, Gregory had only one daughter, Hannah, who died aged twenty in the Ballarat Hospital in 1886.[73] In 1881, some twelve years after Eliza's premature death, Gregory married Julia Ryan.[74] Dying on 29 April 1906, at the age of seventy-three,[75] Gregory Jacob was buried in the New Cemetery in the same grave as Eliza and Hannah.[76]

Moses Sarkies remains a mystery as does his fellow traveller Mr M. Johannes. Both embarked at Singapore, but neither man was listed in the

directories for Singapore in the early 1850s. Perhaps Singapore was their point of embarkation; not their residence. A Moses Sarkies lived in Calcutta at the turn of the twentieth century: perhaps he was a descendant. More is known of their companions.

Peter Aviet Seth (1812-1886) was Gregory Galastaun's brother-in-law. Originally from Madras, he went to Singapore as a sixteen year old. For some years he traded on his own, but in 1840 joined with his brothers to form the short-lived trading firm of Seth Brothers. After its collapse he set up as a shop keeper and commercial agent importing and exporting goods to and from Java, Whampoa, Bombay and Calcutta. He also ran the Lithographic Press and printed *Ousumnaser* for Gregory Galastaun.

Peter sailed to Melbourne leaving behind his wife Hosanna and their three young children.[77] I have found no record of how he earned his living in Melbourne or if he ventured to the goldfields; it is more likely he was evaluating Melbourne as a trading prospect. He did not remain in Victoria for long; by 1855 he had resumed work in Singapore as an auctioneer though still engaging in some export/import business.[78] It is not surprising that he added Melbourne and Sydney to the ports he imported from and exported to.[79]

Much more is known of Peter Seth's kinsman: Gregory Zechariah, born in 1826. The eldest son of prominent Singapore Armenian merchant Isaiah Zechariah and his wife Ashkhen, he became a prize-winning student at the Singapore Institute. After leaving school, Gregory did not follow his father into trade but found work as a clerk, his last post before leaving Singapore being at the Oriental Bank.[80]

In Melbourne, Gregory soon secured a post as a clerk with the Oriental Banking Corporation. Earning an appreciable £100 per year, he married Selina Scott from Ireland, at St Paul's Church on 5 July 1854, thus becoming the first Armenian to marry in Melbourne.[81] In early 1855 the couple lived in Coventry Street in Emerald Hill before shifting to Dorcas Street where they rented a brick and wood house which comprised one room, a kitchen and an attic.[82] Unattractive as that may sound, the family was comparatively well off. Gregory's salary provided a steady income in a respectable profession, offering a young father greater security for his family. Later in 1856 he was able to rent a wooden house with four rooms in York Street.[83]

The couple's two children were amongst the first known Armenians born in Melbourne, Eliza born on 10 July 1855 being the first Armenian

girl born in Victoria.[84] Gregory, born on 12 November 1856, sadly became the first Armenian child to die in Melbourne, succumbing to gastrodynia on 17 April 1857 aged only five months. He was buried in the Melbourne General Cemetery in the same plot as Gregory Galastaun.[85]

Surprisingly, considering their comfortable situation in Melbourne, the Zechariah family set sail for Singapore on the *Rota* on 3 November 1857. The ship's passenger manifest listed Gregory as a 'gentleman',[86] but arriving in Singapore in January 1858, Gregory returned to clerical work. In the early 1870s, the now expanded family moved to Taiping in Malaya, where Gregory was appointed Chief Clerk to the Resident of Perak. He seems to have died by 1887.[87]

The oldest Armenian known to arrive was fifty year old Kerakoos Arathoon. Originally from Isfahan, he had settled in Madras, marrying Hosanna Seth Sam in April 1824.[88] One of their six children, twenty-four year old Johannes, accompanied Kerakoos to Victoria.[89] They tried their luck at alluvial gold mining at Pleasant Creek (Stawell) where encouraging discoveries had been made in August 1853. However, this site was inaptly named for Kerakoos who died of fever on 8 November 1857.[90] Perhaps Johannes moved from the area as in mid-1861 there was unclaimed mail for J. Kerakoos.[91] On 27 December 1862, he sailed on the *Alhambra* for Port Chalmers, New Zealand, presumably to try his luck on the Central Otago goldfields.[92]

In 1854, one year after the arrival in Melbourne of Kerakoos and Johannes Arathoon, came Chatoor Arratoon and J. Arratoon. They settled in Maryborough as quartz reef miners - those who searched for gold in the quartz veins rather than looking for alluvial gold. Intending to remain in Victoria, Chatoor applied for naturalisation which was granted on 23 January 1863.[93] The two men were listed as miners, albeit under the name Arrahoon, in Maryborough between 1868 and 1870, but not after that,[94] although Chatoor was still living in the Maryborough area in 1875. Dying of bronchitis in the hospital at Inglewood on 9 June 1886, he was buried in the Inglewood Cemetery. His death certificate shows how little was known of a lone Armenian such as Chatoor. While it stated he was born in Armenia, this may be an assumption. It was not known when he arrived in Victoria, who his parents were, who his wife was, although he was believed to be married, or if he had children.[95]

What happened to J. Arratoon is unknown. He was listed as owning a mining lease and living in Ross Street, Maryborough in 1872.[96] Judging by

the lack of detail on Chatoor's death certificate, J. Arratoon was not present to supply information. Curiously his initials were given as J.K. This suggests that this man may be the above mentioned Johannes K. Arathoon having returned from New Zealand.

Records have indicated that other Armenians were present in the 1850s. For example, P. Satoor, described as a digger accompanied C. Zorab, aged ten, and also described as a digger, on the *Frances Henty* to London in August 1854.[97]

Of greater significance however is Johannes M. Gregory, whose maltreatment by a Government trooper (soldier) would write his name into Victoria's history. Because of this unsavoury incident, more extensive resources and hence detail exist.

Disquiet on the Ballarat goldfields had been increasing through a combination of hatred for the expensive gold mining licences, the arrogance of some troopers in demanding to check these licences and the perceived corruption of members of the judiciary. By October 1854, discontent had reached near boiling point after Governor Hotham ordered more frequent licence hunts to catch evaders, and hence boost the government's rather depleted coffers.

On 10 October, against this volatile background, Johannes Gregory, the servant of the Roman Catholic priest Father Smyth was sent to visit a sick man in his tent. While he was there, Trooper James Lord, who was checking for miners who did not possess a licence, turned up at the tent entrance.

Lord asked Johannes if he had a licence. Johannes replied that he did not, as he was the priest's servant, whereupon Lord tried to arrest him and march him to the Government Camp. Pointing out that he was disabled and could not walk over the diggings, Johannes offered to go with Lord, if he could take him there. This response infuriated the trooper who lashed out and knocked Johannes to the ground, dragging him about. Lord's horse then trampled on Johannes causing serious injury.

Angry onlookers were soon milling around the tent. Commissioner Johnston rode up, but sided with Lord, telling the crowd the trooper was just doing his duty and should not be hindered. At about the same time, Father Smyth arrived, and hearing what had happened, gave Johnston £5 as bail for Johannes. Johnston took the money and rode off.

The following morning Johannes appeared in the Magistrate's Court charged with being on the goldfields without a licence, even though he was

exempt. He tried to explain this, but was cut short by magistrate John Dewes who declared his bail forfeited. Then Commissioner Johnson entered the courtroom and advised that Johannes was not charged with being on the goldfields without a licence, but with assaulting the trooper. Found guilty of this second charge, Johannes was fined £5.

Pandemonium erupted. That Johannes was fined, instead of receiving an apology for Lord's assault upon him infuriated both the press and the public. The *Ballarat Times* warned the government that the public outrage over this injustice might spill into something more serious.[98] This duly happened.

The Catholics saw the incident as an insult to their priest. Compounding the insult was the very blatant miscarriage of justice, which again was perceived to be hostile towards the Catholics and yet a further example of the corrupt judiciary. Against all evidence, John Dewes had recently acquitted his associate James Bentley of the murder of James Scobie, a miner; now he found a disabled man guilty of assaulting a trooper.

A public meeting held at the Catholic Chapel on Wednesday 25 October, adopted two resolutions. Firstly that an enquiry should be set up to re-hear Johannes Gregory's case as it was felt he had been wrongly convicted and secondly that Commissioner Johnston be dismissed because of his conduct.[99] While the first demand did not eventuate, Johnston was dismissed. However, this was not enough to stem the tide of events which culminated in the battle at the Eureka Stockade on 3 December 1854: an event regarded as pivotal in Australian history.

Johannes M. Gregory remains a mystery:[100] perhaps he was Malcolm Manuk's fellow traveller, Hovhannes, who was later forced to sell his ring to obtain some money.[101] While some writers claim he is a native of Armenia, others say he is Armenian, and others that he is of Armenian extraction.[102] He has been referred to as MacGregory, which indicates that his middle name might have been Mackertich or Mackertoom.

Considering his anglicised surname, it is likely that Johannes came from one of the Armenian communities in Southeast Asia or from Persia. They mainly comprised descendants of Armenians deported to Persia by Shah Abbas in the early 1600s. From there, many later migrated to India, and southwards. Nearly all of them modified their names for usage within English speaking communities, for example, to Gregory, Stephens, Edgar,

Thomas, Lucas and Sarkies. However, they still retained and maintained their Armenian identity through language, religion and culture.

As many of these Armenians had been educated in India, they were fluent English speakers, thus it is surprising to read that Johannes spoke little or even no English.[103] One wonders why such a man would have been employed as a priest's servant. No record has been found of his arrival, or departure, or why or when he was employed by Father Smyth. Some writers refer to him as Gregorius[104] (the Latin for Gregory): this strongly intimates there must be some Roman Catholic Church record of him, but all enquiries and research have failed to unearth information.

The Gold Rush Armenians were not the only Armenians to migrate to Victoria: other arrivals included the Zohrab family, a branch of the famous Manucharians clan. Peter Thomas Henry Gordon Zohrab, son of Peter Paul John Zohrab and Fanny Williams, was born in 1817.[105] Married to Marianne Walker in 1840,[106] Peter had four children: Isabella, who died in 1841; [107]Constantine born in 1843,[108] Clara born in 1848[109] and Harold born in 1849.[110] In May 1850, the family set sail for South Africa on the *Ballengeich*, arriving in Durban in July.[111]

Their stay was brief. In 1852 Peter and Marianne, accompanied by their surviving children Constantine and Clara boarded the *Hannah* at Port Natal and sailed to Melbourne, arriving on 15 November.[112] The family settled in the fledgling suburb of Prahran where Peter set up as an auctioneer and commercial agent in Chapel Street.[113] A well known pioneering citizen of the municipality, in April 1854, Peter was appointed secretary of a committee determined that the government should bear some responsibility for the costs of drainage in Prahran.

He was described as 'a man of parts, of forty years, square shouldered, with black moustache, running into side whiskers, a large nose, and well-set eyes, half-hidden with spectacles. He spoke quickly, his matter was good, his manner assertive.' Indeed he was described as being 'a sort of municipal Moses, to lead the men of Prahran out of the Sloughs of Despond, and to give to them a corporate individuality, built on the axiom that union is strength.'[114] But that was wishful thinking.

A man who spoke his mind, Peter twice penned short letters to the *Argus* newspaper. In 1861 in response to a query about the bergamot lemon, he advised it was widely grown in Malta, from whence plants could be obtained.[115] The following year he detailed a French cure for pleuro-

pneumonia, which he considered worth trying in order to combat the illness which was devastating local cattle herds.[116]

However, his own businesses did not do well. On 4 June 1858, Peter, now operating his business in the nearby suburb of Richmond, was declared insolvent with liabilities totalling £323, and assets of only £26. Released from bankruptcy on 25 October 1858, he set up again as an auctioneer, before turning to brokering. However, Peter was no more successful in this field, being declared insolvent on 12 August 1861, with liabilities totalling £184, and assets again of only £26. He was released from insolvency on 10 February 1862.[117]

In Melbourne, Marianne gave birth to five more children: Percy Alfred Zorab[118] born in Prahran on 7 March 1855,[119] James in 1856, Walter in 1858; Sidney, who lived for only seven months, in 1861 and Melita in 1863.[120]

Meanwhile, on 1 July 1862, Constantine had sailed on the *City of Hobart* for Port Chalmers, New Zealand. He may have been heading for the Central Otago gold rushes,[121] but in 1865, he was listed as living in Dunedin.[122] By 1864 Peter Zohrab and the family had also departed for Dunedin where they remained until at least 1871.[123] Peter eventually died in Wellington in 1881. Constantine, who became a noted citizen, married Edith Wills and had a family of eleven children. He died in 1897 in Wellington, where Zohrab Street is a reminder of the family.[124] His descendants still live in New Zealand and proudly acknowledge their Armenian heritage, distant though it is.

A later arrival to Melbourne was the Thomas family from Batavia. Born in Bushire in about 1822, Stephen Thomas was the eldest son of merchant Abraham Thomas (Tomassian) and his wife Peirie.[125] After Abraham met an untimely end, Peirie took her children to Java - perhaps family members were already living there. As with most Armenians on Java, Stephen and his younger brothers Isaac, Satoor and Carapiet became merchants. By 1863 Satoor had established Thomas & Company, later opening branches in Surabaya and Semarang. It is most likely that Stephen worked in one of the company's offices before migrating to Australia.

Stephen, his wife Annie Meyer and their three daughters - Isabel, Emily and Fairy - accompanied by a servant arrived in Melbourne on 18 March 1868. Sailing from Batavia on the 518 ton *Passarowang*, these six were the only passengers, and were calculated as comprising 4.5 statutory adults.[126]

Why the family took this unusual step of migrating to far off Melbourne rather than to Singapore, India, Holland, Burma or even elsewhere in the Dutch East Indies where other Armenian communities existed, remains unknown. There were very few Armenians living in Melbourne, and trading contacts were minimal. Stephen first worked for a Dutch firm before setting up on his own as an importer. From 1869-1870 the family lived in Carlton but by 1880 had moved to the more salubrious suburb of Brighton West where from 1886, they lived in Black Street.[127] An 1899 electoral roll gave Stephen's profession as 'gentleman'.[128] He died on 4 March 1911 at the age of eighty-nine, while Annie died on 27 November 1922. Their tombstone, erected by their daughters, can be found in the Church of England section of the Brighton General Cemetery.

The misinformation given on Stephen's and to a greater extent on Annie's death certificates are an example of how information, although given in good faith may be inaccurate. Stephen's death certificate stated he married 'Annie Mayer' in Melbourne, but shipping records show this is not true.[129] Annie's death certificate said she was married in Melbourne at the age of twenty to Stephen A. Thomas; that she was born in Watford, England to John Mayne a coachbuilder and his wife Charlotte nèe Smith.[130] This erroneous information, provided by her daughters who obviously had been told little of their mother's background, epitomizes the loss of family history which so often occurs when one is part of a minority group.

The couple had five children of whom the first three, as mentioned, were born in Batavia: Isabella Helena on 19 October 1863;[131] Emily Blanche on 3 September 1866[132] and Fairy in 1868. Two more children were born in Melbourne: Theodore in 1870 and Lilian Maud in 1872.[133]

None of the girls married. Fairy died in 1952 and Isabella in 1947, both aged eighty-four, while Lillian died in 1962 aged ninety.[134] Emily was the sister who stood out, enjoying minor fame as a composer, her works being greatly influenced by World War One.[135] Also a talented artist, she later made her living from portrait painting and died in 1947 aged eighty-one.[136] Theodore had died by 1922.[137]

This family merged into Australian society, the first step having been taken when Stephen married a non-Armenian wife. In such marriages, it was seldom that the children were taught Armenian. Assimilation was inevitabilised with the move to a non-Armenian environment: the lack of contact with other Armenians meant there was little impetus for the

children to learn Armenian or to encourage interest in their Armenian background.

Contemporaneous with the Thomas family, and likewise one with an Armenian father and non-Armenian mother was the Sarkies family. John Andrew Sarkies, the son of a merchant, was born in 1832 in Shusha, the old capital of Karabakh. No arrival date has been found in Victorian records, but on 15 February 1864, he married Scottish-born Helen McKay in the manse of the Scots Church, in Melbourne.[138]

Unlike the Thomas family, the Sarkies were not well-off. John worked as a grocer, then as a general dealer in central Melbourne. From 1869, he operated in Turner Alley while in 1871 under the name of Andrew Sarkies, he was listed as conducting business from Lynch Alley. As John remained listed for Turner Alley, both businesses must have belonged to him, his son Andrew being then only six years old.[139] Helen gave birth to eight children: Margaret in 1864, Andrew in 1865, John in 1867, David in 1869, Isabella in 1871, Sarah in 1873, Isaac in 1875 and Joseph in 1877. Sadly, childhood deaths were common in those days and four Sarkies children died within a few years: Sarah in 1874, John and Isabella in 1875 and Joseph in 1877.[140] The family lived in rented properties in the inner suburbs changing addresses within Carlton and Fitzroy[141] until they sailed for Scotland in 1878.

There, the couple's last child, Grace, was born in Kingston, Kilsyth in May 1880.[142] The following year, John returned to Melbourne on the *Loch Ness*,[143] setting up as a fruiterer, while Helen and the children returned in 1883 on board the *Loch Tay*.[144] Unhappily, death claimed yet another child when Isaac died in 1885.[145]

Information on John Sarkies' death has not been found, but Helen was listed in her own right in a directory from 1886, again frequently changing address.[146] She was reduced to working as a charwoman in her final years and died in 1905 aged sixty-four.[147]

Unlike the Thomas children, the Sarkies children married and had families. Margaret, who married Henry Parker in 1886, had at least three children: Alice born in Prahran in 1886,[148] Henry born in 1887 in St Kilda and Eric born in 1896 at St Kilda. [149] Margaret died in South Yarra in 1952 aged 87.[150]

Andrew became a clerk and in October 1899, was appointed to a temporary post at the Victorian Mounted Rifles Barracks. After serving in South Africa, he secured a position in the Department of Home Affairs

remaining there until his untimely death on 21 September 1910, following a fall after alighting from a cab in Flinders Street.[151]

Andrew had married Mary Jane Lalor in Carlton in 1889.[152] Like his father, he often changed address, moving between the inner suburbs of Carlton, Fitzroy, Abbotsford and Collingwood until a better job led to a more up market house in Glen Huntly.[153] The couple had five children: Rose born in 1890, who died in 1891; Grace born in 1891, Edwin in 1893, William in 1896 and Walter in 1897.[154] All children married and their descendants are still living in Melbourne.

Andrew's younger brother David married Elizabeth Nicholson in Melbourne in 1891 and had at least one child: a daughter named Rachael born in 1898.[155] They too constantly moved house, in Fitzroy and Northcote, where David ran a dyeing and cleaning business for a short time, and on to Brunswick where in the late 1890s he began to manufacture clothing.[156] He died in 1926 in North Fitzroy, aged fifty-six.[157] Grace, who married Robert Bostock in Narrandera, New South Wales in 1901[158] gave birth to seven children, but died in Brisbane in 1914, aged only thirty-four.[159]

The next known Armenian to settle in Melbourne was a much later arrival: Mackertich Car Lucas, who also married a non-Armenian wife. Born in Calcutta around 1858, he was one of the sons of Catchick Lucas and Hosanna Gregory.[160] Mackertich married Harriet Thompson, a widow with two young children on 5 July 1888.[161] The couple had five children: Herbert John Maccar was born in North Fitzroy in 1889, while the next three were born in Northcote: William in 1890, James, who lived only two days, in 1892 and Dorothy in 1894. Their last child, Victor Carr was born in 1895 in Fitzroy.[162] After working as a carrier, Mackertich became a gripman and then a grip repairer for the Tramway Company which ran the cable trams.[163] He died in Melbourne in 1932, aged seventy-four,[164] and has descendants still living in Melbourne.[165]

Probably the last Armenian to settle in Victoria in the nineteenth century was Haroutiun Garabet Balakian. Born on 1 August 1868 at Tokat in Anatolia, Haroutiun sailed from Constantinople to London in early 1897.[166] Three months later, he boarded the *Weimar* at Antwerp and set sail for Melbourne arriving on 21 July.[167] For some time he lived in Middle Park but later made his home in Eltham. Haroutiun set up business as an importer at 346 Flinders Street in the heart of the city, for some years.[168] Like his earlier compatriots, he too would marry an Australian woman, but

unlike them would suffer official discrimination when new laws on naturalisation were introduced after the formation of the Commonwealth of Australia in 1901. However Haroutiun Balakian's story belongs with those who migrated to Australia in the early twentieth century. He died at the age of seventy-eight in 1946.[169]

Other Armenian names have surfaced in the late nineteenth century but further information on them has not yet been found. Perhaps this is because like Mr E. Joakim, a gentleman who arrived on the *Britannia* from Calcutta in March 1889, they were en route to Sydney,[170] or elsewhere. Thus there is mention of Mr J. H. Manouk who arrived on 4 August 1890 from Marseilles on the *Australien*,[171] Surgeon Captain Sarkies, who landed on 28 April 1893 having boarded the *Ballaarat* at Colombo,[172] Miss Arratoon who arrived from Calcutta on the *Bhundara* on 23 April 1895[173] and Mr and Mrs Sarkies with their three children, aged five, seven and thirteen, landed in Melbourne on 17 August 1898, having traveled from France on the *Armand Behic*, but were en route to Noumea.[174] Mr G. Jordan who arrived on 1 April 1898 on the *India* was a horse shipper on his way to Sydney, perhaps to arrange a consignment for one of the noted Armenian racing horse owners of Calcutta.[175]

History is not static: it undergoes modification, some subtle, some less so, as new evidence becomes available and hence new interpretations can be posited. The narrative of the pioneering Armenians in Victoria exemplifies this.

The work of Mirzaian and Abrahamian paved the way for future research, but their conclusions were based more on speculation than fact. Both gave the impression of a larger, more highly organised and united Armenian community than existed. While Armenian men travelled to Victoria in small groups, and some lived nearby each other in South Melbourne, that does not provide adequate grounds to talk of a community. A community as such is conceptualized both internally and externally; that is to say, those within it see themselves as being distinctive from other groups; and those without, also perceive the community as holding attributes which distinguish it from them.

In Victoria in the mid 1850s there were fewer than twenty Armenians at any one time. It might be argued that in Penang for instance, although the number of Armenians was even less, a distinct Armenian community existed. However the Armenians in Penang were concentrated in one small city, had economic power, coupled with political and social standing,

enjoyed close links with nearby Armenian communities and above all, had their own Church.

The situation in Victoria could not be more different. The Armenians were scattered throughout the State of Victoria, lacked an economic power base and social status, and were merely a few among the countless thousands of arrivals who had flooded into Victoria. Rather than speaking of a community, it is more realistic to speak of Armenian individuals. And one must be careful not to extrapolate findings on these individuals thereby generalizing them into an 'Armenian community'.

Mirzaian and Abrahamian are ambivalent about the Armenians' motives for migrating vacillating between suggesting they intended founding a settlement, and returning home after a short stay. I suggest that the arrivals of the 1850s came to look and assess the situation.

Contrary to what Mirzaian and Abrahamian implied, these men are not anonymous and forgotten; records exist pointing to their arrivals, occupations, marriages and deaths. Of the twenty-two known Gold Rush arrivals, two died unexpectedly; two settled permanently and seven returned home. The remaining eleven remain unaccounted for, though as they are not listed in Victorian marriage or burial databases, it might be assumed they left the colony.

Of the other arrivals, one family moved to New Zealand, but the others remained in Victoria becoming assimilated into the British community. Their marriages to non-Armenian women inevitably led to the erosion of their language, religion and culture. Details of family history became lost or misunderstood, leading to errors or the ubiquitous response 'not known' on death certificates.

Researching the Armenians in nineteenth century Victoria has been fraught with difficulties. The few extant records contain personal information which, for a number of reasons is often conflicting and contradictory. Even the surnames themselves were challenging to track as indexes contained the spellings of names as interpreted by printers or transcribers. Because the expected spelling of a surname is not listed, it does not necessarily follow that the person is not there: lateral searching is called for. For example, Sarkies appeared in databases and indexes as Acrkies, Carkus, Larkies, Jarkies, Sarbin and Sarkiss.

This paper has focussed on the Armenians of the nineteenth century. After 1900 the number of Armenians in Victoria began to increase, with a pattern of chain migration becoming evident. Much more information

exists for these later arrivals, thereby providing a rich source waiting to be mined by social historians.

ENDNOTES

[1] I have spelled Armenian names the same way as their owners did, or as they appeared in print. Where a typographical error or alternative has occurred, I have chosen the spelling most commonly used. Where applicable, I have referred to individuals by their first name rather than their family name to avoid confusion, especially when writing about members of the same family.

[2] A. Mirzaian, *Armenians in Australia and New Zealand*, Private Printing, Sydney, 1966.

[3] A. K. Abrahamian, *Hamarot Ourvagits Hay Gaghtavayreri Patmutyan*, (a brief history of the Armenian Diaspora) Vol. II, Yerevan, Hayastan Press, 1967, Chapter 22 'Armenian Migration to Australia', pp. 334-341. I am indebted to Dr Max M. Boudakian who very kindly provided me with a translation of this chapter.

[4] *Sydney Morning Herald*, 3 July 1998, p. 31.

[5] In particular Max Boudakian, 'Tales of the Australian Ararat' *Ararat Quarterly*, Winter 1997, pp. 36-39; J. R. Kirkland, *Armenian Migration, Settlement and Adjustment in Australia with Special Reference to Sydney*, Ph.D. thesis, Australian National University, 1980; and N. Wright, *Respected Citizens: The History of Armenians in Singapore and Malaysia*, Amassia Publishing, Middle Park, 2003.

[6] A. Mirzaian, *Sydney Armenian Guide Book*, Private Printing, Sydney, 1970; A. Mirzaian, *Armenians: A Pilgrim People in "Tierra Australia"*, Private Printing, Sydney, 1975; A. Mirzaian and C.A. Price, *The Wandering Armenians*, Private Printing, Sydney, 1980.

[7] Mirzaian, *Armenians in Australia*, p. 112.

[8] For details on Thaliadian see Mesrovb J. Seth, reprint *Armenians in India*, Oxford & IBH Publishing Co., New Delhi, 1983, pp. 515-522.

[9] Mirzaian, *Armenians: A Pilgrim*, p. 43; Mirzaian and Price, *The Wandering*, pp. 32, 38.

[10] Mirzaian, *Armenians in Australia*, pp. 50, 112.

[11] *Ousumnaser*, 12 March 1853, Number 90, pp. 359-360. I am indebted to Nuneh Katchatourian and the Rev. Dr. George A. Leylegian for very kindly translating this letter. Written in a mixture of Classical Armenian and an Ottoman Armenian dialect, coupled with inconsistencies in syntax and vocabulary, it proved a challenge.

[12] For example Kirkland claimed 'the number of Armenians living in the city of Melbourne was sufficiently large that Armenian church services were held' (Kirkland, p. 68).

[13] Mirzaian, *Armenians in Australia*, p. 50.

[14] Ibid. p. 112.

[15] Mirzaian, *Armenians: A Pilgrim*, p. 44.

[16] Mirzaian, *Armenians in Australia*, p. 50; Mirzaian, *Armenians: A Pilgrim*, p. 43; Mirzaian and Price, p. 31

[17] Mirzaian states Miradian is a misspelling of Muradian (Mirzaian, *Armenians in Australia*, p. 36). However Joseph was known by the surname Miradian in Australia, it was also the name under which he was naturalized in 1898 (State Records Authority of New South Wales; Naturalisation at http://www.records.nsw.gov.au/archives/indexes_online_3357.asp#Naturalization accessed 14 June 2005.

[18] Mirzaian, *Armenians in Australia*, pp. 36, 112; Mirzaian, *Armenians: A Pilgrim*, p. 44; Mirzaian and Price, p. 32.

[19] For example Kirkland wrote that Joseph had been on the goldfields 'from the very early days of the gold rushes' (Kirkland, p. 68).

[20] New South Wales Registry of Births, Deaths and Marriages; Death Certificate Joseph Gerald Miradian Ref. 1911/1328.

[21] State Records Authority of New South Wales; Miradian Joseph Register 13, p. 447 item 4/1212 reel 37; 'Death' *The Twofold Bay Magnet*, 6 March 1911. This obituary eulogised Joseph as a clever businessman who did much for the town of Yambulla (NSW) where he lived, and implied he arrived in the late nineteenth century.

[22] For details Mirzaian refers to C. A. Price, *Armenian Naturalisations in Australia: 1904-1946*, M.S. Australian National University, 1976. This has proved impossible to locate; Correspondence with Dr Price 2007 and the Australia National University 2002 and 2006.

[23] Mirzaian and Price, p. 32.

[24] Ibid., p. 32; National Archives of Australia: A1, A1/15, 1916/736.

[25] Ibid., p. 38.

[26] I think of my mother, the sole Armenian in the South Island of New Zealand for many decades, who never forgot her language, religion and culture. The loss tends to occur with children of the next generation who, for a variety of reasons become assimilated.

[27] Mirzaian, *Armenians in Australia*, p. 50; Mirzaian and Price, p. 32.

[28] Mirzaian, *Armenians in Australia*, p. 112.

[29] Yervantouni, 'Armenians in Australia', *Arevelk*, 29 July 1895 and 10 August 1895; Yervantouni, 'Australia and Armenians', *Armenia* no. 76 1891. A sustained search by Dr. Max Boudakian failed to locate these articles. Letter 8 July 1997.

[30] Abrahamian, p. 336.

[31] Ibid. p. 334.

[32] Ibid. p. 335.

[33] Ibid. p. 335.

[34] Ibid. p. 336.

[35] Ibid. p. 338.

[36] Ibid. p. 338.

[37] See Seth for details on Armenian merchants in India in the 1850s.

[38] Abrahamian, p. 337.

[39] *Eighth Census of the Colony of Queensland Taken on the 5th April 1891*, Published by Authority, Brisbane, 1892, pp. 458-9.

[40] Henry Hayter, *General Report of the Census of Victoria 1891*, Published by Authority, Melbourne, 1893, p. 65.

[41] *Census* of *Victoria, One of the Six States of the Commonwealth of Australia, 1901*, Melbourne: Government Printer, 1902-1904, p. 23.

[42] Mirzaian and Price, p. 32.

[43] Ibid.

[44] G. H. Knibbs, *Census of the Commonwealth of Australia 1911*, published by Authority; Part VIII Non-European Races, pp. 903, 905.

[45] Wright: unpublished research notes.

[46] Abrahamian, p. 337.

[47] Mirzaian and Price, p. 32.

[48] Online Catalogue – Public Record Office Victoria's Digitised Records and Online Indexes; Immigration Databases at http://www.access.prov.vic.gov.au/public/PROVguides/PROVguide023/PROVguide023.jsp. Individual records were then viewed on relevant microfiche or microfilm. Henceforth the acronym PROV will be used instead of Public Record Office Victoria. PROV VPRS 7667 Inward Overseas Passenger Lists (Foreign Ports) 1852-1923 microfiche F011 p. 001.

[49] *Straits Times*, 21 June 1853; PROV VPRS 7667 Inward Overseas Passenger Lists (Foreign Ports) 1852-1923 microfiche F012, p. 001.

[50] PROV VPRS 7667 Inward Overseas Passenger Lists (Foreign Ports) 1852-1923 microfiche F 014 p. 001; Armen Joseph: personal correspondence, 7 March 1994.

[51] *Straits Times*, 2 August 1853.

[52] PROV VPRS 7667 Inward Overseas Passenger Lists (Foreign Ports) 1852-1923 microfiche F014 p. 001.

[53] PROV VPRS 7667 Inward Overseas Passenger Lists (Foreign Ports) 1852-1923 microfiche F018 p. 001.

[54] National Archives of Australia: A712, 1863/A554; Australian Archives CRS A726 Vol. H p. 111.

[55] *Singapore Almanack and Directory*, 1853-1858.

56 PROV Index to Outward Passengers to Interstate, U.K. and Foreign Ports, 1852-1876 at http://proarchives.imagineering.com.au/index_search.asp?searchid=42 accessed 28 July 2007.

[57] *Asiatic Journal and Monthly Register for British and Foreign India, China and Australasia*, William Allen & Co London, vol. xxxvi new series, September-December 1841, p. 319.

[58] Wright, *Respected Citizens*, pp. 203-4.

[59] After many fruitless enquiries to locate this paper, a chance comment to Ms Berta Mansourian of the State Library of Victoria, led her to recall having seen an Armenian journal listed under another title. This turned out to be *Ousumnaser*.

[60] *Ousumnaser*, 12 March 1853, Number 90, p. 360.

[61] R. Broome, *The Victorians Arriving*, Fairfax, Syme & Weldon Associates McMahon's Point, 1984, p. 69.

[62] Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: Death Certificate No. 540; Melbourne General Cemetery Sexton's Records: Register of Burials in the Church of England Portion of the Melbourne General Cemetery, 1854, p. 35.

[63] PROV VPRS 3506 *Outward Passenger Lists* microfilm Jan.-April 1854.

[64] Emerald Hill Rate Books 1855-1861 on microfilm at Local History Collection Port Phillip Library Services.

[65] Armen Joseph: letter 7 March 1994.

[66] Seth, *Armenians in India*, Oxford & IBH Publishing Co., New Delhi, 1983, p. 440 footnote.

[67] Armen Joseph: letter 7 March 1994; Seth, p. 439 footnote.

[68] Wright, p. 283.

[69] PROV VPRS 3506 *Outward Passenger Lists* microfilm, Oct.-Dec 1853.

[70] PROV VPRS 3506 *Outward Passenger Lists* microfilm, January-April 1854.

[71] *The Times*, 29 January 1886, p. 10.
[72] PROV VPRS 3506 *Outward Passenger Lists* microfilm, January-April 1854.
[73] Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: *Pioneer Index 1836-1888 Indexes to Births, Deaths and Marriages in Victoria* CD-ROM, The Crown and MacBeth, Melbourne, 1998.
[74] Ibid.
[75] *Ballarat Star*, 2 May 1906, p. 2.
[76] Ballarat Cemetery Records on Touch Screen operated by the Ballarat Cemetery Trust located at the Old Ballarat Cemetery.
[77] Wright, *Respected Citizens*, pp. 285-6.
[78] *Singapore Almanack and Directory*, 1855.
[79] Wright, *Respected Citizens*, p. 286.
[80] Ibid. p. 300.
[81] Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages; Marriage Certificate No. 1267. The year on the Registry page is incorrectly given as 1853. See Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: Birth Certificate No. 5322.
[82] South Melbourne Municipal Electoral Roll 30 June 1855-29 June 1856 in the *Emerald Hill Burgess Roll 1856-1873*.
[83] South Melbourne Municipal Electoral Roll 30 June 1856-29 June 1857 in the *Emerald Hill Burgess Roll 1856-1873*.
[84] Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: Birth Certificate No. 6462.
[85] Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: Birth Registration No. 5322; Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: Death Registration No. 2887; Melbourne General Cemetery Sexton's Records: Register of Burials in the Church of England Portion of the Melbourne General Cemetery, 1857, p. 173.
[86] PROV VPRS 3506 *Outward Passenger Lists* microfilm, October-December 1857.
[87] Wright, *Respected Citizens*, pp. 300-301.
[88] *Asiatic Journal and Monthly Register for British India and its Dependencies*, 1825, volume 19, p.473; Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: Death Certificate No. 6993.
[89] PROV VPRS 7667 *Inward Overseas Passenger Lists (Foreign Ports) 1852-1923*, microfiche F018, p. 001.
[90] Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: Death Certificate No. 6993.
[91] *Victoria Government Gazette*, vol. XXII, 1 July-31 September 1861, p. 1691.
[92] PROV VPRS 3506 *Outward Passenger Lists*, microfilm October-December 1862.
[93] National Archives of Australia: A712, 1863/A554; Australian Archives CRS A 726 Vol. H p. 111 on microfilm.
[94] F. Baillière *The Official Post Office Directory of Victoria*, 1868-1870, p. 364 each year.
[95] Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: Death Certificate No. 6993.
[96] *Victoria Government Gazette*, 5 January 1872, no. 1, p. 177.
[97] PROV VPRS 3506 *Outward Passenger Lists*, microfilm July-September 1854. Perhaps this was Constantine Zohrab who is mentioned later.
[98] *The Ballarat Times*, 14 October 1854.
[99] PROV VPRS 1189/P Unit 92, J54/12207.
[100] He was not the John Gregory who died in Ballarat in 1855, but may be the Johannes Gregory who died in Rangoon, aged seventy in 1885. *St. John the Baptist Armenian*

Apostolic Church in Rangoon, Burma. Church Records, 1857-1980, filmed by the Genealogical Society of Utah, 1982.

[101] *Ousumnaser*, 12 March 1853, Number 90, p. 360.

[102] For example: Geoffrey Serle, *The Golden Age: A History of the Colony of Victoria 1851-1861*, Melbourne University Press, 1977, p. 163; *The Battle for Ballarat* part 4, Craig Wilson at http://www.gold-net.com.au/archivemagazines/may99/9905150000.htm viewed 7 May 2007.

[103] http://www.ballarat.com/eurekaffair.htm; http://workers.labor.net.au/features/200412/c_historicalfeature_aussies.html visited 4 May 2007.

[104] For example see Justin Corfield, Dorothy Wickham, Clare Gervasoni, *The Eureka Encyclopaedia*, Ballarat Heritage Services, 2004, p. 235 and Geoff Hocking, *Eureka Stockade: a Pictorial History*, The Five Mile Press Pty Ltd., 2004, p. 113.

[105] http://homepages.paradise.net.nz/zohrab1/zdetail6.html visited 30 April 2007.

[106] General Register Office (England and Wales) Marriages, 1840, June quarter, microfiche 59.

[107] General Register Office (England and Wales) Deaths, 1841, December quarter, microfiche 389.

[108] General Register Office (England and Wales) Births, 1843, March quarter, microfiche 618.

[109] General Register Office (England and Wales) Births, 1848, March quarter, microfiche 1342.

[110] General Register Office (England and Wales) Births, 1849, December quarter, microfiche 1578.

[111] http://distantcousin.com/Links/ships/Search/1800/1850/Ballengeich.html visited 7 April 2007.

[112] PROV VPRS 7667 *Inward Overseas Passenger Lists (Foreign Ports) 1852-1923*, microfiche F004, p. 002.

[113] J. Butterfield, *Melbourne Commercial, Squatters and Official Directory 1855*, pub. James Blundell, p. 117.

[114] J. B. Cooper, *The History of Prahran: from its First Settlement to a City*, Modern Printing Company Melbourne, 1924, p. 54.

[115] *Argus*, 17 October 1860, p. 4.

[116] *Argus*, 22 November 1861, p. 6.

[117] J. N. Wilson, *The Victorian Insolvency List 1842-1862*, microfilmed by the State Library Victoria as Victorian Insolvency List 1842-1862, microfiche no. 2; *Victoria Government Gazette*, vol. XXII 1 July-31 September 1861, p. 1610.

[118] Percy and his siblings were one-quarter Armenian: if they are regarded as Armenian, rather than of Armenian ancestry, then Percy would be the first Armenian child born in Victoria.

[119] Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: Birth Certificate No. 4036.

[120] Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: *Pioneer Index 1836-1888 Indexes to Births, Deaths and Marriages in Victoria* CD-ROM 1998, The Crown and MacBeth, Melbourne.

[121] PROV VPRS 3506 *Outward Passenger Lists*, microfilm April-June 1862.

[122] Otago Nominal Index at http://marvin.otago.ac.nz/oni/oniresults.php visited 3 May 2007.

[169] Victorian Registry of Births, Deaths and Marriages: *Death Index 1921-1985*, CD-ROM 1998, The Crown and Coherent Software, Melbourne.
[170] PROV 7666 *Inward Overseas Passenger Lists (British Ports) 1852-1923*, microfiche B511, p. 006.
[171] PROV 7667 *Inward Overseas Passenger Lists (Foreign Ports) 1852-1923*, microfiche F260, p. 003.
[172] PROV 7666 *Inward Overseas Passenger Lists (British Ports) 1852-1923*, microfiche B571, p. 001.
[173] PROV 7667 *Inward Overseas Passenger Lists (Foreign Ports) 1852-1923*, microfiche F299, p. 002.
[174] Ibid., microfiche F325, p. 004.
[175] Ibid., microfiche F323, p. 001.

ՀԱՑԵՐԸ ՎԻՔԹՈՐԻԱՅԻ ՄԷՋ, ԱՒՍՏՐԱԼԻԱ, ԺԹ. ԴԱՐՈՒՆ
(Ամփոփում)

ՆԱՏԻԱ ՐԱՑԹ

Քիչ տուեալներ կան Աւստրալիոյ Վիքթորիա նահանգը հասած առաջին հայերուն մասին: Հայր Արամալիա Միրզայեան 1966ին եւ Աշոտ Աբրահամեան 1967ին առաջինը գրած են անոնց մասին: Սակայն այդ երկու ուսումնասիրութիւնները ալ թերի են թէ՛ տուեալներու եւ թէ՛ եզրակացութիւններու առումով: Նատիա Րացթ կը հաւաստէ, որ Վիքթորիոյ հայերը իր տարբերութիւն Միրզայեանի եւ Աբրահամեանի հաստատումին, նուազ կազմակերպուած էին, եւ անոնց կապուածութիւնը իրարու՝ այնպիսին չէր որ իրենց մօտ յառաջացնէր համայնքի մը առկայութեան գիտակցութիւնը:

Ծօդուածին առաջին մասով, Րացթ կը կատարէ քննական վերլուծութիւնը այս երկու ուսումնասիրութիւններուն բովանդակութեան: Իսկ յօդուածին երկրորդ մասով հեղինակուհին քննական ուսումնասիրութիւնը կը կատարէ ԺԹ. դարուն Վիքթորիա հասած եւ տոմարական արձանագրութիւն ունեցող բոլոր հայերուն, մէկ առ մէկ անդրադառնալով անոնց, մանրամասնելով իւրաքանչիւրին կեցութեան ու կենցաղային այլեւայլ պայմաններն ու պարագաները, իսկ առկայութեան պարագային՝ նաեւ անոնց յետնորդներուն տուեալները: Րացթ կը յայտնաբերէ հետքերը նաեւ նոր, հայագիտութեան ցարդ անծանօթ հայերու որոնք հասած են վերոյիշեալ նահանգը:

Իր այս ուսումնասիրութեան համար հեղինակուհին օգտագործած է Վիքթորիա նահանգի արդէն իսկ համակարգչային թուագրմամբ հանրութեան եւ ուսումնասիրողներու տրամադրութեան տակ դրուած հանրային հսկայ նիւթը՝ ամուսնական, մահացութեան, նաւահանգստային մուտք ու ելքի, թէ այլ տոմարներու տուեալները: Հեղինակուհին զանոնք կը համալրէ շրջանի այլ կղզիներու տուեալներով՝ յատուկ տարբերակ-բար ամբողջական պատկեր մը տալով այդ շրջանին ժամանած իւրաքանչիւր հայու եւ անոր յետնորդներուն մասին:

Րացթի պրպտումներուն իրրեւ արդիւնք ի յայտ կու գայ որ 1853ին առնուազն 17 հայեր կ՛ապրէին Վիքթորիա նահանգին մէջ: Դժբախտաբար, սակայն, բոլոր հայերուն մասին չէ որ հեղինակուհին կը յաջողի տուեալներ փոխանցել՝ նիւթերու բացակայութեան պատճառով:

ՀԱՅԵՐՆ ՕՍՄԱՆԵԱՆ ԲԱՆԱԿՈՒՄ ԺԴ. ԴԱՐԻՑ ՄԻՆՉԵՒ 1918 (ՈՒՐՈՒԱԳԻՐ)

ԱՆԱՀԻՏ ԱՍՏՈՑԵԱՆ
anahitas@mail.ru

Հայ-թուրք համակեցութեան պատմութեան հարիւրամեակների ընթացքում հայերը մեծ մասնակցութիւն են ունեցել Օսմանեան կայսրութեան կեանքի տարբեր ասպարէզներին՝ իրենց ստեղծագործ միտքը, աշխատասիրութիւնը եւ չինարար ոգին ի սպաս դնելով տէրութեան գօրացմանը։

Երկրի տնտեսութեան եւ մշակոյթի զարգացմանը հայերի մասնակցութեան մասին նիւթը մշակուած է ուսումնասիրութիւնների մակարդակով։ Օսմանեան կայսրութեան գինուած ուժերում հայ տարրին վերաբերող նիւթերը հիմնականում ցրուած են մնում հայ պարբերական մամուլում եւ տարբեր հրատարակութիւններում։ Այս յօդուածում կարելիութեան սահմաններում փորձել ենք ի մի բերել, մէկտեղել դրանք։ Հայ-թուրք համակեցութեան պատմութեամբ զբաղուող պատմաբաններին է թողնւում այս նիւթի առաւել մանրակրկիտ ուսումնասիրութիւնը եւ դրա ամբողջացումը՝ թուրքական եւ օտար աղբիւրներից առնուած փաստերով։

Ցաւոտն իրողութիւն է, որ Օսմանեան կայսրութեան տիրապետութեան տակ գտնուող բոլոր ազգերը եւ առանձնապէս քրիստոնեաները ապրել են անտանելի եւ անհանդուրժելի այնպիսի պայմաններում, ուր իւրաքանչիւր քրիստոնեայի կեանքը, ինչքը եւ պատիւը կախուած է եղել առաջին պատահած մահմեդականի քմահաճոյքից։ Ենիչէրին իր նոր սրուած սուրը անհաւատ քրիստոնեայի պարանոցի վրա փորձելու արտօնութիւնն է ունեցել[1]։ Քրիստոնեայ հպատակները ստիպուած են եղել համակերպուել երկրում իշխող մահմեդական մոլեռանդութեան եւ բռնակալի (հօտ, ստրուկ, հարկատու) իրաւազուրկ վիճակի հետ, քանզի օսմանեան վարչակարգի դէմ ցանկացած ընդվզման փորձ կարող էր միայն մեծ աղէտների յանգեցնել իրենց։ Կրօնակից որեւէ պետութեան աջակցութիւնը նրանք չէին կարող յուսալ, քանզի Օսմանեան ամենազօր կայսրութիւնը մինչեւ ԺԷ. դարի վերջը սարսափի մէջ էր պահում Եւրոպայի երկրներին անգամ։

Օսմանեան կայսրութեան բանակում ծառայած հայ գործիչներից չատերը հայ սեղանաւոր ամիրաների, արքունի արհեստապետերի, օսմանեան համակարգում ծառայած պաշտօնեաներից չատերի նման իրենց դիրքը, պաշտօնական շրջանակներում ունեցած կապերը օգտագործել են հայ ազգային եւ եկեղեցական կեանքի պահպանմանը եւ յառաջադիմութեանը նպաստող արտօնագրերի ձեռքբերման համար: Նրբանք նաեւ իրենց նիւթական միջոցներն ի սպաս են դրել հայրենակիցների կեանքի դժնդակ պայմանները թեթեւացնելու համար, ուստի չիշատակութեան արժանի ենք համարել նրանց ազգային գործունէութիւնը նոյնպէս:

ՀԱՑԵՐՆ ԵՆԻՋԵՐԻԱԿԱՆ ՋՕՐԱԳՆԴԵՐՈՒՄ

Գոյութիւն ունի այն տեսակէտը, թէ դարեր չարունակ օսմանեան բանակը հասարակ գինուորներից մինչեւ հրամանատարները՝ ամբողջապէս կազմուած է եղել օսմանցիներից, մահմեդական այլ ազգերից եւ մահմեդականացած քրիստոնեաներից: Կայսրութեան հպատակ քրիստոնեայ ազգերը որպէս անվստահելի տարրեր՝ չէին գինուորագրուում բանակ եւ զրկուած էին զէնք կրելու իրաւունքից եւ որ ամենակարեւորն է - ըստ շարիաթի սկզբունքների - անհաւատները չէին կարող կրուել հաւատքի բանակում: Օսմանցիները մշտական նուաճողական պատերազմներ էին վարում, սակայն բաւարար քանակութեամբ ռազմական ոյժ չունէին, քանզի փոքրամասնութիւն էին կազմում իրենց գրաւած տարածքներում: Քրիստոնեայ հպատակների ռազմական ոյժը գործածելու եւ իրենց ռազմուժի յարաճուն կարիքները բաւարարելու նպատակով՝ սուլթանական իշխանութիւնները հպատակ քրիստոնեայ բնակչութեան հանդէպ սկսեցին կիրառել մարդահարկ՝ դեւշիրմէ (մանկահաւաք, մանկաժողով): Սուլթանական իշխանութիւնները քրիստոնեայ բնակչութիւն ունեցող նահանգներից պարբերաբար բռնութեամբ հաւաքագրում էին ամենաուժեղ, բարետես եւ առողջ մանկահասակ տղաներին եւ պատանիներին, որոնց կրօնափոխ անելուց յետոյ ուղարկում էին աջեմի օղլան (բառացի՝ անփորձ պատանի) կոչուած զօրամասերը: Այստեղ նրանք ձեռք բերելով ռազմական գիտելիքներ ու փորձառութիւն եւ ներշնչուելով կրօնական մոլեռանդութեամբ՝ դառնում էին ռազմարուեստին քաջահմուտ, մահմեդականութեան ու սուլթանին հաւատարիմ գինուորներ եւ ուղարկուում ենիչերիների զօրամասեր[2]:

Օսմանեան բանակի հիմնական ոյժը, նրա ընտրանին կազմող ճնիչէրի (բառացի՝ նոր զօրք) զօրագնդերը (կանոնաւոր հետեւակ)

ստեղծուել են 1361-1363ին սուլթան Մուրադ Ա-ի (1359-1390) օրօք եւ ամբողջապէս կազմուած էին բռնի մահմեդականացուած քրիստոնեաներից։ Ենիչէրիական զօրագնդերը սկզբում հաւաքագրուում էին ռազմագերիներից։ Օսմանեան կայսրութեան կողմից նուաճուած քրիստոնեայ բնակիչները համարուում էին ռազմագերիներ եւ պարտաւոր էին վճարել փճննջ-ըք (բառացի՝ հինգից մէկը) կոչուած մարդկային հարկատեսակը, ըստ որի իւրաքանչիւր հինգ հոգուց մէկին պարտաւոր էին յանձնել օսմանցիներին՝ բանակի շարքերը համալրելու համար կամ՝ վճարել համապատասխան փրկագին[3]։ Գրաւուած տարածքների ամրագրումից յետոյ քրիստոնեաները դառնում էին օսմանեան հպատակներ եւ նրանց հանդէպ արդէն կիրառւում էր դեւշիրմէ համակարգը[4]։

Մանկահաւաքները Բալկանեան երկրներում կատարուել են աւելի վաղ (1395ին), քան Արեւմտեան Հայաստանում։ Ըստ հայ ժամանակագիրների տուեալների՝ Արեւմտեան Հայաստանում մանկահաւաքները սկսել են 1464ից։ Նախապէս դրանք կատարուել են երեք կամ հինգ տարին մէկ անգամ, իսկ ԺԶ. դարից սկսած՝ իւրաքանչիւր տարին։ Դեւշիրմէի երեքդարեայ ժամանակահատուածում մանկաժողովների պարբերականութիւնը յաճախակիանում էր հենց այն պահերին, երբ Օսմանեան պետութիւնը վարում էր իր նուաճողական պատերազմները։ ԺԷ. դարի երկրորդ կէսից մանկահաւաքների պարբերականութիւնը սկսում է անկում ապրել։ Փաստագրուած վերջին մանկահաւաքը տեղի է ունեցել 1750ին[5]։

Ենիչէրիական զօրագնդերը համարուում էին անպարտելի մի կազմակերպութիւն։ Ենիչէրիների քաջութեան եւ յանդգնութեան շնորհիւ աշխարհակալ սուլթաններին յաջողուեց ստեղծել զօրեղ կայսրութիւն եւ իրենց միահեծան իշխանութեանը ենթարկել Ասիայի, Ափրիկէի եւ Եւրոպայի ընդարձակ տարածքներում ապրող ժողովուրդներին։

Ցաւոնի չէ, թէ ենիչէրիների ծով բազմութեան մէջ որքան է եղել զուտ հայկական տարրը։ Եւ քանի որ չկան փաստացի տուեալներ՝ նրանց քանակը թուապէս հնարաւոր չէ սահմանել։ Հայ ժողովրդի լաւագոյն ներկայացուցիչների բազմաթիւ սերունդներ խլուելով իրենց ազգային միջավայրից՝ ծառայել են յանուն Օսմանեան պետութեան եւ օտար կրօնի յաղթանակի։

Հայկական ծագում ունեցող ենիչէրիների մէջ գտնուել են անհատներ, ովքեր իրենց քաջութեան եւ ընդունակութիւնների շնորհիւ կարողացել են բարձրագոյն դիրքեր գրաւել օսմանեան ռազմական եւ վարչական համակարգում։

Հայկական ծագում ունեցող ենիչերիներից նշանաւոր էր ԺԷ. դարի ծովակալ Խալիլ (Հալիլ) փաշան, որն իր սխրագործութիւններով փառապանծ էջեր է թողել օսմանեան տարեգրութեան մէջ: Խալիլ փաշան կեսարացի հայ էր, որը մանկաժողովների ժամանակ խլուել էր իր ծնողներից եւ Կ.Պոլիս փոխադրուելով՝ հասել էր բարձրագոյն դիրքերի եւ մեծ ծառայութիւններ մատուցել Օսմանեան պետութեանը[6]: 1609ին մելիտացուց դէմ ծովային մարտից յաղթական դուրս գալով՝ ստացել է վեզիրի տիտղոս, այնուհետեւ նշանակուել է մեծ վեզիր: Խալիլ փաշան վանել է դագախների արշաւանքը Սինոպից, նորոգել է խաղաղութեան դաշինքը Լեհաստանի եւ Աւստրիայի հետ: 1619ին կռուել է պարսիկների դէմ եւ Շահ Աբասին ստիպել հաշտութիւն կնքել: 1620ին դարձեալ պաշտօնանկ է եղել եւ կրկին դարձել ծովակալ: 1621ին կռուել է Լեհաստանի դէմ: 1626-1627ին վերահաստատուել է մեծ վեզիրի պաշտօնում[7]:

Հայկական ծագում ունէր ԺԷ. դարի գօրավար եւ պետական գործիչ Միւէյման փաշա Էրմէնին (1605-1680), որը ծնունդով մալաթիացի է եւ հայ ծնողների զաւակ: 1605ի մանկահաւաքի ժամանակ տարուել է Կ. Պոլիս, եղել է կրօնափոխ եւ անուանափոխ: Միւէյման փաշան իր բնատուր կարողութիւնների, ճարպկութեան եւ քաջութեան շնորհիւ կարողացել է հասարակ զինուորից բարձրանալ մեծ վեզիրի աստիճանի եւ դառնալ օսմանեան պատմութեան կարեւոր դէմքերից մէկը: Եղել է սուլթան Իբրահիմի (1840-1648) թիկնապահը[8]: Որոշ ժամանակ անց բարձրանում է վեզիրութեան աստիճանի, այնուհետեւ դառնում վեզիրի խորհրդական, ապա՝ վարում Կարնոյ եւ Սերաստիայի կուսակալութիւնները: Մասնակցել է Կրետէի գրաւմանը: 1644ին դարձել է մեծ վեզիր: Հրաժարուել է մեծ վեզիրի պաշտօնից՝ խռովայոյզ ժամանակներում փրկելով իր կեանքը: Երկու անգամ վարել է մեծ վեզիրի տեղապահի պաշտօնը: Եղել է Էդիրնէի (Ադրիանապոլիս) արքունական պալատի վերակացուն:

Միւէյման փաշան ոչ առաջինն էր եւ ոչ էլ վերջինը բռնի մահմեդականացուած հայերից, սակայն թերեւս միակն էր, որը չթաքցրեց իր ազգային ծագումը եւ Էրմէնին որպէս տիտղոս կրեց իր անուան կողքին իր կեանքի ողջ ընթացքում, անգամ՝ մեծ վեզիրի պաշտօնում[9]:

Վստահ կարելի է պնդել, որ Հալիլ, Միւէյման փաշաների նման բռնի մահմեդականացուած շատ հայազգիներ են փայլել զինուորական ասպարէզում, սակայն ծառայելով թրքութեանը՝ ճանաչուել են որպէս թուրք: Նրանց անունները կամ մեզ չեն հասել, կամ՝ թուրքական պատմութիւնը չի կամեցել արձանագրել նրանց ազգային ծագումը: Այդպէս

յում էին իրրեւ առաջամարտիկներ, ականահատներ, շինարար եւ մեքենագործ վարպետներ[14]:

Հայերը որպէս վարձկաններ ծառայել են նաեւ օսմանեան ռազմածովային նաւատորմում: Նրանց թիւը աւելացել է սուլթան Աբդուլ Համիդ Ա-ի (1771-1788) հայազգի ծովակալ Ճեզայիրլի Հասան փաշայի ծովակալութեան շրջանում[15]: Ռազմական նաւերի թնդանօթաձիգների 75 տոկոսը հայեր եւ յոյներ էին: Ռազմանաւերի անձնակազմի մէջ կային նաեւ հայ դրօշակակիրներ եւն.[16]:

Հասան փաշա Ղազին Ռոդոսթոյի Ս. Խաչ թաղի աղքատ հայ ընտանիքի զաւակ էր, որի ծնողները ստիպուած են եղել փոքրիկ տղային որպէս քէօչէ (ստրուկ) յանձնել Հաջի Օսման անունով մի օսմանցի վաճառականի, որ նրան Հասան անունն է տուել[17]: Երկար շրջան գտնուել է Ճեզայիրում (Ալժիրում), այստեղից էլ՝ նրա մականունը: Իր արտակարգ կարողութիւնների եւ քաջութեան շնորհիւ յաջոնի է դարձել որպէս ճարտար վաճառական եւ խիզախ ծովագնաց: Այնուհետեւ ծառայութեան մէջ է մտել օսմանեան ռազմա-ծովային նաւատորմում եւ նշանաւոր դարձել տէրութեանը մատուցած իր մեծ ծառայութիւններով: Մասնակցել է Մալթա կղզու պաշարմանը[18]: Կրում էր դաղի (յաղթող) մականունը: Սուլթան Աբդուլ Համիդ Ա-ի օրօք բարձրացել է վեզիրութեան աստիճանի եւ նշանակուել ծովակալ: Հասան փաշայի նախաձեռնութեամբ կառուցուել են օսմանեան ռազմա-ծովային նաւատորմի մեծ զօրանոցը եւ ռազմական այլ շինութիւններ: Նրա ծովակալութեան շրջանում ծաղկել է նաւաշինութիւնը[19]:

Եւ այսպէս, ենիչէրիների զօրաջոկատների կազմաւորման շրջանից մինչեւ ԺԸ. դարի վերջը հայերը որպէս գինուոր մշտապէս ներկայ են եղել օսմանեան բանակում[20]:

ՀԱՅԵՐԻ ՏՈՒՐՔԸ ՕՍՄԱՆԵԱՆ ԲԱՆԱԿԻՆ

Դարերի ընթացքում մեծ չափերի է հասել կայսրութեան քրիստոնեայ հպատակների նիւթական մասնակցութիւնը օսմանեան բանակի զօրացմանը: Դա արուել է հարկերի եւ տուրքերի տեսքով ի տարբերութիւն մահմեդականների, որոնք նման բնոյթի տուրքեր չէին վճարում:

Օսմանեան կայսրութիւնում ոչ-մահմեդական հպատակներից բանակի ծառայութիւնից ազատուելու դիմաց իրրեւ փոխհատուցում գանձւում էր ջեզյէ (գլխահարկ) կոչուող հարկատեսակը[21]:

Ենիչէրիների անհաստատ ոռճիկը տրւում էր հպատակներից գանձուող հարկերի հաշուին[22]: Հպատակ ազգերի եւ առանձնապէս քրիս-

տոնեաների վրայ էր ծանրացած ռազմական հարկերի բեռը: Պատերազմների ժամանակ թուրքական դեկավարող շրջանակները հպատակներից գանձում էին իմտաատ-ը սեզիերիէ (օգնութիւն արշաւանքի կարիքների համար), իմտաատ-ը ճիհատիէ (ի նպաստ սրբազան պատերազմի) ռազմական հարկերը: Խաղաղ ժամանակ ի նպաստ բանակի գանձւում էր իմտաատ-ը հազարիէ (բանակին նիւթական, պարենային օգնութիւն) կոչուող մէկ այլ ռազմական հարկատեսակ[23]:

Ոչ-մահմեդականների համար ծանր հարկ էր թերսանէ պեռէյիսի (նաւաշինարանի փոխարէն, նաւակայքի գին) կամ քիւրէկչի պեռէյիսի (թիաւուրք) կոչուող հարկը, որը գանձւում էր նաւարանում չծառայելու դիմաց[24]: *Մինչեւ այս հարկի սահմանումը՝ 1610 թուականը, ենիչէրիներն անարգել թիարան էին տանում զօրակոչային տարիքի ոչ-մահմեդական տղամարդկանց*[25]:

Այս հարկերից զատ, եթէ օսմանեան զօրքերը կանգ էին առնում որեւէ բնակավայրում, ապա տեղի հպատակ բնակչութիւնը պարտաւոր էր հոգալ նրանց սննդի, հագուստի, իջեւանատան եւ այլ կարիքները՝ վճարելով տարբեր անուններով հարկեր եւ տուրքեր[26]:

Այս հարկերի եւ տուրքերի չափերը յստակ սահմանուած չլինելու պատճառով՝ դրանց գանձումը կախուած էր տեղի պաշտօնեաների կամայականութիւններից եւ քմահաճոյքից:

Ըստ օրինի ռազմական հարկերից ազատուած էին կրօնական հաստատութիւնները, հոգեւորականները եւ սուլթանական հրովարտակ ունեցողները: «Այսուհանդերձ՝ անկէ չէր կրնար խուսափիլ հայ եկեղեցին՝ իր զանազան աթոռներով եւ հաստատութիւններով: Այսպէս՝ երբ 1792ին Եգիպտոսը գրաւելէ ետք նափոլէոնեան բանակները իջան Ծովեզերեայ շրջանները Պաղեստինին՝ օսմանեան իշխանութիւնները տեղւոյն բոլոր քրիստոնեաները յայտարարեցին անոնց լրտես ու գործակիցը: Նոյնհետայն սկսաւ խժդժութիւնն ու կեղեքումը Երուսաղէմի քրիստոնեաներուն, եւ անոնց հետ՝ հայերուն նաեւ: Նախ կողոպտուեցան սաղիմաբնակներն ու անոնց կրօնական հաստատութիւնները, եւ քանդուեցան բազմաթիւ եկեղեցիներ: Անոնց հետ մեծ կորուստներու ենթարկուեցաւ Երուսաղէմի Սուրբ Աթոռը, եւ իր կրած քանդումներէն ետք՝ ենթարկուեցաւ հարիւր քսան զինուորական տուգանքի: Վանքին աւարառումէն եւ կողոպուտէն ետք՝ կործանեցաւ Ս. Փրկիչ Եկեղեցին, վանքին ձիթաստաններն ու պարտէզները, եւ բանակատեղիի փոխադրուեցաւ [վերածուեցաւ] մայրավանքը: Ի վերայ այսր ա-

մենայնի՝ որպէս պատերազմական ծախք՝ օսմանեան զօրավարները բռնի գումարներ կորզեցին...»[27]:

Ռազմաճակատի կարիքները հոգալու նպատակով օսմանցի գինուորները բռնագրաւում ու վաճառում էին նաեւ հայկական վանքերի եւ եկեղեցիների խաչերն ու աւետարանները, աւարի էին ենթարկում հայկական գիւղերն ու բնակավայրերը[28]:

Իրենց սկզբնաւորութեան օրից Օսմանեան կայսրութեան գինուած ուժերը մնացին ռազմաճակատի գծի վրայ եւ պատերազմեցին Բիւզանդական, Պարսկական, Աւստրօ-Հունգարական, Ռուսական, Անգլիական եւ Ֆրանսիական կայսրութիւնների դէմ եւ մշտապէս կարիք ունեցան նիւթական միջոցների ու այդ նպատակի համար դարերի ընթացքում խժդժութիւնների, բռնութիւնների եւ ապօրինութիւնների միջոցով ահռելի չափերի գանձումներ կատարեցին կայսրութեան քրիստոնեայ հպատակներից:

ԲԱՆԱԿԻՆ ՄՊԱՍԱՐԿՈՂ ՀԱՅ ԱՐՀԵՍՏԱՒՈՐՆԵՐ

Օսմանեան կայսրութեան կազմաւորումից դեռ շատ առաջ հայերը յայտնի էին որպէս ճարտար արհեստաւորներ: Օսմանեան կայսրութիւնում հայ արհեստաւորական դասը բազմացաւ այն ժամանակ, երբ հայերը ենթարկուեցին յայլի ճակատագրին եւ նրանց առջեւ փակուեցին պետական կեանքի շատ ասպարէզներ, քանզի կառավարելու իրաւունքը մահմեդականի մենաշնորհն էր: Դարեր շարունակ Օսմանեան կայսրութեան ցամաքային զօրքերում եւ ռազմա-ծովային նաւատորմում մշտապէս բանակին սպասարկող հայ արհեստաւորների մի հսկայ բազմութիւն է եղել:

«Բարձրորակ արհեստաւորներ էին հայ զինագործները. նրանք պատրաստում էին սուր, հրացանի փող, նորոգում էին զէնքի այլեւայլ տեսակներ: Զէնքին եւ ռազմական գործողութիւններին, ինչպէս եւ բանակի սպասարկմանն առնչուող արհեստաւորները կազմում էին բանակի բաղկացուցիչ մասը եւ ուղեկցում էին նրան ամբողջ արշաւի ընթացքում: Ֆերիդուն բէյի մի տեղեկութեան համաձայն՝ բանակում գործում էին ռազմական գործին առնչուող հազարաւոր թամբագործներ, դերձակներ, երաժիշտներ եւ բազմաթիւ այլ արհեստաւորներ: Բանակին ծառայող արհեստաւորները եւ առեւտրականները ազատում էին հարկերից, որը արհեստաւորների համար նիւթական յատկեալ հնարաւորութիւններ էր ստեղծում»[29]:

1571ի Կիպրոսի գրաւման ժամանակ օսմանեան բանակին ուղեկցում էին ռազմական շինութիւններ կառուցող բազմաթիւ հայ շինարարներ, քարագործ վարպետներ, հիւաններ եւ այլ արհեստաւորներ: 1669ին Կրետէ մտած օսմանեան զօրքին ընկերակցող մեծաթիւ հայ արհեստաւորներին ուղեկցում էր նոյնիսկ Տ. Յակոբ անունով քահանայ՝ քահանայագործելու համար[30]:

Էվլիա Չելեպին իր Ուղեգրութիւնի մէջ յիշատակում է, որ Ժէ. դարում կեսարացի հայերի պատրաստած ականներով էր օսմանեան բանակը պայթեցնում Թշնամիների պարիսպներն ու բերդերը[31]:

Պատերազմների ժամանակ հայ բնակչութիւնը ստիպուած էր աշխատել բերդերի, ճանապարհների շինութեան կամ վերանորոգման վրայ: Այդ մասին են վկայում հայերէն ձեռագրերի բազմաթիւ յիշատակարաններ: Այսպէս, 1556ին ումն Հիւսէյին փաշայի հրամանով Վանի եւ Արճէշի հայ բնակչութիւնը անվարձահատոյց աշխատանքով մէկուկէս տարուայ ընթացքում կառուցեց ռազմական ամրութիւններ[32]:

Օսմանեան կայսրութեան վառօդարանները (զինագործարանները), որոնք վառօդ էին պատրաստում օսմանեան ողջ բանակի համար եւ այդ օրերին բացառիկ կարեւորութիւն ունէին երկրի համար՝ շուրջ մէկ դար պատկանում էին Տատեան ամիրայական տոհմի անդամներին: Նրանք փայլեցին իրենց գիւտարարութեամբ եւ մասնագիտական հմտութեամբ եւ վառօդարանը վերածեցին երկրի յաւագոյն եւ օրինակելի պետական հաստատութեան: Բազմաթիւ գիւտերի հեղինակ Առաքել ամիրան (1753-1812) որպէս ճարտար մեքենագործ հետզհետէ կատարելագործել է վառօդի արտադրութիւնը: Իր հնարամտութեամբ պատրաստել է անիւաւոր նաւ եւ զանազան այլ մեքենաներ[33]: Առաքել ամիրայի մահից յետոյ նրա տեղը զբաղեցրել է զաւակը՝ Միհրան բէյ Տատեանը (1770-1832), որը վառօդարանում ցուցաբերել է մեծ հմտութիւն եւ ձեռներէցութիւն: Նրա օգնականն էր կրտսեր եղբայրը՝ Յովհաննէս բէյը (1798-1869), որ երկրի ռազմական արդիւնաբերութիւնը կատարելագործելու նպատակով երկու անգամ մեկնել է Եւրոպա: Յովհաննէս բէյը գնահատուել է եւրոպական գիտական շրջանակներում՝ ընտրուելով Լոնդոնի, Փարիզի, Էդինբուրգի մի շարք ընկերութիւնների պատուոյ անդամ: Սան-Ստեֆանոյի վառօդարանի վերատեսչութիւնը յանձնուած էր Պօղոս բէյ Տատեանին (1800-1863), որ Յովհաննէս բէյի մահից յետոյ նոյնպէս վարել է Կ.Պոլսի վառօդարանը: Տատեանների պատրաստած վառօդը չէր զիջում եւրոպականին: Այն բարձր է գնահատուել Ղրիմի պատերազմի ժամանակ՝ անգլիացի եւ ֆրանսիացի զօրավարների կողմից:

Տատեանները դեկավարել են նաեւ երկրի թղթի արդիւնաբերութիւնն ու բանակի հանդերձաւորման գործը: Ռազմական նախարարութեան ստեղծմամբ վերացաւ վառօդարանը, սակայն Տատեան տոհմի չառաւիղները շարունակեցին ծառայել երկրին եւ որպէս բարձրաստիճան պաշտօնեաներ՝ պահպանեցին իրենց ազդեցիկ դիրքն արքունիքում: Տատեանները բացառիկ դեր կատարեցին ինչպէս պետական, այնպէս էլ ազգային կեանքում: Նիւթապէս սատարել են Կ.Պոլսի եկեղեցիներին եւ դպրոցներին, գործուն մասնակցութիւն են բերել պոլսահայ համայնքի կեանքին: Նրանք ազգին մատուցած ծառայութիւններով պատուաւոր տեղ ունեն Կ.Պոլսի հայ համայնքի պատմութեան մէջ[34]:

Հայ գինագործ վարպետներն էին պատրաստում ենիչէրիների զէնքերը: Կ.Պոլսում մեծ հռչակ ունէին կարնեցի գինագործները: Գինագործ վարպետ Սարգիս Աճէմեանը արուեստի մակարդակի էր հասցրել գինագործութիւնը: Նա էր պատրաստում սուլթան Մահմուդ Բ-ի (1806-1839) սրերը: Սարգիս Աճէմեանի աշխատանքները ցուցադրուած են Ստամբուլի Թոփգափուի պալատում, Նիւ Եորքի Մետրոպոլիտէն եւ Աթէնքի Բենաքի թանգարաններում[35]:

Օսմանեան ռազմանաւերի վարպետները հիմնականում հայեր եւ յոյներ էին: Կայսրութեան նաւարանի դարբնապետութեան պաշտօնը ԺԸ.-ԺԹ. դարերում յանձնուած էր Տեմիրճիպաշեան ընտանիքին: Մուստաֆա Գ-ի (1758-1773) գահակալութեան առաջին տարիներին Գէորգ Տեմիրճիպաշեանը դառնում է արքունի նաւատորմի նաւայարդարապետը եւ թնդանօթարանի վերատեսուչը, որը նախկինում վարում էր հայազգի Մարտիրոս վարպետը: Գէորգը փայլել է իր գիւտարարութեամբ: Նա է հնարել նաւի ամրմեան խարիսխը, որը եւրոպացիների կողմից գնահատուելով՝ գործածութեան մէջ է դրուել: Գէորգի ձեռքով դարբնած խարիսխը աւելի քան մէկ դար՝ մինչեւ Ի. դարի սկիզբը՝ ցուցադրուած մնաց օսմանեան նաւատորմի հրապարակում[36]: Գէորգը կրում էր պռոտանճը-պաշչը տիտղոսը: Սա ենիչէրիական մի կարգ էր եւ իր ենթակայութեան տակ ունէր 4000 ենիչէրի: Գէորգի մահից յետոյ նրա գործը շարունակել են զաւակները: Տեմիրճիպաշեան տոհմից Ենովքը զբաղուել է նաեւ արքունի նաւատորմի, ցամաքային զօրքերի եւ պալատի հացի մատակարարման գործով: Ենովք Տեմիրճիպաշեանը ազգային կեանքում յայտնի է նախ որպէս Գերագոյն ժողովի, այնուհետեւ Ազգային Սահմանադրութեան հիմնադիրներից մէկը[37]:

Թուրքիոյ եւ Մերձաւոր Արեւելքի առաջին թատրոն-կրկէսի՝ Արամեան թատրոնի հիմնադիր Յովհաննէս Գասպարեանի հայրը՝ դարբին Հաջի Գասպարը օսմանեան թնդանօթարանի վերատեսուչն էր[38]:

Օսմանեան բանակում հայ արհեստաւորների կատարած դերի մասին պատկերացումն ամբողջացնում է սովետական դեսպան Ա. Ի. Արալովի պատմածը: 1922ին Մուստաֆա Քեմալի վարած պատերազմական գործողութիւնների ժամանակ նա այցելել է դարբինների գինուորական դպրոց եւ զարմացել, որ Անատոլիայում թուրքերը չեն ունեցել իրենց դարբինները: Ձիերին մշտապէս պայտել են հայ եւ յոյն արհեստաւորները: Եւ քանի որ, բնաջնջուել կամ երկրից վտարուել էին հայերն ու յոյները՝ ձիերը ոչ-պիտանի էին դարձել անորակ պայտումների պատճառով: Եւ ահա, բանակում ստեղծուել էին կարճատեւ դպրոցներ՝ դարբնի արհեստը թուրքերին սովորեցնելու համար[39]:

ԲԱՆԱԿԻ ՀԱՑ ՄԱՏԱԿԱՐԱՐՆԵՐ

Օսմանեան բանակի հիմնական մատակարարները հայ վաճառականներն էին: ԺԲ. դարից սկսած հայերը կարեւոր ոյժ էին միջազգային առեւտրում, քանզի նրանք էին Ասիայի եւ Եւրոպայի վաճառականութեան մեծագոյն միջնորդը: Հայ առեւտրականները խիզախ էին, նախաձեռնող եւ սովոր յաղթահարելու ամէն տեսակի դժուարութիւն: Օսմանեան կայսրութիւնում հայերի առեւտրական դառնալու պահանջը ի յայտ էր գալիս այն իրողութիւնից, որ օսմանցիները, լինելով պաշտօնեայ կամ գինուորական, մեծ կարիք չէին զգում առեւտրական կամ արհեստաւոր դառնալու: Առեւտրով եւ արհեստով զբաղուելը նրանք համարում էին անարգ եւ ստորին զբաղմունք՝ վայել միայն ստրուկներին եւ գերիներին: Այդ մտայնութեամբ առեւտուրն ու արհեստները թողնուած էին կայսրութեան ոչ-թուրք տարրերին[40]:

Մեծահարուստ վաճառական Յովհաննէս բէյ Խանազատը սուլթան Մուրադ Դ-ի (1622-1639) զօրաբանակի պարէնի մատակարարն էր: 1638ին նա մասնակից է եղել օսմանեան բանակի կողմից Բաղդադի գրաւման համար տեղի ունեցած ճակատամարտին: Իր ծառայութիւնների համար սուլթանը նրան շնորհել է պատուանշանները, բէյութեան տիտղոս եւ Կիլիկիոյ հայկական Ս. Խաչ, Նուշաւան, Օչնաչէն գիւղերը[41]:

Աբրահամ Չելեպի Ապրոյեանը 1646ի Կրետէի գրաւմանը մասնակցող օսմանեան բանակի մատակարարն էր[42]: Բանակին մատուցած ծառայութիւնների համար սուլթան Իբրահիմի (1639-1648) յատուկ հրովարտակով Աբրահամին շնորհուել է ամբողջ կայսրութիւնում ազատ առեւ-

տուր անելու արտօնութիւն։ Մեծ եպարքոս Քէօփրիւլիւ օղլու Մեհմէդ փաշայի հրամանով նրան չնորհուում է չելեպի պատուանուն։ Օսմանեան կայսրութեան պետական շրջանակներում ունեցած իր ազդեցութիւնն Աբրահամ (Ապրօ) Չելեպին օգտագործել է ազգօգուտ նպատակների համար։ Նա Կրետէ կղզում հայերի համար տեղարնակներից գնել է Ս. Յովհաննու Կարապետ եկեղեցին, իր կալուածքներով։ 1666ին Ապրօ Չելեպին տեղափոխուել է Կ.Պոլիս եւ իր սեփական միջոցներով վերանորոգել հրդեհի պատճառով վնասուած Ս. Նիկողայոս եւ Ս. Սարգիս եկեղեցիները։ Ցամաք չանքերի չնորհիւ կարողացել է օսմանեան իշխանութիւններից ստանալ Մակեդոնիայում հայերի մշտական բնակութեան եւ եկեղեցի ունենալու արտօնութիւնը[43]։

Մանուկ բէյ Միրզայեանը (1769-1817) օսմանեան Դանուբեան զօրքի հրամանատար Մուստաֆա փաշա Բայրաքդարի խորհրդականն էր։ 1806-1812 ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ օսմանեան զօրքի պարէնաւորումը եւ ռազմական նշանակութիւն ունեցող կառոյցների նորոգութեան գործը յանձնուած էր Մանուկ բէյին։ Բացի այդ, Բայրաքդարը նրան էր լիազօրել հաչտութեան բանակցութիւններ վարել ռուսների հետ։ Այս մեծ դիւանագէտի եռանդուն ջանքերի չնորհիւ են կայացել ռուս-թուրքական հաչտութեան բանակցութիւնները, որի արդիւնքում 1812ին կնքուել է Բուխարեստի հաչտութեան պայմանագիրը, որով եւ ձախողուել են այս երկու պետութիւններին պատերազմի ներքաշելու Նապոլէոն Բոնապարտի ծրագրերը[44]։ Մանուկ բէյը աջակցել է Մուստաֆա փաշա Բայրաքդարին՝ տապալելու ենիչէրիների վարչակարգը։ Վերջինիս իրականացրած յեղաշրջմամբ եւ մղուեցին կայսրութեանը սպառնացող վտանգները եւ 1808ին գահ բարձրացաւ երկրում բարենորոգչական չարժման սկզբնաւորող Մահմուդ Բ.ը։ Օսմանեան տէրութեանը մատուցած ծառայութիւնների համար Միրզայեան Մանուկ բէյը սուլթանից ստացել է Մոլդովայի իշխանի տիտղոսը եւ նշանակուել պալատի դրագրմանի (դիւանագիտական թարգման՝ արտաքին գործոց նախարարի օգնականի մակարդակով) պաչտօնում[45]։

Ղրիմի պատերազմի (1853-1856) ժամանակ խարբերդցի Հաջի Օհան Եաղճեանը ստանձնել էր օսմանեան բանակի պարէնաւորման գործը։ Բանակին մատուցած ծառայութիւնների համար սուլթանի կողմից կանչուել է Կ.Պոլիս եւ արժանացել մեծարանքների, պատուանչանների, պաչտօնական սրի եւ համազգեստի։ Կ.Պոլսից վերադառնալուց յետոյ իր հետ բերել է Քեսիրիկ գիւղի եկեղեցու եւ վանքերի վերաչինութեան արտօնագրերը[46]։ Սերաստացի յայտնի վաճառական Ցարութիւն Պալագ-

չեանը Ղրիմի պատերազմի ժամանակ նոյնպէս գրադուել է օսմանեան բանակի մատակարարման գործով[47]: Յարութիւն Ասլանեանը (1852-1917) եղել է օսմանեան Ծովային նախարարութեան մատակարարը: Նա վարել է նաեւ ծովային երթեւեկութեան *իտարիէ մախսուսէի* (պետական յատուկ սպասարկութեան) վարիչի պաշտօնը: Ունեցել է ազգային գործունէութիւն[48]: Գրիգոր Շապանեանը 1865ին վարել է արքունի զօրքերի պէտքերի եւ պարէնի, ընդհանուր պաշարների մատակարարի պաշտօնը: 1877-1878 ռուս-թուրքական պատերազմի տարիներին Օսմանեան ընդհանուր բանակի պէտքերը հոգացող մասնաժողովի անդամ է նշանակուել եւ իր պաշտօնական պարտականութիւնների կատարման համար արժանացել է շքանշանների ու ունեցել պաշտօնի բարձրացում[49]: *Խարբերդցի* յայտնի վաճառական Պօղոս Իգնատիոսեանը ԺԹ. դարի 70-80ականներին գրադուել է օսմանեան բանակի հանդերձանքի մատակարարման գործով[50]: Յայտնի բարերար Արիկ Ունճեանի վրայ էր դրուած օսմանեան Բ. զօրաբանակի, իսկ աշնուհետեւ Ռազմական նախարարութեան ընդհանուր պաշարների մատակարարի պաշտօնները[51]:

ՀԱՅ ՋԻՆՈՒՈՐԱԿԱՆ ԲԺԻՇԿՆԵՐ

Թէ՛ Թանզիմաթի (1839 թ.) ընձեռած հնարաւորութիւնների շնորհիւ, եւ թէ՛ երկրում թուրք բժիշկների սակաւութեան պատճառով՝ Եւրոպայի համալսարաններում ուսանած հայ բժիշկները սկսեցին ծառայել օսմանեան բանակում: 1841ից սկսած ոչ-մահմեդականներին արտօնուեց ուսանել Կայսերական Ջինուորական Բժշկական Վարժարանում (ԿՋԲՎ), որը բացուել էր 1838ին սուլթան Մահմուդի արքունի բժիշկ Մանուէլ Շաչեանի նախաձեռնութեամբ[52]: Վարժարանը համապատասխանում էր իր ժամանակի գիտական պահանջներին եւ գործում էր եւրոպական համալսարանների կրթական ծրագրով: Վարժարանի ուսուցչապետն էր Վիեննայի Համալսարանից հրաւիրուած դոկտոր Բերնարը: Դասաւանդումը մինչեւ 1869 թուականը կատարուում էր Ֆրանսերէն: Իր սկզբնաւորութեան առաջին շրջանից ԿՋԲՎի սիւներն էին հայ, յոյն եւ Ֆրանսիացի դասախօսները: Այս եւ 1865ին բացուած Քաղաքային Բժշկական վարժարանները ունեցել են 21 հայ բժիշկ-դասախօսներ:

ԿՋԲՎի ընթացաւարտ բժիշկներն ու դեղագործները զինուորական աստիճաններով ծառայեցին օսմանեան բանակում[53]: Նրանք մասնակցել են օսմանեան բանակի ռազմական գործողութիւններին ու պատերազմներին եւ իրենց մեծ աւանդն են բերել բանակում բուժսպասարկման գործի կազմակերպմանը: Հայ զինուորական բժիշկներից շատերը

դասաւանդել են ԿՋԲվում՝ օսմանեան բանակի եւ երկրի համար պատրաստելով բժիշկների բազմաթիւ սերունդներ: Նրանց նախաձեռնութեամբ հիմնուել է կայսերական Բժշկական Ընկերութիւնն (ԿԲԸ) ու կարմիր Մահիկը: Հայ բժիշկներից աւելի քան 170 բարձրաստիճան սպաներ արժանացել են փաշայի եւ բէյի տիտղոսների:

Փաշայի տիտղոսին էին արժանանում միւշիրի զինուորական աստիճան ունեցողները, որը համապատասխանում էր մարշալի աստիճանին (մարաջախտին): Ֆերիքները եւրոպական բանակների գօրաբաժնի (division) եւ կիսաբաժնի (brigade) գօրավարներն էին: Պէյլէրպէյին, միրլիւան եւ միրմիրանը օսմանեան բանակի յատուկ զինուորական աստիճաններ էին: Պէյլէրպէյին համապատասխանում էր բդեչխութեան, միրլիւան՝ գօրապետութեան, իսկ միրմիրանը՝ հրամանատարութեան աստիճաններին[54]: Դրանց յաջորդում էր միրալայը (գնդապետ), որը բէյի տիտղոսն էր ունենում[55]:

Անդրանիկ փաշա Կրճիկեան (1819-1894)

1855-1856 տարեշրջանում սովորել է Կ.Պոլսի ԿՋԲվում եւ աւարտել հարիւրապետի աստիճանով: Բնագիտութիւն է ուսումնասիրել Փարիզի համալսարանում: Որոշ ժամանակ Անգլիայում եւ Իտալիայում իր մասնագիտութեան մէջ հմտանալուց յետոյ՝ վերադաձել է Կ.Պոլիս եւ 1874ից մինչեւ իր կեանքի վերջը բնագիտութիւն դասաւանդել ԿՋԲվում եւ Քաղաքային Բժշկական Վարժարանում: Մի շրջան եղել է Բժշկական Քաղաքային Վարժարանի ներքին տնօրէն եւ այդ պաշտօնում ունեցել է բացառիկ բեղուն եւ օգտաշատ գործունէութիւն: Իր պարտականութիւններին գիտակից ու անձնուէր ուսուցիչը հակառակ իր յառաջացած տարիքին՝ շարունակել է դասախօսել: Երկար շրջան նրա պատրաստած բնագիտութեան երկհատոր դասագրքերով են ուսանել թուրք ուսանողները[56]: 1884ին գիտուորական աստիճանի բարձրացումով՝ արժանանում է փաշայի տիտղոսի:

Մասնակցութիւն է ունեցել ազգային կեանքին: 1863ին եւ 1876ին ընտրուել է Քաղաքային Ժողովի անդամ եւ ատենադպիր: Հեղինակն է Առողջապահութիւն եւ Առողջ Ապրելու Մասնաւոր եւ Ընդհանուր Կանոններ գրքի[57]:

Ստեփան փաշա Ասլանեան (1822-1901)

1846ին սուլթան Աբդուլ Մեջիդի ներկայութեամբ յանձնուել են Կ.Պոլսի ԿՋԲվի շրջանաւարտների վկայականները: Նրանցից ամենալաւագոյնը՝ Ստեփան Ասլանեանը եւ մի քանի նորաւարտ բժիշկներ սուլթանի հրամանով ուղարկուել են Վիեննա՝ իրենց մասնագիտական ու-

սումը կատարելագործելու։ Ստեփան Ասլանեանը 21 տարի դասաւանդել[58] է ԿՋԲՎում, որի ամենափայլուն դասախօսներից մէկն էր՝ փայլուն իր բացառիկ դասախօսութիւններով, մասնագիտական խորը իմացութեամբ ու հմտութեամբ։ 1870ին բարձրացւում է միրզիւալի աստիճանի, արժանանում փաշայութեան տիտղոսին եւ փոխադրւում Ռազմական նախարարութիւն եւ դառնում Զինուորական կենտրոնական Մեծ ժողովի Առողջապահական բաժնի անդամ։ Արժանացել է Օսմանիէի եւ Մեջիդիէի տարբեր աստիճանի շքանշանների եւ օտար երկրների կառավարութիւնների պատուանշանների[59]։

1878ի ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ, երբ ռուսական բանակը հասել էր Ադրիանապոլիս՝ մեծ եպարքոս Սաւֆէթ փաշան գնում է այնտեղ՝ նախնական դաշնագրութիւն կնքելու։ Ստեփան փաշա Ասլանեանն իրրեւ բժիշկ-թիկնապահ ընկերակցել է մեծ եպարքոսին։ Ներսէս Պատրիարքի ու բժիշկ եւ հասարակական գործիչ Սերովբէ Վիչէնեանի (Սերվիչէն) խնդրանքով աշխատել է Ռուսական տէրութեան ուշադրութիւնը հրաւիրել հայ ազգի վրայ եւ ջանացել Սան-Ստեֆանոյի պայմանագրի մէջ դնել 16րդ յօդուածը, ըստ որի Օսմանեան կայսրութեան հայկական գաւառների բարեկարգութեան հարցը դրւում էր Ռուսաստանի վրայ։

Ստեփան փաշա Ասլանեանը գործուն մասնակցութիւն է ունեցել ԺԹ. դարի երկրորդ կէսի արեւմտահայութեան հանրային կեանքին։ Թէեւ նա Ազգային Սահմանադրութեան հեղինակներից չէր, սակայն լուռ եւ ծածուկ աջակցել է խմբագրական յանձնաժողովին։ Ընտրուել է ազգային երեսփոխան, եղել Ազգային Ընդհանուր եւ Քաղաքական ժողովներիատենապետ։ Մինչեւ 1891 անդամակցել է նաեւ այդ ժողովներին եւ ունեցել արդիւնաւէտ գործունէութիւն։ Աւելի ուշ, նա ամբաստանուել է թուրքերի կողմից իրրեւ օսմանեան գահի դաւաճան եւ չնորհազուրկ եղել։ Հրաժարուելով զինուորական ասպարէզից՝ կամովին աքսորուել է Եգիպտոս, ապա՝ Ֆրանսիա։ Եգիպտոսում եղել է խըտիւի (փոխարքայի) ընտանեկան բժիշկը։ Միայն Յարութիւն փաշա Տատեանի միջնորդութեան չնորհիւ է կարողացել վերադառնալ Կ.Պոլիս[60]։

Գաբրիէլ փաշա Սեւեան (1822-1900)

Օսմանեան ռազմա-ծովային նաւատորմի առաջին հայ զինուորական բժիշկն էր։ 1849ին փայլուն քննական արդիւնքներով աւարտել է Կ. Պոլսի ԿՋԲՎը։ Եղել է սիրիական ափերում տեղակայուած կայսերական ռազմա-ծովային նաւատորմի գլխաւոր բժիշկը։ Որպէս բժշկապետ տարբեր մարտանաւերում մասնակցել է ռազմական գործողութիւննե-

րի: Համառ եւ բազմավաստակ հայ բժիշկը տէրութեանը մատուցած ծառայութիւնների համար հասել է միրիւրայի գինուորական աստիճանի եւ արժանացել փաշայութեան տիտղոսի: 1865ի հնդախտի մեծ համաճարակի վերացմանն ուղղուած իր արդիւնաւէտ գործունէութեան համար արժանացել է սուլթանական գնահատութեան եւ պարգեւատրուել Օսմանիէի եւ Մեջիտիէի տարբեր աստիճանների շքանշաններով: Անդամակցել է Կ. Պոլսոյ ԿԲԸին, Ռազմա-ծովային Նաւատորմի Բժշկական եւ Բարձրագոյն Դրան Առողջապահական Կայսերական խորհուրդներին: Օսմանեան կայսրութեան կարմիր Մահիկի հիմնադիրներից է[61]: Հեղինակ է գիտական աշխատութիւնների, եւ ունեցել է գրական եւ հասարակական գործունէութիւն: Վարել է Կ. Պոլսի Ս. Գրիգոր Լուսաւորչեան Վարժարանի հոգաբարձութեան ատենապետի պաշտօնը: 50 տարի Օսմանեան տէրութեանը ծառայելուց յետոյ 1897ին Գաբրիէլ փաշա Սեւեանը հանգստի է կոչուել[62]:

Կարապետ փաշա Իսկենտէրեան (1835-1910)

Աւարտել է Կ.Պոլսի ԿՋԲՎը՝ հազարապետի աստիճանով: Դասաւանդել է նոյն վարժարանում: Եղել է Սելանիկում տեղակայուած Օսմանեան բանակի բժշկապետը[63]: Հասել է միրիւրայի աստիճանի եւ արժանացել փաշայի տիտղոսի, Մեջիտիէի Դ. եւ այլ շքանշանների[64]:

Տիգրան փաշա Փեչտիմալճեան (1837-1894)

Մանկագիտական կրթութիւնը ստացել է Փարիզի Բժշկական Համալսարանում: Սուլթան Արդուլ Համիդ Բ.ն (1876-1909) գնահատելով Տիգրան Փեչտիմալճեանի բժշկի տաղանդը՝ նրան դարձրել է իր խորհրդատու բժիշկը: 1869ին ընտրուել է ԿԲԸի անդամ: Յետագայում վարել է նախագահի պաշտօնը: Անդամակցել է նաեւ Ֆրանսիայի Առողջապահական Ընկերութեանը: Գինուորական աստիճանի բարձրացումով արժանացել է փաշայի տիտղոսի: Իր խղճամիտ գործունէութեան համար գնահատուել է թէ՛ ազգային եւ թէ՛ պետական շրջանակների կողմից: Տիգրան փաշա Փեչտիմալճեանը հայ վերածննդի ամենապայծառ դէմքերից էր[65]: Մշտապէս սատարել է ազգային բարեսիրական հաստատութիւններին եւ յատկապէս գուրգուրանքով է վերաբերուել իր ծննդավայր Խասգիւղի Ս. Ներսէսեան Վարժարանին: Աչխատակցել է Կ.Պոլսի ու Կովկասի հայ մամուլին: Որպէս հրապարակագիր Արեւելք, Մասիս եւ Փարոս Հայաստանի պարբերականներում հրատարակել է Արեւմտեան Հայաստանի եւ Կիլիկիայի տնտեսական զարգացման հեռանկարներին առնչուող յօդուածներ: Հրատարակել է նաեւ բժշկութեանը նուիրուած աշխատութիւններ[66]:

Վահան փաչա Մանուէլեան (1847-1902)

Վահան փաչան որդին է համբաւաւոր գիտնական Յակոբիկ Մանուէլեանի: 1872ին աւարտել է Կ. Պոլսի ԿՋԲՎն: Այնուհետեւ կառավարութեան կողմից ուղարկուել է Փարիզ՝ մասնագիտական ուսումը կատարելագործելու[67]: 1880ին կարգւում է Կ. Պոլսի Ախտաբանական Բուժարանի ուսուցչապետ Միքայէլ Խորասանճեանի օգնական բժիշկը: Փորձառու եւ հմուտ դասախօսի յատկութիւններով օժտուած Վահան Մանուէլեանը եղել է ԿՋԲՎի առաջնակարգ մանկավարժներից: Եղել է պալատական բժիշկ եւ թուրք աւագանու մօտ մեծ հռչակ եւ համբաւ է վայելել[68]: 1900ին հասել է միրղիւալի աստիճանի եւ ստացել փաչայի տիտղոս: Երկար տարիներ Գուգկունճուկի եւ Օրթագիւղի Թաղական Խորհուրդների ատենապետն էր[69]:

Անտոն փաչա Նաֆիլեան (1834-1912)

1854ին հարիւրապետի աստիճանով աւարտում է Կ.Պոլսի ԿՋԲՎն: Ղրիմի պատերազմի ժամանակ ծառայել է օսմանեան բանակում, իսկ այնուհետեւ ծառայութիւնը շարունակել է Կրետէում: 1858ին մեկնել է Փարիզ եւ ուսումը շարունակել տեղի Բժշկական համալսարանում: 1863ին վերադարձել է Կ.Պոլիս եւ նշանակուել սուլթանի անձնապահ գնդի բժիշկ: 1869ին ծառայութեան մէջ է մտնում ԿՋԲՎի մաս կազմող Հայդարփաշայի հիւանդանոցում: 1877ին ուղարկուում է թուրք-սերբական ռազմաճակատ: 1887ին սուլթանական հրամանով Անտոն Նաֆիլեանը ԿՋԲՎի թուրք ուսանողների ստուար մի խմբի բժշկութեան տարբեր ճիւղերում համալրելու նպատակով՝ տանում է Փարիզ: 1891ին վերադառնում է Կ.Պոլիս եւ ծառայութեան անցնում Հայդարփաշայի զինուորական հիւանդանոցում, որպէս բժշկապետ: Անտոն փաչան երբեք չի դասախօսել Կ.Պոլսի ԿՋԲՎում, սակայն հիւանդանոցներում հիւանդների կողքին վարժարանի ուսանողներին դասաւանդել է գործնական վիրաբուժութիւն: Երկու անգամ ընտրուել է ԿԲԼի անդամ: 1887ին բարձրացել է ֆէրիքի աստիճանի եւ արժանացել փաչայութեան տիտղոսի: Սուլթանական հրամանագրով արժանացել է Մէճիտիէի, Օսմանիէի տարբեր կարգի ակնառու պատուանշանների[70]:

Տիրան փաչա Փափազեան (1858-1926)

1882ին աւարտել է Կ.Պոլսի ԿՋԲՎն: Ծառայել է զինուորական տարբեր հիւանդանոցներում եւ աստիճանաբար ունենալով զինուորական աստիճանի բարձրացում՝ արժանացել է փաչայի տիտղոսի: 1912ին Բալկանեան պատերազմի ժամանակ ծառայել է Ռոդոսթօ եւ Քըրքլարելի քաղաքներում տեղակայուած ճակատային հիւանդանոցներում: Ցետա-

գալ տարիներին գտնուել է Բաղդադում եւ Դամասկոսում՝ իբրեւ բժշկապետ օսմանեան Գ. զօրաբանակի։ Ա. աշխարհամարտի աւարտից յետոյ հանգստի է կոչուել[71]։

Տիգրան փաշա Պապայեան (1861-1939)

1882ին աւարտել է ԿՋԲՎն։ Եղել է արքունի բժիշկ։ 1893ին Բեռլին մեկնած կառավարական պատուիրակութեան կազմում էր։ 1902ին ստացել է միրմիրանի գինուորական աստիճան եւ փաշայի տիտղոս։ Անդամակցել է Ս. Փրկիչ Ազգային Հիւանդանոցի հոգաբարձութեանը[72]։

Ճակոբ բէյ Տաւուտեան (Տաւուտ բէյ) (1813-1878)

1832ին ուսանել է Պիզայի Բժշկական Համալսարանում, ապա վիրաբուժութիւն ուսումնասիրել Փարիզի Բժշկական Համալսարանում։ 1840ին վերադարձել է Կ.Պոլիս եւ դասախօսական պաշտօնի անցել ԿՋԲՎում։ 1856ին ընտրուել է ԿԲԸի անդամ[73]։ Խմբագրել է ֆրանսերէն *Gazette Medicale d'Orient* բժշկական պարբերաթերթը։ 1861ին նշանակուել է Լեռնալիբանանի ընդհանուր կառավարիչ Արթին փաշա Տաւուտեանի բժշկական տեսուչ եւ խորհրդական։ 1865ին վերադառնալով Կ.Պոլիս՝ կարգուել է Ս. Ճակոբ հիւանդանոց-անկելանոցի բժշկապետ։ Ունեցել է միրալայի գինուորական աստիճան եւ բէյի տիտղոս[74]։

Գասպար բէյ Սինապեան (1814-1872)

Գասպար բէյ Սինապեանը արքունի դեղապետ Գէորգ Սինապեանի որդին է։ Մասնագիտական կրթութիւն է ստացել Պիզայի եւ Փարիզի Բժշկական Համալսարաններում։ 1845ին Կ.Պոլիս վերադառնալուց անմիջապէս յետոյ սկսել է դասաւանդել Կ.Պոլսի ԿՋԲՎում։ ԿԲԸի հիմնադիրներից է, որի նախագահն է եղել 1863ին[75]։ Որպէս Առողջապահական Բարձրագոյն Խորհրդի անդամ՝ մեծ մասնակցութիւն է ունեցել 1865ի հնդախտի համաճարակի վերացման գործին։ Հակառակ իր կամքին եւ կոչմանը՝ նշանակուել է Պետական Բարձրագոյն Խորհրդի վճռաբեկ Ատեանի անդամ։ Եղել է վարչապետ Ալի փաշայի անձնական բժիշկը եւ ծառայել Վալիդէ Սուլթանուհու (մայր սուլթանուհի) մօտ։ Ունեցել է գնդապետի գինուորական աստիճան։ Սինապեանը նշանաւոր է եղել հայ կաթոլիկ հասարակութեանը մատուցած ծառայութիւններով։ Հեղինակ է բժշկութեանը նուիրուած ուսումնասիրութիւնների[76]։

Մկրտիչ բէյ Բառլատեան (1822-1873)

Գերազանց արդիւնքներով աւարտել է Կ.Պոլսի ԿՋԲՎն։ Կ.Պոլսի եւ կայսրութեան տարբեր վայրերի գինուորական հիւանդանոցներում ու զօրամասերում ծառայել է որպէս գինուորական բժիշկ։ 1863ին ստացել է միրալայի աստիճան եւ ուղարկուել Բաղդադ՝ որպէս տեղի կայսերա-

կան բանակի եւ զինուորական հիւանդանոցի բժշկապետ եւ չուրջ 10 տարի մնացել այդ ծառայութեան մէջ[77]։

Ֆերուխան Բարունակ բէյ Քրթիկեան (Քռթիկեան, 1824-1869)

1847ին Կ.Պոլսի ԿՋԲՎն աւարտելուց անմիջապէս յետոյ ծառայութեան մէջ է մտնում Հայդարփաշայի եւ Մանասթրրի զինուորական հիւանդանոցներում։ 1853-1859 Մանասթրրի Զինուորական Հիւանդանոցում վարում է բժշկապետի պաշտօնը։ Իր մասնագիտական հմտութեան շնորհիւ մեծ համբաւ եւ հեղինակութիւն է ձեռք բերել։ 1855ին Օսմանեան կառավարութիւնը Ֆերուխանի անձնուէր ծառայութիւնները գնահատելով՝ նրան շնորհել է միրալայի աստիճան եւ այնուհետեւ տեղափոխել Շումնայում տեղակայուած կայսերական զօրաբանակ եւ նշանակել նրան բժշկապետի պաշտօնում։ Անդամակցել է ԿԲԸին եւ Արքունի Բժշկական Ժողովին։ 1865ի հնդախտի համաճարակի վերացման համար ստեղծուած յանձնաժողովի աշխատանքներին իր գործուն մասնակցութեան եւ անբասիր ծառայութիւնների համար գնահատուել է սուլթանի կողմից՝ արժանանալով Մեջիդիէի Գ. կարգի պատուանշանի[78]։

Բարունակ բէյ Քրթիկեանը հաւասար եռանդով կատարել է ազգային եւ պետական պարտականութիւնները։ 1867ին եղել է Սուրբ Փրկիչ Ազգային Հիւանդանոցի լիազօր վերատեսուչը եւ մասնակցել այնտեղ տեղ գտած թերութիւնների վերացման աշխատանքներին։ Մասնակցել է նաեւ Սահմանադրական Յանձնաժողովի աշխատանքներին։ Անդամակցել է Ուսումնական Խորհրդին եւ վարել Քաղաքական Ժողովի ատենապետի պաշտօնը։ Որպէս հրապարակագիր՝ Բարունակ բէյ Քրթիկեանը հանդէս է եկել Մասիս եւ Հայաստան պարբերականներում։ Հեղինակ է Ճանապարհորդութիւն ի Բարելոն ընդ Հայաստան ուղեգրական գործի[79]։

Յակոբ բէյ Յովհաննէսեան (1826-1859)

Նա Կ.Պոլսոյ ԿՋԲՎի առաջին շրջաւարտներից է։ Սուլթանական բարձր հրամանով կարգուել է ԿՋԲՎի դասախօս։ Վարել է նաեւ Շումնայում տեղակայուած կայսերական բանակի բժշկապետի պաշտօնը։ Հասել է միրալայի աստիճանի եւ ստացել բէյի տիտղոս։ Պաշտօնավարել է նաեւ Սուրբ Փրկիչ Ազգային հիւանդանոցում՝ որպէս բժշկապետ[80]։

Յովհաննէս բէյ Շիմշիրեան (՞-1895)

Կ.Պոլսոյ ԿՋԲՎի շրջանաւարտներից է։ Որպէս զինուորական բժիշկ ծառայել է Ջաթալճայում տեղակայուած գնդում, եմէնի ռազմաճակատային գծում։ Մասնակցել է 1877-1878ի ռուս-թուրքական պատերազ-

մին եւ վիրաւորուել։ Օսմանեան բանակին մատուցած ծառայութեան համար հասել է միրայաի աստիճանի եւ արժանացել ոսկի տիտղոսի[81]։

Յակոբ բէյ Խանտանեան (1834-1898)

Հարիւրապետի աստիճանով 1860ին աւարտում է ԿՋԲՎն։ Պաշտօնավարել է Կ.Պոլսի մի շարք զինուորական հիւանդանոցներում։ Զինուորական եւ քաղաքային վարժարաններում դասաւանդել է դատական բժշկութիւն։ Պատրաստել է դատական բժշկութեանը նուիրուած դասագրքեր, որոնցով երկար շրջան ուսանում էին բժշկական վարժարանների թուրք ուսանողները։ Եղել է Առողջապահական Բարձրագոյն Խորհրդի ընդհանուր քարտուղարը[82]։ Ըստ թուրք պատմաբան Ռըզա Թահսինի՝ Յակոբ բէյ Խանտանեանը կարող եւ բժշկութեան ասպարէզում կատարեալ համբաւ ցուցաբերած պատուական անձնաւորութիւն էր։ Ունէր միրայաի զինուորական աստիճան եւ ոսկի տիտղոս[83]։

Կոմիտաս բէյ Մինասեան (1837-1903)

Մասնագիտական կրթութիւնը ստացել է Կ.Պոլսի ԿՋԲՎում։ 1859ից որպէս զինուորական բժիշկ ծառայել է կայսրութեան տարբեր վայրերում տեղակայուած զօրամասերում։ Իր խղճամիտ եւ անբասիր ծառայութեան համար մեծ հեղինակութիւն եւ փառք է վայելել ու հասել գնդապետութեան աստիճանի։ Օրէնագէտ բժշկի պաշտօնով 1871-1875 ծառայել է Օսմանեան կայսրութեան Ոստիկանութեան նախարարութիւնում։ Անյայտ պատճառներով հեռացել է պաշտօնից։ 1878ին հրաւիրուել է Ռազմական նախարարութիւն, ուր եւ պաշտօնավարել է մինչեւ իր մահը[84]։ Մամուլում հանդէս է եկել ֆրանսերէն բանաստեղծութիւններով։

Յովհաննէս բէյ Թապիպեան (1845-1894)

Փայլուն արդիւնքներով աւարտել է ԿՋԲՎն եւ մրցոյթում յաղթելով՝ կառավարութեան կողմից ուղարկուել Վիեննա՝ մասնագիտական ուսման մէջ խորանալու։ Վերադարձին սկսել է դասախօսել ԿՋԲՎում։ Իր մասնագիտական համբաւը նախանձ է յարուցել այդ ճիւղի մէկ այլ թուրք դասախօսի մօտ։ Դա պատճառ է հանդիսացել, որ նրան հեռացնեն վարժարանից եւ ուղարկեն զինուորական ծառայութեան Շքոտրա քաղաքը (Ալբանիա), ուր Թապիպեանը տաս տարի (1875-1885) ծառայել է որպէս տեղի հիւանդանոցի բժշկապետ։ ԿՋԲ Վարժարանը զգալով ախտային անդամագննութեան մասնագէտի խիստ պակասը՝ Յովհաննէս Թապիպեանին կրկին հրաւիրում է աշխատանքի։ Դասաւանդել է նաեւ Քաղաքային Բժշկական Վարժարանում[85]։ Ունեցել է մի-

բայազի գինուորական աստիճան։ Փաշայութիւն ստանալու նախօրեակին յանկարծամահ է լինում[86]։

Տիգրան բէյ Աճէմեան (1852-1913)

1874ին հարիւրապետի աստիճանով աւարտել է Կ.Պոլսի ԿՋԲվն եւ չատ չանցած կառավարութեան կողմից ուղարկուել Վիեննա՝ մասնագիտական կրթութեան մէջ խորանալու։ 1877ին վերադառնում է Կ.Պոլիս եւ պաշտօնավարում տարբեր հիւանդանոցներում։ Այնուհետեւ դասախօսական պաշտօնի անցնում ԿՋԲվում։ Վարել է ԿԲՀի փոխատեսչապետի պաշտօնը։ Իր ժամանակի ամենաճարտար եւ համբաւաւոր ակնաբոյժն էր։ Շուրջ 30 տարի դասախօսել է ԿՋԲվում՝ թուրքական բժշկութեան համար պատրաստելով բազմաթիւ մասնագէտներ։ Այս բազմամեայ մանկավարժական գործունէութիւնն ըստ արժանւոյն չի գնահատուել։ Փաշայի տիտղոսին արժանանալու փոխարէն՝ նրան զրկել են իր պաշտօնից, որից վշտահար Աճէմեանը վախճանուել է միրայազի աստիճանում։ Թողել է ակնաբուժութեանը նուիրուած հրատարակութիւններ։ Վարել է Ագգային Երեսփոխանական ժողովի եւ Ուսումնական Խորհրդի ատենապետի պաշտօնները[87]։

Յակոբ բէյ Տատրեան (1853-1936)

1880ին աւարտել է ԿՋԲվն։ Տաս տարի գինուորական ծառայութեան մէջ է գտնուել Բաղդադի, Մուսուլի, Բասրայի գինուորական հիւանդանոցներում[88]։ Պաշտօնավարել է նաեւ Թրակիայի՝ Քըրքլարելիի եւ Զորլուի գինուորական հիւանդանոցներում։ Եղել է Մարմարա-էրէյլիի գինուորական հիւանդանոցի բժշկապետը։ Մասնակցել է Բալկանեան պատերազմին։ Ա. Աշխարհամարտի առաջին երկու տարիներին վարել է Սելիմիէ հիւանդանոց-զօրանոցի բժշկապետի պաշտօնը։ Ունէր միրայազի կոչում։ Փորձառու եւ հեղինակաւոր բժիշկի համբաւ է ունեցել։ Արքունիքի եւ ընդհանուր սպայակոյտի կողմից պատուրուած է շքանշաններով[89]։

Սարգիս բէյ Պէրպէրեան (1857-1945)

Աւարտել է ԿՋԲվն։ Եղել է Թոփգափուի Զինուորական Հիւանդանոցի բժշկապետը։ Բալկանեան պատերազմի եւ Ա. Աշխարհամարտի ժամանակ որպէս գինուորական բժիշկ ծառայել է ճակատային տարբեր գինուորական հիւանդանոցներում։ Երկար ժամանակ ծառայել է Սիրիայի, մասնաւորապէս Եմէնի ռազմաճակատային գծում[90]։

Արթին բէյ Տեւլէթեան (1852-1937)

1884ին աւարտել է Կ.Պոլսի ԿՋԲվն։ Մեծ ծառայութիւններ է մատուցել թուրքական բանակին։ 23 տարի եղել է էդիրնէի գինուորական

հիւանդանոցի բժշկապետը, իսկ 1910ից վիրաբուժապետը՝ Հայդարփաշայի զինուորական հիւանդանոցի: Բալկանեան պատերազմի ժամանակ ծառայել է Բ. գօրաբանակում որպէս բժշկապետ, իսկ Ա. Աշխարհամարտի տարիներին եղել է Գատըգիւղի զինուորական հիւանդանոցի բժշկապետը: Ունեցել է գնդապետի աստիճան: Իրեն առաջարկուել է էդիրնէ նահանգի յիւայի փաշայութիւնը (գօրապետութիւնը), սակայն տարիքի պատճառով հրաժարուել է:[91]

Գրիգոր բէյ Թագուորեան (?- 1884)

Մասնագիտական կրթութիւն ստացել է Կ.Պոլսի ԿՋԲՎում եւ Փարիզի Բժշկական Համալսարանում: Ծառայել է երկրի տարբեր վայրերում տեղակայուած օսմանեան բանակի գօրամիաւորումներում եւ զինուորական հիւանդանոցներում: Հասել է միրալայի աստիճանի եւ արժանացել բէյի տիտղոսի[92]:

Արթին բէյ Հալվաճեան (1865-1915)

Սովորել է ԿՋԲՎում: Երկար տարիներ ծառայել է Թուրքական բանակում եւ զինուորական հիւանդանոցներում: Իր խղճամիտ ծառայութեան համար գնահատուել է Ռազմական նախարարութեան կողմից եւ արժանացել միրալայի կոչմանն ու բէյի տիտղոսին: Ա. Աշխարհամարտի ժամանակ որպէս Ե. գօրագնդի բժշկապետ՝ ուղարկուում է Կովկասեան ռազմաճակատ: Այս ճակատում թուրքական բանակի կրած պարտութիւնից յետոյ, կասկածելի համարելով ռուսական սահմանագլխում հայ զինուորական բժիշկների ներկայութիւնը՝ ուղարկուել է Խարբերդ-Մեզիրէ, ուր պարտաճանաչ եւ իր գործին գիտակից համուտ բժիշկը մեծապէս օգտակար է եղել Թուրքական բանակին, մասնաւորապէս բծաւոր տենդի համաճարակի օրերին՝ հազարաւոր թուրք զինուորների կեանքեր փրկելով: Արժանացել է տեղի զինուորական իշխանութիւնների գնահատանքին: Սակայն Արթին բէյ Հալվաճեանը կիսելով իր հայրենակիցների ճակատագիրը՝ նահատակուել է 1915ին[93]:

Ճակոր բէյ Պէկեան (?-1928)

1869ին աւարտել է ԿՋԲՎն: Աւելի քան կէս դար եղել է զինուորական ծառայութեան մէջ: Հասել է միրալայի զինուորական աստիճանի: 1891-1894 անդամակցել է Ս. Փրկիչ Ազգային Հիւանդանոցի հոգաբարձութեանը: Անդամակցել է նաեւ Բերայի Թաղական Խորհրդին[94]:

Մինաս բէյ Աւետիսեան (1849-?)

Ուսանել է Իտատիէ Զինուորական վարժարանի Անասնաբուժութեան Բաժնում: Երեսուն տարի շարունակ դասաւանդել է Զինուորական Անասնաբուժական վարժարանում: Երկրին եւ օսմանեան բանա-

կին մատուցած ծառայութիւնների համար հասել է միրաշախի աստիճանի: 1903ին Համիդ Բ-ի դէմ անյաջող մահափորձի օրը Մինաս բէյը իր պաշտօնէ ընկերակցում էր հեծեալ գնդին: Իր հայ լինելու պարագան պատճառ է դառնում նրա ձերբակալութեան եւ աքսորին: 1910ին Դամասկոսից վերադառնում է եւ ստանձնում իր նախկին պաշտօնները: Անատնաբուժական Վարժարանի ուսանողների համար պատրաստել է անատնաբուժութեանը նուիրուած ձեռնարկներ, որոնցով երկար չրջան ուսանել են թուրք ուսանողները[95]:

ՋԻՆՈՒՈՐԱԿԱՆ ԿՈՉՈՒՄ ՈՒՆԵՑՈՂ ՀԱՅ ՊԱՇՏՕՆԵԱՆՆԵՐ

ԺԹ. դարի կէսերից հայերի առջեւ պետական գործունէութեան լայն ասպարէզ բացուեց, երբ կայսրութիւնը փորձեց սերտացնել իր յարաբերութիւնները Եւրոպայի հետ եւ Բարձրագոյն Դուռը, հետեւելով եւրոպական երկրներին, սկսեց արդիականացնել իր վարչական համակարգը: Ի թիւս միւս գերատեսչութիւնների՝ հայերը պատասխանատու պաշտօններ գրաւեցրին նաեւ Նաւատորմի եւ Ռազմական նախարարութիւններում: Նրանցից ոմանք իրենց գործունէութեան ընթացքում արժանացել են գինուորական բարձր կոչումների:

Յովսէփ Վարդանեան (Վարդան փաշա) (1815-1879)

Երիտասարդ տարիքում պետական ծառայութեան մէջ է մտնում օսմանեան Նաւատորմի նախարարութիւնում: Ստացել է միրմիրանի գինուորական աստիճան եւ փաշայի տիտղոս: Ղրիմի պատերազմի (1853-1856) ժամանակ վարել է օսմանեան նաւատորմի Ա. թարգմանի պաշտօնը: 25 տարի գինուորական ծառայութեան մէջ մնալուց յետոյ անցել է քաղաքացիական պաշտօնների[96]: Օսմանեան տարբեր նախարարութիւններում վարել է պատասխանատու պաշտօններ եւ իր օգտաշատ գործունէութեան համար արժանացել բէյի տիտղոսի: Նրա կուրծքը զարդարում էին Օսմանիէի եւ Մէջիտիէի տարբեր կարգի եւ Եւրոպական մեծ տէրութիւնների կառավարութիւնների կողմից չնորհուած չքանչանները[97]:

Յովսէփ Վարդանեանը ժամանակի ամենագարգացած, լեզուների գիտակ, եւրոպական գրականութեանն ու մշակոյթին քաջատեղեակ այն անձնաւորութիւնն էր, որ աւելի քան 25 տարի փայլել է հայ հանրային կեանքում որպէս հրապարակախօս եւ խմբագիր: Հիմնականում հայատառ թուքերէն լեզուով հրատարակել է գեղարուեստական եւ պատմագիտական արժէքաւոր երկեր[98]:

Անտոն Եաւէր փաշա Թրնկրրեան (1812-1908)

Ինքնակրթութեամբ տիրապետել է ֆրանսերէն, իտալերէն, յունարէն, թուրքերէն լեզուներին: 24 տարեկանում մտել է պետական ծառայութեան մէջ՝ աշխատելով Բարձրագոյն Դրան Թարգմանչաց Դիւանում, այնուհետեւ՝ Շոգենաւերի Վարչութիւնում: Ղրիմի պատերազմի ժամանակ օսմանեան ընդհանուր զօրքերի հրամանատար էօմէր փաշայի քարտուղարն էր: 1855ին ստանում է ռազմա-ծովային նաւատորմի միրալայի աստիճան: 1855-1856 Թրնկրրեանին է յանձնւում Շոգենաւերի Ընդհանուր Վարչութիւնը եւ Արքունի Նաւարանի Վերատեսչութիւնը: 1862ին արժանանում է միրլիւայի գինուորական կոչմանը: 1864ին ընտանձնում է Ռազմական նախարարութեան Օտար Լեզուների Թղթակցութեան Դիւանի Տնօրէնի պաշտօնը: 1870-1871 անդամակցում է Պետական Խորհրդին: 1875-1876 հասել է Ռումելիի պէյլէրպէյի աստիճանի: Վարել է նաեւ օսմանեան Նամակատարութեան եւ Հեռագրական Նախարարի պաշտօնը եւ կարեւոր բարեկարգութիւններ մտցրել այս ապարէգում: 1881ին դարձել է քննիչ Հանրային Պարտուց Վարչութեան, իսկ 1903ին՝ Եւեմտական Բարձրագոյն Խորհրդի անդամ[99]: Անտոն փաշա Թրնկրրեանը 58 տարի ծառայել է Օսմանեան տէրութեանը: Օսմանեան կայսրութեան եւ օտար երկրների կառավարութիւնների կողմից արժանացել է Մէճիտիէի եւ Օսմանիէի տարբեր կարգի, Պատուոյ Լեգէոնի, Ս. Մաւրիկիոսի, Ս. Ղազարի եւ այլ շքանշանների[100]:

Թորոս բէյ Գիւսակը նոյնպէս օսմանեան նաւատորմի պաշտօնեայ էր եւ ունէր միրալայի աստիճան[101]:

Լեռնալիբանանի հայազգի կառավարիչներ Կարապետ Արթին փաշա Տաւուտեանը, Յովհաննէս փաշա Գուլումճեանը ունեցել են միւշիրի (մարաջախտ) կոչում: Մինչ Լեռնալիբանանի կառավարչի պաշտօնի ստանձնումը, նրանք վարել են դիւանագիտական պաշտօններ եւ չեն ունեցել գինուորական կոչումներ: Թերեւս կարեւոր պայման էր, որ Լեռնալիբանանի կառավարիչներն ունենան գինուորական աստիճան, մանաւանդ, որ այս տարածաշրջանը գտնուել է համայնքային գինուած բախումների մէջ:

Կարապետ փաշա Տաւուտեան (1816-1873)

Երկար ժամանակ դեսպանական պաշտօններ է վարել Եւրոպայի երկրներում եւ դիւանագիտական շրջանակներում մեծ հեղինակութիւն վայելել: Եւրոպայի հինգ մեծ տէրութիւնների եւ կայսրութեան կողմից կազմուած յանձնաժողովը 1861ին Տաւուտեանին նշանակում է ինքնավար Լեռնալիբանանի ընդհանուր կառավարիչ: Նրան չնորհւում է մի-

չիրի կոչում եւ փաշայի տիտղոս: Կայսրութեան մէջ նա առաջին քրիստոնեան էր, որը արժանացել է մարշալախտի բարձր կոչմանը:

Իր պաշտօնավարութեան շրջանում Տաւուտեանը վարել է Լեռնալիբանանի ինքնուրոյնութիւնը պահպանելու, կրօնական հակամարտութիւնները մեղմացնելու, առեւտրական, տնտեսական եւ կրթա-մշակութային վերելքը խթանելու քաղաքականութիւն: Յետագայում նրան վստահւում է կայսրութեան Հասարակական կառոյցների Նախարարի պաշտօնը: Ի թիւս միւս օգտաշատ ձեռնարկների՝ նա կարողացել է կազմակերպել Ասիան եւ Մերձաւոր Արեւելքը Եւրոպային կապող Ռումելիի երկաթուղու շինարարութիւնը, որը կայսրութեան տնտեսական եւ քաղաքական կեանքում բացառիկ նշանակութիւն է ունեցել[102]:

Տաւուտեանը բազմակողմանի գարգացման տէր անձնաւորութիւն էր: Հին գերման ցեղերի օրէնքներին նուիրուած իր գիտական ծաւալուն ուսումնասիրութեան համար Գերմանիայի կանցլէրի կողմից նա ստացել է յատուկ մրցանակ եւ ընտրուել Բեռլինի Գիտութիւնների Ակադեմիայի անդամ[103]:

Որպէս պետական բարձր պաշտօնեայ եւ արժէքաւոր քաղաքագէտ նա արժանացել է շքանշանների. 1867ին Նապոլէոն Գ.ն նրան շնորհել է Պատուոյ Լեգէոնի պատուանշանը: Օսմանեան կառավարութիւնից ստացել է տարբեր կարգի շքանշաններ, Օսմանիէի մեծ ժապաւէնը, իսկ Հռոմի Պապը նրան շնորհել է Մեծն Գրգորի Ասպետութեան առաջին կարգի շքանշանը[104]:

Յովհաննէս փաշա Գուլումճեան (1858-1933)

Սովորել է Կ.Պոլսի Վիեննական Մխիթարեանների Վարժարանում եւ Փարիզի Ցիտուսեանների հռչակաւոր Vaugirard կրթական հաստատութիւնում: Կ.Պոլիս վերադառնալով՝ մտել է պետական ծառայութեան: Պատասխանատու պաշտօններ է վարել է Արտաքին Գործոց նախարարութիւնում: 1899-1908 եղել է Հռոմում օսմանեան դեսպանատան Ա. քարտուղարը, այնուհետեւ՝ Իտալիայում օսմանեան գործերի հաւատարմատարը: 1908ին վերադարձել է Կ.Պոլիս եւ ընտրուել Պետական Խորհրդի անդամ եւ նոյն թուականից վարել Արտաքին Գործոց փոխնախարարի պաշտօնը: 1912ին Գաբրիէլ Նորատունկեանը նշանակւում է կայսրութեան Արտաքին Գործոց Նախարար: Տեսնելով, որ Արտաքին Գործոց Նախարարութիւնում հայերի բարձր դիրքը կարող է թուրքերի նախանձը գրգռել՝ այս երկու բարեկամները ցուցաբերում են փոխըմբռնում. Գուլումճեանը հրաժարւում է Արտաքին Գործոց նախարարութիւնում գրաղեցրած իր պաշտօնից եւ ընդունում Լեռնալրանանի կա-

ռավարչի պաշտօնը, որը ժամանակ առաջ մերժել էր։ Նրա թեկնածութիւնը միաձայն ընդունուել է Եւրոպական մեծ տէրութիւնների կողմից[105]։ Գուլումճեանին չնորհուում է միւշիրի կոչում եւ փաշայի տիտղոս։ Այս պաշտօնը նա ստանձնել է քաղաքական խառնակ վիճակում։ Երեք տարուայ պաշտօնավարութեան շրջանում իրականացրել է հինգ կարեւոր բարեկարգութիւններ՝ այսպիսով օգտակար լինելով Լեռնալիբանանի ժողովրդին։ 1915ին Բարձրագոյն Դուռը չեղեալ է յայտարարում Լեռնալիբանանի առանձնաշնորհեալ կարգավիճակը եւ Գուլումճեանը վերադառնում է Կ.Պոլիս, ընտրուում օսմանեան Մերակոյտի անդամ, սակայն հրաժարուել է այս պաշտօնից՝ չցանկանալով առնչութիւն ունենալ այդ արիւնոտ կառավարութեան հետ, եւ մեկնել Հռոմ[106]։

Օսմանեան բանակում ծառայած հայերից միւշիրի գինուորական կոչում է ունեցել նաեւ օսմանեան ողջ բանակի գլխաւոր դեղագործ Ֆերդի փաշա Թերճիմանեանը[107]։

ՀԱՅԵՐԻ ԶԻՆՈՒՈՐԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՐՑԸ

Հայ-թուրք համակեցութեան պատմութեան ընթացքում եղել են բացառիկ, եզակի դէպքեր, երբ օսմանեան իշխանութիւնները դիմել են հայերի ռազմական օգնութեանը։ Ջալալիների ապստամբութեան ժամանակ, երբ Դելի Հասանը 1600ին յարձակուել էր Սերաստիայի վրայ, տեղի կառավարիչ փաշան, չունենալով բաւական չափով կանոնաւոր զօրք, զինում է քաղաքի բնակիչներին, այդ թւում նաեւ հայերին։ Քաղաքացիք կռւում են, սակայն պարտուելով՝ ենթարկուում են ջալալիների վրէժխնդրութեանը[108]։

1787ին, երբ պատերազմ ծագեց Օսմանեան կայսրութեան եւ Աւստրիայի ու նրա գինակից Ռուսաստանի միջեւ՝ օսմանեան բանակը զօրացնելու նպատակով մեծ եպարքոս Եուսուֆ փաշան աննախընթաց որոշում է կայացնում քրիստոնեաններին զինուորագրել։ Օրուայ պատրիարք Զաքարիա Կաղգուանցին ստիպուած էր համաձայնուել եւ չորս տարի տեւած պատերազմի ընթացքում իւրաքանչիւր տարի բանակին տրամադրել պահանջուած լաւ պատերազմող 1000ական գինուոր[109]։

1839ի Նոյեմբերի 9ին սուլթան Աբդուլ Մեջիդը (1839-1861) Գիւլհանէի արքայական պալատում հռչակեց օսմանեան բարենորոգումների առաջին հռովարտակը՝ Գիւլհանէի Հաթթ-ը Շերիֆը (Վարդաստանի հռովարտակը), որը ծանօթ է Թանզիմաթ անունով։ Այն կայսրութեան բոլոր հպատակներին, առանց կրօնի եւ ցեղի խտրականութեան, խոստանում էր հաւասարութիւն, կեանքի եւ գոյքի ապահովութիւն, տուր-

քերի եւ հարկերի արդար բաշխում եւ կանոնաւոր գինուորագրութիւն[110]: Դա նշանակում էր, որ քրիստոնեաները կարող էին անարգել մուտք գործել օսմանեան բանակի շարքերը: Սակայն Բարձրագոյն Դուռը հրաժարուեց քրիստոնեաների գինուորագրութեան գաղափարից եւ չարունակեց գանձել գինուորական տուրքը նախ՝ *իյանէ-ի* ապերիէ (ժանդակութիւն բանակին) եւ ապա՝ *բեդէլ-ի* ապերիէ (գինուորագրութեան փոխարէն) անուններով[111]:

1847ին հայերը գինուորական ծառայութեան կանչուեցին կառավարութեան կողմից, երբ օսմանեան բանակը երկրի արեւելեան նահանգներում պայքարում էր քուրդ ինքնիշխան ցեղապետերի դէմ[112]: Հայերի մասնակցութիւնը քրդերի դէմ մղուած կռիւներում բխում էր դարերով կուտակուած գայրոյթից, քանզի հայ գիւղացիների կեանքի, ունեցուածքի եւ պատուի ապահովութիւնը կախուած էր քուրդ ցեղապետերի քմահաճոյքից[113]:

1864ին բացուեց *Հարբրիէի* Գինուորական Վարժարանը, որը նախատեսուած էր նաեւ ոչ-մահմեդականների համար: Սուլթան Աբդուլ Ազիզի (1861-1876) հրամանով հինգ հայ երիտասարդներ ընդունուեցին վարժարան: Սակայն նրանց թոյլ չտրուեց հարիւրապետի աստիճանից բարձրանալ: Մինչեւ 1908 *Հարբրիէի* գինուորական այս վարժարանի դռները փակ մնացին հայերի համար[114]:

1877ի ռուս-թուրքական պատերազմում մեծ կորուստներ կրելով՝ Օսմանեան կառավարութիւնը հարկաւոր համարեց զօրք հաւաքագրել նաեւ իր հպատակ քրիստոնեայ ազգերից եւ դիմեց նրանց ներկայացուցիչ պատրիարքներին[115]: Կ.Պոլսի Ագգային Երեսփոխանական Ժողովի 1877ի Դեկտեմբերի 14ի նիստի մասնակիցների ստուար մեծամասնութիւնը մերժեց գոհացում տալ կառավարութեան պահանջին, թէեւ եղան նաեւ այդ որոշման ընդդիմադիրներ: Կառավարութեան գինուորագրութեան առաջարկի հանդէպ Կ.Պոլսի Ագգային Երեսփոխանական Ժողովի այս յանդուգն դիրքը գայրոյթ յառաջացրեց օսմանեան կառավարող շրջանակներում: Ագգային Ժողովի պատմական այս նիստում արտայայտուած տրամադրութիւնները խանդավառութեան ալիք ստեղծեցին բակում հաւաքուած ժողովրդի մօտ[116]:

1878ից հինգ տարի առաջ Ագգային Երեսփոխանական Ժողովում գաւառներում հարստահարութիւնների հարցը քննարկելիս՝ կազմուած յանձնաժողովի անդամների մեծամասնութիւնը գտաւ, որ *բեդէլ-ի* ապերիէ հարկի պատճառով ժողովուրդը չատ է հարստահարւում ուստի դրա փոխարէն արժէ որ գինուոր տրուի օսմանեան բանակին: Այդ օրե-

րի պատրիարք Մկրտիչ Խրիմեանը մերժեց այդ գաղափարը՝ հարցը թողնելով ապագային, երբ ապահովուի քրիստոնեաների եւ մահմեդականների հաւասարութիւնը բանակում[117]:

Օսմանեան իշխանութիւնները քաջ գիտակցում էին, որ բանակում չէր կարող լինել հաւասարութիւն: Դեռ սուլթան Մահմուդ Բ.ն (1808-1839) երկրի մահմեդականների վրայ ծանրացած զինուորական ծառայութեան պարտականութեան բեռը թեթեւացնելու նպատակով մտադրւում է կայսրութեան հպատակ բոլոր ազգերի համար պարտադիր զինուորագրութեան օրէնք սահմանել: Այդ, եւ մասնաւորապէս, հայերի զինուորագրութեան խնդրի շուրջ 1839ի Ապրիլի 5ին Մալաթիայից Գերմանիա՝ իր բարեկամին ուղղուած նամակում Մահմուդ Բ.ն յայտնում է այն տեսակէտը, որ Անատոլիայի հայերը կարգապահութեան սովոր, չափաւոր, ուժեղ եւ կորովի ազգ են եւ արաբներից ու մահմեդական քրդերից առաւել պիտանի են Օսմանեան պետութեանը, սակայն հայերը կը ճգմուեն մահմեդականներից կազմուած գօրամիաւորումներում, կը չքանայ նրանց եռանդը եւ յառաջխաղացման ամէն ցանկութիւն, ուստի արդիւնաւէտ կարող էր լինել զուտ հայերից կազմուած առանձին ջոկատների եւ վաշտերի ստեղծումը, սակայն մահմեդական մոլեռանդութիւնը խոչընդոտ կը լինի նման գօրամիաւորումների գոյութեանը[118]:

1908ի օսմանեան սահմանադրութեան վերահաստատումից յետոյ, հայերը եւ երկրի միւս քրիստոնեաները օսմանեան խորհրդարանում պահանջեցին զինուորագրուել եւ հաւասար իրաւունքներով ծառայել օսմանեան բանակում: Հայերի պահպանողական տարրը դէմ էր զինուորագրութեանը, իսկ երիտասարդութիւնը՝ կողմնակից: 1910ի օսմանեան խորհրդարանի ընդունած օրէնքից յետոյ երկրի բաղկացուցիչ բոլոր ազգերը ենթակայ էին զինուորական ծառայութեան: Զինուորագրութեան օրէնքի ընդունուելուց յետոյ վերացաւ բեդէլ-ի ասքերիէն: 1910ի Օգոստոսին եւ Սեպտեմբերին հրատարակուած գօրակոչի հրամանը խանդավառութեամբ ընդունեցին հայ երիտասարդները, որովհետեւ ստորացուցիչ հպատակ, րայա, գերի բառերի ծանր բեռը վերցուեց նրանց ուսերից[119]:

Զինուորական ասպարէզը բացուեց հայերի համար: Օգտուելով ընձեռուած հնարաւորութիւնից՝ հայ երիտասարդները սկսեցին ուսանել Հարբիէի Վարժարանում եւ շատ չուտով ցուցաբերեցին իրենց կարողութիւնները զինուորական ասպարէզում: Թուրք սպաները հայերի կարգապահութիւնը, հաւատարմութիւնը, մաքրասիրութիւնը գնահատելով՝ սկսեցին թուրք զինուորներին փոխարինել հայերով: Շատերը

չուտով զինուորական աստիճանի բարձրացում ունեցան։ Թէ՛ Բալկանեան պատերազմի եւ թէ՛ Ա. Աշխարհամարտի ժամանակ հայ զինուորականները կատարեցին բազում քաջագործութիւններ եւ թուրք բարձր զինուորականութեան կողմից գովեստի արժանացան՝ փաստելով, որ հայը ոչ միայն ճարտար առեւտրական եւ արհեստաւոր է, այլեւ քաջ զինուոր[120]։

Բալկանեան պատերազմի ժամանակ, Եանիայի համար մղուող մարտերում հայ զինուորները գլխաւորապէս թնդանօթաձիգներ էին։ Թուրք հրամանատարները գովեստով էին խօսում նրանց լաւ նշանառու լինելու եւ ցուցաբերած տոկունութեան ու քաջութեան մասին[121]։

1914ի Օգոստոսի 1ին սկսուեց Ա. Աշխարհամարտը։ Որպէս Գերմանիայի դաշնակից՝ Օսմանեան պետութիւնը Հոկտեմբերին յայտարարեց պատերազմին իր մասնակցութեան մասին։ Օսմանեան բանակ զօրակոչուեցին 18-45 տարեկան ռազմունակ չուրջ 100 հազար հայ տղամարդիկ[122]։ Նրանք միացան մինչ այդ օսմանեան բանակում ծառայութեան մէջ գտնուող հայ զինուորականութեանը։

Չնայած բանակում հայ զինուորների համար ստեղծուած ծանրագոյն պայմաններին՝ նրանք փութացել են կատարել իրենց զինուորական պարտականութիւնները եւ այնպէս անձնուիրաբար, որ Կովկասեան ռազմաճակատում թուրքական զօրքի յարձակման կարին-Սարիղամիշ ուղղութեան ճակատում գերի ընկնելու վտանգից ազատել են Էնվէրին։ Դրանից յետոյ նա հայ զինուորներների մասին գովեստի եւ շնորհակալութեան խօսք է ուղարկել Կ.Պոլսոյ Հայոց Պատրիարք Զաւէն Տէր-Եղիայեանին[123]։

Միւս կողմից, սակայն, պատերազմի առաջին օրերից երկրում սկսուեց հայ զինուորների դաւաճանութեան մասին կեղծ քարոզչութիւնը։ Դա միայն պատրուակ էր հայ ժողովրդի բնաջնջման երիտթուրքական կառավարութեան կանխամտածուած ծրագիրն իրականացնելու համար[124]։

1915ի Փետրուարի 12ին սկսուեց օսմանեան բանակի հայ զինուորականութեան զինաթափումը, որից յետոյ նրանցից կազմուեցին ամբողջ թարուրմները (բանուորական վաշտեր)։ Նոյն ժամանակ սկսուեցին հայ սպաների մեկուսացումն ու ձերբակալութիւնները[125]։ Դրան հետեւեց ռազմական նախարար Էնվէրի օսմանեան բանակում ծառայող հայ զինուորների ոչնչացման մասին հրամանը[126]։ Հայ զինուորականութիւնը թիկունքում խումբ-խումբ սպանուեց անօրինակ դաժանութեամբ։

Ա. Աշխարհամարտի առաջին օրերից զինուորական հիւանդանոցներում ծառայող հայ զինուորական բժիշկներից շատերը ընկան պատե-

բազմի դաշտում։ Ոմանք մահացան իրենց պարտականութիւնները կատարելու ժամանակ՝ բծաւոր տենդով վարակուած թուրք գինուորներին խնամելիս։ Իսկ շատ շատերը անգթօրէն խողխողուեցին պարզապէս հայ ծնուած լինելու համար։ 1915ի Ապրիլի 24ի գիշերը ձերբակալուեց նաեւ բանաստեղծ եւ արձակագիր Ռուբէն Սեւակը, որ Ա. Աշխարհամարտի առաջին ամիսներից որպէս գինուորական բժիշկ, հարիւրապետի աստիճանով ծառայում էր Մաքրիգիւղի գինուորական հիւանդանոցում։ Նրան վիճակուեց անցնել մահուան դատապարտուած հայ մտաւորականների ուղիով՝ աքսոր Անատոլիայի խորքերը, տառապագին սպասում եւ բարբարոս խոշտանգում[127]։

Բժիշկների հիմնական նպատակը, նրանց կոչումն է պահպանել մարդուն, սակայն հայերի բնաջնջման ծրագրի հեղինակների ու գլխաւոր կազմակերպիչների մէջ եղել են թուրք բժիշկներ (Նազիմ բէյ, Բեհաէտտին Շաքիր)։ Նրանցից շատերն անձամբ են կատարել ոճիրներ եւ հենց իրենց հայատգի պաշտօնակիցների նկատմամբ[128]։ Ու եթէ Ա. Աշխարհամարտի տարիներին հայ բժիշկների մէկ մասի կեանքը խնայուեց, ապա դրա գլխաւոր պատճառը ռազմաճակատում թուրք բժիշկների պակասն էր։

Այսպէս ոչնչացնելով արեւմտահայութեան մարտունակ ուժերը՝ թուրքական կառավարութիւնը իրականացրեց հայերի զանգուածային տեղահանութեան եւ կոտորածի՝ ցեղասպանութեան իր կանխամտածուած ծրագիրը։

Այս կերպ հատուցեցին թուրքերն օսմանեան բանակի գօրացմանը հայերի դարաւոր աքնութեան դիմաց։ Նրանք իրենց «երախտագիտութիւնը» չարունակեցին յայտնել՝ հայերին ջնջելով օսմանեան գինուած ուժերի պատմութեան էջերից եւ յայտարարելով, թէ միայն մահմեդականներն ու թուրքերն են արիւն թափել Օսմանեան պետութեան համար, իսկ քրիստոնեաները, նրանց հետ նաեւ հայերը, ազատուած լինելով գինուորական պարտականութիւնից, հարստացել են եւ բարգաւաճել։ Սակայն անժխտելի պատմական փաստերը խօսում են այն մասին, որ հայերն իրրեւ գինուոր, արհեստաւոր, մատակարար, բժիշկ ու պաշտօնեայ, դարեր չարունակ ծառայել եւ մշտապէս ներկայ են եղել օսմանեան բանակում եւ իրենց մեծ նպաստն են բերել նրա գօրացմանը։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

[1] Յակոբ Սիրունի, Պոլիս եւ իր Դէմքը, Ա. հատ., Պէյրութ, Տպ. Մեսրոպ, 1965, էջ 434։

[2] Մանուէլ Զուլալեան, «Դեւշիրմէ»ն (Մանկահաւաքը) Օսմանեան կայսրութեան մէջ բռնի Թուրքական եւ Հայկական Աղբիւրներից», Պատմաբանասիրական Հանդէս, 1959, թիւ 2-3 (5-6), էջ 247-256։

[3] Մանուէլ Զուլալեան, Զարայիների Շարժումը եւ Հայ Ժողովրդի Վիճակը Օսմանեան կայսրութեան մէջ (XVI-XVII Դարեր), Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 1966, էջ 99-100։

[4] Արտակ Շաքարեան, «Արեան Հարկը» Օսմանեան կայսրութիւնում Դեւշիրմէ, Երեւան, 2006, էջ 38։

[5] Նոյն, էջ 126-129։

[6] Արշակ Ալպօյաճեան, Պատմութիւն կեսարիոյ Հայոց, Բ. հատ., Գահիրէ, Տպ. Փափազեան, 1937, էջ 1919-1921։

[7] Նուպար Տէր Միքայէլեան, Նչանաւոր Հայազգի Մարդիկ, Պէյրութ, Տպ. Հայ Տիպ Քոմփիւկրաֆ-Թէքնուփրէս, 1988, էջ 142։

[8] Գէորգ Բամպուքճեան, «Հայոց Ծառայութիւնը Թուրք Պետութեան եւ Մշակոյթին», Շողակաթ, 1962, թիւ Բ., էջ 55։

[9] Արշակ Ալպօյաճեան, Պատմութիւն Մարաթիոյ Հայոց, Պէյրութ, Տպ. Սեւան, 1961, էջ 1264-1266։

[10] Արշակ Ալպօյաճեան, Պատմութիւն կեսարիոյ, էջ 1532-1534։

[11] «Սինան Ճարտարապետին Հայութիւնն Ապացուցուած», Անահիտ, 1931, թիւ Գ.-Դ., էջ 165-166։

[12] Արմէն Զարեան, «Ճարտարապետ Սինան», Գարուն, Երեւան, 1991, թիւ Ա., էջ 92-94։

[13] Գ. Հնաստէր, «Օսմանեան Բանակի Հայ Զինուորներ, Ա. Ցամաքային Բանակ», Հայաստանի Կոչնակ, 1926, թիւ 42, էջ 1448-1449։

[14] Արշակ Ալպօյաճեան, «Կիպրոս Կղզին (իր Անցեալն ու Ներկան)», Բէոդիկ, Ամէնուն Տարեցոյցը, 1927, էջ 219։

[15] Սարգիս Գ. Փաչաճեան, Ցուշամատեան Բոտոսթոյի Հայերուն 1606-1922, երկրորդ եւ լրացեալ հրատարակութիւն, Պէյրութ, Տօնիկեան, 1971, էջ 45-47, Նաեւ՝ Տէր Միքայէլեան, էջ 156, Նաեւ՝ Ցարութիւն Մրմրեան, Մասնական Պատմութիւն Հայ Մեծատուններու 1400-1900, Բ. տպագրութիւն, յարդարեալ եւ կրկնապատկեալ, Կ.Պոլիս, Օ. Արզուման, 1909, էջ 72-73։

[16] Գ. Հնաստէր, «Օսմանեան Բանակի Հայ Զինուորներ, Բ. Մովային Բանակ», Հայաստանի Կոչնակ, 1926, թիւ 43, էջ 1480-1481։

[17] Փաչաճեան, էջ 45-47։

[18] Տէր Միքայէլեան, էջ 156։

[19] Մրմրեան, էջ 72-73։

[20] Գ. Հնաստէր, «Օսմանեան Բանակին», Հայաստանի Կոչնակ, 1926, թիւ 43, էջ 1449։

[21] Խաժակ, Հարկերը Տաճկաստանում, Բաքու, 1904, էջ 24։

[22] Հայ Ժողովրդի Պատմութիւն, Դ. հատ., Երեւան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչութիւն, 1972, էջ 113։

[23] Լեւոն Վարդան, Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական Կայսրութիւններուն մէջ ԺԵ.-Ի. Դար, Երեւան, Գրականութեան եւ Արուեստի Թանգարան, 2004, էջ 471-483։

[24] Գ. Հնաստէր, «Կորսուելու Ենթական Վաւերաթուղթեր», Բազմավէպ, 1934, թիւ Ա., էջ 34-35։

[25] Ալբերտ Խաւատեան, Կոստանդնուպոլսի Հայ Գաղթօջախը (ԺԵ.-ԺԷ.դդ), Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 2007, էջ 298։

[26] Հնաստէր, «Կորսուելու», էջ 34։

[27] Լեւոն Վարդան, Հարկերը, էջ 478։
[28] Հայ ժողովրդի պատմութիւն, էջ 115։
[29] Ներսիսեան, էջ 265-266։
[30] Ալպոյաճեան, Պատմութիւն կեսարիոյ, էջ 1028-1029։
[31] Հայ ժողովրդի պատմութիւն, էջ 307։
[32] Նոյն, էջ 287։
[33] Թորոս Ազատեան, «Հայ պաշտօնատարներ Թուրքիոյ մէջ, Առաքել Տատ Ամիրա», Մարմարա, 1944, թիւ 353։
[34] Թորոս Ազատեան, Տատեան Գերդաստանը եւ իր Ականաւոր Դէմքերը, Իստանպուլ, «Աստղաբերդ» ամսագրէն արտատպուած, «Մշակոյթ» մատենաշար, թիւ 18, Տպարան «Վարօլ», 1952։
[35] Արծուի Բախչինեան, Հայագգի Գործիչներ Հնագոյն Ժամանակներից մինչեւ մեր Օրերը, Երեւան, Զանգակ-97, 2002, էջ 145։
[36] «Ազգագրութիւն Տէմիրճիպաշեանց», Հանդէս Ամսօրեայ, 1900, թիւ Ա., էջ 51-54։
[37] Մրմրեան, էջ 146։
[38] Յովհաննէս Տէր Պետրոսեան, Հայերու Սատարը Թուրք Մշակոյթին եւ Տնտեսութեան, Գահիրէ, 1976, էջ 52։
[39] Դմիտրի Երեմէեւ, Թուրքերի Ծագումը, Երեւան, «Հայաստան», 1975, էջ 235։
[40] Լեւոն Զորմիսեան, Համապատկեր Արեւմտահայոց Մէկ Դարու Պատմութեան, Ա. հատ., Պէյրութ, Կ. Տօնիկեան Հրատարակչատուն, 1972, էջ 150։
[41] Առաքել Քէչեան, Ակն եւ Ակնցին, Ա. հատ., Պուքրէշ, 1942, էջ 272։
[42] Ալպոյաճեան, Պատմութիւն կեսարիոյ, էջ 1929։
[43] Վահան Զարդարեան, Ծիշատակարան Տարեգիրք 1942 Տարւոյ, Գահիրէ, Նոր շարք, Բ. տարի, 1941, էջ 6։
[44] Ցակոբ Սիրունի, «Էջեր Մանուկ Բէյլի կեանքէն», Բանբեր Հայաստանի Արխիւների, 1969, թիւ Գ., 1970, թիւ Բ.-Գ.։
[45] Ցակոբ Սիրունի, Պոլիս եւ իր Դերը, Բ. հատ., Պէյրութ, Տպ. Մեսրոպ, 1969, էջ 56-59։
[46] Վահէ Հայկ, Խարբերդ եւ Անոր Ոսկեդէն Դաշտը. Ցուշամատեան Պատմական, Մշակութային եւ Ազգագրական, Նիւ Եորք, 1959, էջ 885-886։
[47] Առաքել Պատրիկ, Պատմագիրք Ցուշամատեան Սերաստիոյ եւ Գաւառի Հայութեան, Բ. հատ., Նիւ Եորք, 1983, էջ 289։
[48] Արշակ Ալպոյաճեան, Պատմութիւն Եւդոկիոյ Հայոց, Գահիրէ, «Նոր Աստղ», 1952, էջ 1667։
[49] կենսագրութիւն, «Գրիգոր Է. Տապաննեան», Հանդէս Ամսօրեայ, 1890, թիւ ԺԲ., էջ 255-257։
[50] Վահէ Հայկ, էջ 658։
[51] «Նշանաւոր Վախճանեալներ», Ընդարձակ Օրացոյց Ս. Փրկիչեան Հիւանդանոցի Հայոց, 1908, էջ 438-439։
[52] Վահրամ Թորգոմեան, «Կենսագրական Մանուէլ Բժիշկ Տաշեան», Հանդէս Ամսօրեայ, 1894, թիւ Դ, էջ 118։
[53] Արշակ Ալպոյաճեան, «Ազգային Սահմանադրութիւնը իր Ծագումը եւ Կիրառութիւնը», Ընդարձակ Օրացոյց Ս. Փրկչեան Հիւանդանոցի Հայոց, 1910, էջ 177։
[54] «Օսմանեան Տէրութեան Հայ Աստիճանաւորները», Ընդարձակ Օրացոյց Ս. Փրկիչեան, 1908, էջ 147-149։

[55] *Յակոբ Սիրունի, Պոլիս եւ իր Թերը*, Դ. հատ., Անթիլիաս, Տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 1988, էջ 294:
[56] *Ա. Ն. Մեզպուրեան, Հայ եւ Մագուտով Հայ Բժիշկներ (1688-1940)*, Ա. հատ., Խմբագրուլ, 1950, էջ 164-167:
[57] *Վրէն Բժիշկ, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսները, Տօքտ. Անդրանիկ Բաշա Կրճիկեան»*, Դարման, 1920, Թիւ Ը.-Թ., էջ 128-129:
[58] *Վահրամ Թորգոմեան, «Հարիւրամեակ Մննդեան Տօքտ. Ստեփան Բաշալի Ապտեան», Հայաստանի Կոչնակ*, 1931, Թիւ 33, էջ 1637:
[59] *Վրէն Բժիշկ, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսները, Ստեփան Փաշա Ապտեան»*, Դարման, 1920, Թիւ Ե., էջ 77-78:
[60] *Վահրամ Թորգոմեան, «Ստեփան Փաշա Ապտեան»*, Հանդէս Ամսօրեայ, 1905, Թիւ Գ., էջ 75-79, Թիւ Դ., էջ 111-113, Թիւ Ե., էջ 142-149, Թիւ Զ., էջ 177-186, 1908, Թիւ Գ., էջ 67-70:
[61] *Վահրամ Թորգոմեան, «Բժիշկ Տօքթ. Գաբրիէլ Փաշա Սեւեան»*, Հանդէս Ամսօրեայ, 1899, Թիւ Զ, էջ 167-173:
[62] *Սիրունի, Պոլիս*, Դ. հատ., էջ 256:
[63] *Մեզպուրեան, Հայ եւ Մագուտով Հայ Բժիշկներ*, էջ 171-172:
[64] *Գ. Մ. Կարոլեան, Մեծ Եղեռնի Նահատակ Հայ Բժիշկները (Անոնց Պատգամները)*, Պոսթոն, 1957, էջ 177:
[65] *Նոյն*, էջ 185-187:
[66] *Սիրունի, Պոլիս*, Դ. հատ., էջ 260:
[67] *Վրէն Բժիշկ, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսները, Տօքտ. Վահան Բաշա Մանուէլեան»*, Դարման, 1920, Թիւ Ը.-Թ., էջ 132:
[68] *Ալպօյաճեան, Պատմութիւն Կեսարիոյ*, էջ 2091-2092:
[69] *«Ընչանուոր Վախճանեալներ, Վահան Բաշա Մանուէլեան», Ընդարձակ Օրացոյց Մ. Փրկիչեան*, 1908, էջ 413:
[70] *Վրէն Բժիշկ, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսները, Անդրանիկ Բաշա Նաֆիլեան»*, Դարման, 1920, Թիւ Թ.-ԺԱ., էջ 152-153:
[71] *Վարդ Եփկաճեր, «Կէսդարեան Պատմութիւն Իսթանպուլահայ Բժշկութեան. Մեր Բժիշկները Հանրապետական Շրջանին», Շողակաթ Տարեգիրք*, 1974-1975, Իսթանպուլ, 1975, էջ 43:
[72] *Նոյն*, էջ 46-47
[73] *Վրէն Բժիշկ, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսները. Տօքթ. Յակոբ Պէյ Տաւուտեան»*, Դարման, Թիւ Գ-Դ., էջ 14-15:
[74] *Վահրամ Թորգոմեան, «Բժիշկ Տօքթ. Յակոբ Տաւուտեան 1812-1878 Կենսագրութիւն»*, Հանդէս Ամսօրեայ, 1898, Թիւ Գ, էջ 74-78:
[75] *Վահրամ Թորգոմեան, «Բժիշկ Տօքթ. Գասպար Պէյ Սինապեան»*, Հանդէս Ամսօրեայ, 1896, Թիւ ԺԲ., էջ 330-340:
[76] *Վրէն Բժիշկ, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսները, Տօքթ. Գասպար Բէյ Սինապեան»*, Դարման, 1920, Թիւ Ա-Բ, էջ 16:
[77] *Վահրամ Թորգոմեան, «Բժիշկ Տօքտ. Մկրտիչ Բառլատեան»*, Հանդէս Ամսօրեայ, 1899, Թիւ Ժ., էջ 370-371:
[78] *Եփկաճեր*, էջ 97-107:
[79] *Վահրամ Թորգոմեան, «Բժիշկ Բարունակ Բէյ Քոթիկեան»*, Հանդէս Ամսօրեայ, 1895, Թիւ Ժ., էջ 310-316 եւ Թիւ ԺԲ., էջ 360-370:

[80] Վրէն Բժիշկ, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսներ, Տօքտ. Յակոբ Պէյ Յովհաննէսեան», Յարման, 1920, թիւ Ա-Բ, էջ 15։
[81] Շիկահեր, էջ 203։
[82] Վրէն Բժիշկ, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսները, Տօքտ. Յակոբ Պէյ Խանտանեան», Յարման, 1920, թիւ Է., էջ 107-108։
[83] Մեպուրեան, Հայ եւ Յապուժով Հայ Բժիշկներ, էջ 195։
[84] Հ. Բ. Սարգիսեան, «Կոմիտաս Պէյ Մինասեան», Բագմավէպ, 1904, թիւ Է., էջ 326-334։
[85] Արշակ Ալպօյաճեան, Պատմութիւն Կեսարիոյ, էջ 2086։
[86] Վրէն Բժիշկ, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսները, Տօքտ. Յակոբ Պէյ Խանտանեան», թիւ Է., էջ 107-108։
[87] Վրէն Բժիշկ, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսները, Տօքտ. Յովհաննէս Պէյ Թապիպեան», Յարման, 1920, թիւ Ը.-Թ., էջ 153։
[88] Ալպօյաճեան, Պատմութիւն Կեսարիոյ, էջ 2097-2098։
[89] Շիկահեր, էջ 49
[90] Նոյն, էջ 56
[91] Նոյն, էջ 49
[92] Նոյն, էջ 149
[93] Կարոյեան, էջ 137-140
[94] Շիկահեր, էջ 44։
[95] Վահրամ Թորգոմեան, «Թուրք Անասնաբուժական Վարժարանին Հայ Դասախօսները· Տօքթ. Մինաս Պէյ Աւետիսեան», Յարման, 1921, թիւ Գ.-Դ., էջ 34-35։
[96] Հ. Պ. Զ., «Կենսագրութիւն Յովսէփ Վարդան Փաշայ», Հանդէս Ամսօրեայ, 1890, թիւ Գ., էջ 62-63։
[97] Արշակ Ալպօյաճեան, «Յովսէփ Վարդան Փաշա», Երիտասարդ Հայուհի, 1954, թիւ Բ., էջ 15-19։
[98] Թորոս Ագաւեան, «Յովսէփ Վարդան Փաշայի Մահուան 75ամեակը, Անտեսուած Դրուագներ իր Կեանքէն», Ժամանակ, Ստամբուլ, 1954, թիւ 16871, 16878, 16885։
[99] Եփրեմ Պօղոսեան, «Թընկըրեան Գերդաստանը», Հանդէս Ամսօրեայ, 1951, թիւ Գ.-Է., էջ 254-282 եւ 428-459։
[100] Սիրունի, Պոլիս, Դ. Հոր., էջ 295-296։
[101] «Թորոս-Գիւրակ Պէյ», Արարատ, 1873, թիւ Է., էջ 280։
[102] Եփրեմ Պօղոսեան, «Կարապետ Արթին Փաշա Տաւուտեան Կուսակալ եւ Ընդհանուր Կառավարիչ Լիբանանի», Հանդէս Ամսօրեայ, 1949, թիւ Ա.-Գ., էջ 54-100։
[103] Հ. Յ. Ֆ. «Կարապետ Տաւուտ Փաշա Արթինեան», Հանդէս Ամսօրեայ, 1964, թիւ Ժ.-ԺԲ., էջ 542-550։
[104] Միսակ Յակոբ Վարժապետեան, Հայերը Լիբանանի մէջ, Ա. Հատ., Պէյրութ, Բ. տպ., Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 1982, էջ 212։
[105] Եփրեմ Պօղոսեան, «Յովհաննէս Փաշա Գուլումճեան Վերջին Հայազգի Կառավարիչ Լիբանանի», Հանդէս Ամսօրեայ, 1951, թիւ Ա.-Բ., էջ 83-93։
[106] Վարժապետեան, էջ 192-214։
[107] Վահրամ Թորգոմեան, «Թուրք Բժշկական Վարժարանին Հայ Դասախօսները, Յովսէփ Ճէլալեան», Յարման, թիւ ԺԲ., էջ 166, նաեւ՝ Ա. Ն. Մեպուրեան, Հայ եւ Յապուժով Հայ Բժիշկներ, Ամբուրճնակեան Համառօտ Անուանացանկ (1688-1940), Խթթանպուլ, 1940, էջ 116։

[108] Լէօ, Երկերի ժողովածու, Գ. Հատ., Երեւան, «Հայաստան», 1969, էջ 237։
[109] Լէօ, Երկերի ժողովածու, Դ. Հատ., Երեւան, «Հայաստան», 1984, էջ 107-108։
[110] Ալպոյաճեան, «Ազգային Սահմանադրութիւնը», էջ 176։
[111] Լեւոն Վարդան, Հարկերը, էջ 483-484։
[112] Յակոբ Սիրունի, Պոլիս, Բ. Հատ., էջ 360-366։
[113] Հայ ժողովրդի պատմութիւն, էջ 307։
[114] Խալիկ Սարաջեան, Հայոց Դերը Թուրքիոյ մէջ, Երեւան, 2000, էջ 25։
[115] «Զինուորագրութիւնը Թուրքիայում», Մշակ, Թիֆլիս, 1877, թիւ 42, 48, 63, 93, 95։
[116] Յակոբ Սիրունի, Պոլիս եւ Իր Դերը, Գ հատոր, Անթիլիաս, Տպարան Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 1987, էջ 514-515։
[117] «Հայոց Ձինուորական Ծառայութեան Հարցը Տաճկաստանում», Մշակ, Թիֆլիս, 1878, թիւ 6։
[118] Ալպոյաճեան, «Ազգային Սահմանադրութիւնը», էջ 170-172։
[119] Վահէ Հայկ, էջ 661-662։
[120] Գ. Սիւրմէնեան, Տաճկահայ Ձինուոր եւ Ձինուորականութիւնը, Պէյրութ, Տպարան Համազգային, 1967, էջ 12։
[121] Արամ Անտոնեան, Պատկերազարդ Ընդարձակ Պատմութիւն Պայքանեան Պատերազմին, Կ. Պոլիս, 1912-1913, էջ 890-893։
[122] Այլ տուեալներով՝ մինչեւ 300 հազար։
[123] Ալպոյաճեան, Պատմութիւն Մարտիրոյ, էջ 927։
[124] Ջոն Կիրակոսեան, Առաջին Համաշխարհային Պատերազմը եւ Արեւմտահայութիւնը 1914-1916 թթ., Երեւան, «Հայաստան», 1967, էջ 259-273։
[125] Լեւոն Վարդան, Ժամանակագրութիւն Հայկական Տասնհինգի 1915-1923, Պէյրութ, Աւրաս, 1975, էջ 29։
[126] Արամ Անտոնեան, Մեծ Ոճիրը, Հայկական Վերջին Կոտորածները եւ Թալէաթ Փաշա, Երեւան, Արեւիկ, 1990, էջ 232-233։
[127] Էդուարդ Ջրբաշեան, Յուրքէն Մեւակ, Երեւան, Միութք Հրատարակչութիւն, 1965, էջ 103։
[128] Հայ Բժշկութեան Տուած Զոհերը. Ցուցակագրուած Վաւերական Փաստերով, Կ. Պոլիս, 1919, տպգր. «Արձագանգ»ի, էջ 5-6։

THE ARMENIANS IN THE OTTOMAN ARMY (AN OVERVIEW FROM THE XIV CENTURY TO 1918)

(Summary)

ANAHIT ASTOYAN

As untrustworthy elements, the Christians of the Ottoman Empire were not recruited by the army. Moreover, according to the Shariaa law, as infidels, they were not entitled to fight in the army of the believers. However, in order to use the military capability of these Christians and due to the increasing needs of the army, the Ottoman authorities forcefully recruited the strongest, most handsome, healthy and clever Christian teenagers and, after forced islamization, sent them to the Janissaries' units.

It is not clear how many of the Janissaries were Armenians. For three centuries, however, the *devshirme* system appropriated the best of the Armenian generations from their natural milieu to serve the Ottoman Empire and its religion.

The Armenians served in the land and sea units of the Ottoman army in different ways. Concurrently, throughout centuries, the financial contribution of the Christians to the strengthening of the Ottoman army was huge. This was done through taxes and levies, which Muslims did not have.

The basic provisioners of the Ottoman army were Armenian merchants. On another note, for centuries, large numbers of Armenian artisans permanently served the Ottoman land and sea military units. These merchants and artisans were an inseparable part of the army and accompanied it during military action.

As a result of the provisions of the *Tanzimat* (promulgated in 1839) and due to the scarcity of Turkish physicians, as of the mid-19th century Armenian physicians were given the chance to serve the Ottoman army. Some 170 high ranking Armenian officers were awarded the titles of bey and pasha. Other Armenians serving in other power holding ministries, as well as the Armenian governors of Mount Lebanon, were awarded these highest military titles too.

Military career was made available to the Armenians in 1908 with the proclamation of the Ottoman Constitution, under which Armenians and other Christian representatives of the Ottoman parliament demanded that military service in the Ottoman army should be equal to all. Both during the Balkan War and WWI Armenian soldiers fought courageously and were acknowledged by high Turkish military officers. However, during WWI, to implement their preplanned massacre of the Armenians, the Turkish authorities annihilated the militarily-able Armenians.

Turkish historiography denied the centuries-old Armenian effort to strengthen the Ottoman army and claimed that only the Turks and the other Moslem peoples of the Ottoman Empire fought for the Ottoman state. However, the above-mentioned undeniable facts show that Armenians as soldiers, artisans, provisioners, physicians and state administrators served in the Ottoman army for centuries and contributed to its strengthening.

Ստեփան փաշա Ասլանեան

Թորոս բէյ Գիսակ

Յովհաննէս փաշա Գույումճեան

Գրիգոր բէյ Թագուորեան

Անտոն Եաւէր փաշա
Թրնկըրեան

Անդրանիկ փաշա Կրճիկեան

Վահան փաշա Մանուէլեան

Կոմիտաս բէյ Միճասեան

Մանուկ բէյ Միրզայեան

Անտոն փաշա Նաֆիլեան

Տիգրան փաշա Պապայեան

Գաբրիէլ փաշա Սեւեան

Գասպար բէյ Սինապեան

Յովսէփ Վարդանեան
(Վարդան փաշա)

Կարապետ փաշա Տաւուտեան

Յակոբ բէյ Տաւուտեան
(Տաւուտ բէյ)

Յակոբ բէյ Տատրեան

Արթին բէյ Տելէբեան

Տիրան փաշա Փափազեան

Տիգրան փաշա Փեշտիմալճեան

Բարունակ բէյ Ֆերուխան

Յակոբ Սիրունին (ներքեւում, ձախից երրորդը) օսմանեան բանակի պահեստի հայ սպաների հետ, 1914 թ.

Հարբիէի Զինուորական Վարժարանի սեբաստացի հայ ուսանողներ

Հարբիէի Զինուորական Վարժարանի հայ ուսանողներ

ՀԱՅ-ՀԱՐԱՒՍԼԱՒԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆԻՑ
(ՍԿՉԲԻՑ ՄԻՆՉԵՒ 1930ԱԿԱՆՆԵՐ)

ԱՐԾՒԻ ԲԱԽՉԻՆԵԱՆ
artsvi@yahoo.com

Բալկանեան թերակղզու երկրներից (Բուլղարիա, Ռումինիա, նախկին Հարաւսլաւիայի երկրներ, Ալբանիա, Յունաստան) ամէնից քիչ հայկական ներկայութիւն ունեցել են հարաւսլաւական երկրները (աւելի պակաս չափով՝ Ալբանիան)։ Հարաւսլաւիա (արեւմտահայերէնում ընդունուած է նաեւ Եուգոսլաւիա/Եուկոսլաւիա ձեւը) ասելով նկատի ունենք նախկին Հարաւսլաւիայի Սոցիալիստական Հանրապետութիւնը կազմող երկրները՝ Սերբիա-Ջեռնոգորիան (Մոնտէնեգրո[1]), Հորվաթիան, Բոսնիա-Հերցեգովինան, Սլովենիան եւ Մակեդոնիան։

Հակառակ իրենց սակաւաթիւ ներկայութեանը, միջնադարից սկսեալ հայերի ունեցած այլեւայլ շփումները ուրոյն հետաքրքրութիւն են ներկայացնում՝ որպէս հայ գաղթականութեան եւ Եւրոպայի այդ տարածաշրջանի ժողովուրդների հետ առնչութիւնների պատմութեան դրսեւորումներից մէկը։ Յատկապէս Սերբիայի պատմութեան հետ հայերի ճակատագրի նմանութիւնը առիթ է տուել երկու ժողովուրդների միջեւ գուգահեռների անցկացման[2]։ Հայ ժողովուրդը մշտապէս հետաքրքրուել է իր պէս օսմանեան լծի տակ գտնուող եւ ազատագրական պայքար մղող սերբ ժողովրդով[3]։

Հարաւսլաւիայի հայերի պատմութեամբ զբաղուել են հատուկենտ ուսումնասիրողներ, սակայն ցայժմ չկայ առկայ փաստերն արտացոլող մի համապարփակ ուսումնասիրութիւն։ Թեման յատկապէս հետազօտել է որոշ ժամանակ Սկոպիէում բնակուած բանասէր Յակոբ-Գրիգորը (Ճըրճըրեան, 1905-1985), որ 1930ականների սփիւռքահայ մամուլում հանդէս է եկել Հարաւսլաւիայի հայութեան մասին յօդուածներով։ Դրանց մի մասը յետագայում ամփոփուել է Յակոբ-Գրիգորի յօդուածների ժողովածուի մէջ[4]։ Հայ-հարաւսլաւական կապերի պատմութեամբ զբաղուել են նաեւ բանասէր Աշոտ Յովակիմեանը եւ գրող, թարգմանիչ, սերբագէտ, Հայաստանում Սերբիայի պատուաւոր հիւպատոս Բարկէն Սիմոնեանը[5], ինչպէս նաեւ սերբ հեղինակ Եովօ Պայիչը, որի «Հայերը Սերբիայում» ուսումնասիրութիւնն ընդգրկուել է 2003ին

Բելգրադում լոյս տեսած Հայերը. Պատմութիւնը, Եղեռնը, Գաղթը գրքում[6]: Մի քանի պատմաբաններ հայ գաղթավայրերին նուիրուած ուսումնասիրութիւններում անդրադարձել են Սերբիայի հայ համայնքին[7]:

Մոյն ակնարկով ձգտել ենք համախմբել ինչպէս Հարաւսլաւիայի երկրներում հայերի ներկայութեան վերաբերեալ եղած պատմական իրողութիւնները, այնպէս էլ առանձին հայերի՝ Հարաւսլաւիայի երկրների եւ Հարաւսլաւեցի ժողովուրդների՝ հայ ժողովրդի հետ ունեցած առնչութիւններին վերաբերող փաստերը[8]:

ՇՓՈՒՄՆԵՐ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ (Ժ.-ԺԸ.դդ.)

Ըստ Ցակոբ-Գրիգորի՝ «Հայ եւ սերպ յարաբերութիւնները ոչ մէկ ատեն տեղի ունեցած են պատմութեան մէջ, եթէ չհաշուենք մէկ քանի հայերու գործունէութիւնը այս պետութեան մէջ: Կարելի է հետեւաբար առանց այլեւայլի ըսել, որ հայ տարրը Պալքանեան բոլոր պետութիւններու մէջ ամենէն քիչ ազդեցութիւնը Եուկոսլաւիոյ մէջ է որ ունի»[9]: Բելգրադի Համալսարանի պրոֆեսոր դոկտոր Տիխոմիր Ջորջեւիչը (Թխումիր Ճորճեւիչ, Tihomir Georgević) հայերի մասին ասել է. «Մենք որ բաւական հեռու ենք ապրել նրանցից, շատ բան ենք պարտք հայի քաղաքակրթիչ ոգուն: Մեր առաջին բժիշկը եւ նկարիչը հայեր են եղել, մեր առաջին գրքերը տպուել է մի հայի կողմից, մեր մէջ ճարտարարուեստը եւ վաճառականութիւնը մտցնողները հայեր են եղել»[10]: Սերբական աղբիւրների քննութեամբ հնարաւոր կը լինի պարզել, թէ որքանո՛վ է ստոյգ այս տուեալը եւ թէ ովքե՛ր են եղել այդ բժիշկը, նկարիչը եւ տպագրիչը[11]:

Հայերի ներկայութիւնը Հարաւսլաւիայում սկսուել է Ժ. դարից, երբ երկրի տարածքում բիւգանդական կայսրերի կողմից վերաբնակեցուել են պաւղիկեան ազանդի հետեւորդ հայեր, ապա նաեւ՝ հայ առաքելականներ եւ քաղկեդոնականներ: Հայեր են բնակուել Բիտոլիէ եւ Օհրիդ քաղաքներում: Ճարտարապետութեան պատմաբան Ցովհաննէս Խալփախչեանը եւ բիւգանդագէտ Հրաչ Բարթիկեանը անդրադարձել են Հարաւսլաւիայի տարածքում գտնուած հայերէն վիմագիր արձանագրութիւններին: Դրանցից մէկը յայտնաբերուել է 1948ին՝ Պետրովէց քաղաքից 10 կմ. արեւելք գտնուող Վիտովնիցի վանքի (Manastir Vitovnica) Սուրբ Ցակոբ եկեղեցում: Այնտեղ գտնուած սերբերէն-հայերէն երկլեզու արձանագրութիւնը կատարուած է 1218ին: Երկրորդ արձանագրութիւնը, թուագրուած 1202, յայտնաբերուել է 1966ին, Մակեդոնիայի Հարաւում, Պրիլեպի Վարոչ գիւղի Ս. Դիմիտրիոսի եկեղեցում[12]: «Այսպի-

սով XIII դարի հենց սկզբին գոյութիւն ունեցող Ս. Առաքելոց հայկական եկեղեցին վկայում է, որ Պրիլեպի շրջանում եղել է բազմամարդ հայկական համայնք»[13]: *Հայերի ներկայութեան վկայութիւնն է նաեւ Վրաչաչ քաղաքից 21 կմ. հիւսիս-արեւմուտք հեռաւորութեան վրայ գտնուող Երմենովցի գիւղը (այժմ Հարաւային Բանատի շրջանում, Վոյվոդինայի Ինքնավար Նահանգում): Երմենովցի սերբերէն նշանակում է «հայեր». բնակավայրը յայտնի է նաեւ գերմաներէն անուանումով* Ürmenhausen *եւ հունգարերէնով՝* Ürményháza, *որ երկու լեզուներով էլ նշանակում է «հայերի տուն»*[14]:

Աւելի ուշ շրջանի են վերաբերում Սերբիայի տարածքում հայկական վանքերի գոյութիւնը եւ հայ ճարտարապետութեան՝ սերբականի վրայ ունեցած հնարաւոր ազդեցութիւնը: Ցայտնի է, որ հայազգի օսմանեան ճարտարապետ Միմար Սինանի նախագծով չէնքեր են կառուցուել Բիտոլիէում (Մակեդոնիա) եւ Սարաեւոյում: Ճարտարապետութեան պատմաբան Օգիւստ Շուազիի կարծիքով՝ հայ միջնադարեան ճարտարապետութիւնը որոշակի ազդեցութիւն է թողել Հարաւսլաւիայի տարածքում գտնուող սերբական ճարտարապետութեան վրայ[15]:

Հորվաթիայի Ռագուզա կամ Դուբրովնիկ քաղաքի պաշտպան սուրբն է Սերաստիայի քրիստոնեաների հովուապետ հայրդի Վլասիոսը կամ Վլասը (Գ.-Դ.դդ.), որ հորվաթներին յայտնի է Սվետի-Վլահօ, Վլահա, Վլահօ Բլազ կամ Սվետի Բլազ անուններով: Այս հայ սրբի պաշտամունքն այնքան ուժեղ է եղել Հորվաթիայում, որ ժամանակին երկիրն անուանել են «Սուրբ Բլազի հանրապետութիւն», նրա պատկերը ԺԵ. դարում դրոշմուել է երկրի խորհրդանշանի վրայ, ԺԶ. դարում՝ ծովային դրօշին, ԺԸ. դարում՝ մետաղադրամների վրայ: Նրա պատկերով ստեղծուել են բազմաթիւ քանդակներ եւ փորագրանկարներ, իսկ Դուբրովնիկի Դոմինիկեան եկեղեցում գտնւում է իտալացի մեծանուն նկարիչ Տիցիանի (1476-1576)՝ սուրբ Վլասին պատկերող գեղանկարը: Սուրբ Վլասի անունով եկեղեցիներ կան ոչ միայն Դուբրովնիկում, այլեւ Հորվաթիայի տասնեակ բնակավայրերում եւ կղզիներում (Զագրէբ, Կոմիցա, Ստոն)[16]: *ԺԳ. դարում Մոնտէնեգրոյի թագուհի, ծագումով ֆրանսուհի Հելէն դ'Անժուն Ուլկինի (Ուլչինյ) բնակավայրում կառուցել է Սուրբ Վլահոյի անուամբ եկեղեցի, իսկ Սկոպիէի ԺԴ. դարի սուրբ Մարկոյի եկեղեցու որմնանկարներից մէկում առկայ է Վլասի կերպարը*[17]:

Դուբրովնիկի մասին խօսելիս չիշենք նաեւ, որ ԺԲ.-ԺԳ. դարերի հայազգի հերոս Հանտոնացի Բէովէի մասին ասպետական վէպն ունեցել է տարբերակներ եւրոպական մի քանի երկրներում, նաեւ՝ Դուբրովնիկ-

կում[18]։ Ի դէպ, Հորվաթիային պատկանող կղզիներից մէկը կոչւում է Sipan, սակայն թերեւս այս նմանութիւնը Հայաստանի Սիփան լեռան հետ զուտ պատահականութիւն լինի։

Սերը ժողովուրդը յիշւում է արդէն ԺԲ. դարի հայ բանաստեղծ Գրիգոր Տղայի (1133-1194) «Ահա ձայնեմ ձայն ողբագին» սկսուածքով վիպերգում (յայտնի որպես «Ողբ Երուսաղէմի»)։ Այնտեղ յիշատակուած են եւրոպական մի շարք երկրներ եւ ժողովուրդներ, որոնց անունները թուարկում է մահմեդականներից գրաւուած անձնաւորուած Երուսաղէմը։ Նա ողբում է, որ Եւրոպայից չաւերը կարող էին օգնութեան հասնել, սակայն այդպէս էլ ոչ ոք չի սատարել իրեն («Եւ ոչ ոք չհասաւ ինձ ի թիկին»), եւ անունների երկար շարքում յիշում է նաեւ «Ոչ թագաւոր Սերպաց ազգին»[19]։

Ըստ Միլոշ Ցրեանկու գրառած աւանդութեան՝ սերը առաջին արքեպիսկոպոս սուրբ Սաւան եղել է Հայաստանում եւ չինարար վարպետներ է հրաւիրել սերբական եկեղեցիների կառուցման համար[20]։ Մէկ այլ աւանդութեան համաձայն՝ այն հայերը, որոնք օսմանեան գօրքի կազմում մասնակցել են 1389ի Կոսովոյի ճակատամարտին, չկամենալով կռուել քրիստոնեաների դէմ, թաքնուել են Սոկորանիա քաղաքին մերձ Օգրէն լերան վրայ։ Այստեղ էլ, 1392ին, ի նշան սերբերի հետ համերաշխութեան, կառուցել են Երմենչիչ վանքը, յայտնի որպէս Հայկական վանք։ Այն թէեւ պատմութեան ընթացքում մի քանի անգամ աւերել եւ հրկիզել են թուրքերը, սակայն եկեղեցին կանգուն է ցայժմ[21]։

ԺԶ.-ԺԴ. դարերում Դուբրովնիկում եղել է կիլիկեցի հայ վաճառականների փոքրաթիւ համայնք։ 1430ին Դուբրովնիկ է ժամանել Հռոմ ուղեւորուող մի հայազգի եպիսկոպոս։ Այս քաղաքում հայեր բնակուել են նաեւ ԺԷ. դարում. դրա ապացոյցն է այն, որ հայազգի իտալացի բժիշկ, ծնունդով նորջուղայեցի Ջորջո Բալլիւին (Baglivi, 1668-1707) ծնուել է Դուբրովնիկում։

Հայ-հարաւսլաւական կապերը նոր փուլ են մտել, երբ 1459ին Օսմանեան կայսրութիւնը վերջնականապէս գրաւել է Սերբիան։ 1521 Օգոստոսի 28ին սուլթան Սիւլէյման Կանունիի (եւրոպական գրականութեան մէջ՝ Սիւլէյման Հրաշալի, թագաւորել է 1520-1566) գեկավարութեամբ օսմանեան գօրքերը գրաւել են Բելգրադի միջնաբերդը։ Քաղաքը մեծ մասամբ հողին է հաւասարուել։ Սակայն յաջորդ 150 տարիներին Բելգրադը եղել է խաղաղ բնակավայր, աւելի արեւելեան մի քաղաք՝ օսմանեան ճարտարապետութեամբ եւ նորակառոյց մզկիթներով, որ համարուել է Արեւելքի եւ Արեւմուտքի դարպասը։ Օսմանեան Սերբիան

ԺԵ-ԺԶ. դարերում ունեցել է 100 հազարից աւելի բնակչութիւն, իսկ նրա մայրաքաղաքը դէպի իրեն է ձգել առեւտրականների եւ աշնտեղ բնակուել փափագողների՝ հայերի, յոյների, թուրքերի, իտալացիների եւ այլոց մեծաթիւ խմբերի: Բելգրադում հաստատուած հայերի թիւը յատկապէս մեծ է եղել Կրալիա Պետրա կամ Դուբրովնիկի փողոցում, որը եղել է քաղաքի առեւտրի կենտրոններից: Մինչեւ 1920-30ականները՝ այդ փողոցի շինութիւնները վերականգնելիս պատերին յայտնաբերուել են հայերէն մակագրութիւններ[22]: Հայերը Բելգրադում առաջին անգամ յիշատակուել են 1573ին: Մատենագիր Գրիգոր Դարանաղցու (1576-1643) վկայութեամբ՝ 1604-1605 ԹԹ. ջալալիների վայրագութիւնների եւ թուրք-իրանական պատերազմների տարիներին Հայաստանի արեւելեան սահմաններից եւ Ղրիմից հայեր են հաստատուել Սերբիայում: Խօսելով Սուլթան Ահմէդի (1603-1617) իշխանութեան մասին, նա մասնաւորապէս նչել է, որ նրա ժամանակ «հայք եւ տաճիկք աստ հաւաքեալ եւ գրուեալ մինչեւ զԲելկրադատն մինչեւ ցաշխարհն Պուդտանաց եւ Գոթացւոց եւ ամենայն Իւսկութացւոց»[23]: Բելգրադի անուանումը մէկ այլ ձեւով է նա յիշատակել նոյն ժամանակագրութիւնի մէջ. «յորժամ... յԸստամբօլ եկաք, եւ յամենայն հայոց աշխարհին ի Թէոդուպոլսէն ի վայր, ոմանք երկու ամաւ յառաջ եկեալ էին եւ ոմանք բազումք ընդ մեզ եկին, որ էր թվ. ՌՃԴ (1605), եւ շատք այլ յետոյ եկին եւ գրուեցաւ յԱնատօլ եւ յՈւռումելս յամենայն քաղաքս, մինչ ի Պելկրադատ, մինչ Պուդտանաց աշխարհն եւ ի Լեհաց»[24]: Բելգրադի հայերին յիշել է նաեւ 1669ին Հարաւսլաւիայում ճանապարհորդած անգլիացի ճանապարհորդ-բժիշկ Էդուարդ Բրաունը, որը Բելգրադում իջեւանել է մի հարուստ հայ առեւտրականի տանը[25]:

Հայերի թիւն աճել է նաեւ առեւտրական ճանապարհների վրայ գտնուող Նիշ եւ Պիրոտ քաղաքներում: Ճանապարհորդ-մատենագիր Սիմէոն Լեհացին (1584-1637), 1611-1613 ժամանակահատուածում ճամփորդելով Կ.Պոլսից Վենետիկ, անցել է Հարաւսլաւիայի տարածքով եւ իր Ուղեգրութիւնի մէջ յիշել տեղացի հայերին: Նա 12 օր մնացել է Սկուբ (Սկոպիէ) քաղաքում: «Եւ այնտեղ երեք տուն հայ կար, այգեպաններ՝ խիստ հիւրասէր եւ Աստծու երկիւղած, որ մեզ ընդունեցին իրենց մօտ, այգում, եւ մխիթարեցին մեզ կերակրով եւ անուշ խօսքերով...»[26]: Այնուհետեւ Լեհացին եղել է Պոսնա-սարայում (այժմեան Սարաեւօն), «որ մեծ քաղաք էր՝ շինուած բարձր լեռան վրայ: ...Չորս հայ վաճառական գտանք այնտեղ, որոնք մեզ սիրով ընդունեցին եւ մեծարեցին իջեւանատանը՝ մխիթարելով մեզ... Երկու օր մնացինք այնտեղ:

Եւ երկրի մարդիկ մեծ ու բարձրահասակ հսկաներ էին, ուժեղ ու զօրաւոր, երկայն ու յաղթանդամ: Բնաւ չգիտեն տաճկի լեզուն, այլ միայն պուլղարի»[27]: *Այստեղ Լեհացին սերբահորվաթերէնը չփոթել է բուլղարերէնի հետ:*

1634ին Եւրոպա կատարած ճանապարհորդութեան ժամանակ Բելգրադ է այցելել Մինաս Գրիչը, որը գրել է «Մի ի թուոցն հազարին» տողով սկսուող մի չափածոյ ուղեգրութիւն: Բելգրադ քաղաքի մասին նա գրել է հետեւեալը.

Ողորմութեամբ աստուածային,
Հասաք աւան Դանոբ գետին,
Որ էր քաղաք դղեակ ննին,
Զոր Պէլկրատ վերածայնին:

Սա է անուամբ Թրակիայ,
Որ եւ կոչի Եւրոպիայ
Մտաք դղեակ գիւղ աւանի,
Զոր Պէլկրատ նա որ ասի:

Խիստ մխիթար տեսաք զսա,
Որ մոռացուց վիշտս մեր սա,
Յամէն բարեաց լցեալ էր սա,
Առատութեամբ ծուկն, որ ի սմա:

Ամէն դիհաց գովեալ էր սա,
Առատութեամբ բարիքն ի սմա,
Խիստ աղքատաց տեղիք էր սա,
Զոր եւ տեսաք աչօք մեք սա:

Այլ յիսնակաց տեղիք էր սա,
Յառատութեամբ բարիքն ի սմա,
Դանոբ գետովն լցեալ էր սա,
Եւս առաւել ծուկն, որ ի սմա[28]:

Այս հարիւրամեակում Բելգրադը վիշատակուել է հայ մատենագրութեան այլ նմուշներում եւս, յատկապէս՝ ձեռագրերի վիշատակարաններում: Նիւրնբերգի քաղաքային գրադարանում պահուող հայերէն մի Տաղարան գրուել է Բելգրադում: Եւդոկիայում 1631ին գրուած մի

հայերէն ձեռագրում յիշում է Բելգրադի գրաւումը թուրքերի կողմից[29]: *1684ին ընդօրինակուած մի Ճաշամատուրքում կայ մի ժամանակագրութիւն, որտեղ, ի թիւս ժամանակի կարեւոր իրադարձութիւնների, յիշուած է առասպելանման մի դէպք, թէ ինչպէս* «Եւ դարձեալ ի ՌՃԲ (1633) թուին ի Բէլգրադաք տաճիկ մի խոզ դարձաւ»[30]:

1685ին Բելգրադում է եղել գրող եւ ազգային գործիչ Գաբրիէլ Թոխաթեցին, որն այդ մասին նշել է իր 1688 թուակիր պատկերազարդ յիշատակարանում (պահւում է Վիեննայի կայսերական Մատենադարանում) «Թվոյն Հայոց ՌՃԼԴ, Լաթենացոց 1685, ես եկի Սեպտեմբերի 20 Թուրքաց երկրէն՝ Պ(է)լըրդատու, ի Պուտիմ»[31]: *Շարունակութեան մէջ Թոխաթեցին եւս մէկ անգամ յիշել է Բելգրադը.* «Թվոյն 1688 եւ ի Հայոց ՌՃԼԷ յունիսի ամսոյ 5 Նէմցան առաւ Ըստօնի Պէլըրդատ վերայով. եւ էր միջի փաշան տէրէիտեցի շէյխ օղլի Ահմէտ փաշան երետ զբերթն եւ ինքն ու միջի լինող Թուրքն ելան գնացին դէպի Թունայու Պէլըրդատ: Թվոյն 1688 քուրվիրշտն, որ է տուքայ տու Պավէրան, սա էառ Մեծ Պէլըրդատն ի Թուրքէն յեւիրուշով սեպտեմբերի ամսոյ 15»[32]: *Նոյն գրութեան մէջ յիշել է, որ 1682ի Յունիսի 28ին ինքը* «եկի Պէլըրդատ, ետոյ Պուտիմ»[33]:

1691ին գրուած մի Աւետարանի յիշատակարանում եւս յիշուած է նոյն թուականին Բելգրադի գրաւումը թուրքերի կողմից. «Տաճկունք... եկին առին զՊուտիմ եւ զՊէլիկրատ եւ զՆիշ մինչեւ ի Սոֆիա, զոր հերուն ամի կրկին գնացին Տաճկունք եւ առին զՆիշ եւ զՊէլիկրատ»[34]: *Մխիթարեան հայր Եղիա վարդապետ Կ.Պոլսեցին Բելգրադից 1735ի Յուլիսի 3ին նամակ է յղել Մխիթար Սեբաստացուն, տեղեկացնելով, որ Եւդոկիայից նամակ է եկել Բելգրադ, որտեղ նկարագրուած են Թոքաթ տանող ճանապարհները*[35]:

Հայ-սերբական կապերի վաղ օրինակներից է ԺԷ. դարի վերջին պոլսահայ միջավայրում աշխատած Յակոբ երէցը, ծնունդով Բելգրադից: Բալթիմորի Ուոլթըրզ պատկերասրահում պահւում է նրա ընդօրինակած եւ պատկերազարդած մի Շարակնոց (Ms W. 547), *որի յիշատակարանում նշուած է.* «Աստուածաւանդ սուրբ շարակնոցս գրեցաւ ի խնդրոյ աստուածապաշտ Նուասարդի որդի Ելավս, ի վայելումն որդոցն, եւ ետ երկոցունց յիշատակ Աստուածատուրին, եւ միւս որդոյն (Ս)ահակին, եւ սա գրեցաւ ձեռամբ Պելիգրատցի Յակոբ երէցվէ ի մայրաքաղաքն Կոստանդինուպոլի, ի թուականիս հայոց ռճիէ (=1678) օգոստոս ամսոյ ԺԵ (15)»[36]: *Այս շրջանում Կ.Պոլսում ընդօրինակուած մի շարք մատեանների մանրանկարներում նկատելի է նրա ինքնատիպ*

ձեռագիրը, որ կրում է հայկական եւ օսմանեան մանրանկարչութեան կնիքը, ինչպէս նաեւ եւրոպական դպրոցի որոշակի ազդեցութիւնը։ Լեհ արուեստաբան Էւա Բալիցկա-Վիտակովսկան ենթադրել է, որ այս նոյն նկարչին են պատկանում Ուփսալայի (Շուեդիա) Համալսարանի գրադարանում պահուող 1681ին գրուած մի հայերէն համալիլի պատկերազարդումները[37]։

Բելգրադում աւստրիական գրաւման ժամանակ հայերը որոշ արտօնութիւններ են ստացել, այդ թւում՝ եկեղեցի ունենալու։ Էօտպոլդ կայսեր թոյլտուութեամբ 1690ին Մովսէս վարդապետ Երեւանցին սկսել է Բելգրադի հայկական եկեղեցու շինարարութիւնը։ ԺԸ. դարի սկզբին եկեղեցու քահանան է եղել Տէր Պօղոսը։ Այս եկեղեցին յիշել են իրենց ճանապարհորդական նոթերում ֆրանսիացի Կիկլէն (1658), գերմանացի Աուէրը (1664) եւ վերոյիշեալ անգլիացի Բրաունը (1669)[38]։ Եկեղեցուն կից եղել է գերեզմանատուն, որը յիշատակել է գերմանացի ճանապարհորդ Բրանդչտետնէրը[39]։ 1717ին աւստրիացիները Բելգրադի հայերին են ցանկացել տրամադրել քաղաքի Ջէյնադին աղայի մզկիթը՝ եկեղեցի դարձնելու համար։ Այսօր Բելգրադի Կալեմեգդան գրօսայգում գտնուում է հայկական արձանագրութեամբ երեք տապանաքար, որոնք մնացել են այդ եկեղեցուց։ Դրանք պատկանել են 1685ին Բելգրադում մահացած վանեցի Յունանին (Յովնան), 1714ին մահացած չոռոթցի Մուրատին եւ մահտեսի Մուսէսին։ Երկրորդ տապանաքարի կողքին պահպանուել է նաեւ մի խաչքար[40]։

1722ին Բելգրադն արդէն ունեցել է 80 հայ բնակիչ։ 1728ին՝ Սերբիայում ապրել է շուրջ 200 հայ, մեծ մասը՝ Բելգրադում, որտեղ եղել է հայկական թաղամաս[41]։ 1777ի տուեալով Բելգրադի Ջեմուն արուարձանում եղել է 1130 տուն 6800 բնակիչներով, որոնց կէսը եղել են սերբեր, մնացածը՝ կաթոլիկներ (յատկապէս գերմանացիներ), հրեաներ, հայեր եւ մահմեդականներ։ Բելգրադի հայութեան հոգեւոր հովուութիւնը ստանձնել է Վիեննայի Մխիթարեան Միաբանութիւնը։ Սակայն երբ 1739ին թուրքերը գրաւել են Բելգրադը եւ աւերել եկեղեցին՝ հայերը գաղթել են Աւստրիայի կազմի մէջ մտնող Նովի Սադ (Նաստաց) եւ Պետրովարադին քաղաքները, որոնցից առաջինում արդէն եղել է փոքրաթիւ հայ կաթոլիկէ համայնք։ Շուտով Նովի Սադը դարձել է սերբերի մշակութային եւ քաղաքական կենտրոնը եւ կոչուել «սերբական Աթէնք» (Srpska Atina)։ 1746ին հիմնուել են Նովի Սադի հայ կաթոլիկէ Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ եկեղեցին եւ հայկական դպրոցը։ Փողոցը, որտեղ գտնուել է եկեղեցին, անուանուել է Հայկական, իսկ եկեղեցուց մինչեւ

Դանուբի ափը կառուցուած հողապատնէշը՝ Հայկական թումբ։ Բացումից մի քանի տարի անց Դանուբը յորդելով՝ մեծ վնաս է պատճառել Նովի Սադին ու նաեւ հայկական եկեղեցուն[42]։ Վիեննաբնակ նուիրակի միջոցով տեղի հայերը դիմել են Հռոմին, եւ այդպիսով ձեռք բերած 7756 ֆիորինգ գումարով հնարաւոր է եղել վերականգնել եկեղեցին։ Սակայն դրանով չեն վերջացել եկեղեցուն հասած փորձանքները։ Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ եկեղեցին հրդեհուել է 1848ին եւ վերականգնուել 1874ին, երբ Մարիա Թրիանտաֆիլ անունով մի ուղղափառ կին սեփական միջոցներով վերանորոգել է եկեղեցին՝ ճարտարապետ Գէորգ Մոլնարի նախագծով եւ առեւտրական Յովհաննէս Ճանագիզեանի մեկենասութեամբ։ Այս եկեղեցին քանդուել է համաշնավարական վարչակարգի օրօք՝ 1964ին[43]։ Այժմ այդ եկեղեցու հայատառ արձանագրութիւն կրող մի սալիկը պահւում է Պետրովարադինեան ամրոցի թանգարանում, իսկ եկեղեցու տեղում գետեղուած է խաչքար։ Պահպանուել է նաեւ Միմէոն Մելիք Ճանագիզեանի գերդաստանի մահարձանը։ 1717-1913 Նովի Սադի հայ համայնքն ունեցել է 20 հովուապետ (17ը Վենետիկից, 3ը Վիեննայից, իսկ բնիկ նովիսադցի Սիմէոն Բարամենցը աւելի քան 30 տարի եղել է եկեղեցու աւագերէց)[44]։ 1845ի մի վիճակագրութեան համաձայն Նովի Սադն ունեցել է 17332 բնակիչ, որոնց մէջ 9675 ուղղափառ քրիստոնեաներ, 5724 կաթոլիկներ, 1032 բողոքականներ, 727 հրեաներ եւ հայկական կաթողիկէ եկեղեցու 30 հետեւորդներ[45]։

Օսմանեան հայազգի պետական եւ քաղաքական գործիչներ, ծագումով անեցի Ապրոյեանները, որոշ ժամանակ բնակուել են Բելգրադում։

1718ին Հռոմի Ուրբանեան դպրոցի աշակերտ, կարնեցի Մաչատուր վարդապետ Առաքելեանը, չկարողանալով կաթոլիկութիւն քարոզել Կ. Պոլսում, փախել է Սերբիա՝ իր գործունէութիւնը շարունակելու Բելգրադում[46]։ 1737ին Բելգրադի հայերը տեղափոխուել են Հունգարիա՝ հաստատուելով սահմանամերձ Ույվիդէք կամ Հայոց քաղաքում։ ԺԸ. դարում հայերը սկսել են հաստատուել նաեւ այլ քաղաքներում (Նիշ, Զագրէբ, Կոսովօ, Օսիէկ, որի առաջին սրճարանատէրը եղել է Յովհաննէս Մանուկը)։

Սերբիայի հետ այլեւայլ առնչութիւններ են ունեցել նաեւ մերձակայ երկրների, յատկապէս Հունգարիայի, Ռումինիայի, Լեհաստանի հայ բնակիչները։ Հունգարահայ Կիչ, Լազար եւ Դանիէլ ընտանիքները տնօրինել են մեծ հողատարածութիւններ Բաչկայում եւ Բանատում[47]։ 1781ին սերբական Ժիտիշոէ կամ Բեգէյ Սվետի Դուրադ փոքր քաղաքը դարձել է հունգարահայ առեւտրական խոշոր կիչի սեփականութիւնը։

Սերբական մշակոյթին իր նպաստն է բերել լեհահայ հեղինակ Տոդոր Աբրամովիչը, որը 1790ին Պեշտում հրատարակել է գերմաներէն-սերբերէն բառարան[48]:

ԱՌՆՉՈՒԹԻՒՆՆԵՐ ԺԹ-Ի. ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Յատկապէս ԺԹ. դարում արեւմտահայութիւնը մի չարք առիթներ է ունեցել ճանաչելու Հարաւսլաւիայի ժողովուրդներին, որոնք նոյնպէս գտնուել են օսմանեան տիրապետութեան ներքոյ: Նրանցից բռնիացիներին (մահմեդական հարաւսլաւացիներին) արեւմտահայերը ճանաչել են նրանց տրուած թուրքերէն անուանումով՝ պոշնաղ/պոշնագ, որտեղից էլ սերել է հայկական Պոշնաղեան ազգանունը: ԺԷ. դարի հեղինակ Յովհաննէս Կամենացին նրանց յիշել է պոսնացի, իսկ երկիրը՝ Պոսնա ձեւով[49]: Արեւմտահայութիւնը յատկապէս կապեր է ստեղծել Սկոպիէ (յայտնի նաեւ Ուշկուբ կամ Սկուպ անուններով) քաղաքի հետ, որն աշխարհագրականօրէն աւելի մօտ էր Կ.Պոլսին:

Սերբական նոր մշակոյթի եւ լեզուի զարգացմանը իւրովսանն նպաստել է Վիեննայի Մխիթարեան Միաբանութիւնը: Սերբ լուսաւորիչ, բանասէր, արդի սերբահորվաթերէն լեզուի հիմնադիր Վուկ Ստեֆանովիչ Կարաջիչը (Stefanović Karadžić, 1787-1864) իր պատմական բառարանը հրատարակել է Վիեննայի Մխիթարեան տպարանում: Նրա առաջին գրքերը լոյս էին տեսել Սերբիայում, սակայն առանց սերբական հոգեւոր առաջնորդի՝ միտրոպոլիտի արտօնութեան: Այս իրողութիւնը սաստիկ գայրացրել է սերբ կղերականներին, քանի որ այդ ժամանակ նրանց ձեռքին է եղել սերբերէն գրքեր տպագրելու մենաշնորհը: Կարաջիչն իր գործը տեղափոխել է Վիեննա, որտեղ չէր տարածւում միտրոպոլիտի ազդեցութիւնը: Տեղեկանալով, որ Մխիթարեան տպարանն ունի սլաւոնական (կիւրեղեան) տառամայրեր՝ նա 1818ին այնտեղ հրատարակել է իր կոթողային աշխատութիւնը՝ Սերբական Բառարանը: Դա պատմութեան մէջ առաջին սերբերէն գիրքն էր, որ գրուած էր նոր ուղղագրութեամբ, ժողովրդական լեզուով, միաժամանակ՝ առաջին սերբերէն եւ առհասարակ սլաւոնական գիրքը՝ տպուած Վիեննայի Մխիթարեանների մօտ[50]: Հետաքրքիր է նշել, որ Կարաջիչին հայ մամուլը (Թիֆլիսի Ազդագանքը) առաջին անգամ անդրադարձել է նրա 100ամեակի առթիւ՝ նրա ազգանունը հանդէս բերելով Ղարաճիչ ձեւով[51]:

Կարաջիչից յետոյ Վիեննայի Մխիթարեանների տպարանում է հրատարկուել նաեւ սերբական առաջին այբբէնարանը (1827) եւ Ջեռնոգորիայի իշխան, եպիսկոպոս եւ բանաստեղծ Պետար Բ. Պետրովիչ-Նիեգոշի

(Petrović-Njegoš, 1813-1851) *Լեռնային Պսակ* (Gorski vijenac) *փիլիսոփայական գիրքը* (1841)[52], *ինչպէս նաեւ Երեք օր Տրիեստում 1844ի Յունուար ամսին* (Tri Dana u Triestu u Mesecu Januariu 1844) *գիրքը* (1844)[53]:

1830ականների վերջին սերբական արքունիքում աշխատել է սառը զէնքերի նորոգող վարպետ Գրիգոր Մարկովիչը (Մարկոսեա՞ն): 1837ին նա իր միջոցներով հրատարակել է սերբ գրող, հոգեւորական Վիկենտի Ռակիչի գիրքը: 1856ին սերբական կառավարութիւնը նրան առաջարկել է հիմնել սրեր արտադրող ձեռնարկութիւն[54]:

1848-1852 *Սերբիայի, Բոսնիայի եւ Հերցեգովինայի ազգային ազատագրական պայքարի վերաբերեալ բազմաթիւ հրապարակումներ են եղել հայ մամուլում (Եւրոպա, Հայաստան, Արշալոյս Արարատեան, Բանասէր)*[55]:

1877-1878ի *ռուս-թուրքական պատերազմում Ռուսաստանի յաղթանակը վճռական դեր է ունեցել Սերբիայի եւ Չեռնոգորիայի անկախութեան նուաճման գործում, եւ Բեռլինի Վեհաժողովի որոշմամբ այդ երկու երկրները ստացել են անկախութիւն՝ ազատագրուելով օսմանեան դարաւոր լծից: Հայ մամուլում սկսել են յաճախ տպագրուել Հարաւսլաւիայի երկրների մասին պատմող նիւթեր*[56]: *Այս իրողութիւնը հայ մտաւոր շրջանակները տոգորել է յաւատեսութեամբ՝ յոյս ներշնչելով, թէ մի օր էլ Հայաստանը կը ստանայ անկախութիւն: Այս իրողութիւնն այլաբանօրէն ներկայացուել է նաեւ աշուղ Ջիւանու երգերում: «Հօ Տառը» ծածկագիր բանաստեղծութեան մէջ Ջիւանին աշխարհագրական անունները տուել է սկզբնատառերով՝ նշելով, որ «Հոդ»ն (Հայաստանը) երազում է «Սէ»ի (Սերբիայի) եւ «Բէն»ի (Բոսնիայի) պէս ազատագրուել եւ տեղ գտնել «բառգրքում» (աշխարհում): Մէկ այլ երգում նա գրել է, որ Քեռու (Ռուսաստանի) շնորհիւ ազատագրուել են Սրբուհի մօրաքոյրը (Սերբիան) եւ սիրուն Ելենան (Հերցեգովինան), իսկ Հայկուհին (հայ ժողովուրդը) եւ Մարիամը (Մակեդոնիան) դեռեւս արիւն են լալիս եւ յոյսով սպասում են իրենց ազատագրմանը: Ջիւանին ազատագրուած Սերբիան յիշել է նաեւ «Հարսւի Մրմունջը» երգում՝ դարձեալ որպէս Հայաստանի նախկին բախտակից քրոջ*[57]:

Ըստ 1895ի սերբական վիճակագրութեան՝ Սերբիայում բնակուել է 43 հայ, (որոնցից երեքը՝ կին) հետեւեալ պատկերով. Բելգրադ՝ 6, Վալեւօ՝ 3, Զայզար (հաւանաբար Զաղար)՝ 4, Նիշ՝ 5, Շաբաց՝ 4, Պոստարեւաց՝ 3, մնացեալը՝ այլ քաղաքներում, իսկ Բոսնիա-Հերցոգովինայում՝ միայն 3 հայ[58]: Նովի Սադում Ի. դարի սկզբին բնակուել է շուրջ 100 հայ, որոնք ակնառու տեղ են գրաւել քաղաքի հասարակական եւ մշակութա-

յին կեանքում, ընտրուել քաղաքային խորհրդի մէջ, եղել հարուստ առեւտրականներ: Աչքի ընկնող ընտանիքներից էին Ճանագիզեանները, Մինասեանները, Աւետիքեանները եւ Իշեկուցները (Իսեկուցեան), իսկ Եոսիֆ Միատրովովիչը (Յովսէփ Մեսրոպեան) եղել է Նովի Սադի լաւագոյն ոսկերիչներից[59]: *Այս ժամանակաշրջանում Օսմանեան կայսրութիւնը տարբեր հայերի գանագան պաշտօններով ուղարկել է Հարաւսլաւիայի քաղաքներ: Այսպէս, 1900ին օսմանեան կառավարութեան կողմից որպէս փոխհիւպատոս Օգիչէ (Հաւանաբար Օսիէկ)՝ քաղաքն է ուղարկուել Յովհաննէս էֆենդի Մաժակեանը*[60]: *Սերբիայի Վրանիա քաղաքի օսմանեան դեսպանատունը պաշտօնավարել են Սկոպիէում ծնուած Զենոբ Սուրէնեանը (1910ից)*[61] *եւ Արիս Ֆեսճեանը (1868-1937)՝ Առաջին Բալկանեան Պատերազմի տարիներին (1912-1913)*[62]:

Մասնաւորապէս 1910ականներին Սերբիային եւ Բալկանների հարցին յաճախակի է անդրադարձել հայ մամուլը[63]: *Յակոբ-Գրիգորի կարծիքով՝ հայերը ճակատագրով նման են սերբ եւ մակեդոնացի ժողովուրդներին:* «Սերպ ազգին տառապանքը, նախ Թուրքերու, յետոյ ալ Աւստրօ-Հունգարիոյ տիրապետութեան տակ, շատ կը նմանի հայերուս տառապանքին: Անոնք, ինչպէս մենք, կռուեցան երկու բռնակալութիւններու դէմ, որոնցմէ մին՝ Թուրքը՝ որպէս հասարակաց թշնամի: ...Պէտք է ճանչնանք այս ցեղին յատկութիւնները, սիրենք զինքն ու իր եզական ստեղծագործութիւնները՝ չափով մը հատուցանելու համար ա՛յն սէրը, զոր ցոյց տուին Եուգոսլաւները մեր ազգին հանդէպ»[64], *ապա նաեւ՝* «Ճակատագրի բերումով նոյն կացութեան մէջ գտնուող հայ եւ մակեդոնացի ժողովուրդները զիրար դիւրաւ կը հասկնան եւ իրարու հետ միայն եղբայրական յարաբերութիւններ կրնան ունենալ»[65]:

Յայտնի է, որ Առաջին Բալկանեան Պատերազմում բուլղարական բանակի Մակեդոնա-Օդրինեան երկրապահ զօրքերի կազմում մարտնչել է Հայկական կամաւորական Վաչտը՝ զօրավար Անդրանիկի գլխաւորութեամբ: Այսպիսով, հայերը հանդէս են եկել որպէս Բուլղարիայի դաշնակից հարաւսլաւական պետութիւնների՝ Սերբիայի եւ Չեռնոգորիայի չահերի պաշտպաններ: Սակայն Երկրորդ Բալկանեան Պատերազմի ժամանակ (1913ի Յունիս-Օգոստոս), երբ Բուլղարիայի դէմ միաւորուել են Սերբիան, Չեռնոգորիան, Յունաստանը, Ռումինիան եւ Օսմանեան կայսրութիւնը, այդժամ բուլղարական զօրքում մարտնչող հայորդիներն ակամայ դարձել են հարաւսլաւական ժողովուրդների հակառակորդը: Նրանցից յատկապէս աչքի է ընկել փոխգնդապետ եւ զինուորական փաստաբան Կարապետ Վարդազարեանը Ֆիլիպէից: Նա յայտնի է

դարձել սերբերի եւ յոյների դէմ մղուած ճակատամարտերում, ամբողջական ջոկատներ ազատելով կորստից[66]:

Առաջին Աշխարհամարտի տարիներին Հարաւսլաւիայի տարածքում օսմանեան բանակի կազմում հանդէս են եկել բազմաթիւ հայորդիներ, որոնց մի մասը գերի է ընկել: 1919ին Կ.Պոլսի Հայոց Պատրիարք Զաւէն արքեպիսկոպոսը յատուկ գրութեամբ դիմել է Կ.Պոլսի սերբական ներկայացուցչին՝ խնդրելով ազատ արձակել Բելգրադում գտնուող թուրքահայ եւ բուլղարահայ գերիներին: Պատրիարքն այդ առթիւ յայտնել է, որ դաշնակից երկրներն արդէն ազատ են արձակել իրենց հայ գերիներին՝ համարելով նրանց բարեկամ ազգի ներկայացուցիչներ[67]: Հայ գերիների ցանկը լոյս է տեսել Մարսէյլի Արմէնիա թերթում (9.03.1920), մի թղթակցութեան հետ միասին, որտեղ ներկայացուել է նրանց դառը վիճակը: Յօդուածում խնդրուել է Կ.Պոլսի Պատրիարքի կամ այլ պաշտօնական անձանց միջամտութիւնը՝ նրանց ազատ արձակելու հարցում: 1920ի Մարտի 22ին Արմենիային ուղարկուած նամակում նշուել է, որ Սահակ Գէորգեանը իրրեւ պատուիրակ բազմիցս դիմումներ է կատարել Հարաւսլաւիայի կառավարութեանը, եւ վերջապէս ազատ են արձակուել թուրքական եւ բուլղարական բանակներից առնուած հայ ռազմագերիները: Բոլորը ողջ-առողջ վիճակում Բելգրադից ուղարկուել են Սալոնիկ[68]:

Մնունդով քեմախցի վաճառական Սահակ Գէորգեանը (Սաւա Գէորգով կամ Գէորգիեւիչ, Georgiewitch), որ 30 տարի Հարաւսլաւիայի քաղաքացի է եղել, իր ձեռքում է ունեցել սուրճի առեւտրի մենաշնորհը Հարաւսլաւիայի մայրաքաղաքում, տեղական իշխանութիւնների հետ իր ունեցած յարաբերութիւններով ազդեցիկ դիրք է գրաւել Բելգրադում եւ մշտապէս աջակցել է հայ ազգային գործերի յաջող կարգադրութեանը[69]: Գէորգեանի ջանքերով Սերբիայի առեւտրի նախարար Վ.Վելկովիչը մի որոշմնագրով հաստատել է, որ Սերբիայում բնակուող հայերին պետութիւնը համարի սերբական քաղաքացիներ եւ առեւտրական տեսանկիւնից նրանց առանձնաշնորհումներ ընծայեն: Իր այդ քայլը Վելկովիչը պատճառաբանել է այն իրողութեամբ, որ հայերը պատերազմի ժամանակ եղել են սերբերի բարեկամները, եւ երբ կազմուի հայկական պետութիւնը՝ սերբերն էլ Հայաստանում պիտի վայելեն նոյն իրաւունքները, ինչ որ հայերը Սերբիայում: Երբ այս որոշումը տպագրուել է մամուլում, Սահակ Գէորգեանը հայ ազգի անունից չնորհակալութիւն է յայտնել Վելկովիչին՝ հայ ազգի գործունէութիւնը եւ առեւտրական ձիրքը գնահատելու համար[70]: Երբ 1920ի Փետրուարի 26ին Աւե-

տիս Ահարոնեանը Գէորգեանին առաջարկել է լինել Բելգրադում Հայաստանի պատուոյ հիւպատոս, վերջինս պատասխանել է, որ ինքն արդէն սերբական իշխանութիւններից ունի հայկական անձնագրերը վաւերացնելու լիազօրութիւն: Նա նաեւ յայտնել է, որ շատ երիտասարդ հայորդիներ կամենում են մեկնել Հայաստան եւ մարտնչել[71]: 1920ի Հոկտեմբերի 1ին Հայաստանի Հանրապետութիւնը Գէորգեանին նշանակել է պատուաւոր փոխհիւպատոս[72]:

1919-1920ականներին Հայ Ազգային Պատուիրակութիւնը բանակցել է սերբ-հորվաթ-սլովէնական պատուիրակութեան գլխաւոր քարտուղարի եւ Սերբիայի Արտաքին Գործերի Նախարար Նինչիչի հետ՝ Հայկական Հարցի, Հայաստանի վերաբերեալ գրականութեան եւ տեղեկագրերի առաքման եւ պատուիրակութեան անդամ Միհրան Սվազլիի կողմից Հարաւսլաւիայում հայկական օջախ ստեղծելու առաջարկի մասին[73]: 1922ին Հայ Ազգային Պատուիրակութիւնը դիմել է Սերբիայի, Բուլղարիայի եւ Ռումինիայի կառավարութիւններին՝ հայ գաղթականներին ընդունելու խնդրով: Այս ժամանակաշրջանում սերբ-հայկական գօրակցութեան արտայայտութիւնների ենք հանդիպում նաեւ այլ երկրներում: Այսպէս, 1918ի Մայիսի 30ին Միացեալ Նահանգների Դիթրոյթ քաղաքում տեղի ունեցած մեծ ցոյցին մասնակցել են քաղաքի հայկական եւ սերբական, ինչպէս նաեւ այլ ազգութիւնների կազմակերպութիւններ: Ցատկանշական է, որ սերբերի կարգախօսը եղել է «պատերազմը Հայաստանէն կը վերջանայ»[74]:

Մեծ Եղեռնից եւ 1922ի Զմիւռնիայի աղէտից յետոյ Հարաւսլաւիա հասած սակաւաթիւ հայերը՝ պոլսեցիներ, կիլիկեցիներ եւ քեմախցիներ (դարանաղցիներ), հիմնականում ապաստանել են Բելգրադում եւ Սկոպիէում, ինչպէս նաեւ ուրիշ քաղաքներում (Նիշ, Վրնիաչկա Բանիա, Կրուշեւաց, Զայչար, Նեգոտին, Կնիաժեւաց եւն.)[75]: Սերբիայի աշխարհագրական դիրքը եւ ժողովրդի նկարագիրը յատուկ ճգողականութիւն են ունեցել հայերի համար[76]: Ինչպէս յիշել է հին սերբահայերից մէկը՝ Մարի Բարոնեանը. «Սերբերը մեզ եւ միւս գաղթականներուն սրտաբաց ընդունեցին, եւ մենք ալ սիրեցինք հիւրընկալ ու ազնիւ այդ ժողովուրդը.... յարմարուեցինք միջավայրին, շատերը բացին մեծ ու փոքր խանութներ ու սկսեցին սուրճի գործ ընել, քանի որ ատ շահութաբեր գործ մըն էր: Մեր զաւակներն ալ սերբական դպրոց ճգեցինք, քանի որ Բելգրադին մէջ հայկական դպրոց չի եղած եւ հիմա էլ չկայ, բայց ընտանիքում հայերէն կը խօսէինք, որ զաւակներս գոնէ լսելով սորվէին իրենց մայր լեզուն»[77]: Ցատկանշական է, որ մրցակցու-

թիւնից եւ նրա անախորժ հետեւանքներից խուսափելու համար նոր գործ սկսող հայերն ընտրել են այնպիսի քաղաքներ, որտեղ սուրճի գործով զբաղուող հայ չլինի[78]:

1922ի տուեալով՝ Սերբիայում եւ ողջ Հարաւսլաւիայում բնակուել են 165 հայեր (86 տղամարդ, 38 կին, 41 երեխայ), մեծ մասամբ քեմախցիներ, նաեւ որոշ թուով սերաստացիներ եւ պոլսեցիներ: Քեմախցիների մեծաթիւ ներկայութիւնը Հարաւսլաւիայում կարելի է թերեւս բացատրել հաստատուած առաջին ընտանիքների կոդմից իրենց ազգականներին հրաւիրելու եւ ապա վերջիններիս կողմից իրենց միւս հարազատներին իրենց կերպ կանչելու չղթայակերպ մոդելով: Շատ քիչ բացառութիւններով բոլորը զբաղւում են առեւտրով, այն դէպքում, երբ իրենց հայրենիքում հողագործներ են եղել: Հինգ-վեց հոգի բարձրագոյն կրթութիւն ունեն (3 բժիշկ, 4 դեղագործ, մէկ լեզուաբան), կան նաեւ մի քանի ուսանողներ:

1924ին Սերբիայում հաստատուած առեւտրական Լուքֆիկ կնիքմէգեանին յաջողուել է երկրում ստանալ գորգագործութեան մենաշնորհ եւ Բելգրադում հաստատել գորգի գործարան: Նա մեկնել է յունական Կորֆու կղզին՝ այնտեղ գտնուող ագչեհիրցի գաղթականների մէջից գորգագործութեան վարժ գործաւորուհիներ գտնելու եւ Սերբիա տանելու համար, որը նրան չի յաջողուել[79]: Այդ գործը յաջողեցրել է Սերբիայի Պեչկերէք քաղաքից գործարանատէր Մ. Իլիճին, որն իր ֆաբրիկային կից հաստատել է գորգագործարան եւ Կորֆուից բերած 25 հայ աղջիների եւ որբուհիների համար մշտական գործ է ապահովել: Գորգագործարանը ղեկավարել է Պետրոս Ադամեանը[80]:

Բելգրադում հաստատուած քեմախցիները ունեցել են իրենց հաշտնակցական միութիւնը, որը 1925ի Յունուարի 30ին գումարած ժողովով ընտրել է նոր վարչութիւն եւ անուանուել «Դարանագեաց Հաշտնակցական Միութիւն»: Այս միութիւնը նպատակադրել է օգնել Հարաւսլաւիա եկող հայերին՝ հնարաւորութիւն տալով նրանց ինքնարաւ լինել, նիւթապէս ոտքի կանգնել: Անդամները որոշել են կապեր հաստատել Սերբիայում, Յունաստանում, Բուլղարիայում, Ռումինիայում եւ ԱՄՆում հաստատուած բոլոր քեմախցիների հետ եւ համընդհանուր նիւթական եւ բարոյական աջակցութեամբ մի գիւղ հիմնադրել Երեւանի շրջանում[81]: Ստեղծուել է 90 հազար դինարի հասնող հիմնադրամ: Սակայն այդ դրամից օգտուող չի եղել եւ պետական դրամատունը պահ տուած՝ մնացել է անձեռնմխելի[82]:

1932ին հիմնուել է Բելգրադի Հայոց Միութիւնը, որը սեփական միջոցներով գնել է Դալմատինսկայա փողոցի թիւ 78 հասցէում գտնուող շէնքը՝ յայտնի որպէս Հայկական Տուն: Այստեղ պարբերաբար հաւաքուել են քաղաքի հայերը, հնչել է հայկական երգ-երաժշտութիւն, դասախօսել են հայոց պատմութեան վերաբերեալ, հայոց լեզու է դասաւանդել Սալոնիկից տեղափոխուած Նոյեմի Մանաչեանը, հայոց պատմութիւն՝ Աստուր Մկրտչեանը: Գործել է փոքրիկ երգչախումբ՝ Գրիգոր Մորճիկեանի ղեկավարութեամբ[83]: Հայոց Միութեան միջոցները գոյացել են միանուագ մուտքի վճարումներից, անդամավճարներից, նուիրատուութիւններից, կազմակերպուած հանդէսներից ստացուած հասոյթներից: Միութեան տրամադրութեան տակ է դրուել Դարանաղեաց Հայրենակցական Միութեան հաւաքած 90 հազար դինար գումարը: Բելգրադի հայերը ծրագրել են կառուցել նաեւ Ազգային տուն՝ այդ նպատակի համար հանգանակելով 40 հազար դինար[84]: Այս ձեռնարկը, սակայն, մնացել է անկատար:

«Հայկական Տուն»ը գործել է մինչեւ 1941, գործունէութիւնը դադարել է Բ. Աշխարհամարտի տարիներին, իսկ 1952ին Սերբիայի համայնավարական իշխանութիւնները փակել են այն:

1933ի տուեալով՝ Բելգրադում բնակուել է 120-130 հայ, ներառեալ 15-20 երեխաներ, որոնք յաճախել են սերբական դպրոցներ: Մեծ մասամբ եղել են խանութպաններ՝ տնտեսական յաւ վիճակով, բացառութեամբ մի քանի ընտանիքի[85]: Այս թուականին հայ մամուլին ուղարկուած մի թղթակցութիւն ահազանգել է հայ կեանքի ներկայ վիճակի վերաբերեալ: Այնտեղ մասնաւորապէս նշւում է, որ ոչ կուսակցութիւնը (նկատի ունեն Հայ Յեղափոխական Դաշնակցութիւնը), ոչ եկեղեցին հոգ են տանում փրկելու համար փոքրաթիւ, բայց բարեկեցիկ համայնքը: «Գաւառներու մէջ բնակուող Հայերու ազգային վիճակը ալ աւելի սեւ է: Այլասերումը այնքան առաջ գացած է որ, մօտ ապագային ոչ մէկ հայկական ընտանիք պիտի կրնանք գտնել: ....Անցեալ տարի կաթողիկոսական ընտրութեան առթիւ ժողով մը տեղի ունեցաւ, ուր ընտրուեցաւ առժամեայ վարչութիւն մը բարեգործական ընկերութեան մը ծրագիրը պատրաստելու եւ արտօնութիւն ստանալու համար: Բայց ոչ ոք գիտէ, թէ յարգոյ վարչութիւնը ի՞նչ կ՚ընէ...»[86]:

1937ի Փետրուարի 14ին Բելգրադում կայացել է Հարաւսլաւիայի Հայերի Երկրորդ Տարեկան Ժողովը: Ջեկուցուել է, որ մէկ տարուայ մէջ 54,929 դինարի մուտք եւ 18,480 դինար ելք է եղել: Ժողովն ընտրել է նոր վարչութիւն առաջիկայ տարուայ համար[87]:

Սկոպիէում ազգանուէր գործունէութեամբ է զբաղուել Մարտիրոս աւագ քահանայ Գալֆայեանը, որն անխոնջ եւ անվաստակ տքնել է՝ ոչ միայն տեղի հայութեան կրօնական պէտքերը հոգալու, այլեւ նոր սերնդին հայոց լեզու ուսուցանելու գործում: Նրա մահը 1930ականների սկզբին մեծ կորուստ է եղել Սկոպիէի հայութեան համար[88]:

1933ին Սկոպիէի հայերի մէջ յիշւում են հետեւեալ անձինք. Յովսէփ Պոյաճեան՝ սերբական պետական բանակի եւ հիւանդանոցների ճանաչուած բժիշկ, Պօղոս Արմաղանեան եւ Յակոբ Պիքիճեան՝ գլխակապի առեւտրականներ, Կարապետ Դաւիթեան՝ բժիշկ, ներքին եւ մանկական հիւանդութիւնների մասնագէտ, նաեւ գրող (որդին բժիշկ-լեզուաբան Ստեփան Դաւիթեանի[89]), Կարապետ Կարապետեան՝ ապուխտ եւ երշիկ արտադրող, Վ. Գալֆայեան՝ առեւտրական, Նիկողայոս Արտեմեան՝ պետական ծխախոտագործութեան փորձագէտ, Ահարոն Թ.՝ սրճագործ, Կարապետ Քէօմիւրճեան, Ար. Միքայէլեան՝ ոսկերիչ, Յակոբ Ղուկասեան, Յակոբ Ձըրճըրեան՝ մուշտակավաճառ, Մահտեսի Աւետիս Նաթանեան՝ մեծահարուստ, անգլիական հիւպատոսարանի փոխ-հիւպատոս, Լեւոն Մելքոնեան՝ բժիշկ, Յարութիւն Գալփաքճեան, Թադէոս Քանտի՝ դեղագործ, Աբրահամ Սիւրմէլեան՝ աղիքի վաճառական, Միքայէլ Բիւսեան՝ դեղագործ, Վարդգէս Բիւսեան՝ էլեկտրագէտ, Մինաս Քիւրքլեան, Յակոբ եւ Կարապետ Թաշճեաններ՝ ձիարշաւի ձիերի տէրեր[90]: Սալոնիկից Սկոպիէ տեղափոխուած Յակոբ Սաւոյեանցը քաղաքում հիմնել է մի խոշոր հաստատութիւն[91]: 1920ականներին 10-12 հայ ընտանիք է բնակուել նաեւ Մակեդոնիայի Սորովիչ քաղաքում. նրանք աշխատել են երկաթուղային կայարանում, հաց վաստակել՝ վագոններ դատարկելով: Նրանց մէջ եղել են նաեւ պայտագործներ[92]:

1928ին Սարայեւոյի մօտակայ մի գիւղում է հաստատուել իզմիրցի Թագուոր Թագուորեանը, որը 20 տարի բնակուել էր Գերմանիայում: 1929ի ձմռանը նա սպանուել է խորհրդաւոր պայմաններում[93]:

Փոքրաթիւ սերբահայերն անտարբեր չեն եղել իրենց փոքրիկ հայրենիքի՝ Խորհրդային Հայաստանի հանդէպ: 1927ին Շիրակի երկրաշարժից յետոյ նրանք կատարել են հանգանակութիւն եւ աղէտեալների օգնութեան հիմնադրամին են ուղարկել 16580 դինար: Հայրենակիցների օգնութեանը նպաստ բերած այդ 27 սերբահայերի ցուցակը հրատարակուել է Յառաջ թերթում, որտեղից իմանում ենք, որ այդ ժամանակաշրջանում Հարաւսլաւիայում հայեր բնակուել են ոչ միայն Բելգրադում եւ Սկոպիէում, այլեւ Նիշ, Զայչար, Զուպրիա, Պալանկա, Մլադինո-

վաց, Պիրոտ, Օպրենովաց, Կրակույիվաց, Վալեւօ, Սվիլայնաց, Պոժարեւաց, Տրստենիկ եւ Արանջելովաց բնակավայրերում[94]:

Համախմբող մարմիններ չունենալը, փոքր թիւը եւ խառնամուսնութիւնները արագացրել են Հարաւսլաւիայի հայերի ձուլումը: Արդէն 1930ականներին տեղի հայ մտաւորականներն ահազանգել են հարաւսլաւահայերին սպառնացող ուծացման եւ ձուլման վտանգի դէմ: Նովի Սադի հայ եկեղեցու դեկավար, յայտնի բանասէր, Մխիթարեան Միաբանութեան անդամ, Հանդէս Ամսօրեայի երբեմնի խմբագիր Գաբրիէլ ծայրագոյն վարդապետ Մենեւիշեանը (1864-1936), որը մահացել է Նովի Սադում, 1933ին հետեւեալն է գրել հարաւային Սերբիայի հայութեան մասին. «Հոս ալ վտանգը մեծ է՝ ինչպէս նաեւ բովանդակ Սերպիոյ մէջ գտնուած հայութեան... Պելկրատ մայրաքաղաքն իսկ՝ դարերէ ի վեր ունի իր պատերուն մէջ հայազգի ընտանիքներ, հարուստ ու աղքատ, ճարպիկ ու թոյլ, ծոյլ ու գործունեայ հայորդիներ, բայց կազմակերպեալ գործարանաւորութեան պակասութիւն է, չկան հոն ոչ մատուռ, ոչ քահանայ, ոչ եկեղեցի, ոչ դպրոց, ոչ ժողովատեղի, ոչ համարում իրարու եւ ոչ ազգախնամ հոգատարութիւն»: Ըստ Մենեւիշեանի՝ վիճակն է՛լ աւելի տխուր է Սկոպիէում. «Կը կորսուի անպատճառ հայութիւնը հոն, ուր աղերսն ու յարաբերութիւնը՝ ազգին մեծազանգուած մասին հետ կը խլուի»[95]: Նա ցաւով նշել է, որ օտար դպրոց գնացող հայ մանուկն արագ օտարախօս է դառնում, հայ երիտասարդը նախընտրում է օտարուհու հետ ամուսնանալ, իսկ գաղութում ընդարմացած է ձեռներէցութեան ոգին, նկատւում է համատարած անտարբերութիւն[96]: Սակայն Մենեւիշեանը տակաւին յոյս է ունեցել, թէ ամէն ինչ կորած չէ, «Յուսալիք կէտն այն է, որ ներափքիք Սկոպլիյէի (sic) մէջ ապրող մեր ազգակիցներէն շատ շատերը մինչեւ հիմա աննպաստ պարագաներու մէջ կրցած են քիչ քէ շատ պահել իրենց հայութիւնը»[97]:

Հարաւսլաւիայի մեծագոյն օրաթերթը՝ Բելգրադի Պոլիտիկան, 1935ի Ապրիլի 15ի համարում անդրադարձել է Նովի Սադի հայ համայնքի ձուլման եւ կորստեան փաստին՝ ներկայացնելով նաեւ հայր Գաբրիէլ Մենեւիշեանի եւ հայկական եկեղեցու լուսանկարները: «Ամէն ոք կը ճանչնայ տասը լեզու խօսող այդ ալեւոր Հայրը: Կարելի է իրեն հանդիպիլ Նովի Սատի շուկան գնումներու պահին, զամբիւղը ձեռքը: Անհոտ եկեղեցին բնական է որ հասոյթի աղբիւրներ չունի, բայց գտնուելով գիւղի կեդրոնը՝ Աղեքսանդր պողոտայի վրայ, առանց այցելու չի մնար: Անտարակոյս [տեղացի] կաթոլիկները չեն երթար հոն աղօթելու, մինչ բողոքականները եւ բարեճորոգչականները յաճախ կ՛այցե-

լեն, քանի որ առաջինները պաշտամունքի վայր չունին, իսկ միւսներուն գիտին կեդրոնէն շատ հեռու է: Հայ եկեղեցին առաւօտէն մինչեւ երեկոյ բաց է. այս իսկ պատճառաւ շրջականերէ եկող հիւրեր կ'այցելեն»[98]:

Նոյն թերթը յիշել է, որ հայ համայնքը ժամանակին մեծ թիւ է կազմել, շատ ընտանիքներ բազմազաւակ են եղել, մինչեւ անգամ յիշուած է մի փաստ, որ մի հայուհի միանգամից երեք զաւակ է ունեցել: Սակայն հայկական անցեալը յուշ է մնացել, եւ այդ ամէնից մնացել է միայն մէկ անհատ՝ հայր Մեննեւիշեանը, առանց ծխի, առանց որեւէ գործունէութեան: Այս առթիւ Ցակոր-Գրիգորը ցաւով նշել է. «Կարելի չէ՞ր որ դաւանական խտրութիւնները մէկ կողմ դնելով ծաղկեցնէինք բոլո՛ր Հայերս՝ միացած Եուգոսլաւիոյ միակ հայ եկեղեցին, որ առանց Հայու մնացե՛ր է... Բելգրադի ու Սկիւպի հայ գաղութը՝ բոլորն ալ հայադաւան՝ սիրով պիտի օգնեն Նովի Սադի հայ եկեղեցին: Հայր Գաբրիէլ կրնայ հայադաւան քահանայ մը գտնել, եւ անոր միջոցով Եուգոսլաւիոյ բոլո՛ր Հայերը խմբել Նովի Սադի հայ եկեղեցիին շուրջ: Իր անկեղծութեան վրայ չենք կասկածիր»[99]:

1935ին Հարաւսլաւիայում բնակուել է 500 հայ, գլխաւորապէս՝ Բելգրադում եւ Սկոպիէում[100]: *Սակայն հակառակ այդ փոքր թուին՝ հայութիւնը տեղացիների կողմից անձանօթ տարր չի եղել*[101]: *1939ի տուեալով Հարաւսլաւիայում բնակուել է 452 հայ, որոնցից Բելգրադում՝ 142 հոգի, Սկոպիէում՝ 200 (45 ընտանիք): Մտադիր են եղել վաճառել Նովի Սադի հայկական եկեղեցին՝ մօտ 300 հազար դոլարով*[102]:

Ինչպէս արդէն նշուեց, Նովի Սադում հայկական համայնք չլինելու պատճառով եկեղեցին դադարել է գործել եւ 1964ին քանդուել սոցիալիստական իշխանութեան կողմից:

1930ականներին հարաւսլաւական մամուլը գգալի հետաքրքրութիւն է ցուցաբերել հայ ժողովրդի զաւակների քաղաքակրթական եւ մշակութային նուաճումների հանդէպ: Յատկապէս Սկոպիէի Vardar (գետի անուն) եւ Բելգրադի Vreme (ժամանակ) օրաթերթերի աշխատակից, գրող-հրապարակախօս Լիուբօ Ստոյովիչը (Ljubo Stojović, ծն. 1909) *1935ի Ապրիլի 10ին մի յօդուած է հրատարակել, որ ներկայացնում է Սկոպիէի պատմութեան մէջ հայերի ունեցած դերը: Յօդուածի ենթավերնագրերն են՝* «Սկոպիէի հայերի մասին, որոնք մեր անկեղծ քաղաքացիներն են, Հայերն էին, որ առաջին անգամ էլեկտրական լոյս բերեցին Սկոպիէ: Նաեւ հայերն էին, որ առաջին ջուրը բերեցին Սկոպիէ»: *Անդրադառնալով հայ ժողովրդին՝ որպէս աշխարհում առաջինը*

քրիստոնէութիւն ընդունած ազգի, Ստոյովիչն անդրադարձել է Աբդուլ Համիդի կազմակերպած հայկական ջարդերին։ Ահա այս օսմանեան սուլթանը հայ յեղափոխականների է աքսորել նաեւ Սկոպիէ։ Ներանցից էր հայ Արմենական (Ռամկավար) Կուսակցութեան դէմքերից Հաջի Աւետիս Նաթանեանը, որ սերել է Վանի յայտնի գերդաստանից եւ, ինչպէս նշուեց, եղել է բրիտանական փոխհիւպատոսը Սկոպիէում մինչեւ Ա. Աշխարհամարտը։ Ստոյովիչը վկայել է, որ Սկոպիէ քաղաքում առաջին ելեկտրական լոյսը բերողը 1911ին եղել է ծնունդով կեսարացի ինժեներ Մկրտիչ Ճամճեանը, որը յետագայում բերել է նաեւ խողովակով ջուր։ Օսմանեան անտառապահական վարչութեան տնօրէն Արամ Հայէրեանը մեծ ներդրում է ունեցել Սկոպիէի կանաչապատման գործում։ Հարաւսլաւական բանակի փոխգնդապետ բժիշկ Յովսէփ Պոյաճեանը մեծ օգուտ է տուել Սերբիայի ռազմական կեանքին։ Կեսարացի բժիշկ կարապետ Ս. Դաւիթեանը Հարաւսլաւիայում տարածուած հիւանդութիւնների, յատկապէս մալարիայի (տենդ) մասնագէտ է եղել։ Իսկ նախկին դեղագործ Միքայէլ Բիւսեանը եղել է հարաւային Սերբիայի գրեթէ բոլոր հանքերի գիտակ՝ այդպիսով օգտակար հանդիսանալով հարաւսլաւական իշխանութիւններին[103]։

Հայերին յաճախակի անդրադարձել է նաեւ Բելգրադի Vreme թերթը, որի սերը խմբագիրը եղել է սուրճի վաճառական Սահակ Գէորգեանի փեսան։ Վերջինս եղել է ազգային երեսփոխան, հարաւսլաւական խորհրդարանի ընդհանուր քարտուղար, հայերի անկեղծ բարեկամն էր եւ իր թերթի էջերում բազմիցս ծանօթացրել է հայ ժողովրդին։ Հայ ժողովրդին եւ հայ եկեղեցին մօտիկից ճանաչել եւ գնահատել է նաեւ 1930-1937 Սերբիայի Ուղղափառ Եկեղեցու Համայն Պատրիարք, սերբ նշանաւոր կրօնական գործիչ Վառնաւան (Varnava Rosić, 1880-1937)[104]։

1936ին Բուլղարիայի Հայոց Առաջնորդական Փոխանորդ Գրիգոր ծայրագոյն վարդապետ կարապետեանն այցելել է Բելգրադի հայերին, քանի որ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի հրամանով նա ստանձնել է նաեւ Հարաւսլաւիայի հայերի հովուութիւնը։ Մինչ այդ Բելգրադի հայոց հոգեւոր կարիքները հոգացել է Բելգրադի պատրիարք Վառնաւան։ Գրիգոր վարդապետը պատարագել է Գաղութային Վարչութեան անդամ եւ ազգային գործիչ Մամաս Դաւիթեանի բնակարանում։ Մօտ 50 հոգի այդ օրը հաղորդութիւն են ստացել։ Բելգրադի եւ Սկոպիէի հայերը որոշել են գնել ազգային տուն, որը ծառայելու է որպէս մատուռ, խորհրդարան եւ քահանաների բնակարան[105]։ Գրիգոր վարդապետը տեղեկացրել է, որ Բելգրադում բնակւում է 140 հայ ընտանիք (35 ընտանիք, մնացեալը՝ ա-

մուրիներ), որոնք մեծ մասամբ գրաղուում են արճագործութեամբ, նպարավաճառութեամբ եւ նիւթապէս ապահովուած են: Ներանք կազմել են 12 հոգուց բաղկացած Բելգրադահայ Գաղութային Վարչութիւն հետեւեալ կազմով- նախագահ՝ Յարութիւն Պաղտասարեան, փոխնախագահ՝ Խորէն Կարապետեան, քարտուղար՝ Յարութիւն Ջալրքեան, գանձապահ՝ Սամուէլ Կոկանեան, խորհրդականներ՝ Գրիգոր Սեմերճեան, Յարութիւն Շէխեան, Վահան Գուրթեան, Վահրամ Վարդանեան, հաշուեքննիչ՝ Վահան Միրաքորեան, Ռուբէն եւ Ասատուր Մկրտիչեան (Բուլղարեւհայ Բառարանի հեղինակը): Գրիգոր վարդապետի վկայութեամբ, Նիշում բնակուել է երեք հայ ընտանիք, Սկոպիէում՝ 25: Այստեղ եւս կազմուել է Գաղութային Վարչութեան մասնաճիւղ՝ ենթակայ Բելգրադի Գաղութահայ Վարչութեանը: Ենթավարչութեան նախագահն էր գնդապետ Յովսէփ Պոյաճեանը, գանձապետը՝ Պօղոս Արմաղանեանը, քարտուղարը՝ Յակոբ Ճըրճըրեանը: Գրիգոր վարդապետը յարգոյ աշխատութիւն է կատարել նաեւ Հայաստանի առաջին հանրապետութեան Սերբիայի պատուոյ հիւպատոս Սաւա Գէորգեանի շիրմին[106]:

1940ին Բելգրադում կայացել է Հարաւսլաւիայի Հայերի Ազգային Վարչութեան տարեկան հինգերորդ ընդհանուր ժողովը, որին մասնակցել են չուրջ 40 երկսեռ անդամներ: Վարչութեան նախագահ Պաղտասարեանն առաջարկել է ընդհանուր ժողովի անունից Հարաւսլաւիայի թագաւոր Պետր Բ-ին արեւշատութեան հեռագիր յղել[107]:

Երկրորդ Համաշխարհային Պատերազմը մեծ անպատեհութիւններ եւ դժբախտութիւններ է ստեղծել Հարաւսլաւիայի հայութեան համար[108]: Ներանցից չատերը մասնակցել են գաւթիչների դէմ հարաւսլաւական ժողովրդի պայքարին[109]: Համաշնաւարական վարչակարգի հաստատումից յետոյ չատ հայեր արտագաղթել են ԱՄՆ, Կանադա, Բրազիլիա, եւրոպական այլ երկրներ:

ԱԿԱՆԱՒՈՐ ՀԱՐԱՒՍԼԱՒԱՀԱՅԵՐ

Հարաւսլաւիայի հայութիւնը չի ունեցել խիստ կազմակերպուած համայնքային կեանք: Տեղական առումով, այն սակայն տուել է աչքի ընկնող անհատներ, որոնց հարկ ենք համարում անդրադառնալ:

Դեռեւս Առաջին Բալկանեան Պատերազմից չատ տարիներ առաջ, սալոնիկցի Յակոբ Փիւսքիւլճեանը առաջին անգամ պատրաստել է «քաշքաւալ» կոչուող նշանաւոր պանիրը, որ դարձել է Մակեդոնիայի արտածման գլխաւոր ապրանքատեսակներից: Մակեդոնուհի Սիտիչը

ամենախօսութիւն է պաշտպանել քաշքաւալի մասին՝ մակեդոնահայերից տեղեկութիւններ հաւաքելով Փիւքիւլճեանի վերաբերեալ[110]:

Բուլղարական հայազգի գրող, թարգմանիչ, հրապարակախօս, դասական մշակոյթի մասնագէտ Ալեքսանդր Բալաբանովի (1879, Շտիպ, Մակեդոնիա-1955) հօրենական պապը՝ Մանօ (Մանուկ) Քեհայեանը, եղել է Փոքր Ասիայից, Սկոպիէի մեջլիսի նախագահը եւ քաղաքի դպրոցներից մէկի հիմնադիրը, իսկ հայրը՝ Միքայէլ Բալաբանովը (Միխայէլ Բալաբանեան), եղել է բժիշկ՝ Շտիպ քաղաքում: Ի դէպ, Ալեքսանդր Բալաբանովի եղբայրը մնացել է Մակեդոնիայում՝ դառնալով մակեդոնական բանակի սպայ՝ Բալաբանովիչ անունով[111]:

Հարաւսլաւիայի պատմութեան ականաւոր դէմքերից մէկին՝ Նիկոլա Պաշիչին (Nikola Pašić, 1845-1926) վերագրւում է հայկական ծագում: Այս մասին վկայել է Հարաւսլաւիայում բնակուած տնտեսագէտ Վահան Տոտոմեանցը Բելգրադում հրատարակած Հայերի Դերը Համաշխարհային Քաղաքակրթութեան մէջ գրքոյկում, մասնաւորապէս նշել է, թէ վերջինիս հակառակորդները պարսաւանքի թիրախ են դարձրել նրա հայկական ծագումը[112]: Պաշիչի հայկական ծագումը կրկնել է Ցակոր-Գրիգորը՝ նշելով, որ նրա նախնիները եղել են Փաշայեաններ[113]: Այսօր հարաւսլաւցիներն անտեղեակ են այս իրողութեանը, սակայն չենք կարող չվստահել Տոտոմեանցի պէս լուրջ մի գիտնականի հաւաստիացմանը, որը բնակուել է Հարաւսլաւիայում եւ քաջատեղեակ է եղել այդ երկրի պատմութեանն ու լեզուին: Նիկոլա Պաշիչը փաստօրէն Հարաւսլաւիայի ստեղծողն էր, որը եղել է նախ Սերբիայի վարչապետ եւ արտաքին գործերի նախարար (1891-92, 1904-18), ապա՝ դեսպանորդ Ռուսաստանում (1893-94), իսկ յետագայում՝ Սերբերի, Հորվաթների եւ Սլովէնների միացեալ թագաւորութեան վարչապետը (1921-1926):

Նիկոլա Պաշիչը անտարբեր չի եղել հայ ժողովրդի ճակատագրի հանդէպ: Այդ է վկայում Երեւանի Գրականութեան եւ Արուեստի Թանգարանում պահուող նրա մի ֆրանսերէն հեռագիրը՝ գրուած 1913ի Յունուարի 11ին, Բելգրադից ուղղուած Աղեքսանդրիա՝ հոգեւորական գործիչ Ռուբէն Գաբրիկեանին: Ներկայացնում ենք ցարդ անտիպ հեռագրի ֆրանսերէն բնագիրը.

La population arménienne jouissant d'une grande sympathie de la nation serbe la peuple serbe fera tout ce qu'il pourra en faveur et pour améliorer le sort des populations chrétiennes d'Anatolie.

Pachitch[114]

Հարաւսլաւ դիւանագէտ եւ լրագրող Ալեքսանդր Մալխասեանին (դր Մալխագուեի) սերել է երեւանցի ազնուական ընտանիքից: Եղել է վերադիչեալ Հաջի Աւետիս Նաթանեանի ազգականը: Նա ծնուել է Սկոպիէում (այլ տուեալով՝ Ֆիլիպպէում, Բուլղարիա), մահացել 1914ին, Փարիզում: Եղել է Կ.Պոլսի Աւստրիայի հիւպատոսարանի թարգման: Ապա տեղափոխուել է Մակեդոնիա: Նիկոլա Պաշիչի կողմից նշանակուել է Սերբիայի հիւպատոս Փարիզում: 1900ին Փարիզում կայացած համաշխարհային ցուցահանդէսում ներկայացուել է նրա ջանքերով ստեղծուած սերբական ազգագրական թանգարանը: 1906ին նրա մասին առաջին անգամ գրել է Ջենոր Սուրէնեանը, որը մանկութեան տարիներից ճանաչել է նրան, յետագայում նրան յիշելով որպէս «վաւ դիւանագէտ, արկածախնդիր լրագրող մը»[115]: Ի դէպ, Մալխասեանու դուստրը՝ Փարիզի օպերայի պարուհի Մարիամ Մալխասեանին (Մարիան դը Մալխագուեի), 1933ին ամուսնացել է Անգլիայի Լիծի դուքս Ջոն Ֆրանսիս Օգբորնի հետ: Լիծի դքսական գերդաստանը դէմ է եղել այդ ամուսնութեանը եւ մի քանի ամիս աշխատել է խափանել այն, սակայն Ջոն Ֆրանսիսն ի վերջոյ կատարել է իր որոշումը[116]:

1910ականներին է գործել հայագգի պետական գործիչ Սմայլ (հաւանաբար Իսմայիլ) Ջենկիչը, որը ծնուել է Թուրքիայում, պաշտօնավարել՝ Սերբիայում: Նրա մահուան առթիւ, 1927ին բանաստեղծ Իւան Մանջուրիանիչը գրել է բանաստեղծութիւն[117]:

Արդէն մի քանի անգամ յիշատակուած բժիշկ Յովսէփ Պոյաճեանը (ծն. 1888, Եդեսիա) բժշկական ուսումը ստացել է Կ.Պոլսում եւ Ժընեւում: 1914ին Ֆրանսիացի բժիշկների հետ մեկնել է Սերբիա՝ որպէս պայմանագրեալ բժիշկ բանակի մէջ աշխատելու: Հարաւային Սերբիայի Տետովօ քաղաքում բարձրացել է բժշկապետի աստիճանի: Նոյն պաշտօնով մեկնել է Բիտոլ, Տիրանա եւ այլ քաղաքներ: Երբ սերբական բանակը քաշուել է Սալոնիկ, Պոյաճեանն էլ մեկնել է այնտեղ եւ 1916ին սերբ զինուորականների հետ կրակի առաջին գծում է գտնուել: Հակառակ ապայ լինելուն՝ հասարակ զինուորի պէս կռուել է խրամատներում: Պատերազմի աւարտից յետոյ հարիւրապետի մնայուն պաշտօն է ստացել հարաւսլաւական բանակում: 1922ին գլխաւորել է ի նպաստ հայ որբերի կատարուած հանգանակութիւնը եւ տուել է կարեւոր գումար: 1935ին եղել է Սկոպիէի մեծագոյն զինուորական հիւանդանոցի վարակիչ հիւանդութիւնների բաժնի վարիչը՝ փոխգնդապետի աստիճանով: Արժա-

նացել է պատուանշանների եւ մեծ համակրանք վայելել կառավարական շրջանակներում[118]:

Տնտեսագէտ Ջորջէ Դաւիդովիչը (George Davidovic, Գէորգ Բաղդասարի Դաւթեան) ծնուել է 1899ին, Քեմախի Բագատիճ գիւղում: Փոքր հասակում տեղափոխուել է Սերբիա՝ հօր մօտ: Ուսանել է Ժնեւի Հասարակական եւ Տնտեսագիտական Համալսարանում: Աշխատակցել է չուէյցարական մամուլին: Վերադառնալով Բելգրադ՝ աշխատակցել է տեղական եւ արտասահմանեան թերթերին, աշխատել Բելգրադի Առեւտրական Դպրոցում: 1930ին Դաւիդովիչը հիմնադրել է Բելգրադի Տնտեսագիտական Միութիւնը (1934ից եղել նրա նախագահը), 1931ին՝ La Vie Economique et Financier Հարաւսլաւիայի տնտեսագիտական Ֆրանսալեզու հանդէսը եւ նոյնի սերբերէն տարբերակը՝ Ekonomsko Finanske Zivot: 1934ին Լայպցիգի միջազգային տնտեսական ցուցահանդէսում ներկայացրել է Հարաւսլաւիան[119]: 1933-1937 նախագահել է Հարաւսլաւիայի «Արտիզինալ» ընկերութիւնը, 1937ից եղել է Հարաւսլաւիայի Միացեալ Համագործակցական Շարժում կազմակերպութեան ընդհանուր քարտուղարը: Մասնակցել է միջազգային համաժողովների Փարիզում, Լահէյում, Քեմբրիջում, Նէապոլում:

Բոլշեւիկեան յեղաշրջումից յետոյ ռուսական հայազգի մտաւորականներից ոմանք յայտնուել են Հարաւսլաւիայում: Նրանցից է տնտեսագէտ, գրող, համագործակցական շարժման տեսաբան Վահան Տոտոմեանցը (1875, Աստրախան-1952, Բելգրադ), որի աշխատութիւնները լոյս են տեսել քսան լեզուներով, նաեւ՝ սերբերէն: 1934ին նա Հարաւսլաւիայում հանդէս է եկել դասախօսութիւններով, Սեպտեմբերին մասնակցել Բելգրադում կայացած հարաւսլաւական համագումարին[120]: Նա 1937ից մշտական բնակութիւն է հաստատել Բելգրադում[121]:

Ռուսաստանից արտագաղթած հայազգի ճարտարագէտ-նաւաշինարար եւ մեքենագէտ Եակով Մատուէյի Խլիուչիեւի (1886, Նոր Նախիջեւան, այժմ՝ Դոնի Ռոստովի մէջ-16.04.1963, Բելգրադ) հայկական անունն էր Յակոբ Մատթէոսի Խլրթչեան, որ գրող Մարիէտա Շահինեանի ազգականն էր: Նա մկրտուել է Նոր Նախիջեւանի հայկական եկեղեցում, 1911ին աւարտել է Պետերբուրգի Պոլիտեխնիկ Ինստիտուտի Նաւաշինական բաժանմունքը: Նոյն թուականից աշխատել է նոյն ինստիտուտի Շինարարական Մեքենագիտութեան Ամբիոնում եւ Բալթիական Նաւաշինական Գործարանի կոնստրուկտորական Բիւրոյում: 1918ին Խլիուչիեւը մասնակցել է Խերսոնի Պոլիտեխնիկ Ինստիտուտի կազմակերպմանը: 1920ին անցել է Կ.Պոլիս, այնտեղից՝ Բելգրադ, որտեղ աշխա-

տանքի է անցել համալսարանի տեխնիկական բաժնում (1937ից՝ ուսուցչապետ) եւ հարաւսլաւական գիտական մամուլում հանդէս է եկել յօդուածներով: 1955ին նա ընտրուել է Գիտութիւնների եւ Արուեստի Սերբական Ակադեմիայի իսկական անդամ: Ինքնուսոյցեան է կազմակերպել տեսական եւ կիրառական մեքենագիտութեան առաջին երեք համագումարները Հարաւսլաւիայում: Պարգեւատրուել է հարաւսլաւական պետական չքանշաններով[122]:

Կարճ ժամանակով Բելգրադի օպերային թատրոնի գլխաւոր բեմադրիչը եւ տնօրէնն է եղել հայազգի ռուս երգիչ (բարիտոն) եւ օպերային բեմադրիչ Միխայիլ (Միքայէլ) Կարակաշը (1887-1937): 1931ին հաստատուելով Բելգրադում, նա տեղի օպերայում կատարել է մի շարք բեմադրութիւններ, որոնցից նրան մեծ ճանաչում են բերել «Սեւիլեան Սափրիչը» (1934) եւ «Իշխան Իգոր»ը (1935): Կարակաշը մահացել է 50 տարեկանում, Բելգրադում (այլ տուեալով՝ Բուխարեստում)[123]:

1931ից ի վեր, մի քանի տարի Սկոպիէում է բնակուել բանասէր, թարգմանիչ, երաժիշտ, տնտեսական գիտութիւնների մագիստրոս Յակոբ-Գրիգորը, որը հայ-հարաւսլաւական մշակութային կապերի ամենաեռանդուն գործիչներից էր: Թէեւ զբաղմունքով եղել է մուշտակավաճառ, սակայն նա միաժամանակ ակտիւօրէն թղթակցել է հայ եւ տեղական մամուլին (մասնաւորապէս՝ Vardarին), յետագայում հանդէս է եկել առանձին գրքերով: Նա կազմել է սերբահորվաթերէն-հայերէն գրպանի բառարան, որը մնացել է անտիպ[124]:

1931ին Զագրէբի Առեւտրական Բարձրագոյն Ինստիտուտը դոկտորի տիտղոսով աւարտել է Տիրան Ա. Սուքիասեանը, ծնունդով Քեմախի Բագառիճ գիւղից: Նրա դոկտորական թեզն էր «Հայկական Հարցը Մինչեւ ԺԹ. Դարի Վերջը»: Ինստիտուտի դասախօսները բարձր են գնահատել նրա աշխատութիւնը, իսկ Զագրէբի կարեւոր թերթերն այն որակել են որպէս քաղաքագիտական յուրջ աշխատութիւն: Այս առթիւ հայ մամուլին ուղարկած թղթակցութեան մէջ գրուել է. «Մտադրած ենք այս աշխատութիւնը տպել տալ տեղական լեզուով եւ ձրի բաժնել պետական անճնաւորութիւններու, ինչպէս նաեւ կարեւոր պաշտօնեաներու: Թէեւ հայ գաղութը փոքրաթիւ է Եուկոսլաւիոյ մէջ, բայց սիրուած է տեղական տարրին կողմէ իբրեւ լուրջ, համեստ, գործունեայ եւ ստեղծագործող ցեղ մը»[125]:

Փարիզաբնակ լրագրող-հրապարակախօս Լեւոն Սաւաթեանը 1930ականներին ճանաչուած է եղել որպէս Հարաւսլաւիայի մեծ բարեկամ, Revue Balcanique Ֆրանսերէն հանդէսի հրատարակիչը: Հարաւսլաւ-

իայի մասին Ֆրանսիայում նրա հրատարակած յօդուածները ամէն օր հեռախօսով կամ հեռագրով հաղորդուել են հարաւսլաւական մամուլին, մասնաւորապէս՝ Բելգրադի մեծագոյն եւ կիսապաշտօնական Vreme օրաթերթին։

Մակեդոնիայի Հանրապետութեան Գիւղատնտեսութեան փոխնախարարը որոշ ժամանակ եղել է Արթին Յովսէփեանը։ Համալսարանի ուսուցչապետ է եղել բժիշկ Լեւոն Մելքոնեանը[126]։ Հարաւսլաւական շրջանակներում ճանաչուած է եղել Տիգրան պէյ Զրաճեանը, որը Բ. Աշխարհամարտից յետոյ ընտրուել է Ագգային Պաշտպանութեան Խորհրդարանական Յանձնախմբի ատենապետ ու նաեւ՝ հայ համայնքի ներկայացուցիչը Հարաւսլաւիայի խորհրդարանում[127]։

Վրիժառու Սողոմոն Թեհլերեանը (1896-1960) Բեռլինում թալէաթ փաշային սպանելուց յետոյ, 1921ին կնոջ՝ Անահիտի հետ հաստատուել է Բելգրադում։ Նրա զաւակները ծնուել են Բելգրադում։ Սողոմոն Թեհլերեանի որդի Շահէնը (ծն. 1925) եօթ տարեկանից դաշնամուր է նուագել, յետագայում աւարտել Բելգրադի Երաժշտական Ակադեմիան եւ դասաւանդել քաղաքի տարբեր երաժշտական դպրոցներում։ Հանդէս է եկել նաեւ որպէս մենակատար։ Երաժիշտ է եղել նաեւ նրա եղբայրը՝ Զաւէն Թեհլերեանը, որը յետագայում դարձել է Սան Ֆրանսիսկոյի Սիմֆոնիկ Նուագախմբի առաջին ջութակահարը[128]։ Թեհլերեանները բնակուել են Բելգրադի Դալմատինակայա 11 փողոցում, մինչեւ 1951, որից յետոյ հաստատուել են Մարոկում, այնուհետեւ՝ ԱՄՆում[129]։

Հայ-հարաւսլաւական կապերի եւ ականաւոր հարաւսլաւահայերի մասին խօսելիս սխալ կը լինի չյիշատակել Մելանի Խորասանճեանին (1885-1924)։ Հայի հետ ամուսնացած եւ հայերէնին քաջահմուտ այս սերբուհին (ծնեալ Ժանիէտովիչ) լիովին նուիրուել է իր ամուսնու ժողովրդին, իր իսկ խօսքերով՝ «հերոս հայ ցեղին»։ Մեծ յարգանք վայելելով հայկական, սերբական, բելգիական, իտալական եւ ֆրանսիական շրջանակներում՝ Մելանի Խորասանճեանը Առաջին Համաշխարհային Պատերազմի տարիներին նուիրուել է հայ գինուորների խնամքի գործին, Լոնդոնում կազմակերպել օգնութիւն՝ յանուն հայ որբերի, եղել Հայ Տիկնանց Աշխատանոցի եռանդուն գործիչներից։ Այնուհետեւ նուիրուել է եւրոպական ժողովուրդների մէջ հայութեանը ներկայացնելու գործին՝ նպատակ ունենալով յատկապէս՝ հայ արուեստի միջոցով հային ճանաչել տալ օտարներին։ Բազմիցս հանդէս է եկել հայանպաստ բանախօսութիւններով, հայութեան շահերը ներկայացրել Ա. Աշխարհամարտից յետոյ Ժնեւի Միջազգային Համագումարում։ Մելանի Խորասանճեանի

ջանքերով է հիմնուել Բելգիայի «Արմենիա» միութիւնը։ Նա քաջալերել է հայ բեմի դերասանուհի Էլիզ Գովանին (Պինեմէճեան) Փարիզում հայկական թատերախումբ հիմնելու։ Այս եռանդուն սերբուհու անժամանակ մահը Բրիւսէլում, 39 տարեկանում, մեծ կորուստ է եղել հայ ժողովրդի եւ յատկապէս հայ արուեստագէտների համար[130]։

ՀԱՑ-ՍԵՐԲԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿԱՊԵՐԸ 1910-1930ԱԿԱՆՆԵՐԻՆ

Արդէն 1911ին սերբ գրականութեան որոշ նմոյշներ հայերէն են թարգմանուել բնագրից։ Պոլսի Ազատամարտ շաբաթաթերթի յաւելուածում լոյս է տեսել Բոր. Միրկովիչի «Կեանքին Ընդմէջէն» բանաստեղծութիւնը՝ Չենոր Սուրէնեանի թարգմանութեամբ[131]։ Վերջինս եղեռնի զոհ բանաստեղծ Արմէն Տորեանի (Հրաչեայ Սուրէնեան) եղբայրն էր։ Սերբերէնի նրա իմացութիւնը բացատրուում է այն հանգամանքով, որ Սուրէնեան եղբայրները ծնուել են Սկոպիէում։

Փարիզաբնակ բանաստէր Մ. Մ. Դաւիթ Բէկը (Մարտիրոս Սարգսեան, 1870-1938) հրատարակել է քերականութիւններ եւ գրուցատրութիւններ տարբեր լեզուներով, նաեւ՝ սերբերէն։

Հայ-սերբական գրական կապերի մասին խօսելիս նախեւառաջ յիշւում է Յովհաննէս Թումանեանը, որը 1915ից սկսած ռուսերէնից թարգմանել է սերբական դիւցազնավէպի մի քանի չափածոյ հատուածներ՝ «Թէ Ինչ Ուղարկեց Թուրքի Սուլթանը Մոսկովի Ցարի Ընծաների Փոխարէն», «Մարկօն Ռամագանին Գինի է Խմում», «Մարկօն Վերացնում է Պսակի Հարկը» եւ «Մարկօն Վար է Անում»։ Առաջին վիպերգում, ըստ գրականագէտների, Թումանեանը տեսել է թուրքական լծից քրիստոնեայ ազգերի ազատագրման գործում Ռուսաստանի պատմական դերի հաստատումը, իսկ երկի գրաւչութիւնը հայ բանաստեղծի համար մեծացել է նրանով, որ քրիստոնեայ պատրիարքի՝ «արդար ծերունու» կերպարն իր մարդասիրութեամբ եւ անձնազոհութեամբ յիշեցնում է Թումանեանի «Ադաւնու Վանքը» ստեղծագործութեան ծերուկ հայր Օհանին[132]։ Յատկանշական է, որ Թումանեանը ձանձրացրել է որոշ անուններ, օրինակ, «Կոսովի դաշտը» նա համարել է «սերբական Աւարայրը», նմանութիւններ տեսել արքայազն Մարկոյի եւ Սասունցի Դաւթի կերպարների միջեւ[133]։ Թումանեանը 1916ին գրել է նաեւ «Մի Երկու Խօսք Սերբ Ժողովրդական Էպոսի Մասին» յօդուածը[134]։

Աւետիք Իսահակեանի «Ժողովրդի Ջնարը (Սերբական Լեգենդ 18րդ Դարի)» վիպերգը մի պատկեր է՝ սերբ ժողովրդի թուրքական տիրապետութեան ժամանակաշրջանից, այն ժամանակ, երբ «Փայլատակում էր

եաթաղանը կեռ/ Արիւնաթաթախ Սերբիայի վրայ»։ *Վիպերգում իրենց ջոջը է անում* «Աբդուլլահ փաշան, Սերբիայի դահիճ/ Ճերմակ Բելգրադի պերճ ապարանքում»[135]։ *Նա հրամայում է իր մօտ կանչել ծեր գուսլեար Մարկոյին՝ հրամայելով իր գործիքով փառաբանել իրեն։ Դրա դիմաց փաշան խոստանում է ազատել Մարկոյի չորս գերեվարուած որդիներին։ Սակայն ծեր գուսլեարը չի կարողանում իրեն կեղծել. նա ջարդում է իր գործիքը, ասելով, որ* «ժողովրդի քնարը չի կարող ստել»։

Սերբիան թուրքիկ յիշուած է Ռուբէն Սեւակի «Ճամբորդութիւն» արձակ գործում (1906), երբ երիտասարդ գրագէտը չոգեկառքով ուսման է մեկնելիս եղել Շվէյցարիա։ «Այս գիշեր ուժգին երաժշտութիւն մը կ'արթնցնէ զիս ընդոստ: Սերպիոյ Փիրոթ կայարանին առջեւ կեցած ենք: Չիւնը ծածկեր էր գետինները ճերմա՛կ, ճեփ-ճերմակ: Չիւներուն վրայ Սերպիոյ աշխոյժ քամի մ'է որ կը պարէ գուարթօրէն. երաժիշտները իրենց ձայնին բոլոր ուժգնութեամբը կ'երգեն իրենց տոհմիկ երգերը: Մարդ պէտք չունի անոնց լեզուն գիտնալու՝ զմայլելու համար այդ սրտայոյզ երգերէն: Ու տխրագին աղաղակներ կը թնդան օդին մէջ, ու գեղջուկ երգեր կը ցնցեն սրտերը, ու ջութակներ կը հեծեն գիշերին մէջ.... Ու կը յառաջանանք միշտ: ....Ու ահա՛ լոյսը, ահա՛ տունի ստուերները, ու ահա՛ կայարանն ալ: Պելկրատ ենք»[136]։

Սերբ գրականութեան այլեւայլ նմոյշներ լոյս են տեսել նաեւ 1920ականների հայ մամուլում[137]։ *1939ին հայ մամուլում Ցակոբ-Գրիգորի արձակ թարգմանութեամբ լոյս է տեսել սերբական ազգային «Դուշան Կայսեր Ամուսնութիւնն ու Մահը» դիւցազներգութիւնը։* «Հայեւսերը բարեկամութեան առաջին սանդո՛ւխը թող ըլլայ այս փորձս, որուն անշուշտ ուրիշներ պիտի յաջորդեն», *գրել է թարգմանիչը*[138]։ *Ի դէպ, այս առթիւ Բելգրադի Vreme օրաթերթում ճանաչուած երիտասարդ հրապարակախօս Տոդոր Մանեւիչը* (Todor Manević) *1935ի Օգոստոսի 11ի թուում ստորագրել է յօդուած հայ ազգի գրական կարողութիւնների մասին։ Իր խօսքը սկսելով Ցակոբ-Գրիգորի՝ սերբական դիւցազներգութեան թարգմանութեան յիշատակմամբ, նա նշել է, որ հայերը շատ տարիներ առաջ թարգմանել են գրեթէ բոլոր քաղաքակիրթ ազգերի դիւցազներգութիւնները եւ Շեքսպիրի գործերը՝ յիշելով հայ թարգմանիչներ Արսէն Ղազիկեանի, Մատթէոս Մամուրեանի եւ Յովհաննէս Մասեհեանի անունները*[139]։

1936ին Բելգրադում լոյս է տեսել Ֆրանց Վերֆէլի Մուսա Լեռան 40 Օրերը վէպի սերբահօրվաթերէն թարգմանութիւնը՝ երկու մեծ հատորով եւ «Հայերի Մեծ Վէպը» ենթախորագրով[140]։ *Հարաւսլաւական մա-*

մուլը, մասնաւորապէս Սկոպիէի Vardarը եւ Skopski Glasnikը (Սկոպիէի լրաբեր) ջերմ տողերով ողջունել են գրքի հրատարակումը[141]: 1930ականներին Բելգրադում ելոյթ է ունեցել նշանաւոր հայ նուագածու Քեմանչիստ Ռուբէնը (Գարախանեան, 1895-1983): Ի դէպ, Ռուբէնին Բելգրադի թուրք հիւպատոսը սխալմամբ դրել է յեղափոխական գործիչ Ռուբէն Տէր Մինասեանի տեղը եւ ձերբակալել է տուել, որից նա ազատուել է Սողոմոն Թեհլերեանի եւ Բելգրադի հայոց քահանայի ջանքերի շնորհիւ[142]:

Եղել են կապեր նաեւ արուեստի ասպարէզում: Որոշ ժամանակ Բելգրադում է գործել երաժիշտ Լեւոն Եղիազարեանը (1870ականներ, Շամախի-1927, Բրաշով, Ռումինիա), գրող Կոստան Զարեանի համահայր եղբայրը: 1925ի Փետրուարի 9ին Բելգրադի թատրոններից մէկում նրա ղեկավարութեամբ կայացել է տեղի Ստանկովիչ երգչախմբի համերգը: Բացառապէս սերբերից կազմուած այս երգչախմբին հայ երաժիշտն ուսուցանել է հայ ժողովրդական երգեր, եւ խումբը յաջողութեամբ կատարել է «Իմ Ջինարի Եարը», «Կռունկ», «Ինջելիք» եւ այլ երգեր, որոնք մեծ հետաքրքրութիւն են առաջացրել: Արտասանուել են Արշակ Զօպանեանի La Roseraie d'Armenie ժողովածուի բանաստեղծութիւններից՝ սերբերէն թարգմանութեամբ[143]: Երեկոյթին մասնակցել են Սերբիայի լաւագոյն դերասաններ, ինչպէս նաեւ հայ երգչուհի Բորովեանը, որ կատարել է «Անտունի», «Երագ» եւ «Արի իմ Սոխակ» երգերը: Համերգից յետոյ Սերբիայի խորհրդարանի նախագահ Լուբա Իւանովիչը եւ իր տիկինը իրենց օթեակն են հրաւիրել Եղիազարեանին եւ շնորհակալութիւն յայտնել համերգի համար[144]: Այս համերգին, սակայն, անդրադարձել է ընդամէնը մէկ սերբական թերթ[145]:

1935ին Սկոպիէի պետական թատրոնում կայացել է քաղաքի երաժշտական վարժարանի ուսանող, «Վարդար» մեծ երգչախմբի անդամ Ցարուհի Ղազարոսի Սիւրմէեանի (բանաստէր, հոգեւորական Արտաւազդ Սիւրմէեանի եղբօրորդին) մենահամերգը, որի ընթացքում նա հանդէս է եկել հայկական եւ հարաւսլաւական երգերի կատարումներով[146]: 1937ին, նա մեծ յաջողութեամբ հանդէս է եկել Մասկանիի «Գեղջկական Ասպետութիւն» օպերայի բեմադրութեան մէջ: Բ. Աչխարհամարտից յետոյ Սիւրմէեանը երկար տարիներ եղել է Սկոպիէի Մակեդոնական Ազգային Օպերայի մեներգիչ, հանդէս եկել դասական եւ հարաւսլաւական երկու տասնեակի հասնող օպերային բեմադրութիւններում՝ մեծ յաջողութիւններ արձանագրելով Հարաւսլաւիայի քաղաք-

ներում[147]: Նա մեծապէս նպաստել է մակեդոնական երաժշտական մշակոյթի զարգացմանը:

Հարաւսլաւիայի հայ երաժիշտներից են նաեւ 1935ից Բելգրադում բնակուած դաշնակահարուհի Ովսաննա Տէրտէրեանը (ծն. 1912, Քեմախ), ինչպէս նաեւ 1932ին Բելգրադում ծնուած դաշնակահարուհի Էւիցա Բաղդասարեանը եւ 1937ին Սուբոտիցայում ծնուած երգչուհի Ալմաստ Պետրոսեանը[148]:

Դերասան Վահրամ Փափազեանի վկայութեամբ՝ մինչեւ Ա. Համաշխարհային Պատերազմը Կ.Պոլիս է եկել բոսնիացի մեծահարուստ Ռիզա Ռուհին Սարայեւոյից: Նա կազմակերպել է հայկական ուժերով Շեքսպիրի Համլէտի բեմադրութիւնը եւ ֆինանսաւորել ամբողջ գործը: Ներկայացման բեմադրիչը եղել է Վահրամ Փափազեանը: Ռիզա Ռուհին ներկայացումից մէկ ժամ առաջ յայտարարել է, որ ինքը պէտք է մայրենի լեզուով խաղայ Կլաւդիոսի դերը, որը ո՛չ երբեւէ փորձել էր, ո՛չ էլ տեքստին էր ծանօթ: Հայ դերասանները չեն ցանկացել մերժել իրենց երկու ամիս հովանաւորած առատաձեռն օտարերկրացուն: Սակայն Փափազեանի հօրաքոյրը, որը նոյն ներկայացման մէջ Գերտրուդի դերակատարուհին էր, փրկել է դրութիւնը: Նա «այդ գիշեր խաղաց թագաւորն ու թագուհին «մի մարմին դարձած», թոյլ չտալով խելագար բոսնիացուն որպէս նմոյշ արտասանել գոնէ մի վանկ խորվաթական դպրութիւնից: Այդ ներկայացումից քիչ յետոյ Ռիզա Ռուհին հեռացաւ մեզանից Սարայեւօ, իր ծննդավայրը, տանելով իր հետ իբր ամուսին մի սիրուն աղջկայ, սկիւտարցի մի համեստ հայ ընտանիքից, օրիորդ Բլոնդին անունով, անբաւ հարստութիւն թողնելով մեր թատրոնին եւ մի բանկագին մատանի՝ ինձ, որպէս յիշատակ»[149]: Տեղին է նշել, որ իր ծաւալուն Հայթայթ յուշագրութեան վերջում իր այցելած քաղաքները թուարկելիս Փափազեանը չի նշել է նաեւ երեք հարաւսլաւական քաղաք՝ Նիշ, Բելգրադ եւ Զագրէբ[150]:

Դարձեալ Յակոբ-Գրիգորի վկայութեամբ՝ 1936ին Հարաւսլաւիայում մեծ յաջողութիւն է ունեցել հայ անդրանիկ հնչուն չարժանկարը՝ Համօ Բեկնազարեանի «Պեպօ»ն: «Մեր քաղաքին մէջ չգիտցող չմնաց: Թերթերը օրեր առաջ իրենց սիւնակներուն մէջ այս չորս գիրերը տարածեցին, եւ ժողովուրդը յուսախաբ չեղաւ: Գնա՜ց, գնաց բազմութիւնով, եւ լսեց իրեն համար նոր լեզու մը, ոսկեղէն լեզու մը: Ինչպէս իմացայ, Սլովենիոյ քաղաքակիրթ մայրաքաղաքին՝ Լուբիանայի մէջ, ՊԵՊՕն տարեր է ողիմպիական յաղթանակ մը: Եւ ֆիլմը «վազեր» է այդ քաղաքի թատրոններուն մէջ՝ ա՜յնքան երկար, որ մենք ստիպ-

ուած պիտի կոչենք այդ՝ «Պեպոյի մարտիրոսական վարդը Լոխմանայի մէջ»[151]։

Ամփոփելով կարող ենք նշել, որ հայ-հարաւսլաւական կապերը, թէ եւ սակաւ եւ պատահական, իրենին ուշագրաւ են՝ հանդիսանալով եւրոպայում հայոց ներկայութեան խճանկարի մի գոյներ։ Հարաւսլաւեան հայութիւնը եղել է Բալկաններեան թերակղզու տիպար գաղութ, որն իր սակաւութեան եւ ազգային կեանքի անկազմակերպութեան պատճառով դատապարտուած էր եղել արագ ձուլման եւ անհետացման[152], թէեւ այսօր էլ հարաւսլաւահայերից շատերի մէջ վառ է մնում ազգային ոգին եւ համախմբուելու ջանքեր են գործադրուում։

ՄԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

---

[1] *Այս երկրի անունը Ի. դարի արեւմտահայ մամուլում տրուել է Թարգմանաբար Սեւ-Լեռ կամ Սեւ-Լեռնեան կառավարութիւն անուններով (<Պետական կեանք>, Ազատամարտ, 18-06-1-07-1911)։*

[2] *Անգամ մեր օրերում գուգահեռներ են անցկացուում Ղարաբաղի եւ Կոսովոյի հիմնախնդիրների միջեւ (Մանուկան Պօղոսեան, <Սերպիա եւ Հայաստան, Քոսովո եւ Արցախ>, Ժառանգ, 7/8-07-2007)։*

[3] *Մինչեւ անգամ յայտնի են դէպքեր, երբ հայերին եւ սերբերին քրիստոնեացրել են։ Այսպէս, երբ 1917ին Մարսէյում նշել են Մատնի ճակատամարտի հերոսի տարելիցը, հանդիսութեան ժամանակ հայերին սերբ են կոչել։ Այս առիթով ժամանակակիցը գրել է. «Ֆրանսան աշխարհի յառաջապահն ազգերն ըլլալով հասնդերձ, դեռ հասարակ ժողովուրդը բոլորովին ոչէտ եւ անծանօթ է հայերու ու հայաստանին, ամենք կը չփոթեն մեզ յաճախ Սերպերու եւ Սիրիոպիենու հետ» (Ա. Թօ, <Մատնի Ճաղիական Ճակատամարտը Հրդ Տարեդարձը եւ Մ. Հ. Ը Միութիւն>, Վէրածնունդ, 17-10-1917, էջ 120)։*

[4] Hagop-Krikor, *Les Arméniens Connus et Inconnus*, Փարիզ, 1974, էջ 106-107, հմմտ՝ Յակոբ-Գրիգոր, *Երկերու Հաւաքածոյ*, Փարիզ, 1981, էջ 306-324։

[5] *Հարաբերական առնչութիւնների վերաբերեալ նրա յղումները տե՛ս նրա հոդիկէն սերբերէն Ժամանակագրութեան մէջ (Յարդիկէ Միմոնեան, Ժամանակագրութիւն, Երեւան, <Գիրք> Հրատարակչութիւն, 2002)։*

[6] *Վ. Գ., <Հայերը> Գրքէ Ընդհանուր Պետկրատուն, Մկրտութ. Ռուսուպ-Մարտ, 1908, Բ. 1-3, էջ 8։*

[7] *Հրաչեայ Ասատեան, Հայ Գաղթականութեան Պատմութիւն, Երեւան, <Պանդուխտ>, 2002, էջ 680, հմմտ՝ Աչոտ Յովհաննիսեան, <Հարաւսլաւիա, գոյ միջազգային հարաբերութիւնների համատեքստում>, Երեւան, <Հայկական Համերաշխութեան Հրատարակչութիւն>, 2003, էջ 000-000։ Ա. Ե. Մանուկեանի Ճանապարհը Թրակիայ եւ Մակեդոնիայ գոյ Ցաղթութեան մասին տե՛ս Հասպեր (Անգանիկ, <Հայրիկեան>, 1920) վերատպուած է յատկապէս Մանուկեանին նուիրուած հատորում։ Հայ-հարաւսլաւական կապերին անդրադարձել է նաեւ Գրիգոր Բրուսանեանը տեքստաքննական եղանակներին նուիրուած իր <Հայ Մշակոյթի Աշխատասիրութ. Մեծ դէմքերը հատորում (Երեւան, Սովետական գրող տարակչութիւն, 1988, էջ 228-230)։*

[8] *Մենք կը փորձենք կատարել առաջին գործնական քայլը սոյն թեմայի ակադեմիական ուսումնասիրութեան մէջ՝ նրա ամենալայն ընդգրկմամբ հետազօտումը թողնելով նախկին Հարաւսլաւիայի ժողովուրդների լեզուների գիտակ մի մասնագէտի, որը հնարաւորութիւն կ՚ունենայ պրպտումներ կատարել հարաւսլաւական, ինչպէս նաեւ եւրոպական այլ երկրների դիւաններում (մասնաւորապէս՝ Վիեննայի Միխիթարեան Միաբանութեան արխիւներում, որտեղ արժէքաւոր նիւթեր կան յատկապէս Սերբիայի հայութեան վերաբերեալ):*

[9] *Ճակոբ-Գրիգոր, «Սերպ Մամուլը եւ Հայերը», Ազագայ,* 12.03.1935:

[10] *Սուրէն, «Սերպահայ կեանքէն», Ազագայ,* 14.04.1925:

[11] *Ճակոբ-Գրիգորը, առանց որեւէ պատմական սկզբնաղբիւրի վկայակոչման, որպէս հայտնի է յիշել ԺԴ.-ԺԵ. դարերում գործած Սերբիայի առաջին եպիսկոպոս Ճամբլակին* (Tzamblak) (Hagop-Krikor, *Les Arméniens*, էջ 106): «...Թուրքին դէմ կռուելու հասարակաց քաղաքականութիւնը Պալքանեան թերակղզին նետած է շարք մը Հայեր, որոնք ճակատագրական դեր խաղացած են Եւրոպայի այս մասին մէջ ալ: Ամենէն շատ կարեւորութիւն ստացած Հայը եղած է Ջանպակ կամ Ջանպակ արքեպիսկոպոսը, որ ո՛չ միայն եղած է Սերպերու առաջին պատրիարքը, այլ նաեւ նախկին Բեթրոկրատի ալ առաջնորդ՝ Ռուսերու համար: Ատկէ գատ Ջանպակ իր պատուոյ տեղն ունի եռւկօսլաւ գրականութեան մէջ» (*Ճակոբ-Գրիգոր, «Հայ-Եռւկոսլաւ Յարաբերութիւններ», Հայաստանի Կոչնակ,* 26.09.1935, էջ 928): *Սա բացարձակ սխալ է, քանի որ այդ գործիչը ապրել է ԺԴ.-ԺԵ. դարերում, իսկ Պետրոգրադը հիմնուել է ԺԸ. դարում: Գրիգորի Ճամբլակը* (1364-1420) *որոշակի դեր է կատարել Ռուսիայի, Սերբիայի, Մոլդաւիայի եւ Լիտուայի հոգեւոր կեանքում: Նա կրթութիւնն ստացել է Բիւզանդիայում՝ Աթոնի վանքում, աշակերտել նշանաւոր բիւզանդացի աստուածաբաններին եւ գիտնականներին եւ ազգութեամբ եղել է սերբ:*

[12] O. Kh. Khalpakhchyan, *K Voprosu ob Armiano-Serbskikh Kulturnikh Sviazakh* (*Հայ-սերբական մշակութային կապերի հարցի շուրջ*), *Պատմաբանասիրական Հանդէս*, 1971, *Թ.* 2, էջ 259-262, նաեւ՝ *Հ. Մ. Բարթիկեան, «Հայերէն երկու Վիմագիր Արձանագրութիւն Հարաւսլաւիայում», Պատմաբանասիրական Հանդէս*, 1990, *Թ.* 3, էջ 127-130:

[13] *Բարթիկեան*, էջ 130:

[14] http://en.wikipedia.org/wiki/Jermenovci :*Ըստ այս նոյն աղբիւրի՝ 2002ին այս գիւղն ունեցել է 1033 բնակիչ, մեծ մասամբ հունգարացիներ: Ճակոբ-Գրիգորն այդ գիւղը յիշել է Վրչաց քաղաքի մօտ՝ Արմենովաց կամ Էրմենովաց անունով* (Hagop-Krikor, *Les Arméniens*, էջ 107): *Այս բնակավայրի մասին մանրամասն տես՝* Bodog Milleker, *Ürményháza Története, 1817-1906* (*Արմենովացի պատմութիւնը, 1817-1906*), 1906 Vrsac:

[15] *Պ. Մ., «Օտար կարծիքներ Հայ Արուեստին մասին», Նաւասարդ, Բ. շրջան, Պուքրէշ,* 1925, էջ 168:

[16] Armand Thouhadjian, *Saint Blaise Evêque de Sébaste, Arménie Mineure, Saint du IVe Siècle Universel et Populaire*, Paris, L'Harmattan, 2004, էջ 259-263: *Ֆրանսահայ հեղինակը մանրակրկիտ հետազօտել է Վլասի մասին, սակայն նրան անմատչելի են եղել այս սրբի վերաբերեալ հայերէն աղբիւրները (օրինակ, Մ. Աւգերեան, Մաշիկ Վարուց Սրբոց, Ձորս կը Տօնէ Եկեղեցի Հայաստանեայց, Վենետիկ,* 1803, նաեւ՝ *Կ. Ց. Բամամջեան, «Սուրբ Վլաս կամ Վլասա», Հայաստանի Կոչնակ,* 1932, *Թ.* 42, էջ 1054-1055):

[17] Thouhadjian, էջ 355, 363:

[18] G. L. Karagezyan, *Armenia i Armyane vo Francuzskoy Literature XI-XIV vekov* (Հայաստանը եւ հայերը ԺԱ.-ԺԴ. դարերի ֆրանսիական գրականութեան մէջ), Երեւան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչութիւն, 1988, էջ 27։

[19] Գրիգոր Տղայ, *Բանաստեղծութիւններ եւ Պոէմներ*, աշխատասիրութեամբ Ասատուր Մնացականեանի, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչութիւն, 1972, էջ 268։

[20] Բարկէն Սիմոնեան, «Հայկական Նորայայտ Ցուշարձան Սերբիայում. Երմենիչի», *Ազգ*, 23.07.1992։

[21] *Ցովակիմեան*, «Հարուստաւաբիա», էջ 353։

[22] Vahan Totomianz, *Le Rôle des Arméniens dans la Civilisation Mondiale*, Belgrade, 1938, էջ 59։

[23] *Ժամանակագրութիւն Գրիգոր Վարդապետի Կամախեցւոյ կամ Դարանաղցւոյ*, հրատարակեց Մեսրոպ Վրդ. Նշանեան, Տպարան Առաք. Աթոռոյ Ս. Ցակոբեանց, Երուսաղէմ, 1915, էջ 18։

[24] Նոյն, էջ 69։

[25] *Ցովակիմեան*, «Հարուստաւաբիա», էջ 355։

[26] *Սիմէոն Լեհացի, Ուղեգրութիւն, թարգմանութիւններ, առաջաբանը եւ ծանօթագրութիւնները Արշակ Մադոյեանի*, Երեւան, «Նայիրի» Հրատարակչութիւն, 1997, էջ 40։

[27] Նոյն, էջ 41։

[28] *Ուշ Միջնադարի Հայ Բանաստեղծութիւնը (XVI-XVII դդ.)*, Հտր. 2, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչութիւն, 1987, էջ 311։

[29] Հրաչեայ Աճառեան, *Ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Թաւրիզի, Վիեննա, Մխիթարեան*, 1910, էջ 115։

[30] *Մաներ Ժամանակագրութիւններ, XIII-XVIII դդ.*, Հտր. 1, կազմեց Վազգէն Ցակոբեան, Երեւան, Հայկ. ԽՍՌ Գիտութիւնների Ակադեմիայի Հրատարակչութիւն, 1956, էջ 283։

[31] Ցակոբոս Տաշեան, *Ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Կայսերական Մատենադարանին ի Վիեննա*, Վիեննա, Մխիթարեան, 1891, էջ 31, նաեւ՝ Արշակ Ալպօյաճեան, *Պատմութիւն Եւդոկիոյ Հայոց*, Գահիրէ, «Նոր Աստղ», 1952, էջ 1059, նաեւ՝ *Մաներ Ժամանակագրութիւններ*, էջ 404։

[32] Տաշեան, նաեւ՝ *Մաներ Ժամանակագրութիւններ*, էջ 405։

[33] Տաշեան, նաեւ՝ *Մաներ Ժամանակագրութիւններ*, էջ 405-406։

[34] *Ցուցակ Ձեռագրաց որ ի Հանդէս Ամսօրեայ*, խմբ. Հ. Հ. Ոսկեան, Վիեննա, Տպ. Մխիթարեան, 1976, էջ 40։

[35] *Ալպօյաճեան, Պատմութիւն Եւդոկիոյ*, էջ 339։

[36] Sirarpie Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery*, Baltimore, 1973, էջ 91։ Հետաքրքիր է, որ Սիրարփի Տէր-Ներսէսեանը յիշատակարանի անգլերէն թարգմանութեան մէջ այնպէս է գրել, որ կարծես «Երէց» եղել է գրչի անունը ("...written by the hand of Erets of Peligrat (Belgrade?), at Constantinople in the year of the Armenians 1127 (AD 1678)," Նոյն տեղում, էջ 76), մինչ բնագրից պարզ է, որ գրիչը եղել է երէց Ցակոբը։ Ինչպէս տեսնում ենք, Տէր-Ներսէսեանը նաեւ վստահ չէ, թէ յիշատակարանում նշուած Պելիգրատը նոյն Բելգրադն է, ինչը, սակայն, կասկածից վեր է։ Ի դէպ, տեղանունների ցանկում ո՛չ Peligrat եւ ո՛չ էլ Belgrade կայ։

[37] Ewa Balicka-Witakowska, "En Armenisk Magisk Rulle i Uppsala Universitetsbibliotek" (Մի հայկական համալիլ Ուփսալայի Համալսարանի գրադարանում), *Bysantiska Sälskapet Bulletin*, Uppsala, 1997, no 15, էջ 31-32։

[38] *Բարկէն Սիմոնեան, «Բելգրադի Հայկական Արձանագրութիւնները», Առեւտուր, 1997, թ. 19։*

[39] *Նոյն։*

[40] *Նոյն։*

[41] *Ալպօյաճեան, Պատմութիւն Եւդոկիոյ, էջ 339։*

[42] *Հայ Սփիւռք Հանրագիտարան, էջ 355։*

[43] *«Եւկոսլաւիոյ Հայ Եկեղեցին Պիտի Փլցուի», Ասպարէզ, 8.05.1964։ Այստեղ նշուած է, որ եկեղեցուն կից գերեզմանատանը կայ ընդամէնը մէկ հայի չիրիմ՝ եկեղեցին կառուցողինը (նկատի ունի Ճանապիգեան գերդաստանի մահարձանը)։ Հետաքրքիր եւ ցաւալի գուգադիպութիւն է, որ Ի. դարի 60ականներին հայ եկեղեցական չինուիթիւններ են քանդուել աշխարհի տարբեր երկիրներում. 1962ին՝ Ջակարտայում (Ինդոնեզիա), 1964ին՝ Նովի Սադում (Հարաւսլաւիա), 1966ին՝ Խարբինում (Չինաստան)։ Վերջին երկու իրողութիւնները կապւում են այդ երկրներում հաստատուած համաշնավարական կարգերի ունեցած հակաեկեղեցական քաղաքականութեան հետ։*

[44] *Ալպօյաճեան, Պատմութիւն Եւդոկիոյ, էջ 354-355։*

[45] http://en.wikipedia.org/wiki/Novi_Sad

[46] *Հայ Սփիւռք Հանրագիտարան, էջ 355։*

[47] *Յովակիմեան, «Հարաւսլաւիա», էջ 354։*

[48] Tódor-Munkája Avramowics, *Njemeckij i Szerbszkij Slovari* (Գերմաներէն եւ սերբերէն բառարաններ), Bécs, 1790։

[49] *Յովհաննէս Կամենացի, Պատմութիւն Պատերազմին Հոռոմոց, աշխատասիրութեամբ Յ. Ս. Անասեանի, Երեւան, Հայկ. ԽՍՌ Գիտութիւնների Ակադեմիա, 1964, էջ 59, 62։ Ժամանակակից հայ հեղինակի գնահատմամբ, «Օսմանեան բարիքներէն» մին ալ եղած է բնակչութեան մէկ մասի բռնի իսլամացումը. եղած են նաեւ կամաւոր կրօնափոխութիւններ, քանի Օսմանեան Կայսրութեան մէջ Մարգարէին հաւատացողը - ինչ ազգութեան ալ պատկանէր - մաս կը կազմէր արտօնեալ խաւին, մինչ կեանքը մնացածը ենթակայ էր ամէն նուաստացումի... Այսպէս ստեղծուեցաւ Պոսնիաք կամ Պոշնաք «ազգութիւնը» ethnieն, որը մինչեւ օրս կը թունաւորէ շրջանի խաղաղութիւնն ու անդորրը» (Ստեփան Պօղոսեան, «Սերպիա եւ Հայաստան»)։ Այս «թունաւորել» բնորոշումը վերաբերում է ոչ միայն տարածաշրջանում 1990ականների խժդըժութիւններին, այլ նաեւ աւելի վաղ իրադարձութիւններին, օրինակ, յայտնի «Սարայեւոյի սպանութեանը», երբ 1914ին Սարայեւոյում աւստրիացի էրցհերցոգ Ֆրանց Ֆերդինանդի սպանութիւնը առիթ հանդիսացաւ Ա. Աշխարհամարտին։ Ի դէպ, Հայկական Սովետական Հանրագիտարանում Բոսնիա-Հերցեգովինայի բնակիչները նշուած չեն որպէս բոսնիացիներ, այլ՝ «սլաւոն-մուսուլմաններ» (Հտր. 2, Երեւան, Հայկական ՍՍՀ Գիտութիւններու Ակադեմիայի Հրատարակչութիւն, 1976, էջ 521)։*

[50] *Աչոտ Յովակիմեան, «Վուկ Կարաջիչը եւ Հայերը. Վուկ Ստեֆանովիչ Կարաջիչի 200ամեակը», Կուլտուր-Լուսաւորչական Աշխատանք, 1988, թ. 3-4, էջ 72-79։*

[51] *Նոյն, էջ 73։ Կարաջիչի մասին տե՛ս նաեւ՝ Արեւելքցի, «Վեթերանի մը Տան Բացումը», Արեւելք, 7.12.1933։*

[52] Hagop-Krikor, *Les Arméniens*, էջ 106։

[53] http://en.wikipedia.org/wiki/Petar_II_Petrovi%C4%87-Njego%C5%A1

[54] Hagop-Krikor, *Les Arméniens*, էջ 106։

[55] Այս մասին մանրամասն տե՛ս՝ Ֆելիքս Մովսիսեան, Եւրոպական Ազգային-Ազատագրական Շարժումները Հայ Պարբերական Մամուլում, 1848-1852, Երեւան, «Վան Արեան», 2004, էջ 612-627։

[56] «Արտաքին Տեսութիւն. Սլաւօնական Երկիրներ. Բօսնիա», Արձագանք, 27.06.1882, էջ 299։

[57] Ջիւանու Քնարը, կազմեց Ադասի Սահակեանը, Երեւան, «Հայպետհրատ», 1958, էջ 770-771։

[58] Ե. Պատկանեան, «Հայերը Սերբիայում», Լոյս Օրացոյց, Նոր Նախիջեւան, 1905, էջ 171-172։

[59] Յովակիմեան, «Հարաւսլաւիա», էջ 355։

[60] Աճառեան, Հայ Գաղթականութեան Պատմութիւն, էջ 680։

[61] Վարդգէս Վ. Սայրասուր, «Հին Յիշատակներէս», Պայքար, 16.03.1927։

[62] Արիս Ֆեսճեան, «Իմ Յիշատակներէս», Արագ, 14.12.1935։

[63] Մ. Կ. Փափազեան, «Սերպերուն Դատը», Հայաստանի Կոչնակ, 1912, էջ 1123-1125։

[64] Յակոբ-Գրիգոր, «Մուսա-Դաղի Յաղթանակը Եուգոսլաւիոյ Մէջ», Արամազդ, 18.03.1936։

[65] Յակոբ-Գրիգոր, Երկերու Հաւաքածոյ, էջ 101։

[66] Շ., «Հերոս Հայ Դեր-գնդապետ մը Քոլերայէ Մեռած», Հորիզոն, 22.09.1913։

[67] «Հայ Գերիները Սերպիան (sic) Մէջ», Արմենիա, 18.12.1919։

[68] «Հայ Գերիները Սերպիայում», Արմենիա, 31.03.1920։

[69] «Պելկրատի Հայ Հիւպատոսը», Արմենիա, 22.09.1920, նաեւ՝ «Թող Օրինակ Ըլլայ», Մարմարա, 22.05.1925։

[70] «Հայերը Սերպիայի Մէջ», Վերջին Լուր, 19.07.1919։

[71] Richard G. Hovannisian, *The Republic of Armenia*, vol. III, University of California Press, 1996, էջ 399-400։

[72] Հայաստանի Ազգային Արխիւ (ՀԱԱ), Պֆոնդ 200, ցուցակ 1, գործ 629։

[73] ՀԱԱ, Պֆոնդ 430, ցուցակ 1, գործ 441։

[74] Արշաւ, «Հրաշափառ Տեսարանը», Երիտասարդ Հայաստան, 22.06.1918։

[75] 1977ին գրուած անստորագիր «Հայերը Հարաւսլաւիայում» յօդուածում, որ պահպանւում է Սփիւռքահայութեան հետ Մշակութային Կապի Կոմիտէի Արխիւում («Հայերը Հարաւսլաւիայում», ՀԱԱ, Ֆոնդ 875, ցուցակ 16, գործ 125) նշուած է, թէ Սերբիան միակ երկիրն էր, որ Ա. աշխարհամարտից յետոյ իր գոնները փակել է հայ գաղթականների առաջ՝ պատճառաբանելով, թէ մեծ թիւով (մօտ 40 հազար) ռուս գաղթականներ է ընդունել։ Այս տեղեկութիւնը, ինչպէս տեսնում ենք, չի համապատասխանում իրականութեանը։

[76] Այպէս, 1922ի Յունուարի 2ին Խատոնիայի Ուալք քաղաքի 30ամեայ բնակիչ, Խարկովի Համալսարանի շրջանաւարտ, ռազմական բժիշկ, Ծնունդով չուչեցի Վռամշապուհ Աթալեանցը անգլերէն խնդրագիր է յղել Պօղոս Նուպարի ղեկավարած Հայ Ազգային Պատուիրակութեանը՝ յայտնելով, որ գտնւում է նիւթական նեղ վիճակում եւ փափագում է Բալկաններ տեղափոխուել եւ խնդրում է իրեն Հարաւսլաւիայի կամ Չեխոսլովակիայի մուտքի արտօնագիր տալ (ՀԱԱ, Պֆոնդ 430, ցուցակ 1, գործ 1411)։ Վռամշապուհին յաջողուել է ուկրաինուհի կնոջ եւ զաւակի հետ հաստատուել Բելգրադում։ 1991ին Հայաստանի ռադիոյին տուած հարցազրոյցում նրա դուստրը՝ Միլիցա Աթալեանցը, մանրամասն պատմել է հօր մասին, նշել, որ իր եւ եղբօր հայկական ինքնու-

թեան պահպանման գործում մեծ դեր է ունեցել նաեւ ուկրաինուհի մայրը։ Ի դէպ, Վոսմշապուհ Աթաթեանցի թոռնուհիներն են Բելգրադի օպերայի եւ բալէտի թատրոնի պարուհիներ Աչիէն եւ Դանուսիա Աթաթեանցները (Աչիէն Աթաթեանցի մասին տե՛ս՝ «Սերբահայ պարուհին», Գարուն, 1999, թ. 1, էջ 89)։

77 Բաբկէն Սիմոնեան, «Սողոմոն Թեհլիրեանի Որդին եւ Ուրիշները», Վերածնուած Հայաստան, 1990, թ. 5, էջ 14։

78 «Հայերը Հարաւսլաւիայում»։

79 «Հայ Ճարտարարուեստը ի Սերպիա», Արեւ, 5-11-1924։

80 «Հայ Գործագործներ Սերպիոյ մէջ», Արեւ, 17-12-1924։

81 Քեմախցի մը, «Քեմախի Հայերը Սերպիոյ մէջ», Մարմարա, 13-03-1925։

82 «Հայերը Հարաւսլաւիայում»։

83 Սիմոնեան, «Սողոմոն Թեհլիրեանի», էջ 15, նաեւ՝ «Ճանկար», Գարուն, 1999, թ. 1, էջ 88։

84 «Եուկօսլաւիոյ Հայերը», Հայրենիք, 5-08-1936։ Ըստ «Հայերը Հարաւսլաւիայում» յօդուածի՝ հանգանակուել է 150 հազար դինար, ինչը, թերեւս, չափազանցութիւն է։

85 «Պելկրատի Հայ Գաղութը», Արեւելք, 26-11-1933, նոյնը՝ "Armenians in Belgrade", Hairenik Weekly, 14-01-1934։

86 Վ. Ս., «Երեսի վրայ Ձգուած Հայ Գաղութ մը», Յառաջ, 11-11-1933։

87 «Եուկօսլաւիոյ Հայ Միութիւնը», Հայրենիք, 17-03-1937։

88 Հ. Գ. Մեհեւիշեան, «Հարաւսլաւին Սերպիոյ Հայ Գաղութը Փճացման Ենթակայ», Յառաջ, 7-02-1933։

89 Այսօր յանիրաւի մոռացուած Ստեփան Դաւիթեանը (ծն. 1830ին, կեսարիայի կերմիր գիւղում, մահացած 1890ին, կեսարիայում, այլ տուեալով՝ Փարիզում) ժամանակի ամենահետաքրքրական հայ անձնաւորութիւններից էր, բժիշկ եւ լեզուաբան։ Նա յետ գիտնական Ջամինհոֆի ստեղծած էսպերանտոյից առաջ կ.Պոլսի կայսերական բժշկական դպրոցի դասախօսներին ներկայացրել է համընդհանուր լեզուի իր գաղափարը։ Այն հիմնել է դրաբարի՝ որպէս կատարեալ լեզուի վրայ։ 1887ին այդ մասին լոյս է ընծայել մի ֆրանսերէն ուսումնասիրութիւն՝ ներկայացնելով Փարիզի ակադեմիային։ Նրա ֆրանսերէն աշխատութիւնները 1978ին վերահրատարակել է Բակոր-Գրիգորը՝ իր առաջաբանով (ի դէպ, վերջինս Սկոպիէում ամուսնացել է Դաւիթեանի թոռնուհու՝ Հերմին Դաւիթեանի հետ)։ Նրա մասին մանրամասն տե՛ս՝ Բակոր-Գրիգոր, Երկերու Հաւաքածոյ, էջ 201-217։ Կարապետ Դաւիթեանի որդու՝ Տիգրանի կինը, Սկոպիէում ծնուած հայուհի Արաքսի Դաւիթեանը հետեւեալն է պատմել սկեսրոջ մասին. «...արտակարգ ու ճաճաչուած մարդ մըն էր, չքաւորներուն ձրի կը բուժէր, աւտր համար էլ Մակեդոնիոյ մէջ աւոր շատ կը սիրէին։ Դոկտոր Կարապետի գաւակները Վենետիկ Մխիթարեաններու մօտ ուսանած են» (Սիմոնեան, «Սողոմոն Թեհլիրեանի», էջ 19)։ Ի դէպ, այս Կարապետ Դաւիթեանի թոռը՝ նոյնպէս Կարապետ Դաւիթեան (Garabet Tavitjan), մակեդոնական ջազային երաժշտութեան ճանաչուած դէմքերից է (յաճախ ելոյթներ է ունենում եղբայրների՝ Տիրանի եւ Կարոյի հետ)։

90 Մեհեւիշեան, «Հարաւսլաւին Սերպիոյ», Յառաջ, 7-02-1933։

91 «Ձեռնարկ մը Սկիւպի մէջ», Հայրենիք, 27-05-1924։

92 «Հայ Գաղթականութիւնը Մակեդոնիոյ մէջ», Մարմարա, 12-09-1925։

93 «Հայ մը Սպաննուած Սարայէվոյի մէջ», Հայրենիք, 9-02-1929։

94 «Սերպիոյ Հանգանակութիւնը», Յառաջ, 12-02-1927։

[95] Մեննեւիշեան, «Հարաւային Սերպիոյ», 4.02.1933։
[96] Նոյն։
[97] Մեննեւիշեան, «Հարաւային Սերպիոյ», 7.02.1933։
[98] «Անհետացած Գաղութը»։
[99] Յակոբ-Գրիգոր, «Ի՞նչպէս կը Մեռնինք», Հայաստանի Կոչնակ, 15.06.1935, էջ 589։
[100] Յակոբ-Գրիգոր, «Սերպ Մամուլը եւ Հայերը»։ Սակայն նոյն թուականին հրատարակուած իր մէկ այլ յօդուածում նոյն հեղինակը հարաւսլաւահայութեան թիւը նշել է «մօտ հազար» (Յակոբ-Գրիգոր, «Ուրիշ Եուգոսլաւ Հրապարակագիր մը Հայերու մասին», Պայքար, 5.09.1935)։ 1935ին սփիւռքահայ մամուլում հրատարակուած հայերի թուաքանակի վերաբերեալ մի հաղորդագրութեան մէջ նշուած է, որ Հարաւսլաւիայում եւ Չեխոսլովակիայում բնակւում է ընդամէնը 600 հայ, ինչը աւելի հաւանական է («Արտաքահմանի եւ Հայաստանի Հայերի Թիւը», Ազիք, 7.03.1935)։
[101] Ակն, որ հայերը անծանօթ տարր չեն եղել Ի. դարի Ա. կէսի Հարաւսլաւիայի բնակիչների համար, կարող է վկայել թէկուզ հետեւեալ փաստը։ Նորելեան մրցանակի դափնեկիր սերբ գրող Իւօ Անդրիչը վկայել է, թէ ինչպէս 1941ին ձերբակալուել է գերմանացի նացիստների կողմից եւ մնացել մի նկուղում։ Ֆաշիստ մի սպայ սկսել է ապտակել բանտարկեալներից մէկին, որն էլ փոխադարձել է ապտակները։ Անդրիչը մտածել է, որ այդ խիզախ գերին անպայման հայ պէտք է լինի։ Երկու օր անց այդ բանտարկեալը հրապարակաւ կացնահարուել է։ Անդրիչն իմացել է, որ նա իսկապէս հայ է եղել (Գէորգ Տարօնի, «Գրականութեան Նոպէլեան Մրցանակակիր Իւօ Անդրիչ եւ Հայ Ցեղափոխականը», Ջահակիր, 27.02.1969)։ Հայերին ճանաչելու եւս մէկ փաստ է նոյն Անդրիչի «Սատանայի Պոչը» ստեղծագործութեան մէջ հայ հերոսների հանդէս գալը։
[102] «Եուկո-Սլաւիո (sic) Հայերը», Լոյսեր, 18.04.1939։
[103] Յակոբ-Գրիգոր, «Եուգոսլաւ Մամուլը Հայերու մասին», Արամազդ, 25.05.1935։
[104] Յակոբ-Գրիգոր, «Սերպ Մամուլը եւ Հայերը», նաեւ՝ նոյն հեղինակի՝ «Եուկօսլաւ Հրապարակագիր մը Հայերու մասին», Ապագայ, 17.04.1935։
[105] «Եուկօ-Սլաւիոյ Հայերը», Արագ, 2.07.1936։
[106] «Պուլկարիոյ Հայոց Առաջնորդարանին Հոգեւոր Պատուիրակը Եուկօսլաւիոյ մէջ», Նոր Լուր, 3.06.1936, նաեւ՝ «Հայերը Եուկօ-Սլաւիաւիոյ մէջ», Նոր յուր, 16.06.1936, նաեւ՝ Թղթակից, «Փոխանորդ Հայր Սուրբին Սերպիա Այցելութիւնը», Փարոս, 16.06.1936, նաեւ՝ «Պուլկարիոյ Առաջն. Փոխանորդին Այցը ի Եուկօսլաւիա», Պայքան, 19.06.1936, նաեւ՝ «Հայերը Եուկօ-Սլաւիայի մէջ», Հայրենիք, 11.07.1936։
[107] «Հայերը Եուկօսլաւիոյ մէջ», Հայաստանի Կոչնակ, 4.05.1940, էջ 429։
[108] 1941ի տուեալով՝ Հարաւսլաւիայի հայերը գոհ չեն տուել եւ նրանց նիւթական վիճակները եղել են աննշան («Սերպիոյ Հայերը Զոհ Տուած չեն», Հայաստանի Կոչնակ, 19.07.1941, էջ 715)։
[109] Յատկապէս յիշարժան են պարտիզանուհիներ Սիրվարդ Վարդապետեանի եւ Վարդուհի Սուքիասեանի անունները, երկուսն էլ ծնուած Բելգրադում։ Մադումով քեմմախցի Սիրվարդ Վարդապետեանը (1924-1944) չորս անգամ ձեռնաւորումներ է ներել գերմանական կայանների վրայ, հինգերորդ անգամ, սակայն, բռնուել է եւ նացիստների կողմից հրապարակաւ կացնահարուել Մլադընովաց քաղաքի հրապարակում, ռազմագերիների ներկայութեամբ։ 1967ի Հոկտեմբերի 22ին նրա նահատակման վայրում կանգնեցուել է նրա յուշարձանը (Գէորգ Տարօնի, «Հանդիսաւոր Զօրավար Վլադիսլաւ Ռադովիչի Ղեկավարութեամբ Բացում՝ Հայ Փարթիզանուհի Սիրվարդ

Վարդապետեանի Յուշարձանին», Ջահակիր, 28.11.1974)։ Նրա եղբայրը՝ Միսդրագ Վարդապետեանը, յետագայում Հարաւսլաւիայում յայտնի է դարձել որպէս երգահան։ Վարդուհի Սուքիասեանի (1923-1968) ծածկանունը եղել է Ռուժիցա։ Բ. Աշխարհամարտի ժամանակ թողել է ուսումը Բելգրադի Առեւտրի Ակադեմիայում եւ մտել պարտիզանական ջոկատ։ Որոշ ժամանակ դեկավարել է Բելգրադի ընդյատակեայ պայքարը, աչքի ընկել սխրագործութիւններով։ Ընկնելով Գեստապոյի ձեռքը՝ Ռուժիցան դատապարտուել է մահապատժի, սակայն ընկերները նրան ազատել են։ Պարգեւատրուել է չքանչաններով։ Հարաւսլաւական դիմադրութեան չարժմանը մասնակցել են նաեւ նրա քոյրերը՝ Թագուհի եւ Մարգարիտ Սուքիասեանները։

[110] Յակոբ-Գրիգոր, Երկերու Հաւաքածոյ, էջ 101։

[111] Արծուի Բախչինեան, Հայագգի Գործիչներ. Հնագոյն ժամանակներից մինչեւ մեր Օրերը, Երեւան, «Զանգակ-97», 2002, էջ 125-126։

[112] Totomianz, *Le Rôle*, էջ 3։

[113] Hagop-Krikor, էջ 107։ Այստեղ Յակոբ-Գրիգորը Պաշիչի անունը սխալմամբ գրել է Մտեփան։

[114] Հայաստանի Գրականութեան եւ Արուեստի Պետական Թանգարան, Վահան Մալէգեանի Ֆոնդ, թիւ 722։

[115] Զ. Սուրէնեան, «Իմ Սերունդս (Խնդրանք մը Պ. Յակոբ-Գրիգորէ)», Արամազդ, 24.04.1936։

[116] «Հայուհի մը Դքսուհի», Հայրենիք, 11.04.1933։

[117] Յառաջ, 12.01.1927։

[118] Յակոբ-Գրիգոր, «Հայ Պաշտօնեայ մը՝ Եուկօսլաւ Բանակի մէջ», Հայաստանի Կոչնակ, 2.02.1935, էջ 110-111։

[119] «Սերմեր Օտար Հողի վրայ», Հայրենիք, 25.05.1934։ Դաւիդովիչը եղել է տիպիկ ուծացած հայ։ Ինչպէս վկայել է Տոտոմեանցը, «Ասկէ տարի մը առաջ.... Եուկոսլաւիա այցելութեանս առթիւ, Պելկրատի մէջ հանդիպեցայ իմ բարեկամ հայազգի պ. Դաւիթովիչի, որ Եուկոսլաւիոյ արհեստաւորներու բօսփերաթիւներու միութեան քարտուղարն է եւ սերպ տնտեսական թերթի մը խմբագիրը։ Պ. Դաւիթովիչ ինձ յայտնեց, որ դեռ Ժընեւ ուսանող եղած ատեն, «Լառուս» բառարանին մէջ կարդացեր է հայերու մասին «խորամանկ, ժլատ, փերեզակ» որակումները, ամչցած է իր հայ ըլլալու համար եւ նախընտրած է սերպ դառնալ» («Տեսակցութիւն Փրոֆ. Վ. Տոտոմեանցի հետ», Հայրենիք, 25.11.1936)։

[120] «Ոսկեայ Պատուանշան Փրոֆ. Տոտոմեանցի», Ցուսարեր, 14.01.1935։

[121] «Փրոֆ. Տոտոմեանց կը Հաստատուի Պելկրատ», Հայրենիք, 2.11.1937։

[122] *Russkoe Zarubeje: Zolotaya Kniga Russkoy Emigratsii. Pervaya Tret' XX Veka. Entsiklopedicheskiy Biograficheskiy Slovar'* (Ռուսական արտերկիր. տարագրութեան ոսկէ գիրքը. Ի. դարի առաջին եռամսեակ, հանրագիտակ կենսագրական բառարան), Մոսկուա, ՌՕՍՍՊԷՆ, 1997, էջ 668։

[123] Նոյն, էջ 280, նաեւ՝ Գէորգ Եղիազարեան, «Ռոլանդ Մակարեան, Երգարուեստի Պայծառ Նուիրեալը», Արուեստ, 1991, թ. 7, էջ 47։

[124] Յակոբ-Գրիգոր, Երկերու Հաւաքածոյ, էջ 28։

[125] Ե. Գ., «Հայ Ուսանողի մը Յաջողութիւնը Զաղրէպի մէջ», Յառաջ, 31.03.1931։

[126] Յակոբ-Գրիգոր, Երկերու Հաւաքածոյ, էջ 102։

[127] «Մարաջախտ Թիթօ Ընդունեց Տիգրան պէյ Զրաճեանը», Պայքար, 5.06.1955։

[128] Բրուտեան, էջ 70-73։

[129] Արտակ Մադոյեան, «Մոռացուած էջեր (Սողոմոն Թեհլերեանի կեանքից)», Դրօշակ, 2004, թ. 4, Հոկտեմբեր-Դեկտեմբեր, էջ 75-79։

[130] Սպակիր մը, «Մեքանի Խօրասանճեան, Մնեայ Ժանիէթովիչ (Սերպուհի)», Մարմարա, 11.01.1925։ Ի դէպ, նման մի գործչուհի էլ եղել է ԱՄՆում՝ ազգութեամբ հարվաթուհի Իրմա Պոյաճեանը (1902-1986), հանրային գործիչ Վահան Պոյաճեանի կինը, որ մօտիկից կապուած է եղել ամերիկահայ կազմակերպութիւններին, իմացել հայերէն գրել եւ կարդալ։

[131] «Սերպ Գրականութիւն. Կեանքին Ընդմէջէն, Պօր. Միրքօվիչ», Ազատամարտ Գրական Յաւելուած, 20.03.-2.04.1911, էջ 571։

[132] Յովհաննէս Թումանեան, Երկերի Լիակատար Ժողովածու 10 Հատորով, Հտր. 4, Երեւան, Հայաստանի ԳԱ Հրատարակչութիւն, 1991, էջ 611։

[133] Նոյն, էջ 612։

[134] Յովհաննէս Թումանեան, Երկերի Ժողովածու 4 Հատորով, Հտր. 4, Երեւան, Հայաստանի ԳԱ Հրատարակչութիւն, 1969, էջ 272-275։

[135] Աւետիք Իսահակեան, Երկերի Ժողովածու, Հտր. 2, Երեւան, «Հայաստան», 1974, էջ 221-224։

[136] Րուբէն Սեւակ, Անտիպ էջեր, Երեւան, 1995, «Նաիրի», էջ 28-29։

[137] Բենիամ Քոչիչ, «Եապլան (պատմուածք)», Նաւասարդ, 1924, Ա. հատոր, էջ 249-250։ Իւան Քրասքօ, «Vesper Dominicae, Եահվէ (պատմուածքներ)», Նոյն, էջ 250-251։ «Սերպ Ժողովրդական Երգեր. Մ՛վ Դրաւ Խնձորը Մոցիս Մէջ, Աղջիկները Ի՞նչ Կ՛երազեն», Ծառաջ, 4.03.1928, եւն.։

[138] Յակոբ-Գրիգոր, «Սերը Ազգային Դիւցազներգութիւն», Արեւ, 12.12.1938, նաեւ՝ Յակոբ-Գրիգոր, Երկերու Հաւաքածոյ, էջ 306-315։

[139] Յակոբ-Գրիգոր, «Ուրիշ Եուգոսլաւ Հրապարակագիր»։

[140] Յակոբ-Գրիգոր, «Հայութիւնը Ճանչցնելու Համար. Մուսա-Դաղը ու Պեզոյ», Պայքար, 25.01.1936։

[141] Յակոբ-Գրիգոր, «Մուսա-Դաղի Յաղթանակը»։

[142] Յակոբ Մանուկեան, Քեմանչիստ Րուբէնի Յուշերը, «Հայ Տիպ Քոմիթիւկրաճի-Քնճնոփրէս», Պէյրութ, 1989, էջ 44-45։

[143] Սուրէն, «Սերպահայ կեանքէն», Նաեւ՝ «Հայ Երգը Պելկրատի մէջ», Նաւասարդ, 1925, Բ. տարի, Բ. պրակ, էջ 64։

[144] «Հայկական Երեկոյթ մը Սերպիոյ մէջ», Հայրենիք, 21.05.1925։

[145] Վանէ Սանիա, «Հայերը Սերպիոյ մէջ. Պ. Եղիազարեանի Նուագահանդէսը», Մարմարա, 26.02.1925։

[146] Յակոբ-Գրիգոր, «Կոմիտաս Վրդ. Եուգոսլաւիոյ մէջ (Յարութիւն Սիւրմէեանի Երգահանդէսը)», Ազագամ, 15.02.1936։

[147] «Աբթիւր Սիւրմէեան Եուկոսլաւ Օփերայի Առաջնակարգ Երգիչ», Հայաստանի Կոչնակ, 24.07.1954, էջ 714, Նաեւ՝ Սիմոնեան, «Սողոմոն Թեհլիրեանի», էջ 20։ Ի դէպ, Յարութիւն Սիւրմէեանի որդին՝ Ղազարոս Սիւրմէեանը, եղել է կանադական բալէտի ճանաչուած բնութագրական պարողներից։

[148] Հարաւսլաւիայի հայ երգահանների մասին տե՛ս՝ Բրուտեանի հատորում, էջ 70-73։

[149] Վահրամ Փափազեան, Երկեր Հինգ Հատորով, Հտր. 1, Երեւան, «Սովետական Գրող» Հրատարակչութիւն, 1979, էջ 306։

[150] *Վահրամ Փափազեան, Երկեր Հինգ Հատորով, Հտր. 2, Երեւան, «Սովետական Գրող» Հրատարակչութիւն, 1981, էջ 461։*

[151] *Յակոբ-Գրիգոր, «Հայութիւնը ճանչցնելու համար»։*

[152] *Որպէս ապացոյց յիշենք 1956ի մի վկայութիւն սփիւռքահայ մամուլից։ Յիշուել է, որ Հարաւսլաւիայի Վունց քաղաքում ապրում է 7-8 հայ ընտանիք, որոնք նախապէս եղել են երկրագործներ, իսկ ներկայումս խանութների գործակատարներ եւ արհեստաւորներ են։ «Այս փոքր գաղութը հեզտհետ կ'այլասերի, օտարներու հետ ամուսնութեամբ։ Գաղութի հին անդամները ցաւով դիտել կու տան, թէ ցարդ ոչ մէկ հոգեւոր հովիւ այցելած է իրենց» («Հայ Ազգային Կեանք», Հայաստանի Կոչնակ, 28.04.1956, էջ 405)։*

FROM THE HISTORY OF ARMENIAN-YUGOSLAV RELATIONS
(From the beginning to the 1930s)
(Summary)

ARTSVI BAKHCHINYAN

The article is a compilation of data and information about the few circumstantial contacts and links the Armenians had with the countries and peoples of ex-Yugoslavia throughout the centuries.

The Armenian presence in the territory of ex-Yugoslavia dates back to the 10th century, when Armenian followers of the Paulician movement settled in the area. The oldest Armenian inscriptions in the area date back to 1202 and 1218, both inscribed on Serb churches. In 1392 the Armenian church of Jermenchich was built in Serbia, while various Armenian merchants and craftsmen had settled in the diverse cities of Yugoslavia during the Ottoman rule, especially in Beograd, which has been mentioned in several Armenian manuscripts and literature. An Armenian church and school were established in Novi Sad in 1746. They functioned until the late-1930s and were destroyed in 1964 by the Communist regime.

There were some cultural relations too. Both the first Serbo-Croatian dictionary and the Serbian ABC book were published in the printing house of the Armenian Mekhitarist congregation in Vienna.

After the Armenian Genocide of 1915-1922 many Armenians took refuge in various cities of Yugoslavia. In 1932 the Armenian Union of Beograd was founded. In 1935 there were about 500 Armenians in Yugoslavia, mainly in Beograd and Skopje. These were mostly traders, craftsmen, and physicians; some were intellectuals and artists. Their tiny number and lack of organization led to their assimilation in the Yugoslav community in the 1930s. Nonetheless most of the heirs of the assimilated Armenians try to maintain their national identity.

ՍՐԲՈՒՀԻ ԼԻՍԻՑԵԱՆԻ ԿԵԱՆՔՆ ՈՒ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹԻՒՆԸ
(1910-20ԱԿԱՆՆԵՐ)

ՆԱՋԵՆԻԿ ՍԱՐԳՍԵԱՆ
m_ag@inbox.ru

Մեր օրերում Սրբուհի Ստեփանի Լիսիցեանի (1893-1979) անունը հանրաճանաչ է առաջին հերթին ազգագրութեան հարցերով գրաղուող գիտնականների ասպարէզում: Լիսիցեանի հետազօտութիւնները հայ պարային ֆոլկլորի բնագաւառում գարմացնում են դիտարկման եւ վերլուծման տեսանկիւնների բազմազանութեամբ: Դա դրսեւորուում է հայ ազգային պարերի նմուշների հաւաքագրուած հսկայական քանակութեամբ (մօտ 2000), այդ պարերի չարժումների համակարգումով եւ դասակարգումով, չարժումների խորհրդանշական իմաստների մեկնաբանութեամբ, այնուհետեւ պարերի ժանրային դասակարգումով եւ վերջինիս հետ կապուած հետազօտութեամբ՝ պարը որպէս տարբեր ծէսերի կառուցուածքային եւ գործառոյթային բաղադրամաս[1]: Լիսիցեանի չարժումների գրառման մեթոդը ընդունել է եւ կիրառուել մի շարք երկրներում[2]: Սակայն Սրբուհի Լիսիցեանի գործունէութիւնը եղել է չափազանց բազմակողմանի: Մինչեւ օրս շատ չի լուսաբանուել եւ ըստ արժանւոյն գնահատուել Լիսիցեանի ներդրումը մասնագիտական պարարուեստի, մասնաւորապէս՝ հայ բեմական (թատերական եւ էստրադային) պարի, հայ օպերայի եւ բալէտի, Հայաստանում խորէոգրաֆիկ մասնագիտական դպրոցի ստեղծման, Խորհրդային Միութիւնում գեղարուեստական մարմնամարզութիւն մարզաձեւի, ինչպէս նաեւ գեղարուեստական թարգմանութեան, հրապարակախօսութեան եւ ազգագրութեան ասպարէզում մասնագէտների նախապատրաստման բնագաւառում[3]:

Սոյն յօդուածը կազմուած է մեր կողմից նախապատրաստուող Լիսիցեանի կեանքին եւ գործունէութեանը նուիրուած մենագրութեան մի շարք հատուածներից: Այստեղ կը լուսաբանուեն Լիսիցեանի գործունէութեան առաջին շրջանը՝ 1910-20ականները, Մոսկուայում ուսումնառութեան տարիները, նրա մասնակցութիւնը Լեւոն Շանթի «Հին Աստուածներ» դրամայի հիմքով օպերային բեմագիրի ստեղծման, ինչպէս նաեւ Լիսիցեանի կազմակերպչական եւ ստեղծագործական տաղանդի չնորհիւ Անդրկովկասում ռիթմօպլաստիկ պարի արմատաւորման

պատմութեան եւ ռիթմօպլաստիկ ուղղութեան իւրայատուկ մեկնաբանութեան առանձնայատկութիւնները[4]:

ՄՈՍԿՈՎԵԱՆ ՏԱՐԻՆԵՐԸ

Հայ գիտութեան եւ մշակոյթի ականաւոր գործիչ, Հայաստանի ազգագրական դպրոցի հիմնադիրներից մէկի՝ Ստեփան Լիսիցեանի 18ամեայ դուստրը՝ Սրբուհին[5], 1911ին Թիֆլիսից մեկնեց Մոսկուա, որտեղ ընդունուեց Գերիչէի Անուան Մոսկովեան Իգական Բարձրագոյն Կուրսերի Պատմաբանասիրական Բաժինը: Շուտով նա սկսեց յաճախել Օլգա Օգարովսկայայի «Կենդանի Խօսք»ի Ստուդիան: Պահպանուած համերգային ծրագրերը[6] վկայում են, որ 1914ի ընթացքում Լիսիցեանը բազմիցս հանդէս է եկել ռուս եւ հայ բանաստեղծների (Գաւրիլա Դերժաւին, Եւգենի Կոստրով, Կոնստանտին Բալմոնտ, Վիաչեսլաւ Իւանով, Ալեքսանդր Բլոկ, Ֆէոդոր Սոլոգուբ, Ալեքսանդր Ծատուրեան, Մարիետա Շահինեան) երկերի արտասանութեամբ: Համերգներից մէկի առիթով տպագրուած գրախօսականում նշուած է. «Անկեղծ ափսոսով տիկին Լիսիցեանը արտասանեց Ծատուրեանի «Առուակը» եւ Շահինեանի «Չեչէնուհին» կովկասեան բանաստեղծական ոճը»[7]: Լիսիցեանը մասնակցել է նաեւ Մոսկուայի լուսաւորչական կինեմատոգրաֆի աշխատանքներին, կարդացել է նաեւ համր շարժանկարների ուղեկցող տեքստերը[8]: Հանդէս է եկել մի շարք դրամատիկ ներկայացումներում: Օգարովսկայայի Ստուդիայի համերգներից մէկում ցուցադրուել է կայսրուհի Եկատերինա Բ-ի հեղինակած «Աներեւութացող Հարսնացուն», որտեղ Լիսիցեանը կատարել է Քրիստինէի դերը: 1914 Յունուարի 27ին «Մոսկուայի Հայ Ուսանողներին Համաօգնութեան Կանանց Ընկերութեան երեկոյ»ում ներկայացուել է Կարէն Միքայէլեանի «Կարմիր Մեխակ» դրամատիկ էտիւդը, որտեղ Լիսիցեանը հանդէս է եկել Գայիանէի դերում[9]:

Նոյն ժամանակաշրջանում Լիսիցեանը յաճախել է Իննա Ջեռնեցկայայի Պլաստիկ Պարի Ստուդիան: Բազմիցս հանդէս է եկել նշուած ստուդիայի համերգներում, մասնաւորապէս Կամիլ Սէն-Սաանսի «Մահուան Պարը» համարում, ինչի մասին վկայում են մի շարք լուսանկարներ, որտեղ դրոշմուել են այդ պլաստիկ յօրինուածքի հատուածները:

Եւ այստեղ, Մոսկուայում, տեղի են ունենում իրադարձութիւններ, որոնք անմիջականօրէն կապում են Լիսիցեանի անունը բարձր մասնագիտական մակարդակի հայ օպերայի ստեղծման առնչուող իրողութիւնների:

Սկսենք Եուրի Վեսելովսկու[10] եւ Ալեքսանդր Սպենդիարեանի նամակագրութիւնից մի քանի քաղուածքների մէջբերումից[11]։

1913 *Դեկտեմբերի 9ին Վեսելովսկին Մոսկուայից Սուդակ (Ղրիմ) գրել է Սպենդիարեանին.* «Ես չեմ մոռացել իմ խոստումը, որ տուել եմ Եալթայում մեր հանդիպման ժամանակ՝ ուղարկել Շանթի «Հին Աստուածներ» պիէսի բեմագիրը, որը հնարաւոր կը լինէր մշակել օպերային լիբրետոյի տեսքով։ Շանթի տաղանդի մի երկրպագու՝ Տիկ. Սրբուհի Լիսիցեանը, քիֆլիսեան յայտնի գործչի դուստրը, սիրալիր կազմեց մեզ համար այդ բեմագիրը, որն ընդգրկում է աւելի քան 100 էջ։ Տեսարաններից շատերը նա թարգմանեց ամբողջութեամբ, ինչը, իհարկէ, յարմար է Ձեզ համար։ Ուրախ կը լինեմ, եթէ Դուք օգտուէք Տիկ. Լիսիցեանի աշխատանքից եւ, ընդհանրապէս, եթէ մեր նախագիծը իրականանայ։ Պիէսը, անկասկած, արժանի է դրան, եւ որքա՜ն հաճելի կը լինէր աշխատել հայ օպերայի ստեղծման վրայ»[12]։

1913 *Դեկտեմբերի 14ին Սպենդիարեանը պատասխան նամակ է ուղարկում Վեսելովսկուն.* «Ծոյլ տուէք յայտնել Ձեզ խորը շնորհակալութիւն Շանթի պիէսի սցենարի կապակցութեամբ։ Մեծ հետաքրքրութեամբ կը կարդամ այդ բեմագիրը, որը խնդրում եմ իմ նամակը ստանալուց յետոյ անմիջապէս ուղարկել ինձ։ Անպայման կ'այցելեմ Մոսկուա՝ Ձեզ հետ հանդիպելու եւ քննարկելու Տիկ. Լիսիցեանի բեմագիրը օպերային լիբրետոյի վերամշակելու նպատակով։ Որից յետոյ կը սկսեմ գործը...»[13]։

Սակայն նախատեսուած հանդիպումը չկայացաւ, եւ Վեսելովսկին ուղարկեց Սպենդիարեանին «Հին Աստուածներ» դրամայի համառօտագիրը, իսկ յետագայում նաեւ՝ Լիսիցեանի օպերային բեմագիրը։

1914 *Յունուարի 6ին Սպենդիարեանը գրում է Վեսելովսկուն.* «Հին Աստուածներ» դրամայի համառօտագիրը ես կարդացի մեծ հաճոյքով։ Գտնում եմ այն խորը, հետաքրքիր, իսկ, ամենակարեւորը՝ տեսնում եմ նրա մէջ շնորհակալ նիւթ երաժշտութեան համար։ Բացասական կողմը այդ պիէսում ազգային իւրայատուկ երանգաւորման բացակայութիւնն է»[14]։

Յայտնի է, որ Սպենդիարեանը երկար էր որոնում յարմար սիւժէ իր օպերայի համար, եւ 1916ին ընտրեց Թումանեանի «Թմկաբերդի Առումը», որի հիմքով էլ ստեղծուեց «Ալմաստ» օպերան։ Այսպիսով, Լիսիցեանի բեմագիրը մերժուեց։

Այստեղ տեղին է մէջբերել Սրբուհի Լիսիցեանի յիշողութիւնները այդ բեմագրի ստեղծման մասին[15]։

«1914ին, երբ մոսկովեան Գերիէի անուան Բարձրագոյն Դասընթացների ունկնդիր էի, իմ պրոֆեսոր Ալեքսէյ Նիկոլայի Վեսելովսկու[16] որդին՝ Եուրի Ալեքսէյի Վեսելովսկին՝ հայ գրականութեան երկերի ռուսերէն լեզուի յայտնի թարգմանիչ, Ա. Ա. Սպենդիարեանի յանձնարարութեամբ դիմեց ինձ խնդրանքով՝ գրել լիբրետո «Հին Աստուածներ» օպերայի համար:

Ես համոզուած էի, որ օպերան այդ դրամայի սիւժէով, որով տարուում էր ոչ միայն ողջ հայ ուսանողութիւնը, այլեւ հայ առաջատար մտաւորականութիւնը, կը լինի չափազանց գունեղ, յուզիչ, հրապուրիչ, առաւել եւս, որ այն գրելու էր նուագախմբային երանգների եւ արեւելեան մեղեդայնութեան այնպիսի վարպետ, ինչպիսին էր Ա. Ա. Սպենդիարովը:

Յուզուելով, վարակուելով գործող անձերի ապրումների ամէն դրամատիկ բախումով, արբենալով նրանց երկխօսութիւնների եւ մենախօսութիւնների լեզուով՝ ես բառականաչափ արագ գրեցի լիբրետո «Հին Աստուածներ» օպերայի համար: Եուրի Վեսելովսկին գոհ էր, գոհ էր, իր խօսքերով, նաեւ Ալեքսանդր Աֆանասեւիչը՝ լիբրետոն ստանալով Ղրիմում, որտեղ բնակւում էր այդ պահին:

Եուրի Վեսելովսկին համոզեց ինձ թարգմանել Լեւոն Շանթի այս դրաման ամբողջութեամբ[17]: Ես հետեւեցի նրա խորհրդին, առաւել եւս, որ Շանթը իմ կողմից սիրուած էր ոչ միայն որպէս գրող, այլեւ որպէս բիւրեղեայ մաքուր հոգով խորը մտաւորական եւ բարձրաստիճան կուլտուրական մարդ: Նա եղել է հօրս՝ պրոֆ. Ստ. Դան. Լիսիցեանի աշակերտը եւ սանը, եւ տարիներով ապրել է մեր տանը[18]:

Լեւոն Շանթի «Հին Աստուածներ»ի իմ թարգմանութիւնը տպագրուել է 1915ին *Ռուսկայա Միսլ* (*Ռուսական միտք - Ն.Ս.*) հանդէսում, որի խմբագիրն էր Ստրուվէն, իսկ մէկ տարի անց նաեւ՝ Գորկու խմբագրած *Հայ Գրականութեան Ժողովածու*ում»:

Տեղին է մէջբերել Վեսելովսկու գնահատականը Լիսիցեանի «Հին Աստուածներ»ի թարգմանութեան վերաբերեալ[19]: Իր «Թրքահայերի Գրական Ստեղծագործութիւնը» յօդուածում, գրելով Շանթի «Հին Աստուածներ»ի ռուսերէն թարգմանութիւնների մասին, նա նշում է. «Այս դրամայի լաւագոյն թարգմանութիւնը Տիկ. Սրբուհի Լիսիցեանինն է, զետեղուած *Ռուսկայա Միսլի* 1915 թուականի սեպտեմբերեան հատորում»[20]:

Լիսիցեանի «Հին Աստուածներ»ի ռուսերէն թարգմանութիւնը 1915ից մինչեւ մեր օրերը այլեւս լոյս չի տեսել, իսկ նոյն հեղինակի

«Կայսրը» եւ «Կինը»՝ Լիսիցեանի թարգմանութեամբ ընդհանրապէս չեն հրապարակուել։ Ցուսանք, որ կը հրատարակուեն ապագայում։

Նորից անդրադառնանք Սրբուհի Լիսիցեանի յուշերին։

«Դրաման («Հին Աստուածները»ը - Ն.Մ.) ...ընդունուած էր բեմադրուելու Մոսկուայի Գեղարուեստական Թատրոնում։ Յեղափոխական իրադարձութիւնների պատճառով եւ Սեւան մեկնելու ու տեղում բեմանկարներ պատրաստելու անհնարինութեան հետ կապուած՝ բեմադրութիւնը չիրականացուեց, ինչի մասին ինձ տեղեկացրեց Կ. Ս. Ստանիսլաւսկին»։ Ըստ Լիսիցեանի վկայութեան՝ «Հին Աստուածներ»ի լիբրետոն երկար ժամանակ պահպանւում էր Սուդակում, իսկ յետոյ, կոմպոզիտորի դստեր՝ Տատիանա Սպենդիարովայի խօսքերով, անհետացաւ Բ. Համաշխարհային Պատերազմի օրերին Սուդակի վրայ ֆաշիստական ներխուժման ժամանակ։

Սակայն սրանով չաւարտուեց «Հին Աստուածներ»ի լիբրետոյի պատմութիւնը։

Ըստ Լիսիցեանի վկայութեան, մօտ 1920-1921ին, իսկ մեր պարզաբանութեամբ՝ 1917-1918ին, կոմպոզիտոր Անուշաւան Տէր-Ղեւոնդեանը խնդրեց Լիսիցեանին վերականգնել լիբրետոն։ Այնուհետեւ Լիսիցեանը եւ բեմադրիչ Ստեփան Քափանակեանը կազմեցին բեմագիր «Հին Աստուածներ» դրամայի հիմքով, եւ արդիւնքում 1921ին Տէր-Ղեւոնդեանն աւարտեց «Սեդա» օպերան։ Սրբուհի Լիսիցեանը Տէր-Ղեւոնդեանի հետ աշխատեց գործող անձանց մեներգերի երաժշտագրական խմբագրութեան վրայ[21]։ Այսպէս, ստեղծուեց մի երկ, որի մասին հայ երաժշտագէտ Վասիլի Կորգանովն ասաց. «Ա. Տէր-Ղեւոնդեանի «Սեդա» օպերան հանդիսանում է հայ առաջին օպերան՝ գրուած բարձր մասնագիտական մակարդակով»[22]։

Ինչպէս իրաւացիօրէն նշում է հայ ականաւոր երաժշտագէտ Գէորգի Տիգրանովը, Կորգանովի կողմից «Սեդա»յի պատմական տեղը ճշգրիտ չի որոշուած։ Իսկապէս, հայ կոմպոզիտորներից բարձր մասնագիտական օպերաներ ստեղծել է Տիգրան Ջուխաճեանը («Արշակ Բ.» եւ «Զեմիրէ» օպերաները)։ Սակայն արեւելահայ երաժշտութեան ոլորտում «Սեդա»ն իսկապէս Ի. դարի օպերայի բարձր չափանիշներին համապատասխանող երկ է եւ որպէս այդպիսին՝ առաջինը արեւելահայ երաժշտութեան պատմութեան մէջ։ 1910ականներից մեծ համբաւ վայելող Արմէն Տիգրանեանի «Անոյշ» օպերան, մեղեդայնօրէն շատ գրաւիչ, այնուամենայնիւ գործիքաւորման իր որակով չէր կարող արժանանալ բարձր գնահատականի, իսկ Սպենդիարեանի աշխատանքը «Այմաստ»ի

վրայ չարունակւում էր դեռեւս 1920ականներին։ Կարելի է միայն ափսոսալ, որ այդ օպերան մինչ օրս չի ներկայացուել բեմում[23]։

ԳՈՐԾՈՒՆԷՈՒԹԵԱՆ ԹԻՖԼԻՍԵԱՆ ՇՐՋԱՆԸ

Ինչպէս յայտնի է, Ի. դարի սկզբին (ինչպես եւ նախորդ՝ ԺԹ. դարում) հայ մշակոյթը գերազանցապէս սփիւռքի մշակոյթ էր, որի կենտրոնները գտնւում էին փոքրասիական եւ կովկասեան խոշոր քաղաքներում։ Ի. դարի 10ականներին արեւելահայերի գեղարուեստական եւ գիտական հիմնական օջախները գործում էին մասամբ Բաքւում եւ հիմնականում՝ Թիֆլիսում։ Այստեղ էին բազմաթիւ հայ դրամատիկ եւ օպերային խմբերը, այստեղ էր Հայարտունը՝ հայ մտաւորականութեան կենտրոնը։ Այն դերասանները, ռեժիսորները, երաժիշտները, կոմպոզիտորները, նկարիչները, դրողները, որոնք 1920ականներին ապահովեցին Երեւանի գեղարուեստական կեանքի բարձր մակարդակը, 10ականներին ապրում էին Թիֆլիսում ու Բաքւում եւ անգամ չէին ենթադրում, որ շուտով կը փոխեն իրենց բնակավայրը։

Ի. դարի սկզբից անդրկովկասեան թատրոնում եւ համերգներում մեծ համբաւ էին վայելում եւրոպական սալոնային-պարահանդէսային պարերի բեմական տարբերակները եւ «կովկասեան» պարերը՝ անդրկովկասեան շրջանի կենցաղային պարերի բեմական մշակումները[24]։

Թիֆլիսի կայսերական Օպերային Թատրոնում իշխում էր ռուսական բալէտի դասական խաղացանկը։ Այստեղ հիւրախաղերով հանդէս էին գալիս ականաւոր բեմապարուհիներ Մաթիլդա Կշեսինսկայան, Թամարա Կարսաւինան, Եկատերինա Գելցէրը, ականաւոր պարողներ եւ պարադիրներ Միխայիլ Ֆոկինը եւ Միխայիլ Մորդկինը։ Հայ օպերէտային խմբերում, որոնք «մասնագիտանում» էին հանրամատչելի «ասիական օպերէտի»[25] ասպարէզում, պարողներ Այբերտը (Այբերտ Շահինովը) եւ Վահան Էթարեանը մատուցում էին «արեւելեան բալէտներ»՝ «թուրքական», «պարսկական», «արաբական», եւրոպական բալէտային օրիենտալիզմի խորէոգրաֆիկ լեզուով։

1909ին Թիֆլիսի հանդիսատեսը հարեւանցիօրէն ծանօթանում է «ազատ պար»ի ներկայացուցչի հետ՝ ի դէմս Արմէն Օհանեանի։ Վերջինիս ինքնատիպ պարարուեստը հիմնուած "a la Duncan" ազատ պարի եւ Մերձաւոր ու Միջին Արեւելքի պարերի համադրութեան վրայ, մեծ համբաւ վայելեց 1910-20ականներին՝ Պոլսում, Իզմիրում, Կահիրէում, Ալեքսանդրիայում, իսկ յետագայում՝ Լոնդոնում, Փարիզում, Բրիւսէլում, Նիւ Եորքում եւ այլուր[26]։

Երեխաները յաճախում էին պարահանդէսային եւ կովկասեան պարի դպրոցները, իսկ 1916ից՝ Իսադուհի Մարիա Պերինիի դասական պարի միակ ստուդիան։

«...Առողջ, ներդաշնակ, ռիթմիկ նեարդահաւաասարակշռուած, սահուն եւ գեղեցիկ մարմինը երաժշտականօրէն նրբազգած եւ արտայայտիչ, իսկ դրա միջոցով նաեւ երաժշտականօրէն նրբազգած հոգին, լի գեղեցկութեան հանդէպ ձգտումով, առոյգ եւ կենսուրախ. մի՞թէ դա քիչ է Դելսարտի համակարգով պարապելու համար, ոչ միայն արուեստի, այլեւ դաստիարակչական նպատակներով»[27]։ Մոսկուայից Թիֆլիս նոր վերադարձած Լիսիցեանի այս կոչը սկզբնական շրջանում լայն արձագանգ չգտաւ Թիֆլիսեան միջավայրում։ Վերջինս դժուարանում էր պատկերացնել իրենց դեռահաս դուստրերին "a la Duncan" ոտաբոբիկ պարուհիների կերպարանքով։ Ինչեւիցէ, երբ 1917ին Լիսիցեանը Թիֆլիսում կազմակերպեց Արուեստանոցեան, Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ստուդիան (Ստուդիա), դրա ողջ աշակերտական կազմը բաղկացած էր երեք հոգուց։ Տարուայ վերջին նրանց թիւը հասաւ քսանհինգի, 1918ին՝ 50ի, 1919ին՝ 160ի։ Կարճ ժամանակում Ստուդիայի գործունէութիւնը հանրաճանաչ է դառնում։ Թիֆլիսի Սոֆիա Արգուտինսկայա-Դոլգորուկովայի եւ Պետրաչեւսկայայի բարձրագոյն գիմնազիաները հրաւիրեցին Ստուդիայի աշակերտուհիներին դասաւանդելու իրենց մօտ ռիթմօպլաստիկ համակարգը՝ մարմնամարզութեան դասերի փոխարէն[28]։ Անշուշտ, Ստուդիայի արագ աճող հանրաճանաչութեանը նպաստում էին Ստուդիայի աշակերտուհիների ելոյթները արդէն 1918ի վերջից, որոնց ընթացքում տեսականօրէն եւ գործնականօրէն առաջ էր մղւում Դելսարտ-Ժիրոնդէ-Վոլկոնսկու համակարգը։ Պահպանուել են համերգային մասին նախորդող Լիսիցեանի գեկուցումների բնագրերը։ Դրանցից երկուսի չարագրանքը ամբողջութեամբ գետեղել ենք սոյն յօդուածի յաւելուածում։

Զեկուցմանը հետեւում էր տարբեր պլաստիկ եւ ռիթմիկ վարժութիւնների ցուցադրումը, որոնք նոյնպէս ուղեկցւում էին Լիսիցեանի մեկնաբանութիւններով։ Այնուհետեւ երկրորդ եւ երրորդ բաժիններում ցուցադրւում էին պլաստիկ-պարային յօրինուածքները։ Ցուցադրումների այդպիսի ձեւը՝ զեկուցում, վարժութիւնների ցուցադրում, համերգային համարներ, պահպանւում էր նաեւ յետագայում։

Ստուդիայի առաջին ելոյթները եղել են անվճար կամ էլ բարեգործական։ Եւ միայն երրորդ տարում համերգները սկսեցին փոխհատուցել Ստուդիայի ծախսերը։ Պէտք է ըստ արժանւոյն գնահատել Վրաստանի

Լուսժողկոմին[29], որը 1920ից օգնութիւն էր ցոյց տալիս Ստուդիային: Նրա աջակցութեամբ 1921ին Պետական Օպերային Թատրոնում կազմակերպուեց ճոխ երեկոյ՝ նուիրուած Ֆրանսուա Դելսարտի յիշատակին:

Համարեա թէ առաջին տարուանից Լիսիցեանի Ստուդիայի եւ գործունէութեան երկրորդ եւ կարեւոր ասպարէզն էր համագործակցութիւնը հայ թատերական խմբերի հետ: 1918ին եւ 1919ին Լիսիցեանը պարապմունքներ էր վարում Օւի Սեւումեանի կազմակերպած Դրամատիկ Ստուդիայի սաների հետ[30]: Լիսիցեանի եւ Սեւումեանի ստուդիաների միացեալ ուժերով նախապատրաստուեց «Հայաստան» մեծ ներկայացումը, որը կայացաւ 1919 Մարտի 20ին, Թիֆլիսի Դերասանական Միութեան դահլիճում: Առաջին բաժնում, որի ծրագրային անուանումն էր «Վհատութեան Օրեր», ցուցադրուեց չորս խորհրդանշական պատկեր՝ երաժշտութեամբ, երգեցողութեամբ եւ պարերով, Լիսիցեանի բեմադրութեամբ՝ «Մեր Հայրենիք», «Գաղթ», «Մօր Տառապանքներ», «Մահուան Պար»: Երկրորդ բաժնում ներկայացուեց երկու պատկեր Վրթանէս Փափազեանի «Հայրենիքի համար» պատմական դրամայից՝ «Դաւաճանի Մայրը» եւ «Վասակի Խնդրանքը»՝ Սեւումեանի բեմադրութեամբ: Վերջապէս երրորդ բաժնում, որը կրում էր «Ցոյս» նշանաբանը, ներկայացուեց երկու պատկեր՝ «Հայկական Ազօթք» եւ «Վահագնի Մնունդը»՝ երգեցողութեամբ եւ Լիսիցեանի բեմադրած պլաստիկ պարերով: Յիշատակուած պատկերներից վերջինը, ըստ երեւոյթին հանդիսանում էր Շանթի «Հին Աստուածներ» դրամայի երրորդ գործողութեան դրուագը[31]:

Վերը արդէն անդրադարձել ենք Լիսիցեանի բեմագիրքերին, որոնք ստեղծուել են այդ դրամայի հիմքով օպերայի ստեղծման նպատակով: Աւելացնենք, որ Լիսիցեանի եւ նրա Ստուդիայի փորձը խօսքի, երաժշտութեան եւ պլաստիկայի համաձուլման հիմքով յօրինուածքների ստեղծման ասպարէզում, դարձնում էին նրանց գործնականօրէն անփոխարինելի այդ պիէսի բազմաթիւ բեմադրութիւնների ժամանակ: Իր յիշողութիւններից մէկում Լիսիցեանը պատմում է պարերի բեմադրութեան մասին «Հին Աստուածներ»ի այն ներկայացման մէջ, որն իրականացրել էր Ցոմսէփ Ոսկանեանը 20ականների Թիֆլիսում: «Արուս Ոսկանեանը կատարում էր այդտեղ Սեդայի դերը, իսկ իմ դեկավարած Ստուդիայի ուսանողները հրաւիրուած էին միգանուշների, հովիկների, ալիքների եւ այլ դերերի կատարման համար: Ինձ յանձնուած էր բեմադրել այն տեսարանները, որտեղ նրանք մասնակցում էին, իսկ Արուս Ոսկանեանի հետ անցնել Սեդայի դերի շարժումները, մանաւանդ

նրա «Իջէ՛ք, իջէ՛ք, երազներ» մենախօսութեան ընթացքում: Այդ պահից սկսուեցին մեր բարեկամական յարաբերութիւնները ... Վրաստանում խորհրդային կարգերի հաստատումից յետոյ Արուս Ոսկանեանը սկսեց ինձնից շարժման արուեստի եւ ոճերի անհատական դասեր առնել: Իր խնդրանքով ես բեմադրեցի նրա համար Սալոմէի պարը, որի դերը նա կատարում էր Օսկար Ուայլդի համանուն պիէսում: Նա եղել է անչափ տաղանդաւոր եւ ընդունակ: Նրա հետ պարապելը ինձ մեծ ստեղծագործական բաւականութիւն էր պատճառում: Նրա մէջ կար առանձնայատուկ խորը կանացի հմայք, անընդմէջ պրպտող, անընդմէջ իր արուեստում կատարելութեան ձգտող դերասանական անհատականութիւն»[32]:

1920ականներին Լիսիցեանը եւ իր սանները պլաստիկայի դասընթացներ էին վարում Հայարտանը կից Դրամատիկական Ստուդիայում, որի ղեկավարն էր Արշակ Բուրջալեանը: 1925ին Համօ Բեկնազարեանի նկարահանած «Նաթելա» համր չարժանկարում նոյնպէս մասնակցում են Լիսիցեանի սանները, որոնցից Եկատերինա Ալիբեկովան կատարում էր «Օձադիւթուհին» պարը (Արենսկու «Եգիպտական Գիշերներ» խորէոգրաֆիկ ներկայացումից): Կինոնկարում բոլոր պարերի բեմադրութիւնն իրականացրել է Լիսիցեանը[33]:

1920ի սկզբին Լիսիցեանն ամուսնացաւ նկարիչ Լէօն Հազարապետեանի հետ[34]: *1923ի Նոյեմբերին Վրաստանի Լուսաւորութեան ժողկոմիսարիատը հաստատեց Սրբուհի եւ Լէօն Հազարապետեանների Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ինստիտուտի (Ինստիտուտ) կանոնադրութիւնը մասնագիտական կրթօջախների պետական կանոններով: Հաստատւում են նաեւ Ինստիտուտի խորհրդանշանը եւ աւարտական վկայականի ձեւը: Մարտակոչ օրաթերթում այդ առիթով հրատարակուել է հետեւեալ յայտարարութիւնը.* «Վրաստանի Լուսժողկոմը հաստատեց Սրբուհի եւ Լէօն Հազարապետեանների «Ռիթմի եւ Պլաստիկայի» Ինստիտուտը, որը վերակազմաւորուած է Պլաստիկայի եւ Բեմական Արտասանութեան Ստուդիայից: Ինստիտուտի ծրագիրը բաժանուած է երկու բաժանմունքների (ֆակուլտէտների) միջեւ.

1. Բեմական (պարողների եւ ասմունքողների, դրամայի, օպերայի եւ կինոյի դերասանների համար):

2. Մանկավարժական (ռիթմ եւ պլաստիկա Դ-ելսարտի համակարգով):

Դասընթացը եռամեայ է: Ինստիտուտ են ընդունւում երկու սեռի անձինք 15 տարեկանից բարձր: Ինստիտուտը աւարտածները ստանում են դիպլոմ աւարտելու մասին, որը իրաւունք է տալիս, կապուած

բեմական գործունէութեան հետ եւ ռիթմի ու պլաստիկայի դասաւանդողի կոչում: Դիպլոմը ստանալու համար անհրաժեշտ է միջնակարգ կրթութիւն:

Երեխաների եւ դեռահասների համար ինստիտուտում գործում է դաստիարակչական բաժինը, որը նպատակ է հետապնդում տալ գեղագիտական եւ ռիթմիկ ֆիզիկական դաստիարակութիւն: Այս բաժին ընդունւում են երեխաներ, սկսած 4 տարեկանից: Պարապմունքները [անցկացւում են] ինստիտուտում երեկոյեան ժամերին»[35]:

Ահա շրջանաւարտներից մէկին ինստիտուտի չնորհած վկայագրի ձեւը եւ բովանդակութիւնը.

«Լուսաւորութեան Ժողովրդական Կոմիսարիատ
Վկայագիր

Տրուած է սոյն Սրբուհի եւ Լէօն Հազարապետեանների Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ինստիտուտի կողմից, Պետական Մասնագիտական Ուսումնական Հաստատութիւնների բոլոր օրէնքներով օգտուող 1901 թուականի Յունիսի 19ին ծնուած Աննա Արկադիի Դուրինովային առ այն, որ նա 1926ին աւարտել է նշուած Ինստիտուտի մանկավարժական բաժինը եւ ուսումնասիրել է հետեւեալ առարկաները. Դելսարտ-Հազարապետեան համակարգով՝ ռիթմ, պլաստիկա, դիմախաղ, ժեստ, պար (տեսութիւն եւ տեխնիկա), ֆիզիկական կրթութեան դասընթաց, Դելսարտի տեսութիւն, պլաստիկայի մեթոդաբանութիւն եւ լրացուցիչ՝ դիմայարդարում, արուեստի պատմութիւն, երաժշտութեան տեսութիւն, սոլֆեջո եւ քաղաքագիտութիւն: Այս հիմքով Աննա Արկադիի Դուրինովային սոյն վկայականով տրուած է Դելսարտ-Հազարապետեանի համակարգով դասաւանդողի իրաւունք եւ կոչում:

1926 Յուլիսի 28, Թիֆլիս»[36]

Վկայականում թուարկուած առարկաների ցանկը պատկերացում է տալիս, որ Ինստիտուտում ստանում էին բազմակողմանի արուեստագիտական կրթութիւն: Ինստիտուտում դասաւանդուող հիմնական պարային-պլաստիկ համակարգի մատուցման առանձնայատկութիւնները չօշափելի լրացւում են Ինստիտուտը աւարտած երկու սաների՝ Մարիա Լիսիցեանի եւ Նագելի Լիսիցեանի յիշողութիւններով: Այս մասին Մարիա Լիսիցեանը գրում է.

«Մեծ գիտական եւ կազմակերպչական ունակութիւններով օժտուած Սրբուհի Լիսիցեանին յաջողուեց կարգաւորել Ստուդիայի գործունէութիւնը, յենուելով արտայայտիչ շարժման իւրօրինակութեան

ճշմարիտ ըմբռնման, երաժշտութեան՝ ընդ որում բարձրորակ երաժշտութեան հետ նրա (շարժման - Ն.Ս.) ներդաշնակ զուգակցման վրայ:

Դասի բոլոր բաժիններն ուղեկցում էին դասական եւ ժողովրդական երաժշտութեամբ, դրուած խնդիրներին համաձայն: Շատ կարեւոր էր ուսուցման ընթացքում դաստիարակել մեր մէջ երաժշտութեան ըմբռնողութիւնն եւ ճաշակը, նրա (երաժշտութեան -Ն.Ս.) բնոյթը եւ ներքերանգութիւնը: Մեծ տեղ էր տրւում յանկարծաստեղծութեան դասերին, ստեղծագործական նախաձեռնութեանը աշակերտների կողմից, որոնք առաջադրուած որոշակի երաժշտութեամբ հնարում էին եւ ինքնուրոյնաբար կազմում շարժումների միակցութիւններ, համահնչիւն տուեալ երաժշտական հատուածին: Պէտք է նկատեմ, որ յանկարծաստեղծութեան մասում ընդգրկուած էր աշակերտների ողջ կազմը, անկախ տարիքից: Ընդ որում, Սրբուհի Ստեփանովնան մեծ տեղ էր յատկացնում յօրինուածքի օրինաչափութիւններին, հարթատեղի օգտագործմանը՝ շարուածքների բազմազանութեանը, ինչպէս նաեւ երաժշտական երկի տրամաբանութեանը եւ բովանդակութեանը:

Մեզ ընտելացնում էին մեծ յուզական արտայայտչականութեանը, երաժշտական՝ ոչ կոնկրէտ դրամատիկ, այլ երաժշտական կերպարի պատկերաւորութեանը: Անչափ կարեւոր էր սերմանել մեր մէջ ստեղծագործական ակտիւութիւն, սովորեցնել ինքնուրոյնաբար մտածել եւ մարմնաւորել այդ մտքերը որոշակի պարային ձեւով:

Երբ Սրբուհի Ստեփանովնան ձեռնամուխ էր լինում նոր բեմադրման գործընթացին, նա մեզ հետ միասին բացայայտում էր ընտրուած երաժշտական երկը՝ սահմանելով ամէն երաժշտական հատուածի խնդիրները: Դրանով իսկ մեզ վարժեցնում էին ստեղծագործական ընթացքին, այդքան անհրաժեշտ ուսման համար ... Սրբուհի Ստեփանովնան եղել է գերազանց դասաւանդող: Նա հոյակապ ճանաչում էր իր սաներից իւրաքանչիւրի անհատականութիւնը՝ նրա կարողութիւնները եւ բնաւորութիւնը:

Իհարկէ, այն հեռու ժամանակներում մենք Ստուդիայում մեծ տեխնիկական վարպետութեան չէինք տիրապետում եւ դա միանգամայն բնական է: Բայց եւ միեւնոյն ժամանակ մեր սաները տիրապետում էին մեծ արտայայտչականութեան եւ շարժման ամբողջականութեան, նամանաւանդ իրանի վերին մասի տեխնիկայի կարողութիւններին: Դրուած խնդիրների նպատակով անհրաժեշտ էր հրաւիրել շատ որակեալ դաշնակահար-նուագակցողների, որոնք օժտուած էին նաեւ յանկարծաստեղծութեան ունակութեամբ: Մենք կարող էինք պարծենալ մեր նուագակցողներով, որոնք մեծ երաժշտական մշակոյթի եւ

ստեղծագործական ունակութիւնների տէր էին (դաշնակահար Վիգոգկին)»[37]:

Ինչպէս վկայում է Լիսիցեանի սան եւ կրտսեր քոյր Նագելի Լիսիցեանը, Ինստիտուտի պարապմունք-պլաստիկ դասընթացը լրացուած էր դասական բալէտում կիրառուող աշնպիսի շարժումներով, որոնք նպատակ ունէին ոտքերի տեխնիկայի զարգացմանը: «Չսահմանափակուելով մարմնի առանձին մասերի մարզմամբ,- *շարունակում է Նագելի Լիսիցեանը,*- նա (Սրբուհի Լիսիցեանը - Ն.Ս.) սկսեց լայնօրէն գործածել համալրուած մարզման մեթոդաբանութիւնը, հաղորդելով աշակերտներին մարմնի մասերի միաժամանակ շարժման հմտութիւնը՝ պահպանելով նրանց (մասերի - Ն.Ս.) միջեւ յարաբերակցութիւն, ինչպէս նաեւ յօրինուածքի օրինաչափութիւնները: Այդ նպատակով նրան յաջողուեց ստեղծագործաբար օգտագործել բազմադարեան աւանդոյթներով մշակուած արեւելեան պարերի տեխնիկայի տարրերից շատերը, մանաւանդ մարմնի վերին մասի համար, ներառեալ՝ ձեռքի մատները: Դրանք բոլորը պէտք է կարծես «պատասխան ձայն տային», արձագանգէին որոշակի հերթականութեամբ եւ շարժման լարուածութեամբ (ուժգնութեամբ) իրար եւ մարմնի այլ մասերի շարժումներին: Յատկապէս դրա շնորհիւ ձեռք էր բերւում ամբողջ մարմնի անդադար շարժումը եւ յատուկ արտայայտչականութիւնը»[38]:

1923 *Մայիսին Ինստիտուտին կից կազմակերպւում է յատուկ կատարողական խումբ, որը հիւրախաղերով մեկնում է Բաքու, հանդէս գալիս Պետական Օպերայի բեմում, աշնանը համերգներ են կազմակերպւում Երեւանում եւ Լենինականում: 1924 Փետրուար-Մարտ ամիսներին Ինստիտուտը հանդէս է գալիս հիւրախաղերով Մոսկուայում. Փետրուարի 20ին՝ Համագումարների Տանը, Փետրուարի 25ին՝ Լազարեան Ինստիտուտում, Փետրուարի 29ին՝ Թատերական Արուեստի Պետական Ինստիտուտում, Մարտի 3ին՝ Մոսկուայի Ակադեմիական Գեղարուեստական Թատրոնում, Մարտի 12ին՝ Ռուսաստանի Գեղարուեստական Գիտութիւնների Ակադեմիայում, Մարտի 22ին՝ Սիւնագարդ Դահլիճում, Մարտի 23ին՝ «Էրմիտաժ» թատրոնում: Ինստիտուտի համերգներին արձագանգել է մայրաքաղաքի պարբերական մամուլը, կազմակերպուել է քննարկում Գեղարուեստական Գիտութիւնների Ակադեմիայում, որին մասնակցել են Լուսաւորութեան Նախարար Անատոլի Լունաչարսկին, երաժշտագէտ եւ երգահան Սարանէեւը, գրականագէտ Պիոտր Կոգանը: Այստեղ Ինստիտուտի գործունէութեանը բարձր գնահատական է տրուել: Մոսկուայի Գեղարուեստական Թատրոնում ցու-*

ցադրուած երեկոյթից յետոյ բեմադրիչ Վլադիմիր Նեմիրովիչ-Դանչենկոն Լիսիցեանին է յղել հետեւեալ կարծիքը. «Մեծարգոյ Սրբուհի Ստեփանովնա: Մեծագոյն շնորհակալութիւն եմ յայտնում Ձեզ Գեղարուեստական Թատրոնում Ձեր տուած երեկոյթի համար: Այդ երեկոյթը հետաքրքրական էր ոչ միայն որպէս գեղարուեստական ներկայացում, այլեւ որպէս երիտասարդ դերասանի դպրոցի ցուցադրում: Ձեր երեկոյթը կրկին եւ կրկին հաստատեց ռիթմական դաստիարակութեան անհրաժեշտութիւնը: Մենք բոլորս անկեղծօրէն յափշտակուած ենք եղել Ձեր սաների ձեռքբերումներով, մարմնին տիրապետելու նրանց ունակութեամբ, ռիթմի հոյակապ զգացումով, բարձր ճաշակով: Կրկին շնորհակալութիւն եմ յայտնում:

Վլադիմիր Նեմիրովիչ-Դանչենկո: 27 Մարտի, 1924»[39]:

Նոյն՝ 1924ի ամռանը Ինստիտուտն աւարտեցին առաջին 14 աշակերտուհիները: 1925ին Ինստիտուտը աւարտեց 4 աշակերտուհի, 1926ին՝ դարձեալ չորսը: Նոյն թուականին Լիսիցեանը Ինստիտուտի մի խումբ աշակերտուհիներով հիւրախաղերի մեկնեց Գերմանիա[40]: Այդ շրջանից Ինստիտուտի դեկավարութիւնը ստանձնեցին Թամարա եւ Մարիա Լիսիցեանները: Մինչեւ 1930ականները Ինստիտուտի գործունէութիւնը դանդաղօրէն սկսում է մարել: 1931ին Թիֆլիսի Ինստիտուտը դադարեցրեց իր գործունէութիւնը:

Ինստիտուտը աւարտածներին կարելի է բաժանել երեք խմբի՝ ըստ նրանց յետագայ գործունէութեան. 20ականներ՝ Մանկավարժական՝ Մարիա Բաբաջանովա, Օլգա Օռլովսկայա, Շողիկ Վարոսեան, Յասմիկ Սիրունեան, Աննա Դուրինեան: Բեմադրական՝ Թամարա Ադամեան: Կատարողական՝ Եկատերինա Ալիբեկովա, Մարիա, Թամարա եւ Նազելի Լիսիցեաններ[41]: Յատկապէս վերջինիս կատարողական գործունէութեան առնչութեամբ կայացաւ Լիսիցեանի հանդիպումը Սպենդիարեանի հետ:

1924ին Լիսիցեանների ընտանիքը՝ հայրը, մայրը եւ կրտսեր քոյրը՝ Նազելին, տեղափոխուեցին Երեւան: Նազելի Լիսիցեանը այդ ժամանակ աւարտել էր Լիսիցեանի Ինստիտուտը եւ մեծ համբաւ էր վայելում որպէս պարուհի: Նա յաճախակի հանդէս է գալիս երեկոյթներով, որտեղ կատարում է իր քրոջ բեմադրութիւնները: Նոյն տարին Նազելի Լիսիցեանը Երեւանում հիմնադրեց «Ռիթմի, Պլաստիկայի եւ Պարի Ստուդիա»ն (Ստուդիա): Սպենդիարեանը այդ ժամանակ արդէն ապրում էր Երեւանում, եւ նրա դուստր Ելենան յաճախում էր այդ ստուդիան: Լիսիցեանների եւ Սպենդիարեանների ընտանիքների միջեւ հաստատուեցին ջերմ

յարաբերութիւններ: Նոյն տարում Լիսիցեանը որոշ ժամանակով եկաւ Երեւան եւ անձամբ ծանօթանալով Սպենդիարեանի եւ նրա դուստրերի հետ՝ յաճախակի գրուցում էր երաժշտութեան եւ պարի մասին: Զրոյցներից մէկի ընթացքում Սպենդիարեանը առաջարկեց Լիսիցեանին բեմադրել Ղրիմի թաթարների պարը իր «Խայթարմա»յի երաժշտութեամբ: Նա ինքն անձամբ էր դաշնամուրի վրայ նուագակցում՝ պարի բեմադրման փորձերի ժամանակ: Սպենդիարեանի դուստր Ելենան ցոյց տուեց Լիսիցեանին Ղրիմի թաթարուհիների մենապարերի ձեռքերի եւ ոտքերի շարժումները: Սպենդիարեանը շատ համբերատար նուագակցում էր եւ երբեք չէր հրաժարւում բազում անգամ կրկնել նոյն դրուագը, որպէսզի Նագելին կարողանայ սովորել բեմադրութեան շարժումները եւ մշակել դրանք տեխնիկապէս եւ յուզականօրէն: Առաջին ցուցադրումը բեմում նոյնպէս ընթացել է Սպենդիարեանի անմիջական նուագակցութեամբ եւ մեծ յաջողութիւն է ունեցել[42]:

Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ «Խայթարմա»յի բեմադրութիւնը Սպենդիարեանի երաժշտութեամբ երրորդ պարային բեմադրութիւնն էր: Առաջին երկուսը իրականացրել է ռուսական բալէտի ականաւոր գործիչ Միխայիլ Ֆոկինը 1913ին՝ ռուս հանճարեղ պարուհի Աննա Պաւլովայի խմբի համար: Ֆոկինը բեմադրել է Սպենդիարեանի «Երեք Արմաւենի» սիմֆոնիկ պատկերը՝ այդ բալէտին տալով «Ջինների Արքայի Եօթ Դուստրերը» անուանումը[43]: Երկրորդ բեմադրութիւնը, որը նոյն «Խայթարմա»ն էր, նոյնպէս իրականացրել էր Ֆոկինը 1916ին:

Ֆոկինի եւ Լիսիցեանի բեմադրութիւնների համեմատումը թոյլ կը տայ բացայայտել «արեւելեան» թեմայի եւ պարի բեմական մեկնաբանման տարբերութիւնները խորէոգրաֆիկ երկու համակարգերի համատեքստում:

Սկսենք ընդհանրութիւններից.

1. Ֆրանսուա Դելսարտի եւ Էմմանուէլ Ժաք-Դալկրոզի միաձուլուած համակարգերի կիրառումը[44]:

Դելսարտի եւ Ժաք-Դալկրոզի համակարգերի միաձուլման եւ դրա էութեան ու տարածման հարցը հանգամանօրէն քննարկւում է Վ. Տէյդէրի «Իմպրեսիոնիզմի Ակունքներ Բալէտում» յօդուածում[45]: Ինչպէս նշում է յօդուածի հեղինակը, Դելսարտի ուսմունքը ոչ մի ձեւով կապուած չէր երաժշտապլաստիկ արուեստի հետ: Խնդիրը լուծեց Ժաք-Դալկրոզը, որը միաձուլեց Դելսարտի արտայայտիչ ժեստի համակարգը երաժշտութեան հետ: Իր համակարգի, որպէս երաժշտութեան եւ պլաստիկայի միաձուլման հիմք նա դրեց կշռոյթը: «Ռիթմը երաժշտութեան

մէջ եւ ռիթմը պլաստիկայում կապուած են իրար հետ սերտ կապերով»[46]:

Դելսարտ-Ժաք-Դալկրոզի համակարգն ընդունեց բազմաթիւ եւ իրայատուկ մեկնաբանութիւններ, բազմաթիւ երկրներում եւ բազմաթիւ արուեստաբանների ստեղծագործութեան մէջ: Այս համակարգը ընկալեցին Այսեդորա Դունկանը, Ալեքսանդր Գորսկին, Վացլաւ Նիժինսկին, Ֆէոդոր Լոպուխովը, Կոնստանտին Ստանիսլաւսկին... Սանկտ-Պետերբուրգում եւ Մոսկուայում, բացուեցին բազմաթիւ դպրոցներ եւ ստուդիաներ, որտեղ այս կամ այլ կերպ մեկնաբանուած եւ ձեւափոխուած մատուցւում էր Դելսարտ-Ժաք-Դալկրոզ համակարգը: Պէտք է նշել, որ այս համակարգը բաժանեց պարարուեստի գործիչներին երկու ճամբարի: Մի մասն ընկալում էր այդ համակարգը որպէս բալէտի՝ ակադեմիական պարի դիմակայութիւն (ընդդիմութիւն): Միւսները, հիմնականում պրոֆեսիոնալ բալէտի դպրոց անցած պարաստեղծները, այդ համակարգն ուղղակի ընդգրկեցին բալէտի բնագաւառ՝ նոյնպէս առաջարկելով ռիթմօպլաստիկ պարի եւ ակադեմիական բալէտի տարրերի միաձուլման բազմագան տարբերակներ:

Թէ՛ Ֆոկինի եւ թէ՛ Լիսիցեանի ստեղծագործութիւնները կրում են Դելսարտ-Դալկրոզ համակարգի ազդեցութիւնը: Սակայն, եթէ Ֆոկինի մօտ այն տարրալուծուեց ակադեմիական բալէտում, ապա Լիսիցեանը յենւում էր անմիջականօրէն այդ համակարգի վրայ՝ հակադրելով բալէտին եւ ստեղծելով իր պարային-պլաստիկ իւրայատուկ ոճը:

2. Երկրորդ ընդհանրութիւնը, որը ի յայտ է գալիս Ֆոկինի եւ Լիսիցեանի ստեղծագործական ժառանգութիւնը վերլուծելիս, այն է, որ երկուսն էլ գերադասում էին բեմադրել իրենց պարային երկերը «ոչ-բալէտային» սիմֆոնիկ եւ կամերային գործիքային երաժշտութեան յօրինուածքներ օգտագործելով: Դա ոչ միայն իրենց, այլեւ Ժ.Ժ. դարի վերջի եւ նամանաւանդ Ի. դարի պարային արուեստի առանձնայատկութիւններից մէկն է[47]:

3. Թէ՛ Ֆոկինը եւ թէ՛ Լիսիցեանը ձգտում էին «ծրագրային» բեմադրութիւններ ստեղծել: Ֆոկինի ստեղծած բալէտների գերիշխող մասը ունի սիւժէ: Լիսիցեանի բեմադրութիւնները նոյնպէս ունեն «կոնկրէտ» կամ «կերպարային-յուզական» ծրագիր:

4. Թէ՛ Ֆոկինը, թէ՛ Լիսիցեանը գգալի նշանակութիւն էին տալիս իրենց բեմադրութիւններում բեմանկարին եւ բեմական գգեստին: Սա անշուշտ «Դիագիլեւեան սեզոններ»ի եւ «Միր Իսկուստուա» (Արուեստի աշխարհ) խմբի ազդեցութեան հետեւանք է: Ֆոկինի բեմադրութիւննե-

ըը ձեւաւորել են Ալեքսանդր Բենուան, Լ. Բակստը, Բորիս Անիսֆելդը։ Նրանց ոճը արտայայտուեց նաեւ Լիսիցեանի ամուսնու՝ նկարիչ Լէօն Հազարապետեանի ստեղծագործութեան մէջ[48]։ Բազմիցս ձեւաւորելով Լիսիցեանի ներկայացումները՝ նա ստեղծում էր այն ճոխ եւ գունեղ մթնոլորտը, որը յատուկ էր Սերգէյ Դիագիլեւի բալէտի խմբի եւ մասնաւորապէս Ֆոկինի ներկայացումներին։

5. Ինստիտուտի բեմադրութիւնները ուսումնասիրելիս կարելի է նկատել Ֆոկինի ոճի որոշ ազդեցութիւն՝ Լիսիցեանի ստեղծագործութեան վրայ։ Սա արտայայտուեց որոշ չափով Ա. Արենսկու «Եգիպտական Գիշերներ»ի բեմադրութեան մէջ (նոյն բալէտը բեմադրել է Ֆոկինը 1908ին), ինչպէս նաեւ Կրէյսլէրի երաժշտութեամբ ստեղծուած «Լապտերների Տօնը Ջինաստանում» բալէտում, որի բաւական հանգամանօրէն շարադրուած լիբրետոն[49] թոյլ է տալիս համեմատութիւններ անցկացնել Իգոր Ստրաւինսկու «Պետրուշկա» բալէտի Ֆոկինի բեմադրութեան հետ։

6. Վերջապէս, ե՛ւ Ֆոկինը ե՛ւ Լիսիցեանը ստեղծել են պարային երկեր, որոնք ենթադրում են արեւելեան պարերի տարրերի ընդգրկումը։ Արեւելեան սիւժէներին Ֆոկինն անդրադարձել է 1908-1913ին, այդ թւում՝ 1908ին՝ Արենսկու «Եգիպտական Գիշերներ», 1910ին՝ «Շահրեզադէ» Ռիմսկի-Կորսակովի սիմֆոնիկ պարերի երաժշտութեամբ, 1912ին «Թամար»՝ Միլիյ Բալակիրեւի համանուն սիմֆոնիկ պոէմի երաժշտութեամբ եւ 1913ին՝ «Ջինների Արքայի Եօթ Դուստրերը» Սպենդիարեանի «Երեք Արմաւենի» սիմֆոնիկ պատկերի երաժշտութեամբ։ 2007ի ամռանը ռուսական «Կուլտուրա» հեռուստաալիքով ցուցադրուած «Շահրեզադէ» բալէտի վերաբեմադրութիւնը (Անդրիս Լիեպայի մասնակցութեամբ) թոյլ տուեց որոշ չափով պատկերացում ստանալ Ֆոկինի «արեւելեան» պարային լեզուի մասին։ Բարձր որակի, վարպետօրէն բեմադրուած բալէտը, այնուամենայնիւ, ըստ պարային լեզուի, պատկանում է արեւելեան ոճաւորման (օրիենտալիզմի) Ի. դարի սկզբի ռուս բալէտային ուղղութեանը։

Իսկ ինչո՞վ էր առանձնանում Լիսիցեանի արեւելեան ոճը։

Մինչեւ 1920ը Ինստիտուտի խաղացանկում գերակշռում էին ռուս եւ արեւմտաեւրոպական կոմպոզիտորների երաժշտութեամբ ստեղծուած յօրինուածքները։ 1920ականներից համերգներում հետզհետէ մեծ տեղ է սկսում գրաւել արեւելեան թեմատիկան։ Ռիթմօպլաստիկ յօրինուածքների համատեքստի մէջ ներհիւսւում են արեւելքի տարրեր տարածաշրջանների պարային մշակոյթների տարրերը։ Նրանց մի մասն

առնչւում է այն արեւելեան տարածաշրջանի պարային լեզուի հետ, որը հաւասարապէս օտարոտի էր թէ՛ հայ, թէ՛ ռուս, թէ՛ ֆրանսիական մշակոյթին: Սա վերաբերւում է «Եգիպտական Գիշերներ», «Հնդկական Հարթաքանդակ», «Լապտերների Տօնը Ջինաստանում» բեմադրութիւններին: Տուեալ դէպքում կարելի է խօսել միայն ոճաւորման մասին, որը հարազատ է դասական բալէտի «արեւելեան» ճիւղին: Առաւել ուշագրաւ են այն յօրինուածքները, որոնց թեմատիկան ենթադրում է Մերձաւոր եւ Միջին Արեւելքի եւ անդրկովկասեան պարային մշակոյթի տարրերի օգտագործումը: 1925ի գարնանը կայացած Ինստիտուտի աւարտական համերգի առնչութեամբ գրախօսականներից մէկում նշուած է. «Անհրաժեշտ է առանձնացնել երկու արեւելեան պարերը՝ «Հայդարի»ն... եւ «Խայթարմա»ն... որտեղ ընթրնուած է բնոյթը, տրրուած է մեղմ եւ նրբագեղ զարդանկար եւ գեղատեսիլ ու գունեղ պատկեր: Այս ասպարէզում՝ «օրիենտալիզմ» պլաստիկայում, Ինստիտուտը իր ներդրումն է անում, եւ զուր չէ, որ նրա գործունէութեան այս մասը արժանացաւ յատուկ գնահատականի կենտրոնի գեղարուեստական շրջանակներում՝ Ինստիտուտի մոսկովեան ներկայացումների ժամանակ»[50]:

Լիսիցեանի արեւելեան տարրեր պարունակող յօրինուածքներն են.- Նիկոլայ Ռիմսկի-Կորսակով՝ հատուած «Շահրեզադէ» սիմֆոնիկ պատկերից (ծրագրային անուանումը՝ «Բռնակալի առջեւ»), Անտոն Ռուբինշտէյն՝ «Քաշմիրեան Հարսնացուների Պարը» «Ֆերամորս» օպերայից, Սեզար Կէուի՝ «Օրիենտալ», Նիկողայոս Տիգրանեան՝ «Հէյդարի» եւ «Շահնազ»՝ պարսկական պարեր, «Պարսկական Մուֆթրուբա» Սաչա Օգանեզաշուիլիի մշակմամբ (ծրագրային անուանումը՝ «Կորչի Ջադրան»), «Արաբական Պար» Սաչա Օգանեզաշուիլիի մշակմամբ, Սպենդիարեան՝ «Խայթարմա», Ուգէիր Հաջիբեկով՝ «Թուրքական Պար», Դ. Արակչիեւ՝ «Դաւլուրի», «Լեզգինկա», Սարգիս Բարխուդարեան՝ «Շուրջպար», «Անոյշ» օպերայից, «Արեւելեան Պար Թիւ 2», «Արեւելեան Պար Թիւ 4», «Նագպար», «Ակուարէլ»:

Նշեցինք արդէն Լիսիցեանի հակուածութիւնը կամերային-գործիքային եւ սիմֆոնիկ ժանրի երկերի բեմականացման, ինչը պայմանաւորուած է Ի. դարի սկզբի ռուս եւ արեւմտաեւրոպական պարային մշակոյթում տիրող միտումներով: Միաժամանակ պէտք է նշել, որ դրա հետեւանքով հայ կոմպոզիտորների կամերային-գործիքային եւ սիմֆոնիկ երաժշտութեամբ ստեղծուած Լիսիցեանի բեմադրութիւնները նմանը չունեցան Ի. դարի 20ականների հայ մշակոյթի ոլորտում:

Տարբեր համակարգերի միաձուլումները յատուկ են ԺԹ. դարի վերջ-ի. դարի պարային մշակոյթին։ «Մոդեռն» պար անուանումը առացած ուղղութիւնը (որն ընդգրկում է նաեւ ռիթմօպլաստիկ պարը) մինչեւ մեր օրերը շարունակում է գոյատեւել եւ բազմաթիւ տարբերակների ստեղծման առիթ տալ։ Սակայն պէտք է մատնանշել այն իւրօրինակութիւնը, որը Լիսիցեանը տուեց ռիթմօպլաստիկ պարին։ Դա անդրկովկասեան տարածաշրջանի պարերի տարրերի ներմուծումն էր "մոդեռն" պարի համակարգի մէջ։ Այս հանգամանքի չնորհիւ էր, որ Լիսիցեանի ռիթմօպլաստիկ արեւելեան ոճը կտրուկ տարբերւում էր եւրոպական օրիենտալիզմի՝ արեւելեան պարի ոչ-ճշգրիտ ոճաւորման ուղղութիւններից։ Եւ սա է Լիսիցեանի ամենակարեւոր ներմուծումը համաշխարհային պարային-պլաստիկ մշակոյթի ասպարէզում[51]։

Յաւելուած I

ՉԵԿՈՒՅՈՒՄ ՊԼԱՍՏԻԿԱՅԻ ԵՒ ԴԵԼՍԱՐՏԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ ՄԱՍԻՆ
Կարդացուած Սրբոհի Լիսիցեան-Հազարապետեանի Ստուդիայի
Ներկայացումներին 1920, Մայիսի 9ին եւ 16ին[52]

«Կեանքի հենց այն հեղեղը, որ հոսում է օր ու գիշեր իմ երակներով, հոսում է տիեզերքով եւ համաչափ պար է կաքաւում։ Սա հենց այն կեանքն է, որ թափանցում է բերկրալից հողից խոտի անհամար ցօղուններով եւ յորդում ծաղիկների եւ սաղարթի աղմկոտ ալիքներով։ Սա հենց այն կեանքն է, որ ծածանւում է ովկիանոսում, ծնունդների ու մահերի օրօրոցում, մակընթացութիւններում եւ տեղատուութիւններում։ Ես զգում եմ, որ իմ անդամները ճաճանչափայլ են դառնում այս կեանքի հետ շփուելով։ Եւ իմ հպարտութիւնը այս դարաւոր կեանքի բաբախումից է, որ պարում է արեանս մէջ։ Մի՞թէ ի վիճակի չես հրճուել դու այդ կշռոյթի բերկրանքով, պտտուել, անհետանալ, յանճնուել այս սաստիկ հրճուանքին։ Ամէն ինչ անդադար դէպի առաջ է ձգտում, առանց յետադարձ հայեացքի, եւ չկայ այն ոյժը, որն ի վիճակի է զսպել այդ ձգտումը։ Այս անդադար երաժշտութեան ներքոյ՝ պարելով պտտւում եւ հեռանում են տարաւայ եղանակները, գոյները, հնչիւնները եւ բուրմունքները, անվերջ ջրվէժներով հոսում են լի ուրախութեամբ, որը ծնում ու մեռնում է ամէն պահ»։

Այսպէս է հրճւում հնդիկ բանաստեղծ Ռաբինդրանատ Տագորը տիեզերքի բաբախման արձագանգմանը իր մարմնում, ես չեմ ասում՝ իր հոգում, քանզի հոգին մարմնի զուտ շարունակութիւնն է, այսինքն՝ արձագանգը տիեզերքի։

«Աւելի շատ բանականութիւն կայ մարմնում քո, քան բարձրագոյն քո իմաստնութեան մէջ», ասում է Նիցչէն Զրադաշտի շուրթերով։ «Մարմնիդ զէնքն է քո փոքր բանականութիւնը, եղբայր իմ, - շարունակում է նա, - դու «ոգի» ես կոչում այս փոքր զէնքը՝ քո մեծ բանականութեան խաղալիքը»։

Թւում է, թէ որքան երկար է ապրում մարդկութիւնը, այնքան պարզօրէն պէտք է նրա համար բացայայտուի մարմնի առաջնայնութիւնը, որն իր իսկ գոյութեամբ ապահովում է ոգու գոյութիւնը: Զննող հայեացքով բափանցելով դարերի խորքերը՝ ականատես ենք, որ վերջին երկու հազարամեակների ընթացքում հնազանդութիւնը մահուան առջեւ գերազանցում է հրճուանքը կեանքով, մարմնի հանդէպ արհամարհանքը հասցնում է ոգու հիւանդութիւններին՝ հիստերիային, ճգնաւորութեանը, ինքնախարազանմանը եւ լոկ հագուագիւտ պահերի, ինչպէս դա եղել է Վերածննդի դարաշրջանում, մարմնին յաջողւում է վերականգնել իր առաջնայնութիւնը: Մարմնի եւ նրա հպատակ ոգու խուլ պայքարը շարունակւում է մինչեւ մեր օրերը: Այնինչ հեռաւոր անցեալում եղել է մի ապաստան, որտեղ իշխում էր մարմինը. այդ իսկ պատճառով բարձր ու վեհ էր պահւում ոգին:

Մեծ Յունաստանը ազդարարեց՝ «առողջ մարմնում՝ առողջ ոգի» եւ ապացուցեց սա գործնականօրէն:

Մեր ժամանակներում, երբ մեր մարմնի առողջացման հարցը այդքան սուր կերպով է դրուած, հետաքրքիր է գնել, թէ ինչպէս էին յոյները հասնում մարմնի եւ ոգու առողջութեանը: Յունաստանի հասարակական-քաղաքական կեանքի ողջ կարգը, որի մասին այժմ չեմ ծաւալուի, ազատ մարդուց ռազմիկ (զինուոր, մարտիկ, զօրական) քաղաքացի էր նախապատրաստում: Պատերազմը ֆիզիկական ոյժ, ճարպկութիւն եւ առողջութիւն էր պահանջում, եւ պետութիւնն իւրաքանչիւր քաղաքացու վերցնում էր իր հովանաւորութեան տակ՝ նրա ծննդեան իսկ օրից, նրա յետագայ գործունէութիւնը նախապատրաստելու նպատակով: Յիշենք Սպարտան, որը յանուն առողջ սերնդի ձեռքբերման, կեանք էր շնորհում միայն առողջ նորածիններին, որն իր գիմնազիաներում ֆիզիկական վարժութիւններին ընտելացնում էր թէ՝ տղաներին եւ թէ՝ աղջիկներին, ընտելացնում էր կրել մէկ հագուստ՝ պատմուճան եւ սանդալներ, տարուայ ամէն եղանակի՝ ձմեռ թէ ամառ: Ըմբշամարտը, սկաւառակի եւ նիզակի նետումը, վազքի մրցումը, ատլետիկ մարտը, պարը, յունական պլաստիկ շարժումների ողջ համակարգը համաչափօրէն զարգացնում էր ողջ մարմինը, մարմնին շնորհում առողջութիւն եւ առոյգ ոգի: Առաջինները (մարմնի զարգացման ձեւերը - Ն.Ս.) հասան մեզ յունական նկարչութեան եւ քանդակագործութեան կոթողների ձեւով, երկրորդը (ոգին - Ն.Ս.)՝ յունական բանաստեղծների, գրողների, փիլիսոփաների եւ գիտնականների ստեղծագործութիւնների միջոցով:

Յունաստանի մեծ մարդիկ չեն խորշել պլաստիկայից եւ պարից, թատերական եւ դերասանական արուեստը չեն դիտարկել որպէս քամահրելի խեղկատակային գործ, նրանք անձամբ մասնակցել են բոլոր ժողովրդական տօնակատարութիւններին որպէս պարողներ, դերասաններ, խմբերգիչներ, ստատիստներ, երգչախմբի ղեկավարներ:

Յունաստանի ժողովրդական տօնակատարութիւնները օպերայի շքահանդէսներ էին, դրամատիկական արարներ եւ հանդիսաւոր բալետներ: Թշնամու հանդէպ տարած յաղթանակը կամ պարտութիւնը, ժողովրդական

խրախճանքը եւ ողբը, յաղթանակը Օլիմպիական խաղերում կամ էլ բանաստեղծական երգի մրցոյթներում՝ յոյն ժողովրդի կեանքի բոլոր այս պահերն ուղեկցում էին սահմանուած կամ էլ տեղում ստեղծուած յատուկ երաժշտութեամբ եւ պարով: Մեզ հասել է յունական պարերի աւելի քան 200 պարի անուանում:

Ալեքսանդր Մակեդոնացին, ժամանելով Տրովադա, միշտ վերջ մերկանում եւ պարում էր Աքիլլէսի դամբարանի շուրջ: Բանաստեղծ Սոփոկլէսը նոյնպէս լրիւ մերկանդամ պարում էր Սամոսի յաղթանակից յետոյ: Եւ այդ մերկ մարմինը արժանանում էր ամբոխի հիացմունքին ու երկրպագութեանը: Պարում եւ մրցոյթում յաղթանակածներին քանդակներ էին կանգնեցնում, գեղեցիկ մարմնով հպարտանում էին նոյն կերպ, ինչպէս արուեստի հիանալի կոթողով: Այո՛, յոյնի համար, յոյն երգչի, ստատիստի, բանատիպարի, դերասանի եւ պարողի մարմինն էր եղել իրական արուեստի կոթող՝ այդ բառի ամենաազնիւ իմաստով:

Սակայն, ահա, գալիս է քրիստոնէութիւնը՝ իր հետ առաջ քաշելով միջին դարերի գաղափարախօսութիւնը: Մարմինը նահանջում է յետին պլան՝ ելնելով ոգու առաջնութիւնը հաստատելու ձգտումից, որի առոյգ կենսուրախութիւնը փոխարինում է, ինչպէս արդէն ասացի՝ ճգնաւորութեամբ, ինքնախարազանմամբ, հիստերիայով՝ այն հիւանդագին երեւոյթներով, որոնք յանգեցնում են նեարդաթուլութեան եւ ճղճղան ընկնաւորութեան:

Մարմնի եւ նրա գեղեցկութեան հանդէպ արհամարհանքը պարը վիժեցնում են ինչ-որ անարժան եւ արհամարհուած աստիճանի: Եւ չնայած պարը չի դադարեցնում իր գոյութիւնը, սակայն, աւաղ, մեր մարմնի գեղեցիկ կազմուածքից եւ ոտրապտոյտ պարեգօտուց մտնում է ծանր հագուստի մէջ, որը քօղարկում է թորշոմած, այլայլուած սեղմիրանով գոթական շրջանի մարմինը, եւ մի պահ, վերակենդանանալով Վերածննդի դարաշրջանում, անցնում է բալէտ, որտեղ հագուստը արդէն չի վերարտադրում մեր մարմնի բնական ձեւերը, այլ թաքցնելով վերջին դարերին պատուաստուած նրա բոլոր թերութիւններն ու աղաւաղումները՝ մերձեցնում է մարդկային շարժումները տիկնիկի շարժումներին: Գեղեցիկ մարդկային մարմինը եզակի երեւոյթ է դառնում: Քնորդի հայթայթումը դառնում է նկարչի համար չափազանց դժուար գործ, այն ժամանակ, երբ Յունաստանը եղել է նրա (քնորդի - Ն.Ս.) օջախը: Արուեստի երկերը չափազանց նսեմանում են մարդկային գեղեցկութեան կատարելատիպի տեսանկիւնից: Ճիշտ է, ֆիզիկական վարժութիւնների պահանջը շատերի կողմից է զգացւում, մանաւանդ, աւելի ու աւելի զարգացող ռազմականութեան նպատակներով, սակայն առկայ մարմնամարզական համակարգերը ի վիճակի չեն գոհացնել այդ [պահանջը]. նրանք բոլորը տառապում են միակողմանիութեամբ, առաջացնում են, մեծ մասամբ, սրտի գործունէութեան խախտումներ, քանի որ կառուցւում են արհեստական, մարդու յօրինած հիմքերով, այլ ոչ բնութեան ոչ-արհեստական օրէնքների համաձայն: Այսպիսով, նոր ժամանակը մարդու ֆիզիկական զարգացման բանական ու

բնական համակարգ չառաջարկեց մինչեւ մեծն Դելսարտը, որն ապրում էր ԺԹ. դարի երկրորդ կէսին:

Ես չեմ կենտրոնանայ մարդկային գեղեցկութեան յունական կատարելութեան այդ վերածնողի մանրամասն ներկայացման վրայ: Ասեմ միայն, որ լինելով օպերային երգիչ, հոյակապ ասմունքող եւ դերասան, եւ մտորելով իր արուեստի խնդիրների շուրջ, Դելսարտը ձեռնամուխ եղաւ մարդկային մարմնի, որպէս դերասանի արուեստի գլխաւոր տարրի, մշակմանը: Նա մշակեց մարդկային վերապրումների մարմնական արտայայտութիւնները՝ հնագոյն ժամանակների եւ Վերածնունդի մեծ ստեղծագործողների երկերի, այնպէս էլ սեփական դիտարկումների հիմքով, եւ թողեց մեզ ֆիզիկական շարժումների մի համակարգ, որն էլ այսօր կը ներկայացնեմ ինչպէս արուեստի տեսանկիւնից, որն ինքնին ակնյայտ է, այնպէս էլ դաստիարակութեան տեսանկիւնից:

Դելսարտը վերածնեց յունական պլաստիկայի օրէնքները, հոգեբանական եւ տեխնիկական տեսակէտից այն մշակեց՝ կապակցուած միւս արուեստների հետ: Դէ լաւ, կ'ասեն շատերը, թող նրանք, որոնց համար արտայայտիչ ժեստը եւ արտայայտիչ մարմինը անհրաժեշտ է իրենց արուեստի համար, այսինքն՝ օպերային եւ դրամատիկ դերասանները եւ պարողները, ուսումնասիրեն Դելսարտի բոլոր յայտնագործութիւնները եւ պարապեն նրա համակարգով: Ի՞նչ նշանակութիւն կարող է ունենալ համակարգը այն աճող սերնդի համար, որը չի ընտրում թատրոնը, որպէս մասնագիտութիւն, եւ ինչպիսի՞ն են ընդհանուր առմամբ պլաստիկայի նպատակները դերասանական արուեստից դուրս մեր ժամանակներում:

Ահա այն հարցը, որի վրայ ես ցանկանում եմ այսօր հանգամանօրէն կանգ առնել: Ոչ ոք չի հերքում, որ արդէն վաղ ժամանակներից երաժշտութիւնը եւ նկարչութիւնը սկսեցին ուսումնասիրել ոչ միայն նրանք, ովքեր ցանկութիւն ունէին դառնալ երաժիշտ կամ նկարիչ, այլ բոլոր նրանք, ովքեր ունէին դրա համար ազատ ժամանակ եւ ցանկութիւն, ինչպէս նաեւ [ոչ ոք չի հերքում] այդ պարապմունքների դաստիարակչական նշանակութիւնը: Նրանց բարերար ազդեցութիւնը հոգու եւ մտքի, ճաշակի նրբացման եւ բնական կոպտութեան փափկեցման վրայ այնքան ակնյայտ է, որ այդ արուեստները ընդգրկում են գիմնազիաների ծրագրի մէջ որպէս պարտադիր առարկաներ: Նոյնը կարելի է նշել որոշ արհեստների վերաբերեալ: Մի՞թէ ձեր բոլոր երեխաները պատրաստում են դառնալ ատաղձագործներ, դերձակներ, կազմարարներ, փականագործներ եւ կօշկակարներ, եթէ յաճախում են ձեռային աշխատանքի դասերին: Ո՛չ, եւ այդքան էլ կարեւոր չեն այն գործնական գիտելիքները, որոնք ձեռք են բերում այդ պարապմունքների շնորհիւ, որքան այն հոգեկան եւ ֆիզիկական հմտութիւնները, որոնք ձեռք են բերում այդ պարապմունքների արդիւնքում՝ ճարպկութիւնը, հնարամտութիւնը, հմտութիւնը, աշխատունակութիւնը եւ այլ կարողութիւններ, որոնք կիրառելի են ամէն գործում եւ կեանքի բոլոր պայմաններում: Ինչպիսի՞ յատկութիւններ կարող է դաստիարակել պլաստիկան՝ մարմնական արտայայտչականութեան արուեստը այն անհատների մէջ, որոնք չեն նուիրուելու բեմին: Առաջին հերթին՝

առողջութիւն: Դելսարտի համակարգը, մշակած մարմնի առանձին մասերի եւ նրա մկանների գործունէութեան յարաբերակցութիւնը, տարբերւում է բոլոր առկայ մարմնամարզական համակարգերից, ոչ միայն որովհետեւ այն արուեստ է, այլեւ՝ որովհետեւ ճշգրիտ հետեւելով մարմնական շարժումների օրէնքներին՝ դիտարկում է ամէն առանձին շարժում որպէս ամբողջ մարմնական ակորդի՝ գլխի, ոտքերի, ձեռքերի, իրանի շարժում: Ինչպէս յայտնի է, երաժշտական ակորդում իւրաքանչիւր մէկ ձայնի փոփոխութիւնը բերում է մէկ այլ կամ էլ բոլոր միւս ձայների փոփոխութեան, նոյնանման, եւ մարմնի ամէն մի մասի իւրաքանչիւր շարժումը բերում է այս կամ այլ մասերի դիրքերի փոփոխութեանը: Այն պարագայում, երբ բոլոր գոյութիւն ունեցող մարմնամարզական համակարգերը յաճախ շեշտում են վերջաւորութիւնների եւ գլխի կամ իրանի առանձին զատ-զատ վարժեցմանը՝ չստիպելով մարմնի մնացած մասերին արձագանգել տուեալ շարժման վրայ, ինչն առաջացնում է սրտի տարբեր հիւանդութիւններ, ընդհուպ մինչեւ [սրտի] արատը: Իսկ Դելսարտի համակարգը այդպիսի հիւանդութիւններ չի կարող առաջացնել նաեւ այն պատճառով, որ իւրաքանչիւր շարժումը կարգաւորւում է երաժշտական կշռոյթով. կշռոյթը իր հերթին կարգաւորում է մարդու սրտի գործունէութիւնը՝ ունենալով իր հիմքում նրա տրոփիւնների ճիշտ հերթականութիւնը, ինչը բարերար կերպով արձագանգւում է նեարդային համակարգում:

Դրանից բացի, յունական պարեգօտի թեթեւութիւնը եւ յարմարաւէտութիւնը ապահովում է կոփման համակարգը՝ վերացնելով յաճախակի մրսածութիւնների սպառնալիքը:

Մարմնական եւ երաժշտական ներդաշնակութեան օրէնքների հետ ստոյգ համաձայնեցուած մարմնի առանձին շարժումների բաշխման վերաբերեալ ասածից կարելի է եզրակացնել, որ մարմինը դառնում է ոչ միայն առողջ, այլեւ ներդաշնակ:

Առողջ եւ ներդաշնակ մարմինն իր մէջ է կրում առողջ եւ ներդաշնակ ոգի՝ վերջինիս հաղորդելով առողջութիւն, էներգիա եւ կենսուրախութիւն: Յատուկ վարժութիւնները, որոնք ես այսօր ձեզ կը ցուցադրեմ, ապացուցում են, որ համակարգը կիրառելի է նաեւ այն ուսումնական հաստատութիւններում, որտեղ դասերն ընթանում են մեծ խմբերով:

Շարունակենք: Ճշգրտօրէն հետեւելով ոչ միայն մարմնի, այլեւ երաժշտութեան կանոններին, Դելսարտը մարմնաշարժման միջոցով ուսուցանում է երաժշտական կշռոյթի բոլոր երանգները՝ ծանօթացնելով երաժշտական զարգացման բոլոր տարրերի հետ, մարմնով իրացնել տալով երաժշտութեան տեսութիւնը եւ հարմոնիան:

Մարմնով հետեւելով երաժշտութեանը՝ երեխաները շօշափում են նաեւ երաժշտական ստեղծագործութիւնների ներքին հոգեբանական շարժումը եւ վերապրելով այն, այսպէս ասած, յղկում են իրենց հոգին, վարժեցնում են նրան նրբազգացութեանը, օտար մարդկանց հոգեկան ապրումների ընկալողունակութեանը եւ արուեստի երկերի դիւրին ընկալմանը:

Սրբուհի Լիսիցեան (Հազարապետեան), 1924

Սրբուհի եւ Լէօն Հազարապետեան-ների «Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ինստիտուտ»ի խորհրդանիշը

Սրբուհի Լիսիցեանը Իննա Չեռնեց-կայայի Ստուդիայի «Մահուան Պար-ը»՝ Կամիլ Սէն-Սաենսի եւ ժշտու-թեամբ յօրինուածքում

«Արեւելեան Պար» Սարգիս Բարխու-դարեանի երաժշտութեամբ: Բեմ. Ս. Լիսիցեան-Հազարապետեանի: Աջից ձախ՝ Լիւսի Կասպարեան, Ն. Լիսից-եան, Լիդիա Տէր-Սարգիսեան, 1926

Եկատերինա Ալիբեկովան «Օձաղի-բուհին» պարում: Բեմ.Ս Լիսիցեան-Հազարապետեանի, 1924

Գեղեցիկ բնական շարժմաներ, մարմնի ճիշտ կեցուածքների ընդունմանը եւ համամասնութեանը ընտելացած աչքը սովորում է արագ ընկալել եւ յիշել տեսածը, ճիշտ վերարտադրել այն թղթի վրայ: Որպէս արդիւնք՝ զարգանում են գեղանկարչական ունակութիւնները:

Իմ ստուդիայի վիճակագրութիւնը արձանագրում է գեղանկարչութեան եւ երաժշտութեան ուսումնասիրման մեծ ձգտման առաջացումը, որպէս պլաստիկայով պարապելու արդիւնք:

Այսպիսով, նորից ամբողջացնելով վերը ասածը, կրկնում եմ՝ առողջ, ներդաշնակ, կշռութաւոր նեարդահաւասարակշռուած, սահուն եւ գեղեցիկ մարմինը երաժշտականօրէն նրբազգած եւ արտայայտիչ, իսկ դրա միջոցով նաեւ երաժշտականօրէն նրբազգած հոգին, լի գեղեցկութեան հանդէպ ձգտումով, առոյգ եւ կենսուրախ. մի՞թէ դա քիչ է Դելսարտի համակարգով պարապելու համար ոչ միայն արուեստի, այլեւ դաստիարակչական նպատակներով:

Ջուր չի ասում դէպի գերմարդը ուղիղ նշած Զրադաշտը. «Ես կը հաւատայի միայն այնպիսի աստծու, որը ունակ կը լինէր պարել»:

Յաւելուած 2

ԴԵԼՍԱՐՏԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ ՄԱՍԻՆ ՆԵՐԱԾԱԿԱՆ ԽՕՍՔԸ

Կարդացուած 1922 Յունիսի 14ին Սրբուհի Հազարապետեանի «Պլաստիկայի եւ Պարի Երեկոյ»ի ժամանակ, Թիֆլիսի Օպերային Թատրոնում[53]

Ես կը ցանկանայի այսօր պարզաբանել ձեզ մեր Ստուդիայի գործունէութեան բնոյթը, նրա կապը Դելսարտի համակարգի հետ, նրա նպատակները եւ նուաճումները:

Պլաստիկան, որի հանդէպ շրջադարձը պարզորոշ զգացում է Ռուսաստանի եւ Եւրոպայի թատրոնի արուեստում, յայտնուելով որպէս յեղափոխութիւն բալէտային ձեւերի արհեստականութեան դէմ, անկարող եղաւ սկզբից հակադրել բալէտային արուեստի խիստ համակարգուածութեանը իր նոյնանման կայուն մշակուած խիստ համակարգը: Նոր արուեստը սկզբից շարժում էր խարխափելով: Նրա նախագուշակը պարի ասպարէզում եղաւ Այսեդորա Դունկանը: Հրապուրուելով անտիկ աշխարհի գեղեցկութեամբ՝ նա ձգտում էր այն փոխադրել մարդկային մարմնի մէջ: Դունկանն ինքը, լինելով «հանճարեղ կաքաւող անձ», այնուամենայնիւ, շարժում էր խարխափելով՝ իր բացայայտումները յետնորդներին հաղորդելիս: Որեւէ նախօրինակ չունենալով իր շօշափած ասպարէզում՝ նա դժուարանում էր համակարգել իր անձնական գիւտերը եւ ձեւակերպել դրանք կանոնաւոր յաջորդականութեամբ:

Չկարողացաւ իրականացնել դա նաեւ իրենից յետոյ յայտնուած մի շարք, այսպէս կոչուած «ստաբոբիկային» դպրոցները:

Սակայն ԺԹ. դարի կէսերին, Դունկանի յայտնուելուց շատ առաջ վաղ, ապրում էր մի մարդ, որին յաջողուեց ստեղծել մարդկային մարմնի մշակման այն կուռ համակարգը, որի պահանջն այժմ այդքան յստակօրէն է զգացում:

Դա օպերային երգիչ Ֆրանսուա Դելսարտն էր (1811-1871): Նա բացայայտեց ստոծանիական շնչառութիւնը երգեցողութեան ասպարէզում եւ իր «Դելսարտի դասընթացներ»ում նախապատրաստեց ԺԹ. դարի լաւագոյն դերասաններին, ինչպիսիք էին՝ Վիարդօն, Մոլիբրանը, Ռաշէլը, Պասկալն ու ուրիշները: Ցաւն այն է միայն, որ հանճարեղօրէն բացայայտելով մարմնաշարժման օրէնքները, նրանց յարաբերակցութիւնը երաժշտութեան եւ ձայնի հետ, բացայայտելով մարդու հոգեկան եւ ֆիզիկական կեանքի՝ դիմախաղի փոխյարաբերութիւնները, կառուցելով բեմական արտայայտչականութեան ուսուցման մի ամբողջ փիլիսոփայական համակարգ, Դելսարտը չգրառեց, թէ ինչպէս էր նա կիրառում իր համակարգը գործնականում: Նրա վարժութիւնների մեծ մասը, իր կեանքի գլխաւոր գործը, նրա մահուան հետ կործանուեց: Դելսարտի ամենամերձաւոր աշակերտները (օրինակ, Ժիրոնդէն), կարողացան, այնուամենայնիւ, կարգի բերել նրա տեսական ուրուագծերը եւ այդպիսով պահպանեցին սերունդների համար Դելսարտի տեսութիւնը, նրա գաղափարները եւ համակարգը:

Դելսարտի մահից յետոյ (նա մահացաւ 1871ին) մինչեւ Ի. դարի սկիզբը քչերն էին, որ ջանում էին նորից տեսականօրէն վերակառուցել այդ հանճարեղ համակարգը: Բալէտը այդ պահին ապրում էր իր ծաղկունքի շրջանը, թատրոնը դեռեւս սնում էր Դելսարտի գործունէութեան հիւթերով:

Ի. դարի սկզբին, բոլոր արուեստների բնագաւառում, նոր որոնումների հետ, դէպի ընդհանրացուած ապրումների ասպարէզ թատրոնի շրջադարձի հետ մէկտեղ (ինչպէս Մէյէրխոլդի եւ Գորդրն Քրէյգի մօտ) եւ ինքնուրոյնաբար, Դելսարտից անկախ, անտիկ աշխարհով հրապուրուած Այսեդորա Դունկանի հետ նորից երեւան եկաւ անտիկ գծերի մաքրութեան, գիտակից ամէն շարժման մէջ անտիկ ներդաշնակ մարմնի պահանջը: Յայտնուեցին մի շարք անձինք, որոնք վերագտան Դելսարտի տեսութիւնը եւ ջանացին իրենց ստուդիաներում նորից այն գործնականօրէն վերամշակել: Բալէտային համակարգին հետզհետէ հակադրուեց ներդաշնակ հելլենական մարմնի համակարգը: Դալկրոզը՝ Դելսարտի տեսութեան մի մասի հիմքով, կառուցեց իր կշռութային մարմնամարզութիւնը: Թատրոնի յայտնի գիտակ՝ Սերգէյ Վոլկոնսկին, նուիրեց այդ համակարգին մի հետաքրքիր գիրք՝ «Արտայայտիչ Մարդը» խորագրով: Ահա այսպէս, մի շարք դպրոցներում սկսեց վերածնուել Դելսարտը:

Նրա մարդկային ժեստի տեսութեամբ այժմ հրապուրուած է Կ. Ս. Ստանիսլաւսկին եւ ամբողջ Մոսկուայի Գեղարուեստական Թատրոնը, որտեղ այդ մասին դասախօսում է ինքը՝ Վոլկոնսկին: Դելսարտի համակարգի գործնական մշակմանն է նուիրուած մեր ստուդիայի աշխատանքը... Քայլ առ քայլ մշակում եմ ես իմ աշակերտների հետ այդ տեսութիւնը:

Մեզ դեռ մեծ աշխատանք կատարել է սպասում, որպէսզի սկսածը տանենք մինչեւ վերջ:

Մարդկային հոգու, կեանքի եւ մարմնաշարժման օրէնքների խորութիւնը անսպառ է, ինչպէս է հնչիւնների աշխարհը: Ամէն կոմպոզիտոր ծննդաբերում

է նոր հարմոնիաներ եւ երաժշտական թեմաներ: Անվերջ ու անսպառ է նաեւ ստեղծագործութիւնը մարմնային շարժման եւ կշռոյթի յօրինուածքի ասպարէզում:

Ստուդիայի խնդիրն է՝ ծանօթացնելով աշակերտներին (սովորողներին, ուսանողներին) Դելսարտի բոլոր սկզբունքներին, սովորեցնելով նրանց գործնականում հասկանալ այն, այսպիսով նախապատրաստել մի շարք բեմական գործիչների, ինչպէս պարի բնագաւառում, այնպէս էլ ժեստի՝ դրամայի, դրսեւորել իրենց անհատականութիւնը, ինչպէս նաեւ ստանալ անհրաժեշտ տեխնիկական նախապատրաստուածութիւն որոշակի ժամանակահատուածի ընթացքում, որից յետոյ նրանք կը կարողանան աշխատել ինքնուրոյնաբար: Կշռոյթի եւ վարժութիւնների դաստիարակչական դերը մարմնի հարմոնիայում այնքան պարզորոշ է, որ այժմ ես չէի ցանկանայ կենտրոնանալ այդ հարցի վրայ:

Ամէն տարի, հաշուետու ներկայացմանը Ստուդիան ցուցադրում է տարուայ ընթացքում մշակուած վարժութիւնները եւ երաժշտական երկերի բեմադրութիւնը:

Աւարտուած ուսումնական տարուայ իր համեստ աշխատանքը՝ Դելսարտի համակարգի գործնական մշակումը այս տարուայ ընթացքում, մեր ստուդիան այսօր ցանկանում է ներկայացնել Ձեզ:

ՏԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

---

[1] S. Lisitsyan, *Starinnie Plyaski Teatralnie Predstavleniya Armyanskogo Naroda*, Հար. I-II (*Հայ ժողովրդի հինաւուրց պարերը եւ թատերական ներկայացումները*), Երեւան, 1958-1972, նաեւ՝ *Armyanskie Starinnie Plyaski* (*Հայկական հինաւուրց պարերը*), կազմող եւ պատասխանատու խմբագիր՝ Էմմա Պետրոսեան Երեւան, 1983: *Դժբախտաբար Starinnye Plyaski հակայական, բազմաէջանոց հետազօտութեան Գ. հատորի գլխի մասը եւ Դ. հատորը (որտեղ վերլուծուում էին հայ ազգային ծէսերը) չեն հրատարակուել: Դրանք պահպանուում են Հայաստանի Ազգային Արխիւում, Լիսիցեաններէի ընտանիքի ֆոնդում:*

[2] Srbuhi Lisitsyan, *Zapis Dvijeniya (Kinetografia)* (*Շարժման գրառում*), *Մոսկուա-Լենինգրադ*, 1940:

[3] *Վերջին տասնամեակում գրուել, լոյս են տեսել մի չարք նիւթեր՝ նուիրուած Սրբուհի Լիսիցեանին: Միաժամանակ՝ պատեհ առիթներով անդրադարձ է եղել նրա արուեստին, ինչպէս՝ ա) Լիսիցեանի տան եւ հետեւորդ, պատմական գիտութիւնների դոկտոր, ազգագրագէտ Էմմա Պետրոսեանի ղեկավարութեամբ գրուած Նարիրա Կիլիչեանի «Հայ ժողովրդաբեմական պարը 20րդ Դարի Սկզբներից մինչեւ 30ական թթ. (Պատմամշակութային Հետազօտութիւն)» թեկնածուական ատենախօսութիւնը, պաշտպանուած 1998ին: Սոյն ատենախօսութեան Գ. գլուխն ամբողջութեամբ նուիրուած է Լիսիցեանին: Այնտեղ մասնաւորապէս դիտարկուում է նրա գործունէութիւնը Հայ ժողովրդաբեմական պարի ձեւաւորման բնագաւառում, վերլուծուում են նրա հետազօտութիւնները: բ) 2003ին կազմակերպուեց Լիսիցեանի 110ամեակին նուիրուած գիտաժողով, որի նիւթերը տպագրուեցին Պար, Երաժշտութիւն ժողովածուում (Երեւան,*

2003)։ Այս նիւթերից մի քանիսը անմիջականօրէն վերաբերւում են Լիսիցեանին եւ նրա ստեղծագործական ու գիտական ժառանգութեանը։ գ) Դարատակզրից Լիսիցեանի ազգականները, որոնք եղել են նաեւ նրա սանները Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ինստիտուտում հանդէս են եկել յիշողութիւններով՝ հայ եւ ռուս պարբերական մամուլում։ դ) Լիսիցեանի յիշատակի պահպանմանը մեծապէս նպաստում են նրա սանները՝ ազգագրութեան բնագաւառում՝ էմմա Պետրոսեանը, պատմական գիտութիւնների թեկնածու Ժաննիա Ջաւշտրեանը։ Վերջինս պատրաստում է Լիսիցեանի կենսամատենագրութիւնը։ ե) Մոյն յօդուածի հեղինակը Լիսիցեանի գործունէութեան սկզբնական տարիներին անդրադարձել է իր առենախօսութեան Գ. գլխում (տեղմագիրը՝ N. Sargsyan, *Armyanski Stsenicheski Tanets Vtoroi Polovini XIX i Nachala XX vv. (K Sintezu Muzik i Khoreografii)* (Հայ բեմական պարը ԺԹ. դարի երկրորդ կէսին եւ Ի. դարի սկզբին (երաժշտութեան եւ խորէոգրաֆիայի համաձուլման մասին), Երեւան, 1992)։

Այստեղ ցանկանում ենք շնորհակալութիւն յայտնել պատմական գիտութիւնների դոկտոր, ազգագրագէտ էմմա Պետրոսեանին եւ պատմական գիտութիւնների դոկտոր, ազգագրագէտ Լիլիա Վարդանեանին (Սրբուհի Լիսիցեանի կրտսեր քրոջ դստերը)։

Էմմա Պետրոսեանը 1980ականների վերջին մեզ սիրալիր առաջարկեց ծանօթանալ այն նիւթերին եւ փաստաթղթերին, որոնք վերաբերում են Լիսիցեանի Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ինստիտուտի գործունէութեանը, իսկ այնուհետեւ մեզ յանձնեց դրանք համակարգելու պարտականութիւնը, ինչը եւ իրականացրինք։ (Հիմնուելով այդ նիւթերի վրայ, դեռեւս 1992ին գրեցինք յօդուած՝ "Institute Ritma i Plastiki Srbui Lisitsyan" (Սրբուհի Լիսիցեանի Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ինստիտուտը), որն ինձ պատուիրել էր յայտնի ռուս բալէտագէտ Ելիզաւետա Սուրիցը՝ Անգլիայում հրատարակուող *Մոզեռն* պարի վերաբերեալ ժողովածուում տեղադրելու նպատակով։ Սակայն յօդուածը չհրապարակուեց։ Ցետագայում յօդուածի համառօտ տարբերակը հրապարակուեց Հայաստանում (Նագեննիկ Սարգսեան «Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ինստիտուտը», *Հայ Արուեստի Հարցեր. Գիտական Ցօդուածների Ժողովածու*, Հտր. 1, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ Արուեստի Ինստիտուտի Հրատարակչութիւն, 2006, էջ 288-301)։ Ներկայ յօդուածում մենք չարադրում ենք ամբողջական յօդուածից այն դրուագները, որոնք չմտան *Հայ Արուեստի Հարցերում* հրապարակուած յօդուածում՝ հիմնականում չարադրելով Ինստիտուտի պատմութեանը վերաբերուող հատուածները՝ որոշ չափով համալրուած։ Ակսպիսով, այն ամբողջ մեծածաւալ հատուածը, որտեղ հանգամանօրէն վերակառուցւում է Ինստիտուտում դասաւանդուող ռիթմօպլաստիկ համակարգի տարրերը, Դելսարտ-Հազարապետեան (Լիսիցեան) համակարգով բեմադրութիւնների նկարագրութիւնը եւ վերլուծութիւնը (այսինքն՝ ամբողջ տեսական մասը) դեռեւս մնում է չհրապարակուած։ Այդ հատուածը մաս կը կազմի Լիսիցեանին նուիրուած մեր մենագրութեան)։ Վերոյիշեալ նիւթերն այժմ պահպանւում են ՀՀ Գիտութիւնների Ազգային Ակադեմիայի Հնագիտութեան եւ Ազգագրութեան Ինստիտուտում։

Լիլիա Վարդանեանը մեզ պատրաստակամօրէն տրամադրեց մի շարք նիւթեր՝ ընտանեկան արխիւից։ Լիսիցեանի գրաւոր ժառանգութիւնը, նրա գործունէութեան հետ կապուած նիւթերի, փաստաթղթերի եւ նամակագրութեան ստուար բաժինը պահպանւում է Հայաստանի Ազգային Արխիւում։ Որոշ նիւթեր գտնւում են Ջաբենցի անուան Գրականութեան եւ Արուեստի Թանգարանում։ Մի շարք փաստեր քաղուած են գիտական գրականութիւնից եւ պարբերական մամուլից։

[5] Լիսիցեանը ծնուել է 1893 Յունիսի 15 (27)ին Թիֆլիսում: Հայրը ականաւոր հասարակական գործիչ, մանկավարժ, ազգագրագէտ Ստեփան Դանիէլի Լիսիցեանն էր, մայրը՝ Եկատերինա Քրիստափորի Լիսիցեանը մանկավարժ եւ հասարակական գործիչ էր: 1898ին Լիսիցեան ամուսինները Թիֆլիսում հիմնում են առաջին երկսեռ տարրական հայկական դպրոցը: 1904ին այդ դպրոցը ստացաւ գիմնազիայի կարգավիճակ, 1911ից վերանուանուեց Կատարինէ Լիսիցեանի Առաջին Հայկական Գիմնազիա: 1905-1917 եւ 1922ին Լիսիցեան ամուսինները խմբագրել են իրենց կողմից իսկ հիմնուած Աբեւելեան Հայաստանում առաջին Հասկեր մանկական հանդէսը, որին աշխատակցում էին հայ մշակոյթի նշանաւոր գործիչներ Յովհաննէս Թումանեանը, Աւետիք Իսահակեանը, Ալեքսանդր Շիրվանզադէն, Լեւոն Շանթը, Գրիգոր Բաշինջաղեանը եւ այլք: Լիսիցեանների տոհմը, որը տուել է գիտութեան, մշակոյթի, ճարտարապետութեան բնագաւառում բազմաթիւ տաղանդաւոր գործիչներ, բաւական հանգամանօրէն ներկայացուել է Լիլիա Վարդանեանի՝ Ստեփան Լիսիցեանին նուիրուած մենագրութեան մէջ (L. M. Vardanyan, *Stepan Lisitsyan i Istoki Armyanskoy Etnografii*, (Ստեփան Լիսիցեանը եւ հայ ազգագրութեան ակունքները), Երեւան, 2005):

[6] Համերգային ծրագրեր՝ *3-e Utro Rodnoy Poezii, Ustraivaemoe O. E. Ozarovskoy. Slovo XVIII Veka, Sost. 12 Yanvarya, 1914 g.* (Օ. Է. Օզարովսկայայի կազմակերպած մայրենի պոէզիայի երրորդ ցերեկոյթ, ԺԸ. դարի պոէզիա, կը կայանայ 1914 Յունուարի 12ին), նաեւ՝ *Utro Liriki i Stilya, Ustraivaemoe O. E. Ozarovskoy, Sost. 3 Fevralya 1914 g.* (Օ. Է. Օզարովսկայայի կազմակերպած քնարերգութեան եւ ոճի ցերեկոյթ, կը կայանայ 1914 Փետրուարի 3ին), նաեւ՝ *4-e Utro Rrodnoy Poezii, Ustraivaemoe O. E. Ozarovskoy. Sovremennie Poeti. Sost. 14 Fevralya 1914 g.* (Օ. Է. Օզարովսկայայի կազմակերպած մայրենի բանաստեղծութեան 4րդ ցերեկոյթ. ժամանակակից բանաստեղծներ, կը կայանայ 1914 Փետրուարի 14ին):

[7] M. N., "Utro Liriki i Stilya" (Քնարերգութեան եւ ոճի ցերեկոյթ), *Stolichnaya Molva* (Մայրաքաղաքի լուրեր), 1914, թիւ 352:

[8] «Հնքիաթ Զկնորսի եւ Զկան Մասին» կինօնկարի ազդաթերթը, *Ryazanskaya Jizn* (Ռեազանի կեանք), 18-01-1914:

[9] Համերգային ծրագիր՝ *Vecher Vsepomoshchestvûvaniya Armyanskim Uchashchimsya v Moskve* (Մոսկուայի հայ ուսանողների համաօգնութեան երեկոյ), 27-01-1914:

[10] Եուրի Ալեքսէյի Վեսելովսկի (1872-1919), ռուս գրականագէտ, բանաստեղծ, հայագէտ: 1886-1890ին ուսանել է Լազարեան Ճեմարանում. սովորել հայոց լեզու, յետագայում ուսումնասիրել է Հայաստանի պատմութիւնը, գրականութիւնը եւ արուեստը: Մեծապէս աստարել է Ռուսաստանում ապրող հայ մտաւորականութեանը, համագործակցել նրա ներկայացուցիչների հետ: Ունի բազում յօդուածներ՝ նուիրուած հայ մշակոյթին, գրականութեանը, թատրոնին:

[11] Այն յօդուածում բոլոր թարգմանութիւնները ռուսերէնից հայերէն կատարել ենք մենք:

[12] Marina Spendiarova, *Letopis' Jizni i Tvorchestva A. A. Spendiarova* (Ա. Ա. Սպենդիարովի կեանքի եւ ստեղծագործութեան տարեգրութիւնը), Երեւան, 1975, էջ 265:

[13] Նոյն:

[14] Նոյն, էջ 267:

[15] S. Lisitsyan, *Moi Vstrechi S A. A. Spendiarovym* (Իմ հանդիպումները Ա. Ա. Սպենդիարովի հետ), Հայաստանի Ազգային Արխիւ, Ֆոնդ 428, ցուցակ 5, գործ 46, էջ 1:

[16] *Ալեքսէյ Նիկոլայի Վեսելովսկի* (1843-1918), *Եուրի Վեսելովսկու հայրը, գրականութեան պատմաբան, համընդհանուր գրականութեան պատմութեան դոկտոր, Մոսկուայի Համալսարանի եւ Լազարեան Ճեմարանի պրոֆեսոր* (1891թ.)։ 1906ին ընտրուել է Ռուսաստանի Գիտութիւնների Ակադեմիայի պատուաւոր ակադեմիկոս։ Հիմնական հետազօտութիւնները նուիրել է արեւմտաեւրոպական գրականութեանը։

[17] *Լիսիցեանը նոր չէր թարգմանութեան ասպարէզում։ Դեռեւս 15 տարեկանում գերմաներէնից հայերէն է թարգմանել եւ տպագրել ութամեայ Հիդէ Գոլդշմիտի «Մուռ Եղեւնի» Մննդեան տօների հեքիաթը (Հասկեր*, 1908, *թ. 12)։ Ընդհանուր առմամբ Լիսիցեանի թարգմանչական գործունէութիւնը առանձին հետազօտութեան առարկայ է հանդիսանում։ *Այստեղ նշենք, որ բացի նշուած Լեւոն Շանթի երկերից, Լիսիցեանը թարգմանել է նաեւ Ռաֆֆու Ոսկի Աքաղաղ վէպը, Աւետիք Իսահակեանի Արու-Էակա Մահարի պոէմը (երկուսն էլ անտիպ), ինչպէս նաեւ Ի. դարի Բ. կէսի մի շարք գիտական ազգագրագէտների յօդուածներ, նաեւ հայ պարերգերի բանահիւսական տեքստեր։ Վերջիններս գետեղուած են նրա հետազօտութիւններում (տե՛ս՝ ծանօթ. 1)։*

[18] *Լիսիցեանների եւ Շանթի սերտ փոխյարաբերութիւնները բաւականաչափ հանգամանօրէն լուսաբանուած են Նազելի Լիսիցեանի եւ Լիլիա Վարդանեանի յօդուածում* (Nazeli Lisitcyan, Lilia Vardanian "O Drujbe Levona Shanta s Semyoy Stepana Lisitsyana" (*Մտեփան Լիսիցեանի ընտանիքի հետ Լեւոն Շանթի բարեկամութեան մասին*), *Noev Kovcheg* (*Նոյեան տապան*), *Երեւան*, 2004, *Յունիս*)։ *Նոյն յօդուածում տեղ են գտել մի շարք դրուագներ Լիսիցեանի յիշողութիւններից՝ Սպենդիարեանի մասին, որոնք արտացոլուել են նաեւ սոյն յօդուածում։*

[19] Yu. A. Veselovskiy, *Ocherki Armyanskoy Literaturi, Istorii i Kulturi* (*Հայ գրականութեան, պատմութեան եւ մշակոյթի ակնարկներ*), *Երեւան*, 1972, *էջ* 240։

[20] *Նոյնանման կարծիք է յայտնել Մարիետա Շահինեանը իր Stoletie Lejit na Ladoni*, (*Հարիւրամեակն է դրուած ափի մէջ*) *ժողովածուում՝ Մոսկուա*, 1981։ *Լիսիցեանին նուիրուած գլխում նա գրում է*. «Շատ տարիներ առաջ, դեռեւս մինչեւ Հոկտեմբերեան յեղափոխութիւնը, մեր հաստափոր հանդէսներից մէկում յայտնուեց հայ գրող Լեւոն Շանթի «Հին Աստուածներ»ի թարգմանութիւնը։ Թարգմանութիւնը իրականացուած էր անթերի եւ ստորագրուած հայտնի թարգմանչուհի Սրբուհի Լիսիցեանի կողմից։ Այդ պահին ինձ անծանօթ անուն էր։ Սակայն մոսկովեան գրական շրջանակներում թարգմանութիւնը բարձր էր գնահատուած եւ խօսում էին թարգմանչուհու՝ որպէս բարձր կուլտուրական մակարդակի հայ ընտանիքի զաւակի մասին» (*մէջբերուած է* Lisitsyan, Vardanian "O Drujbe..."*ից*)։ ... «Բացի բարձր գեղարուեստական արժանիքներից, նրա (Ս. Լիսիցեանի - Ն.Ս.) թարգմանութիւնը առանձնապէս արժէքաւոր է նաեւ այն պատճառով, որ հանդիսանում է «Հին Աստուածներ»ի միակ հեղինակազօրուած թարգմանութիւնը՝ իրականացուած եւ հրապարակուած Շանթի խրախուսանքով։ Նրա տիտղոսաթերթի վրայ նշուած է. «Հեղինակի կողմից միակ խրախուսուած եւ հրատարակութեան թոյլտուութիւն ստացած Ս. Լիսիցեանի թարգմանութիւնը հայերէնից» (*Նոյն*)։

[21] *Այս դրուագը չարադրում է ըստ՝* S. Lisitsyan, *Moi Vstrechi*, *էջ* 2։

[22] V. Korganov, "Beseda s Korrespondentom Gazety "Yerevan" (*Զրոյց Երեւան թերթի թղթակցի հետ*, *Փարիզ*, 1928, *Յուլիսի 21ին*)։ *Մէջբերուած է Գէորգի Տիգրանովի* Armyanskiy Muzykal'niy Teatr (*Հայ երաժշտական թատրոնը*) *քառահատոր մենագրութեան Բ. հատորից*, 1960, *էջ* 17)։

[23] «Սեդա» օպերայի ստեղծման պատմությունը եւ նրա պատմա-տեսական վերլուծությունը տե՛ս՝ Տիգրանովի Armyanskiy Muzykal'niy Teatr աշխատության Բ. հատորում, որի առաջին գլուխը նուիրուած է Անուշաւան Տէր-Ղեւոնդեանին («Սեդա» օպերայի մասին մանրամասն՝ էջ 9-18):

[24] Այդ մասին՝ Sargsian Nazenik Gagikovna, "Armyanskiy Stsenicheskiy Tanets Vtoroy Poloviny XIX i Nachala XX Vekov (K Sintezu Muziki I Khoreografii)" (ԺԹ. դարի երկրորդ կէսի եւ Ի. դարի սկզբի հայ բեմական պարը (երաժշտութեան եւ խորէոգրաֆիայի համաձուլման մասին) թեկնածուական ատենախօսութիւնը (պաշտպանուել է 1992ին, Մոսկուայում) եւ սեղմագիրը, նաեւ՝ նոյն հեղինակի "Evropeyskie i Vostochnye Elementy v Armyanskom Bitovom i Stsenicheskom Tantse (Vtoraya Polovina XIX Veka)" (Եւրոպական եւ արեւելեան տարրերը հայ կենցաղային եւ բեմական պարում (ԺԹ. դ. երկրորդ կէս) յօդուածը (Հայ Աչուղագիտութիւնը եւ Արդի Հիմնախնդիրները. Գիտաժողովի Զեկուցումների ժողովածու, Երեւան, 2005, էջ 47-52):

[25] Այդ մասին տե՛ս՝ մեր վերոյիշեալ ատենախօսութիւնը, ինչպէս նաեւ մեր՝ «Աչուղական Սիրավէպը Հայ Երաժշտական Թատրոնում» յօդուածը (Հայ Աչուղագիտութիւնը եւ Արդի Հիմնախնդիրները. Գիտաժողովի Զեկուցումների ժողովածու, Երեւան, 2005, էջ 47-53):

[26] 2007ին լոյս տեսաւ Արծուի Բախչինեանի եւ Վարդան Մատթէոսեանի Շամախեցի Պարուհին հետազօտութիւնը, որտեղ հանգամանօրէն լուսաբանուած են Արմէն Օհանեանի կեանքը եւ ստեղծագործութիւնը: Գրքի էջ 6ի տողատակում թուարկուած են այդ պարուհուն նուիրուած եւ Հայաստանում լոյս տեսած բոլոր հրապարակումները: Արմէն Օհանեանին է նուիրուած մեր վերոնշեալ թեկնածուական ատենախօսութեան Գ. գլխի Բ. բաժինը:

[27] Սոյն դրուագը վերցուած է մեր յօդուածի ՃաւելուածՆում զետեղուած Լիսիցեանի զեկուցումից:

[28] Այստեղ եւ յետագայում Լիսիցեանի Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ստուդիային եւ Սրբուհի եւ Լէօն Հազարապետեանների Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ինստիտուտին վերաբերուող փաստերը վերցուած են մեծ մասամբ նշուած ինստիտուտի գործունէութեան մասին մանրամասն «Հաշուետուութիւն»ներից, որոնք պահպանուում են ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտութեան եւ Ազգագրութեան Ինստիտուտում:

[29] Լուսժողկոմ - Լուսաւորութեան ժողովրդական կոմիսարիատ, 1920ականներին ԽՍՀՄում համապատասխանում էր Լուսաւորութեան Նախարարութիւն հասկացողութեանը:

[30] S. Lisitsyan, "Vstrechi s Sundukyanovtsami" (Հանդիպումներ սունդուկեանցիների հետ), Սունդուկեանի Անուան Պետական Դրամատիկական Թատրոնի 20ամեակին նուիրուած երեկոյում Լիսիցեանի ելոյթի մեքենագիր չարադրանքը: Պահպանուում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտութեան եւ Ազգագրութեան Ինստիտուտի արխիւում:

[31] Պ., «Հայաստան», ժողովրդի Ձայն, 21.03.1919:

[32] Lisitsyan, "Vstrechi s Sundukyanovtsami", էջ 1-2:

[33] «Նաթեյա» կինոնկարի ժապաւէնի մի օրինակ պահպանուում է Հայաստանի Ազգային Թիւմադարանում:

[34] Մարտիրոս Սարեանը Աւետիք Իսահակեանին 1925ի Հոկտեմբերի 28ին Երեւանից գրած նամակում, յիշելով Լէօն Հազարապետեանին, նշել է, որ «Դա Ստ. Լիսիցեանի աղջկայ հետ ամուսնացած է, որ պարերի դպրոց ուի Դուինկաի ոճով» (Մարտիրոս

Սարեան, Նամակներ, Հտր. Առաջին, 1908-1928, կազմ. Ռուզան Սարեան, Երեւան, «Տիգրան Մեծ» Հրատարակչութիւն, 2002, էջ 300)։

[35] *Մարտակոչ*, 8.11.1923։ *Յայտարարութիւնը տպագրուած է ռուսերէն։*

[36] *Վկայականի բնօրինակը պահպանւում է Աննա Դուրինեանի անձնական արխիւում։ Նմանատիպ աւարտական վկայականներ պահպանւում են Հայաստանի Ազգային Արխիւի Լիսիցեանների ընտանիքի ֆոնդում (ֆոնդ 428, ցուցակ 2, գործ 331-339)։*

[37] Maria Vardanovna Lisitsyan, "O Moem Dorogom Uchitele i Druge, Kotoriy Podaril Mne Radost' Poznaniya Bolshogo Iskusstva" (*Իմ թանկագին ուսուցչի եւ ընկերոջ մասին, որը ինձ նուիրեց մեծ արուեստի ճանաչման ուրախութիւնը*), *մեքենագիր, էջ 1-3։ Պահպանւում է Լիլիա Վարդանեանի անձնական արխիւում։ Հայերէն տպագրւում է առաջին անգամ։*

[38] Nazeli Lisitsyan, "S. S. Lisitsyan-Azarapetyan i Ee Metodika Prepodavaniya Svobodnogo Tantsa" (*Ս. Ս. Լիսիցեան-Հազարապետեանը եւ ազատ պարի դասաւանդման նրա մեթոդաբանութիւնը*), *Iskusstvo Dvijeniya. Istoriya i Sovremennost'* (*Շարժման արուեստ. պատմութիւն եւ արդիականութիւն. Միջազգային գիտագործնական կոնֆերանսի նիւթերի ժողովածու*), էջ 119-120։ *Հայերէն տպագրւում է առաջին անգամ։ Բերուած յիշողութիւններից բացի, Մարիա եւ Նազելի Լիսիցեանների յիշողութիւնները տպագրուել են* "Sportivnaya Jizn' Rossii" (*«Ռուսաստանի սպորտային կեանք»*) *ամենամեծ հանդէսում (տե՛ս՝ հանդէսի 2004 Մայիսի թիւ, 4-րդ տեղ գրած* "Sestri Lisitsyan - Svobodniy Tanets" (*Լիսիցեան քոյրեր- ազատ պար*) *յօդուածը, էջ 40-43 եւ թիւ 5, էջ 33-36)։*

[39] *Հայաստանի Ազգային Արխիւ, Լիսիցեանների Ընտանիքի Ֆոնդ 428, ց. 2, գ. 323։*

[40] *Այդ առիթով Նազելի Լիսիցեանը գրում է.* «1926 աշնանը Վրացական ԽՍՀ Ժողկոմը Ինստիտուտը աւարտածների խումբը Հազարապետեանի գլխաւորութեամբ գործուղեց Գերմանիա։ Նրա մէջ մտնում էին միայն երեք հոգի (Սրբուհի Ստեփանովնայի աշակերտներից մէկը արդէն գտնւում էր այդ ժամանակ Բեռլինում ընտանեկան հանգամանքներով, որտեղ եւ միացաւ մեզ)։ Խմբի փորքաթիւ լինելը բացատրւում էր նրանով, որ Լուսժողկոմը հնարաւորութիւն չունէր ապահովել անհրաժեշտ կարողութիւններով՝ սովորողների աւելի մեծ քանակ։ ...Ելոյթները Գերմանիայում... անցնում էին հիմնականում չորս քաղաքներում՝ Միւնխէնում, Մայնի Ֆրանկֆուրտում, Համբուրգում եւ Դիւսելդորֆում։ Բոլոր այդ քաղաքներում մենք կատարում էինք միայն երեք պար, որոնք ընտրել էր իմպրեսարիօ Սպադոնին Բեռլինում, նախնական ստուգատեսի ժամանակ։ Դրանք էին «Արեւելեան Պար»ը, որը ներկայացնում էր Ս. Բարխուդարեանի մի քանի պիէսների յօրինուածք՝ Լ. Կասպարեանի, Ն. Լիսիցեանի եւ Լ. Տէր-Սարգսեանի կատարմամբ, այնուհետեւ երկու պար՝ Արենսկու երաժշտութեամբ «Եգիպտական Գիշերներ» մեծ մնջախաղից, որը բեմադրել էր Սրբուհի Ստեփանովնան Թիֆլիսում, ինչպէս նաեւ Ե. Ալիբեկովայի կատարմամբ «Օձաղիւթուհի» պարը եւ «Գազի» արաբական պարը, որը կատարում էին Լ. Կասպարեանը եւ սոյն տողերի հեղինակը (Նազելի Լիսիցեանը - Ն.Ս.)։ Երկարատեւ հիւրախաղերի ընդմիջումներին եւ դրանց աւարտից յետոյ մենք հանդէս էինք գալիս Բեռլինի մի շարք թատերահաբեակներում, ինչպէս նաեւ մասնակցում էինք համերգների, որոնք կազմակերպում էին խորհրդային դեսպանատանը։ Մեր ելոյթներն անցնում էին անփոփոխ յաջողութեամբ։ Դրանից զատ, Սրբուհի Ստեփանովնան որոշ ժամանակ աշակերտների հետ պարապմունքներ էր վարում դեսպանատան կից, ինչպէս նաեւ «Կարմիր Վերնաշապիկ» անունը կրող ստեղծագործական կազ-

մակերպութիւնում, որը ղեկավարում էր Գերմանիայի Կոմկուսակցութեան գլխաւոր քարտուղար Վիլհելմ Պիկի որդին» (Nazeli Lisitsyan "S.S.Lisitsyan-Azarapetyan..." էջ 127-128):

[41] *Մարիա Բաբաջանովան եւ Օլգա Օռլովան 1923ից ղեկավարել են Հազարապետեաններ-ի Ինստիտուտի բաժանմունքը Բաքւում: Ինստիտուտը աւարտած մի շարք սաներ դասաւանդել են Թիֆլիսի տարբեր դպրոցներում: Նրանցից առանձնայատուկ ուշադրութեան է արժանացել Շողիկ Վարոսեանը: Գրախօսականներից մէկում նշուած է, որ նրան յաջողուեց բեմ հանել մօտ 100 երեխայ, որոնք աչքի ընկան շարժումների գեղեցիկ կատարմամբ («Պլաստիկայի երեկոյ», Մարտակոչ, 28.05.1925): 1927ին Ինստիտուտի նախկին սաներ Աննա Դուբրինեանը եւ Յասմիկ Սիրունեանը Երեւանում հիմնեցին Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ստուդիան: 1930ին Դուբրինեանի եւ Սիրունեանի ստուդիաները եւ 1924ին հիմնուած Վահրամ Արիստակէսեանի ստուդիան (որտեղ պլաստիկայի դասընթացները վարում էր Նազելի Լիսիցեանը) միաձուլուեցին: Այդպէս հիմնուեց Երեւանի Պարարուեստի Մասնագիտական Ուսումնարանը, որի ղեկավարութիւնը ստանձնեց Սրբուհի Լիսիցեանը: 1937ին այն վերանուանուեց Երեւանի Պարարուեստի Ուսումնարան: Մինչեւ 1950ականների սկիզբը ուսումնարանի գեղարուեստական ղեկավարն էր Դուբրինեանը: Վերջինս, ինչպէս նաեւ Սիրունեանը, ռիթմիկայի, պլաստիկայի, բեմական շարժման դասընթացներ էին վարում Երեւանի Գեղարուեստա-թատերական Ինստիտուտում եւ Երեւանի Կոմիտասի Անուան Պետական Կոնսերվատորիայում: Դեռեւս Լիսիցեանի Ամունքի, Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ստուդիայում ուսանած Սեդա Սիւնին, որը 1921ին գաղթեց Կ.Պոլիս, ապա՝ ԱՄՆ, Նիւ Եորքում հիմնեց "Seda's Studio of Dance", որտեղ դասաւանդում էր իր իսկ խոստովանութեամբ՝ Սրբուհի Լիսիցեանի մեթոդաբանութեամբ: Եկատերինա Ալիբեկովան, որի պարը միշտ թէ՛ հանդիսատեսի եւ թէ՛ մամուլի հիացմունքի առարկայ էր եղել, իր բեմական գործունէութիւնը դադարեցրեց արդէն 20ականներին: Թամարա Ադամեանը իրեն վառ դրսեւորեց որպէս բեմադրող: Ինստիտուտի, իսկ յետագայում Նազելի, Մարիա եւ Թամարա Լիսիցեանների համերգներում Ադամեանի յօրինուածքները համահաւասար դիրք էին գրաւում Լիսիցեանի յօրինուածքների հետ: 30ականներին Երեւանում նա որպէս պարերի բեմադրող մասնակցել է բազում դրամատիկական ներկայացումների: Նազելի, Մարիա եւ Թամարա Լիսիցեանները բեմական լայն գործունէութիւն են ծաւալել Երեւանում՝ հանդէս գալով «Արեւելքի եւ Արեւմուտքի Պարի Երեկոյթ» անուանումը կրող համերգներով: Նազելի Լիսիցեանը 1928ին դադարեցրեց իր փայլուն կատարողական գործունէութիւնը եւ յետագայում իրեն նուիրեց գիտութեանը: Նա տնտեսագիտութեան դոկտոր էր, տնտեսագիտութեանը նուիրուած բազում աշխատանքների հեղինակ: Մարիա եւ Թամարա Լիսիցեանները դարձել են ԽՍՀՄ վաստակաւոր մարզիչներ, եղել ԽՍՀՄում գեղարուեստական մարմնամարզութեան հիմնադիրներից, գեղարուեստական մարմնամարզութեան ԽՍՀՄ հաւաքականի երկարամեայ մարզիչներ: Նրանց աշակերտուհիներից չատերը, այդ թւում Լիւդմիլա Սաւինկովան, Ելենա Կարպուխինան, Տատիանա Կրաւչենկոն, դարձել են օլիմպիական ախոյեանուհիներ* (Yelena Karpukhina, Tatyana Kravchenko, "... Vse Chto Yest' v Vashem Serdtse" (... *Այն ամէնը, ինչ կայ ձեր սրտում*), *Vestnik SAR*, *Թողարկում* 1, 2003, *Յունուար*):

[42] Lisitsyan, "Moi Vstrechi", էջ 3-4:

[43] Այդ բեմադրության պատմության եւ առանձնահատկությունների բացահայտման նուիրել ենք առանձին հետազոտություն (Ն. Գ. Սարգսեան, «Մի էջ Ալեքսանդր Սպենդիարեանի եւ Միխայիլ Ֆոկինի համագործակցության պատմությունից», Գիտական տեղեկագիր, 1986, թ. 3, էջ 67-77):

[44] Ֆրանսուա Դելսարտի համակարգին նուիրուած է մեծածաւալ գրականություն: Լիսիցեանը այդ համակարգը պարզաբանում է սոյն յօդուածի Ցուցուած 1 եւ Ցուցուած 2ում: 1940ին նա գիտականօրէն եւ մանրամասն ներկայացնում է այդ համակարգը իր Zapis Dvijeniya... (տե՛ս՝ ծանօթ. 2) գրքում (էջ 62-66):

[45] V. Teyder, "Istoki Impressionizma v Balete", *Muzika i Khoreografiya Sovremennogo Baleta* (*Իմպրեսիոնիզմի ակունքները բալէտում՝ ժամանակակից Բալէտի Երաժշտությունը եւ Խորէոգրաֆիան*), յօդուածների ժողովածու, Թողարկում 5րդ, Լենինգրադ, 1987, էջ 59-76:

[46] Նոյն, էջ 65:

[47] Նման տիպի պարային երկերը հետազօտել ենք մեր մի անտիպ աշխատության մէջ ("Balety na Nebaletnuyu Muziku" Բալէտներ ոչ-բալէտային երաժշտութեամբ, 1980), որը պաշտպանել է որպէս դիպլոմային աշխատանք Երեւանի Կոմիտասի անուան Կոնսերվատորիայում:

[48] Լէօն Հազարապետեանի ստեղծագործական ճի նկարագիրը տուել է արուեստագիտության դոկտոր Արարատ Աղասեանը դոկտորականատենախօսության մէջ (Արարատ Աղասեան, «Հայ կերպարուեստի Զարգացման Ուղիները XIX-XX Դարերում (1828-1991)», արուեստագիտության դոկտորի գիտական աստիճանի հայցման ատենախօսություն, Երեւան, 2007):

[49] Հայաստանի Ազգային Արխիւ, Ֆ. 428, ց-5, գ. 90:

[50] S-iy, "Vecher Instituta S. i L. Azarapetyan" (*Մ. եւ Լ. Հազարապետեանների ինստիտուտի երեկոն*), *Zarya Vostoka*, 25.05.1925: 1920ից մինչեւ 20ականների վերջը Լիսիցեանը կրել է ամուսնու՝ Լէօն Հազարապետեանի ազգանունը, հետեւաբար ռիթմի եւ պլաստիկայի հարցերով զբաղուող արուեստագէտների ոլորտում տարածուած է «Սրբուհի եւ Լէօն Հազարապետեանների «Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ինստիտուտ» տարբերակը, եւ Լիսիցեանի 1920ականների բեմադրությունները կրում են Սրբուհի Հազարապետեան ազգանունը:

[51] 2000ին Մոսկուայում կազմակերպուեց «Պլաստիկ Մարդը» ցուցահանդէսը, որտեղ ընդգրկուած էին նաեւ Լիսիցեանի (Հազարապետեան ազգանունով) մի շարք բեմադրությունների լուսանկարներ (Katalog Vistavki "Chelovek Plasticheskiy", (Պլաստիկ մարդը ցուցահանդէսի կատալոգը), Մոսկուա, 2000: Նշուած ցուցահանդէսի շրջանակներում տեղի ունեցաւ միջազգային գիտագործնական համագումար, որի նիւթերը լոյս տեսան առանձին ժողովածուով՝ *Iskusstvo Dvijeniya. Istoriya i Sovremennost* (*Շարժման արուեստ. պատմություն եւ ժամէականություն*), Մոսկուա, 2002): Ժողովածուում զետեղուած են Լիսիցեանի քրոջ՝ Նազելի Լիսիցեանի յիշողությունները Սրբուհի Լիսիցեանի Ռիթմի եւ Պլաստիկայի Ինստիտուտի մասին (*S. S. Lisitsyan-Azarapetyan i Ee Metodika Prepodavaniya Svobodnogo Tantsa*, էջ 117-130): Ժողովածուի գիտական խմբագիր՝ Տ. Բ. Կլիմը, ներածության մէջ նշում է. «Ժողովածուի մէջ մտան նաեւ յիշողութիւնների բնոյթ կրող երկու հեղինակի՝ Ի. Լ. Մայակի (1920ի առաջատար պլաստիկ ստուդիաներից մէկի դեկավար Վերա Մախյայի դստեր) եւ Ն. Ս. Լիսիցեանի՝ Թիֆլիսի «Ռիթմի եւ Պլաստիկայի» Ինստիտուտի հիմնադիր Ս.

Ս. Լիսիցեանի կրտսեր քրոջ յիշողութիւնները: Կենդանի եւ վառ մանրամասներից եւ փաստերից զատ այս յիշողութիւնները արժէք են ներկայացնում մեզ համար նաեւ այն պատճառով, որ դրանք գրուած են պլաստիկ պարի բնագաւառում ստեղծագործական որոնումների վկաների եւ անմիջական մասնակիցների կողմից եւ շատ արժէքաւոր փաստեր են պարունակում ազատ պարի այդ երկու խոշոր դասաւանդողների եւ բեմադրողների մասին, որոնց անունները արդէն անբաժան են նրա (ազատ պարի - Ն.Ս.) պատմութիւնից» (էջ 5):

[52] *Տպագրում է առաջին անգամ: Ռուսերէն ինքնագիրը գտնում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտութեան եւ Ազգագրութեան Ինստիտուտի արխիւում:*

[53] *Տպագրում է առաջին անգամ: Ռուսերէն ինքնագիրը գտնում է ՀՀԳԱԱ Հնագիտութեան եւ Ազգագրութեան Ինստիտուտի արխիւում:*

THE LIFE AND ARTISTIC CREATION OF SERBUHI LISITSYAN (1910-20s)
(Summary)

NAZENIK SARGSYAN

Serbuhi Stepan Lisitsyan (1893-1979) is a renowned name in Armenian ethnography. She had a very productive, multifaceted artistic life. Her input in founding professional choreographic education in Armenia as well as in artistic sports, her involvement in literary translations and pamphletting, etc. are significant and interesting. However, until recently her role and place in Armenian professional choreography and in the formation of Armenian opera and ballet were not adequately uncovered and assessed.

Enriched with Armeian and Russian artistic figures' memoirs, views, letters and documents, as well as those of Lisitsyan's close friends about her early 1910-1920s' activities, the article highlights Lisitsyan's activities of the first two decades of 20th century. These included her studies in Moscow, when she translated Levon Shant's play, "Ancient Gods" and wrote its operatic libretto. They also include Lisitsyan's organizational and creative talent and the taking root of the rhythmo-plastic trend in Trans-Caucasia and the features of its unique interpretation.

These include her studies at Geriee's women's school of historico-philology in Moscow between 1911-1917; her enrollment in Olga Ozarovskaya and Inna Chernetskaya's studios in 1914; her participation in several functions through reciting, acting and dancing; and upon the request of poet Yuri Veselovski, the writing of a scenario based on Shant's play, "Ancient Gods" in late 1913. The composer Alexander Spendiaryan started to create an opera based on this scenario but soon abandoned his plan. Using this same scenario in 1917-1921, Anoushavan Ter Ghevondyan created "Seda", the first Eastern Armenian professional, high quality opera. Meanwhile in 1915, the Russian translation of Lisitsyan's "Ancient Gods" was published and was highly appreciated by Armenian and Russian scholars as well as Shant, the author himself. After her return to her birthplace Tbilisi in 1917 Lisitsyan organized the Reciting, Rhythm and Plastic Art Studio which was renamed the Institute of Rhythm and Plastic Form in 1923. The performances of Lisitsyan and her students in their diverse expressions were outstanding in the Russian Trans-Caucasian and Armenian artistic milieu of the time.

In this article Sargsyan underlies the uniqueness of Lisitsyan's rhythmo-plastic dance which was based on Francois Delsard's theory. The article particularly highlights the oriental motifs Lisitsyan included in it. Sargsyan assesses Lisitsyan's teaching methodology, the characteristics of her directorial style and the input of the institute in the development of rhythmo-plastic dance in Trans-Caucasia and in Armenia.

In Appendix 1 and 2, Lisitsyan's two short papers on rhythmo-plastic dance and Delsard's system are published for the first time.

ARMENIAN MUSA DAGH AS A SUMMER RESORT IN THE SANJAK OF ALEXANDRETTA DURING THE 1920s-1930s

VAHRAM L. SHEMMASSIAN
shemmassian@yahoo.com

For a number of Armenians in Syria estivation offered a respite from resettlement hardships after the World War I genocide and the scorching summer heat characteristic to cities and other habitations. It also constituted a channel for refugees to reconnect spiritually with their lost village life in the homeland, by sojourning at Armenian-inhabited hamlets nestled on hills in the host country. Other Armenians and ethnically diverse people came from Egypt, France, and elsewhere. This activity took place mainly in the autonomous Sanjak (county) of Alexandretta/Iskenderun (hereafter the Sanjak) in the northwestern corner of Syria, then under French mandate. Against the backdrop of Armenian summer resorts in the Sanjak in general, the following study describes the scene in Musa Dagh, particularly at the village of Bitias, considered by one newspaper as "the main" vacation spot in the said county.[1]

Tourism and estivation in Syria and Lebanon developed with some success under the French mandate. Although political upheavals during 1925-1927, the world economic depression later in the decade and in the 1930s, and an aggressive campaign by other countries in the Eastern Mediterranean such as Greece, Cyprus, and Turkey to attract travelers had had an adverse impact on vacationing in French mandated territories, still several thousand visitors came, particularly from Egypt, Palestine, and Iraq.[2] The Sanjak benefited from this trend as well.

Four main areas of Armenian concentration existed in the Sanjak. The first encompassed the synonymous coastal town of Alexandretta and several communities perched on the surrounding uplands. The second included the rural towns of Kirik Khan and Rihaniye. The third engulfed Musa Dagh and Antioch city. The fourth consisted of Kesab (Kasab) on Jabal Aqra/Mount Cassius and its satellite hamlets.[3] Whereas the hilly habitations around Alexandretta town as well as Musa Dagh became centers of estivation during the period under study, Kirik Khan and

Rihaniye did not develop as such. Kesab, on the other hand, emerged as a summer resort after 1939 especially, when France ceded the Sanjak to Turkey, with Kesab, despite sustaining substantial territorial losses in the process, remaining within the redrawn map of Syria.[4]

In the Alexandretta zone, four Armenian communities evolved into vacation destinations: Nargizlik, Atik, Beylan, and Soghukoluk. Nargizlik had a mixed population of 250 Armenians and Turks in the late 1920s-early 1930s. What attracted vacationers to this place were its water sources, greenery, and houses somewhat reminiscent of chalets in the mountains of Europe, especially those in Switzerland and the Tyrol.[5] Home to 350 Armenians, Atik had a small hotel consisting of tiny chambers and a pension. Visitors could also rent any one of the thirty available houses for 6-7 gold liras per lodging per season. The construction of additional three-unit buildings aimed at attracting and accommodating more people.[6] Similarly, the French missionary *Action Chrétienne en Orient* possessed a "vacation colony" near Atik, where Hedwig Büll, an Estonian associate, each year took undernourished Armenian children to improve their health.[7] Divided by a ravine into two sectors, one inhabited circa 1930 by about 1,000 Armenians and another by about 2,000 Turks, Beylan hosted "the majority of well-to-do families" from Alexandretta. While they generally owned properties to spend their summers on, other vacationers could stay at the Canal Hotel or rent residences.[8]

But the most attractive summer resort within the Alexandretta zone was Soghukoluk, which in 1927 consisted of forty Armenian families. Situated at an elevation of 650 meters on one of the thickly wooded hills of Jabal (Mount) Nama, Soghukoluk abounded with springs, breathtaking vistas, and nearby leisure spots such as Knali Tepe, Tesbihli, Arnavutoluk, Dasholuk, Chatal Arik, and Zevdalioluk. One could also visit the hamlets of Geozelli and Jizmejiler within some 10-12 minutes walking distance. While not sophisticated in terms of comfortable dwellings and lifestyle, Soghukoluk's pristine setting and cool, healthy air worked to its advantage.[9] It thus gradually acquired fame among Armenians not only in Alexandretta but also in Aleppo. Families, groups, and individuals began to arrive in larger numbers after the mid-1920s, renting cottages or reserving rooms at Hotel Ayvazian and Hotel Belleview/Manzar el-Jamil.[10] A segment of the Aleppo Armenian elite and foreigners spent time at Soghukoluk each summer, among them Dr. Asadur Altunian, owner of the synonymous hospital; the Mazlumians of the famed Hotel Baron;[11] Karen

Jeppe, the Danish humanitarian and her Armenian protégés rescued from captivity in the Syrian deserts;[12] Dr. Samuel Kennedy, a British Presbyterian Church missionary stationed at Alexandretta;[13] and others. The vacationers spent their time in hiking, picnicking, hunting, attending cultural events, playing games, and gambling.[14] Musa Dagh, however, had the best name recognition among all Armenian summer resorts in the Sanjak not only regionally but also internationally.

TRANSPORTATION

Estivation in Musa Dagh, as elsewhere in the Sanjak, started slowly, because until the mid-1920s transportation to and from the Armenian villages was conducted via donkeys, horses, and mules.[15] One of the very first journeys to Bitias, undertaken in the summer of 1924 by the families of Dr. Avedis Jebejian and Dr. Philip Hovnanian of Aleppo, is described by Jebejian's son, Robert, as follows:

> [After traveling from Aleppo to Kirik Khan by car and] making a detour at Kirik Khan, we arrived in Antioch past noon (the Aleppo-Antioch road had not yet been completed). Here we stayed overnight. On the following day, pack-horses were rented to ascend to Bitias; there was no auto route. The re-bundled packs were mounted on the sides of the beasts. [The] adults settled between them [the sides], one person on each transport. We, the children, had to travel stuffed in [empty] petroleum containers fastened on the sides of the pack-horses: the little ones, Vahe and Anahit, together on one side, whereas I alone, squeezed cross-legged in the other container.
>
> Thus we traveled four hours by caravan along circuitous paths passing through graduated dense vegetation.... After crossing the ancient tall bridge, we climbed yet another hour along the slopes of the wooded mountain, arriving in the village of Bitias.[16]

In order to modernize communications, the French authorities attached great importance to the construction of roads across Syria and Lebanon. Accordingly,

> The road system was...brought to a level of excellence entirely new to the territory, and well in advance of any of its neighbours. The phenomenal increase in wheeled traffic was met by hundreds of miles of newly-constructed and usually asphalted roads of high

standard, scores of passable tracks, and many greater or smaller bridges. Many areas were given road access for the first time, and the importance of omnibuses and lorry traffic was recognized. Reliable highways joined all the main centers, and local and village authorities were helped in their parochial plans by grants, and the permitted use of volunteer labour.[17]

Northwestern Syria, too, thus witnessed a rapid expansion of the road network, the linking of Antioch to Svedia/al-Swaidiyya constituting an important initial phase. In the spring of 1925, a commission representing the various ethnic groups in the region studied this project but failed to reach a consensus. On the one hand, the Turkish notables of Antioch, holders of substantial real estate in the district, insisted that the road pass along the left bank of the Orontes River and then cross it to the right over a bridge at the St. Simeon the Stylite junction. Their argument rested on two premises: First, that there already existed the half-constructed Antioch-Daphne/Harbiye road which simply needed completion, and second, that their proposal would be less costly given the fewer bridges to build over valleys. The Armenians and the Arabic-speaking Alawis (also referred to as Fellahs/Nusayris/Tats), on the other hand, preferred the road to pass along the north bank encompassing the three sub-districts (*nahiyes*) of Svedia, Kara Murt, and Musa Dagh, thereby benefiting 75 percent of the population in the Antioch-Svedia district. The latter position ultimately prevailed despite reservations by the administrative council of Antioch.[18] But the Armenians of Musa Dagh paid a heavy price for their success, as each of the six main villages was required to pay an annual tax of 800-900 Syrian liras for three years and to provide 120-150 workers for free labor. In addition, the Armenian workers had to supply their own provisions while staying away from home with Alawi families in the plain of Antioch for a number of days at a time. Similarly, it is true that houses and other buildings were circumvented and thus spared when the work reached Musa Dagh; nevertheless, fruit trees were felled without any compensation to the owners.[19] Written complaints lodged from the outset proved futile. When the senior French officer (*musteshar*) at Antioch visited Musa Dagh in late June 1925, he met with Musa Dagh sub-district governor (*mudir*) Movses Der Kalusdian, Fr. Apraham Der Kalusdian of Yoghunoluk, and all the village headmen (*mukhtars*), and urged them not to accept the imposed levies and to continue sending written entreaties. But when implored to

mediate, the Frenchman deflected responsibility by claiming that they, the French, were there as guests and observers subject to League of Nations directives.[20] Despite the temporary and partial stoppage of the construction work thanks to a strike organized by the underground local communist cell,[21] the project proceeded as planned. As a result, by the summer of 1926 automobiles could access Kheder Beg by following the Antioch-Svedia route.[22]

The Antioch-Svedia road was also important because it covered two-thirds of the distance between Antioch and Bitias; the remaining segment of about 8 kilometers was completed in 1927. Its inauguration took place on Sunday, December 4, with great fanfare. A delegation of high-ranking French officials, Arab and Turkish governmental figures, Armenian dignitaries, and reporters arrived at the juncture where the Bitias road diverged from that of Svedia and was greeted by Movses Der Kalusdian. The High Commissioner's Delegate to the Sanjak, Pierre Durieux, and the governor of the Sanjak, Ibrahim Adham Bey, cut the ribbon of the "Route Capitaine Renucci" (thus named after its chief supervisor from the Antioch Information Service), declaring it officially open for traffic. The procession of vehicles then rolled up the hills to Bitias through a corridor of cheering peasants. From the village entrance the new *mudir* of the Musa Dagh sub-district, Serop Sherbetjian, escorted the guests to Hetum Filian's ãafé. Following musical renditions by an Armenian band from Antioch, Der Kalusdian exalted the French for their efforts at expanding the roads, George Madani delivered a speech in Arabic on behalf of the press, and Durieux underscored the importance of the Bitias access road. Armenian, Arabic, and French newspapers in Antioch, Alexandretta, and Beirut covered the event.[23]

The construction of roads in the region continued for several more years, connecting Beirut-Latakia-Kesab-Antioch, Bitias-Kheder Beg, and Aleppo-Antioch.[24] Only Kabusiye remained inaccessible by car.[25] Armenian chauffeurs from Musa Dagh serviced some of the vehicles. Yeprem Balabanian, for example, ran a Chevrolet between his native Bitias and Antioch, as did partners Arakel Kendirjian (nicknamed "Shashgahints") and Ohannes Keosheian, operating a Ford until it was wrecked in an accident.[26] The brothers Vanes and Hagop Hagopian drove a Chevrolet between Antioch and Svedia until 1932, when Hagop died and the car was sold. Misak Yaralian ("Vatani") of Vire Izzir, an extension of Kheder Beg, carried passengers in his Chevrolet along the Antioch-Bitias-

Kheder Beg-Svedia line, and Apraham Abajian ("Batakjen") of Yoghunoluk drove a Ford between Antioch and Bitias.[27] In the early 1930s, Tateos Bakkalian and an Alawi friend named Saleh Hashemi managed a Chevrolet truck carrying people and other loads between Antioch and Svedia, but the business failed because of the lack of sufficient income.[28] Antioch taxis destined for Bitias charged 35 French francs per passenger or 120 francs per car round trip[29] and parked at the open garage "with a thatched roof for shading" near Hetum's Café and Taniel Chaparian's hotel.[30] To be sure, neither the roads nor vehicles in those decades provided smooth, comfortable travel. But the visitors seemed undeterred by such inconveniences because of the "hundred-fold" gratification they sensed after staying at Bitias. As an Egyptian Armenian man vacationing in that village for three seasons during the first half of the 1930s testified, the exhausting twelve-hour Beirut-Tripoli-Latakia-Antioch-Bitias overland trip was worth taking given the beautiful scenery enjoyed en route and especially the delightful and unforgettable days and nights spent in exploring Musa Dagh and its folklore.[31]

SOURCES OF ATTRACTION

Several factors propelled Musa Dagh in general and Bitias in particular into prominence as a summer resort. First and foremost, the name Musa Dagh evoked romanticism, pride, admiration, and a sense of indebtedness, all inextricably associated with the heroic exploit of its people against the Ottoman Turkish genocidal campaign in 1915. Indeed, the publication of Franz Werfel's *The Forty Days of Musa Dagh* in 1933 and its subsequent rendition from the original German into numerous languages captured the imagination of the international readership, making Musa Dagh a household name in various parts of the world.[32] Second, for Armenian estivators especially, this "little Armenia," i.e. Bitias, with its dialect, customs, folklore, and hospitality, epitomized the traditional village in the Armenian homeland now vanished as a result of the genocide.[33] Within this context, a newspaper editorial exhorted Armenian intellectuals, teachers, and students alike to spend their summer break in Musa Dagh, as well as in Kesab, so that they, as prospective community leaders, could interact with "our toiling masses" to gain invaluable experience.[34] Third, Musa Dagh's beautiful landscape, springs and streams, and salubrious climate offered urbanites a much needed respite from the relatively hectic and stressful life and excessive summer heat in the cities. Wrote Dr. Hagop Yacoubian, then

(in 1933) a young boy: "What I remember about nature in the area is that everything seemed so pristine and unspoiled.... Wherever you walked past a bush, dozens of quails would fly away. We never hunted them. Hawks and eagles flew overhead. Jackals could be heard at night."[35] Indeed, Bitias was dubbed "The Armenian Lebanon" and "The Lebanon of Syria."[36] Fourth, the proximity of the larger towns, especially Aleppo, made it possible for working fathers to visit their families over weekends.[37] Fifth, life was inexpensive; locally produced vegetables, fruits, dairy products, and other foodstuffs were cheaper than those sold in the cities.[38]

In addition, certain individuals and groups visited Musa Dagh as part of archeological expeditions to the historical sites abounding in the general vicinity, from Antioch to the Seleucid ruins scattered along the Mediterranean coast.[39] In September-October 1924, for example, Professor Paul Perdrizet of Strasbourg University in France and Henri Seyrig of the Antiquities Service in Syria and Lebanon and a member of the School of Athens, armed with special recommendations from High Commissioner General Maxime Weygand and the President of the Federal Council of Syria, Subhi Bey Barakat, spent seventeen days in the Seleucid ruins and took pictures of the Surutme/Sultumu (Surp Tovmas/St. Thomas) ruins situated between Yoghunoluk and Haji Habibli for further studies.[40] Seyrig returned to the Seleucid site in the spring of 1928.[41] Similarly, Jean Mécérian, an Armenian Jesuit priest teaching at St. Joseph University in Beirut, endeavored in 1929 and 1932 to uncover the origins of the ancient monasteries and edifices dotting Musa Dagh, publishing his findings in a monograph.[42] Furthermore, on 19 July 1937 an agreement was signed between William Alexander Campbell, the representative of the Committee for the Excavation of Antioch and its Vicinity, and the brothers Mateos (priest) and Serop Guzelyan of Kabusiye, whereby the latter leased their orchards encompassing the Seleucid ruins at Magharajik near the sea for digs through 31 December 1938.[43] Although no agencies or tour guides existed to organize excursions for the general public, Movses Der Kalusdian, Serop Sherbetjian, and Fr. Benoit, the resident Capuchin missionary at Kheder Beg, furnished useful information for curious tourists.[44]

VACATIONERS

The improvements effected in transportation and the heightened public awareness about Musa Dagh as a viable resort spurred a surge in the

number of visitors after the mid-1920s. Not only did this "growing development"[45] lure Armenians from Alexandretta, Aleppo, Beirut, Egypt, Iraq, and the Sudan, but also Arabs, Turks, Jews, and Frenchmen.[46] Some members of the Aleppo Armenian elite, particularly from the Armenian Revolutionary Federation-*Tashnagtsutiun* (ARF) circle, often visited or summered at Bitias, among them Haygazian School teachers Yetvart Dasnabedian and Krikor Ulubeyian, writer Antranig Dzarugian, teacher-author Yetvart Daronian, Dr. Adur Kabakian, Fr. Mgrdich Muradian, entrepreneur Kasbar Ipekian, and Dr. Hamazasb (Hamo) Ohanchanian, one of the prime ministers of the erstwhile Republic of Armenia (1918-1920). Their ranks were swelled by Hrach Papazian, the director of the *Vosdayn* textile factory in Bitias and an ARF leader; Suren Papakhian, a teacher at the local parochial school; and Hagop Simoni (Dasnabedian), likewise a teacher and an eloquent public speaker. Other sojourning notable families and individuals from Aleppo included the Abajians, Azirians, Fattals, Hreshdagians, Tuysuzians, Babigians of the Musica Leon establishment, Sarkis Laleian of the Aleppo College Press, and Evangelical pastors Rev. Hagop Chakmakjian and Rev. Hagop Kumruian.[47] Even Armenian American author Hamasdegh (Hampartsum Gelenian) included Musa Dagh in his 1929 "pilgrimage" to Armenian communities in Syria and Lebanon.[48] Besides, two ARF general congresses of Syria and Lebanon convened at Bitias.[49] Here, too, camped boy scouts from the Aleppo and Kirik Khan branches of the Armenian General Athletic Association (*Hay Marmnamarzagan Enthanur Miutiun*), often parading in the village streets with torches and thus electrifying the atmosphere.[50] Last but not least, guest physicians such as Dr. Toros Basmajian and Dr. Rupina Ohanchanian, often acting on behalf of the Syrian Armenian Relief Cross (*Suriahay Oknutian Khach*), rendered free health services to estivators and natives alike.[51] Among the non-Armenian vacationers mention is made of the governor of Aleppo, Nabih Mardini, the mayors of Antioch and Alexandretta, the commander-in-chief of French troops in north Syria and other French military officers, and several prominent Antioch families which, despite possessing villas on their farms at nearby Harbiye, chose Bitias as their summer resort.[52]

While certain individuals and groups spent limited time at Bitias, families staying the entire summer season constituted the bulk of vacationers, their number growing from eighty households in the late

1920s to 400 households by 1937.[53] Speaking of her experience at Bitias as a little girl, Alice Araradian writes:

> In our childhood, during summer each year, we would go there from Aleppo for a change of air, as did many other friendly families. We were not rich, but my father would somehow manage the extra expense incurred by our large family. It was a great joy for us to be free from school, from the desert heat of the city, and to go to that wonderful village.
>
> ...
>
> During the week the mothers and the children would stay in the village, [and] at the end of the week, on Friday evening, we would line up along the sides of the only [main] street, awaiting the arrival of our fathers. What a joy...! We would jump on the auto busses, attempting to welcome father before anyone else.
>
> My father, [carrying] a basket filled with food in one hand, [holding] the *saz* [a string musical instrument] in the other, and lifting one of us, we would go home, and that Saturday and Sunday would become holidays.[54]

For political reasons, not everyone was reportedly welcomed to Bitias. According to *Yeprad* (Euphrates) of Aleppo, the mouthpiece of the Armenian Democratic Liberal Party (*Ramgavar Azadagan Gusagtsutiun*), it often received verbal and written complaints from vacationers for being harassed by Bitias ARF affiliates. Furthermore, those without special permits from the Aleppo ARF committee to enter Musa Dagh would be questioned by "irresponsible youths" and, if deemed undesirable, expelled. Therefore, "who dares to go to Musa Dagh under these circumstances?" unless the Catholicos, other leaders, and, if need be, the French authorities found a remedy.[55] Affiliates from the Musa Dagh chapters of another rival organization, the Social Democrat Hnchakian Party (*Sotsial Temograd Hnchagian Gusagtsutiun*), likewise refrained from visiting Bitias. But this self-imposed ban based on fear was lifted beginning with summer 1930, when some Hnchakian youths went there to test the waters and returned without being bothered.[56] Another incident of political nature involved a Turkish consul who wished to summer at Bitias in 1937. Reacting to the news, a deputation of Armenian notables met with the High Commissioner's Delegate to the Sanjak to express their resentment and concern, warning that they could not be responsible for any demonstrations

or mishaps that might occur should the consul come. The crisis ended when about fifty armed youths, also carrying French and Syrian flags, blocked the village entrance, forcing the consul to cancel his plan and leaving a good impression in Arab circles.[57]

LODGING AND OTHER SERVICES

The demand for accommodation was commensurate with the increase in the number of vacationers each summer. Three hotels in Bitias partially satisfied this need. Taniel Chaparian's inn, originally a two-story silk house, consisted of several renovated rooms with comfortable European-style beds, a restaurant, a bath, and a covered dance floor in the backyard, where many soirees took place.[58] In the impressionable mind of the young Dr. Yacoubian, Chaparian's inn "was the only presentable building in the village, at least outwardly, with hewed stone walls, red tiled roof, and painted shutters on the windows. It was...elevated from the main road by a stone wall and had a flower garden in the front."[59] The second inn emerged as follows. The local Church Lovers' Association (*Yegeghetsasirats Miutiun*), in search of a suitable parochial school facility, leased a religious endowment to Aharon Izmirlian, a restaurateur from Antioch, with the understanding that he would build a hotel on the land, operate it for ten years without rent, and turn it over to the parish council during off season to be used as a school.[60] According to a newspaper advertisement, Hotel Aharon, as the emergent inn became known, compared to the best hotels in Syria and Lebanon, boasting beautifully furnished modern rooms, a spacious hall (where concerts, dramas, lectures, and gambling took place), a bath, and European and Middle Eastern cuisine.[61] Margos Iprajian served as *maitre d'hotel* and accountant for five seasons during the 1930s, and the remaining staff consisted of a chef named Iskandar, two waiters, an aide, and a few women responsible for laundry, cleaning, and washing dishes. French military families and Aleppo Armenians constituted the bulk of customers.[62]

Around 1930, Nasib Khuri, the owner of Hotel Silpius in Antioch, forged a partnership with the brothers Garabed and Serop Keoseian of Bitias, whereby they gave their two-story, ten-room house to Khuri, who, in turn, furnished it (moderately) as a hotel. After a year the Keoseians paid their partner off and became the sole owners of Hotel Khuri, renaming it Hotel Jabal Musa. With the partition of some of the larger chambers and the addition of a new wing, the hotel now consisted of a regular bathroom

with a tub (a novelty at that time) and twenty rooms with fifty beds and many more mattresses that were spread on the spacious veranda and even on tables in the courtyard to accommodate the numerous visitors converging on Musa Dagh on special occasions. When the hotel was full, new arrivals were placed in ordinary homes according to a prearranged deal with the owners. Similarly, a part of the adjacent garden was converted into a restaurant with space for fifty tables. The hotel fee of 6 Syrian pounds per customer per day covered three meals as well, served *table d'hôte*, that is, with a fixed menu and at scheduled times. Breakfast included milk, eggs, jam, butter, olives, and five kinds of cheese to choose from; lunch consisted of five entrees, fruit, and coffee; and dinner comprised four entrees, soup, fruit, and coffee. Drinks cost extra. Since on any given day most customers were the families of French military and civilian officials, chefs Iskender Khamisian and Setrag Libaridian prepared mainly European dishes. In the absence of electricity and refrigerators, ice in the form of frozen snow, gathered during winter and preserved by a company in Antioch, was utilized to keep perishable edibles fresh.[63]

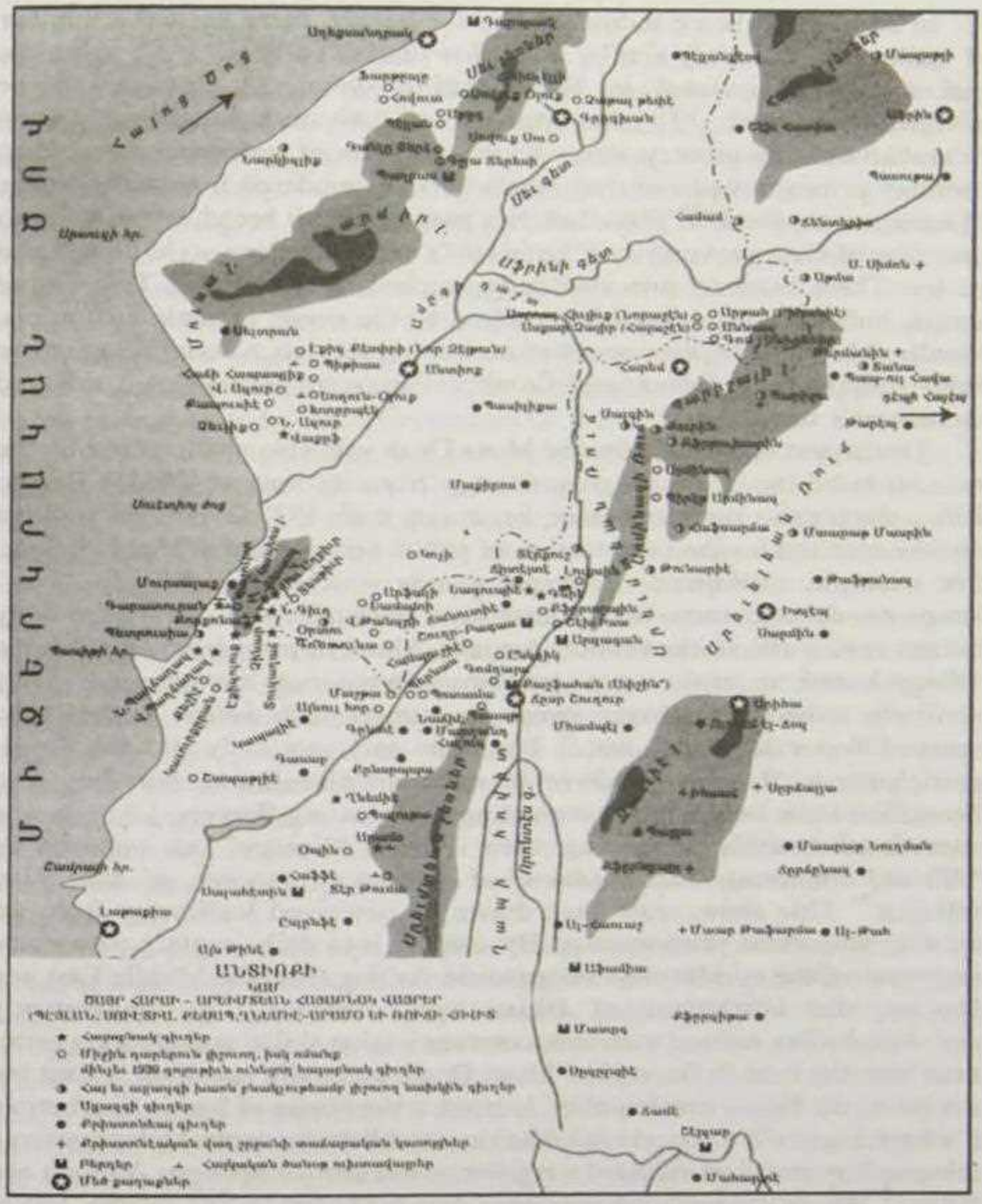
Unlike the two other hotels, which operated only during the summer season, Hotel Jabal Musa was open year-round to accommodate, often free of charge, the proprietors' personal guests including ARF leaders, the governor of Aleppo, the French High Commissioner's Delegate to the Sanjak, and their retinues and families, in addition to occasional sojourners. The hotel likewise became a preferred spot for official functions, parties, and wedding celebrations (including that of Movses Der Kalusdian) that sometimes lasted well into the night under the glimmer of "Lux" kerosene lamps. Despite free spending and the considerable expenses including also the payroll of the cooks, the accountant, and some fifteen waiters and helpers, accurate books kept for 1934-1936 showed a net profit of 1,800 ottoman gold liras for the owners from their orchards, other business dealings, and tourism combined. After 1936, however, the fortunes of Hotel Jabal Musa declined as Serop Keoseian departed Musa Dagh for political reasons and brother Garabed, like the rest of his compatriots, was left helpless in the face of the escalating Sanjak crisis.[64]

Indeed, the three hotels alone could not accommodate the numerous visitors seeking lodging. The solution rested in the unfurnished and furnished housing provided by the villagers. About 1930 unfurnished housing in Bitias consisted of two categories—those on the second floor and those on the ground level. The first category included seven lodgings

with three units each; thirteen lodgings with two units each; and nine lodgings with one unit each, for a total of twenty-nine lodgings with fifty-six units. The second category included three lodgings with three units each; fifteen lodgings with two units each; and ten lodgings with one unit each, for a total of twenty-eight lodgings with forty-nine units. In sum, the grand total of unfurnished housing amounted to fifty-seven lodgings with 105 units. A second-floor unit rented for 4-5 Turkish liras per season, generating a gross income of 224-280 liras. A ground-level unit rented for 3-4 liras, for a total of 147-196 liras. Thus, the overall income from unfurnished accommodation varied from 371-476 liras.[65]

The growing influx of vacationers caused a parallel increase in the number of furnished lodgings. In fact, virtually every household in Bitias was converted into some kind of a pension, compelling many a family member to sleep outdoors on his verandah (if not already rented), backyard, or barn to make room for the sojourners. The latter's presence necessitated yet another adjustment—the building of toilets, which until then seldom existed, a corner in nature having played that role since time immemorial. At any rate, homeowners did not mind the extra expenses, ones that ameliorated their own living conditions after all. Finding vacancies on the spot without advanced booking sometimes proved difficult. In order to facilitate the search for available lodging, a special village committee assigned one or two men (usually the municipal guards) to await the arrival of cars at the parking lot near Hetum's Café, guide the passengers to available guest rooms for a commission, and mediate disputes arising between homeowners and tenants. Sometimes street-smart lads upstaged the official middlemen to earn pocket money.[66]

Income from the sale of homegrown and/or homemade food and other commodities augmented the revenues from rents. Many households kept a few goats and/or cows, chickens, and beehives to produce milk, yogurt, cheese, other dairy products, eggs, and honey for personal consumption as well as to generate extra cash. They also grew vegetables and fruit which were sold fresh, dried, or cooked. For example, vacationers purchased sun-dried eggplants, zucchini, and peppers, tomato and pepper paste, and jam for winter rations. *Tonir* (hearth) bread was likewise in great demand, as were wooden combs, ladles, and charcoal produced by local manufacturers. The vacationers similarly frequented a daily bazaar of fresh produce at a neighborhood called Kabirlik.[67]


ՄԻՋԱԳԵՏԱՅԻՆ ՀՈՎԻՒՄՆԵՐ
ՀԱՅՈՑ ՄԵԾ
ՄԵԾ ԳԵՏ
ԱՖՐԻՆԻ ԳԵՏ
ՄԱՐԱՇԻ ՃԱԿԱՏԱՄԱՐՏ
ՄԱՐԱՇԻ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹԻՒՆ
ՄԱՐԱՇԻ ՀԱՐՁԱԿԱՏԱՄԱՐՏ

In addition to home industries and the bazaar, there existed a number of businesses to satisfy similar and other needs. To begin with, some six grocery stores operated in Bitias during summer.[68] One newspaper advertisement read: "To the attention of estivators in Bitias: Levon Norashkharhian's grocery store, where all sorts of groceries are sold at ordinary prices, is open so that vacationers are rendered free of the hassle of transporting food."[69] Three bakeries prepared tonir bread, while a fourth one, that of George Arushian ("Urfatsen"), sold European-style breads and pastry. Three butchers provided daily supplies of fresh meat. Two barber shops, both run in partnerships, catered to the needs of male customers. Finally, Movses Renjilian operated an ironing service, a certain Baghdasar from Aleppo sold clothes, and Garabed Panoyan ("Antakalen") tinkered metal house ware.[70]

The importance of tourism in Musa Dagh was also underscored by the relocation of the district's governorship from its seat at Kheder Beg to Bitias during the summer season beginning with 1927.[71] This move must also be credited for the introduction of public services not available before. For example, uniformed municipal guards watched security, lit "Lux" lamps on street corners from sunset until midnight, and visited the daily bazaar at Kabirlik to tax vendors (usually Alawi farmers from neighboring villages) and to make sure consumers were not overcharged. They similarly collected garbage, swept the streets with *bellan* bushes, and sprayed water to settle dust.[72] For their part, not only did the locals participate in the overall drive to maintain cleanliness, but they also beautified their homes and surroundings by planting flowers, jokingly and sometimes boastfully terming their habitat "Europe" as opposed to "Africa," denoting backwardness in reference to some of the other villages.[73] This claim must have drawn its perceived legitimacy from yet another important phenomenon: By coming into daily contact with some segments of the middle class bourgeoisie visiting from the Middle East and Europe, the inhabitants of Bitias had consciously or inadvertently developed more refined manners, communication skills, and clothing tastes than was the case in the rest of Musa Dagh, generally speaking.[74] Last but not least, the Bitias municipality, located at the house of Sarkis Sherbetjian ("Khashdagints") next to Hotel Aharon, established a central telephone and telegraph system and initiated a regular postal service between Antioch and Bitias.[75] These modernizing measures, however elementary, simple, and/or limited in scope and application, improved the overall standard of living.

PASTIMES AND ACTIVITIES

The atmosphere in Bitias during the summer months could be characterized as festive. Hiking, camping, picnicking, flower and thyme picking, promenading, and serenading by amorous couples in nature's bosom occurred daily.[76] After dark, families visited each other, sat on the verandah (if living on a second floor), chit-chatted, drank spirits, and sang folk, love, and patriotic songs. One could also hear late at night Suren Papakhian sing nostalgic Kurdish songs of his native Khnus in the Ottoman province of Bitlis.[77] The main natural attractions included the Dum-Dum Mughara, a cave where, it was believed, the ancients buried their dead; Serder Mughara, another cave; Ohan Vosgeperan, the ruins of an old church named after St. John Crysostom or the Golden Mouth; Chamlik, a pine forest; and Chaghleghan and Sev Aghpiur/Kara Punar, both springs.[78] Furthermore, Minasen Serte (Minas's Back), situated to the left of the village entrance, "was a small flat outcropping (plateau), with a beautiful view of the [Antioch] plain" "In the late afternoon—Dr. Yacoubian continues his description—the setting sun provided a spectacular view. We often visited there with adult friends and just sat on the plateau and enjoy[ed] the scenery in the gathering dusk."[79] Soghukoluk (unrelated to the synonymous village near Alexandretta), at some distance from Bitias, constituted yet another enchanting corner to explore: "We went camping there for 4 days pitching our two tents in an open glade.... We were surrounded on all sides with mist shrouded dense forest. The bark of the trees was covered with moss due to the moisture from the sea, which was not too far away. A fire was built in the center of the glade and was kept going throughout our stay there to keep away bears and wild boars. We never saw any."[80]

Children improvised toys, played "Lido," watched water crabs, threw stones at walnut trees in hopes of obtaining some walnuts, climbed trees, or simply frolicked carefree.[81] They likewise joined adults in swimming outings. Dr. Yacoubian reminisced: "At least once a week, 15 or 16 of us would pile into one taxi and ride down to the [nearby] river [called Kara Chay]. Some used to stand on the running boards, some would be sitting on the fenders. We kids would be inside for safety reasons. We would pass a few hours in enjoyable swimming, diving into it [the river] from the rocks on the edges, in places where deep pools were formed. By the end of summer we had all tanned to a dark brown."[82] It was also common for kids

and adults alike to hike or ride to Kheder Beg to view its landmark gigantic plane tree and the spring gushing nearby. Thence they would continue their excursion to the Mediterranean.[83]

Other sorts of entertainment added to the merriment. Armenian classical music, interpreted by violinist Hagop Nalbandian and vocalist Hovsep Seraydarian on businessman-producer Khachadur Shahin's "Odeon" records filled the air.[84] Kemanchist Rupen (Sapszian) in 1930 gave a solo concert with his traditional folk instrument.[85] To the natives' delight, composer-songwriter Parsegh Ganachian in 1933 arranged the popular local folksong "*Hele-Hele Ninnoye*" and presented it for the first time as part of his choral repertoire in a concert at Hotel Aharon.[86] In the same vein, actor-director Parsegh Apovian in the summer of 1931 toured Musa Dagh staging "*Ashkharhi Tadasdane*" (The Judgment of the World) at Bitias and Kabusiye, and "*Ashik Gharip*" (The Amorous Stranger) at Kheder Beg.[87] Another servant of the theater, known by the singular name of Chaprasd, produced his own shows.[88] Local teenagers and youths from both genders participated in and drew inspiration from some of those cultural activities and furthur developed their talents in similar events organized on various occasions throughout the year.[89]

Two Armenian religious-national holidays attracted thousands of celebrants to Bitias and Damlajik, a central spot on Musa Dagh where the 1915 resistance had taken place. The first event, held in mid-August, was dedicated to *Surp Asdvadzadzin* (Holy Mother of God). After collecting donations of sacrificial lambs, wheat, salt, and wood from the natives, the parish council oversaw the cooking of the traditional food of *harisa* in large copper kettles in ceremonious rituals that lasted from Saturday evening until Sunday morning. Following mass, the priest blessed the *harisa* before it was distributed to impatient congregants pushing and shoving each other to fill their plates. Then *zurnaja* (player of a flute-like wooden instrument) Hagop Tosunian ("Devej") and *tmpkaja* (drummer) Giragos Khoshian, both from Kheder Beg, led dancers in a circle to the tune of local folk music.[90]

The second feast, commemorating Musa Dagh's successful resistance to the Turkish genocidal onslaught in 1915, took place at Damlajik, where a pile of rocks had served as a makeshift altar during the actual fights. For almost a decade mass was celebrated at this site, and requiem for the repose of those who had fallen in the battlefield was conducted in a nearby lot where eighteen wooden crosses were stuck into the ground. But in 1932

this rough arrangement was replaced by a more fitting graveyard that included eighteen tombstones, each inscribed with the name of a fallen fighter.[91] The celebrants, including natives and vacationers alike, congregated at Damlajik from Saturday until Sunday afternoon, making their way on foot in several hours through difficult terrain. Once there, they hoisted the Armenian and French tricolors and indulged themselves in feasting, fireworks, singing and dancing, reciting poetry, and reminiscing myriad details pertaining to the resistance. Sunday morning was reserved for the official program consisting of mass, requiem, and speeches by Armenian and French dignitaries. The organizers likewise sent telegrams to the French Minister of the Marine and the High Commissioner of Syria and Lebanon to express their appreciation and gratitude for the French goodwill vis-à-vis the Armenians of Musa Dagh.[92]

The seventeenth anniversary celebrations took place on 18 September 1932 with pomp and circumstance as a new monument glorifying the resistance was unveiled. From one perspective, this edifice resembled one of the French frigates that had participated in the rescue operations in 1915; from a different angle, it represented and served as a church altar. An inscribed marble plaque under each of the two small domes read (one in Armenian and another in French): "For sixty days the Armenians of Musa Dagh resisted the enemy heroically and were rescued from the danger of annihilation on 14 September 1915, with the help of the [French] marine of the Syrian region, commanded by Dartige du Fournet." The inauguration began with the "*Marseillaise*," after which Movses Der Kalusdian thanked and praised "magnificent France" for using its weapons not to destroy, but rather to safeguard peace. In turn, Sarkis Tosunian, chairman of the monument building committee, delivered "a beautiful address" in French. Speaking on behalf of the High Commissioner, Colonel Huguenet surveyed amicable Franco-Armenian bonds through the course of history, considering the French assistance in 1915 a natural continuation of that close relationship. In a clearly political message, he also reminded the audience that only under French protection could such a monument symbolize freedom and friendship among peoples. After poet-teacher Paul Borain read an unpublished poem dedicated to Musa Dagh, Admiral Joubert, commander of the Eastern Mediterranean Fleet, took the podium to pay homage to the Armenian martyrs. The celebrations continued with an official banquet held in the shade of the centuries-old plane tree of Kheder Beg.[93]

Outdoor cafés were popular spots. Of the total of sixteen cafés operating in Musa Dagh during this period, one was located in Vakef;[94] two in Chevlik on the beach;[95] three in Haji Habibli;[96] four in Kheder Beg;[97] and six in Bitias,[98] Yoghunoluk and Kabusiye having none.[99] While the ones in the first three places entertained natives mainly, those in Kheder Beg and especially Bitias received a large number of vacationers and weekend visitors as well. Three of the Kheder Beg cafés were situated within the contours of the plane tree mentioned above, and the fourth one a short distance away.[100] The cafés in Bitias, too, were established near waters: Hagop Filian's ("Fllig") at Frangen Aghpayre (The European's Spring); Movses Makhulian's and Ohannes Keosheian's at Sev Aghpiur/Kara Punar; Movses Chaparian's ("Happeye") at Ohan Vosgeperan; and Movses Sdambulian's ("Chellig") at Shibil Ayn.[101] The sixth café, that of Hetum Filian, a man remembered for his wit, was arranged around a large pool built by a retired British diplomat called John Barker (The Frank, i.e., European) a century before.[102] This café, like the rest, offered coffee, hookahs, and *lokhum* (a delight), in addition to a pleasant ambience in which families and friends gathered together to have fun, chit-chat, knit, play cards and backgammon, and listen to music broadcast via a "His Master's Voice" gramophone.[103]

Amateur as well as professional photographers took snapshots of vacationers in such leisure activities, important events, and scenery. Among the professional photographers one could find the reputed Vartan Derunian, who was commissioned by the Syrian government to take pictures of noteworthy places in the Sanjak for official use,[104] and Photo Gulbeng, also from Aleppo, whose photographs of the 1932 inauguration of the Damlajik monument appeared on the front pages of *Aztag* newspaper.[105] Interestingly, some films were likewise screened at the Vosdayn textile factory by an Armenian from Aleppo named Misak Bzhian (or Abajian), who utilized the factory's motor-generated electricity, something that did not exist elsewhere in Musa Dagh.[106] Last but not least, a modest tennis court[107] and bicycle rentals[108] satisfied the needs of sports enthusiasts to some extent.

CONCLUSION

Ominous political clouds marred the 1938 vacation season. Referring to the new Franco- Turkish regime in the Sanjak, now called the Republic of Hatay, an Armenian newspaper asked: "Who can think about estivation

in this political turmoil when the general mood is one of changing places, that is, leaving the Sanjak altogether?"[109] Despite the nice weather and the abundance and affordability of fruit, the number of vacationers dropped by 75 percent, from 400 families in the previous year to 100 families.[110] In addition to voluntary restraints, there existed official restrictions. Beginning on 6 August, the French authorities in Beirut forbade leisure travel to Musa Dagh; only those with previously-obtained round-trip permits were allowed to go.[111] In Aleppo, while permission was granted for travel to other Armenian resorts in the Sanjak such as Atik and Soghukoluk, families destined for Bitias were denied visa. Such a distinction, "it is said," resulted from French deference to the wishes of the Turkish authorities in Alexandretta.[112] In any case, neither the French nor the Turks saw a need to pursue this policy thereafter, for in the following summer most Armenians and other ethnicities exited the Sanjak fearful of direct Turkish rule (to be established on 23 July 1939) so tarnished with brutality and bloodshed in recent memory.

As the Armenians of Musa Dagh resettled in Lebanon's Bekaa Valley, their new home, called Anjar, emerged gradually as a summer resort for a number of Lebanese and Syrian Armenians. This reincarnation has retained some of the features characteristic to the bygone days in Bitias and Musa Dagh in general.

ENDNOTES

[1] For the primacy of Bitias as a center of estivation, see editorial of *Aztag* [Medium] (Beirut), 11 July 1933.

[2] Husni Sawwaf, "Natural Resources," in Sa'id B. Himadeh, ed., *Economic Organization of Syria*, Beirut: American Press 1936, pp. 27-47.

[3] There is not a general work on the Armenians in the Sanjak of Alexandretta, however, the following study provides a wealth of information on the number and placement of Armenian refugees there during the interwar years: Thomas H. Greenshields, "The Settlement of Armenian Refugees in Syria and Lebanon, 1915-1939," Ph.D. dissertation, Durham University, England, 1978.

[4] For the case of Kesab, consult Hagop Cholakian, *Kesab*, Aleppo: Hamazkayin 1995, vol. I, pp. 139-140, 142; Robert Jebejian, *Inknagensakrutiun. Husher yev Kordzuneutiunner* (Autobiography: Memoirs and activities), Aleppo: Asfahani Press 1999, pp.169-173.

[5] Paul Jacquot, *Antioche. Centre de Tourisme*, Beirut: Imprimerie Catholique 1931, vol. I, pp. 134-135.

[6] Ibid., pp. 106-107.

[7] Paul Berron, *Une Oeuvre Missionnaire en Orient et en Occident. Origine et Développement de l'Action Chrétienne en Orient*, Strasbourg: Editions Oberlin, n.d., pp. 50-51.

[8] Jacquot, *Antioche*, I, pp. 110-111.
[9] *Aztag*, 14 September 1927.
[10] Jacqot, *Antioche*, I, pp. 14, 16, 104.
[11] Ibid., p. 104; Jebejian, pp. 168-169.
[12] Hagop Cholakian, *Karen Yeppe Hay Koghkotayin yev Veradznuntin hed* (Karen Jeppe with the Armenian calvary and rebirth), Aleppo: Arevelk Press 2001, pp. 101-104, 156.
[13] Mihran Moses Koeroghlian, *A Latter-Day Odyssey: The Autobiography of the Man Who Would Not Give Up*, Bryn Mawr, Pennsylvania: Dorrance & Company, Inc. 1986, p. 207.
[14] Yervant Babayan, *Hishadagneru Arahednerov* (On the trails of memories), Los Angeles: Araks Press 1998, pp. 125-130; Jebejian, pp. 168-169; *Aztag*, 14 September 1927.
[15] *Husaper* (Hope bearer) (Cairo), 30 September 1924; *Suriagan Mamul* (Syrian press) (Aleppo), 7 October 1924; *Aztag*, 8 June 1935.
[16] Jebejian, p. 166.
[17] Stephen Hemsley Longrigg, *Syria and Lebanon under French Mandate*, Beirut: Librairie du Liban 1968, 2nd ed., p. 277.
[18] *Piunig* (Phoenix) (Beirut), 9 May 1925.
[19] Armenian Catholicosate of Cilicia Archives (ACCA), Antelias, Lebanon, File 22/1 Jebel Musa-Svedia 1920-1940, Fr. Apraham Der Kalusdian to Catholicos Sahag II Khabayan, 27 June 1925; Hovhannes Hajian, "Im Hushere" (My memoirs), unpublished MS, Hollywood, California, notebook 3, pp. 69-70; Tateos Babigian, "Husher. Tebker u Temker" (Memoirs: Events and profiles), unpublished MS, Armenian Genocide Museum-Institute, Dzidzernagapert, Armenia, pp. 115-117, 144.
[20] ACCA, File 22/1, A. Der Kalusdian to Sahag II, 27 June 1925.
[21] Setrag Haygazian, "Setrag Haygaziani Husherits" (From the memoirs of Setrag Haygazian), unpublished MS, Musa Ler Monument-Museum, Musa Ler Town, Armenia, notebook I, n.p.
[22] ACCA, File 22/1, A. Der Kalusdian to Sahag II, 12 October 1926.
[23] *Husaper*, 29 December 1927; *Aztag*, 21 January 1928.
[24] Isabelle Mavian, "La Communauté Arménienne de la Région de Kessab a l'Epoque du Mandat Français sur la Syrie (1918-1940)," mémoire de mâitrise, Paris I-Sorbonne, 1993-1994, pp. 75-76; Jacquot, *Antioche*, III, pp. 473-474, 505, 508-510; *Aztag*, 21 January 1928, 16 July 1932.
[25] Antranig Urfalian, *Geanki me Hedkerov* (On the trails of a life), Palm Springs, CA: Haig's Printing 1990?, p. 11.
[26] Interview with Lusaper Makhulian Jambazian, 24 November 1988, Thousand Oaks, California.
[27] Interview with Hovhannes Hajian, 22 March 1989, Hollywood, California.
[28] Interview with Tateos Bakkalian, 4 August 1994, Anjar, Lebanon.
[29] Jacquot, *Antioche*, II, p. 211.
[30] Dr. Hagop D. Yacoubian, letter to the author, received 18 November 1997.
[31] Sahag Balekjian, "Bitiasi Hayerene" (The Armenian dialect of Bitias), *Baykar Nor Darvo Patsarig* (New Year's Special Edition of *Baykar*), Boston: Baykar Press, 1958, p. 190.
[32] For various aspects of and reactions to Werfel's novel, see Edward Minasian, *Musa Dagh: A Chronicle of the Armenian Genocide Factor in the Subsequent Suppression, by the Intervention of the United States Government, of the Movie Based on Franz Werfel's The Forty Days of Musa Dagh*, Nashville, Tennessee: Cold Tree Press 2007; Vahram L.

Shemmassian, "Literature, Film, and Genocide Denial: The Case of Franz Werfel's *The Forty Days of Musa Dagh*," in Barlow Der Mugerdechian, ed., *Between Paris and Fresno: Studies in Honor of Dickran Kouymjian*, Costa Mesa, California: Mazda Publications 2007, pp. 549-571; Yair Auron, *The Banality of Indifference: Zionism & the Armenian Genocide*, New Brunswick, USA, and London, UK: Transaction Publishers, 2000, pp. 293-311; Rachel Kirby, *The Culturally Complex Individual: Franz Werfel's Reflections on Minority Identity and Historical Depiction in* The Forty Days of Musa Dagh, London: Associated University Presses 1999, pp. 150-180.

[33] *Aztag*, 12 July 1934.

[34] Ibid., 12 July 1933, 25 July 1936.

[35] Dr. Yacoubian, letter, received 18 November 1997.

[36] *Aztag*, 7 June 1932, 2 August 1933.

[37] Ibid., 8 June 1935. For the waters of Bitias, see *Yeprad*, 28 August 1934.

[38] *Aztag*, 11 July 1933.

[39] Paul Jacquot, *L'état des Alaouties. Terre d'Art, de Souvenirs et de Mistere. Guide*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1929, pp. 198-201; idem, *Antioche*, III, pp. 469, 510; Leonard Woolley, "Excavations near Antioch in 1936," *The Antiquaries Journal* XVII:1, January, 1939, pp. 1-15.

[40] *Syria. Revue d'Art Oriental et d'Archéologie* V: Quatrième fascicule (1924): 385; *Piunig*, 18 October 1924; *Husaper*, 11 November 1924.

[41] *Syria* IX: Deuxième fascicule (1928): 169.

[42] Ibid, XV: Premiere fascicule (1934): 104; *Yeprad*, 14 August 1929. Fr. Mécérian's monograph is titled *Expédition Archéologique dans l'Antiochène Occidentale*, Beirut: Imprimerie Catholique 1964.

[43] Sarkis Guzelian, private papers, Hollywood, California, agreement (in Arabic) signed by W. A. Campbell and Sarkis Geuzelian (Guzelian), 19 July 1937.

[44] Jacquot, *Antioche*, I, pp. 17-18.

[45] Sawwaf, p. 46.

[46] *Aztag*, 8 June 1935.

[47] Alis Sutjian Araradian, *Mdorumner Hin u Nor Ashkharhen* (Contemplations on the old and new world), Los Angeles: Sarko Press 1993, p. 168; Dr. Hrayr. A. Kabakian, "Hrachige [Dasnabedian]" *Asbarez* (Arena), Glendale, California, 2 April 1997, p. 6; idem, letter to the author, January 2008 (received 4 February); Rozvart Siserian, "'Yerneg Ayn Orerun.' Husher Musa Leran Haygagan Geanken (Blessed be the good old days": Memories from Armenian life in Musa Dagh), *Asbarez*, 28 August 2007, pp. 6, 13; interview with Gaydzag Khachadurian, 4 October 2001, Encino, California.

[48] Suren Papakhian, *Daronashunch Abrumner* (Sentiments of the Daron spirit), Los Angeles: Nor Geank Publications 1987, p. 121.

[49] Serop Sherbetjian, "*Port Sayiden Veratarts 1919in, Ange Minchev 1939e*" (Return from Port Said in 1919, until 1939), unpublished MS, North Hollywood, California, pp. 47-48.

[50] Sahag Antreasian, *Darakirn u Hayrenike Tem Timats* (The expatriate and the fatherland face-to-face), Pasadena, California: Araks Press 1995, p. 132; Jebejian, p. 167; *Aztag*, 14 September 1929, 14 August 1936.

[51] Armenian Relief Society Archives, Boston (now in Watertown), File *ARS, SOKH, Syria, Beginning-1929 [-1936]*, S. Selian and Toros Basmajian on behalf of the Syrian

Armenian Relief Cross to the Armenian Red Cross Central Committee in Boston, 6 November 1931; Araradian, p. 47; Babigian, pp. 26, 177-178; *Aztag*, 28 February 1935.

[52] Sherbetjian, pp. 46-47.

[53] For estimates of vacationers in Bitias during various seasons, see *Aztag*, 11 September 1929, 27 January 1930, 27 June 1936, 11 August 1938; *Husaper*, 30 May 1932, 30 July 1935.

[54] Araradian, pp. 165-167.

[55] *Yeprad*, 29 December 1928. See also the issues of 27 July 1929 and 14 August 1929.

[56] Babigian, pp. 208-211.

[57] *Aztag*, 28 and 29 August 1937.

[58] Ibid., 10 August 1933.

[59] Dr. Yacoubian, letter.

[60] Interview with Movses Makhulian, 10 August 1977, Anjar, Lebanon.

[61] *Aztag*, 7 June-3 September 1932.

[62] Interview with Margos Iprajian, 20 August 2001, Anjar, Lebanon. For a banquet at Hotel Aharon given in honor of an official French delegation visiting Bitias, see *Husaper*, 27 July 1935.

[63] Serop Keoseian, letter to the author, 22 May 1994; *Aztag*, 1 August 1935.

[64] Keoseian, letter.

[65] Jaquot, *Antioche*, III, pp. 509-510.

[66] Interview with Arakel Izanian, 28 December 1991, Sunland, California; interview with Movses Karkazian, 13 August 1988, Fresno, California.

[67] Rev. Aram Hadidian, letter to the author, 26 May 1977; interview with Khachadurian.

[68] Interview with Movses Sarkis Sherbetjian ("Khashdagints") and Lusaper Makhulian-Jambazian, 23 November 1988, Thousand Oaks, California.

[69] *Yeprad*, 15 July 1931.

[70] Interview with Sherbetjian and Jambazian; interview with Karkazian.

[71] *Husaper*, 27 December 1934.

[72] Ibid.; interview with Sherbetjian and Jambazian; interview with Karkazian.

[73] Interview with Levon Shemmassian, 12 July 2001, Anjar, Lebanon.

[74] A comparison of hundreds of photographs from my private collection reveals differences in attires between the Bitias inhabitants and those in the rest of Musa Dagh. As for manners and communication styles, those are my personal observations of and comments by others on Bitias natives living in Anjar.

[75] *Husaper*, 27 December 1934; interview with Sherbetjian and Jambazian; interview with Karkazian. The central telephone was eventually relocated to the home of Kevork Sherbetjian ("Aziz").

[76] *Aztag*, 10 August 1933; interview with Khachadurian; Dr. Kabakian, letter.

[77] Dr. Kabakian, letter.

[78] Ibid.; Dr. Yacoubian, letter; interview with Robert Igarian, Sima Sherbetjian, and Movses Sherbetjian, 27 March 1989, Los Angeles; *Husaper*, 30 July 1935, 15 January 1936.

[79] Dr. Yacoubian, letter.

[80] Ibid.

[81] Dr. Kabakian, "Hrachige [Dasnabedian]," p. 6; interview with Khachadurian.

[82] Dr. Yacoubian, letter.

[83] Ibid.

[84] Jebejian, p. 167.
[85] *Hayrenik* [Fatherland] (Boston), 19 June 1931.
[86] *Aztag*, 10 August 1933. For the lyrics and notes of this folksong, see Verjine Svazlyan, *Musa Ler* [Musa Dagh] (Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences, 1984), pp. 118-124, 134.
[87] Toros Toranian, *Agnarg Suriahay Taderagan Badmutian yev Terasan Parsegh Apoviani Hushere* (A glance at the history of the Syrian Armenian theater and the memoirs of actor Parsegh Apovian), Beirut: Sevan Press 1973, p. 115. Apparently, Apovian had visited Musa Dagh previously as well. See *Husaper*, 2 June 1927.
[88] Shushanig Chaparian Papakhian, letter to the author, 15 August 1989.
[89] Ibid.; *Piunig*, 7 May 1924; M. M. Keoroghluian, "Bitiastan khaberler" [News from Bitias], *Nor Avedaper* (New herald), 2: 10 (26 May 1929): 367; *Ararad* (Beirut), 4 March 1938.
[90] For the celebration of the Holy Mother of God feast in Musa Dagh in general, consult Krikor Guzelian, *Musa Leran Azkakrutiune* (The ethnography of Musa Dagh), Yerevan: "Kidutiun" Publishing House of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia 2001, p. 260; Zora Iskenderian, "Doner u Donakhmputiunner" (Holidays and festivities), in Mardiros Kushakjian and Boghos Madurian, eds., *Hushamadian Musa Leran* (Memorial book of Musa Dagh), Beirut: Atlas Press 1970, pp. 181-182; Balekjian, p. 191; Harutiun Der-Balian, "Hamerk Aleksandreti mech. Ech me Im Husheres" (Concert in Alexandretta: A page from my memoirs), *Nor Geank* (New life), Glendale, California, 26 February 1998, p. 19. For Musa Dagh folk dances, consult N. K. Tahmizian, *Yerajeshdutiune Haygagan Giligiayum* (Music in Armenian Cilicia), Yerevan: ASSR "Kidelik" Association 1989, pp. 7-8; Mardiros Kushakjian, "Joghovrtayin Yerkn u Bare Musa Leran mech" (The folk song and dance in Musa Dagh), in Kushakjian and Madurian, *Hushamadian*, pp. 221-227; Armen Mantagunian, *Musa Leran Bareghanagner* (Folk dance music of Musa Dagh], compact disc produced by the Musa Ler Association of San Francisco, California, 2005.
[91] Sherbetjian, p. 51.
[92] *Husaper*, 4 October 1924, 29 November 1927; *Aztag*, 15 and 17 October 1924; Suren Papakhian, "Jebel Musa-Musa Dagh", *Hayrenik*, 14 September 1955, p. 2; Hovhannes Bajakian, *Kiughagan Badgerner* (Village scenes) (Beirut: n. p., 2002), pp. 185-187.
[93] *Aztag*, 24, 28, 29 September 1932, 13 October 1932. For issues pertaining to the monument since its conception, see idem., 16 November 1929, 2 August 1933; *Husaper*, 16 September 1924; *Piunig*, 24 September 1924; *Yeprad*, 5 September 1931; Sherbetjian, p. 50-51.
[94] Interview with Misak Bllutian, 12 June 1989, Hollywood, California.
[95] Interview with Sarkis Asadur Kasamanian and Sarkis Serop Guzelian, 28 January 1989, Hollywood, California.
[96] Boghos Madurian, "Hayreni Gdurin dag" (Under the roof of the fatherland), in Kushakjian and Madurian, *Hushamadian*, p. 463; interview with Antranig Kerekian, 9 June 1989, Van Nuys, California.
[97] Ibid.
[98] Interview with Sherbetjian and Jambazian; interview with Karkazian.
[99] For Yoghunoluk, interview with Hajian; for Kabusiye, interview with Kasamanian and Guzelian.

[100] Madurian, p. 463
[101] Interview with Sherbetjian and Jambazian; interview with Karkazian.
[102] For John Barker's association with Musa Dagh, see Vahram Leon Shemmassian, "The Armenian Villagers of Musa Dagh: A Historical-Ethnographic Study, 1840-1915," Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1996, pp. 37-41.
[103] Interview with Movses Filian, 12 September 1977, San Francisco, California; Dr. Yacoubian, letter.
[104] "Varbed Lusangarich me" (A master photographer), in Teotig, ed., *Amenun Daretsuytse 1928* (Everyone's almanac 1928), 22nd year, Paris: Masis Press 1928, pp. 549-550. Derunian's pictures in my private collection are published as postcards and depict Alexandretta, Soghukoluk, Beylan, Kirik Khan, Antioch, and Yoghunoluk in Musa Dagh.
[105] See *Aztag*, 24, 28, 29 September 1932.
[106] Interview with Tateos Bakkalian, 14 August 1977, Anjar, Lebanon.
[107] Interview with Shemmassian.
[108] Interview with Sherbetjian and Jambazian.
[109] *Aztag*, 18 June 1938.
[110] Ibid., 17 July 1938, 11 and 26 August 1938; *Yeprad*, 7 August 1938.
[111] *Zartonk* [Awakening] (Beirut), 16 August 1938.
[112] *Aztag*, 26 August 1938.

ՀԱՑԿԱԿԱՆ ՄՈՒՍԱ ԼԵՌԸ 1920-30ԱԿԱՆՆԵՐՈՒՆ ԻԲՐԵՒ ԱՄԱՌԱՆՁՆ ԱԼԵՔՍԱՆՏՐԷԹԻ ՍԱՆՃԱՔԻՆ
(Ամփոփում)

ՎԱՀՐԱՄ ՇԵՄՄԱՍԵԱՆ

Հիմնուելով յուշագրութիւններու, անձամբ կատարուած հարցազրոյցներու, արխիւային նիւթերու, մամուլի մէջ լոյս տեսած լրատուութիւններու եւ գրօսաշրջական բնոյթի գրքերու վրայ, Շեմմասեան կը վերականգնէ Ալեքսանդրէթի Սանճաքի Մուսա Լեռան ամառանոցային պատկերը՝ 1920-30ականներուն։

Ըստ հեղինակին, տեղի հայ բնակչութեան չորս հիմնական բնակավայրերէն (Ծովափնեայ Ալեքսանդրէթ քաղաքը իր շրջակայքով, Քրըքխանն ու Բիհանիէն, Մուսա Լեռն ու Անտիոք քաղաքը եւ Քեասպն ու շրջակայքը) ամառանոցային բնոյթի զարգացում ապրեցան Ալեքսանդրէթ քաղաքի շրջակայքն ու Մուսա Լեռը։ Անդին, Քրըքխանն ու Բիհանիէն չունեցան նման բախտաւորութիւն, մինչ Քեասպ ամառանոցային զարգացում ապրեցաւ 1939էն ետք։

Հեղինակը անդրադառնալէ ետք Ալեքսանդրէթի շրջակայքի հայկական ամառանոցային վայրերուն՝ Նարկիզիլիքին, Աթըքին, Պէյլանին ու Սողուքօլուքին, կը ծանրանայ Մուսա Լեռան եւ մասնաւորաբար՝ Պիթիասին ամառանոցային առաւելութիւններուն վրայ։ Շեմմասեան կը հաւատայ, որ շրջանը ունէր նաեւ այլ՝ պատմական հրապոյր մը։ Մուսա Լեռը, ուր տեղի ունեցած էր նոյնանուն հերոսամարտը, չէր պտնուեր թրքական գերիշխանութեան տակ։

Հեղինակը կարելի մանրամասնութեամբ կը պատկերէ Պիթիասի ամառանոցային վերելքը, կ՝անդրադառնայ ճանապարհաշինութեան, երկրագործութեան բարիքներուն, կը նկարագրէ այնոր ամառանոցային կեանքն ու պայմանները, մօտակայ պտոյտի եւ զբօսանքու վայրերը, աղբիւրները, մասնակարարուող կենցաղային դիւրութիւնները, պանդոկները, կեցութեան այլ հնարաւորութիւնները, ժամանցի վայրերը, գեղարուեստական երեկոները, եւն.։ Շեմմասեան կը հաւատայ որ մեծ թիւով հայ եւ օտար ամառագնացներ կու գային Հալէպէն, Պէյրութէն, Եգիպտոսէն, Սուտանէն, Իրաքէն։

Պիթիասի եւ անմիջական շրջակայքի այս ամառանոցային եռուն կեանքը իր կտրուկ աւարտը ունեցաւ, սակայն 1939ին, երբ Ֆրանսական Հոգատար Իշխանութիւնները շրջանը (բացի Քեասպի գօտիէն) կցեցին Թուրքիոյ։

ՀԱՅԻ ՈՒ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՊԱՏՄԱՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄԸ ԿՈՍՏԱՆ ՋԱՐԵԱՆԻ ՕՐԱԳՐԵՐՈՒՄ

ՆԱՐԻՆԷ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ
Sinner_arm@mail.ru

Կոստան Զարեանի օրագրերում աշխարհագրական ամենափոքր միաւորը քաղաքն է, ինչը մենք քննել ենք Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի համարում[1]: Դիտարկման անհամեմատ աւելի մեծ տիրոյթ են կազմում երկրները: Այստեղ գործում են մեկնաբանման գարեանական նոյն սկզբունքն ու մեթոդը, այն է՝ երկրներն ու ազգերը, ինչպէս քաղաքների պարագայում է, դասակարգւում են որպէս մշակոյթի ու քաղաքակրթութեան սկիզբը կրող հաւաքականութիւններ:

Զարեանի օրագրերին բնորոշ են ազգագրական ու աշխարհագրական լայն ընդգրկումներ: Միայն կը լինէր դրանք վերագրել հեղինակի աստանդական կեանքին կամ այլ հանգամանքների: Ճիշտ հակառակը: Զարեանը, իրրեւ խորունկ արուեստագէտ, սահմաններ չի ճանաչում ո՛չ արուեստում, ո՛չ իրական աշխարհում եւ ո՛չ էլ տիեզերքում: Նրա համար առհասարակ սահմաններ գոյութիւն չունեն, ինչպէս գոյութիւն չունեն մշակոյթի համաչխարհային դէմքեր հանդիսացող Լէոնարդօ դա Վինչիի, Դանթէի, Գէօթէի, Հոմերոսի ու Նարեկացու համար: Նրանք, ինչպէս եւ Զարեանը, «աշխարհաքաղաքացի» են, ուստի զերծ են կապանքներից, պայմանականութիւններից: Ազգագրական ու աշխարհագրական ընդգրկումները, սակայն, ընդհանուր միտում են յայտնաբերում օրագրերում՝ գտնել, մատնանշել այն իւրայատուկը, որ բնորոշ է միայն տուեալ երկրին, ցուցադրել այն ոգին ու մտայնութիւնը, որով եւ որի շնորհիւ չարունակում է ապրել տուեալ էթնիկ հանրոյթը կամ ազգը՝ լինի աւանդոյթ, մշակոյթ, լեզու, կրօն թէ այդ ամէնի միասնութիւնը: Ահա թէ ինչու իւրաքանչիւր երկիր Զարեանի համար մի առանձին գեղարուեստական «պոէմ» է՝ գունագեղ ու կատարեալ, որ իր ուրոյն դրոշմն է դնում անհատի, նրա ինքնագիտակցութեան, ազգային ինքնութեան, երեւակայութեան ու ստեղծագործական հոգեվիճակի վրայ՝ իրրեւ երկնային պարգեւ «Ամէն մի վայր, ուր ապրում ենք, մեր ինքնագիտակցութեան նոր թեւեր է տալիս: Անհատը հարստանում է բլրի, լեռան, դաշտի, ծովի ծածուկ առաքինութիւններով կամ, խրտնած ձիի

նման երկու ոտքի վրայ կանգ է առնում, ինքնապաշտպանութեան համար: Եսը հիւսւում է լոյսերի ճառագայթման ակռաների տակ...»[2]: *Եւ, այնուամենայնիւ, Չարեանի համար կայ մի բացառութիւն՝ չնայած իր անկատարութեանը: Դա Հայաստանի՝ տակաւին անաւարտ դիցավէպն է, չբացայայտուած հայ ոգու եւ ինքնութեան խորհուրդը, պատմափիլիսոփայական հայեցակարգը:*

Հայաստանը Չարեանի համար կեցութեան ձեւ է եւ սկզբունք, կենսագրութիւն է եւ ստեղծագործական կեանքի իւրօրինակ վաւերապատում, սեփական ինքնութեան բացայայտման միջոց եւ ուղի. «Ծոդ իմացուի,- *մի առիթով ասում է գրողը,*- որ մենք կրում ենք մեր մէջ մեր Հայաստանը, ինչպէս մի տիեզերք, ինչպէս մի ճակատագիր: Նա ցեղի հետ կապուած սկզբնասկիզբ այն ոգեղէնութիւնն է, որ գետեղուած է մեր էութեան ծալքերում եւ որով ներշնչւում է մեր ստեղծագործական թռիչքը»[3]:

Օրագրերում Հայաստանի պատմափիլիսոփայութեան գարեանական հայեցակարգը ստեղծում է մի ուրոյն համակարգ, որ մակածւում է ազգային հանճարի եւ ոգու, ապա նաեւ բնութենապաշտական եւ պատմադիցաբանական հաւաքականութեան մեկնաբանման սեփական համակարգից, որը գրողը գետեղում է երեք հիմնական տիրոյթներում՝ երկիր (=մարմին), ազգ (=հոգի) եւ գաղափարաբանութիւն (=ինտելեկտ կամ ոգի): Դրանց ամբողջութեան իւրաքանչիւր էատարր իր հերթին առանձին ենթատիրոյթների հաւաքականութիւն է. երկիրը՝ իբրեւ բնակլիմայական, ֆիզիկաաշխարհագրական ամբողջութիւն, էթնոգենէզը կամ ազգի ծագումնաբանական հիմքը՝ ազգային հոգեբանութեան, կրօնական-բարոյաբանական ըմբռնումների, ժամանակի (պատմութեան) եւ էթնիկ ինքնագիտակցութեան ամբողջութիւն, իսկ ոգին կամ ազգային գաղափարաբանութիւնը, որ առաջին երկուսի հետեւանք է՝ լեզուի, մշակոյթի ու ազգային գոյափիլիսոփայութեան ամբողջութիւն: Ընդ որում, ազգային գոյութենականութիւնը անխուսափելիօրէն պայմանաւորուած է այս երեք էատարրերի ներդաշն միասնութեամբ: Այս երեք էատարրերից որեւէ մէկի բացակայութիւնը խախտում է ողջ համակարգը՝ յանգեցնելով քայքայման, կործանման:

Հայաստանի բնանկարը պարզաբանում է էթնոսի գոյափիլիսոփայութիւնը, որ անմիջապէս խտացուած է լերան՝ «տնտեսապէս անօգուտ» Արարատի սիմվոլում՝ իբրեւ բացարձակ գոյ, յարակայութեան ու աստուածային նախասկզբի խորհուրդ, քանզի ենթագիտակցական «յայտնատեսութեամբ» ընդունուել է, որ «իր հոգեկան աշխարհի հիմ-

քը միայն լերան հաստատուն կայունութիւնը կարող է ձեւաւորել, որ մրրիկը գլուխը պատռում է ժայռի դէմ, որ դարերը արեւի ետեւից վազող դժբախտ որսորդներ են, ... որ էականը լինելն է եւ ոչ լինելիութիւն ձեւացնելը»[4]: *Եւ Չարեանը, որպէս հմուտ պատմիչ, առասպելաստեղծում է հայրենի լեռնաշխարհի աշխարհագրութիւնն ու բանահիւսում նրա բնութիւնն ըստ տարուայ եղանակների՝ այդ կերպ ամբողջացնելով հայոց դիցավէպի տակաւին չգրուած էջերը...*

Հայկական լեռնաշխարհի մերկ ու կոշտ, «բիրտ» ու «խստադէմ», առաջին հայեացքից վանող բնութիւնը՝ լեռան, լճի ու աղքատիկ դաշտավայրի անմեկնելի ներդաշնակութեամբ, կախարդական երաժշտութեան ելեւէջների մի համանուագ է յուշում, որ հաղորդակից է դարձնում մահկանացուին տիեզերքի անանուն ու անվերծանելի գաղտնիքներին՝ կերտելով ոգի, կենսափիլիսոփայութիւն, ազգային հոգեբանութիւն, եւ, ի վերջոյ, պատմափիլիսոփայութիւն. «Ինչպէս Եգիպտոսը, Հրէաստանը, Յունաստանը եւ Էտրուսկների աշխարհը, Հայաստանը եւս ունի իր սրբազան աշխարհագրութիւնը, իւր ամէն մի շրջան հանդիսանում է իբրեւ խորհրդանշանը իր ոգու մտաւորատան եւ անդրերկրային վայրերի»[5]: *Եւ մինչ Թրակիայի լեռնային բարձունքներից յունական աստուածները իջնում են՝* «իրենց հետ բերելով բանաստեղծութեան, օրէնքների եւ սրբազան արուեստների գերագոյն ոիթմը»[6], *հայերն իրենց «առնական աստուածների հետ» բարձրանում են Արարատ, Արագած, Գեղամայ լեռները՝* «աշխարհիս ամենաանապատային, ամենամենակեաց եւ ամենաարեւային վայրերը»[7]: *Այստեղ են նրանք կերտել իրենց պատմութիւնը, ճանաչել աստուածների ոյժն ու կամքը, գայրոյթն ու սէրը, վերծանել ու հասկացել* «աստղերի գերագոյն կշռականութիւնը, տիեզերքի կառուցողական ոիթմը եւ անհունի ներուժ լինելիութիւնը»[8], *յօրինել հանճարեղ ստեղծագործութիւններ՝ հաստատելով պայքարի եւ ոգեղէն էութեան իրենց գերագոյն օրէնքը:*

Այստեղ՝ Հայաստանում, լեռն ամէն քայլափոխի խոյանում է վեր եւ փակում հորիզոնը, պարսպում ճանապարհը՝ այն տպաւորութիւնն ստեղծելով, թէ «պահուրտուք է խաղում»: Բայց եւ «կաղապարում», «սահմանափակում» է մարդկային ոգու թռիչքը, նեղացնում հայեացքը՝ երկնքից իջեցնելով երկիր, «պարտադրում նախապատրաստուած ձեւեր», զրկում մարդուն ազատութիւնից, դանդաղեցնում ու ծանրացնում նրա մտքի ընթացքը: Իսկ ահա դաշտանկարը, որ առաջին հայեացքից անբնական է թւում ամայի իր տեսքով ու աղքատիկ բուսականութեամբ, անակնկալի է բերում յայտնութեան տարերայնութեամբ, քան-

գի «քանդուած երազների եւ մեծադղորդ պոեմաների հետքեր է պահում իր կոտրտած եւ սլացիկ գծերի մէջ»[9]: *Դա հոլանդական դաշտանկարը չէ՝ մեղմ, խնամուած, համաչափ, գունային ներդաչն ու նրբին անցումներով կարգաւորուած: Դա վայրի, կարուկ ճեղքումների, կատաղի ու գոռ խոյացումների, վառ ու խռիւ գոյների՝ անհասկանալիօրէն համակիչ, տարերային մի խառնուրդ է, որ ադադակում է իր խաղաղ լռութեամբ՝ յուշելով, թէ* «կեանքը այնքան ներսն է, որ ամէն ինչ բարձրանում է եւ գագաթի վերածւում»[10]:

«Ամէն մի երկիր,- *խորհում է Զարեանը,*- ունի իր հիմնական գաղտնիքը, որ դժուար է, անկարելի է հասկանալ, բայց որի հետ պէտք է հաղորդակցութեան մէջ լինել»[11]: *Առաջին հերթին սա վերաբերում է Հայաստանին, որի գոյութեան առեղծուածը եթէ անկարելի է բացայայտել, ապա գոնէ հնարաւոր է ճանաչել: Իսկ այն ճանաչելի է առաջին հերթին իր աշխարհագրական դիրքով, սահմաններով, բնակլիմայական առանձնայատկութիւններով, ուր գոյաւորւում, ամբողջանում եւ գարգանում է մեր պատմութիւնը: Եթէ Սարդարապատը նման է Խորենացուն՝ առեղծուածային, առասպելական, այլաբանական ու «վառ», ապա Արարատեան դաշտը նման է Մեսրոպ Մաշտոցին՝ անձաւում առանձնացած, «մոմի պէս» լոյս արձակող: Այն իր ասկետիկ ջերմեռանդութեամբ, խոնարհ լուսաւորութեամբ ու փիլիսոփայական վեհութեամբ ստեղծել է ազգային անկրկնելի ոճը՝ սահմանելով* «մեր տաղերի երաժշտականութիւնը, մեր ճարտարապետութեան ոգեղէնացած կառուցուածքը, մեր կարպետների ժուժկալ գունաւորումը եւ մեր լեզուի շարժուն հնչականութիւնը»[12]: *Արարատեան դաշտավայրը, փիլիսոփայական իր կեցուածքով, փորձում է դաշնաւորել, միաձուլել լեռ եւ դաշտ՝ անյայտը, մրրրկաշունչը, բարձրն ու «լռութեան իմաստութիւնը»: Հեռուներում ձրգուող գունային ելեւէջների ընդգծուած ֆոնի վրայ առանձնանում է լոյսերի մէջ ողողուած Արարատեան դաշտը, ուր լոյսը ո՛չ «թափառող պատահականութիւն» է, ո՛չ «պայքար», այլ՝ «խաղաղօրէն սփռուած, բիւրեղեայ մի պարտէզի համայնատարած մի կայծկլտում: Դաշտ եւ լոյս՝ մի են: Երբ գիւղացին հերկում է հողը, նա իր բահի հարուածով դուրս է նետում նաեւ լոյսի մի կոյտ»[13]: Հայկական լեռնաշխարհի բարձրաւանդակին բազմած, գլուխը տիեզերական անհունի խորխորատները մխրճած՝ դաշտավայրը «մտածում է մի միտք», որ «մասն է անբմբռնելի, խորհրդաւոր, ուրիշ մի կեանքի»: Նա ականջ է դնում անհասանելի հնչիւնների, որ պատմում են աստուածաշնչեան խորին խորհուրդներ:*

Ահա թէ ինչու է Զարեհանն այն անուանում է «միջոց»՝ «կրօնական տեսիլքին հասնելու համար»[14]։

Անկրկնելի է Արարատեան դաշտը լուսաբացին՝ այնքա՛ն աստուածային եւ այնքա՛ն կատարեալ։ Ճեղքելով հորիզոնը՝ տիեզերքի նախակերտ լուութեան անսահմանութեան մէջ Արարատը վեհօրէն բարձրացնում է իր ալեհեր գագաթը, աչքերն ու բազուկները կարկառում արեւի՝ դեռեւս «դժգոյն բոցերի խարոյկին», ապա «... սիրում է իր բուրվառի արծաթ կրակը մինչեւ Արագած», իսկ Գեղամայ լեռները, «ոսկէ փողերը երկարած», ողջագուրում են ճերմակաթոյր ամպերին[15]։ *Ամէն բան անէացած, ներծուլուած է բոցավառուող դաշտանկարին՝ ապահովելով պահի միստիկ խորհուրդը։ Մանրօրէն արթնանալով քնից՝ դաշտավայրը վրձնում է օրուայ անկրկնելի, պարզ ու հովուերգական կտաւը։* «Քաղերը, գարնանային օդի քրքռումի մէջ, իրենց արթնացնող յոյզերն են քաքախում։ Շարքով կանգնած բարդիները, կարծես արմատների մատների վրայ բարձրացած, աւելի հեռուն եւ աւելի բարձրն են ուզում տեսնել։ Արագիլները, մտածկոտ նաւերի պէս, առագաստանման թեւերի վրայ, սահում են։ Թռչունները երգում են։ ...Գրեթէ անամպ երկինքը լուսաւորութեան մէջ սաւանացած է»[16]։ *Իսկ իրիկնամուտին, օրուայ վաստակից յոգնարբեկ, ամէն բան անշարժանում է, ձուլւում հորիզոնի կապոյտին, եւ թւում է՝ դաշտավայրը «կանգ առած ծով» է՝ անհուն, ներսոյզ, լռին, որ պարփակում է «կրօնական վեհութեան մի անբացատրելի չունչ»։ Ամէն բան գեղեցիկ է եւ* «մտածում է։ Մտածում է մի խոր եւ անբացատրելի միտք, որը կարծես մարդկային էութիւնից էլ դուրս է, վեր է, որը աւելի է քան պարզ լինելութիւն, միակողմանի կեանք, յոյզերի եւ զգացումների բարդ մի սիստէմ-նշան է, վերյիշում»[17]։ *Իսկ այս համատարած անդորրութեան մէջ անլսելի հնչիւններից հիւսուած մի համանուագ է ծօղանջում՝ աւետելու Արարատի վեհափառ մենութիւնը։ Այն տպաւորութիւնն է կազմւում, թէ ողջ դաշտավայրն ու հեռուներում ձգուող գիւղերը մասնակցում են «տարօրինակ մի պատարագի»... Այստեղ պիտի փնտռել հայկական լեռնաշխարհի ոճն ու էութիւնը, քանզի այստեղ է, ըստ Զարեհանի, ոխթմաւորւում տիեզերականի ու երկրայինի միաւորման բանաստեղծութիւնը։*

Մի առիթով Զարեհանն այն միտքն է յայտնել, թէ ծովի հետ ունեցած յարաբերութեամբ կարելի է բնութագրել ազգն ու նրա բնական երկիրը։ Եթէ հայ ազգը «կուլտուրապէս, ծովի եւ լերան երկու հակադիր սկզբունքների պայքարով» *է ապրել, ապա Հայաստանն այս իմաստով բացառիկ համադրութեան պատկեր է։* «Մեր երկրում, նաւարկելու համար

լեռ պէտք է բարձրանալ», *որովհետեւ* «մեր ծովերը երկնքի մօտ են»[18]: *Այստեղ է մեր գոյութենականութեան եւ պատմութեան հակասականութեան ողբերգութիւնը. մեր նախահայրերը իւրօրինակ լուծում են տուել անհրաժեշտութեանն ու իրականութեանը, երբ* «ծովերը եզերող լեռների վրայ կանգ են առել, խրխնջող ձիերի վրայ բազմած»: *Ահա թէ ինչու գրողի համար Սեւանը գրեթէ նոյնական է լեռանը՝* «խոր, ինքն իր մէջ քաշուած, խորհրդաւոր, լեռան նայուածքով»: *Պատճառն այն է, որ երկնքի այդ կտորն իջել է երկիր՝ լեռներով չրջապատուած, լեռների գագաթներին իջած ամպերի նման՝ հրելով «բոլոր հորիզոնները»:*

Ըստ Զարեանի, ինչպէս Արարատեան դաշտավայրը, այնպէս եւ Սեւանն ունի իր «խորհուրդների բանալին», որ միանգամից չի յայտնաբերուում, այլ մտքի եւ ճաշակի ճիգ ու կարողութիւն է պահանջում: Սեւանն էլ տարածւում է մեր աչքի առջեւ որպէս «անծայր մենակութիւն»՝ այն տպաւորութիւնն ստեղծելով, թէ հեռու-հեռուներից է եկել, տիեզերքի անյայտ խորքերից՝ իրական աշխարհի եւ անտեսանելի-անիրական աշխարհների միջեւ կապ ստեղծելու առաքելութեամբ: Չնայած առաջին հայեացքից աղքատիկ թուացող տեսքին՝ միեւնոյն ժամանակ «բացուած գրքի նման պարզ է եւ խոր, մենակ է եւ բարդ, դիւրըմբռնելի է եւ արտասովոր»: *Այստեղ իրենց հետքն են թողել բնութեան տարերքներն ու ազգային հանճարի՝ ձեւի մէջ անպաճոյճ, բովանդակութեան մէջ խորունկ ու կատարեալ խոյանքները: Այդ հոյակապ ու «թագաւորական» տեսարանին աւելանում է կապուտակ ջրի՝ արեւի բարկ ճառագայթների, քամու, հովի ու փոթորկի տեղապատյաններից կազմուող գունային թրթիռների անստգիւտ համանուագը՝ իր հերթին մասնակից դառնալով* «ամպերի կուտակումներին, անցնող հովերի եւ ցնցուող լոյսերի գունաւէտ քանդակումին»: *Սեւանը համատիեզերական տեսիլքի ու ազգային յայտնատեսութեան բանալին է, իսկ Սեւանայ կղզին, իր ընդգծուած ճգնակեաց կեցուածքով, «ներքին, ներուժ երաժշտութեամբ», պահպանում-ամփոփում է ազգային ոգու, ինքնութեան ու սարսուռների յուզավառ տենդն ու նուիրական յիշատակները:*

Ընդհանրացնելով Հայաստանի աշխարհագրութեան վերաբերեալ իր սահմանումը՝ գրողը դիտում է, թէ «Մեր երկիրը դաժան է եւ անողոք: Նրա ամեհի, ժայռոտ լեռները, նրա ողբերգական անապատները, նրա անհորիզոն, իր մէջը կծկուած, խստադէմ կեցուածքը, նրա ծանր լռութիւնը խածել են մեր սիրտը եւ ուղեղը, կասեցրել մեր թափը եւ ծանր կապարի տակ ճզմել մեր թռիչքը: ...Աշխարհից հեռու, ամայի այս բարձրաւանդակի վրայ՝ մենք բուք ենք հերկում եւ հեղեղ ցանում»[19]:

Իսկ որպէսզի ամբողջանայ իր պաշտելի երկրի կատարելութիւնը, Զարեանը բանահիւսում է Հայոց լեռնաշխարհում տարուայ եղանակների գեղարուեստական պատկերը, նրան վերագրելով ազգային բնաւորութեան յատկանիշներ: Գարնան խորհրդանիշը Զարեանի համար Նորքի ստորոտում ծաղկած նշենիներն են... Իսկ գարունը Հայաստան է ներխուժում անակնկալ ու միանգամից. «Եռացած լաւայի նման ամէն կողմից պոռթկում է: Նայիրեան աշխարհը մոգական շնչի տակ արթնանում է... Հայաստանը դառնում է հնչուն մի երգ»[20]: Արեւից ջերմացած աշխարհը միանգամից զարթնում է, հալոցքից ձիւնը վարարում, հեղեղւում, ապա ճամփայ է հարթում իր համար, սերմը չոնդալից պայթում է հողում, իսկ օդի մէջ տարածւում է խոնաւ մի բոյր՝ ծաղկած ծառերի, ձնծաղիկի ու մանուշակի նրբին հոտերով չաղախուած, եւ բնաշխարհը «գունաւոր հրդեհ» է յիշեցնում: Ամռանն արեւը խենթացնելու չափ դաժան է՝ բարկ ճառագայթների՝ միանգամից տեղացող գրոհի պատճառով, իսկ աշունը՝ երկարատեւ, մելամաղձիկ ու «մոգական»: Այստեղ թրթռուն լոյսը մեղմ ճեղքում է օդը եւ թափանցում կանաչկարմրադեղին-չագանակագոյն երանգների արանքից, իսկ երբ մեղմ լալիս է անձրեւը՝ մարգարտէ արցունքներ շաղ տալով հրաշէկ անտառներին, ոսկէ լեռներին ու «բոցանման վարսերով» Արարատեան դաշտին, քամին մե՛ղմ սուլում է իր «պսպղուն տերեւաթափի լեզգինկան»:

Ձմեռը Զարեանի մտապատկերում անողոք բռնակալի պէս է մրտնում Հայոց լեռնաշխարհ: Սառնաշունչ քամին խենթացած սուլում է, մատները ծխնելոյզների մէջ մտցնում, թռչում լեռների վրայով ու ձորերի միջով, ապա խուլ հեծեծանքի արձագանգներ արձակելով՝ հանգրուանում դաշտերում: Առատ տեղացող ձեան խոշոր փաթիլները, երբեմն ծանր-ծանր, երբեմն յուշիկ ու թեթեւ նազանքով, օրօրուելով՝ ձմռան հեքիաթն են հիւսում՝ Հայոց աշխարհն առնելով համատարած ճերմակի տակ: Փակւում են բոլոր ճանապարհները, եւ որոշ բնակավայրեր տարուայ կէսը մնում են շրջափակուած, աշխարհից մեկուսացած՝ շարունակելով ապրել նախահայրերի աւանդած սովորոյթով, ինքնամփոփ կենցաղով ու կեանքով: Եւ, այնուամենայնիւ, ձմեռը Զարեանի մտապատկերում նոյնանում է Մննդեան տօների հեքիաթին, երբ ողջ երկիրը, չնայած սաստիկ սառնամանիքին, համակւում է մեծ ջերմեռանդութեամբ ու վառ հաւատով...

Հայոց բնաշխարհի առասպելը Զարեանը խտացնում է հայր Ղեւոնդ Ալիշանի կերպարում: Ամէն օր ադամամուխին նրա հոգին թեւածում է Սուրբ Ղազարի չուրջը, մասնակցում առաւօտեան ժամերգութեանն ու

չարականների երգեցողութեանը, մոմ վառում, աղօթում, իսկ արեւածագից յետոյ լքում կղզին՝ չարժուելով դէպի երբեք չտեսած իր հայրենիքը։ Այստեղ նրա տեսիլքն առասպելական քահանայի տեսքով վերածւում է բանահիւսութեան, որ չուրթից չուրթ տարածւում է ողջ Հայաստանում, ապա կէսգիշերից յետոյ, երբ «Սուրբ Ղազարի բոլոր լոյսերը մարւում են եւ նոճիները, բարձր ուրուականների նման, ցցւում են միայնակ. երբ վանականները կողպում են իրենց դռները եւ մտնում անկողին... գրադարանի այն մասի պատուհանը, ուր պահուած են ձեռագրերը, վայրկենապէս բոցավառւում է եւ անմիջապէս մարւում», *վերադառնում է հայր Ալիշանը եւ չարունակում իր ընդհատած աշխատանքը*[21]։ *Հայի ազգային ոգու հանրագիտարանն էլ Աբովեանի Վէրք Հայաստանի պատմավէպն է, ուր խտացուած է հայոց պատմութեան նորօրեայ դիւցազներգութիւնն ու առասպելակերտումը*։ «Աբովեանը որ մեծ բանաստեղծ է, էպիկական վէպը կառուցել է հայ տան նման աղքատ, ոտքերը գետնի տակ մխրճած, ցեխով, քարով եւ թրիքով շինուած նիւթերով։ Բայց ներսը հրաբուխ է, իսկական դիւցազներգական թափ ու թռիչք»[22]։ *Ահա թէ որտեղից է սկիզբ առնում հայի երեւոյթը եւ որտեղ պիտի փնտռել նրա առասպելային պատմութեան, տեւականութեան ձգտող կենսագրութեան, ազգային ինքնագիտակցութեան ու հոգեկերտուածքի ակունքները։*

Եթէ, ըստ Հ. Թէնի[23]*, իւրաքանչիւր ժողովուրդ կրում է իր բնական երկրի ազդեցութիւնը՝ ձեւաւորելով իր ազգային գոյափիլիսոփայութիւնը, ապա, ըստ Թ. Բոքլի*[24]*, երկիրն էլ, իր հերթին, հետեւանք է սեփական պատմութիւնն արարչագործող էթնոսի գիտակցութեան։ Հայ ժողովրդի եւ Հայաստանի պարագայում անհրաժեշտ է յաւելել պատմութեան գործօնը, որ Չարեանը դիտարկում է «յանուն ազատութեան» պայքարի եւ մշակութային ամբողջացման ճիգերի համատեքստում՝ իրրեւ ազգային անհատականութեան՝ ինքնութեան հաստատում, ներկայի ու ապագայի կերտում։ Հայ ժողովրդի պատմութեան փիլիսոփայութեան իր ընկալումը, թէեւ հպանցիկ, գրողը սահմանում է՝ գուգահեռելով Ֆիխտէի*[25] *Ֆրանսիացիների ու գերմանացիների պատմութեանը տուած գնահատականը մէջբերելով*. «Ֆիխտէն գրել է. "Ֆրանսիացիները միայն պատմական ես-ով են օժտուած, մինչ գերմանացիները բնազանցականով"։ Հայ ժողովրդի ամբողջ ճիգը, բոլոր պայքարները ձգտել են իր բնազանցական ես-ին տալ պատմական ձեւաւորում։ Իր ես-ը արդարացնել պատմութիւնով»[26]։ *Ահա թէ ինչու հայ իրականութիւնը գրողը քննարկում է պատմութեան համատեքստում։ Ներկան*

անցեալի արդիւնք է, իսկ վաղը, ապագան կերտուում է ներկայում: Ուստի անհրաժեշտ է ճիշտ գնահատել անցեալը, տեսնել ու ճանաչել սխալները, որպէսզի ներկան գերծ մնայ դրանցից: Եթէ երկրի բնաշխարհը պարգում է դրօշքը՝ փիլիսոփայօրէն ընկալելի եւ կատարեալ, ապա իրականութիւնը հակադրօշքն է, որ ուղեկցւում է պատմութեան գուգահեռումներով, ինչու չէ՝ երբեմն էլ սեփական փորձի եւ անձնական ապրումների օրինակով: Պատմութեան պարադոքսը շարունակում է ապտակների իր թաւերախաղով ապշեցնել մեզ, իսկ մենք, արդարութեան յաղթանակի միամիտ հաւատով, դեռ անտեսում ենք չահերի բախման մարտավարութիւնը. «Ամերիկացի մեր պրոֆեսորները տաճկերէն են սովորում: Այնտեղ, ուր հողը արիւն է ծծած, ամերիկացիները ներկայ են, որովհետեւ արիւնոտ շրթերի տակ անշուշտ նաւթ կայ»[27]: Սա հայ իրականութեան եւ հայոց պատմութեան նորօրեայ «Ողբ»ն է, որի ենթատեքստը հետամուտ է ազգային ինքնագիտակցութեան վերագարթօնքի գերագոյն նպատակի իրականացմանը եւ որին «մօտենալ պարզ նայուածքով, անկարելի է»: Զարեանը գտնում է, որ հայ իրականութիւնը մշտապէս երկփեղկուած է եղել հակասական, ընդոծին գաղափարախօսութիւնների, իսկ հայ իմացականութիւնը՝ մարմնի եւ հոգու, նիւթի եւ հոգեւորի իրարամերժ ըմբռնումների միջեւ: Հայը պատմութիւնից դասեր չի առել, չի ըմբռնել եւ չի գնահատել սեփականը, հարազատը, չի կարողացել, չի ցանկացել պեղել-յայտնաբերել միաւորման ազգային ուղին, երբեւէ չի ձգտել ներդաշնակ կեանքի, չի դիմել սեփական յիշողութեանը, արեանն ու սրտին, մշտապէս խարուել է եւ համակերպուել, երբ դեկը ստանձնել են օտարի աչքերը, սիրտն ու միտքը «փոխառած» իմաստակները, իսկ վերածննդի ջահակիրներն այն յանձնել են Երագին...

Զարեանը հայ իրականութիւնը քննարանում է՝ դիտարկման ոլորտ ներառելով թէ՛ Սփիւռքը եւ թէ՛ Խորհրդային Հայաստանը: Սփիւռքեան իրականութիւնն այն տպաւորութիւնն է ստեղծում, թէ «կարծես ոչինչ չի փոխուել, այլ ամէն ինչ տեղափոխուել է միայն», իսկ հայրենիքի գոյացումը ոչ թէ «հոգեկան ուրոյն արժէքով օժտուած եւ տիեզերական կեանքի մէջ իր որոշ աշխարհագրացումը բերելու կոչուած մի ստեղծագործող ազգի բնակավայր, այլ ինչպէս շատ հող, մեծ տարածութիւն ու հարստութիւն ունեցող նիւթական պահանջ» է[28]: Իրականութեան եւ ներկայի գգացողութիւնն իր տեղը զիջել է «խարուսիկ ու կեղծ» երագներին. դպրոցը, մամուլը, կուսակցութիւնները ու այլ ազգային հաստատութիւններ «ազգային կամ կրթական գործերով զբաղուում են իրենց կեղտը ծածկելու», գուտ գաղափարական ուղղութիւնը

պահելու համար՝ իբրեւ «ընդհանուր սկզբունքների արտաքին քաղաքակրթական ձեւ եւ հասարակական անհրաժեշտութիւն», իսկ հոգեւոր խաւը դարեր շարունակ ազգային ինքնագիտակցութիւնը սահմանափակել է սքոլաստիկ ու դոգմատիկ կրօնահայեցութեամբ՝ տուրք տալով ձեւապաշտութեան եւ նոյնիսկ նիւթապաշտութեանը՝ բնաւ չմտահոգուելով «հայ մտքի կրօնափիլիսոփայական սահմանները... ընդլայնելու, խորացնելու» անհրաժեշտութեամբ: Մտաւորականութիւնն էլ, իր հերթին, օտարամոլ է, քաղքենիական իր հոգեբանութեամբ կեղծ հայրենասիրութիւն է ծախում՝ համօրէն քօղարկելով փառատենչութեան, նախանձի ու վաճառականի ստորակարգ բնագդները: Այս առումով միանգամայն հետաքրքրական են, թէեւ ոչ անկողմնակալ, «Համագգայինի»[29] հետ կապուած գաբեանական գրառումները, միանգամայն ուշագրաւ՝ գրողի կատարած դիտարկումներն ու հետեւութիւնները էթնոհոգեբանութեան տեսակէտից. «Այստեղի վաճառականները եւ նրանց ոտքերը լզող այդպէս կոչուած մտաւորականները երկու ֆրանսացի գրագէտներ բերած են, որոնցից մէկը հայի օգնութեամբ Նարեկացուց կտորներ թարգմանած է: Սրանք թէ՝ mi pakhali[30]: Ահագին ծախսեր են անում, միասին լուսանկարւում, թերթերում հրատարակում եւ այլն, իսկ ի՞նչ պիտի լինէր, եթէ Նարեկացին ինքը ողջ լինէր. այդ սրիկաները աւօթի պիտի թողնէին նրան եւ պիտի աշխատէին նրա շուրջը լռութիւն ստեղծել, որպէսզի նրա մեծութիւնը շուք չգցի իրենց վրայ»[31]:

Տարագիր գրողն առաւել ընդգծուած է գգում իր միայնութիւնը, մերժուածութիւնը՝ առաւել եւս, երբ լռութեան է մատնւում կամ չրջանցւում են նրա վաստակն ու անունը: Այլեւս հասկանալի է, թէ ինչու հայութեան հետ իր չփումը նա գրեթէ նուազագոյնի է հասցնում՝ շարունակելով ապրել ու ստեղծագործել բոլորովին մի այլ եւ միանգամայն ինքնաբաւ աշխարհում. «Այլեւս ոչ մի հայ բերք չեմ տեսնում, եւ հայերը թաղուած են հեռաւոր մշուշում... Միակ իրականութիւնը իմ յղացումս է՝ աշխարհի աշխարհում»[32]:

Զարեանի դիտարկմամբ Սփիւռքը մերժում է «համայնավարական» Հայաստանը, իսկ վերջինս էլ՝ «բուրժուա» մտայնութեամբ տոգորուած սփիւռքահայութեանը: Եթէ գաղթօջախներում հայն ուծացման վտանգի առջեւ է կանգնած լեզուի, հայրենիքի, յիշողութեան կորստեան պատճառով, ապա Խորհրդային Հայաստանում «եղբայրութեան» եւ ինտերնացիոնալիզմի գաղափարախօսութիւնը ինքնաոչնչացման է տանում ողջ ժողովրդին: Ժխտման, իւրացումի, համահարթման ու պիտակաւորման մեքենայորեր մոռացութեան է մատնում ազգային

ցանկացած դրսեւորում՝ ազգային գիտակցութիւն եւ հոգերանութիւն, պատմութիւն, արժէքներ: Գաղափարախօսութեան մոլեռանդ ջատագովութիւնը պարտադրում է գրականութեանը, գիտութեանը, արուեստին՝ սահմանելով իր ձեւն ու բովանդակութիւնը, սահմանափակելով արուեստագէտի եւ մտածողի ազատութիւնը: «Մտաւորականութիւնը», աղճատուած դիմախաղով, այլափոխել է իր դէմքը, աղճատել էութիւնը եւ պատրաստ է վաճառել նոյնիսկ հոգին: Կարող ուժերը կա՛մ յարմարւում են՝ պահպանելով չէզոքութիւնը եւ խօսելով ենթատեքստում, կա՛մ երթարկւում են պարտադրուած օրէնքներին եւ կորցնում մտքի ու զգացմունքի անկեղծութիւնը: Ջկայ մի լուսաւոր կէտ, խաղաղ մի հանգրուան, որին հնարաւոր լինի փարուել կամ որից հնարաւոր լինի կառչել: Գոյելու, ապրելու կենսաբանական բնազդը կանգ չի առնում եւ խորականութիւն չի դնում միջոցների միջեւ՝ ձեռք բերելով ու ցուցադրելով հոգերանական բոլորովին նոր մի երանգ՝ անծանօթ ու զազրելի: Դա «որրի», խեղճի հոգերանութիւնն է, որ գրողի համար միանգամայն մերժելի է ու պախարակելի, բայց միաժամանակ հասկանալի է, ուրեմն՝ ներելի. «Քարուբա՞նդ իմ հայրենիք, կոպիտ, անտաշ, սրինկայացած իմ հայրենիք»[33]... Այս իմաստով յատկանշական է «Նաւատոմար Թիւ 20» խորագիրը կրող օրագրութիւնը[34], ուր հայ իրականութիւնը գրողը գուգահեռում է Բաքուի փողոցներից մէկում դեռ մանկութեան տարիներից յիշողութեան մէջ դրոշմուած մի միջադէպի հետ, երբ խենթերի նմանուող ամբոխը «Մեշեդիի՞ թէ Ալիի անմիջական» ժառանգորդները պահանջում էին իրենց բաժին հարստութիւնը, քանի որ իրենց համարում էին «առաքեալի մաքրամաքուր արիւն»ը կրողներ[35]: Հայի հոգեբանութեան մէջ արմատացած պահպանողականութիւնը, մանրախնդրութիւնը, երկրորդականը գլխաւորից տարբերակել չկարողանալու եւ առաջինին նախապատուութիւն տալու, չգիջելու եւ սեփական տեսակէտը պնդելու յամառութիւնը, Զարեանի կարծիքով, ծայրայեղութեան է հասնում իր բոլոր դրսեւորումներով, բոլո՛ր բնագաւառներում՝ մանաւանդ եթէ խոչընդոտում է ազգային միասնականութեան եւ իդէալին հասնելու ճիգերը: Ու դա ոչ թէ այն պատճառով, որ փորձում է պահպանել ազգայինի փշրուած բեկորները, այլ որովհետեւ այդպէս է սովոր եւ այդպէս է պահանջում նրա փոքրիկ եսի չնչին մղումը...:

Ահա թէ ինչու գրողի մտապատկերում այդ իրականութիւնը նմանւում է դժոխքի, որը նա այլաբանում է Միքելանջելոյի համանուն որմնանկարից առացած տպաւորութեամբ: Դժոխքի նախատիպն, ըստ Զարեանի, Միքելանջելօն փոխառել է Պղատոնից, իսկ վերջինս՝ Հայաստա-

նից։ Տարիներ անց վերջնականապէս Հայաստանում հաստատուելուց յետոյ էլ գրողը համոզւում է իր տեսակէտի ճշմարտացիութեամբ՝ անմիջականօրէն զուգորդելով այն անձնական ապրումներով։ Այդ են վկայում 1964ի օրագրային գրառումները, որոնք առաջին հայեացքից թէեւ խիստ անձնականացուած են երեւում, սակայն ենթատեքստում ընդհանրական են եւ առաւել քան խօսուն[38]։ Ապա Զարեանը այլաբանում է նաեւ Դանթէի, Չելինիի կենսագրական օրինակներով. ««Գտայ,- ասում է Դանտէն կանդիտի Պալային ուղղուած նամակում,- իմ դժոխքի օրինակը այս երկրում, ուր ապրում ենք»[37]։ «Գիշերները անկողնում կարդում եմ Բենվենուտու Չելինիի յիշողութիւնները, որ մասամբ արտացոլում են Վերածննդեան շրջանի կեանքը Իտալիայում։ Դաւասիրութեան, ծածկահնարքների եւ դաւաճանութիւնների ինչպիսի խառնուրդ... Եւ սակայն, ինչքան մօտ եւ ինչքան նման»[38]։

Գրողի քննադատութիւնը, իրականութեան խարազանումը ոչ թէ հայրենիքի մերժման կամ արհամարհանքի հայեացք է, այլ ջերմ սիրոյ, այն կատարելութեան բարձունքներում տեսնելու լուսաւոր հաւատ։ Այդ է պատճառը նաեւ, որ գրողն իր գրառումներում մշտապէս զուգահեռներ է անցկացնում հայի եւ այլ ազգութիւնների, Հայաստանի ու այն երկրների միջեւ, ուր ժամանակաւոր բնակութիւն է հաստատում։ Պատահական չէ, որ օրագրութիւններից շատերը վերնագրուած են որեւէ երկրի, քաղաքի, աշխարհագրական միաւորի անունով՝ «Հոլանդական Տպաւորութիւններ», «Հոլանդական Ցուշատետրից», «Հռոմէական Ցուշատետրը», «Ասիզի», «Արարատեան Դաշտում»[39] եւն։ Այսպէս Հայաստանը հակադրւում է Հոլանդիային, հայկական քաղաքակրթութիւնը նոյնացւում միջերկրական քաղաքակրթութեանն իր «ոգու բարձրութիւններով», հայն էլ զուգահեռւում յոյնին, հոլանդացուն, իտալացուն, ռուսին։

Հային բաղդատելով յոյնի հետ, Զարեանը գտնում է, որ ի տարբերութիւն մեզ՝ յոյնը, անգամ օտարութեան մէջ, մշտապէս մտահոգուած է սեփական երկրի ապագայ հեռանկարով՝ իր հոգում մշտապէս վառ պահելով հայրենիքի գգացողութիւնը, ուր կեանքը հաւասարակշռւում է ամէն քայլափոխի վեր խոյացող հնագոյն մշակոյթի գլուխգործոցներով, ուր դեռ կենդանի են հին աստուածները, հերոսներն ու ոգիները՝ «իբրեւ բնական մթնոլորտի անմիջական արտայայտութիւն», ուր «փիթագորեան թուաշարները չափում են աստղերի պարը եւ պղատոնեան իդէաները ներդաշնակում են տարածութիւն եւ ժամանակ...»[40]։ Այսօր էլ նա չի դադարում լինել Հելլադայի արժանի հետնոր-

դը, որովհետեւ նախնիներից ժառանգել է կեանքի, աշխարհի ու տիեզերքի արարման ուրոյն կրօնափիլիսոփայութիւն եւ ազգային գոյափիլիսոփայութեան հայեցակարգ. «Փիլիսոփան մերժել է պարապը տեսնել, աստուածները միշտ էլ աւելի կենդանի եղած են, քան մարդիկ: Նրանց գերմարդկային բնոյթը ո՛չ խորհուրդ էր եւ ոչ գաղտնիք, այլ անդրերկրեայ իրականութեան մէջ դէպքեր ստեղծող եւ պատմութիւն կերտող ստեղծագործ ոյժ, յատուկ իմացականութիւն, լոգոս»[41]: *Հոյանդացին հայից առանձնանում եւ տարբերւում է երկրաշինութեան հզօր կամքով, կանոնաւոր աշխատանքով ու տոկուն յամառութեամբ*. «Ժմշակուած տարածութիւն չկայ: Ամբողջ այս երկիրը մարդկային յարատեւ աշխատութեան, տոկունութեան, կամքի արդիւնքն է: Ոչ մի աւելորդ ժեստ, ոչ մի խօսք, որ գնդակի նման իր նպատակին չպիտի հասնի: Դիտում եմ ժամերով եւ բաղդատում: Մեր դաշտերի խոպան հեռանկարները գալիս են ու կանգ առնում օտար այդ հորիզոնների ծայրին: Սարդարապատը քարացած ծովի նման ճնշում է հոգիս: Քանի՜-քանի՜ ճառեր, թերթեր, վայնասուն՝ երկու մղոն ճահիճ չորացնելու համար... Իսկ այստեղ՝ պաղարիւն ամէնօրեայ պայքարը ծովի դէմ, սիստեմատիկ եւ բեղմնաւոր,... անշշուկ մարտնչումը բնութեան բոլոր ուժերի դէմ»[42]:

Միանգամայն ուշագրաւ են Իտալիայի եւ իտալացու մասին գաբեանական դիտարկումները: Երկիրը գերազանցապէս ներկայանում է իրրեւ մտայնութիւն՝ համաչխարհային քաղաքակրթութեան պատմութեան իւրօրինակ խտացում, որ կրում է իւրաքանչիւր իտալացի իրրեւ արիւն եւ հոգու բնական պարգեւ. «Իմաստուն խանդավառութեան հոյակապ երկիրն է, որի արուեստը իր հողի հարստութիւնից է բխում: ... Իտալիան գերազանցապէս ժողովուրդ է եւ համաշխարհային, հող է եւ ոչ նիւթ»[43]: *Սակայն իտալացու կրօնափիլիսոփայական ըմբռնումներն ու աշխարհընկալումը խորապէս հակադիր են հայկականին, քանզի «մարմնական է, նիւթապաշտ, մեծդին սիրող»: Ու թէեւ գրողին Իտալիան հոգեհարազատ է, սեփական տան նման, այնուամենայնիւ, անձնական համակրանքի գգացումը զիջում է ինչպէս դիտարկման անկողմնակալ հայեացքին, այնպէս էլ հայրենասիրութեան գգացումին: Առաւել եւս, երբ դրա առիթը կայ, եւ այդ առիթն ընձեռում են օտարազգիները*. «...պապին ուղղուած մի նամակի մէջ, ուրիշ մի "խրթնաբան", հոյակապ Լէոն Բլուան[44] ասում էր. «Իսկ գիտէ՞ք, թէ ինչ է հայ ժողովուրդը. այդ այն ժողովուրդն է, որը ամբողջ մարդկութեան մէջ ամենաախորհրդաւոր պատմութիւնն ունի»»[45]:

Արդէն նշուել է, որ եթէ Հայաստանի բնաշխարհի նախատիպը[46] կամ խորհրդանիշը Զարեանը տեսնում է Ալիշանի կերպարում, ապա պատմափիլիսոփայութեան, ազգային ոգու ընկալման առումով նախատիպն Արովեանն է եւ նրա Վէրք Հայաստանին: Սակայն դա չի նշանակում, թէ գրողն ամբողջութեամբ կրում է Արովեանի ազդեցութիւնը, այլ նրա պատմահայեցակարգը աշխարհայեացքային եւ քաղաքական կողմնորոշման սեփական մեկնաբանմամբ՝ պայմանաւորելով պատմափիլիսոփայութեան մշակոյթ-քաղաքակրթութիւն տեսութեամբ: Եթէ Արովեանի քաղաքական կողմնորոշումը ռուսական է, ապա Զարեանինը՝ հակառուսական, քանզի ռուսի հոգեբանութիւնը մակերեսային է, չնչին, առհասարակ որեւէ փիլիսոփայութիւնից, ուրեմն նաեւ ինքնագիտակցութիւնից զուրկ: Նա հեշտութեամբ կարող է իւրացնել միայն վաճառողի եւ վաճառուողի ստորակարգ բնագդներ եւ էժանագին մտքեր. «Ռուսները դարերով յաղթական մուտքի են սպասել, Այա Սոֆիայի խաչի առասպելն են ստեղծել եւ ամբողջ մի փիլիսոփայութիւն, մի տեսակ համատիեզերական աշխարհահայեացք՝ սուրբ գրքի, վոդկայի, մտրակի եւ ճգնաւորութեան մի խոէալ»[47]: Հայի հոգեբանութիւնը, գոյափիլիսոփայական հայեցակարգն ու մշակութային շարժման պատմութիւնը տրամագծօրէն հակառակ են ընթացել եւ պիտի շարունակեն հակադրուել ռուսին: Դա է, ըստ գրողի, ազգային ինքնապաշտպանութեան միակ միջոցն ու միակ ուղին[48]:

Ազգային ֆենոմէնի մեկնաբանման նպատակով գրողը յաճախ է դիմում պատմութեան յիշողութեանը՝ իր խոհերը չաղկապելով ցեղ, միթոս, ազգ, ազգային ոգի կատեգորիաներին՝ դրանք ուղղորդելով ազգային գաղափարաբանութեանն ու պատմափիլիսոփայական հայեցակարգի ամբողջականացմանը՝ իր անմիջական աղերսները մակածելով ժամանակակից փիլիսոփաներ Նիցչէի[49] կամապաշտական փիլիսոփայութեան եւ Շպենգլէրի[50] քաղաքակրթութիւնների պատմութեան տեսութիւնից: Շպենգլէրը Արեւմուտքի Մայրամուտը աշխատութեան մէջ համաշխարհային քաղաքակրթութիւնների պատմութեան կազմաբանութեան հիմքում դիտարկում է ցեղ (race), ժողովուրդ (people), ազգ (nation) սուբստանցները, որոնց ածանցուած են լեզուն, արիւնը, կրօնը, արուեստը: Այս ամէնի ամբողջականութեամբ կազմաբանուում են ազգային ինքնագիտակցութիւնն ու ոգին: Ըստ այդմ էլ Շպենգլէրն ազգերը դիտարկում է որպէս նախաազգերի (նախամշակութային ազգեր), մշակութային ազգերի եւ ֆելլահեան (չեմշակութային) ազգերի գերադոյն դրսեւորում՝ անչուշտ նախապատուութիւնը տալով եւ վեր դասե-

լով մշակութային ազգերին։ Եթէ Առնոլդ Թոյնբին[51] *ցեղի գլխաւոր յատկանիշ է համարում* «վառ ընդգծուած հոգեբանական ու հոգեւոր որակները», *որոնք քաղաքակրթութեան տանող գլխաւոր գրաւականներն ու յատկանիշներն են (Թոյնբին քաղաքակրթութիւն ասելիս նկատի ունի մշակոյթը)*[52]*, ապա ցեղը կամ ռասան, ըստ Շպենգլէրի, մարդկանց արիւնակցական կապով միաւորուած խմբակցութիւն է, մէկ ամբողջական մարմին, որը հակուած է միաւորուել կամ բնակութիւն հաստատել կոնկրէտ աշխարհագրական տարածքում՝ միաժամանակ ապահովելով կեանքի յետագայ շարունակութիւնը տիեզերական ժամանակում։ Հետեւաբար՝ ցեղին բնորոշ է ճակատագիրը, ժամանակը, ձգտումը, իսկ նրա իդէային՝ ծագումնաբանութեան պատմական ընկալումն ու կեցութիւնը։* «Ցեղը,- *սահմանում է նա,-* կոսմիկական է եւ հոգեւոր։ Որոշ իմաստով այն փուլային է եւ իր բնոյթով պայմանաւորուած տիեզերական կապերով»[53]։ *Չարեանական հայեցակարգը շպենգլէրեան տեսութեան մատուցումն է հայ ժողովրդի պատմութեան փիլիսոփայութեան վերլուծութեամբ։ Ըստ այդմ գրողն առաջադրում է պատմութեան որոշակի կառոյց՝ պատմութեան կազմաբանական փուլից (որում դեռեւս գտնւում է հայը) անհրաժեշտ է անցում կատարել մարդակենտրոն փուլ, երբ միմեանց իդէալականօրէն շաղկապւում են հասարակական ոլորտը, կենսոլորտն ու մտոլորտը։ Մարդը իր կեցութեամբ որոշակի նպատակի, գաղափարի իրականացմանն է հետամուտ։ Վերջինիս շաղկապուած է նաեւ կեանքի շարունակականութիւնը։ Այդպէս են կազմաւորւում ցեղը, համայնքը, ժողովուրդը, ազգը, որոնք թէեւ առանձին-առանձին ընկալելի են, սակայն գրողը հակուած է դրանք դիտարկել իբրեւ մէկ ամբողջականութեան էատարրեր։ Ցեղն ազգի գոյութենականութիւնը կարգաւորող յաւերժական այն հիմնաւոժն է, որով պայմանաւորուած է ազգային արժէքների (բարոյաբանական ու կրօնական, մշակութաբանական, լեզուական, յիշողութիւն, հայրենիքի-հողի գգացողութիւն) տեւականութիւնը։ Այն կազմում է ցեղի բուն էութիւնը, լինելութեան կառոյցը, որ խորապէս կապուած է պատմութեան հետ։* «Ցեղը մեր իսկութիւնն է։ Այն խորքը, ուր ամբարուած են բոլոր շինիչ կարելիութիւնները, սկզբնասկիզբ ուժերի բոլոր աղբիւրները, արժէքների բոլոր շերտերը։ Ցեղը մեր անսահմանութիւնն է։ Լինելու եղանակը, գոյանալու ուղղութիւնը։ ...Ցեղը դարերով կազմաւորուած խորհրդաւոր այն գոյակերպն է, որ ընդունում եւ կանոնաւորում է մեզ շրջապատող տիեզերական ներկան։ Պատմութիւնը արօրում է երկրի մակերեսը, ցնցում եւ չարչարում ժողովրդի մարմինը, սլանում, կորչում

փոշիների ամպերում, բայց ցեղը մնում է: Նա այն բովանդակ քարայրն է, ուր դեռ եւ միշտ ապրում են դիւցազներգական քաջերը: Ու ցեղը հոգի է: Աշխարհը լուսաւորող ներքին արեւը: Հզօրութիւնը, որ մասնակցում է տիեզերաշինութեան»[54]: *Իսկ լինելութեան իր հիմքը ցեղը յայտնաբերում է բնութեան մէջ, որի օգնութեամբ եւ որի միջոցով բացատրում է գոյակագմութեան իր արմատները՝ դրանք վերակերտելով առասպելաբանութեամբ, երբեմն տոտեմիստական մատուցմամբ, կրօնական տեսիլքների ու ծիսաարարողակարգերի միջոցով՝ այդ կերպ մշակելով ոչ միայն աշխարհընկալում եւ աշխարհայեացք, այլ նաեւ աշխարհի, Տիեզերքի ու ցեղակիցների (արիւնակիցների) հետ յարաբերութեան ուրոյն կառոյց: Ցեղի ազատ գործունէութեան կարեւորագոյն միջոց է հանդիսանում լեզուն, որով եւ ապահովւում, իրագործւում է ցեղի անդամների հաղորդակցութիւնը: Շպենգլէրն, օրինակ, լեզուն չի դիտում իբրեւ ցեղից անտրոհելի, կարեւորագոյն եւ անհրաժեշտ անփոփոխ էութիւն՝ հիմք, չնայած նրա համախմբող դերին ու նշանակութեանը: Պատճառն այն է, որ լեզուն պատճառական գոյացութիւն է: Զարեանն իր գրառումներում, հրապարակախօսական ու փորձագրական երկերում մշտապէս բարձրացնում է ոչ միայն լեզուի գործառոյթային դերն ու նշանակութիւնը, այլ նաեւ անհրաժեշտութիւնն իբրեւ ցեղի հոգերանութեան դրսեւորում.* «Այն, ինչ որ անուանում ենք լեզու՝ միայն բառերով արտայայտուելու միջոց չէ, այլ արտայայտութիւնն է առհասարակ: ... Լեզուն մեր մարմնական եւ հոգեկան էութեան հետ անբաժան կապուած՝ իմաստների, ձայների եւ խորհրդանշանների վերածուած մի տիեզերք է: Նա անդադար գոյացող, մեռնող եւ վերածնուող տարերային ոյժ է: ... Լեզուն ներկայ է մեր մարմնի ամէն մի մասում, մեր մկանուքների մէջ, մեր ուղեղի ծալքերում, մեր զգայարանքների թրթռուն լարերի վրայ, մեր բջիջների աճող եւ բազմապատկուող կերպընկալութիւնների խորքում: Եւ մանաւանդ լեզուն արիւն է: Իսկ երբ ասում ենք արիւն՝ ասում ենք հող, երկիր»[55]:

Լեզուն, յետագայում զարգանալով, դասակարգւում է երկու խմբերի՝ արտայայտութեան, երբ դառնում է ինքնարտայայտման ու աշխարհի արտայայտութեան ձգտում, ներքին հոգեկան պահանջ, եւ հաղորդակցութեան, երբ հաղորդակցուելու, որոշակի էակի հետ շփուելու միջոց է: Ուստի իւրաքանչիւր լեզուի բնորոշ են ինչպէս փոխանցելի կողմեր, որոնք մենք կարող ենք սովորել մեր նախորդներից եւ փոխանցել մեր յետնորդներին, այնպէս էլ յատկանիշներ, որոնք անփոխանցելի են եւ մահանում են այդ լեզուն (յատկանիշը) կրողի հետ: Ահա այստեղ է,

որ Շպենգլերը կարեւորում է մարդուն՝ որպէս ցեղի անհրաժեշտ եւ անփոխարինելի տարրի, լեզուն կրողի եւ սեփական ճակատագիրը տնօրինողի[56]: Զարեանական աշխարհայեացքում այս դրոյթին աղերսւում է ազգային պատմափիլիսոփայութեան հայեցակարգին եւ ստանում մարդակենտրոն երանգներ: Այստեղ է, ահա, բանաստեղծի բարձրագոյն կոչումը եւ այստեղ պիտի փնտռել նրա առաքելութիւնը. «... անջատ անհատի երեւակայութեան մէջ կարող է գումարուած լինել ցեղի այն հիմնական յատկութիւնը, որ մնացել է գաղտնի ուրիշների համար»[57]:

Ուստի լեզուն ոչ միայն գեղագիտական կատեգորիա է, այլեւ ցեղի էութիւնը բացայայտող, նրա տեւականութեանը սնունդ մատակարարող արիւնն ու ոգին: Սա է «Լեզուն եւ Արիւնը»[58] էսսէի գլխաւոր դրոյթը, ուր գրողն իր հայեացքները բանաձեւում է լեզու-արիւն-ոգի անցումների ու դրանց ամբողջականութեան տարածքում: Լեզուն ցեղի յիշողութիւնն է, ուր ամփոփուած է նրա հոգին: Որքան բարձրարժէք ու կատարեալ, անպաճոյճ ու անկեղծ, անխառն ու «հնչուն» է յիշողութիւնը, փիլիսոփայօրէն նոյնքան ամբողջական, վեհ ու իմաստուն է հոգին. «Լեզուն արիւնն է՝ խառնուած հոգիով պեղուած հողերին»[59]: Այս դրոյթը գրողը չտապում է ճշտել Միգել դէ Ունամունոյի[60] ասոյթով. «Լեզուն ոգու արիւնն է»[61]: Նոյն գիտակցութեամբ է պայմանաւորուած հայի գոյափիլիսոփայութիւնն ու ոգու հաւաքականութիւնը, այն, ինչին առաջին անգամ մեզանում ձեռնամուխ եղաւ եւ իրագործեց Աբովեանը: Լեզուն է այն նախահիմքը, որ գաղտնագրած պահպանում է երկրի բնանկարն ու նրա կազմաւորման նախնական ձեւը, իմաստաւորման փիլիսոփայական, տարերային ու պոռթկուն խորհուրդներն իրրեւ ազգային էութեան գերագոյն արտայայտութիւն:

Շպենգլերը եւ Զարեանը «ժողովուրդ» կատեգորիայի համար առանձնացնում են ազգային հոգեբանութիւնը, միաւորող մղումներն ու իդէալը՝ այն, յանուն ինչի յարատեւում, ինչի չուրջ համախմբւում է ժողովուրդը: Գիտութիւնը նաեւ յաճախ նոյնացնում է կամ կողք-կողքի յիշատակում ցեղն ու ժողովուրդը՝ դիտելով որպէս ներձուլուած մարմնական ամբողջութիւն: Մինչդեռ ժողովուրդն, ըստ Շպենգլերի, հոգեւոր ամբողջութիւն է, որի անդամներին միաւորում է «մենք»ի գիտակցութիւնը, այսինքն՝ ո՛չ լեզուական, ո՛չ պատմաքաղաքական-աշխարհագրական, ո՛չ կենսաբանական, այլ մէկ ուղղութեամբ նայելու եւ գործելու հոգեւոր մղումը: Զարեանի համար ժողովուրդը հոգեւոր ու կրօնական հաւաքականութիւն է, որին բնորոշ է անկրկնելիութիւնը, սեփական դիմագիծը, ներաշխարհը, տիեզերքն ընկալելու եւ մեկնաբա-

նելու ուրոյն միջոցը, որ թելադրւում է «հոգեկան ու մտային արքետիպերի» *ազդեցութեամբ.* «Ժողովուրդները բարոյական լեռներն են, գեղագիտական եւ կրօնական արժէքների մէջ արտայայտուած...»[62]: *Ժողովուրդը մշտապէս ենթակայ է «նորոգութեան» եւ յատկապէս խորապէս չաղկապուած կեանքին, իրականութեանը, ժամանակին, որոնց «ռիթմը զգալու եւ արտայայտելու» հմտութիւնն ու կարողութիւնն էլ կազմում է ժողովրդի ճակատագիրը: Միայն այդ կերպ է հնարաւոր նրա յետագայ գոյութիւնն ու զարգացումը:*

Ազգի տեսաբանական-փիլիսոփայական իր սահմանումներում Զարեհանը նախ եւ առաջ տարբերակում է երկու կատեգորիա՝ ազգային ոգի՝ այլ կերպ այն անուանելով միթոս, եւ ազգային գաղափարաբանութիւն: Առանձին-առանձին սահմանելով դրանք՝ նա ձեւաբանում է հայ ժողովրդի ոգու պատմութեան փիլիսոփայութեան իր կոնցեպցիան, համակարգը ըմբռնումը:

Ըստ ազգերի կազմաբանութեան՝ չպենգլէրեան տեսութեան, ազգ են կոչւում այն ժողովուրդները, որոնց բնորոշ են քաղաքաշինութիւնը, կոսմոպոլիտիզմը եւ որոնք իրենց ոճով պատկանում են մէկ մշակոյթի. «Ազգի կազմաբանութեան հիմքում,- *ասում է Շպենգլերը,-* ընկած է իդէան: Ընդհանուր գոյութեան այդ հոսքում խորը կապ կայ ճակատագրի, ժամանակի եւ պատմութեան հետ»[63]: *Եթէ ցեղն ու ժողովուրդը փիլիսոփայի կողմից սահմանւում են նախամշակութային, ապա ազգը, ձեւաւորելով մշակութային դարաշրջան, ինքնին նրա ներսում է եւ իրագործում է պատմութեամբ սահմանուած իր դերը, որն աւարտին հասցնելուց յետոյ վերածւում է յետմշակութային կամ ֆեչչահեան ժողովրդի: Պէտք է դիտել, որ ազգութեան գաղափարակիրը կամ ազգային գիտակցութեան կրողն առանձին անհատներ են, ուստի եւ պատմութեան առջեւ ազգութիւնը ներկայացնում է փոքրամասնութիւնը, առաւել կոնկրէտ՝ ազգութիւնը, մշակութային խորհրդանշանների պէս, պատկանում է սակաւաթիւ մարդկանց հոգեւոր արժէքների թուին: Ըստ այդմ՝ ազգը ոչ թէ մշակոյթ արարողն է, այլ մշակոյթի արդիւնքը՝ արարեալը՝ ինքնին հանդիսանալով համաշխարհային պատմութիւն եւ միաւորել-կրելով ցեղի ու ժողովրդի յատկանիշները*[64]: *Ռուդոլֆ Շտայներ*[65] *փիլիսոփայական հայեցակարգում ժողովրդի կամ ազգի ոգին (փիլիսոփան դրանք չի տարբերակում) ոչ թէ զգայապէս մարմնաւորուող, այլ զգայապէս հայտնող էութիւն է, որ ձեւաւորւում է «հոգեաշխարհի նիւթից»՝ անմիջապէս արտայայտուելով* «զգացողութիւնների, զգացմունքների, հակումների եւ այլնի մէջ, որոնք ընդհանուր են մի ժո-

ղովրդի համար: ...Ժողովրդի ոգու այդ հոգեմարմինը,- *չարունակում է Թէոսոֆը,*- նման է ամպի, որի մէջ ապրում են ժողովրդի անդամները, որի ներգործութիւնները դրսեւորւում են համապատասխան մարդկանց հոգիներում եւ որը սակայն չի ծագում հենց այդ հոգիներից»[66]: *Հետեւաբար՝ ազգային ոգին ոչ թէ «դասարկ վերացականութիւն» է, այլ էութիւն է եւ կեանք: Իսկ Նիցչէի Գերմարդու համար ոգին* «պայքարների ու յաղթանակների մուննետիկ, ընկերակից ու անդրադարձ» է, *որ միմեանց է չաղկապում տեսանելի-կառուցողականը հոգեւոր-աննիւթականին.* «Ոգին,- *սահմանում է նա,*- կեանք մխրճուող կեանքն է, սեփական տառապանքով նա իր համար սեփական իմացութիւնն է բազմապատկում»[67]:

Փիլիսոփայական այս մեկնակէտերից պէտք է ընկալել նաեւ Չարեանի պատմահայեցութիւնը: Ազգային ոգին նա գետեղում է ազգի դիցաբանական մտածողութեան հիմքում՝ իբրեւ տիեզերական կամք եւ բացարձակ ազատութիւն, որին նոյնարժէք է կեանքը: Ըստ այդ հայեցակարգի՝ առասպելն ազգի կեցութեան ոլորտից օտարում է մարդկային կեցութեան ժամանակը, որ ենթակայ է քայքայման, ոչնչացման, եւ ենթարկւում միայն տիեզերական ժամանակի տիրոյթին: Այն դարերի ընթացքում առանձին ենթագիտակցութիւնների երեւակայութեանը սնունդ մատակարարող «ամբողջական աչխարհազգացում» է, որի միջոցով հնարաւոր է իրականացնել հաւաքական գիտակցութեան ազգային իդէալը. «Միթոսը կեանքի հիմքն է, դարէ դար ժառանգուած այն հոգեշունչ ձեւացումը, որ առաջ է գալիս, ծնւում եւ հոսում է ենթագիտակցութեան պայծառ եւ մշտատեւ աղբիւրից: ... Միթոսը կեանքի օրինաւորումն է: Տեւականը, որ գալիս է անհատի մէջ թաքնուած կորիզային զօրութիւնները պայմանաւորող կենսական հոսանքներից: Ազգի գոյութիւնը արդարացնող հոգեկան կերպը եւ արտայայտչական ձեւը սերտօրէն կապուած են այդ տիրական լոյսին»[68]: *Հայը դարերով ձեւաստեղծել է իր ոգու գոյացման նախնական խորհրդանշանները եւ իբրեւ «բարդ լինելիութեան հիմնաքար» գետեղել ճարտարապետական խոյանքների աներեւոյթ երաժշտականութեան մէջ: Հայ ոգու հանճարը քարին չունչ ու հոգի է ներարկել՝ նրանով եւ նրանում պահպանելով* «ցեղային հիմնագծերը ... ամբողջացած, բիւրեղացած, գերագոյն ներդաշնակութեան ձեւով»: *Իր ամբողջականութեանը նա կարող է հասնել, եթէ միաւորի հոգեւոր իմացարանական կեանքն ու միտքը իր մարմնային էութեանը, յստակ գիտակցի ու ճանաչի իր ազգային հոգերանութիւնն ու առասպելային աչխարհը: Ազգը սահմանելով որպէս ոգի կամ*

միթոս՝ գրողը նրա գոյութենականութիւնն ու ազատութիւնը պայմանաւորում է մշակութային լինելու հանգամանքով, որին, անշուշտ, սերտօրէն չաղկապուած է նաեւ կրօնական աշխարհազգացողութիւնը. «Ոգին ստեղծագործական այժ է դառնում, երբ նա վեր է ածում կենդանի մարմնի: Ժողովուրդները ողջ են, երբ հետապնդում են իրենց ներքին, խոր օրէնքը: Կեանքը, իսկական կեանքը գաղափարների քանակութիւն չէ, այլ հոգեկան որակ, կեցուածք, կենսական որոշ արտայայտչական ձեւ, պատասխանատուութեան զգացում եւ ստեղծագործական կարողութիւն»[69]: *Որպէս օրինակ նա բերում է Յունաստանը՝ դիտելով, թէ այն գոյութիւն է ունեցել ոչ որպէս պետութիւն, այլ որպէս մշակոյթ՝ այսօր էլ գոյելով իբրեւ մշակութային ժառանգութիւն:*

Ուստի մշակոյթը ազգի կեցութիւնն է, հաւաքական գիտակցութիւնը, կրօնական խորհրդանիշը: Այս համատեքստում քննարկելով հայ ժողովրդի պատմութեան փիլիսոփայութիւնը եւ հայ ժողովրդին դասելով նախամշակութային ազգերի թուին՝ Զարեանը դեռ Մեհեանում հրատարակած էսսէներում, բանավէճերում, ապա յետագայում Ակնցորդում եւ Նահատոմարներում, հանճարեղ յայտնատեսութեամբ, միանգամայն ինքնատիպ լուծում է առաջադրում՝ ազգի պատմութեան հարցականներին՝ վերաքննելով եւ ազգային հայեցակարգի դիտանկիւնից արժեւորելով Ի. դարասկզբին լայն տարածում ստացած եւ ազգայնական շարժում ձեւաւորած ցեղակրօնական-ցեղապաշտական ուսմունքը: Խօսքն արիականութեան մասին է, որի կրօնահայեցութեան հիմքը ազգի յարակայութեան խորհուրդն է, իսկ իդէալը՝ Հերոսը կամ Գերմարդը: Նրա միջոցով ազգը պիտի ձեւաստեղծի եւ դիտակցի սեփական հոգեւոր ինքնութիւնը: Վերջինիս նախատիպը հայ դիցաբանութեան մէջ, ըստ Զարեանի, Արան է՝ «Էրը կամ Հեռ հայը»: Մեռնող-յարութիւն առնող աստուածը միակն է, ըստ Պղատոնի յիշատակութեան, որ եղել է Հադէսի ստորերկրեայ թագաւորութիւնում եւ վերադարձել: Նրա կերպարը մարմնաւորում է հայի եւ Հայաստանի կործանման ու վերածննդի պարադոքսը. «Հայոց թագաւորը, հայ սրտի արքան, հայ լեգենդայի լուսաւոր եւ գեղեցիկ ոգին: Նա՝ որ այստեղ, երեք աւազանների մօտ՝ Ուրմիայի, Սեւանայ եւ Վանայ լճերի մօտ[70] դեռ շարունակում էր տեսնել ահաւոր մահերի դժոխքը, ժայռերի մէջ պեղուած անդնդային ստորերկրեաները, լեռների ծոցին թաքնուած սոսկալի ողբերգութիւնները, նա՝ որ պիտի վերադառնայ: ...Հայ ոգին՝ Արան պիտի՛ վերադառնայ: Ես լսում եմ, քանի յետեւից քերովբէները շեփորում էին ոսկեձայն կանչեր եւ լոյսերի մէջ առաջանում էր, վսեմ եւ գեղեցիկ, նա-

խապղատոնը եւ նախաքրիստոսը՝ արքան յոյսերի, մեծ տեսանողը, Արա՛ն»[71]: *Գրողը խորապէս հաւատում է «Ապագայի տաճարի» վերածննդին եւ ցեղապաշտական իր հայեացքները մատուցում որպէս մշակութային ծրագիր:*

Անցորդը եւ Իր ճամբան օրագրութիւնում մի հատուած կայ՝ «Արեւելք եւ Արեւմուտք»[72] վերնագրով: *Այստեղ, քննելով այս երկու աշխարհամասերի պատմափիլիսոփայական, քաղաքատնտեսական, մշակութաբանական ու այլեւայլ խնդիրներ, գրողը փորձում է յայտնաբերել Հայաստանի դերն ու նշանակութիւնն այդ քաղաքակրթութիւնների բախման կիզակէտում, քանզի* «Բոլոր հոգեպաշտական շրջաններում Արմենիան օրակարգի վրայ է: Էզոտերիկ բացատրութեամբ, Արմենիան պատ է նշանակում: Այն, որ պիտի առաջը առնի, պաշտպանի: Այնտեղից պիտի վերսկսուի նոր աշխարհը»[73]: *Ի. դարասկիզբին համաշխարհային պատմութիւնը նոր փուլ թեւակոխելով՝ արձանագրում է արժէքային համակարգի ոչնչացումը՝ մարդկութեանը պարուրելով մտաւոր ու հոգեւոր մի նոր տագնապի մղձաւանջով: Երկրագնդի քարտէզը ենթարկւում է տարաբնոյթ փոփոխութիւնների. ձեւաւորւում են աստուածապետական ու մշակութային երկրներ, անտեսապէս գերհզօր նորանոր պետութիւններ: Պատմական տեղաշարժերի ու հիատերիայի այս փուլում, երբ Արեւմուտքն իր մայրամուտն է ապրում, իսկ Արեւելքը դեռ նոր-նոր պիտի թեւակոխի մշակութային դարաշրջան, շարունակում է առկախ մնալ Հայաստանի ճակատագիրը.* «Չորս աշխարհների մէջ կանգնած, միս-մինակ, ապոկալիպսեան ո՞ր տեսարանի մէջ նա պիտի իրականանայ եւ որպիսի՞ եռեակ տեսիլքով պիտի յայտնուի»[74]: *Կը չարունակի՞ կրկնել իր նախնիների սխալները, թէ՞ կը կարողանայ դրսեւորել իր ազգային ինքնութիւնը, կը կառչի՞ մեռնող քաղաքակրթութիւնից, թէ՞ կ՚ընտրի Արեւելքը՝ հանդիսանալու «մշակութային կենտրոն» եւ իրրեւ փիւնիկ կը յառնի՝ վերակերտելու սեփական ճակատագիրը, իմաստաւորելու պատմութեան անցած ուղին, կ՚անհետանա՞յ պատմութեան թատերաբեմից, թէ՞ կը գտնի այն իւրայատուկ ձեւը, որով կը կարողանայ յարաբերակցուել աշխարհի ու տիեզերքի հետ, որով կը կարողանայ բարձրախօսել եւ իր ձայնը լսելի դարձնել: Եւ քանի որ պատմութեամբ է արձանագրուած, թէ* «հաւատաքննական շրջանները մեծ արուեստ եւ գրականութիւն չեն ստեղծած», *Չարեանը, քրմի պատգամախօսութեամբ, չտապում է նախագգուշացնել.* «Վա՛յ այն ազգին, որ իր դէմքը կորցնում է եւ ծախում իր հոգին: Նրան մահ է սպասում»[75]:

Այս հարցականների յուծման կանխագրոյթով Զարեհանը միանգամայն ուշագրաւ մօտեցում է ցուցարերում՝ Հայաստանի աշխարհագրական դիրքը, նրա սահմանները վերլուծելով պատմահայեցութեան նորովի մատուցմամբ։

Ճակատագրականօրէն մեր երկիրը մշտապէս գտնուել է Արեւելքի ու Արեւմուտքի բախումների կիզակէտում՝ տարանցիկ ուղի հանդիսանալով երկու աշխարհամասերի համար։ Մինչդեռ ո՛չ Արեւելք է եւ ո՛չ Արեւմուտք, այլ այն կենտրոնը, ուր գտնւում է Արեւելքի ու Արեւմուտքի միաձուլման գաղտնիքների բանալին իրրեւ «հոգեկան իրականութիւն, խորհրդապաշտական անհրաժեշտութիւն»[76]։ *Ուստի Հայաստանը պիտի փորձի հաշտեցնել կամ, աւելի ճիշտ, միաւորել Արեւելքի տիեզերական բանականութիւնն ու փիլիսոփայական ներհայեցողականութիւնը Արեւմուտքի գործնականութեան հետ, առաջինի աւանդակեցութիւնն ու բարոյաբանական անխախտ օրէնքները միւսի փոփոխական ճգտումների հետ, մէկի անապատային բնոյթը, երազկոտութիւնն ու երեւակայութիւնը միւսի ծովային արկածախնդրութեանը։* «Երբ հայ ժողովուրդը խոր այդ գիտակցութեան հասնի, նա կը գտնի իր ճանապարհը։ Նա այլեւս մուրացկանի աչքերով ուրիշների նայուածքները չի փնտռի... որովհետեւ,- ու՞ր տեսնուած է, որ ագռաւները արծիւներին թռչել սովորեցնեն»[77]։

Մի առիթով գրողը գրում է, թէ իւրաքանչիւր ազգի ճակատագրականօրէն նախասահմանուած է մի որոշակի առաքելութիւն, որ պէտք է իրականացնի։ «Մենք գործում ենք միայն անկարելիի հրապոյրի մղումով։ Մի ընկերութիւն, որ անկարող է ստեղծել մի ուտոպիա, վիճակուած է մեռնելու։ Նոյնը՝ ազգային գաղափարը։ Մենք միշտ մոռանում ենք, որ բուն ազգը չէ, որ մեզ հետաքրքրում է, այլ այն գաղափարը, որ մենք կազմում ենք ազգի մասին»[78]։ *Հայաստանի եւ հայ ժողովրդի պարագայում դա մշակութային նոր դարաշրջանը բացելու եւ նրան ուղղութիւն տալու, նոր՝ «արեւային մշակոյթ» ստեղծելու առաքելութեան մէջ է։* «Հայ ժողովուրդն է,- *Մուշեղ Իշխանի*[79] *հետ գրոյցներից մէկում մարգարէանում է գրողը,*- որ պիտի տիրէ Մեծաւոր Արեւելքին։ ... Մենք ենք միայն որ ընդունակ ենք մշակոյթ եւ քաղաքակրթութիւն ստեղծելու, մինչդեռ մեզ շրջապատող, մեզ հարուածող ժողովուրդները բիրտ ոյժը կը ներկայացնեն։ Անոնք դատապարտուած են փոշիանալու, ինչպէս փոշիացան պատմութեան ընթացքին նիւթական ուժերու վրայ յենած բոլոր պետութիւնները։ Իսկական եւ անկորնչելի արժէքը մշակոյթն է։ Մենք մեր ազգային բնատուր տաղանդով եւ ստեղծագործ

կարողութեամբ պիտի տանինք վերջնական յաղթանակը»[80]: *Ցեղակրօնութեան այս դաւանանքը, մշակութային ծրագրի փոխաճեւութեամբ, չի նշանակում վերադարձ վաղուց մոռացուած «հին աստուածներին». ոչ թէ հեթանոսականութիւն, ինչպէս կարծում էին Նաւասարդի*[81] *շուրջ համախմբուած արուեստագէտները, այլ մեհենականութիւն՝ հայ ոգու, յեգուի «պաշտամունք եւ արտայայտութիւն»՝ նոր մեհեանի տաճարում: Ընդ որում, գրողը ոչ թէ մերժում է քրիստոնէութիւնը կամ հրաժարւում նրանից, այլ ճիշտ հակառակը, անհրաժեշտութիւն է համարում «Հայոյն Յիսուսին» ճանաչելն ու սիրելը, ինչպէս նրան ճանաչել են ու սիրել Դանթէն, Վելասկէսը, Եակոբ Մոիթը, Միւրիլլօն, Լէոնարդօ դա Վինչին*[82]: *Յիսուսը պիտի դառնայ հայի հոգեւոր ինքնութիւնը, իսկ արուեստագէտը պիտի նրան վերածի սրբապատկերի ու «արուեստ ստեղծի նրանով», քանզի Յիսուսն ինքնին արուեստն է*. «Ուշագրաւ է,- դիտում է Զարեհանն իր «Հայոյն Յիսուսը» էսսէում,- որ այն ժողովուրդները, որ կը սիրեն եւ կը տեսնեն Յիսուսը, կը *գարդարեն* զայն: Անոր վէրքերը թանկագին քարերով կը փայլեցնեն եւ իր չարչարուած մարմինը կը փաթթեն ոսկեզօծ նկարներով հեռուած, գոյնզգոյն կտաւներու մէջ»[83]: *Ահա թէ ինչու այդ ժողովուրդների համար Յիսուսը ոչ թէ «մարտիրոս» է, այլ «արուեստագէտ»: Այս իմաստով միանգամայն հասկանալի է, թէ ինչու է գրողը հակադրւում Շպենգլէրի կողմից հայ ժողովրդին կրօնական ազգերի շարքում դասելու տեսակէտին*[84]:

Ըստ էութեան հայկական առասպելին գեղարուեստական ձեւակերպում տալու այս ծրագիրն ինքնին համադրոյթն է՝ հայ ոգու եւ Հայաստանի պատմութիւնը միայն բանականութեան օրէնքով ստուգաբանելու, նրան փիլիսոփայական ուղղուածութիւն տալու ուտոպիստական մղումին: Սա էլ, ըստ Սերգէյ Սարինեանի[85]*, ի. դարասկզբի հայոց ազգային գաղափարաբանութեան հիմնադրոյթն է*. «Ազգային գաղափարաբանութիւնը,- *սահմանում է ակադեմիկոսը*,- յարաբերական է ազգային ոգուն: Բայց «ոգին» եւ «գաղափարը» նոյնարժէք հասկացութիւններ չեն: Ոգին իռացիոնալ է, նախաստեղծ, անգիտակցական եւ անբանաձեւելի: Գաղափարը երեւութաբանական է: Նա ոգու արտածումն է գիտակցութեան մէջ: Նա գործ ունի ազգի հոգեւոր ու ֆիզիկական կազմոյթի տնտեսական, սոցիալական, քաղաքական, մշակութային ինքնութեան փորձառական իմացութեան հետ: Այս իմաստով կարելի է սահմանել, որ ազգային գաղափարաբանութիւնը տուեալ ազգի պատմութեան փիլիսոփայութիւնն է, ազգի մտաւոր գործունէութեան ամբողջ փորձի տեսական համադրութիւնը՝ գիտական, գեղարուես-

տական, բանահիւսական, կրօնական եւ այլն»[86]: *Ըստ Զարեանի՝ հայ ժողովուրդը չի ստեղծել իր ոգու պատմութեան փիլիսոփայութիւնը, որ պիտի հանդիսանար իր ներքին, հոգեկան կեանքի անհրաժեշտ իրականացումը, չի ձեւաբանել այն առանցքը, որով պիտի ստեղծէր իր «գոյութեան ուրոյն եւ ինքնայատուկ ձեւը»: Պատմութեան փիլիսոփայութեան բացակայութեամբ է պայմանաւորուած Հայաստանի ողբերգութիւնը, եւ գրողը փորձում է ձեռնամուխ լինել այդ հսկայական պարապը լրացնելու տիտանական սխրանքին՝ իր դաւանանքն ամփոփելով աֆորիստիկ հնչողութեամբ.* «Ճակատագիրը յաղթելու ներքին անհրաժեշտութիւնից առաջ են գալիս դիցաբանական մեծ պայքարները»[87]:

«Իւրաքանչիւր ժողովուրդ,- *ասում է Հիպոլիտ Թէնը,*- ունի իր հերոսներն ու աստուածները, նրանց դուրս է քաշել նա իր սրտից, նրանց սնուցում է նա իր առասպելներով. ինչքան առաջ է գնում նա նորագոյն դարերի եւ ապագայ պատմութեան ամայի անյայտութեան մէջ, այնքան նրանց անմահ պատկերները փայլատակում են նրա աչքերի առջեւ, որպէս բարի ոգիներ, որոնք պէտք է նրան առաջնորդեն ու պաշտպանեն»[88]: *Զարեանական մտորումներում պատմափիլիսոփայական այդ համակարգը արձանագրւում է գրեթէ նոյնութեամբ.* «Երբ երեւակայութիւնը միանում է ներշնչման, անցեալի հորիզոնը բռնկում է, եւ նախատիպարները վերադառնում են դէպի կեանք: Բացւում է առասպելներ կերտող զօրութիւնների աշխարհը, եւ յուշերի վտիտ աղբիւրներից դուրս են ժայթքում հիմնական երգերի անզուսպ հոսանքները: Հնչում են դիւցազներգութեան թագաւորական ոտնաքայլերը: Վերագտնւում է առաջնորդող միքոսը»[89]: *Օրագրային գրառումներում գրողը յաճախ է յիշատակում «Սասունցի Դաւիթ» դիւցազներգութեանն անդրադառնալու իր ցանկութիւնը, քանզի խորապէս հաւատացած է, թէ ազգի գոյութենականութիւնը պայմանաւորուած է ազգային առասպելարանութեան ու դիւցազներգութեան՝ փիլիսոփայական աշխարհազգացողութեամբ, դրանց նորովի մեկնաբանմամբ.* «Մեկնաբանութիւն «Սասունցի Դաւթին»: Այնպէս, ինչպէս որ [Միգել դէ] Ունամունօն գրել է Դոն Կիխոտի համար: Լաւ կը լինէր...»[90]:

Դիւցազնավէպն ու դիցաչխարհը, ըստ գրողի, ազգի պատմութեան մշակութային խտացումն են, ազգային իդէալի ամրողջականացման ձգտումը, իմացաբանական բարձրագոյն մակարդակը, իրականութեան ընկալման եւ արտացոլման չարժունակ, գարգացող համակարգը. դրանք քառսից սեփական երկրի արարչագործութեան արձագանգերն են ու նրա ժամանակաւոր գոյութեան վերաբերեալ պատկերացումների

յաղթահարումը։ Ուստի պատահական չէ գարեհանական այն տեսակէտը, թէ հայոց դիւցազներգութեանը պիտի մօտենալ ոչ թէ քրիստոնէական, այլ դիցական աշխարհայեացքով, այսինքն՝ ըստ դրոյթի[91]։

Սա, անշուշտ, Զարեհանի ուտոպիստական ցանկութիւնն էր, ինչն, ի դէպ ոչ-պատահականօրէն, նրա գրառումներում այդպէս էլ մնաց իրրեւ բաղձալի երազանք…։

Ուշագրաւ ու հրապուրիչ է Զարեհանի պատմահայեցակարգին բնորոշ մի իւրայատկութիւն։ Ժօսքն ազգերի ու երկրների՝ այսպէս ասած սեռային՝ իգական եւ արական պատկանելութիւնների դասակարգման մասին է, որի ակունքում ընկած է Նիցչէի կամապաշտական փիլիսոփայութիւնը։

Շօշափելով կնոջ կերպարանախօսութիւնը, սեռային եւ այլ հարցեր՝ Նիցչէն կնոջ կենսաբանական բուն գործառոյթը (աներեւոյթ գործութիւն) համեմատում է յոյների արարչական բնոյթի հետ, նրանց՝ յոյներին վերագրելով արարչագործութեան կենսաբանական իւրայատկութիւններ։ Այս դրոյթը Զարեհանը գարգացնում է, առաւել ընդգծուած ու մի փոքր այլ լոյսի տակ է մեկնաբանում եւ մատուցում[92]։ *Ըստ գրողի՝ այն երկիրն ու ազգը, որն ի վիճակի չէ մշակոյթ արարել, կրում է ստորադաս յատկութիւններ։ Այդ ազգերը կամ երկիրները իրենց բնոյթով կանացի են։ Այդպիսիք են, օրինակ, հրեաները, այդպիսին են Թուրքիան, ԱՄՆը, իր տարագրութեան ընթացքում այդպիսին են ներկայանում Աւստրիան, Իտալիան, Ֆրանսիան, եւ հակառակը, այն ազգերը կամ երկիրները, որոնք ներկայանում են սեփական դիմագծով, պատմութեան էջերը յաղթահարել եւ շարունակում են յաղթահարել չնորհիւ մշակութային արարչագործութեան, կրում են առնականի կենսաբանական յատկանիշներ։ Այդպիսին են յոյները, այդպիսին են Հոլանդիան, Իսպանիան, այդպիսին պիտի լինի հայ ազգը, քանզի «…Մեր ցեղը խորապէս առնական է» ու «աստեղծաբան»*[93]։ *Հայ ազգն իր բնոյթով ու սեռային պատկանելութեամբ առնական-արիականի, ուրեմն եւ կատարեալի, բացարձակի, գերագոյնի կրողն է։ Իսկ այդ յատկանիշները գրողը դիտարկում եւ քննարկում է բարձրագոյն ոլորտում՝ մշակոյթի պատմութեան համապատկերում, այդ իսկ պատճառով այն քննարկելի է գրողի գեղագիտական հայեացքներին զուգահեռ։*

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

[1] *Նարինէ Պետրոսեան, «Քաղաքը Կոստան Զարեհանի Օրագրերում», Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս, Հտր. Իէ., Պէյրութ, 2007, էջ 161-178։*

[2] Կոստան Զարեան, Երկեր, Տպարան կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Անթիլիաս, 1975, էջ 15։
[3] Կոստան Զարեան, Դէպի Արարատ, Սարգիս Խաչենց, Երեւան, 2001, էջ 303։
[4] Զարեան, Երկեր, էջ 310։
[5] Կոստան Զարեան, Նաւաստմար, Սարգիս Խաչենց, Երեւան, 1999, էջ 227։
[6] Նոյն։
[7] Նոյն, էջ 228։
[8] Նոյն։
[9] Զարեան, Երկեր, էջ 297։
[10] Զարեան, Նաւաստմար, էջ 228։
[11] Նոյն, էջ 222։
[12] Նոյն, էջ 220։
[13] Նոյն, էջ 219։
[14] Նոյն, էջ 220։
[15] Նոյն, էջ 217։
[16] Նոյն, էջ218։
[17] Նոյն, էջ 222։
[18] Զարեան, Երկեր, էջ 299։
[19] Նոյն, էջ 113։
[20] Նոյն, էջ 289։
[21] Նոյն, էջ 469։
[22] Կարօ Փոլատեան, Ջրոյց, Բ. Հատ., «Ծուռաբեր», Գահիրէ, 1961, էջ 236։
[23] Հիպոլիտ Թէն՝ կուլտուր-պատմական դպրոցի հիմնադիրը։ Նրա հիմնական աշխատութիւնը կոչւում է Գեղարուեստի Փիլիսոփայութիւնը, որի հայերէն հրատարակութիւնը իրականացրել է եղիշէ Զարենցը 1936ին։ Թէնը նոյնացնում է քաղաքակրթութիւնը եւ մշակոյթը։
[24] Հենրի Թոմաս Բոքլի Անգլիայի Քաղաքակրթութեան Պատմութիւնը աշխատութիւնը խոր ազդեցութիւն է գործել հայ տնտեսագիտական եւ մշակութաբանական մտքի՝ մասնաւորապէս Միքայէլ Նալբանդեանի եւ Ռաֆֆու վրայ։ Բոքլի յիշատակին Նալբանդեանը բանաստեղծութիւն է գրել՝ «Հենրիկոս Բոքլի Յիշատակին» վերտառութեամբ, իսկ Ռաֆֆին Խաչագողի Յիշատակարանում անուղղակիօրէն, համրի կերպարի միջոցով է արտայայտել իր համակրանքն այս փիլիսոփայի դրոյթների հանդէպ։
[25] Եոհան Գոթլիբ Ֆիխտէ՝ գերմանացի փիլիսոփայ, որի Գիտաբանութիւն (1794) աշխատութեան հիմքում ընկած է ենթակայական իդէալիզմի տեսութիւնը։ Նա բանական ճանաչողութեան օրգան էր համարում մտքի միջոցով ճշմարտութեան անմիջական հայեցողութիւնը՝ «ինտելեկտուալ ինտուիցիան»։
[26] Զարեան, Նաւաստմար, էջ 399։
[27] Նոյն, էջ 493։
[28] Նոյն, էջ 315։
[29] Զարեան, Նաւաստմար, էջ 476, էջ 486, 516։ «Համազգայինն» Հայ կրթական եւ Մշակութային Միութիւնը հիմնուել է 1928ին, Գահիրէում՝ Լեւոն Շանթի, Նիկոլ Աղբալեանի եւ այլոց ջանքերով։ Յատկապէս Սփիւռքում ծաւալում է կրթական, հրատարակչական եւ մշակութային գործունէութիւն։
[30] «Մենք հերկում էինք» - ասում է ուրիշի կատարածն իրեն վերագրողը։

[31] *Զարեան, Նաւատոմար*, էջ 486-487։
[32] *Նոյն*, էջ 527։
[33] *Զարեան, Երկեր*, էջ 98։
[34] *Տպագրուել է Ծուռաբերում, Գահիրէ, թիւ 297, 26-03-1932, Զարեան, Նաւատոմար*, էջ 340
[35] *Նոյն*։
[36] *Նոյն*, «Տանջուել, ինչպէս մէկը, որ ապրում է մի մասնաւոր դժոխքում, բայց հանգստանում» (էջ 563)։ «Երբ մէջը չես՝ թում է ընտրեալ երկիր, երբ ներսն ես՝ օտար է» (էջ 571)։ «Այն օրուանից, որ եկել եմ այստեղ, ես երբեք չեմ եղած հիացման վիճակում, adoratio: Այն վիճակը, երբ թում է, որ մարմինը թեւեր է առնում, որպէսզի հասնի խոր եւ հոգեկան միութեան» (էջ 564)։ «Ուզում եմ իմացուի, որ ներկայ Հայաստան գալս համարում եմ սխալ: Հայ այսպէս կոչուած գրողների թշնամանքը իմ հանդէպ ամէն բանից ցածր է, բուրբ, ստոր... Ոչ մի ժամանակ կեանքումս, ոչ մի երկրում այդպիսի մենակութիւն չեմ ապրել եւ այդպիսի հոգեկան վիճակի չեմ ենթարկուել...» (էջ 573)։
[37] *Զարեան, Նաւատոմար*, էջ 566։
[38] *Նոյն*, էջ 565։
[39] *Նոյն*։
[40] *Զարեան, Երկեր*, էջ 605։
[41] *Նոյն*, էջ 605-606։
[42] *Զարեան, Նաւատոմար*, էջ 235։
[43] *Զարեան, Երկեր*, էջ 60։
[44] *Էմօն Բլուա* (1846-1917) *ֆրանսիացի գրող*։
[45] *Զարեան, Երկեր*, էջ 68։
[46] «Նախաստիպ. դրանք չարժառիթներ են, ռեակցիաներ որոշ իրավիճակների նկատմամբ: Ոչ թէ գաղափարներ, ոչ թէ պատկերներ, այլ վերաբերմունք, հոգեկան գործունէութիւնից ժառանգած արարողութիւն: Սիժէի նախագոյ համակարգ՝ ոգուն բնորոշ, որի շուրջը բիւրեղանում է կենսափորձից ժառանգուած պատկերը...», *Զարեան, Նաւատոմար*, էջ495։
[47] *Զարեան, Երկեր*, էջ 40։
[48] *Նոյն*, էջ 41։
[49] *Նիցչէ, Ֆրիդրիխ* (1844-1900) *գերմանացի փիլիսոփայ։ Նիցչէի կամապաշտական փիլիսոփայութեան հիմքում ընկած է Գերմարդու գաղափարը, որին հասնելու բացարձակ ուղին կամքն է, ոչ թէ բանականութիւնը (Այսպէս խօսեց Զրադաշտր, Բարուց եւ Զարդից Այն կողմ, Իշխանութեան կամք եւն.)։ Այլ կերպ ասած՝ զարգացման համընդհանուր չարժիչ ոյժը «գոյութեան պայքարն է», որը վերաճում է իշխանութեան կամքի*։
[50] *Շպենգլէր, Օսվալդ* (1880-1936) *գերմանացի փիլիսոփայ։ Արեւմուտքի Մայրամուտը* (1918-1922, 2 հատորով) *աշխատութեան մէջ Շպենգլէրը քննարանում է քաղաքակրթութիւնների պատմութիւնը։ Ըստ նրա՝ դրանք ուրոյն են եւ միմեանցից անկախ են։ Մշակոյթները ծնւում են, երիտասարդանում, մեռնում՝ սպառելով իրենց արժէքները եւ վերածուելով քաղաքակրթութիւնների։ Այլ կերպ ասած՝ Շպենգլէրը տարբերակում է միմեանցից մշակոյթը եւ քաղաքակրթութիւնը, իսկ համաշխարհային պատմութիւնը դիտում է միմեանցից անկախ քաղաքակրթութիւնների պատմութիւն։*
[51] *Առնոլդ Ջոզէֆ Թոյնբի* (1889-1975) *անգլիացի պատմաբան եւ ընկերաբան։ Համաշխարհային պատմութիւնը եւ հասարակութեան առաջադիմութիւնը դիտում է իբրեւ*

փուլային քաղաքակրթությունների հանրագումար: Պատմության չարժիչ ուժերի խնդիրը նա գուգակցում է «Աստծոյ յայտնության» որպես պատմության իմաստի ընդունման, պաշտամունքի հետ: Նրա հիմնական աշխատությունն է A Study of History»:

[52] Arnold Toynbee, *Postijenie Istorii* (*Պատմության հետազոտությունը*), *Մոսկուա*, 1991, *էջ* 95:

[53] *Osvald Shpengler. Zakat Evropi* (*Եվրոպայի մայրամուտը*), *Մոսկուա*, 2003, N 2, *էջ* 114:

[54] *Զարեան, Դէպի Արարատ, էջ* 304-305:

[55] *Զարեան, Նաւատրամաբ, էջ* 459:

[56] Shpengler, *էջ* 87-192:

[57] *Զարեան, Նաւատրամաբ, էջ* 430:

[58] *Նոյն, նաեւ՝ Գեղունի, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար*, 1950:

[59] *Զարեան, Նաւատրամաբ, էջ* 463:

[60] *Միգէլ դէ Ունամունօ* (1864-1936) *իսպանացի գրող, բանաստեղծ, փիլիսոփայ:*

[61] *Զարեան, Նաւատրամաբ, էջ* 568:

[62] *Զարեան, Երկեր, էջ* 92:

[63] Shpengler, *էջ* 174:

[64] *Նոյն, էջ* 160-192:

[65] *Ռուդոլֆ Շտայներ* (1861-1925) *գերմանացի թէոսոֆ, անտրոպոսոֆ, «Գէօթենաուամի» հիմնադիրը: Նրա հրատարակուող երկերի ամբողջութիւնը հաշուում է* 352 *հատոր:*

[66] *Ռուդոլֆ Շտայներ, Թէոսոֆիա, Երեւան*, 2003, *էջ* 317:

[67] *Ֆ. Նիցչէ, Այսպէս ասաց Զրադաշտը, Երեւան*, 2002, *էջ* 129:

[68] *Զարեան, Դէպի Արարատ, էջ* 299-301:

[69] *Զարեան, Երկեր, էջ* 168:

[70] «...Մեծ երեք աւազաններ. հալած ոսկի, պաղ եւ ջրացած կապար եւ բրուած երկաթ», *Զարեան, Երկեր, էջ* 642:

[71] *Նոյն, էջ* 643:

[72] *Նոյն, էջ* 222-244:

[73] *Զարեան, Նաւատրամաբ, էջ* 408:

[74] *Զարեան, Երկեր, էջ* 76:

[75] *Նոյն, էջ* 25:

[76] *Նոյն, էջ* 242-243:

[77] *Նոյն, էջ* 169:

[78] *Զարեան, Նաւատրամաբ, էջ* 529:

[79] *Մուշեղ Իշխան, բուն անունով Ճենտերեճեան, (1913-1990) լիբանանահայ բանաստեղծ, արձակագիր, թատերագիր, մանկավարժ, հեղինակ տասնեակ հատորների:*

[80] *Մուշեղ Իշխան, Իմ Ուսուցիչներս, Համազգային Վահէ Սէթեան Տպարան, Պէյրութ*, 1984, *էջ* 192:

[81] *Մեհեանից հեռանալուց յետոյ Դանիէլ Վարուժանը հիմնադրում եւ հրատարակում է Նաւասաղդ տարեգիրքը (Պոլիս*, 1914), *որի միայն մէկ հատորը լոյս տեսաւ:*

[82] *Վերածննդի ժամանակաշրջանի նկարիչներ, արուեստագէտներ:*

[83] *Զարեան, Նաւատրամաբ, էջ* 87:

[84] Shpengler, N 1, *էջ* 258, 260, Shpengler, N 2, *էջ* 333-334, *նաեւ՝ Զարեան, Նաւատրամաբ, էջ* 228-229:

[85] *Սերգէյ Սարինեան հայ գրականութեան պատմութեան տեսաբան, գրաքննադատ: Նրա հիմնական աշխատութիւնը Հայոց Ազգային Գաղափարաբանութիւն պատմաքննական տեսութիւնն է:*

[86] *Սերգէյ Սարինեան, Հայոց Ազգային Գաղափարաբանութիւն, «Զանգակ-97», Երեւան 2005, էջ 4:*

[87] *Զարեան, Երկեր, էջ 18:*

[88] *Թէն, Գեղարուեստի Փիլիսոփայութիւնը, էջ 475:*

[89] *Զարեան, Նաւատոմար, էջ 430:*

[90] *Նոյն, էջ 572:*

[91] *Նոյն, էջ 516:*

[92] *Առաւել մանրամասն տե՛ս՝ «Հայուն Ցիտուած» էսսէն, Զարեան, Նաւատոմար, էջ 83-89:*

[93] *Զարեան, Դէպի Արարատ, էջ 305:*

THE HISTORICO-PHILOSOPHICAL PERCEPTION OF ARMENIA AND THE ARMENIANS IN THE DIARIES OF COSTAN ZARIAN
(Summary)

NARINE PETROSSIAN

The smallest geographic entity in the diaries of the writer Costan Zarian is the city, which was discussed in the previous volume of the *Haigazian Armenological Review*. A larger entity, the country, is highlighted in this article.

Zarian did not acknowledge the existence of borders and boundaries within states; in fact, he did not recognize any boundaries in the real world as well as in the universe. However, he noted that the ethnographic and geographic entities registered in his diaries display unique features which are specific to the given country and display the spirit and mentality which enable the ethnic group or the nation to continue as such. This driving force enabling the survival of the group might be tradition, culture, language, religion or their combination, all of which Zarian depicts while writing about a country. Zarian believed that, as a heavenly gift, these features impacted the individual's self-perception, national identity, imagination and psychological state.

Zarian thought that every country had a core secret which was difficult or impossible to understand. However, we need to communicate with that secret. For Zarian the core secret of Armenia was a mode of existence and a principle. It was his biography and the documented narration of a creative life, a means to disclose his own identity which he analyzed through the triangular framework of country (body), nation (spirit), and ideology (intellect). Furthermore, Zarian dissected each of these three elements into their sub-ingredients and went further in uncovering their inner aspects.

In this article Petrossian concentrates on Zarian's unfinished mythic creation, on the yet-to-be-disclosed identity and spirit of the Armenian and his historico-philosophical framework. The author delves into tracking the relentless attempts of Zarian in tackling the enigma of Armenia.

ԼԻԲԱՆԱՆԻ ՀԱՅՈՑ ԱՆՁՆԱԿԱՆ ԻՐԱՒԱՆՑ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԸ՝ ՊԵՏՈՒԹԻՒՆ-ԵԿԵՂԵՑԻ ՅԱՐԱԲԵՐՈՒԹԵԱՆՑ ԴԻՏԱՆԿԻՒՆԷՆ[1]

ԳԱՍՊԱՐ ՏԷՐՏԷՐԵԱՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹԻՒՆ

Լիբանանի հայոց վայելած «Անձնական իրաւանց կարգավիճակ»ի իսկութեան ծանօթանալու, ու զայն չօշափելիօրէն պատկերացնելու համար անհրաժեշտ է արագ ակնարկ մը նետել այդ կարգավիճակի պատմական արմատներուն վրայ, որոնք ծնունդ տուին անոր եւ կերպարանաւորեցին զայն, որպէս՝ յատուկ եւ ինքնուրոյն կարգավիճակ: Այս կարգավիճակը ընդհանրապէս անհամատեղելի է պետութեան գերիշխանութեան անբաժանելիութեան եւ անփոխանցելիութեան (indivisible et inalienable - *անտրոհելի եւ անօտարելի*) *սկզբունքին հետ:*

Այս կարգավիճակը չունի բոլորին կողմէ ընդունուած եւ համաձայնեցուած սահմանում մը: Պայմանականօրէն կրնանք տալ հետեւեալ սահմանումը.- Անձնական իրաւանց կարգավիճակ ճանչցող պետութիւնը՝ իր վեհապետութեան/գերիշխանութեան առանձնաշնորհումներէն մաս մը - եկեղեցական, վարչական, տնտեսական, կենցաղային ու կրթական մարզերու մէջ - կը փոխանցէ կրօնական հաւաքականութեան/հաւաքականութիւններու, այսպիսով՝ ճանաչելով շնորհելով անոնց կրօնա-կենցաղային ինքնավարութեան՝ պետութիւն-եկեղեցի փոխյարաբերութիւնը պահելով հանդերձ ուղղահայեաց գիծի վրայ:

Սխալ պիտի ըլլար այս կարգավիճակը նկատել վերապրուկ մը՝ աստուածապետական վարչակարգէ մը (Régime theocratique) *ժառանգուած: Սխալ պիտի ըլլար նաեւ՝ այս կարգավիճակին ծագումը փնտռել Օսմանեան կայսրութեան միլլէթներու համակարգին մէջ, որովհետեւ այդ համակարգը ունէր աւելի ազգային քան թէ կրօնական բնոյթ, մինչ Լիբանանի մէջ ան գերազանցապէս կրօնական է:*

Աւելի երկարաշունչ պրպտումը մեզ կը տանի մինչեւ արաբական առաջին արշաւանքներու շրջանը, երբ յաղթական-տիրակալ իսլամ տարրը եւ պարտեալ-հպատակեալ ոչ-իսլամ ժողովուրդները հարկադրուած էին ապրիլ միեւնոյն պետութեան սահմաններուն մէջ, ինչ որ անհրաժեշտ կը դարձնէր ուղղահայեաց գիծի վրայ ապրելակերպի մը, համա-

կերպութեան տարազի մը (modus vivendi) որդեգրումն ու հաստատումը՝ եթէ յաղթող-տիրակալը որոշած չէր բնաջնջել կամ բռնահանել բնիկ ժողովուրդը։ Ասիկա՝ հարկադրանքն էր իսլամի ուսմունքին, որ սկզբունքով կ՚արգիլէ բռնի կրօնափոխութիւնը لا اكراه في الدين եւ քրիստոնէութիւնն ու մովսիսականութիւնը կը դասէ իսլամի կարգին՝ որպէս միաստուածեան եւ Ս. Գիրք ունեցող اهل الكتاب կրօններ։ Ասիկա հարկադրանքն էր նաեւ՝ տնտեսաքաղաքական անհրաժեշտութեան մը։ Քաղաքական՝ քանի որ քրիստոնեայ Բիւգանդիոնը դաժանօրէն կը հալածէր Արեւելքի ազգային եկեղեցիները, զորս սիրաշահելու համար Բիւգանդիոնի մրցակից եւ սահմանակից արաբական խալիֆայութիւնը հարկ կը նկատէր Արեւելքի ազգային եկեղեցիներուն հանդէպ ցուցաբերել կրօնական հանդուրժողութիւն։ Իսկ տնտեսական՝ քանի որ նուաճողները անմիջականօրէն պէտք ունէին տեղաբնակներու գիտութեան, արհեստաւորներուն, աշխատուժին եւ ... տուրքերուն։ Այս տրամախոհական հանդուրժողութեան գետնին վրայ է որ սաղմնաւորուեցաւ անձնական իրաւանց կարգավիճակը։

Այստեղ կ՚անդրադառնանք լիբանանահայոց վայելած անձնական իրաւանց կարգավիճակի ծագումին, գարգացման հանգրուաններուն եւ ներկայիս կիրարկուող դրութեան։

ԾԱԳՈՒՄ ԵՒ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ՀԱՆԳՐՈՒԱՆՆԵՐ

Լիբանանահայոց ներկայիս վայելած անձնական իրաւանց կարգավիճակը սկիզբ առած է արաբական արշաւանքներու շրջանին, երբ խալիֆան՝ իր հրամանագրերով, հպատակ հայոց կրօնա-կենցաղային ազատութիւնը կը ճանչնար ու կը պաշտպաներ գանոնք, փոխարէնը՝ պահանջելով տուրքեր։

Այս կարգի հրամանագրերու եւ պայմանագրերու մասին լայն տեղեկութիւններ կը գտնուին Լէոյի Հայոց Պատմութիւն չարքի Բ. հատորին[2] եւ Օրմանեանի Ազգապատումի Ա. հատորին[3] մէջ, ուր կը յիշուին՝ Դուինի,[4] Գառնիի, Աշոցքի, Սիսականի, Կոգովիտի, Վայոց Ձորի, Նախիջեւանի եւ այլ քաղաքներու պայմանագրերն ու մասնաւորաբար՝ Օմար Բ. Խալիֆայի (իշխ. 717-720) եւ Յովհաննէս Կաթողիկոս Օձնեցի Իմաստասէրի (կթղ. 717-728) միջեւ կնքուած պայմանագրութիւնը[5]։

Այս հանդուրժողականութիւնն ու փոխադարձ պարտաւորութիւններու ճանաչման դրութիւնը իր գերագոյն աստիճանի տարագումը ստացաւ 732ին, երբ Մրուան Ոստիկան (689-750), Դուինի մէջ, Աշոտ

Բագրատունիին (իշխ. 732-748) տուաւ «իշխանութիւն պատրկութեան՝ ի վերայ աշխարհիս Հայոց հրամանաւ Հեշմայ [Ամիրապետին]»[6]։

Սակայն, այս բոլորը օրէնսդրական կամ սահմանադրական կայուն հիմնաքար մը չէին հանդիսանար Հայոց՝ յետագային վայելելիք կրօնա-կենցաղային ինքնավարութեան իրաւավիճակին համար։ Այս իրաւավիճակին ամրագրումը՝ օրէնսդրական ակտով մը, Հայոց պիտի տային յաղթական օսմանցիները՝ Կ.Պոլսոյ գրաւումին (1452) յաջորդող տասնամեակի օրերուն մէջ։ Այսպէս՝

ա- Կ. Պոլսոյ Հայոց Պատրիարքութեան հաստատումով է որ Հայոց անձնական իրաւանց կարգավիճակը ստացաւ (յարաբերաբար) կայուն օրինական հիմնաքար, երբ Ֆաթիհ Սուլթան Մեհմէտ Բ. (իշխ. 1444-1446, 1451-1481)՝ 1461ին Հայոց Փաթրիք (պատրիարք) նշանակեց Ծովակիմ Եպիսկոպոսը (մահ. 1476?) եւ՝ Հայոց պատրիարքութեան տուաւ կրօնա-կենցաղային ու վարչական "ինքնավարութիւն" մը, որ նման էր յոյներու պատրիարքութեան եւ հրեաներու ռաբունապետութեան տրուած "ինքնավարութեան"ց։

Անցողակի յիշենք՝ թէ հայ կաթողիկէները միայն 1831ին, եւրոպական միջնորդութեամբ, ճանաչում ստացան որպէս առանձին համայնք, իսկ բողոքական համայնքի (որուն անդամները հայեր եւ այլազգիներ էին) ճանաչումը եկաւ 1846ին։ Մինչ այդ՝ բոլոր հայերը ենթակայ էին Հայոց պատրիարքարանին[7]։

Զուգահեռաբար՝ 1836ին, ռուսահայութեան կրօնա-վարչական իրաւասութիւնները ճանաչում ստացան «Պոլոժենիա» կոչուող ցարական հրովարտակով[8]։

բ- 17 Մարտ 1863ի ֆերմանով՝ «Տէր Սաատէթ Էրմէնի Փաթրիքին Ինթիխապը Պէյանընտա Տըր»[9] (Նորին Վեհափառութիւն Հայ պատրիարքին ընտրութեան կանոնադրութիւն) կոչուող, բայց հայերուս կողմէ «Ազգային Սահմանադրութիւն» յորջորջուած պետական ակտով եւ մասնաւորաբար անոր 47րդ յօդուածով, հիմը կը դրուէր Հայոց դատաստանական ինքնավարութեան՝ անձնական իրաւանց (statut personnel) մարգին մէջ, եւ որ հիմնաքարը պիտի հանդիսանար Լիբանանի Հայոց անձնական իրաւանց կանոնին[10]։ Երկու կայսերական ակտերու բաղդատութիւնը ցոյց պիտի տար՝ բացի անոնց ծննդոցի հիմնական տարբերութենէն, նաեւ այլ տարբերութիւններ, որոնք հետեւանքն են երկու փաստաթուղթերուն եկեղեցիին հանդէպ ցուցաբերած տարբեր մօտեցումներուն։ Մինչ «Պոլոժենիա»ն Հայոց եկեղեցիին կը նայի որպէս զուտ եկեղեցական հաստատութիւն, կղերապետութիւն, «Ազգային Սահմանադ-

րութիւն»ը պատրիարքարանին կը նայի որպէս եկեղեցական եւ աշխարհական հաստատութիւն, որուն ժողովները կ՚ընտրուին ժողովուրդին կողմէ, իսկ Խորհուրդները՝ ժողովուրդէն ընտրեալներու կողմէ[11]: Այսպիսով, Հայ Առաքելական համայնքը կը ճանչցուի որպէս «անձնական իրաւունք վայելող համայնք»:

գ- 19 Յուլիս 1916ին, Երիտթուրք կառավարութեան հրատարակած «Էրմէնի Կաթողիկոսլուղու Վէ Փաթրիքլիկի Նիզամնամէսի» (Հայ Կաթողիկոսութեան եւ պատրիարքութեան կանոնադրութիւն) հրամանագրով[12], հիմնովին բովանդակազրկուեցաւ «Ազգային Սահմանադրութիւն»ը: Իսկ 2 Հոկտեմբեր 1917ին, Երիտթուրք կառավարութիւնը հրատարակեց ընտանեկան իրաւանց օրինագիրք մը՝ «Հուքուքը Այիլէ Քարարնամէսի» (ընտանիքի իրաւանց օրէնք), եւ դատավարական նոր կանոնագիրք մը՝ «Ուսուլը Մուհաքեմաթը Շերիյէ» (դատավարութեան շերիաթական կանոնը), որ բոլոր օսմանցիները կ՚ենթարկէր անոր, եւ վերջ կը դնէր կրօնական տարբեր համայնքներու անձնական իրաւանց օրէնքներուն ու դատավարական կանոններուն[13]:

դ- Հակառակ՝ Ա. Աչխարհամարտին մէջ Երիտթուրք կառավարութեան պարտութեան հետեւանքով 1919ին «Ազգային Սահմանադրութեան» կարճատեւ վերականգնումին, եւ հակառակ Լոզանի Դաշնագրի յօդուած 42ի տրամադրութեանց, որոնք կը պահանջէին (եւ Թուրք պետութիւնը անոնց մէջ կը խոստանար) յարգել ոչ-իսլամ փոքրամասնութիւններու ընտանեկան եւ անձնական իրաւանց յատուկ օրէնքները, անոնց սովորութիւններն ու աւանդութիւնները, Թուրք պետութիւնը 20 Մարտ 1926ին հրապարակեց քաղաքային օրինագիրք մը, որ բոլոր հպատակները կ՚ենթարկէր իրեն եւ վերջնապէս կը Թաղէր 1461ին հիմնադրուած համայնքային ինքնավարութեան դրութիւնը հայոց համար:

ե- Արեւմտահայաստանի ու Կիլիկիոյ ժողովուրդը ենթարկուած էր ցեղասպանութեան եւ բռնահանումի, եւ կազմուած էր տարագիր հայութիւնը, որուն մէկ մասը կայք հաստատեց Եւրոպա եւ Ամերիկա, ուր գործադրելի չէր անձնական իրաւանց կարգավիճակը, որովհետեւ եւրոպական եւ ամերիկեան երկիրներու մէջ, եկեղեցին անջատուած էր պետութենէն: Այդ երկիրներուն մէջ եկեղեցին կը ճանչցուի իբրեւ մշակութային կառոյց-օրգան, հետեւաբար եւ եկեղեցական հաստատութեան շուրջ բոլորուած միութիւնները համայնքներ չեն, այլ՝ մշակութային օրգաններ, որոնք ենթակայ են այդ երկիրներու ընկերակցութեանց յատուկ օրէնքներուն, իբրեւ պաշտամունքային ընկերակցութիւններ

(Association cultuelle), *ուր խղճի ազատութեան երաշխաւորութիւնը պետութեան այդ օրէնքներով կ՚ապահովուի։*

Սակայն, տարագիր հայութեան այն խումբերուն համար, որոնք հաստատուեցան Օսմանեան կայսրութենէն անջատուած արաբական երկիրներու մէջ, ուր ծանօթ էր անձնական իրաւանց կարգավիճակը, տարբեր համեմատութիւններով վերականգնուեցաւ այդ կարգավիճակին չնորհած ինքնավարութիւնը[14]։

գ- Ֆրանսական հոգատարութեան շրջանին, Սուրիոյ եւ Լիբանանի մէջ, ուշագրաւ չափով մը ընդարձակուեցաւ ոչ-իսլամ համայնքներու ինքնավարութեան նախկին տարածքը՝ քաղաքական հաշիւներով։ Այս ուղղութեամբ առնուած առաջին մեծ քայլը հանդիսացաւ 3 Փետրուար 1930ի օրէնքը, որուն յաջորդեցին 13 Մարտ 1936ի թիւ 60 Լ.Ռ.[15] *եւ թիւ 61 Լ.Ռ., եւ 18 Նոյեմբեր 1938ի թիւ 146 Լ.Ռ. որոշումնագրերը, որոնք հիմնարար նշանակութիւն ունեցան կրօնական համայնքներու - հետեւաբար եւ հայ յարանուանութեանց - ունեննալիք կարգավիճակը ճշդելու եւ նուիրագործելու տեսակէտէն։*

Այս որոշումնագրերէն՝ 13 Մարտի 1936ի թիւ 60 Լ.Ռ.ի յօդուած առաջինը հետեւեալը կը տրամադրէ՝ «Ըստ օրինի կը ճանչցուին՝ որպէս անձնական իրաւունք վայելող համայնքներ, պատմական համայնքները, որոնց կազմակերպութիւնը, իրաւասութիւններն ու կանոնադրութիւնները հաստատուած են նախապէս՝ օրէնսդրական ակտով մը (par un acte législatif)»[16]։

Ապա՝ մի առ մի կը թուէ «պատմական համայնքները», որոնց չարքին՝ «Հայ Գրիգորեան-Օրթոտոքս»[17] *եւ* «Հայ Կաթոլիկ» *համայնքները։*

18 Նոյեմբեր 1938ին թիւ 146 Լ.Ռ. որոշումնագրով ալ կը բարեփոխուի թիւ 60 Լ.Ռ. որոշումնագրի 28րդ յօդուածը եւ հոն կ՚աւելցուի նաեւ «Բողոքական» *համայնքը, որ կ՚ընգրկէ հայ եւ ոչ-հայ աւետարանականները։*

Այսպիսով, 20 Մարտ 1926ին Թուրքիոյ Հանրապետութեան հրատարակած Քաղաքային Օրինագիրքով թաղուած օրէնսդրական ակտը (Ֆերմանը), կը վերականգնի Լիբանանի մէջ, եւ հիմք կը ծառայէ պետական նոր ճանաչումի մը։ Լիբանանի մէջ Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ Անձնական Իրաւանց Ատեաններու Դատավարութեան Կանոնի Յօդուած Առաջինը կ՚ըսէ «Հայց. Եկեղեցիի դատաստանական կազմը ու աստիճանները սահմանուած են՝ 17 Մարտ 1863 թուականի Ֆերմանով հաստատուած Ազգ. Սահմանադրութեամբ»[18]։

է- Անկախ Լիբանանի 2 Ապրիլ 1951ի Օրէնքը[19] լիբանանահայոց վայելած անձնական իրաւանց կարգավիճակի գարգացման վերջին հանգրուանն ու բարձրակէտը հանդիսացաւ։

Այս օրէնքը ոչ միայն ամրագրեց Ֆրանսական հոգատարութեան շրջանի իշխանութեանց տուած ճանաչումն ու չնորհած իրաւասութեանց սահմանները, այլեւ դատաստանական լայն իրաւասութիւններ տուաւ, եւ իր յօդուած 33ով պահանջեց՝ ճանաչում վայելող համայնքներէն, մէկ տարուան միջոցին, կառավարութեան ներկայացնել իրենց «Անձնական Իրաւանց» եւ «Դատավարութեան» կանոնները, որպէսզի որդեգրուին պետութեան կողմէ եւ մաս կազմեն լիբանանեան օրէնքներու հաւաքածոյին։ Այսինքն, հայերուն կը տրուէր օրէնսդրական բացարձակ իշխանութիւն մը՝ անձնական իրաւանց մարգին մէջ։

Հայերը ընդհանրապէս, ու լիբանանահայերը՝ մասնաւորաբար, իրաւագիտութեան նայած են արհամարհանքով ու տգիտութեամբ։ Արդարեւ, Ներսէս Արք. Մելիք-Թանգեան (1866-1948) կը նշէ՝ թէ «Էջմիածնի Սինոդը կամ բարձրագոյն խորհրդարանը իր անզօր, քոյլ, անկանոն կառավարութիւնը շարունակեց մինչեւ ռուսաց՝ մայր աթոռին տիրելը։ Գլխաւոր ներկայացուցիչ Պասկեւիչ, տեսնելով Հայոց Եկեղեցւոյ անկարգ վիճակը, դիմեց կառավարութեան եւ քոյլտուութիւն ստացաւ ծրագիր մշակել եւ կանոններ սահմանելու պատրաստութիւններ տեսնել։ Տէրութեան կարգադրութեամբ Պասկեւիչը կազմեց ծածուկ յանձնաժողով, որը արդէն պատրաստ էր 1829 թուին եւ կազմուած էր 4 անձից (զինուորական իշխ.՝ Բեհբուդեան, Սերովբէ վարդապետ, Զրպետեան եւ Օչկին) եւ հրամայեց ժողովի նիստերը Հայոց Եկեղեցւոյ կանոնադրութիւն կազմելու համար բանալ 1830ի Յունուարի 8ին»[20]։

Իսկ օրէնսդիր Մխիթար Գօշ (1120ականներ-1213)՝ Դատաստանագ/րքի նախաբանին մէջ, կը գանգատի՝ տիրող ընդհանուր ծուլութենէն, եւ թէ՝ ոչ ոք կ՝աշխատի վարժուիլ օրէնքներուն, որպէսզի ընդունակ ըլլան արդար դատաստան վարելու։

Անկախ Լիբանանի պետութիւնը հայերը ստիպեց՝ որ հայոց Ազգային Սահմանադրութեան որը մէկ յօդուածէն (յօդուած 47րդ) բխեցնեն Օրինագիրք մը (անձնական իրաւանց) եւ Կանոնագիրք մը (դատավարութեան), որոնք պետական օրէնքի ոյժ ստացան 11 Հոկտեմբեր 1952ին[21]։ Այս երկու կանոնագիրքերը կը կիրարկուին նաեւ Սուրիոյ մէջ։ Անկախութենէն ետք, Սուրիոյ Սահմանադիր Ժողովը մշակեց Սահմանադրական Օրէնք, որ հրապարակուեցաւ Պետութեան Պաշտօնաթերթին մէջ՝ 7 Սեպտեմբեր 1950ին, որուն յօդուած 3ի Դ. պարբերութիւնը

կը նշէ, թէ «Կրօնական համայնքներու անձնական իրաւունքները ճանչցուած են եւ պաշտպանուած պետութեան կողմէ»[22]:

Այսինքն, անկախ Սուրիոյ պետութիւնը՝ անձնական իրաւանց մարզին մէջ, ճանաչում տուած է կրօնական համայնքներու հնուց իվեր վայելած ինքնավարութեան, պահպանելով statu quo ab antiquo*ն:*

ՆԵՐԿԱՑ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԸ

Լիբանանի Հանրապետութեան 2 Ապրիլ 1951ի օրէնքը կը սահմանէ քրիստոնեայ եւ իսրայէլեան (մովսիսական) համայնքներու կրօնական իշխանութեանց իրաւասութիւնները: Մանօթանալու համար Լիբանանի հայոց՝ կրօնա-կենցաղային ու կրթական մարզերուն մէջ ներկայիս վայելած ինքնավարութեան, հարկ է ծանօթանալ այս հիմնարար օրէնքի տրամադրութիւններուն[23]:

Հիմնարար այդ օրէնքի յօդուած առաջինը կը թուէ այն համայնքները, որոնք կը վայելեն սոյն օրէնքին սահմանած իրաւասութիւնները եւ որոնց շարքին կը յիշէ՝ «Հայ Օրթոտոքս Համայնքը», «Հայ Կաթոլիկ Համայնքը» եւ «Աւետարանական Համայնքը»[24]:

1951ի Օրէնքի 2րդ, 3րդ, 4րդ, 5րդ, 6րդ, 7րդ եւ 8րդ յօդուածները համայնքներու կրօնական իշխանութեանց կու տան իրաւասութիւններ՝ հետեւեալ մարզերուն մէջ[25]*.-*

1. *Նշանախօսութիւնը, անոր վաւերականութեան կամ անվաւերութեան հաստատումը, անոր խզումը եւ գրաւականը:*
2. *Ամուսնութեան դաշինքը, անոր պայմանները եւ ամուսիններու փոխադարձ պարտաւորութիւնները, անոր վաւերականութեան կամ անվաւերութեան հաստատումը, անոր խզումը եւ գրաւականը:*
3. *Որդիութիւնը, գաւակներու օրինականացումը եւ անոր հետեւանքները, որդեգրութիւնը, ծնողական իշխանութիւնը, եւ գաւակներու խնամքն ու կրթութիւնը մինչեւ անոնց չափահասութեան տարիքը՝* 18 *տարիքը լրացուցած:*
4. *Մնդադիի յատկացումը՝ ամուսիններու միջեւ, գաւակներու եւ ծնողաց համար:*
5. *Վնասուց հատուցումի յատկացումը եւ գումարի սահմանումը՝ ամուսնալուծման եւ ամուսնութեան անվաւեր հռչակման պարագաներուն:*
6. *Անչափահասին խնամակալ անուանելը եւ անոր հաշիւները տեսնելը, իր հարկին խնամակալը պաշտօնանկ ընելը: (Սակայն, եթէ անչափահասին ինչքերու արժէքը անցնի որոշ գումարի մը սահմանները, անհրաժեշտ*

կ՚ըլլայ մատակարարի մը նշանակումը՝ քաղաքային իրաւասու դատարանին կողմէ, խնամակալին, համայնքապետին, ընդհանուր դատախազին կամ ոեւէ շահագրգիռ կողմի պահանջով)։

7. Հաստատումը զուտ բարեսիրական կամ զուտ կրօնական հրիտակեալ ստացուածքներու (վաքըֆ) եւ տնօրինումը անոնց յարակցուող բոլոր հարցերուն։

8. Խիստ ուշագրաւ է 8րդ յօդուածը, որ համայնքի կրօնական իշխանութեան իրաւասութիւն կուտայ՝ կառուցելու եւ մատակարարելու եկեղեցիներ, վանքեր, գերեզմանատուներ, բարեսիրական, կրթական ու դաստիարակչական հաստատութիւններ. եւ ի հարկին՝ յետս կոչելու կամ ջնջելու այդ հաստատութեանց կրօնական հանգամանքը, այսինքն՝ համայնքային հովանաւորութիւնը, որուն չնորհիւ այդ հաստատութիւնները գերծ կը մնան շարք մը տուրքերու եւ հարկերու պարտաւորութենէն։

9. Մինչեւ 23 Յունիս 1959ի Օրէնքին հրատարակութիւնը, 9րդ յօդուածը կրօնական իշխանութեանց կու տար նաեւ՝ հանգուցեալի մը ժառանգութեան հաշուեկշիռը հաստատելու իրաւասութիւնը՝ եթէ ժառանգորդներուն մէջ անչափահաս մը գտնուած ըլլար։ Սակայն, յիշեալ օրէնքը այդ իրաւասութիւնը վերադարձուց քաղաքային իրաւասու դատարանին։ Նոյնպէս, տարբեր օրէնքներով յետս կոչուեցան շարք մը այլ իրաւասութիւններ (կտակներու յօրինում, փոխանորդագրերու կազմութիւն, եւն.)։

10. Կրօնական իշխանութեանց վերապահուած ծիսակատարութեան եւ դատաստանական իրաւասութիւնները պաշտպանուած են ուրիշ համայնքի մը կրօնական իշխանութեան ոտնձգութենէն (յօդուած 14ը ամուսնութիւնը կնքող կրօնական իշխանութեան դատարանին կը վերապահէ անոր քակտումն ու հետեւանքները որոշելու իրաւունքը), նաեւ՝ քաղաքային իշխանութեան ոտնձգութենէն (յօդուած 16ը անվաւեր կը հռչակէ այն ամուսնութիւնը, զոր քրիստոնեայ կամ իսրայէլացի լիբանանցիներ կը կնքեն Լիբանանի մէջ՝ քաղաքային իշխանութեան առջեւ)։

11. Տարբեր համայնքներու կամ յարանուանութիւններու միջեւ կնքուելիք խառն ամուսնութեան մը պարագային՝ յօդուած 5ը անձնական իրաւանց կարգավիճակը տնօրինելու իրաւասութիւնը կու տայ ապագայ ամուսինին պատկանած համայնքի կրօնական իշխանութեանց, բացի այն պարագայէն՝ երբ կողմերը գրաւոր համաձայնութեամբ մը որոշած ըլլան ենթարկուիլ ապագայ կնոջ համայնքի կանոններուն։

12. Ուսանելի է եւ ուշագրաւ 20րդ յօդուածը, որ եթէ մէկ կողմէ տարամերժօրէն կրօնական իշխանութեանց կը վերապահէ իրաւասութիւնը՝

լուծելու այն վէճերը, որոնք կը ծագին կղերականներու միջեւ ու կը վերաբերին կրօնական համոզումներու կամ՝ կ՚առնչուին նուիրապետական իրաւունքներու, պաշտօններու եւ պարտականութիւններու, միւս կողմէ սակայն, պայման կը դնէ՝ որ տարակարծութիւնները լուծող վճիռները, երբ պատիժներ սահմանեն համաձայն կրօնական կանոններու, անգոսնած չըլլան քաղաքային իշխանութեանց իրաւասութիւնները, որոնք ամրագրուած են քաղաքային եւ պատժական օրինագիրքերուն մէջ։ Ասոնք գերադաս են եւ կ՚առնչուին հանրային կարգ ու կանոնին, եւ կը վերահսկեն խղճի ազատութեան սկզբունքին տրուած մեկնաբանութիւններն ու անոր բռնաբարումները։ Այսինքն՝ պետական օրէնքներն ու դատարաններն են որոնք իրաւասու են մեկնաբանելու խղճի ազատութեան սկզբունքը։

13.- Յօդ. 28ը կրօնական իշխանութեանց իրաւասութիւն կու տայ իրենց դատական կոչնագրերու հաղորդման եւ արձակած վճիռներու գործադրութեան համար, դիմելու պետական ոստիկանութեան օժանդակութեան։ Պետութեան համապատասխան մարմինները պաշտօն ունին աջակցելու անոնց ամբողջականօրէն, ինչպէս որ պիտի ընէին պետական դատարաններու կոչնագրերու եւ վճիռներու պարագային։ Իսկ յօդուած 29ը պետական Գործադիր Դիւանին (Bureau Executif دائرة اجراء) պաշտօն կու տայ գործադրելու կրօնական դատարաններու արձակած վճիռներն ու որոշումները։ Այս յօդուածը միաժամանակ պայման կը դնէ որ կրօնական դատարանները իրենց արձակած վճիռներուն ու որոշումներուն բարեփոխումը, անոնց գործադրութեան առկախումը կամ կասեցումը վճռող որոշումը արձակած ըլլան նոյնանման եւ նոյնարժէք վճիռներով կամ որոշումներով, այսինքն նախկիններուն բնոյթը ունենան նորերը։ Յօդուած 21ը կը պարտաւորէ պետական Գործադիր Դիւանը եւ Ներքին Ապահովութեան Ուժերու համապատասխան մարմինը գործադրութեան դնելու կրօնական իշխանութեանց տուած «ճամբորդութեան արգելք»ի որոշումը՝ իրենց իրաւասութեանց ենթակայ իրնդիրներու շուրջ բացուած դատի մը կողմերէն մէկուն դէմ՝ մինչեւ այդ դատին աւարտը։

14. 1951ի օրէնքը փոխադարձ պարտաւորութիւններ կը սահմանէ քաղաքային եւ կրօնական դատարաններուն համար, որպէսզի անոնք փոխադարձաբար յարգեն իւրաքանչիւրին իրաւասութիւնները։ Այսպէս, յօդուած 22ը պետական դատարաններէն կը պահանջէ չետուածգել իրենց տեսած դատերու դատավարութիւնը, եթէ միջանկեալ խնդիր մը յարուցուի, որ կը մտնէ կրօնական դատարաններու իրաւասութեանց մէջ,

եւ որուն վճռահատումը անհրաժեշտ գտնուի իրենց տեսած դատին վճռահատումէն առաջ։ Միւս կողմէ յօդուած 23ր կրօնական դատարաններէն կը պահանջէ վճռի անիրաւասութեան մերժել վարել այն դատերը, որոնք յայտնապէս ենթակայ չեն իրենց իրաւասութեան՝ եթէ նոյնիսկ կողմերէն մէկը առարկած չէ անոր դէմ։

15. Օրէնքին 24րդ, 25րդ, 26րդ եւ 27րդ յօդուածները կը սահմանեն պետական Վճռարեկ Ատեանի (գերագոյն ատեանի) իրաւասութիւնները՝ կրօնական դատարաններու Վերաքննիչ Ատեանին արձակած վճիռներուն կանոնականութեան վրայ հսկելու եւ ի հարկին՝ զանոնք բեկանելու ուղղութեամբ։ Պետական Վճռարեկ Ատեանը կը վերահսկէ միմիայն դատավարական կանոններու յարգումը կամ խախտումը, եւ իրաւասու չէ քննելու կրօնական վերաքննիչ ատեաններու ըստ էութեան արձակած վճիռներու օրինական կամ ոչ-օրինական ըլլալը, կամ անոնց արդար կամ անարդար ըլլալը։ Հոս ուղղահայեաց գիծի վրայ Պետական Վճռարեկ Ատեանին ենթակայութիւնը կրօնական դատարաններուն, կը սահմանափակուի դատավարութեան կանոններու ծիրին մէջ միայն։

Լիբանանի Հայոց Դատավարութեան Կանոնի յօդուած 2րդի Գ. պարբերութիւնը ամուսնալուծման եւ ամուսնութեան անվաւերութեան մասին Վերաքննիչ Ատեանի արձակած ըստ էութեան վճիռներու օրինական կամ անօրինական ըլլալը քննելու իրաւասութիւնը վերապահած է Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան, որպէս դատաստանական բարձրագոյն հեղինակութիւն։

16. Համաձայն յօդուած 31ի տրամադրութեանց, կրօնական իշխանութիւնները՝ օրէնքով իրենց տրուած իրաւասութիւնները կրնան կիրարկել բացառաբար՝ իրենց ենթակայ անդամներուն վրայ, այսինքն՝ համայնքի գաւակներուն վրայ միայն։

17. Ըստ յօդուած 30ի տրամադրութեանց, այն վճիռները, որոնք կը վերաբերին կրօնական իշխանութեանց իրաւասութեան, բայց որոնք տրուած են Լիբանանէն դուրս նոյն համայնքի կրօնական դատարաններուն կողմէ, Լիբանանի մէջ գործադրելիութեան ոյժ կրնան ստանալ բացառաբար միեւնոյն համայնքի իշխանութիւններուն կողմէ, եւ ոչ թէ քաղաքային դատարաններու։

Ասոնք են Լիբանանի հայոց կրօնական իշխանութեանց վայելած իրաւասութիւնները, որոնց ամբողջութիւնը կը կոչուի «Անձնական Իրաւանց Ինքնավարութեան կարգավիճակ»։ Համայնքներուն տրուած կրօնամշակութային այս իրաւունքներու սկզբունքը ներհակ է պետու-

թեան գերիշխանութեան անբաժանելիութեան (անտրոհելիութեան) եւ անփոխանցելիութեան (անօտարելիութեան) հիմնական սկզբունքին:

Կրօնա-կենցաղային ինքնավարութեան այս եզակի կարգավիճակը իր ամէնէն աւարտուն տարազումով, Լիբանանի մէջ կը կիրարկուի ամբողջական ձեւով, եւ՝ Սուրիոյ ու Կիպրոսի մէջ, մասնակիօրէն: Լիբանանի մէջ ասոր կիրարկումը կը գգենու կրկնակիօրէն եզակի կարեւորութիւն, նաեւ այն յաւելեալ պատճառով՝ որ Լիբանան, ի տարբերութիւն Սուրիոյ եւ Կիպրոսի, բաղկացած է բազմաթիւ՝ 18 համայնքներէ, որոնց բոլորը եւ անոնցմէ իւրաքանչիւրը՝ հաւասարապէս, կը համարուին փոքրամասնութիւններ՝ անխտիր, առանց նկատի ունենալու համայնքներուն պատկանող անձերու թուաքանակը: Այս եզակի համակարգը կը կոչուի համայնքներու համընկերակցութիւն (Systeme consociatif des communautes): Այս համակարգին եզակիութիւնը կը կայանայ նաեւ այն իրողութեան մէջ, որ բացի կրօնա-կենցաղային ինքնավարութիւններէն իւրաքանչիւր համայնքի վերապահուած են երեսփոխանական եւ նախարարական աթոռներ՝ իրենց ներկայացուցած թուաքանակին համեմատութեամբ: Իւրաքանչիւր համայնքի համար սահմանուած է աթոռներու քոթա մը՝ համեմատականի-համամասնականի սկզբունքով, ոչ՝ մեծամասնականի: Իսկ բազմատարր հասարակութեան մը մէջ, ինչպէս լիբանանեանը, համեմատականի սկզբունքին ստեղծած մասնակցական դեմոկրատիան (Democratie de participation, Power sharing المشاركة), իւրաքանչիւր համայնքի իրաւունք կու տայ մասնակցելու իշխանութեան: Մինչդեռ մեծամասնականի սկզբունքին ստեղծելիք մրցակցական դեմոկրատիան (Democratie competitive, Winner takes all ديموقرطية الاكثرية) պիտի գրկէր փոքրաթիւ համայնքները՝ իշխանութեան մասնակցելու յոյսէն անգամ...: Հետեւաբար, ամբողջ գաղթաշխարհին մէջ, միմիայն Մերձաւոր Արեւելքի հայերն են որ կը վայելեն այս եզակի իրաւավիճակը՝ հայրենամերձ այս տարածքներուն մէջ, եւ կը հանդիսանան հայապահպանումի միջնաբերդ գաղութները: Այս գաղութներուն տրուած միջնաբերդի հանգամանքը՝ ուրեմն, հիմնուած է տարբեր հայագաղութներու վայելած ու չվայելած իրաւավիճակներուն սերտողութեան վրայ, եւ բնաւ հետեւանքը չէ՝ տեղայնական մտայնութեան կամ նեղմտութեան:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1. Պետութեան գերիշխանութեան անբաժանելիութեան եւ անփոխանցելիութեան սկզբունքէն մեծ չեղում կատարած լիբանանեան բազ-

մահամայնքային դրութիւնը կարելի չէ օրինակելի դրութիւն մը համարել՝ ոչ Հայաստանի Հանրապետութեան եւ ոչ ալ այլ երկրի մը համար։ Մինչ Հայաստան ազգային գրեթէ միատարր պետութիւն մըն է, Լիբանան փոքրամասնական համայնքներու համընկերակցութիւն (systeme consociatif) մըն է, որուն մէջ կարելի չէ խօսիլ ներազգային միասնութեան մասին, քանի որ համայնքի մը անդամին առաջնահերթ կապուածութիւնը (allégeance primordiale) իր համայնքին հետ է, ինչ որ հերթական միջ-համայնքային «եղբայրասպան» կռիւներու առաջնորդած է, ինչպէս 1958ի եւ 1975-1990 քաղաքացիական պատերազմի տարբեր փուլերուն[26]։ Այս այլազան համայնքները կը պարգեն նաեւ մշակոյթներու այլազանութեան պատկեր մը, որ կրնայ վերաճիլ մշակութային հարստութեան՝ եթէ այդ մշակոյթները սերտաճին իրարու հետ ընդելուզումի ճամբով, դուրս գալով իրենց կծիքներէն, ու եթէ չվերածուին հակամարտ քաղաքական միաւորներու, ինչպէս նաեւ եթէ կարենան կառչած մնալ փոխադարձ հանդուրժողութեան իմաստութեան, որ խանձարուրն էր անձնական իրաւանց այս կարգավիճակին։

2.- Լիբանանեան այս եզակի դրութեան մէջ, խղճի ազատութեան այլապէս դրական ու մարդկայնական սկզբունքը չափազանցօրէն իտէալականացուած է՝ դառնալով բացարձակ արժէք, սահմանափակելով պետութեան գերիշխանութիւնը ոչ միայն կրօնա-կենցաղային ու կրթական մարզերուն մէջ, այլեւ՝ քաղաքական։ Այդպիսով ծնունդ տրուած է «քաղաքական համայնքայնութիւն» կոչուող դրոյթին, որ կ՚արգելակէ պետութեան բարեկարգումի փորձերը եւ կը զօրացնէ համայնքները, որոնց չարքին նաեւ՝ հայ համայնքները։ Արդարեւ, կրօնական իշխանութեանց տրուած չափազանցեալ ազատութիւնը անկարելի կը դարձնէ ոչ միայն ընդելուզումի կարգով լիբանանցիներու համարկումը որպէս ազգային հաւաքականութիւն, այլեւ՝ լայնածիր ժողովրդավարութեան կիրարկումը հոն[27]։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

[1] Ներկայացուած Ս. Էջմիածնի մէջ, 1-3 Նոյեմբեր 2001ին «Եկեղեցի-Պետութիւն» նիւթով կայացած իրաւաբաններու միջազգային դիտաժողովին, Անկլիքան, Լուտերական եւ Կաթողիկէ Եկեղեցիներու ներկայացուցիչներու կողքին, ներկայացնելով Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւնը։ Այս ուսումնասիրութեան համար օգտագործուած են հետեւեալ նիւթերը.- Արշակ Ալպօյաճեան, *Ազգ. Սահմանադրութիւն*, Գ. Տէրտէրեան, «Լիբանանի Բազմահամայնքային Համակարգը եւ լիբանանահայութեան իրաւավիճակը» (անտիպ), Meline Topakian, *Le Statut Familial de la Communaute Armenienne*

Orthodoxe au Liban, Edmond Rabbath, *La Formation Historique du Liban Politique et Constitutuinnelle*, 1973, George Young, *Corps de Droit Ottoman*, Vol. 2, The Clarendon Press Oxford, 1905, Pierre Ghannage, *L'Etat Face au Pluralisme des Statuts Familiaux au Liban*, 1970, Pierre Rondot, *Les Communautes Confessionelles du Liban*, Paris, 1983, Samir Khalaf, "Primordial Ties and Politics in Lebanon", *Middle Eastern Studies*, Vol. 4, 1968, Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", *Old Societies and New States*, Free Press, Glenese, 1965, *Religious Groups and Citizens (Manner of Option) Law*, Nicosia, 1961, *Courts of Justice Law*, Nicosia, 1961, Eras Uras, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, Istanbul, 1988 գիրքերը եւ ուրիշներ։

[2] *Լէօ, Երկերի ժողովածու, Հտր. 2, Հայաստան Հրատարակչութիւն, Երեւան, 1967։*

[3] *Մաղաքիա Արք. Օրմանեան, Ազգապատում, Հտր. Ա., Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, Անթիլիաս, 2001։*

[4] *Լէօ, էջ 309, Օրմանեան գլ. 582։*

[5] *Լէօ, էջ 379-80, 456։*

[6] *Արշաւանք Արաբաց Ի Հայս Արարեալ Ղեւոնդ Վարդապետայ Հայոց, Փարիզ, 1859, էջ 143։*

[7] *Աւելի մանրամասն, տե՛ս՝ Հ. Ղազարեան, Արեւմտահայերի Մտքիայ-Տնտեսական եւ Քաղաքական կացութիւնը 1800-1870 թ.թ., Հայկական ՍՍՀ Գիտութիւնների Ակադեմիայի Հրատարակչութիւն, Երեւան, 1967, էջ 130-139, 341-369, 446-484։*

[8] *Անոր սերտողութիւնը մաս չի կազմեր ներկայ նիւթին։*

[9] *Տիւսթուր Ա. չարք, հատոր 2, «Նիզամնամէ»ի բաժինին մէջ, էջ 938-968։*

[10] *Այտեղ, 1863ի «Ազգային Սահմանադրութիւն» կոչուող կանոնադրութեան քննարկումը մաս չի կազմեր մեր այս նիւթին։*

[11] *Ազգային Սահմանադրութիւն Հայոց, Տպ. «Հրազդան», Պէյրութ, 1931, նաեւ՝ Կարգադրէք եւ Սովրեցէք Ժողովուրդին եւ Ազգային Վարչութեան Իրաւասութիւնները. Ազգային Սահմանադրութիւն Հայոց, 1908, Տպագր. Զարեհ Ն. Պէրպէրեան, նաեւ՝ Մ. Հերարդեան, Ազգային Սահմանադրութիւն, Տպարան Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Անթիլիաս, Լիբանան, 1959։*

[12] *Տիւսթիւր, Բ. չարք, Հտր. 9, էջ 762-794։*

[13] *Աւելի մանրամասն տե՛ս՝ Զաւէն Արքեպիսկոպոս, Պատրիարքական Ճուշերս. Վաւերագիրներ եւ Վկայութիւններ, Տպարան Նոր Աստղ, Գահիրէ, 1947, էջ 187-196։*

[14] *Մինչեւ Արեւելքի (ներառեալ Կիպրոսի ու Իրանի) հայագաղութներու կարգավիճակներու բաղդատական ուսումնասիրութիւնը դուրս կը մնայ մեր նիւթի սահմաններէն. պիտի կեդրոնանանք լիբանանահայութեան պատմականօրէն ժառանգած կարգավիճակին վրայ (Հայագաղութներու իրաւավիճակներու բաղդատական ուսումնասիրութեան առաջին փորձի մը մասին տեսնել՝ Ճո՞ Երթաս Հայ Սփիւռք, խմբ՝ Գ. Տէրտէրեան, Պէյրութ, 1988, էջ 84-100։ Գիրքը կ՚ամփոփէ Հալէպի մէջ կայացած «Ապրիլեան Սեմինար Ա.»ի նիւթերը)։*

[15] *Հաւանաբար՝* Republique Libanaise:

[16] *Կ. Իզմիրլեան, Լիբանանի Հայոց Անձնական Իրաւունքը, «Ճառագարան», Տպարան Կաթողիկոսութեան Հայոց Կիլիկիոյ, Անթիլիաս-Լիբանան, 1956, նաեւ՝* مجموعة التشريع اللبناني, الجزء الاول (أ-ب), قانون الاحوال الشخصية, ص227-241, القسم الاول, ص 242-251 أصول المحاكمات المذهبية لطائفة الارمن الارثوذكس في لبنان.

مجموعة القوانين والقرارات الادارية للدولة السورية (الجزء الثالث نظام الطوائف الدينية), مطبعة الشعب, دمشق (صاحبها محمد توفيق جانا).

[17] «Հայ Գրիգորեան- Orpnunpu» յորջորջուած Ֆրանսական հոգառար իշխանութեանց կողմէ, որդեգրելով Վատիկանի սխալ տեսակէտը՝ Հայց. Եկեղեցիի ոչ-առաքելական ըլլալուն մասին։

[18] Իգմիրլեան, «Ցառաջաբան», նաեւ՝
دستور الكنيسة الارمنية, مقدمة الدكتور المحامي روبين بوغوصيان, ترجمة الدكتور خشادور قصباريان, دمشق 1998.

[19] Իգմիրլեան, «Ցառաջաբան»։

[20] Ն. Վ. Մելիք Թանդեան, *Հայոց Եկեղեցական Իրաւունքը*, Ա. եւ Բ. Գիրք, Հրատարակութիւն Թ.Հ.Թ. Քրիստոնէական Դաստիարակութեան բաժանմունքի, Թեհրան, 2004, էջ 595։

[21] Իգմիրլեան, «Ցառաջաբան», նաեւ՝
حنا مالك, الاحوال الشخصية ومحاكمها للطوائف المسيحية في سوريا ولبنان, بيروت 1987.

[22] الدستور (العثماني), ترجمة نوفل نعمة الله نوفل (مراجعة وتدقيق خليل باشكاتب كمارك عربستان سابقا ومدير مطبوعات ولاية سوريا), المجلد الثاني, المطبعة الادبية, بيروت, سنة 1301 للهجرة.

[23] Նիւթին անմիջական սահմանէն դուրս կը մնայ նաեւ Լիբանանի հայոց վայելած քաղաքական առանձնաշնորհումին հարցը, որ կ՚իյնայ՝ Լիբանանի բազմահամայնքային համակարգի ուսումնասիրման ծիրին մէջ (այս մասին՝ Գ. Տէրտէրեան, «Լիբանանի Բազմահամայնքային Համակարգը եւ Լիբանանահայութեան Իրավիճակը» (անտիպ)։

[24] Որ ինչպէս նշեցինք կ՚ընդգրկէ հայ եւ ոչ-հայ աւետարանականները։

[25] Իգմիրլեան, «Ցառաջաբան»։ էջ 1-4։

[26] Քաղաքացիական այդ կռիւները ունէին այլ գործօններ եւս, ինչպէս՝ օտար պետութիւններու քաղաքականքը։ Արդարեւ, անոնք հովանաւորած եւ իրենց պահեստի ոյժին վերածած են՝ փոքրամասնութիւններ ներկայացնող լիբանանեան բոլոր համայնքները, առանց բացառութեան։

[27] «Խղճի ազատութիւն»ը, ինչպէս միւս սկզբունքները՝ անկախութիւն, մարդու իրաւունքներ եւն., իւրաքանչիւր երկրի մէջ կիրարկելու համար հարկ է որ ստանան այդ երկրին յատուկ եւ չօշափելիօրէն յարմար տարազում մը։ Այդ սկզբունքներու in abstracto կիրարկումը կ՚ունենայ ազիտալի հետեւանքներ երկրին համար։ Այդ սկզբունքներու in concreto կիրարկումն է միայն որ կրնայ տալ դրական արդիւնքներ երկրին համար։
Փակագիծ մը բանալով հարկ է պնդել թէ, խղճի ազատութեան սկզբունքին Հայաստանի մէջ կիրառումը հարկ է որ նկատի առնէ թէ՛ երկրի բնակչութեան մեծամասնութեան միատարրութիւնը, եւ թէ՛ Հայաստանեայց Եկեղեցիին խաղացած դերը, հայութեան պետականազրկութեան դարերու երկայնքին, որպէս «ազգային եկեղեցի»։ Խղճի ազատութեան in concreto կիրարկումը Հայաստանի մէջ, գերադաս դիրք մը կու տայ Հայաստանեայց Եկեղեցիին՝ միւս բոլոր կրօնական խումբերուն, յարանուանութեանց թէ աղանդներուն նկատմամբ։ Պայման է սակայն, որ Հայաստանեայց Եկեղեցին ձեռնարկէ համակողմանի ոյժմէականացումի բարեկարգութեան մը, որպէսզի կարողանայ հոգեհարազատանալ ժողովուրդին հետ, եւ որպէսզի կարողանայ ժողովուրդին փոխանցել հոգեւոր այն անունդը, որով ան պիտի դիմադրէ՝ ներկայի դրա-

մատիրութեան համաշխարհայնացումին ապազգայնացնող եւ անմարդկայնացնող ճնշումներուն ու փորձութիւններուն։

Հետեւաբար, Հայաստանի պետական պատասխանատուները՝ պետութիւն-ընկերեցի յարաբերութեանց սահմանագծումի ծիրին մէջ, հարազատ պէտք է մնան «ազգ»ի հայկական (արեւելեան) սահմանումին, որ պատմութեան, լեզուի, մշակոյթի եւ հայրենիքի ընդհանրութիւնը հիմք կ՚ընդունի, քան թէ հետեւին Արեւմուտքի «ազգ-պետութիւն» (Etat-Nation, Nation-State) հասկացութեան, որ խորթ է եւ օտար հայութեան ինքնութեան։ Համաշխարհայնացումի ազգայինջ գաղափարախօսական արշաւին դէմ Հայաստանի պետութիւնը պարտի կառչած մնալ հայութեան երեքհազարամեայ ինքնութեան եւ «ազգ»ի գաղափարաբանութեան, մերժելով «քաղաքացիութեան իրաւունք» տալ «խղճի ազատութեան» պատրուակով, մարդկայնական խղճմտանքին ներհակ ու խորթ Արեւմուտքի ազանդներու՝ արդիլելու համար խղճի ազատութեան չարաշահումը։ Արդարեւ, Արեւելքէն բխած են բոլոր կրօնական դպրոցները, իսկ թոնդրակեցիներու - որոնք ուսհվիրաներն էին Հայկական Վերածնունդին (Renaissance) - պաշպանած կարգ մը սկզբունքները մեր կացութիքով, ուսանելի են այսօր՝ վերեւ յիշուած եկեղեցական բարեկարգութեան համար։ Հարցը՝ ուրեմն, մեր անցեալի ժառանգութեան սերտողութեան մէջ կը կայանայ ժառանգութիւն մը՝ որ մեծապէս ուսանելի է եւ օգտագործելի։ Օրինակի համար, այսօր արդիական ու եւրոպական համարուած Régime de Communauté des Biens֊ի (այր ու կնոջ ինչքերու հասարակաց սեփականութեան կարգի) նախատիպարը մենք կը գտնենք Շահապիվանի ժողովի (455թ.) որոշեցրած 4րդ կանոնին մէջ, որ կը տրամադրէ՝ «Եթէ մարդը շնաբարոյ է, եւ կ՚արձակէ իր կինը՝ առանց պոռնկութեան պատճառի կամ մարմնական արատի, կինը իրաւունք ունի հետը տանելու մարդուն շարժական եւ անշարժ բոլոր ստացուածքի կէսը, նոյնիսկ զաւակներուն (եւ կենդանիներուն) կէսը»։ Այլ խօսքով, Եւրոպացին 15 դար առաջ հայ ժողովուրդին վաղուց ծանօթ է եղած այր ու կնոջ ինչքերու հասարակաց (համայնական) սեփականութեան յառաջադէմ կարգը...։

THE PERSONAL RIGHTS CODE OF THE LEBANESE ARMENIANS FROM THE PERSPECTIVE OF STATE-VERSUS-CHURCH RELATIONS

(Summary)

KASBAR DERDERIAN

The author delves into history and puts the personal rights code of the Lebanese Armenians in the framework of the state-versus-communities relationship. He assesses the advantages of such a system for the communities as well as its disadvantages to the sovereignty of the state, since it is incompatible with the priniciple of state sovereignty.

The author sees these rights as the practical outcome of the very first Moslem Arab conquests, whereby the Moslem Arab conqueror and the non-Moslem vanquished had to live within the boundaries of the same country. Such a cohabitation, however, necessitated the establishment of a *modus vivendi*.

This cohabitation was bound by Islam, which rejected forceful islamization of Christians and Jews. It was a political necessity, too, since in order to win over the population, Islam tolerated Oriental Christian Churches which were persecuted by the Byzantine Empire. Furthermore, the conquerors needed the natives' know-how, handlabor, economic produce and taxes.

The author identifies several treaties signed between the invading Moslem armies and Christian Armenian cities and towns as he examines the relationship between the Moslem rulers and the non-Molem natives. He notes, however, that it was with the establishment of the Armenian Patriarchate of Constantinple (Istanbul) in 1461 that the Armenian Church and its state relations attained their legal and stable shape. Indeed, Fatih Sultan Mehmet II appointed Archbishop Hovagim Patriarch of all Armenians of the Empire and granted recognition to the Armenians, incorporating them - like the Greeks and the Jews – into the *millet* system. Later on, in 1831, the Armenian Catholics were incorporated too, as were the Protestants (of divesre ethnicities) in 1846.

Concurrently, in 1836, religious-administrative entitlements, called Bolojenya, were granted to the Catholicosate of Echmiadzin, which was under Russian rule.

After the Armenian genocide, specifically on March 20, 1926 under the Turkish state civil code, the *millet* system was abolished.

The genocide survivors who settled in the West were subjected to the civil code of their adopted countries, since the church was separated from the state in those countries. However, those who settled in Arab countries had their communal rights code restored based on the ottoman *millet* system.

Accordingly, the Ottoman personal codes of the Orthodox Armenians (as well as the Catholic Armenians and Protestants) were used in Lebanon as a base for a similar new code.

ԽՐՃԻԹՆԵՐԷՆ ՄԻՆՉԵՒ ԲԱՋՄԱՑԱՐԿ ՇԷՆՔԵՐ. ԱՐԺԱՆԹԻՆԱՀԱՅ ՎԱՐԺԱՐԱՆՆԵՐՈՒՆ ԾԱԳՈՒՄՆ ՈՒ ՋԱՐԳԱՑՈՒՄԸ

ՎԱՐԴԱՆ ՄԱՏԹԷՈՍԵԱՆ
varny1@yahoo.com

ՄՈՒՏՔ

Ամերիկահայութիւնը մինչեւ 1960ականները «հայեցի դաստիարակութեան» չեչտը հիմնականին մէջ դրած էր եկեղեցիներու կից կիրակնօրեայ (կրօնքի, յաճախ՝ անգլերէնով) եւ միօրեայ (լեզուի) դպրոցներուն վրայ։ Դարասկիզբին հիմնուած սակաւաթիւ ամէնօրեայ նախակրթարանները երկար կեանք ունեցած չէին ԱՄՆի մէջ։ Իսկ մինչեւ 1970ականները գոյութիւն ունեցած Ֆրանսահայ ամէնօրեայ վարժարանները՝ «Սամուէլ-Մուրատեան» եւ «Դպրոցասէր», Փարիզի թէ Պոլսոյ նախաեռեւնեան աւանդոյթներու ժառանգորդներն էին՝ սահմանափակ իրենց կարգին։ 1948ին, քրոնիկագիր մը այս կրթական ջանքերը կը բնորոշէր որպէս «խարխափումներ». «Սփիւռքի հայ դպրոցներուն մէջ ուրոյն տեղ մը կը գրաւեն Ֆրանսայի եւ Միացեալ Նահանգներու յետմիջօրեայ դասարանները, որոնք կը ջանան տալ մայրենի լեզուով գրել-կարդալու տարրական ծանօթութիւն մը, որ շատերու կողմէ մոռացութեան կը մատնուի յաջորդ շրջանին իսկ, եթէ ենթական այլեւս չի շարունակեր այդ դպրոցները։ (...) Աւելի քան երկու տասնամեակի փորձերէ ու խարխափումներէ յետոյ՝ դժբախտաբար այս օր ալ ամերիկահայ դպրոցները չունին իրենց մշակուած ծրագիրն ու նախանձախնդիր ղեկավարութիւնը»[1]։

Արժանթինահայ դպրոցը այս առումով եզակի երեւոյթ մըն է արեւմտեան Սփիւռքի մէջ։ Արդարեւ, Արժանթինի ամէնօրեայ դպրոցները սկսած են հիմնուիլ 1920ականներու վերջերը եւ ամբողջօրեայ բնոյթ ստանալ՝ 1956էն սկսեալ։ 1926էն մինչեւ 1956, 34 հայկական դպրոցներու ոչ-համաժամանակեայ գոյութիւնը արձանագրած ենք Արժանթինի մէջ, թէեւ ցանկը վերջնական եւ ամբողջական չենք կրնար սեպել։ Դպրոցներուն անընդմէջ ներկայութիւնը, անկախ՝ անոնց տեւողութենէն, համայնքին իր իւրայատուկ դիմագիծը տուած է եւ անոր լեզուական պահպանումին էապէս սատարած, նախապատրաստելով 1956ին սկսած կըր-

թական վերանորոգումը։ Փաստօրէն, արժանթինահայ կրթական ցանցը իր գոյութիւնը կը պահէ ութը տասնամեակէ ի վեր։

Սակայն, անոր եզակիութիւնը երկարակեցութեամբ սահմանուած չէ։ Ներկայ ուսումնասիրութիւնը կ'ընդունի ու կ'իւրացնէ աշխատանքային վարկած մը.- հայ դպրոցին կեդրոնական դերը որպէս հայապահպանման ու հայակերտման հիմնական գործօն։ Անոր չնորհիւ, համայնքը իր հայեցի դիմագիծը պահած ու զարգացուցած է մինչեւ մեր օրերը։ անկէ ստացած է իր կազմակերպական աւիշն ու սերնդափոխութեան հիմնական մղումը։ Առանց դպրոցի այդ կեդրոնական դերին, դժուար է պատկերացնել թէ մինչեւ մեր օրերը կրնար գոյատեւել եթէ ո՛չ անպայման հայախօս, գէթ հայերէն լեզուին ու «հայկականութեան» - պայմանական եզր մը, ընդգրկելու համար հայ ինքնութեան բաղադրիչ այլեւայլ տարրերը - հաղորդ համայնք մը։ Բնորոշ է, որ ըստ 1997ին կատարուած հարցախոյզի մը պատասխաններուն՝ հայկական դպրոցի մը 149 ծնողներ, հայկականութեան փոխանցումի ազդակները կը համարէին ծնողները (33%), դպրոցը (28%), մեծ հայրերը (26%) եւ եկեղեցին (13%)[2]։

Որպէս ցուցանիշ՝ դպրոցի ու լեզուի փոխանցումին կատարած դերին համայնքին գոյատեւումին մէջ, չահեկան է մատնանշել, որ 1988ին, այսինքն, երբ դպրոցական ցանցը արդէն 60ամեայ ուղի մը անցած էր, իսկ ամբողջօրեայ վարժարաններու վերածումը իր 30ամեակը կ'ապրէր, 16-17 տարեկան 80 աշակերտներու վրայ կատարուած հարցախոյզի մը պատասխաններուն 90 առ հարիւրը կարեւոր կը նկատէր հայերէն գիտնալը։ Նկատի պէտք է ունենալ, որ պատասխանողները ջախջախիչ տոկոսով մաս կը կազմէին Արժանթին ծնած երկրորդ կամ երրորդ սերունդին։ Անակնկալ պէտք չէ նկատել, միւս կողմէ, որ 80 առ հարիւրը պատասխանած ըլլայ, թէ «երբեմն» կը գործածէր լեզուն (մեծ հայրերու եւ մայրերու հետ, հայերէնի դասապահերուն, ստիպողաբար՝ որպէս «գաղտնի» լեզու), իսկ 10 առ հարիւրը՝ «երբեք»[3]։ Լեզուի կարեւորութեան գիտակցութեան ու անոր սահմանափակ գործածութեան երեւութապէս ներհակ պարագաները քննած ենք այլուր[4]։ Նոյնքան յարակարծական պատասխաններ տրուած են այլ հարցախոյզի մը ընթացքին՝ 110 աշակերտի ընդգրկումով, որուն 55 առ հարիւրը պատասխանած է, որ կարելի է լաւ հայ ըլլալ առանց լեզուն գիտնալու, իսկ 100 առ հարիւրը համաձայնած է, որ լեզուն պէտք է պահել «որպէսզի չկորսուի հայութիւնը»[5]։ Սերնդափոխութեան գաղափարին առկայութիւնը նոյնպէս բացայայտ էր 1994ին, երբ 168 աշակերտ ընդգրկող հարցախոյզի մը 91

առ հարիւրը հաստատած է, թէ պիտի փափաքէր գաւակներուն հայերէն սորվեցնել։ Սակայն, 75 առ հարիւրը որպէս ամէնօրեայ լեզու նախընտրած է սպաներէնը, որ այդ համեմատութեան 63 առ հարիւրին մայրենի, իսկ 78 առ հարիւրին տնային լեզուն էր արդէն[6]։

Ներկայ յօդուածին աշխարհագրական ընդգրկումը բացատրելու համար, կ'արժէ նշել, որ Արժանթինի հայ համայնքին մեծամասնութիւնը իր սկզբանէ մէկտեղուած է մայրաքաղաքին՝ Պուենոս Այրէսի, ու երկրորդ քաղաքին՝ Գորտոպայի մէջ, ուր սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը կայուն համայնքային կազմակերպութիւն մը ստեղծուած է։ Այս երկու քաղաքներուն մէջ է, որ տեղի ունեցած է ամէնօրեայ դպրոցներու հիմնադրութիւնը եւ ապա անոնց անցնումը ամբողջօրեայի։ Քանի մը հարիւրը չանցնող թիւ մը հաստատուած է այլ քաղաքներու մէջ, որոնցմէ Պերխօ, Ռոսարիօ եւ Թուքուման պարբերաբար ունեցած են մէկական հայկական միութիւն եւ անոնց կողքին՝ կարճատեւ ամէնօրեայ դպրոցներ կամ չարաթական դասընթացքներ, որոնք հայ բնակչութեան դէպի Պուենոս Այրէս ու Գորտոպա տեղափոխումով կամ ինքնաստատ ըլլալով չքացած են։ Առաջին երկու քաղաքներուն մէջ նման միութիւններ վերակենդանացած են վերջին տարիներուն. անոնց վերյայտնութիւնը կը բացատրուի այս անգամ Պուենոս Այրէսէն որոշ տեղաշարժի մը գոյութեամբ կամ նոր սերունդներու ինքնութեան վերագարթնումով։ Միւս կողմէ, ներկայիս դիտելի է հայկական փոքրաթիւ միաւորներու ստեղծումը աշնպիսի նահանգներու մէջ, որոնք վաղ տարիներուն ունեցած են աննշան ու կարճատեւ ներկայութիւն մը (Մենտոզա, Սան Խուան, Միսիոնէս) կամ որոնց հայկական բնակչութիւնը բոլորովին նոր է (Ռիօ Նեկրօ, Նէուքէն)։ Այս երեւոյթը դարձեալ պէտք է կապել հայահոծ կեդրոններէ տեղաշարժի եւ ինքնութեան անհատական վերագարթնումի պարագաներու։

Անհրաժեշտ է բացատրել «ամէնօրեայ» եւ «ամբողջօրեայ» եզրերուն նշանակութիւնը։ «Ամէնօրեայ» բառը կ'ակնարկէ կէս-օրեայ դրութեամբ ամէն օր գործող վարժարաններու, որոնք բացառաբար հայերի դաստիարակութեան նուիրուած էին։ Աշակերտը պարտէր օրուան միւս կէսին յաճախել հանրային վարժարան[7]։ *Ինչպէս կը բացատրէր 1953ին յոյս տեսած տեղեկագրութիւն մը, «Արժանթինի մէջ ուսումը ըլլալով ձրի, պարտաւորիչ եւ կէսօրեայ, ամէն հայ փոքրիկ, երբ կը լրացնէ իր վեցերորդ տարին, պէտք է անպայման յաճախէ պետական նախակրթարան։ Արդ, հայ դպրոցներու աշակերտներ միայն կէս օր կրնան մնալ կրթական յարկի մը տակ։ Եթէ պատահի որ օր մը, պետութիւնը*

գործադրէ ամբողջական ուսումնական դրութիւն, ինչպէս Մ. Նահանգներու մէջ է, այն ատեն գոցուելու դատապարտուած են ներկայ մեր բոլոր դպրոցները»[8]։

«Ամբողջօրեայ»ի յղացքը կոչուած էր, գիտակցաբար թէ ոչ, կանխելու այս վտանգը։ Այդ նպատակով, հայկական վարժարանները ամբողջ օրուան ընթացքին միասնաբար պետական ու հայկական ծրագիրներ աւանդող կրթական օճախներ կը դառնային, որպէս այդպիսիներ պետական ճանաչումի ենթարկուելով։ Այսպէսով, աշակերտները կարիքը չունէին միաժամանակ երկու դպրոց յաճախելու, այլ մէկ յարկի տակ կը հետեւէին պետական ծրագրին ու կը ստանային հայեցի կրթութիւն՝ մինչեւ իրենց շրջանաւարտ դառնալը։

Այստեղ պէտք է արձանագրել, որ գրագիտութեան մակարդակը բաւական բարձր էր հայ գաղթականներուն մէջ, ինչ որ դրական նախադրեալ մըն էր՝ յօգուտ կրթական գործի հանդէպ որոշ նախանձախնդրութեան։ 1926ի արժանթինեան գաղթականական ցանկերուն տուեալներով, «թուրք» եկուորներուն 72,34 առ հարիւրը գրագէտ էր, գրեթէ հաւասարելով իտալացիներու եւ սպանացիներու մակարդակին (77,61 եւ 77,63%)[9]։ Ըստ Պուենոս Այրէսի քաղաքապետական չորրորդ մարդահամարին (1936), «հայ»երուն 74 առ հարիւրը եւ «թուրք»երուն 61 առ հարիւրը գրագէտ էր[10]։ Ըստ այնմ, անոնք ի վիճակի էին տուեալ լեզուով գրել ու կարդալ, թէեւ մարդահամարը չէ մանրամասնած, թէ՝ ո՛ր լեզուով։ Հնարաւոր է, որ խօսքը վերաբերէր իրենց մայրենի լեզուին։ Առհասարակ, Արժանթին ժամանող գաղթականները գրագիտութեան յայտարարութիւն մը կ'ընէին, որ իրենց սեփական լեզուով գրել ու կարդալու մասին էր, նոյնիսկ եթէ ատիկա սպաներէնի տեսանկիւնէն անգրագիտութեան համազօր ըլլար՝ ոչ-լատինական այբուբէններու պարագային[11]։ Սակայն, ակներեւ է, որ Արժանթին ժամանած չատ մը հայերու խօսած «մայրենի լեզու»ն թրքերէնն էր, իսկ գրածն ու կարդացածը՝ հայատառ թրքերէնը (սակաւ թիւով՝ օսմաներէնը)։ Առանձին հարց էր, անշուշտ, արաբախօս հայերուն պարագան, որ սակայն տարածուն չէ եղած։

Պատահական չէ, ուրեմն, որ 1922ին իսկ Հայ Գաղութային Կեդրոնը չարաթական երկու անգամ ձրիարար կը կազմակերպէր «գիշերային դասախօսութիւնք... հայերէն, սպաներէն եւ թուաբանութիւն սովրեցնելու համար»[12]։ 1924ին Կ. Քէշիշեան կը գրէր, թէ «հայ պզտիկներուն համար ազգային դպրոց չի կայ եւ մօտ ապագային ըլլալու յոյսն ալ չի կայ. Հայերէն գիտցող եւ գործածող ծնողքներ շատ քիչ կան ու Հայ

մանկտիք Հայերէնը եւ շատ անգամ Հայութիւնը կը մոռնան», *իսկ տարի մը ետք Նոր Ակդ կ'աւելցնէր, թէ* «պզտիկներ առանց մայրենի լեզուն սորվելու կը դրկուին օտար դպրոցներ. *հայ ընտանիքներու մէջ քիչ են անոնք որ զուտ հայերէն կը խօսին»*[13]:

Ուշագրաւ է, որ մինչ այդ թրքերէն սիւնակներ ներառնող Արժանթինի շաբաթաթերթը 1930ին *կը սկսէր հրատարակել հայերէն եւ հայատառ թրքերէն անջատ թիւեր*[14]: *Նոյնիսկ աւելի ուշ յայտարարուած է, թէ աւելի քան* 250 *հոգի հայատառ թրքերէն թերթի մը ցանկութեամբ արձանագրուած էին եւ թէ խմբագրութիւնը պիտի հրատարակէր երկրորդ՝ սպաներէն եւ հայատառ թրքերէն շաբաթաթերթ մը: Այս խոստումը չէ իրականացած, միայն կրկնուած է վերջին թիւին մէջ*[15]:

1938ին, *Պուենոս Այրէսի հայերուն* 75 *առ հարիւրը թրքախօս կը նկատուէր*[16]: *Թէեւ այս թիւին հիմնաւորումը յայտնի չէ, ան քիչ թէ շատ հաշտ էր իրենց ծննդավայրերուն (հիմնականին՝ Կիլիկիա եւ Կեսարիա) նախաեղեռնեան լեզուավիճակին հետ:*

Միւս կողմէ, պատահական պէտք չէ նկատել, որ 1909ին *ժամանած Կեսարացի Թորոս Նալչաճեանը* 1925ին *անդամ էր Գաղութային Կեդրոնի Դպրոցասիրաց Ընկերակցութեան եւ խառն ժողովի մը ընթացքին թրքերէնով կը խնդրէր, որ* «Տիար Արմէն Պերկամալի 100 փեսօ ամսաթոշակով յանձն առնէր 50 փոքրիկներու ուսուցումը՝ ազգային պաշտպանութիւնը ապահովելու եւ ապագայ սերունդը օտարացումէ եւ ձուլումէ փրկելու համար»[17]: *Աստիճանաբար, ընդամէնը տասնամեակի մը ընթացքին, թրքախօս սերունդին շառաւիղները կորսուած լեզուին՝ հայերէնի աւանդութեան վերականգնումին պիտի ձեռնարկէին՝ սերնդափոխութիւնը ապահովելով: Մայրենի լեզուն իմացող ու չիմացող հայրերուն ճիգերուն չնորհիւ էր, որ* 1939ին 19 *ամէնօրեայ դպրոց գոյութիւն ունէր Պուենոս Այրէս եւ շրջակայքը՝* 928 *աշակերտով*[18]:

Համայնքը ինչպէ՞ս հասած էր այս հանգրուանին:

«ԿԷՍՕՐԵԱՑ» ԴՊՐՈՑՆԵՐԸ

Մինչ 1910*ականներուն հայեցի կրթութեան առնչութեամբ որեւէ մտահոգութիւն կամ հետաքրքրութիւն չէ արձանագրուած,* 1920ին *Հայ Ազգային Միութեան բարեփոխուած ծրագիր-կանոնագիրը կը նախատեսէր* «... Արժանթինի մէջ գաղութիս անդամներու նիւթական եւ բարոյական պիտոյից հոգածու ըլլալ, կազմակերպելով տեղական օժանդակիչ ժողովներ, լսարան, դպրոց, եկեղեցի, հիւանդանոց, եւլն.»[19]: *Այս մտահոգութիւնը կրկնուած է* 1922ին *Գաղութային Կեդրոնի ծրագրին*

մէջ, ուր որպէս նպատակ կը յիշուէր, թէ պէտք է «հայ մանուկներու եւ երիտասարդներու ազգ. կրթութեան հոգ տանիլ»[20]: 1922-1925ին, սակայն, չրջուն ուսուցիչի մը միջոցաւ հայերէնի ուսուցման փորձերը ձախողեցան՝ «պիւտճէի նեղութեան եւ մասամբ ալ ծնողներու անպատասխանատուութեան պատճառաւ (...)»[21]:

1926-1927 տարիներուն կրթական ճիգը սկսաւ աւելի արդիւնաւէտ ըլլալ. երկու այցելու ուսուցիչներ կը գործէին Պուենոս Այրէսի մէջ, 70-75 աշակերտով[22]: 1926ի կամ 1927ի սկիզբը կը հիմնուէր Հարաւային Ամերիկայի առաջին հայկական ամէնօրեայ դպրոցը՝ Պերիսոյի Ազգային Վարժարանը, 20 աշակերտով, որ ութ ամիս գործեց[23]: 1928ի կէսէն մինչեւ 1929ի վերջը ան երկրորդ չրջան մը ունեցաւ[24]: Անոր յաջորդեց 20ի «Շիրվանզադէ» դպրոցը՝ 1931ին, որ կարճատեւ եղաւ[25]:

Պուենոս Այրէսի մէջ այցելու ուսուցիչի դրութիւնը վերջ գտաւ կրթական ցանցին ձեւաւորումով՝ 1928-1930ին: Համայնքային իշխանութիւններուն սկզբնական նախաքայլերէն ետք, այժմ թաղամասերու կամ արուարձաններու եկեղեցական նորակազմ վարչութիւններ կամ յատկապէս այս նպատակով ստեղծուած կրթական յանձնախումբեր կը ձեռնարկէին դպրոցներու հիմնադրութեան: Արդարեւ, կրթական ցանցը ծայրամասին եւ արուարձաններուն մէջ պիտի ծնէր: Գաղութային կեդրոնը 1928ին կը նչէր, թէ «(...) Կեդրոնս ներկայիս այս առթիւ հաստատ պիւտճէ մը չունենալուն կը պարտաւորուի թաղեցիներու կարգադրութեան սպասել»[26]:

Նորածիլ դպրոցներուն գոյութիւնը կը համապատասխաներ հայկական տեղաբաշխումին՝ քաղաքի որոշ թաղերուն եւ մօտակայ արուարձաններուն մէջ: Այդ թուականներուն, հայերը որպէս բնակութեան վայր ընտրած են կարգ մը թաղամասեր, առանց «փակ» տնտեսութեան բնոյթ ստանալու: Այդ թաղամասերն էին իրարու կից Նուէւա Փոմփեժան, Վիժա Սոլտաթին եւ Ֆլորէսը, իրարու կից Պոքան եւ Պառաքասը (բոլորն ալ Հարաւային կողմը), Լինիերսը եւ Ֆլորեսթան (իրարու կից՝ արեւմուտքը) եւ Փալերմոն (կեդրոնը): Ամէնէն հայաչատ արուարձանները եղած են Վալենթին Ալսինան եւ Լանուսը (իրարու կից՝ հարաւը) եւ Վիսենթէ Լոփէսը, Ֆլորիտան եւ Օլիվոսը (հիւսիսը): Այլ թաղամասերու եւ արուարձաններու անուններ ալ պիտի երեւին չարադրանքին մէջ: Յատկանշական է, որ այդ տեղաբաշխումը իր գօրու մնացած է մինչեւ 1950-1960ականները եւ անոր պատճառով ծնունդ առած դպրոցները չարունակած են գոյութիւն ունենալ նոյն վայրին մէջ (կամ մերձակայ մէկ քանին միաձուլուած են՝ մէկ ամբողջօրեայ դպրոցի ծնունդ տալու հա-

մար)։ 1990ականներուն սկսած է տեղաբաշխումի որոշ փոփոխութիւն մը, որ ազդակներէն մէկն է հայ աշակերտութեան թիւի նօսրացումին։

Թէեւ այս թաղամասերուն ու շրջաններուն «Հայրենակցական» կազմը խորութեամբ քննուած չէ, սակայն անոնց մէջ ըստ հայրենական ծագումի համախմբում մը գոյութիւն ունեցած է։ Կարգ մը դպրոցներու անուններ նոյնիսկ կապ ունեցած են բնօրրանի դպրոցին հետ։ Սակայն, ի յառաջագունէ կարելի չէ պնդել, որ դպրոցներուն ծնունդը պայմանաւորուած էր այս կամ այն հայրենակցական հոսանքին գործունէութեամբ։ Մեր օգտագործած արխիւային աղբիւրներն ու մամուլը ցարդ նման պնդումի կռուաններ չեն մատակարարած։

Պուենոս Այրէսի առաջին դպրոցը եղաւ Նուէւա Փոմփեժա թաղամասի Սահակեան Վարժարանը (1928-1955)։ Թաղամասին հայ բնակչութեան մեծամասնութիւնը Թոմարգացի ըլլալով, հաւանական է, որ պահած ըլլայ իրենց քաղաքի «Սահակեան» վարժարանին անունը։ Անոր հետեւեցաւ Ֆլորէսի Արծրունի Վարժարանը 1929ին։ Հողամասը տրամադրած էր Իսրայէլ Արսլանը[27], որուն ի պատիւ, իր կեղծանունով (Արծրունի) կոչուած է վարժարանը։ Վարժարանը ամբողջօրեայ դարձաւ 1964ին եւ կը գոյատեւէ մինչեւ այսօր։ Կ'արժէ նշել, որ մինչեւ 1945 թուականը, երբ անոր կողքին չինուեցաւ քարաշէն Վարագայ Ս. Խաչ աժմու եկեղեցին, դպրոցն ու եկեղեցին կը կիսէին նոյն տախտակաշէն կառոյցը։

Փուէնթէ Ալտինա արուարձանին մէջ (այսօր՝ Վալենթին Ալտինայի մաս), տարի մը ետք, Հայ Դպրոցասիրաց Միութիւնը կը հիմնէր Խաչիկեան Վարժարանը (1929-1967)։ Անունը տրուած էր ի պատիւ Երուանդ Խաչիկեանի, որ հոգացած էր դպրոցին հողամասին գնումին մեծ մասին ծախքը։ 1929ին նոյն շրջանին մէջ հիմնուած է Ս. Շուշան տախտակաշէն մատուռը, իսկ 1964ին կառուցուած է Ս. Յակոբ քարաշէն եկեղեցին՝ վարժարանին կից (վարժարանի փակումէն ետք, անոր չէնքը դարձաւ եկեղեցւոյ սրահը)։

1930ին միաժամանակ երեք դպրոցներ բացուեցան Պուենոս Այրէսի մէջ. արեւմտեան կողմը՝ Կրթասիրաց Միութեան հիմնած Ֆլորեսթայի Ազգային Վարժարանը[28], իսկ հարաւը՝ Պոքայի Ազգային Վարժարանը (փիչուած է 1958ին ու հաւանաբար փակուած՝ 1959ին)[29] եւ Պառաքասի Աբովեան Վարժարանը (1930-1940)[30]։

1930-1940ին Վալենթին Ալտինայի սահմանակից արուարձանի մը մէջ գործեց Փինիէյրոյի Ազգային Վարժարանը (1930-1940), որ 1944ին վերսկսելէ ետք, 1950ին իր գործունէութիւնը շարունակեց անորոշ տեւողութեամբ[31]։

1929ին արդէն բացուած էր Գորտոպայի Ազգային Վարժարանը, իսկ աւելի ուշ՝ Փուեպլօ Սան Մարթինի արուարձանի դպրոցը (1931-1936): «Մարանաթա» ժողովարանը նոյնպէս դպրոց մը պահած է 1930ականներուն: Որոշ հաւատացեալներ վերապահ էին ազգային վարժարանին հանդէպ, որովհետեւ կրօնք կ'աւանդէր եւ Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցիին կը պատկանէր[32]: Գորտոպայի Ազգային Վարժարանը մինչեւ այսօր կը գործէ 1926ին շինուած Ս. Գէորգ եկեղեցւոյ կից:

Պուենոս Այրէսի Հայց. Առաքելական Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութիւնը (որ, առանց այդ անունն ու պաշտօնական ճանաչումը ունենալու, թեմական խորհուրդի մը դերը կ'աշխատէր կատարել) իր հիմնադրութենէն՝ 1930էն ետք, դպրոցներուն հովանաւորութիւնը ստանձնեց եւ կարգ մը շէնքեր արձանագրուեցան իր անունին (կրօնական կարգավիճակը զայն կ'ազատէր որոշ տուրքերէ): Ուսումնական խորհուրդ մը կազմուեցաւ՝ Հոգաբարձութեան առենապետին ու առենադպիրին եւ դպրոցական ներկայացուցիչներու անդամակցութեամբ, բայց անոր գործունէութեան ազդեցութիւնը սահմանափակ եղաւ[33]:

Խորհուրդին նպատակն էր «հայ մանուկներուն կրթութիւնն ու դաստիարակութիւնը, հոգ տանելով որ բոլորը յաճախեն տեղական վարժարաններն ու, միեւնոյն ժամանակ, հայերէն լեզուն սորվին յատուկ (իմա՛ հայկական - Վ.Մ.) դպրոցներու մէջ»[34]: Հայկական դպրոց յաճախելու միակ պայմանն էր, որ արժանթինեան վարժարան յաճախելու վկայագիր ներկայացուէր: Ուսումնական Խորհուրդին պարտաւորութիւնները հետեւեալ կերպով սահմանուած էին.- «Հոգաբարձութենէն կախում ունեցող դպրոցներուն բարոյական ու նիւթական զարգացումին հսկել ու հոգ տանիլ. հայերէն լեզուի, իր Եկեղեցիի դաւանանքին ու ազգային պատմութեան ուսուցումին հետեւիլ. հոգ տանիլ իր գաւակներուն մշակոյթին, որպէսզի իրենց քաղաքացիական պարտականութիւններուն գիտակից արժանթինցի քաղաքացիներ ըլլան: Ուսումնական Խորհուրդին ծրագիրը գործադրուելէ առաջ պէտք է Հայց. Առաք. Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութեան Վարչական Խորհուրդին կողմէ վաւերացուի: Հոգաբարձութեան գանձը պիտի ապահովէ այս Խորհուրդին պիտոյքէն, կարիքաւոր թաղամասերու հայրենակիցներուն նիւթական օժանդակութիւն հայթայթելու համար»[35]:

Ուսումնական Խորհուրդը եւ 1942ին անոր յաջորդող Կրթական Յանձնախումբը դպրոցներուն գործունէութիւնը կը վերահսկէին պարբերական այցելութիւններով: Հոգաբարձութիւնը կը գրաղէր նիւթա-

կան (օրինակ՝ ուսուցչական աշխատավարձի վճարում) եւ ներքին (օրինակ՝ վարչական վէճեր) հարցերու լուծումով։

1932ին իր դռները բացաւ ապագայ Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ Մայր Տաճարին կից Արսլանեան կեդրոնական Վարժարանը, դարձեալ ի պատիւ Իսրայէլ Արսլանի։ Ան հանդիսացաւ այս ժամանակաշրջանին Պուենոս Այրէսի գլխաւոր վարժարանը թէ՛ իր աշակերտներու թիւով եւ թէ՛ իր մակարդակով։

Դարձեալ 1932ին Նուէլա Փոմփեժային դրացի Վիժա Սոլտաթի թաղամասին մէջ հիմնուեցաւ Մեսրոպեան Վարժարանը, որուն անունը Հոգաբարձութիւնը որոշած էր[36]։ 1932ին բացուեցան նաեւ Վալենթին Ալսինայի Մամիկոնեան Վարժարանը եւ սահմանակից Լանուս արուարձանին Կիլիկեան Վարժարանը (1932-1940)[37]։

1933ին Վալենթին Ալսինայի մէջ յիշուած Թորգոմեան Վարժարանը[38] թերեւս կարելի է նոյնացնել տարի մը ետք ցանկագրուած «Ռոքա Փողոց»ի դպրոցին հետ[39]։

1933-37ին Հայկազեան Վարժարանը գործեց քաղաքի կեդրոնական Քապաժիթօ թաղամասին մէջ[40], իսկ արեւմտեան ծայրամաս Լինիերսի մէջ 1934ին բացուեցաւ Նուպարեան Վարժարանը, որ մինչեւ 1950ականները իր գոյութիւնը պահեց։ 1938ին վարժարանին կից կառուցուեցաւ Ս. Պօղոս-Պետրոս մատուռը[41]։ 1934-1943 եւ 1945-1951ին գործեց Հիւսիսային արուարձաններէն Ֆլորիտայի Ազգային Վարժարանը, որ առաջին շրջանին փակուած էր առաքելական եւ գաղտնական ընտանիքներու միջեւ տեղի ունեցած վէճերու պատճառով[42]։ 1937ին Ֆլորեսթա թաղամասի երկրորդ՝ Ռաֆֆի Վարժարանը բացուեցաւ[43]։ 1936ին հիմնուած Պերխոյի Կոմիտաս Ազգային Վարժարանը տեղական վէճերու պատճառով փակուեցաւ 1939ին[44]։

1930ականներուն սաստկացած կուսակցական պայքարները[45] ո՛չ միայն խոովեցին դպրոցական վարչութիւններուն անդորրը, այլեւ կրթական գործին գլխաւոր արգելքներէն մէկը եղան։ Անոնք առաջնորդեցին բազում երկպառակութիւններու, որոնց հետեւանքով մրցակից դպրոցներ հիմնուեցան Պուենոս Այրէսի եւ Գորտոպայի մէջ։

Պառակտումներու ալիքին դիմաց, Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութիւնը յայտարարեց, թէ իր հետ կապի մէջ մտնել ուզող դպրոցները երեք ամսուան ժամկէտ ունէին եւ թէ նոր եկեղեցի կամ նոր դպրոց բանալու պարագային, «նախապէս պարտին Վարչութեանս հետ խորհրդակցիլ. եթէ կը փափաքին մեզի հետ տեւական կապ հաստատել»[46]։ Որոշ

դպրոցական վարչութիւններ անոր ուղղակի ենթակայութեան տակ մտան։

Բաժանումներու նախահիմքը դրած էր Մայիս 1930ին Խաչիկեան Դպրոցի երկու ուսուցիչներուն միջեւ ծագած անձնական միջադէպը, որ չուտով կուսակցական պառակտումի առաջնորդեց։ Անջատուած խումբը վեց ամիս ետք հիմնեց Խրիմեան Մշակութային Միութիւնը եւ Խրիմեան Դպրոցը՝ դաշնակցական թեքումով։ Անունը առաջարկած էր Արսէն Եխլեանը, շրջանաւարտ՝ Զոմախլուի Վերի Թաղի համանուն վարժարանէն[47]։

1933-1936ին պառակտումներու բուռն ալիք մը ծայր առաւ։ Այսպէս, Մայիս 1933ին կուսակցական պայքարը Ֆլորէսի եկեղեցիին եւ Արծրունի Վարժարանին չուրջ հասաւ արիւնահեղութեան[48]։ Նոյն տարուան Դեկտեմբերի եկեղեցւոյ հոգաբարձութեան ընտրութեան, ոչ-դաշնակցական հատուածը յաղթեց եւ դաշնակցականները աչնուհետեւ հիմնեցին Զարդարեան Վարժարանը (1935-1940)[49]։

Պառաքասի Արուճեան Վարժարանի վարչութեան մեծ մասը դաշնակցական ըլլալով, ներքին պառակտում մը արձանագրուեցաւ 1934ին[50]։ Որպէս հետեւանք, ՀՕԿի «Արարատ» մասնաճիւղը Միասնիկեան Դպրոցը հիմնեց[51], որ երկար չգոյատեւեց։

1934-1935ին նոր բաժանում մը տեղի ունեցաւ Խաչիկեան դպրոցի մէջ, հաւանաբար՝ հնչակեան եւ յառաջդիմական տարրերու միջեւ[52]։ Անոր հետեւանքը եղաւ Փուենթէ Ալտինայի ՀՕԿի Թումանեան Վարժարանին հիմնումը (1935), որ կարճատեւ կեանք ունեցաւ[53]։ Վալենթին Ալտինայի մէջ, ներքին պայքարը 1935ին կամ 1936ին երկրորդ Մամիկոնեան Վարժարանի բացումին պատճառ դարձաւ։ Աչնուհետեւ գոյգ դպրոցները յիշուեցան «Մամիկոնեան-Գոլոմպիա Փողոց» եւ «Մամիկոնեան-Ռիոխա Փողոց» ձեւով։

1935ին Լանուսի Կիլիկեան Վարժարանին մրցակից Լուսինեան Վարժարանը հիմնուեցաւ։

Միւս կողմէ, Գորտոպայի եկեղեցական վարչութեան պառակտումին հետեւանքով, 1936ին դաշնակցական հատուածը հիմնեց Խրիմեան Վարժարանը, որ փակուեցաւ 1939ին՝ համաձայնքին հաշտութեան նախնական համաձայնութեան պատճառով։

Այստեղ կ'արժէ յստակացնել, որ քաղաքական սուր պայքարներու այս հանգրուանը հայելի մըն էր Սփիւռքի մէջ նոյն տասնամեակին տիրող հակամարտութիւններուն, որոնց գագաթնակէտերէն մէկը կարելի է նկատել Ղեւոնդ արք. Դուրեանի սպանութեան (1933) յանգող դէպքե-

րը։ Այս հակամարտութիւնները, ընդհանուր առումով, խորհրդայնամէտ/հակախորհրդային զոյգ ուղղութիւններու բախումին մաս կը կազմէին եւ, բնականաբար, կը տարածուէին հայ կեանքի բոլոր կալուածներուն վրայ։ Կրթական մարզը, որ հիմնական կարեւորութիւն կը ներկայացնէր նոր սերունդներու գաղափարական կազմաւորումին համար, էական կը նկատուէր հակամարտող ուժերուն համար՝ որպէս համայնքային հակակշիռ հաստատելու գործօն։

Այս ժամանակաշրջանին, Պուէնոս Այրէսի դպրոցները վիճակագրական հետեւեալ պատկերը կը ներկայացնէին՝ քաղաքի հայ բնակչութեան մօտաւոր թիւին հետ համեմատած[54]։-

ՏԱՐԻ	ԴՊՐՈՑ	ԱՇԱԿԵՐՏ	ԲՆԱԿՉՈՒԹԻՒՆ[55]
1930	7	441	8.000 (1928)
1934	15	949	13.000 (1933)
1939	18	928	--
1941	11	500	17.400 (1941)
1946	14	693	18.700 (1943)
1958	12	676	35.000 (1964)

1934-39ին դպրոցներու աճը արուեստական էր՝ բաժանումներու հետեւանքով, քանի որ աշակերտութեան թիւը գրեթէ անփոփոխ մնացած է։ Բ. Աչխարհամարտի սկզբնաւորութեան, աշակերտներու եւ դպրոցներու քանակը իջած է իրերայաջորդ միացումներու եւ փակումներու հետեւանքով, որոնք արդիւնք էին թէ՛ հաշտարար քայլերու եւ թէ՛ տնտեսական պատճառներու։ Վերջինս առնչուած էր, առաջին հերթին, աշակերտութեան նուազումին։ Սակայն, պէտք չէ անտեսել այլ պատճառ մը՝ հանրութեան ձանձրոյթը կուսակցական պայքարէն, թաղային վարչութիւններու սպառումն ու յոգնութիւնը եւ մարդուժի պակասը։

Այսպէս, 1940ին միացան Ֆլորէսի Արծրունի եւ Զարդարեան վարժարանները՝ Գարեգին Արք. Խաչատուրեանի միջամտութեամբ, ինչպէս եւ Ֆլորեսթայի Ագգային եւ Ռաֆֆիի վարժարանները՝ աշակերտներու նուազումին պատճառով։ Առաջինին անունը պահելէ ետք, Ֆլորեսթայի միացեալ դպրոցը «Ռաֆֆիի» կոչուեցաւ 1947-1967ին[56]։ Փինիէյրոյի մէջ, 1940ին թէ՛ Ագգային Վարժարանը եւ թէ՛ նոյն շրջանին մէջ գործող Վարանդեան Դպրոցը փակուեցան[57]։ Վերջինս, որուն անուան չենք հանդիպած այլուր, հաւանաբար հերթական պառակտումի մը ծնունդ եղած ըլլայ։

1942ին գոյգ Մամիկոնեան վարժարանները միացան[58]: Վարժարանը 1961ին դեռ գործօն էր[59], բայց հաւանաբար փակուած է 1963ին: 1940ին աշակերտ կորնցուցած Լանուսի Լուսինեան Դպրոցը, արուարձանի հայութեան հաշտութեամբ, «Լուսինեան-Կիլիկեան» վերամկրտուեցաւ 1943ին ու 1958ին դեռ կը յիշուէր, եւ հաւանաբար փակուած է 1959ին[60]:

1940ականներուն, մինչ այդ կրթական մարզին մէջ որեւէ չարժում չարձանագրած որոշ շրջաններ սկսան արթնացումի նշաններ տալ: Այսպէս, 1941ին Քիլմէս հարաւային արուարձանին մէջ - որուն հայկական բնակչութիւնը հիմնականին բաղկացած էր արաբախօս հայերէ- դպրոց մը յիշուած է (դպրոցական տարիքի 89 մանուկներ կային)[61]: Նախաձեռնութիւնը անկասկած կը պատկանէր շրջանի Հայ Իրերօգնութեան Միութեան (հիմնուած՝ 1936ին): Նոյն թուականին Սիրանոյշ Թադէոսեան մասնաւոր մանկապարտէզ մը հիմնած է Ռամոս Մեխիայի արեւմտեան արուարձանին մէջ, զոր կը շարունակէր տնօրինել 1967ին՝ Հայ Օգնութեան Միութեան «Անի» մասնաճիւղի հովանաւորութեամբ[62]: 1942ին ազգային վարժարան մը բացուեցաւ Մոսէ Ինխենիէրոս հիւսիս-արեւմտեան արուարձանին մէջ[63]:

ԴՊՐՈՑ	1931	1932	1933	1934	1935	1938	1939	1940	1943
Սահակեան	69	60	—	90	—	58	80	—	40
Մեսրոպեան	—	—	—	54	—	44	48	—	72
Խրիմեան	—	82	—	76	—	86	70	—	52
Խաչիկեան	131	—	—	48	—	50	60	—	50
«Ռոքա փողոց»	—	—	—	30	—	—	—	—	—
Մամիկ. Գոլ.	—	49	—	66	—	50	50	—	—
Մամիկ. Ռիոխա	—	—	—	—	—	45	44	—	—
Թումանեան	—	—	—	—	55	—	—	—	—
Արծրունի	92	115	—	89	—	101	118	120	100
Զարդարեան	—	—	—	—	—	44	—	—	—
Փինիէյրօ	45	40	—	61	—	32	20	—	—
Ֆլորեսթա	26	32	—	34	—	35	35	19	—
Ռաֆֆի	—	—	—	—	—	24	20	—	25
Պոքա	40	61	—	40	—	47	45	—	25
Արովեան	38	40	—	48	—	38	37	22	—
Միասնիկեան	—	—	—	20	—	—	—	—	—
Կիլիկեան	—	33	—	50	—	37	30	—	—
Լուսինեան	—	—	—	—	—	31	24	—	—

Արսլանեան	_	170	180	177	_	138	162	137	160
Ֆլորիտա	_	_	_	33	_	30	20	12	_
Նուպարեան	_	_	_	_	_	50	44	36	30
Ս. Ինհենիէրոս	_	_	_	_	_	_	_	_	53
Գորտոպա	_	40	130	_	170	_	_	_	120
Խրիմեան (Գորտ.)	_	_	_	_	_	140	_	_	_
Փուեպլօ Սան Մարթին	_	25	_	_	_	_	_	_	_

Քաղաքէն դուրս, Ռոսարիոյի փոքրաթիւ համայնքը 1945ին հիմնած էր դպրոց մը, որ 1960ին կը շարունակուէր[64]:

1957ին Գորտոպա նահանգի Ալթա Կրասիա քաղաքին մէջ հիմնուեցաւ Արամ Խաչատուրեան Վարժարանը, որ շարունակուած է մինչեւ 1970ականներու վերջերը։ 1961ին 30 աշակերտ ունէր (Հայ համայնքը 135 հոգիէ բաղկացած էր)[65]:

ԱՐԺԱՆԹԻՆԱՀԱՑ ԱՇԱԿԵՐՏՈՒԹԵԱՆ ԹԻՒԸ՝ ԸՍՏ ԴՊՐՈՑԻ[66]

Վարժարանները սովորաբար կ'ընդգրկէին մինչեւ նախակրթարանի վերջին կարգերը, 4էն մինչեւ 13 տարեկան աշակերտներու համար, ընդհանրապէս՝ մէկ ուսուցիչով, ինչ որ մանկավարժական լուրջ խնդիրներ կը յառաջացնէր, ի յաւելումն ընդհանուր ուսուցչակազմի որակաւորումի պակասին, քանի որ այս ուսուցիչները երբեմն մէկէ աւելի դպրոցներու մէջ կը պաշտօնավարէին։ Կրթական քննիչի իր հանգամանքով, Արսլանեան Վարժարանի տնօրէնը՝ Վարդան Գէորգեան (1938-1957) 1940ին կը վկայէր, որ «քիչ բացառութեամբ, վճարման ներկայ սակերով դժուար թէ կարելի ըլլար աւելի որակեալ եւ աւելի պատրաստուած կրթական պաշտօնէութիւն գործի լծել։ (...) Արդարեւ ի՞նչ արժէք պիտի ունենար ծրագրի նոյնութիւն հոլովել, երբ ուսուցիչներու կը բացակայէր մեթոտի նոյնութիւն, երբ ամենօգմէ շատեր, դժբախտաբար, իրենք իսկ լրիւ նախակրթարան մը չեն աւարտեր ու կը գտնուին շատ հեռու դպրոցավարութեան եւ մանկավարժութեան տարրական հիմունքները կամ սկզբունքները ճանչնալէ»[67]:

«Ես տգէտ աղջիկ մըն էի եւ ստիպուեցայ ուսուցիչ ըլլալ», *իր կեանքի մայրամուտին վկայած է այդ ուսուցչուհիներէն մէկը՝ Մարգարիտ Գէորգեանը*։ «Հարկ էր սորվեցնել լեզուն, աւանդութիւնները, պատմութիւնը։ Մանուկները շուրջս կը հաւաքուէին եւ ես իրենց կը դասաւան-

ղէի: Ծրագիր կամ դասարաններ չկային, միայն ամենափոքրերուն մէջ Հայաստանը տպաւորելու կամքը, որպէսզի չկորսուէր...»[68]:

Դպրոցները կը գործէին նախնական պայմաններու մէջ: Պատահական չէ, որ յաճախ գործածուած ըլլայ «խրճիթ-դպրոց» բնորոշումը. «Մերկ պատեր, խարխլած նստարաններ, անապակի պատուհաններ, որոնք ցուրտին դէմ տախտակէ փեղկերով կը պաշտպանուին, կասկածելի մաքրութեամբ ու մութ սենեակ մը՝ յաճախ բնակարան ծառայող յարակից սենեակի մը դրացնութենէն հասնող ժխորով աղմկուած (...)»[69]:

Նախնական պայմաններու տակ կը պաշտօնավարէին նաեւ ուսուցիչները. անոնց տարացած չնչին աշխատավարձերը եւ կրած նուաստացումները, մերթ որպէս հետեւանք աշակերտութեան անկարգապահութեան եւ մերթ՝ վարչութեան անախորժ միջամտութիւններուն, որոնք կը հասնէին մինչեւ իսկ գործէ արձակումի ու, այդ պատճառով, դպրոցական տարեշրջանի կանխաւ փակումին: Հոկտեմբեր 1941ին Գարեգին Արք. Խաչատուրեան նամակ մը կը յղէր Կեդր. Վարչական Խորհուրդին, ուր անդրադառնալով դպրոցներուն տրուած այցելութեան, կը յայտնէր հետեւեալ տպաւորութիւնը.-

«Քիչ բան ձեռք բերուած են կրթական այդ շատ խոնարհ յարկերէն ներս, արդար ըլլալու համար՝ շատ քիչ բան ալ տրուած ըլլալով անոնց: Մեծ մասամբ համեստ կարողութեամբ եւ գէշ վարձատրուած ուսուցիչներ եւ ուսուցչուհիներ կը տանին աշխատանք մը՝ որ այնքան կենսական է, եւ որ սակայն չէ գնահատուած ըստ արժանւոյն: Նիւթական անբաւարար զոհողութիւն մը անխուսափելի դարձուցած է ողբալի վիճակ մը՝ որուն դարմանը կախում ունի բացարձակապէս Կեդրոնին աւելի մեծ չափով հետաքրքրութեանց»[70]:

Համեմատաբար տարբեր էր Արսլանեան կեդրոնական Վարժարանի պարագան, որ չէնքի աւելի յարմար պայմաններով օժտուած էր, ուսուցչական կազմ եւ տնօրէնութիւն ունէր, եւ բացառաբար մանկապարտէզն կը սկսէր, ուր 4-5 տարեկան մանուկներ տարրական նախագիտելիքներ կը ստանային եւ դաստիարակչական խաղերու կը հետեւէին: 1939ի ուսումնական վեցամեայ ծրագիրը կ'ընդգրկէր հայերէն լեզու, հայոց պատմութիւն, Հայաստանի աշխարհագրութիւն (Գ.-Զ. դասարաններ), երաժշտութիւն, կրօնք, եկեղեցւոյ պատմութիւն (Զ. դասարան) եւ իրագիտութիւն (տարրական դասարաններ): Միջնակարգի երկու դասարաններ ստեղծելու առաջարկը, սակայն, մնաց թուղթի վրայ[71]:

Խաչատուրեան Արք.ի 1941ին ներկայացուցած գեկոյցը, որ կ'ընդգրկէր Արսլանեան Կեդր. Վրժ.էն զատ գոյութիւն ունեցող 8 «դպրատուներ»ը (իր գործածած բառն է), կը հաստատէր նախնական վիճակի ու անբաւարար կազմակերպութեան պատկերը՝ ուսումնական մակարդակին վրայ։ Կը քաղենք ծրագիրներու եւ դասագիրքերու մասին տրուած տեղեկութիւնները.-

Լինիերսի «Նուպարեան» դպրատուն -- «Ուսումնական մասնաւոր ծրագիր մը չի գործադրուիր։ Գործածուած դասագիրքն է "Փեթակ"»։

Նուէյա Փոմփեժայի «Սահակեան» դպրատուն.- Ծրագրի եւ դասագիրքերու մասին տուեալներ չեն տրուած։

Վալենթին Ալսինայի «Խրիմեան» դպրատուն.- «(...) Նախապատրաստականէն զատ դպրոցն ունի 5 կարգեր (...)։ Կը կիրարկուի [Հայ] Կեդրոնի կրթական ծրագիրը։ Գործածուած գիրքերն են "Փեթակ", "Թանգարան" եւ "Շողակաթ"»։

Վալենթին Ալսինայի Գոլոմպիա փողոցի «Մամիկոնեան» դպրատուն.- Դպրոցը ունէր մանկապարտէզ, ծաղկոց, եւ չորս կարգ՝ Ա., Բ., Գ. եւ Ջ. (եթէ արտագրութեան վրէպ չէ, կը թուի, որ Դ. եւ Ե. կարգերը աշակերտ չունէին)։ «Կը գործադրուի [Հայ] Կեդրոնի ծրագիրը եւ իբրեւ դասագիրք կը գործածուին "Թանգարան", "Շողակաթ" եւ "Լուսաբեր"»։

Վիժա Սոլտաթիի «Մեսրոպեան» դպրատուն.- «Ունի մէկ մանկապարտէզ (...) եւ հինգ կարգեր (...)։ (...) Որոշ ծրագիր չունի»։

Փուէնթէ Ալսինայի «Խաչիկեան» դպրատուն.- «Ունի միայն երեք կարգեր։ Ուսումնական ծրագիր կը գործադրուի, ըստ տրուած պատասխանին, "ուսուցչին գիտցածին համեմատ"։ Դասագիրքերն են "Լուսաբեր" եւայլն»։

Ֆլորէսթի «Արծրունի» դպրատուն.- «Աշակերտութիւնը բաժնուած է վեց կարգերու։ Կը կիրարկուի Հայ Կեդրոնի ծրագիրը։ Դասագիրքերն են "Լուսաբեր Այբբէնարան" եւ "Թանգարան" Ա.-Ջ. տարիներ»։

Ֆլորեսթայի ագգ. վարժարան.- «Դպրատունը, մանկապարտէզէն զատ ունի չորս կարգեր»[72]։

Ինչպէս կը տեսնուի, ութը դպրոցներէն երեքը Արսլանեան Կեդր. Վրժ.ի ծրագիրը որդեգրած էին, մինչ դասագիրքերու գործածութեան մէջ կը տիրէր խայտարղետ այլազանութիւն մը[73]։

Դպրոցներուն համեմատաբար մեկուսացած վիճակը ամբողջական կը դառնար, երբ խօսքը արժանթինեան միջավայրին հետ չփումներու կը վերաբերէր։ 1934ին Ուսումնական Խորհուրդին վրայ դրուած վերո-

միշեալ պարտականութիւններէն մէկն էր «հոգ տանիլ իր զաւակներուն մշակոյթին, որպէսզի իրենց քաղաքացիական պարտականութիւններուն գիտակից արժանթինցի քաղաքացիներ ըլլան»։ *Հոգաբարձութիւնը 1938ին դրականօրէն կը գնահատէր թէ՛ տեղական եւ թէ՛ հայկական դպրոց յաճախելու փաստը.* «Չենք կրնար չընդգծել այս գործին կարեւորութիւնը, որ կը նպաստէ մեր նոր սերունդը *լաւ արժանթինցի եւ լաւ հայ* դարձնելու (...)»[74]։ *Պատահական չէ, որ երկու մէջբերումները արձանագրուած են Հոգաբարձութեան սպաներէն տոմարներուն մէջ, որոնք ենթակայ էին պետական քննութեան։ Անհրաժեշտ էր որդեգրել ռազմավարութիւն մը, որ հիւրընկալ երկրին պայմաններուն յարմարէր, նոյնիսկ եթէ, ըստ էութեան, դպրոցներուն գոյութիւնը ճուլոցական քաղաքականութեան դէմ էր։ Սակայն, այս յայտարարութիւնները, իրենց ձեւական թէ ցուցադրական բնոյթով հանդերձ, նոյնքան խորքային էին (երախտագիտութեան արտայայտութիւն՝ Արժանթինի հիւրընկալութեան հանդէպ) եւ ուղղուած էին երկու իրականութիւնները հաշտեցնելու եւ փոխանցելու յաջորդ սերունդին։ Քառորդ դար ետք, Արսլանեան կեդր. Վրժ.ի չրջանաւարտ Կարապետ Հասասեանը կ'ըսէր արժանթինեան թերթի մը.-* «Արժանթինցի եւ հայ ենք, որովհետեւ կը հաւատանք, որ *լաւ արժանթինցի ըլլալու համար պէտք է լաւ հայ ըլլանք։* Ունէ ուրիշ արժանթինցիի չափ կը սիրենք մեր այս երկիրը ուր մեր ծնողները հասած են, բայց չենք կարծեր, որ պարտադրուած ենք մոռնալ մեր ընտանիքներուն այնքան հազարամեակներով ու այնքան զոհողութիւններով պահուած աւանդութիւնները։ Այդքան սիրով պահպանուած արժէքներով կը նպաստենք Արժանթինի մեծութեան»[75]։

ՀԱՑԿԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑՆԵՐԸ ԵՒ ԱՐԺԱՆԹԻՆԵԱՆ ՊԵՏՈՒԹԻՒՆԸ

Ձեւականութեան ռազմավարութիւնը կը կիրարկուէր 1930ականներուն. այնպիսի ժամանակամիջոցի մը՝ երբ հայկական դպրոցներուն գուգահեռ կը գարգանար եւ իր գագաթնակէտին կը հասնէր պետականօրէն խրախուսուած «հայրենասիրական կրթութիւն»ը։ Արժանթինի Ազգային Կրթական Խորհուրդը (ԱԱԿԽ) պետական ծրագրին հետեւող դպրոցներուն գործունէութիւնը կը համակարգէր, հետապնդելով արժանթինացումի քաղաքականութիւն մը, որուն էական գործօններն էին «պաշտօնական» պատմութեան եւ սովորոյի հայրենասիրութեան ջամբումը։ Այդ գործընթացը կեդրոնաձիգ ու միատարր ճարտասանութեան (discourse) մը կը հետեւէր, որ կ'արտայայտուէր համագգեստներու, յարդարանքի, ցուցմունքներու, ուսումնական ծրագիրներու եւ դասա-

գիրքերու ընդհանրական գործածութեամբ՝ ամբողջ երկրի տարածքին։ Դպրոցը դարձնելով ազգային պատկանելիութեան դարբնոց մը, այս ծիսակարգային ուղեգիծը ընկերային հաւանութեան արժանացած էր, եւ սերունդներու հաւաքական յիշողութեան մէջ դրական տպաւորութիւն ձգած է[76]։ 1930ի գինուորական պետական հարուածէն անմիջապէս ետք, ԱԱԿԽի պաշտօնաթերթը լոյս ընծայեց յօդուած մը, որ բնորոշ գիծերով կը ներկայացնէր արդէն դարասկիզբէն հետապնդուող նպատակները, հակառակ անոր, որ ժողովրդավարութեան տապալումի պահուն «ժողովրդավար նկարագրի»ն ակնարկութիւնը անիմաստ էր։ Բացայայտ էր նաեւ հայրենասիրութիւնն ու ազգայնականութիւնը հաւասարեցնելու ընթացքը, որ 1930-1943ի Արժանթինի քաղաքական միտումներէն մէկն էր.

«1) Արժանթինեան Դպրոցը, առաջին տարիներէն մինչեւ համալսարանը, պէտք է նպատակադրէ արժանթինցիներուն մէջ զարգացնել ջերմեռանդ համոզումը, որ իրենց ազգութեան բացայայտ ճակատագիրն է սեփական քաղաքակրթութիւն մը կերտել, հիմնովին ժողովրդավար նկարագրով, արեւմտեան քաղաքակրթութեան ոգեկան սրբագրուած արժէքներուն[օրինակով] (...)։ 2) Որպէս արդիւնք (...) Արժանթինեան Դպրոցը կը նպատակադրէ նպաստել ցեղի մը կազմաւորումին, որ ազգութեան բացայայտ ճակատագիրը իրագործելու կարող ըլլայ (...)։ 4) Արժանթինեան Դպրոցը պէտք է նպատակադրէ մեր մանուկին հոգեկան անհատականութիւնը դաստիարակել ըստ հաւաքական տեսլականին»[77]։

Տասնամեակին ընթացքին, ԱԱԿԽի ազդեցութիւնը հետզհետէ տարածուեցաւ մասնաւոր դպրոցներուն վրայ, նոյնիսկ անոնց, որոնք գուտ լեզուական ուսուցում կը կատարէին համայնքներու ծոցին մէջ։ 1939ին Արսլանեան կեդր. Վարժարանը պետական հսկողութեան տակ անցաւ։ Այս առիթով կը պահանջուէին տնօրէն Վ. Գէորգեանի ուսման վկայագիրը եւ այլ փաստաթուղթեր, ինչպէս նաեւ դպրոցին յատակագիծն ու ծրագիրը[78]։

Օգոստոս 1939ին հրապարակուած կրթական օրէնքի նախագիծը (որ օրէնք չէր դարձած՝ գուտ գործնական պատճառներով) կը սահմանէր, որ օտար լեզու կամ կրօնք ուսուցանող ամէն դպրոց պարտէր արժանթինեան դրօշակը պարզել եւ քարտէսներ ու հերոսներու նկարներ ունենալ դասարաններու մէջ։ Պարտաւորիչ էր աւանդել ծանօթութիւններ երկրի պատմութեան ու աշխարհագրութեան, խորհրդանիշերուն ու սահմանադրութեան մասին։ Տօնական օրերուն, աշակերտները պէտք է

արժանթինեան օրհներգը երգէին, եւլն.[79]: Աւելորդ չէ նշել, որ այս բոլորը արդէն կը կատարուէր հանրային դպրոցներուն մէջ, որոնց կը յաճախէր նաեւ, ջախջախիչ մեծամասնութեամբ, օտար համայնքներու դպրոցներուն աշակերտութիւնը: Դեկտեմբեր 1939ին ԱԱԿՄՆ սահմանած էր, որ լեզուական դպրոցները արժանթինցի երեխաներու համար գրուած դասագիրքեր գործածէին՝ երկրի պատմութեան ու աշխարհագրութեան գիտելիքներու յաւելումով, իսկ 1940ին ընդունուած՝ Ուսուցման Ցանձնախումբին զեկոյցը կը մատնանշէր արժանթինեան հայրենասիրութիւնը ուժեղացնելու անհրաժեշտութիւնը, առ այդ չեչտելով համապատասխան ծիսակարգերուն կարեւորութիւնը, եւ կ'եզրափակուէր դասագիրքերու վերաբերող ցուցմունքներով եւ հայրենասիրական գրքոյկի մը ներկայացումով[80] Նոյն տարին, Բնակչութեան Ա. Համաժողովը կը չեչտէր, թէ «պետութիւնը նախանձախնդրօրէն պէտք է հետապնդէ, որ օտար համայնքներու մասնաւոր դպրոցներուն մէջ [արժանթինեան] ազգութեան հիմնական սկզբունքները պահպանուին»[81]:

Այս բոլորէն ետք, տրամաբանական էր 1941ին Արսլանեան կեդր. վարժարանին ներկայացուած պահանջը՝ հայերէն դասագիրքերու սպաներէն թարգմանութիւն[82] եւ քաղաքացիական կրթութեան դասաւանդում:

Հետեւելով վերադաս մարմիններու ցուցմունքներուն, 1942ին Հոգաբարձութիւնը «հայրենասիրական գրքոյկ» մը կը կցէր 1936ին Նիւ Եորք հրատարակուած Ց. Գ. Նիկողոսեանի Փեթակ հայերէն դասագիրքին, որ արժանթինեան խորհրդանիշերուն կողքին, սպաներէն (կից՝ հայերէն թարգմանութեամբ) հայրենասիրական գրութիւններու շարք մը կ'ընդգրկէր[83]: 1943ին Վ. Գէորգեան լոյս կ'ընծայէր այդ պահանջներուն յարմարցուած դասագիրք մը՝ Նոր Ծաղկաքաղ վերնագրով, Դ. կարգի համար (ըստ երեւոյթին՝ հրապարակի վրայ գործածուողները լրացնելու համար), որուն գործածութեան ու տարածումին մասին առայժմ տեղեկութիւններ կը պակսին: Վարդգէս եւ Արմէնուհի Ահարոնեանի կազմած Հրաշգրան դասագիրքին Բ. տարուան Գ. հրատարակութեան նախարանը (Պոստոն, 1947) կը նշէր «Հարաւային Ամերիկայի երկիրներու եւ Ֆրանսայի հայկական գաղութներու դպրոցներու մէջ» գործածութիւնը, ըստ այնմ աւելցնելով հայերէն-սպաներէն եւ հայերէն-ֆրանսերէն բառացանկեր, որոնք դեռ պահպանուած էին Ե. հրատարակութեան մէջ (Պոստոն, 1957)[84]:

Ցունիս 1943ի պետական հարուածէն ետք պետական կրթական համակարգը ուժեղացաւ: Ցաջորդող ամիսներուն գինուորական կառավա-

րութիւնը կրթական չարք մը հրամանագրեր հրապարակեց։ Սեպտեմբեր 1943ին Ազգային Կրթական Խորհուրդը առկախեց ուսուցչական վկայականներու յանձնումը, որով վկայական կամ արտօնագիր չունեցող ոեւէ ուսուցիչ իրաւասութիւն չունէր դասաւանդելու դպրոցներու մէջ։ Այս հրամանը ի գօրու մնաց մինչեւ 1946[85]։ *Հոկտեմբեր 1943ի հրամանագիրը կը պարտադրէր, որ ուսումնարաններու տէր ու պաշտօնապէս ճանչցուած ընկերակցութիւնները իրենց վարչութիւններուն մեծամասնութիւնը բնիկ արժանթինցի անդամներով կազմէին։ Պատճառաբանութիւնը այն էր, որ «պետութեան անշրջանցելի պարտքն է հոգալ երիտասարդութեան դաստիարակութեան, ո՛չ միայն մշակութային իմաստով, այլ գլխաւորաբար որովհետեւ ասիկա կ՛ենթադրէ արժանթինականութեան զգացում ջամբել, որու կարիքը աւելի մեծ է երբ ան [դաստիարակութիւնը] կը տրուի [այնպիսի] համայնքներու ծոցին մէջ, որոնք իրենց ակունքներով օտար աւանդութիւններ արմատաւորուած կը պահեն»*[86]։ *Այսուհանդերձ, հրամանագիրը կը թոյլատրէր, որ գործող վարչութիւնները նոյն կազմով աւարտէին իրենց կրթաշրջանը։ Բացորոշ է, որ ան նպատակ ունէր օտար համայնքներուն կրթական գործը խանգարել։ Պատկան իշխանութիւնները այլազան կերպերով մեկնաբանեցին գայն. օրինակ՝ հրէական դպրոցի մը յուշագիրը կը հաւաստէր, որ երբայերէնը գուտ կրօնական կրթութեան նպատակով կը դասաւանդուէր*[87]։ *Հայց. Առաքելական Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութեան վարչական Խորհուրդը հարցը քննարկեց, արձանագրելով, թէ կազմակերպութիւնը գրեթէ գուրկ էր արժանթինածին անդամներէ։ Միւս կողմէ, նշուեցաւ, թէ իր հովանաւորած դպրոցները գուտ հայկական ծրագիր կը դասաւանդէին, իսկ իրենց աշակերտներն ալ անպայման պետական վարժարաններու աշակերտներ էին*[88]։ *Այս մեկնակէտով, եւ, առաւել եւս, նիւթը անգամ մը եւս տոմարներու մէջ յայտնուած չըլլալով, կը թուի թէ խնդիրը հարթուած է առանց կորուստներու։*

Հետաքրքրական է նշել, որ կաթոլիկ տեղական կրթական հաստատութիւնները, որոնք նոյնպէս Արժանթին ծնած գրեթէ ո՛չ մէկ անդամ ունէին իրենց վարչութիւններուն մէջ, Դեկտեմբերին պետական որոշումէն բացառուեցան։ Աւելի՛ն՝ կառավարութիւնը նոյն ատեն հրամանագրեց կաթոլիկ ուսմունքին հաստատումը հանրային բոլոր վարժարաններուն մէջ, ի չիք դարձնելով 1884ի կրթական օրէնքին ստեղծած աշխարհիկութեան սկզբունքը։ Որոշումէն բացառուած էին միայն այն աշակերտները, որոնց ծնողները տարբեր կրօնքի կը պատկանէին ու իրենց ընդդիմութիւնը կը յայտնէին. անոնք նոյն դասամիջոցին բարոյա-

գիտութեան դասեր պիտի ստանային[89]: Խուան Փերոնի առաջին նախագահութեան շրջանին (1947) այս հրամանագիրը որպէս օրէնք քուէարկուեցաւ խորհրդարանին կողմէ եւ միայն չեղեալ համարուեցաւ անոր երկրորդ նախագահութեան վերջին տարին՝ 1955ին: 1946ի տուեալներով, Արժանթինի Ազգային կրթական Խորհուրդին պատկանող դպրոցներու աշակերտութիւնը գրեթէ ամբողջութեամբ (նախակրթարաններ՝ 97,49%, երկրորդականներ՝ 95,47%) կաթոլիկ դաստիանդութիւն կը ստանար[90]: Հաւանական է, որ հայ աշակերտներն ալ այդ դաստիանդութեան հետեւած ըլլան:

Փետրուար 1944ին, առաջին անգամ սեփական դպրոցներու համար կանոնագիր մը հրապարակուեցաւ, որ նախորդ տարիներու լեզուական դպրոցներուն առջեւ դրուած պահանջները կը համադրէր ու կը համալրէր: Անոնք պէտք է ներկայացնէին դպրոցաչէնքին քարտէսը եւ ուսուցիչներու ու վարչականներու ցուցակը: Տնօրէնները Արժանթին ծնած կամ հպատակութիւն ստացած պէտք է ըլլային: Դպրոցներուն գործածած գիրքերը Ազգ. Կրթ. Խորհուրդին վաւերացումը պէտք է կրէին: Բոլոր աշակերտներն ալ պետական ծրագրին հետեւող այլ դպրոց պարտէին յաճախել: Դպրոցները, իրենց կարգին, հայրենասիրական նիւթեր պէտք է աւանդէին եւ պետական դրօշը ծածանէին, մշտապէս արժանթինցի հերոսներու նկարներ ցուցադրելով դասարաններուն մէջ[91]:

Կրթական վերահսկումը տեղի կ'ունենար շրջաբերականներու առաքումով եւ քննիչներու այցերով, որոնք կը հետեւէին «Հայրենասիրական կրթութեան» ընդհանուր վիճակին: Այսպէս, 1946ին քննիչ մը կ'արձանագրէր.- «Տարբեր դասարաններ այցելելու ատեն աշակերտներուն քննութենէս կը հետեւցնեմ, որ ջամբուող դաստիարակութիւնը համաձայն է կանոնադրութեան: Թէեւ յատուկ ուսուցչուհի չկայ, հայրենասիրական նիւթերը իսկական հետաքրքրութեամբ կը զարգանան, քանի որ միասնական տետրակի աշխատանքներուն մեծ մասը արժանթինեան պատմութեան կամ աշխարհագրութեան նիւթերու շուրջ է, որոնք հայրենասիրական զգացումները կը փառաբանեն եւ արժանթինականութիւնը կ'ամրապնդեն (...)»[92]:

Փերոնի իշխանութեան ժամանակ, ազգայնական միտումները չարունակեցին իրենց վերելքը: Նախագահական հրամանագիր մը 1947ին վերահաստատեց հանրային կրթութեան նպատակը. «Հանրային դաստիարակութիւնը պիտի նպատակադրէ կազմաւորել արժանթինցի մարդը՝ լիուլի գիտակից իր տոհմին, ազգութեան մեծ ճակատագրին

հարազատ տեսիլքով եւ իր հայրենիքին ու մարդկութեան ծառայելու պատմական ջերմեռանդ կամքով»[93]:

1951ին հրապարակուած Կրթական Նախարարութեան մէկ հրահանգը փոխարինեց 1940ի կանոնադրութիւնը: Թէեւ էական տարբերութիւններ չկային, բայց հայրենասիրական դաստիարակութիւնը տարբեր՝ տիրող վարչակարգին տուրք տուող գաղափարախօսութեան կը հետեւէր.- «[Հայրենասիրական դաստիարակութիւնը] կը ներշնչուի Նոր Արժանթինի ոգեկան, փիլիսոփայական, քաղաքական, ընկերային ու տնտեսական կողմնորոշումէն եւ ազգութեան պատմական իմաստէն, արժանթինցի մանուկին մէջ զօրացնելու համար հայրենիքին, ընտանիքին եւ մարդկութեան ծառայելու կամքը»[94]: *Ասիկա յստակ բանաձեւում մը ունեցաւ 1952ին օրէնքի վերածուած կառավարական Բ. Հնգամեայ ծրագրի կրթութեան վերաբերող հետեւեալ բաժնին մէջ.*

«Կրթութեան գծով, Ազգին հիմնական նպատակը պիտի ըլլայ վեր հանել ժողովուրդին բարոյական, իմացական եւ մարմնական կազմաւորումը՝ Փերոնական Ազգային Վարդապետութեան էական կէտերուն հիմամբ, որուն վախճանական նպատակն է ժողովուրդին երջանկութիւնն ու Ազգին մեծութիւնը նուաճել, ընկերային արդարութեան, տնտեսական անկախութեան եւ քաղաքական գերիշխանութեան միջոցաւ, ներդաշնակելով նիւթական ու ոգեկան արժէքները եւ անհատին իրաւունքները՝ ընկերութեան իրաւունքներուն հետ»[95]:

Նախագահութեան առաջին շրջանին Փերոնի ու իր երկրորդ կնոջ՝ ազդեցիկ Էւայի (Էւիթա) անձերուն պաշտամունքը արդէն նկատելի կերպով թափանցած էր դպրոցներէն ներս: Այս միտումը խորապէս չեզոտուեցաւ երկրորդ շրջանին: Դասագիրքերը կը հրատարակուէին ըստ պետական ցուցմունքին ու վերամշակումին, պարտադիր որոշ բովանդակութեամբ ու երկու երրորդով արժանթինցի գրողներու կամ արժանթինեան նիւթերու ընդգրկումով, ուր խիստ ակներեւ էր գաղափարախօսական քարոզչութիւնը: Բազում օրինակներէն մէկն էր նախակրթարանի դասագիրքի մը մէկ պատումը, ուր աղջնակ մը կը դիտէ Օրիոնի համաստեղութեան գօտին ու կը մտածէ. «Ես կը կարծեմ, որ աստղերէն մէկը զօրավար Փերոնն է, մէջտեղի աստղը Էւիթան է, իսկ երրորդը՝ արժանթինցի ժողովուրդը: Միշտ միասին եղող այդ երեք աստղերը իմ հայրենիքս կը կազմեն» (*առհասարակ, այդ դասագիրքերուն նկարագարդումները Փերոնի վարչակարգի երկու չենարանները՝ աշխատաւորութիւնը եւ բանակը, կը ներկայացնէին որպէս «ժողովուրդ»*)[96]:

Փերոնի խոհերը ամփոփող ու «փերոնական կրթութեան» վերաբերող 1952ի հատոր մը կը պարունակէր հետեւեալ տողերը, որոնք անուղղակիօրէն կրնան վերաբերիլ նաեւ հայկական դպրոցներուն՝ «օտար ոգի»ի ու «տարաշխարհիկ գաղափարախօսութիւններ»ու հանդէպ ցոյց տուած կեցուածքով. «Կրթական հաստատութիւններուն մէջ աւանդուած մշակոյթը խորունկ արմատներ ունենալու անհրաժեշտութեան սկզբունքի մը պէտք է համապատասխանէ, որովհետեւ օտար ոգիով կրթութիւն մը զուրկ է իւրայատուկ յատկանիշներ ընծայող աւանդական հիմքէ (...) մեծ դիւրութեամբ տարաշխարհիկ գաղափարախօսութիւններ յաճախ ծածուկ կերպով կը թափանցեն կրթութեան մէջ (...)»[97]:

Փերոնի երկրորդ նախագահութեան շրջանին (1952-1955), *Պուենոս Այրէսի մէջ պետական հակակշռի ենթակայ էին Արսլանեան եւ Սահակեան վարժարանները: Պէյրութ հրատարակուած անատորագիր տեղեկագրութիւն մը կ'աւելցնէր.* «Հակակշռուած վարժարաններու, ինչպէս օտար բոլոր կրթական հաստատութեանց, *արգիլուած է մայրենի լեզուով լոյս տեսած դասագիրքերու գործածութիւնը: Կը պահանջուի գործածել սպաներէնէ թարգմանուած գրքեր: Արգիլուած է նմանապէս ազգային պատմութեան եւ Հայաստանի աշխարհագրութեան դասերուն ուսուցումը:* Արժանթինեան պաշտօնական տօներուն, տնօրէնութեանց կողմէ աշակերտներուն պարտադրաբար խօսուելիք բոլոր ճառերուն բնագիրները, 48 ժամ առաջ պէտք է ներկայացուին կրթ[ական] նախարարութեան օտար վարժարաններու համապատասխան սպասարկութեան»[98]:

Այս մասին ցարդ չենք կրցած այլ մանրամասնութիւններ գտնել, նեբառեալ՝ յիշեալ թարգմանութիւնները: Հրէական վարժարանները, օրինակ, գաղափարական այսպիսի սեղմումներու ենթարկուած չեն, դառնալով տրամադրելի գրականութենէն:

Յուլիս 1952ին, էւա Փերոնի մահուան նախօրեակին, օրէնքով կը վաւերացուէր անոր կեանքին Գոյապատճառը ինքնակենսագրական հատորին գործածութիւնը որպէս ընթերցանութեան նիւթ բոլոր հանրային նախակրթարաններուն մէջ, իսկ միակ դասագիրք՝ Ե. եւ Զ. դասարաններու պարագային[99]: *Ըստ երեւոյթին, այս գիրքը հայերէնի թարգմանուած է Գորտոպայի քաղաքապետութեան մամլոյ քարտուղար* (1951-1955) *Գէորգ Արծիւեանի կողմէ*[100], *ինչ որ թերեւս նպաստակ ունենար գայն շրջանառութեան մէջ դնել համայնքի դպրոցներուն մէջ:*

Ամէն պարագայի, Վարդան Գէորգեան իր դասագիրքերու չարքը ամբողջացուց 1950ին, միաժամանակ լոյս ընծայելով Նոր Մաղկաքաղի

նախակրթարանի առաջին երեք տարիներուն համար նախատեսուած հատորները, որոնցմէ առաջինին «Երկու Խօսք Ներկայ Ձեռնարկին Առիթով»ին մէջ կ'ակնարկէր, թէ «տեղական եւ պետական պահանջի մը անունով, մեր միջավայրին մէջ նոր դասագիրքերու հրատարակութիւնը կը դառնայ աւելի քան հրամայական»[101]: Իւրաքանչիւր դասագիրք կը կրկնէր նոյն կառոյցը՝ 4-5 դասեր տրամադրելով արժանթինեան ազգային դէմքերու կամ երեւոյթներու: Հայոց պատմութեան հետ կապուած միակ դասը Մեսրոպ Մաշտոցի նուիրուած կարճ գրուածքն էր: Կ'արժէ նշել, որ Բ. տարուան հատորին որոշ օրինակներ կը կրէին հետեւեալ կնիքը.-«"Nueva Antologia"
de Vartan Kevorkian
Libro de Lectura de 2o. grado
de las Escuelas Armenias
Autorizado por el Ministerio de
Educación de la Nación
Resolución Ministerial del 10/11/52
Expediente 70283/50» («"Նոր Մատկաքաղ"/[Հեղինակ]՝ Վարդան Գէորգեան/Հայկական դպրոցներու Բ. դասարանի ընթերցանութեան դասագիրք/Վաւերացուած՝ Արժանթինի կրթութեան նախարարութեան կողմէ/Նախարարական որոշումը Նոյ. 10, 1952ի/Թղթածրար 70283/50»[102]

1953ին նոր ժամանած ու դպրոցներու կրթական տեսուչ նշանակուած Ցարուհի Վրդ. Մուշեանը լոյս կ'ընծայէր նոր դասագիրք մը՝ Մայր Հեգուս, այբբէնարանի սկզբունքով, որ երկու անգամ վերատպուած է այնուհետեւ (1955 եւ 1962):

ԱՄԲՈՂՋՕՐԵԱՑ ՎԱՐԺԱՐԱՆՆԵՐՈՒ ԱՆՑՈՒՄԸ

1955ի գինուորական յեղաշրջումը նոյն տարին չեղեալ համարեց Փերոնի կառավարութեան միջոցառումները բոլոր մարզերուն մէջ ու այսպէսով հայկական վարժարանները ազատ մնացին իրենց կրթական առաքելութիւնը շարունակելու համար:

Իրավիճակը չատ փայլուն չէր: 1946ի Պուենոս Այրէսի 693 աշակերտներուն դիմաց, 1952ին նոր անկում մը կը հաստատուէր: Քաղելով արժանթինահայ մամուլէն, Հայրենիք ամսագրի քրոնիկագիր մը կը գրէր.-
«Արժանթինի 30.000-ենց հայ գաղութէն, օրինակ, միայն 4-500 հայ տղաք կը հետեւին հայկ. դասընթացքներու. այս այնքան փոքր թիւն ալ լրիւ ճախակրթութիւն չէ որ կը ստանայ: Մամուլը

կը խոստովանի, թէ *հասած ենք վիհին* առջեւ, մինչդեռ ո՛չ *միտքը կը պակսի*, ոչ ալ կարողութեան տէր անձեր: Ազգային եւ հոգեւոր իշխանութեանց անճարակութիւնը կամ անփութութիւնը - համազօր մեղքեր - առաջ կը բերեն այս տխուր կացութիւնը: Այս գաղութին մէջ եւս, *աշխոյժ եւ միակամ* գործունէութիւն անհրաժեշտ է, կացութեան լրջութեան համապատասխան: *Վիհին առջեւ* արթննալ՝ իմաստութեան վերջին, փրկարար շարժումն է: Եթէ կ՛ուզենք ապրիլ»[103]:

Փերոնի առաջին կառավարութեան ժամանակ վաւերացուած մասնաւոր կրթութեան օրէնքը (1947) ոչ-հանրային դպրոցներու ուսուցիչներուն իրավիճակը կանոնաւորեց: Ըստ այդ օրէնքին, մասնաւոր դպրոցները երեք խումբերու կը բաժնուէին՝ ա) պաշտօնական ծրագրին հետեւող, բ) ազատ (ոչ-վերահսկուած) եւ գ) ընդհանուր նիւթերու դաստիարակութեան: Պաշտօնական ծրագրին հետեւող դպրոցները, որոնք պարտէին բնականաբար ընդունիլ պետութեան վերահսկողութիւնը, այդ ծրագիրը աւանդող ուսուցչակազմին աշխատավարձը որպէս պետական յատկացում կը ստանային (յետագային այդ գումարը աշխատավարձին 80 առ հարիւրը դարձաւ): Այս օրէնքին չնորհիւ, 1950-1975ին ոչ-հանրային դպրոցները յայնածաւալ տարածում մը ստացան երկրին մէջ, որուն հիմամբ տեղի պիտի ունենար նաեւ հայկական դպրոցական ցանցին վերափոխումը: Օրէնքը ամրագրուեցաւ 1964ի հրովարտակով մը, որ դպրոցները կը նկատէր պաշտօնապէս արձանագրելի քաղաքացիական ընկերութիւններ՝ պետական յատկացումի ենթակայ[104]:

Վերափոխումին մէջ ռահվիրայական դեր կատարեց Վենետիկի Մխիթարեան միաբան Հ. Ստեփան վրդ. Ֆերահեանը, որ Պուենոս Այրէս ժամանած էր 1949ին եւ, խումբ մը բարեկեցիկ հայերու (որոնց չարքին՝ Մխիթարեան սաներու) համախոհութեամբ ու աջակցութեամբ, 1956ին յաջողեցաւ իրագործել ամբողջօրեայ վարժարան մը բանալու իր ծրագիրը՝ ամէնօրեայ դպրոցներուն նախնական պայմանները եւ պետական կրթութեան նկատմամբ տիրող բացը կամրջելու համար: Քաղաքի Հիւսիսային Պելկրանօ թաղամասին մէջ կառուցուած Մխիթարեան Վարժարանը - որուն առաջին հունձքին նախակրթարանի բոլորումով բացուեցաւ նաեւ երկրորդական բաժինը - կրթական ցանցի վերանորոգումի ազդանշանը դարձաւ[105]: *Շահեկան է նշել, որ դպրոցը սկիզբը միայն մանչեր կ՛ընդունէր, իսկ յետոյ, ծնողներու պնդումով, երկսեռ դարձաւ:*

Նոյնքան չահեկան է նշել, որ դպրոցը կառուցուած է աւանդականօրէն ոչ-հայահոծ, սակայն բարեկեցիկ թաղամասի մը մէջ։

Այստեղ նկատի պէտք է ունենալ երկու երեւոյթներ.-

ա) Կրթական բարեփոխումի այս շարժումին հիմնական գործօնը եղաւ 1946-1955ին դէպի Արժանթին արձանագրուած գաղթականութիւնը՝ Պալքաններէն, Միջին Արեւելքէն ու Պոլիսէն։ 1922-1930ականներու գաղթականութիւնը չունենալով հանդերձ, այս նոր գաղթականութիւնը հարաւային աշխարհի այդ ափերը կը տանէր հիմնականին հայեցի դաստիարակութիւն ստացած, տնտեսապէս աւելի բարգաւաճ պայմաններու մէջ գաղթող եւ ազգային գիտակցութեան աւելի բարձր մակարդակի վրայ գտնուող զանգուած մը։ Այդ զանգուածը[108], իր իսկ ներկայութեամբ արդէն բաւարար էր համայնքին ազգային կեանքին նոր շունչ հաղորդելու։ Այդ շունչին էական յատկանիշերէն մէկը պիտի ըլլար սաստար կանգնիլ դպրոցներուն գոյութեան։ Հինէն հաստատուած հայերը իրենց կարգին կը բերէին իրենց տնտեսապէս արդէն ամուր վիճակին ներդրումը եւ երկրին պայմաններուն ու օրէնսդրութեան ծանօթութիւնը։

բ) 1956-1975ին ամբողջօրեայ դպրոցներու ցանցին վերջնական ձեւաւորումը՝ ներկայիս գործող ութը նախակրթարաններուն գոյատեւումով (որոնց վրայ այս ժամանակաշրջանին ու անկէ ետք աւելցան վեց երկրորդականներ), տեղի ունեցաւ Արժանթինի տնտեսական անկայունութեան եւ քաղաքական վերիվայրումներու հոլովոյթին մէջ։ Թէեւ այս հոլովոյթը ուղղակի արգելք չհանդիսացաւ հայկական դպրոցներուն յառաջընթացին, սակայն ան իր գագաթի դրոշմը պիտի ձգէր աշխատանքներու թափին վրայ։ Բաւական է նշել, որ 19 տարուան միջոցին երկիրը երկու պետական հարուածներու (1962 եւ 1966) եւ քանի մը գինուորական կառավարութիւններու թատերաբեմը եղաւ (1955-1958, 1962-1963, 1966-1970, 1970-1971, 1971-1973), տնտեսական ճգնաժամի եւ վերելքի իրարայաջորդ փուլերու կողքին, որոնք յետագային չարունակուեցան։

Բարեփոխումի շարժումը ունեցաւ նաեւ իր ընդդիմադիրները, ըստ երեւոյթին՝ բաւական նշանակալից թիւով։ Անոնց դրոյթները խտացած կ'երեւին *Արմէնիայի* 1956ի մէկ խմբագրականին մէջ (Արսլանեան վարժարանի տնօրէն Գէորգեանի հեղինակութեամբ), որ կը փաստարկէր, ի միջի այլոց, որ պետական ծրագրին որդեգրումը յառաջ պիտի բերէր աւելի խիստ պետական հակակշիռ մը եւ սպաներէն դասանիւթերու ուսուցիչներ պահելու նիւթական անհրաժեշտութիւնը (ինչպէս վերը ըսինք, ուսուցիչներուն աշխատավարձը կը վճարուէր պետութեան կող-

մէ)։ Կը հերքուէր նաեւ հայ աշակերտներու քանակական աճին կարելիութիւնը, բերելով Սան Փաւլոյի (8.000 հայերու դիմաց՝ 250-300 աշակերտ) եւ Մոնթէվիտէոյի (6.000ի դիմաց՝ 200) ամբողջօրեայ վարժարաններուն օրինակները։ Մտահոգութիւններ կային նաեւ հայերէնի նկատմամբ (պահերու գեղչ՝ պաշտօնական ծրագիրը գործադրելու համար), ինչպէս նաեւ՝ ոչ-հայ աշակերտներու հնարաւոր ներկայութեան եւ որակեալ ուժերու պակասի մասին։ Որոշ նկատողութիւններ արժանի էին ուշադրութեան, սակայն առաջարկուած միակ դարմանը՝ հայկական կէսօրեայ դպրոցներուն բարելաւումը (ուսուցչական կազմի, կրթական ծրագրի եւ շինարարական կառոյցներու տեսակէտէն), անչուշտ չէր երաշխաւորեր անոնց յետագայ գոյութիւնը[107]։

Ուշագրաւ է, որ միեւնոյն ժամանակ հրէական համայնքն ալ, տասնեակ տարիներ տեւած բանավէճերէ ետք, կ'իրագործէր իր առաջին երկու ամբողջօրեայ դպրոցներուն վաւերացումը՝ 1953ին եւ 1955ին (մինչ 1940ին այդ համայնքին դպրոցական տարիքի երեխաները ընդհանուրին 14 առ հարիւրը կը կազմէին, այդ թիւը 1955ին 34 առ հարիւր դարձած էր)։ Մինչ մէկ կողմէ այս անցումին մէջ դեր ունեցած էր դասերու ծանրաբեռնումը չէզոքացնելը եւ միջին դասակարգին սովորութիւնը՝ հրէական կրթութեան համար չվճարելու, հոս ալ վերապահութիւններ արձանագրուած էին, որոնց շարքին՝ ծախսերու մեծ չափը, մանուկները հրէական դպրոցներու մէջ սահմանափակելէ խուսափումը, հանրային դպրոցներուն մակարդակն ու համբաւը, ինչպէս նաեւ հրէական դպրոցներուն սաներու երկրորդական կամ համալսարանական կրթութեան չկարենալ հետեւելու վախը։ Սակայն, հակառակ այս վախերուն, որոնք մեծ մասով չարդարացան, 1960ականներուն վերջերը հրէական դպրոցներու համակարգը լիովին ամբողջօրեայ դարձած էր, այսինքն՝ կէսօրեայ դպրոց մնացած չէր[108]։

Բարենորոգչական հոլովոյթին հետեւելով, 1957ին Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութեան ատենապետ Արմէն Պերկամալի երկրորդական մը ստեղծելու կոչուած հիմնադրամ կը հաստատէր[109]։ 1962ին Արսլանեան Կեդր. Վարժարանը ամբողջօրեայի վերածուեցաւ եւ 1965ին երկրորդական բաժին մը հաստատուեցաւ։ 1963ին ՀԲԸՄի Պուէնոս Այրէսի մասնաճիւղը, որուն կեդրոնը կը գտնուէր Արսլանեան Կեդր. Վարժարանի դիմացը, «փլեց իր ունեցած հին շէնքը, եւ հիմնարկէքի օրն իսկ, իր ժրաջան Ատենապետի բերնով [Հայկ Էմիրեան - Վ.Մ.] յայտարարեց, թէ՝ նոր բարձրաճաշիք շէնքը պիտի կառուցուի մասնաւորաբար երկրորդական վարժարանի պահանջած

սկզբունքներուն վրայ եւ աւարտելէն վերջ, պիտի դրուի տրամադրութեանը տակ Հ[այաստանեայց] Ա[ռաքելական] Ե[կեղեցւոյ] Հոգաբարձութեան Պատուարժան Կեդր. Վարչութեան, որպէսզի զայն գործածէ որպէս Արսլանեան Երկրորդական բաժնին Վարժարան»[110]։ *Երկրորդական բաժինը ՀԲԸՄի կողմէ ձրիաբար տրամադրուած նոր շէնքը փոխադրուեցաւ 1966ին, մինչ Հոգաբարձութիւնը լուսաբանական հաղորդագրութեամբ յոյս կը յայտնէր*, «որ շնորհիւ հայ կրթասէր հասարակութեան նիւթական օգնութեան մօտիկ ապագային Արսլանեան Վարժարանը կարելիութիւն պիտի ունենայ շինելու նաեւ Երկրորդական վարժարան մը, եւ մէկ յարկի տակ ամփոփելու ամբողջ աշակերտութիւնը եւ իր ուսումնական գործունէութիւնը»[111]։ 1967ին *«Արսլանեան»ը իր անունը փոխեց ու դարձաւ Մ. Գրիգոր Լուսաւորիչ Կրթական Հաստատութիւն։ 1965ին աշակերտներու թիւը 368 էր, իսկ 1967ին՝ 459*[112]։

Հայց. Առաքելական Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութեան 1968ի ընտրութիւնները կոչուած էին նոր իրավիճակ մը ստեղծելու։ 1951-1968ին համեմատաբար համակարգով գործած վարչութիւնը փոխարինուած էր բուռն ընտրարշաւէ ետք յաղթական հանդիսացած ՀՑԴ-ական կուսակցութեան ցանկով։ Այս իրողութիւնը խախտեց մինչ այդ գոյութիւն ունեցող համագործակցական մթնոլորտը։ Անոր հետեւանքներէն մէկը եղաւ այն, որ նոր վարչութիւնը ձեռնարկեց երկրորդական վարժարան չինելու Հոգաբարձութեան վաղեմի մտադրութեան իրագործումին եւ 1970ի ուսումնական տարին սկսաւ իր սեփական յարկին տակ՝ լքելով ՀԲԸՄի դպրոցաշէնքը։

Տարիներով պարապ մնացած եռայարկ դպրոցաշէնքը հիմք դարձաւ, որ 1973ին Ռամկավար Ազատական Կուսակցութեան Հարաւային Ամերիկայի շրջանակը իր գործունէութեան օրակարգի նիւթ դարձնէր «Բարեգործականի միջոցաւ ամէնօրեայ դպրոց մը բանալու հարցը», *ինչպէս վկայած է ՀԲԸՄի օրուան վարիչ քարտուղար Խաչիկ Ճանոյեանը։ Նիւթական ու կազմակերպական մտահոգութիւններով ընդդիմացող շրջանակին առարկութիւնները յաղթահարելէ ու կազմ կերպական անհրաժեշտ աշխատանքներէ ետք, Մարտ 1975ին իր դռները բացաւ ՀԲԸՄի Մարի Մանուկեան Կրթական Հաստատութիւնը՝ երկրորդական բաժնով, որուն յետագային կցուեցան մանկապարտէզի եւ նախակրթարանի բաժինները։ Այսպէսով, Պուենոս Այրէսի համայնքը ունեցաւ երկու՝ նոյն փողոցին վրայ ու դէմ դիմաց գտնուող հայկական ամբողջօրեայ վարժարաններ*[113]։

Վերադառնալով 1960ականներու գործունէութեան, Կրթական Ծանճնախումբին նախաձեռնութեամբ (որ 1968էն ետք իր գործունէութիւնը պիտի սահմանափակէր Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ Կրթ. Հաստատութեամբ), թաղային դպրոցներուն մէկ մասը փակուեցաւ, աշակերտութիւնը աւելի արդիական պայմաններու տակ մէկ դպրոցի մէջ խմբուեցաւ՝ անհրաժեշտ բարենորոգումներէ ետք, ինչ որ կը նպաստէր նիւթական ու դաստիարակչական արդիւնաւէտութեան։ Այսպէսով, զոյգ՝ հայկական եւ տեղական դպրոց երթալու հարցը կը լուծուէր, հայեցի դաստիարակութիւն ստացողներու թիւը կ'աւելնար ու նաեւ հայապահպանումի աւելի ազդեցիկ քարոզչութիւն մը կրնար կիրարկուիլ։ Այս լուծումին կը հետեւէր նաեւ յաջորդ հանգրուանը՝ դպրոցները երկրորդական դարձնելը։

Այսպէս է, որ 1962ին ամբողջօրեայ դարձաւ Վիժա Սոլտաթիի Մեսրոպեան Վարժարանը՝ որդեգրելով «Պաղչէճեան» անունը, ի պատիւ բարերար Սահակ Պաղչէճեանին։ 1963ին անոր քայլերուն կը հետեւէին Ֆլորէսի Արծրունի Վարժարանը (երկրորդական բաժին՝ 1999ին) եւ Արմենիա Մշակ. Ընկերակցութեան Վալենթին Ալփինալի Խրիմեան Վարժարանը, որ այնուհետեւ կը կոչուէր Խրիմեան Կրթական Հիմնարկութիւն (1995ին իր նախկին անունին վերադարձած է) եւ 1965ին կ'օժտուէր երկրորդական բաժնով (1966ին ընդամէնը 312 աշակերտ ունէր)[114]։ Այս փոփոխութիւններուն հետեւանքով, իրերայաջորդ կերպով կը փակուէին Վալենթին Ալփինալի Մամիկոնեան (1963) ու Խաչիկեան (1967) եւ Ֆլորեսթալի Ռաֆֆի (1967) վարժարանները։ Առաջին երկուքը կը գտնուէին Խրիմեանի աշխարհագրական ոլորտին մէջ, իսկ վերջինը՝ Արծրունիին։

Ֆլորիտայի Ազգային Վարժարանի փակումէն ետք (1951), հիւսիսային արուարձանին մէջ 1954ին անոր յաջորդեց Գուլումճեան Վարժարանը (բարերարուհի Մարինա Գուլումճեանի անունով), որ 1966ին հիմք եղաւ Վիսենթէ Լոփէսի ազգային վարժարանին, նախակրթարանի մակարդակով (1968ին արդէն ունէր չորս դասարան եւ 60 աշակերտ)[115]։ 1987ին հիմնուեցաւ անոր կից Դերձակեան Երկրորդական Վարժարանը։ Կարեւոր է նշել, որ ազգային վարժարանին կից, 1966ին նոյնպէս չինուած էր Ս. Գէորգ եկեղեցին։

Կրթական վերանորոգումի ալիքը հասաւ մինչեւ Գորտոպա, ուր 1966ին ազգային վարժարանը ամբողջօրեայ դարձաւ։ Հայկական բաժինը «Սահակ-Մեսրոպ» կոչուեցաւ, իսկ տեղականը՝ «Մանուէլ Պելկրանօ»

(արժանթինցի ազգային հերոսի մը անունով), որուն երկրորդականի բաժին մը աւելցաւ 1989ին։

Առանձին յիշատակութեան արժանի է ուրիշ երեւոյթ մը, որ արձանագրուեցաւ Պուենոս Այրէսի մէջ։ Ըստ Պօղոս Արզումանեանի 1960ի վկայութեան, «մեզի ի պատիւ "Ապրիլեան Հաստատութեան" կազմակերպած մէկ հաւաքոյթին, չորս հարիւր հրաւիրեալներու, Բաբգէն Սրբազանին ու Հայ Կեդրոնին ներկայութեան, ազգային իշխանութեան խոստացանք 350 հազար ամերիկեան տոլար, որուն 150 հազարով պիտի բարձրացնէինք արդիական հայկական դպրոց մը, մնացեալ 200 հազար տոլարի եկամուտով ապահովելով հայ վարժարաններուն ընթացիկ ծախսերն ու յարատեւութիւնը։ Մեր կողմէ մէկ պայման կար.- կազմել ազգային ճշմարիտ միութիւն մը։ Բայց դժբախտաբար, մեր փափաքը չիրագործուեցաւ, սակայն ծրագիրս տակաւին կը մնայ»[116]։

Այս ծրագիրը չիրականացաւ ի վերջոյ, ինչ-ինչ պատճառներով, եւ գաղափարը այլապէս հանրօգուտ ու Սփիւռքի մէջ իր նախադէպը չունեցող ուղղութիւն մը որդեգրեց։ 1962ին Արզումանեան եւ իր քոյրը՝ Սիրանոյշ, հանրապետութեան նախագահ Արթուրօ Ֆրոնտիսիին դիմեցին՝ Պուենոս Այրէսի մէջ պետութեան դպրոց մը նուիրելու առաջարկով, որպէս երախտագիտութեան տուրք՝ կէս դար առաջ գիրենք հիւրընկալող երկրին։ Թէեւ ծրագիրը ընդունուեցաւ, սակայն նոյն տարին տեղի ունեցած գինուորական յեղաշրջումն ու Ֆրոնտիսիի տապալումը, գումարուած՝ տնտեսական վերիվայրումներուն, պատճառ դարձան, որ մոռացութեան մատնուէր ան։ 1965ին Արզումանեան կրկին ներկայացուց գայն նախագահ Արթուրօ Իլիային, որ անմիջապէս ընդառաջեց։ «Արմենիո-Արխենթինա» դպրոցին հիմնարկէքը տեղի ունեցաւ 1966ին, իսկ բացումը՝ 1968ին[117]։ Բարերարներուն բաղձանքով, որոնք այնուհետեւ չարունակած են հովանաւորութիւնը (1983էն ետք՝ «Պօղոս եւ Սիրանոյշ Արզումանեան» հիմնարկութեան միջոցով), այս հանրային դպրոցը ամէն տարի ոգեկոչած է Հայաստանի առաջին հանրապետութեան անկախութիւնը, ունեցած է արժանթինեան եւ հայկական դրօշակիրներ, եւ տարիներու ընթացքին կատարուած են հայութիւնն ու Հայաստանը ճանչցնելու ուղղուած ձեռնարկներ։

1965ի վերջերը Հայց. Առաքելական Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութեան պաշտօնաթերթ Հայ Կեդրոնը գոհունակութեամբ կ'արձանագրէր.-

«(...) Անուրանալի է, վերջերս Յունաստանէն, Ռումանիայէն եւ Պոլիսէն դէպի Պ. Այրէս գաղթող հայրենակիցներու բերած շատ կարեւոր

ազդեցութիւնը: Այդ նոր եկուորները, եթէ օգտուեցան գաղութի հին սերունդին առեւտրական ասպարէզի մէջ ձեռք բերած աւհուն փորձառութիւններէն եւ ունեցան անոնց աջակցութիւնը (ցուցմունքի տեսակէտով), անոր փոխարէն, սակայն, ներշնչեցին ազգային գետնի վրայ նորանոր նուաճումներ կատարելու խանդը:

(...) Վարժարաններ կեդրոնացնելու եւ անոնց իտէալ ձեւ մը տալու փափաքը ատենէ մը ի վեր, ո՛չ միայն մեծ թափով յառաջ կ՛երթայ, այլ եւ տեղական դպրոցներու մրցակից դառնալու աստիճան կը յառաջդիմէ, շնորհիւ ամբողջօրեայի վերածուած ա՛յն կրթական յարկերուն, որոնք երիտասարդ ու խոստմնալից վարչականներու հոգածու գուրգուրանքին տակ կը խոստանան նոյն իսկ գերազանցել, ուղղակի պետութեան ապագայականութիւնը վայելող դպրոցները»[118]:

Առանց մոռնալու ամբողջօրեայ վարժարաններու 1956-1989 տարիներու գործունէութեան արժեւորումին մէջ, որ առանձին հետազօտութեան նիւթ է, պիտի գոհանանք մէջբերելով Պուենոս Այրէսի մէջ մանկավարժական երկարամեայ վաստակ ունեցող մշակի մը՝ Պետրոս Հաճեանի հետեւեալ վկայութիւնը, գայն քաղելով 2005ի Օգոստոսին Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան կողմէ գումարուած սփիւռքեան դպրոցներու համաժողովին ներկայացուցած իր տեղեկագրէն.-

«Դպրոցական շէնքի ու գործունէութեան իմաստով, կրթական արդիւնքներով, հայեցի դաստիարակութեան տեսակէտէն, իրերայաջորդ սերունդներու կազմաւորման համար եւ հայապահպանումի իբրեւ կռուան՝ վերեւի (*արժանթինահայ - Վ.Մ.*) դպրոցները, անցեալ երեսնամեակին, ունեցան առաջնակարգ եւ փայլուն դերակատարութիւն մը, հանդիսանալով հարաւամերիկեան հայ գաղութներու ազգային-հանրային կեանքին կեդրոնական ձգողութիւնը»[119]:

* * *

1956ին հիմնուած ամբողջօրեայ դպրոցներու ցանցը իր գոյութիւնը կը պահէ մինչեւ այսօր: Ջարգացումի հոլովոյթին վերջակէտը կարելի է սեպել 1989ին սկսած տնտեսական գօրաւոր ճգնաժամը, որուն դարմանումին կոչուած ու 1990ականներուն կիրարկուած նոր ազատական քաղաքականութիւնը արժանթինեան միջին դասակարգին (ներառեալ՝ հայ համայնքին ջախջախիչ մեծամասնութեան) նիւթական բարեկեցութեան գագաթի հարուած մը հասցուց: Այս իրադարձութեան հետեւանքներէն մէկը եղած է Պուենոս Այրէսի հայկական դպրոցներուն աշակերտութեան թիւին նուազումը եւ ոչ-հայ աշակերտներու գանգուածային ընդունու-

մը՝ պետական յատկացումը չկորանցնելու եւ պիւտճէն հաւասարակշռելու նպատակով (նոյն երեւոյթը նկատելի է Գորտոպայի դպրոցին պարագային)։ Ուրիշ գործօններու շարքին պէտք է յիշատակել համայնքին տեղաշարժերը, ոչ-հայկական դպրոցներուն (յատկապէս՝ անգլիական թեքումով) յարաճուն վարկը, հայերէն լեզուի ինքնուրոյն դասի դերին աստիճանական անգիտացումը, դպրոցներու կողմէ հայերէնի պահերու նուազումը, եւն.։

Ներկայ իրավիճակին բազմակողմանի վերլուծումը դեռ վաղահաս նկատելով, ընթերցողին խորհրդածութեան կը յանձնենք, որպէս եզրափակում, կցեալ համեմատական աղիւսակը, որ կը պարզէ Պուենոս Այրէսի դպրոցներուն աշակերտութեան թուական ներկայ պատկերը (փակագիծի մէջ՝ օտար աշակերտներու թիւը)։

ԴՊՐՈՑ	1974[120]	1989[121]	1997[122]	2003[123]	2004[124]
Մ. Գրիգոր Լուսաւորիչ	494	587 (0)	506 (0)	317 (0)	381 (0)
ՀԲԸՄ Մարի Մանուկեան	17	450 (0)	292 (2)	325 (21)	348 (14)
Մխիթարեան	350	300 (0)	320 (64)	234 (106)	244 (80)
Խրիմեան	670	370 (0)	312 (40)	230 (120)	262 (118)
Վ. Լոփէսի Ազգ. Վարժարան	127	230 (0)	189 (11)	201 (89)	262 (120)
Արծրունի Ազգ. Վարժարան	180	200 (90)	200 (100)	306 (212)	280 (160)
Պաղչէճեան Ազգ. Վարժարան	200	250 (185)	234 (156)	230 (138)	250 (150)
ՊՈՒԵՆՈՍ ԱՑՐԷՍԻ ԳՈՒՄԱՐ	2.038	2.387 (275)	2.047 (373)	1.843 (686)	2.027(642)
Գորտոպա	--------	--------	----------	360 (240)	540 (474)
ԱՐԺԱՆԹԻՆԻ ԸՆԴՀ. ԳՈՒՄԱՐ	2.038	2.387 (275)	2.047 (373)	2.203 (926)	2.567 (1.116)

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Արժանթինահայ համայնքին դպրոցական ցանկը երկու հիմնական հանգրուաններ ունեցած է. 1926-1956՝ «ամէնօրեայ» վարժարաններու, եւ 1956էն ետք՝ «ամբողջօրեայ» վարժարաններու շրջանը։ Առաջին շրջանը յատկանշուած է նախնական պայմաններու մէջ գործած դպրոցնե-

րով, թէ՛ կառուցային, թէ՛ ուսուցչական եւ թէ՛ կրթական մակարդակի տեսակէտէն: Հազուագէպ պարագաներու, այս դպրոցները ունեցած են մինչեւ Զ. դասարան ընդգրկող ծրագիրներ, յաճախ՝ միայն մինչեւ Գ. կամ Դ. դասարաններ: Անոնց ծրագիրները միայն հայկական նիւթերու շուրջ կը կեդրոնանային, իսկ պետական հակակշռի ենթարկուածներուն պարագային՝ նաեւ արժանթինեան քաղաքացիական նիւթեր կ'աւանդէին:

Երկրորդ շրջանին, ամէնօրեայ վարժարաններէն մէկ քանին դարձած են ամբողջօրեայ (Մ. Գրիգոր Լուսաւորիչ Կրթ. Հաստատութիւն, Խրիմեան Կրթ. Հիմնարկութիւն, Արծրունի Ազգ. Վարժարան, Պաղչէճեան Ազգ. Վարժարան, Գորտոպալի Ազգ. Վարժարան), համախմբելով նաեւ խնայողութեան նպատակով փակուած այլ ամէնօրեայ վարժարաններու աշակերտութիւնը: Ուրիշ ամբողջօրեայ վարժարաններ նախկին ամէնօրեաններու տեղը հիմնուած են (Վիեննէէ Լոփէսի Ազգ. Վարժարան), եւ վերջապէս բոլորովին նոր ամբողջօրեայ վարժարաններ հիմնուած են՝ առանց որեւէ նախընթացի (Մխիթարեան Վարժարան, Մարի Մանուկեան Կրթ. Հաստատութիւն): Անոնք ընդգրկած են թէ՛ հայկական եւ թէ՛ արժանթինեան պետական ծրագիրը, իրենց աշակերտութեան տալով հայեցի դաստիարակութիւն եւ նախապատրաստելով բարձրագոյն ուսումը շարունակելու համար:

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

[1] *Խ. Ն., «Հայ Սփիւռք», Հայրենիք Ամսագիր, Սեպտեմբեր* 1948, *էջ* 107:

[2] Brisa Varela, *La Migración Armenia en Argentina: la Ruptura del Mito del Retorno* (*Հայ գաղթականութիւնը Արժանթինի մէջ. վերադարձի առասպելին քանդումը*), Buenos Aires, Editorial Dunken, 2002, *էջ* 141:

[3] *Պետրոս Հաճեան, «Ի՞նչ եւ Ինչպէ՞ս կը Մտածեն Մեր Ուսանողները», Արմենիա, 14 Մայիս* 1988, *էջ* 2 *եւ* 4, 19 *Մայիս* 1988, *էջ* 2-3:

[4] *Վարդան Մատթէոսեան, Հարաւային Կողմն Աչխարհի. Հայերը Լատին Ամերիկայի մէջ Սկիզբէն մինչեւ 1950, Անթիլիաս, Տպարան Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան,* 2005, *էջ* 322-323:

[5] *Պետրոս Հաճեան, «Ի՞նչ եւ Ինչպէ՞ս կը Մտածեն Մեր Ուսանողները», Արմենիա, 19 Մայիս* 1988, *էջ* 2-3:

[6] *Պետրոս Հաճեան, «Արժանթինահայ Աչակերտներու Լեզուի եւ Ինքնութեան Պարագան», Ծառայ, 8 Հոկտեմբեր* 1996, *էջ* 2:

[7] *Հայց. Առաքելական Եկեղեցւոյ կից կիրակնօրեայ դպրոցներու երեւոյթը չէ արմատացած արժանթինահայ համայնքին մէջ: Հաւանաբար փորձեր եղած են, սակայն անոնց մասին ակնարկութեան չենք հանդիպած գրաւոր աղբիւրներուն մէջ: Ներկայիս միայն*

Գորտոպայի Ս. Գէորգ եկեղեցւոյ կից գոյութիւն ունի կիրակնօրեայ դպրոց մը (ապահներէն լեզուով), որ հիմնուած է 1982ին։

[8] «Հայերը Արժանթինի Մէջ», «Համագգայինի Տարեցոյց, Պէյրութ, 1953, էջ 250։

[9] Manuel Zuloaga, *Nuestra Raza y los Problemas de la Posguerra en la Argentina* (Մեր ցեղը եւ յետպատերազմեան խնդիրները Արժանթինի մէջ), Buenos Aires, La Facultad, 1943, էջ 141։ «Թուրք» հասկացութիւնը, ըստ արժանթինեան դիւանակալութեան մէջ տիրող ազգութեան ու ծննդավայրի չփոթին, կը ներառնէր Օսմանեան կայսրութեան կամ անոր իրաւահաջորդ Թուրքիոյ Հանրապետութեան մէջ ծնած ամէն ոք, անկախաբար իր ազգային պատկանելիութենէն (հայ, հրեայ, սուրիա-լիբանանցի, եւն.)։

[10] *Cuarto Censo General 1936. Población 22-X-36* (Չորրորդ ընդհանուր մարդահամար 1936, բնակչութիւն 22-X-36), vol. II, Buenos Aires, 1939, էջ 316-318։ «Թուրք»երուն պարագային, գրագէտներու նուագ թիւը կրնայ տեսականօրէն վերագրուիլ արաբներու աւելի բարձր անգրագիտութեան։

[11] Francis Korn, *Buenos Aires: los Huéspedes del '20* (Պուենոս Այրէս. 20ականներու հիւրերը), Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1989, էջ 29։

[12] *Արժանագրութեան Տոմար Հայ Գաղութային կեդրոնի* (այսուհետեւ՝ *ԱՏՀԳԿ*), 27 Յունիս 1922։

[13] Կարապետ Քէշիշեան, «Նամակ Պուենոս Այրէսէն», *Հայաստանի Կոչնակ*, 3 Յունիս 1924, էջ 719, նաեւ՝ «Հայ Գաղթականութիւնը», *Հայաստանի Կոչնակ*, 29 Օգոստոս 1925, էջ 1110 (ընդգծումները մերն են - Վ.Մ.)։

[14] Ս. Կ. Գազազ, «"Արժանթին"ի Գ. Տարեդարձին Առթիւ», *Արժանթին*, 20 Օգոստոս 1930, էջ 1։

[15] «Յայտարարութիւն», *Արժանթին*, 27 Դեկտեմբեր 1930, էջ 7, նաեւ՝ «Արժանթին Թերթին Տարեդարձին Առթիւ», *Արժանթին*, 29 Փետրուար 1932, էջ 7։

[16] Վարդան Գէորգեան, «Արժանթինահայ Վարժարաններու Կազմակերպութեան Հարցը», *Արմենիա*, 4 Նոյեմբեր 1938, էջ 2։

[17] *ԱՏՀԳԿ*, 7 Յունիս 1925։

[18] Վարդան Գէորգեան, «Տեղեկագիր Պ. Այրէսի Հայ Վարժարաններու Միամեայ Կրթական Գործունէութեան», *Արմենիա*, 27 Փետրուար 1940, էջ 2։

[19] Ի[սրայէլ] Ա[րսլան], «Թէ Ի՞նչպէս Մնունդ Առաւ ՀԱԵ Հոգաբարձութիւնը», *Հայ Կեդրոն*, Ապրիլ 1942, էջ 56-57։

[20] *ԱՏՀԳԿ*, «Մրագիր Հայ Գաղութային Կեդրոնի»։

[21] *ԱՏՀԳԿ*, 3 Մայիս 1925։

[22] *ԱՏՀԳԿ*, 19 Օգոստոս 1926 եւ Տեղեկագիր Զ-րդ տարեշրջանի, Մայիս 1927-Մայիս 1928։

[23] Mary Estela Djordjalian de Minoian, "La Comunidad Armenia de Berisso y su Escuela" (Պերիսոյի հայկական համայնքը եւ իր դպրոցը), Vartan Matiossian (ed.), *Los Armenios en América del Sur. Primeras Jornadas de Estudio Estudio* (Հայերը Հարաւային Ամերիկայի մէջ. առաջին գիտաժողով), Buenos Aires, 1992, էջ 46։

[24] 1930ի թղթակցութիւն մը դպրոցին վերագրած էր 18ամեայ գոյութիւն, առանց թուական նչելու («Յիրուցան Հայեր», *Հայրենիք*, 28 Յունիս 1930, էջ 3)։

[25] Հայաստանի Ազգային Արխիւներ (ՀԱԱ), Ֆ. 178, ց. 1, գ. 503։

[26] *ԱՏՀԳԿ*, 19 Հոկտեմբեր 1928։

[27] Իսրայէլ Արսլան (1879-1952) ծնած է Կեսարիոյ Մունճուսուն գիւղը։ Իր ուսումը ստացած է տեղւոյն Մծբինեան վարժարանին եւ ապա Կեսարիոյ Ս. Կարապետ գիշերօթիկ

դպրոցին մէջ։ 1898-1904 տեսչական պաշտօններ վարած է Կեսարիոյ, Մարզուանի եւ Օրտուի դպրոցներու մէջ։ 1904-1909ին Փարիզի մէջ ճարտարապետութիւն ուսանած է։ Վկայուելէ ետք, 1909ին հաստատուած է Պուէնոս Այրէս։ Արժանթինահայ համայնքին մէջ իր հանրային գործունէութիւնը սկսած է 1918ին։ 1925-1934 վարած է Հայց. Առաքելական Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութեան ատենապետութիւնը եւ երկար տարիներ խմբագրած է անոր Հայ Կեդրոն պաշտօնաթերթը։ Կառուցած է Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ Մայր Տաճարը, անոր կից «Հայ Կեդրոն» սրահը եւ «Արսլանեան» Վարժարանը, որ իրեն ի պատիւ այդ անունը կրած է 1932-1967ին (այժմ՝ Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ Կրթ. Հաստատութիւն)։ Իր ծածկանունը կը շարունակէ կրել «Արծրունի» Ագգ. Վարժարանը։

[28] *ԱՏՀԳԿ, Տեղեկագիր, Ը. Տարեշրջան* [1929-1930]։

[29] *ԱՊԱՊ* [Ազարիա Պապահէքեան], «*Մայրենի Լեզուի Ուսուցումը Պուէնոս Այրէսի Հայ Գաղութին մէջ*», *Նոր Հառընթաց, Մարտ* 1965, էջ 41, նաեւ՝ «*Տեղեկագիր Կրթ. Յանձնախումբի*», *Հայ Մամուլ*, 14 *Յունուար* 1959, էջ 3։

[30] *Պոքա-Պառաքասի Հայ Երիտասարդաց Միութեան նախաձեռնութեամբ*, 1947-1950ին Պառաքասի մէջ կը գործէր «*Հայ Լեզուական Դպրոց*» մը (*Արժանագրութեան Տոմար Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութեան* (այսուհետեւ՝ *ԱՏՀԱԵՀ*), 21 *Յունիս* 1947 եւ 7 *Դեկտեմբեր* 1950), որուն ամէնօրեայ ըլլալը յայտնի չէ։

[31] «*Տարեկան Տեղեկագիր Կրթական Քննիչներու*», *Յունուար* 1944, էջ 2-3 (*Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութեան Արխիւներ* (այսուհետեւ՝ *ՀԱԵՀԱ*), Correspondencia), նաեւ՝ *ԱՏՀԱԵՀ*, 6 *Դեկտեմբեր* 1950։

[32] Daniel Antoyan, "Orígenes de la Comunidad Evangélica Armenia en Córdoba" (*Գորտոպայի Հայ Աւետարանական Համայնքին ակունքները*), *Segundas Jornadas Internacionales de Estudio de las Comunidades Armenias de America del Sur* (*Հարաւային Ամերիկայի Հայ Համայնքներու Ուսումնասիրութեան Երկրորդ Միջազգային Գիտաժողով*), Córdoba, 27-29 de Septiembre de 1991, էջ 6 (անտիպ)։

[33] *Խմբագրական*, «*ՀԱԵ Հոգաբարձութեան Տասնեւհինգերորդ Տարեդարձին Առթիւ*», *Հայ Կեդրոն*, *Փետրուար* 1938, էջ 5-6, նաեւ՝ *Խմբագրական «Ուսումնական Խորհուրդը»*, *Արմենիա*, 24 *Սեպտեմբեր* 1933, էջ 1։

[34] *Actas de la Institución Administrativa de la Iglesia Armenia* (*Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութեան արձանագրութիւններ*) (այսուհետեւ՝ *Actas*), 1o. de Mayo de 1936:

[35] *Actas*, 29 de Abril de 1934:

[36] *ԱՏՀԱԵՀ*, 30 *Հոկտեմբեր* 1932։

[37] *Պապահէքեան*, էջ 41։

[38] *Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցւոյ Հոգաբարձութեան Նամակներու Տոմար* (այսուհետեւ՝ *ՀԱԵՀՆՏ*), նամակ Վ. Այսինայի Թորգոմեան Ագգ. Վարժարանի Հոգաբարձութեան, 8 *Նոյեմբեր* 1933։

[39] «*Տեղւոյս Հայ Վարժարաններու Աշակերտներու Թիւը*», *Հայ Կեդրոն*, *Դեկտեմբեր* 1934, էջ 14։

[40] *ԱՏՀԱԵՀ*, 9 *Դեկտեմբեր* 1933, նաեւ՝ «*Տարեկան Տեղեկագիր*», էջ 4։

[41] *ԱՏՀԱԵՀ*, 19 *Դեկտեմբեր* 1934, նաեւ՝ Narciso Binayan Carmona, *Entre el Pasado y el Futuro: los Armenios en la Argentina* (*Անցեալի եւ ապագայի միջեւ. Հայերը Արժանթինի մէջ*), Buenos Aires, 1996, էջ 244։

[42] Alicia T. de Ezegelyan, "Historia de la Educación Armenia en Florida, Vicente López y Olivos" (*Ֆլորիտայի, Վիսենթէ Լոփէսի եւ Օլիվոսի հայկական կրթութեան պատմութիւն*), *Մարտարապատ*, Օգոստոս 14, 1991, էջ 7, նաեւ՝ Ասպետ Մանճիկեան, «*Հայերուն Հաստատումը Պուենոս Այրէսի Արուարձաններուն մէջ եւ Վիսենթէ Լոփէզի, Օլիվոսի ու Ֆլորիտայի Համայնքներուն Կազմաւորումը*», *Ժամանակ*, 28 Մարտ 2002, էջ 3։

[43] *Հմմտ.՝ ԱՏՀԳԿ, Տեղեկագիր, Ը. Տարեշրջան* [1929-1930], նաեւ՝ *ԱՏՀՄԸՀ*, 22 Օգոստոս 1937։

[44] Minoian, "La Comunidad Armenia de Berisso", էջ 46-47, նաեւ՝ *Տիգրան Աւագեան, «Պերիսոյի Հայ Գաղութը»*, *Արմենիա*, 7 Յունիս 1940, էջ 2-3։

[45] *Այս տասնամեակին, գաղթաշխարհին մէջ ծաւալած պայքարը՝ հակախորհրդային ու խորհրդայնամէտ հատուածներուն միջեւ, իր արձագանգները ունեցաւ Արժանթինի մէջ, թէեւ չհասաւ այն սաստկութեան, որ դրսեւորուեցաւ Միացեալ Նահանգներու մէջ։*

[46] «*Յայտարարութիւն*», *Հայ Կեդրոն*, Սեպտեմբեր 1935, էջ 13։

[47] Sergio Kniasian, "La Escuela Jrimian de Valentin Alsina: Etapa Pionera" (*Վալենթին Ալսինայի Խրիմեան Վարժարանը- առաջին շրջան*), Matiossian (ed.), *Los Armenios*, էջ 52-53։

[48] «*Դաշնակ Նոր Ոճիր, Ֆլորէսի մէջ*», *Շիրակ*, 2 Յունիս 1933, էջ 1։

[49] *ԱՏՀՄԸՀ*, 11 եւ 18 Օգոստոս 1935։

[50] Margarita Djeredjian, "La Escuela Apovian en el Barrio de Barracas (1930-1940)" (*Ապովեան Վարժարանը Պառաքաս թաղամասին մէջ* (1930-1940)), Matiossian (ed.), *Los Armenios*, էջ 50։

[51] Գ. Ագատեան, «*ՀՕԿի 'Միասնիկեան' Վարժարանի Բացման Հանդէսը*», *Շիրակ*, 30 Յունիս 1934, էջ 2։

[52] *Տեսր Օրակարգի Հայ Դպրոցասիրաց Միութեան Վալենթին Ալսինայի*,, 24 Մարտ եւ 10 Սեպտեմբեր 1935, նաեւ՝ «*Մանուցում*», *Հայ Կեդրոն*, Ապրիլ 1935, էջ 13։

[53] «*Հարաւ- Ամերիկայի ՀՕԿի Կեդր- Վարչութեան Տեղեկագիր-Ջեկոյցը 6րդ Համագումարին*», *Շիրակ*, 8 Փետրուար 1936, էջ 3, նաեւ՝ *ՀԱԱ*, Ֆ- 178, ց- 1, գ- 544։

[54] «*Պուենոս Այրէսի Հայ Ազգ- Վարժարաններու Ընդհ- Յանձնախումբ*», *Արժանթինի*, 17 Յունուար 1931, էջ 7 (1930), նաեւ՝ «*Տեղւոյս Հայ Վարժարաններու*», էջ 13 (1934), նաեւ՝ *Գէորգեան, «Տեղեկագիր»*, էջ 2 (1939), նաեւ՝ «*Ակնարկ մը*» (*խմբագրական*), *Արմենիա*, 21 Նոյեմբեր 1941, էջ 1 (1941), նաեւ՝ *ԱՏՀՄԸՀ, Տարեկան Տեղեկագիր* 1 Ապրիլ 1945-31 Մարտ 1946 (1946), նաեւ՝ «*Տեղեկագիր Կրթ- Յանձնախումբի*», էջ 3 (1958)։

[55] *Հայերու Թուաքանակի բոլոր հաշուարկները ժօտաւոր են։ Աղբիւրները տե՛ս՝ Մատթէոսեան, Հարաւային Կոզմէ Աշխարհի*, էջ 106, 109, 325 (*վերջին պարագային, ամբողջ Արժանթինի 40.000ի մէջէն զեղչած ենք 5.000՝ Պուենոս Այրէսէն դուրս ապրողներուն յատկացնելու համար*։

[56] *ԱՏՀՄԸՀ*, 1 Մարտ 1947։

[57] *Խմբագրական, «Վտանգին Առջեւ»*, *Արմենիա*, 26 Հոկտեմբեր 1940, էջ 1։

[58] *Մամբրէ Ղարիբեան, «Մամիկոնեան Միութեան Տարեկան Ձեռնարկը»*, *Արմենիա*, 12 Նոյեմբեր 1954, էջ 3։

[59] *Խմբագրական, «Դէպի Միութիւն»*, *Նեռկա՛յ*, Օգոստոս 1963, էջ 2։

[60] «*Տեղեկագիր Կրթ- Յանձնախումբի*», էջ 3։

[61] *Մինասէր [Օհաննէս Տէր Խաչատուրեան], «Հայերը Արժանթինի մէջ», Արմենիա*, 2 *Փետրուար* 1942, էջ 3։

[62] Rosa Majian, *Cuando Empiezan a ser Argentinos* (*Երբ կը սկսին Արժանթինցի ըլլալ*), Buenos Aires, 1987, էջ 89, նաեւ՝ *Մերուժան Օգանեան եւ Սիրանոյշ Մխիթարեան (խմբ.), Յուշամատեան Հայ Օգնութեան Միութեան, Պուստոն, «Հայրենիք» տպարան*, 1970, էջ 136։

[63] *Աչոտ Արծրունի, Տարեցոյց Հարաւ. Ամերիկահայոց, Պուենոս Այրէս*, 1943, էջ 55։

[64] *Գարեգին Եօլճեան, «Ռոսարիոյի Հայ Գաղութի կեանքէն», Արմենիա*, 10 *Մայիս* 1945, էջ 3, նաեւ՝ *Ռ. Բարսեղեան, «Պատմութիւն Հայ Գաղութներու», Հասկ, Օգոստոս-Սեպտեմբեր* 1960, էջ 324։

[65] Alice Ezegylian, "Alive and Well in Argentina", *Ararat*, Winter 1976, էջ 27-29։

[66] *Մատթէոսեան, Հարաւային Կոզմն Աչխարհի*, էջ 179, *աղբիւրներու ցանկով։ Աղիւսակը ամբողջական չէ՝ տրամադրելի աղբիւրներուն կցկտուր ըլլալուն պատճառով, եւ միայն ընդհանուր գաղափար տալու կը ձգտի։*

[67] *Վարդան Գէորգեան, «Տեղեկագիր Պ. Այրէսի Հայ Վարժարաններու Միաժեայ Կրթական Գործունէութեան», Արմենիա*, 5 *Մարտ* 1940, էջ 2։

[68] "Las Colectividades Extranjeras en la Argentina. Los armenios" (*Օտար համայնքները Արժանթինի մէջ. Հայերը*), *Siete Dias*, 7/13 de Marzo de 1984, էջ 42։

[69] *Վարդան Գէորգեան, «Արժանթինահայ Վարժարաններու Կազմակերպութեան Հարցը», Արմենիա*, 8 *Նոյեմբեր* 1938, էջ 2։

[70] *ԱՏՀԱՄԸՀ*, 1 *Նոյեմբեր* 1941։

[71] *Գէորգեան, «Արժանթինահայ Վարժարաններու», էջ 2։ Տարիներ ետք գրուած խմբագրականի մը մէջ, Գէորգեան միջնակարգի չգոյութեան կը վերագրէր համայնքին մէջ տիրող գրական ամլութիւնը («Ոչինչ Ջի՞ Խօսիր», Արմենիա*, 14 *Յունիս* 1945, էջ 1)։

[72] *ԱՏՀԱՄԸՀ*, 1 *Նոյեմբեր* 1941։

[73] *Բանասէր Ջաւէն Կենեազեան (Պուենոս Այրէս) վերջերս յայտնաբերած ու մեր ուշադրութեան յանձնած է «Արեւանեան» Վարժարանի առաջին տնօրէն Հրանդ Գըլընճեանի կազմած ու անտիպ մնացած «Ոսկեստաւ Իմ Մայրենի Բարբառ» խորագրով քերականընթերցարանին անուանաթերթը։ 1943-44ի չուրջ Գըլընճեան ՀԲԸՄի Երիտասարդաց Լիկայի (ՀԵԸ) Մշակութային Յանձնախումբի հայերէնի դասընթացքներուն պատասխանատուն էր։ Ասիկա կռուան մը կու տայ դասագիրքին պատրաստութիւնը այդ տարիներուն թուագրելու, քանի որ ըստ անուանաթերթին, հրատարակիչը այդ Յանձնախումբը պիտի ըլլար։ Յիշեալ անուանաթերթին վրայ գրուած էր. «Ամէն հայ ընտանիք օրինակ մը ունենալու է այս գիրքէն, քանի որ ամէն հասոյթը յատկացուած է չքաւոր հայ ուսանողներու։ Մշակութային Յանձնախումբ»։*

[74] *Actas*, 8 de Mayo de 1938 (*ընդգծումը մերն է*)։

[75] "Columnas de la Juventud. Presencia de Armenia en la Vida Argentina" (*Երիտասարդութեան սիւներ. Հայաստանի ներկայութիւնը արժանթինեան կեանքին մէջ*), *La Nación*, 3 de Marzo de 1966, էջ 28 (*ընդգծումը մերն է*)։

[76] Martha Amuchástegui, "Los Rituales Patrióticos de la Escuela Pública" (*Հանրային վարժարանին հայրենասիրական ծէսերը*), Adriana Puiggrós y Sandra Carli (ed.), *Historia de la Educación Argentina* (*Արժանթինեան կրթութեան պատմութիւն*), vol. VI, Buenos Aires, 1995, էջ 18։

[77] Carlos Escudé, *El Fracaso del Proyecto Argentino. Educación e Ideología* (*Արժանթինեան ծրագրին ձախողութիւնը. կրթութիւն եւ գաղափարախօսութիւն*), Buenos Aires, Tesis Editores, 1990, էջ 92։

[78] *Գէորգեան, «Տեղեկագիր»*, էջ 2։

[79] Escudé, *El Fracaso del Proyecto Argentino*, էջ 133։

[80] Brisa Varela, Cristina Benseñy, Fabiana Ferrero y Juana Godoy, *La Trama de la Identidad. Indagaciones en Torno a la Didáctica de la Memoria en la Enseñanza Inicial* (*Ինքնութեան հիւսքը. հետաքննութիւններ նախակրթարանի մէջ յիշողութեան ուսուցման շուրջ*), Buenos Aires, Editorial Dunken, 2004, էջ 64։

[81] Zuloaga, էջ 304։

[82] *ԱՏՀԱԾՀ*, 6 *Սեպտեմբեր* 1941։

[83] Nélida Boulgourdjian-Toufeksian, *Los Armenios en Buenos Aires: La Reconstrucción de la Identidad (1900-1950)* (*Հայերը Պուենոս Այրէսի մէջ. ինքնութեան վերակառուցումը* (1900-1950)), Buenos Aires, Edición del Centro Armenio, 1996, էջ 166։

[84] 1950ին յիշուած է դասագիրքին գործածութիւնը Պուենոս Այրէսի մէջ (*ԱՏՀԱԾՀ*, 11 *Յունուար* 1950)։

[85] Efrain Zadoff, *Historia de la Educación Judía en Buenos Aires (1935-1957)* (*Պուենոս Այրէսի հրէական կրթութեան պատմութիւն* (1935-1957)), Buenos Aires, Milá, 1993, էջ 348։

[86] Escudé, *El Fracaso del Proyecto Argentino*, էջ 149-150։

[87] *Ան օրէնքէն բացառուեցաւ* (Zadoff, *Historia de la Educación Judía*, էջ 350)։

[88] *Actas*, 17 de Noviembre de 1943։

[89] Escudé, *El Fracaso del Proyecto Argentino*, էջ 149-150։

[90] Jorge María Ramallo, *Etapas Históricas de la Educación Argentina* (*Արժանթինեան կրթութեան պատմական հանգրուանները*), Buenos Aires, Fundación Nuestra Historia, 1999, էջ 165։

[91] Zadoff, *Historia de la Educación Judía*, էջ 352-355։

[92] Boulgourdjian-Toufeksian, *Los Armenios*, էջ 171։

[93] Ramallo, էջ 165։

[94] Mariano Plotkin, *Mañana es San Perón. Propaganda, Rituales Políticos y Educación en el Régimen Peronista (1946-1955)* (*Վաղը Սուրբ Փերոն է. քարոզչութիւն, քաղաքական ծիսակարգեր եւ կրթութիւն փերոնական վարչակարգին ընթացքին* (1946-1955)), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994, էջ 174։

[95] Ramallo, էջ 167։

[96] Plotkin, էջ 192։

[97] Carlos Escudé, *Patología del Nacionalismo. El Caso Argentino* (*Ազգայնականութեան ախտաբանութիւն. արժանթինեան պարագան*), Buenos Aires, Tesis Editores, 1987, էջ 133։

[98] «*Հայերը Արժանթինի մէջ*», էջ 250 (*ընդգծումը մերն է*)։

[99] Mónica Esti Rein, *Politics and Education in Argentina 1946-1962*, Armonk-London, M. E. Sharpe, 1998, էջ 108։

[100] Binayan Carmona, *Entre el Pasado y el Futuro*, էջ 285։ *Ջննք կրցած ճչդել եթէ թարգմանութիւնը հրատարակուած է։*

[101] Վարդան Գէորգեան, *Նոր Մաղկաքաղ. Դասագիրք Ընթերցանութեան Հանդերձ Քերականութեամբ (Պատկերազարդ), Առաջին Տարի*, Պուէնոս Այրէս, Տպ. «Արարատ», 1950, էջ 3։

[102] *Շնորհակալութիւն կը յայտնենք Զ. Կնեազեանին, որ մեր խնդրանքով պրպտած ու ձեռք բերած է այդ հատորներուն լման չարքը, ինչպէս նաեւ նախարարութեան վաւերացումը կրող օրինակ մը։*

[103] *Խ. Ն., «Հայ Սփիւռք», Հայրենիք Ամսագիր*, Հոկտեմբեր 1952, էջ 111 (ընդգծումները բնագրային են)։

[104] Ramallo, էջ 175-178։

[105] Narciso Binayan, *La Colectividad Armenia en la Argentina* (*Հայ համայնքը Արժանթինի մէջ*), Buenos Aires, Alzamor Editores, 1974, p. 127, նաեւ՝ Binayan Carmona, *Entre el Pasado y el Futuro*, էջ 244։

[106] *Թէեւ անոր քանակը տակաւին քիչ մը չատ ճշգրիտ ուսումնասիրութեան ենթարկուած չէ։*

[107] *Խմբագրական, «Ի՞նչու Դէմ Ենք Ամրողջօրեայ Հայ Վարժարաններու Դրութեան», Արմենիա*, 1, 2 եւ 3 *Օգոստոս* 1956։

[108] Efraín Zadoff, "Un Análisis Comparativo de las Redes Educativas Judías de México y Argentina, 1935-1955" (*Մեքսիքոյի եւ Արժանթինի հրէական կրթական ցանցերուն համեմատական քննութիւն մը*, 1935-1955), *Judaica Latinoamericana. Estudios Histórico-Sociales*, Jerusalén, 1988, p. 141-142, նաեւ՝ Zadoff, *Historia de la Educación Judía*, էջ 375-376։

[109] *Շաւարշ Քհնյ. Մեհրապեան, «Հարաւային Ամերիկահայ կեանք», Հայաստանի Կոչնակ*, 2 *Մարտ* 1957, էջ 211-212։

[110] *Խմբագրական, «Արսլանեան Երկրորդական Վարժարանի Նոր Շէնքը», Հայ Կեդրոն*, Նոյեմբեր 1965, էջ 231։

[111] «Վան Լուսաբանութեան», *Հայ Կեդրոն*, *Յուլիս-Օգոստոս* 1966, էջ 244։

[112] «Ազգային-Եկեղեցական Ներքին Կեանք», *Հայ Կեդրոն*, *Մարտ* 1965. էջ 50, նաեւ՝ «Ազգային-Եկեղեցական Ներքին Կեանք», *Հայ Կեդրոն*, *Փետրուար-Մարտ-Ապրիլ* 1967, էջ 73։

[113] *Մանրամասնութիւնները տե՛ս՝ Խաչիկ Ճանոյեան, «ՀԲԸ Միութեան Պուենոս Այրէսի Մարի Մանուկեան Վարժարանի Հիմնադրութեան Երջանկէն», Նոր Օր*, Դեկտեմբեր 29, 2001։

[114] Binayan, *La Colectividad Armenia*, էջ 128։

[115] Alicia Tarak de Ezegelyan, "6 de Marzo de 1966. Nace una Escuela en Vicente López" (*Մարտ 6, 1966. դպրոց մը կը ծնի Վիսենթէ Լոփէսի մէջ*), *Մարտարաւպատ*, 8 *Մարտ* 2006, էջ 12։

[116] *Արթուն, «Պ. Պօղոս Արզումանեանի Ճայտարարութիւնները Հալէպի "Արեւելք" Օրաթերթին», Ներկա՛յ*, *Օգոստոս-Սեպտեմբեր* 1962, էջ 37։

[117] *1968-1998. 30ամեակ «Արմենիա-Արիսենթինա» Վարժարանի, Պուենոս Այրէս, «Պօղոս Արզումանեան» Հիմնարկութիւն*, 1999, էջ [4-7]։

[118] *Խմբագրական, «Արսլանեան Երկրորդական Վարժարանի»*, էջ 231։

[119] *Պետրոս Համեան, «Զեկոյց Հարաւային Ամերիկայի Հայ Դպրոցներու եւ Ազգային Դաստիարակութեան մասին», ներկայացուած՝ 2005ի Անթիլիաս գումարուած Հա-*

մասփիւռքեան կրթական համագումարին, էջ 4 (Պետրոս Հաճեան, *Հարաւը Մփիւռքի մէջ*, Հալէպ, «Կիլիկիա» հրատարակչատուն, 2008, մամուլի տակ)։

[120] Binayan, *La Colectividad Armenia*, էջ 127-128 (*միայն Պուենոս Այրէսի դպրոցները*)։ «*Մխիթարեան*», «*Արծրունի*» եւ «*Պազէճեան*» *վարժարանները այդ տարիներէն առաջ արդէն ոչ-հայ աշակերտներ կ'ընդունէին՝ ըստ մեր տեղեկութիւններուն, սակայն ազգութիւրը գանագանում մը չէ ըրած*։

[121] Eduardo Karsaclian, "Escuelas Armenias de Buenos Aires: Análisis de sus Programas de Estudio" (*Պուէնոս Այրէսի հայ դպրոցներ. ուսումնական ծրագիրներու վերլուծում*), Matiossian (ed.), *Los Armenios*, էջ 65 (*միայն Պուենոս Այրէսի դպրոցները ունի*)։

[122] Alice Sargsian, "Out of Sight, Out of Mind", *AIM*, May-July 1997, էջ 33-35 (*միայն Պուենոս Այրէսի դպրոցները ունի*)։

[123] *Մատթէոսեան, Հարաւային կողմն Աչխարհի*, էջ 327-328։

[124] *Հաճեան, «Զեկոյց Հարաւային Ամերիկայի»*, էջ 4-8։

FROM HOVELS TO MULTI-STOREY BUILDINGS: ORIGIN AND DEVELOPMENT OF THE ARMENIAN SCHOOLS IN ARGENTINA

(Summary)

VARTAN MATIOSSIAN

The school network in the Armenian-Argentinian community had two essential periods: the "day" schools (1926-1956) and the "integrated" schools from 1956 on. The first period was characterized by a series of schools functioning in quite precarious conditions in every respect: construction, instructors, and educational level. Day schools were confined to a half-day of instruction of Armenian language, history, and religion. In a very few cases, the schools had classes up to the 6th grade, but most frequently they ended in 3rd or 4th grade. Only those schools which were under the supervision of the Argentinian state also had classes in Civics.

In the second period, a few day schools amalgamated (St. Gregory the Illuminator Educational Institute, Khrimian Educational Foundation, Ardzruni Armenian School, Bakhchedjian Armenian School, Armenian School of Cordoba) and also incorporated students from other day schools closed for the sake of economy. These "integrated" schools taught both Argentinian and Armenian programs, ensuring the transmision of Armenian language, culture, and identity, and preparing the students for high school or college. Other integrated schools, such as the Armenian School of Vicente Lopez, were founded to replace previous day schools, and also there were two integrated schools created from scratch (Mekhitarist School, the first integrated school, founded in 1956, and AGBU Marie Manoogian Educational Institution). All these schools still exist today and gradually most of them (six in Buenos Aires) acquired high school sections. This study presents the origin and development of the Armenian school network in Argentina and surveys the main areas of concern both in the past and in the present.

ՓԱՍՏԻ ՈՐՈՇԱԿԻՈՒԹԻՒՆԸ ԵՒ ՓՈԽԱԲԵՐԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆԸ (ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՈՐՈՇ ՖԻԼՄԵՐԻ ՕՐԻՆԱԿՈՎ)

ՍԻՐԱՆՈՇ ԳԱԼՍՏԵԱՆ
siranush2002@yahoo.com

ԿԵԱՆՔԻ ՓԱՍՏԸ ՎԱՒԵՐԱԳՐԱԿԱՆ ԿԻՆՈՅՈՒՄ

Վաւերագրական կինոյի փորձը ցոյց է տալիս, որ նրանում առկայ է երկու հիմնական մօտեցում, այսինքն՝ երկու «գեղագիտական ուղղութիւն»։

Մի դէպքում առաւել կարեւոր է ներկայանում ինքնին նիւթը, փաստը, քան նրա գեղարուեստական ձեւաւորումը, իմաստաւորումն ու կարգաբանումը։ Այստեղ խնդիրն այն է, թէ արդեօ՞ք տուեալ նիւթը թոյլ է տալիս, որ առանց հեղինակի «միջամտութեան», այնուամենայնիւ, արուեստի գործ ստացուի, այլ ոչ թէ պարզապէս վաւերացուի կամ պատճէնուի կեանքի փաստը։ Ֆիլմը յաճախ դադարում է ֆիլմ լինել, երբ նրանում պարզապէս փաստերի առարկայական կազմ՝ հաւաքածու է ներկայացուած։ Միւս կողմից, ցանկացած ֆիլմ հայեացք է՝ ոչ թէ պարզապէս իրականութիւն, այլ բեկուած իրականութիւն, ուր հեղինակն ընդամէնը փոխանցում է իրականութեան իր ընկալումը, գգացողութիւնը։ «Մաքուր» վիճակում փաստաթուղթ գոյութիւն չունի։ Եթէ ինչ-որ բան նկարահանւում է, այդտեղ արդէն առկայ է հեղինակի վերաբերմունքը, ազդեցութիւնը (օրինակ, նկարահանման ընտրուած դիտանկիւնները)։ Հակառակ դէպքում, երբ գերակայում են հեղինակի՝ փաստերից անդին «խորհրդածութիւնները», երբ գրեթէ դուրս են մղուած փաստերը, հարց է ծագում, թէ որքանո՞վ է ֆիլմը վաւերագրական։ Այնպէս որ ճշմարտութիւնը թերեւս պէտք է փնտրել երկու ծայրայեղութիւնների արանքում՝ նրանց դժուարին, բայց արգասաբեր համատեղման ու գուգակցման մէջ։ Այն պաստառին իր արտայայտութիւնն է գտնում տարբեր ձեւերի, մեթոդների եւ ոճերի մէջ։

Անգլիացի վաւերագրող-ռեժիսոր եւ կինոտեսաբան Ջոն Գրիրսոնը (1898-1972) *«վաւերագրական ֆիլմ» ասելով (նա է առաջին անգամ օգտագործել այդ հասկացութիւնը ամերիկեան վաւերագրական կինոյի հիմնադիր Ռոբերտ Ֆլահերթիի* (1884-1951) *ֆիլմերի առնչութեամբ) հասկանում է՝ «իրականութեան ստեղծագործական մշակում»* (creative

treatment of actuality)[1]: *Միևնոյն ժամանակ, նա յայտարարել է իր հռչակագրում որ «վաւերագրական ֆիլմ» հասկացութիւնը ճչգրիտ չէ, իսկ նրա համախոհ եւ գաղափարակիր Փոլ Ռոթան աւելացրել է.* «Դա որոշակի տեսունակութիւն, դիտելու կերպ է, որը չի բացառում ոչ-արհեստավարժ դերասանների օգտագործումը, ո՛չ այն առաւելութիւնները, որ տալիս է բեմադրութիւնը: Այն արդարացնում է բոլոր յայտնի տեխնիկական միջոցների ու հնարքների կիրառումը, որոնք ուղղուած են ֆիլմը հանդիսատեսին «հասցնելուն»: Վաւերագրողին չի հետաքրքրում իրերի եւ մարդկանց արտաքին կողմը (...) Նրա ուշադրութիւնը գրաւում է ներքին իմաստը, որ թաքնուած է իրերի մէջ եւ, որն արտայայտում են մարդիկ»[2]: *Այսպիսով, վաւերագրական կինօն, չհրաժարուելով սիւժէից, դիպաշարից, այլ ուղիներով է կերտում կերպարը, իւրովի է հետազօտում մարդու ճակատագիրը, մարդկային հոգին, մեր կեանքում առկայ ոգեղէնը:*

Երուանդ Քոչարի (1899-1979) կեանքի վերջին օրերի արձանագրումն է Արա Վահունու (1938-2006) հիւթգիա կինոնկարը, որ նկարահանուել է 1978ին: Մեր, իրեն անսահման միայնակ զգացող, ծխամորճի համար լուցկի վառելու գրեթէ անկարող մարդը, նայելով իր աշխատանքներին՝ նկարներին ու քանդակներին, ասում է. «Դա ես չեմ, բնութեան մտայղացումն է, իմ յղացումը չէ»: *Դրան կտրուկ յաջորդում է կենդանաբանական այգում, վանդակաճաղերի արանքից կատաղի մռնչացող առիւծի պատկերը, այնուհետեւ ցանցի արանքից մեծ արուեստագէտի՝ բնութիւնից սովորող հայեացքը: Առիւծի մռնչիւնը «տարածւում է» վերջինս Սասունցի Դաւիթի եւ Վարդան Մամիկոնեան կոթողային քանդակների վրայ, յետոյ երաժշտութեան հնչիւնների ներքոյ, վերացարկման եղանակով նոյն քանդակների կինօպատկերի վրայ «սփռւում են» Քամիլ Սէն-Սանսի Մեռնող կարապի «թեւերը»: Քնքոյշ մեղեդին թռիչքի թեթեւութիւն է հաղորդում երկու «հեծեալներին» ու նրանց ձիերին: Կինօխցիկի շարժումը նրանց սմբակների շարժումն է «պատկերում», աւելի ճիշտ, տեսանելի դարձնում՝ արտաքին շարժման փոխակերպելով արձանի ներքին շարժունակութիւնը որ ներառում է նաեւ թռիչքին նախորդող վիճակը: Ահա Քոչար-մարդը հայեացքով յարաբերւում է արձաններին հետ: Ցաջորդ տեսարանում նա, բազկաթոռին նստած, անխռով տեսքով նայում է անցնող մարդկանց, մեքենաներին: Հաւաքուած բազմութիւնը՝ մեծից փոքր, միաժամանակ, այս յիրաւի մեծ մարդուն է դիտում, արուեստանոցի պատին տեղ գտած նրա գործերին գուգահեռ: Եւ բազկաթոռը, որ դրուած է դէպի փողոց նայող արուեստանոցի (ներ-*

կայիս տուն-թանգարանի) դռան շէմին, կերպարանափոխւում է մեր աչքի առաջ, վերածւում պատուանդանի, իսկ գրեթէ անշարժ քանդակագործը դառնում է «ինքնակերտ արձան»: Իրական փաստը եւ փոխաբերութիւնն այս ֆիլմում միաձոյլ են հանդէս գալիս: Դրա չնորհիւ առանց հեղինակային մեկնաբանող խօսքի, ընդամէնը հերոսի հագիւ հասկացուող խօսքի մի քանի պատառիկներով եւ, գերազանցապէս, սահուն պատկերային, այսինքն՝ զուտ կինեմատոգրաֆիական միջոցներով պատմւում է խոշոր արուեստագէտի կեանքի տառապալից, բայց բեղուն ուղին, ստեղծւում է նրա կերպարը, վերջապէս՝ երեւակւում, յաւերժանում ոգեղէնը:

Ֆիլմի լեզուն ծագում է որոշակի հերոսից եւ որոշակի իրավիճակից: Վաւերագրական, ինչպէս եւ խաղարկային կինոյում, կարեւոր է բուն կինեմատոգրաֆիական մտայղացումը, քանի որ կինօարուեստը ոչ այնքան խօսքով է տեղ հասնում, որքան տեսողական կերպարներով: Այն սահուն բաղադրական բնոյթ ունի: Վաւերագրող հեղինակը նոյնպէս երկխօսութիւն է սկսում հանդիսատեսի հետ: Վաւերագրական կինօն գործիք է, որի օգնութեամբ կարելի է խօսել որոշակի ժամանակի եւ փաստի մասին, դրա հետ մէկտեղ, յաւերժականի եւ յաւերժութեան մասին:

Դասականներից մէկն ասել է. «Կերպարը նման է թռչնի, որի մի թեւը երկնքում է, միւսը՝ դիպչում է գետնին»: Նոյնիսկ խաղարկային գեղարուեստական կինոյի բնախօսութիւնը «լուսանկարչական, բնապաշտական» է: Իսկ ինչպէ՞ս վարուել փաստավաւերագրականի դէպքում: Ինչպէ՞ս հպուել հողին եւ չկորցնել թռիչքի բարձրութիւնը՝ ամենանուրբ հարցերից մէկն է: Իհարկէ, որքան բարձր է արուեստագէտի թռիչքը, այնքան աւելի ուժեղ է վաւերագրական ֆիլմի ձգտումը, մերձեցումը հեղինակային՝ art-կինոյին:

Ֆլահերթին առաջին կինովաւերագրողներից էր, որ դարձաւ նաեւ կինոարուակի հեղինակ: Իր *Մարդը Ափրանից* ֆիլմում (1934), ուղղակիօրէն պատկերելով մարդկային կեանքը, նա միեւնոյն ժամանակ փոխաբերական, խորհրդանշական իմաստ է հաղորդում այդ կեանքին, ընդ որում դա անում է՝ մարդու եւ իրերի միջեւ իւրատեսակ յարաբերութիւններ ստեղծելով: Վնասուած նաւակը ճկնորսներն այնպիսի սրտացաւութեամբ են ափ բերում ու նորոգում՝ «ասես վիրակապ են դնում, բուժում, դրա համար էլ այդ նաւակի վախճանը ֆիլմի վերջում ընկալւում է իբրեւ կենդանի էակի մահ»[3]:

*Բրիտանական կինոինստիտուտի պատրաստած «Կինո կինոյի մասին» ֆիլմաշարում ներկայացուած էր 1960ականների մի ֆիլմ, որ առանց երկխօսութիւնների «պատմում» էր տիկնիկներ արտադրող գործարանի առօրեայի մասին: Ըստ էութեան, հեղինակային, բանաստեղծական կինօ էր դա՝ կազմուած փաստավաւերագրական նիւթից: Նկարահանման եղանակը, ընտրուած պլաններն ու դիտանկիւնները եւ, մանաւանդ, մոնտաժը՝ երաժշտութեան հետ զուգակցուած, այնպէս էին ներկայացնում փոխյարաբերութիւնները մարդկանց ու իրերի միջեւ, որ վերջիններս, կարծես թէ տեղերով ու դերերով փոխուած լինէին. չունչ առած տիկնիկների միջեւ «զգացմունքներ» էին ծնւում, մինչդեռ մեքենայացած մարդիկ՝ բանուորները, անտարբեր բաժանում էին նրանց միմեանցից՝ անթիւ սիրային դրամաների պատճառ դառնալով: Այդպիսով, փաստացի նիւթից պաստառին պատկերուել է ժամանակակից մի առակ մարդու ապամարդկայնացման մասին: Այս առումով արժէ նշել մի դրուագ Դմիտրի Կեսայեանցի (1931-2001) *Ջինուորն ու Փիղը* խաղարկային ֆիլմից (1977). այդ տեսարանում տիկնիկները կարծես «մարդացած» լինեն. Բեռլինի կրակների մէջ կանգնած, չուրջը մարդկանց ձեռքով տեղի ունեցող վայրագութիւններին աւել զարմանքով նայող, «անկործան» էակները ոչ թէ կենդանի մարդիկ են, այլ ընդամէնը խանութի ցուցափեղկի տիկնիկներ: Այս տեսարանը փոխաբերական հնչողութիւն ունի՝ դա պատերազմի դէմ ու նրա անհեթեթութեան մասին պատկերաւոր լեզուով խօսող կինոաչքարանութիւն է, ուր առարկան (տիկնիկը), մնալով իրականի որոշակի սահմաններում, նաեւ վերացարկուել է՝ տեղափոխուել մէկ այլ հարթութիւն: Դրան հետեւող ողջ կինոպատումը՝ Երեւանի գազանանոցի համար պատերազմի թոհուբոհի միջով Բեռլինից փիղ բերող զինուորի (Մհեր Մկրտչեան) պատմութիւնը կինոաւակ է՝ նկարուած իրատեսական ոճով եւ լեզուով:

Յարութիւն Խաչատրեանի (ծն. 1954) *Պոէտի վերադարձը* (2005) ֆիլմում (սցենարի հեղինակ *Միքայէլ Ստամբոլցեան*) հայ աշուղ Ջիւանին (1846-1909) իր փիլիսոփայութեամբ, պոէզիայով՝ երգերով ներկայանալուց բացի, որ ժամանակ առ ժամանակ հնչում են ֆիլմում, պաստառին յայտնւում է արձանի տեսքով: Այսինքն՝ եթէ խօսենք զուտ կինեմատոգրաֆիկ նիւթի, կինեմատոգրաֆիկ կերպարի դիտանկիւնից, ապա ֆիլմի «հերոսը» պոէտի արձանն է, որի երկունքն ամրագրուած է կինոժապաւէնի վրայ: Մենք տեսնում ենք քանդակագործ Արտաշէս Յովսէփեանի աշխատանքի տարբեր փուլերը՝ սկսած կաւին «չունչ փչելուց» մինչեւ քարի ընտրութիւնը, նրա տեղափոխումը եւն.: Ահա հսկա-

յական քարի ներսից «դուրս է բերուած» պոէտի կերպարը, իսկ նրա մէջքին փայտէ խաչ յիշեցնող ամրակ է կապուած: Մինչ բեռնատար մեքենայի մէջ տեղադրուելը, պարաններով կապկպուած արձանը պտրտում, ասես, «ճախրում է»՝ ի տես դնելով իր «խաչը»: Այստեղ քանդակագործի առօրեայ աշխատանքի որոշակի փուլ համարուող փաստը եւ ակնյայտ կինօալլաբանութիւնը համընկել են: Ֆիլմում արձանը ճամփորդում է Հայաստանի միջով՝ դէպի Ջիւանուն ծնած Ջաւախք: Արձանը պոէտի՝ քարի մէջ մարմնաւորուած ոգին է, հենց ինքը պոէտն է՝ «տեսնում» է, «լսում», «ժպտում», խոժոռ կամ գոհ ու խաղաղ «նայում» եւն.:

Ֆիլմի հեղինակները եւ նկարահանողը նման գեղարուեստական արդիւնքի են հասել՝ համօրէն կիրառելով կինօարուեստի արտայայտչամիջոցները. նկարահանման դիտանկիւնները, տարբեր պլանների (միջին, ընդհանուր, խոշոր) սահուն իրարայաջորդումը եւ իհարկէ, լոյսը՝ նրա հազիւ նկատելի խաղերը: Ֆիլմի բարձրակէտը երկու պոէտների «հանդիպումն» է անշուշտ: Գիւմրիի միջով անցնելիս Ջիւանու արձանը մի պահ «կանգ է առնում» Աւետիք Իսահակեանի (1875-1957) արձանի առաջ, ու երկու մեծ պոէտները, որ իրենց երկրային կեանքում չեն հանդիպել, դէմուդէմ «նայում» են իրար: Արձանը, քանդակը ինքնին «անշունչ» չէ: Սակայն տուեալ դէպքում խօսքը գուտ կինեմատոգրաֆիկ միջոցներով այն «կենդանացնելու», «մարդեղէն» դարձնելու մասին է: Ֆիլմի բազմանշանակ, վերացական հայեցակարգ-մօտեցումով յղացուած աւարտական տեսարանում Ջիւանու արձանը մնում է ճանապարհին՝ ձեան տակ, ասես, սպասելով վերադարձի համար առաւել բարենպաստ ժամանակների... Մի կողմից, նրա ժամանակաւոր հանգրուանը ներառած կադրը ամփոփում է պոէտական «անվերջ վերադարձի» միտքը կամ կարող է պատմական տեսանկիւնով դիտուել՝ վերջնականօրէն կորսուելու չէմին յայտնուած Ջաւախքին որքանո՞վ է պէտք իր «պոէտի վերադարձը»: Միւս կողմից, այդ պատկեր-կերպարը կարող է առօրէական իմաստով ընկալուել՝ օրինակ, որ բեռնատարը պարզապէս խրուել է ցեխերի մէջ եւ գուցէ կարողանայ դուրս պրծնել եղա՝: ակի փոփոխութիւնից յետոյ:

Առհասարակ կինոյում, մանաւանդ՝ վաւերագրական, անհրաժեշտ է առօրէական հենքը, որին ապաւինում է առակը՝ իր որոշակիութեամբ: Սակայն եթէ կենսականօրէն ըմբռնելի դիտանկիւնից չի բացայայտուում գրեթէ առակի հաւնող իրավիճակը, ապա այն կարող է ճնշել նիւթը, ինչը հանդիսատեսի մօտ խաղի, յօրինուածութեան գգացողու-

թիւն կ՝առաջացնի։ Մի կողմից, փաստը չպիտի աղաւաղուի, միւս կողմից փաստը լոկ փաստ չպիտի մնայ։ Պատահարին հետաքրքրական է այն, ինչ բազմանշանակ է։ Ինչպէս ասում են, կեանքի փաստը պէտք է արուեստի փաստ դառնայ։

Ռուբէն Գէորգեանցի (ծն. 1946) *Բարի Հետք* (1980) ֆիլմի (սց. հեղինակ է. Մանուկեան) հերոսը ինքնուս նկարիչ Ասատուր Ճերմակեանն է՝ արտառոց, գարմանալի անձնաւորութիւն, որ նկարում է աւտոռնակների պատերին։ «Բացօթեայ պատկերասրահն» արդէն իսկ «արուեստի փաստ» է, իսկ հերոսի կերպարը, ֆիլմի հեղինակների ունակութեամբ բանաստեղծականացուելով, հեռանում է հողեղէնից, մերձենում ոգեղէնին։ Ֆիլմը մեր օրերի առակ է. մարդն անցնում է Երեւանի փողոցներով, աշնուհետեւ, գործողութեան վայր հասնելով, սկսում է անհոգ եւ անբռնագրօս նկարել՝ ստեղծելով անհաւանական «կտաւներ», կարծես ամէնօրեայ, սովորական գործ է անում։ Դա նրա հաւատամքն է՝ ամէնուր «բարի հետք» թողնել։ Ահա փաստավաւերագրական մի ֆիլմ, որի բովանդակութիւնը համարժէք է վերարտադրուող փաստին եւ, միեւնոյն ժամանակ, վերացական այլաբանական շերտ ունի։

Իրական փաստը հանդիպադրուում է անիրականի հետ նաեւ Ա. Վահունու *Կաճէ* (1977) ֆիլմում (սց. հեղինակ Վ. Պետրոսեան), երբ նրա կոյր հերոսի դէմքը «լուսաւորուում» է ինչ-որ ներքին լոյսով, կարծես թէ նա «տեսնում» է իր գուռնայի մեղեդու ծնած բերկրանքը մարդկանց դէմքերին։ Անիրականը, «հեքիաթայինը» ֆիլմում հող է ձեռք բերում Հրեշտէն Զի հեքիաթի աւարտով, որ կոյր ծերունու համար ընթերցում է թոռնիկը. հեքիաթի հերոսը վերջապէս գտել է իր հօր աչքերն ապաքինող սպեղանին։ Կուրացած, բայց իր գաւակների ու թոռների մէջ չարունակուող ծերունին մեր ողբերգական անցեալից մնացած վկայութիւն է, նաեւ ազգային աննկուն բնաւորութեան հաստատումը։

Սուրէն Յասմիկեանը, խօսելով այն մասին, որ հայկական կինօն բազմիցս սիրաշահել է արմատներ, անցեալ ունեցող հերոսին, իրաւացի օրէն գրում է. «Նոյնիսկ վաւերագրական կինոյում շեշտը միշտ դրուել է այն բանի վրայ, թէ ինչ ունեն հերոսներն իրենց հոգում եւ ոչ նրա վրայ, թէ ինչ են նրանք անում անմիջականօրէն կաղրում՝ այդպիսին են Ա. Վահունու եւ Ռ. Գէորգեանցի վաւերագրական լաւագոյն ֆիլմերի հերոսները»[4]։

1990ականների վաւերագրութեան փորձերից մէկում՝ *Լիթուրգիա*, (ռեժիսոր Արմէն Գասպարեան) ազատագրուած տեսախցիկը վստահօրէն, անկաշկանդ չարժուում է խեղճութեան մռայլ տարածքներում,

կյանում դէմքեր ու տեսարաններ, որոնք առանց դիմայարդարման եւ յատուկ արուեստական ներգործիչ միջոցների օգնութեան, բաւարարում են «սարսափի» գեղագիտութեան պահանջները։ Այդ դէմքերը, ինչպէս եւ «բնական» կինոօտաղաւարները ժառանգութիւն թողեց 1988ի աւերիչ երկրաշարժը։ Ֆիլմի նկարահանումներն արուել են Գիւմրիում։ Նկարահանող խցիկը նկատում եւ սեւեռում է այն, ինչ ուզում է հեղինակը եւ ինչ նա տեսնում է իր շուրջ։ Անօթեւան, անյոյս մարդկանց հայեացքները գուգահեռւում, խաչւում են անտէր, թափառական շների հետ... Իսկ որո՞նք են մարդկային կեանքի գործող օրէնքները... Հեղինակը գերադասել է առանց հեղինակային միջամտութեան ժապաւէնի վրայ փաստագրել այն, ինչ ինքը տեսել է իր ժամանակի մէջ։

ՓԱՍՏԸ ՎԱԻԵՐԱԳՐԱԿԱՆԻ ԵՒ ԽԱՂԱՐԿԱՅԻՆԻ «ՓՈԽՑԱՐԱԲԵՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐՈՒՄ»

Ֆրունզէ Դովլաթեանի (1927-1995) *Բարեւ, Ես Եմ* (1965) ֆիլմի (սց. հեղինակ *Առնոլդ Ադաբաբով*) սկիզբը՝ «չախմատային տենդի» ժամանակագրական տեսարանները, ուր բոլորը համախմբուած սպասում են հայրենակցի, ուրեմն՝ իրենց սեփական յաղթանակին, «սպասման» հնչերանգ են տալիս ողջ ֆիլմին։ Այստեղ օգտագործուած փաստավաւերագրական նիւթին (որը 1963ին, այսինքն՝ ֆիլմի նկարահանումներից մէկկերկու տարի առաջ նկարահանել է յետագայում ռեժիսոր՝ Կարէն Գէորգեանը) վարպետօրէն մոնտաժուած են որոշ խաղարկային կտորներ, որոնք իրրեւ ժամանակագրութեան մաս են ընկալուել։ Սա կինոյում այն օրինակներից է, երբ «իրական դէպքերի նկարահանումների զուգակցումը յօրինուած նիւթի հետ բերում է նրանց միջեւ եղած տարբերութեան ջնջմանը»[5]։

Այապիով, «ֆիլմի պոէտիկան յենւում է երկու միտումների փոխներթափանցման վրայ՝ վաւերագրական հաւաստիութեան եւ հեղինակային մտքի շարժման»[6]։

Հենրիկ Մալեանը (1925-1988) *Մենք Ենք, Մեր Սարերը* (1969) ֆիլմը (սց. հեղինակ *Հրանտ Մաթեւոսեան*) նոյնպէս սկսում է վաւերագրական նիւթով՝ Ի. դարին բնորոշ տեսարաններից (ռումբերի պայթիւն, աւերում եւն.) բաղկացած ընդհանրացում-կերպար հանդիսացող գուգորդական, մոնտաժային, փոխաբերական պատկերաշարով։ Ճաշորդ տեսարանն իր աներկրայ ներդաշնակութեամբ հակադրւում է մինչ այդ էկրան արձակուած խելայեղ կերպարին. անվրդով, անխռով գիւղացիները «իրենց սարերում» խոտ են հնձում։ Վաւերագրական կադրերի

փաստացի մէջբերումը ֆիլմի սկզբում ոչ միայն չի թուլացնում դրան հետեւող խաղարկային դրուագի եւ յետագայ ողջ գործողութեան հաւաստիութիւնը, այլեւ աւելի համոզիչ դարձնում:

Մալեանի Հայրիկ (սց. Հեղինակ Ադասի Այվազեան) ֆիլմում փողոցի պատահական անցորդների մէջ կինօխցիկը «նկատել, որսացել է» նկարիչ Մինաս Աւետիսեանին (1928-1975): Ժամանակագրական դրուագում պատահաբար յայտնուած մեծ նկարիչը նոյնքան իրական, սովորական մարդ է՝ մէկը այն օրերի երեւանցիներից, որքան որ ինքն իրեն ոչ թէ խաղացող, այլ ինքն իր անձնաւորումը հանդիսացող «կենդանի» խորհրդանիշ, ինչը չէր լինի ասել, եթէ վերջինիս տեսնէինք, օրինակ, հենց իր մասին պատմող ֆիլմում կամ հեռուստատեսային որեւէ հարցազրոյցում:

Ֆեդերիկո Ֆելլինին (1920-1993) իր *Հռոմ* ֆիլմում (1972) կրնկակոխ հետեւում է Իտալիայի խոշորագոյն դերասանուհի Աննա Մանիանիին. «Ո՞վ ես դու Հռոմի համար, Աննա՛, մա՞յր, ասա՛, թէ ո՞վ»: Մանիանին դուռը փակելով ասում է. «Արդէն ուշ գիշեր է, Ֆեդերիկո՛, գնա՛ քնիր»: Այս ֆիլմը, լինելով հեղինակային կինոյի նմոյշ, հաւասարապէս վաւերագրական եւ խաղարկային-գեղարուեստական է: Իսկ ժանրային սահմանների վերացումը հարթեցնում է իրականութիւնն ու խաղը: Արդիւնքում Մանիանին ընկալւում է միաժամանակ որպէս իրական անձ եւ կերպար, նաեւ՝ ինքն իր «խորհրդանիշը»: Ալբերտօ Սորդին (1920-2007) 70ականների կէսերին իր իսկ նկարահանած *Տաքսու վարորդը* կինօնկարում մարմնաւորում է գլխաւոր հերոսին, որի յաճախորդներից մէկը մի դրուագում Ֆեդերիկո Ֆելլինին է: Վերջինս չտապում է կինոստուդիա, ուր իրեն սպասում է «իր լաւ բարեկամ» Ալբերտօ Սորդին: Ահա նրանք հանդիպում են, ողջագուրւում: Երկու արուեստագէտներն այդ տեսարանում խաղում, միեւնոյն ժամանակ, խորհրդանշում են իրենք իրենց: Իսկ նոյն Սորդի-վարորդը կողքից հրճուանքով նայում է «երկու մեծերի» հանդիպմանը:

Շարունակենք քննել վաւերագրական եւ խաղարկային մեթոդների «փոխյարաբերութիւնները» հայ կինոյում: Դեռեւս համր շրջանում «վաւերագրական» գեղագիտութեամբ նկարահանուած խաղարկային ֆիլմ է հանդիսանում *Ջրգեր-Ծգդիներ* (սց. Հեղինակ Գէորգ Բալասանեան, Պատուական Բարխուդարեան, ռեժիսոր Համասի Մարտիրոսեան, 1933), ուր հանդէս եկած մեծ դերասաններն՝ Հրաչեայ Ներսիսեան, Ցասմիկ, Աւետ Աւետիսեան, Միքայէլ Մանուէլեան, Մկրտիչ Ջանան, ասես «տիպաժներ» ոչ-պրոֆեսիոնալ դերասաններ լինեն: Հեղինակների դեր-

քորոչման շնորհիւ կինօխցիկն ամրագրել է «չրեմադրուած» կեանքը, կեանքի հոսքը՝ բաղկացած իրր պատահական տարրերից եւ դրուագներից։

Յարութիւն Խաչատրեանի Վերադարձ Աւետեաց Երկիր (1991) ֆիլմի (սց. Հեղինակ Միքայէլ Ստամբոլցեան) հերոսները մեր օրերում բռնութիւնից մազապուրծ հայ փախստականներ են՝ երիտասարդ մի զոյգ, որ հանգրուանում է Հայաստանի հիւսիսային մասում։ Մռայլ կլիմայական ու կենսական պայմաններում նրանք սեփական ձեռքերով են կառուցում իրենց «դրախտը», որտեղ պիտի շարունակուեն իրենք ու իրենց զաւակները։ Այստեղ «դրախտը» իրական է ներկայանում այն բանի շնորհիւ, որ գեղարուեստական յօրինուածքը նկարահանուած է փաստագրական ոճով։ Եւ դա պատահական չէ, քանի որ ֆիլմի բեմադրիչը վաւերագրութիւնից է եկել խաղարկային կինօ, իսկ նրա ստեղծագործական մեթոդը որոշ առումով բխում է Ջիահերթիից։

Վաւերագրականի եւ խաղարկայինի փոխյարաբերութիւնները, նրանց սահմանները հետազօտելիս առանցքային դերը փաստինն է։ Այդ իսկ պատճառով, քիչ աւելի մանրամասն պիտի քննենք փաստերի նշանակութիւնն առհասարակ։ Թէեւ մինչ այժմ խաղարկային գեղարուեստական կինօն շարունակում է գարմացնել, սակայն շատ առումներով, ակամայ հաստատւում է այն կարծիքը, որ հիմա, առաւելապէս, վաւերագրական կինոյի օրեր են՝ փաստի գերակայութեան ժամանակներ։ Դրա հետ է կապուած նաեւ հեռուստաեթերում զանգուածային յաջողութիւն վայելող, այսպէս կոչուած, reality show՝ իրատեսական ցուցանքների առաջացումը։ Այդ կարգի հաղորդումներից առաջին հայեացքից «դուրս է մղուած» պայմանականութիւնը, որն արուեստի գոյութեան պայմանն է եւ իւրովի ներկայ է ինչպէս խաղարկային, այնպէս էլ վաւերագրական ֆիլմերում։ Իրականում, այդ «ցուցանքներում» պայմանականութիւնը քօղարկուած է առօրեական նիւթի է՛լ աւելի առօրեականացման չղարչով, ինչը դրսեւորւում է մարդկային փոխյարաբերութիւնների բնազանց սրացմամբ, կրքոտ պատմութիւնների հակասական, անհաւանական չրջադարձերի օգնութեամբ եւն.։ Իրր իրական հերոսները գալիս են հեռուստատաղաւար՝ իրենց պատմութիւնն անելու (իհարկէ, որոշ դէպքերում հերոսներն իսկապէս իրական են, դերակատարներ չեն կամ ներկայացուող պատմութիւններն իրական հիմք ունեն), հնարաւոր լուծումներ գտնելու կամ պարզապէս հաշիւներ մաքրելու... Եւ քանի որ այդ ամէնի մատուցման համար ընտրուած եղանակը նման է մերկ փաստերի ներկայացման, իրեն իրրեւ վկայ գգացող

հանդիսատեսն այլեւս հոգ չի էլ ուզում տանել, թէ հաղորդման բեմագրի վրայ քանի հոգի է աշխատել, որոնց անուններն ի դէպ նշւում են վերջում՝ լուսագրերում: Իսկ վատ կամ արհեստական «դերակատարումներն» ընկալւում են իբրեւ իրական հերոսների անմիջականութիւն, իսկականութիւն:

Փաստի ազդեցութեամբ ակնյայտօրէն փոխւում է հանդիսատեսի վերաբերմունքն ու ընկալումը, օրինակ՝ երբ խաղարկային գեղարուեստական ֆիլմի սկզբում գրւում է, որ այն հիմնուած է իրական դէպքերի վրայ, կամ եթէ աւարտին յայտնւում են լուսագրեր, որոնցում նշւում է, թէ ե՛րբ եւ որտե՛ղ են տեղի ունեցել դէպքերը, ու յետոյ ի՛նչ է պատահել ֆիլմի հերոսների հետ: Իսկ այն հանգամանքը, որ անհամեմատ աւելի շատ վաւերագրական ֆիլմեր են այսօր նկարւում, պայմանաւորուած է ոչ միայն տեսախցիկի մատչելիութեամբ. դրանք նկարւում էին եւ երբ դեռ տեսաերիզը չկար: Ցիչեցնենք նաեւ, որ աշխարհում առաջին կինոնկարը՝ *Լիւմիերների գնացքի ժամանումը* (1895), բնոյթով զարձեալ վաւերագրական էր:

Ջնայած յօրինուածքի անվիճելի, գօրեղ ուժին՝ վաւերագրական ֆիլմերից յաճախ աւելին ենք իմացել մեր մասին: Կինոն ժամանակի դէմքն արտացոլող արուեստ է ամէն դէպքում, իսկ փաստավաւերագրական կինոն առաւելագոյն չափով է դառնում ժամանակի տարեգիրը, հայելին: Վերջապէս, այն գերում է իր իսկականութեամբ, փաստերի անսքող ճշմարտութեամբ, եւ դերակատարներն այդտեղ հենց իրենք՝ իրական հերոսներն են: Բացի այդ, մերկ փաստագրութիւնը՝ ժամանակագրական նկարահանումները, ֆիլմերում յաճախ են տեղ գտել՝ ներհիւսուելով յօրինուածքին: Պատահական չէ նաեւ, որ գեղարուեստական խաղարկային շատ ֆիլմեր նկարուած են վաւերագրական ոճով, ըստ երեւոյթին, է՛լ աւելի հաւաստի թուալու համար: Վերջին տարիներին սակայն, որոշ կինեմատոգրաֆիստներ միտումնաւոր ջնջում են նաեւ խաղարկայինի ու ոչ-խաղարկայինի սահմանը՝ դերասանների մասնակցութեամբ փաստավաւերագրական ֆիլմեր նկարելով: Կինոյի տարբեր ժանրերի ազուցման արդիւնքում ձեռք է բերւում իւրօրինակ գեղարուեստական որակ:

Այդուհանդերձ, ինքնին փաստը առանձնայատուկ արժէք ունի, երբ անգամ ուղղակիօրէն է յայտնւում պաստառին: Որքան էլ կատարելագործւում են գեղարուեստական նկարահան մանսարքաւորումները եւ պատկերման անսերեւակայելի ուղիներ յուշւում, միեւնոյն է, կինոժամանակագրութիւնը, կեանքի վաւերագրութիւնը չեն կորցնում իրենց ար-

ժէքն ու նշանակութիւնը։ Դժուար է ասել, թէ ինչպիսին կը լինէր «Պատմկին» Զրահանեաւր ֆիլմի (1925) ճակատագիրը, եթէ Սերգէյ Էյզենշտէյնը (1898-1948), հանճարի հոտառութեամբ, այն չնկարէր քրոնիկալ ոճով նկարահանող էդուարդ Տիսէի հետ միասին։ Ինքը ռեժիսորը գրում է, որ ֆիլմը «նման է իրադարձութիւնների ժամանակագրութեան, սակայն ազդում է դրամայի նման, (...) դէպքերի ժամանակագրական ընթացքը ենթարկուած է դասական, խիստ կանոնիկ, հինգ գործողութեամբ ողբերգութեան կազմուածքին»[7]։

Իսկ փաստավաւերագրական դրուագների ներգրաւումը, ներմուծումը, իրադարձութիւնների իսկական մասնակիցների ներկայութիւնը խաղարկային գեղարուեստական ֆիլմում, կարծես թէ ինչ-որ «չկտրուած պորտալարի» օգնութեամբ պաստառը միացնում են իրական կեանքին։ Պատահական չէ, որ իրրեւ հնարք, մեթոդ այն վաղուց է տարածում գտել կինոյում։ Հեղինակի նման կողմնորոշմամբ հաշուարկ է արւում առարկայական իրականութեան անմիջական դրսեւորման, նրա ուղղակի հնչողութեան վրայ, այսինքն՝ իրադարձութիւնները պատկերւում են այնպիսին, ինչպէս որ դրանք կարելի էր դիտել՝ լինելով տեղում, պատկերւում են ոչ թէ դրանք կեանքի կոչած «թաքուն ուժերը», այլ հենց դրանց հիւսուածքը, նիւթը՝ մարդկային դէմքերը, չարժումները, վարմունքը, արարքները...։ Իրականութիւնն այդ կերպ, կարծես, ինքն է իրեն բարձրացնում, առանց վերամիաստաւորման հասցնում պատմական, խորհրդանշական ընդհանրացման աստիճանի։

Դիտարկենք Վիգէն Չալդրանեանի (ծն. 1955) *Տէր Ողորմեա* (1995) ֆիլմում առատօրէն օգտագործուած վաւերագրական նիւթի եւ ֆիլմի խաղարկային մասի «փոխյարաբերութիւնները»։ Օպերայի թատերահրապարակում հաւաքուած ժողովուրդը պահանջում է.«Ղա՛-րա՛-բա՛ղ»։ Ժամանակագրական այս կադրերի արանքում մոնտաժուած են խաղարկային տեսարաններ. հերոսը (Վ. Չալդրանեան) յայտնւում է ամբոխի մէջ, այնուհետեւ օպերայի չէնքի տանիքի տակ։ Նրան են նայում մարդիկ, որոնց թւում՝ ապշած ոստիկանը, որ նրան ծեծել էր եւ, որին նա մինչ այդ, եւս մէկ անգամ հանդիպել էր եկեղեցում մոմ վաճառիս։ Վաւերագրական պատումը կարծես նուագակցում է խաղարկայինին, իսկ խաղարկայինն իր հերթին՝ մեկնաբանում կինօքրոնիկայի փաստերը։ Լենինի յուշարձանի տեղահանման տեսարանն է. պատմավաւերագրական պլաններն էկրանին ընթերցւում են որպէս անցեալ ժամանակաշրջանի նշաններից մէկը։ Այս կադրերը տարբեր մակարդակներում արձագանգում են խաղարկային դրուագներին, եւ որոշակի փաստը կինօ-

պատումի հիւսուածքում վերաճում է ընդհանրացման, մանաւանդ, երբ հերոսը կանգնում է դատարկ պատուանդանին եւ խաղում «առաջնորդի» ոճով՝ դեկավարելով մարդասիրական օգնութեան մեր օրերի «չքերթը»: Մէկ ուրիշ վաւերագրական դրուագում մուսալեռցիների եփած աւանդական հարիսայից փորձում են «բաժին» փախցնել աստիճանների վրայ իրար հրմշտող մարդիկ: Ֆիլմի հերոսը ստեղծագործող է, ռեժիսոր, ըստ էութեան, Ջալդրանեանի alter-egoն է: Կինօնկարն այդպէս էլ սկսւում է՝ ինքն իրեն մարմնաւորող ռեժիսորի եւ իր «երկրորդ ես»ի երկխօսութեամբ: Ֆիլմի հիմնական հանգոյցը արուեստագէտի բախումն է ծառացած անյուծելի խնդիրներին՝ ինչպէս նիւթական, այնպէս էլ բարոյահոգեբանական: Երբ վերջինս, առաջին հայեացքից անհոգ, թափառում է Երեւանի փողոցներով եւ գլուխը մի կողմ թեքելով իրական ռազմական զրահամեքենայ տեսնում (որն այդ ժամանակ մայրաքաղաքի առօրեայի բաղկացուցիչ մաս էր դարձել), դրուագն ակնյայտօրէն արտայայտում է այդ հերոսի թէ՛ հոգեվիճակը, թէ՛ կարգավիճակը՝ հասարակական կեանքի, գիտակցութեան որոշակի փուլում: Դա տեղի է ունենում նաեւ այն բանի հաշուին, որ դրուագում յայտնւում է «պետական ռազմական մեքենայի» իրական, առարկայական «խորհրդանիշը»: Չնայած ֆիլմում առկայ յաջողուած մի շարք տեսարաններին ու դրուագներին, հեղինակը կորցնում է իր իսկ գտած բանալին, գնում մտահայեցողական կամ «ոճագարդուած» տեսարաններ նկարելու ճանապարհով: Եւ ամբողջութեան մէջ հերոսի ճակատագիրը միայն տեղ-տեղ է արտացոլւում երկրի ու ժամանակի կտրուածքի միջով, թէեւ փորձ է արուել պատմականը որպէս ինտիմ՝ մեկուսի, անձնական գործընթաց ներկայացնելու, հերոսի կենսափորձը եւ դիտարկումները «ընդհանուր գանգուածի» հետ հատելու: Սակայն այդ տեղ հպում, լոյն՝ ընդհանրացնող իմաստով, տեղի չի ունենում: Այնինչ, կինօն ընդունակ է տեսնելու այն, ինչ բանաստեղծի խօսքերով ասած՝ «ժամանակի փակի տակ է»:

Սերգէյ Իսրայէլեանի (1937-2004) *Պատանդները* իրատեսական ոճով նկարուած ֆիլմի (1991) վերջում նոյնպէս օգտագործուած են փաստավաւերագրական կադրեր, որոնք ընդհանրացնում են, թերեւս աւելի ճիշդ կը լինի ասել՝ լրացնում են ֆիլմի ասելիքը: Փիղը, փախչելով Երեւանի կենդանաբանական այգուց, հանդիպում է գինուած ուժերի դիմադրութեանը: Մեր աչքի առաջ «կերպարանափոխւում է» ժամանակագրութիւնը: Նրանում յայտնաբերուած է գեղարուեստական նախաձիգը, ընդ որում, առանց խախտելու վաւերագրական հիմքը. դէմ առ

դէմ յայտնուել են վանդակի ճաղերից ազատագրուած՝ «բնազանցական ոյժը» եւ կոպիտ, վայրենի դիմադրութիւնը՝ կարգուկանոնի «պահապանն ու պաշտպանը»: Այդպիսով, մերկ փաստը դառնում է նաեւ այլաբանական կերպար:

ՓԱՍՏԻՑ ԴԷՊԻ ԱՌԱՍՊԵԼ

Այլաբանութիւնը (փոխաբերութիւնը, խորհրդանշանը) խաղարկային կինոյում դիտարկելիս նոյնպէս պիտի ուշադրութիւն դարձնել, թէ առանձին հեղինակների ստեղծագործութեան մէջ ինչպէս են յարաբերուել առասպելը առօրեականի՝ փաստի հետ: Այդ առումով, արժանի է յիշատակման Սերգէյ Փարաջանովի (1924-1990) Նռան գոյնը (1969), ուր միջնադարեան հայ աշուղ Սայեաթ-Նովայի կեանքը ռեժիսորը պատկերել է առասպելի ձեւով, այսինքն՝ փաստը մշակուած, ներկայացուած է առասպելի լեզուով: «Ժողովրդական առասպելը Սայեաթ-Նովայի մասին համարժէք փաստերի ամբողջութիւն է, որոնք ենթարկուած են ... միայն նրա չտեսնուած տաղանդը վկայող գաղափարին: Փարաջանովեան առասպելում ամէն ինչ ենթարկուած է միասնական գործողութեան օրէնքին, ցանկացած մասնաւորութիւն աշուղի հոգու կեանքում ստանում է նշանակալից իրադարձութեան արժէք, բոլոր փաստերը անքակտելիօրէն կապուած են իրար հետ ոչ միայն ժամանակային յաջորդականութեամբ, այլեւ կերպարի եւ հեղինակի մտքի զարգացման յաջորդականութեամբ: Արիստոտէլն ասում էր, որ պոէտն, առաւելապէս առասպելների արարիչ է, որովհետեւ նա ստեղծում է ոչ թէ այն, ինչ եղել է, այլ այն՝ ինչ հնարաւոր է: (...) Ամէն դէպքում, ֆիլմի սիւժէտային հիւսուածքում ոչ մի բան չի հակասում Սայեաթ-Նովայի յայտնի կենսագրական տուեալներին»[8]: Այդպիսով, Փարաջանովի Սայեաթ-Նովան է՛ւ միջնադարեան յայտնի բանաստեղծն է, է՛ւ առհասարակ բանաստեղծի ընդհանրացուած կերպար, որը յաւերժականի կրողն ու արտայայտողն է:

Ոգեղէնի եւ նիւթականի՝ առասպելի եւ փաստի՝ գեղեցկութեան եւ կեցութեան համաձուլուածքն է մեծ արուեստը: Եւ այն արթնացնում է մեզանում գոյի անսահմանութեան սուր զգացողութիւն:

Առասպելը, դիցաբանութիւնը գալիս են հնագոյն ժամանակներից, նրանցում միշտ ընդհանրացում կայ, իսկ փաստերում, ուղղակի իմաստով, ընդհանրացումը բացակայում է: Փաստերն իրենք, հենց իրենց որոշակիութեամբ մղում են ընդհանրացման: Լինի պատմական թէ՝ ոչ, փաստը, յամենայն դէպս, վերաբերւում է ոչ թէ հնագոյն դիցաբանա-

կան, այլ՝ «նոր» ժամանակներին։ Այդուհանդերձ, յայտնի է, որ առասպելի մէջ առկայ է նաեւ փաստի տարրը։

Իրականութիւնը, ճշմարտութիւնը անկարելի է մեկուսացնել այն միջոցից, որում նրանք ապրում են։ Գուցէ դա է պատճառը, որ հանդիսատեսը նոյնացնում է դերասանին նրա մարմնաւորած հերոսների հետ, հաւատում է, որ վերջինս սեփական մղումով է գործում պատահին։ Մարդկանց հակուածութիւնը՝ դիցաբանութեան, միայն անտիկ աշխարհին չէր յատուկ։ Կինօն, յատկապէս, առասպելներ, ծնելու իր ընդունակութեանն է պարտական մարդկանց վրայ ունեցած իշխանութեամբ։ «Պոէզիան իրականութիւնը վերածում է միջոցի, (օրինակ, Հոմերոսի *Իլիականն* ու *Ողիսականը*), իսկ կինօն միջոցը վերածում է իրականութեան»[9], քանի որ ինչպէս յայտնի է, իրականութեան լեզուով է խօսում, իրականութեան «տարրերակ-մեկնաբանութիւն» է։

Գրող, կինօդրամատուրգ Ադասի Այվազեանը եւ կինօբեմադրիչ Հենրիկ Մալեանը 1967ին ստեղծեցին հայ ազգային կինեմատոգրաֆի ամենաքնքուշ առասպելը՝ Ըռանկիւնին՝ «երկրաչափական» որոշակի ձեւ տալով հայի հոգեկերտուածքին։ «Մեծ» աշխարհի փոխաբերական կերպար հանդիսացող, նոյն այդ «մեծ» աշխարհի հետ իր սեփական առասպելներով յարաբերուող, բանավիճող եռանկիւնի-դարբնոցի «հինգ հոգով վեց երգ երգող» բնակիչներն իրենք էին կռում իրենց մեծ ու փոքր յաղթանակներն ու պարտութիւնները, քանի դեռ չէր սկսուել Երկրորդ Աշխարհամարտը։ Մակրոաշխարհ-միկրոաշխարհ փոխյարաբերութիւնները քայքայուեցին, երբ եկաւ պատերազմը։

Առականման պատումի պայմանականութիւնը դուրս է բերում հանդիսատեսին «եռանկիւնի-դարբնոց»ի շրջանակներից։ Թէեւ ռազմաճակատը հեռու է, իրականում տպաւորութիւն է ստեղծւում, թէ ծաւալուած արհաւիրքը՝ պատերազմը, ուղղակիօրէն է ներխուժել «եռանկիւնի», եւ ինչպէս որ Ֆիլմի կինօատարածքում են ջնջուած ճակատի ու թիկունքի սահմանները, այդպէս էլ ոչնչանում է «եռանկիւնի-մեծ աշխարհ» սահմանը։ Գագաթնային պահերից մէկն այն է, որ հենց Ֆիլմի սահմաններում է տեղի ունենում առանցքային՝ Գասպարի (Մհեր Մկրտչեան) լողի մասին առասպելի առասպելազերծումը, որը սակայն չի բերում ապահերոսացման, քանի որ դրանից յետոյ ոչ թէ քանդւում, այլ ընդհակառակը, է՛լ աւելի է ամրապնդւում փոքրիկ հերոսի եւ նրա աւագ ընկերոջ կապը. «Ես խղճացի եւ աւելի սիրեցի Գասպարին, բայց մի տեսակ տխուր սիրով»։ Աւելին, կորսուած առասպելը փոխարինւում է մէկ ուրիշով, ստանում է նոր մարմնաւորում. առանց առասպել

կեանքը չպատկերացնող Գասպարը (որ մինչ այդ խոստովանել էր իր, նաեւ մարդկութեան՝ առասպելի հակուածութեան պատճառը. «Կ'ուզէի, որ մեր էդ փախուստի մէջ քիչ մը սիրուն բան էղնէր...») որոշում է ինքնաթիռ նստելով Յովիկի աչքում վերականգնել իր հերոսական համբաւն ու հեղինակութիւնը: Եւ այդ թռիչքը նրա համար կեանք է արժենում: Առասպելը չի մեռնում, շարունակում է ապրել հերոսի կեանքի գնով. այստեղ առասպելը լծորդւում է իրականութեանը: Այդկերպ ի յայտ է գալիս մարդկային գիտակցութեան անտրամաբանական, առեղծուածային կողմերից մէկը. առասպելները, չենուելով փաստերի վրայ, արտայայտում են իրականութիւնը, իսկ իրականութիւնն իր հերթին արտայայտում է առասպելները:

Վաւերագրական կինոյում յարադրական լուծումներով փաստերի պատումային պատկերումին հաղորդւում է պատմական, փիլիսոփայական իմաստ, այսինքն՝ փաստերը ենթարկւում են գաղափարական եւ կերպարային վերաիմաստաւորման: Իսկ ժամանակագրական հին տեսարանները նոր դարաշրջանի հետ համադրելիս ծնունդ է առնում նոր՝ երրորդ բովանդակութիւն: Դրա վառ օրինակ են *Մենք* ֆիլմում (1969) Արտաւազդ Փելեշեանի (ծն. 1936) «դիստանցիոն»՝ հեռացոյց մոնտաժի միջոցով պարբերաբար յարաբերուող հին եւ նոր ժամանակների կերպարային համադրումները՝ Մեծ Եղեռնի պատմական արխիւային կադրեր, յուղարկաւորման տեսարաններ, հայրենադարձների դիմաւորում (հին ժամանակագրութիւն) եւ ժամանակակից կեանքի պատկերներ (նոր դարաշրջանի ժամանակագրութիւն): Պատմական անցեալի կողքին ապրում է ներկան: Փողոցներ լուացող մեքենայի, ընթացող կառքի, հանրային փոխադրամիջոցի, մնացած աւտոմեքենաների, ուղեւորների եւ անցորդների հետ առօրեայ կեանքի յորդուն հոսքը ներթափանցում է ֆիլմի պատումի բոլոր անցքերի մէջ, դառնում բովանդակութեան հաւասարազօր մաս, որը կրելով ժամանակի նշանները՝ այդ օրերի Երեւանի կերպարը, թոյլ չի տալիս, որ ֆիլմի գործողութիւնը հեռանայ, կորցնի բնական կապը արդիականութեան հետ: «Վաւերագրական կինօն գործ ունի փաստի հետ, այն ամրագրում է փաստն՝ ասես, հաւաստիացնելով նրա իսկութիւնը: Փելեշեանի համար փաստը ոչ թէ նպատակ է, այլ՝ ընդամէնը նիւթ: Ասելին, եթէ վաւերագրական կինօն պատմում է արդէն տեղի ունեցած փաստի մասին, ապա Փելեշեանը մեզ ցոյց է տալիս կատարուող, յաւերժ կրկնուող արարման պահը: (...) աշխարհի շրջապտոյտի անվերջութիւնն ու անվերադարձ հեռացող ժամանակը՝ ահա նրա թեմաները...»[10]:

Այդպէս, Մենքի մոնտաժային ինքնատիպ համադրումներում պաստառի վրայ իր կերպաւորումն է ստանում հեղինակի ռեժիսորական միտքը, որը նիւթականանում է միայն եւ միայն տեսողական կերպարների միջոցով, այսինքն՝ բացառապէս կինեմատոգրաֆիական է, խօսքի չի փոխադրւում, իսկ եթէ «փոխադրւում» է, ապա մէկ բառի մէջ, ողջ պատկերաշարն ընդհանրացնող, ամփոփող «մենք» դերանունի մէջ, նրա բոլոր «բազմածաւալ, բազմաչափում» փոխաբերական հնարաւորութիւններով հանդերձ։ «Խոշոր պլանով իսկ ընդհուպ մօտենալով մարդկանց դէմքերին, Փելեշեանը չի խորանում նրանցից իւրաքանչիւրի ապրումների մէջ։ Խոշոր պլանը չի դառնում նիւթի մանրամասնումի միջոց։ (...) Հոգեբանական փաստարկումն ու մանրամասնումը խորթ են նրա ոճին»[11]։ *Դա կոթողային, խոշորակերպ արուեստ է բառի բուն իմաստով, որտեղ փաստը եւ ընդհանրացումն անհնար է գատել միմեանցից։ Կինոկերպաւորման այդ սկզբունքի չնորհիւ, իրական որոշակի կերպարներ միաժամանակ այլաբանական հնչողութիւն ունեն։ Այդպէս, կադրում յուղարկաւորման փաստացի տեսարան է. անհամար ձեռքեր ... որ դագաղ են տանում։ Տառացիօրէն մարդկային «ծով բազմութեան»՝ ճարտարագիտական յատուկ հնարքով պաստառին արտապատկերուած «ալիքները» գուգորդական ընթացքով հանդիսատեսի մտապատկերում փոխակերպւում են «մարդկային տառապանքի ծովի» կամ «ծով տառապանքի»։*

Բնանկարն այստեղ պարզապէս խորապատկեր չէ, «գործող անձ» է եւ նոյնպէս յաճախ է շրջափոխւում խորհրդանշականութեան։ Օրինակ, լեռները. դրանք հայ մարդու համար նոյնքան «ներքին» բնանկար են, որքան՝ «արտաքին»՝ անկաշկանդ պատկերուած «տիեզերական» տեսանկիւնից։ «Լեռներն ու մարդիկ երկխօսութեան մէջ են, դառնալով մէկը միւսի հաւասարազօր ընկալումն ու վերապրումը (...) լեռը դառնում է տեսակէտ, ստեղծագործ-արտիստի սուբեկտիւ ապրում։ Դա է պատճառը, որ իրական խոյակը, լեռը պատկերելիս, ռեժիսորը չի դիմում նրանց տեսողական վարիացիաներին, տարբեր ռակուրսներով նկարագրելուն. նրանցից իւրաքանչիւրը մի պատկեր է՝ մի կէտից դիտուած, չկոտորակուած պատկեր-գաղափար»[12]։ *Երբ Մենքի դրուագներից մէկում երաժշտութեանը գուգահեռ հնչում է «է-հէ-հէ՛յ» արձագանգը, իսկ պաստառին տեսնում ենք տղամարդու մկանուտ, ուժեղ ձեռքեր, որ աշխատելիս ինչ-որ ծանր բան են փորձում բարձրացնել, այնուհետեւ յաջորդ տեսարանում՝ լեռների ուղղաձիգ համաչնապատկերն*

է, մոնտաժային այս համադրութիւնից «սարեր չարժող, գրկող» դիւցազնի առասպելական կերպար է ծնւում մտապատկերում:

Խօսելով Փելեշեանի արուեստում առկայ խորհրդանշականութեան մասին՝ Գարեգին Զաքոյեանը գրում է. «Նրա ֆիլմերի այնպիսի դրուագներ, ինչպես օրինակ՝ յուղարկաւորութեան եւ հայրենադարձութեան տեսարանները (*Մենք*), ոչխարների հոտի ելքը փապուղու միջից (*Տարուայ եղանակները*), պայթիւնից թպրտացող թռչունների երամը (*Քնիկներ*), անփոփոխ յաղթահարում են իրենց որոշակիութիւնը, վերածւում եւ դառնում խորհրդանիշներ, որոնք խորհրդանշում են համաշխարհային, համամարդկային գործընթացներ: Խորհրդանիշի առանձնայատկութիւնը Փելեշեանի ստեղծագործութեան մէջ բնորոշւում է նրանով, որ խորհրդանշողը եւ խորհրդանշուողը լուսանկարչականօրէն համընկնում են»[13]: *Կինօրեժիսորիչն իր աշխարհը կերտում է իրական աշխարհի փաստերից ու կերպարներից՝ հրաժարուելով պատմողական եղանակից, բանաստեղծականութիւն կորզելով իրականութիւնից: Առանձին կադրերի բովանդակութիւնը առօրէական է, սակայն դրանց իրարայաջորդման որոշակի եղանակի չնորհիւ ծնւում է բանաստեղծութիւն՝ այն էլ դիցաբանական կամ հնադարեան շնչով կեանքի կոչուած:* Եթէ «բանաստեղծութիւնը ազատագրում է բառերը՝ դրանք պոկելով իրենց արձակունակ շարահիւսութիւնից»[14] *եւ նոր յարաբերութիւններ ստեղծում բառերի միջեւ, ապա Փելեշեանը* «մոնտաժի շնորհիւ յայտնագործում է փոխազդող կապերի մի համակարգ, որը անձեռնմխելի պահելով պատկերների ինքնութիւնը, նրանց իրական նշանակութիւնը դարձնում է յարաբերական»[15]: *Նրա «դիստանցիոն» մոնտաժը որոշ առումով կրում է բանաստեղծական կրկնատողի, կրկներգի գործառոյթները նոյն կադրերը (օրինակ, աղջկայ դէմքը կամ մկանուտ ձեռքերը, լեռները՝ Մենքում, ջրի յորձանուտում պտտուող մարդիկ, գառները կամ դարձեալ գառների, ոչխարների հետ գրկախառնուած մարդիկ, որ գահավիժում են լեռնային բարձունքներից՝ Տարուայ եղանակներում) տեղ-տեղ կրկնւում են, դրուած լինելով պատկերաշարի տարբեր մասերում, այդկերպ, չարունակ մեծանում է նրանց իմաստային ազդեցութեան չառաւիղը՝ փոխադարձաբար ընդլայնւում ամէն կադրի, դրուագի նշանակութիւնը:*

Այդպիսով համոզուեցինք, որ Փելեշեանի կինեմատոգրաֆում իրականութիւնը չի գաւառում փաստերի ոգեշնչուած, բանաստեղծականացուած պատկերումից, ինչպէս դիցաբանութեան, առասպելաբանութեան մէջ: Եւ այստեղ անհնար է փաստագրումը բաժանել ընդհանրացումից:

Տարուայ Եղանակները կինեմատոգրաֆի միջոցներով ստեղծուած քնարադիցական պոէմ է՝ «արտաքուստ միամիտ, բայց հերոսական՝ իր նշանակութեամբ. դա մեծ նկրտումների այլաբանութիւն է», *ինչպէս կ՚ասէր Հէօլդերլինը* (1770-1843)։ *Ժամանակին դիւցազնավէպի մասին ասուած այս խօսքերը լիովին համապատասխանում են Արտաւազդ Փելեշեանի ստեղծագործութեանը։ Նրա ֆիլմերը, յատկապէս՝ Մենքը եւ Տարուայ Եղանակներըն, բաւարարում են նաեւ կինոյի մեծ պոէտ Ֆլահերթիի առաջնահերթ պահանջը.* «Սիւժէն պէտք է ելնի ժողովրդի կեանքից, եւ ոչ թէ առանձին անձանց գործողութիւնից։ (...) Իւրաքանչիւր ժողովրդի մէջ վեհութեան հատիկ կայ, եւ կինեմատոգրաֆիստի խնդիրն է գտնել այն միակ դէպքը կամ նոյնիսկ մեն-միակ շարժումը, որի մէջ արտայայտւում է այդ վեհութիւնը»[16]։

Այսպիսով, ի մի բերելով վաւերագրական կինոյին առնչուող մեր դիտարկումները, կարելի է եզրակացնել, որ իրականի յաղթահարումն այստեղ տեղի է ունենում՝

ա) երբ առօրեական փաստն ընդհանրացւում է՝ վերաճելով առականման պատումի կամ դառնալով խորհրդանշան (դրանում վերը համոզուեցինք մեր կինովաւերագրութեան վարպետների որոշ ֆիլմերի օրինակով).

բ) երբ առօրեայ իրականութիւնը՝ փաստը, պատկերւում է տիեզերականի տեսանկիւնից, ստանում դիցաբանական չափում. այս դէպքում գործ ունենք փաստագրական նիւթի հետ վարուելու բարձրագոյն կարողութեան, դրսեւորման հետ (դրա փայլուն օրինակ է Արտաւազդ Փելեշեանի կինեմատոգրաֆը)։

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

[1] Guido Aristarco, *Istoria Teorii Kino* (*Կինոյի տեսութեան պատմութիւն*), *Մոսկուա, Իսկուստվո*, 1966, էջ 161։
[2] *Նոյն*։
[3] Robert Flaherthy, *Stati. Svidetelstva. Interview* (*Յօդուածներ, վկայութիւններ, հարցազրոյցներ*), *Մոսկուա, Իսկուստվո*, 1980, էջ 81։
[4] Suren Asmikyan, *Tesni Kadr* (*Սեղմ կադր*), *Երեւան, Անահիտ*, 1992, էջ 158։
[5] John H. Lowson, *Film–Tvorchesky Protses* (*Ֆիլմ՝ ստեղծագործական գործընթաց*), *Մոսկուա, Իսկուստվո*, 1965, էջ 340։
[6] Asmikyan, էջ 68։
[7] Sergey Eisenshtein, *Sobrannie Sochineniy v 6 Tomakh* (*Երկերի ժողովածու, 6 հատորով*) *Հտր. 3, Մոսկուա, Իսկուստվո*, 1964, էջ 46։

[8] Karen Kalantar, *Ocherki o Paradjanove* (Ակնարկներ Փարաջանովի մասին), Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ Գիտություն, 1998, էջ 102։
[9] *Կինոգէտ Սուրէն Յասմիկեանի բանաւոր դասախօսութիւնից։*
[10] «*Միքայէլ Ստամբոլցեան*», *Ձիրմ*, Երեւան, 30 Նոյեմբերի, 1985։
[11] *Անելկա Գրիգորեան*, «*Մենքը Ինչպէս որ կայ*», *Գարուն*, թ. 7, 1976,էջ 71-72։
[12] *Նոյն*։
[13] A. Peleshyan, *Moie Kino* (Իմ կինոն), Երեւան, Սովետական Գրող, 1988, էջ 241։
[14] M. Dufrenn, *Iskusstvo Zapada* (Արեւմուտքի արուեստը),*Կուրիէր Իւնեսկո*, թ. 3, 1976, էջ 12։
[15] *Գրիգորեան*, էջ 68։
[16] Flaherthy, էջ 42-45։

THE CONCRETE FACT AND ITS METAPHOR (WITH REFERENCE TO CERTAIN ARMENIAN FILMS)

(Summary)

SIRANUSH GALSTIAN

The author discerns two inherent features of documentary movies: reflecting reality/fact and the artistic presentation of reality/fact. She speculates whether the producer intervenes for the production of an artistic movie or simply for the production of reality itself, and she argues that the film stops being a movie if it becomes a compilation of objective facts. Likewise, the film stops being a documentary if the contemplations of the producer supersede the facts.

Seyranian argues that any film is not simply a mere set of facts but an observation, a deflected reality whereby the producer conveys his perception of reality. She rejects the existence of pure documentary films and argues that any film automatically is affected by the attitude and influence of the producer.

After setting such a framework for the documentary film, Seyranian analyzes these two aspects in a number of Armenian films, including Ara Vahuni's *Kanch* (1977, call) and *Elegya* (1978, elegy), Dmitry Kesayants's *Zinvorn oo Pighe* (1977, the soldier and the elephant), Harutiun Khatcherian's *Boedi Veradartse* (2005, the return of the poet) and *Veradarts Avetiats Yerkir* (1991, return to the country Promised Land), Rouben Gevorgian's *Bari Hetk* (1980, kind trace), Armen Gasparian's *Liturgya* (1990s, liturgy), Frunze Dovlatian's *Barev, Yes Em* (1965, Hi, it's me), Henrik Malian's *Yerankuni* (1967, traiangle), *Menk Enk Mer Sarere* (1969, we are our mountains) and *Hayrik* (father), Hamas Martirossian's *Kerder-Yezdiner* (1933, Kurds-Yezidis), Vicken Tchalderanian's *Ter Voghormya* (1995, Lord, have mercy), Sergey Israelian's *Patandnere* (1991, hostages), Sergey Paradjanov's *Neran Guyne* (1969, the color of the pomegranate), and Artavazd Peleshian's *Menk* (1969, we).

Seyranian concludes that in such films reality is being generalized by a) reifying it and transforming it into a proverbial narration or making it a symbol, and b) producing the daily fact from a universal perspective and giving it a mythical dimension. The latter has more to do with the highest ability of factual expression.

ARMENIAN PARTICIPATION IN THE LEBANESE LEGISLATIVE ELECTIONS DURING THE PRESIDENCY OF ELIAS HRAOUI (1989-1998) (PART II[1])

ZAVEN MESSERLIAN

THE LEGISLATIVE ELECTIONS OF 1996

Due to the fact that the major Christian political parties and many influential politicians had boycotted the legislative elections of 1992, President Hraoui, the speaker of the parliament and the Lebanese government were prepared to hold the legislative elections of 1996 in such a manner as to attract wider participation, especially involving the majority or at least part of those who had boycotted the 1992 elections. One way to do that was by amending the electoral law.

Since the last elections of 1992, calm had prevailed in Lebanon on the political scene. Part of the south of the country was still under Israeli occupation, which met fierce resistance from Hizbullah and other groups. The Christian Lebanese Forces were declared illegal, and their leader, Samir Geagea, faced several charges in court. After a long trial he was sentenced to life imprisonment. The Kataeb Party was split into two fractions.

The government reviewed the naturalization law and in 1994 granted citizenship to thousands of foreigners who had been living in Lebanon for a long time. These naturalized Lebanese were to participate in the elections of 1996.

The Syrian forces remained in Lebanon during this period.

Within the Armenian community there were a few developments.

Some time after the independence of Armenia, in July 1992, President Levon Der Bedrossian accused the Tashnag Party of a plot, and the Party's offices were closed in Armenia; several leading figures were arrested and their trial began in court. The Tashnag Party was forced to cease its activities in Armenia, and the representative of the Tashnag Bureau, Hrair Maroukhian, was declared persona non grata and had to leave the country. The Tashnag organ, *Yergir*, was banned.

The Huntchag and Ramgavar Azadagan parties continued to support President Der Bedrossian. This had a negative affect on Armenian interparty relations. Contacts were maintained, but tension was felt within the Lebanese Armenian community. While the Tashnag Party boycotted the inauguration of the Republic of Armenia's embassy in Lebanon in June 1994, the Huntchags and Ramgavars attended it. A public protest against the regime in Armenia by the Tashnag Party in the Bourdj-Hammoud Stadium, to be held the same day as the Embassy inauguration, was cancelled by the Lebanese authorities.

The Huntchag party withdrew from the joint commemoration of the 80th anniversary of the Armenian Genocide and held the commemoration function alone, while the Ramgavar and the Tashnag parties proceeded with the joint function.

The Catholicos of All Armenians, Vazken I, residing in Etchmiadzin's Mother See in Armenia, passed away in the summer of 1994, and elections were scheduled for April 1995. President Der Bedrossian made it public that his preference for the post was Catholicos Karekin II of Cilicia, who resided in Antelias, Lebanon, much to the annoyance of the Ramgavars and Huntchags. The conclave of religious and lay delegates held in Etchmiadzin was influenced by the presidential preference and elected by majority vote Karekin II, as Karekin I Catholicos of All Armenians.

Karekin II, who had left for Yerevan before the elections, by becoming the new Catholicos of All Armenians, ceased to be the Catholicos of Cilicia. New elections were held in Antelias, and the conclave of religious and lay delegates elected Archbishop Aram Keshishian, Prelate of the Armenian Orthodox Diocese of Lebanon, as Aram I, Catholicos of Cilicia. The new Catholicos of All Armenians, Karekin I, arrived in Beirut and ordained Archbishop Aram as Catholicos in Antelias.

In June 1995, on the eve of the Catholicosal election in Antelias, there were verbal attacks in public speeches by Huntchag leader Vahridj Djeredjian on the Tashnag leadership regarding the Cilician Catholicosate, as well as by Huntchag MP Dr. Yeghia Djeredjian, who was a member of the Armenian Bloc of MPs run by the Tashnag District Committee of Lebanon. The occasion was the commemoration of the 80th anniversary of the hanging of 20 Huntchag leaders in Constantinople by the Ottoman Turkish authorities.[2]

The Huntchag leader said, "the party [i.e. the Tashnag] that in Armenia is pointing out the lack of democracy more than 40 years ago occupied the

Catholicosate of Cilicia with the aid of foreign forces. Party members were selected to elect a Tashnag Catholicos in Antelias. The Huntchag party is against opposing the independent Republic of Armenia to a Diaspora government, it is against opposing the Catholicosate of Cilicia versus Etchmiadzin. We call upon the Tashnag Party to review its negative positions and let us hand in hand work for the construction of our fatherland".[3]

In July 1995 there were partial parliamentary elections after the passing away of the Greek Catholic MP, Joseph Moghaizel. The only significant candidate for the vacant seat, former MP Nasri Maalouf, received separately the endorsements of the Tashnag, Huntchag and Ramgavar Azadagan parties.[4] He was elected by 8945 votes, while candidate Gilbert Shammas obtained the second highest number (he got 1620) among the 10 candidates.[5] Although there were allusions in the local newspapers to the low Armenian turnout in this partial election, after his election MP Maalouf visited all three party headquarters thanking the respective party leaderships for their support to his candidacy.

Local newspapers reported on intra-party problems within each of the three Armenian political parties. The split in the Ramgavar Party was the most serious.

As the year 1996 started and elections drew closer, declarations, visits and functions pertaining to the legislative elections intensified.

The 61st general meeting of the Ramgavar Azadagan District Council of Lebanon announced in December 1995 its intention of participating in the parliamentary elections.[6] The party received a visit from the Kataeb Party vice-president, Karim Pakradouni, while Political Bureau member Antoine Chader twice visited the party headquarters in the Tekeyan Center.[7]

The Huntchag Party delegated Vahridj Djeredjian, Sebouh Kalpakian and MP Djeredjian to visit Syrian vice-president Abdel Halim Khaddam in Damascus on February 8, 1996 to discuss "the situation in Lebanon".[8]

On March 13, 1996 the Huntchag and Ramgavar Azadagan central councils met at Tekeyan Center and concluded that "their views, ideas and positions were harmonious" and cooperation and joint consultations were the means for pursuing their aims.[9]

Catholicos Aram I of the Cilician See invited the representatives of the Huntchag, Tashnag and Ramgavar Azadagan Party leadership to a consultative meeting in Antelias on March 25, 1996. He emphasized the

necessity of supporting and strengthening the Republic of Armenia and supporting the Karabagh struggle, and of strengthening the national concord by mutual cooperation between Armenia-Diaspora and Etchmiadzin-Antelias. Aram I said the three political parties had an important role in this respect and suggested that by dialogue, and mutual understanding and cooperation they would contribute their share in the realization of these aims. The participants discussed the forthcoming 80th anniversary of the Armenian genocide and the necessity of a joint commemorative function on April 24.[10]

A scandal of financial embezzlement shook the Armenian Orthodox community administration. The Locum Tenens of the Armenian prelacy Rev. Father Kegham Khacherian and his lay collaborators discovered and exposed an embezzlement of large proportion and dismissed from work three individuals.[11] On April 27 the Tashnag Party Lebanon Central Committee (TPLCC), disapproving their action, expelled two of three persons who were party members.[12] According to newspaper reports, this scandal had an effect on the Tashnag Party in Lebanon as well as on the elections and the nomination of the party candidates.[13]

On May 24, 1996 Rev. Khacherian, accompanied by minister Barsoumian and MP Babikian, visited President Hraoui and discussed issues concerning the Armenian community.[14] The same day, in a separate visit, a delegation of the TPLCC comprising minister Shahé Barsoumian, Sebouh Hovnanian, Tsolag Tutelian and Hagop Pakradouny met President Hraoui in Baabda.[15] They discussed the elections, the rights of the Armenian community and the case of the electoral district of Mt. Lebanon. The president told the delegation the elections were to be held at the stipulated time.[16]

On May 26 the TPLCC representatives, including minister Barsoumian, visited Syrian vice-president Khaddam in Damascus.[17] A similar visit was made to the Syrian forces head in Lebanon, General Ghazi Kanaan.[18]

In an article in *L'Orient-Express*, the supplement of *L'Orient-Le Jour*, Paul Khalife, under the title of "the Armenian unknown", wrote that the influence of the Tashnag Party had receded in Lebanon and in other countries where there are strong Armenian communities and the party was no longer able to apply its political autocracy and present itself as the sole representative of Armenians. The first signs appeared in the 1992 elections, when they could not have their candidate elected in Zahle, while they were

obliged to include the Huntchag candidate Yeghia Djeredjian on Solh's list in Beirut. Since the previous elections many new factors had come forth, which made possible a new arrangement in the elections of 1996.

Khalife maintained, in the past the Tashnag Party had enjoyed the support of the United States of America and major European countries, as they were part of the Cold War strategy of the Western struggle against the Soviet Union. Now that the "evil empire" did not exist, the Tashnag Party had lost its main role vis-à-vis the Western powers.

Based on information provided by MP Babikian, Khalife wrote that two factors had brought decisive changes since 1991. The first was the emergence of Armenia as an independent state and, due to certain reasons, its opposition to the Tashnag Party. The second factor was the "new style" adopted by PM Hariri, who had selected Hagop Demirdjian as minister, although the latter was not a candidate of the Armenian Bloc.

Khalife wrote the Tashnag Party could not gather around itself the Armenian political class in its campaign against the authorities of Armenia. Unlike Souren Khanamirian, a long time party ally who preferred to maintain a distance from the party, Babikian maintained close relations with the party and Armenia.

Babikian told Khalife "if Armenia intervenes in Lebanese affairs it will bear the consequences." To this Yeghia Djeredjian replied, "Armenia has never intervened in internal Lebanese affairs." However, Hariri had decided to intervene in Armenian community affairs. He received Louis Simone-Manougian, AGBU president, with minister Demirdjian at his Koraytem palace during their 24 hr. visit to Lebanon. Khalife said Hariri was willing to take minister Demirdjian or one of his brothers on his list. The AGBU had recently strengthened its independence from the Ramgavars, and this opened new avenues.

Khalife added, Hagop Kassardjian was elected President of the Central Council of the Ramgavar Azadagan Party in its recent general conclave held in Cyprus. He had close relations with the authorities in Yerevan. This split the party and another Central Council came into being in New York. The Huntchag Party also held its conclave in November 1995 and MP Djeredjian was elected member of the party Central Council. The relations of the Tashnag and Huntchag parties worsened in April 1995. Djeredjian told Khalife that all Armenian parties should be represented in the parliament. Huntchags and Ramgavars were discussing cooperation;

however interparty relations were not good enough for the distribution of Armenian seats between them.

Khalife concluded that, according to an Armenian dignitary, the number of Armenian votes would be 10,000. Of these 8000 were sympathizers of the Tashnag Party. In 1992 only 3000 Armenians had voted. In the naturalization law 14,000 Armenians, 11,000 of whom were former Syrians, had received Lebanese nationality. 10,000 of the newly naturalized Armenians were registered in Mt. Lebanon and the rest in Beirut.[19]

On May 30, 1996 MPs Djeredjian, Khanamirian, Dr. Nouridjan Demirdjian and Kassardji met with President Hraoui in the course of the weekly visits of MPs to the presidential palace.[20]

Walid Jumblat, who had received a Huntchag delegation on March 26,[21] visited the Tashnag Sardarabad club in June 5,[22] as had done former PM Rashid Solh on June 4.[23] The Ramgavar Azadagan Lebanon District Council visited the latter on June 5.[24] On June 6, a TPLCC delegation, including minister Barsoumian, visited Hariri to examine the electoral law and the various versions of electoral districts.[25] The Minister of Interior, Michel Murr, visited Catholicos Aram I to discuss the preparation of the elections.[26]

By mid-June, the new electoral districts were delineated. The country was divided into four *mohafazats* except for Mt. Lebanon, which was divided into six *cazas*. It was specified that this was an exceptional arrangement and was to be applied once. Parliament endorsed the electoral law on July 11, with 83 votes. 22 voted against and 5 abstained. According to the new electoral law, the term of the new parliament was to extend for 4 years and 8 months.[27]

Ten MPs of the outgoing parliament had presented a petition to the Constitutional Court of Lebanon asking it to abolish the amended electoral law. On August 8, 1996 in a surprise decision the court unanimously decided to proclaim the electoral law's second and third articles and their annexed first, third, fourth and fifth articles invalid. These pertained to the division of the electoral districts (with the exception of Mt. Lebanon), the terms of the resignation of state officials, if they wanted to be candidates in the elections, recent amendments, the time to convene the elections, and the duration of the new parliament's term of office. The court expected the elections to be postponed.[28]

The government did the necessary to comply with all but one demand of the court. It found a way to maintain the constituencies of Mt. Lebanon and did not postpone the elections.

Despite newspaper attacks by the Huntchag Central Council president, Vahridj Djeredjian, on the Tashnags and the latter's response, MP Djeredjian in a speech said Armenian political leaders should be broad-minded and should try to form a coalition list, where all political currents, groupings and worthy non-partisan personalities should be included to represent the Armenian community at its best in the parliament, for the benefit of Lebanon and the Armenian community. Otherwise, he added, the confrontation would spread on many fronts and would create new dissent.[29]

On June 19, 1996, representatives of the leaderships of Tashnag, Huntchag and Ramgavar Azadagan parties met at the Tekeyan Center to discuss matters concerning the Lebanese Armenian community.[30]

This joint meeting did not prevent each party maintain its separate contacts. On June 25, the TPLCC delegation, including minister Barsoumian, met Salim Hoss to discuss electoral matters.[31] The same day a delegation of the Huntchag Party, including MP Djeredjian and Khanamirian, met the Syrian Popular Party (SSNP) leadership.[32] The next day a Tashnag delegation met the Hizbullah leadership and on June 27 hosted Rashid Solh at its headquarters.[33] The Ramgavars received Michel Sassin and visited Salim Hoss.[34] The Tashnags received the Greek Orthodox League President, Dimitri Bitar.[35] Likewise Nassib Lahoud visited them in the Sardarabad club and later on the Ramgavar leaders at the Tekeyan Center, and the Huntchag leaders at their headquarters.[36] A delegation of the TPLCC, including minister Barsoumian, visited Kanaan on July 4 and on July 5 the Makassed president Tammam Salam.[37] The Ramgavar Azadagan Lebanon District Council representative had also met Salam and Mohammad Mashnouk.[38] A Huntchag delegation accompanied by MP Djeredjian met Khaddam in Damascus on July 1.[39] A Ramgavar delegation met Hizbullah leaders and later sheikh Hussein Fadlallah.[40] An SSNP delegation met Tashnag leaders on July 15.[41] While a Hizbullah delegation met the Huntchag leadership in their club on July 19.[42]

Both *Zartonk* and *Ararad* criticized the TV interview of MP Joukhadarian on July 5, 1996, in which he described the process of selection and claimed that the Tashnag Party - being the strongest party – would choose the Armenian candidates for parliament and then present them to the other parties, after which an agreement would take place like in

1972 and 1992.[43] *Ararad* said it would have been better if he had not confused the Armenian community with the Tashnag Party.[44]

By mid-July newspapers abounded with articles concerning the formation of lists. Tammam Salam was said to be coveted by Hoss and later on Hariri, but he did not join any of the lists, as he wanted to be an equal partner in selecting candidates. Najah Wakim was said to have the intention of forming a separate list including Assem Salam, President of the Order of Engineers, who opposed the Hariri-supported Solidaire project. Wakim did not want to include any Armenian on his incomplete list, as this could be more beneficial to his list.[45]

On the Christian front, the idea of boycotting the elections did not generate unanimity. It lacked the backing of a significant section of the Christian population, as it had in the elections of 1992. General Michel Aoun, former president Amin Gemayel and the leader of the National Bloc, Raymond Edde, and Dory Chamoun of the National Liberal Party, decided to boycott the elections.[46] Aoun said the elections were falsified "à la Syrienne."[47] The first three leaders were in Paris. Albert Moukhaiber, on the other hand, declared we must assure a place for the opposition in the parliament. Dr. Pierre Daccache, Boutros Harb and others shared his view.[48]

It was noted that during this electoral period an Iranian embassy attaché, Sayed Ahmad Husseini visited the Ramgavar Azadagan leadership on July 16[49] and on the next day a TPLCC delegation visited the Iranian Ambassador, Houmayoun Ali Zadeh, at the embassy.[50]

Aztag complained about misinformation disseminated through local newspapers and said the votes would be an answer to these misrepresentations. The paper said these were done for propaganda purposes or intended to create a confused state.[51] However, *Aztag* gave the translation of one such article by Maarouf Dahouk in *Al-Liwa*.[52]

The article said the last meeting of the Tashnag, Huntchag and Ramgavar leaders could not settle differences and create an agreement regarding the elections. The disagreements had come forth six months earlier and had created discord in the Armenian Bloc. It had led to the detachment of MPs Khanamirian and Djeredjian from the bloc. Some ascribed the main cause of disagreements to be the stance of the Tashnag Party concerning the Republic of Armenia. The article then listed some likely Armenian candidates: Khanamirian, who intended to run as an independent and would try to get support from anti-Tashnag Armenian

groups; Babikian and Joukhadarian as Tashnag candidates; Djeredjian as a Huntchag candidate; Hagop Demirdjian, who had not yet decided on his participation; Antoine Chader and Karim Pakradouni as Kataeb candidates.

Dahouk mentioned that the number of Armenian registered voters was 30,000; however, the majority was outside Lebanon and that out of the 15,000 voters 5000 would vote for the Tashnags, 5000 for Huntchags and Ramgavars, 2000 for the AGBU and 3000 votes would be distributed between different parties and currents.

He concluded although the Armenian parties continued their consultations, no final agreement had yet been reached.[53]

Zartonk, in an article by Barouyr Aghbashian, said the Armenian response to misinformation should be joint and collective cooperation and rhetoric. He advocated a united position in the elections.[54]

In the pre-election period, when the Armenian candidates had not yet been determined, the visits continued. On July 21, 1996, a delegation of the Armenian Bloc and the TPLCC including Barsoumian, Babikian, Joukhadarian, Djeredjian and Dr. Demirdjian visited Syrian President Hafez Assad in Kerdaha (Syria) to offer condolences on the loss of his brother.[55] Khanamirian's absence was noted.

A Huntchag delegation met PM Hariri in his office on July 22, 1996. Both sides emphasized the need for massive participation of the Armenian community in the elections.[56] Also a delegation of the Tashnag Party and minister Barsoumian met Rashid Solh in his residence.[57]

At this stage Kataeb vice-president, Pakradouni, who was of Armenian Orthodox origin, and Chader came forth as Armenian Orthodox and Armenian Catholic candidates respectively.

Aztag called upon the Armenian community to be alert and vote massively to prevent the loss of seats which belonged to the Armenian community and see that they did not go to forces who had no relation with the Armenian community.[58]

Rev. Khacherian, as president of the Armenian Orthodox Communal Council, called upon the Armenians to vote massively.[59]

Articles in *Diar* and *Anwar* newspapers were translated and published in *Aztag*.[60] *Diar*'s article mentioned that the Armenian political parties had not agreed on candidates in their joint meeting. The article said after Armenian ambassador Yervant Melkonian's appointment, the Huntchag and Ramgavar parties changed their stance and intended to weaken the Tashnag Party. The interference of the Armenian Ambassador[61] had

created discord in the ranks of the Huntchag and Ramgavar Party ranks. The ranks of the Huntchag Party, following the party's District Council, opposed the candidates appointed by President Der Bedrossian. At the same time the Ramgavar Party, which held its world council in Nicosia, was facing an inner discord. The new party leadership had made new appointments, concentrating power and authority in his hands. Several leaders disapproved these steps and resigned. Furthermore, responsible Ramgavar people expressed reservations about the political activities of the AGBU local leadership, which they interpreted as intent to present candidates for the elections.[62]

The newspaper added the Tashnag Party had decided its candidates for Beirut, Bekaa, and Northern Metn and was waiting for the final position of the Huntchags and Ramgavars to participate in the elections with a united list.

Kataeb leaders Pakradouni and Chader had met Huntchag and Ramgavar leaders with the proposal of forming a joint list.

Diar concluded that the Tashnag Party would stop its meetings with the other Armenian parties as the elections of Mt. Lebanon were near.

Anwar's article said the Tashnags were waiting for a list of accord and if this did not come forth, they would nominate their own candidates.

Ararad complained that *Aztag* had printed the articles of *Diar* and *Anwar*, as there was false information in favor of the Tashnags and made-up news against the Huntchags and Ramgavars. The Huntchag daily said this was a dangerous attempt on the part of the translators and could create disputes on the basis of articles written by others, especially as *Aztag* had recently been complaining of such articles. *Ararad* added that the Huntchag Party "interventions" and "appointment" by non-Huntchags were excluded, and the party would not decide on the basis of directives of any force, be he the President of the Republic or the Ambassador.[63]

Minorities candidate Antoine Misperian, whose parents were from Adana and who belonged to the Latin Community, met Tashnag leaders at the Sardarabad club on July 23 and requested their support.[64] On August 9 Misperian visited the Ramgavar leadership at the Tekeyan Center for the same purpose.[65] He also had an interview on the Armenian television network, which was seen in the Nahr-Bourdj-Hammoud area.

The Tashnag Party held public meetings on July 25 in 15 locations in Beirut, Bourdj-Hammoud, Raouda and Fanar, where party representatives

stressed the importance of the massive participation of the Armenians to safeguard the community rights.[66]

On July 26 the TPLCC delegation and minister Barsoumian visited President Hraoui to discuss electoral issues. After the meeting Barsoumian said in Northern Metn the Armenian community would cooperate with Murr and in Beirut the TPLCC was waiting for the clarification of the situation, especially for the decision of PM Hariri. He said the Armenian community traditionally cooperated with the state list and there was no reason to change this policy. He added that there were no dissensions between the Armenian parties and "we propose to designate candidates from all the currents and denominations, as we have done traditionally".[67]

On July 28, upon his return from the USA, Catholicos Aram I, accompanied by the Locum Tenens Prelate Rev. Khacherian, MP Babikian, former MPs Ara Yerevanian and Andre Tabourian (all these personalities were in the Civil Central Council of the catholicosate) visited President Hraoui. The president and the Catholicos stressed the importance of the participation of all the Lebanese in the elections.[68]

On the same day a delegation of TPLCC and minister Barsoumian visited Damascus and met the Syrian president's son Bashar Assad.[69]

That same day, Babikian said efforts were under way so that the Armenian community would participate in the elections as a united front; otherwise the contest would be held in a sportive spirit. He added as in the past the Tashnag Party was the leading force, which was running the elections.[70]

This emphasis of the Tashnag role, and the hegemonic presentation of the Armenian Bloc as one run by the party, was criticized by the Huntchag and Ramgavar newspapers.[71]

Aztag stressed one more time that the immediate danger was that the parliamentary seats reserved for the Armenians could be occupied by non-Armenian forces, in an apparent allusion to the Kataeb tandem of Pakradouni and Chader.[72]

Pakradouni had a 150-minute interview on NTV on July 26 1996. In this interview he mentioned he did not know Armenian and noted that if elected he would urge the opening of a Lebanese embassy in Armenia, would settle the garbage dump problem in Bourdj-Hammoud and would encourage a Lebanese official visit to Armenia.[73]

Aztag and *Ararad* criticized Pakradouni. *Aztag* said he came forth as "the defender of the Lebanese Christian cause" and said he was ignorant of

Armenian issues.[74] *Ararad* questioned where and how he had been of any use to the Armenian community that he sought one of the seats reserved for the community.[75]

Pakradouni had a meeting with Lebanese Kurds in a public gathering at Jnah. During the meeting he mentioned his Armenian origin. He also visited Catholicos Aram I in Antelias on August 13.[76]

L'Orient-Le Jour said Pakradouni and Chader could benefit from "a reflex of solidarity on the part of the Eastern [section of Beirut] electorates, as all the poles representing the Christian camp are being put apart."[77] In other words, the non-Armenian electorate might vote for them.

Unlike the unclear electoral picture in Beirut, particularly concerning the Armenians, the electoral alliances of Northern Metn were pretty clear.

On August 2 the TPLCC decided to nominate Dr. Sebouh Hovnanian as candidate of the Armenian Orthodox seat in Northern Metn, to replace the incumbent MP Barsoumian, who was also a minister in Hariri's government. A delegation of the TPLCC, which included minister Barsoumian, visited President Hraoui and informed him of this decision.[78]

The decision came as a surprise to political circles and the general public. *L'Orient-Le Jour* wrote Barsoumian was put aside against all expectations.[79] Some newspapers wrote the recently appointed TPLCC, who was not in Barsoumian's favor decided to replace him, and that there was an inner conflict in the Tashnag Party.[80] Both Barsoumian and the party issued denials. Barsoumian said, "I never intended to be the candidate of the party in Metn, and I respect the choice of the party and support the candidacy of Sebouh Hovnanian and put at his disposal all my political and popular credit."[81] The party in its turn said their choice did not indicate a veto against the person of Barsoumian. His case was one of party discipline, and changes in the party are a tradition based on the principle that the functions and posts are temporary.[82]

Hayat wrote the Tashnags, in not presenting Barsoumian's candidacy in Metn intended to put forth his candidacy for a ministerial post in the post-election government.[83]

On August 8 *Aztag* printed their Metn candidate's picture and biography.[84] Hovnanian was born in Beirut in 1952. He had studied dentistry in the University of St. Joseph and joined the Tashnag Party in 1968. In 1974-75 he was the president of the Student Council of St. Joseph University. He had been a member of the Order of Dentists in Lebanon

since 1994. In 1982 and much later on he had become a member of the TPLCC and was their political representative.[85]

Interior Minister Murr's list was almost completed. His list was contested by Albert Moukhaiber (Greek Orthodox), Nassib Lahoud, Walid Khoury, Farid Abou Jaoude, Emil Kanaan (Maronites), Michel Samaha (Greek Catholic) and Michel Akl (Greek Orthodox). Moukhaiber's list was said not to include any Armenian Orthodox candidate unless all three Armenian political parties would agree on one candidate.[86]

Ararad twice had mentioned that an Armenian candidate known to the Armenian community would join the Lahoud-Moukhaiber list.[87] This claim did not materialize

There were two other Armenian candidates in Metn. One was the independent Raffy Madeyan, grandson of the late Communist leader, Artin Madeyan, and the adopted son of former Communist chief, Georges Haoui.[88] The Tashnag Party, Massis Alexandrian, manager of an auditing company presented the second. He was a reserve candidate[89] in case of any mishap to their main candidate.

The Armenian Communist weekly, *Gantch*, mentioned that Madeyan had presented his candidacy on an individual initiative and made no propaganda for him.[90] On another note, *Gantch* said Armenian votes should not be the basic reason for the failure of popular and loved non-Armenian candidates, because their failure would earn the antipathy of their supporters and bring discredit to the Lebanese Armenian community.[91]

L'Orient-Le Jour noted that Madeyan was known in the intellectual circles of Metn and was "the first to defy the powerful Tashnag Party."[92]

Madeyan visited the Huntchag headquarters, accompanied by Haoui, requesting their support for him.[93] He also visited Catholicos Aram I.[94]

Madeyan had an interview on the local Armenian television, ATN, aired in the region of Bourdj-Hammoud. He had posted paid advertisements for it in *Aztag*, *Ararad* and *Zartonk*. *Aztag* omitted the line that said "Metn Armenian Orthodox Candidate", which the other papers maintained.[95]

Upon the invitation of President Hraoui on August 7, the TPLCC, led by Hovnanian, visited him. Electoral matters were discussed.[96] The next day MP Djeredjian visited Hraoui and discussed similar issues.[97]

On August 9 Murr visited the Tashnag headquarters in Bourdj-Hammoud and met Hovnanian and others and announced his alliance with the Tashnag Party.[98]

Soon after, on August 11, the list of Murr was announced in the latter's Bteghrin residence. The list included himself (Greek Orthodox), Auguste Bakhos, Ghassan Ashkar, Shaker Abou Sleiman, Habib Hakim (Maronites), Raji Abou Haidar (Greek Orthodox), Antoine Haddad (Greek Catholic) and Sebouh Hovnanian (Armenian Orthodox).[99]

A public gathering took place on August 14 at the parking lot next to Shaghzoian Center in Bourdj-Hammoud. More than 12,000 persons were present. Murr and all his list members, Minister Barsoumian, MPs Babikian, Joukhadarian, and Dr. Demirdjian, and Bourdj-Hammoud mayor Tsolag Tutelian were among the notables present. Abou Sleiman, Ashkar, Bakhos, Murr, and, in the name of the TPLCC, Hagop Pakradouni addressed the public. Hovnanian did not speak. *Aztag* wrote, "The gathering was a brilliant success." Murr and his list members welcomed the constructive role of the Armenians and the leading role of the Tashnag Party. The large presence of sympathizers was a proof of the electoral strength of Armenians.[100]

L'Orient-Le Jour wrote the Armenian Orthodox candidate in Murr's list did not seem to have the unanimity of the Armenian community. The paper added the Huntchag and Ramgavar parties might bring their support to the Moukhaiber-Lahoud list.[101]

However, *L'Orient-Le Jour*'s speculation was not borne out. Both the Huntchag and Ramgavar parties supported Murr's list.

On August 13 Murr received the visit of a Huntchag delegation, and the Metn elections were discussed. *Ararad* announced the meeting ended with a positive result and high hopes.[102]

On August 14 the Huntchag Party Lebanon Executive Body called on its members and sympathizers to participate in the Mt. Lebanon elections and vote in favor of Murr's "National Moderation List."[103]

Appeals to voters appeared in *Ararad* to vote for Murr's list. The Homenmen club in Khalil Badawi Street, the Jirayr Mourad center in Hadjen, the Homenmen Tomarza club in Sin-el-Fil and the Homenmen club in Djounieh were listed as centers to help the voters and transport them to the polling centers.[104]

On August 16 the Ramgavar Azadagan daily, *Zartonk* published a communiqué by the party Lebanon District Council asking its members

and sympathizers to participate in the Metn elections and to vote for Murr's list.[105] On Election Day the Ramgavar Bourdj-Hammoud Baykar club was the center for facilitating the voters and transporting them to the polling centers.[106]

On August 15 the Tashnag Party held a gathering of solidarity with the Tashnag candidates and Murr and his list members in Portemilio, Kaslik that had limited attendance. The presence of Murr, Barsoumian, Babikian, Joukhadarian, Dr. Demirdjian, Hovnanian, Bakhos, Abou Sleiman, Yerevanian, Tabourian and Tutelian was noted. Murr spoke and said the newly naturalized citizens' case was being criticized. However, these had received their rights.[107]

On Sunday, August 18, the elections took place in Mt. Lebanon, including in Northern Metn, generally in a calm manner.

Out of the 144,452 registered votes, 64,785 voted (44.84 per cent) in 362 polling stations.[108]

The official results indicated that the candidates elected were:[109] Michel Murr (Greek Orthodox) 43,707, Raji Abou Haidar (Greek Orthodox) 30,331, Antoine Haddad 30,431 (Greek Catholic), Ghassan Ashkar 34,597, Habib Hakim 32,965, Nassib Lahoud 31,914, and Shaker Abou Sleiman 29,063 (Maronites), and Sebouh Hovnanian (Armenian Orthodox) 29,764.

The votes of those who lost the elections were as follows: Auguste Bakhos 28,811, Albert Moukhaiber 26,270, Michel Samaha 25,535, Walid Khoury 15,056, Emile Kanaan 15,777, Michel Akl 15,292, Farid Abou Jaoude 13,034, Gabriel Gemayel 10,958, Raffy Madeyan 5238, Antoine Dagher 4842, Bassam Abou Fadel 4010, Wadih Hajj 3991, Fadi Gemayel 3841, Charbel Abdel Massih 3307, Roger Shamma 3131, Mitri Bitar 1715. 14 other candidates received less than one thousand votes.

All but Nassib Lahoud were elected from Murr's list.

The Armenian newspapers gave the results under different headlines:

Aztag wrote "Our victory in Metn, the first step for Beirut. For the Lebanese Armenians and the Tashnag Party, resounding victory in the Metn elections. The massive participation of the Armenian community is a proof of [their] conscious duties and rights. 95 per cent of Armenians said, "yes" to the Tashnag Party."[110]

Ararad wrote, "The worthy participation of Mt. Lebanon Armenians is proof of high national conscientiousness. The Armenian community responded to the appeals of the three Armenian political parties."[111]

Zartonk wrote "The final results of Mt. Lebanon elections."[112]

Lebanese Arabic newspapers that had supported the Moukhaiber-Lahoud list criticised the Armenians. One of the sub-titles of *Nahar* the day after the elections was "Moukhaiber failed due to the difference of votes of the Armenians and the newly naturalized citizens."[113]

The Armenian polling stations had 26,542 registered electors of whom 7693 voted. The results of Bourdj-Hammoud were as follows:[114] Murr 7374, Abou Haidar 7244, Bakhos 7190, Hakim 7319, Ashkar 7199, Abou Sleiman 7214, Haddad 7246, Hovnanian 7241, Moukhaiber 238, Lahoud 308, Abou Jaoude 126, Samaha 203, Madeyan 87, Gemayel 21, Akl 129, Kanaan 138, Khoury 134, Abou Fadel 1, Abdel Massih 17, Dagher 6, Hajj 5, Roger Samaha 29, Bitar 4, Roumouz 5.

Moukhaiber lost with a difference of 4061 votes. His Greek Orthodox opponents got respectively 7374 and 7244 votes in the Armenian constituencies of Bourdj-Hammoud, while he obtained only 238 votes.

Sarkis Naoum wrote in *Nahar*, "It is not possible to protest legally, especially from the democratic point of view, for Murr's success in joining the Armenians in their varieties and differences (Tashnag, Huntchag, and Ramgavar). But it is possible to say that by their past, present, and perhaps future electoral behavior the Armenians work as a colony of foreigners who have received citizenship and not as a main and active part of the Lebanese people. If in the future they do not resolve this problem, one day they may open the door for the reduction of the number of Armenian MPs.[115]

The TPLCC replied to such attacks. It said before the elections political interpreters used to say the Armenians had migrated massively from Lebanon and questioned the electoral ability of Armenians. Some considered the number of seats given to the Armenians as exaggerated and questioned their right to have ministers in the government. Others were doubtful of the influence of Armenian political parties, especially that of the Tashnag Party. However, they were surprised by the massive participation of the Armenians in the elections and started to complain about their choice of supporting a plan or a political party. Those who lost the elections made a negative interpretation. The Armenians of Lebanon, as citizens, are part of this mixed community and act as such and reject this criticism.[116]

Madeyan's 5238 votes surprised Hovnanian. He said Madeyan had at the most 2200 votes; he speculated that there must have been an agreement between the Communists, some candidates and Madeyan.[117]

Madeyan scored well and got more votes than Hovnanian in the villages of Khenchara, Douar, Zeghrin, Zakrit, Mrouj, Bickfaya, Atshane, Ain-el Khroum and Wadi Shahin. Hovnanian scored well in 84 out of 94 locations, particularly Bourdj-Hammoud, Sin el Fil, Baoushrieh, Sid Baoushrieh, Bteghrin, Biskanta, Jdeyde, Jal el Dib, Aintoura, Dekwane, Amarat Shalhoub, Beit Mary and Brummana.[118]

Hovnanian told *Nahar* that he received above 10,000 votes from Armenians, more than 8100 in all the area of Bourdj-Hammoud and 2000 in other Northern Metn localities. He thought he should have received 3000 more votes. He said his name was cancelled out of the 38,000 lists around 2500-3000 times. He explained that Murr received 10,000 more votes due to candidate Michel Akl's support. He added they had agreed with Lahoud and Moukhaiber to leave the Armenian seat vacant on their list, but the agreement was not respected in the end.[119]

Murr accused his rival list of bribery and vote buying.[120] His opponents counter-accused that their delegates were not allowed to enter the Bourdj-Hammoud polling centers, while those of Murr had all the facilities and worked freely.[121]

Aztag wrote, "The 10,000 votes, which represented 96 percent of the Armenian voters, reminded us once more of the Armenian participation in the previous elections and the decisive effect on the Northern Metn results. Nasib Lahoud, who had received the highest number of votes in the opposing list, got 300 votes in Bourdj-Hammoud. As far as the other Armenian candidate is concerned, the votes he received can be qualified as insignificant. 2500 Armenians could not vote due to legal defects."[122]

Lahoud in his turn indicated that "if the Armenian votes and the votes of the recently naturalized citizens are put aside, then it's apparent that Moukhaiber and Samaha had obtained a score much higher than their adversaries."[123]

Madeyan criticized the hegemony and the will imposed in the name of Armenians on the inhabitants of Metn and criticized the use of state machinery by the Minister of Interior Murr, adding, "I was an Armenian candidate who faced deceitful unanimity and sectarian hegemony."[124]

Zartonk wrote "if the conscientious element of the Armenians said 'yes' to the elections, this does not mean that there should be exploiters of this

'yes', trying whimsically to appropriate it, as if the "Armenians have by 95 percent said 'yes' to the Tashnag Party." The article concluded, when the Ramgavar Party had appealed to people to vote for Murr's list, this should not have been exploited. The Ramgavar had dealt with a list and not a party.[125]

On August 23 in a gathering of the National Moderation List in Bteghrin, in the presence of the newly elected MPs and 12,000 people, Murr said in his speech the participation of Armenians in big numbers in the Metn election showed the ardour of Armenians towards Lebanon. He took up the role of the Tashnag Party saying, "When they promise, they carry out their promise."[126]

After the Metn elections, *Aztag* wrote, "the Metn elections gave a testimony of the amount of support the Tashnag Party enjoys in the Armenian community and why it is a political tradition that it has the decisive word in the appointment of Armenian candidates."[127]

Safir wrote, "the Huntchag Party representative, Sebouh Kalpakian, said the percentage of Huntchag votes for Murr was 35% while Hovnanian said it was 5 to 7 percent. MP Djeredjian said their support for Murr could be explained by the fact that they share the policies and ideas of Murr. To this should be added their positive disposition towards the Tashnag Party in the aim of reaching an agreement in the Beirut elections. *Safir* pointed out that Tashnag sources clarified that after the Metn results they did not accept any agreement with the other Armenian political parties and said, "we proved ourselves in Metn, and in Beirut we shall [prove ourselves in] ... greater numbers."[128]

If the Metn elections, as far as the Armenians were concerned, were almost a settled affair, the situation in Beirut was not clear, not only for the Armenians but also for the major Sunnite candidates.

Towards the end of July, Hoss had made up his mind to form an incomplete list and run for the elections as the sole leader of that list. Syrian vice-president Khaddam's wish of a joint Hariri-Hoss list thus did not materialize due to Hoss's rejection.[129] There was much talk of a Hariri-Tammam Salam joint list as there had been talk of a Hoss-Salam or even a Hariri-Hoss-Salam united list. As late as August 7, 1996, *L'Orient-Le Jour* mentioned that Hoss, Hariri and Salam might form a triumvirate and divide 19 seats as follows: 5 for Hoss, 5 for Hariri, 4 for Salam, and the Tashnags maintaining the 4 Armenian seats (3 Orthodox and one Catholic) and there would remain the Protestant seat, which the Armenians had won in 1992.[130]

However, no joint or united list came forth, and in the end each Sunnite leader had his own way."

MP Rashid Solh announced on August 16, 1996 that he declined running.

As Hariri had not yet made up his mind on the day *Aztag* published, Hariri could have been an individual candidate, the TPLCC met former PM Hoss in his residence on August 2, 1996, to discuss electoral matters. Hoss informed them of his intention of forming an incomplete list.[131]

Diar wrote that, due to the uncertainty of Hariri's candidacy, the Armenian parties, which had not yet come to an agreement on candidates, were avoiding announcing their candidates. The Tashnag Party had also not given a final decision on forming a list of candidates of party members and sympathizers. *Diar* said, according to Armenian sources, the forming of the list of joint candidates was difficult but not impossible. If the electoral situation remained as it was, the Tashnag Party might form a separate list, against which the Huntchags and Ramgavars might form a rival list, or "half" a list. They might even include Pakradouni and Chader on their list. *Diar* added that if Hariri decided not to form a list, Armenian circles might incline to join Hoss's list. Then, contradicting this information, *Diar* added Hariri was making efforts to include Hagop Demirdjian on his list and that it was not unlikely that the Tashnags would take on their list a representative of the AGBU.[132]

After Hariri announced on August 12[133] his intention of running in Beirut and forming a list, each Armenian political party, although stressing the need for a coalition list, approached Hariri and tried to secure the inclusion of its candidates on his list.

Safir reported young Tashnags wanted all seven Armenian MPs to be party members, but the party leadership thought it was more logical to adopt candidates who were party sympathizers to win the support of the masses and independent Armenian dignitaries. Hagop Pakradouni told *Safir* that "the party has not yet taken a decision for a final alliance, and they are striving to present a joint concord list with the Armenian political parties, which will gather around certain principles provided these MPs will form part of the Armenian Bloc and obey its decision."[134]

On the day Hariri announced his intention of running in the elections, due to a previously arranged appointment, the Ramgavar Azadagan leadership visited him in the government headquarters to discuss electoral matters. According to *Zartonk* the Ramgavars informed Hariri of their view

concerning the Armenian seats. Both sides "examined the possibilities of a broad cooperation"[135], expressed "similar positions" and stressed the need for massive participation.

The next day, on August 13, the Huntchag Party visited Hariri at the government headquarters to discuss electoral matters. Both sides underlined the need for massive participation in the elections, stressed the need for the harmonious cooperation of all forces, and decided to meet again.[136]

That same day the Tashnag Party delegation visited Hariri and consulted on electoral issues and the possibilities of cooperation and decided to continue the consultations.[137]

Like most Lebanese parties and influential candidates participating in the elections, the Armenian political party delegations visited Damascus to meet Syrian vice-president Khaddam.

On August 10 a TPLCC delegation and minister Barsoumian visited Khaddam and raised electoral matters and the role of the Armenians in this respect.[138] On August 15 a joint delegation of Ramgavar Azadagan and Huntchag parties visited Khaddam in his Bloudan summer residence and discussed electoral matters.[139]

By August 23 no agreement was reached yet between the Armenian political parties. *Diar* had written on August 7 that President Hraoui was applying pressure and demanding that minister Barsoumian is included in the Beirut list. Indeed he did present his candidacy in Beirut. Hariri was insisting on including a person close to the Ramgavars in the person of former minister Hagop Demirdjian or his elder brother Sarkis.[140]

The Ramgavar Party proposed the candidacies of Souren Khanamirian and Hagop Demirdjian on Hariri's list.[141] The Huntchag Party officially announced the candidacy of MP Djeredjian on August 15.[142] The Tashnags vetoed Khanamirian. Newspapers wrote Hariri was cool on Djeredjian compared to Babikian.[143]

On August 15 *Diar* wrote tension was high within the Armenian community after Hariri had announced his intention to run in the elections. The dissensions arose due to the position of the parties towards the authorities in Armenia, the Huntchags being in favor and the Tashnags opposing them. The interparty negotiations had ceased, and these dissensions had their public expression in the Armenian quarters, between the Tashnags representing 50% of the Armenians and the Front of Three (Huntchags, Ramgavars, AGBU) representing the other 50%. There were

conflicts in the neighborhood of Raouda, where the Huntchags were present. Physical attacks and fights broke out when pictures of candidates were being posted, and the Lebanese army intervened. A similar event took place in Zalka. The reason for the dissent was the veto of the Tashnag Party on MPs Khanamirian and Djeredjian and former minister H. Demirdjian. The Tashnags wanted Babikian, Joukhadarian and Dedeyan and were thinking of putting forward the candidacy of former MP Yerevanian, who had returned from Canada at the beginning of the year. All the Armenian parties were in favor of Hariri, but the two opposing sides (i.e. the Tashnags and the Huntchag-Ramgavar-AGBU) were trying to include their candidates in his list. Hariri was in a difficult situation; if he accepted the Tashnags alone, he would lose the others, including his friend H. Demirdjian, and vice versa.[144]

On August 18 Hariri met Catholicos Aram I in the series of visits he made to spiritual leaders in Lebanon.[145] Rumors were abundant that the Catholicos had presented the candidacies of Yerevanian and Tabourian.

Indeed both were registered as candidates.

The Ramgavars intensified their campaign and held a meeting with their rank and file. They intended to place all the Armenian candidates, along with the Huntchag candidate, on Hariri's list.

On August 21 *Diar* wrote Hariri had promised to include the Ramgavar and Huntchag candidates in his list. Simultaneously he had promised the same to the Tashnags. The Ramgavars and Huntchags[146] were ready to compromise one name in order for Hariri to include one Tashnag candidate, possibly Babikian. The Tashnag candidates were Tabourian, Barsoumian, and Babikian for the Armenian Orthodox seats and Joukhadarian for the Armenian Catholic seat. The candidates of the Ramgavars and Huntchags were H. Demirdjian, Khanamirian, Y. Djeredjian for the Armenian Orthodox seat, Kevork Aharonian for the Catholic seat and Jack Ekmekji for the Protestant seat. There remained the independent Protestant candidate Dedeyan.[147]

Indeed both Aharonian and Ekmekji registered their names as candidates.

Passing from words to action on August 21, a gathering of AGBU Armenian Youth Association-Antranik (AYA) and the Ramgavar Azadagan leaders and cadre took place in AYA Zabel Movsessian Center. Among those present were MP Khanamirian, candidate Aharonian and Hariri's campaign representative Issam Arakji. Jirayr Tanielian spoke on

behalf of the AGBU-AYA and urged massive participation in the elections and support for Hariri's list. Vicken Bayramian (Ramgavar) and Garo Djeghelian (AYA) indicated the need to support Hariri's list.[148]

On August 27 Hoss agreed to include in his list two Armenian Orthodox personalities, former vice-governor of the Central Bank of Lebanon, Meguerditch Bouldoukian, and Mihran Seferian, son of long-term Mudawar quarter Mukhtar, Mihran Seferian, and member of the Lebanon Huntchag Executive Body, who had put forward their candidacies individually.[149] Soon after, on August 23, *Ararad* published the decision of the Huntchag Party Lebanon Executive Body to expel Seferian from the party for disciplinary reasons.[150]

Two other Armenian candidates emerged. One was Linda Matar-Pandjardjian, who was a native Lebanese married to the late Puzant Pandjardjian and had been recently elected as the president of the Lebanese Women's Association Council. She ran for one of the Armenian Orthodox seats.[151] The Armenian Communist weekly gave her picture and programme on its front page.[152] The other Armenian Orthodox candidate was Hagop Yessayan, the director of the popular local Armenian radio 'Paradise'.[153]

After the deadlines for candidacies, the Armenian candidates in Beirut were as follows:

Orthodox: Yerevanian, Babikian, H. Demirdjian, Barsoumian, Tabourian, Bouldoukian, Y. Djeredjian, Seferian, Yessayan, K. Pakradouni, Matar, Khanamirian.

Catholic: Joukhadarian, Aharonian, Chader.

Protestant: Dedeyan, Ekmekji.

Ararad published an article, which had appeared in *al-Liwa*. It noted that notwithstanding the immediacy of the Beirut elections, all efforts to have the Armenians on one list had failed. The Ramgavars said the division would weaken the strength of the Armenian vote. The disagreement among the Armenian sides was due to the differences of the political parties' views regarding Armenia. The Tashnags opposed the authorities there, unlike the Huntchags and Ramgavars, who had good relations. This dissension was the cause for which Khanamirian and Y. Djeredjian had left the Armenian Bloc. The Ramgavar Party source told *al-Liwa* that the agreement the Ramgavars had with the Huntchag Party and AGBU aimed at the active role of their organizations in Armenian life and the strengthening of their role. The source added the Ramgavars agreed on the

Tashnag candidate in Northern Metn and had voted in his favor, so it was supposed that the Tashnag Party in turn would agree with their three candidates in Beirut and would propose two Tashnag candidates so that the list of five Armenian candidates would be completed. This would prevent an Armenian interparty electoral confrontation. The source added to *al-Liwa* that the Tashnag Party wanted to impose all the candidates. However, the presence of the Armenian parties in the parliament, with their principles and views was considered more desirable. The Ramgavars had decided to run with Hariri, with whom contacts were maintained. They anticipated 7000 Armenian votes, if the tripartite agreement between the Armenian parties took place.[154]

On August 22 *Zartonk* wrote, without naming the Tashnag Party, that the latter had demolished all possibilities of forming a concord list.[155]

On August 22 a Tashnag Central Committee delegation visited Damascus and met Khaddam. For 1 hour 30 minutes the Beirut electoral issues were discussed. Afterwards in the presence of Khaddam a brief meeting took place with the representatives of the Ramgavar and Huntchag parties, and some proposals were made regarding the Armenian seats in Beirut.[156] According to Huntchag sources, Khaddam met the Huntchag-Ramgavar delegation prior to his meeting with the Tashnag delegation.[157] After the Tashnag delegation returned to Beirut, they met PM Hariri and informed him of their meeting with Khaddam.[158] Later on Hariri in his turn went to Damascus to meet Khaddam and discussed details of the list he was going to form.[159] On his return to Beirut Hariri met President Hraoui in the Baabda presidential palace and informed him of the results of his discussions with Khaddam.[160]

That same day Hariri, in a gathering of 500 representatives of Christian families in his residence at Keraytem, said he had wanted to form a joint list with Hoss, who turned down his offer, so he formed his own. Ramgavar representatives were present at this meeting.[161]

According to a Tashnag Party communiqué published in *Aztag* on August 24, late in the night of August 23, the TPLCC met Hariri and presented to him the following names: Babikian, H. Demirdjian, Y. Djeredjian, Joukhadarian and Dedeyan. After consultations the PM agreed on the proposed names, which were to be on his list.[162]

In its August 24 issue *Aztag* wrote, probably before the compromise list was finalized, "we face the important stage of Beirut. It will be a real endeavor of showing the will and the campaign of imposing [our] right, in

which the sons of the Armenian community shall once more be with the Tashnag Party."[163]

L'Orient-Le Jour in its August 24 issue listed the 15 candidates who would be on Hariri's list. The Armenian candidates were Babikian, Demirdjian, Djeredjian, Joukhadarian and Dedeyan.[164] No mention was made of the TPLCC as the nominator of these candidates.

The Ramgavar daily reacted strongly on August 25 to the TPLCC communiqué. In a communiqué the Ramgavar Party Lebanon District Council said, "they [i.e. the Tashnags] are distorting the facts", and they "condemn these "cheap" games." "The fact is that only two candidates are for the Tashnag Party, Babikian and Joukhadarian, one for the Huntchag Party, Y. Djeredjian and one for the Ramgavar Azadagan, AGBU and AYA, Demirdjian. The list of the five candidates is not one-sided but is the result of the negotiations of each party with the PM." *Zartonk* also reported that after extensive consultations, visits and negotiations an agreement was reached between Hariri and the representatives of the three Armenian political parties. The candidates were then listed with their party affiliation, and Dedeyan was presented as an independent candidate. In an editorial *Zartonk* said there were no Tashnag Party candidates but a collective representation.[165]

The approach of the Huntchag daily was less severe; the newspaper said it read in *Aztag* "cheerfully" the names of Beirut Armenian community candidates. It explained why "the Armenian community after long negotiations had decided on worthy candidates." However the newspaper objected to the style of the announcement in *Aztag*. Then it added, "We repeat, it is more than our wish, rather our demand that the Armenian candidates' list enjoy not only the blessing of this or that political current, but that of all the Lebanese Armenians." It said, "it is illogical that in one night an organisation decided not only its representatives but also the others'," in an apparent allusion to the TPLCC announcement in *Aztag*.

Ararad gave the list of the candidates under the headline "Lebanese Armenian community candidates of the Beirut electoral district." The text said after many months of contacts, the three Armenian political parties had decided upon their candidates, who would be on the PM's list.[166]

On August 26 Hariri called on a public gathering in the Beirut Municipality Sport Stadium. In the presence of Armenian party representatives, he announced his incomplete list of 17 candidates, leaving one Sunnite and one Maronite seat vacant on his list. His list was

composed of himself, Bahaeddine Itani, Salim Diab, Adnan Arakji, Mouhieddine Doughan (Sunnites), Hussein Yetim, Hassan Sabra (Shiites), Khaled Saab (Druze), Beshara Merhej, Atef Majdalani (Greek Orthodox), Michel Pharaon (Greek Catholic), Khatchig Babikian, Hagop Demirdjian, Yeghia Djeredjian (Armenian Orthodox), Hagop Joukhadarian (Armenian Catholic), Apraham Dedeyan (Protestant) and Jamil Shammas (Minorities).[167]

After the announcement of Hariri's list, on August 26 Aharonian and Ekmekji withdrew their candidacies in favor of the list of concord of Armenian parties. In a joint communiqué they thanked the Ramgavar Azadagan Party and the AGBU for supporting them during the period of their candidacy.[168] The next day Khanamirian withdrew his candidacy, in order to maintain the entente and cohesion between the different Armenian parties and currents and urged Armenians to vote.[169] After the withdrawals of Aharonian, Ekmekji and Khanamirian, in a joint communiqué on August 28 Tabourian and Yerevanian responded to the call of the TPLCC and withdrew their candidacies.[170] The TPLCC announced on the same day the withdrawal of Barsoumian's candidacy.[171]

After the concord list was formed Aghbashian wrote in *Zartonk*, "this is an important event in the history of the Lebanese Armenian parliamentary elections because for the first time it has been possible to abandon the old style and by a new method to adopt the truly representative aspect."[172]

Aztag in its turn wrote, "The Armenian political leadership enters the electoral campaign with an agreed list of Armenian candidates to give a clear and sharp answer to those who bear Armenian names (an apparent allusion to K. Pakradouni, Chader and Matar) who have ambitions for the Armenian seats and rights. The Armenian voter has decided to give his vote to those who were decided by his political leadership, by a decision of accord, to be his representatives."[173]

Ararad, likewise wrote, to vote for one list is "a strong blow to all those who want to undermine the solidarity of the Lebanese Armenian community and to all those who are trying to fish in dirty waters."[174]

The daily organs of the three Armenian political parties published an appeal to the Lebanese Armenians on August 28, which said the three party representatives had met in Tekeyan Center to discuss electoral campaign issues and put the emphasis on the necessity of massive participation of the Armenians. The meeting was held in an atmosphere of mutual

understanding and called upon the Armenians to vote for PM Hariri's list, on which, were the candidates who represented the three Armenian political parties' list of accord.[175]

L'Orient-Le Jour said Hariri had put all his weight in the balance and had posed as a condition to the Armenian political parties wishing to join his list to form a common list so that the Armenian electorate would vote like a single man, without any hesitation, for the authorities' list. The influential French newspaper wrote, "out of 58,700 Armenians registered on the electoral lists, the Armenians had promised 15,000 votes to Hariri."[176]

A public gathering, organized by the Tashnag Party, was held in Bourdj-Hammoud in the parking lot next to Shaghzoian Center. Alongside Hariri, all the candidates and minister Barsoumian[177], 20,000 people attended the gathering.

Hariri gave homage to the Armenians "who during the Lebanese war refused the logic of war and succeeded in preserving unity, entente and conviviality" and urged them "to vote for the whole list in the Armenian manner." He said *leman tsang* (whole list) in Armenian and added "you are the cornerstone for the defence of [the list] 'Decision of Beirut' ... vote for the whole list in the Armenian manner, without mixed voting." Babikian began his address by saying "Ramgavar, Huntchag and my hero Tashnag brothers." Joukhadarian also spoke. Marwan Hamade and Akram Shouhayeb represented the Progressive Socialist Party.[178]

All three political party newspapers published the group picture of Hariri's list as well as the pictures and biographies of the Armenian candidates.[179]

Aztag urged Armenians to vote together for the Beirut Decision List. The Tashnag daily said, "the Beirut elections will be decisive for the Armenians, and unlike previous elections, there are individuals who do not represent the collective will of the Armenians and who are pursuing the interests of non-Armenian circles, are trying to wrest away the Armenian Orthodox, Catholic and Protestant candidates' seats."[180]

The refusal of Hoss to join the list formed by Hariri had led Beshara Merhej to abandon Hoss and join Hariri.[181] Michel Sassin also decided to leave Salam and run individually.

With the of addition of two Armenian Orthodox candidates on Hoss' list, it was comprised of Hoss, Ahmad Tabbara, Rouhi Baalbaki, Mohammad Kabbani (Sunnites), Mohammad Youssef Beydoun (Shiite),

Issam Naaman (Druze), Fadi Moghaizel (Greek Orthodox), Fouad Habib (Greek Orthodox), Meguerditch Bouldoukian and Mihran Seferian (Armenian Orthodox), Fouad Issa (Protestant), Georges Khadije (Maronite) and Riad Abdel Jalil (Minorities).[182]

Hoss left two Sunnite, one Shiite, one Greek Orthodox, one Armenian Orthodox and the Armenian Catholic seat vacant in his list.

MP Wakim in his turn formed an incomplete list of 7 candidates comprised of himself (Greek Orthodox), Amine Kammouriye, Hamze Shatila, Ousama Fakhoury (Sunnites), Nadim Abdel-Samad (Druze), Tony Saad (Protestant) and Asmar Asmar (Minorities).[183]

MP Adnan Traboulsi also formed an incomplete list of 5 candidates led by him (Sunnite), Khalil Shahrour (Shiite), Gilbert Shammas (Greek Orthodox), Ziad Kantis (Greek Orthodox), and Habib Ephrem (Minorities).[184]

There were also 46 independent candidates including influential names like Tammam Salam, Mohammad Berjawi, Saadeddine Khaled, Ghassan Matar, Zouheir Obeidy, and Michel Sassin.

L'Orient-Le Jour wrote "the discipline of the Armenians [in voting] scared the rivals of Hariri, who feared that this electorate would throw in bloc its votes in favour of the list of the PM and compensate for the disaffection that [people] foresee in Ashrafieh."[185]

Hoss appealed to the Armenians, to "show they are in favour of the fatherland and not the authorities."[186]

Wakim, who had visited the Tashnag headquarters in Bourdj-Hammoud on August 24 before Hariri's list was proclaimed, made an appeal to the Armenians on August 30, "to vote in harmony with their conscience and not to be influenced by pressures exercised on them." He said, "The experience of Metn was painful to the Armenian people. The Armenians like all the Lebanese, have the right to choose their representatives." Wakim also criticised President Hraoui because "he did not succeed in respecting his oath to safeguard the constitution and watch over the integrity and freedom of voting."[187]

Only the Armenian Communist weekly *Gantch* seemed to echo to the above appeals. The paper repeated what it had advised in the Metn elections that Armenian votes should not be the major cause of the failure of loved and popular Lebanese candidates. The paper suggested Armenian voters should vote freely without any restriction, like politically mature

people, by clarifying which Armenian or Arab candidates they would centralize their votes upon.[188]

On August 30, two days before the elections, visits were still happening. MP Djeredjian[189] visited Catholicos Aram I, the AYA Zabel Movsessian Center, the Tashnag Yerevanian Center and the Ramgavar Baykar Club in Bourdj-Hammoud.[190] Candidate H. Demirdjian visited the Huntchag Center, in the presence of Khanamirian.[191] The latter had also visited the Ramgavar Baykar Club. *Zartonk* wrote, "He was one of the Ramgavar candidates who gallantly withdrew his candidacy to bring about the list of concord." The paper added Ramgavar leaders and Khanamirian discussed possibilities of "a warm cooperation in the near future."[192] Dedeyan who had visited the Ramgavar leadership early on July 29,[193] before the formation of the list of concord, with Demirdjian visited the Ramgavar Baykar Club on August 28, where the Ramgavar and AGBU leaders and a large number of members and sympathizers were present. The same day his picture and biography had appeared in *Zartonk*.[194] The next day Dedeyan visited the Huntchag center.[195] On August 31 the Tashnags hosted Salam, accompanied by Abdallah Mashnouk, in their Sardarabad club.[196] Hussein Yetim and Ghassan Matar visited the Huntchag center.[197] The latter[198] also visited the Ramgavar and Tashnag centers.[199]

The Huntchag Party held an electoral public gathering for their electoral and propaganda bodies[200] in Ain el Mraisseh and another on August 30 in their Sahagian-Levon Meguerditchian Lycee. On Election Day Demirdjian visited the Tashnag and Ramgavar centers. So did Dedeyan and Traboulsi.[201]

Khanamirian, Minister Fouad Siniora and candidate Pharaon visited the Ramgavar center. Between 10 a.m. and 12 p.m. on Election Day, an aeroplane dropped pamphlets over Beirut, calling the residents to show solidarity with the "Beirut Decision" list of Hariri. The Ramgavar Party, AGBU-AYA, signed the pamphlets. AGBU-AYA leaders visited the Ramgavar headquarters, and the latter visited the AGBU-AYA clubs.[202]

Hoss in a press release verbally attacked Hariri. He said he regretted Hariri's attacks on him, saying Hariri denied all he, Hoss, had stood for. That for 7 years he had been PM at difficult times and that Hariri behaved as if history had begun the day of his return to Beirut and his assumption of the PM office in 1992.[203]

The Locum Tenens of the Armenian Orthodox Community, in a communiqué published in the three Armenian dailies, called for massive participation in the elections.[204]

The following list of the numbers of the Beirut polling stations and the registered voters per quarter was published: Ain el Mraisseh 9796 (20), Bashoura 39,188 (86), Zokak el Blat 36,164 (78), Musaitbe 54,423 (118), Mazraa 61,968 (138), Ras Beirut 27,049 (60), Ashrafieh 48,634 (111), Rmeil 28,661 (69), Mudawar 41,173 (99), Saifi 9814 (23), Minet el Hosn 13,368 (15), Marfa 7394 (15) - a total of 377,692 voters and 846 polling stations.[205] Another total given was 378,994.[206]

L'Orient-Le Jour rounded the number of voters of each community as follows: 142,000 Sunnites, 48,000 Shiites, 60,000 Armenians,[207] 46,000 Greek Orthodox, 28,000 Maronites and 51,000 Greek Catholics, Protestants and Minorities. The number of Druze voters was not given.[208]

The elections took place on Sunday, September 1, 1996, in calmness but with fierce competition. According to the Ministry of the Interior, only 125,098 voted in Beirut, thus only 33%.[209] *L'Orient-Le Jour* said 116,762 had voted (31%), as follows: Musaitbe 19,072 voters (35.25), Ashrafieh 12,194 (24.9%), Rmeil, Saifi and Marfa 9175 (20.29%), Bashoura 14,990 (36%), Zokak el Blat 12,674 (34%), Minet el Hosn-Mudawar 8764 (16%), Ain el Mraisseh and Ras Beirut respectively 9363 and 11,055 voters (41%) and Mazraa 26,120 (42.25%).[210]

The official results of the elected MPs were as follows:[211]

Rafik Hariri 78,714, Selim Hoss 64,259, Bahaeddine Itani 48,652, Selim Diab 47,892, Tammam Salam 46,885, Adnan Arakji 46,203 (Sunnites), Mohammad Y. Beydoun 45,762, Hussein Yetim 40,150 (Shiites), Khaled Saab 51,599 (Druze), Michel Pharaon 54,571 (Greek Catholic), Beshara Merhej 59,038, Najah Wakim 53,088 (Greek Orthodox), Khatchig Babikian 55,381, Hagop Demirdjian 54,416, Yeghia Djeredjian 50,036 (Armenian Orthodox), Hagop Joukhadarian 53,833 (Armenian Catholic), Apraham Dedeyan 52,372 (Protestant), Jamil Shammas 39,636 (Minorities) and Ghassan Matar (Maronite) 28,229.

Except for Hoss, Beydoun, Salam, Wakim and Matar, the other 14 were elected from Hariri's list.

The results of the candidates who lost the elections were as follows: Atef Majdalani 47,404, Mouhieddine Doughan 41,054, Hassan Sabra 39,551, Mohammad Berjawi 36,270, Saadeddine Khaled 32,481, Issam Naaman 31,415, Adnan Traboulsi 31,339, Fadi Moghaizel 25,807, Ahmad

Tabbarah 20,329, Rouhi Baalbaki 18,707, Mohammad Kabbani 18,482, Zouheir Obeidy 18,340, Asmar Asmar 17,316, Tony Saad 15,901, Meguerditch Bouldoukian 14,930, Georges Khadije 14,683, Habib Ephrem 14,472, Mihran Seferian 14,411, Ahmed Omari 13,312, Amine Kammouriye 13,010, Antoine Chader 12,971, Karim Pakradouni 12,798, Michel Sassin 12,336, Sayed Frangieh 11,490, Fouad Issa 10,898, Abdel Majid Zein 10,896, Hamze Shatila 10848, Fouad Habib 10,108, Nadim Abdel-Samad 10,040, Riad Abdel-Jalil 9579, Inaam Raad 9346, Khalil Shahrour 9175, Fouad Metni 8803, Gilbert Shammas 8745, Ziad Kantis 8408, Ossama Fakhoury 8151, Linda Matar 7470, Joseph Hachem 4496, Imad Turk 2629, Wahhaj Moussa 2592, Mohammad Ardroumali 2203, Mohammad Baasiri 2097, Khaled Itani 1851, Mohammad Michel Ghorayeb 1797, Beshara Gholam 1550, Simon Khazen 1387, Mohammad Nsouli 1339, Mohammad Ramadan 1100, Emile Shehade 1083, Antoine Misperian 919, Yassine Moussali 885, Faouzi Metni 803, Joseph Zeidan 668, Georges Oueida 649, Claude Abi Shahin 636, Abdel Kader Kabbani 528, Elie El Khoury 384, Ahmad Addam 478, Hagop Yessayan 366, Ali Haidar 276, Rami Shidiak 229, Albert Jamo 214, Michel Bashour 208, Ahmad Yassine 185, Abdallah Tannir 169, Akram Selmane 164, Abdel-Hakim Zaim 157, Badri Abdel-Dayem 124, and Ghazi Mounzer 72.[212]

Once the official results were out, it became obvious that the Huntchag MP Djeredjian had received the least votes among the elected Armenian MPs - a difference of 2300-5000 votes. This was explained by the presence of a dissident Huntchag candidate on Hoss's list and also by the deletion of his name, probably by Tashnag voters.

The results by electoral district of the major candidates, especially the Armenians, were as follows:[213]

Candidate	1st District (Ashrafieh, Mudawar/Saifi/ Minet-el Hosn/Marfa/Rmeil)	2nd District (Bashoura/ Zokak el Blat/Ain el Mraisseh)	3rd District (Mazraa/Musaitbe/ Ras Beirut)	Total Votes
Hariri	21851	16751	40112	78714
Hoss	16353	19789	28117	64259
Merhej	16366	12168	30504	59038
Babikian	15837	11282	28262	55381
Pharaon	17974	11036	25561	54571
Demirdjian	16819	11217	26380	54416
Joukhadarian	16172	11175	26486	53833

Wakim	15653	17045	20390	53088
Dedeyan	16037	12037	24298	52372
Saab	15899	10500	25200	51599
Djeredjian	14503	10288	25245	50036
Itani	14911	9473	24268	48652
Diab	13392	8327	26173	47892
Arakji	14767	8978	22458	46203
Beydoun	10680	10847	24235	45762
Yetim	13727	8558	17865	40150
Shammas	7592	9119	22925	39686
Gh. Matar	8436	6532	13261	28229
Majdalani	13580	9818	25006	47404
Doughan	13781	7905	19368	41056
Sabra	7079	8265	24207	39551
Berjawi	5271	15586	15413	36270
Khaled	4276	7293	20912	32481
Naaman	6800	7938	16677	31415
Traboulsi	12509	6554	12276	31339
Moghaizel	8196	5815	11796	25807
Baalbaki	3743	5278	9686	18707
Kabbani	5051	4943	8488	18482
Obeidy	1778	7017	9545	18340
Asmar	4352	6789	6175	17316
Saad	5356	6768	3777	15901
Bouldoukian	3854	4326	6750	14930
Khadije	4591	3343	6749	14683
Ephrem	5288	3042	6142	14472
Seferian	3714	4332	6365	14411
Chader	4028	5571	3372	12971
Pakradouni	3672	5643	3483	12798
Sassin	6498	1588	4250	12336
Frangieh	2580	5351	3559	11490
Issa	2133	3122	5643	10898
Habib	1738	2817	5553	10108
Abdel Jalil	2313	3120	4146	9579
Raad	1042	5648	2650	9340
Metni	5070	1176	2557	8803
Shammas	1836	2167	4742	8745
Fakhoury	3126	2032	2993	8151
L. Matar	1831	1947	3692	7470
Hachem	1886	864	1746	4496

The Armenian newspapers announced the results as follows:

Aztag- "Our people proved its presence and strength in Beirut also."[214]

Zartonk- "The elections of the capital were crowned with success. The concord of five Armenian candidates succeeded. The Ramgavar Azadagan, A.G.B.U. and A.Y.A. on the rampart."[215]

Ararad - "The turnout only 31 percent. The winners of the day: Hariri, Hoss, Wakim, Salam. The united list of the Lebanese Armenians came out victorious from the elections. The Huntchag Party candidate again a member of the Lebanese Parliament."[216]

While *L'Orient-Le Jour* headlined "Hariri gets the lion's share. Diverse fraud, "occult" votes and weak participation, however, tarnish the victory of the Prime Minister."[217]

The Lebanese Association for the Democracy of Elections published a statement indicating that its monitors had observed the following infractions, given below verbatim.[218]

"I. Preceding Election Day:

"1. The replacement of approximately 15 polling station officials on the eve of election day. The previously appointed officials were public school teachers from the South. The newly appointed officials were private sector employees of the OGERO Company owned by PM Hariri. The appointment of private sector employees as elected officials is against the law.

2. The conscription of employees of the Sukleen Company (a private company contracted by the government for solid waste management in the capital) to work in the government list's election campaign.

3. Long delays in completing the administrative paperwork for monitors of opposition candidates.

4. Long delays in completing the administrative paperwork for voters loyal to opposition lists.

5. Long delays in delivering final voter lists to opposition candidates.

6. Smuggling official voting envelopes outside the Ministry of Interior into the hands of government candidates.

7. Violation by government candidates of the government's own rule banning the use of audio-visual media in the election campaign.

II. On Election Day:

8. Thousands of omissions from the voters' lists (constituencies observed: Verdun, Mazraa, Jemmeyzeh, Ashrafieh, and Bashoura).

9. Long delays in the processing of corrections for these voters' lists, especially for voters loyal to the opposition lists.
10. Hundreds of cases of voters arriving at the voting station to find that someone had already voted in their place (constituencies observed: Karm el-Zeitoun, Ashrafieh, Barbir).
11. Withholding of official papers for some monitors of the opposition lists (People's List, List of Salvation and Change).
12. Buying of votes for the Government list (votes were being purchased at 100,000 Lebanese Pounds [approximately $64], (constituencies observed: Tariq al-Jadidah, Ashrafieh).
13. The eviction of some opposition monitors from some polling stations (constituencies observed: Ras Beirut).
14. The absence of voters' lists for several hours in some voting stations (constituencies observed: Bishara al-Khoury, Saifi, Musaitbe).
15. The absence of essential voting material inside many polling stations (i.e. blank papers, pens, candidate list) (constituencies observed: Minet el Hosn, Ain el Mraisseh).
16. Pro-Government Armenian Tashnag Party operatives prevented some opposition voters from entering polling stations in Beirut's Armenian district.
17. The presence of pro-government supporters inside polling stations without proper permits (constituencies observed: Zokak el-Blat).
18. The presence of armed internal security forces inside polling stations, which is against the law (constituencies observed: Ras Beirut, Ashrafieh, Hawd al-Wilayah).
19. Pressure on voters to vote for the government list (constituencies observed: Mudawar, Zokak el-Blat, Jehtawi).

Former MP Sassin, who had been elected MP on the Kataeb-National Liberal-Tashnag list in 1972, spoke of fraud. He said in the Dar el-Mouallem polling station in Ashrafieh, some people had voted in place of young conscripts doing military service; two were identified and were taken to the police station. In the school of Three Doctors, Dr. Richard Saliba had voted although he had died years ago. Sassin said the supporters of the Tashnags roughly treated Armenians who refused to vote for Hariri's list.[219]

Candidates Seferian and Bouldoukian complained that the Ministry of Interior did not issue permits to their monitors in the Mudawar polling stations. They said they had submitted their requests for 48 scrutineers one

week prior to the elections but none was granted. They had only 20 permits and some polling stations, alleging mistakes, did not admit them. Wakim also complained of the same problem. Seferian claimed about 3000 Armenians had voted for him by 1 p.m.[220]

Aztag wrote the participation of approximately 13,000 Armenians was an indicator of the Armenian community's alertness and preparedness to participate in the political life of Lebanon. The turnout of the Armenian voters compared to the general turnout was a direct reply to those who had doubts about the Armenian community's strength of numbers and organization. Technical difficulties and defects on the electoral lists had prevented approximately 3600 Armenians from voting, despite all efforts to rectify the errors.[221]

There were some newspaper attacks on the votes of the newly naturalized Lebanese. *L'Orient-Le Jour* wrote 25,000 to 30,000 votes separated those on Hariri's list from those of Hoss's. This difference was essentially due to the votes of Armenians and those of the newly naturalized. The Armenian votes were about 13,000 and those of the naturalized were 12,000 to 15,000. The newspaper said the SSNP candidate, Matar, succeeded thanks to the votes of Armenians and the naturalized.[222] Pakradouni also raised the issue of the naturalized votes.

Antoine Ghorayeb, in the daily Arabic newspaper *Shark* wrote that Armenians, Kurds and naturalized are Lebanese beyond any doubt. These Lebanese citizens, more than others, had the full right to elect who they wanted as individuals or as a collectivity. It is strange that the Kataeb Party vice-president Karim Pakradouni raised the issue. The journalist asked whether he had forgotten how often the votes of Armenians had secured the successive elections of his former chief, Pierre Gemayel. Ghorayeb concluded that in those days this was a national affair and now it was suspicious and unacceptable.[223]

After the election results, Hariri declared, "the Lebanese have chosen moderation." This was a reference to the defeats of Berjawi (Hizbullah), Obeidy (Jamaa Islamiye) and Adnan Traboulsi (Ahbash).[224] Hoss said the elections of Beirut were scandalous, due to "numerous irregularities".[225] Wakim threatened court action against minister Murr and Hariri, for "fraud and corruption."[226]

Zartonk, without mentioning its sources, reported that 12,000 Armenians voted, of whom 5400 were Tashnag supporters, 1288 Huntchag supporters, 3000 Ramgavar supporters, 1872 AGBU supporters and 911

dissident Huntchags and Communists.[227] Tashnags said the Armenian voters were 13,000. Of these 75 percent had gone to their clubs to get electoral assistance.[228]

MP Babikian said the Armenians honoured their undertaking, and if a few MPs were elected outside Hariri's list, "that was the expression of the people's will."[229] A good number of Armenians had voted for Hoss, Wakim, Beydoun, Salam and Matar (winners) while among the losers Adnan Traboulsi had benefited from their votes.[230]

According to *L'Orient-Le Jour* three lists were circulated by the Tashnags: the complete Hariri list, another one where Wakim had replaced Majdalani, and a third one with Matar's and Traboulsi's names added. The newspaper claimed out of 12,000 Armenian votes Hariri received 7000, while Wakim, Matar and Traboulsi received 5000 votes.[231]

There was a close contest between the Shiite candidates of Hariri's list. While the counting was being done Sabra was ahead of Yetim by 1000 votes. Therefore Speaker Nabih Berri contacted Hariri, who went to the tabulation center at Sanayeh and suggested a recounting of the votes. In the official results, after the recount, Amal's candidate, Yetim, had 599 votes more than Sabra, and was declared elected.[232] In the Mudawar-Ashrafieh-Saifi-Rmeil-Minet el-Hosn region, where the number of Armenian voters was massive, Yetim secured 13,727 votes to Sabra's 7079.[233] Many Armenians did not vote for Sabra, as he was known to have what they considered as extremist views in *Shiraa,* his periodical, in which he had at times presented the Armenians negatively.

Sabra, bitter in his defeat, attacked the Armenian community in his periodical. In his articles published on September 9 and 15 1996, he said, from a patriotic perspective, it was not permissible for Armenians to have any MPs in Lebanon. They are Lebanese in a country that has Arab culture, identity and civilization, which accepts all who speak Arabic and obey the laws and regulations of the land. The Armenians, like Kurds and Sourianis, are Lebanese and as Christians they belong to the Orthodox, Catholic or Protestant denominations, so their seats in Beirut, Mt. Lebanon and Zahle should be distributed among these communities. Sabra said it is illegal for 40,000 Greek Orthodox voters to have 2 MPs in Beirut while the Armenian Orthodox have less than 20,000 voters (of whom only 5000 vote) and have 3 MPs. It is illogical that the Greek Catholics have 20,000 voters and have one MP in Beirut, while Armenian Catholics have 10,000 voters (of whom 3000 vote) and have one MP. It is illogical that the Protestant seat is

privileged to them when they have a few hundred voters, while the Arab Protestants have more than 9000 voters in Beirut. He concluded it's not possible to give seats to Armenians on the grounds of ethnicity, when in Lebanon they are Lebanese and are part of the accepted communities of Lebanon.[234]

The Armenian newspapers resented his claims. There was no united response by the Armenian parties though.[235] The Armenian Popular Movement issued a communiqué.[236]

The Lebanese law of communities has recognized the Armenian Apostolical Church as Armenian Orthodox, acknowledging that they are basically different from the Greek Orthodox. The Armenians accepted the first three ecumenical councils and rejected the Chalcedonic doctrine of faith of 451 A.D., while the Greek Orthodox accepted the first seven ecumenical councils including the Council of Chalcedon of 451 A.D. The Maronites are a Catholic rite, so are the Greek Catholics (Melkite), but they are classified as different communities, as the Armenian Catholics are. All Arabic or Armenian expression Evangelicals are classified as the Protestant community. Sabra contradicted himself. There were several Protestant candidates (Saad, Issa, Shehade, Ouieda and Dedeyan) and the candidate who got most of the votes (Dedeyan) won, irrespective of his ethnic origin. Furthermore the numbers given by Sabra did not match the official data.

Two of the Protestant losers, Issa[237] and Shehade, protested on the grounds of the ethnic origin of the Protestant MP Dedeyan. Shehade appealed to the Constitutional Court,[238] but his request to annul the results of Dedeyan's election was not accepted.

The Armenian political parties, which were urged to form a united list in Beirut, soon after the Beirut elections, even before the elections of Zahle, went their own way.

On September 6, 1996, a delegation including MPs Babikian, Joukhadarian, Dedeyan, Hovnanian and TPLCC representatives Tutelian and H. Pakradouni paid a visit to Hariri and congratulated him.[239] Later on the newly elected MPs Babikian, Joukhadarian and Dedeyan and representatives of the TPLCC received congratulations in the Sardarabad Club. Visitors included the Armenian Orthodox Prelate, Khacherian, and representatives of the Armenian Orthodox Community Civil Council, minister Barsoumian, outgoing MP Dr. Demirdjian, former MPs Dr. Antranik Manoukian and Yerevanian, former Central Bank vice-governor and defeated candidate Bouldoukian, withdrawn candidate Ekmekji,

Armenian Catholic Patriarchate's Bishop Manuel Batakian, Merhej, Murr, Habib Hakim, Ashkar, Traboulsi, Khaled Saab, Habib Ephrem, George Kassis, National Security chief Jean Hobeika, Metn Internal Security Forces Chief Joseph Dib, Samir Sabbagh, Jack Sarraf, Georges Karnabi, Youssef Jebran, Roger Shammas, Dr. Nassim Khoury, Sheikh Mohammad Aboul Kateh, Central Bank vice-governor Haroutioun Samuelian, Bourdj-Hammoud Municipality Council's chair, Tutelian, a delegation representing the Armenians of Anjar and many others.[240] The absence of newly elected MPs H. Demirdjian and Y. Djeredjian was noted.

Zartonk wrote, "The first confirmation of accord had failed." The Ramgavar daily wrote, "It is regrettable that a reception was organized in the Tashnag club. It was more than natural that some newly elected MPs absented themselves from this ceremony." The paper concluded by asking if it would not have been exemplary and served the purpose if all the Armenian MPs had been gathered in a neutral, independent center, for congratulating them collectively and for congratulating each other.[241]

Soon after the Tashnag delegation had visited Hariri to congratulate him, on September 10, *Zartonk*'s editor Aghbashian wrote under the headline "Not to remain factional but turn into a compact totality." The editor deplored the absence of a united response to the accusations, misinformation and disinformation that had appeared in the Lebanese press and called for a collective answer, without any delay. And until such a united step was taken, the editor criticized the translation and printing in *Aztag*'s 5 September issue of an interview that had been given to *Nahar* by newly elected Metn MP Hovnanian on August 20.[242]

The Ramgavar organ's editor rectified four points:

First, the candidates for the five Armenian seats in Beirut were decided by accord, and there was not a monopoly of decision by the Tashnags. It was wrong to say that H. Demirdjian was not the candidate of the Ramgavars, as he was officially declared to be the Ramgavar, AGBU and AYA candidate. Furthermore Dedeyan was an independent candidate enjoying the sympathy of all the Lebanese Armenians, and it was wrong to appropriate him.

Second, in reply to a question Hovnanian had said 85% of the Armenians are supporters of the Tashnags and the remaining 15% to the Huntchags and Ramgavars. *Zartonk*'s editor in response said only 5 percent of the Armenians are party members, and each party has its range of supporters, but to reach 85% is sick vanity.

Third, Hovnanian had declared, "the Catholicos of the See of Cilicia is very close to us" [i.e. the Tashnag Party]. Aghbashian replied that this is not a novelty but a reconfirmation, a further proof of a fact, asking what Hovnanian gained by appropriating the Armenian Church.

Fourth, in the interview Hovnanian said the Armenian Bloc's president was always a party member. *Zartonk* said this was true until now, and this did not serve the interests of the Lebanese Armenians. Then the paper questioned whether the situation would remain the same, when conditions had changed, and that it should be truly Armenian and not partisan.[243]

After his election Dedeyan received the congratulations of well-wishers in the Tashnag club and joined the Armenian Bloc, unlike H. Demirdjian and Y. Djeredjian.

Soon after the elections of Beirut were over, attention turned to the Bekaa, where in Zahle, the Armenian Orthodox were allotted one seat.

The number of electors in the Bekaa region was 409955 with Zahle having 123,315 votes and 266 polling centers, Baalbek-Hermel had 192,641 voters and 466 polling centers and western Bekaa-Rachaya had 93,991 voters with 206 polling stations.[244] The number of Armenian voters in the Bekaa region was 11,325.[245]

As far as the Bekaa region was concerned, there was not the same enthusiasm among Armenians, unlike the Beirut elections. Only the Tashnag Party showed some interest, as they had about 3000 voters in the Bekaa town of Anjar. However, the party was unable to present a candidate from Anjar itself.

On July 31 1996 the TPLCC and minister Barsoumian received visits from the Bekaa Armenian independent MP Georges Kassardji and candidate Dr. Antoine Neshanakian and discussed the electoral situation and the possibilities of cooperation.[246] Dr. Neshanakian visited the Tashnag committee in Anjar.[247] On August 23 MP Kassardji visited President Hraoui.[248]

The Tashnag Party had contacts with vice-speaker Elie Ferzli and Hizbullah, concerning the Bekaa electoral situation,[249] and the Anjar party committee received the visits of Robert Ghanem, Mohammad Meiss, Youssef Salloum, Abdel Rahim Mrad, Henri Chedid, Shaouki Fakhoury, Tony Tohme and Farouk Dahrouj.[250]

On September 2, 1996 MP Elie Skaff affirmed that his reconciliation with Minister Nicolas Fattouche was the prelude to the formation of a coalition list to preserve coexistence in the Bekaa.[251]

By August 20, 1996 it was apparent that the Tashnag Party would not designate a candidate from Anjar or a party member from Beirut but would endorse the independent MP Kassardji,[252] who had defeated their candidate in 1992 with a difference of 8260 votes.[253]

In an interview in *Nahar*, Hovnanian said it was expected that the Tashnags would officially appoint Kassardji as their candidate after the elections of Beirut. He said Kassardji was a member of Homentmen, his brother was a Tashnag Party member and he was very close to them. *Aztag* published the translation of the interview on September 5.[254]

The next day on, September 6, Kassardji visited the Sardarabad club of the Tashnags. He congratulated them for their electoral victories and expressed solidarity.[255] That same day the newspapers announced the formation of the Hizbullah-Amal-Zahle coalition list comprised of Hussein Husseini, Assem Kanso, Ghazi Zeayter, Ibrahim Amin Sayed, Ammar Moussaoui, Ibrahim Bayan, Ismail Succariyeh, Rabia Kayrouz, Marwan Fares (Baalbek-Hermel candidates); Elie Skaff, Nicolas Fattouche, Mohsen Dalloul, Shaouki Fakhoury, Khalil Hraoui and Georges Kassardji (Zahle candidates); Elie Ferzli, Mahmoud Abou Hamdan, Robert Ghanem, Abdel Rahim Mrad, Sami Khatib and Feisal Daoud (Western Bekaa candidates).[256]

Once Kassardji was on the strong list, the TPLCC endorsed his candidacy.

On September 8[257] Kassardji had visited the Tashnag club of Anjar and met the TPLCC and the Anjar and Zahle Tashnag Party local committee representatives.[258]

On August 12 a public gathering took place in Anjar. Vice-speaker Ferzli, ministers Barsoumian, Abou Hamdan, Fattouche and Dalloul were present, as well as Hovnanian, Babikian, Joukhadarian, Dedeyan, Kassardji, Daoud, Meiss. Among the speakers was Kassardji. A second gathering was held in the Zahle Armenian school courtyard, by the initiative of the inhabitants of the Meydan quarter. Minister Abou Hamdan and a Tashnag Party representative spoke.[259]

In an official declaration the Huntchag Party Lebanon Executive Administrative Body Electoral Office advised Huntchag Party members, sympathizers and Armenians in general to vote for the coalition list "Entente and National Unity", which included the "worthy candidate Georges Kassardji".[260]

The Ramgavars did not issue any declaration.

Neshanakian maintained his candidacy as an independent. Vartkes Chaparian also presented his candidacy. He was on a mini-list entitled "the list of the development of the Bekaa" along with Ghassan Nadaf (Greek Catholic) and Shukri Tineh (Greek Orthodox). Both Armenian candidates did not receive any support from the three Armenian parties. There were all in all 135 candidates, 23 of whom constituted the coalition list.[261]

The elections were held on September 15, 1996 in a calm atmosphere.

The official results of the elected MPs were as follows:[262]

Rachaya and Western Bekaa: Mahmoud Abou Hamdan (Shiite) 105,192, Elie Ferzli (Greek Orthodox) 68,510, Abdel Rahim Mrad 75,225, Sami Khatib (Sunnites) 52,361.

Zahle: Mohsen Dalloul (Shiite) 95,258, Elias Skaff 81,697, Nicolas Fattouche (Greek Catholics) 74,378, Khalil Hraoui (Maronite) 63,692, Shaouki Fakhoury (Greek Orthodox) 60,556, Georges Kassardji (Armenian Orthodox) 57,981, Mohammad Ali El-Meiss (Sunnite) 51,547.

Baalbek-Hermel: Ibrahim Amin El-Sayyed 93,043, Hussein El-Hajj Hassan 86,496, Ammar Moussaoui 85,042, Hussein Husseini 68,932, Assem Kanso 67,209, Ghazi Zeayter (Shiites) 61,479, Ibrahim Bayan 74,083, Ismail Succariyeh (Sunnites) 41,940, Rabiha Keyrouz (Maronite) 66,424, Marwan Fares (Greek Catholic) 51,501.

All but Robert Ghanem (Maronite, West Bekaa, 67,240 votes) and Hassan Hojeiri (Sunnite, Baalbek-Hermel, 29,949 votes) of the coalition list won.

The results of those who lost, but scored high were:

West Bekaa: Farouk Dahrouj 43,904, and Omar Harb 37,440.

Zahle: Tony Abou Khater 39,313, Antoine Neshanakian 22,054, Nassif Tini 21493, Ibrahim Shahine 18,668 and Vartkes Chaparian 15,737.

Baalbek-Hermel: Rifaat Masri 58288, Fady Younes 40,342, Tarek Habshi 33,172, Ali Fliti 32,827, Akef Haidar 31,760, Hussein Kanaan 29,372, Mohammad Hamade 26,258 and Albert Mansour 25,648.

The Tashnag Party claimed it gave 3000 votes to Kassardji and the coalition list.[263]

Zartonk announced the reelection of Kassardji and published his picture. The Ramgavar organ said it was obvious that Kassardji would be reelected as, in his term of office of four years, he had done public service in his region despite the fact that he had no links whatsoever with the Armenian party bloc. If the Armenians of the region voted for him, this

was the result of their desire to have the independent. Kassardji acceptable to all and ready to serve all, as MP.[264]

In the second page of the same day's *Zartonk*, a brief article mentioned that Tashnag sources said Kassardji had agreed to be a member of the Armenian Bloc, led by the Tashnags, and to submit to their decisions. The Ramgavar organ also mentioned Kassardji's denial published in *Safir*. In it Kassardji said he was an old ally of the Tashnag Party, that the party did not endorse his candidacy but supported it, and that he was at an equal distance from all Armenian political parties. *Zartonk* however, looked askance. The paper said Kassardji used to brag that he was an independent and did not accept being a member of a partisan bloc until a few months before the elections.[265]

A month after the elections of Bekaa, *Zartonk* published an interview with Kassardji, as well as his picture. In the interview Kassardji said the Tashnag Party approached him and proposed that the party adopt his candidacy and he accepted; at the same time he said that he was an independent candidate who represented the whole of the Lebanese Armenian community. Kassardji added it was altogether two different things to be a Tashnag candidate on the one hand, and to have his candidacy adopted by them, on the other. He added the Ramgavars and Huntchags also supported his re-election and did not abstain. He said he would join the Armenian Bloc if it were under the auspices of the three Armenian political parties. He declared his support for the Republic of Armenia and its president Der Bedrossian, and thanked *Zartonk*, who in the four years of his service in the parliament constantly reported his activities.[266]

On October 28, 1996 Kassardji went alone to the presidential consultations in Baabda before the new government was formed. He proposed H. Demirdjian and Khanamirian as ministers.[267] Later during his term, Kassardji joined the Armenian Bloc; however, this did not prevent him from acting unilaterally when he so desired.

The new government was formed on November 7, 1996 presided over by Hariri. Demirdjian and Barsoumian were reappointed as ministers.[268]

On October 10, 1996, PM Hariri attended the inauguration of the AGBU/AYA Demirdjian Center, along with Catholicos Aram I, Patriarch Kasparian and Rev. Kardjian and decorated the AGBU president Louise Simone-Manougian with a Lebanese medal of distinction.

On November 10, 1996, PM Hariri attended the 75th anniversary of the Ramgavar Party, held under his auspices and delivered a speech; right after party representative Hagop Kassardjian had spoken.

The presence of Hariri at both events indicated his close relations with them, which was later reflected in the legislative elections of 2000.

ENDNOTES

[1] This study is the seventh in a series of articles by the author on Armenian participation in successive Lebanese legislative elections since 1934. The first six previous articles were published in volumes 21, 22, 23, 24, 26, and 27 of the *Haigazian Armenological Review*. Part I of this current article which covered the appointments of 1990 and the elections of 1992 during the presidency of Elias Hraoui was given in volume 27.

[2] *Ararad*, 58th year, № 169 (15611) June 20, 1995. The presence of Prelate Archbishop Aram Keshishian, MPs Souren Khanamirian, Hagop Joukhadarian, Georges Kassardji, Dr. Nouridjan Demirdjian, and the charge d'affaires of the Armenian embassy, Yervant Melkonian were noted, along with representatives of all the Armenian political parties to the 80th anniversary commemoration of the 1915 hangings.

[3] *Ibid*, № 171 (15613) June 22, 1995.

[4] *Aztag*, 70th year № 104 (19105), July 12, 1995; *Ararad*, 58th year № 190 (15632), July 14, 1995; *Zartonk*, 58th year, July 13, 1995.

[5] *Gantch*, July 22, 1995, quoting from *Safir* said Sunnis had given Maalouf 7000 votes, while the remaining 1945 votes were from all the Christian communities including the Armenians.

[6] *Zartonk*, 59th year № 283 (16498), December 12, 1995; *L'Orient-Le Jour*, № 8555, January 12, 1996.

[7] *Zartonk*, 59th year № 8 (16521), January 12, 1996; *Ibid*, No 38 (16551), February 17, 1996.

[8] *Ararad*, 59th year № 70 (15808), February 9, 1996.

[9] *Zartonk*, 59th year № 59 (16572), March 15, 1996; *Ararad*, 59th year № 97 (19835), March 15, 1996.

[10] *Zartonk*, March 26, 1996.

[11] *Nor Gyank* weekly, Los Angeles, May 9, 1996, as quoted by *Araks* periodical, Tehran, 10th year, № 79, May-June 1996, p. 6.

[12] *Aztag*, 71st year, April 27, 1996.

[13] *Nor Gyank* May 9, 1996, mentioned that the Tashnag Bureau had dissolved the Central Committee of Lebanon and appointed a new Central Committee composed of Garo Hovhannessian, Dikran Djinbashian, Krikor Edjitian, Sebouh Hovnanian and Hagop Yapoudjian, as the former Council was split over the scandal. *Nor Gyank* further wrote that the dissolved Central Council led by Hrair Der Torossian had decided to participate in the elections with the candidacies of Hrair Der Torossian, Hagop Pakradouni, Shahe Barsoumian, Apraham Dedeyan, Hagop Demirdjian and Hagop Joukhadarian.

[14] *Aztag* 71st year, № 65 (19365) May 25, 1996 also *L'Orient- Le Jour*, May 25, 1996.

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.* 71st year № 66 (19366) May 27, 1996.

[18] *Ibid.*

[19] *Ararad*, as quoted from *L'Orient-Express* April 1996 in its issue of April 12, 1996.
[20] *Ararad*, 59th year, May 31, 1996.
[21] *Ararad*, 59th year, March 27, 1996.
[22] *Aztag*, 71st year, № 74 (19374) June 6, 1996.
[23] *Ibid.* 71st year, № 73 (19373) June 5, 1996.
[24] *Zartonk*, 59th year, № 129 (16636), June 6, 1996.
[25] *Aztag*, 71st year, № 75(19375) June 7, 1996.
[26] *Ibid.* 71st year, № 84 (19384) June 18, 1996.
[27] *Ararad*, 59th year, № 192 (15930) July 12, 1996.
[28] *Aztag*, 71st year, № 129 (19429) August 9, 1996.
[29] *Ararad*, in its issue of 6 and 7 June 1996, had published V. Djeredjian's articles "With the Fatherland, supporting the Fatherland" which upset *Aztag*, which replied on June 18, 1996, in a front-page article entitled "Huntchag pains". Djeredjian's speech was published in *Ararad* June 18, 1996.
[30] *Zartonk*, 59th year, № 135 (16648) June 20, 1996. According to Y. Djeredjian (correspondence, August 2006) in one of the early inter-party meetings, the Huntchags stated their minimum demands of having one seat in Beirut to be appointed by the party and also agreed that the Ramgavars would have their own candidate. The Tashnags said the Beirut candidates should not be party members. The Huntchags replied that the Tashnags could appoint a non-party member but each party should decide its candidate. They further said, "It is better if we agree ourselves rather than have foreign forces force this on us."
[31] *Aztag*, 71st year, № 91 (19391) June 26, 1996.
[32] *Ararad*, 59th year, № 178 (15916) June 26, 1996.
[33] *Ibid.* 59th year, № 180 (15918) June 28, 1996.
[34] *Zartonk*, 59th year, № 145 (16658) July 2, 1996; *Ibid.* 59th year, № 146 (16659) July 3, 1996.
[35] *Aztag*, 71st year, № 99 (19399) July 5, 1996.
[36] *Ararad*, 59th year, № 205 (15993) July 27, 1996; *Aztag*, 71st year, № 110 (19410) July 18, 1996 and № 127 (19427) August 7, 1996; *Zartonk*, 59th year, № 164 (16677) July 24, 1996.
[37] *Aztag*, 71st year, № 99 (19399) July 5, 1996; *Ibid.* № 100 (19400) July 6, 1996.
[38] *Zartonk*, 59th year, № 141 (16654), June 27, 1996.
[39] *Ararad*, 59th year, № 183 (15921) July 2, 1996.
[40] *Zartonk*, 59th year, № 151 (16664), July 9, 1996; *Ibid.* 59th year, № 153 (16666), July 11, 1996.
[41] *Aztag*, 71st year, № 108 (19408), 16 July 1996.
[42] *Ararad*, 59th year, № 199 (15937), 20 July 1996.
[43] *Zartonk*, 59th year, № 153 (16666), 11 July 1996.
[44] *Ararad*, 59th year, № 192 (15930), 12 July 1996.
[45] *L'Orient-Le Jour*, № 8695, 29 June 1996.
[46] *Ibid.* № 8708, 13 July 1996.
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*
[49] *Zartonk*, № 59th year, № 159 (16673), 17 July 1996.
[50] *Aztag*, 71st year, № 110 (19410), 18 July 1996.
[51] *Ibid.* 71st year, № 109 (19409), 17 July 1996.
[52] *Aztag*, 71st year, № 110 (19410), 18 July 1996.

[53] *Ibid.*
[54] *Zartonk*, 59th year, № 112 (19412), 20 July 1996.
[55] *Aztag*, 71st year, № 113 (19413), 22 July 1996.
[56] *Ararad*, 59th year, № 201 (15939), 23 July 1996.
[57] *Aztag*, 71st year, № 114 (19414), 23 July 1996.
[58] *Ibid.*
[59] *Ibid.* 71st year, № 115 (19415), 24 July 1996; *Ararad*, 59th year, № 202 (15940) 24 July 1996; *L'Orient-Le Jour*, 27 July 1996.
[60] *Ibid.* 71st year, № 115 (19415), 24 July 1996.
[61] Dr. Djeredjian (correspondence, August 2006) says upon Ambassador Melkonian's wish he met with him, and the Ambassador said the "Patriotic Front" should adopt the candidacy of Khanamirian. The Huntchag MP said he did not know of the existence of such a front and that the party did not need "patriotic lectures" from Armenia's ambassadors or even the president.
[62] On 30 August 1996 the present writer was informed by Hrair Hovivian, a Ramgavar leader, that AGBU vice-president Berdj Setrakian had reconciled the AGBU-Ramgavar leadership during a 48 hr. visit to Lebanon.
[63] *Ararad*, 59th year, № 203 (15941), 25 July 1996.
[64] *Aztag*, 71st year № 115 (19415), 24 July 1996.
[65] *Zartonk*, 59th year, № 179 (16692), 10 August 1996.
[66] *Aztag*, 71st year, № 117 (19417), 26 July 1996.
[67] *Ibid.* № 118 (19418), 27 July 1996.
[68] *Ibid.* № 119 (19419), 29 July 1996.
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*
[71] *Ararad*, 59th year, № 206 (15944) 28 July 1996; *Zartonk*, 59th year, № 1166 (16680), 26 July 1996.
[72] *Aztag*, 71st year, № 119 (19419), 29 July 1996.
[73] *Ibid.* № 118 (19418), 27 July 1996.
[74] *Ibid.* 71st year, № 124 (19424), 3 August 1996.
[75] *Ararad*, 59th year, № 200 (19410), 21 July 1996.
[76] *Aztag*, 71st year, № 132 (19432), 13 August 1996.
[77] *L'Orient-Le Jour*, № 8750, 31 August 1996.
[78] *Aztag*, 71st year, № 123 (19423), 2 August 1996.
[79] *L'Orient-Le Jour*, № 8726, 3 August 1996.
[80] *Ibid.* № 8728 (19424), 5 August 1996.
[81] *L'Orient-Le Jour*, № 8728, 5 August 1996; *Aztag*, 71st year, № 125 (19425), 5 August 1996.
[82] *Ibid.*
[83] *Aztag*, 71st year, № 139 (19439), 21 August 1996, as quoted from *Hayat*.
[84] *Ibid.* 71st year, № 128 (19428), 8 August 1996.
[85] *Ibid.*
[86] *Zartonk*, 59th year, № 173 (16682), 3 August 1996.
[87] *Ararad*, 59th year, № 207 (15945), 30 July 1996, *and* № 209 (15947), 1 August 1996.
[88] *L'Orient-Le Jour*, № 8726, 3 August 1996.
[89] *L'Orient-Le Jour*, № 8726, 3 August 1996; *Spurk*, № 7-12 July-December 1996 pp. 3, 4.
[90] *Gantch*, № 219 (75), 10 August 1996.

[91] *Ibid.* № 220 (76), 17 August 1996.
[92] *L'Orient-Le Jour*, № 8726, 3 August 1996; № 8738, 17 August 1996.
[93] *Ararad*, 59th year, № 216 (15954), 9 August 1996.
[94] *Aztag*, 71st year, № 132 (19432), 13 August 1996.
[95] *Aztag*, 71st year, № 135 (19435), 16 August 1996, *Zartonk*, 59th year, № 184 (16697), 16 August 1996; *Ararad*, 59th year, № 222 (15960), 16 August 1996.
[96] *Aztag*, 71st year, № 128 (19428), 8 August 1996.
[97] *Ararad*, 59th year, № 216 (15954), 9 August 1996.
[98] *L'Orient-Le Jour*, № 8732, 10 August 1996; *Aztag*, 71st year, № 130 (19430), 10 August 1996.
[99] *Aztag*, 71st year, № 131 (19431), 12 August 1996.
[100] *Ibid*, 71st year, № 134 (19434), 15 August 1996.
[101] *L'Orient-Le Jour*, № 8726, 3 August 1996.
[102] *Ararad*, 59th year, № 220 (15958), 14 August 1996. Y. Djeredjian (correspondence, August 2006) says when the Huntchags met Michel Murr, he was in the delegation, and they proposed to vote for him in Metn, if the Tashnags agreed with them in Beirut. During the conversation a telephone call came from Ghazi Kanaan, and Murr reported to him the Huntchag proposal. Both sides concluded the Huntchags would vote for Murr in Metn, in exchange of Murr's assistance in reaching a concord in Beirut.
[103] *Ibid.* 59th year, № 221 (15959), 15 August 1996.
[104] *Ibid.* 59th year, № 223 (15961), 17 August 1996.
[105] *Zartonk*, 59th year, № 184 (16697), 16 August 1996.
[106] *Ibid.* 59th year, № 187 (16700), 20 August 1996.
[107] *Aztag*, 71st year, № 135 (19435), 16 August 1996.
[108] Nicola Nassif and Rozanna Bou Mounsef, *Al-Masrah wa Kawaliss fi Fassoulaha*, Dar al Nahar [Beirut 1996] p. 226.
[109] *Gantch*, № 221 (77), 24 August 1996.
[110] *Aztag*, 71st year, № 137 (19437), 19 August 1996.
[111] *Ararad*, 59th year, № 225 (15963), 20 August 1996.
[112] *Zartonk*, 59th year, № 187 (16700), 20 August 1996.
[113] *Nahar*, № 19520, 19 August 1996.
[114] Nassif and Bou Mounsef, p. 247.
[115] *Nahar*, 21 August 1996 as translated in as *Aztag* № 144 (19444), 27 August 1996.
[116] *Aztag*, 71st year, 30 September 1996.
[117] *Aztag*, 71st year, № 152 (19452), 5 September 1996, as taken from *Nahar*, 20 August 1996.
[118] Nassif and Bou Mounsef, pp. 247-250.
[119] *Aztag*, 71st year, № 152 (19452), 5 September 1996, as taken from *Nahar*, 20 August 1996 issue.
[120] *L'Orient-Le Jour*, № 8739, 19 August 1996.
[121] *Ibid.*
[122] *Aztag*, 71st year, № 138 (19438), 20 August 1996.
[123] *L'Orient-Le Jour*, № 8741, 21 August 1996.
[124] *Ibid.*
[125] *Zartonk*, 59th year, № 187 (16700), 20 August 1996.
[126] *Aztag*, 71st year, № 142 (19442), 24 August 1996.
[127] *Ibid.* 71st year, № 139 (19439), 21 August 1996.

[128] *Ibid.* 71st year, № 140 (19440), 22 August 1996.
[129] *L'Orient-Le Jour*, № 8750, 31 August 1996.
[130] *L'Orient-Le Jour*, № 8730, 7 August 1996.
[131] *Aztag*, 71st year, № 124 (19424), 3 August 1996.
[132] *Ibid.* 71st year, № 129 (19429), 9 August 1996, as translated from *Diar*.
[133] *Ibid.* 71st year, № 131 (19431), 12 August 1996, as translated from *Safir*.
[134] *Ibid.*
[135] *Zartonk*, 59th year, № 181 (16694), 13 August 1996
[136] *Ararad*, 59th year, № 220 (15958), 14 August 1996.
[137] *Aztag*, 71st year, № 133 (19433), 14 August 1996.
[138] *Ibid.* 71st year, № 131 (19431), 12 August 1996.
[139] *Zartonk*, 59th year, № 184 (16697), 16 August 1996; *Ararad*, 59th year, № 222 (15960), 16 August 1996. According to Y. Djeredjian (correspondence, August 2006) the joint meeting with Khaddam was held on Syrians wish. During the meeting the Ramgavars, in the form of a question, pushed forward the idea of Huntchag-Ramgavar, joint list against the Tashnags. Khaddam did not object. The same day they met Ghazi Kanaan; the Ramgavars presented the same view, and Kanaan left this to both parties to decide. The Ramgavars interpreted the non-refusal of their proposal by the Syrians as an approval, while it was not so. The Huntchags were displeased by the Ramgavar proposal. The Huntchags thought the Ramgavars were trying to see that if they had no party candidate, the Huntchags also were not to have one. Indeed they so proposed and asked the Huntchags to propose an Evangelical candidate. Khaddam in their meeting with him had asked Khanamirian's age, which the Huntchags interpreted to mean that they could leave him out of the list.
[140] *Aztag*, 71st year, № 143 (14443), 26 August 1996 as translated from *Diar*, 7 August 1996.
[141] *Diar*, 13 August 1996.
[142] *Ararad*, 59th year, № 221 (15959), 15 August 1996.
[143] *Diar*, 13 August 1996.
[144] *Ararad*, 59th year, № 226 (15964), 21 August 1996 as translated from *Diar* of 15 August 1996.
[145] *Aztag*, 71st year, № 137 (19437), 19 August 1996.
[146] Y. Djeredjian (correspondence, August 2006) says the Huntchags had not presented any list to Hariri, but had stressed that they had one candidate, Y. Djeredjian, and had left the decision to select the other names to the other Armenian political parties and Hariri.
[147] *Zartonk*, 59th year, № 189 (16702), 22 August 1996, as translated form *Diar* of 21 August 1996.
[148] *Zartonk*, 59th year, № 189 (16702), 22 August 1996.
[149] *L'Orient-Le Jour*, № 8747, 28 August 1996. Bouldoukian had announced his candidacy on 20 August 1996 as indicated in *L'Orient-Le Jour* of 21 August.
[150] *Ararad*, 59th year, № 228 (15966), 23 August 1996. Mihran Seferian gave to *L'Orient-Le Jour* (№ 8745, 26 August 1996) the text of a communiqué by the Regional Committee of the Huntchag Party, which objected to the decision of the Political Bureau of the party expelling Seferian from the party. The regional committees considered this decision as illegal and called on their supporters to vote for Seferian. *Aztag*, while mentioning the candidates in Beirut in front of Seferian's name, had indicated that he was a member of the Huntchag Executive Committee. Furthermore, Hovnanian, in his interview in *Nahar* on 20

August 1996, published in *Aztag* on September 5 1996, considered Seferian as "a strong candidate" who had followers.

[151] *Gantch*, № 219 (75) 10 August 1996; *L'Orient- Le Jour*, 17 August 1996.

[152] *Gantch*, № 221 (77) 24 August 1996.

[153] The Armenian Popular Movement in a communiqué dated 30 August 1996, called upon supporters to vote for Hoss, Kammourie, Wakim, Berjawi, Matar, Bouldoukian, Demirdjian and Yessayan (*Spurk*, № 7-12, July- September 1996, p. 15).

[154] *Ararad*, 59th year, № 228 (15966), 23 August 1996 as quoted from *Liwa* of 17 August 1996.

[155] *Zartonk*, 59th year, № 189 (16702), 22 August 1996.

[156] *Aztag*,71st year, № 141 (1941), 23 August 1996.

[157] According to Y. Djeredjian (correspondence, August 2006), on August 22, Khaddam first met the Huntchag, Ramgavar joint delegation in the presence of Ghazi Kanaan, and the Huntchag MP presented the delegations demands. Then he met the Tashnag Party alone, and then a joint meeting with all the parties was held. At the meeting Khaddam gave the names of the Armenian candidates, which did not include Khanamirian. Khaddam said Khanamirian would later be appointed as a minister. Y. Djeredjian thinks Khanamirian did not become a minister as the Tashnags "played with the list and, instead of Atif Majdalani, his chief opponent Najah Wakim was elected."

[158] *Aztag*, 71st year № 141 (194), 23 August 1996.

[159] *Ibid.*

[160] *Zartonk*, 59th year, № 190 (16703), 23 August 1996.

[161] *Ibid.*

[162] *Aztag*, 71st year, № 8744, 24 August 1996.

[163] *Ibid.*

[164] *L'Orient- Le Jour*, № 8744, 24 August 1996.

[165] *Zartonk*, 59th year, № 192 (16705), 25 August 1996; *L'Orient-Le Jour*, № 8745, 26 August 1996.

[166] *Ararad*, 59th year, № 230 (15968), 25 August 1996.

[167] *Ibid* , 59th year, № 231 (15969), 27 August 1996.

[168] *Zartonk*, 59th year, № 193 (16706), 27 August 1996; *L'Orient-Le Jour*, № 8747, 28 August 1996.

[169] *Zartonk*, 59th year, № 194 (16707), 25 August 1996; *Aztag*,71st year, № 145 (19445), 28 August 1996; *L'Orient-Le Jour*, № 8747, 28 August 1996.

[170] *Aztag*,71st year, № 146 (19446), 29 August 1996.

[171] *Aztag*, 71st year, № 146 (19446), 29 August 1996; *L'Orient Le Jour*, № 8749, 30 August 1996 gave Yerevanian's communiqué in full.

[172] *Zartonk*, 59th year, № 193 (16706), 27 August 1996.

[173] *Aztag*, 71st year, № 945 (19445), 28 August 1996.

[174] *Ararad*, 59th year, № 233 (15971), 28 August 1996.

[175] *Zartonk*, 59th year, № 195 (16708), 29 August 1996; *Aztag*, 71st year, № 145 (19445), 28 August 1996; *Ararad*, 59th year, № 232 (15970), 28 August 1996.

[176] *L'Orient- Le Jour*, № 8749, 30 August 1996.

[177] *Aztag*, 71st year, № 147 (19447), 30 August 1996.

[178] *Ibid.*

[179] *Aztag*, 71st year, № 144 (19444), 27 August 1996; *Zartonk*, 59th year, № 194 (16707), 28 August 1996; *Ararad*, 59th year, № 232 (15970), 28 August 1996.

[180] *Aztag*, 71st year, № 148 (19448), 31 August 1996. *Nahar* raised the issue of the Protestant seat, under the title of "Beirut's Evangelical seat, Armenian or Arab", giving the historical background of the issue. *Aztag*, which gave the article in translation in its issue of 2 August 1996, found in it a "certain one sidedness". It further said that the Kataeb- Tashnag agreement, before the war, on the Protestant seat was a political one and had nothing to do with the Evangelical community authorities.

[181] *L'Orient- Le Jour*, № 8750, 31 August 1996.

[182] *Ibid*. № 8747, 28 August 1996.

[183] *Ararad*, 59th year, № 219 (15957), 13 August 1996.

[184] *L'Orient-Le Jour*, № 8752, 3 September 1996.

[185] *Ibid* . № 8749, 30 August 1996.

[186] *Ibid* . № 8747, 28 August 1996.

[187] *Ibid*. № 8750, 31 August 1996.

[188] *Gantch*, № 222 (78), 31 August 1996.

[189] On 11 March 1998, MP Djeredjian told the present writer that one day before Hariri's list was finalized and announced, the Tashnags had tried to leave him out on the grounds that the Beirut list should not be comprised of party members. Djeredjian further said Catholicos Aram I intervened so that one of the members of the Cilician See Central Council, Yerevanian or Tabourian, be admitted to the list, but did not succeed.
According to Y. Djeredjian (correspondence, August 2006) the Catholicos said to him it was preferable to have non-partisan candidates. His reply was that this proposal they had heard from the Tashnag Party and had refused. According to him, the Catholicos wanted the Huntchag Party to adopt the candidacy of Yerevanian, but the party refused that, as Yerevanian had left Lebanon for Canada during the war. *Ararad* had written an article about this, and Yerevanian was deeply upset. The Catholicos' other candidates were Babikian and Tabourian, both members of the Central Civil Council of the Catholicossate.

[190] *Ararad*, 59th year, № 235 (15973), 31 August 1996.

[191] *Ibid*. 59th year, № 234 (15972), 30 August 1996.

[192] *Zartonk*, 59th year, № 197 (16710), 28 August 1996.

[193] *Ibid*. 59th year, № 169 (16682), 30 July 1996.

[194] *Ibid*. 59th year, № 195 (16708), 29 August 1996.

[195] *Ararad*, 59th year, № 234 (15972), 30 August 1996.

[196] *Aztag*, 59st year, № 149 (19449), 2 September 1996.

[197] *Ararad*, 59th year, № 234 (15972), 30 August 1996.

[198] *Zartonk*, 59th year, № 194 (16707), 28 August 1996.

[199] *Aztag*, 71st year, № 148 (19448), 31 August 1996.

[200] *Ararad*, 59th year, № 233 (15971), 29 August 1996 and № 235 (15973), 31 August 1996.

[201] *Aztag*, 71st year, № 149 (19449), 2 September 1996; *Zartonk*, 59th year, № 199 (16712), 3 September 1996.

[202] *Zartonk*, 59th year, № 199 (16712), 3 September 1996.

[203] *L'Orient- Le Jour*, № 8750, 31 August 1996.

[204] *Zartonk*, 59th year, № 197 (16710), 31 August 1996; *Aztag* 71st year, № 148 (19448), 31 August 1996.

[205] *Zartonk*, 59th year, № 190 (16703), 23 August 1996.

[206] Nassif and Bou Mounsef, p. 226.
[207] The exact number of the Armenian voters on the government lists was 62,267.
[208] *L'Orient-Le Jour*, № 8750, 31 August 1996.
[209] Nassif and Bou Mounsef, p. 226.
[210] *L'Orient-Le Jour*, № 8751, 2 September 1996.
[211] Nassif and Bou Mounsef, p. 237-241.
[212] *L'Orient- Le Jour*, № 8752, 3 September 1996.
[213] Nassif and Bou Mounsef, pp. 237-241.
[214] *Aztag*, 71st year, № 149 (19449), 2 September1996.
[215] *Zartonk*, 59th year, № 199 (16712), 3 September1996.
[216] *Ararad*, 59th year, № 237 (15975), 3 September1996.
[217] *L'Orient-Le Jour*, № 8751, 2 September 1996.
[218] *Eco News*, weekly, Beirut № 58, 9 September 1996.
[219] *L'Orient-Le Jour*, № 8751, 2 September 1996.
[220] *Ibid.*
[221] *Aztag*, 71st year, № 149 (19449), 2 September 1996.
[222] *L'Orient-Le Jour*, № 8752, 3 September 1996. According to *L'Orient-Le Jour*, № 8750, 31 August 1996, there were 17,867 nationalized citizens of whom 9824 were Sunnites, 2595 Shiites and 2213 Armenians.
[223] *Aztag*, 71st year, № 154 (19454), 7 September 1996 as translated from *Shark*.
[224] *L'Orient-Le Jour*, № 8752, 3 September 1996.
[225] *Ibid.*
[226] *Ibid.*
[227] *Zartonk*, 59th year, № 213 (16276), 19 September 1996.
[228] *Aztag*, 71st year, № 243 (19543), 21 December 1996.
[229] *L'Orient-Le Jour*, № 8752, 3 September 1996.
[230] On the night of 1 September 1996 the Lebanese Broadcasting Company (LBC) television gave the results of 16 polling centers of Ashrafieh where Armenians had voted. The rounded results were as follows: 800 for Hariri and Hoss, 700 for Wakim, more than 600 for Babikian, Demirdjian, Joukhadarian, 450 for Djeredjian and 125 for Seferian and Bouldoukian.
There were rumors among Armenian circles that Matar took Armenian votes, but his party members crossed out Armenian names in their votes.
[231] *L'Orient-Le Jour*, № 8751, 2 September 1996.
[232] *Ararad*, 59th year, № 238 (15976), 4 September 1996.
[233] Nassif and Bou Mounsef, pp. 338-339.
[234] *Zartonk*, 59th year, № 213 (16276), 19 September 1996, as translated from *Shiraa* 9 September 1996; *Zartonk*, 23 September 1996 as translated from *Shiraa*, 16 September 1996.
[235] *Zartonk*, 59th year, 22 October 1996.
[236] *Spurk*, № 7-12, July-December 1996, p. 6, indicated on 18 September 1996 the Armenian Popular Movement had published a declaration in the Arabic newspapers.
[237] *L'Orient-Le Jour*, № 8760, 12 September 1996.
[238] *Aztag*, 71st year, № 176 (19476), 3 October 1996.
[239] *Ibid.* 71st year, № 154 (19454), 7 September 1996.

[240] *Aztag*, 71st year, № 157 (19457), 11 September 1996 and № 158 (19458), 12 September 1996.
[241] *Zartonk*, 59th year, № 221 (16274), 17 September 1996.
[242] *Ibid*, 59th year, № 205 (16268), 10 September 1996.
[243] *Ibid.*
[244] *Ararad*, 59th year, № 240 (15978), 6 September 1996.
[245] *Aztag*, 71st year, № 131 (19431), 12 August 1996.
[246] *Ibid*. 71st year, № 122 (19422), 1 August 1996.
[247] *Ibid*. 71st year, № 139 (19439), 21 August 1996.
[248] *Zartonk*, 59th year, № 191 (16704), 24 August 1996.
[249] *Aztag*, 71st year, № 111 (19411), 19 July 1996.
[250] *Ibid*. 71st year, № 126 (19426), 6 August 1996, №155 (19455), 9 September 1996.
[251] *L'Orient-Le Jour*, № 8752, 3 September 1996.
[252] *Aztag*, 71st year, № 152 (19452), 5 September1996, as translated from *Nahar* 20 August 1996.
[253] Majed Khaled Majed, *Intikhabat Lubnaniya 1861-1992 Qawanin-Natayej* (Lebanese elections 1861-1992 legislation results), Beirut, 1992, pp. 214-215.
[254] *Aztag*, 71st year, № 152 (19452), 5 September 1996 as translated from *Nahar* 20 August 1996.
[255] *Aztag*, 71st year, № 154 (19454), 7 September 1996.
[256] *Ibid*. 71st year, № 153 (19453), 6 September 1996.
[257] *Ibid*. 71st year, № 155 (19455), 9 September 1996.
[258] *Ibid.*
[259] *Ibid*, 71st year, № 159 (19459), 13 September 1996.
[260] *Ararad*, 59th year, № 247 (15985), 14 September 1996.
[261] *L'Orient-Le Jour*, № 8762, 14 September 1996.
[262] *L'Orient-Le Jour*, № 8765, 18 September 1996.
[263] *Aztag*, 71st year, № 243 (19543), 21 September 1996.
[264] *Zartonk*, 59th year, № 212 (16725), 18 September 1996.
[265] *Ibid.*
[266] *Ibid*. 59th year, № 235 (16748), 15 October 1996.
[267] *Ibid*. 59th year, 29 October 1996.
[268] *Spurk*, № 7-12, July-December 1996, p. 8.

ՀԱՑՈՑ ՄԱՄՆԱԿՑՈՒԹԻՒՆԸ ԼԻԲԱՆԱՆԻ ԷԼԻԱՍ ՀՐԱՒԻՒԻ (1989-1998) ՆԱԽԱԳԱՀՈՒԹԵԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆԻ ԽՈՐՀՐԴԱՐԱՆԱԿԱՆ ԸՆՏՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐՈՒՆ (Բ.)

(Ամփոփում)

ՋԱՒԷՆ ՄՍԸՐԼԵԱՆ

Հեղինակը հիմնուելով ժամանակակից լիբանանահայ, առաւել՝ Լիբանանի մէջ լոյս տեսնող մի քանի ֆրանսատառ, արաբատառ եւ անգլիատառ թերթերու, ինչպէս նաեւ անձնական հաղորդակցութեամբ կուտակուած տեղեկութիւններու վրայ, հանգամանօրէն կը ներկայացնէ Լիբանանի 1996ի խորհրդարանական ընտրութիւններուն հայկական մասնակցութիւնը Պէյրութի, Հիւսիսային Մեթնի եւ Զահլէի ընտրաշրջաններուն մէջ։

1996ի ընտրութիւններուն հայկական ազգային կուսակցութիւններէն իւրաքանչիւրը փորձ կատարեցէ ետք խլելու պետական ցանկին հայկական աթոռներուն մեծամասնութիւնը, այլազան ճնշումներու հետեւանքով ի վերջոյ համաձայնեցան Պէյրութի ընտրութիւններուն մասնակցիլ հայկական միացեալ ցանկով մը, մաս կազմելով վարչապետ Ռաֆիք Հարիրիի ընտրացանկին, նախապէս համաձայնելով, որ Մեթնի Միշէլ Մրրի ցանկը պիտի ընդգրկէ ՀԲ Դաշնակցութեան թեկնածուն։ Զահլէի մէջ ՀՅԴ որդեգրեց թեկնածուութիւնը 1992ին իր թեկնածուն պարտութեան մատնած Ճորճ Քասարճիին, որ ընդունեց իրեն առաջարկուած կուսակցական հովանաւորութիւնը։ Ընտրութիւններէն անմիջապէս ետք, երեսփոխաններուն չնորհաւորական ընդունելութիւններէն ակսեալ նշմարելի եղաւ իւրաքանչիւր կողմի իր սեփական ուղին պահելու կամքը։

Յօդուածը շարունակութիւնն է Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի ԻԱ., ԻԲ., ԻԳ., ԻԴ., ԻԶ. եւ ԻԷ. հատորներուն մէջ, նոյն հեղինակէն լոյս տեսած ուսումնասիրութեան։

A TURKISH PROVERB AND ITS TRADITION

INGRID LEYER SEMAAN

"To kill with words is also murder."
German proverb

We have often been told that the gift to use words in meaningful and logical language structure sets us apart from the rest of creation. But language can mean many different things to different people. Language helps us to express what is best in our nature—unfortunately also what is worst. Through language we communicate with each other: there is the language of the market place that tries to take advantage of us; of the law that, it seems, no honest person can understand; the jargon of the learned; the incitement of the religious zealot, the ardent nationalist, the ethnic purist; the lies of the warmonger and the political and historical apologist—just to mention a few. The language of the lover, the language of logic and truth and the inspired language of the poet are often drowned out in this chaos and confusion. The best of us can easily be lost.

There is thus the language that expresses genuine interest in the well-being of the other person, in truth and in peace—and that of hatred, deceit, war and xenophobia. And the border between the two poles is often blurred. Also, it is human nature when at crossroads to choose the easier way. To carry on logical and meaningful discourse founded on truth and integrity is very demanding on the human intellect. It is much more comfortable to be led astray by the wrong voice and to succumb to the lazy way out of a challenging situation or to find the seeming truth in a catchy cliché, a fetching analogy, a generalization, a half-truth or a proverb that must express the "truth" since generations have believed in it and have passed it on as an heirloom to us.

This murky and insidious world of fallacies, unfortunately, has always provided a more congenial home to the human intellect and integrity than the world of logic, reason, truth and honesty. It is in this realm of abused language where we find many of the roots of hatred, war, xenophobia and genocide. Language thus abused, especially in the form of a proverb, can make the most heinous crimes possible and acceptable, and the great gift to mankind can easily become its great curse.

From my childhood reading I vividly recall one particularly nasty bit of folk wisdom, a common Turkish saying: "A Jew outwits ten Christians, a Yankee cheats fifty Jews, but an Armenian is a match for at least one hundred Yankees." I thought myself at first well qualified to handle this cosmopolitan insight since my background was international as well. Reading the proverb gave me the feeling that I was let into grown-up secrets about groups of people I knew about or could identify with and could now, with the help of the proverb, judge. No doubt, the lesson the saying taught had to be correct, especially since I had learnt from my teachers that proverbs could be implicitly trusted. About Turks I knew as well; I was born in a town in Rumania of which the population was mainly Turkish, and the grownups in post-war Germany, where I went to school, used to whisper about Jews and Auschwitz. One of my aunts was married to a successful Armenian businessman; Yankees I saw every day on my way to school, and the graffiti on the walls of the railroad station urged them "to go home". Since I used to go to Sunday school, I knew that I somehow belonged to those cheated Christians. I had gained new knowledge and through it a sense of power, but through this new window opened by the proverb, my familiar world had suddenly become distorted, even evil. I was a fourth-grader and very confused.

During the years that followed my encounter with the proverb, the newly written Constitution of the Federal Republic, the press, our teachers and preachers reminded us very often about our shared guilt and what came to be called the "Holocaust" and "anti-Semitism". Yet outside my family I never heard—neither from magazines, nor schoolbooks, nor preachers and teachers—one word about the Armenians who had several decades earlier than the Jews been decimated by pogroms and genocide as well.

I had come across the Turkish proverb, this little horror, back in grade school in the short story "Der Haendler von Serscht" ("The Merchant of Sersht"), published in 1897 and written by Karl May whose books even the lazy ones of my class mates devoured. He entranced us in several thousand pages, as he had our parents and grandparents before us—and he has been fascinating our children and grandchildren as well—with his view of an extremely evil Levantine-Armenian world.

Eventually I was to meet many more Armenians, both in books and in the actual world of the Armenian community in Beirut. What I found out about them in the library was usually not confirmed by my own experience. Let me generalise: The Armenian as such has not had a good

press, neither in Turkey nor in the West. Thus in my reading I had encountered many variants of May's proverb, sometimes in the pithy form of the proverb, at others elaborated on in great detail. Earlier travellers had often found fault with the Armenians they met; however, the pages of the travel books—actual as well as fictitious—and the learned books on geography and ethnography published in the nineteenth and early part of the twentieth centuries literally teem with the progeny of the image of the "ugly" Armenian. This is precisely the span of time in which life under Ottoman rule, as far as its Christian minorities—especially the Armenians and Greeks—were concerned, became progressively worse. The Berlin Congress of 1878, which was supposed to "solve", at least in part, the "Armenian Question", failed to do so; then came the bloody events of the last decade of the century in which scores upon scores of Armenians were murdered; the massacres of 1909; the genocide of 1915; atrocity upon atrocity. Of course there were many voices from the West that cried out against the evil they saw, but the propagators of the proverb that I encountered were usually not bothered by these bloody events. They at times even used the proverb to explain and condone the pogroms and genocide they themselves had witnessed.

At first I did not want to call attention to the proverb and its tradition; I felt I would be belabouring a particularly nasty aspect of the image of the Armenians in the West. I hoped that it had been forgotten, and perhaps it should best be consigned to the dust heaps of history. I knew that this was definitely not the case in Turkey. And for the German-reading countries there always was the legacy of Karl May. The most recent instance, to my knowledge, in the West that it had been recalled and used to pass judgement on the whole "tribe" of the Armenians was in the 1930s by George Orwell, the novelist of *1984*-fame, when he was "down and out" in Paris. Yet I changed my mind when not too long ago an incident happened that showed me that this little horror, this proverb, was still very much with us. As I told a new neighbour, an educated German professional gentleman who has lived for many years in "foreign parts", that I had taught for a number of years at an Armenian university, he succeeded in "placing" the Armenians in his mind and recalled a Turkish proverb. In his version "Europeans, Turks, as well as Jews are easily gulled by Armenians." So, at least, says his brother-in-law! Both gentlemen, as far as they knew, had never met an Armenian, but both knew this proverb and trusted its wise insight and readily used it as a frame of reference.

Before cataloguing the versions of the proverb that I found, it is necessary to examine the tradition of the "genre" of the proverb, and the "truth" hidden in the vast web of our particular Turkish proverb, for there is always a grain of truth that shines through even the most bigoted and perverted piece of folk wisdom. This seeming "whole truth and nothing but the truth" that gives the illusion to its users that they are now morally empowered to pass judgement makes our type of proverb so dangerous.

But how can one refute a proverb? The proverb: The trusted helper of language teachers that supposedly helps the student gain insight into the psyche of all the people who speak the target language; the saying that reduces the knowledge and experience of ages into just one pithy sentence; the guide in good and bad times! There is an aura of hallowedness about the venerable tradition of the proverb since it is associated with the wise King Salomon and has entered as part of Wisdom Literature the tradition of the Old Testament. Undoubtedly there are proverbs that deal with universal truths about the human condition that will pass the strictest requirements of any canon of wisdom literature. These are not our problem. With the proverbs, accepted jokes and sayings that attack the "other" individual or whole ethnic groups or entire nations, we enter an altogether different realm of truth.

The renowned Muslim Moroccan-French writer Tahar Ben Jelloun warns his daughter Meriem, and through her all children as well as the rest of mankind, about the dangers of racism and xenophobia. You shall not use idioms, proverbs and generalisations about other human beings, sayings that are based on half-truths, words and expressions that judge and brand people. This is the first and foremost commandment he sets down for Meriem, for language can do much damage since it shapes, expresses and conditions our thoughts and guides our behaviour. Language abused in the form of clichés and catch-all proverbs provides easy answers to complex questions and thus hoodwinks our intellect. It can easily distort the truth and justify prejudice and hatred when it assumes the stance of implicit moral superiority of the user who presumes to sit in judgement on the collective other. The fight against bigotry, even xenophobia, has to begin with a thorough examination of our use of language.

The long tradition of the proverb unfortunately abounds with what German calls *Feindbilder*, images of the enemy, stereotypes of those we fear or envy. Stereotypes and clichés are defence mechanisms with which mankind from times immemorial has justified rape, murder and massacre.

Through this abusive way of using language, conquest, subjugation and what we now term "colonialism" have been condoned. May's Turkish proverb occupies a rather prominent position in this sad linguistic tradition. It has greatly helped to make the death of millions of people acceptable to guilty and innocent parties alike.

The study of clichés, prejudices and stereotypes—and that includes the proverb of the Turkish variety—is not a simple matter of chasing a scapegoat. Stereotypes, H. K. Bhabha maintains, "do not merely represent false images; they are ambivalent and complex in their "projection and introjection"; they are "metaphoric and metonymic strategies, displacement, overdetermination, guilt, aggressivity; the masking and splitting of 'official' and phantasmatic knowledges to construct the positionalities and oppositionalities of racist discourse." Furthermore, stereotypes are tricky and deceptive since there always seems a grain of truth hidden in their texture. It is difficult to refute the "truth" of that universal proverb: "When there is smoke there must also be a fire". May, our authority on the Turkish proverb, does not even allow time for such reflection since immediately upon quoting his version as evidence, he elucidates the saying, stating that though it may be an exaggeration, his experience has shown him that it is based on truth. "Just visit the Orient with open eyes, and you will agree with me. You can be certain that wherever malice and treachery are hatched, a hawk-nosed Armenian is involved. Should even the unscrupulous Greek refuse to carry out a villainy, there will be an Armenian who is ready to earn the wages of sin. Generally speaking, the Levantines do not enjoy a good reputation, but the Armenian is the worst of them."

May "knew" all this even though by the time he wrote these lines he had neither visited the Orient nor met an Armenian in the flesh. In his reading the "authorities" of his day, however, he had this truth verified. They provide a rich collection of the variations of this particular Turkish prejudice.

The term "anti-Semitism" has become a household word. According to Wolfgang Benz, a German authority on comparative genocide studies, anti-Semitism "certainly is the oldest social and political prejudice which in the twentieth century was translated into action; its reverberations will be felt for a long time." The process of its growth and the subsequent translation into action serves Benz as a "paradigm of prejudices with which minorities are viewed and their exclusion from established society as such." Benz, of

course, is correct, and his observations apply also to the case of the Armenians, but the sad distinction of being the first victim of genocide in the blood-drenched twentieth century really belongs to the Armenians. In Benz's paradigm, the abuse of language through slogans plays an important part, and the creation of euphemisms like *Judenfrage* (Jewish Question) and *Endloesung* (Final Solution) provided a foundation that made genocide comprehensible for the perpetrators and able to be appreciated by the general public both at home and abroad. Some of the Armenian equivalents of these expressions had been bandied back and forth already at the time of the Berlin Congress, while other clichés were the favourite catch phrases of the Turkish leadership before and during WWII. In both cases there was the same type of prejudice in the shape of the cliché and proverb, many times with overlapping ethnic boundaries.

The proverb and cliché tradition provided a vehicle for Ottoman and Young Turks and Turkophiles as well as Nazi Germans to express an accepted truth, a vehicle that was flexible enough to encompass every minority and "other" without changing the meaning of the saying at all. The blanks could be filled with the name of any needed ethnic group. All these minorities were objectionable, fit to be destroyed and exterminated. And in both cases language prepared the way, helped and justified them to do so.

The reverberations of the Armenian genocide, too, were to be felt. Let us recall that almost legendary scene: Hitler addressing his military elite on the eve of the invasion of Poland. He addressed his generals to allay any possible scruples and fears they might have: *Wer redet heute noch von der Vernichtung der Armenier?*—"Who today remembers the annihilation of the Armenians?"

A footnote to history: Karl May was Hitler's favourite author.

May's authorities on questions pertaining to ethnic identities were respectable Frenchmen, Germans, Swiss, Scandinavians, and Anglo-Saxons from both sides of the Atlantic. All of them would feel very much at home on the pages of Edward Said's *Orientalism*, though the author does not seem to be aware of most of them. For Said "Orientalism" relates to the production and reproduction of myths and imagined geographies constructing the inferiority of other peoples and places, i.e., basically the Ottoman Near and Middle East. The stance of such Westerners, in turn, reinforced and legitimated perceptions of Western superiority. This superior self became thus defined through its construction of an "other".

The fact that the Armenian minority often was considered to be the most objectionable "other" in these imagined geographies and the xenophobic excesses that this process of myth creation can lead to are not Said's concerns.

The "other" most offensive to both native and Westerner alike was the Armenian man of business. "Artin", the supposedly sly and successful Armenian merchant, became the scapegoat.

The image of the Armenian as a very rich man of business had become by the early nineteenth century an internationally accepted commonplace. Such a figure easily arouses jealousy in the less fortunate "other". Let it not be forgotten that the Armenians proudly claimed to be the first Christian nation, but this clumsy Anatolian could not have gotten his riches in honest business transactions carried out in an ethical Christian way. This was the wholesale verdict we meet repeated in almost every characterisation of the Armenians as an ethnic group. The majority of Armenians were neither merchants nor bankers, and not all Armenian businessmen were rich. But such sociological facts do not matter to the user of a cliché. The successful Armenian merchant or banker or craftsman, for that matter, represented competition and a threat, and that was not acceptable to many Turks, and definitely not to the merchant from Britain or German who was looking for new markets for his merchandise and who, with his superior know-how, wanted to open up Ottoman or reformed Turkish lands with the help, for instance, of a new railroad. The glorious days of the Old Silk Road enchanted the dreamers among them, while the realists planned to exploit the oilfields of Mosul and Baku. An Armenian entrepreneur who might prove to be better than his Western counterpart definitely was not needed.

The Armenians, like the Greeks, are Christian, but this was no plus point in the eyes of the traveller from the West. Despite the fabled generosity of Muslim rulers and society, the life of the Christian minorities in the East was hard indeed; it was demeaning. When the Christians from the West came and saw their Orthodox "brothers", they were often ashamed of this poor and debased lot. To be associated with these co-religionists would not make them, Protestants and Catholics alike, respectable in Muslim eyes. Moreover, the Armenians, like the Greeks, were mainly Orthodox, and, as we know only too well from history, there has never been much love lost between Rome and the Eastern churches. The Protestants, for their part, shared many Catholic prejudices. It is thus a vast web of political, economic, religious, traditional and personal

complexities and ambiguities that lies behind the popularity of our Turkish proverb. To explore and deconstruct this web fully would take many learned books.

Nevertheless, it is not enough to generalise about "colonial representation", i.e., our Western authorities on Armenian iniquity, but we must understand and engage with—certainly *not* accept—the colonial regime of "truth" that made the stereotypes and proverbs so effective. This can only be done by deconstructing colonial discourse as the apparatus of power aiming to legitimate conquest over people constructed as racially inferior. To represent colonial subjects in these terms, according to Bhabha, "requires an end to the collusion of historicism and realism by unseating the Transcendental subject."

The process Bhabha describes is also evident in Turkey through the centuries; there it proved to be for both religious and political authorities, as well as for the general public, a convenient apparatus of power aiming to legitimatise the conquest of peoples constructed as racially and religiously inferior as in the case of the Turks and Armenians, and naturally the Greeks and Jews and all the other minorities as well. Again, this is a vast and difficult subject. Modern Turkey, though it claims to be a free and open democracy, has not yet become mature enough to deal honestly with its history of persecution and genocide of its own minorities. Turkey is not a place where Tahar Ben Jelloun's advice to Meriem will soon be heard and heeded. Turkish parlance is rife with references to the "ugly"Armenian.

The grain of truth that shines through every proverb, then, in our case is the image of the Armenian as successful businessman. It seems that all those successful Armenian merchants and money brokers—be they few or many—have always enjoyed a rather high profile. In his study *Merchants from Ararat* K. S. Papazian writes that throughout history the Armenians have played a number of roles. "One of their most vital and ambivalent ones, thrust upon them in part by their geographic position, has been that of intermediary between the civilizations of the east and those of the west, between Asia and Europe. And one of the areas in which this connection has been most readily maintained has been the field of commerce." The markets and money exchanges of all the major cities of Europe, Africa, the Near and Middle East, of India were teeming with Armenian entrepreneurs. By the nineteenth century they had also branched out to the Americas. Many of them were successful, but this fact did not endear them to their

non-Armenian competition. The image of the sly businessman of the proverb became thus the scapegoat to be loaded with all the ill will and jealousy of those who thought themselves to be less fortunate.

The figure of the Armenian has deserved a better and fairer treatment, but as emblematic representation of what Thomas Sowell in his study *Migration and Cultures: A World View* calls "middlemen minorities" such a distorted picture of the truth is merely symptomatic. What "provokes such venomous hostility" towards these middlemen communities? Sowell asks since they themselves are usually not violent, and he lists the Ibos, the Jews and Armenians among others as examples. Basically because they are successful, "even modest prosperity among middlemen minorities may be resented far more than real opulence among some other groups such as nobility or entertainers, and those relatively few members of middlemen minorities who achieve genuine wealth tend to be regarded as representative rather than exceptional." Sowell further speculates that the feelings against them can intensify because "they perform economic functions which have been much misunderstood and condemned throughout history, regardless of who has performed" them. We recall that for a good part of history good Christians as well as good Muslims have been warned by their spiritual leaders against having their "money breed money". Sowell also points to the social isolation of middlemen minorities, their "clannishness", which makes "it easy for others to imagine the worst about them and for the skilled demagogues to play on that imagination to arouse the public to a frenzy of hatred against them." A cliché like the Turkish proverb in the mouth of such rabble rousers can be very persuasive indeed.

A great number of the German reading public as well, for instance, was to be persuaded by learned handbooks about the truth of the proverb tradition. Let one example suffice. Friedrich von Hellwald, a highly respected nineteenth-century German authority on geography and ethnography, writes in his *Die Erde und ihre Voelker: Ein geographisches Handbuch* in 1878 that the Armenians are disliked by their neighbours. Some of the accusations directed against them may be exaggerations, yet it cannot be denied that they are morally debased. Their greed and corruptness have become proverbial.

We are often assured that the "shrewdness and aptitude for business" of the Armenians are proverbial. The Rev. Henry Farnshawe Tozer, a British clergyman, assesses the situation of the Armenian community in

Ottoman Turkey in this way. The truth of such an assertion is then frequently corroborated by the version of the popular proverb about the typical Armenian who is supposedly "as wily as the serpent." The Irish physician R.R. Madden had this bit of wisdom confirmed during the latter part of the 1820s especially at the court of Muhammad Ali. Boghos Bey, the trusted Armenian advisor of the viceroy of Egypt, had not found favour in the eyes of the good doctor when the latter visited Cairo. The comparison does not always carry moral and religious overtones, and the Armenian is merely linked to the Jew, that other proverbial businessman. We might hear that "an Armenian cheats seven Jews" very much as my neighbour had been told, and therefore "no Jew can flourish within ten miles of an Armenian". This is the conclusion Richard Davey reached in 1907. This long-time resident in the "Sultan's capital" and expert on Istanbul nightlife had also realised that should he look closer, it became obvious that the Armenians' "proverbial sense of business" and their servility could "usually be read in their faces".

Other Levantines, especially the Greeks, do not fare much better in the tradition of our proverb. We read in H.G. Dwight's *Stambul Nights*, published in 1920, that "it takes three Jews to cheat a Greek, and three Greeks to cheat an Armenian". The author definitely was the walking proof of this aspect of Levantine cunning, so he says. Sir Oliver Wardrop records in his *The Kingdom of Georgia*, published in 1888, a Georgian proverb which points out that "a Greek will cheat three Jews, but an Armenian will cheat three Greeks". Frederick Davis Greene had found this type of saying confirmed by his own experience. He wrote in 1895, at the height of the Sultan Abdul Hamid massacres, that "one Greek is equal to two Jews, but one Armenian is equal to two Greeks". Such is the conclusion the veteran American missionary to the Armenians had reached; he does not profess great liking for the people among whom he had worked. The geographer Lynch, on the other hand, was a professed Armenophile; yet he, too, succumbed to the easy arithmetic of the proverb when he recorded in 1903 that "in cleverness a Jew is equal to two Greeks, a single Armenian to two Jews." That professed Turkophile, the novelist Knut Hamsun, found out when he visited Istanbul that all the Sultan's important men were cheating Armenians. The proverb that "one Jew can cheat two Greeks, but an Armenian cheats Greeks as well as Jews," in his opinion, was correct and confirmed the consensus everywhere: "Armenians are a people of cheats". It is thus not surprising, he continues his reflections concerning the scant

sympathy which is shown them in the East during times of persecution; everybody at one time or another has been cheated by them.

The arithmetic of varying proportions at times can soar to astronomical heights. This happened when the philanthropically-minded American George Hepworth rode on a fact-finding journey in the late 1890s through a devastated Armenia. As he looked down from the lofty back of his faithful horse, he realised the truth of folk wisdom: "A Jew can cheat the world...a Greek is sharper than two Jews, and...an Armenian is more than a match for two Greeks".

Other versions of the proverb include still more representatives of mankind, but the proportions of wickedness allotted to each group can vary according to the religious perspective or nationality of the so-called authority who wants to prove a point. According to the Rev. E.L. Cutts—the American clergyman travelled in the 1870s through Asia Minor—"the three degrees of comparison in commercial astuteness are: positive Jew, comparative Greek, superlative Armenian". In the opinion of Madden, the prejudiced Irish doctor whom we already met and who was not fond of Oriental Christians altogether, "it requires one Copt, two Greeks, and three Jews to defraud an Armenian." No wonder the poor travellers and the poor Turks alike felt they were at the mercy of all those "Christian-Orthodox" and Jewish Shylocks!

Viscount Pollington in the early 1860s had definitely run the gauntlet of an Oriental bazaar; it made him realise the "truth" of the saying: "It takes five Christians over a Turk, and five Turks to cheat a Greek, five of these latter are required to swindle a Jew, but it requires five Jews to 'do' one Armenian." The Honourable Robert Curzon in the 1830s took time off from hunting down dusty manuscripts in all kinds of heathen and Christian languages to ponder on the characteristics of the native population of the East. For him it was a proven fact: "It takes the wits of four Turks to overreach one Frank, two Franks to cheat one Greek, two Greeks to cheat one Jew, six Jews to cheat one Armenian." He came to this conclusion when he himself exercised his own wits to swindle guileless Oriental monks out of their precious books and cultural heritage. They, the poor gullible ones, should thank him, for he was really doing them a favour by saving and preserving their heritage for them back in England on the shelves of his personal library or in collections like the Bodleian in Oxford; of this he was convinced. Other culture-conscious travellers held similar views.

Samuel Cox, for many years American diplomat in Turkey, recorded in 1887 the same proportions of commercial astuteness as Curzon had done. Upon further reflection he feels that this piece of folk tradition "likely...has some basis of fact" and continues: "Whether it is from lack of conscience, or because he has more enterprise, or because he has been thrown, like the Hebrews, on his own resources in his wanderings from his native land...the shrewdness of his race gives them grace, humour, eloquence, genius, and above all, intrepidity in self-seeking, or...smartness." And Cox concludes: since "the Armenians have never been intimidated by threats...therefore they are successful". A diplomat definitely has recorded such an insight; other critics of Armenian character traits are hardly ever this understanding and positive. George Orwell, too, comes to mind. After he had known a very unpleasant Armenian during his Paris days, he "saw the force of the proverb, "Trust a snake before a Jew and a Jew before a Greek, but don't trust an Armenian.'"

Even the Yankee, no mean businessman himself, in this tradition cannot cope with the Armenian. Karl May, as we have seen, was convinced that "a Jew outwits ten Christians; a Yankee cheats fifty Jews, but an Armenian is a match for a hundred Yankees". An American friend was familiar with the following proverb: "Twist a Yankee and you make a Jew, twist a Jew and you make an Armenian."

In some versions of the proverb, the Armenian is the little brother of the "ugly" Persian or Greek. An Armenian friend remembered a "common proverb in the East" which demonstrates the iniquity of the Persians who are also reputed to be sharp businessmen: "It takes ten Jews to cheat an Armenian, and ten Armenians to cheat one Persian." Perhaps this was merely an Armenian version of the "truth"! for everything is relative on this earth. Alexandre Dumas, the French novelist who is admired for championing the three Musketeers, appreciated the recipes and cooking of Armenian women; as far as Armenian merchants were concerned, he was not so sure since he had been told by experts on ethnic character traits that he could be certain if a business transaction would be carried out faithfully as soon as the Tatar nodded with his head or the Persian shook hands, despite the latter's bad reputation. Should one, however, enter any business deal with an Armenian, it was necessary to have a written document with an official signature verified by two witnesses. In the Orient also one could find honour among thieves—unfortunately not among all of them.

Even an idealist and dreamer like the Bavarian poet and Shakespeare specialist Friedrich Bodenstedt was aware of the goings on of Oriental market places. In the early 1860s he once took time off from gazing at pretty Armenian girls or studying Azery poetry or collecting the local folklore or Orthodox chants only to reduce a great part of nineteenth-century business activity, as he understood it, into one neat equation: "Two Jews against one Russian, two Russians against one Persian, two Persians against one Armenian, two Armenians against one Greek: this makes everything equal." Let him be excused: the proverb and not Pegasus inspired him when he wrote this epigram. A bit earlier, in the late 1820s to be precise, Daniel Schlatter came to Ottoman lands. As he was seeking adventure and a sense of satisfaction that he had done a few good Christian deeds, he "had" it from a reliable European source that he should be careful in his quest, for the innocent Swiss had come to the outskirts of a commercial hell in which "two Jews equal one Armenian, two Armenians are like one Greek, and two Greeks constitute one devil". Edmund Spencer in 1838, like Dumas, appreciated Armenian women and their skills in the kitchen very much, but he was not at all sure about the integrity of their menfolk. To give credence to his understanding of the transactions in the bazaar he quotes a version of the proverb that enters the realm of absolute evil: "A Greek can cheat a Turk; a Jew will cozen a Greek; but an Armenian will trick not only a Jew but *Shaitan* (Satan) himself."

After seeing their innocence threatened by so much devilry, one feels that the travellers could often appreciate the pious wish expressed by yet another version of the Turkish proverb: "From the Greeks of Athens, from the Jews of Saloniki, and from the Armenians everywhere, good Lord, deliver us!" And the message that reaches us from between these lines easily conveys the conviction that should the good Lord be a bit tardy in obliging, it would be quite alright to lend Him a helping hand.

This last horror we find in a book published in 1895, a year in which the streets of Istanbul were drenched with the blood of murdered Armenians. The author of the book *Armenian Massacres* is Frederick Davis Greene, American missionary to the Armenians and long-term resident of Armenia. We have already met this gentleman of the cloth who did not profess great liking for the Armenian people as a group.

From Greene it is one short step to Karl May and his outrageous "apology" for the massacres of 1895 published in 1897 in his travel story *Im Reiche des silbernen Loewen* (In the Kingdom of the Silver Lion):

"There is no need for me to repeat my opinion, but I will quote a short newspaper article....It was written by a gentleman of the clergy who was in Constantinople during the Emperor's visit there: '...we were sitting in the clubhouse of the local master guilds men discussing the Armenian Question. Seated across from me was a German master potter who has lived in Constantinople for nineteen years; he knows also what life in Anatolia is like. I am recording a paraphrase of his words: I am a Christian and I think that charity is the first and foremost commandment, but I tell you, the Turks did the right thing when they killed the Armenians. This is the only way in which the Turk can protect himself from the Armenian....The Armenian is the basest fellow in the whole world. He will sell his wife and his young daughter; he will steal from his own brother. The whole of Constantinople is polluted by Armenians....Nothing happened to the Catholic Armenians, only to the Orthodox, because they are much worse. That the Armenians of Asia Minor are of superior moral quality is an English lie....There too the Armenians are the only people who practice usury. It is of no use that good German Christian missionaries educate Armenian children. When these grow up they will become just as base as the rest of them....I tell you again, the Turk acted in self defence."

This then is May's *truth:* A complex system of yet simplistic Chinese boxes that are filled with his irrefutable support of his *apology*. Very few good German citizens would have doubted the truth as found on the pages acceptable to the imperial censors of the press who often labelled the Armenians as a "degenerate race", as the "Jews of the Orient" whose seditious activities undermined the viability of the poor and endangered Ottoman Empire. Definitely very few proper German Protestants would have doubted the trustworthiness of the member of the clergy who interpreted and reported the truth. May's "man of clergy" existed in the real world; he was the popular Protestant preacher-journalist-politician Friedrich Naumann. His reports from Turkey had appeared in several publications. And who would question the experience of an honest German workman who had lived in foreign parts and therefore was entitled to sit in judgement over a mere bunch of foreigners, of inferior *others*? Who would distrust him, the voice of the people—the *vox populi*? The truth of established folk wisdom—the proverb?

They all, from Bodenstedt to Madden, from the Honourable Robert Curzon to the missionary Greene to Karl May, they had all participated in the witch hunt that led to murder and genocide. True, they did not actually

join the Turkish police and soldiers and the Kurdish and Turkish rabble that did the actual killing—they had joined them only through their trust in the proverb as accepted truth. That, however, makes them guilty still. For there is much insight in the saying that "to kill with words is murder still".

ԹՐՔԱԿԱՆ ԱՍԱՑՈՒԱԾՔ ՄԸ ԵՒ ԻՐ ԱՒԱՆԴԸ
(Ամփոփում)

ԻՆԿՐԻՏ ՍԸՄԱԱՆ

Հեղինակուհին կ՚անդրադառնայ ընդհանրապէս ասացուածքի ծնունդին եւ անոր բնոյթին՝ իբր ժամանակի հաւաքական փորձառութեան խտացում, ապա կը ծանրանայ գայն ընկալող մարդոց մտասեւեռումներուն եւ ըմբռնումներուն, անոնց մտայնութեան եւ հոգեբանութեան վրայ առակին գործած ազդեցութեան վրայ։

Ան կ՚առարկէ որ առակը կարծրատիպերու եւ ընդհանրացումներու կ՚առաջնորդէ, որոնք ոչ անպայման ճիշդ ընդհանրացումներ են եւ յաճախ խոտոր կը համեմատին մտածող մարդու բանականութեան, բայց միաժամանակ գործնական են քանի որ կը փոխարինեն անձնապէս չչահուած փորձառութիւն մը՝ ներթակային չնորհելով ձեռքբերուած ընդհանրացած «ճշմարտութիւն» մը կամ արժէչափ մը։

Այս լենքին վրայ, Սրմաան կը դեգերի արեւմտաեւրոպական գրականութեան մէջ, ու ի յայտ կը բերէ «Հրեայ մը կը գերազանցէ տաս քրիստոնեայ, եանքի մը կը խաբէ չիսուն հրեայ, իսկ մէկ հայը կը համապատասխանէ հարիւր եանքիի» առակին բազմաթիւ եւ բազմաբնոյթ տարբերակները։

Սրմաան կը վիճարկէ որ նման ընկալման հետեւանքով յառաջացած է այն ըմբռնումը, որով կ՚արդարացուէին հայկական ջարդերը, քանի որ անոնցմով կը վերանային խաբեբայ հայերն ու անոնց խաբեբայութիւնը, ջարդերը կը դիտուէին իբրեւ ինքնապաշտպանութեան եւ պատիժի միջոց հայոց խաբեբայութիւններուն դէմ։

Հեղինակուհին աւելի հանգամանալից կ՚անդրադառնայ գերմանացի գրող Քարլ Մէյի երկերուն, որոնք գերման ընթերցասէր մանուկներու բարեկամներն են եղած եւ որոնք որոշ մտայնութիւն մը յառաջացուցած են այդ մանուկներուն մէջ։

Հուսկ, յօդուածագիրը մանաւանդ Մէյը կը մեղադրէ «սեւացրէքեան» աշխատանքի մէջ, իբրեւ ստոր ու խաբեբայ ներկայացնելով հայերը։ Ան նման հեղինակներ մեղսակից կը նկատէ հայկական ջարդերը ուղղակիօրէն իրականացնող թուրքերուն եւ քիւրտերուն, որովհետեւ անոնք «վստահեցան ասացուածքին՝ իբրեւ ընդունուած ճշմարտութիւն։ Ասիկա գիրենք մեղաւոր կը դարձնէ, որովհետեւ բառերով սպանելը դեռեւս ոճիր է»։

CIVIL SOCIETY IN ARMENIA: *QUO VADIT?*

VLADIMIR OSIPOV
vosipov@yahoo.com

INTRODUCTION

'Civil society' is amongst the crucially important exogenous terms, such as 'parity democracy', "social State', 'structural adjustment', 'gender", and 'globalization', that were introduced in the mid-1990s into Armenia and were instrumental in changing people's mentality and, thereby, the ways in which reality was interpreted and socially constructed. However, in my view, there are at least three distinguishing features of the concept, which reflect public perceptions of the phenomenon it designates and which make it stand out from the other terms. Firstly, the phenomenon is less contested. Secondly, its significance is recognized by and is acceptable for virtually all stakeholders and actors in the public sphere. Third, for quite some time already public interest in it has been waning. The first two features can be accounted for both by the fact that the concept is less politically loaded and, primarily, by the lack of a clear idea. The third aspect reflects the fact that the whole range of civil society-related issues seems no longer to be 'fashionable' in the post-Soviet countries as new concepts and ideas vie for public attention. While reasons for this may be different, the civil society argument probably failed to merit serious attention. Therefore, public interest in it was superficial and short-lived. In any case it would be an overstatement to say that a strong interest was or is shown in theoretical treatment of civil society issues in Armenia. Even when the concept enjoyed wide currency among and was relatively popular with some academics and NGO activists, its essence, as a rule, was not adequately presented or interpreted. These popular misconceptions still remain prevalent. Consequently, it seems to be of some use to look into what civil society is and is not. Accordingly I will try to explore how civil society is factored, if at all, into the socioeconomic and political life of Armenia as a viable and effective social actor.

To do so is important since lack of methodological and theoretical clarity is counterproductive and has numerous negative repercussions for civil society organizations in terms of their scope and mode of operation, public perceptions and expectations as well as strategy development.

Defining civil society is not an easy task since the concept is somewhat flexible. There are grounds to agree with the German historian Jürgen

Kocka who contends that all the efforts to fix a definitive meaning to this concept notwithstanding, the meaning "slips out like a pudding, which they wish to nail to a wall."[1]

In addition, lack of adequate understanding and of conceptual clarity makes main stakeholders and actors in Armenian civil society less confident and more vulnerable vis-à-vis external pressures and more reliant on the definitions, set ideas and views given by others both inside and outside this country. As influential Egyptian political scientist and economist, Samir Amin, put it in another context; the dominating powers are such because they succeed in imposing their phrasings on their victims.[2]

Therefore the matter cannot be seen as merely a whim of theoretical discourse participants. This issue has serious practical implications operationally, politically and socially.

WHAT LED TO THE RESURGENCE OF THE 'CIVIL SOCIETY' CONCEPT IN THE 20th CENTURY?

This section should be prefaced with the question of why the term that emerged in the 18th century and that for the most part remained on the fringes of social and political philosophy suddenly became popular, not only in social and political sciences but also in public mind, in the 1970s and especially in 1980s.[3] Its resurgence was due to the confrontation of broad segments of some East-European societies (first of all in Czechoslovakia, Poland and Hungary) with the so-called "communist" regimes. It is noteworthy that in contrast to confrontations by Soviet dissidents, the Eastern European confrontation was quite effective and well-organized and had a popular base of mass support. While at the beginning it was a question of a 'parallel society', 'alternative polis' or 'social self-organization of the society', eventually the concept of 'civil society' started to be used. Most political and social scientists in the West were initially skeptical about the usage of this 'archaic', or as one thinker put it, "distinctly covered with dust",[4] concept. However, very soon the term became so popular that it made its way back into political discourse in advanced countries, then in post-Soviet countries and finally – via the UN – worldwide.

It should be stressed that the concept was actively used in explaining why the transition to democracy in the above-mentioned 'communist' countries occurred in a relatively painless way (at least without violence

and bloodshed) and without these countries going through a presumably 'inevitable' stage of authoritarianism. It was in the said countries that even prior to 1989, the *annus mirabilis* of Velvet revolutions, the elements and institutions of civil society had been in existence and even had gradually become more viable, while in other countries those elements and traditions had virtually been non-existent.

In other words, the post-Soviet countries that entered the transition period and that ostensibly embarked on the road of democratic changes were strongly recommended to build civil societies. At some point civil society was portrayed – at the level of ideology and methodology (to say nothing of social mythology) – as a universal key to almost all problems of the post-communist transition societies.

The appeal of the 'civil society' concept in the post-Soviet countries is further explained by two more factors. First, as Adam Seligman pointed out,[5] the appeal and use of the term 'civil society' (in fact synonymous to but instead of 'democracy') can be accounted for by the fact that the term was neutral and - in contrast to 'democracy' – uncorrupted by forty years of State propaganda, i.e. it had not been tainted. Secondly, it was again incorporated into the toolkit of Western social philosophy, political science and sociology. What is more, a view that civil society is one of the essential components of present-day democracy (also due to the fact that a public sphere has expanded significantly) was formulated theoretically and verified practically. This view is known as the 'civil society argument'.[6] As far back as 1835, Alexis de Tocqueville contended that whether or not democracy will work depends on the maturity of civil society.

It is this direct relation and interdependence between civil society and democracy and the significance of the former as a most important safeguard and a source for the latter that makes the idea of civil society so appealing in various parts of the world. A retrospective glance at the post-Soviet history gives grounds to conclude that the failure of the attempts to build an open, democratic, socially-oriented State based on the rule of law can to a large extent be accounted for by the immaturity of civil society.

It was also discovered that civil society helps to make a faster and less painful transition from so-called '*noncompetitive political regimes*' to '*concentrated*' ones and subsequently to '*competitive democracies*'.[7] Besides, it generates and builds up 'social capital', i.e. mutual trust, support and cooperation among citizens.[8]

New significance is attached to civil society due to globalization. The global economy and market are emerging, and there are grounds to contend that they are regulated via the so-called 'Washington consensus.' While the World Government is non-existent yet, the UN, European Union, Council of Europe, etc. are but channels for global or regional governance and regulation. Civil society is fragmented and disconnected and is not yet a global force, so to say, a 'global player'. Even the ideal-type of 'global civil society' (with its five essential interconnected features) proposed by John Keane[9] is too vague and far too removed from reality.

As of today, it would be a Utopian vision to speak of the Armenian non-governmental structures taking part in building global civil society since the civic movement has yet to emerge and be consolidated at the national level. So far, Armenian NGOs are modestly, if at all, integrated in international coalitions, networks and associations, and not as full-fledged partners at that.

In principle it is clear that normal and effective operation of non-governmental organizations and of the third sector as a whole is predicated on viable and vibrant civil society. The task of this paper, however, is different. It is to examine how NGOs contribute to the emergence and evolution of civil society in Armenia, especially since NGOs are not infrequently called 'schools for civil society'.[10]

These are some of the reasons that explain NGOs' theoretical and practical interest in the subject of civil society as they seek to become meaningful actors in civil society, which promotes democratic political culture, counterbalances the State and secures the latter's accountability. As a component of civil society and an active participant in building and enhancing the latter, NGOs should have a clear idea about the existing model of civil society and adopt or adapt the model, which seems optimal and acceptable under given conditions.

WHAT IS CIVIL SOCIETY?

The concept of civil society has been and still is interpreted in numerous ways and is plagued by normative ambiguity and flexibility.[11]

The most accepted and least contentious definition of civil society was provided by Hegel who saw civil society as the domain of social life between the State and the private world of family, where citizens can exercise their rights and discharge their duties.[12] For the purposes of this paper we will use this definition. Edward Shils contends[13] that all the

variations and shifts in approaches and interpretations notwithstanding, the term 'civil society' retains certain central features. It is a part of a society distinct from and independent of the state; it provides for the rights of individuals and particularly for the right of property; it is a constellation of many autonomous economic units, acting independently of the state and competing with each other. It also carries with it the idea of citizenship and citizen participation.

Civil society is impossible without the *rule-of-law* State. Its basic features include supremacy of law, respect for the person's dignity and legitimate rights, tolerance, multiculturalism, democracy, pluralism, priority of consensus and of reasonable compromises in contrast to a confrontational mentality and models of behavior as well as an emphasis on cooperation and on a culture of trust.

Civil society is notable for a high degree of people's involvement in public life, of citizen participation and of active solicitude for common good.

Thus, civil society is ***social space*** between the State and the family, wherein free citizens that pursue their own and public interests in a civilized form operate on the basis of voluntary association as well as those ***entities, institutions and relations*** that operate in that space and that have the role of mediating structures between the individual and the State.

The complexity and ambiguity of interpretations and models of civil society lead both to great variety and to simplification. Many international organizations, first of all the UN, use the term 'civil society' as an absolute synonym to the term 'third sector' ('NGO sector'). That makes the situation even more confusing. It would be wrong to identify civil society with the third sector. Besides, the UN also put into circulation the term '***un***-civil society'. If civil society were indeed no more than the third sector, it would stand to reason to construe whatever is outside the sector as ***un***civil society. In reality, however, the term is used to designate terrorism, organized crime, drug trafficking, trafficking in persons, etc. Thus, this ***non-civil society*** (or better to say ***anti-civil society***) is opposite to civil society but not to the third sector. It should be made very clear that civil society is composed of 'benign' organizations that reject violence, coercion and stifling communitarianism, which may sometimes go by the name of 'public good' and which are not necessarily a rare occurrence in Armenia.

CENTRAL ROLE OF NGOs IN CIVIL SOCIETY

At the same time NGOs are the most essential and prevalent elements of civil society; they are at the core. NGOs have a key role since, in their capacity of non-governmental, not-for-profit organizations, they can teach free citizens the difficult art of voluntary association,[14] social solidarity, group social action and freedom and also teach them to see for themselves how much the members of society are interconnected and interdependent. It is NGOs that provide *a forum* for reflection, which is more than merely a political one, and *a channel* for action. NGOs can become catalysts of change and mechanisms for training and mobilizing citizens. If they do all that, they indeed become a core element of civil society since it is in them that private action for common/public interests is, at least in theory, reflected in its concentrated and purest form.

It is vitally important for Armenian NGOs to realize that a democratic civil society is much more than the sum total of institutions and organizations, however productive. It is a new climate, new mentality, new way for citizens to conduct themselves and live; it involves new principles of social interaction. As trust in nominally 'democratic' institutions is eroded in the Armenian public sphere, local NGOs should focus on enhancing civic potential and trust that are accumulated in private and semi-private spheres and tap into that social and cultural capital as a vital resource for cementing social solidarity and mutual support.

Getting to such civil society is a very ambitious task, which may not necessarily be feasible. Some experts are therefore inclined to think that it is absolutely impossible ***to create*** civil society. In the German political scientist Jens Siegert's words, civil society "must ripen and it is a long process liable to numerous external impacts".[15]

The role of NGOs is particularly important in countries like Armenia where the rule-of-law State, independent judiciary, independent and responsible media and free and fair elections are yet to materialize.[16] At present in Armenia there is virtually no print or electronic media that stays away from political campaigning, propaganda and partisanship. They are all official, semi-official and/or explicitly or implicitly partisan. In other words, so far there are no media outlets that articulate and promote the interests of society at large rather than group, clannish, corporate, etc. interests.

Finally, it is NGOs that can directly and immediately produce 'social capital'.

PROBLEMS IN THE ARMENIAN NGO SECTOR

In order for NGOs to operate more effectively as organizations of civil society and contribute to civil society building, it is first of all necessary to identify and solve, as far as possible, the numerous problems that got accumulated in the sector and in NGO activities.[17]

A number of tendencies existing manifestly or latently in any civic movement pose a threat to the sector as a whole and to individual NGOs. It seems that **the most important prerequisites for consolidation of Armenian NGOs into a 'movement'** (that will also help to consolidate the sector and to finally constitute it as such) include identification, analysis and counteraction of those tendencies.

The existing Armenian legislation significantly limits the sphere of voluntary association of free citizens. It is symptomatic that the term 'non-governmental' organization[18] is actually not used in the legislative and legal thesaurus, etc. Furthermore, the Government gradually came to realize that the law which regarded the sector as virtually homogenous was far removed from reality. Therefore, it initiated the passage of laws that granted different legal statuses to charities and foundations. Besides, religious organizations are not treated as NGOs, and their registration and operation are regulated by a separate law. Nevertheless, no further differentiation and distinction were made; hence all third sector organizations have the same status and the same name, 'public organizations. However, it is known only too well that 'institutional pluralism' is one of the distinctive characteristics or features of modern civil society.[19]

Many experts emphasize negative consequences from the retention of the old name 'public organizations', which are reminiscent of old Soviet practices and, hence, are triggering wrong associations and attitudes.

'*Corporativism*'[20] and '*commercialization*'[21] are among the most widespread threats faced by the NGO sector.[22]

Another serious problem is what I designated as '**quasi-NGO*ization***', in other words, excessive professionalization of the sphere that by definition should be the sphere of voluntary association. Many NGOs in Armenia operate as 'businesses' with staff members doing professional work and being paid for it. This process has affected the structure and functions of NGOs since many of them had initially relied on voluntarism and on work on a *pro bona* basis.

A number of objective factors contribute to that process, including not-particularly-wise economic policies (together with conspicuously unfriendly and imprudent tax policies), 'intraspecific' competition for limited resources, etc. Small groups, such as grassroots and advocacy groups, are crowded off the sector, and it is mainly well-connected NGOs operating on huge budgets that are likely to survive in this inauspicious climate. While such organizations more often than not do good work in their favorite field of service provision and may have earned an enviable reputation due to highly-skilled professional, adroit and energetic staff, they look more like commercial or business ventures than civil society organizations. A civic movement can hardly be set up and maintained on such a base.

Another phenomenon is probably not specific to Armenia only; however, it is not discussed and studied. The matter concerns NGOs that are de facto established by influential civil servants who, however, do not appear officially as founders. They lobby for their NGOs, recommend them to foreign and international organizations and other donors as partners or grant recipients and try to channel government allocations to them whenever such opportunity presents itself. It is a form of clientilism that may ruin the sector. A lesser evil is establishment of NGOs as a form of family 'business' or one-time 'team contract'.

These developments do not go unnoticed by public opinion, and they discredit the realm of voluntary association of citizens for common good.

The social effectiveness of NGOs declines dramatically in the case of *bureaucratic red tape, dilettantism, preference of private interests over the common ones* and *fragmentation of efforts*. In their extreme form these developments may so position NGOs that they will strengthen antidemocratic tendencies in society. In our recent history there have been instances of NGOs that came up, individually or jointly, with initiatives and/or actions that run counter to democratic principles and stances.

In other words, not only the ***principle of free and voluntary association*** of individuals and organizations but also the ***goal and platform*** of such associations is ***important***. The association should not be against a group or to the detriment of society at large. The notion of 'uncivil society' is therefore crucially important because many practitioners and activists in Armenia uncritically perceive and subscribe to a view which is quite popular these days the world over. That view seeks to make the concept of civil society 'inclusive' and to have it incorporate everything that is non-

State, even what James Putzel calls "a dark side of social capital".[23] I believe it methodologically untenable and practically counterproductive to view the so-called MANGOs ('voluntary' association of individuals that engage in criminal activities, like *mafias*) as a part of civil society, regardless of their formal status.

The internal organization of NGOs, their structure and relations, should be placed on a democratic footing and should be in line with the norms and principles of democratic civil society.

As in the majority of other transition countries, in Armenia NGOs face a serious problem finding funding sources. Many foreign donors curtail their assistance projects when they believe that essential democratic reforms have been carried out, that the sector is viable and that it should henceforth rely primarily on its own and national resources. However, in contrast to Western countries, in modern Armenia there is no tradition of charity. Among the middle class, who would have time and the will to take part in voluntary associations for public good and whose contributions, including membership dues, would support NGOs, the tradition of charity is nascent, if it exists at all. In Latin American countries and in a number of countries in Central and Eastern Europe, the Catholic Church actively supported NGOs. Such a tradition is non-existent in these parts of the world.

Edmund Herzig pointed out that in the South Caucasus, with few exceptions, "NGOs are dependent on Western financial support, which can tend to integrate them more closely with Western and international agencies ... than with their own societies or governments".[24]

In contrast to post-authoritarian countries, post-Soviet societies lack the tradition of independent NGOs. Since under Soviet power all autonomous non-State activities were banned and suppressed, while all public activities were organized and controlled by the State and by the Communist party and were, not infrequently, mandatory and coercive, broad segments of the population had a firmly negative attitude towards and distrust of NGOs, which have not been completely overcome yet.

The roots of social and political indifference and passivity (which are socially dangerous phenomena) lie in the reaction to both forced, artificially imposed social activism under the former 'socialist' regime and the cynicism, corruption, nihilism and disaffection which have been pervasive in Armenian society for over a decade now.

Also, the fact that social and economic survival under the present-day conditions takes a disproportionately large amount of time and effort for

the majority of people, thereby limiting opportunities for their participation in public life as active citizens, cannot be disregarded.

Marc Howard, too, notes that unlike "in many Western societies – where voluntary organizations have become a central part of the social and political culture, and where people join organizations in order to meet new people and to expand their horizons through public activities – in postcommunist societies, many people are still invested in their own private circles, and they simply feel no need, much less desire, to join and participate in civil society organizations".[25] He also cites studies that demonstrate that organizational membership in post-Soviet countries is twice as low as that in countries of Central and Eastern Europe, three times as low as that in post-authoritarian countries and four times as low as that in older democracies.

It is perfectly clear that civic movement needs a wider social base. Moreover, it is necessary to bridge the gap between NGOs and most citizens, which is manifested in the fact that in Armenia there are too many NGOs with a miniscule number of members.

Another observation concerns national ideology. For several years already there has been much talk about a national ideology and about a unifying national idea or about the lack thereof. In my view, *the fact* that so far none of the political or civil stakeholders has identified unambiguously the building of civil society as the main goal and a key component of the national ideology *is strong evidence of the state the sector is currently in.*

In general there are a number of underlying causes that make the prospects for strengthening the third sector in the near future unlikely:

economic (poverty, low salaries, low living standards, etc.);

social (widespread unemployment, small middle class and lack of middle-class ideology and psychology, etc.);

political (hostile attitude of the political establishment towards independent initiatives, which are routinely perceived as protests or confrontations, particularly in the case of a critically-minded segment in the sector; hostile attitude of bureaucrats who suspect NGOs of getting huge grants and who wish to snap up a slice of those, etc.), and

historical (lack of traditions and practices of democracy, charity and self-organization for public good, etc.).

Deformations that occur in the third sector are, as a rule, an end result of the processes unfolding in the society at large. So, it is more productive

to identify and remove structural barriers than merely criticize NGOs. However, NGOs must themselves fight ***commercialization*** and the ***quasi-NGOization*** of the sector and unite into coalitions and movements to be able to do that. At the same time it is also clear that direct and indirect support by the State and the improvement of the socioeconomic situation of society are among the main necessary preconditions for the third sector to become vibrant and effective. At this point, however, economically and politically powerful groups do not see the strengthening of civil society on the whole and of the third sector in particular as being in line with their current and strategic interests. On the contrary, as regards civic and, especially, political participation of people, the powers that be and a sizeable group of the political elite feel quite uneasy when citizens become active.

So far the main stakeholders in the political field have perceived citizens as primarily passive and inert 'masses' that need to be periodically mobilized and used (e.g. as a constituency, protest or support group, etc.) and then brought back to the initial state. They prefer controlled occasional political mobilization of 'the masses' for their own ends. That attitude of the political class and of the 'ideological State apparatus' (Althusser) can be accounted for by the fact that wide-scale civic activism is a dangerous weapon that can easily slip out of control.

Their best-case scenario would hurl Armenia back some 50-60 years to the situation that was at that time advocated by Joseph Schumpeter, who believed that people should vote and then leave all other matters to politicians for the entire period in between the elections.

Therefore, the role of NGOs from the political perspective and their closely interrelated economic function merit special attention.

POLITICAL AND ECONOMIC FUNCTIONS OF NGOs

A large number of causes and factors contributed to enhancing the political function of NGOs and of the latter's role in the democratization processes. First of all, there are the ***expansion*** of the sphere of political participation through the incorporation of types and forms of activities which were regarded earlier as non-political, and the present-day civilization-triggered ***processes of engagement*** of significantly broader social groups in the spheres of citizen and political participation. The developments in the past 12 years have confirmed the analysis and prediction of American political scientist Lester Salamon, who contended

in the mid-1990s that we are in the midst of a global associational revolution that can turn out as significant for the late 20th century as the emergence of the nation-State was for the late 19th century.[26]

NGOs can and do, in fact (at least sometimes), play the important role of ***a new channel*** for broadening political participation and of ***a compensatory mechanism*** that provides new opportunities and new organizational forms for engagement of earlier underrepresented and uninvolved groups in Armenia. First of all, this reflects the global trends of the broadening of the notion of the 'political' and of the sphere of 'informal' politics. These trends result in a certain institutional vacuum that gives rise to a need for new organizational forms for absorbing and structuring the increased political participation. This occurs against the background of the weakening of political parties' monopoly over the political sphere and activities, especially in Armenia, where they do not fit into classical definitions and models of political parties as construed in political science. More specifically:

(a) They do not have a clearly delineated and identified social base, and they do not aggregate and articulate the interests of most social groups but are rather fixed on their own or narrow group interests;

(b) Most of them have an explicitly *oligarchic* nature (i.e. they are controlled by and serve the interests of a tiny group of individuals who used political power to amass huge wealth and then converted that wealth also into more power, both political and economic, to control and rule society. In the post-Soviet countries they are called 'oligarchs');

(c) Not infrequently they take a not particularly constructive stand as regards society at large and its interests and/or take no action in some important problematic areas (such as, e.g., corruption, democratic political power, gender equality, underrepresentation of women in power, etc.).

Thus, the necessity emerges to expand the bounds of the existing social and political space and to reformat the situation and the context. The role of NGOs increases by default as they become an important channel for political participation. It becomes obvious, if we graphically represent the scheme of the main factors of political participation, viz. (1) motivation, (2) recruitment and (3) resources (both material and non-material, including time, income and civic skills). Based on their experience and a broad social base, NGOs can more effectively (a) enhance motivation, (b) recruit and (c) teach civic skills (especially since no other social institution is interested in doing that or does that effectively).

NGOs help ordinary people to become aware of their own interests and to articulate and promote them. In other words, they not merely teach citizens to develop their own views and opinions but also the ability to present and defend them publicly. That is why NGOs are often called 'a school for' and 'an infrastructure of democracy'.

Another important advantage of NGOs is that in political parties only a narrow segment is active, whereas the majority is inert and passive, to say nothing of persons who are not party members. They become active or are mobilized only from time to time. Besides, Armenian political parties have a very rigid hierarchical structure, which is far from democratic. For the most part they do not even comply with the principle of democratic centralism. The top-down approach is predominant. NGOs can, at least in theory, base their activities and relations on other principles.

NGOs can play an important role also in reducing the deficit of institutional control over the operation of the powers that be.

In Armenia, a perception is cultivated that NGOs should focus primarily on service provision rather than on advocacy. When they do engage in advocacy, most of them and the State structures tend to pretend that it is not a political activity. Such an approach and attitude proceed from the letter, if not the spirit, of existing legislation[27] and seem to be intentionally emphasized by government entities and political parties. Thereby also emerges a certain (even if only imaginary) deficiency in the status of NGOs as political actors. Thus, even if that status is not always denied, it is not infrequently questioned or seen as negligible. It is counterproductive since what people regard as real has real consequences. It is small wonder that NGOs have been pushed to the periphery of the political arena. What is surprising, though, is that most NGOs do not particularly object to that situation.[28]

It goes without saying that the main limitation on NGOs' political activities should be their clear understanding of and compliance with the condition that they will not pursue the goal of competing for State power and for positions in the State machinery.

This should be stated clearly and unequivocally in the Law and in the charters of the organizations. The remaining political, social and economic space should be open for NGOs or else the end result will be a nonsensical situation. There has been a growing awareness that democracy is 'hollow' without active citizen participation. It is also known from theory and practice that NGOs are the best 'schools' for citizen participation. As early

as the first half of the 19th century Alexis de Tocqueville called the organizations (now referred to as 'non-governmental', 'non-profits', 'grassroots', etc. or, in Armenia, 'public organizations') *political associations* and emphasized their primary significance as democratic institutes.

It should be unequivocally admitted that ***NGOs not only can but also should by default engage in politics and become active stakeholders in the political process***. Domestic legislation (in the event it indeed sees the role and functions of NGOs in a different way) should be brought in line with international legal instruments. A reference can be made to the widely-known document, the Final Report of the OECD Ad Hoc Working Group on Participatory Development and Good Governance, which says, in particular, that an NGO "provides channels for popular participation in the political process, acts as a mouthpiece for weak and marginalized groups, and builds bridges between various groups in society, a function which is relevant to conflict prevention and resolution ...".[29] The Platform of European Social NGOs, which sought to formulate a comprehensive policy on NGOs, emphasized in March 2001 the latter's role in reducing "the starkness of this 'governing vs. governed' dichotomy, by encouraging and enabling people to empower and involve themselves in the political processes and decisions which have an impact upon their lives".[30] Finally, the special Report by the UNDP RBEC, which is a partner of the Armenian Government, pointed out that a primary challenge for representative democracy is to find ways "to ensure that NGOs can play constructive roles in *generating* legitimate demands, *monitoring* government policymaking and policy implementation, *enabling* people to participate actively in society, and ensuring that ordinary citizens are *motivated* to be active in civil society".[31]

Therefore, if Armenian political establishment is sincere in acknowledging the key contribution made by NGOs in the development of a democratic political culture (and in urging NGOs to do that), it is then incumbent upon the establishment to recognize NGOs as actors in the political arena and to enable them to operate in that capacity. In my view, it is a litmus test for all political forces, and their attitude to that issue reflects the degree of their commitment to democratic norms and principles.

Of course, the perception of both the political function of NGOs and of their performance can be different. Thus, NGOs are sometimes divided into *operational* and *campaigning* ones. The former seek a small-scale change

to be made directly, i.e. through project implementation. The latter indirectly promote a large-scale change by making an impact on the political system.[32] Both, however, are important and their effective combination is optimal.

There is intrinsic tension related to the political function of NGOs, as evidenced by unceasing confrontation between the adherents, on the one hand, of the so-called 'Tocqueville line' and, on the other, of the "Gramsci line'. The former visualize NGOs as always in opposition to the State,[33] while the latter believe that NGOs are one of many agencies for carrying out the hegemony of the State.

Of course, NGOs must position themselves on the political field and select the function and the approach which they see as the most effective and adequate. At the same time, we find A. Brysk's view more balanced. Depending on the extent of civil society's autonomy from the State and market and on the type and level of development of the socio-political system, NGOs perform the political functions of mobilization, contention, or institutionalization.[34] In other words, there is not and may not be a single, once-and-forever given and invariable political function (or role) of NGOs. Those can and should change depending on the concrete situation.

Thus, the main conclusion that can be drawn is that NGOs should be pro-active and more assertive, thereby becoming genuine civic and political actors.

While it would definitely be an overstatement to say that all Armenian NGOs gave up on their important function of being a political actor, still quite a few of them actually did so and that poses a serious problem.[35] In general, it is most unfortunate that so far the deeply-rooted belief that NGOs do not have a political function has not been overcome in Armenia, even in the third sector. The issue has yet to become an object of serious review and discussion both by theoreticians and practitioners of civil society.

This issue has important practical implications too, especially in the situation that emerged in the aftermath of the 2008 presidential elections. Speaking about the impossibility of a return to a status quo of "disabled or deformed democracy," the Armenian American political analyst Richard Giragosian says that "there must be a transformation of popular protest into political participation".[36] We know from political theory that the form of political institutions matters as these forms are political manifestations of democracy. Since political parties do not meet people's expectations, to put

it mildly, and are seriously flawed and ineffective, new forms are urgently needed. It is my contention here that NGOs could serve as an alternative (and more viable and efficient) channel for civic and political participation and thus play a crucial role in resolving the post-election crisis in Armenia.

It is obvious that Armenian authorities are concerned about the politicization of the third sector. But it is a natural development not only because the phenomenon of the political is expanding but also because NGOs have a political function by definition.[37] All principal participants of the political process will have to reckon with that. Politicization and even radicalization will grow stronger not only in the third sector unless the existing practices of limitations on conventional political participation are reversed. It is known from the experience of other countries that limitations on and, moreover, the suppression of political activism and participation compel energetic actors to look for other niches and new forms. This is what has come to be known as "politics by other means".[38] If pressure brought to bear on the third sector is increased, partnership will be replaced by confrontation and no one will benefit from that. Radicalization of public life always brings about the temptation of seeking effectiveness in unconventional forms, the strengthening of anti-system elements and sentiments and the preference for destructive forms of social action and protest movements. The plain truth is that all three sectors are important and necessary for one another. Antagonism and confrontation would be the most short-sighted and counter-productive line of conduct.

The first sector, the government, is incomparably stronger and more powerful than the third sector, the sector of NGOs. In the event that government policy is re-directed towards confrontation with and suppression of the third sector, the government will certainly take the upper hand without the slightest difficulty. One of the reasons is that the third sector does not have the objective of joining anti-system movements or of engaging in anti-State activities. But such a scenario, which no longer seems unreal under today's conditions, would amount to a Pyrrhic victory at best. By suppressing, "taming" or "adjusting" the third sector, the government would, in fact, break the backbone of civil society and would lose a valuable partner and waste a huge creative potential and resource. Another plain truth is that **there is not and cannot be democracy without civil society**. Further still, as Czech philosopher Erazim Kohák pointed out, without civil society, "an atomized aggregate of citizens ... with no constrains becomes a war of all against all".[39] Vaclav Havel, a prominent

practitioner of democratization and transition, stressed the significance of civil society because "it functions as a genuine guarantee of political stability".[40]

Therefore, it would be a mistake to replicate the experience of suppression of self-organization and of civic initiatives by totalitarian and authoritarian regimes. At the same time there is an important caveat. Sometimes the government's concerns can be grounded, although not in the Armenian context. In recent years NGOs started to be used by foreign governments and secret services as instruments and agents of influence to undermine the legitimacy of domestic governments. Using the rhetoric of 'democratic values', external State and non-State actors sometimes foment civic unrest and even initiate the so-called 'orange' revolutions in target States. These developments are not isolated acts but a well-designed pattern used in Serbia, Georgia, Ukraine, and Kyrgyzstan and attempted in Belarus and in a number of other places. The trend is very counterproductive as it undermines public trust in civil society and pits NGOs not only against the State but also against one another. It is not incidental that in the aftermath of the 2004 Orange Revolution in Ukraine there emerged what many observers called a confrontation between Ukrainian civil society and the 'Society of Texan-Donetsk friendship' (alluding to the collusion of the US Government personified by the US President and the CIA, on the one hand, and the mafia-style oligarchic clan from Donetsk headed by Yulia Timoshenko, the current Ukrainian Prime Minister and a prospective presidential hopeful in the 2009 elections, on the other).[41]

The economic function of NGOs is no less important. There is a general misconception that, since the law prohibits commercial activities for NGOs, the latter may not engage in any economic activities and have an economic function. In countries with a vibrant civil society NGOs do have economic function and are engaged in what, from the outside, may seem as 'commercial' activities. By denying NGOs that function, we severely curtail their scope and scale of operation and of potential impact. What matters here is not the form but substance. Even if what they are doing may look like a business activity, it is not if the goal is not personal gain and if the earned income is not distributed as dividends between members but is used for the goals set in the charter, for the beneficiaries' needs and for the development of the organization.

Besides, the economic foundations of NGO operations are also important. Unless they have their own solid economic base, NGOs cannot become real players in the political arena. As Alexander Auzan aptly points out, the economic significance of the third sector is an important precondition for relations of equality between the sector and the State.[42]

Thus, it goes without saying that the law should be amended. While the Law does not prohibit economic activity for NGOs, it definitely makes it difficult for them. NGOs may not directly engage in 'commercial' activities (or 'business', if you will); they have to establish a commercial enterprise. That should be changed. They should also be allowed to charge fees for their services and to take part in tenders announced by the State. They will thus have to become competitive and to base many of their activities on the cost-effectiveness principle. That will never happen as long as NGOs are not allowed to earn money and depend almost exclusively on grants.

WHAT SHOULD BE DONE?

NGOs do not operate in a vacuum. They operate in a real socioeconomic and political context. For them to become effective institutions of genuine civil society and for civil society to emerge as a powerful autonomous player and a real counterpart of the State, an enabling climate should be created and appropriate support provided.

First of all, it would be useful to adopt the concept 'non-profit organization'. Alongside the term 'non-governmental organization' it reflects the essence of the third sector much better than do the terms 'public' or 'voluntary' organizations.

The State should give support by amending the relevant legislation and creating an enabling legal regime that grants privileges to the third sector and in particular to those NGOs which act for public good and take part in the solution of social issues. They should be given tax breaks and exemptions (especially income tax, profit tax and real property tax, etc.). Besides, the legislation should expand the forms of financial support to NGOs and their access to State funds and should authorize fees and charges that they would get for service provision.

These and similar measures will demonstrate that the State indeed has become aware that support to NGOs is the shortest route to civil society and to the solution of numerous social and other problems. Otherwise, the Armenian NGO sector's dependence on foreign donors will remain. At

present, 8 or even 9 out of 10 Armenian NGOs will not survive without grants given by foreign donors. The said measures are necessary to enhance the sustainability of Armenian NGOs.

A vibrant civil society in general and a more vibrant NGO sector, in particular, are dependant on the middle class. Therefore, Armenian NGOs should see it as one of their primary functions to consolidate, mobilize and enroll this still relatively small social class in Armenia.

The idea of a Civic Chamber, a consultative body with the Armenian President and a venue for bridging a rift between the authorities and the general public, has been floating around since at least the 2007 parliamentary elections; it now seems as if is going to materialize. Most probably it will be set up on the existing Russian model[43] and will try to serve as a forum where issues that are seen by society at large or by its active segments as important can be brought up and addressed.

It is a good opportunity for Armenian NGOs to step in and take an active part in the proceedings of the Chamber in their capacity as mediating structures. If they show due initiative, determination and a genuine civic stance, they will be able to influence the agenda, discussions and the decisions to be made and thereby to make this new entity functional and useful for the nation.

There should be more clarity. As Natalya Martirossian, one of the best Armenian NGO practitioners, pointed out, "in Armenia oppositional political parties look rather like NGOs, NGOs as businesses, business as government and government as no one can understand what." Of vital importance is mutual support and cooperation between all stakeholders in civil society. The problem, however, is that on the whole neither political parties nor the mass media perceive themselves as institutions of civil society. Political parties are engaged, *par excellence*, in getting to, using or negotiating their participation in power, and they show, at best, a paternalistic attitude towards NGOs. The media position themselves as the 'fourth branch of government' (and, not infrequently, as arbiter and mentor) instead of engaging in close and productive cooperation with their counterparts inside civil society.

As a core element of civil society, NGOs should do their best to overcome democratic deficits in the sector. Very few Armenian NGOs are accountable to the general public or even to their own members. In the best case they give reports to donors, tax bodies and their members. Many NGOs are indeed run as small (or not so small) businesses. One and the

same person heads the organization for many years; there is usually a small group of people who control the organization and make all the decisions, to say nothing of other not particularly democratic practices, etc.

Anahit Harutiunian, author of a very interesting monograph on Armenian women's NGOs and charities that operated in Turkey and Russia from the mid-19th to early 20th century,[44] says that she would not be able to write a monograph like that on the present-day Armenian women's NGOs (or other NGOs for that matter) because of lack of transparency and accountability in the sector.

Thus, to be able to play the role of a channel of democracy and democratic ideas, Armenian NGOs should set an example and should reinforce democratic practices in the sector.

It is not easy to visualize at this point how NGOs could overcome compartmentalization. They compete for limited resources; hence, they are not eager to establish serious coalitions or forums on a permanent basis. Competition 'kills off' the majority of fledgling civic and grassroots initiatives. It is 'professional', corporate-style NGOs that survive due to their skills, connections and expertise.

Another serious problem that needs to be dealt with is what may be called 'double-think'. NGOs transfer knowledge and skills and advocate civic activism, while at the same time most of them are politically inert and apathetic. They also tend to overlook the simple fact that their major social capital is commitment and a unifying idea. There is, however, a growing realization on the part of some Armenian NGOs that they cannot be armchair philosophers and that they have to be pro-active, energetic and activist by default. Speaking specifically about post-Soviet countries, Benjamin Barber pointed out that while those countries have quite a few formal democratic institutions, "the struggle ... is to give these institutions a foundation in civil society..., in habits of the heart that foster tolerance and reciprocity." He also goes on to say that "without citizens there can be no liberty, and without civic culture and education, there can be no citizens".[45]

Armenian NGOs should make conscious efforts to be able to teach those "habits of the heart", and not only educationally but also experientially. Even though civic education is presumably taught in high schools and to a certain extent in colleges and universities in Armenia, the knowledge transferred is theoretical at best. It does not resonate as it is removed from real life and, worse, in many cases is in flagrant

contradiction with learners' first-hand experience. No civic skills are taught. So, it is here that NGOs should step in vigorously as they can help develop and hone civic skills in the course of practical activities. Thus, it is not merely knowledge of what being a responsible citizen means but also developing relevant skills to exercise one's civic duties and rights is important and does matter. In addition, NGOs can teach such crucial 'technical' skills as networking, coalition-building, consensus-building, alliance formation and articulation of common interests, to mention but a few.

Therefore, the sector needs consolidation, a concerted agenda and forward-looking strategies to overcome shortcomings and drawbacks and to affect the political process. Then NGOs will be able to become what they should be by definition, in Theda Skocpol's words "a source of considerable popular leverage".[46]

At the beginning of this section I said that NGOs do not operate in a vacuum and need an enabling environment. Public support for and positive perceptions of NGO activities are indispensable. As evidenced by the findings of sociological surveys that our team from the AAWUE Center for Democracy & Peace conducted in 2002-2006, a crucial role of NGOs for the Armenian society is targeting individuals with a university-level education and engaged in civic activism. When asked if NGOs play a crucial role in Armenian society, 44.0% of our respondents in the November 2002-January 2003 survey answered in the affirmative, while 38.0% gave a negative response, and 18% found it hard to give a definitive answer.[47] One year later, in the aftermath of the presidential and parliamentary elections of 2003, already a vast majority (67.0%) of the respondents believed NGOs to be vitally important, another 19.2% considered them important, albeit not very, and merely 7.3% found NGOs irrelevant for present-day Armenia (with 6.4% finding the question "hard to answer").[48]

No less important is the issue of public trust. While the public at large is mistrustful of most State entities, it has more trust in basic institutions of civil society such as NGOs, mass media and political parties. According to the findings of the above-mentioned surveys, NGOs are in fact the only institution in Armenia that enjoys public trust.[49]

The dynamics of public trust in the main institutions of civil society in 2002-2004

Trust in	Prior to presidential elections (Nov. 2002-Jan. 2003)	Prior to parliamentary elections (March-April 2003)	December 2003 January 2004
Political parties	16.2% (67.6%)	30.8% (50.6%)	24.1% (63.9%)
NGOs	34.6% (42.8%)	45.2% (34.0%)	57.2% (30.9%)
Mass media	25.4% (50.8%)	28.4% (49.4%)	48.8% (32.7%)

(the first figure reflects trust, while the second, in brackets, shows distrust)[30]

The data demonstrates that Armenian NGOs succeeded in gaining public trust. The task and the challenge, however, is to retain it and to build on it.

CONCLUSION

The dismantling of the so-called 'communist system' was accompanied by the disownment of the prevalent, all-encompassing official ideology of the time. The problem is that that ideology was total, comprehensive and the only officially sanctioned one. It was not replaced by another one, or, to be more precise, by other holistic ideologies, or even better, world outlooks with their value attitudes. It was chaos and dissonance, primarily of moral values, that came to replace the system, thereby increasing anomie and further complicating the process of social and political modernization. In the post-Soviet society 'values' of individual social strata started to prevail, even though, from the perspective of a liberal democratic society (and sometimes even from the perspective of universal moral norms), they are ***anti-civil*** or even ***anti***-values, which are imposed on the rest of the society.

As a part of civil society, NGOs cannot remain aloof from the solution of problems of *strengthening social solidarity* and *overcoming social atomization* and the *value vacuum*, which were triggered by the demise of the ideocratic system and enhanced by the moral and legal nihilism and relativism of the transition period. There is a need to overcome the civic and political passivity brought forth by the alienation and disaffection of broad segments of the society from participation in the governance of the State and determination of the important priorities and strategies. Without intensifying its efforts, civil society will not be able to overcome the

'spectator's complex' (Boris Dubin), which is gaining prevalence and which is related to 'electronic democracy' (Yuri Levada), or, to be more precise, with 'TV democracy', when an absolute majority of citizens are alienated from the events and are not involved in them and, accordingly, are not in a position to control them.

Armenian NGOs slowly but, hopefully, surely are getting on a politically pro-active track. What is important is that they have started producing democratic meanings and counteracting the reactionary groups' attempts to keep the public mind in a disintegrative and dissociative state. A growing number of Armenian NGOs engage in advocacy; they have started acting as channels for citizens' involvement in political processes and as mediating structures between the State and the public at large and focusing on empowering people, especially voiceless, powerless and vulnerable groups.

The events of winter-spring 2008 in Armenia demonstrated beyond any doubt that with very few exceptions, political parties failed to consolidate the nation. Even worse, they led Armenian society into a dangerous split and confrontations, and increased security risks; they made even more problematic the country's capacity to respond adequately to the growing number and complexity of the challenges that it faces. Therefore, it is time for NGOs to act more resolutely to mend the social fabric, to increase solidarity and to bridge the gaps in the nation.

Let me repeat in conclusion that the cultural matrix of civil society is based on the use of the active potential of citizens and of their associations, on citizens' commitment to freedom, democracy and social justice, on their initiative and respect for common good, thereby rejecting authoritarianism, quasi-egalitarianism, nihilism, ethnocentrism, tribalism, etatism and mythologization of the past.

ENDNOTES

[1] Jürgen Kocka, "Evropeyskoye Grajdanskoye Obshestvo: Istoricheskie Korki i Sovremennie Perspektiv na Vostoke i Zapade" (European Civil Society: Its Historical Roots and Contemporary Perspectives in East and West), *Neprikosnovennie Zapas*, 2003, №2(28). http://magazines.russ.ru/nz/2003/2/sum.html, in Russian).

[2] Samir Amin, Virus Liberalizma: Permnanentnaya Voyna i Amerikanizatsia Mira (The liberal virus: permanent war and the Americanization of the world), Moscow, Evropa, 2007, p. 21.

[3] F. Starr, "Civil Society in Central Asia", *Civil Society in Central Asia*, M. Holt Ruffin & Daniel Waugh (eds.), Seattle and London 1999, pp. 28-29.

[4] Ernest Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, London, etc., Penguin Books 1996, p. 1.

[5] A. Seligman, "Civil Society as Idea and Ideal," *Alternative Conceptions of Civil Society*, S. Chambers and W. Kymlicka (eds.), Princeton and Oxford, Princeton University Press 2002, p. 28. Eight years earlier than Seligman, Ernest Gellner, too, noted that "civil society' is greatly preferable to 'democracy'. Says Gellner, "The defect of 'democracy' is the naïvety of the model which it suggests, and which it encourages its users to take seriously" Gellner, p. 184.

[6] M. Walzer, "The Civil Society Argument," *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London & N.Y. 1992, pp. 89-107.

[7] *Transition. The First Ten Years (Analysis and Lessons for Eastern Europe and the Former Soviet Union)*, Washington, D.C.: The World Bank 2002, pp. 97-99.

[8] R. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994; Idem, "Bowling Alone: America's Declining Social Capital" *Journal of Democracy*, 1995, Vol. 6, pp. 65-78; F. Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, N.Y.: The Free Press 1995; Theda Skocpol, "How Americans Became Civic," *Civic Engagement in American Democracy*, Washington, D.C., Brookings Institution Press & the Russell Sage Foundation 1999. Idem, "From Membership to Advocacy" Washington, D.C., Brookings Institution Press & the Russell Sage Foundation 1999.

[9] John Keane, *Global Civil Society?* Cambridge, etc., CUP 2003, especially pp. 8-17.

[10] R. Blue, et al. *ARMENIA. NGO Sector Assessment*, Yerevan: World Learning 2001, p. 7.

[11] A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge: CUP 1995, pp. 21-24, 35-43, 133-141, etc; A. Smith, *The Wealth of Nations*, Vol. 1, Oxford: OUP 1976, p. 343, etc; Idem, *Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Clarendon 1976; Darcy de Oliveira, M. and R. Tandon, "An Emerging Global Civil Society," *Citizens Strengthening Global Civil Society*, Washington, D.C. 1994, pp. 1-5; A. Brysk, "Democratizing Civil Society in Latin America," *Journal of Democracy*, 2000, Vol. 11, # 3, p. 153; A. Burganov, "Grajdanskoye Obshestvo v Rosii Kak Sosobstvennichestvo Grajdan (Civil society in Russia as co-proprietorship of citizens), *Sotsiologicheskie Issledovania* (Sociological Studies), 2000, # 1, p. 99-106.

[12] G. Hegel, *Filosofia Prava* (Philosophy of Right), Moscow, Mysl Publishers, 1990, pp. 228, 233. While this view is prevalent, there are political scientists and sociologists who take another approach. Jean L. Cohen and Andrew Arato define civil society as a sphere of social interaction between economy and State, which consists, primarily, of the spheres of most intimate connections (in particular, family), associations (in particular, voluntary) and social movements and various forms of public communication (J. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Russian Edition), Moscow, Ves' Mir Publishers, 2003, p. 7.

[13] Edward Shils, *The Virtue of Civility. Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, Indianapolis: Liberty Fund 1997, pp. 324-325.

[14] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, N.Y., etc.: Bantam Books 2000, pp. 635, 631-634.

[15] Jens Siegert, "Grajdanskoe Obshestvo v Rossii" (Civil society in Russia), *Otechestvennei Zapiski*, 2005, # 6, http://magazines.russ.ru/oz/2005/6/).

[16] A general feeling in Armenian society is that a prevalent trend in the political developments in 2007-2008 has been the further sliding into authoritarianism. One could even agree that the current regime in Armenia is not even 'competitive authoritarian' but rather 'hegemonic authoritarian'. As Ariel Armony and Hector Schamis define this term, in 'hegemonic authoritarianism" "elections are a mere façade and opposition is tightly controlled, allowing the dominant party to maintain its firm grip on power" (Ariel Armony, and Hector Schamis, "Babel in Democratization Studies," *Journal of Democracy*, Vol. 16, # 4, October 2005, p. 122.

[17] Leaders and activists of the Armenian NGOs need to consider seriously an expert opinion expressed by Marc Morjé Howard who points out 3 main factors that help to explain the lasting weakness of civil society in postcommunist Europe. These are: "1) the legacy of mistrust of Communist organizations; 2) the persistence of friendship networks; and 3) postcommunist disappointment" (M. Howard, "The Weakness of Postcommunist Civil Society," *Journal of Democracy*, January 2002, Vol. 13, # 1, p. 161.

[18] True, from time to time some specialists remind us that 'non-governmental organizations' "are defined by what they are not rather than by what they are" (F. Starr, "Civil Society in Central Asia," *Civil Society in Central Asia*, M. Holt Ruffin & Daniel Waugh (eds.), Seattle and London, CCSI-Johns Hopkins University and University of Washington Press 1999, p. 33.

[19] L. Cahoone, *Civil Society. The Conservative Meaning of Liberal Politics*, Malden, MA and Oxford, Blackwell Publishers 2002, p. 225.

[20] Leading Armenian sociologist Gevork Poghosyan argues that a corporative model of civil society that takes a guild or a trade association as a prototype has become prevalent in Armenia. "Voluntarism of participation in NGO activities is grounded here rather on the striving for securing some employment against the background of mass unemployment. Besides, participation in an NGO secures significant financial support. .. In contrast to the West European model, in the Armenian corporatist model of civil society private interests of NGO members take precedence over those of the public at large" (G. Pogosyan, Sovremennoe Armianskoe Obshestvo: *Osobennosti Transformatsii* (Present-day Armenian society: Specific features of the transformation), Moscow, Academia, 2005, p. 166.

[21] This term is used to designate a trend when 'public good' serves as a veneer for self-serving behavior, when grants become an end in themselves and when NGO members' profit motives prevail over other considerations.

[22] Not infrequently international donors come across this problem of determining whether they are dealing with what they call '*bogus*' or '*bona fide*' NGOs (*Final Report of the DAC Ad Hoc Working Group on Participatory Development and Good Governance*. Part II. Paris, OECD, 1997, p. 9).

[23] Quoted in Mary Kaldor, "Civil Society and Accountability" (Background paper for HDR 2002), UNDP, Human Development Report Office, N.Y. 2002, p. 11.

[24] E. Herzig, *The New Caucasus. Armenia, Azerbaijan and Georgia*, London, RIIA 1999, p. 39.

[25] M. Howard, p. 163.

[26] L. Salamon, "The Rise of the Nonprofit Sector," *Foreign Affairs*, July/August 1994, p. 109.

[27] See Paragraph 2 of Clause 1 in Article 3 of the Republic of Armenia Law *On Public Organizations* (a.k.a. the *NGO Law*) that contains a provision about inadmissibility of political goals for NGOs. It may and does, indeed, give rise to some confusion as that provision is usually construed as prohibiting political activities. If such an interpretation prevails, the provision will not only be undemocratic and in conflict with the principles of a democratic State based on the rule of law but can potentially be used for selective targeting and persecuting NGOs that fall into disfavor with the authorities, since the notion 'political goals' is quite amorphous and the Law does not clearly state what they are. Furthermore, the said provision conflicts with other provisions in the same Law. Paragraph 1 of Clause 1 in Article 3 of the Law authorizes NGOs to defend their own rights and the rights of other physical and legal persons. This defense of rights can be through a court of law or out-of-court means. Is not that a political goal in and of itself? Besides, Clause 2 of Article 15 guarantees NGOs the right to organize and conduct peaceful (unarmed) meetings, marches, rallies and demonstrations. Is not that a political goal in principle? Suffice it to say that legally recognized powers for active participation in public life (including, *inter alia*, the right of association and mass demonstrations, etc.) are unequivocally defined as political rights, as evidenced by the relevant section of the *International Covenant on Civil and Political Rights* ratified by the Republic of Armenia. Accordingly the exercise of those rights is a political act and an organization's intention to perform such an act cannot but be, by definition, a political goal, which, however, is prohibited by Law. Finally, during parliamentary and, especially, presidential election campaigns many NGOs publicly announce their endorsement of a candidate. It is of course, a normal citizen's participation in political life but can be seen as being not particularly in line with the Law.

[28] World Learning conducted the Armenian NGO sector assessment in 2001 and 2004. It discovered initially "little evidence that NGOs are in general interested in advocacy defined as active efforts to reform government policies or to protect democracy and civil society against arbitrary exercise of government power" (*Armenia. NGO Sector Assessment*, Yerevan, World Learning 2001, p. 36). The situation somewhat improved three years later since, as World Learning contends, the "development of systematic advocacy by NGOs ... has been a major objective of USAID and several other donors since 2001. Advocacy grants, training, and strategic consultations have been introduced to stimulate and support effective advocacy by Armenian NGOs." (*Armenia. NGO Sector Assessment. A Comparative Study*, Yerevan, World Learning, 2004, p. 37). World Learning recognizes, however, the limited progress made as it indicates that advocacy efforts focused on the development of a policy or law, while much less effort was expended "in the day-to-day monitoring of government performance in the implementation of laws" (Ibid., p. 38).

[29] *Final Report of the DAC Ad Hoc Working Group on Participatory Development and Good Governance*, Part II, Paris, OECD 1997, p.8.

[30] *Democracy, Governance and European NGOs. Building a Stronger Structured Civil Dialogue*, Platform of European Social NGOs. Global Policy Forum. Paper, March 2001, internet version, p. 3. http://www.globalpolicy.org/ngos/role/policymk/select/2001/0503engo.htm

[31] *The Shrinking State. Governance & Sustainable Human Development*, New York, UNDP 1997, p. 103. This perspective reflects the UN stand and the growing commitment on the

part of the UN. The recognition of the increasing political role of NGOs was demonstrated by the UN Report *We the Peoples: Civil Society, the UN and Global Governance*, the so-called *Cardoso Report* (New York, UN, June 2004) and by a widening practice of granting affiliation and/or partnership status to NGOs.

[32] P. Willets, "What is a Non-Governmental Organization?" *UNESCO Encyclopedia of Life Support Systems* (Section 1, Article 1.44.3.7), London 2002 (internet version, p. 16).

[33] Actually, it was Montesquieu who shaped, much earlier than Tocqueville, the modern notion of civil society as a sum total of autonomous organizations of citizens that are not merely mediating structures between citizens and the State but that also defend human rights and freedoms, whenever necessary, from unwarranted interference and encroachment on the part of the State and its bodies.

[34] A. Brysk, "Democratizing Civil Society in Latin America," *Journal of Democracy*, July 2000, Vol. 11, # 3, pp. 153-154.

[35] There are notable exceptions such as a relatively recently established National Citizens' Initiative. This Initiative, which brought together over 20 Armenian NGOs has been very active. On March 20, 2008, on the last day of the state of emergency, the Initiative conducted a round table and issued a very powerful statement. It ends with the declaration that "Armenia's civil society is determined to fight for the protection of human rights and fundamental freedoms, and it will not succumb to the arbitrary rule and suppression of the authorities." NCI Evaluates Recent Domestic Developments. "Armenian civil society will not succumb to reckless authorities" www.nci.am

[36] "This is the Challenge for the New, Post-Kocharian Armenian Leadership" (Interview with Richard Giragosian), *Jamanak*, 29 April 2008 (http://en.zhamanak.com/article/696/

[37] American political scientist Myron Weiner noted that most of all people are inclined to set up voluntary associations for exerting influence on power (as quoted in *The World of Political Science. Book I. Categories of Political Science*, p. 501.)

[38] Interesting ideas in that regard are found in W. Galston, "Civil Society and the «Art of Association»," *Journal of Democracy*, Vol. 11, # 1, 2000, p. 69.

[39] E. Kohák, "Consolidating Freedom in Central Europe," *Democracy is a Discussion II*, p. 24.

[40] V. Havel, "The State of the Republic," *Democracy Is a Discussion II*, p. 28.

[41] Evidence to this effect can be found, *inter alia*, in the following publications (to mention but a few): J. Harkin, "Virtual Politics," *Guardian*, April 1, 2006 (www.guardian.co.uk/world/2006/apr/01/russia.ukraine); S. Kara Murza, *Export Revolutsii: Yuschenko, Saakashvili...* (Export of the revolution: Yushchenko, Saakashvili...), Moscow, "Algorithm" Publishers, 2005, especially pp. 191-323,. B. Akaeva, *Tsveti Zla. O Mak Nazivaiemoi "Tulpanovoy Revolutsii" v Kyrgyzstane* (Flowers of the Evil. About the so-called "tulip revolution" in Kyrgyzstan), Moscow, "International Relations" Publishers 2006, especially pp. 11-13, 29-33, 49-53, 60, 63-65, 138-139; G. Pocheptsov, *Grajdanskoe Sambo: Kak Protivostoiat "Tsvetnim" Revolutsiam* (Civic karate: How to withstand "color" revolutions), Moscow, "Europe" Publishers 2005, pp. 10-11, 78-79; S. Mirzoev, *Gibel Prava: Legitimnost v "Oranjevikh Revolutsiakh"* (Destruction of the law: Legitimacy in "orange revolutions"), Moscow, "Europe" Publishers, 2006, pp. 43-47; V. Ivanov, *Antirevolutsioner. Pochemu Rossii ne Nujna "Oranjevaia Revolutsia"* (Antirevolutionary. Why Russia does not need an "orange revolution"), Moscow, "Europe" Publishers 2006, pp. 149-150, 197-198; D.

Popov, & I. Milshteyn, *Oranjevnaia Printsesa. Zagadka Yuli Timoschenko* (Orange Princess. Conundrum of Yulia Timoshenko), Moscow, Olga Morozova's Publishing House 2006, especially pp. 298-299, 314-315; M. Remizov, Neokolonialnaia Revolutsia: Osmislenie Vizova. Po Materialam Kruglogo Stola APN "Politicheskie Itogi 2004 Goda" (Neocolonial revolution: making sense of the challenge. Wrap-up of the round table discussion "Political outcomes of year 2004" held at APN (Political News Agency) on 29 December 2004. **www.apn.ru/publications/article1237.htm** ; M. Krushelnycky, *An Orange Revolution. A Personal Journey Through Ukrainian History*, London, Harvill Secker 2006; A. Wilson, *Virtual Politics: Faking Democracy in the Post-Soviet World*, New Haven, CT, Yale University Press 2005. Interestingly enough, Gene Sharp, the "Godfather" of "color" revolutions, in his famous book *From Dictatorship to Democracy*, which has been dubbed "the Bible of orange revolutions", while emphasizing that "...international assistance, such as the provision of financial and communications support, can also be provided directly to the democratic forces", admits nonetheless that "...if a foreign state does intervene, it probably should not be trusted" (G. Sharp, *From Dictatorship to Democracy. A Conceptual Framework for Liberation*, Boston, MA, Albert Einstein Institute 2003 (originally published in 1993), pp. 44 and 6).

[42] A. Auzan, *Tri Publichnie Lektsii o Grajdanskom Obshestve* (Three public lectures on civil society), Moscow, OGI, 2006, p. 141.

[43] Actually, Russia has so far been the only country in the world that has such an entity. As it soon degenerated into a merely nominal structure with no real leverage or significance in political decision-making, and as it drew harsh criticism in that country, it is not surprising that the idea sprang up in Armenian society that the Chamber will most likely be not really much more than an imitation mechanism.

[44] A. Harutiunian, *The Age of Notable Women. Public Activities of Armenian Women in the 19th Century and in Early 20th Century*, Yerevan, Spiritual Armenia 2005.

[45] Benjamin Barber, "The Future of Civil Society" (presentation at the Civic Forum), www.civnet.org...

[46] Skocpol, p. 70.

[47] *Elections and Democracy: A Civil Society Factor*, Yerevan: AAWUE, 2003, p. 54 (in Russian).

[48] *Democratization of the Armenian Society: Realities & Trends*, Yerevan: AAWUE, 2004, pp.152-153 (in Russian)

[49] While these findings reflect public attitudes for the period of 2002-2004, the general trend has not, on the whole, changed since then.

[50] *Democratization of the Armenian Society*, p. 146. Data incorporated also from *Elections and Democracy: A Civil Society Factor* and *Electoral Democracy: Is There an Alternative to it in Armenia?* Surveys.

ՅՈ ԵՐԹԱՑ ՔԱՂԱՔԱՑԻԱԿԱՆ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՄԷՋ
(Ամփոփում)

ՎԼԱՏԻՄԻՐ ՕՍԻՓՈՎ

Հեղինակը կը նշէ, թէ «քաղաքացիական հասարակութիւն» արտայայտութիւնը ընկերադիտական եւ քաղաքագիտական եզր մըն, որ սկսած է գործածուիլ Հայաստանի մէջ՝ ծառայելով մարդոց մտայնութեան փոփոխութեան եւ ատով՝ անոնց կեանքի ընկալման փոփոխման։ Ան կը մանրամասնէ այս հասկացութեան դերը՝ ժողովրդավարութեան յառաջացման գործընթացին, ինչպէս նաեւ անցման հանգրուանի բրտութեանց եւ տաժանքին նուազեցումին մէջ, ու կը հաւաստէ որ անկարելի է առանց օրէնքի-երկիր դրոյթին ամրապնդման ժողովրդավարութիւն իրականացնել երկրի մը մէջ։

Օսիփով կը նշէ, թէ «քաղաքացիական հասարակութիւն» հասկացութիւնը առաձգական է եւ Հայաստանի մէջ յստակ պատկերացում չկայ անոր մասին։ Օսիփով գալն կը սահմանէ իրրեւ՝ «Ընկերային կեանք՝ անձնական-ընտանեկան կեանքէն եւ պետութեան կալուածներէն դուրս գտնուող կալուած, ուր քաղաքացիք կրնան իրացնել իրենց պարտականութիւնները ու իրաւունքները»։ Օսիփով կ՚ընդգծէ այն իւրայատկութիւնները, որոնցմով կ՚առանձնանայ քաղաքացիական հասարակութիւնը Հայաստանի մէջ, ինչպէս նաեւ այն պատճառները որոնց բերմամբ այս հասկացութիւնը չյաջողեցաւ յուրջ եւ յատուկ ուշադրութեան արժանանալ հոն, ցարդ։ Ըստ Օսիփովի Հայաստանի քաղաքացիական հասարակութեան կազմակերպութիւնները չեն առնչուած համաշխարհային քաղաքացիական հասարակութեան, որովհետեւ տեղական առումով անոնք տակաւին լիարժէք կերպով գոյացած չեն։

Օսիփով կը վերլուծէ քաղաքացիական հասարակութեան եւ Ոչ-Կառավարական կազմակերպութիւններու տագնապը Հայաստանի մէջ եւ այն ընկերային, քաղաքական, պատմական պայմանները որոնք կը խոչընդոտեն այս մարզի զարգացումը հոն։ Ան կը վիճարկէ Հայաստանի ոչ-բարենպաստ եւ սահմանափակող օրէնսդրութիւնը՝ այս հարցին առնչութեամբ, ու կ՚անդրադառնայ նաեւ նման կազմակերպութիւններու նիւթական մատակարարման, ընդգծելով որ անոնք գրեթէ բացառապէս կը յենին արտաքին նիւթական օժանդակութեան։

Ան կը մատնանշէ երկրին մէջ նման աւանդութիւն-սովորոյթի բացակայութիւնը, բարեսիրական աշխատանքի եւ բարեգործութեան տարածում չունենալը, եւ ընդհանրապէս նման երեւոյթներու նորածիլ ըլլալու փաստը։ Օսիփով կը նշէ նաեւ, որ ի տարբերութիւն յատին ամերիկեան երկիրներու, Հայաստանի մէջ Եկեղեցին հեռու է ժողովրդավարութեան հաստատման եւ քաղաքացիական հասարակութեան զօրացման գործին մէջ դերակատարութիւն ունենալէ։ Օսիփով կը կը հաւաստէ, որ կարիքը կայ աւելի ծաւալուն ընկերային պատասխանատուի եւ աւելի մեծաթիւ բարեկեցիկ ընտանիքներու գոյացման, որոնք ձերբազատելով տնտեսական անմիջական մտահոգութիւններէ, կարենան առնչուիլ հանրային մտահոգութիւններու։

Հուսկ, Օսիփով կ՚անդրադառնայ նաեւ քաղաքական կուսակցութիւններուն եւ «չորրորդ իշխանութեան» դերակատարութեան, ինչպէս նաեւ կը նշէ որ Հայաստանի մէջ Ոչ-Կառավարական կազմակերպութիւններ կը դիտուին իրրեւ սոսկ ծառայական կազմակերպութիւններ, ամբողջովին պարպուած քաղաքական առաքելութենէ։ Այս սխալ ընկալումին ի տես, Օսիփով կը կատարէ թելադրանքներ եւ կ՚առաջարկէ լուծումներ։

ԱՆԴՈՒՆԴԻ ՎՐԱՑ ԲԱՑՈՒԱԾ ԴՈՒՌԸ
(ԲՆԱԳԻՐ ԵՒ ԻՆՔՆԱԳԻՐ ՀԱՆԴԷՄՆԵՐԻ ՎԵՐԼՈՒԾՄԱՆ ՓՈՐՁ)

ԼՈՒՍԻՆԷ-ԼԻԼԻԹ ՍԷՑՐԱՆԵԱՆ
patent@seua.am

Երեւանի Բնագիր գրական հանդէսը առաջին անգամ ապարէզ լոյս ընծայեց 2001ին՝ համացանցային եւ տպագիր տարբերակներով՝ իր հետ բերելով նախեւառաջ անկեղծութեան խոստում: Ցեղասպան տարիներին՝ 2001-2004 թուականներին, այն լոյս տեսաւ՝ առանց պահպանելու որոշակի պարբերականութիւն, իսկ 2005ից լոյս է տեսնում «Ինքնագիր» խորագրով:

«Բնագիր» խորագիրը կարող է բացորոշուել որպէս կեանքի գիր, կեանքի բնագիր, ուր բացառւում է արհեստական-«արուեստական» որեւէ ներկայութիւն կամ միջամտութիւն: Վերջին երեք համարների «ինքնագիր» խորագրային փոփոխակը հանդէսի դիմագիծը յատկորոշում է ինքնապատումի, ինքնաբացայայտման, իր տեսակի մէջ՝ հեղինակային անձնադրոշմումի շեշտադրմամբ: Ցատկանշական է տարիների ընթացքում շեշտադրման տեղափոխման իրողութիւնը գիր-ստեղծագործութիւնից դէպի անձ-հեղինակ, Բնագիրից՝ Ինքնագիր: Անկեղծացման խոստում-կարելիութիւնն է, որ ճանապարհ է բացում «ընթերցողի համար» ստեղծուած ժամանակակից գրականութեան այս հաւաքածուի առաջ:

Հանդէսում տպագրուող հեղինակներից ոմանք քննարկումների ժամանակ կամ գեղարուեստական տեքստում տեսաբանական դատողութիւնների եւ դեկլարատիւ պնդում-արդարացումների անկասելի պոռթկումներ են ունենում, որ ահա Հայաստանը «ուղեղների ու մտքի» բանտ է, ուր չկայ գրականութեան մէջ ազատ արտայայտուելու հնարաւորութիւն: Ջէ՞ որ ժողովրդավարական երկրում գրականութիւնն այն միակ տեղն է, ուր կարող ես «ցփնել մտքով անցկացրածդ»[1], *որովհետեւ* «գրելը դարձել է հիմա խօսելու միակ ձեւը: Չգիտեմ՝ ինչ գրեմ, բայց չեմ կարողանում չգրել,- *խոստովանում է Բնագիրի էջերում տպագրուող հեղինակներից մէկը՝ Վահէ Աւետեանը եւ լեզուի խնդրին անդրադառնալով՝ շարունակում,*- Կամ պէտք է բիւրեղեայ մայրենիով արտայայտուեմ, որ տգէտ .....ները նկատողութիւն չանեն, կամ սրտից գրեմ: Սրտով ասելու համար բիւրեղեայ մայրենին աղքատ է... Սա իմ

ժամանակի գրականութիւնն է, սիրելիներս: Յուսով եմ, որ դուք աւելի ռոմանտիկ ժամանակներում կ'ապրէք ու կը գրէք» (*Բնագիր*, թ. 8, 2004): *Շաքէ Ա. Պետրոսեանը «Ես, Ամուսինս, Նիւտոնը» գրութեան սկզբում խորհում է, որ կարեւոր չէ, թէ ինչ կը գրի,* «պարզապէս գրելու ցանկութիւնը այս պահին խեղդում է ինձ, ուրեմն, մեղմ ասած, քքած ունեմ քննադատների վրայ.... Փիքր եմ անում, թէ գրական անարխիան եթէ չփրկի մարդկութեանը, հաստատ կը փրկի անարխիստ գրողներին (արանքում էլ գրչակներին) հոգեկան հիւանդութիւններից, կը փրկի հարազատներին.. »: (*Բնագիր*, թ. 3, 2002):

Ինքնագիրի առաջին համարի խմբագրականում Վիոլէտա Գրիգորեանը գրականութիւնը համարում է այն միջոցը, որը «պիտի բացի ծնուածդդ օրուանից քո վրայ կողպուած դուռը», *որը կարող է* «մաքրել վախերը եւ տաբուները», *ազատել* «տարիներով մի կեանք քուացող ազատագրկումից» (*Ինքնագիր*, թ. 1, 2005):

Բնագիրի ամենաակնյայտ կողմերից դարձաւ սեռային թեման, մինչեւ անգամ՝ ոչ աւանդական կողմնորոշում ունեցողների համար, ինչպէս՝ Գ. Գրիգորի ծածկանունամբ հանդէս եկող հեղինակի միասեռական թեմատիկայով գրութիւնները (Բնագիր, թ. 7, 2003, *Ինքնագիր*, թ. 2, 2007): *Պատահական չէ, որ Հայաստանում առաջին անգամ Բնագիրում հրապարակուեցին Եղիշէ Զարենցի՝ ոչ-անյայտ անտիպները (թ. 3, 2004), որոնք ունեն արտայայտուած բաց, տարփականից անդին անցնող դրսեւորումներ*[2]:

Պատնէշները խորտակելու կոչը՝ ուղղուած մարդու անհատականութիւնը բանտող ու փչրող ցանկացած արգելքի դէմ՝ լինի ընտանիք ու հայրենիք, արեւմտեան արժէքներ թէ արեւելեան մտածելակերպ, կրօնական նախապաշարմունքներ կամ քաղաքացիական պարտաւորութիւններ, աշխարհի չափ հին է, եւ այս իմաստով հանդէսը աւելի քան հասկանալի ու բացատրելի ծնունդ է: Նոյնիսկ զարմանալի կը լինէր, եթէ այն չծնուէր: Նրա տեղը թափուր էր վաղուց: Պատկերաւոր որակումով՝ այն սեւ խոռոչը, որ լցրեց Բնագիրն իր երեւումով, խորհրդային ժամանակները բոլորող՝ արտաշխարհի ու ներաշխարհի երեւելի ու աներեւոյթ պայթիւնների արդիւնքն էր, որ սկզբում աննկատ, բայց հետզհետէ ահագնացող կլանումով խտացրեց ու քաշեց-կուտակեց իր մէջ Բնագիրը: Հասարակական, մշակութային գաղափարական ու գեղագիտական կաղապարները գանցելու ջանքը տարիների ընթացքում համախմբեց այն «այլախոհներ»ին, ովքեր իրենց հասարակական կեցուածքով ու գրական մտածողութեամբ նկատելիօրէն առանձնանում են կամ

փորձում են առանձնանալ, նուաճել իրենց ազատութեան սահմանը։ Վերջինը այլորակ է իւրաքանչիւր առանձին դէպքում եւ յաճախ հասարակական ճաշակին նետուած մարտահրաւէրի բնոյթ է կրում՝ փշրելով գեղարուեստի, հասարակայնօրէն ընդունելիի, ազգային-արժէքային չափանիշների՝ խորհրդային իրականութեան մէջ տարիներով ամրակայուած բոլոր պատկերացումները։ Արեւմտեան մշակոյթի ու կացութաձեւի՝ տասնեակ տարիներով երկաթէ վարագոյրի ետեւում պահուած դրսեւորումների անտեղիտալի խուժումները գերտէրութեան փլուզմանը յաջորդած խառնակ ժամանակներում ազատութեան ընկալումը դարձրին անորակելիօրէն անորոշ։ «Այլախոհներ»ի պահուածքում անկեղծացման մղումը, կաղապարներից ձերբազատուելու խրախուսելի ճիգը որոշ դէպքերում ազատութեան կեցուածք է պարզապէս, իսկ արտաքին կեղեւի տակ դեռ հին մարդն է՝ անցած, բայց դեռ չհեռացած ժամանակների հարազատ գաւակը։ Ամէն պարագայում Բնագիր-ինքնագիրը դարձաւ այն տեղը, տարածքը, ուր թոյլատրելի է «անթոյլատրելին»...

Բնագիրը եւ իր բերածը կարելի է կոչել «լուսանցքային», եւ սա թերեւս ճիշտ կը լինի, քանի որ բնագրի վրայ աշխատելու, այն մշակելու, «ընթերցելու» յաւագոյն եւ միակ տեղը հենց լուսանցքն է. լուսանցքային նչումները լոյս են սփռում բնագրի խաւար ծերպերի վրայ։ Բանաստեղծ, արձակագիր Արմէն Շեկոյեանը հարցազրոյցներից մէկում մատնանշում է լուսանցքայինի արմատը՝ լոյս։ Լոյս եւ անցք։ Լոյսի անցքանցում դէպի ու՞ր ... Դէպի հեղինակային ներաշխարհ, ուր լոյս է սփռւում կուտակուածի վրայ։ Եւ՝ կուտակուած-թխմուածի ելք-անցք դէպի լոյս, ուր կուտակուած «վախերը» «ցփնւում են»։ Նախ պարզապէս ելք են որոնում՝ «փրկելու» համար «անարխիստ գրողներին հոգեկան հիւանդութիւններից», ապա նաեւ «ցփնւում» եւ «փրկում են» ընթերցողներին։

Միխայիլ Էպշտէյնը[3] գրականութեան ինքնաոչնչացման անխուսափելի փուլում բնական է համարում խեղկատակի յայտնութիւնը։ Բնագիրի հեղինակներից մէկը սա կոչում է «գրական անարխիա», որն, ըստ էութեան, ուղղուած է քարացած, իրենք իրենց սպառած գրական-գեղարուեստական կառոյցների ու նորմերի դէմ։ Գրականութիւնը ինքնահաչմումի, ինքնարատաւորման, ինքնածաղրի եւ ինքնանուաստացման միջոցով գնում է ինքնամաքրման։ Անարխիստ գրողը չի կարող լինել «եկեղեցու բեմից քարոզող հոգեւորականը», «այլ հենց կեղտի մէջ քաւալուող խեւը, խեղկատակը»։ Մաքուր եւ սուրբ հասկացութիւնները

ծանակւում են, եւ «ստեղծագործողը քուք ու հայհոյանք է տեղում հասարակութեան վրայ՝ նրա քննադատութեանն ու ծաղրին արժանանալու համար»[4]:

Գրական կամ հասարակական աւարտուող չրջափուլերին անխուսափելիօրէն ուղեկցում է ծիծաղը: Օրինակներն ինքնին ակնյայտ են: Համաչխարհային գրականութեան այդպիսի փայլուն նմոյշ է Սերվանտէսի Դոն Կիխոտը: Մարդկութիւնն իր անցեալից ծիծաղով է բաժանւում առհասարակ: Սակայն ծիծաղելիից մինչեւ այլանդակը ձգուող ընդամէնը մի քայլը բաւական է, որ «խեղկատակութիւն անողը» գլորուի ու թաւալուի ցեխի մէջ աւելի ու աւելի հիմնաւոր կերպով: Բաւական է յիշել իտալացի կամ ռուս ապագայապաշտների, ֆրանսիացի դադաիստների եւ գերիրապաշտների աղմկահարոյց գրական կեցուածքն ու պահուածքը: Սա արդէն կանոնիկ իրողութիւն է համաչխարհային արուեստի պատմութեան մէջ: Եւ հասարակութեան վրայ ցեխ չպրտելու մղուցքը ինքնանուաստացման-ինքնագոհարերման յաճախ չգիտակցուած նպատակն ունի:

Բնագիրի չատ գործերում ինքնանուաստացման մղուցքը, որ ինքնաժխտումի բացայայտ դրսեւորումներ ունի, յաճախ արտայայտւում է հերոսների ինքնասպանութեամբ. իրականում թէ երագում նրանք մէկը միւսի յետեւից ինքնասպան են լինում՝ կախւում (Վահան Իշխանեան, «Եղրայրութիւն» (Բնագիր, թ. 3, 2002), Արամ Յովհաննիսեան, «Սրտախորով» (Բնագիր, թ. 8, 2004), Լեւոն Նազարէթեան, «Սուփանի կեանքի եւ մահուան մասին» (Բնագիր, թ. 9, 2004)), բարձրութիւնից ընկնում ասֆալտին (Լիլիթ Վահանեան, «Գալարուելով խցկւում էր» (Բնագիր, թ. 3, 2002), Սամուէլ Եաւրեան, «Անծանօթ Աչխարհ» (Բնագիր, թ. 8, 2004)), հերոսը սահմանում է ինքնասպանութեան օր, նետւում մեքենայի տակ կամ մտածում գնացքի տակ նետուելու մասին (Կարէն Ղարսլեան, «Մոտիչելլի» (Բնագիր, թ. 3, 2002), Անահիտ Հայրապետեան, «Թաբու» (Բնագիր, թ. 8, 2004)), յօրինում անգամ ինքնասպանութեան նոր ձեւ՝ «ուրիշներին ստիպել սպանել քեզ» (Արփի Ոսկանեան, «Սիւրռոմանտիկական Լուսին Հայրենասիրական թեմայով» (Բնագիր, թ. 3, 2002)) եւն.:

Ինքնաոչնչացման բնազդի այս աստիճանի սրուածութեան միւս կողմում ինքնապահպանման մղումն է՝ հետապնդման մարմաջի խորհրդապատկերային գգացողութիւններով՝ դուռը, դռան չարագուշակ թակոցը, ձերբակալուելու վտանգը: Դռան թակոցը հնչում է աչխարհից թաքնուող հերոսի գլխում եւ մի դէպքում տանում նրան աչխարհից,

մղում ինքնասպանութեան, մէկ այլ դէպքում ձեւակերպւում այսպէս՝ «Դուռս դեռ չեն ջարդել...»: Դե՛ռ չեն ջարդել:

Սպանութիւնը եւս տեղաւորւում է հոգեբանական այս տեղապտոյտի սահմաններում: Ի դէպ, դուռը պատահական խորհրդապատկեր չէ. դուռ-սահման՝ արտաշխարհից մարդուն բաժանող, եւ դուռ-ելք արտաշխարհի պայմանականութիւններից, որ հենց ինքը՝ գիրն է՝ «ծնուածդրդ օրուանից քո վրայ կողպուածը» (Վ. Գրիգորեան, *Ինքնագիր*, թ. 1, 2005) բացողը:

Հոգեբանական նոյն տեղապտոյտի համախտանիշներից է ձանձրոյթը: Տիգրան Պասկեւիչեանը անգամ իւրօրինակ ձօներգ ունի ձանձրոյթին («www.Zandzruit.am», *Ինքնագիր*, թ. 2, 2007), իսկ Անուշաւան Ծովակիմեանը փորձում է ճչտել պատճառը կամ պատճառները՝ «մեռանիք երազելով, որ ամէն ինչ իր ժամանակն ունի, կամ էս ի՞նչ պատմութիւն ա՝ ամէն օր վեր ես կենում, ու նորից դու ես՝ նոյն ապուշը, նոյն տափակ մտքերն ու մարմինը, ազատ ենք, ոնց կ'ուզենք՝ կ'ապրենք, ուզում ես աջ գնայ, ուզում ես ձախ» (*Բնագիր*, թ. 1, 2001):

Ազատութեան ձանձրոյթը կամ ձանձրոյթի ազատութիւնը ինքնաոչնչացման կամ աշխարհաւերման բնազդի հետ առնչուող ելակէտային իրողութիւն է: Գոյապաշտութեան գաղափարազգացողական մթնոլորտից տարածուող այս բոյրերը մատնում են իրենց ծագումը, բայց իմաստերի մէջ չտեղաւորուելու բարդոյթն ունեն հեղինակներից չատերը: Այսօրինակ դրսեւորումները հայկական գոյապաշտութիւն կոչելը վաղաժամ եզրայանգումների վտանգով է լի: Չնայած ուշացածութեան համախտանիշի անուրանալի առկայութիւնը քանիցս զգացնել է տուել մեր ազգային-մշակութային կեանքում, վկայ՝ թէկուզ ուշացած ռոմանտիզմը, մանաւանդ որ անհատականութիւնը պահելու կամ վերագտնելու ազատութեան ձեռքբերման կոչը, որ հնչում է ինքնագիրի հանգանակում, մի կողմից նորօրեայ՝ գոյապաշտական տագնապ է, միւս կողմից՝ ռոմանտիզմի գրականութեան հերոսի կեցուածք: Ինչեւէ:

«Ես չեմ ստեղծում գրականութիւն դասական ստանդարտներով,- *ասում է Ցարուխ Կրէեանը*,- քանի որ ատում եմ այն ամէնը, ինչ իմս է (կամ գուցէ ինձ կենդանի դասական եմ համարում, ինչը հեռու չէ իմ ճշմարտութիւնից)» (*Բնագիր*, «*Ինձ Սպանել Են*», թ. 3, 2002):

Սա աւելի չուտ դիւցազնավէպի ամրագրումներով ակնարկուած «Փոքր Մհերի բարդոյթ»ն է իրօք եւ բնականօրէն տեղաւորւում է հայրերի եւ որդիների բախման յաւերժական թեմայի մէջ: Պատմամշակութային չրջափուլի սահմանային որակ է սա, որ համաշխարհային էպի-

կական աւանդոյթում սովորաբար գոյաւորւում եւ դրսեւորւում է հօրը չճանաչելու (չճանաչել-չնոյնացնելը ինչ-որ տեղ խորհրդանշում է չընդունելը, հեղինակութիւն չհամարելը), հօր դէմ ելնելու, մենամարտելու, յաղթելու, իսկ տուեալ դէպքում՝ այդ պատճառով հօր կողմից անիծուելու, չարութեան, չարացածութեան, ինքնօտարման, որբութեան եւ աշխարհօտարման համախտանիշներով:

Աշխարհի կարգի դէմ բողոքը, ծերացած հողը, քարայրում փակուելը՝ մեկուսացումն ու հրաժարումն են եղած կարգից, երբ «չարը», նորը, այլը, վտանգաւորը յօժարակամ-ինքնակամ ժամանակաւորապէս աշխարհաթող է լինում (Փոքր Մհեր) կամ բռնութեամբ պահւում է ժայռում-գնդանում (Արտաւազդ), այսինքն մի տեղ, որ աշխարհում չէ, բայց աշխարհից դուրս էլ չէ, սահմանին է: Մի տեղ, ուր հերոսն ունի յարաբերական ազատութիւն, իր գոյութիւնը, ինքնութիւնը, այլութիւնը, անմահութեան բեռը պահելու ազատութիւն: Մի տեղ, ուր պահւում է, Վահան Իչխանեանի մի առիթով տուած ձեւակերպումով՝ «ազատութեան տեսակն ընտրելու ազատութիւնը»: Պահւում եւ «չնորհւում» է աշխարհին-ընթերցողին: «Դու կարող ես ինձ լսել՝ ամէնեւին համաձայն չլինելով ինձ հետ», *ասում է Սուրէն Համբարձումեանը Բնագիրի առաջին համարում տեղ գտած իր գրութեան մէջ («Փոքրիկ Զրոյց կեանքի Գոյացման մասին», թ. 1, 2001)[5]: Եւ վերջապէս տեղ, ուր բացատրման ոգին, ժխտման մոլուցքը, չարութեան սաղմը խլրտում ու հաստնում են հայրերին, նրանց տուած ու թողած ամէն ինչին՝ անձ-ինքնութիւն, հայրենիք-մշակոյթ, աշխարհ-մարդկութիւն:*

Իսկ արարչագործութեան կերպընկալման բացատրման բանաձեւը հետաքրքիր լուծումներով է բացւում Յարութ Կրէէանի յիշատակուած գրութեան մէջ. «Ես ամէնեւին չեմ տառապում աշխարհը փրկելու մոլուցքով: Պարզապէս ես ձեր աշխարհը տեսնում եմ ուրիշ աչքերով, եւ այն ինձ այնքան էլ դուր չի գալիս: Եւ հենց այդ ժամ իմ մէջ ծնւում է պաշտպանական այն անիծեալ մեխանիզմը, որ կոչում եմ արարչամտութիւն» (*«Ինձ Սպանել Են», Բնագիր, թ. 3, 2002*): *Այս արարչամտութիւնը աշխարհը քանդելու եւ նորից կառուցելու, ճիշտ կառուցելու մղումն է («...մինչեւ որ աշխարհը քանդուի ու նորից չինուի»՝ դիւցազնավէպի հանրայայտ պայմանը), ինքն իրեն քանդելու եւ ճիշտ կառուցակազմելու ճիգն է սա* («Երբ մարդու մէջ մահանում է մարդը, ծնւում է գրականութիւնը» (*նոյն*): *Արարչամտութիւնը հեղինակի ընկալմամբ Աստուած է եւ կամ էլ՝ իր առջեւ դրուած սպիտակ թուղթը:*

Թուղթ-գիր-արարչամտութիւն-արարչագործութիւն-աշխարհաստեղծում գրով: Եւ բացատում գրով, ուրացում գրով... (ընդգծումն իմն է - Լ.Մ.): «Ես ատում եմ հօրս ու մօրս, տատերիս ու պապերիս, բոլոր նախնիներիս մինչեւ մարդակապիկ ու կանաչ էւգլենա, մեղքի զգացում չունեմ», *յայտարարում է Արփի Ոսկանեանի՝ ազգային բոլոր սուգ ու սոներն ուրացող հերոսը, որի համակրանքը չարի կողմն է, իսկ իդէալի հերոսները՝ Կայէնը եւ Ցուդան (Բնագիր, թ. 3, 2002)*:

Այս մերկապարանոց ժխտումը հայրեր եւ որդիներ թեմայի ամենացածրակարգ ու պարզունակ դրսեւորումն է՝ հակադրուող երեխայի անխելահաս, կամակոր կեցուածքը, որ չի վերաճում անգամ պատանեկան մաքսիմալիզմի քիչ թէ շատ բեղուն, խելամիտ որակների:

Հայրեր եւ որդիներ հակադրութիւնը երկխօսութեան պատումի ձեւ է ստանում Լուսինէ Վայաչեանի պատմուածքներից մէկում («Ախ եմ ես Սենց Աննորմալ», Ինքնագիր, թ. 1, 2005): Ըստ որում մէկ այլ տեղ նա խոստովանում է, որ գրում է, որպէսզի ծնողներն իրեն լսեն, կարդան ու փորձեն հասկանալ:

Տիգրան Պասկեւիչեանի հերոսի «վաղուց գրած» բանաստեղծութիւնը թեմայի ինքնատիպ մեկնաբանութիւնն է. «Ես ձեռ եմ՝ հօրս ձեռքով արձակուած իր իսկ սրտի մէջ՝ անմահանալու հաստատ ձգտումով» (*Ինքնագիր, թ. 1, 2005*): *Նա բանաստեղծութիւնն առհասարակ համարում է ապաստան միայն եւ «ազատութեան երաշխիք»*:

Հայրենիքի հանդէպ «տարօրինակ սէրը», հայրենիքի թեման նշուած հարթութեան մէջ բանաստեղծօրէն բացորոշում է Արծուին: Սա այն հեռացումն է, որ արւում է մօտենալու միտումով, սա «ուրացման» միակ ընդունելի տարբերակն է, որ պիտի գօրացնի փորձութեան միջով անցած հաւատը.

Թոյլ տուր գէթ մի ժամ
զգալ ինձ առանց քեզ,
քեզանից ազատ...
Թերեւս քեզ աւելի մերձենալու համար (*«Հայաստան», թ. 1, 2001*):

Սուրէն Համբարձումեանը կեանքի գոյացման իր բանաձեւով աշխարհարարման պատկերը շրջում է՝ ցոյց տալով կեանքի հակառակ երեսը, որ նոյնպէս կեանքն է, եւ աշխարհն ամբողջական է դառնում երկու կողմերի կերպընկալման պայմանում: Նեխած մսի վրայ գոյացող-վխտացողը նոյնպէս կեանք է, եւ մարդիկ չեն հասկանում, որ «գեղեցկութիւնը գեղեցիկի մէջ չէ միայն, որ Աղբն էլ է գեղեցիկ, Նա էլ է շնչում, զգում իւրաքանչիւր վայրկեանը, ապրում դարին համահունչ, օգնում

բազմաթիւ մարդկանց, կենդանիների... » («*Ազգի Հառաչանքը*», *Բնագիր*, թ. 1, 2001)։

Ի՞նչ են պնդում այս եւ միւս հեղինակները, որոնցից մէկի ընկալմամբ «Աստուած նաեւ բակտերիա է» (Արման Գրիգորեան), միւսը կեանքը համեմատում է արտաթորանքի հետ (Դաւիթ Գրիգորեան), իսկ երրորդի հերոսը կեանքից ինքնակամ հեռանալուց առաջ գրուցում է սեփական արտաթորանքի հետ, որը միակ կենդանի ներկայութիւնն է այս աշխարհում (Վահան Իշխանեան)։

Աւանգարդի գրականութեանը բնորոշ այս նշանները, որ լեզուական մակարդակում բնագիրը յաճախ ձեւում են ժարգոնախառն խօսքի, հայհոյախօսութեան հոսքով, ենթագիտակցօրէն թէ գիտակցաբար գրականութիւնը փորձում են մօտեցնել կեանքին (Վիոլէտ Գրիգորեանը, օրինակ, առաջնորդւում է գրականութեան մէջ իրականութիւնը չկեղծելու սկզբունքով), որը ոչ միայն վեհի ու գեղեցիկի ըմբռնումներով է գոյաւորւում, այլեւ ողբերգականի, կոմիկականի եւ այլանդակի։ Վերջին երեքի մերկապարանոց շեշտադրումը՝ լեզուամտածողական համարժէք պոռթկումներով, ընկալւում է որպէս սրտի խօսք, սրտից գրուած, սրտով գրուած։ Եւ բիւրեղեայ մայրենիի կարծեցեալ աղքատութեան մատնանշումը իրականում պատկերակերտման եւ պատումի բիւրեղացած, մաքրագտուած, բայց սառը, քարացած, աւանդական, մեռած կաղապարները փշրելու՝ հիմքում կառուցողական սկզբունք է ենթադրում[8]։ Իսկ մեր լեզուի պատմութեան մէջ ամենաակնառու օրինակը ոսկեղենիկ գրաբարի եւ «գեղջուկ բանիւ»ի յայտնի հակադրութիւնն է։ Շապուհ Բագրատունու քարկոծուած եւ բնականաբար չընդօրինակուած-չպահպանուած մատեանը գրուած է եղել հենց «գեղջուկ բանիւ»։ Թերեւս այսօր էլ մեր գրական լեզուի խորին շերտերում նկատելի եւ զեռեւս աննկատ խլրտումներ ու տեղաշարժեր են կատարւում, որոնք մի օր բնականոն գարգացման ընթացքով պայթեցնելու են ճաք տուած, արտաքին շերտերում կուտակուած խօսակցական-կենսական, սնուցող պարարտանիւթի դեր կատարող խժալուր նատուածքները՝ խորքից երեւան բերելու համար գրական մի նոր որակի կենսալի չքեղութիւնը։

Եւ այս ամէնում, իւրաքանչիւր պահի գծագրւում է սահմանը՝ հնի եւ նորի, անցեալի եւ ներկայի, հայրերի եւ որդիների, դասականի եւ աւանգարդի, «մեռած գրողների»՝ «ներկայ գրականութեան փարատուների» եւ «ողջ գրողների», «որոնք սիրում են նոր, թարմ արտայայտութիւններ» (Վահրամ Մահակեան)։ Սահմանը ամէնուր է։

Մարդու կեանքում արուեստի եւ գրականութեան փրկարարական գործառոյթը չրջանառուում է ոչ միայն անմիջականօրէն գրով փրկուելպարպուելու իմաստով, այլեւ անցեալին յառուած հայեացքդ յստակեցնելու, անցեալը «փոխելու» նշանակութեամբ: Լուսինէ Վայաչեանը գրականութիւնը համարում է կախարդական մի փայտիկ, որ «հնարաւորութիւն է տալիս վերադառնալ անցեալդ ու մի հպումով ուղղել սխալներդ, մտադրութիւններդ դարձնում առաւել մաքուր, գործողութիւններդդ՝ անվնաս»: *Հեղինակին հաճելի է այն միտքը, որ գտել է կեանքում իր տեղը, իր «նիշան», որտեղ ինքը լաւ է զգում, ինչ-որ պիտանի բան է անում, որը* «կարող է (sic) դառնալ գրականութիւն» (*Ինքնագիր*, թ. 1, 2005): *Արման Գրիգորեանը թէականութեան կշռոյթով է դիտարկում հասարակական գործընթացների վրայ արուեստի անմիջական ազդեցութիւնը, բայց համոզուած է, որ այն* «շարունակում է մնալ մարդկային միտքը բացող եւ նրան ազատագրող լաւագոյն միջոցը: ...Արուեստն ինձ հնարաւորութիւն է տալիս վերադառնալ անցեալ, որպէսզի այնտեղ փոփոխութիւններ կատարեմ՝ ի նպաստ ապագայի» (*Նոյն*):

Կեանքի եւ գրականութեան փոխառնչութիւնը, փոխներգործութեան մեխանիզմը արուեստաբանութեան հիմնարար խնդիրներից է՝ քննուած ու քննարկուած: Որտե՞ղ է դրանց սահմանը: Այն տեղը, ուր կեանքն ու գրականութիւնը ընդհուպ մօտենում են իրար, իրար գիրկ են նետուում, բայց չեն նոյնանում: Սահմանը տեսել եւ մատնանշել է Ինգմար Բերգմանը՞, որին կոչում էին պոէտ կինոյի մէջ, որի արուեստը կեանքի անմիջական թրթիռ ունի, անեղծականի պատրանք: Եւ պատահական չէ, որ Բերգմանն ինքնարտայայտման համար ընտրել էր հենց կինօն, քանի որ արուեստի բոլոր ձեւերից միայն կինօն է «առանց միջնորդի» խուժում կեանք, կինօն կեանքի անմիջական թրթիռն ու չնչառութիւնը հաղորդելու գօրութիւն ունի, կեանքն ու արուեստը թերեւս ամէնից աւելի նոյնանում են հենց կինոյում: Նա կարծում էր, որ «կան երբեք բանաստեղծութիւններ չգրող բանաստեղծներ. նրանք հիւսում են իրենց կեանքը որպէս պոէմ: Կան բեմում երբեք չխաղացած դերասաններ. նրանք խաղում են իրենց կեանքը՝ որպէս հետաքրքրագոյն դրամա: Կան երբեք վրձին չվերցրած նկարիչներ. փակելով աչքերը՝ նրանք իրենց կոպերի հակառակ կողմում ստեղծում են արուեստի չքնաղ գործեր: Կան իրենց ֆիլմերում ապրող ռեժիսորներ, որոնք երբեք չեն չարաշահում իրենց տաղանդը, որպէսզի նկարահանեն այդ ֆիլմերը ժապաւէնի վրայ: Կարծում եմ՝ ժամանակն է ճիշտ այդպէս

դէն նետելու թատրոնը, քանի որ մենք ապրում ենք տեղային ողբերգութիւնների տեսքով անընդհատ պոռթկացող դրամայի կենտրոնում»[8]:

Կեանքի եւ արուեստի այդպիսի չտարորոշուող սահման էր կրում իր հոգում եւ կերպարում արուեստաբան դասախօս Լեւոն Ներսիսեանը[9], *որի մասին գրականագէտ Ա. Ափինեանը դիպուկ դիտարկում ունի. «Մարդիկ ստեղծագործում են ազատուելու համար, իսկ նա իր ազատութիւնն է համարում ստեղծագործութիւնը»:*

Բնագիրն ահա այն տեղն է, ուր հանդիպում են կեանքը եւ գրականութիւնը, ուր կեանքի հեղեղը խուժում է գրականութիւն՝ իր ընդերքից տիղմ ու խիճ (եւ ճանապարհին ինչ պատահի) բերելով ներս: Կեանք ամէն գնով՝ կենսածին նեխման, իր կեանքով ապրող, շնչող ու ճչացող, սէր աղերսող «գեղեցիկ» աղբի, արտաթորանքի գեղագիտացման ձեւով: Կեանք ու չարժուում ամէն գնով՝ ահա Բնագիրի հաւատոյ հանգանակը: Միայն թէ ոչ գեղեցիկ քարացում, քանի որ քարացումը մահ է: Եւ եթէ Բնագիրում կայ կեցուածք, ապա կեանքն էլ ինչ-որ տեղ կեցուածք է՝ մարդու՝ ճակատագրով կանխորոշուած տեղում կեանքին դիմակայելու, միաժամանակ ցանկալի մտատիպարի մէջ տեղաւորուելու ճիգերի՝ ըստ տեղի եւ ժամանակի փոփոխուող կամ կրկնուող դերացանկի բնականութեան:

Գեղարուեստի տարածքը նուաճելու յուրջ փորձեր պիտի համարել «Բնագիր-Ինքնագիր»ի հեղինակներից՝ պոէգիայում Անահիտ Սարգիսեանի, իսկ արձակի մէջ Լուսինէ Վայաչեանի գործերը («Բալագոյէ», Ինքնագիր, թ. 2, 2007, «Մարիխուանայի թագուհի», Ինքնագիր, թ. 3, 2008): Ցաւօք, անուրանալիօրէն յաջողուած «Բալագոյէ» վիպակը որոշ չափով գեղարուեստի խոցելիութեան դասական համախտանիշն ունի. հեղինակը բացում է սառցասարի հիմքը՝ փորձում է պատումն «իմաստնացնել» բուդդայականութեան քննարանութեամբ, (սա բնորոշ է նաեւ նրա միւս գործերին): Այսուհանդերձ, Վայաչեանի յայտնութիւնը հանդէսի նուաճումներից է:

Բնագիրի ամէն հեղինակի մէջ մեր օրերի մարդն է՝ գեղումների, կեցուածքների, տգեղ խիզախումների եւ «խիզախ» տգեղութիւնների, ուժից ծնուած թուլութեան եւ թուլութիւններից ծագած ուժի մէջ, ինքն իր հետ մենակ մնալու վախի եւ վախը դիմագարձող բեղուն մենութեան մշուշում: Մարդը, որը չի վախենում իր ձանձրոյթից, չի վախենում իր կեանքը հիւսել որպէս պոէմ «տեղային ողբերգութիւնների տեսքով անընդհատ պոռթկացող դրամայի կենտրոնում»[10]: *Եւ վերջապէս մարդը, որը չի վախենում ապրել սահմանին եւ քայլել սայրի, անդունդի վրա-*

յով, իր բեկորուած, փշրուած ինքնութիւնը որոնելու եւ ամբողջացնելու յաջողուած եւ անյաջող ճիգերից՝ գիրը համարելով ապրելու միակ հնարը, գոյութեան միակ կերպը՝ խոստովանելով անխոստովանելին։ Նրանք ապրում են իրենց կեանքը գրով եւ գրում են՝ իրենց կեանքը ապրելով։ Իրենց մէջ կրում են գրի ու կեանքի խզումն ու նոյնացումը, սահմանը, կամուրջը, որ հաւասարապէս պատկանում է կեանքին ու գրին՝ մինչ անդունդի այս ու այն կողմում թաւալւում ու յորձանք են տալիս կեանքն ու Գրականութիւնը։

8.Գ. ԲՆԱԳԻՐ-ԻՆՔՆԱԳԻՐԻ ԿԵԱՆՔԻ ԵՒ «ՄԱՀՈՒԱՆ» ԱՌԻՔՈՎ

Այնքան գարմանալի չէ Ինքնագիրի երկրորդ համարում Վիոլէտ Գրիգորեանի՝ արձակի տարածքը նուաճելու չյաջողուած փորձը՝ «Ոստիկանին Ինչպէ՞ս Վերացնել» խորագրով (Ինքնագիր, թ. 2, 2007), որքան իր քնարական հերոսին «դաստիարակելու, մարդ դարձնելու», նրա «կեղտոտ լեզուն» ու «լափառուշ բերանը» փակելու դժուար, գրեթէ անհնար ճիգը։ Ռոմանտիզմի գրականութեան ոճը յիշեցնող անմիջականութեամբ ու սրտագեղումներով յատկորոշուող անկեղծացումը եւ «հաճոյացումը» ընթերցողին՝ իհարկէ պիտի ընկալել որպէս հեգնական գրչախաղ, վերջապէս «խելօքանալու» հնարամիտ կեցուածք, որից կարող է չահել պատմուածքը՝ անընդհատ իրը սայթաքող եւ գպչուող քնարական հերոսի չարաճճիութիւնների չնորհիւ։ Հեղինակը խաղում է հումորի ու լրջախոհութեան սայրին, իր «որբ» քնարական հերոսի ճակատագրի համար մեղադրում ընթերցող հասարակութեանն ու քննադատոսիկաններին, որ փոխանակ գլուխը մայրաթար չոյելու եւ վատ չրջապատի ազդեցութիւնը մեղմօրէն չտկելու, հոգեւոր արժէքների ու գրական գոհարների օրինակներով, գրական մաքուր հայերէնով կրթելու՝ թուրութուանքով են փորձում «մեր գրականութեան մէջ կարգուկանոն հաստատել» (նոյն) եւ կատաղեցնելով դարձնում իսկական բացասական կերպար։ Մեկնակէտի հումորը ահա այս կէտում դառնում է գուտ լրջախոհութիւն, մանաւանդ երբ քիչ անց յոյսը դնում է բացառապէս ընթերցողի վրայ (քանի որ քննադատներից ու գրողներից օգուտ չկայ)՝ նրան կոչ անելով չատ կարդալ եւ կարդալ ժամանակակից գրականութիւն։ Եւ պատմուածքը մեռնում է։ Ու նոյնիսկ աւարտի հնարամիտ լուծումը՝ գեղարուեստական ծրագրի եւ մտայղացման «փոփոխութիւնը», դիպաշարի «փլուզման» հնարաստեղծումը չեն փրկում։ Պատմուածքն իսկապէս մեռնում է, բայց ոչ թէ հեղինակի կողմից կանխամտածուած «սպանութեան» արդիւնքում, այլ ԺԸ. դարին բնորոշ

կրթալուսաւորական «բռնութիւններ»ի՝ դեկլարատիւ կոչերի հետեւանքով: Պատմուածքը դառնում է յիշատակուած համախտանիշի զոհը:

Բանաստեղծ խմբագրին թերեւս պիտի մաղթել բանաստեղծական խոհի եւ զգացումի խորացման նոր եզերքի յայտնաբերում: Իսկ Բնագիր-Ինքնագիրը, կարծում եմ, նոր հուն պիտի գտնի, քանի որ հանդէսի ընթացքը տեղապտոյտի որոշակի նշաններ ունի, հոլովոյթը կարծես փակուղի է մտնում: Բացուած դուռը տարուբերւում է ծխնիների վրայ ...

ՏԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

[1] Վահան Իշխանեան, *Բնագիր*, թիւ 7, 2003:

[2] Մինչ այդ չարենցեան այդ բանաստեղծութիւնները հրատարակել էր ամերիկացի հայագէտ Ջէյմս Ռասէլն իր *Armenian and Iranian Studies. Harvard Armenian Texts and Studies*. 9, Cambridge, Massachusetts, 2004, յօդուածների ժողովածուում:

[3] Միխայիլ Էպշտէյն, ծն.1950, փիլիսոփայ, բանասէր, գրականագէտ, ուսուցիչ, անգլերէն տասնեակ գրքերի հեղինակ, Էմորիի Համալսարանի (Ատլանտա, ԱՄՆ) արուեստի տեսութեան եւ ռուս գրականութեան վաստակաւոր պրոֆեսոր է եւ 1990ից բնակւում է Ամերիկայում:

[4] Mikhayil Epshteyn, *Iskusstvo Avangarda i Religioznoe Soznanie* (Աւանգարդի արուեստը եւ կրօնական գիտակցութիւնը), *Նոյի Միր*, թ. 12, 1989,էջ 223:

[5] Ինքնագիրի առաջին համարի հեղինակային նախաբանում Վիոլէտ Գրիգորեանը յամենայնդէպս խոստովանում է. «Առաջ իմ գրածները շատերն էին հաւանում, հիմա՝ քչերը: Բայց երեւի երբեք ոհսկ չանեմ էնպէս գրել, որ ոչ մէկին դուր չգայ» (էջ 112):

[6] Թոմաս Սթրընս Էլիոթը եւս կարծում էր, որ գրականութեան լեզուի հարստացման, թարմացման, կենսապահովման աղբիւրը փողոցային բառապաշարն է:

[7] Ինգմար Բերգման (1917-2007), չուեհատացի շարժանկարի բեմադրիչ:

[8] Ինգմար Բերգման, «Արուեստագէտի երազանքները», Գարուն, թ. 3, 1987,էջ 78-79:

[9] Լեւոն Ներսիսեան (1930-1999), Երեւանի Պետական Համալսարանի եւրոպական գրականութեան երկարամեայ կարկառուն դասախօս:

[10] Բերգման, էջ 78-79:

THE OPEN DOOR ON THE ABYSS
(AN ATTEMPT TO ANALYZE THE MAGAZINE *BNAGIR-INKNAGIR*)
(Summary)

LILIT SEYRANIAN

By studying the development track of the Yerevan-published *"Bnagir"-"Inknagir"* magazine and the elements which characterize it, the author tries to mark the place of the magazine in the contemporary Armenian literary context. Concurrently she contemplates the developmental trends of contemporary Armenian literature and of art in general. Seyranian considers the birth of *"Bnagir"* natural and relates it to the socio-psychological and ideological breakdowns, the inner-world blasts and implosions of post-Soviet times.

In her view, Armenian culture is in a serious ongoing process, which is expressed not only in the realm of literature, but in the realm of the written Armenian language too.

The author sees *"Bnagir"-"Inknagir"* as the venue where literature and life meet, where the letter - filled with the ingredients of life - is pushed towards literature. Seyranian, however, observes certain signs of stalemate in the road of the magazine's theoretic evolution.

ՊԱՆԴԽՏՈՒԹԵԱՆ ԵՐԳ-ԵՐԳՈՑ՝ «ԿՌՈՒՆԿ»Ի ԱՆՏԻՊ ՄԷԿ ՕՐԻՆԱԿԸ

ՎԱՐԴԻ ՔԷՇԻՇԵԱՆ
vartyk@armenia.com

Միջնադարեան հայ պանդխտութեան նուիրուած ամէնէն գեղեցիկ եւ ամէնէն տարածուած «Կռունկ» երգը աւելի քան չորսհարիւրամեայ ճանապարհ անցած է։ Դարեր շարունակ «Կռունկ»ը ուղեկից եղած է հայ ժողովուրդին, դարձած անոր պատմական ճակատագրի խորհրդանիշը։ Բոլոր ժամանակներու պանդուխտ հայուն մրմունջն է ան, որ չէ լռած միջնադարէն մինչեւ մեր օրերը ու պիտի չարունակէ իր ձայնաւորը այնքան ատեն, քանի դեռ աշխարհի վրայ պանդուխտ հայ կայ։

Առեղծուածային այս յօրինումը, մշտապէս իր վրայ կեդրոնացուցած է բանասէր ուսումնասիրողներու ուշադրութիւնը։ Հայագէտներու յաջորդական սերունդներ անդրադարձած են «Կռունկ»ին, քննութեան առնուած են երգի հեղինակի, ժամանակի, տեղի եւ պատմութեան տարաբնոյթ հարցեր, ամբողջական աշխատութիւններ նուիրուած են «Կռունկ» երգին ու անոր պատմութեան[1]։

Կը թուի թէ ամէն ինչ ըսուած է։ Սակայն, կը պարզուի, որ մեր օրերուն եւս, ձեռագիրներու եւ գրչագիր տաղարաններու մէջ, տակաւին կարելի է հանդիպիլ «Կռունկ»ի՝ հայագիտութեան անծանօթ օրինակներու։

«Կռունկ» երգին անտիպ մէկ օրինակը կը ներկայացնենք այս էջերէն։ Բնագիրը քաղած ենք Հալէպի ձեռագիրներու հաւաքածոյի թիւ 121 ձեռագիր Տաղարանէն, ուր միջնադարեան ժողովրդական եւ հեղինակային 47 տաղերու չարքին, 153-155 էջերուն մէջ տեղ գտած է նշանաւոր «Կռունկ» երգը։

Արտաւազդ Արք. Սիւրմէեան իր կազմած Հալէպի ձեռագիրներու ցուցակին մէջ[2] նկարագրած է նշուած Տաղարանը, ներկայացնելով ձեռագիրին մաս կազմող տաղերուն առաջին տողերը միայն։

Այդպիսով «Կռունկ»ի այս օրինակը ցարդ անծանօթ մնացած է բանասիրութեան։

Նորայայտ այս բնագիրը ներկայացնելէ առաջ, հարկ կը համարենք անդրադառնալ Արտաւազդ Արք.-ի կազմած Հալէպի ձեռագիրներու ցուցակին։ Սոյն ցուցակը Արտաւազդ Արք. կազմած է Հալէպի իր առաջնորդութեան տարիներու՝, 1930ականներուն, եւ տակաւին մինչեւ օրս կը մնայ միակ եւ անփո-

խարիսնելի սկզբնաղբիւրը ո՛չ միայն հալէպահայ գրչութեան, այլեւ ընդհանրապէս գաղութի պատմութեան ուսումնասիրման համար: Սակայն, Արտաւազդ Արք. Հալէպի ձեռագիրներու ցուցակը կազմած է առանց հնարաւորութիւն ունենալու այլ վայրերու ձեռագիրներու ցուցակներու եւ յարակից այլեւայլ աղբիւրներու հետ համեմատելու գանոնք, ու անհրաժեշտ սուղաբանումներ կատարելու, պարզապէս որովհետեւ բազմաթիւ վայրերու ձեռագիրներու ցուցակներ, յիշատակարաններու ժողովածուներ եւ այլ կարեւոր սկզբնաղբիւրներ լոյս տեսած են իր կազմած ցուցակին հրատարակութենէն շատ աւելի ետք եւ հետեւաբար անհասանելի էին իրեն: Ուստի բնական է, որ երախտաշատ հոգեւորականին այս աշխատութիւնը ամէնեւին ալ գերծ չըլլայ թերութիւններէ եւ թիւրիմացութիւններէ: Սոյն հրապարակման նպատակներէն դուրս է այդ ցուցակի քննութիւնը. հոս կ'անդրադառնանք միայն մեզ հետաքրքրող ձեռագիր Տաղարանին առնչուող հարցերուն:

Իւրաքանչիւր այս Տաղարանը, ըստ Արտաւազդ Արք.ի ցուցակի, կը պատկանի՝ Սարգիս Քհնյ. Խիզանցիի գրիչին, գրուած՝ 1743ին: Ցուցակագիրը «անյայտ» կը նկատէ գրչութեան վայրը, ու կ'աւելցնէ՝ «հաւանաբար՝ Հալէպ», Տաղարանին մասին կատարելով հետեւեալ նշումները՝ «ձիւք՝ բուղբ, 252 էջ, չափ՝ 14x10 սմ.»:

Նկատի ունենալով, որ մեզ հետաքրքրող ձեռագիրին Սիւրմէեանի նկարագրութիւնը կը պարունակէ մէկէ աւելի սխալներ, անհրաժեշտ կը համարենք խնդրոյ առարկայ Տաղարանին առնչութեամբ որոշ ճշդումներ կատարել:

Ձեռագիրին մէջ գրչութեան վերաբերեալ յիշատակարաններ չեն պահպանուած: Առկայ են քանի մը համառօտ յիշատակագրութիւններ միայն: Գրչագրական, ոճական եւ այլ տարրերութիւնները հիմք կու տան հետեւցնելու, թէ ձեռագիրին մէջ պահպանուած յիշատակագրութիւնները կը պատկանին տարբեր գրիչներու ու տարբեր ժամանակներու:

Բուն ձեռագիրը գրուած է մանր նոտրգիրով, տուներու գլուխները՝ կարմիր երկաթագիրով, ըստ երեւոյթին վարպետ գրիչի մը կողմէ: Ամբողջական ձեռագիրը գրչական այլազանութիւն մը կը ներկայացնէ. դիւրաւ կարելի է նշմարել, որ Տաղարանը գրուած է զանազան գրիչներու կողմէ, որոնք յետագային նոր տողեր ընդօրինակելով համալրած են զայն: Այդ կը հաստատէ նաեւ Տաղարանին մէջ մեծ թիւով դատարկ էջերու առկայութիւնը, որոնք ազատ ձգուած են յետագային նոր տողեր ընդօրինակելու նպատակով:

Կարելի է զարմանալ, որ Արտաւազդ Արք. չէ անդրադարձած գրչութեան այս առանձնայատկութիւններուն եւ քանի մը անորոշ յիշատակագրութիւններ հիմք ընդունելով, թոյլ տուած է թիւր եւ սխալ եզրայանգումներ:

Ցուցակագիրը սոյն Տաղարանը կը վերագրէ նշանաւոր վարպետ Սարգիս Խիզանցիին, ելլելով ձեռագիրին մէջ տեղ գտած հետեւեալ յիշատակագրութենէն՝ «Ի մեղաւոր գծողէս, ի Սարգիս Հիզանցոյ»: Մինչ, վերոնշեալ գրչական առկայ տարբերութիւններուն, ինչպէս նաեւ ձեռագրին բովանդակութեան առանձնայատկութիւններուն հիման վրայ կրնանք հաստատապէս ըսել, թէ բեր-

ուած յիշատակագրութիւնը բուն գրչութեան չ՛առնչուիր, այլ՝ ժամանակով աւելի հին ձեռագիրէ մը ընդօրինակութեան ճամբով անցած է Տաղարանին:

ԺԶ.-ԺԷ. դարերու նշանաւոր գրիչ եւ մանրանկարիչ՝ Սարգիս Խիզանցի (կամ Հիզանցի), որդին Սարգիս Քհնյ.ի եւ Խանումի, եղբայրը՝ նշանաւոր գրիչ եւ ծաղկող Մարտիրոս Խիզանցիի, եւ հայրը դարձեալ նշանաւոր գրիչ՝ Յովհաննէս Վրդ. Խիզանցիի, ձեռագիրներ ընդօրինակած ու նկարազարդած է Խիզանի, Վանի, Խլաթի, Աւդնանց Գիւղի եւ այլ վայրերու մէջ:

Գրչի եղէգը ձեռք առած, Սարգիս Խիզանցի շրջած է տեղէ տեղ ու գրչութեան գործը տարածած ձեռագիրներ ընդօրինակելով եւ ուրուցանելով այդ արուեստը: Իրմէ մեզի հասած են տասնեակ մը ձեռագիրներ, գրուած ու ծաղկուած 1591-1610 շրջանին: Սարգիս Խիզանցիի անուան յաճախ կը հանդիպինք նաեւ յետագային, իր աշակերտներուն թողած գրչագիր յիշատակարաններու մէջ, որոնք տեղեկութիւններ կը հաղորդեն վարպետ ուսուցիչի կենսագործունէութեան վերաբերեալ: Ընդ որում, աշակերտներուն գործունէութեան շրջագիծը, հիմնականին մէջ կը համընկնի այն վայրերուն, ուր ձեռագիրներ ընդօրինակած է վարպետ ուսուցիչը: Այն հանգամանքը, որ Սարգիս Խիզանցին իբր գրչութեան «վարպետաց վարպետ» կը յիշատակուի նաեւ Հալէպի հաւաքածոյին մաս կազմող այլ ձեռագիրներու մէջ, Արտաւազդ Արք.ին հիմք տուած է ենթադրելու, թէ ան իրրեւ վարպետ ուսուցիչ գործած եւ աշակերտներ հասցուցած է Հալէպի դասատան մէջ: Սակայն, այս ենթադրութիւնը անհիմն է, այդ մասին որեւէ յիշատակութեան չենք հանդիպիր ո՛չ Սարգիս Խիզանցիի գրչին պատկանող յիշատակարաններու եւ ոչ իսկ ժամանակին Հալէպ գրչագրուած ձեռագիրներու յիշատակարաններուն մէջ: ԺԶ. դարու վերջին քառորդին, Հալէպի Դասատան նշանաւոր գրիչ եւ ծաղկող՝ Վահան Քհնյ. Զէյթունցի իր գրեթէ բոլոր յիշատակարաններու մէջ կը խնդրէ յիշել իր ուսուցիչը՝ «Տէր Սարգիս վարպետին հեզաձգոյ՝ այսմ արուեստի ուսուցողին»: Տակաւին կարելի չէ եղած պարզել թէ յատկապէս ո՞ւր, կամ ո՞ր վանքի մէջ Վահան Զէյթունցի տիրացած է գրչութեան արուեստին: Շարք մը անուղղակի տուեալներ (յատկապէս գէյթունցի քանի մը գրիչներու կողմէ Սարգիս Խիզանցին իրրեւ իրենց ուսուցիչը յիշատակուիլը), որոշ հիմք կու տան ենթադրելու, որ Սարգիս Խիզանցի, որպէս վարպետ ուսուցիչ շրջան մը գործած է Զէյթունի մօտակայ կիլիկեան վանքերէն մէկուն մէջ, բայց ոչ երբեք Հալէպ, ինչպէս անհիմն կերպով հետեւցուցած է Արտաւազդ Արք. իր կարգ մը գործերուն մէջ[3]:

Սարգիս Խիզանցիին կենսագործունէութեան մօտաւոր թուականին եւ վերը բերուած յիշատակագրութեան ժամանակի հետաւորութիւնն արդէն բաւարար պիտի ըլլային հերքելու յիշեալ Տաղարանը Խիզանցիի գրչին վերագրելու որեւէ վարկած: Յուցակագիրը, ձեռագրին մէջ տեղ գտած «ՌՂՎԻՆ ՌՃՂԲ (1743) Յունիսի ԺԵ օրն, չորեքշաբթի գրեցաւ գիրքս» յիշատակագրութիւնը, գրչութեան մասին յիշատակարան ընդունելով, Տաղարանին կու տայ 1743 թուականը: Մինչ յստակ է, որ բերուած յիշատակագրութիւնը կը վերաբերի յետագային ընդօրինակուած առանձին հատուածի մը: Ուստի բոլորովին անհիմն է

սոյն Տաղարանը Սարգիս Խիզանցիին վերագրել, ինչպէս որ սխալ է անոր տըրուած 1743 թուականը։

Աւելին, դատելով գրչութեան բովանդակութենէն եւ հոն տեղ գտած որոշ տաղերէն ու հեղինակներէն, ինչպէս եւ արտաքին երեւոյթէն, վստահաբար կրնանք ըսել, թէ ան ժէ. դարու գրչութիւն է, որ ժամանակի ընթացքին համալրուած է զանազան գրիչներու կողմէ։

Տաղարանին ժէ. դարու գրչութիւն ըլլալը կը հաստատէ նոյնինքն Արտաւազդ Արք., Հալէպի թիւ 122 Տօնացոյցին (գրիչ՝ Մատթէոս աբեղայ, 1664, Կեսարիա), նկարագրութեան մէջ հետեւեալ մատնանշումը կատարելով՝ «կազմ արեւելեան հին կազմ, շագանակագոյն կաշեպատ խաւաքարտեայ լանջքով ու թիկունքով, յար եւ նման թիւ 121 Տաղարանին» (չեշտադրումը՝ մերն է - Վ.Ք.)։ Զարմանալի է, որ այս դիտողութենէն ետք ալ Սիւրմէեան չէ անդրադարձած իր սխալին, եւ մեզ հետաքրքրող թիւ 121 Տաղարանին տուած է 1743 թուականը։

Տաղարանին գրչութեան վայրը նոյնպէս անյայտ է, թէեւ Արտաւազդ Արք. ենթադրաբար կը նշէ Հալէպ, սակայն այդ ենթադրութիւնը եւս անհիմն է, քանի որ գայն հաստատող որեւէ փաստ գոյութիւն չունի։

Այսպիսով, բերուած փաստարկներուն եւ ընդհանրապէս հալէպահայ գրչութեան ուսումնասիրութեան հենքի վրայ, կրնանք ըսել, որ խնդրոյ առարկայ Տաղարանին վերաբերեալ ցուցակին մէջ տրուած ե՛ւ գրչի, ե՛ւ ժամանակի, ե՛ւ գրչութեան վայրի տուեալները երկբայելի են։ Ցիշատակարաններու բացակայութիւնը, տարբեր գրիչներու կողմէ, տարբեր ժամանակ ընդօրինակուած ըլլալու հանգամանքը, չփոթ ստեղծած է ձեռագիրին շուրջ։ Կը բաւարարուինք հոս միայն մատնանշումներ կատարել։ Ձեռագրական-բնագրագիտական մանրակրկիտ քննութիւնը թերեւս կարելիութիւն կ'ընձեռէ որոշ պարզաբանումներ կատարելու։

Եթէ երբեք կարելի ըլլայ հաստատել, որ այս Տաղարանը կը պատկանի ժէ. դարու կէսերուն (կամ գոնէ 1678էն առաջ թուականի մը) ապա այդ պարագային, մեր կողմէ հրապարակուող «Կռունկ»ի բնագիրը կրնայ երգին ամենահին օրինակը նկատուիլ։ Երգին բանասիրութեան յայտնի հնագոյն օրինակը պահպանուած է Քիւրտեան հաւաքածոյի (ԱՄՆ) թիւ 85 Տաղարանին մէջ։ Ըստ ցուցակին, այն ընդօրինակած է Յովհաննէս Երէցը՝ 1678-1681ին, Կ.Պոլսոյ մէջ։ Ի դէպ, Քիւրտեան հաւաքածոյին մաս կազմող «Կռունկ»ի այս օրինակը, տուներու դասաւորութեամբ, լեզուաոճական կառուցուածքով, ինչպէս նաեւ միեւնոյն յաւելուածով, ամենամօտ նմանութիւնը ունի մեր կողմէ ներկայացուող օրինակին։ Բայց այդ մասին՝ աւելի ետք։

* * *

Ցիշեցինք արդէն, թէ «Կռունկ» երգը բանասիրական բազմակողմանի քննութեան ենթարկուած է հայագէտներու յաջորդական սերունդներու կողմէ։ Բազմաթիւ ուսումնասիրողներ յուսարձակի տակ առնելով երգի պատմութեան հարցերը, փորձած են լուծել անոր հետ կապուած առեղծուածները։

Գլխաւոր հարցերէն մէկը, որ տակաւին կը մնայ անպատասխան, այն է թէ՝ ո՞վ է «Կռունկ»ի հեղինակը։

Տարբեր կարծիքներ հնչած են «Կռունկ»ի հեղինակային պատկանելիութեան վերաբերեալ։ Մասնագէտներէն ոմանք գայն վերագրած են Յովհաննէս Երգնկացիին (ԺԳ. դար) (Ք. Ս. Քուշնարեան), Մկրտիչ Նաղաշին (ԺԵ. դար) (Ս. Քամալեանց), աւելի ստուար խումբ մը՝ Նահապետ Քուչակին (ԺԶ. դար) (Արիմեան Հայրիկ, Մակար Եկմալեան, Վրթանէս Փափազեան, Կոստանեանց, Մանուկ Աբեղեան, Կոմիտաս, Հրաչեայ Աճառեան եւ այլք), սակայն, ցարդ կարելի չէ եղած համոզիչ փաստերով հիմնաւորել՝ թէ ո՞վ է «Կռունկ»ի հեղինակը, թէեւ բանասիրական միտքը ապացուցած է արդէն, որ «Կռունկ»ը անհատական, հեղինակային երգ է, եւ ոչ երբեք ժողովրդական, ինչպէս ընդունուած էր կարծել սկզբնապէս։ «Կռունկ»ը անյայտ հեղինակի մը գործն է, որ հաւանաբար ապրած ու ստեղծագործած է ԺԶ.-ԺԷ. դդ. շրջանին, քանի որ մեզի հասած երգին հնագոյն ընդօրինակութիւններուն արդէն կը հանդիպինք ԺԷ. դարու ձեռագիրներու մէջ։

Առեղծուածային հարցերէն միւսը կը վերաբերի «Կռունկ»ի հայրենիքին։ Մասնագէտներ յաճախ արծարծած են այս հարցը առանց եզրայանգումի գալու, թէեւ կարգ մը ուսումնասիրողներ (Նազարեան եւ ուրիշներ) կը՝նթադրեն, թէ Պոլիսը եղած է «Կռունկ»ին հայրենիքը, որպէս փաստարկ յառաջ քաշելով Պոլսոյ պանդխտութեան օճախ ըլլալու հանգամանքը, երգի լեզուաոճական առանձնայատկութիւնները, մասնաւորաբար «կը» ճիւղին պատկանող բարբառային ձեւերու («կու գաս», «կու հասնի», «կիջնուս», «քեզնէ», «հոս», «աստ» եւլն.) եւ թրքերէնէ փոխառեալ օտար բառերու առկայութիւնը[4]։ Ընդունելով հանդերձ բերուած փաստարկները, կ՝ընդգծենք անոնց ընդհանրական բնոյթը, քանի որ նոյն օրինաչափութեամբ եւ միեւնոյն հիմունքներով կարելի է նաեւ Հալէպը համարել «Կռունկ»ին բնօրրանը, որ ամէնեւին ալ անհաւանական չի թուիր։ «Կռունկ»ի բազմաթիւ օրինակներու լեզուաոճական պարզ քննութիւնը կը բերէ այն համոզման, որ երգին մէջ թափանցած օտարամուտ բառերը մեծ մասամբ եկած են արաբերէն լեզուէն, որոնց առկայութիւնը երգին մէջ ուղղակիօրէն կը կապուի անոր միջավայրին հետ։

Երգին գրչագիր եւ տպագիր գրեթէ բոլոր օրինակներուն մէջ պահպանուած՝ «մլքեր», «խապար», «դարիպ», «տալապ», «տօլապ», «մուրվէթ», «քէրամ», «հասրէթ», «ամանաթ» եւ օտար այլ բառեր, առաւելաբար արաբերենէ փոխառնուած բառեր են (որոնք մուտք գործած են նաեւ թրքերէնի մէջ), հայերէնին անցած են կիլիկիոյ հայկական թագաւորութեան ժամանակներէն։

Յայտնի է, որ ԺԴ.-ԺԶ. դարերուն, կիլիկիոյ հայկական պետութեան անկումէն ետք, հայութեան հոծ զանգուածներ տեղափոխուած են Հալէպ։ ԺԶ. դարու վերջերուն, յատկապէս Սիսի Կաթողիկոսութիւնը ժամանակաւորապէս Հալէպ հաստատուելէ ետք, մեծ թիւով նշանաւոր եկեղեցականներ, հոգեւոր-մշակութային գործիչներ աշխոյժ գործունէութիւն ծաւալած են Հալէպ։ Այդ շրջանին Հալէպը կը հանդիսանայ ժամանակի հայ եկեղեցական, տնտեսական

եւ մշակութային կարեւոր կեդրոններէն մէկը, Հալէպի Ս. Քառասնից Մանկանց եւ Ս. Աստուածածին գոյգ եկեղեցիներուն կից կը գործէ նաեւ Դասատուն/Դպրատունը, որ ուսումնական կեդրոն ըլլալէ զատ, կը դառնայ հայ գրչութեան եւ դպրութեան դարբնոց:

Բազմաթիւ վարպետ գրիչներ ու ծաղկողներ (Հալէպցի կամ դրսեկ), այստեղ ստեղծած են 200է աւելի ձեռագիր մատեաններ, որոնց չարքին նաեւ ինքնուրոյն աշխատութիւններ: Թերեւս պատահականութիւն պէտք չէ համարել նաեւ այն, որ Հալէպի գրչութեան առնչուող մէկէ աւելի ձեռագիրներու մէջ պահպանուած են «Կռունկ» երգի օրինակներ, ընդ որում բանաստիրութեան ծանօթ հնագոյն նմոյշները:

Հալէպը հայ իրականութեան կապող հիմնական եւ գուցէ գլխաւոր օղակներէն մէկն ալ պէտք է նկատել պանդխտութեան երեւոյթը: Դարեր շարունակ Հալէպը իր աշխարհագրական եւ տնտեսական կարեւոր դիրքով եղած է հայ պանդուխտները դէպի իրեն գրաւող հիմնական կեդրոններէն: Աւելին, արեւելքի չահաստան հռչակուած Հալէպ քաղաքը միջնադարեան ողջ ժառանգութեան, ժողովրդական բանահիւսութեան մէջ, դարձած է պանդխտութեան խորհրդանիշ-տեղանուն: Այս առումով առանձնայատուկ հետաքրքրութիւն կը ներկայացնէ նոյնինքն «Կռունկ» երգը: Նոյն՝ պանդխտութեան ճամբով Հալէպը ուղղակի իր արտայայտութիւնը գտած է նաեւ «Կռունկ»ին մէջ:

Քեզ խապար հարցնողին չես տանիր տալապ,
Չայնիկդ աննուշ կուգայ քան գջրի տօլապ,
Կռո՛ւնկ, Պաղտատ իջնուս կամ թէ ի Հալապ.
Կռո՛ւնկ, մեր աշխարհէն խապրիկ մի չունի՞ս[5]:

Կարեւոր կէտը այստեղ, պանդխտութեան երեւոյթին եւ Հալէպ քաղաքին միջեւ գոյութիւն ունեցող պատմաւանդական փաստի արձանագրումն է, միաժամանակ Հալէպի՝ պանդուխտ հայերու գլխաւոր կեդրոններէն մէկը ըլլալու պատմական իրողութիւնը:

Այն որ Հալէպ քաղաքի յիշատակումը երգին մէջ պատահական չէ, վեր է ամէն կասկածէ: Ինչպէս կը պարզուի «Կռունկ»ի տարբեր օրինակներու համեմատական քննութենէն, Հալէպը կը յիշատակուի երգին հնագոյն ընդօրինակութիւններուն մէջ, որմէ կարելի է հետեւցնել, թէ ան կու գայ երգին սկզբնական՝ հեղինակային տարբերակէն, որ անփոփոխ պահպանուած է յետագայի գրեթէ բոլոր գրաւոր եւ անգիր օրինակներուն մէջ: Այս հանգամանքը աւելի եւս կը կարեւորուի, երբ նկատենք, որ Պոլիսը առհասարակ չի յիշատակուիր երգին մէջ:

«Կռունկ»ի ուշադիր ընթերցումը թոյլ կու տայ ըսել, որ հեղինակը պարզապէս դիտորդ մը չէ, ան պանդխտութեան երեւոյթին ու իրականութիւնը, պանդուխտ տառապագին կեանքը լաւապէս ճանչցող անձն է, աւելին՝ պանդխտութեան ողջ դառնութիւնը ճաշակած հոգին: Պանդուխտի հոգեկան ապրումները, կեանքի ու կենցաղի մանրամասնութիւնները այնքան հարազատօրէն պատկերուած են երգին մէջ, որ խորհիլ կու տան, թէ երգը գրուած է «դարիպի աշխար-

հի» մէջ իր կեանքն ու հոգին մաչեցնող հեղինակի մը կողմէ։ Եւ այս իմաստով «Կռունկը» պէտք է դիտարկել իրրեւ պատմական երգ, այն չափով որ իր մէջ կը կրէ պանդուխտ մարդու պատմական ճակատագրի եզրեր։

Պանդուխտ հայուն պատմական ճակատագիրին մէկ եզերքն ալ Հալէպն է, որ ուղիղ չրջագիծով մը կը կապուի պանդխտութեան համընդհանուր երեւոյթին։ Բնորոշ է, որ պանդխտութեան նուիրուած եւ լայն տարածում գտած գործեր ստեղծուած են նաեւ Հալէպի մէջ՝ հալէպցի կամ դրսեկ հեղինակներու կողմէ։ Իրրեւ օրինակ յիշենք ԺԹ. դարու նշանաւոր տաղասաց Յովհաննէս Հալէպցիի (Ղալամքեար), պանդխտութեան տաղերը, որոնք տեղ գտած են մէջնադարեան բազմաթիւ ձեռագիրներու մէջ։

Հալէպի մէջ ստեղծուած պանդխտութեան նուիրուած ուշագրաւ կտոր մըն է Սիմէոն Լեհացիի Ուղեգրութեան մաս կազմող «Ցաչխարհս ես ի Շուրջ Եկի» տաղը։ Սիմէոն Լեհացի, 1609ին դէպի Երուսաղէմ ուխտագնացութեան ճամբուն վրայ անցած է Հալէպէն, ուր եւ գրած է պանդխտութեան անձկութեամբ տոչորուած վերոյիշեալ տաղը։

«Ղարիպի աչխարհ» Հալէպի հետ «Կռունկ» երգի կապերու առումով, առանձնապէս կարեւոր է այն, որ երգին գիտութեան յայտնի Հնագոյն մէկ այլ բնագիր պահպանուած է նոյն՝ վերը յիշուած Յովհաննէս Հալէպցիի 1679ին ընդօրինակած Տաղարանին մէջ[6]։ Յովհաննէս Հալէպցի, փոքրիկ այս Տաղարանին մէջ միջնադարեան լաւագոյն տաղերու շարքին - որոնց կարգին՝ նաեւ ինքնագիր - 25րդ թերթին վրայ ընդօրինակած է «Կռունկ»ը։ Բնագիրը առաջին անգամ հրատարակած է Արտաւազդ Արք., իր կազմած Հալէպի ձեռագիրներու ցուցակի Մասնաւորաց Բաժինին մէջ, 28 թուահամարի տակ, «Տաղ Կռունկին» խորագիրով[7]։ Թէեւ Արտաւազդ Արք. ցուցակին մէջ բերած է միայն 1-5 տուներ, նչելով որ ձեռագրին մէջ տեղ գտած տաղերուն առաջին քանի մը տողերը միայն կը դնէ իրրեւ ճաչակ, այդուհանդերձ «Կռունկ»ի ոչ-ամբողջական այս օրինակը ընդգրկուած է Հայ Միջնադարեան Ժողովրդական Երգեր ժողովածուին մէջ, արժանանալով գիտական ուսումնասիրութեան[8]։

Ամփոփելով բսուածը եւ այն՝ ինչ տակաւին պիտի գրուի, կը յանգինք այն համոզումին, որ «Կռունկ» երգին եւ Հալէպ քաղաքին միջեւ գոյութիւն ունեցող պատմական կապերուն քննական մերձեցումը նոր երանգներով պիտի հարստացնէ «Կռունկ»ին պատմութեան նուիրուած էջերը։

* * *

Այստեղ ներկայացուող օրինակը համեմատած ենք Հայ Միջնադարեան Պանդխտութեան Տաղեր[9] ժողովածուին՝ «Տաղ Ղարիպ»ի քննական բնագիրին հետ[10] եւ ըստ այդմ արձանագրած ենք չեղումներն ու տարբերութիւնները։ Այն ունի կառուցուածքային որոշակի տարբերութիւններ, առկայ են նաեւ մասնակի բառային փոփոխութիւններ, որոնք ամբողջական յօրինուածքը չեն փոխեր։ Լեզուաոճական տարբերութիւնները եւ ձեւափոխութիւնները պէտք է բացատրել միմիայն երգին գրչագրական յատկանիշներով։

Բանասիրական միտքը հաստատած է, որ «Կռունկ»ի ամբողջական բնագիրը բաղկացած է 12 տուներէ, թէեւ գանազան ձեռագիրներու մէջ պահպանուած օրինակները միշտ չէ որ ամբողջական են: Մեր կողմէ հրապարակուող բնագիրը, թէեւ պակասաւոր, այդուհանդերձ կազմուած է 12 տուներէ, ունի 46 տող, դուրս մնացած կարգ մը տողերով, գրչական չեղումներով եւ տուներու որոշ չափով անկանոն դասաւորութեամբ: Սոյն օրինակին մէջ կը բացակայի «Կռունկ»ի վերջին՝ «Աշունն է մօտեցեր»ով սկսուող տունը: Յաւելում է «Սրտոտս չերթար, հօգնկ»ով սկսող 9րդ տունը, որ կը կարծուի օտարամուտ ըլլալ եւ կը բացակայի համադրական բնագիրէն: Այդպիսով, տուներու թիւը կը համապատասխանէ ընդունուած թիւին: Ուշագրաւ է, որ հալէպեան ձեռագիրի ընդօրինակութիւնը, երկու բնորոշ չեղումներով կը համընկնի Մաշտոցի անուան Մատենադարանի թիւ 7717 Տաղարանի (1695) եւ Քիւրտեան Հաւաքածոյի թիւ 85 ձեռագիրի (1678-1681) օրինակներուն, (վերջին երկուքը նկատած է Շուշանիկ Նազարեան): Այս օրինակներուն մէջ նոյնպէս կը բացակայի վերջին հանրայայտ տունը, իսկ 9րդ տան տեղը կը զբաղեցնէ «Սրտոտս չերթար, հօգնկ»ով սկսուող յաւելեալ տունը:

Քիւրտեան Հաւաքածոյի թիւ 85 ձեռագիրին մէջ պահպանուած օրինակին պարագային, Շ. Նազարեան օտարամուտ կը նկատէ այս տունը, համարելով զայն գրչական միջամտութիւն: Սակայն, երեք տարբեր ձեռագիրներու մէջ, նոյն տեղը, միեւնոյն քառատողի առկայութիւնն ինչ խօսք, այլ բացատրութիւն կը պահանջէ, մանաւանդ որ այն ձեռագիրները, որոնց մէջ պահպանուած է այդ տունը, երգին ամենահին ընդօրինակութիւններն են: Հաւանաբար, այս երեք օրինակներուն համար գաղափար-օրինակ հանդիսացած է այլ նախնական ընդօրինակութիւն մը, որմէ օրինակուած են այս, գուցէ նաեւ ուրիշ օրինակներ:

Շուշանիկ Նազարեան, հիմնաւորելով այս տան օտարամուտ ըլլալը, զայն կը համարէ բնագրային պարզ ձեւափոխութիւն, որ ձեռագիրներուն անցած է գրիչներու կողմէ սխալ ընդօրինակութեան, կամ յիշողութեամբ գրի առնելու ժամանակ[11]: Սակայն, եթէ փորձենք պահ մը չեղիլ ընդունուած այս բանաձեւումէն, ապա կարելի է ենթադրել, որ այն ո՛չ թէ օտարամուտ է, այլ հակառակը, երգին սկզբնական տարբերակներէն մէկուն տուներէն մէկն է, որ ժամանակի ընթացքին երգին յղկուելուն եւ մշակուելուն որպէս արդիւնք, դուրս մնացած է յետագայի օրինակներէն:

Ստորեւ կը բերենք Հալէպի թիւ 121 Տաղարանի օրինակի եւ երգի գիտական բնագիրի համեմատական բնութագիրը, տողերու կարգային համարներով: Առաջին սիւնակով կու տանք տողաթիւը, երկրորդով՝ գիտական բնագիրէն քաղուած անհրաժեշտ տողերը, իսկ երրորդով՝ մեր կողմէ հրապարակուող ձեռագիր օրինակին փոփոխութիւններու ենթարկուած համապատասխան բառը կամ տողը, նշելով նաեւ կառուցուածքային որոշ տարբերութիւններ ու չեղումներ:

Հրատարակուող բնագիրի չեղումներ են՝

1	Կռո՛ւնկ, ուստի՞ կու գաս	Կռո՛ւնկ, *ուսկից* կուգաս,
	ծառայ եմ ձայնիդ	ծառա*ն* եմ ձայնի*դ*
3	երամիդ շուտով կու հասնիս	երամի*ն դուն քէզ* կու հասնիս
4	Կռո՛ւնկ, մեր յաշխարհէն…	*Կռո՛ւնկ, ուսկի՞ց կու…*
	(կրկնակային տող)	
5	մըլքերս	մ*ա*ղքերս
6	կու քաղուի հոգիս	կու *քակտի չունչըս*
7	(ձեւափոխուած աւելորդ տող)	*ու կելնա* հոգիս
	կը պակսի կրկնակային տողը	
9	քեզ խապար հարցնողին	քեզ *խապրիկ* հարցնողին
	չես տանիր տալապ	չես *աներ* տալապ
10	ձայնիկդ անուշ կուգայ	ձայնիկըդ *քաղցր* կուգայ
12	կրկնակային տողը կրճատ՝ «Կռու…»	
13	ելանք գնացանք	*ելաք* գնացաք
14	այս սուտ աստըճուորիս	*զսուտ* աստ*ղ*փրիս
	տերտէրն իմացանք	տ*է*րտերն *իմացաք*
		(«այս»ը դուրս մնացած է)
15	կարօտ մնացանք	կարօտ *մնացաք*
16	կրկնակային տողը կրճատ՝ «Կռու…»	
18	դռնակն բացէ	*դռվիքն ի* բաց է
19	դարիպին սիրտն է սուգ,	դարիպին սիրտն է *խոց,*
	աչերն ի լաց է	աչ*քե*րն ի լաց է
20	կրկնակային տողը կրճատ՝ «Կռու…»	
21	Աստուած	համաոօտագրուած՝ Ած
	քեզնէ խնդրեմ	*ի քէն* խնդրեմ
	քէրէմ	*երամ*
22	ճիկէրն	*ճիկարն*
24	կրկնակային տողը կրճատ՝ «Կռունկ…»	
	7րդ եւ 8րդ տուները ետեւառաջ դասաւորուած են. 8րդ տունը դրուած է 7րդ տան փոխարէն:	
25	հաւատով	*հաւասօվ*
	խուշկի	*ֆխխի*
27	մնացանք	*մնացաք*
	անկողնու	*անկողնի*
28	կրկնակային տողը կրճատ՝ «Կռ…»	
29	ո՛չ լուր օրն գիտեմ	ո՛չ *ըզլուրըն* գիտեմ
31	այրիս	*խորխիս*
	ձեզնէ	*քեզնէ*
32	«Սրտէս չերթար, հօգեկ…» տողով սկսուող քառատողը, յաւելեալ 9րդ տունն է այս օրինակին, որ բնագիրին մէջ չէ մտած:	

«Սրտէս չերթար, հօգեկ, զարկած նետերուն,
Գնամ եագիս ձգեմ ելած գետերն
Խղդելս չեմ հոգար, բեմէ կարօտ եմ
Կռու…»

Քիւրտեանի հաւաքածոյին մաս կազմող օրինակին մէջ «ես գիս ձգեմ»ը այս ընդօրինակութեան մէջ ձեւափոխուած է «*եագիս ձգեմ*»ի: Ակնյայտ է, որ «ես գիս»ը փոխարինուած է «*եագիս*»ի (գիր. գրութիւն) բուրքերէն բառով:

36	Պաղտատու կու գաս	(*կու* մասնիկը դուրս մնացած է)
37	բղթիկ	*բղթիդ*
38	Աստուած թող վերադ	Ած (կրճատ) *այլ* թող *վերա*
39	կրկնակային տողը կրճատ՝ «Կռու…»	
40	գրեր եմ ի մէջ	*գրեմ* ի մէջ

41 «Օրիկ մի օրերուն գաչերս չի բացի» տողը դուրս մնացած է, եւ շարունակուած է «*Բացի սիրելիք ձեզմէ կարօտ մնացի*» ձեւափոխուած տողով:

42 կրկնակային տողը կրճատ՝ «Կռու…»

Դուրս մնացած է «Աշունն է մօտեցեր՝ գնալու ես թէպտիր» տողով սկսող նախավերջին՝ 11րդ տունը:

43	դարիպութիւն	դարիպութիւն*ն*
	հոգով եւ	*հոգով այլ* եւ
45	ճերմակ	*կապուտ*
46	կրկնակային տողը կրճատ՝ «Կռու…»:	

Համեմատական բաղդատութիւնը ցոյց կու տայ, որ մեր կողմէ ներկայացուող օրինակը, թէեւ՝ պակասաւոր եւ մասամբ աղճատուած, ընդհանուր առմամբ կը համապատասխանէ ժէ. դարու չարք մը ձեռագիրներու մէջ պահպանուած երգի հնագոյն ընդօրինակութիւններուն: Բանասիրութեան մէջ ընդունուած օրինաչափութիւններու համաձայն, յաճախ սխալ կամ թերի ընդօրինակութիւններու ճամբով, կամ նոյնինքն՝ գրիչներու հայեցողութեամբ կամ միջամտութեամբ տառերու, բառերու, բարբառային ձեւափոխութիւններու ենթարկուելով, երբեմն ալ տուներու յաջորդականութեան խախտումով, երգերու նորանոր օրինակներ յառաջ եկած են, այդպիսով երգը զանազան փոփոխութիւններ կրած է, պահելով սակայն իր հիմնական յօրինուածքը:

Ըստ այդմ «Կռունկ»ի ներկայացուող բնագիրը, ո՛չ թէ տարբերակ է, այլ փոփոխակ մը, որուն մէջ փոփոխութիւնները ու շեղումները յառաջ եկած են գրիչներու միջամտութեամբ, երբեմն սխալ ընդօրինակութեան կամ յիշողութեամբ գրի առնելու հետեւանքով. այս կը թելադրեն նաեւ բնագիրին մէջ առկայ շեղումները: Լեզուաոճական պարզ համեմատութիւնն անգամ բաւարար է հաստատելու, որ այս օրինակին մէջ առկայ փոփոխութիւնները կամ տարբերութիւնները, աւելի շատ արդիւնքն են գրիչի հայեցողութեան, այլ խօսքով կամային շեղումներ են, թելադրուած տեղի եւ ժամանակի լեզուամտածողու-

թեամբ, ինչպէս օրինակ՝ «քէզ»ը (=Թրք. չուտ) փոխարինուած է հայերէն՝ «շուտով» բառով, «խուշկի»ին փոխուած է «ֆիլխի»ի, «այրիկս»՝ը «խորուիկ»ի, առաւել չեչտուած են բարբառային տարբերութիւնները, եւն.։

Սակայն, եթէ փորձենք բանասիրութեան մէջ ընդունուած ու ընկալեալ օրինաչափութիւններէն տարբեր դիտանկիւնէ մը նայիլ, պիտի տեսնենք, թէ երգին հնագոյն, ըսել է թէ սկզբնական տարբերակին աւելի մօտ կանգնած բնագիրները, անկախ տարընթերցումներէ, ունին խոր ընդհանրութիւններ։

Այսպէս, երգին հնագոյն ընդօրինակութիւնները՝ բաղդատմամբ աւելի ուշ շրջանի օրինակներուն, մեզի հասած են առաւել պարզունակ ու անմշակ վիճակով, մինչդեռ աւելի ուշ շրջանի ընդօրինակութիւնները աչքի կը զարնեն աւելի բարձր գեղարուեստական մշակուածութեամբ։ Նոյնը կը վերաբերի նաեւ լեզուաոճական առանձնայատկութիւններուն, որքան հին է ընդօրինակութիւնը, այնքան աւելի գգալի է բառամթերքի աղաւաղումը, ինչպէս նաեւ բարբառային եւ գրաբարախառն արտայայտչաձեւերուն ազդեցութիւնը, որ թոյլ կու տայ ենթադրել, թէ երգին լեզուն նոյնպէս մշակուած ու յղկուած է ժամանակի ընթացքին։ Կը մնայ հիմնականը՝ ընդմիշտ բացակայ են երգին հեղինակային, սկզբնական տարբերակները, եւ ուրեմն պայմանական են բոլոր հետեւութիւնները։ Ի հարկէ լեզուաոճական, բարբառագիտական մանրամասն քննութեան հիման վրայ թերեւս կարելի ըլլայ որոշ եզրայանգումներ կատարել։ Այսուհանդերձ, ելլելով նոյն հայ բանահիւսութեան, բանաւոր եւ գրաւոր խօսքի գարգացման օրինաչափութիւններէն եւ տրամաբանութիւննէն, աւելի հակուած ենք խորհելու, թէ երգին հեղինակային սկզբնական վիճակը կը ներկայացնէ բանաստեղծական անմշակ, անպաճոյճ յղացք մը, որ լայն տարածում գտնելով տեղէ տեղ, բերնէ բերան, ձեռագիրէ ձեռագիր անցնելով, ժողովրդական մշակման ենթարկուած է, եւ ժամանակի ընթացքին յղկուելով ու բիւրեղանալով, մեզի հասած է որպէս չքեղագոյն գոհար։

Մեզի հասած են «Կռունկ»ի բազմաթիւ ձեռագիր եւ տպագիր տարբերակներ ու փոփոխակներ։ Այդ օրինակներէն իւրաքանչիւրը իր առանձնայատկութիւններով ճանաչողական որոշակի արժէք կը ներկայացնէ, քանի որ աննշան թուացող իւրաքանչիւր մանրուքն իսկ կրնայ նպաստել երգի ու անոր անցած ճանապարհի ուսումնասիրման։

Գիտական շրջանառութեան դնելով բնագիր այս օրինակը, կը հաւատանք, որ իւրաքանչիւր նոր բացայայտում կրնայ օգտակար դեր ունենալ «Կռունկ»ի պատմութեան համապարփակ ուսումնասիրութեան համար։

Կռո՛ւնկ, ուսկի՞ց կուգաս, ծառաս եմ ձայնիտ,
Կռո՛ւնկ, մեր աշխարհէն խապրիկ մի չունի՞ս,
Մի՛ վազեր, երամին դուն թէզ կու հասնիս.
Կռունկ ուսկից կու…

Թողեր եմ եկեր եմ մուլքերս ու այգիս,

Քանի որ ա՞խ կանեմ, կու քակտի շունչըս
ու կելնա հոգիս,
Կռո՛ւնկ, պահ մի կացի՛ր, ծայնիկդ ի հոգիս.
.....

Քեզ խապրիկ հարցնողին չես աներ տալապ,
Ձայնիկըդ քաղցր կուգայ քան գջրի տօլապ,
Կռո՛ւնկ, Պաղտատ իջնուս կամ թէ ի Հալապ.
Կռու...

Սրտերնիս կամեցաւ, ելաք գնացաք,
Ձսուտ աստնվորիս տէրտերն իմացաք,
Աղուհացկեր մարդկանց կարօտ մնացաք.
Կռու...

Աստնվորիս բաներն կամաց-կամաց է,
Միթէ Աստուած լսէ, դռվիքն ի բաց է
Ղարիպին սիրտն խոց, աջերն ի լաց է.
Կռու...

Աստուած, ի քէն խնդրեմ մուրվէք ու երամ
Ղարիպին սիրտն է ի խոց, ճիկարն է վերեմ,
Կերած հացն է լեղի ու ջուրն է հարամ.
Կռունկ...

Հաւասով պառկեր եմ ներքեւս է ֆլխի,
Հոտուն այլ չեմ գարշեր կու քվի մուշկի,
Շատ հասրաք մնացաք անկողնի, տօշկի
Կռունկ...

Ո՛չ ըզկուրըն գիտեմ, ո՛չ ըզկիրակին,
Ջարկած է շանփուրըն, բռնած կրակին,
Խորխիս չեմ հոգար, քենէ կարօտ եմ:
....

Սրտես չերքար հօգեկ, զարկած նետերըն
Գնամ եագիս ձգեմ ելած գետերն,
Խղդելս չեմ հոգար, քենէ կարօտ եմ.
Կռունկ...

Պաղտատու գաս, կերթաս ի Սահրաթ
Թղթիդ մի գրեր եմ, տամ քեզ ամանաթ,

Աստուած այլ քոդ վկայ լինի քո վերա.
Կռունկ...

Գրեմ ի մէջ թղթիս, թէ հոս մնացի,
Բացի սիրելիք ձեզանէ կարօտ մնացի
...
Կռունկ...

Այսօր դարիպութիւնն միակ միաւոր
Հոգով այլ եւ մարմնով եմ ես մեղաւոր,
Սուրբ Սարգիս օգնական՝ կապուտ ձիաւոր
Կռունկ...

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

[1] *Պատմասար Դպիր, Տաղարանիկ Միրոյ եւ կարօտանաց, Կ.Պոլիս, 1768, նաեւ՝ Կարապետ Կոստանեանց, Մկրտիչ Նազաշ եւ իւր Տաղերը, Վաղարշապատ, 1898, նաեւ՝ Գարեգին Յովսէփեան, Քչրանքներ ժողովրդական բանահիւսութիւնից, Թիֆլիս, 1912, նաեւ՝ Աստուր Մնացականեան, Հայկական Միջնադարեան ժողովրդական երգեր, Երեւան, Հայկ. ՍՍՌ Գիտութիւնների Ակադեմիա, 1956, նաեւ՝ Հայ ժողովրդական պանդխտութեան երգեր, պատրաստեց, ներածութիւնը եւ ծանօթագրութիւնները գրեց Մանիկ Մկրտչեան, Երեւան, Հայկական ՍՍՌ Գիտութիւնների Ակադեմիա, 1961, նաեւ՝ Շուշանիկ Նազարեան, Կռունկ երգը եւ նրա պատմութիւնը, Երեւան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչութիւն, 1977, եւն.։*

[2] *Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Հալէպի Մ. Քառասուն Մանկունք Եկեղեցւոյ եւ Մատենադրաց, կազմեց՝ Արտաւազդ Արք. Սիւրմէեան, Հատոր Ա., Երուսաղէմ, Սրբ. Յակոբ, 1935, էջ 208-210։*

[3] *Արտաւազդ Արք. Սիւրմէեան, Պատմութիւն Հալէպի Հայոց, Հատոր Գ., Փարիզ, 1950։*

[4] *Նազարեան, էջ 66-68։ Հեղինակը ընդհանուր գիծերով քննութեան առնելով «Կռունկ»ի բնօրրանի հարցը, կը նշէ, որ Ժէ. դարու երկրորդ կէսին «Կռունկ» երգը տարածուած եղած է Պոլսոյ, Բուխարեստի, Աղրիանուպոլսոյ, Եապին-Գարահիսարի, Հալէպի եւ Երուսաղէմի մէջ, նկատելով որ «Հայաբնակ ամէն մի վայր, ամէն մի գաթօճախ իրաւամբ կարող էր լինել «Կռունկ»ի հայրենիքը», այսուհանդերձ, Նազարեան «Կռունկ»ի ակունքները կը փնտռէ Պոլսոյ մէջ։*

[5] *Հայ Միջնադարեան Պանդխտութեան Տաղեր (XV-XVIII դդ.), քննական բնագրերը, առաջաբանը եւ ծանօթագրութիւնները Մանիկ Մկրտչեանի, Երեւան, 1979։*

[6] *Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Հալէպի, Հատ. Բ., Հալէպ, 1936, էջ 384։ Թէեւ Յովհաննէս Հալէպցին «Ճօնկ» կոչուող սոյն Տաղարանը ընդօրինակած է Երուսաղէմի մէջ, սակայն որոշ հիմք ունինք ենթադրելու, որ Հոն տեղ գտած տաղերուն մեծ մասը նախապէս Հալէպ ընդօրինակուած է։*
Պահպանուած յիշատակարաններու համաձայն Յովհաննէս Հալէպցի երկար տարիներ (1633-1677), ապրած է Ծննդավայրին մէջ, ուր քահանայ ձեռնադրուած է 1664ին։ 1677ին անցած է Երուսաղէմ եւ դարձած է Ս. Յակոբայ միաբան, ուր 1679ին ընդօրինակած է յիշեալ Տաղարանը։ Նկատի առնելով, որ միջնադարեան ժողովրդական եւ

հեղինակային տաղերու շարքին Յովհաննէս Հալէպցի իր օրինակած Տաղարանին մէջ ամփոփած է դարձեալ Հալէպցի, իր ժամանակակից Սարգիս Հալէպցիի (Միգագան) տաղերը, ինչպէս նաեւ իր շարք մը ինքնակենսագրական բնոյթի բանաստեղծութիւններ, որոնք դատելով բովանդակութենէն՝ աւելի վաղ գրուած են (Յովհաննէս Հալէպցի ամուսնացած է երիտասարդ տարիքին եւ շուտով այրիացած։ Սիրելի կնոջ վաղաժամ մահը մեծ ազդեցութիւն թողած է իր բանաստեղծութեան վրայ), բնաւ բացառուած չէ, որ «Կռունկ»ի այս բնագիրը Հալէպի ճամբով հասած է Երուսաղէմ։

Սոյն ձեռագիրը, որ ժամանակ մը եղած է Արտաւազդ Արքի տրամադրութեան տակ, անհայտացած է հալէպահայ Սեթեան ընտանիքին։ Ջկրցանք պարզել ձեռագիրին այժմու վայրը։

[7] *Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Հալէպի, հատոր Բ., էջ 384։*

[8] *Մնացականեան, էջ 257։*

[9] *Հայ Միջնադարեան Պանդխտութեան Տաղեր (XV-XVIII դ.դ.), էջ 89-91։*

[10] *«Տաղ Ղարիպի» կը համապատասխանէ Երեւանի Մատենադարանի թիւ 7316 ձեռագրին (էջ 15բ-16ա, ժամանակ՝ ԺԹ. դար) եւ երգին ամենաառաջին հրատարակութեան՝ 1740ին տպագրուած օրինակին, որ եւ կը հանդիսանայ Հայ Միջնադարեան ժողովրդական Երգեր ժողովածուի օրինակը։*

[11] *Նագարեան, էջ 26-27։*

AN UNPUBLISHED COPY OF "GROONG", THE SONG OF SONGS OF MIGRATION

(Summary)

VARTY KESHISHIAN

The author brings to the limelight an unpublished copy of "Groong", found in a manuscript of the 17th century and preserved within the Armenian manuscript collection of Aleppo. The copy has 12 verses and 46 lines and is one of the oldest copies/versions of the song.

So far it is not clear where and when "Groong" came to life or who wrote it. Furthermore, the first version has not been found yet. Obviously it was written during the 16th-17th centuries, because we come across copies of the song in manuscripts of the 17th century.

The author highlights the differences between this copy and the matrix version. Also, based on new findings and publications, she corrects a number of misinterpretations and conclusions drawn by Archb. Ardavazt Surmeyan, including the date and original location of the manuscript, its scripter, etc., and speculates on certain aspects of the song.

After analyzing the content of the song, the author notes that it must have been written in a foreign land, by a migrant who suffered living in an alien country, far from his/her homeland. Keshishian wonders if Aleppo could not be the original birthplace of the song and underpins her hypothesis with a number of linguistic, historical and factual arguments including the very fact that Aleppo is mentioned in the song.

ԳԵՐԱՊԱՏՅՏԱՌ ԱՆԴՐԷԱՍ ԱՂԵՔՍԱՆԴՐԵԱՆԻ «ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՍԱՅՐԱՔԱՂԱՔԻՆ ԲԵՐԻՈՅ» ԱՆՏԻՊ ԱՇԽԱՏՈՒԹԻՒՆԸ (1861)

ՄԻՀՐԱՆ ՄԻՆԱՍԵԱՆ
mihran.min@aya.sy

Պատմական Հալէպ քաղաքի մասին դարերու ընթացքին ստեղծուած է բազմալեզու հսկայական գրականութիւն։ Քաղաքին նուիրուած գիրքերն ու յօդուածները իրենց քանակով ու որակով պատկառելի հարստութիւն մը կը կազմեն։ Արեւելեան քիչ քաղաքներ այնքան լայն ուշադրութեան արժանացած են, որքան՝ Հալէպը։ Արաբ մատենագիրներու տասնեակ մը հատորներու կողքին, Հալէպի մասին կան ուշ ժամանակի տեղացի եւ օտար հեղինակներու ուսումնասիրութիւններ, դիւանագիտական ներկայացուցիչներու, միսիոնարներու, արեւելագէտներու, ճանապարհորդներու մեծաթիւ ու բազմատեսակ աշխատութիւններ՝ ուսումնասիրութիւններ, օրագրութիւններ, յուշագրութիւններ, ժամանակագրութիւններ, տպաւորութիւններու գրառումներ, պատմական-տեղագրական բնոյթի գործեր, եւլն., եւլն.։

Այս բոլորէն անմասն չէ մնացած նաեւ հայ պատմագրական միտքը։ Հալէպը, որպէս վաճառաշահ մեծ կեդրոն, եւ որպէս հայ կեանքի կրօնական-մշակութային-տնտեսական կարեւոր ոստան, չարժած է հետաքրքրութիւնը բազմաթիւ հայ հեղինակներու, որոնք դարերու ընթացքին անոր մասին ճգած են արժէքաւոր վկայութիւններ։ Այսօր այդ վկայութիւնները կը հանդիսանան կարեւոր սկզբնաղբիւր ոչ միայն հալէպահայ գաղթօճախի պատմութեան, այլեւ՝ Հալէպ քաղաքին համար ընդհանրապէս։

Հալէպահայութեան անցեալին նուիրուած եւ մեզի ծանօթ ամբողջական առաջին գործը 1742ին Տէր Սարգիս քահանայի արաբերէն լեզուով չարադրած գիրքն է՝ « تاريخ الكنيسة الارمنية بحلب » (Պատմութիւն Հալէպի Հայ Եկեղեցւոյ) խորագիրով[1]։ Այսօր, դժբախտաբար, կորսուած է հետքը պատմական այդ մեծարժէք հատորին։ Կարելի է միայն երեւակայել, որ միջհամայնքային վէճերու եւ պայքարներու այդ շրջանին գրի առնուած այս գիրքը եթէ պահպանուած ըլլար, ապա կարեւոր ներդրում կրնար ունենալ հալէպահայութեան պատմութեան ուսումնասիրութեան համար, ու որոշակի լոյս սփռել մոռցուած բազմաթիւ դէպքերու ու դէմքերու վրայ։

Նոյն՝ ԺԸ. եւ յաջորդ՝ ԺԹ. դարերէն մեզի հասած են նաեւ գուտ կրօնական հենքի վրայ ստեղծուած վիճաբանական բնոյթի արաբերէն քանի մը հատորներ, որոնք, որքան ալ գրուած ըլլան հայ եկեղեցւոյ դաւանանքէն տարբեր դաւանանք ունեցող հայ եւ օտար անձնաւորութիւններու կողմէ եւ ունենան իրենց տեսակէտերը պաշտպանելու բացայայտ միտում, բայց եւ այնպէս զերծ չեն պատմական որոշ արժէքէ եւ ունին ճանաչողական մեծ նշանակութիւն։ Այդ գիրքերուն մէջ կ'արտացոլան ո՛չ միայն ժամանակի մտայնութիւնը, այլ նաեւ

կը տրուին հալէպահայ կեանքէն որոշ դրուագներ ու մանրամասնութիւններ՝ ծանօթ դէպքերու ու դէմքերու մասին։ Վիճաբանական-դաւանաբանական այս գործերէն առանձնապէս կ՝արժէ յիշատակել Բարսեղ Եպիսկոպոս Այվազեանի «كتاب مجادلة بين ارمن الكاثوليكيين وبين ارمن المنشقين» (Գիրք վիճաբանութեանց հայ կաթոլիկներու եւ անջատուած հայերու [առաքելականներու - Մ.Մ.] միջեւ) գիրքը, գրուած՝ 1844ին, որ կը պարունակէ նոյն օրերու հալէպահայ գաղութի ներքին կեանքէն քաղուած հետաքրքրական բազմաթիւ մանրամասնութիւններ[2]։

Այլ առիթի ձգելով դաւանաբանական բովանդակութեամբ ստեղծուած արար-քրիստոնէական գրականութեան քննարկումը (որ կարեւոր մասով ունի «հալէպեան» ծագում), այս յօդուածով կը ներկայացնենք 1861ին գրուած եւ «մայրաքաղաք» Հալէպին նուիրուած հայերէն անտիպ եւ հայ բանասիրութեան ցարդ անծանօթ հետաքրքրական ձեռագիր հատոր մը՝ «Պատմութիւն Մայրաքաղաքին Բերիոյ» խորագիրով, որուն հեղինակն է Գերապատիւ Անդրէաս Ագեքսանդրեանը (1835-1915)։

Ագեքսանդրեանի ձեռագիրը կը պահուի Լիբանանի Զմմառու Վանքին հայերէն նոր ձեռագիրներու հաւաքածոյին մէջ[3], թիւ 398ի տակ (հին թիւ՝ 663)[4]։ Մեզի ծանօթ հայերէն ձեռագրացուցակներուն մէջ նոյն գիրքէն այլ օրինակի մը կարելի չեղաւ հանդիպիլ։

Գերապատիւ Անդրէաս Ագեքսանդրեան ծնած է Կիւրին, 4 Յունուար 1835ին։ 1 Յունուար 1850ին ան կը մտնէ Զմմառու Վանքին ենթակայ Եւդոկիոյ Անարատ Յղութեան նախապատրաստական ընծայարանը, ապա, 19 Հոկտեմբեր 1854ին կը դրկուի Զմմառ, ուր կարճ ժամանակ անց ընծայարանի տեսուչ կը կարգուի, իսկ 14 Սեպտեմբեր 1856ին կուսակրօն քահանայ կը ձեռնադրուի եւ 1865-1866 կը ծառայէ որպէս վերակացու Զմմառու նորընծայարանին։ Վանքին մէջ կը վարէ նաեւ այլ պաշտօններ։

Իր նոր պաշտօնատեղին՝ Մալաթիա մեկնումի ճամբուն վրայ, ան կը հանդիպի Պոլիս, եւ պատրիարք Անտոն Հասունեանի կողմէ Պոլսոյ ընծայարանին մէջ պաշտօնի կոչուելով կը հրաժարի Մալաթիա ճամբորդութենէն։

1868-1869ին կը շրջի Զմիւռնիա, Ագեքսանդրիա, Գահիրէ, Պէյրութ, Երուսաղէմ։ 1870ին կ՝ընկերակցի Վատիկանի Առաջին Ժողովին մասնակցող հայ կաթոլիկ պատուիրակութեան։

23 Հոկտեմբեր 1880ին կը կոչուի Զմմառու Վանքի մեծաւորի պաշտօնին, զոր կը վարէ ամբողջ 29 տարի՝ մինչեւ 5 Մարտ 1909։ Այդ տարիներուն ան վանքէն ներս կը տանի շինարարական արդիւնաւէտ գործունէութիւն։

Գեր. Ագեքսանդրեան կը վախճանի Զմմառ, 26 Դեկտեմբեր 1915ին[5]։

Ագեքսանդրեանի կեանքին կարեւոր մասը կազմած է գրական-բանասիրական գործունէութիւնը, որ մեծ մասամբ կ՝առնչուի հայ կաթոլիկէ համայնքի պատմութեան։ Առանձին հատորով լոյս տեսած կամ անտիպ մնացած իր գործերէն մեզի ծանօթ են հետեւեալները.-

Գերապայծառ Անդրէաս Աղեքսանդրեան

1- *Ճշմարտութիւն կաստանդնուպօլսոյ Հռոմէական Հայոց Նախագահ Հասուն Գերապայծառին Հետ Ունեցած Դատին Վրայօք*, Կ. Պոլիս, Տպարան Յովհաննէս Միւհէնտիսեանի, 1853, 36 էջ[6]։

2- *Պատասխանի Ան Բանս Ինչ Տեսրակին Անուանելոյ «Ճշմարտութիւն Կոստանդնուպօլսոյ Հռոմէական Հայոց Նախագահ Հասուն Գերապայծառին Հետ Ունեցած Դատին Վրայօք»*, Կ. Պոլիս, Ղալաթիա, Տպարան Սրբոյն Բենեդիկտոսի, 1854[7]։

3- «Պատմութիւն Մայրաքաղաքին Բերիոյ», ձեռագիր, 1861, 151 էջ։ Զմմառու հայերէն նոր ձեռագիրներու հաւաքածոյ, թիւ 398 (հին թիւ՝ 663)։

4- *Notes sur la Mission Arménienne Catholique de Mélitène (Arménie Mineure)*, Հռոմ, 1870։

5- *Համառօտ Պատմութիւն Ծրկոտասան Կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ*, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1906, 70 էջ։

6- *Համառօտ Պատմութիւն Եպիսկոպոսական Աթոռոց ի Պատրիարքութեան Կիլիկիոյ*, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1906, 49 էջ։

7- *Histoire Abrégée des Sièges Archiépiscopaux et Episcopaux du Patriarcat de Cilicie*, Պէյրութ, 1908։ Նախորդ գիրքին ֆրանսերէն թարգմանութիւնն է։

8- *Պատմութիւն Ակնանաւոր Քաղաքին Մերաստիոյ Եւ Սահմանաց Նորա կամ Արքեպիսկոպոսութեան Նորին*, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1911, 414 էջ։

9- «Աբրահամ Կաթողիկոսի Վարքը», ձեռագիր, Զմմառու հայերէն նոր ձեռագիրներու հաւաքածոյ, թիւ 709[8]։

10- Բանասէր Դոկտ. Յակոբ Թօփճեան, իր մէկ ուսումնասիրութեան մէջ[9] ընդարձակ մէջբերում մը կատարած է լիբանանահայ գաղութի մասին Զմմառու Վանքի թիւ 669 ձեռագիրէն, որուն որպէս հեղինակ կը յիշէ Գերապայծառ Անդրէաս Աղեքսանդրեանը։ Ցիշեալ ձեռագիրը մենք չկրցանք գտնել Զմմառու Վանքի ձեռագրաց տպագիր ցուցակին մէջ, որ ունի 422 ձեռագիրներու նկարագրութիւն միայն (Զմմառու ձեռագիրներու Բ. հատորը յատկացուած է աւելի նոր պոլիսէն բերուած Անտոնեան Միաբանութեան հաւաքածոյի ձեռագիրներուն, ուր բնականաբար, չէր կրնար տեղ գտնել Աղեքսանդրեանի յիշեալ ձեռագիրը)։ Աղեքսանդրեանի այս գործը հաւանաբար այժմ մաս կը կազմէ վերեւ յիշատակուած Զմմառու նոր ձեռագիրներու հաւաքածոյին։ Ըստ երեւոյթին, ան Սուրիոյ (եւ Լիբանանի) հայկական գաղթօճախի պատմութեան նուիրուած ուսումնասիրութիւն մըն է։

11- Կը յիշուի, որ «ունի նաեւ շատ մը անտիպ գործեր», որոնցմէ է «Մանօթագրութիւն Մելիտինիոյ Առաքելութեանն ուսումնասիրական աշխատասիրութիւնը[10], որ վստահաբար վերեւ յիշուած չորրորդ գիրքին հայերէն տարբերակն է։

12- Կ'ըսուի նաեւ, թէ ունի «ջատագովական գրքոյկներ ի պաշտպանութիւն ուղղափառ վարդապետութեան եկեղեցւոյ եւ գերիշխանութեան Գահին Հռոմայ»[11],

Բացի վերոյիշեալ գիրքերէն, ան հաւանաբար ունի ձեռագիր այլ աշխատութիւններ եւս, որոնք անծանօթ կը մնան ցարդ։

Գեր. Աղեքսանդրեանի մասին գմմառեան Յովսէփ վրդ. Քաջունի հրատարակած է կենսագրական բնոյթի հատորիկ մը՝ «Կենսագրութիւն Գեր. Անդրէաս Աղէքսանդրեանի» վերնագիրով[12]։

Աղեքսանդրեանի Պատմութիւն Մայրաքաղաքին Բերրոյ աշխատութիւնը կը բաղկանայ 151 ձեռագիր էջերէ։ Գիրքին բնագիրը գրուած է գեղեցիկ նոտրգիրով, յառաջաբանը՝ բոլորգիրով, իսկ գիրքին լուսանցքներուն եղած յաւելումներն ու վերջաւորութեան անոր կցուած յաւելուածական էջերը՝ չեղագիրով։ Էջ 130էն ետք էջերը չեն համարակալուած։ Մաւալը՝ 13X20,8 սմ. է։

Գիրքը գրուած է գրաբար, իսկ աւելի ետք կատարուած յաւելումները՝ մասամբ աշխարհաբար։ Անուանաթերթին վրայ կը կարդանք.

«/ՊԱՏՄՈՒԹԻ[ՒՆ]/ՄԱՑՐԱՔԱՂԱՔԻՆ/ԲԵՐՐՈՅ/Ցօրինեաց/Տեր Անդրեաս Գ./աղեքսանդրե[ա]ն/Մ[Ի]ԱԲԱՆ]..կ[ա]թ[ողիկէ]./ՌՃԺ * 1861»։

Ամբողջ անուանաթերթը առնուած է ծաղիկներով զարդարուած գեղեցիկ շրջանակի մէջ։

Ստորեւ՝ Աղեքսանդրեանի Պատմութիւն Մայրաքաղաքին Բերրոյ աշխատութեան գմմառեան ձեռագիրին մանրամասն նկարագրութիւնը՝ էջ առ էջ, նշելով բոլոր ննթավերնագիրները, ինչպէս նաեւ անոր կցուած սեւագիր-չմաքրագրուած այլեւայլ նիւթերը։

* Էջ 1 Անուանաթերթ։
* Էջ 2-4 Դատարկ։
* Էջ 5-9 «Ցառաջաբան» (ամբողջութիւնը՝ ստորեւ- Մ.Մ.)։
* Էջ 10-11 Մանօթութիւններ՝ Հալէպի հիմնադրութեան եւ տեղագրութեան մասին։
* Էջ 12 Լննկ Թիմուրի արշաւանքներուն ու անոր կողմէ Հալէպի գրաւումին մասին։
* Էջ 13 «Մասն Առաջին-Քաղաքական վէպք Բերրոյ» (միայն խորագիրը) եւ շրջանի քարտէսը։
* Էջ 14 Դատարկ։
* Էջ 15 «Գլուխ Ա տեղագրութի[ւն]»։
* Էջ 15-18 «Ցօդուած Ա. երկրագրու[թ]ի[ւն] աշխարհին ասորւոց»։ Աշխարհագրական տեղեկութիւններ։ Շրջանը բաժնած է 5 մասերու, որոնցմէ իւրաքանչիւրին մասին կը խօսի առանձինն.

1- Պաղեստին։
2- Ստորին Ասորիք կամ Կելէսիւրիա։
3- Փիւնիկէ։
4- Բնիկն կամ Անտիոքեան Ասորիք։
5- Եփրատիա կամ Գոմագենի, որ եւ վերին Ասորիք անուանի։

* Էջ 18-20 «Ցօդուած Բ. տեղագիր Բերրոյ եւ գանագան անուանք ն[ո]ր[ա]»։ Տրուած է Հալէպի աշխարհագրական դիրքը, անուան ստուգաբանութեան հետ կապուած գանագան վարկածներ, ընդ որում՝ «Հալապ ալ Շահպա՛ի ծանօթ աւանդութիւնը[13]։

Գիրքին անուանաթերթը

* էջ 21 «Գլուխ Բ. պատմական անցք»։ Հալէպի հիմնադրութեան քանի մը հաւանական վարկածներու յիշատակում։

* էջ 22-28 «Ճօդուած Ա. Երեւելի դէպք Բերիոյ՝ ի նորոգու[թենէ] ն[ո]ր[ա] մինչեւ ցլինելն ը[նդ] ինքնուրոյն պետօք. 311 ն[ախ]ք[ան] զ՝ք[րիստո]ս ցամ Տ[եառ]ն 990 միջոց 1301 ամաց»։ Ժամանակագրութեան ձեւով Հալէպի պատմութիւն՝ 311 ք.ա.-974 ք.ե. (Հատուածներ՝ ստորեւ- Մ.Մ.)։

* էջ 29-42 «Ճօդուած Բ. Ինքնիշխան պետք Բերիոյ որք Սուլթանքն եւ Ամիրապետք անուանէին. մինչեւ ցարշաւանս թաթարաց. 990-1250 * 260. [ամաց]»։ Ժամանակագրութեան ձեւով Հալէպի պատմութիւն՝ 990-1228թ. (Հատուած մը՝ ստորեւ- Մ.Մ.)։

* էջ 42-48 «Ճօդուած Գ. Արշաւանք թաթարաց, մինչեւ ցտիրապետել օսմանեանց. 1250-1517+267 [ամաց]»։ Ժամանակագրութեան ձեւով Հալէպի պատմութիւն՝ 1257-1517 թ. (Հատուածներ՝ ստորեւ- Մ.Մ.)։

* էջ 49-58 «Ճօդուած Դ. Առումն Բերիոյ յօսմանե[ա]նց. եւ որ ինչ յետ ա՛ր նորիկ վէպք. 1517-1861+334 [ամաց]»։ Ժամանակագրութեան ձեւով Հալէպի պատմութիւն՝ 1516-1861թ. (Հատուած մը՝ ստորեւ- Մ.Մ.)։

* էջ 59-68 «Գլուխ Գ Գիտելիք զկնի օսմանեանցն տիրապետու[թ]ե[ան]»։

- էջ 59-60 «Ճօդուած Ա. տարածու[թի]ւն եւ սահմանք կուսակալու[թե]ն Բերիոյ»։
- էջ 60-63 «Ճօդուած Բ. Քաղաքական եւ կրօնական տեսչու[թ]ի[ւն] օսմանեանց՝ի Բերիա»։
- էջ 63-64 «Ճօդուած Գ. վաճառականութիւն»։
- էջ 65-68 «Ճօդուած Դ. Ստորագրութիւն Բերիոյ»։ Աւարտին՝ մարդահամար Հալէպի բնակչութեան, ուր առաքելական հայերը ցոյց կը տրուին իբր 2,000 իսկ կաթողիկէ հայերը՝ 3,500։

* էջ 69 մարդահամար՝ Հալէպի եւ Դամասկոսի բնակչութեանց։ Դամասկոսի հայ առաքելականներն ու քաղդէացիները միասնաբար ցոյց կը տրուին իբր 405 անձ, իսկ կաթողիկէ հայերը՝ 235։

* էջ 70 մարդահամար՝ Ասորիքի եւ Հալէպի բնակչութեանց։ Ասորիքի ամբողջ բնակչութիւնը ցոյց կը տրուի որպէս 2,030,000, որուն 180,000ը՝ հրեայ, հայ եւ նեստորական՝ միասին։

* էջ 71-72 «Մասն երկրորդ եկեղեցական պատմու[թի]ւն] Բերիոյ»։ Թէեւ տրուած է այս վերնագիրը, բայց կը խօսուի այլ նիւթերու մասին, ինչպէս՝ Սարեպեան աղանդի, եւն.։ էջ 71 կողմնակի՝ մարդահամար Դամասկոսի բնակչութեան։

* էջ 73 «Մասն երկրորդ եկեղեցական պատմու[թ]ի[ւն] Բերիոյ»։

* էջ 74-75 «Գլուխ Ա Մագումն լուսոյ աւետարանին՝ի Բերիա»։

* էջ 76-86 «Գլուխ Բ Նախնի եպիսկոպոսո[ւ]նք Բերիոյ 280-600+320 [ամաց]»։ Առանձին-առանձին կը խօսուի Հալէպի 11 եպիսկոպոսներուն մասին (Հատուած մը՝ ստորեւ- Մ.Մ.)։

* էջ 87-88 «Գլուխ Գ Բազմանալ եպիսկոպոսարանաց՝ ի Բերիա ըն[դ] այլ եւ այլ ազգաց 600-1860+1260 [ամաց]»։
* էջ 89-90 «Ցօդուած Ա. Նախնի եպիսկոպոսունք Ասորւոց 644-1640+996 [ամաց]»։ Հալէպի ասորի 10 առաջնորդներու անուան յիշատակութիւն։
* էջ 90-97 «Ցօդուած Բ. Ասորի պատրիարգունք եւ արքեպիսկոպոսունք Բերիոյ. 1640-1860+220 [ամաց]»։ Ամփոփ տեղեկութիւններ՝ Հալէպի ասորի 7 առաջնորդներու մասին։
* էջ 97-101 «Ցօդուած Գ. եպիսկոպոսունք Ցունաց 900-1860+880 [ամաց]»։ Ամփոփ տեղեկութիւններ՝ Հալէպի յոյն 7 առաջնորդներու մասին, որոնց մէ ետք անուններով միայն յիշատակուած են նաեւ անոնց յաջորդները։
* էջ 101-104 «Ցօդուած չորրորդ եպիսկոպոսունք Մարոնեաց։ 1650-1861+211 [ամաց]»։ Ամփոփ տեղեկութիւններ՝ Հալէպի մարոնիթ 10 առաջնորդներու մասին։
* էջ 105 «Գլուխ Դ Բնակութի[ւն] Հայոց՝ ի Բերիա եւ ազգային եպ[ի]ս[կոպո]սունք 1000-1861+861 [ամաց]» (ամբողջութիւնը՝ ստորեւ- Մ.Մ.)։
* էջ 106-111[14] «Ցօդուած Ա. Նախնի եպիսկոպոսունք Բերիոյ Հայոց 1430-1710+280 [ամաց]»։ Ամփոփ տեղեկութիւններ՝ Հալէպի հայ 6 առաջնորդներու մասին (ամբողջութիւնը՝ ստորեւ- Մ.Մ.)։
* էջ 111-115 «Ցօդուած Բ. Աբրահամ Ա. 1710-1740+30 [ամաց]»։ Կենսագրութիւն՝ Աբրահամ Արծիւեանի։
* էջ 116-122 «Ցօդուած Գ. Ցաղագս յաջորդաց Աբրահամու Արքեպ[իսկոպո]սի մինչեւ ցայսօր. 1740-1861+121 [ամաց]»։ Աբրահամ Արծիւեանի յաջորդած Հալէպի հայ կաթողիկէ 7 առաջնորդներու կենսագրականները։
* էջ 122-124 «Կուսակալք Հալէպի»՝ 1585-1691 թ.։ Էջերը շրջուած են։ Սկիզբը՝ էջ 132, յետոյ՝ 133, 131, 130, հուսկ՝ 124-123-122։ Հալէպի կուսակալներու ժամանակագրութիւնն է՝ գործունէութեան համառօտ ուրուագիծով։ Գրեէ ետք բոլորին վրայ գիծ քաշուած-սրբուած է։ Ընդօրինակուած է չեղագիր՝ գիրքին զանազան բաժիններուն մէջ եղած յաւելումներուն ձեռագիրով։ Այս գլուխը տեղ չէ գտած գիրքին բուն բնագիրին մէջ։
* էջ 125-130 «Ցանկ»։
* էջ 130-133 «Կուսակալք Հալէպի»ի չարունակութիւն։ Տե՛ս վերեւ՝ էջ 122-124։
* էջ 134 «Բնակիչք Եւրոպական Տաճկաստանի»։ Մարդահամար, ուր հայոց թիւը ցոյց կը տրուի իբր 400,000։
* էջ 135 «Հալէպ-պատմու[թի]ւն]»։ Ուրուագիծ՝ Հալէպի պատմութեան։
* էջ 136-137 մարդահամար՝ Օսմեանեան կայսրութեան ազգաբնակչութեան։
- «Ըս[տ] հաշուոյ Ազեքսանդրեանի»՝ հայոց թիւը ցոյց կը տրուի 2,400,000։
- «Ասիական Տաճկաստանի» (Ասորիք, Միջագետք, Քիւրտիստան եւ Ցուդայաստան) բնակչութիւնը կը յիշուի որպէս 16,050,000, ընդ որում հայերը՝ 2,000,000։

* էջ 138-139 Ասորիքի եւ Պաղեստինի պատմութեանց ամփոփ ժամանակագրութիւն՝ Ք.ա. 1920-Ք.Ե. 1841։
* էջ 139 Մարդահամարներ՝ «Երկրին Ասորւոց», «Եւրոպական Տաճկաստանի», եւն.։
* էջ 140 Ուրուագիծ՝ Հալէպի պատմութեան, եւ մանաւանդ՝ որպէս եկեղեցական թեմ։
* էջ 141 Պատմական դէպքերու ամփոփ ժամանակագրութիւն՝ 1288-1517թ.։
* էջ 142-145 (յաջորդականութեամբ՝ էջ 145-142-143-144) Հալէպի հայ կաթոլիկ առաջնորդ՝ Գրիգորիոս Վրդ. Պալիթեանի կոնդակը՝ ուղղուած Հալէպի թեմի իր գաւակներուն, գրուած՝ իր եպիսկոպոսական օծման առիթով (Փետրուար 1861), տրուած՝ Զմմառու Վանքէն (Թարգմանուած՝ արաբերէնէ)։
* էջ 146 Դատարկ։
* էջ 147-148 Ասորիքի եւ Պաղեստինի պատմութեան ժամանակագրութիւն (300 Ք.ա.-1400), ամփոփուած Հաւանաբար Ատորֆ Ժանի եւ Էմիլ Իսամպէռի Ճանապարհորդութիւն Միջերկրական (1861-1862) Ֆրանսերէն գիրքէն։
* էջ 149-150 Սուլթան Սուլէյման Բ. Քանունիի Հալէպ մուտքին (1549), մարոնիթներու ներկայացուցիչին հետ անոր հանդիպումին, ինչպէս նաեւ իշխակիրներու գործունէութեան մասին։
* էջ 150 «Բնակիչք Եգիպտոսի»։ Մարդահամար, ուր «Արեւելեայք» (ասորիք, յոյնք, հայք, եւն.) միասնաբար ցոյց կը տրուին որպէս 10,000։
* էջ 151 «Էյուպե[ա]ն Տոհմ»։ Էյուպեաններու պատմութեան ժամանակագրութիւն (1181-1260)։

* * *

Միշտ չէ որ Ադեքսանդրեանի տեղեկութիւնները ստոյգ են ու կը համապատասխանեն իրականութեան։ Կան չփոթներ թուականի, եւ սխալներ՝ անունի։ Օրինակ, իր յիշած (էջ 55-56) Հալէպի 101 օրեայ ժողովրդային ապստամբութիւնը պատահած է 1819-1820ին եւ ոչ թէ՝ 1816ին, իսկ այդ ապստամբութիւնը ճնշող թուրք կուսակալը կը կոչուի Խորշիտ փաշա եւ ոչ թէ՝ Ճալալուտտին փաշա, որ Խորշիտին օգնութեան փութացող կուսակալ մըն էր միայն եւ ոչ թէ՝ ապստամբութիւնը ճնշող օսմանեան բանակին գլխաւոր հրամանատարը։ Կը յիշուի որ վերոյիշեալ Ճապան Ջատէ Ճալալուտտին փաշան, որ նախապէս եղած էր Հալէպի կուսակալ, 1813ին յաջողած էր սպաննել 18 ենիչէրի մեծաւորներ ու քաղաքը փրկել անոնց չահատակութիւններէն։ Ըստ երեւոյթին, Ադեքսանդրեան չփոթած է թուականով իրարու այնքան մօտ երկու դէպքեր ու դէմքեր։

Տանք թուականի սխալի երկրորդ օրինակ մը. Հալէպի քրիստոնեաներուն դէմ տեղի ունեցած հալածանքն ու կողոպուտը (էջ 57-58) սկսած են 18 Հոկտեմբեր 1850ին եւ ոչ թէ՝ 1851ին, ինչպէս կը ներկայացնէ Ադեքսանդրեան։

Այս եւ նմանօրինակ այլ սխալները, սակայն չեն նսեմացներ գործին արժէքը՝ եթէ նկատի ունենանք գիրքին հեղինակման թուականը ու այդ օրերուն մասնագիտական գրականութեան ընդհանուր վիճակն ու սակաւութիւնը[15]։

Ադեքսանդրեան իր գիրքին մէջ չէ կրցած հետու մնալ ժամանակին յատուկ դաւանական մոլեռանդութենէն եւ յաճախ հարցերուն մօտեցած է կաթոլիկէ եկեղեցականի դիրքէն մեկնելով, եւ ոչ թէ՝ անաչառ բանասէրի։ Արդարեւ, ան Բերիոյ (Հալէպի) հայոց առաջնորդներուն նուիրուած գլուխին մէջ, տուած է իրեն ծանօթ առաջնորդներուն կենսագրականները՝ հասնելով մինչեւ Յակոբ վարդապետ, որմէ ետք ան անմիջապէս յիշած է Աբրահամ Արծիւեանը ու ապա՝ անոր յաջորդող հայ կաթոլիկէ առաջնորդները, ընթերցողին մօտ ստեղծելով այն թիւր տպաւորութիւնը, իբր Արծիւեանով սկսող հայ կաթոլիկէ առաջնորդներու շարքը շարունակութիւնն է Բերիոյ հայոց դարաւոր առաջնորդական գաւազանին։

Հեղինակը իր ձեռագիրին վրայ, զանազան ժամանակներու, ընդհուպ մինչեւ 1884, կատարած է բազմաթիւ յաւելումներ եւ սրբագրութիւններ։ Այդ յաւելումները - ինչպէս օրինակ՝ «Կուսակալք Հալէպի» գլուխը եւ մարդահամարները - չեն ներմուծուած բուն գործին մէջ։ Պիտի ենթադրել, որ հեղինակը մտադրած էր աւելի ետք յաւելումները կցել բուն գործին ու մաքրագրել զայն, բան մը, որ ըստ երեւոյթին, առիթ չէ ունեցած իրագործելու։

Ադեքսանդրեանի գիրքին հեղինակումէն՝ 1861էն մինչեւ այսօր, Հալէպի եւ հալէպահայութեան մասին լոյս տեսած են բազմաթիւ ուսումնասիրութիւններ։ Ուստի, ի՞նչ նորութիւն կրնայ բերել այս գիրքը ու ի՞նչ կրնայ աւելցնել ան՝ եղածներուն վրայ։

Պարզ է, որ այս գիրքին պիտի մօտենալ նախ իր հեղինակման թուականը նկատի ունենալով։ Այդ առումով, ան մեզի կը ներկայանայ որպէս Հալէպի պատմութեան վերաբերեալ առաջին գիրքը հայ իրականութեան մէջ։ Ասոր է որ յաջորդեցին միւսները։ Առաջնեկութեան պատիւն է ուրեմն Ադեքսանդրեանի գիրքին մեծագոյն արժանիքը։

Միւս կողմէն, հետաւոր այդ օրերուն, երբ բազմաթիւ մեծ ու հայաշատ այլ քաղաքներ չունէին (եւ երբեմն նաեւ չունին) իրենց պատմութեան նուիրուած առանձին հատորներ, այս գիրքը եղաւ հայկական գաղթօճախներու պատմութեան նուիրուած առաջին լուրջ ձեռնարկներէն մէկը։

Ադեքսանդրեանի գիրքը իր հետ կը բերէ նաեւ հաճելի նորութիւն մը։ Արտաւազդ Արք. Սիւրմէեանի *Պատմութիւն Հալէպի Հայոց*[16] ստուարածաւալ հատորը Հալէպի առաջնորդներու գաւազանին մէջ 1677-1700ի միջեւ ունի 23 տարիներու բաց մը, մինչ Ադեքսանդրեան նոյն շրջանէն կու տայ Հալէպի առաջնորդի մը անունը՝ Յակոբ եպիսկոպոս, յիշուած՝ 1693ին։

Հայագիտութեան համար արժէքաւոր են ու նորութիւն միանգամայն՝ Հալէպի հին շրջանի պատմութեան նուիրուած գիրքին այն բաժինները, որոնք առաւել կամ նուազ չափով կ'առնչուին հայութեան։ Հալէպահայ գաղթօճախի պատմութեամբ զբաղած բանասէրներ յաճախ լուռ անցած են այստեղ նկա-

բագրուած դէպքերուն եւ դէմքերուն վրայէն, այնպէս որ Աղեքսանդրեանի տեղեկութիւնները մեզի կը ներկայանան որպէս անոնց նուիրուած եզակի վկայութիւններ։

Յատկանշական է նաեւ այն, որ հարուստ է Աղեքսանդրեանի օգտագործած աղբիւրագիտական։ Ան իր գործի տարբեր գլուխներուն մէջ յիշած է բազմաթիւ հեղինակներ ու գիրքեր, ընդհանուրը՝ 49 գիրք ու հեղինակ[17]։ Ինչպէս պիտի նկատէ ընթերցողը, անոնք մեծ մասամբ հին շրջանի օտար մատենագիրներ են՝ յոյն, լատին եւ ասորի։ Կան նաեւ ուշ ժամանակի եւրոպացի հեղինակներու եւ ճանապարհորդներու գործեր եւս։ Քիչ օգտագործուած են մանաւանդ արաբական աղբիւրները, թերեւս այն պատճառով, որ անոնք այդ ժամանակ մեծ մասամբ անտիպ վիճակի մէջ էին տակաւին եւ հետեւաբար, ոչ հասանելի՝ հեղինակին։

Անկախ իր պատմագիտական արժէքէն, եւ հակառակ իր կարգ մը թերիներուն ու բացթողումներուն, Գերապայծառ Աղեքսանդրեանի «Պատմութիւն Մայրաքաղաքին Բերիոյ» աշխատասիրութիւնը հայ պատմագրութեան մէջ կը մնայ որպէս եզակի ու գեղեցիկ նմոյշ՝ հինաւուրց Հալէպ քաղաքի մասին գրուած բազմաթիւ գիրքերուն ու յօդուածներուն կողքին, եւ որքան ալ իր տեղեկութիւնները այսօրուան դրութեամբ մասամբ ծանօթ ըլլան, բայց եւ այնպէս, երեւի արժէ մտածել գայն առանձին գրքոյկով մը հրատարակելու մասին։

Ստորեւ, ընտրաբար, կու տանք որոշ հատուածներ Պատմութիւն Մայրաքաղաքին Բերիոյ գիրքէն։ Ընտրած ենք առաւելաբար հայութիւնը չահագրգռող էջերը։ Անոնք այսքանով չեն սահմանափակուիր անշուշտ։

1. [էջ 5] Յառաջաբան

Սակաւ ապաքէն մնացին ի վաղեմի հռչակապ քաղաքաց արեւելեան աշխարհաց կանգունք, եւ սակաւագոյնք ի նոսա պահեցին առաւել կամ նուազ գնահանական իւրեանց մեծութիւն եւ զփառս, յորս արդարեւ գառաջին տեղին ունի Բերիա քաղաք, որ թէեւ էանց ընդ վտրձ աղետից յարշաւանաց բարբարոսաց, եւ յահագին սասանութեանց եւ յայլոց արկածից. սակայն եւ այնպէս՝ զամ քան զգամ յառաջադեմն եղեւ քաղաքական եւ եկեղեցական պայծառութեամբ եւ յամենայն արդի աշխարհագրաց համարի մայրաքաղաք Ասիական Տաճկաստանի եւ հինգերորդ քաղաք բովանդակ օսմանեան լայնածաւալ ինքնակալութեան։

Քանզի յետ անշքանալոյ մեծակառոյց եւ ականաւոր քաղաքացն արեւելից, եւ իսպառ կործանելէ՛ն ճոյոյ յայլոց բազմաց, Բերիա՝ գեղեցիկ եւ յարմար դրիւքն բարգաւաճեալ ծաղկեցաւ ցանգ։

Եւ որ ինչ միանգամ բանք գովեստից լինին ի մատենագիրս գլայնածաւալ տարածութենէ նորա, զգեղեցկութենէ բազմահոյլ պարտիզացն, գհոյակապ շինուածոցն, զմեծափարթամ ճոխութենէն, զբազմամբոխ բնակացն, եւ ի վեր քան զամենայն գշահաւէտն ազգի մարդկան գնորա բարգաւաճ շահավաճառութենէն ամենայնքն առաւելութեամբ յարմարին սերկեւեան Բերիոյ,

մանաւանդ յետ կարգաւոր երթեւեկութեան շոգեվար նաւուց եւրոպեան ազանց ի կրկին նա[ւա]հանգիստս նորա ի Լաւոդիկէ եւ ի փոքրն Աղեքսանդրիա:

Պանծալի եկաց Քերիա ըստ եկեղեցականին՝ մանաւանդ յետ հնգետասան դարուն, յորում այլ եկեղեցիք արեւելից՝ ըստ քաղաքականին, խրթնացեալ էին ի նախկին պայծառութենէ ուղղափառ կրօնից, զարթնոյր ի նմա վերստին լոյս իմաստութեան բանին կե[էջ 7]նաց եւ արծարծանէր ուղղափառութիւն յականաւոր ազինս արեւելից ի ձեռն երեւելի արանց, յորս պանծալի եւ գերազանց եկաց երիցս երանեալ հայրն մեր Աբրահամ որ եւ Պետրոս Ա.:

Աստի յայսմանէ՝ եւ յորդորեալ յոմանց ի մտերիմ բարեկամաց՝ իղձ եղեւ մեզ աւանդել սակաւուք զվէպս մեծի քաղաքիս:

Եւ զի չունէաք զոր մեզ առաջնորդ՝ որ ոճով գրեալ իցէ զքաղաքէս, յայն սակս դեգերեալ ի բազում մատեանս հին եւ նոր հեղինակաց, ճշդիւ գտակաւ կարգաւորեալ յօրինեցաք զպատմութիւնս, այլ բազմօք տաժանեալ ի գիւտ ժամանակագրութեան, զոր եւ նշանակեցաք ի լուսանցսն ի դիւր ընթերցանելեաց:

Մեծապէս փոյթ կալաք յայս գործ չխառնել իւիք զքաղաքականն ընդ եկեղեցականին, զի մի շփոթ լիցին կարգ իրացն:

Յայն սակս բաժանեցաք զպատմու[էջ 8]թիւնս ի կրկին մասունս, ի քաղաքական եւ յեկեղեցական:

Յառաջնումն կարգելով նախ զհամառօտ երկրագրութիւն աշխարհին Ասորւոց, զտեղագիր եւ զանուանս Քերիոյ, ապա ի քառեակ յօդուածս աւանդելով զքաղաքական վէպս նորին 2126 ամաց, սկսեալ յամէ աշխարհի ըստ ժամանակագրաց 3693 ցամն 5819, ի վերջոյ տալով զհամառօտ տեղեկութիւնս ինչ զսահմանաց կուսակալութեանն գկառավարութենէ, զվաճառականութենէ եւ զստորագրութենէ քաղաքիս:

Զերկրորդ մասն սրտեցաք ի չորս գլուխս, յերեսին առաջինսն խօսելով գծագմանէ լուսոյ աւետարանին, զնախնի եպիսկոպոսաց եւ մետրապօլտաց, եւ զբազմանալոյ եպիսկոպոսարանաց ըստ այլ եւ այլ ազ[էջ 9]գաց բնակելոց ի նմա:

Իսկ ի չորրորդ գլուխն փոյթ կալաք գրել զազգէս հայոց եւ զազգային եկեղեցւոյ յերիս յօդուածս բանից:

Քաջայոյս եմք, եթէ ոչ անախորժ ընծայեսցի մեծարգոյ եւ իմաստուն ընթերցանելեաց վէպ այնքանուոյ հոյակապ քաղաքին, մանաւանդ թէ՝ ո Արհիապտի Գերապայծառ Տէր Գրիգորիոս Արքեպիսկոպոս[18], լսել զպատմութիւն վիճակիդ որում նուիրեալն է դուզնաքեայս երկասիրութիւն, զոր եւ աղաչեմ ընդունել հաճութեամբ սրտի իբրեւ զվոքր ընծայ նուէր առ յինէն ի վայելումն Քեզ եւ Աստուածասէր Հօտիդ:

Ան. Գ. քհն. Աղեքսանդրեան

2.

[Էջ 23] 61 [Ք.ա.] Յետ մահուան Անտիոքոսի բարձաւ իսպառ թագաւոր[ք]ի[ւն] սելեւկեանց եւ Ասորիք մարզ եկաց Հռովմէական ինքնակալու[թ]ե[ան], բայց հայր եւ պարսկք միաբա[էջ 24]նութեամբ սկսան վիճել ընդ հռովմայեցւոց վ[ա]ս[ն] իշխանութեան երկրին Ասորւոց: Մեծն Տիգրան անց-ե[ալ] ի գլուխ արիագունդ բանակին իւրոյ եհան վանե[ա]ց զԳաբիանոս հռովմայեցւոց զօրավար, եւ նիզակակցու[թեամ]ք ընդ պարսից զօր սաստիկ յարուցեալ առաքեաց յԱսորիս ը[նդ] սպարապետութեամբ Բարզափրայ Ռշտունւոյ, որոյ վանեալ զհակառակորդս կալաւ զերկիրն Ասորւոց լրիւն իւրով: Ի դառնալ ն[ո]ր[ա] յետս՝ զօրացան հռովմայեցիք ի վ[ե]ր[այ] Քակուրայ որդւոյ արքային պարսից, եւ յետ մարտից պատերազմաց բազմաց յորում մերք մի կողմն եւ մերք միւս կողմն յաղթող հանդիսանայր, հուսկ ուրեմն հռովմայեցիք կացին տեարք աշխարհին կարգեալ ի նմա կուսակալ զմի ոմն յաւագաց իւրեանց, եւ մնաց Ասորիք ը[նդ] հռովմայեցւովք, եւ ապա ը[նդ] բիւզանդեան կայսերօք զամս 660, սուղ ինչ աւելի: Յայս միջոց ժամանակի բազում անգամ խլրտեցան պարսք յայլ ոչ ինչ կարացին վճարել:

Այս հատուածի յուսանգքին վրայ հեղինակը աւելի ետք աւելցուցած է հետեւեալ տողերը՝ «Յուլիան յարշաւել իւր[ու]մ ի Պարս եկաց ի Քերիա եւ ան չոքաւ ի վ[ե]ր[այ] բշնամե[ա]ց»:

[Էջ 28] 974 [թուական] Յովհաննէս Չմշկիկ Հայկազն կայսր յունաց ձեռն-[տ]ուութեամբ տասն հազար սպառազէն զօրացն հայոց առաքելոց առ յԱրքայէն հայոց յԱշոտոյ եհար զերկերիւր հազար արաբացիս առ Մամեստիա (Մսիս) քաղաքաւ եւ էառ զՏարսոն եւ զԱնտիոք: Իսկ Քերիա ինքնին երաց գդրունս իւր առաջի յաղթական ինքնակալին, ուրանօր գտին յոյնք զրազում զէնս եւ զմթերս համբարոյ, հազար չորեքհարիւր ջորիս, եւ երեք հարիւր պարկս ոսկւոյ եւ արծաթոյ. Յովհաննէս կայսր զամս երիս դեգերե[ա]լ յԱսորիս նկուն արար զարաբացիս: Բայց ի դարձին իւրում մեռաւ թունով ի վատշուէրն Վասիլայ, վ[ասն որ]ոյ եւ արաբացիք առ յաջորդովք առին դարձեալ զՔերիա եւ զայլ տեղիս, եւ հաստատեցին զսկզբնական իւրեանց:

3.

[Էջ 35] 1169 [թուական] Ի մեռանել Թորոսի հայոց իշխանապետի, նիզակակից եղեւ եղբօր նորա Մլեհի (որ յառաջ իշխանութեան եղբօր իւրոյ զամս տասն նստէր ի Քերիա, եւ [էջ 36] ի մեծի պատուի էր առ Նուրէտտինայ) եւ զինուր ձեռնտու եղեւ նմին՝ որովք զօրացեալ Մլեհի վանեաց զհակառակորդս իւր եւ կալաւ զիշխանապետութիւն հայոց, եւ գրաւեաց զրազում տեղիս ի ձեռաց լատին իշխանաց, որոց կարի իմն վշտացեալ ընդ այն դաշնադիր եղեն ընդ միմիանս, որոց գլուխ եկաց թագաւորն Երուսաղէմի Ալմերիկոս եւ յետ բազում պատգամաւորութեանց խաղացին ահեղ պատրաստութեամբ ի Կիլիկիա, վտանգ Մլեհի անհրաժեշտ էր, այլ վաղեմի դաշնակից եւ բարեկամ նորա Նուրէտտին յարձակեալ ասպատակաւ ի վերայ սահմանաց թագաւորին Երուսաղէմի ի նեղ էարկ զրազում ամրոցս աշխարհին պատճէշ պա-

շարմամբ, եւ գրաւեաց ոչ սակաւ տեղիս, տագնապեալ լատինաց ընդ այն՝ տեղի եառուն կորակոր ի Կիլիկիոյ:

4.

[Էջ 42] Յօդուած Գ. Արշաւանք քաթարաց, մինչեւ ցտիրապետել օսմանեանց. 1250-1517+267 [ամաց]:

Մէլէքնասիր Սուլդան

Թագաւորէր ապա ի Բերիա Մէլէքնասիր Սուլդան, մինչդեռ ի մեծ բարեզարդութե[ան] եւ յընդարձակածաւալ գօրութե[ան] էր Աթոռն: Այլ ոչ շատ երկարեցին պաշարել զնա անհնարին աղէտք դառնութե[ան], որք դրդուեցին զհիմունս գկրկնադարե[այն] պետու[թ]ե[ան]: Քանզի բաջն Հուլաուն եղբայր եւ սպարապետ [Էջ 43] Մանգոյ Խան ինքնակալին քաթարաց դիմեաց գօրու ծանու ի վ[ե]ր[այ] արաբացւոց եւ թուրքաց եւ յետ նուաճելոյ զամ[ենայն] երկիրն մինչեւ ցԵփրատ եւ յետ առնելոյ զԲաբելոն (Բաղտատ), խաղաց ի Միջագետս, եւ ի բուռն առեալ զԵդեսիա, զՊիր, դաղարեաց ի կողմանսն յայնոսիկ: Եւ առաքեալ զաւետիս մեծամեծ յաղթութեանց իւրոց առ Հեթում Արքայ հայոց՝ որ դաշնաւորն էր ընդ[ուդ] քաթարս, հրաւիրեաց զնա գալ գօրօք եւ ինքակակից լինել, ինքեան յառնումն սրբոյ երկրին, անդէն եւ անդ գումարե[ալ] զգօրս իւր ի 40,000 հետեւակաց եւ յ12,000 հեծելոց կուռ վառելոց եկն առ նա, կազմեցաւ ատեան պատերազմի, եւ արքայն հայոց յորդոր եղեւ դիմել նախ ի Բերիա՝ ասելով առ Հուլաուն, իշխանն՝ ահա Սուլդանն Բերիոյ ունի ընդ[ուդ] ձեռամբ իւրով զամ[ենայն] երկիրն Ասորւոց յորում է եւ Երուսաղէմ քաղաք: Վ[ախ]ճորո[յ] պէտք են նախ արկանել ի բուռն զմայրաքաղաքն զԲերիա, եւ այսպէս աէր եղիցիս երկրին Ասորւոց. հաւանեալ սպարապետին քաթարաց հրամանն եւ պաշարել զԲերիա քաղաք, որ էր յոյժ ամրացեալ պարսպօք, բազմամբոխ եւ բազմահարուստ [Էջ 44] սակայն Հուլաուն եւ արքայն հայոց անվեհեր ի վ[ե]ր[այ] յարձակեցան, եւ ականահատու[թեամ]բ, մեքենայիւք որ էշն կոչի, բաբանօք, բողոտրովք, նետիւք, եւ այլ ազգի ազգի զինուք առին զայն ի գլուխ իննն աւուրց, որ անառիկն թուէր, եւ գտին զանհնարին բազմու[թ]իւն գանձուց: Էր ի միջավայրի քաղաքին բերդ մի կոչեցե[ալ] Տէմպէզաք, որ յետ երկոտասան աւուրց առաւ ականահատու[թեամ]բ: Եւ այսպէս ի բուռն անկաւ բոլոր քաղաքն Բերիա յամի 1259:

Յետ այսորիկ յաղթական բանակն միաբանեալ հետամուտ լեալ Սուլդանին՝ խաղաց ի Դամասկոս եւ էառ զայն, կալաւ անդէն գկին եւ գորդիս Սուլդանին, յայնժամ յանհնարս մտեալ Սուլդանին մատեաւ առ Հուլաուն եւ խնդրէր ողորմիլ ինքեան՝ դարձուցանելով զկին եւ զորդիս իւր: Այլ ի դերեւ ել, քանզի Հուլաուն եւ զնա ինքն ձերբակալ արարեալ՝ առաքե[ա]ց կնաւ եւ որդւով յաշխարհն պարսից, ո[ր]պ[էս]զի յանդորրու կացցեն Ասորիք: Այսոցիկ այսպէս եղելոց Հուլաուն եւ արքային հայոց զմեծ մասն աւարին եւ զրագում բերդորայս ի սահմանս թագաւորու[թ]ե[ան] ն[ո]ր[ա] ընդ[ուդ] որս եւ զԲերիա [Էջ 45] զորս արքայն եւ ամրացուցանել ըս[տ] կամս իւր: Եւ Հուլաուն եւ դքսին Անտիոքայ զքանի մի քաղաքս, բ[ան]զի ազգական էր արքային հայոց: Իսկ ի

վ[ե]ր[այ] այլոց գաւառաց կացոյց կուսակալ զԿիպռոս զօրագլուխ 20,000 զօրօք, զի զերկիրն Ասորւոց պահեսցէ, եւ զի առեալ զԵրուսաղէմ դարձուսցէ ի քրիստոնեայս, եւ ինքն դարձ արար յաշխարհն իւր վ[ա]ս[ն] մահու եղբօր իւրոյ Մանգոյի ինքնակալի, եւ այսպէս բարձաւ թագաւորութիւնն Պերիոյ առեալ ամս 905-1260+355 [ամաց] ը[նդ] այլ եւ այլ տոհմովք:

[էջ 46] 1267 [թուական] Յետ ամաց՝ այն ինչ դադար առնոյր խազմն յերկրին Ասորւոց, անկաւ խռովութիւն մեծ ի բաբարս, եւ Արքային հայոց եարկ ե-ղեւ ըս[տ] դաշինն ոխտի դիմել զօրօք անդր: Սուլդանն Եգիպտոսի՝ որ յանգ երկնէր ի միտս գրաւել եւ զայն մասն Ասորւոց՝ որ մնացեալ էր ի ձեռս հայոց, եւ տարածել շահ իւր ի վ[ե]ր[այ] համօրէն ազգաց, զգացեալ զյառել Արքային [էջ 47] հայոց, առաքեաց բազմութեամբ զօրաց զՍմբլմոր զօրավար ի վերայ հայոց: Արքայորդիքն Լեւոն եւ Թորոս զօրաժողով եղեալ ըս[տ] ձեռին բռնականի, ելին ընդէմ նորա, եւ թէպէտ բազում բաջու[թ]ի[ւն]ս գործեցին, բայց ի վախճանի ընկճեալ ի բազմութենէ թշնամեաց Թորոս անկաւ ի մարտի անդ, եւ Լեւոն ի գերութիւն վարեցաւ: Ի դառնալ հօր նոցա յաշխարհէն բաբարաց իմացեալ զեղեալսն արտմեցաւ յոյժ, եւ առաքեալ պատգամ առ սուլդանն Եգիպտոսի եւ խնդրեաց զորդի իւր: Եւ նա յանձն էառ կատարել զխնդիրն, եթէ Արքայն հայոց դարձուսցէ առ ինքն զՏէմպէգաք ամրոց ի սահմանս Պերիոյ եւ զՍանկպատար գրաւեկամ իւր, որ անկեալ էր ի ձեռս բաբարաց: Թագաւորն հայոց առ սէր որդւոյն կատարեաց զխնդիր նորին, եւ այսպէս այնոքիկ կոդմանք յետ կալոյ զամս իբր 20 ը[նդ] իշխանութեամբ հայոց անկան դարձեալ ը[ն]դ մասին ի ձեռս եգիպտացւոց:

Այլ հայք աջակցութեամբ ընդ բաբարս՝ վիճեցան վ[ա]ս[ն] իշխանութե[ան] երկրին Ասորւոց զամս քառասուն ահագին մարտիւ պատերազմաց, յորս մերք մի կողմն եւ մերք միւսն յաղթական հանդիսացեալ գրաւէին զաշխարհն: [էջ 48] Բայց հուսկ ուրեմն ի պակասիլ ձեռնհասութեանն բաբարաց՝ միայնակ մնացեալ հայոց՝ ստիպեցան ամփոփել զձեռս իւրեանց ի բոլորմն ասորւոց, եւ պահ ունել բնիկ աշխարհին իւրեանց Կիլիկիոյ՝ յորոյ վերայ եւս սպառնայր գոռոզացեալ եգիպտացին: Յայնմ հետէ եգիպտացիք կացին տեարք Ասորւոց աշխարհին եւ ի Պերիա կարգեցին կուսակալ մեծ ամիրայ անուանեալ:

1337 [թուական] Մին յամիրայիցս սպարապետ կացեալ Սուլդանէն բ[ա]զ[ո]ւմ վնասս հասոյց հայոց ասպատակու[թեամ]բ եւ աւարառու[թեամ]բ:

5.

[էջ 57] 1851[19] [թուական] Յետ տասն ամաց յարեան բնակիչք քաղաքիս, եւ յափշտակեալ զտունս եւ զեկեղեցիս քրիստոնէից հրոյ ճարակս եւտուն զոմանս եւ ի նոցանէ, յորս երեւելի էր եկեղեցին Ասորւոց մեծա[թեամ]բն եւ ճոխութեամբն, մանաւանդ մեծահռչակ նշանագործ պատկերաւ Տիրամօրն նկարեալ ի սրբոյն Ղուկայ, որ եւ հրոյ ճարակ եղեւ, նաեւ մահուանբ ո՛չ սակաւք գործեցան: Եւ ապա խաղացին յառումն Տէմպէգաբայ միջնաբերդի, եւ զին-

ուրաւնոցին, զաւուրս երիս մարտ եդեալ կռուեցան, այլ արիութ[եամ]ք զօրավարին եւ զօրաց օսմանեանց՝ որք չէին առաւել քան զութ հարիւր, եւ ճարտարութ[եամ]ք Մուրատ Բաշայի, որ է մեծաւմունն Պէմ սպարապետ հունգարացւոց, ընկուն եղեն ապստամբքն, եւ յաղթական զօրականին մտեալ ի քաղս տաճկաց բ[ա]զ[ո]մ նախճիրս գործեցին եւ քաղքն Պաւնգուսա եւ Պապ Ներա[պ] հրդեհեալ աւերեցան ի քնդաւօթից բերդին: Գլխաւորք ապստամբու[թ]ե[ա]ն առաքեցան յաքսորս, եւ բ[ա]զ[ո]մք գրեցան ի զինուորութի[ւն]: Հասեն եւ այլ զօրք արքունի ի Դամասկոսէ եւ ի Կ. Պոլսոյ, այլ մինչ չեւ հասեալ խաղաղացեալ էր արդէն ամ[ենայն] ինչ: Արկաւ յիշխանու[թեն]է կուսակալն Բերիոյ, զի կասկածէր կամակցու[թ]ե[ան] [էջ 58] առնն յիրողութեանս՝ վ[ա]խ[ճ] կարի իմն անփութու[թ]ե[ա]ն: Եղեւ հատուցումն զրկելոցն եւ յափշտակելոց, բայց նուազ քան զտասներորդ մասն, այս ապստամբութի[ւն] տեե[ա]ց զաւուրս ութ եւ եք, այլ գեաւ մեծ հասոյց բնակչաց քաղաքին, եթէ տաճկաց, եւ եթէ քրիստոնէից: Որով եւ նուազեցան բնակիչք քաղաքին: Բայց խնամօք օգոստափառ վերստին յարուցեալ կանգնեցաւ իբրեւ զառաջինն:

6.

U[ուր]բն Մելիտոս

[էջ 79] Ե.[20] U[ուր]բն Մելիտոս էր յազգէս ի Մելիտինեայ փոքուն հայոց, սա ինքն նախ ձեռնադրեցաւ յեպիսկոպոսութիւն Սեբաստիոյ յորմէ ապա փոխադրեցաւ յԱքոռն Բերիոյ՝ զոր կառավարեալ ամ[ենայն] իմաստութեամբ եւ սրբութեամբ զամս ինչ, զկնի ժողովոյն Սելեւկիոյ յամի 361, փոխադ[էջ 80]րեցաւ ի պատրիարգական Աթոռն Անտիոքայ, ո[ր]պ[էս] վկայէ Սոկրատ, գիրք Բ. գլ. 44:

7.

ԳԼՈՒԽ Դ

Բնակութի[ւն] հայոց ի Բերիա եւ ազգային եպ[ի]ս[կոպո]սունք

1000-1861+861 [ամաց]

[էջ 105] Կարի իմն հաւանական թուի, եթէ բնակութիւն ազգիս ի Բերիա, սկսաւ ի մետասան դարուն: Տեսաք ի քաղաքական պատմութեան, եթէ ո՛չ սակաւ ամս եկաց ընդ մերոցս իշխանութեամբ: Եւ հետզհետէ, առաւելաւ բազմութիւն նոցա անդ, մանաւանդ յետ կործանման հայկական ռուբենեան թագաւորութեան Կիլիկիոյ ի վերջկոյս ԺԴ դարուն, մինչեւ հասանել այսր հայ գաղթականութե[ան] ի թիւ իբր երկոտասան անձանց հազար, թեպետ զարդիս կիսով չափ նուազեալ է այդ թիւ, եպիսկոպոսութի[ւն] ազգիս սկիզբն կալաւ ի ԺԴ դարուն՝ որ եւ տեւէ ցայսօր ժամանակի, զորմէ գրեսցուք յառաջիկայ երես յօդուածս:

Յովակիմ եպս.	1431
Ղազար եպս.	1585
Յովհաննէս եպս.	1586
Պետրոս Կարկառեցի Կթ. ամս Է.	1602

Դաւիթ Կր. ամս Ը. 1663
Յակոբ եպս. (Աբոռ Ս. Պետ. եր[ես] 280) 1693
Աբր[ա]հ[ա]մ Ա. ամս Լ. 1710

8.

Յօդուած Ա.

Նախնի եպիսկոպոսունք Բերիոյ հայոց 1430-1710+280 [ամաց]

Ա. Յովակիմ

[Էջ 106] Ի հայ եպիսկոպոսաց Բերիոյ առաջին յիշատակեալն ի գիրս է Յովակիմ եպիսկոպոս, այր սիրող ճշմարտութեան եւ հետեւող ուղղափառութեան:

Յաւուրս եպիսկոպոսութեան սորին, եւ կաթողիկոսութեան Կոստանդեայ Ե. Վահկեցւոյ գումարեցաւ յարեւմուտս տիեզերական Սբ. ժողով ի Փողրենտիա Տուսկիոյ վ[ա]ս[ն] միաբանելոյ զյոյնս ընդ եկեղեցւոյն Հռովմայ, յամին 1431, հրաւէր առաքեաց սրբազան քահանայապետն՝ որ այն ինքն է Եւգինէոս Դ. եւ առ կաթողիկոսն Կոստանդին՝ ներկանալ սրբոյ ժողովոյն, ոչ կարացեալ անձամբ կատարել զխնդիր քահանայապետին: 1438, առաքեաց՝ ի դիմաց իւրոց զյիշատակեալդ Յովակիմ եպիսկոպոս, ընդ Սարգիս, Մարտիրոս եւ Թովմաս վարդապետաց՝ երթալ վճարել զգործն Ա[ստուա]ծահաճոյ, եւ հաստատել զմիաբանութիւն եւ զսէր ընդ Հռովմայ [Էջ 107] եկեղեցւոյն: Ելեալ չորից հրեշտակացս թղթով հայրապետին իւրեանց հազիւ հասին ի Փողրենտիա զկնի աւարտելոյ ժողովոյն. եւ ներկայացեալ սրբազան քահանայապետին մատուցին ի դիմաց կաթողիկոսի իւրե[ա]նց եւ ազգի զհնազանդութիւն առ Ս[ուրբ] գահն, եւ մեծապատիւ մեծարեցան ի նմանէ: Ապա առեալ զսահմանս ժողովոյն եւ զկոնդակս մեծ քահանայապետին դարձան յամի 1440 յաշխարհն իւրեանց ուր գտին վախճանեալ զԿոստանդին Ե. նոյնպէս եւ զյաջորդ նորա Յովսէփ Գ. եւ նստէր յաթոռ հայրապետութեան Գրիգոր Թ. եւ յընթացից պատմութեան ազգիս յայտ է եթէ Գրիգոր կաթողիկոսն իւրովքն ընկալաւ սիրով զսահմանս ժողովոյն սրբոյ, զորմէ չէ տեղւոյս քննել: Յետ այնորիկ Յովակիմ եպիսկոպոս դարձաւ յԱթոռ իւր ի Բերիա եւ հովուեաց զայն ցմահ իւր:

Զյաջորդաց սորին Յովակիմայ մինչեւ ցնստիլ Աբրահամ արքեպիսկոպոսի չունիմք գլխուի ծանօթութիւնս, այլ միայն զյիշատակս ոմանց մասնաւորաց, զորոց գրեցաք համառօտիւ:

Տ[է]ր Ղազար[21]

Գտանի ստորագրու[թ]իւ[ն] սորա {գտանի} ի դաւանու[թ]ե[ան] Ազարիա կ[ա]թ[ո]ղ[ի]կոսի յամի 1585:

Բ. Յովհաննէս[22]

[Էջ 108] Ի վերջկոյս վեշտասան դարուն հովուէր զեկեղեցին Բերիոյ Յովհաննէս: Յաւուրս սորին եկն ի Բերիա Ազարիա Կաթողիկոս եւ գրեաց թուղթ

ուղիղ դաւանութեան առ սրբազան քահանայապետն Գրիգոր ԺԴ յամ}, 1584, եւ զի մինչ չեւ հասեալ թղթոյս վախճանեաց զկեանս իւր քահանայապետն, յամի 1586, ժողով արարեալ ի Բերիա վերստին գրեաց {գրեաց} կաթողիկոսն առ Քսետոս Ե. թուղթ սիրոյ եւ ուղղափառ դաւանութեան, յորում ստորագրեցին Յովհան Ոլնիայ, Մարտիրոս Աշոցայ, Յովհան կամ Յովհաննէս Բերիայ եւ Սինաս Սեբաստիայ ե[պիսկո]պ[ո]ս[ուն]ք: Յայսմ դաւանութեան յաղագս բղխման հոգւոյն սրբոյ այսպէս գրէ. Հաւատամք բոլորով սրտիւ եւ խոստովանիմք բերանով թէ Հայր է անճնին, որդին ծնունդ եւ հոգին Ս[ուր]բ բղխումն յաիտենական ի Հօրէ եւ յորդւոյ, ոչ թէ ո[ր]պ[էս] յերկուց սկզբանց, այլ ի յերկուց որպէս ի մի սկզբ[ա]նէ եւ ի միմանէ: Ըստ սմին օրինակի ուղղութեամբ դաւանէին եւ զերկուս բնութիւնս ի Քրիստոս, եւ զայլ մասունս հաւատոյ: Ժողովեալքն առաքեցին զՅովհաննէս եպիսկոպոս Բերիայ տանել զթուղթն [էջ 109] առ քահանայապետն, որ եւ կատարեաց պղտեամբք:

Գ. Պետրոս[23]

Երկու ամօք զկնի Ազարիա Կաթողիկոսի յաստեացս փոխելոյ, յամին 1602, բերիացիք ընտրեցին իւրեանց հովիւ զԿարկառեցին Պետրոս՝ որ կառավարեաց զայն աթոռ զամս եօթն:

Դ. Դաւիթ[24]

Իբր ի կէս ԺԷ դարուն, էին յազգիս երկու վարդապետք բերիացիք Թովմաս եւ Դաւիթ, զորոց բազում յիշատակք լինին յազգային պատմութեան: Առաջինն եհաս ի պատրիարգութեան Կ. Պոլսի եւ բռնամահ եղ յաշխարհէ, իսկ Դաւիթ եղեւ առաջնորդ Բերիոյ, ո[ր]պ[էս] արդէն գրեալ եմք ի նախընթաց գլ. յօդ. Ը. Խաչատուր Կաթողիկոս յամի 1663 ձեռնադրեաց ի պատրիարգ ասորւոց յաթոռն Բերիոյ զԱնդրէաս Աբէճեան, ընդ այս գչարե[ա]լ Դաւթի եւ ձեռնտու[թ]ի[ւն] ի Յովհաննէս Պատրիարգի Կ. Պոլսի գտնել գլուխ ամբարձ ընդդէմ կաթողիկոսին, եւ գրաւեաց զաթոռ կաթողիկոսութեան զՍիս, վանեալ անդէն գԽաչատուր: Սաստկացաւ վէճն յերկուստէք, յայնժամ եկեալ յիրաւախոհութեան, որոշեցաւ Խաչատրոյ ունել զաթոռ [էջ 111] հայրապետութեան՝ որպէս յառաջն: Եւ նա հաճեցաւ զի եւ Դաւիթ նստելով ի Բերիա հովուեսցէ զվիճակ զայն Կաթողիկոս մականուամբ, բայց լիցի օգնական եւ ձեռընտու ամենայն պիտոյից իւրոց (այսինքն Խաչատրոյ մեծի Հայրապետի) իբրեւ զմի յարքեպիսկոպոսաց Աթոռոյն: Իբրեւ այսպէս անդորրացաւ վիճակն Խաչատուր Կաթողիկոս գրեաց թուղթ ուղիղ դաւանութեան եւ առաքեաց առ սրբազան քահանայապետն Աղեքսանդր Է. ձեռամբ Աշոցայ եպիսկոպոսին յամի 1665 որում ստորագրեալ էին երկոտասան եպիսկոպոսունք: Աստի յայսմանէ յորդորեալ Դաւթի գրեաց եւ ինքն յամի 1668 ուղիղ դաւանութիւն յաղագս խորհրդոյ հաղորդութեան եւ այլոց մասանց հաւատոյ առ սրբազան քահանայապետն Կղեմէս Թ. յաջորդն Աղեքսանդրի եւ յայսմ թղթոյ վկայութիւն առնու գիրքն մակագրեալ Յաղագս Յարակայութեան Խորհրդոյ Հաղորդութեան,

Հտ. Ա. ի բարբառ գաղղիական ը[ն]դէմ կալուինե[ա]ցց ո[ր]պ[էս] յիշատակէ Լէքէն:

Ե. Յակովբ

Ի վերջկոյս ԺԷ. դարուն յաւուրս հայրապետութեան Գրիգոր Ժ. ի Կիլիկիա, նստէր յաթոռն Բերիոյ Յակովբ [112] յամի 1693. Սոյն այս Գրիգոր առեալ ընդ իւր զՅակովբ Բերիայ եւ զՅովհաննէս եպիսկոպոսունս չորքաւ ի Հռոմ առ քահանայապետութեամբ Ինոճովկէնտի[ո]սի ԺԲ. ուր ետուն զգաւառութիւն ուղղափառ հաւատոյ, որպէս վկայէ ականատես պատմագիրն Ստեփաննոս Լէմպէրկցի: Եւ ապա դարձան ի տեղիս իւրեանց: Չկնի վախճանի այսր Յակովբայ զամս ինչ պարապեալ մնաց աթոռն Բերիոյ, մինչեւ ցամբառնալն Ա[ստուա]ծարեալն Աբրահամու զորմէ ժամ է գրել ինչ սակաւուք:

Այժմու Բերիոյ վիճակին մէջ նախնի հայ եպ[ի]ս[կոպոսու]նք

Անտիոք՝ Գրիգորիոս 1179

Ապամիա Ասորոց՝ Կոստանդին նոյն [1179]

Լաոդիկէ՝ Սարգիս նոյն [1179]

Ե[րուսա]ղէմ՝ Սահակ:

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

---

[1] *Մխրան Մինասեան, «Արարերէնով Ստեղծագործած Հալէպահայ Գրողները», Գեղարդ Սուրիահայ Տարեգիրք Միջ-էքումենիկական Սերտաճ Թեմայով, Զ. Հտր., Հալէպ, 2000, Տպարան Ասֆահանի, էջ 300:*

[2] *Նոյն, էջ 302-303:*

[3] *Ձմմառու հայերէն ձեռագիրներու ցուցակը լոյս տեսած է երկու հատորներով՝ Ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Ձմմառի Վանքի Մատենադարանին, կազմեց՝ Մեսրոպ Վրդ. Քէշիշեան, Վիեննա, 1964, 811 էջ, եւ Բ. Հտր.՝ Անտոնեան Հաւաքածոյ, կազմեցին՝ Հ. Ներսէս Ակինեան եւ Հ. Համազասպ Ոսկեան, Վիեննա, 1971, 324 էջ: Հայերէն հին ձեռագիրներու հաւաքածոյին կողքին, Ձմմառու Վանքը ունի նաեւ նոր ժամանակի հայերէն ձեռագիրներու պատկառելի հաւաքածոյ մը, որուն տպագիր ցուցակը լոյս չէ տեսած ցարդ:*

[4] *Ձեռագիրին լուսապատճէնը ստացած ենք Գերապայծառ Տէր Պետրոս Արք. Միրեաքեանէն եւ Ձմմառու Մատենադարանի վարիչ՝ Գերապատիւ Հայր Վարդան Վրդ. Գազանճեանէն, որոնց կը յայտնենք մեր խորին շնորհակալութիւնները:*

[5] *Միքայէլ Ծ. Վրդ. Մոմճեան, «Անդրէաս Գերապայծառ Աղէքսանդրեան», Ծուչամատեան Ձմմառու Տիրամօր Վանքին Հիմնարկութեան, Մէյ Փրինթ, Պէյրութ, 1999, Բ. Հտր., էջ 153-156: Գառնիկ Ստեփանեան (Կենսագրական Բառարան, Ա. Հտր., Երեւան, «Հայաստան» Հրատարակչութիւն, 1973, էջ 73) մահուան թուական կը նշէ 1911:*

[6] *Բագմահեղինակ, Հայ Գիրքը 1851-1900 Թուականներին, Երեւան, 1999, էջ 13:*

[7] *Նոյն, էջ 21, նաեւ՝ Հ. Գարեգին Զարբհանալեան, Հայկական Մատենագիտութիւն, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1883, էջ 554-555:*

[8] *Վարդան Վրդ. Թէքէեան, «Համառօտ Կենսագրութիւն Աբրահամ Պետրոս Ա. Կաթողիկոսի», Ծուչամատեան, Բ. Հտր., էջ 43:*

[9] «Հայութիւնը Սուրիոյ մէջ», Հայաստանի Կոչնակ, Նիւ Եորք, ԻՀ· տարի, 16 Յունիս 1928, թիւ 24, էջ 747։

[10] Մոմճեան, էջ 156։

[11] Հ. Վարդան Վրդ· Գազանճեան, «Յուցակ Գիրքերու Հրատարակուած Արծիւեան Ուխտի Միաբաններու կողմէ», Յուշամատեան, Ա· Հատ·, էջ 200։ Համմա՝ Յովսէփ Վրդ· Քաջունի, Կենսագրութիւն Գեր· Աղէքսանդրեանի, Վենետիկ, Ս· Ղազար, 1906։

[12] Տես՝ նախորդ ծանօթ·ը, էջ 96։

[13] Ըստ որուն Հայր Աբրահամ (իսլամներու մօտ՝ Իպրահիմ Ալ Խալիլ) Հալէպի բերդին մէջ ամէն առաւօտ թխագոյն կով մը կը կթէր ու անոր կաթը կը բաժնէր չուրջի աբրաքներուն, որոնք յաճախ կը կրկնէին թէ՝ ابراهيم حلب الشهباء , որ բառացիօրէն կը նշանակէ՝ Իպրահիմը [Հայր Աբրահամը] շահպասը [թուխ, գորշ] հալապա [կթեց], ըստ որուն, քաղաքը՝ ժամանակի ընթացքին, կը ստանայ Շահպաս անունը։ Այժմ գայն յաճախ կը կոչեն «Հալապ Ալ Շահպաս»։

[14] Սխալ թուագրումով էջ 109ին յաջորդած է էջ 111։ Սխալը սրբագրուած է էջ 113ին։

[15] Այստեղ մասամբ խուսափած ենք իր տեղեկութիւնները այլ աղբիւրներու հետ համեմատելէ կամ անճշդութիւնները մատնանշելէ, ինչպէս նաեւ իր բնագիրին մէջ յիշուած յատուկ անունները ծանօթագրելէ։

[16] Պատմութիւն Հալէպի Հայոց (Քննական) 1355-1908, Գ· հատոր, Փարիզ, Տպարան Արաքս, 1950։

[17] Ահա այդ ցանկը՝ գիրքին մէջ անոնց յիշատակութեան յաջորդականութեամբ, պահպանելով հեղինակի ուղղագրութիւնը։ 1- Ճիհաննիմա։ 2- Ռասսէլ եղբայրք, «Բնական Պատմութիւն Հալէպի»։ 3- Տ'Արվիէօ։ 4- Պրոմն։ 5- Վոլնէյ։ 6- Օլիվիէ։ 7- Մ· Քինէ։ 8- Համմէր։ 9- Նասրէտտին։ 10- Ռօպինսոն։ 11- Աստուածաշունչ-Մ· Գիրքի քանի մը գիրքեր։ 12- Մորաբոն։ 13- Պլինիոս։ 14- Պտղոմէոս։ 15- Լուկիանոս։ 16- Հերմէս Պատմիչ Թաթարաց։ 17- Վարդան Պատմիչ։ 18- Պատմագիր Նահմա [Թուրք հեղինակ - Մ· Մ·]։ 19- Ատորֆ ժան եւ էմիլ Իսամպէռ, «Ճանապարհորդութիւն յԱրեւելս» [Փրանսերէն, Փարիզ։ Տպագրութեան Թուականը մերթ կը յիշուի 1861 եւ մերթ՝ 1862 - Մ·Մ·]։ 20- Սոկրատ։ 21- Գէորգ Լաւոդիկեցի։ 22- Աբեանաս։ 23- Եւստաթիոս Անտիոքացի։ 24- Եւսեբիոս Եմեսացի։ 25- Հերոնիմոս։ 26- Ժան Եանոսքի, «Հին Ասորիք», Փարիզ, 1848։ 27- Թէոֆանէս։ 28- Հերեմիա Սոզոմինոս Սալամինացի, «Եկեղեցական Պատմութիւն»։ 29- Մեծն Աբեանաս։ 30- Թուղթք Մեծն [Սուրբ - Մ·Մ·] Բարսեղի։ 31- Թէոդորէտոս, «Պատմութիւն կրօնաւորաց»։ 32- Ցուշիշ։ 33- Դիոնիսիոս Պատրիարք Ցակոբիկեանց, «Ժամանակագրութիւն»։ 34- «Ճառ Ցաղագս Ցակոբիկեանց», Ատեմանի՝ «Մատենադարան Արեւելեան»։ 35- Պրոկոպիոս, «Ցաղագս Պատերազմին Պարսից»։ 36- Զէգէն։ 37- Թէրձի։ 38- Սիմոն Աուտէ [Մարոնի հեղինակ - Մ·Մ·]։ 39- Յովսէփ Շէմունի Հասրունեան [=Հասրունի - Մ·Մ·], Մարոնի հեղինակ։ 40- Նիկեփորոս Կալիստոս։ 41- Յովսէփ Փեսան՝ «Սրբազան Ասորիք» [Փրանսերէն - Մ·Մ·]։ 42- Մարոնիթներու Հալէպի Առաջնորդական պաւազանագիրք [ձեռագիր - Մ·Մ·]։ 43- «Գիրք Պատրիարքութեան Մարոնեաց» Պօղոսի։ 44- Հ· Միքայէլ Ջամչեան, «Պատմութիւն Հայոց»։ 45- կոմէս Գալանոս։ 46- Լէքէն։ 47- Ստեփանոս Լէմպերկցի [Լեհացի - Մ·Մ·]։ 48- Քոմանվիլ։ 49- Հ· Միքայէլ Ջամչեան, «Մեկնութիւն Սաղմոսաց», Հատոր Ե·։

[18] Նկատի ունի այդ օրերու Հալէպի հայ կաթոլիկէներու առաջնորդ՝ Գրիգորիս Եպսկ· Պալիքը։ Վերջինս ծնած է Հալէպ, 28 Դեկտեմբեր 1815ին։ Կուսակրօն քահանայ ձեռ-

Նպրուած 1843ին, իսկ 2 Փետրուար 1861ին օծուած է առաջնորդ Հալէպի հայ կաթոլիկ համայնքին։ Հիմնած է համայնքային քանի մը վարժարաններ։ 1867ին մասնակցած է Վատիկանի առաջին ժողովին։ 1889ին հրատարակած է մատենութեան մասին արաբերէն գրքոյկ մը՝ « رسالة راعوية » (Թուղթ հովուական), տպուած՝ Հալէպ, 16 էջ։ Առաջնորդի պաշտօնին վրայ մնացած է մինչեւ վախճանումը՝ 26 Դեկտեմբեր 1897։

[19] *Ինչպէս նշուեցաւ վերեւ, յիշեալ դէպքը սկսած է 16 Հոկտեմբեր 1850ին եւ ոչ թէ՝ 1851ին։*

[20] *Խօսքը Հալէպի առաջնորդներու հերթականութեան մասին է։*

[21] *Տէր Ղազարի նուիրուած տողերը հեղինակը աւելցուցած է աւելի ուշ, այնպէս որ առաջնորդներու հերթականութենէն դուրս մնացած է ան ու առանձին թիւ չէ ստացած։*

[22] *Այս հատուածին կողքին, լուսանցքին վրայ, հեղինակը աւելցուցած է իր աղբիւրները՝ Պատմութիւն Հայոց* (Չամչեան), Հտր. Գ., էջ 528, նաեւ՝ Կղեմէս Գալանոս, Հտր. Բ., էջ 273, 396 եւ ընդհանրապէս Յատաջապահը։ *Հաւանաբար նկատի ունի Գարաճոսի Միաբանութիւն Հայոց Սուրբ Եկեղեցւոյն Ընդ Մեծի Սուրբ Եկեղեցւոյն Հռոմայ։*

[23] *Այս հատուածին կողքին, լուսանցքին վրայ, հեղինակը աւելցուցած է իր աղբիւրը՝ Պատմութիւն Հայոց* (Չամչեան), Գ. Հտր., էջ 538։

[24] *Այս հատուածին կողքին, լուսանցքին վրայ, հեղինակը աւելցուցած է իր աղբիւրը՝ Պատմութիւն Հայոց* (Չամչեան), Գ. Հտր., էջ 667, 674, 698, 699, 704։

THE UNPUBLISHED RESEARCH WORK OF MONSEIGNEUR ANTREAS AGHEKSANTRIAN, "THE HISTORY OF THE CAPITAL, ALEPPO" (1861)

(Summary)

MIHRAN MINASSIAN

The article sheds light on Mgr. Agheksantrian's unpublished book on Aleppo, called "History of the Capital City Aleppo", which was written in 1861. The only copy of the script we are aware of is preserved in the Zemmar Monastery Collection of Armenian New Mansucripts, # 398 (old list # 663).

It is considered to be the first Armenian book written about Aleppo.

In his article Minassian narrates the biography of the author and gives the list of his published and unpublished books. Minassian assesses the book, gives the list of the author's sources and describes the book in detail. Furthermore, the article includes large parts of the script, particularly sections that have to do with the Armenians.

The script is of 151 pages and is divided into several chapters pertaining to the founding, geography and trade of Aleppo and its history from pre-Christian times up to the author's time. A separate chapter is dedicated to the history of the entry of Christianity into Aleppo, its Dioceses, the lists of the Prelates of the Assyrians, the Greeks and the Maronites, as well as those of the Armenians and the Catholic Armenians. The script includes brief chronologies of the history of Aleppo and lists of those who ruled the city, several censuses conducted during the Ottoman period, a map, etc.

ԳՐԱԽՕՍԱԿԱՆՆԵՐ

Hampartzoum Mardiros Chitjian, *A Hair's Breadth from Death*, London and Reading: Taderon Press, 2003; Astrid Katcharyan, *Affinity with Night Skies*, London and Reading: Taderon Press, 2003; Kay Mouradian, *A Gift in the Sunlight*, London and Reading: Taderon Press, 2005; Haig Tahta, *April 1915*, London and Reading: Taderon Press, 2005.

VICTORIA ROWE
vrowe@fps.chuo-u.ac.jp

Four recent books published by the London-based Gomidas Institute's Taderon Press have as their central point of reference the Armenian Genocide and its impact-psychologically and intergenerationally.

Hampartzoum Mardiros Chitjian's *A Hair's Breadth from Death* is an account written by a survivor of the Armenian Genocide. Born in 1901 and raised in Perri, a small village near Kharpert, the author, Chitjian, meticulously remembers and commemorates both his family and a lost way of life. The latter point is very important to Chitjian's narrative. His memoir is not simply a remembrance of his family, although it is that, but is also a commemoration of the village of Perri. The memoir, written largely when Chitjian was in his 70s and 80s (he lived to the age of 102), contains detailed descriptions and the author's own drawings of the type of clothing worn, household implements, women's household labour, and the tools of his father's trade of hand dying designs and colours on cloth. In addition to such extensive rendering of the material world of Perri prior to 1915, Chitjian also introduces the inhabitants of his family and the village. Published in this book are his drawings of the floor plan of his family home, complete with the location of furniture, as well as neighbourhood maps in which he identified where each family lived. He provides a comprehensive list of the names of all his classmates when he attended Perri's Armenian school. Not only does Chitjian provide valuable information on the town of Perri and its Armenian inhabitants, *A Hair's Breadth from Death* offers crucial insight into his experience as a young man trapped within a genocidal state. Unlike many Armenian Genocide survivor accounts written in English, Chitjian's memoir was written by someone who was an adolescent, not a child, in 1915 and who was not deported from Perri because his father brought his four sons to the Turkish orphanage before being deported, but actually murdered, with the women of his family, outside of Perri. The author, who escaped being killed in the orphanage, because at 14 years of age, he was considered too old to be Islamized, spent the next six years, until 1921 when he

fled over the border into Iran, working on farms, trying to stave off starvation, and struggling to keep himself alive. Chitjian's narrative covers an important aspect of Armenian history—the experience of the tens of thousands of Armenians who remained within the Kharpert region between 1915-1923 but who struggled desperately to not be caught by the authorities and to stay alive. Chitjian's account of his lived experience is of enormous value because of his ability to articulate his innermost emotions. Chitjian does not hold back from describing his terror, his grief, and his sense of loss, emotions which dogged him his entire life. The text includes his poems and his drawings which are his attempts, even at the age of 102, to come to terms with the loss of his father and the manner in which he and his father were separated. For most of his life Chitjian believed that his father left his four sons at the door of the Turkish orphanage without a word of explanation, and only when he was an elderly man did he learn from his brother that their father gave a partial explanation for his actions. However, it is clear that for an emotional and verbal person such as Chitjian his father's reticence on that final, terrible day was a reality he struggled to comprehend his entire life.

Whereas *A Hair's Breadth from Death* attests to the long-term psychological trauma of the Armenian Genocide on a survivor, Astrid Katcharyan's *Affinity with Night Skies* and Kay Mouradian's *A Gift in the Sunlight* written by two descendants of their mother's and grandmother's experiences during the Armenian Genocide demonstrate how the life histories of survivors continue to haunt and influence their children and grandchildren. Katcharyan's and Mouradian's accounts seem to represent a new subgenre in narratives of the Armenian Genocide in that they are written by children or grandchildren of a mother or grandmother's real experience but in a semi-fictional form in which the writer imagines her mother's and grandmother's emotions and recreates conversations in a novelistic style. The stories they tell are interesting. Both women in these two narratives were young women who prior to the Genocide were able to avail themselves of the educational opportunities that had increased for Ottoman Armenian women since the nineteenth century. Astrid Katcharyan's *Affinity with Night Skies* tells the story of her grandmother, Astra Sabondjian, a young educated woman in Smyrna who wrote for Armenian newspapers and who was a advocate of women's education and new roles for women in Armenian society, while Kay Mouradian's mother, Flora, attended the American missionary school in Hadjin and even spent a summer studying in Constantinople prior to 1915. In *Affinity with Night Skies* Astrid Katcharyan narrates her grandmother's eventful life from Erzeroum to Smyrna to Konya to Smyrna to Athens to Vienna to Venice through the Armenian Genocide and two world wars. Astra Sabondjian was imprisoned in 1915 when the authorities came to arrest her husband, Setrag Tokadjian, a journalist and editor who wrote for the Hairenik Daily and his own newspaper, Ashkhadank, and she refused to tell them where he was. After his arrest she was released but ordered to be deported with her two small children, stopping in Konya

she applied to work as an army seamstress thus saving herself and her children from the death march. While in Konya, her husband, whom she had been told was dead, reappeared and she hid him for the next three years. At the end of the war the family returned to Smyrna where her husband was killed, and she was forced to flee during the burning of the city. As I was reading this account of Astra Sabondjian's life, I could imagine it as a movie and think the story lends itself to cinematic representation.

Kay Mouradian's *A Gift in the Sunlight* addresses the transmission of trauma through the generations in the preface in which Mouradian writes that her mother was an angry, self-pitying woman who underwent a miraculous change at the end of her life when Mouradian describes her as becoming filled with unconditional love. It is clear that by discovering and writing her mother's tale Kay Mouradian is better able to understand her mother's behaviour throughout her life and her transformation at the end.

Haig Tahta's *April 1915* departs from these works in that it is entirely fictional. Tahta's novel recounts the lives of several Armenians living in Constantinople, Caesaria and Van in the fateful month of April 1915. The idea of the novel, to follow these characters lives in the month of April, is a clever one and the characters described represent a wide variety of people in the Ottoman Empire: Armenian, Turkish, young, old, rural, urban. Tahta clearly aims to represent the multiplicity of Armenian experience and the multi-ethnic composition of the Ottoman Empire, however; the novel would have been improved by adherence to one of the first principles of creative writing—the author should show not tell—as sometimes Tahta interjects into the text in order to lecture to the reader. The novel would have been improved by having such authorial inclusions edited out or retold. Nevertheless, the novel is a good read and the characters are engaging.

Gregorio Bardini, *Padre Komitas: Musica e Spiritualità Armena*, Roma, 2006, 170 pages.[1]

ARTSVI BAKHCHINYAN

Already, more than a century after his birth, the name and works of celebrated Armenian composer, conductor and ethnomusicologist Komitas (1869-1935) remain a centre of attraction to world musicians and musicologists. Due to his lectures and concerts in various European cities at the beginning of the 20th century, the works of Komitas were appreciated by European musicologists of his time (Aubrey, Laloy, Melichar, etc.[2]) and later. However, the number of musicological studies in Western languages about this eminent figure in particular[3] and Armenian music in general[4] is not great. This is why Gregorio Bardini's study entitled *Father Komitas: Armenian Music and Spirituality* is a valuable contribution. For this book, Bardini[5] has conducted detailed research on the rather broad topic of Armenian musical culture. He has used several publications of Komitas's works and translations of his articles as well as studies by Armenian musicologists available in Western languages.

The book is divided into four major parts with different chapters. In the first part, *Sound and Silence*, which consists of five chapters, Bardini presents Komitas's biography in a broken chronological order. In the first two chapters ("The Sacrifice of Komitas", "The Genocide") Bardini focuses on the Armenian genocide. Calling it *olocausto,* holocaust, he asserts that it was the direct cause of Komitas's mental illness and the end of his creative work. Bardini sees Komitas's illness as a result of historical events during the second half of the 19th and the first 13 years of the 20th centuries (p. 13). Bardini examines the phenomenon of Komitas in the context of the musical culture of the Ottoman Empire, discloses the concerns of Turkish musicians in defining their national musical culture, and discusses their attempts at cooperation with European composers. He notes how the "group of five" Turkish composers had a Turkish musical identity in the same manner as Komitas did (p. 18) and believes that the outstanding figure of Komitas, well-known among all the Armenians, is worthy to be known around the world (p. 7).

The second part of the book ("The Musician") depicts the musical activities of Komitas - lectures in Europe and elsewhere about Armenian music, collecting national songs, trips into the different corners of Armenia and endeavours to understand the essence of Armenian music. Bardini states that Komitas "wanted to reach the very roots of Armenian music in order to revitalize it in his turn" (p. 39). Bardini analyzes the different song genres (*horovels*, lullabies, weddings songs, dance-songs, etc.), and determines their most characteristic features (monody in contrary of Georgian polyphony, the absence of chromatic scale and presence of diatonic music, the great importance of the language, etc.). The author also uncovers the efforts of Komitas in deciphering the problematic medieval Armenian notation system, *khazes*.

The third part ("Success and Envy") describes the life and works of Komitas between 1912 and 1914, the envy of Turks, Armenian clergymen and musicians, and his return to Paris.

The last part of the book ("Armenian Folk Music") is a broad introduction to the history of Armenian music from ancient times to the present. It describes in detail the folk instruments and the musical culture of minstrels as well as the musical culture of Armenia in modern times. Bardini focuses on the *duduk*, a musical instrument, and its wide usage among contemporary musicians (including pop singers). In this section separate chapters are devoted to the musical culture of the Ottoman Empire as well as to Armenian folk dances. This whole section is a deviation from the main topic, though the content is quite valuable and gives a broad insight into and comprehensive information about the musical culture of the Armenian people in general and in the times that preceded and followed Komitas. Bardini notes that Armenians played an important role in organizing musical life in the Ottoman Empire, and their dynamism was obvious in every sector of the Turkish economy, culture, and sciences (p. 127).

In the next short chapter, "Memory", Bardini speaks about the reflections of the figure of Komitas in art and literature. The book is concluded with a list of works by Komitas (p.141-149) and a discography (p. 151-160) as well as a bibliography.

One of the advantages of Bardini's monograph is his method of observing the work of Komitas in the musical context of his time and later decades. The author draws parallels and makes comparisons with other composers and with musical cultures of close and distant peoples. The book is rich with numerous quotations from Komitas's musical scores.

However, a flaw in the book is the absence of an analysis of the religious music of Komitas. This important part of Komitas's heritage, with its immortal *Patarag* (Holy Liturgy), seems to be generally ignored by Bardini, who only mentions such songs in passing.

The monograph would gain greatly if the author referred to the works of Armenian musicologists about Komitas and gave a general overview of Komitas studies.

In addition, there are some minor inaccuracies in the book. For example, the word "Vardapet" is explained as "doctor of theology" (p. 28), while it is actually a stage in the Armenian clerical hierarchy. Bardini is wrong when he claims that Edgar Manas, the Armenian composer from Constantinople, was a disciple of Komitas (p. 127). However, Manas had good relations with him. The name of the famous Russian composer Mikhail Gnesin (1883-1957) is twice misspelled as Knesin (p. 99), and the name of composer Harutiun Sinanian is misspelled Haruthian Sinaian (p. 126). Stating that "The cinema world has dealt with the character of Komitas", Bardini quotes the Russian original and the Italian translation of the poem "Komitas" by Arseniy Tarkovski[6] (p. 137). Arseniy Tarkovski was a Russian poet, however, and not a cinema figure. Bardini has confused him with his son, well-known filmmaker Andrey Tarkovski.

However, these inaccuracies do not weigh heavy. Gregorio Bardini's study will remain an important work on Komitas and Armenian music in Europe.

ENDNOTES

---

[1] I thank Armine Balayan who helped me in producing this review.

[2] In particular, German musician Aloise Melichar (1896-1976), in his letters to the Armenian singer Marguerite Babayan, highly appreciated Komitas, comparing him with Hungarian composer Bela Bartók (Azat Ordukhanyan, "Briefe über Komitas: die Briefe Alois Melichars an Margarit Babajan," *Armenisch-Deutche Korrespondenz*, 2006, Heft 3 & 4, p. 24).

[3] The interesting study *Archeology of Madness: Portrait of an Armenian Icon* by Rita Soulahian Kuyumjian (Montreal, 2001) focuses more on the history of Komitas's tragic illness. Swiss-Armenian composer, Sirvart Kazanjian (author of *Les Origines de la Musique Arménien*, Paris, "Astrid," 1984) has conducted a study about Komitas in French, which is still unpublished.

[4] One of the recent studies in English and Armenian is Grigor Suni's *Armenian Music* published in 2005 in Yerevan by the Museum of Literature and Art.

[5] Gregorio Bardini, Italian composer, professor of the Vivaldi Musical Institute of Bolzano, received a diploma in flute in Parma Conservatory in 1983. In 1994 he became a bachelor of Ugro-Finnish philology in Bologna University, where he wrote a thesis on the music of shamanism in Eurasia. As a composer he produced three CDs. In 2004 he produced the "Komitas" CD with folk melodies of Komitas in flute interpretations. Prior to *Padre Komitas* he had also published an article about Armenian music ("Ipotesi di Lavoro Sulla Musica Popolare Armena," in *Rassegna* Armenisti Italiani, I parte – Relazioni Lette Nel Corso del "Secondo Seminario Armenisti Italiani" 30 gennaio 1999, Casa di Cristallo Padova organizzata da Padus–Araxes, pp. 41-43).

[6] See the Armenian translation of this poem by Hamo Sahian in: *Gites Yerkirn Ays? Banasteghtsutyunner Nvirvats Hayastanin* (Do you know this country? Poems dedicated to Armenia), compiled by V. Babayan, Yerevan, "Hayastan," 1970, p. 40; *Haverjutyun. Rus Banasteghtsnere Hayastanin* (Eternity: Russian poets to Armenia), compiled by Gurgen Hovnan, Yerevan, "Sovetakan Grogh," 1978, p. 176.

ԱԼԼԱ ԴԱՆԻԼՈՎԱ
(1963-2006)

Արուեստաբանութեան թեկնածու, թատերագէտ, Երեւանի Թատրոնի եւ Կինոյի Պետական Ինստիտուտի Թատրոնի Պատմութեան եւ Տեսութեան Ամբիոնի դոցենտ Ալլա Դանիլովան ծնուել է 1963 թուականի Յուլիսի 6ին, Լենինականում (այժմ Գիւմրի): Հայրն ուկրաինացի էր (հասարակական գործիչ եւ լրագրող Վիտալի Դանիլով), մայրը՝ հայուհի (Սվետլանա Աւետիսեան): 1986ին աւարտել է Մոսկուայի Լունաչարսկու անուան Թատերական Արուեստի Պետական Ինստիտուտի Թատերագիտական Բաժանմունքը՝ դիպլոմային աշխատանք պաշտպանելով հայ թատրոնի ականաւոր բեմադրիչ եւ դերասան Գէորգ Չմշկեանի ստեղծագործութեան վերաբերեալ:

1987ից 2003 աշխատել է Երեւանի Գրականութեան եւ Արուեստի Թանգարանում՝ որպէս թատերական բաժնի գիտաշխատող, այնուհետեւ՝ թատերական ֆոնդերի վարիչ: 1993ից դասաւանդել է Երեւանի Թատրոնի եւ Կինոյի Պետական Ինստիտուտում՝ հայ, ռուս, Արեւելեան եւ Արեւմտեան Եւրոպայի եւ արեւելեան երկրների թատրոնի պատմութիւն եւ աղբիւրագիտութիւն: 1997ին Հայաստանի Գիտութիւնների Ազգային Ակադեմիայի Արուեստի Ինստիտուտում պաշտպանել է «Մոլիէրը Հայ Թատրոնում. 1812-1957» թեկնածուական թեզը եւ ստացել արուեստագիտութեան թեկնածուի գիտական աստիճան:

1987ից թատրոնի պատմութեանը նուիրուած յօդուածներով աշխատակցել է հայ մամուլին, Երեւանի Թատրոնի եւ Կինոյի Պետական Ինստիտուտի *Հանդէս*ին՝ հայ, եւրոպական եւ ճապոնական թատրոնի մասին: *Հայաստան-Ճապոնիա* ժողովածուում (Երեւան, 2005) լոյս է տեսել Դանիլովայի «Նօ» Թատրոնի Աւանդական Դրամա Հայ Թատերագէտի Մենակատարմամբ» ուսումնասիրութիւնը՝ հայերէն եւ ճապոներէն: Անտիպ են մնացել նրա «Հին Աստուածներ», «Մոլիէրի Մուտքը Հայ Թատրոն», «Վահրամ Փափազեանի Դոն Ժուանը» եւ այլ աշխատութիւններ: Դանիլովան իր աշխատութիւնները գրում էր ռուսերէն, իսկ նրա մտերիմները թարգմանում էին դրանք հայերէն: Յետմահու, 2007ին, Գրականութեան եւ Արուեստի Թանգարանը եւ Երեւանի Թատրոնի եւ Կինոյի Պետական Ինստիտուտը միասնաբար լոյս ընծայեցին Դանիլովայի յօդուածների ժողովածուն՝ *Թատերական խաչմերուկներ. Արեւելք-Արեւմուտք*, հայերէն եւ ռուսերէն լեզուներով:

Ալլա Դանիլովան մահացաւ 2006ի Յուլիսի 6ին, Երեւանում:

ՀՀՀ

ԱՆԴՐԱՆԻԿ ԶԷՅԹՈՒՆԵԱՆ
(1931–2007)

Մաշտոցի Անուան Մատենադարանի աւագ գիտական աշխատակից, բանասիրական գիտութիւնների թեկնածու Անդրանիկ Սահակի Զէյթունեանն իր գիտակցական կեանքի մեծագոյն մասը նուիրել է հայագիտութեանը: Նա մեծ աշխատանք է տարել հայ թարգմանական գրականութեան հնագոյն յուշարձանների ուսումնասիրման, ինչպէս նաեւ հայերէն ձեռագրերի ցուցակների կազմման ուղղութեամբ: Միաժամանակ Երուսաղէմի եւ Անթիլիասի Ժառանգաւորաց վարժարաններում եռանդուն մասնակցութիւն է ունեցել հայ եկեղեցու սպասաւորներ պատրաստելու գործին:

Անդրանիկ Զէյթունեանը ծնուել է 1931ին Սիրիայի Դամասկոս քաղաքում: 1946ին ընտանիքով ներգաղթել է Հայաստան, Երեւանում ստացել միջնակարգ կրթութիւն եւ ընդունուել Երեւանի Պետական Համալսարանի (ԵՊՀ) Բանասիրական Բաժանմունքը: Յաջողութեամբ աւարտելով Համալսարանը նա մի քանի տարի Հայաստանի շրջաններում ուսուցչութիւն անելուց յետոյ 1961ին ընդունուել է Մաշտոցի Անուան Մատենադարան որպէս կրտսեր գիտաշխատող:

Սկզբից եւեթ, մի քանի անուանի գիտնականների հետ, նա ձեռնամուխ է եղել Մատենադարանի հայերէն ձեռագրերի ցուցակների ստեղծման կարեւոր գործին: Նաեւ նրա ջանքերով լոյս են ընծայուել ձեռագրերի «Համառօտ» եւ «Մայր Ցուցակներ»ի երկուական մեծաղիր հատորները, որոնք զգալի ներդրում են ձեռագրերի ուսումնասիրութեան գործում: Սակայն Զէյթունեանի ուշադրութեան կենտրոնում հայկական թարգմանչական գրականութեան յուշարձաններն էին: Առաջին գիրքը, որ նա հրատարակեց հայ ինքնուրոյն գրականութեան եւ հասարակական մտքի զարգացման գործում բացառիկ դեր խաղացած *Գիրք Ծննդոց*ն էր (Երեւան, 1985), որն զգալի նշանակութիւն ունի հայոց լեզուի դասական շրջանի ուսումնասիրման համար: Դրան յաջորդեցին ուսումնասիրման տեսակէտից զգալի բարդութիւն ներկայացնող այլ երկերի՝ *Գիրք Ելից*ի (Երեւան, 1992), *Գիրք Թուոց*ի (Անթիլիաս, 1998), *Գիրք Երկրորդումն Օրինացի* (2002), *Գիրք Ղեւտացւոց*ի (Անթիլիաս, 1993) քննական բնագրերի հրատարակումը, այսինքն՝ *Աստուածաշունչ*ի ամբողջ հնգամատեանի քննական բնագրերի ընծայումը:

Զէյթունեանը հիմք դրեց հայ պարբերական մամուլի մատենաշարին. Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսարանի յանձնարարութեամբ Բէյրութում լոյս ընծայելով հայ պարբերական մամուլի պատմութեան մէջ բացառիկ նշանակութիւն ունեցող *Մեսրոպ*ի (1898-1949) մատենագրութիւնը (1998):

Անդրանիկ Զէյթունեանը մահացաւ 2007ին, Երեւանում:

ՀՀՀ

ԽՈՐԷՆ ՊԱԼԵԱՆ
(1935–2007)

Կեանքի 72րդ տարում յանկարծամահ եղաւ ԵՊՀ Հայոց Լեզուի Պատմութեան Ամբիոնի դոցենտ, անուանի շարականագէտ, գրաբարի երկարամեայ դասախօս, խմբավար եւ երգիչ Խորէն Պալեանը:

Խորէն Պալեանը ծնուել է 1935 Մարտի 10ին, Լիբանանի Տրիպոլի քաղաքում, սփիւռքահայ բազմամեայ մանկավարժ եւ հասարակական գործիչ Յարութիւն Պալեանի ընտանիքում: 1946ին ներգաղթելով հայրենիք՝ միջնակարգն աւարտելուց յետոյ սովորել եւ աւարտել է Ս. Էջմիածնի Հոգեւոր Ճեմարանը: 1955ի Դեկտեմբերին Մայր Տաճարում ձեռնադրուել է սարկաւագ, իսկ 1961ին Վազգէն Ա. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ձեռամբ ձեռնադրուել է կուսակրօն քահանայ: 1962ին Օշականում պաշտպանել է վարդապետական աւարտաճառ եւ ստացել վարդապետական չորս աստիճան: Ս. Էջմիածնում զբաղեցրել է պատասխանատու պաշտօններ:

Ինչպէս նշում էր Պալեանը իր մտերիմների մօտ, 1965ի Ապրիլին Եղեռնի 50ամեակին Հայաստանում ծայր առած ազգային ինքնագիտակցութեան անախորժութիւնները հանդիսացել է հիմնական շարժառիթը, որպէսզի նա թողնի քահանայութիւնը՝ երբեք, սակայն, չբաժանուելով եկեղեցուց: Խորէն Պալեանը 1965ին ամուսնացել է հոգեւոր երգերի անզուգական եւ հռչակաւոր կատարող Լուսինէ Զաքարեանի (1937-1993) հետ: 1965ին համազգային զարթօնքի տարում ամէնուր եւ ամէն ժամ Լուսինէ Զաքարեան-Խորէն Պալեան ամոլի ձայներն էին փնտռում:

Պալեանը 1965ին ընդունուել եւ 3 տարի անց գերազանցութեամբ աւարտել է ԵՊՀ Բանասիրական Բաժանմունքը, ապա 1968ին նշանակուել դասախօս Հայոց Լեզուի Պատմութեան ամբիոնում՝ դասաւանդելով լեզուի պատմութիւն եւ գրաբար: 1995ից 2005 համատեղութեան կարգով ծիսագիտութիւն եւ վարքաբանութիւն է դասաւանդել ԵՊՀ Աստուածաբանութեան Բաժանմունքում:

15 տարիներ շարունակ ղեկավարել է ԵՊՀ Բանասիրութեան Բաժանմունքի «Հայ Տոհմիկ» երգչախումբը, որը բազմաթիւ ելոյթներով հանդէս է եկել Հայաստանի տարբեր շրջաններում եւ Արցախում: 1989ից ամէնամեայ համերգ-դասախօսութիւններով, համերգներով հանդէս է եկել Լոս Անջելէսում, Հելսինկիում: 1978ից 2004 աշխատել է Ս. Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր Ճեմարանում, ապա Սեւանի Վազգէնեան Դպրանոցում՝ դասաւանդելով ժամակարգութիւն, տեսական շարականագիտութիւն եւ հայ հոգեւոր երաժշտութիւն առարկաները: Գարեգին Բ. Վեհափառ Հայրապետը Խորէն Պալեանին շնորհել է «Ս.Ներսէս Շնորհալի» շքանշանը:

Պալեանը համահեղինակ է *Դասական Գրաբարի Հատրնտիր* գրքի: 1995ին Երեւանում լոյս է ընծայել *Լուսին* յուշագրութիւնը (հեղինակակից՝ Լիդիա Գէորգեան): 2005ին լոյս է տեսել Խորէն Պալեանի *Ժամակարգութիւնք Հայաստանեայց Առաքելական Ս. Եկեղեցւոյ* ուսումնական ձեռնարկը: Հեղինակել է նաեւ երաժշտագիտական, բանասիրական, եկեղեցագիտական բազմաթիւ յօդուածներ (մամուլում, *Հայկական Սովետական Հանրագիտարան*ում եւ *Մանկական Քրիստոնէական Հանրագիտարան*ում): Տարբեր տարիների վարել է «Զրոյցներ Գրաբարի մասին», «Խորհուրդ Խորին» եւ այլ հեռուստատեսային հաղորդաշարեր: 1996-2005 վարել է «Արեւագալ» երաժշտական-հոգեւոր ամենշաբաթեայ հաղորդաշարը:

Խ. Պալեանը վերջին տարիներին ծաւալել է նաեւ ակտիւ հասարակական գործունէութիւն. նա անդամ էր «Հայ Մտաւորականների Ֆորում» կազմակերպութեան աւագանուն: 2006ին ընտրուել է Բնութեան Եւ Հասարակութեան Մասին Գիտութիւնների Միջազգային Ակադեմիայի Հայկական Մասնաճիւղի կողմից իբրեւ ակադեմիայի իսկական անդամ:

Խորէն Պալեանը մահացաւ 2007ի Յունուարի 21ին, թաղուեց Էջմիածնի Ս. Գայիանէ վանքի բակի մերձակայ տարածքում:

ՀՀՀ

ԱԼԲԵՐՏ ՇԱՐՈՒՐԵԱՆ
(1931–2007)

Իր կեանքի 76րդ տարուայ լրումին մեզանից հեռացաւ հայ գրական մշակոյթի բազմահմուտ ու մեծավաստակ հետազօտողներից, իր գործին անմնացորդ նուիրեալներից մէկը՝ Ալբերտ Շարուրեանը: Նրա մահով հայագիտութիւնը կորցրեց իր բազմարդիւն, անխոնջ աշխատաւորին, ԵՊՀ՝ իր հայագիտական ընտանիքի երկարամեայ խորագիտակ պրոֆեսորին, հմուտ դասախօսին:

Ալբերտ Սրապիոնի Շարուրեանը ծնուել է Երեւանում, 1931 Մարտի 10ին, Մեծ Եղեռնի օրերին որբացած եւ յետագայում ամուսնական զոյգ կազմած վանեցի ծնողների բանուորական ընտանիքում:

1949ին միջնակարգ կրթութիւնը աւարտելով՝ նոյն թուականին էլ ընդունուել է ԵՊՀ Բանասիրական Բաժանմունքը: Բարձրագոյն կրթութիւն ստանալուց յետոյ՝ 1954ից, աշխատել է լրագրութեան ասպարէզում: 1959ին ընդունուել է ԵՊՀ ասպիրանտուրան՝ «Հայ Նոր Գրականութեան պատմութիւն» մասնագիտութեամբ՝ գիտական դեկավար ունենալով պրոֆեսոր Մկրտիչ Մկրեանին: Ասպիրանտուրայի աւարտական տարում՝ 1962ին, «Սրբուհի Տիւսաբ. Կեանքը եւ Գործը» թեզը յաջողութեամբ պաշտպանելուց յետոյ նրան շնորհուել է բանասիրական գիտութիւնների թեկնածուի գիտական աստիճան, եւ նա նոյն տարում դասախօսական աշխատանքի է անցել ԵՊՀում: 1967ին ստացել է դոցենտի կոչում: 1973ին Շարուրեանը պաշտպանել է իր դոկտորական թեզը՝ «Պետրոս Դուրեան. Կեանքը եւ Գործը» թեմայով, եւ

նրան շնորհուել է բանասիրութեան դոկտորի գիտական աստիճան: 1976ին ստացել է պրոֆեսորի կոչում. նոյն տարուանից մինչեւ կեանքի աւարտը եղել է ԵՊՀ Հայ Գրականութեան Ամբիոնի պրոֆեսոր: Գրեթէ կէսդարեայ (1962-2007) ձիգ տեւողութեամբ նրա դասախօսական աշխատանքին բնորոշ են եղել գիտական պարկեշտութեան ու պատասխանատուութեան զգացումը, բնական պահուածքն ու արժանահաւատ խօսքը, յատկանիշներ, որոնց շնորհիւ նա վարել է փաստալից ու հետաքրքրիր դասախօսութիւններ, գնահատուել ու սիրուել ուսանողներից:

Ինչպէս կեանքում ու համալսարանում, գիտական աշխատանքում եւս նա մնաց իր խղճմտանքին հաշուետու: Նա ապրեց քչերին հասանելի գիտակաւօրէն արգասաւոր կեանքով: Դասախօսական աշխատանքին զուգահեռ՝ նա ծաւալել է արդիւնաւէտ գիտահետազօտական գործունէութիւն: Նրա գրչին են պատկանում *Սրբուհի Տիւսաբ. Կեանքը եւ Գործունէութիւնը* (Երեւան, 1963), *Պետրոս Դուրեան. Կեանքը եւ Գործը* (Երեւան 1972), *Սկիտարի Սոխակը. Պետրոս Դուրեան»* (Երեւան, 1977), *Միսաք Մեծարենց* (Երեւան, 1983), *Դանիէլ Վարուժանի Կեանքի եւ Ստեղծագործութեան Տարեգրութիւն* (Երեւան, 1984), *Գրիգոր Զօհրապի Կեանքի ու Գրական Ժառանգութեան Էջերից* (արժանացել է Համազգայինի մրցանակին, Բէյրութ, 2000) գրքերը:

Բուհական մանկավարժի համար աշխատանքային այսքան յագեցուածութիւնը բնաւ չի խանգարել, որ նա միաժամանակ աշխատատար գիտական առաջադրանքներ ստանձնի ՀՀ ԳԱԱ Մաշտոց Աբեղեանի անուան Գրականութեան Ինստիտուտում եւ ստեղծի մնայուն արժէքի գործեր: Նրա՝ որպէս ճանաչուած գրականագէտ-բնագրագէտի, աշխատասիրութեամբ է իրագործուել Պետրոս Դուրեանի երկերի ակադեմիական ամբողջական երկհատորեակը (ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչութիւն, հատոր Ա., 1971, հատոր Բ., 1972), Միսաք Մեծարենցի երկերի լիակատար ժողովածուն (ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչութիւն, 1981): Նրա խմբագրումով է հրատարակուել Դանիէլ Վարուժանի երկերի լիակատար ժողովածուի եռահատորը (ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչութիւն, 1986-1987): Շարուրեանն է այս հրատարակութեան երրորդ հատորի նիւթերի մեծ մասի բնագրերը պատրաստել ու ծանօթագրել:

Մինչեւ իր արգասաւոր կեանքի անսպասելի ընդհատումը Ալբերտ Շարուրեանը ջանադիր նուիրումով աշխատեց եւ նախօրէին ոչ միայն իրագործեց իր առաւել աշխատատար ձեռնարկումը՝ Գրիգոր Զօհրապի ամբողջական գիտական վեցհատորեակի հրատարակումը (2001-2004), այլեւ որպէս զօհրապագիտական բացառիկ փաստաթիւթի ամբողջացման վաւերացում՝ հրապարակ հանեց *Գրիգոր Զօհրապը Ժամանակակիցների Յուշերում եւ Վաւերագրութիւններում* (Երեւան, 2006) ծաւալուն հատորը: Դա նրա զօհրապեան 7րդ գիրք-միաւորը չէր. տարիներ առաջ՝ 1996ին, Շարուրեանն ստեղծել էր *Գրիգոր Զօհրապի Կեանքի ու Գործունէութեան Տարեգրութիւն* զօհրապագիտական մեծարժէք աշխատութիւնը:

Ալբերտ Շարուրեանի համբերատար որոնումների արդիւնք մնացեալ գրքերը՝ *Պետրոս Դուրեանը Վաւերագրերում եւ Ժամանակակիցների Յիշո-*

դութիւններում (1982), *Միասք Մեծարենցը եւ Դանիէլ Վարուժանը Ժամանակակիցների Յուշերում* (1986), որոնցում գիտուն ամենաբարձր հմտութեամբ հաւաքուած ու համակարգուած են ցրիւ, հանրութեանն անմատչելի արժէքաւոր տուեալներ ու տեղեկութիւններ, չեն կարող դիտուել սոսկ բնագաւառին քաջահմուտ մասնագէտի կողմից խնամքով արուած գործ: Այդ գրքերից իւրաքանչիւրում Շարուրեանը ցուցաբերել է փաստանիւթի ամբողջութիւնն ապահովելու ամենաբարձր հմտութիւն ու պատասխանատուութիւն, բազմազան ու բազմաբնոյթ տեղեկութիւններն ու փաստերը համակարգելու եւ մանրակրկիտ ծանօթագրելու մի հետեւողականութիւն, որոնցով դրանք պարզապէս անգնահատելի են դարձել:

Ծանրակշիռ այս վաստակին զուգահեռ՝ Շարուրեանը հանրապետական մամուլում հրատարակել է գրական ամենաբազմազան հարցերին նուիրուած աւելի քան 200 յօդուած:

Նա պարգեւատրուել է ՀՀ ԳԱԱ նախագահութեան Գովեստագրով, ՀՀ ԳԱԱ Գրականութեան Ինստիտուտի գիտական ծրագրերին արդիւնաւէտ մասնակցութեան, առհասարակ հայագիտութեանը մատուցած մեծարժէք ծառայութիւնների համար: Նա արժանացել է նաեւ ՀԽՍՀ Բարձրագոյն եւ Միջնակարգ Կրթութեան Նախարարութեան Պատուոգրով, բայց դրանք անչափ հեռու են այն ծառայութիւնների գնահատականը լինելուց, որպիսիք նա մատուցել է հայագիտութեանը: Փաստ է, որ Շարուրեանը կեանքից հեռացաւ՝ իր վաստակին համարժէք չգնահատուած:

Ալբերտ Շարուրեանը այն սակաւաթիւ մարդկանցից էր, որոնց ապրելու եւ գործելու մղիչ ոյժը, նպատակաղիր ջանքերը եղել ու մնում են կեանքին, հարազատ ժողովրդին ուղղամիտ ծառայելը: Նա իր ծանրակշիռ վաստակով հարազատ ժողովրդի, նրա հարուստ մշակոյթի առաջ մինչեւ վերջ գիտակցուած պարտքի եւ անբասիր բարոյականութեան քննութիւն բռնեց:

Ալբերտ Շարուրեանի դէպքում չի կարելի անտեսել մի կենսական նրբերանգ: Նա արեւմտահայի ժառանգ էր, եւ քաղաքակիրթ մարդկութեան զոհ Արեւմտահայաստանի նուիրական զաւակների գործի գեղեցկութեանն ու մեծութեանը, նրանց գրական ժառանգութեան անմահութեանը գրականագիտական ամենաբարձր ծառայութեամբ սպասաւորելով, այդ գործը ժամանակակից եւ գալիք հային ու մարդուն յանձնելով՝ նա իր խղճի պարտքն էր հատուցում կորուսեալ հայրենիքի տաղանդաւոր զաւակներին:

Նրա բազմազբաղ պրպտումները հոգեկան բաւականութեան աղբիւր են եղել ամէնից առաջ: Ամէն անգամ արժէքաւոր, անհրաժեշտ փաստի գիւտը նրան բանաստեղծականի հասնող ուրախութիւն է պատճառել: Այս գարմանալի չահաղիտութիւնն է մշտապէս նրան մղել գիտական նշանակութեամբ մի կարեւոր փաստ ճշտելու համար նկատելի ծաւալի աշխատանք կատարել:

Ալբերտ Շարուրեանն մահացաւ 2007ի Յունուարի 22ին, Երեւանում:

ԽԱՉԱՏՈՒՐ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ

ՄԱՆՈՒԷԼ ՔԷՕՍԷԵԱՆ
(1940–2007)

Մանուէլ Քէօսէեանը ծնուել է 1940ին, Հալէպում, Տիգրան եւ Սիրանոյշ Քէօսէեանների ընտանիքում: Հայրը եղել է գինուորական, մայրը՝ ազգային գործիչ:

Մանուէլը, նախնական կրթութիւնը ստացել է Բէյրութի Նուպարեան եւ Հալէպի Կիլիկեան Ազգային Վարժարաններում, ապա կրթութիւնը շարունակել Բէյրութի Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան Դպրեվանքում, Երուսաղէմի Հայոց Պատրիարքութեան Ժառանգաւորաց Վարժարանում, Կիպրոսի Մելգոնեան Կրթական Հաստատութիւնում: Գրական առաջին փորձերը լոյս են տեսել երբ տասնչորս տարեկան էր: Պատանի հասակում խմբագրել է *Վերելք* եւ *Այգ* պարբերականները:

Մանուէլ Քէօսէեանը համալսարանական կրթութիւնը ստացել է հայրենիքում: Ընդունուել է Բժշկական Ինստիտուտ, բայց շուտով թողել այն՝ զգալով իր բուն կոչումը: Սովորել եւ աւարտել է ԵՊՀ Բանասիրական Բաժանմունքը: Համալսարանի ուսանող՝ նա շուտով յայտնւում է երեւանեան գրական կեանքում. նրա բանաստեղծութիւնները տպագրում են գրական-մշակութային հանդէսներն ու պարբերականները, ինքը վայելում է գրական հեղինակաւոր դէմքերի (Գուրգէն Մահարի, Աբրահամ Ալիքեան եւ այլք) ընկերութիւնն ու բարեկամութիւնը:

Քէօսէեանի կեանքում եւ գիտակցութեան մէջ մի առանձնակի տեղ ունէր Կոստան Զարեանը: Քէօսէեանը դիպլոմային աշխատանք է գրել Զարեանի «Տատրագոմի Հարսը» պոէմի մասին: Յետագայում ամուսնացել է Զարեանի թոռնուհու՝ Սիրվարդ Զարեանի հետ:

Համալսարանական կրթութիւնից յետոյ Մանուէլ Քէօսէեանը վերադարձել է Սփիւռք: Ադիս-Աբեբայում (Եթովպիա) եւ Խարթումում (Սուդան) վարել է հայկական դպրոցի տնօրէնութիւն: Իբրեւ հայ գրականութեան դասախօս գործել է Երուսաղէմում, Բէյրութում, Նիկոսիայում, Կահիրէում եւ ի վերջոյ՝ Մոնրէալում: Հրատարակել է *Հրիտակ* էսսէների ժողովածուն (1988), *Շաղատուտ* բանաստեղծութիւնների ժողովածուն (1989) եւ *Փորձութեան Օրեր* (1994) էսսէների եւ բանաստեղծութիւնների միացեալ գիրքը: Մամուլում հարիւրաւոր յօդուածներ ու գրութիւններ է հրատարակել Գրիգոր Օտեանի, Խրիմեան Հայրիկի, Կոմիտասի, Երուանդ Օտեանի, Եղիշէ Չարենցի, Վազգէն Առաջին Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի, Խաչիկ Դաշտենցի եւ այլոց մասին: Անգլերէնից թարգմանել է մանկապատանեկան քսանեօթ գիրք, տասներկու տարի խմբագրել է Մոնրէալի *Կամար* պատանեկան պարբերականը: Կազմել ու տպագրել է մի շարք գրքեր եւ գրական յուշերուածներ՝ նուիրուած գրական, մշակութային ու հանրային նշանաւոր գործիչների: Վարել է գրական դասախօսութիւններ, սեմինարներ եւ երեկոներ՝ յաճախ բեմ բարձրանալով իբրեւ ասմունքող: Գրականութիւն եւ հայ մշակոյթ է դասախօսել Մոնրէալի, Նիւ Եորքի, Վենետիկի հայագիտական դասընթացներում: Կեանքի վերջին տա-

րիներին կազմակերպել եւ եղել է Մոնրէալի ՀԲԸՄ Հայագիտական Դասընթացների վարիչ-տնօրէնը:

Մանուէլ Քէօսէեանը մահացել է 2007ի Փետրուարի 13ին, Մոնրէալում:

ՀՀՀ

ԼԵՒՈՆ ԽԱՉԵՐԵԱՆ
(1924–2007)

Բանասիրական Գիտութիւնների Դոկտոր, Պրոֆէսոր Լեւոն Գէորգի Խաչերեանը ծնուել է 1924ին, Կիպրոսի Նիկոսիա մայրաքաղաքում, ապա տեղափոխուել Սիրիա, Լիբանան: Նախակրթութիւնը ստացել է Բէյրութի Հայ Աւետարանական Կեդրոնական Վարժարանում, ապա անցել է Կիպրոս՝ Մելգոնեան Կրթական Հաստատութեան մէջ շարունակելու իր ուսումը: 1946ին ներգաղթել է Հայաստան: 1954ին աւարտել է ԵՊՀՀ, 1968ին արժանացել է Բանասիրական Գիտութիւնների Դոկտորի աստիճանի: 1954ից 1958 աշխատել է ՀՀ ԳԱԱ Լեզուի Ինստիտուտում, իսկ 1959ից 1980՝ Մաշտոցի անուան Մատենադարանում, որպէս գիտաշխատող: Դասախօսել է ԵՊՀում: 1981ին հաստատուել է Միացեալ Նահանգներում:

Անուանի հայագէտի գիտական ուսումնասիրութիւնների կենտրոնում հայոց վանքերն էին, գիտնական վարդապետների կեանքի ու հոգեւոր գործունէութեան ուսումնասիրութիւնը, գրաբարի, միջին հայերէնի եւ արդի հայոց լեզուի քերականութիւնը, հայոց լեզուի պատմութեան հանգուցային հարցերը: Հեղինակ է տասնեակից աւելի գիտական աշխատութիւնների, հարիւրաւոր հայագիտական յօդուածների, մասնակցել է միջազգային գիտաժողովների:

Լեւոն Խաչերեանը հրատարակել է բազմաթիւ ուսումնասիրութիւններ՝ *Գրչութեան Արուեստի Լեզուական-Քերականական Տեսութիւնը Միջնադարեան Հայաստանում (Ուսումնասիրութիւն եւ Բնագրեր)* (1962), *Եսայի Նչեցի. Վերլուծութիւն Քերականութեան* (1966), *Վարդան Արեւելցի. Մեկնութիւն Քերականի* (1972), *Գլաձորի Համալսարանը Հայ Մանկավարժական Մտքի Զարգացման մէջ (ԺԳ.-ԺԴ.դդ.)* (1973), *Առաքել Սիւնեցի. Յաղագս Քերականութեան Համառօտ Լուծմունք* (Լոս Անջելէս, 1982), *Դաւիթ Բէկ. Ընտիր Պատմութիւն* (Լոս Անջելէս, 1988), *Գրիգոր Պահլաւունի Մագիստրոս (985-1058). Կեանքն ու Գործունէութիւնը* (Լոս Անջելէս, 1987), *Եսայի Նչեցին եւ Գլաձորի Համալսարանը (1280-1340)* (Լոս Անջելէս, 1988), *Մեկնողական Քերականագիտութիւնը. Գրչութեան Արուեստը եւ Լեզուաբանական Հարցադրումները Ե.-ԺՉ. դդ* (2 հատոր, 1989), *Հայ Լեզուաբանութեան Առաջացման Պատմութիւնը եւ Քերականագիտական Միտքը Ե.-ԺՉ. Դարերում* (2 հատոր, Լիզպոն, 1992), *Հայագիր Դպրութեան Ուսումնագիտական Կենտ-*

րոնները. Դպրոցները, Դպրեվանքները, Վարդապետարանները, Ակադեմիաները եւ Համալսարանները Միջնադարեան Հայաստանում եւ Կիլիկիայում Ե.-Ժ.Դդ. (հատոր 1-2, Լիզպոն, 1998), *Հայոց Համազգային Մաշտոցեան Համակարգուած Միասնական եւ Միակերպ Ուղղագրութեան Պատմութիւն. Ե.-Ի. դդ.* (Լոս Անջելէս, 1999), *Հայ Դպրութեան Պատմութիւնը՝ Քննական Տեսութեամբ* (3 հատոր, Անթիլիաս, 2000), *Հայոց Ազգային Դիցարանը* (2001), *Հայագիտական Ուսումնասիրութիւններ եւ Հրապարակումներ* (3 հատոր, Գլենդէյլ, 2002-2004), *Հայ Մտաւորականութեան Պահանջատիրութիւն՝ Ազգային Այբուբենի եւ Ազգային Ուղղագրութեան Վերականգնման, որ Կատեգծուել էր Հայաստանում 1922 եւ 1940 Թուականների Դեկրէտներով* (Երեւան, 2003), *Արեւելահայկականների Պաշտպանական Մարտավարութիւնը եւ Նրանց Թիւրիմացութիւնները Գրաբանական Տեսութեան Հարցերում* (Գլենդէյլ, 2003):

2002ին Գլենդէյլում լոյս է տեսել Սիրվարդ Խաչերեան-Փիլոսեանի *Բանասիրական Գիտութիւնների Դոկտոր, Պրոֆէսէօր Լ. Գ. Խաչերեանի Աշխատութիւնների Մատենագիտութիւն եւ Կարծիքներ ու Գնահատականներ Իր Հայագիտական Վաստակի մասին Հայազգի եւ Օտարազգի Գիտնականների ու Մշակոյթի Գործիչների Բնութագրմամբ* գիրքը:

Լեւոն Խաչերեանը մահացաւ 2007ի Ապրիլի 13ին, Լոս Անջելէսում:

ՀՀՀ

ԱԼԵՐԱՄՕ ՀԵՐՄԷՏ
(1917-2007)

Հայագգի իտալացի գրող, պատմաբան Ալերամօ Հերմէտը ծնուել է 1917ի Դեկտեմբերի 20ին, Ֆիրենցէում: Նախնիները՝ Հերմէթեանները, 200 տարի առաջ հաստատուել են Տրիէստում եւ Վենետիկում: Հոգով եւ խորհրդով հայ էր: Լինելով գերմանական եւ շուեցարական լրագրերի թղթակից՝ դասաւանդել է հաղորդակցութեան մեթոդաբանութիւն առարկան Հռոմի Հասարակական Գիտութիւնների Միջազգային Համալսարանում:

Նրա ուսումնասիրութիւնները նուիրուած են պատմական տարբեր շրջաններին: Պաօլա Ռատտի Դի Դեզիոյի հետ հրատարակել է *Հայերի Վենետիկը* (1993)՝ այդ քաղաքում հայերի 16դարեայ ներկայութեան վերաբերեալ: Գիրքը վերահրատարակուել է 1995ին, իսկ 1998ին լոյս է տեսել հայերէն (Երեւան, թարգմանիչ՝ Սոնա Յարութիւնեան): *Հայերի Վենետիկը* արժանացել է մի շարք մրցանակների. 1994ին՝ «Իլ Կարդօ Վիարեջօ» (առաջին բացարձակ մրցանակ «տպուած գրքի համար»), նոյն թուականին՝ «Ժողովուրդների Բարեկամութեան համար» մշակոյթի մրցանակը, 1996ին Ֆիրենցէի ԺԴ. «Ֆիորիւօ դ'Օրօ», 1998ին «Մոնտէ Լեպինի», կրկին 1998ին՝ «Տիտօ Կազինի» Միջազգային Գրական երկրորդ մրցանակը խոհագրութեան ճիւղի

մէջ եւ 1999ին «Պադուս Ամենուս» Միջազգային Գրական առաջին մրցանակը՝ խոհագրութեան համար:

2002ին դարձեալ Պաօլա Ռատտի Դի Դեզիոյի հետ Հերմէթը Միլանում հրատարակեց *Երբայրը՝ Արեւելքի Արեւ, Քոյրը՝ Վենետիկեան Լուսին* գիրքը: Այն պատմում է Սրբ. Փրանկիսկոս Ասիզեցու կատարած ճամփորդութեան մասին դէպի Արեւելք, ինչպէս նաեւ նրա յետագայ այցելութիւնը Վենետիկ:

2003ին Միլանում լոյս է տեսել Հերմէտի *Հիացնի. Սպասումի Պատմութիւններ* գիրքը (համահեղինակներ՝ Ռ. Ֆաբիանի, Լ. Ֆացցինի): Այս նոյն համահեղինակների հետ մէկտեղ 2005ին Ֆիրենցէում լոյս տեսաւ Հերմէթի *Վերջին՝ Պատմութիւններ եւ Նորավէպեր Տղամարդկանց եւ Կանանց մասին* գիրքը, որը կարծես *Հիացնիի* շարունակութիւնն էր:

Վերջինս Հերմէտը մահացել է 2007ի Ապրիլի 23ին, Ռեբեկկո Պաւեզէում:

ՍՈՆԱ ՅԱՐՈՒԹԻՒՆԵԱՆ
sona.harou@libero.it

ԳԱՌՆԻԿ ԱՆԱՆԵԱՆ
(1934-2007)

Անուանի գրականագէտ ու հրապարակախօս, հասարակական գործիչ Գառնիկ Գուրգէնի Անանեանը ծնուել է 1934 Յուլիսի 22ին Իջեւան քաղաքում: Աւարտելով տեղի միջնակարգ դպրոցը՝ 1953ին ընդունուել եւ 1958ին գերազանցութեան դիպլոմով աւարտել է ԵՊՀ Բանասիրական Բաժանմունքը: Մէկ տարուց աւելի աշխատել է *Իջեւանի Կոլտնտեսական* թերթի խմբագրութիւնում՝ իբրեւ գրական աշխատող, իսկ 1959-1961 եղել է ՀԼԿԵՄ Իջեւանի շրջկոմի առաջին քարտուղար:

Սակայն Անանեանի տարերքը գիտութիւնն էր: 1961ին ընդունւում է ԵՊՀ ասպիրանտուրան: 1965ին պաշտպանում է թեկնածուական ատենախօսութիւն «Հայ Գրականութիւնը եւ Գրական Քննադատութիւնը «Մուրճ» Ամսագրում 1889-1900 թթ.» թեմայով (առանձին գրքով հրատարակուել է 1972ին), 1982ին՝ դոկտորական ատենախօսութիւն՝ «Եղիշէ Չարենց. Կեանքի եւ Ստեղծագործութեան Հիմնահարցերը» թեմայով: 1986ին ստացել է պրոֆեսորի կոչում:

Բազմազան են եղել Անանեան գրականագէտի հետաքրքրութիւնները, որ վկայում են նրա անհանգիստ ու պրպտող խառնուածքի մասին: *Մուրճ* ամսագրի գրական բաժնո՞վ է զբաղուել, թէ՝ Չարենցի ստեղծագործութեան խնդիրներով, Նիկոլ Աղբալեանի քննադատական ժառանգութե՞մբ, թէ՝ Գրիգոր Նարեկացու կամ Ներսէս Լամբրոնացու կեանքով ու գործով: Իր հեղինակած 30 գրքերում ու աւելի քան 300 գրական-հրապարակախօսական

յօդուածներում Անանեանը գտել է իր ասելիքը, դրսեւորել հետազօտողի իր ինքնութիւնը, հասարակութեանն է ներկայացել մի վաստակով, որն ըստ արժանւոյն ճանաչուել ու գնահատուել է:

Նրա հրատարակած աշխատութիւններն են՝ *Սովետահայ Գրականութեան Կէտգարեայ Ուղին* (1970), *Սովետահայ Պոեզիան Մեծ Հայրենականի Տարիներին* (1973), *Որոնումներ (Յօդուածներ ու Հետազօտութիւններ՝ Նուիրուած Սովետահայ Գրականութեան Անցած Ճանապարհի եւ Արդի Շրջափուլի Կենսական Խնդիրներին)* (1974), *Ինտերնացիոնալիզմը Սովետահայ Գրականութեան Պաթոսն է* (1975), *Գրականութիւն. Դասագիրք Ոչ-Հայկական Դպրոցների 6րդ Դասարանի համար* (1975, 1986, 1988, համահեղինակ), *Եղիշէ Չարենց* (1977), *Մարքսիստական Գրական Քննադատութեան Ուրուագիծ* (1978), *Եղիշէ Չարենցը եւ Ռուս Գրականութիւնը* (1979), *Չարենցի հետ* (1980), *Յօդուածներ* (1981), *Աւետիք Արսխանեան (Կեանքը եւ Գրական-Հրապարակախօսական Գործունէութիւնը* (1987), *Եղիշէ Չարենց (Մենագրութիւն. Կեանքն ու Ստեղծագործութիւնը)* (1987), *Նիկոլ Աղբալեանը Քննադատ* (1989), *Հայ Լրագրութեան Առաջնեկը* (1995), *Ներսէս Լամբրոնացին Հրապարակախօս* (1995), *Հրապարակախօսութիւն եւ Քննադատութիւն* (1996), *Ծրագիր Հայոց Հին եւ Միջնադարեան Հրապարակախօսութեան* (1997), *Ի Սկզբանէ էր Բանն (Հրապարակախօսական Յօդուածներ)* (1998), *Հրապարակախօսական Տարրերը Ուրարտական Արձանագրութիւններում* (1999), *Գիտութեան եւ Գրականութեան Սահմանագծում* (1999), *Վերականգնենք Մեր Յիշողութիւնը* (2000), *Արդի Հայ Մամուլի Լոյսն ու Ստուերը* (2001), *Նիկոլ Աղբալեան. Կեանքը եւ Գրական-Հրապարակախօսական Գործունէութիւնը* (2002), *Միջնորդ Աստուծոյ եւ Մարդկան* (2001, վերահրատարակուել է 2006ին), *Նիկոլ Աղբալեան* (2003), *Յանուն եւ Ընդդէմ Գլոբալիզացիայի* (2003), *Ակնարկներ Հայոց Հին եւ Միջնադարեան Հրապարակախօսութեան* (2005), *Ջրախօսութիւնը Իբրեւ Գրախօսութիւն* (2006):

Անանեանը կազմել է նաեւ մի շարք ժողովածուներ՝ *Սայեաթ-Նովան Բանաստեղծների Երգերում* (1963), *Եղիշէ Չարենց. Պոէմներ, Բանաստեղծութիւններ* (1984), Մկրտիչ Մկրեանի *Երկերը* (1987), *Հայ Գրականութեան Քրեստոմատիա Միջնակարգ Դպրոցի 10րդ Դասարանի համար* (1992, համահեղինակ՝ Ս. Վ. Յովհաննիսեան), *Ծրագիր Հայոց Հին եւ Միջնադարեան Հրապարակախօսութեան* (1997), *Ուղեցոյց Առաջին Կուրսեցու* (2003), Գրիգոր Արծրունու *Լրագրութեան մասին* (2003), Նիկոլ Աղբալեանի *Նամակներ, Պաշտօնական Գրութիւններ* (2003) եւ *Ընտրանին* (2005):

Անանեանի մանկավարժական գործունէութիւնն սկսում է 1965ին, երբ դասաւանդել է սկսում ԵՊՀ Բանասիրական եւ Ժուռնալիստիկայի Բաժանմունքներում: Այնտեղ, նա ճանաչուած անհատականութիւն էր նաեւ իր կազմակերպչական հնարաւորութիւններով: 1985-1996 նա եղել է ԵՊՀ Բանասիրական Բաժանմունքի դեկանը, 1987-2000՝ Ժուռնալիստիկայի Ամբիոնի վարիչը, իսկ 1999 Հոկտեմբեր 1ից՝ Ժուռնալիստիկայի Բաժանմունքի հիմնադիր-դեկանը: Այն, որ Անանեան հետազօտողի առաջին քայլերը կապուած են

մամուլի հետ, խորհրդանշական իմաստ պիտի ստանար նրա կենսագրութեան մէջ: Թերեւս այդ նախանական հակումների մղումով է, որ նա պիտի դառնար համալսարանական կրթութեան մի ամբողջ նոր որակի՝ Լրագրութեան Բաժանմունքի հիմնադիրն ու կնքահայրը: Իբրեւ առաջին դեկան՝ կարճ ժամանակում նա կարողացաւ իր հոգեզաւակ Բաժանմունքը դարձնել առաջատարներից մէկը Համալսարանում: Բաժանմունքի շրջանաւարտներն արդէն յաջողութեամբ աշխատում են լրագրութեան տարբեր ոլորտներում:

Անանեանի տնօրինութեան տարիներին (1977-1985), ԵՊՀ հրատարակչութիւնը իրօք իսկական վերածնունդ ապրեց: Նրա շատ նախաձեռնութիւններ, ինչպէս՝ «Ուսանողի Գրադարան», «Հայագիտական» մատենաշարերը, *Նոր Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի* եւ Միքայէլ Չամչեանի *Հայոց Պատմութիւն*ի վերահրատարակութիւնները եւ մի շարք այլ հրատարակչական աշխատանքներ, նշանակալից ներդրում են մեր մշակութային կեանքում: ԵՊՀից դուրս եւս ամէնուրեք նկատելի էր Անանեան գրականագէտի ու գործչի ներկայութիւնը: Նա հաղորդումներով ու զեկուցումներով յաճախ է հանդէս եկել հանրապետական ու միջազգային գիտական նստաշրջաններում, այլ կարգի ասուլիսներում: Իբրեւ Հայաստանի Գրողների եւ Ժուռնալիստների միութիւնների անդամ՝ եռանդուն մասնակցութիւն է ունեցել հանրապետութեան գրական, հասարակական կեանքին: Արժանացել է Հայաստանի Գրողների Միութեան Միքայէլ Նալբանդեանի անուան մրցանակին (2003):

2006ին նա ընտրուել է ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ, նոյն թուականին արժանացել է Հայաստանի Ժուռնալիստների Միութեան «Ոսկէ Գրիչ» մրցանակին, Հայաստանի Ազգային Գրադարանի «Յակոբ Մեղապարտ» մեդալին:

Նա հեռացաւ կեանքից՝ իր ապրած եօթ տասնամեակներից աւելի քան կէս դարի բեղմնաւոր գործունէութեան հաճելի ծանրութիւնն իր վաստակած ուսերին՝ մշտապէս մնալով մեր մշակոյթի պատմութեան, նրան ճանաչողների յիշողութեան մէջ:

Գառնիկ Անանեանը մահացաւ 2007ի Նոյեմբերի 20ին:

ԼԱՐԻՍԱ ՄՆԱՑԱԿԱՆԵԱՆ

ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԱԿՆԱՐԿ ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄԲԻՈՆԻ ՀՐԱՊԱՐԱԿԱՅԻՆ ԳՈՐԾՈՒՆԷՈՒԹԻՒՆՆԵՐՈՒՆ ՎՐԱՆ
(1 Յունուար-31 Դեկտեմբեր 2007)

Պոլիսէն Վենետիկ՝ Լորտ Պայրընի Օրերուն
Դասախօս՝ Դոկտ. Մարկ Նշանեան
31 Հոկտեմբեր 2007

Հայկազեան Համալսարանը 2007-2008 կրթական տարեշրջանին իբրեւ հիւր դասախօս ընդունեց ֆրանսահայ գրականագէտ Դոկտ. Մարկ Նշանեանը, որ Հայագիտական Ամբիոնի ծիրէն ներս իր վարած դասընթացքներուն առընթեր, Համալսարանէն ներս ունեցաւ նաեւ 2 հրապարակային դասախօսութիւններ, որոնցմէ առաջինը տեղի ունեցաւ 31 Հոկտեմբեր 2007ին:

Մարկ Նշանեան հայ գրականագիտութեան մէջ վաստակաւոր հեղինակութիւն է: Ան մասնագէտ է արդի հայ գրականութեան եւ բաղդատական գրականութեան: Սթրազպուրկի Համալսարանէն 1974ին կը ստանայ դոկտորական աստիճան թուաբանութեան, իսկ 1979ին՝ փիլիսոփայութեան մէջ: Հեղինակ է հայերէն, անգլերէն եւ ֆրանսերէն 8 մենագրութիւններու: 1980-2005 խմբագրած է *ԿՄՄ Հանդէսը*: Նշանեանի թարգմանութեամբ, խմբագրութեամբ եւ յառաջաբանով լոյս տեսած են տասնեակ գիրքեր, ընդհանրապէս նուիրուած արդի հայ գրականութեան: Գրական, փիլիսոփայական հարցերով եւ այլ նիւթերով հարուստ իր եռալեզու յօդուածներն ու գրախօսականները լոյս տեսած են հայ եւ օտար հեղինակաւոր հանդէսներու եւ պարբերականներու մէջ:

Դոկտ. Նշանեան դասաւանդած է Եւրոպայի, Միջին Արեւելքի ու ԱՄՆի տարբեր համալսարաններու մէջ, միաժամանակ կազմակերպելով նաեւ սեմինարներ, գիտաժողովներ եւ հրապարակային դասախօսութիւններ:

Իր դասախօսութեան սկզբնաւորութեան, Նշանեան անդրադարձաւ ԺԹ. դարուն ծնունդ առած հայ ազգային բանասիրութեան, որուն գոյառումի հիմնական պատճառներէն մին կը հանդիսանայ Մխիթարեան հայրերու «հայասիրական շարժում» մը յառաջացնելու ձգտումը: Այդ օրերուն Եւրոպայի մէջ արմատ նետած էր «յունասիրութիւն» մը, որուն փարած էին շատ մը մտաւորականներ, ներառեալ՝ անգլիացի գրող Լորտ Պայրընը, որ շուտով պիտի դառնար «հայասիրութեան» ջատագով: Մխիթարեանները կը ջանային եւրոպական չափանիշներով ազգը զարգացնելու աշխատանք մը տանիլ. Նշան-

եան այս մեկնակէտով կարեւորեց անոնց այլաբնոյթ հրատարակութիւնները, մանաւանդ՝ աշխարհաբար լեզուով լոյս տեսած:

Նշանեան առաջնորդուելով Պայրընի նամակներուն, իտալացի հայագէտ Ճիանքարլօ Պոլոնեզիի յայտնաբերած վաւերագիրներուն տուեալներով, լուսարձակի տակ առաւ 1816ին Մխիթարեան հայրերուն քով Լորտ Պայրընի գրաբար հայերէն սորվելու ցանկութեան պատճառները:

Նշանեանի դասախօսութեան մէջ մեծապէս շեշտուեցաւ դերակատարութիւնը իտալացի ազնուական Լուդովիկօ Արպորիօ տի Պրեմէին, որ բաջածանօթ էր հայ մատենագիտութիւն եւ ծանօթացուցած է Պայրընը Մխիթարեաններուն:

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի Իբ. Հատորի Շնորհանդէսը Պէյրութի մէջ

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի Իբ. հատորի շնորհանդէսը տեղի ունեցաւ Երեքշաբթի, 26 Յունիս, 2007ի երեկոյեան ժամը 6ին, Հայկազեան Համալսարանի հանդիսասրահին մէջ: Շնորհանդէսին ներկայ էին Հայկազեան Համալսարանի Նախագահ Վեր. Դոկտ. Փօլ Հայտոսթեան, Համալսարանի հոգաբարձութեան անդամներ, Արամ Ա. Կաթողիկոսի ներկայացուցիչ Հայր Նորայր Աշըգեան, Գեղամ Եպս. Խաչերեանի ներկայացուցիչ Տէր Մկրտիչ Քէշիշեան, վերապատուելիներ, տնօրէններ, մտաւորականներ, եւ հայ գիրն ու դպրութիւնը, հայ մշակոյթը սիրող ու քաջալերողներու կոկիկ հոյլ մը:

Հանդիսասրահին կեդրոնը գետեղուած սեղաններուն վրայ ցուցադրուած էին Հայկազեան Հայագիտական Գրադարանի վերջին մէկ տարուան ընթացքին ձեռք բերած հայագիտական գրականութենէն ընտրանի մը՝ շուրջ վաթսուն հայերէն, արաբերէն, անգլերէն, ֆրանսերէն եւ գերմաներէն հատորներ: Քովնտի սեղանին տարածուած էին *Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի* նախորդ 25 հատորները, իսկ առանձինն կը ցուցադրուէր *Հանդէսի* նոր՝ Իբ. հատորը:

Իր բացման խօսքին մէջ, խմբագրական կազմի անդամ, Դոկտ. Արշալոյս Ծօփալեան նշեց որ հակառակ երկրին մէջ տիրող անստոյգ վիճակին այսօր դարձեալ միասնաբար կը կատարենք արդէն աւանդոյթ դարձած *Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի* հերթական Իբ. հատորի լոյս ընծայման շնորհանդէսը: Ան հաստատեց որ Համալսարանի տնօրէնութիւնը եւ պատասխանատուները հայագիտութիւնը կը նկատեն Սփիւռքի հայապահպանման լծակներէն մին եւ կը շարունակեն սատարել հայագիտութեան: Այս սատարումին լաւագոյն ապացոյցներէն մին ան նկատեց *Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի* չընդհատող հրատարակումը:

Ապա, ան անդրադարձաւ հատորին, որ *Հանդէսի* 27րդն է, բաղկացած 544 էջերէ: Տարաբնոյթ եւ հարուստ բովանդակութեամբ այս հատորը կ'առանձնանայ իր ընդգրկած 11 յօդուածներով, 4 հրապարակումներով, 5 գրախօսականներով, 2 հաղորդումներով, 9 մահագրականներով, եւ Համալսարանի Հայագիտական Ամբիոնի տարեկան տեղեկատուութեամբ: Այս հատորին աշխատակիցներուն թիւր կ'անցնի 25ը, որոնց կէսը աշխատակցած են Հայաստանէն՝ դրսեւորելով Հայաստան-Սփիւռք համագործակցութեան յատուկ վկայութիւն մը: Հատորին մէջ ներկայացուած են բանասիրութեան, գրականութեան, պատմութեան, մշակոյթի, Սփիւռքի, սինեմայի, երաժշտութեան, 1909 Կիլիկիոյ հայկական կոտորածներու, Օսմանեան Կայսրութեան 1912ի եւ Լիբանանի 1992ի խորհրդարանական ընտրութեանց հայոց մասնակցութեան վերաբերող յօդուածներ:

Դոկտ. Թօփալեան նշեց, որ ի յաւելումն այս բոլորին, հատորը իբրեւ նորութիւն, կ'ընդգրկէ 2006ին Հայկազեան Համալսարանի Հայագիտական Գրադարանին ձեռք բերած հայագիտական գրականութեան եւ մամուլի ցանկը:

Հուսկ, Դոկտ. Թօփալեան ներկաներուն ուշադրութիւնը հրաւիրեց հատորի խմբագրականին, ուր արծարծուած է Միջին Արեւելքի հայագիտութեան հեռանկարներու հարցը, որուն լուծումը «ըստ էութեան համոզում, հաւատք, գիտակցուած մօտեցում եւ հաւաքական աշխատանք կը պահանջէ» ըսաւ ան:

Հատորի պատասխանատու խմբագիր, Անդրանիկ Վրդ. Կռանեան, իր խօսքին մէջ հարցադրեց որ արդեօ՞ք «անհաւատալի եւ անհեթեթ բան» չէ այս հաւաքը՝ մինչ մարդիկ կը զգուշանան իրենց տուներէն ազատօրէն դուրս ելլելու: Ան հաւաստեց սակայն, որ ասիկա «լիբանանահայերուս գործած առաջին «անհեթեթութիւնը» չէ» եւ իբրեւ ապացոյց նշեց որ միայն լիբանահայերը խորհած են «Հայ Դպրոցի» ու «Հայ Լեզուի» տարի հռչակել Սփիւռքի մէջ:

Հայր Կռանեան հաստատեց որ հարազատ լիբանահայերը պիտի չզարմանան լիբանահայութեան մէջ ուրիշ «անհեթեթ» մարդոց գոյութեամբ, որոնք տասնամեակներէ իվեր *Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսը* կը հրատարակեն, հաւատալով որ «*Հանդէսի* իւրաքանչիւր հատորին նոյնիսկ համեստ հրատարակումին միջոցով անոնք Լիբանանը պահ մը «հայագիտական տարի» կը դարձնեն»:

Անդրանիկ Վրդ. Կռանեան իր խօսքը եզրափակեց թելադրելով՝ «եթէ հա՛յ մնալու համար՝ հարկ է անհեթեթ մնալ, ...եկէք մնանք»:

Հայկազեան Համալսարանի Նախագահ, Վեր. Դոկտ. Փօլ Հայտոսթեան իր խօսքին մէջ ընդգծեց որ հայագիտութեան սատարելով «մեր մտաւորականները կը ջանան մեր մշակոյթին տէր կանգնիլ, զայն պահել ու պահպանել, նոյն ատեն զարգացնելով ու տարածելով զայն»: Վեր. Հայտոսթեան անդրադարձաւ Համալսարանի հայագիտական ընդհանուր գործունէութեան, մատնանշելով Համալսարանի հայագիտականի երեք ուսանողները, հայագիտական 12 դասանիւթերը (որոնց շարքին աննախադէպ՝ Ցեղասպանութեան դասանիւթը) եւ անոնց հետեւող 202 ուսանողները, հայագիտական գրադա-

բանը՝ իր 32,000 գիրքերով ու 136 աւուն մամուլով եւ իր շարունակուող ձեռքերումներով ու աւոնցմէ օգտուող հետազօտողներով, հայագիտական դասախօսութիւնները եւ *Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսը*: Ան այս ամբողջին մէկտեղումը նկատեց հայագիտական աշխարհին մէջ Հայկազեանի գոյացուցած «արժանաւոր տեղը, որուն մէջ իշխանական բաժին ունի հայագիտական այս *Հանդէսը*»:

Ան դրուատեց *Հանդէսի* խմբագրակազմը եւ յաջողութիւն մաղթեց խմբագիրներուն եւ աշխատակիցներուն:

Շնորհանդէսի աւարտին, Վեր. Դոկտ. Փօլ Հայտոսթեան, Անդրանիկ վրդ. Կռանեան եւ Դոկտ. Երուանդ Երկանեան կտրեցին աւանդական կարկանդակը եւ ներկաները կոկիկ հիւրասիրութեան ընթացքին պատեհութիւնն ունեցան զրուցելու եւ թերթատելու *Հանդէսի* հին ու նոր հատորները, ինչպէս նաեւ ցուցադրուած այլ գիրքերը:

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի Շնորհանդէսը Արցախի մէջ

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսը հայրենի մտաւորական ու գիտական շրջանակներուն աւելի մօտէն ծանօթացնելու եւ աւոնց աշխատակիցներուն աշխարհագրական ծիրը ընդարձակելու նպատակով, արդէն 5րդ տարին է որ Հայաստանի մէջ կը կազմակերպուի *Հանդէսի* հերթական հատորներուն շնորհանդէսը:

Այս տարի, խմբագրական կազմի որոշումով, շնորհանդէսը տեղի ունեցաւ Արցախի մէջ, որպէսզի նաեւ Արցախի հայագիտական միտքը մօտէն ծանօթանայ Սփիւռքի եւ յատկապէս Լիբանանի հայագիտութեան զարգացումներուն:

Շնորհանդէսը կը վայելէր Արցախի Մշակոյթի եւ Կրթութեան Նախարարութեան հովանաւորութիւնը:

Ուրբաթ 31 Օգոստոսին, կէսօրէ ետք ժամը 4ին, Արցախի Պետական Համալսարանի Հայագիտական Կեդրոնին մէջ, դասախօսներու, հայագէտներու, գրողներու եւ լրագրողներու ներկայութեամբ տեղի ունեցաւ *Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի* Իէ. հատորի շնորհանդէսը:

Բացման խօսքով հանդէս եկաւ Արցախի Պետական Համալսարանի Հայագիտական Կեդրոնի ղեկավար Վահրամ Բալայեան: Ներկաներուն ողջոյնի խօսք ուղղեց Համալսարանի Ռեկտոր Համլէթ Գրիգորեան, որմէ ետք խօսք առաւ Արցախի Գրողներու Միութեան Նախագահ եւ «Նարեկացի» Համալսարանի Նախագահ, բանաստեղծ Վարդան Յակոբեան: Ան իր ելոյթին մէջ արժեւորեց հատորը եւ մասամբ ներկայացուց աւոր բովանդակութիւնը:

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի Իէ. հատորի հայալեզու յօդուածները մանրամասնօրէն ներկայացուց եւ արժեւորեց Արցախի Պետական Համալսարանի Գրականութեան Ամբիոնի Վարիչ, պրոֆեսոր, բանաստեղծ Սոկրատ Խանեան: Հուսկ, ելոյթ ունեցաւ *Հանդէսի* խմբագրական կազմի անդամ Արմէն Իւրեղեան, որ ողջունեց ներկաները յանուն Հայկազեան Համալսա-

բանի տնօրէնութեան եւ *Հանդէսի* խմբագրական կազմին, ապա համառօտակի ներկայացուց Հայկազեան Համալսարանի, Հայագիտական Ամբիոնի, հայագիտական գրադարանի ու *Հանդէսի* աշխատանքները:

Իրնէշլեան յատուկ շեշտեց *Հանդէսի*ն սկզբունքները՝ գիտականութիւն, Հայրենիք-Սփիւռք կամրջում, հաւաքական աշխատանքի կարեւորում եւ հայագիտութեան այժմէականացում: *Հանդէսի* Հայաստանի ներկայացուցիչ բանասէր Արծուի Բախչինեան իր ելոյթին մէջ յատկապէս շեշտեց *Հանդէսի* մէջ հրատարակուող նիւթերու այլազանութեան առաւելութիւնը եւ հայագիտութեան կալուածին մէջ նոր անուններու ընդգրկման կարեւորութիւնը: Ան մասնաւորապէս կոչ ուղեց Արցախի գիտնականներուն իր հետ կապի մէջ մտնելու եւ յետայսու աշխատակցելու *Հանդէսի*ն: Իր կոչը անմիջական արձագանգ գտաւ:

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի կողմէ յուշանուէրներ յանձնուեցան Արցախի Մշակոյթի Նախարար Կամօ Աթայեանին, Համալսարանի Ռեկտոր Համլէթ Գրիգորեանին եւ Վարդան Յակոբեանին:

Շնորհանդէսին ներկայ էին 40է աւելի հիւրեր, Արցախի մամուլի եւ հեռատեսիլի ներկայացուցիչներ: Աւարտին տեղի ունեցաւ հիւրասիրութիւն մը, ուր ներկաները յայտնեցին իրենց գոհունակութիւնը, ի լուր Հայկազեան Համալսարանի հայագիտական կառոյցներուն, յատկապէս՝ ՀՀՀի աշխատանքներուն: Յանուն *Հանդէսի*, Արմէն Իրնէշլեան Արցախի Պետական Համալսարանի Հայագիտական Կեդրոնին նուիրեց *Հանդէսի* 1991-2007 թուականներու հատորները:

Արցախ իր կեցութեան ընթացքին, Իրնէշլեան, ընկերակցութեամբ Բախչինեանի, ելոյթ ունեցաւ Արցախի հեռատեսիլէն՝ պատասխանելով լրագրողի հարցումներուն: Հանդիպումներու ծիրէն ներս անոնք քաղաքավարական եւ ծանօթացման այցելութիւններ տուին Արցախի Մշակոյթի Նախարարութիւն, «Նարեկացի» Համալսարան, Հայ Առաքելական Եկեղեցւոյ Արցախի Թեմի Առաջնորդ Պարգեւ Արք. Մարտիրոսեանին, ներկայ գտնուեցան Սերկէյ Սարգսեանի *Արցախ-Ղարաբաղի Հանրագիտարան* ռուսերէն հատորի շնորհանդէսին, ինչպէս նաեւ Սեպտեմբերի 1ին Շուշիի Խաչատուր Աբովեանի անուան միջնակարգ դպրոցի վերամուտին՝ հանդիպումներ ունենալով աւարտական դասարաններու աշակերտներուն հետ:

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի արցախեան շնորհանդէսի նախապատրաստական աշխատանքներն ու հանդիպումները անթերիօրէն կազմակերպած էր լիբանահայ երաժիշտ, Շուշիի «Վարանդա» երգչախումբի հիմնադիր-ղեկավար, Հայկազեան Համալսարանի դասախօս Զաքար Քեշիշեանը:

ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆԻՆ ԿՈՂՄԷ ՁԵՌՔ ԲԵՐՈՒԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ՄԱՄՈՒԼԻ ՑԱՆԿ – 2007

Ա. Հայերէն Գիրքեր

«Արաքս» Գրական եւ Գեղարուեստական Հանդէսի (Ս. Պետերսպուրկ, 1887-1898) Մատենագիտութիւն, 2006, Երեւան, «Գիրք», 122 էջ:
«Գործ» Գրական, Գիտական, Հասարակական եւ Քաղաքական Ամսագրի (Բաքու, 1917) Մատենագիտութիւն, 2006, Երեւան, «Գիրք», 43 էջ:
Անգլերէն-Հայերէն Համակարգչային եզրերի Բառարան, 2004, Երեւան, Անկիւնաքար, 388 էջ:
Աշխարհի Պոէտները Մօր մասին, 1993, Երեւան, Զանգակ-97, 350 էջ:
Առձեռն Բառարան Հայկազնեան Լեզուի, 1998, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 849 էջ:
Աստուածաշունչ Բոլոր Տարիքներու համար, 2002, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 413 էջ:
Աստուածաշունչ Նոր Կտակարան Յիսուս Քրիստոսի, 2001, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 912 էջ:
Արուս Ոսկանեան, 1973, Երեւան, ՀԽԸ Հրատ., 363 էջ:
Գարեգին Զանիբէկեան, 1970, Երեւան, 395 էջ:
Գրախօսականներ, 2007, ՀՀՀ առանձնատիպ, Հ.27:
Գրականութեան Քրեստոմատիա 8րդ Դասարանի համար, 7րդ հրատ., Երեւան, Հայպետհրատ, 387 էջ:
Դրամատուրգիա, 1960, Երեւան, Հայպետհրատ, 618 էջ:
Երգարան. Դասական եւ Գուսանական, 1971, Երեւան, Հայաստան, 335 էջ:
Էսթետիկայի Հարցեր, 1967, Երեւան, Հայաստան, 283 էջ:
Ընդդէմ Խաւարի. Աբէիստական Քրեստոմատիա, 1967, Երեւան, Հայաստան, 752 էջ:
Ընտիր Էջեր Հայ Գրողներէ (մեքենագիր – ՀԲԸ Միութեան Յովակիմեան-Մաճուկեան Երկրորդ. Վարժ.), 1963, 142 էջ:
Ընտիր Էջեր Ռուս Սովետական Պոեզիայի, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 542 էջ:
Թատրոնը Ժողովուրդին, 1960, Երեւան, ՀԽԸ Հրատ., 350 էջ:
Թենիսն, Եալթա, Պոտսդամ. Փաստաթղթերի Ժողովածու, 1970, Երեւան, Հայաստան, 445 էջ:
Ժամագիրք որ է Կարգաւորութիւն Հասարակաց Աղօթից եւ Ժամերգութեան...., 2001, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 270 էջ:
Լեգենդ Դարձած Արտիստը. Յուշեր Մեր Մկրտչեանի մասին, 2002, Երեւան, Զանգակ-97, 95 էջ:

Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետութիւն – Գիրք-Ալպոմ, 2006, Ստեփանակերտ, Անտարես, 95 էջ:
Խորհուրդ Ս. Պատարագի Հայաստանեայց Առաքելական Ս. Եկեղեցւոյ, 1999, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 235 էջ:
Կանայի Հարսանիքը, 1980, Անթիլիաս:
Կիրակի Օրերու Աստուածաշնչական Ընթերցումներ (արդի աշխարհաբար թարգմանութեամբ) Բ. տիպ, 2003, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 354 էջ:
Համախմբման Ուղի, Քաղաքն ու Վիշապը, 2007, Երեւան, 18 էջ:
Հայ Արուեստի Հարցեր. Գիտական Յօդուածների Ժողովածու Հտր. 1, ՀՀ ԳԱ Արուեստի Ինստիտուտ, 2006, Երեւան, 464 էջ:
Հայ Ժողովրդական Հեքիաթներ Հտր. 5, 1966, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 759 էջ:
Հայ Ժողովրդական Հեքիաթներ Հտր. 9, 1968, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 648 էջ:
Հայ Ժողովրդական Հեքիաթներ, Հտր. 10, 1967, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 634 էջ:
Հայ Ժողովրդի Պատմութիւն, Հտր. 1, 1971, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 991 էջ:
Հայ Ժողովրդի Պատմութիւն, Հտր. 4, 1972, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 680 էջ:
Հայ Ժողովրդի Պատմութիւն, Հտր. 7, 1967, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 654 էջ:
Հայ Տպագրութեան Տարեգիր 1/2002, 2001, Երեւան, Հայաստանի Ազգային Գրապալատ, 139 էջ:
Հայ Տպագրութեան Տարեգիր 2/2002, 2001, Երեւան, Հայաստանի Ազգային Գրապալատ, 215 էջ:
Հայ Տպագրութեան Տարեգիր 1/2003, 2003, Երեւան, Հայաստանի Ազգային Գրապալատ, 163 էջ:
Հայ Տպագրութեան Տարեգիր 2/2003, 2003, Երեւան, Հայաստանի Ազգային Գրապալատ, 187 էջ:
Հայ Տպագրութեան Տարեգիր 8/2005, 2005, Երեւան, Հայաստանի Ազգային Գրապալատ, 194 էջ:
Հայ Տպագրութեան Տարեգիր 1/2006, 2006, Երեւան, Հայաստանի Ազգային Գրապալատ, 178 էջ:
Հայ Տպագրութեան Տարեգիր 2/2006, 2006, Երեւան, Հայաստանի Ազգային Գրապալատ, 219 էջ:
Հայ Տպագրութեան Տարեգիր 3/2006, 2006, Երեւան, Հայաստանի Ազգային Գրապալատ, 306 էջ:
Հայաստանեայց Եկեղեցին Կիպրոսի մէջ, 2003, Նիկոսիա, 148 էջ:
Հայաստանի Ազգային Ատլաս, 2007, Երեւան, Տիգրան Մեծ, 229 էջ:
Հայաստանի Բնաշխարհը, 2005, Երեւան, Հայկական Հանրագիտարան Հրատարակչութիւն, 691 էջ:
Հայաստանի Հանրապետական Կուսակցութիւն. Ծրագիր եւ Կանոնադրութիւն, 2006, Երեւան, Սամարկ, 44 էջ:
Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս, Հտր. ԽԷ., 2007, Պէյրութ, 543 էջ:

Հայկական Բարեգործական Ընդհանուր Միության եւ Հայ Երիտասարդաց Ընկերակցութիւնը (Անդրանիկ) Լիբանանի Մէջ – Համառօտ Ակնարկ, ՀԲԸՄ-ՀԵԸ, 2007, Պէյրութ:
Հայկական Հարց. Հայոց Ցեղասպանութիւն. Մատենագիտութիւն. Գիրք Ա., 2005, Երեւան, «Գիրք», 348 էջ:
Հայկական Հարց. Հայոց Ցեղասպանութիւն. Մատենագիտութիւն. Գիրք Բ., 2005, Երեւան, «Գիրք», 552 էջ:
Հայ-Ռուսերէն Բառարան, 2րդ. Հրատ., 1960, Հայպետհրատ, 442 էջ:
Հասկ Հայագիտական Տարեգիրք. Ժ. Տարի 2002-2006, 2006, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 451 էջ:
Հոգեւոր Երգեր, 1954, Պէյրութ, ՄԱՀԱԵՄ, 587 էջ:
Հոգեւոր Երգեր, 1971, Պէյրութ, ՄԱՀԱԵՄ, 511 էջ:
Մահագրական, 2007, ՀՀՀ, առանձնատիպ Հտր. ԻԷ.:
Մաշտոց Յորում Ամանդին Սրբազան Արարողութիւնք Ազգիս ըստ Սահմանադրութեան Սուրբ Եկեղեցւոյս Հայոց, 1999, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 712 էջ:
Մատենագիրք Հայոց, Հտր. Գ., Զ. Դար, 2004, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 561 էջ:
Մատենագիրք Հայոց, Հտր. Դ., Է. Դար, 2004, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 791 էջ:
Մատենագիրք Հայոց, Հտր. Ե., Է. Դար, 2005, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 1403 էջ:
Մատենագիրք Հայոց, Հտր. Զ., Ը. Դար, 2005, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 1090 էջ:
Մատենագիրք Հայոց, Հտր. Է., Ը. Դար, 2007, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 920 էջ:
Մատենագիրք Հայոց, Հտր. Ը., Ծարակաց, 2007, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 673 էջ:
Մեր Հաւատամքը-Ազգայնական Գաղափարախօսութեան Հիմնադրոյթները Մեր Անելիքները – Հայ Ազգայնականութեան Արդի Խնդիրները, 2006, Երեւան, «Հայրենիք» Ակումբ, 24 էջ:
Յուշարձան Ապրիլ (11) Քսանըչորսի, 1985, Պէյրութ, Թեքնոփրէս, 128 էջ:
Նիւթեր Հ.Յ.Դաշնակցութեան Պատմութեան համար, Հտր. Ե., 2007, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 529 էջ:
Նոր Կտակարան, 2004, Երեւան, Հայաստանի Աստուածաշնչային Ընկ., 720 էջ:
Ով Ով Է Հայեր. Կենսագրական Հանրագիտարան, Հտր. 1, 2004, Երեւան Հայկական Հանրագիտարան Հրատարակչութիւն, 723 էջ:
Ով Ով Է Հայեր. Կենսագրական Հանրագիտարան, Հտր. 2, 2006, Երեւան Հայկական Հանրագիտարան Հրատարակչութիւն, 733 էջ:
Պատմուածքներու Հատաքածոյ. Որոն կամ Կորսուած Տղան – Ժմեռուան Իրիկուններ Հտր. Ա. եւ Բ. - Յուլիոս կամ Հոգեզաւկի մը Պատմութիւնը -

Երանեակ Ամուսնով Թանկոյի Թագուհիին Պատմութիւնը - Իրանուհայի Տնակը, Հտր. Ա. եւ Բ.:
Պիեսների Ժողովածու, 4րդ Գիրք, 1955, Երեւան, Հայպետհրատ, 463 էջ:
Սասունցի Դաւիթ, 1961, Երեւան, Հայպետհրատ, 333 էջ:
Սկանտինաւեան Պատմուածքներ, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 195 էջ:
Սովետական Գրականութեան Անթոլոգիա, 1950, Երեւան, Հայպետհրատ, 707 էջ:
Վահրամ Փափազեան, 1959, Երեւան, ՀՍԸ Հրատ., Երեւան, 86 էջ:
Վահրիճ Ճէրէճեան Կեանքին ու Մտածողութեան Ընդմէջէն, 2007, Պէյրութ, Շիրակ, 485 էջ:
Վերադարձ Դէպի Արմատներ 100ամեակ 1906-2006, 2006, Պէյրութ, ՀԲԸՄ Շրջանակային Յանձնաժողով, 128 էջ:
Քաղաքական Համառօտ Բառարան, 1966, Երեւան, Հայաստան, 327 էջ:
Քեսապցին Քեսապի մէջ. Հասցեագիրք 2002-2003
Օրինագիրք Սուրիոյ եւ Լիբանանի Հայ Աւետ. Համայնքին, 1951, Պէյրութ, Տէր Սահակեան, 111 էջ:
Օրինաց Հաւաքածոյ Սուրիոյ եւ Լիբանանի Հայ Աւետարանական Համայնքին, 1967, Պէյրութ, Առլաս, 174 էջ:
Աբբա Պրեօ, Մանոն Լեսկոյի եւ Ասպետ Տէ Գրիյոյի Պատմութիւնը, 2րդ հրատ., 1966, Երեւան, Հայաստան, 219 էջ:
Գէորգ Աբէլեան, *Պէյրութ*, 2005, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 133 էջ:
Խաչատուր Աբովեան, *Երկերի Լիակատար Ժողովածու 8 Հատորով, Հտր. 2*, 1948, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 372 էջ:
Կարօ Աբրահամեան, *Ժամանակակից Իսթանպուլահայ Գրողները, Հտր. 1*, 2004, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 551 էջ:
Սերօ Աբրահամեան, *Եւ Ես Ապրում Եմ...*, 1982, Պաքու, Եազըճը, 93 էջ:
Ագաթանգեղոս, *Պատմութիւն Ագաթանգեղոսի*, 1995, Պէյրութ, Հայոգի մատենաշար, 153 էջ:
Պետրոս Աղամեան, *Երկեր*, 1956, ՀՍՍՀ ԳԱ, 516 էջ:
Աղամով, *Երկու Ովկիանոսների Գաղտնիքը*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 583 էջ:
Գառնիկ Աղդաբեան, *Մեր եւ Կարմիր (Պատմուածքներ)*, 1978, Պէյրութ, Թեքնոփրէս Մոտեռն, 127 էջ:
Նիկողայոս Ադոնց, *Երկեր, Հտր. 1*, 2006, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 648 էջ:
Նիկողայոս Ադոնց, *Երկեր, Հտր. 2*, 2006, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 674 էջ:
Հուրի Ագէգեան, *Դամասկոսի Հայ Գաղութին Մասին*, 2006, առանձնատիպ *Հասկ Տարեգիրք 2002-2006*, 19 էջ:
Զարեհ Արք. Ազնաւուրեան, *Աստուածաշունչը եւ Մենք*, 2005, Նիկոսիա, 238 էջ:

Զարեհ Արք. Ազնաւորեան, *Լոյս եւ Հաղորդութիւն*, 2005, Նիկոսիա, 416 էջ:
Զարեհ Արք. Ազնաւորեան, *Հայ Եկեղեցին 20րդ Դարում եւ 21րդ Դարու Շեմին*, 1988, Նիկոսիա, 335 էջ:
Զարեհ Եպս. Ազնաւորեան, *Դիւրին Գրաբար. Դասագիրք Միջնակարգ եւ Երկրորդական Վարժարաններու Համար, Հտր. Գ.*, 1996, Նիկոսիա, Հրատ. Ազգային Առաջնորդարանի, 168 էջ:
Էդուարդ Աղայեան, *Լեզուաբանութեան Ներածութիւն*, 3րդ հրատ., 1967, Երեւան, Միտք, 637 էջ:
Յովհաննէս Աղպաշեան, *Բառածայն Սենֆոնի Հայ Անաւարտ Դատի*, 1973, Պէյրութ, Ատլաս, 88 էջ:
Յովհաննէս Աղպաշեան, *Մեղրամոմէ Կիսանդրիներ*, 1986, Պէյրութ, Ալբափրէս, 103 էջ:
Յովհաննէս Աղպաշեան, *Մեր Խմբագիրները*, 1970, Պէյրութ, Մեսրոպ, 47 էջ:
Յովհաննէս Աղպաշեան (Խիկար), *Մ խ. Լաճեր Տնաւեր. Ապու Հասսուն եւ Իր Էշն Ասուն*, 1980, Պէյրութ, Ատլաս, 52 էջ:
Պարոյր Աղպաշեան, *Արեւմտահայ Գրողներու Լեզուամտածողութիւնն ու Բառապաշարային Շերտաւորումները*, 2006, Պէյրութ, ՄԱՀԱԵ Միութեան Հրատարակչական Գրասենեակ, 160 էջ:
Հրաչեայ Աճառեան, *Հայերէն Արմատական Բառարան, Հտր. Ա*, 1971, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատ., 698 էջ:
Շահէ Արք. Աճէմեան, *Հայերէն Աստուածաշունչը*, 2005, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 437 էջ:
Վարդան Աճէմեան, *Ժպիտներ*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 85 էջ:
Յովհաննէս Այանեան, *Շնորհեա' Ինձ, Տէր*, 2006, Ափիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 226 էջ:
Արմէն Այվազեան, *Հայաստանի Ազատագրուած Տարածքը եւ Արցախի Հիմնախնդիրը. Վերլուծական եւ Փաստագրական Նիւթերի Ընտրանի*, 2006, Երեւան, Լուսակն, 369 էջ:
Արմէն Այվազեան, *Ռազմավարութեան եւ Անվտանգութեան Հարցեր*, 2007, Երեւան, Լուսակն, 683 էջ:
Անդրանիկ Անդրէասեան, *Համազգային Առաքելութիւն 1906-1981*, 1981, ԱՄՆ, 44 էջ:
Անդրանիկ Անդրէասեան, *Սպիտակ Արդարութիւն*, 1960, Երեւան, Հայպետհրատ, 372 էջ:
Անդրանիկ Անդրէասեան, *Վերջին Կայանը*, 1956, Պէյրութ, Անի մատենաշար, 246 էջ:
Բաբկէն Ն. Առաքելեան, Գէորգ Ա. Տիրացուեան, Ժորէս Դ. Խաչատրեան եւ ուրիշներ, *Հին Հայաստանի Ապակին*, 1969, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 153 էջ:
Գուրգէն Առաքելեան, *Անյայտ Հերոսը*, 1960, Երեւան, Հայպետհրատ, 305 էջ:
Կարօ Առաքելեան, *Դիւրին Հայերէն 1. Մաս Ա.* (վերահրատարակութիւն), 2006, Պէյրութ, Ֆոթոկրավիւր Ջաւէճ, 127 էջ:

Գարօ Առաքելեան, *Դիւրին Հայերէն 1, Մաս Բ.* (վերահրատարակութիւն), 2007, Պէյրութ, Ֆոթոկրավիւր Զաւէն, 128 էջ:
Գարօ Առաքելեան, *Դիւրին Հայերէն 3*, 2006, Պէյրութ, Ֆոթոկրավիւր Զաւէն, 224 էջ:
Աննա Ասատրեան, «*Արշակ Բ.*» *Հայոց Անդրանիկ Օպերան*, 2006, Երեւան, ՀՀ ԳԱ Արուեստի Ինստիտուտ, 267 էջ:
Ի.Յ. Ասկերեան, *Հասունեան Քաղաքականութիւն. 35ամեայ Պատմութիւն Գեր. Հասունեան Անտոն Վարդապետին, Սկսեալ ի Քահանայութենէն մինչեւ Յաւատրիարքութիւնն Կիլիկիոյ:*
Ալեքսանդր Արաքսմանեան, *Երկունք. Պիեսներ*, 1961, Երեւան, Հայպետհրատ, 452 էջ:
Աննա Արեւշատեան, *Գրիգոր Մագիստրոսը Շարականագիր եւ Տաղասաց*, 2007, ՀՀՀ առանձ., Հտր. ԻԷ.:
Արամ Արման, *Տարիներ Երգ*, 2007, Պէյրութ, 76 էջ:
Հրանդ Ք. Արմէն, *Հայկական Գերագոյն Ատեան Վասակ Սիւնի*, 1969, Պէյրութ, Տօնիկեան, 228 էջ:
Արմէն Արմէնեան, *60 Տարի Հայ Բեմի վրայ*, 1954, Երեւան, Հայպետհրատ, 331 էջ:
Մայիս Աւդալբէկեան, *Հայ Գեղարուեստական Արձակի Սկզբնաւորումը*, 1971, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 300 էջ:
Հրանտ Աւետիսեան, *Բաֆֆի Խիտարով*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 181 էջ:
Արամ Բաբայեան, *Շիլլերը Հայ Գրականութեան Մէջ եւ Թատրոնում*, 1959, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 381 էջ:
Զօրի Բալայեան, *Երկու Կրակի մէջ*, 1979, Երեւան, Սովետական Գրող, 134 էջ:
Վալտէր Բախման, *Եկեղեցիներ եւ Մզկիթներ Հայաստանում եւ Քուրդիստանում*, 2006, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 77 էջ:
Արծուի Բախչինեան, *Դիանա Աբգարի Նամակները Ս. Էջմիածնի Գերագոյն Խորհուրդին*, 2007, ՀՀՀ առանձ. Հտր. ԻԷ.:
Արծուի Բախչինեան, *Սառա Բեռնարը եւ Հայերը*, 2007, Երեւան, ԳԱՓ, 99 էջ:
Ակսել Բակունց, *Ալպիական Մանուշակ*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 254 էջ:
Ակսել Բակունց, *Երկեր*, 1955, Երեւան, Հայպետհրատ, 686 էջ:
Պետրոս Բեղիրեան, *Հայերէնի Թեւաւոր Խօսքեր*, 2004, Երեւան, Հեղինակային հրատարակութիւն, 429 էջ:
Պետրոս Բեղիրեան, *Հայերէն Շրջաբառութիւնների Բառարան*, 2006, Երեւան Էդիթ Փրինթ, 315 էջ:
Վկատիմիր Բեկման, *Տրանզիտային Ուղեւորը*, 1976, Երեւան, Սովետական Գրող, 322 էջ:
Վիսարիոն Բելինսկի, *Փիլիսոփայական Ընտիր Երկեր Երկու Հատորով Հտր. 1*, 1954, Երեւան, Հայաստանի Պետական Հրատարակչութիւն, 661 էջ:
Վիսարիոն Բելինսկի, *Փիլիսոփայական Ընտիր Երկեր Երկու Հատորով Հտր. 2*, 1956, Երեւան, Հայաստանի Պետական Հրատարակչութիւն, 612 էջ:

Համօ Բեկ Նազարեան, *Յուշեր Դերասանի եւ Կինոռեժիսորի*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 322 էջ:
Գուրգէն Բորեան, *Ընտիր երկեր*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 562 էջ:
Վալերի Բրիւսով, *Բանաստեղծութիւններ*, 1957, Երեւան, Հայպետհրատ, 381 էջ:
Վալերի Բրիւսով, *Հայաստանի եւ Հայ Կուլտուրայի Մասին*, 1967, Երեւան, ՍՍՀ ԳԱ, 295 էջ:
Հենրի Գաբրիէլեան, *Հնկէլը եւ Դիալեկտիկական Մաքերիալիզմը*, 1970, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 116 էջ:
Վազգէն Գաբրիէլեան, *Գրաւոր Խօսք*, 2007, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 295 էջ:
Արամ Գամպուրեան, *Ուխտագնացութիւններ եւ Ուղեւորութիւններ*, 2002, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէք, 207 էջ:
Արամ Գամպուրեան, *Ճամբաներ Նոր ու Անվերջանալի*, 2005, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէք, 283 էջ:
Ա. Ռ. Գայայեան, *Իսլամ եւ Աւետարան*, 2006, Կիւմրի, էդդրատո հրատարակչութիւն, 669 էջ:
Գրիգոր Գարախանեան եւ Պաւել Սաֆեան, *Միհիքի Ժայռապատկերները*, 1970, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 43+ 342 էջ:
Գարեգին Եպսկ., *Իրանը եւ Հայութիւնը - Շրջաբերական Թուղթ Ուղղուած Իրանա-Հնդկաստանի Թեմի Հայ Ժողովրդեան*, 1971, Թեհրան, Ալիք, 62 էջ:
Սիրաք Վ. Գիւլբուդաղեան, *Ակնարկներ Հայոց Լեզուի Մեթոտիկայի*, 1970, Երեւան, Լոյս, 188 էջ:
Ալեք Գլրճեան, *Երգեր Հողի եւ Հատուցման*, 1985, Պէյրութ, Թեքնոփրէս, 238 էջ:
Յակոբ Գոճեան, *Մնկնում Առանց Հրաժեշտի*, 2007, Պէյրութ, Համագգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 86 էջ:
Գէորգ Գոյեան, *Ո՞րն Է Ազգային Թատրոնը*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 290 էջ:
Իւան Գոնչարով, *Ջառիքափ*, 1953, Երեւան, Հայպետհրատ, 812 էջ:
Արմէն Գուլակեան, *Պիեսներ*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 409 էջ:
Յասմիկ Գուլակեան, *Դարը՝ Մեր Մէջ, Մենք՝ Դարի – Հրապարակախօսութիւն 4 Գիրքով, Գիրք 2*, 2007, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտութիւն», 223 էջ:
Յասմիկ Գուլակեան, *Դարը՝ Մեր մէջ, Մենք՝ Դարի – Հրապարակախօսութիւն 4 Գիրքով, Գիրք 3*, 2007, Երեւան, «Գիտութիւն», 219 էջ:
Մեսրոպ Գումուճեան, *Յիսուն Տարի Սփիւռքի մէջ. Յուշեր եւ Յիշատակներ*, 1972, Գահիրէ, Ռակետաո, 257 էջ:
Թորգոմ Պատր. Գուշակեան, *Սուրբ եւ Տօնք Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ*, 2004, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 308 էջ:
Գուսան Հաւասի, *Քառեակներ*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 108 էջ:
Դաւիթ Գիւրջինեան եւ Նարինէ Հեքեքեան, *Հայերէնում Գործածուող Տառային Յապաւումների Բառարան*, 2005, Երեւան, Էտիք Փրինթ, 188 էջ:

Գրիգոր Նարեկացի, *Մատեան Ողբերգութեան*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 127 էջ:
Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր*, 1957, Երեւան, Հայպետհրատ, 124 էջ:
Զաւէն Գրիգորեան, *Օրագիր... Սփիւռքահայ Ուսուցիչի Ի Հայաստան*, 1985, Աթէնք, «Նոր Աշխարհ», 182 էջ:
Հրաչեայ Գրիգորեան, *Վլատիմիր Մայակովսկի*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 573 էջ:
Վաչագան Գրիգորեան, *Հրանտ Մաթեւոսեանի «Սեւծաղր» Ակնարկի Գաղափարական Եզբիմաստը*, 2007, ՀՀՀ առանձ. Հտր. ԻԷ.:
Ալեքսանդր Գրին, *Ոսկէ Շղթայ. Անհաւգրուան Ճանապարհ*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 494 էջ:
Արմէն Դարեան եւ Անդրանիկ Երկաթեան, *Պատմագիրք Եոզկատի եւ Շրջակայից (Գամիրք) Հայոց*, 2003, Պէյրութ, Թեքնոփրէս, 1029 էջ:
Զարգանդ Դարեան, *Սայեաք Նոմա Առաջին Գիրք*, 1960, Երեւան, Հայպետհրատ, 505 էջ:
Զարգանդ Դարեան, *Սայեաք Նոմա Երկրորդ Գիրք*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 561 էջ:
Զարգանդ Դարեան, *Հանրապետութեան Նախագահը*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 248 էջ:
Վահագն Դաւթեան, *Թոնդրակեցիներ*, 1961, Երեւան, Հայպետհրատ, 194 էջ:
Վահագն Դաւթեան, *Գինու Երգը*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 190 էջ:
Դերենիկ Դեմիրճեան, *Վարդանանք (Խտացում)*, 2007, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 206 էջ:
Ֆէոտոր Դոստոեւսկի, *Կարամազով Եղբայրներ. Հտր. 1*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 544 էջ:
Ֆէոտոր Դոստոեւսկի, *Կարամազով Եղբայրներ. Հտր. 2*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 695 էջ:
Թէոտոր Դրայզէր, *Հանճարը*, 1960, Երեւան, Հայպետհրատ, 528 էջ:
Գէորգ Եազըճեան, *Հայաստանի 1985-1991 Թուականներու Պարբերական Մամուլը*, 2005, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 274 էջ:
Գէորգ Եազըճեան, *Կարսի 1920 թ. Անկման Խորքային Պատճառները*, 2007, Երեւան, Հեղինակային հրատարակութիւն, 111 էջ:
Եղնիկ Կողբացի, *Եղծ Աղանդոց*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 254 էջ:
Եզովբոս, *Առակներ*, 1972, Երեւան, Հայաստան, 414 էջ:
Եղիազար Եղիազարեան, *Կտակը*, 1991, Պէյրութ, 223 էջ:
Եղիազար Եղիազարեան, *Ուխտին Ողջակէզը կամ Կոյս Մնացած Կինը - Երեք Հազարի Երազը. Յուշեր Կարապետ Յ. Քաջախեանի*, 1992, Պէյրութ, 222 էջ:
Եղիազար Եղիազարեան, *Մեռած Սրտի մը Յարութիւնը*, 2004, Պէյրութ, 216 էջ:

Բիւզանդ Եղիայեան, *Ընտանեկան կրթութիւն*, 2005, Նիւ Եորք, Նիւ Եորքի Ազգային Առաջնորդարան, 458 էջ:
Եղիշէ, *Վարդանի եւ Հայոց Պատերազմին մասին*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 236 էջ:
Եղիշէ, *Վարդանի եւ Հայոց Պատերազմի մասին*, 1994, Պէյրութ, Հայոցի մատենաշար, 153 էջ:
Ռոպերթ Եսայեան, *Քինուորի Երգը*, 2006, Ստեփանակերտ, Պոլիկրաֆ, 48 էջ:
Ռոպերթ Եսայեան, *Աներեւոյթ Տեղացը Եսի*, 2007, Ստեփանակերտ, Պոլիկրաֆ, 63 էջ:
Ստեփան Ա. Եսայեան եւ Արտաշէս Քալանթարեան, *Օշական* (ռուսերէն), 1988, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 126+նկ. էջ:
Սերգէյ Եսենին, *Հատընտիր*, 1961, Երեւան, Հայպետհրատ, 388 էջ:
Իւան Եֆրէմով, *Անդրամէտի Միգամածութիւնը*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 458 էջ:
Նայիրի Զարեան, *Պարոն Պետրոս ու Իր Նախասարքները*, 1958, Երեւան, Հայպետհրատ, 543 էջ:
Նայիրի Զարեան, *Դու Իմձ կը Փնտռես*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 66 էջ:
Ռուբէն Զարեան, *Թատերական Դիմանկարներ. Գիրք 1*, 1956, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 374 էջ:
Ռուբէն Զարեան, *Միրանոյշ*, 1957, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 341 էջ:
Ռուբէն Զարեան, *Ադամեանի Շեքսպիրը*, 1965, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 299 էջ:
Գրիգոր Զարէեան, *Տիգրան Շամիրխանեան*, 1967, Հայկ. Թատերական Ընկ., Երեւան, 207 էջ:
Ստեփան Զօրեան, *Երկերի Ժողովածու 10 Հատորով Հտր. 8*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 481 էջ:
Շահէն Թաթիկեան, *Նրա Ճանապարհը Հտր. 2*, 1965, Երեւան, Հայպետհրատ, 582 էջ:
Մինաս Թաթարեան, *Կամաւորի մը Յուշերը* (մատենաշար Ապրիլեան Եղեռնի), 1960, Ամերիկա, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 44 էջ:
Ռապիճտրանար Թակոր, *Պարտիզպանը. Կիդանճալի. Միգահատաք*, 1985, Պէյրութ, Թերճումբէս Մոտեռն, 310 էջ:
Հրանտ Թամրազեան, *Միամանթօ*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 246 էջ:
Հրանտ Թամրազեան, *Տարաձոյի Ծնունդը*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 121 էջ:
Վարդան Թաշճեան, *Հուսկ Բանք*, 2002, 159 էջ:
Վահրամ Թերզիպաշեան, *Շեքսպիրի Հայերէնը*, 1956, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ, 134 էջ:
Վահրամ Թերզիպաշեան, *Հայ Դրամատուրգիայի Պատմութիւն 1668-1868*, 1959, Երեւան, Հայպետհրատ, 485 էջ:
Թէոդիկ, *Գողգոթա. Հտր. 1, Մաս ա.* (մատենաշար Ապրիլեան Եղեռնի), 1966, Ամերիկա, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 47 էջ:

Վահան Թէքէեան, *Հատընտիր*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 178 էջ:
Վահան Թէքէեան, *Հատընտիր*, 1978, Պէյրութ, ԹեքնոփրէսՄոտեռն, 239 էջ:
Թլկատինցի, *Գիտին Կեանքը*, 1966, Հայաստան, 362 էջ:
Վահան Թոթովենց, *Կեանքը Հին Հռոմէական Ճանապարհի Վրայ*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 210
Լեւ Թոլսթոյ, *Երկերի Ժողովածու, 10 Հատորով Հտր. 1*, 1948, Երեւան, Հայպետհրատ, 688 էջ:
Լեւ Թոլսթոյ, *Երկերի Ժողովածու, 10 Հատորով Հտր. 4*, 1949, Երեւան, Հայպետհրատ, 501 էջ:
Լեւ Թոլսթոյ, *Երկերի Ժողովածու, 10 Հատորով Հտր. 5*, 1949, Երեւան, Հայպետհրատ, 545 էջ:
Լեւ Թոլսթոյ, *Աննա Կարենինա Հտր. 1*, 1957, Երեւան, Հայաստանի Պետական Հրատ., 532 էջ:
Լեւ Թոլսթոյ, *Աննա Կարենինա Հտր. 2*, 1957, Երեւան, Հայաստանի Պետական Հրատ., 611 էջ:
Լեւ Թոլսթոյ, *Կազակներ. Հաճի Մուրատ*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 438 էջ:
Պետրոս Թովմասեան, *Հայկական Լեռնաշխարհը եւ Միջագետքը (Հին Ժամանակներէն Մինչեւ 1 թ. Ք.ե.)*, 2006, Երեւան, Զանգակ-97, 199 էջ:
Թորոս Թորանեան, *Անդրանիկ Սարեանի Կոչումն ու Վաստակը*, 2007, Պէյրութ, Սիփան, 127 էջ:
Ծերուն Թորգոմեան, *Աչկոծ Ծովը*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 354 էջ:
Բիւզանդ Թորիկեան, *Պատմութիւն Հայ Մարմնակրթական Ընդհանուր Միութեան*, 1989, Պէյրութ, Տպագր. Կարպիս, 412 էջ:
Յակոբ Թորոսեան, *Դիւցազնօրէն. Փունջ մը Քերթուած*, 1983, Պէյրութ, Ալթափրէս, 56 էջ:
Յակոբ Թորոսեան, *Սուրբ Սարգիս. Դրուագներ Մուսա Լեռան Կեանքէն*, 1970, Պէյրութ, Տօնիկեան, 59 էջ:
Յովհաննէս Թումանեան, *Երկեր 2 Հատորով, Հտր. 1*, 1958, Երեւան, Հայպետհրատ, 519 էջ:
Յովհաննէս Թումանեան, *Երկեր 2 Հատորով, Հտր. 2*, 1958, Երեւան, Հայպետհրատ, 507 էջ:
Յովհաննէս Թումանեան, *Երկեր 4 Հատորով, Հտր. 1*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 426 էջ:
Յովհաննէս Թումանեան, *Երկեր 4 Հատորով, Հտր. 2*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 478 էջ:
Յովհաննէս Թումանեան, *Երկեր 4 Հատորով, Հտր. 3*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 438 էջ:
Յովհաննէս Թումանեան, *Երկեր 4 Հատորով, Հտր. 4*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 486 էջ:
Յովհաննէս Թումանեան, *Հերիաթներ*, 1970, Հայաստան, 293 էջ:
Յովհաննէս Թումանեան, *Գիրքորը*, 1955, Երեւան, Հայպետհրատ, 28 էջ:

Յովհաննէս Թումանեան, *Ընքսպրիրի Մասին*, 1969, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 99 էջ:
Հենրիկ Իբսէն, *Պէր Գիւնտ*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 408 էջ:
Հենրիկ Իբսէն, *Պիեսներ*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 353 էջ:
Արամ Ինճիկեան, *Յովհաննէս Թումանեան. Կեանքի եւ Ստեղծագործութեան Պատմութիւնը*, 1969, Երեւան, ՍՍՀ ԳԱ, 595 էջ:
Մուշեղ Իշխան, *Արդի Հայ Գրականութիւն. Իրապաշտ Շրջան 1885-1900*, 1982, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 352 էջ:
Թորգոմ Իսայեան, *Գիտական Արխիվի Հիմունքները*, 1972, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 510 էջ:
Իսկանդար Իսկանդարեան, *Իրանին Պարտադրուած Ութամեայ Պատերազմը եւ Իրանահայութիւնը*, 1999, Թեհրան, Թեհրանի Հայոց Թեմի Հրատարակչական Ֆոնդ, 367 էջ:
Միքայէլ Իսպիրեան եւ Վահրամ Առաքելեան, *Մարզական Հանրագիտարան*, 2006, Երեւան, հեղինակային հրատարակութիւն, 506 էջ:
Մարգարիտ Իսրայէլեան, *Էրեբունի Բերդ-Քաղաքի Պատմութիւն*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 199 էջ:
Ռ. Իւանով, *Դուայտ Էյզենհաուէր*, 1990, Երեւան, Հայաստան, 346 էջ:
Վլադիմիր Իւանով, *Ունիթորականութեան Ընթացքը ԺԴ.-ԺԵ.դդ. Հասարակական-Քաղաքական Գործընթացների Համատեքստում*, 2007, ՀՀՀ առանձնատիպ Հտր. Իէ.:
Կարէն Իւզբաշեան, *Աւարայրի Ճակատամարտից Դէպի Նուարսակի Պայմանագրութիւնը*, 2005, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 322 էջ:
Կարէն Իւզբաշեան, *Հայագիտութեան Ներածութիւն. Ուսումնական Ձեռնարկ*, 2006, Երեւան, Նոյեան Տապան, 117 էջ:
Վարդան Լալայեան, *2007 Թուականի Խորհուրդներն՝ Ըստ Հայոց Տարեգոյցի*, 2007, Երեւան, հեղինակային հրատարակութիւն, 36 էջ:
Ջեննի Լանգ, *Ընքսպիրը Մանուկների Համար*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 89 էջ:
Էտուար Լապուլայ, *Քառատերեւ Առուոյտը*, 1987, Պէյրութ, Թեքնոփրես, 246 էջ:
Միխայիլ Լերմոնտով, *Երկերի Ժողովածու 3 Հատորով Հտր. 1*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 448 էջ:
Միխայիլ Լերմոնտով, *Երկերի Ժողովածու 3 Հատորով Հտր. 2*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 457 էջ:
Միխայիլ Լերմոնտով, *Երկերի Ժողովածու 3 Հատորով Հտր. 3*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 453 էջ:
Անատոլի Պ. Լեւանդովսկի, *Իմ Մարատի Միրտը*, 1982, Երեւան, Հայաստան, 566 էջ:
Գէրհոլտ է. Լեսսինգ, *Դրամաներ*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 495 էջ:
Լէօ, *Անի*, 1946, Երեւան, Հայպետհրատ, 260 էջ:

Լէօ, *Երկերի ժողովածու 10 հատորով, Հտր. 1*, 1966, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 567 էջ:
Լէօ, *Երկերի ժողովածու 10 հատորով Հտր. 3, Գիրք Առաջին*, 1969, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 510 էջ:
Ալֆոնս Մարիա Լիգուորի, *Մարիամի Փառքը. Բացատրութիւն «Ողջ Լեր, Թագուհի»ին* (թրգմ.՝ Մեսրոպ Հայունի), 2007, Այնճար, 256 էջ:
Արմէն Լիպէն, *Շուրջը՝ Ոչինչ*, 2007, Պէյրութ, Սիփան, 216 էջ:
Ջէկ Լոնդոն, *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, Հտր. 1*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 690 էջ:
Ջէկ Լոնդոն, *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, Հտր. 2*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 833 էջ:
Ջէկ Լոնդոն, *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, Հտր. 3*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 660 էջ:
Ջէկ Լոնդոն, *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, Հտր. 4*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 713 էջ:
Ջէկ Լոնդոն, *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, Հտր. 5*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 810 էջ:
Ջէկ Լոնդոն, *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, Հտր. 6*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 953 էջ:
Ջէկ Լոնդոն, *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, Հտր. 7*, 1967, Երեւան, Հայաստան, 876 էջ:
Ջէկ Լոնդոն, *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, Հտր. 8*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 713 էջ:
Ջէկ Լոնդոն, *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, Հտր. 9*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 950 էջ:
Ջէկ Լոնդոն, *Երկերի ժողովածու 12 հատորով, Հտր. 10*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 749 էջ:
Լեւոն Խալաթեան, խմբ., *Հրաչեայ Ներսիսեան*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 186 էջ:
Էմմա Խանգադեան, *Հայկական Լեռնաշխարհի Մշակոյթը Մեր Յղի Հազարամեակում*, 1967, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 116+նկ. էջ:
Սերօ Խանգադեան, *Երկերի ժողովածու 5 հատորով Հտր. 1*, 1967, Երեւան, Հայաստան, 378 էջ:
Սերօ Խանգադեան, *Երկերի ժողովածու 5 հատորով Հտր. 2*, 1967, Երեւան, Հայաստան, 362 էջ:
Սերօ Խանգադեան, *Մատեան Եղելութեանց*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 225 էջ:
Արտուշ Խանճեան, *Ճանաչենք Հայ Մեծերին, Գիրք 2, Երեւանի Կոմիտասի Անուան Ջրօսայգու Պանթեոն*, 2004, Երեւան, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 190 էջ:
Զաւէն Խանճեան, *Այս Տունը Քո՞ւկդ Է Թէ Իմս*, Լոս Անճելըս, 2007, 266 էջ:

Սուրէն Խաչատրեան, *Պետրոս Ադամեան*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 247 էջ:
Խրիսանֆ Խերսոնսկի, *Վախքանգով*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 379 էջ:
Նշան Խոշաֆեան, *Տեսայ Հայաստանը*, 1965, Պէյրութ, Սեւան, 200 էջ:
Կամիլա, *Բառահանդէս*, 2007, Երեւան, Ամարաս, 154 էջ:
Սիլվա Կապուտիկեան, *Դէպի Խորքը Լերան*, 1972, Երեւան, Հայաստան, 85 էջ:
Սարգիս Կասեան, *Ընտիր Երկեր*, 1967, Երեւան, Հայաստան, 455 էջ:
Պետրոս Ջ. Կարապետեան, *Մեծ Բառարան Հայերէն Օսմաներէն*, 1907, Կ.Պոլիս, Տէր Ներսէսեան, 875 էջ:
Ժորժետտա Կեկեն Դրէյֆուս, *Անտէր Շան Պէս*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 142 էջ:
Ալիսիա Կիրակոսեան, *Ամբողջական Երկեր*, 2005, Երեւան, Արուեստի Միջազգային Ակադեմիա, 513 էջ:
Հրանդ Կիւզէլեան, *Պոլսոյ Պատանեկան Տունը. Մնացորդացի Տունդարձի Պատմութիւն Մը*, 2007, Պէյրութ, The United Printers & traders, 104 էջ:
Բաբգէն Ա. Կիւլէսէրեան, *Անտիպ Նամակները Ուղղուած Վիեննական Մխիթարեան Հայրերուն (1895-1936)*, 2006, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 302 էջ:
Նիքոլայ Կոկոլ, *Երկերի Ժողովածու 6 Հատորով Հտր. 4*, 1954, Երեւան, Հայպետհրատ, 405 էջ:
Նիքոլայ Կոկոլ, *Երկերի Ժողովածու 6 Հատորով Հտր. 5*, 1952, Երեւան, Հայպետհրատ, 495 էջ:
Նիքոլայ Կոկոլ, *Երկերի Ժողովածու 6 Հատորով Հտր. 6*, 1955, Երեւան, Հայպետհրատ, 550 էջ:
Կոմիտաս, *«Քրդուր Մը»*, 2004, Երեւան, 103 էջ:
Արշիլ Կորքի, *Նամակներ*, 2005, Երեւան, Գրաբեր, 179 էջ:
Բ. Կրէմնյով, *Վոլֆգանգ Ամադէյ Մոցարտ*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 344 էջ:
Անատոլի Կրոմիկօ, *Պրեզիտենդ Քենեդիի 1036րդ օրը*, 1971, Հայաստան, Երեւան, 348 էջ:
Կնուտ Համսուն, *Պան*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 222 էջ:
Մեսրոպ Հայունի, *«Մի Ննջէք...»*, 2000, Պէյրութ, Սիփան, 175 էջ:
Մեսրոպ Հայունի, *Անդրադարձ Յոբելեանին*, 2002, Պէյրութ, Սիփան, 204 էջ:
Մեսրոպ Հայունի, *Աստուած Սուրբ Հոգիին*, 2004, Պէյրութ, Սիփան, 39 էջ:
Մեսրոպ Հայունի, *Խանձարուր. Սուրբ Ծննդեան. Ազգային-Սուրբ Գրային Երգախառն Թատերախաղ*, 2007, Ճիւնի, Imp. Moderne Kreim, 66 էջ:
Մեսրոպ Հայունի, *Մարեմեան Հանգանակ*, 2001, Պէյրութ, Սիփան, 63 էջ:
Մեսրոպ Հայունի, *Մեր Ժամանակակից Թարգմանիչը՝ Հ. Սահակ Վրդ. Քէշիշեան (1917-2005)*, 2006, Պէյրութ, 112 էջ:
Մեսրոպ Հայունի, *Պահպանջք Կայ Անառակ Որդիներուն...*, 1999, Պէյրութ, Սիփան, 236 էջ:

Մեսրոպ Հայումի, *Սեբաստացի Մխիթար Աբբահօր Մարեմակաւութիւնը*, 2007, Ճիւնի, Imp. Moderne Kreim, 130 էջ:
Մեսրոպ Հայումի, *Սուրբ Վարդապետը՝ Պատկր Թագուհիին*, 2003, Զմմառ, Match Print, 63 էջ:
Եսայի Հասան-Ջալալեանց, *Պատմութիւն Համառօտ Ազուանից Երկրի*, 2007, Ստեփանակերտ, Դիզակ Պլիւս, 223 էջ:
Մօրուս Հասրաթեան, *Յուշաբեկորներ, Արձակ Էջեր եւ...*, 2007, Պէյրութ, The United Printers & traders, 159 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր Դ*, 1991, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 207 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր ԺԱ*, 1999, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 207 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր ԺԲ*, 1983, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 207 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր 47 - Առագաստ՝ Դէպի Բանաստեղծութիւն*, 2000, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 406 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր 14 - Հին Հասցէներ...*, 2002, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 208 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր 16 - Թելերը Կ'երկարին Կ'երթան*, 2004, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 215 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր 18 - Ծովը Ամբողջութեամբ Ճամբայ Է*, 1999, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 219 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր 37 - Օտարականներ՝ Աշխատասենեակիս Մէջ*, 2006, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 295 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր 43 - Ասիկա Այբ Է*, 2006, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 240 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր 44 - Բնանկարներ*, 2005, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 383 էջ:
Ռոպէր, Հատտէճեան, *Յուշատետր 57 - Գրադարանիս Մոռցուած Գիրքերը*, 2006, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 312 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր 59 - Պատմ Հայ Գրականութեան Քուլիսներուն Մէջ Հտր. 1*, 2007, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 327 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Յուշատետր 60 - Պատմ Հայ Գրականութեան Քուլիսներուն Մէջ Հտր. 2*, 2007, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 302 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Առաստաղ. Առաստաղին Միւս Կողմը*, 2006, Երեւան, Զանգակ-97, 390 էջ:
Ռոպէր Հատտէճեան, *Թատերախոսներ*, 2002, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 311 էջ:
Ռոպէր, Հատտէճեան, *Ինչե՞ր Տեսանք. Ինչե՞ր Լսեցինք. Յօդուածներ Ս. Համոր*, 2007, Իսթանպուլ, Մուրատ Օֆսէթ, 335 էջ:
Հեկել, *Փիլիսոփայութեան Ներածութիւն*, 1964, Երեւան, Հայաստանի Պետական Հրատարակչութիւն, 289 էջ:

Էռնեստ Հեմինկուէյ, *Տօն, Որը Միշտ Քեզ Հետ Է*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 188 էջ:
Արտաշէս Հովեան, *Ռուս-Հայերէն Դպրոցական Պոլիտեխնիկական Համառօտ Բառարան*, 1966, Երեւան, Լոյս, 184 էջ:
Ռաֆիկ Ղազարեան, *Ինչպէ՞ս Երգեմ Յիշատակը*, 2005, Երեւան, «Գիրք», 131 էջ:
Հայկ Ղազարեան, *Հայ Ժողովրդի Յեղասպանութիւնը Օսմանեան Կայսրութիւնում 1890-1922 թթ., Հտր. 1*, 2007, Երեւան, Տիգրան Մեծ, 787 էջ:
Հայկ Ղազարեան, *Հայ Ժողովրդի Յեղասպանութիւնը Օսմանեան Կայսրութիւնում 1890-1922 թթ., Հտր. 2*, 2007, Երեւան, Տիգրան Մեծ, 818 էջ:
Սարգիս Ղազարեան, *Հաղորդը*, 1960, Պէյրութ, Տօնիկեան, 100 էջ:
Սերոբ Ղազարեան, *Հայոց Լեզուի Պատմութիւն*, 2002, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 543 էջ:
Վաչէ Ղազարեան, *Յակոբ Օշական. Վահան Թէքէեան*, 1985, Պէյրութ, Հայ Տիպ Քոմփիւկրաֆ-Թեքնոփրէս, 167 էջ:
Վաչէ Ղազարեան, *Վահէ Վահեանի Նամակները Վահան Թէքէեանին*, 2007, ՀՀՀ առանձնատիպ Հտր. Իէ.:
Վաչէ Ղազարեան (խմբ.), *Ջօրավար Անդրանիկ Կը Խօսի*, 1994, Պոսթոն, 68 էջ:
Արարատ Ղարիպեան եւ Գէորգ Պարիս, *Դպրոցական Ուղղագրական Բառարան*, 1959, Երեւան, Հայպետուսմանկհրատ, 254 էջ:
Արարատ Ղարիպեան եւ Գուրգէն Շէկեան, *Դպրոցական Ուղղագրական Բառարան*, 1968, Երեւան, Լոյս, 259 էջ:
Զ. Ղուկասեան, *Ռուս-Հայ Կապերը Նախառեւտուգիոն Շրջանում*, 1961, Երեւան, Հայպետհրատ, 249 էջ:
Սահակ Վրդ. Ճեմճեմեան (թրգմ.), *Ռուս Ուխտաւորի Մը Պատմութիւնը*, 2000, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 169 էջ:
Եղիկ Ճէրէճեան, *1912ի Օսմանեան Երեսփոխանական Ընտրութիւնները եւ Արեւմտահայութիւնը*, 2007, ՀՀՀ առանձնատիպ Հտր. Իէ.:
Արշակ Մադոյեան, *Խորհուրդ Մեծ եւ Սքանչելի*, 1993, Երեւան, Հայկ. Հանրագիտարանի Գլխ. Խմբագրք., 162 էջ:
Կարէն Մաթեւոսեան, *Սամուէլ Անեցու Ժամանակագրութեան Հայրապետ Վարդապետի Ընդօրինակութիւնը*, 2007, ՀՀՀ առանձնատիպ Հտր. Իէ.:
Հրանտ Մաթեւոսեան, *Օգոստոս*, 1967, Երեւան, Հայաստան, 289 էջ:
Ռաֆայէլ Մաթեւոսեան, *Հայոց Եկեղեցու Սրբերը եւ Սրբակենցաղ Անձինք*, 1999, Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 247 էջ:
Արմէն Մալխասեան, *Աստուածաշունչ - Ըստ Հայ Մատենագրութեան (Հայ Ինքնուրոյն Գրականութիւն, 5-12 դդ.) Ա. Նոր Կտակարան*, 2005, Երեւան, Հայաստանի Աստուածաշնչային Ընկերութիւն, 246 էջ:
Ստեփանոս Մալխասեանց, *Հայերէն Բացատրական Բառարան Հտր. 1*, 1944, Երեւան, ՀՍՍՌ, 608 էջ:

Ռուզան Մահտեսեան, *Խօսող Ձեռքեր*, 2003, Երեւան, Երեւան Համալսարանի Հրատ., 150 էջ:
Վլատիմիր Մայակովսկի, *Ընտիր Երկեր Հտր. I*, 1950, Երեւան, Հայպետհրատ, 558 էջ:
Վլատիմիր Մայակովսկի, *Վլատիմիր Իլյիչ Լենին*, 1959, Երեւան, Հայպետհրատ, 216 էջ:
Վլատիմիր Մայակովսկի, *Հատընտիր*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 121 էջ:
Արէլ Քհնյ. Մանուկեան, *Գիմմրիի «Եօթ Վէրք »ը*, Արագ, 2006 Պէյրութ, 64 էջ:
Վարդան Մատթէոսեան, *Կոստան Զարեանի եւ Արշակ Չօպանեանի Նամակներէն*, 2007, ՀՀՀ առանձնատիպ Հտր. Իէ.:
Պարթեւ Մարգարեան, *Կինեկոլոգիայի Դասագիրք*, 1966, Երեւան, Լոյս, 301 էջ:
Յարութիւն Մարութեան, *Յիշողութեան Դերն Ազգային Ինքնութեան Կառուցուածքում*, 2006, Երեւան, Նորավանք, 87 էջ:
Յարութիւն Մարութեան, *Ցեղասպանութիւնների Շարքեր. Պատմական Յիշողութիւնը եւ Ինքնութիւնը Տարերքներում ու Տեղաւորութիւններում (ըստ Ղարաբաղեան Շարժման Նիւթերի)*, 2007, ՀՀՀ առանձնատիպ Հտր. Իէ.:
Յարութիւն Մարտիրոսեան, *Ուշ Պրոնզեդարեան Բնակավայրեր եւ Դամբարանադաշտեր*, 1969, Երեւան, ՀԽՍՀ ԳԱ, 69+ LXII էջ:
Յարութիւն Մարտիրոսեան, *Հայաստանի Նախնադարեան Նշանագրերը*, 1973, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 80 էջ:
Յարութիւն Մարտիրոսեան, *Գեղամայ Լեռների Ժայռապատկերները*, 1981, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 123+81 էջ:
Օլկա Մելիք-Վրթանէսեան, *Սովետահայ Ռեժիսուրայի Կազմաւորման Պատմութիւն*, Երեւան, 1966, Հայաստան, 149 էջ:
Սարգիս Մելիքսէթեան, *Թատերական Ակնարկներ*, 1945, Երեւան, Հայպետհրատ, 227 էջ:
Սարգիս Մելիքսէթեան, *Յովհաննէս Աբէղեան*, 1954, Երեւան, Հայպետհրատ, 294 էջ:
Սարգիս Մելիքսէթեան, *Ուրուագիծ Սովետահայ Թատրոնի Պատմութեան*, 1960,Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 265 էջ:
Հայկանոյշ Մելքոնեան, *Կեանք եւ Մահ* (մատենաշար Ապրիլեան Եղեռնի), 1960, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 34 էջ:
Յովհաննէս Մելքոնեան, *Ոճիրի Բուրգեր*, 2001, Երեւան, Պարոյր Սեւակ, 545 էջ:
Ռայիսա Մինասեան, *Մանկական Հիւանդութիւնների Տարբերակիչ Միտորոշում*:
Աննա Միրաքեան, *Վէրքեր ու Յաւեր* (մատենաշար Ապրիլեան Եղեռնի), 1960, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 67 էջ:
Եւնիգէ Միրզախանեան, *Ուրուագծեր Հռոմէական Պատմագրութեան*, 1971, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 277 էջ:

Լուսվիգ Միրզոյեան, *Վիկտոր Համբարձումեան*, 1968, Երեւան, ՀՍՍՀ Գիտելիք, 59 էջ:
Հրաչեայ Միրզոյեան, *Սիմէոն Ջուղայեցի*, 1971, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 233 էջ:
Գեղեոն Միքայէլեան, *Մեսրոպ Աւագեանի Կիկլոպեան Ամրոցները*, 1968, Երեւան,ՀՍՍՀ Գ.Ա, 67+ նկ. էջ:
Յակոբ Միքայէլեան, *Անաւարտ Համաճուագ (Պատմուածքներ)*, 2007, Հալէպ, Արեւելք, 181 էջ:
Յակոբ Միքայէլեան, *Բաց Պատուհան (Նշմարներ)*, 2006, Հալէպ, Արեւելք, 214 էջ:
Հենրիկ Մնացականեան, *Հայկական Տաճարաձեւակները*, 1972, Երեւան, Հայաստան, 127 էջ:
Սոմերսէթ Մոէմ, *Մարկութիւն Մարդկային*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 607 էջ:
Մովսէս Կաղանկատուացի, *Պատմութիւն Աղուանից Աշխարհի*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 320 էջ:
Ֆրանսուա Մորիակ, *Իժերի Գծիկը*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 205 էջ:
Անտրէ Մորուա, *Երեք Դիմա*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 618 էջ:
Անտրէ Մորուա, *Պրոմեթէոս կամ Բալզակի Կեանքը*, 1972, Երեւան, Հայաստան, 703 էջ:
Տրդատ Մուրատեան, *Կիներու Հոգեբանութիւնը*, 1983, Հալէպ, 238 էջ:
Տրդատ Մուրատեան, *Փիլիսոփայական Փորձ*, 1986, Հալէպ, 211 էջ:
Մուրացան, *Գէորգ Մարզպետունի*, 1960, Երեւան, Հայպետուսմանկհրատ, 449 էջ:
Մուրացան, *Երկերի Ժողովածու 7 Հատորով Հտր. 3*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 373 էջ:
Արարատ Յակոբեան, *Հայաստանի Խորհրդարանը եւ Քաղաքական Կուսակցութիւնները 1918-1920*, 2005, Երեւան, ՀՅԴ Բիւրօ, 363 էջ:
Թադէոս Յակոբեան, *Երեւանի Պատմութիւնը 1879-1917թթ.*, 1963, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 606 էջ:
Թադէոս Յակոբեան, *Երեւանի Պատմութիւնը Հնագոյն Ժամանակներից Մինչեւ 1500թթ.*, 1969, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 431 էջ:
Թադէոս Յակոբեան, *Երեւանի Պատմութիւնը 1500-1800թթ.*, 1971, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 518 էջ:
Հրանտ Յակոբեան, *Եղեռնի Դատապարտումը Բաֆֆու Երկերում*, 2006, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 308 էջ:
Յակոբ Յակոբեան, *Բանաստեղծութիւններ, Պոէմներ*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 109 էջ:
Յակոբ Յակոբեան, *Ու Մերք Լացաւ ու Մերք Խնդաց Իմ Հոգիս*, 2004, Երեւան, Սարգիս Խաչենց, 498 էջ:
Վարդան Յակոբեան, *Երկեր Հտր. 2*, 2007, Ստեփանակերտ, Դիզակ Պլիւս, 463 էջ:

Վարդան Յակոբեան, *Երկեր Հտր. 3*, 2007, Ստեփանակերտ, Դիզակ Պլիւս, 479 էջ:
Սարգիս Յարութիւնեան, *Հայ Համայական եւ Ժողովրդական Աղօթքներ*, 2006, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 500 էջ:
Բախտիար Յովակիմեան, *Թատերական Օրագոյց 2005*, 2005, Երեւան, Ասողիկ, 101 էջ:
Բախտիար Յովակիմեան, *Թատերական Օրագոյց 2006, Գիրք 3*, 2006, Երեւան, Ասողիկ, 115 էջ:
Բախտիար Յովակիմեան, *Հայոց Յեղասպանութեան Նահատակ Գործիչների Ծածկանուններ*, 2002, Երեւան, Ասողիկ, 77
Բախտիար Յովակիմեան, *Յովհաննէս Աբէղեան*, 2005, Երեւան, Ասողիկ, 99 էջ:
Հրայր Յովակիմեան, *Գրողը եւ Թատրոնը*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 238 էջ:
Յովհաննէս Պօղոս Ք. Սրբազան Քահանայապետ, *Պատկ Կուսին Մարիամու* (թրգմ.՝ Մեսրոպ Հայումի), 2003, Զմմառ, Match Print, 71 էջ:
Հենրիկ Յովհաննէսեան, *Ռիխիրմ Շեքսպիր*, 1972, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 131 էջ:
Հրաչեայ Յովհաննիսեան, *Բանաստեղծութիւններ Հտր. 2*, 1972, Երեւան, Հայաստան, 401 էջ:
Յովհաննէս Յովհաննիսեան, *Ռիխիրմ Շեքսպիր*, 1965, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ, 130 էջ:
Գուրգէն Յովնան, *Ն. Կոկոլը եւ Հայ Գրականութիւնը*, 1952, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ, 190 էջ:
Գուրգէն Յովնան, *Ռուս-Հայ Գրական Կապերը Հտր. 1*, 1960, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ, 517 էջ:
Գուրգէն Յովնան, *Ռուս-Հայ Գրական Կապերը Հտր. 2*, 1961, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ, 490 էջ:
Բաղիշ Յովսէփեան, *Սերմնացանները Չվերադարձան*, 1962, Երեւան, Հայպետհրատ, 291 էջ:
Արծուի Յուճաճեան, *Արդի Հայ Դրամա*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 199 էջ:
Աւետիս Նազգաշեան, *Երեմնի Հետքերով*, 1969, Պէյրութ, Տօնիկեան, 141 էջ:
Գրիգոր Նազիկեան, *Արեւմտահայ Մանկավարժական Միտքն ու Դպրոցը*, 1969, Երեւան, Լոյս, 382 էջ:
Միքայէլ Նալպանտեան, *Երկերի Լիակատար Ժողովածու Հտր. 4*, 1949, Երեւան, ՀՍՍՌ, 420 էջ:
Մովսէս Նաճարեան, *Լեզուաբանութի՞ւն թէ Իմաստասիրութիւն*, 2007, Հալէպ, Արեւելք, 277 էջ:
Ժիրայր Նայիրի, *Յիսնամեակ Վերածնութեան ու Փառքի*, 1971, Պէյրութ, 191 էջ:
Ազապի Նասիպեան, *Բրիտանիա եւ Հայկական Հարցը 1915-1923*, 1994, Պէյրութ, Սիփան, 343 էջ:

Նար-Դոս, *Երկերի ժողովածու 5 հատորով. Հտր. 1*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 436 էջ:
Նար-Դոս, *Երկերի ժողովածու 5 հատորով. Հտր. 3*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 442 էջ:
Նար-Դոս, *Երկերի ժողովածու 5 հատորով. Հտր. 4*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 441 էջ:
Նար-Դոս, *Երկերի ժողովածու 5 հատորով. Հտր. 5*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 483 էջ:
Նեբսէս Շնորհալի, *Յաղագս Երկնի եւ Զարդոյց Նորա. Հանելուկներ. Ողբ Երեսիոյ*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 110 էջ:
Ներսէս Աւագ Քհնյ. Ներսէսեան, *Աստուածաշունչը եւ Հայ Մշակոյթը*, 2001, Երեւան, Հայաստանի Աստուածաշնչային Ընկերութիւն, 96 էջ:
Սկրտիչ Ներսիսեան, *Դենկաբրիատները Հայաստանում*, 1958, Երեւան, Հայպետհրատ, 439 էջ:
Վաղարշակ Նորենց, *Երկերի ժողովածու Հտր. 2*, 1973, Երեւան, Հայաստան, 235 էջ:
Յակոբ Նորունի, *Տարիներիս Ապագան*, 1983, Երեւան, Սովետ. Գրող, 111 էջ:
Շահան Շահնուր, *Նամականի. Հտր. 3*, 2006, Մայրենի, Մասաչուսէց, 211 էջ:
Ստեփան Շահումեան, *Յօդուածներ եւ Ճառեր*, 1953, Երեւան, Հայպետհրատ, 415 էջ:
Վարդգէս Շամլեան, *Իրաւաբանին Խղճմտանքը*, 1980, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 172 էջ:
Ժորժ Շեհատէ, *Վասպոյի Հերիաթը*, 1964, Պէյրութ, Ատլաս, 122 էջ:
Տարաս Շեւչենկօ, *Կոբզար*, 1961, Երեւան, Հայպետհրատ, 293 էջ:
Տարաս Շեւչենկօ, *Պոեմներ*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 90 էջ:
Ուիլիըմ Շեքսպիր, *Ընտիր Երկեր 3 հատորով. Հտր. 3*, 1955, Երեւան, Հայպետհրատ, 469 էջ:
Ուիլիըմ Շեքսպիր, *Ընտիր Երկեր 2 հատորով. Հտր. 1*, 1964, Երեւան, Հայաստանի Պետական Հրատարակչութիւն, 905 էջ:
Ուիլիըմ Շեքսպիր, *Ընտիր Երկեր 2 հատորով. Հտր. 2*, 1964, Երեւան, Հայաստանի Պետական Հրատարակչութիւն, 957 էջ:
Ուիլիըմ Շեքսպիր, *Լիր Արքայ*, 1961, Երեւան, Հայպետհրատ, 129 էջ:
Բերսի Բիշի Շելլի, *Ազատագրուած Պրոմէթեւս*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 147 էջ:
Յովհաննէս Շիրազ, *Երկեր. Հտ. 1*, 1981, Երեւան, Սովետական Գրող, 384 էջ:
Ներսէս Շիրինեան, *Անդունդէն Դէպի Բարձունք*, 1974, Պէյրութ, Սեւան, 431 էջ:
Շիրվանզադէ, *Երկեր 2 Գիրքով. Գիրք 1*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 642 էջ:
Շիրվանզադէ, *Երկեր 2 Գիրքով. Գիրք 2*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 638 էջ:
Շիրվանզադէ, *Երկերի ժողովածու 10 հատորով. Հտր. 7*, 1959, Երեւան, Հայպետհրատ, 540 էջ:

Շիրվանզադէ, *Երկերի ժողովածու 10 հատորով. Հտր. 9*, 1955, Հայպետհրատ, 541 էջ:
Շիրվանզադէ, *Ո՞րն Է Մայրը*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 174 էջ:
Կարէն Շուլց, *Քար եւ Յաւ*, 1978, Երեւան, Սովետական Գրող, 766 էջ:
Մարտիրոս Ոսկեան, *Խոովքի եւ Յարութեան երգեր*, 1969, Պէյրութ, Ատլաս, 128 էջ:
Արտաշէս Ոսկերչեան, *Ռուս Մեծ Քննադատներ եւ Հրապարակախօսներ*, 1957, Երեւան, Հայպետհրատ, 338 էջ:
Արտաշէս Ոսկերչեան, *Քննադատութիւն եւ Հրապարակախօսութիւն*, 1968, Հայաստան, 550 էջ:
Օսկար Ուայլտ, *Տորիան Կրէյի Պատկերը*, 1992, Պէյրութ, Հայ Տիպ Քոմփիւկրաֆ-Թեքնոփրես, 367 էջ:
Բագրատ Ուլուբաբեան, *Մարդարապատ. Հտր. 1*, 1987, Հայ Տիպ Քոմփիւկրաֆ-Թեքնոփրես, 267 էջ:
Բաբգէն Ծ. Վրդ. Չարեան, *Հայ Հոգեւորականութեան Կորուստը Մեծ Եղեռնին*, 2005, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 191 էջ:
Եղիշէ Չարենց, *Երկերի ժողովածու*, 1962, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ, 390 էջ:
Եղիշէ Չարենց, *Պոէմներ*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 182 էջ:
Անտոն Չեխով, *Ընտիր երկեր 3 հատորով. Հտր. 3*, 1954, Երեւան, Հայպետհրատ, 507 էջ:
Անտոն Չեխով, *Երկեր 5 հատորով. Հտր. 2*, 1961, Երեւան, Հայպետհրատ, 565 էջ:
Անտոն Չեխով, *Երկեր 5 հատորով. Հտր. 3*, 1961, Երեւան, Հայպետհրատ, 557 էջ:
Անտոն Չեխով, *Երկեր 5 հատորով. Հտր. 4*, 1962, Երեւան, Հայպետհրատ, 433 էջ:
Ն. Չերնիշեւսկի, *Էսթետիկա*, 1953, Երեւան, Հայպետհրատ, 373 էջ:
Գէորգ Չմշկեան, *Իմ Յիշատակարանը*, 1953, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ, 227 էջ:
Բաբկէն Չուգասզեան (խմբ.), *Պարզատումար*, 1996, Երեւան, Գինդ, 118 էջ:
Արշակ Չօպանեան, *Երկեր*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 577 էջ:
Արշակ Չօպանեան, *Պետրոս Դուրեանի Կեանքն ու Գործը*, 1967, Երեւան, Սիտք, 241 էջ:
Վեր. Ներսէս Պալապանեան, *Նոր Երգ Երգեցէք Տէրոջ*, 1996, Պէյրութ, Ք.Ջ. Գործաղիր Մարմին:
Յակոբ Պալեան, *Մայրենիս՝ Հայրենիք. Հայ Գիրերու Գիւտի Հազար Վեցհարիւրամեակ Սիրոյ եւ Հարազատութեան Տուրք*, 2004, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 445 էջ:
Յակոբ Պալեան, *Մտաւորականութիւնը Յանդգնութեամբ Ազգի Ընչերակ*, 2004, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 168 էջ:
Լորդ Բայրոն, *Երկերի ժողովածու*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 562 էջ:

Կոստանդին Պատմաստոսկի, *Սպիտակ Ծիածանը*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 225 էջ:
Արամաշոտ Պապայեան, *Կատակերգութիւններ*, 1962, Երեւան, Հայպետհրատ, 449 էջ:
Արամաշոտ Պապայեան, *Ծիծաղ*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 395 էջ:
Արամաշոտ Պապայեան, *Աշխարհն Այս Շուտ է Եկել*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 111 էջ:
Արամաշոտ Պապայեան, *Աշխարհն Այս Շուտ է Եկել*, 1972, Երեւան, Հայաստան, 447 էջ:
Մեհրուժան Պապաջանեան, *Երուսաղէ՞մ, Երուսաղէ՞մ...*, 2004, Երեւան Պոլիբայփ, 447 էջ:
Ժ. Ա. Պապիկեան, *Համաշխարհային Արդիացում եւ Բարեշրջում*, 1935, Պէյրութ, Ամերիկեան Տպարան, 270 էջ:
Պերճանոյշ Պասմաճեան, *Հրաշք Թռչունը*, 1992, Պէյրութ, 52 էջ:
Ռաֆայէլ Պատկանեան, *Երկերի Ժողովածու Հտր. 4*, 1966, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ, 615 էջ:
Յակոբ Պարոնեան, *Երկերի Ժողովածու 10 հատորով. Հտր. 1*, 1962, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ. 463 էջ:
Յակոբ Պարոնեան, *Երկերի Ժողովածու 10 հատորով. Հտր. 2*, 1964, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ. 407 էջ:
Յակոբ Պարոնեան, *Երկերի Ժողովածու 10 հատորով. Հտր. 3*, 1964, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ. 422 էջ:
Յակոբ Պարոնեան, *Երկերի Ժողովածու 10 հատորով. Հտր. 4*, 1965, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ. 574 էջ:
Յակոբ Պարոնեան, *Երկերի Ժողովածու 10 հատորով. Հտր. 5*, 1965, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ. 397 էջ:
Յակոբ Պարոնեան, *Երկերի Ժողովածու 10 հատորով. Հտր. 6*, 1968, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ. 437 էջ:
Յակոբ Պարոնեան, *Երկերի Ժողովածու 10 հատորով. Հտր. 7*, 1969, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ. 474 էջ:
Յակոբ Պարոնեան, *Երկերի Ժողովածու 10 հատորով. Հտր. 8*, 1972, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ. 550 էջ:
Սեդա Պարսումեան-Տատոյեան, *Էջեր Արեւմտահայ Մտածումէն*, 1987, Պէյրութ, ԹեքնոփրէսՄոտեռն, 242 էջ:
Եռվա Պետեան, *Գոյապայքար*, 1978, Պէյրութ, Հայ Տիպ Քոմփիւկրաֆ-Թեքնոփրէս, 273 էջ:
Իրանքեսկօ Պետրարկա, *Սոնետներ եւ Կանցոններ*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 234 էջ:
Աշոտ Պետրոսեան, *Սմոնդ Սննդակարգ Ապրելակերպ*, 2007, Երեւան, Լաբի Փրինթ, 131 էջ:
Աշոտ Պետրոսեան, *Սուրբ Գրիգոր Նարեկացի. Պատմութիւն Ապարանից Մ. Խաչին*, 2006, Երեւան, Էդիթ Փրինթ, 178 էջ:

Եզնիկ Եպս. Պետրոսեան եւ Արմէն Տէր Ստեփանեան, *Մ. Գրքի Հայերէն Մեկնութիւնների Մատենագիտութիւն*, 2002, Երեւան, Հայաստանի Աստուածաշնչային Ընկերութիւն, 129 էջ:
Նարինէ Պետրոսեան, *Քաղաքը Կոստան Զարեանի Օրագրերում*, 2007, ՀՀՀ առանձնատիպ Հտր. Իէ.:
Արթիւր Պէյլէրեան, *Մեծ Տէրութիւնները, Օսմանեան Կայսրութիւնը եւ Հայերը Յիրանսիական Արխիւներում 1914-1918. Հտր. 1*, 2005, Երեւան, Հայաստան, 483 էջ:
Յարութիւն Պէրպէրեան, *Նոր Դարաշրջանի Կայծեր*, 1970, Պէյրութ, Տօնիկեան, 301 էջ:
Համբիկ Պիլալեան խմբ., *Իշխան՝ Դաշնակցական Տիպար Գործիչը*, 2006, Պէյրութ, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 47 էջ:
Համբիկ Պիլալեան խմբ., *Նահատակութիւն՝ Շուշիի Ժայռերուն...*, 2007, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 95 էջ:
Պորիս Պիոտրովսկի, *Կարմիր Բլուր 2 (ռուսերէն)*, 1952, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 87+նկ. էջ:
Պորիս Պիոտրովսկի, *Կարմիր Բլուր 3* (ռուսերէն), 1955, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 73 + նկ. էջ:
Գ. Պլեխանով, *Փիլիսոփայական Ընտիր Երկեր. Հտր. 1*, 1960, Երեւան,, Հայաստանի Պետական Հրատարակչութիւն, 895 էջ:
Գ. Պլեխանով, *Փիլիսոփայական Ընտիր Երկեր. Հտր. 2*, 1962, Երեւան, Հայաստանի Պետական Հրատարակչութիւն, 862 էջ:
Գ. Պլեխանով, *Փիլիսոփայական Ընտիր Երկեր. Հտր. 3*, 1964, Երեւան, Հայաստանի Պետական Հրատարակչութիւն, 819 էջ:
Ալեքսանդր Պուշկին, *Երկեր 5 Հատորով. Հտր. 3*, 1956, Երեւան, Հայպետհրատ, 441 էջ:
Պերճ Պռոշեան, *Երկերի Ժողովածու 7 Հատորով. Հտր. 2*, 1962, Երեւան, Հայպետհրատ, 680 էջ:
Լեւոնիտ Պրեժնեւ, *ՍՄԿԿ Կենտրոնական Կոմիտէի Հաշուետու Զեկուցումը Սովետական Միութեան Կոմունիստական Պարտիայի 23րդ Համագումարին*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 148 էջ:
Յակոբոս Պօղոսեան, *Համառօտ Բառարան ի Տաճկականէ ի Հայ. Հտր. 2*, 1841:
Սամուէլ Պօղոսեան, *Պօղոս Նուպար Փաշա. Ազգային Գործիչը*, 2004, Երեւան, Զանգակ-97, 262 էջ:
Վարուժան Պօղոսեան, *1909ի Կիլիկիայի Հայկական Կոտորածները Յիրանսիական Պատմագրութեան Գնահատմամբ*, 2007, ՀՀՀ առանձնատիպ Հտ. Իէ.:
Եդուարդ Պօյաճեան, *Միտք Պահէ*, 2007, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 253 էջ:
Ալեքսեյ Ջիւելեգով, *Միքեյանջելօ*, 1977, Երեւան, Սովետական Գրող, 297 էջ:

Էդուարդ Զրբաշեան, *Աշխարհահայեացք եւ Վարպետութիւն*, 1967, Երեւան, Հայաստան, 357 էջ:
Սաթիրով Ռիգաեւ, *Վարդան Աճէմեան*, Երեւան, 1975, 224 էջ:
Ռոմէն Ռոլան, *Ժան-Քրիստոֆ. Հտր. 4*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 446 էջ:
Ժան Ժաք Ռուսօ, *Էմիլ կամ Դաստիարակութեան Մասին. Մաս 1*, 1960, Երեւան, Հայպետուսմանկհրատ, 610 էջ:
Յակոբ Սալախեան, *Դասականներ եւ Ժամանակակիցներ*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 593 էջ:
Սալտիկով-Շչեդրին, *Հեքիաթներ*, 1935, Երեւան,, Հայաստանի Պետական Հրատարակչութիւն, 323 էջ:
Սալտիկով-Շչեդրին, *Մի Քաղաքի Պատմութիւն*, 1934, Երեւան, Հայաստանի Պետական Հրատարակչութիւն, 225 էջ:
Եուրի Սահակեան, *Արարատն իմ Պատշգամբից*, Սոճս, Ստեփանակերտ, 42 էջ:
Համօ Սահեան, *Բանաստեղծութիւններ. Հտր. 1*, 1967, Երեւան, Հայաստան, 426 էջ:
Համօ Սահեան, *Մայրամուտից Առաջ*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 214 էջ:
Ամահիտ Սահինեան, *Ծարաւ. գիրք առաջին*, 1959, Երեւան, Հայպետհրատ, 486 էջ:
Լեւոն Սաղաթելեան, *Բացուած Վարագոյր*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 259 էջ:
Վահէ Սամուէլեան, *Հայ Անցեալը Լուսանկարներով*, 2007, Երեւան, 248 էջ:
Լուիզա Սամուէլեան, *Ադամեանը եւ Շեքսպիրի Կերպարները*, 1961, Երեւան, Հայպետհրատ, 245 էջ:
Տիգրան Սարաֆեան, *Հայ Մարմնամարզական Միութեան Պատմութեան Հետքերով...*, 2007, Պէյրութ, Նայիրի, 413 էջ:
Սարգիս Սարգիսեան, *Հեթանոս Հայոց Հաւատալիքները եւ Անոնց Հետքերը Քրիստոնէական Սովորութիւններու մէջ* (աւարտաճառ), 2007, Հարիսա, Լիբանան, 77 էջ:
Սերկէյ Սարգիսեան, *Համրագիտարան Արցախ-Հայաստան* (ռուսերէն), 2005, Ս. Փեթերսպուրկ, Փեթրոպոլիս, 622 էջ:
Մինաս Սարգսեան, *Յովհաննէս Այվազովսկի*, 1967, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 60 էջ:
Գեղամ Սարեան, *Գրիգոր Դերենց. Դրամատիկական Ստեղծագործութիւն*, 1967, Հայաստան, 182 էջ:
Մարտիրոս Սարեան, *Նամակներ. Հտր. 1*, 2006, Երեւան, Տիգրան Մեծ, 595 էջ:
Սերգէյ Սարինեան, *Հայկական Ռոմանթիզմ*, 1966, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 556 էջ:
Սարմէն, *Կեանք Բաժակ*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 270 էջ:
Մ. Սարոյեան, *Այրող Յուշեր*, 1958, Երեւան, Հայպետհրատ, 318 էջ:
Ուիլիըմ Սարոյեան, *Խաղողի Այգին*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 73 էջ:

Ա. Սեմա, *Երկեր*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 354 էջ:
Պարոյր Սեւակ, *Անդունի Ջանգակատուն*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 269 էջ:
Ազատուհի Սիմոնեան, *Երիտասարդութիւն եւ Դաստիարակութիւն*, 1995, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 117 էջ:
Ազատուհի Սիմոնեան, *Հայ Կինը Ընտանիքը Երիտասարդը*, 1988, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 178 էջ:
Անուշաւան Սիմոնեան, *Շփոթահար Քառեակը*, 1978, Պէյրութ, Տօնիկեան, 84 էջ:
Պէպօ Սիմոնեան, *Էջեր եւ Նիւթեր Գրականութեան (Ա. Հատոր)*, 2007, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 367 էջ:
Համայեակ Սիրաս, *Արարատ*, 1967, Երեւան, Հայաստան, 787 էջ:
Համայեակ Սիրաս, *Երկերի Ժողովածու 3 Հատորով. Հտր. 3*, 1960, Երեւան, Հայպետհրատ, 695 էջ:
Պօղոս Սնապեան, *Աղբատներուն Աւանդութիւնը. Գ.*, 2007, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 204 էջ:
Պօղոս Սնապեան, *Թիւրիմացութեամբ եւ Մասամբ Նորին*, 2007, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 124 էջ:
Պօղոս Սնապեան, *Մեր Փարախէն Ներս*, 2007, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 231 էջ:
Գաբրիէլ Սունդուկեան, *Երկերի Լիակատար Ժողովածու 4 Հատորով. Հտր. 4*, 1961, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ, 730 էջ:
Կարպիս Սարէնեան, *Քնիկ Որտեղացի Էք*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 216 էջ:
Գառնիկ Ստեփանեան, *Ուրուագիծ Արեւմտահայ Թատրոնի Պատմութեան. Հտր. 2*, 1969, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 445 էջ:
Ժենիա Ստեփանեան, *Միքայէլ Նալպանտեանի Էսթետիկական Հայեացքները*, 1967, Երեւան, Հայաստան, 147 էջ:
Լ. Վակնէր եւ Ն. Գրիգորովիչ, *Յովհաննէս Այվազովսկի*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 362 էջ:
Վահէ-Վահեան, *Մատեան Միրոյ եւ Մոմոյի*, 1968, Պէյրութ, Ատլաս, 150 էջ:
Վահէ-Վահեան, *Յուշարձան Վահրամիս*, 1977, Պէյրութ, Թեքնոփրէս, 154 էջ:
Վահէ-Վահեան, *Հայ Գրականութիւն. Պատմուածքներ*, 1978, Պէյրութ, 482 էջ:
Վահէ-Վահեան, *Հատընտիր*, 1986, Պէյրութ, Հայ Տիպ Քոմփիւկրաֆ-Թեքնոփրէս, 367 էջ:
Վահէ-Վահեան, *Բերքահատաք. Հտր. 3*, 1993, Պէյրութ, Սիփան, 408 էջ:
Վաղարշ Վաղարշեան, *Ընկերներս. Բարեկամներս եւ Ես*, 1959, Երեւան, Հայպետհրատ, 501 էջ:
Լեւոն Վարդան, *Ինքնեղութիւն*, 1968, Պէյրութ, Սեւան, 87 էջ:
Լեւոն Վարդան, *Վարուժնագիր*, 2001, Պէյրութ, Սիփան:
Լեւոն Վարդան, *Փիւնիկեան Ափերուն վրայ*, 1960, Պէյրութ, Սեւան, 111 էջ:

Վ. Վարդանեան, *Հայ Գրականութիւնը 7րդ Դարում*, 1970, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 199 էջ:
Վավիկ Վարդանեան, *Կ.Ս. Ստանիսլաւսկի*, 1962, Երեւան, Հայպետհրատ, 89 էջ:
Յակոբ Վարդիվառեան, *Հանդիպում 2*, 2007, Նիւ Ճըրզի, Մայրենի, 438 էջ:
Սիսակ Վարժապետեան, *Հայերը Լիբանանի Մէջ. Հտր. 4*, 1983, Ֆերլօն, Նիւ Ճըրսի, 484 էջ:
Տիգրան Վարժապետեան, *Զառիթափին Վրայ*, 1957, Պէյրութ, Ատլաս, 250 էջ:
Ժիլ Վեռն, *Երկերի Ժողովածու 10 Հատորով. Հտր. 1*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 448 էջ:
Ժիլ Վեռն, *Երկերի Ժողովածու 10 Հատորով. Հտր. 2*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 534 էջ:
Ժիլ Վեռն, *Երկերի Ժողովածու 10 Հատորով. Հտր. 4*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 514 էջ:
Ժիլ Վեռն, *Երկերի Ժողովածու 10 Հատորով. Հտր. 6*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 457 էջ:
Ժիլ Վեռն, *Երկերի Ժողովածու 10 Հատորով. Հտր. 8*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 398 էջ:
Ժիլ Վեռն, *Երկերի Ժողովածու 10 Հատորով. Հտր. 10*, 1965, Երեւան, Հայպետհրատ, 751 էջ:
Օ. Վորոբյովկա, եւ Ի. Սինելնիկովա, *Մարքսի Դուստրերը*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 287 էջ:
Սիմոն Վրացեան, *Կեանքի Ուղիներով. Հտր. 1*, 1955, Գահիրէ, «Յուսաբեր», 295 էջ:
Շարա Տալեան եւ Վաղինակ Չաբմիշեան, *Երգարան*, 1966, Երեւան, Հայաստան, 571 էջ:
Տանդէ Ալիգիերի, *Աստուածային Կատակերգութիւն*, 1969, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 803 էջ:
Հրաչ Տասնապետեան (Յօդուածներու Ժողովածու), 2007, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 635 էջ:
Գրիգոր Տէր Գրիգորեան, *Տասը Տարի*, 1969, Երեւան, Հայաստան, 717 էջ:
Արփիար Տէր Մարգարեան, *Արձագանգ եւ Անցորդը. Պատմուածք եւ Յուշեր*, 1999, Իսթանպուլ, Արաս, 335 էջ:
Լեւոն Տէր Պետրոսեան, *Խաչակիրները եւ Հայերը. Հտր. 2*, 2004, Երեւան Հայաստանի Հանրապետութեան Առաջին Նախագահի Արխիւ, 670 էջ:
Վահան Տէրեան, *Երկերի Ժողովածու 3 Հատորով. Հտր. 3*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 801 էջ:
Վարդան Տէրունեան, *Հալէպ եւ Իր Շրջակայքը*, 2006, Հալէպ, Նարեկ, 107 էջ:
Արսէն Տէրտէրեան, *Վ. Գ. Բելինսկի, Ռուս Մեծ Քննադատ-Հրապարակախօսը*, 1948, Երեւան, Երեւանի Պետական Համալսարանի Հրատարակչութիւն, 584 էջ:

Մեսրոպ Տէօքմէճեան, *Արեան Հետքերով* (մատենաշար Ապրիլեան եղեռնի), Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 69 էջ:
Գէորգ Տիգրանեան, *Հայ Երաժշտական Թատրոնի 100 Տարին 1868-1968*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 215 էջ:
Արսէն Տիրան, *Մխօ Շահէն (Սէֆէրեան)* (յուսապատճէն), 1903, Պոսթըն, Հայրենիք, 55 էջ:
Ֆրիտրիշ Տիրրըմմաթթ, *«Տարեց Տիկնոջ Այցելութիւնը»* թրգ. Հրանդ Խրտըրլարեան, Պէյրութ, 2007, 117 էջ:
Իվան Տուրգենեւ, *Արձակ Բանաստեղծութիւններ*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 166 էջ:
Էլզա Կրիոլէ, *Ասիմոնի Սիրահարները. Աներակների Տեսչը*, 1965, Երեւան, Հայաստան, 353 էջ:
Ռաֆֆի, *Խաչագողի Յիշատակարանը*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 385 էջ:
Ռաֆֆի, *Ոսկի Աքաղաղ*, 2007, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 182 էջ:
Ռաֆֆի, *Ոսկի Աքաղաղը*, 1960, Երեւան, Հայպետուսմանկհրատ, 134 էջ:
Ռաֆֆի, *Ջալալեդդին*, 2007, Պէյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան Տպարան, 82 էջ:
Սմբատ Փանոսեան, *Անարծագանգ Քայլեր*, 1949, Պէյրութ, Լոթոս, 257 էջ:
Ալբերդ Փարսադանեան, *Հայր. Կենսագրութիւն Մէկ Տողով*, 2004, Երեւան ՎՄՎ-Պրինթ, 607 էջ:
Ալբերտ Փարսադանեան, *Գիտելիքների Շտեմարան. Հտր. 2*, 2005, Երեւան ՎՄՎ-Պրինթ, 319 էջ:
Ալբերտ Փարսադանեան, *Գիտելիքների Շտեմարան. Հտր. 3*, 2005, Երեւան, ՎՄՎ-Պրինթ, 319 էջ:
Ալպերտ Փարսադանեան, *Գիտելիքների Շտեմարան. Հտր. 4 – Խայտաբղետ Աշխարհ*, 2006, Երեւան, ՎՄՎ-Պրինթ, 335 էջ:
Փաւստոս Բիւզանդ, *Պատմութիւն Հայոց*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 350 էջ:
Վահրամ Փափազեան, *Իմ Օթեյրոն*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 511 էջ:
Վահրամ Փափազեան, *Լիր Արքայ*, 1971, Երեւան, Հայաստան, 329 էջ:
Վահրամ Փափազեան, *Համլէտը Ինչպէս Տեսայ*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 433 էջ:
Վահրամ Փափազեան, *Յետադարձ Հայեացք. Հտր. 1*, 1956, Երեւան, Հայպետհրատ, 462 էջ:
Վահրամ Փափազեան, *Յետադարձ Հայեացք. Հտր. 2*, 1957, Երեւան, Հայպետհրատ, 469 էջ:
Կարօ Փօլատեան, *Ջրոյց. Հտր. 1*, 1952, Փարիզ, 208 էջ:
Լեւոն Քալանթար, *Արուեստի Մայրուղիներում*, 1963, Երեւան, Հայպետհրատ, 446 էջ:
Արտաշէս Քալանթարեան, *Դուինի Նիւթական Մշակոյթը*, 1970, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 63+XLII էջ:
Մանուէլ Քէօսէեան, *Փորձութեան Օրեր*, 1994, Մոնթրէալ, 123 էջ:

Երուանդ Քոչար, *Ես եւ Դուք*, 2007, Երեւան, Մուղնի, 199 էջ:
Հրաչեայ Քոչար, *Երկերի ժողովածու 6 Հատորով. Հտր. 1*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 573 էջ:
Հրաչեայ Քոչար, *Մեծ Տան Զաւակները. Գիրք 1*, 1959, Երեւան, Հայպետհրատ, 668 էջ:
Հրաչեայ Քոչար, *Մեծ Տան Զաւակները. Գիրք 2*, 1959, Երեւան, Հայպետհրատ, 686 էջ:
Մելիք Քոչարեան, *Խելագարուած Հարսնացուն*, 1970, Երեւան, Հայաստան, 171 էջ:
Աշոտ Քոչոյեան, *Հայերէն Դպրոցական Բացատրական Բառարան*, 1966, Երեւան, Լոյս, 339 էջ:
Ալեքսանդր Օստրովսկի, *Ամպրոպ. Անտառ. Գայլեր եւ Ոչխարներ*, 1973, Երեւան, Հայաստան, 318 էջ:
Նիքոլայ Օստրովսկի, *Նիւթերի ժողովածու*, 1955, Երեւան, Հայպետհրատ, 326 էջ:
Արթիւր Ֆէլիչէ, *Մօրաքոյր Սիդոնիի Ակումբը*, 1968, Երեւան, Հայաստան, 298 էջ:
Ժիւլիուս Քիչիք, *Գրուած՝ Կախաղանի Տակ*, 1957, Պէյրութ, Ատլաս, 151 էջ:
Բրունօ Ֆրանկ, *Սերմանդէս*, 1964, Երեւան, Հայպետհրատ, 317 էջ:
Անատոլ Ֆրանս, *Միմեսար Բոննարի Ոճիրը*, 1967, Հայաստան, 258 էջ:

Բ. Օտարալեզու Գիրքեր

Crimes Against Humanity and Civilization: the Genocide of the Armenians, 2004, Facing history and ourselves National Foundations, 198 pages.
Gli Armeni a Livorno l'Intercultura di una Diaspora Livorno, 2006, Debatte Otello srl, 126 pages.
Memoirs of Nerses Y. Aynilian, n.d., Beirut, Donigian Press, Beirut, 93 pages.
Recent Studies in Modern Armenian History, MA; NAASR, 141 pages.
Supplement of the Memoir of Nerses Y. Aynilian
Aram Andonian, *En ces Sombres Jours: Traduit de l'Armenien Occidentale par Hervé Georgelin* Geneve; MetisPresses, 21007, 143 pages.
Jack Antreassian *The Confessions of Kitchoonie* N.Y. Ashod Press, 1979, 95 pages.
Aram I, *For a Church Beyond its Walls*, Antelias, 2007, 342 pages.
Z. Arzoumanian, *Studies in Armenian Historiography: Bishop Sebeos, Lewond the Priest, Kirakos of Gandzak*, Philadelphia, 1981, 51 pages.
Ara Baliozian, *Fragmented Dreams: Armenians in Ddiaspora*, Kitchener, Impressions Pub., 1987, 217 pages.
Armenag Bedevian, *Illustrated Polyglotic Dictionary of Plant Names*, Cairo, Madbouli Bookshop, 2005, 644+452 pages.

Ian Bennet, & Aziz Bassooul, *Tapis de Caucase: A Ttravers Trios Collections Libanaises Priveés; Rugs of the Caucasus: From Three Private Lebanese Collections*, Editions Terre du Liban, 2003, 286 pages.
Alexandre Beredjikian, *Arshile Gorky: Sept Themes Majeurs*, Paris Alphamedian et Johanet, 2001, 141 pages.
Dickran Boyajian, *A Light Through the Iron Curtain*, N.Y., Vantage Press, 1957, 75 pages.
Fethiye Çetin, *Anneannem*, Istanbul, Metis Yayinlari, 2005, 113 pages.
Halim Demir, *Ittihat ve Terrakki: Darbeler ve Suikastlar Tarihi*, Istanbul, Ozan yayincilik, 351 pages.
Grégoire de Narek, *Paroles à Dieu*, Peeters, 2007, 486 pages.
Kâmuran Gürün, *Ermeni Dosyasi*, Istanbul, Remzi Kitabevi, 2005, 454 pages.
A.J. Hacikyan, *The Battle of the Prophets*, Abaka, 14981, 224 pages.
Edmund Herzig, *The Armenians: Past and Present in the Making of National Identity*, London, New York, Routledge, 2005, 255 pages.
Avetik Issahakian, *Selected Works*, Moscow, Progress Publishers, 1976, 132 pages.
Hakob Karapents, *The Widening Circle and Other Early Short Stories*, Armenian Cultural Foundation, 2006, 93 pages.
Artsakh Karapetian, *Northern Artsakh*, Yerevan, Gitutiun Publishing House of the NASRA, 2007, 606 pages.
Tim Kennedy, *Remembering and Forgetting: Cinema of the Armenian Diaspora*, *HAR* offprint, v. 27, 2007.
Ara Krikorian, *Dictionnaire de la Cause Armenienne*, France EDIPOL, 2007, 268 pages.
Micheline Marcom-Aharonian, *The Daydreaming Boy*, New York, Riverhead books, 2004, 212 pages.
Micheline Marcom-Aharonian, *Three Apples Fell From Heaven*, New York, Riverhead books, 2001, 270 pages.
Zaven Messerlian, *Armenian Participation in the Lebanese Legislative Elections During the Presidency of Elias Hraoui (1989-98) (part I)*, *HAR* offprint, v. 27, 2007.
Father Vrej Nersessian, *The Encyclical from Ephrem, Catholicos of Armenia to Sir Gore Ouseley, 3 August 1813 (the British Library Ms. Or. 15,957) and Sir Ousley's Visit to Echmiadzin and an Important Literary Observation*, *HAR* offprint, v. 27, 2007.
Marc Nichanian, *Entre l'Aart et Témoignage; Litteratures Armenniens au XXe* siecle, v.1, Geneve; MetisPresses, 2007, 427 pages.
Marc Nichanian, *Entre l'Art et Témoignage; Litteratures Armenniens au XXe siecle v. 2*, Geneve; MetisPresses, 2007, 478 pages.
A. Orengo, *Nota Sulla Presenza Armena in Toscana*, 2006, pp. 53-161.
Vladimir Osipov, *The Contested Ground of a Transition Neodemocracy from the Perspective of Globalization*, *HAR* offprint, v. 27, 2007.

Razmik Panossian, *From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, London, Hurst & Company, 2006, 442 pages.
Kevork Sarafian, *A Briefer History of Aintab* (photocopy).
Ingrid Semaan, *German-Turkish Encounters Over the Genocide of the Armenians*, *HAR* offprint, v. 27, 2007.
Hovann Simonian, *The Hemshin: History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, London-New York, Routledge, 2007, 417 pages.
Bilâl Şimşir, *Ermeni Meselesi 1774-2005*, Istanbul, Bilgi Yayinevi, 470 pages.
Anna Sirinian, *Forme de Comincazione Nel Medioeve Copisti e Miniatori Armeni*, Alma Mater Studiorum – Universita di Bologna, 2003, 62 pages.
Anna Sirinian, *Scienze, e le 'Arti' Nell"Armenia Medievale*, Bologne, CLUEB, 2003, 124 pages.
Vahan Terian, *Choix de Poèmes*, Paris, Editions Astrid, 1978, 38 pages.
Vahan Tootikian, *160th Anniversary of the Armenian Evangelical Church*, 2006, Michigan, Armenian Heritage Committee, 280 pages.
Vahan Tootikian, *Heart to Heart*, Michigan, Armenian Heritage Committee, 2007, 220 pages.
Mesrop Topalian, *The Marian Poetry of Mekhitar of Sebaste*, Jounieh, Imp. Moderne Kreim, 2007, 64 pages.
Mikayel Varandian, *Murad of Sebastia*, Armenian Cultural Foundation, 2006, 215 pages.
Annie Vernay-Nouri, *Livres d'Arménie: Collections de la Bibliotheque Nationale de France*, Paris Bibliotheque nationale de France, 2007, 118 pages.
Heinrich Vierbucher, *Armenia 1915: What the German Imperial Government Concealed from its Subjects; the Slaughter of a Civilized People at the Hands of the Turks*, Arlington; MA. Armenian Cultural Foundation, 2006, 155 pages.

Գ. Մամուլ

Ազատ Ձայն, Կիպրահայ Անկախ Ամսագիր, Նիկոսիա.
Ազդակ Օրաթերթ, Պէյրութ.
Ամսաթերթիկ Նիւ Եորքի Հայ Աւետարանականաց Եկեղեցւոյ. Նիւ Եորք
Անի, Պարբերաթերթ Հայ Աւետ. Գոլէճի Պատմութեան Ակումբի, Պէյրութ.
Անի, Միւնըք.
Աշխարհ, Մշակութային, Հասարակական Երկլեզու Շաբաթաթերթ, Փարիզ.
Արարատ Օրաթերթ, Պէյրութ.
Արարս, Գրական, Մշակութային, Հասարակական Շաբաթաթերթ, Թեհրան
Արծիւ, Գրական, Մշակութային, Կրօնական եւ Ընկերային Շաբաթաթերթ, Պէյրութ.
Բագին, Գրականութիւն, Արուեստ, Իմացական Աշխարհ, Պէյրութ.
Բազմավէպ, Հայագիտական, Բանասիրական, Գրական Հանդէս, Վենետիկ.

Բանբեր, Պաշտօնաթերթ Ֆրանսահայ Աւետարանական Եկեղեցիներու Միութեան, Մարսէյլ.
Բանբեր Երեւանի Համալսարանի, Երեւան.
Բանբեր Հայաստանի Արխիւների, Երեւան.
Գառնի, Պարբերաթերթ Հայ Աւետ. Գոլէճի Հայկական Ակումբի, Պէյրութ.
Դրօշակ, Հ.Յ.Դ. Պաշտօնաթերթ, Երեւան.
Ջարթօնք Օրաթերթ, Պէյրութ.
Թերթիկ, Հայ Աւետարանական Մշակութային Միութիւն, Պէյրութ.
Ժամանակ Օրաթերթ, Պոլիս.
Լոյս, Առօրեայ Ընթերցումներ եւ Խորհրդածութիւններ, Պէյրութ.
Խօսնակ, Պաշտօնաթերթ Հ.Բ.Ը.Մ. - Հ.Ե.Ը.ի Լիբանանի Շրջանակի, Պէյրութ.
Ծաղիկ, Գրական, Ազգային Շաբաթաթերթ, Պէյրութ.
ԿՄՄ, Հանդէս Վերլուծական, Փարիզ.
Կամար, Գրականութեան եւ Գեղարուեստի Անկախ Պարբերաթերթ, Պէյրութ.
Լրատու Հայ Աւետարանական Գոլէճի, Պէյրութ.
Լրաբեր Հասարակական Գիտութիւնների, Երեւան.
Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս, Պէյրութ.
Հանդէս Ամսօրեայ, Հայագիտական Ուսումնաթերթ, Վիեննա.
Հասկ, Պաշտօնական Ամսագիր Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Պէյրութ.
ՀՄՄ-ի Արիներ, Պէյրութ.
Հոգեւոր Հայրենիք, Հայաստանի Ազգ. Գրադարանի Ամսաթերթ, Երեւան.
Ճրագ, Ազգային Առաջնորդարանի Հրատարակութիւն, Պէյրութ.
Մասիս Շաբաթաթերթ, Պէյրութ.
Մարզիկ Ամսաթերթ, Պէյրութ.
Մեսրոպեան Լրաբեր, Պէյրութ.
Միութիւն Ամսաթերթ, Սիտնի.
Յառաջ Օրաթերթ, Փարիզ.
Յոյս, Հայ Աւետ. Փ. եւ Է. Թորոսեան Վարժարանի Եռամսեայ, Պէյրութ.
Նայիրի Շաբաթաթերթ, Պէյրութ.
Նոր Կեանք Շաբաթաթերթ, Կլենտէյլ.
Շողակաթ Ամսաթերթ, Պէյրութ.
Ջահ, Հայ Աւետ. Կերբմենեան Վարժարանի Պարբերաթերթ, Պէյրութ.
Ջուխտ-Տեղեկատու, Տեղեկատուական եւ Վերլուծական Երկամսեայ Պարբերաթերթ, Պէյրութ.
Նոր Հաճըն, Պաշտօնաթերթ Հաճընոյ Հայրենակցական Միութեան Կեդր. Վարչութեան, Պ. Այրէս.
Նոր Սերունդի Ձայն, Ազգային, Հասարակական Հանդէս, Լոնտոն.
Շողեր, Տարեգիրք Հայ Աւետ. Փ. եւ Է. Թորոսեան Միջնակարգ Վարժարանի, Պէյրութ.
Ուխտ Արարատի, Երեւան.
Պատմաբանասիրական Հանդէս, Երեւան.

Ջանասէր, Կրօնական, Գրական, Հասարակական Երկշաբաթաթերթ, Պէյրութ.
Ռազմիկ, Պաշտօնաթերթ Հ.Յ.Դ. Լիբանանի Երիտ. Միութեան, Պէյրութ.
Սիփան, Տարեգիրք Հայ Աւետարանական Գոլէճի, Պէյրութ.
Սիփոր, Հրատարակութիւն Հայկական Ժողովրդային Շարժումի.
Տեղեկատու, Հրատարակութիւն Գահիրէի ՀԲԸՄի.
Տեղեկատու Քահիրէ, Պէյրութ.
AGBU News, published by the Central Board of the Armenian General Benevolent Union, New York
A.M.A.A. News, Publication of the Armenian Missionary of America, New Jersey
Forum – Quarterly Journal of the Armenian Evangelical Union of North America.
Le Museon, Revue d'etudes Orientales, Belgique
Newsletter - Society for Armenian Studies, Dearborn, MI
Nouvelle D'Armenie, Paris
Zavarian Review, Offical Periodical of the A.R.F. Zavarian Student Association
Hye Sharzhoum – Հայ Շարժում, Supplement of the Collegian & the CSUF (California State University, Fresno) Armenian Students & the Armenian Studies Program

ԱՇԽԱՏԱԿԻՑՆԵՐՈՒ ՈՒՇԱԴՐՈՒԹԵԱՆ

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս տարեգիրքը լոյս կ'ընծայուի 1970էն, Հայկազեան Համալսարանի Հայագիտական Ամբիոնին կողմէ:

Ան կ'ընդգրկէ Հայաստանի եւ հայութեան պատմական, հնագիտական, աշխարհագրական, բանասիրական, կրօնական, լեզուագիտական, գրական, ազգագրական, մշակոյթի (կրթութեան, թատրոնի, սինեմարուեստի, երաժշտութեան, պարարուեստի, ճարտարապետութեան, կերպարուեստի, մամուլի, եւն.), տնտեսագիտական, իմաստասիրական, բնական, քաղաքական եւ ընկերային գիտութիւններու բնոյթի նիւթեր:

*Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս*ի մէջ կը հրատարակուին գիտական մակարդակով, առարկայական, հայերէն, անգլերէն, արաբերէն, ֆրանսերէն յօդուածներ, ուսումնասիրութիւններ, հետազօտութիւններ, վերլուծումներ, հրապարակումներ, յուշագրութիւններ, գրախօսականներ, հաղորդումներ, վիճակագրական եւ մատենագիտական ցանկեր եւ մահագրականներ:

Ներկայացուած աշխատակցութիւնները պարտին ըլլալ անտիպ եւ հրատարակումի համար այլուր յղուած չլլան: Անոնք նախընտրաբար ըլլալու են մինչեւ շուրջ 20-25 մեքենագիր էջ: Փափաքելի է աշխատակցութիւններն ստանալ համակարգչային շարուածքի տարբերակով:

Իւրաքանչիւր աշխատակցութեան ծանօթագրութիւններու բաժինին մէջ պէտք է նշուին հեղինակին եւ օգտագործուած գիրքին անունը, հրատարակութեան տարեթիւը, հրատարակիչը եւ կամ տպարանը եւ էջը. յօդուածներու պարագային՝ յօդուածագիրին անունն ու յօդուածին ամբողջական խորագիրը, թերթին անունը, հրատարակութեան տարեթիւը եւ էջաթիւը. իսկ արխիւային փաստաթուղթերու պարագային՝ նշուին փաստաթուղթի հեղինակը եւ խորագիրը, գտնուած վայրը, համարակալումը: Աշխատակցութիւնը պարտի ունենալ համառօտ ներածական մը ուր ներկայացուի նիւթը, անոր կարեւորութիւնը, մօտեցման եղանակը եւ բերած նորութիւնը: Աշխատակցութիւնը պարտի ունենալ նաեւ անգլերէն կամ հայերէն հակիրճ ամփոփում մը, շուրջ 150 բառ: Փափաքելի է որ յօդուածին կցուի նաեւ հեղինակային համառօտ ինքնակենսագրա-

կան եւ հեղինակին նաեւ ելեկտրոնային հասցէն: Հեղինակը նաեւ պարտի գրաւոր հաստատել իր նիւթին անտիպ կամ մասնակի հրատարակուած ըլլալը:

Հրատարակելի բոլոր աշխատակցութիւնները, ըստ կարիքի, կ'ենթարկուին քերականական եւ ուղղագրական խմբագրումի: Այլ փոփոխութիւններու պարագային տեղեակ կը պահուի նոյնինքն հեղինակը: Հայագիր յօդուածները կը հրատարակուին հայերէնի դասական ուղղագրութեան սկզբունքներով: Աշխատակցութիւններուն կրնան կցուիլ նաեւ կարելի լաւագոյնս պատճէնուած կամ լուսանկարուած պատկերներ, գծանկարներ, փաստաթուղթեր եւ քարտէսներ: Հեղինակը պարտի նշել անոնց աղբիւրը եւ ապահովել հրատարակման արտօնութիւնը:

Հրատարակուած նիւթերը կ'արտացոլացնեն հեղինակին տեսակէտը:

Յօդուածներու, թղթակցութիւններու, բաժանորդագրութեան, նախորդ թիւերու ստացումի եւ այլ հարցերով պէտք է գրել հետեւեալ հասցէին .-

Haigazian Armenological Review
P.O.Box 11-1748 Beirut-Lebanon
Fax: 01-349230/1, 01-353010/1/2
Email: review@Haigazian.edu.lb

Իւրաքանչիւր աշխատակցութեան ստացումը անմիջապէս կ'իմացուի հեղինակին, իսկ հրատարակման որոշումը՝ աշխատակցութեան ստացումէն առաւելագոյնը երկու ամիս ետք:

Հեղինակներ կամ հրատարակիչներ, որոնք կը փափաքին իրենց գիրքին գրախօսուիլը ՀՀՀի մէջ, խմբագրութեան սկզբունքային համաձայնութենէն ետք, պարտին յղել այդ գիրքի երկու օրինակ, որոնցմէ մին կը յանձնուի գրախօսողին, իսկ երկրորդը՝ Հայկազեան Համալսարանի Հայագիտական Գրադարանին:

Հայկազեան Հայագիտական Հանդէսի մէջ հրատարակուած որեւէ նիւթ կարելի է մէջբերում, յղում կատարել:

Հրատարակուած աշխատասիրութեան հեղինակ անվճար կը ստանայ *Հանդէսի* տուեալ հատորէն երկու օրինակ եւ իր յօդուածէն 20 օրինակ առանձնատիպ:

NOTES TO CONTRIBUTORS

Haigazian Armenological Review is published annually from 1970 by the Department of Armenian Studies at Haigazian University.

The review is devoted to studies concerning Armenia and the Armenians. These may include works dealing with history, archaeology geography, philology, religion, linguistics, literature, ethnography, culture (education. theatre, cinema, music, dance, architecture, plastic arts, mass media, etc.), economics, philosophy, politics, natural, and social sciences, previously unpublished documents, memoirs, reviews, briefings, bibliographical lists and necrologies in Armenian, Arabic, English and French.

Manuscripts submitted to *Haigazian Armenological Review* should preferably be 20-25 typewritten pages in length. They will be considered on the understanding that they are not being offered for publication elsewhere, and have not been published, in any language. Presentation of manuscripts submitted for consideration on disc with hard copy is preferred. All discs are acceptable.

Authors should provide in the endnotes the fun name of the author, title, the year of publication and relevant page numbers of all the books they have cited. In the case of cited articles, they should mention the title of the book or journal in which the articles appear, the numbers of volume and part, the year of publication, and relevant page numbers. Submitted manuscripts must include a 150-word summary in Armenian or English.

The editors reserve the right to copyedit manuscripts to conform to the review's style. Authors will be informed before publication in case of more substantial editing. Spelling in articles published in Armenian will be edited to conform to the rules of classical Armenian orthography.

Authors may submit with their contributions printable photographs, tables, figures, and maps on condition that they mention their sources and take responsibility for obtaining permission to publish any such material under copyright.

All opinions expressed (except those in the Editorial) are those of the individual authors and not necessarily of *Haigazian Armenological Review* or Haigazian University.

Manuscripts, correspondence, subscription queries, and inquiries regarding back issues should be addressed to: Haigazian Armenological Review

P. O. Box 11-1748, Beirut Lebanon.
Fax: (01) 341230/31 or (01) 352010/11/12
Email: review@haigazian.edu.lb

All submissions received will be acknowledged immediately. Decisions concerning publication will be conveyed to the authors within three months of the date of receipt of the submitted contributions. Manuscripts not accepted for publication win be returned to their authors.

Authors or publishers who wish to have their titles considered for review should send two copies of the said publication to the Editor. One copy will be passed on to the reviewer, while the second will be deposited in the Armenian Library of Haigazian University and become available to the general public.

Quotations can be made from contributions published in *Haigazian Armenological Review*. The Editorial Board likes to be kept informed in this regard.

Authors are entitled to 20 offprint and two copies of the volume in which their contribution is published.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ

ՅՕԴՈՒԱԾ-ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

Մաթիաս Պիորնկլունտ 9
Քարէն Եփփէն, Ակէ Մէյէր Պենետիքթսըոնը եւ Օսմանցի Հայերը. Ագգապահպանում կայսերական եւ գաղութատիրական պայմաններու մէջ

Հենրիկ Բախչինեան 45
Հայ Օրհներգութեան Սկզբնաւորումը

Նատիա Րայթ 61
Հայերը Վիքթորիայի մէջ, Աւստրալիա, ԺԹ. Դարուն

Անահիտ Աստոյեան 89
Հայերն Օսմանեան Բանակում (ԺԴ. Դարից մինչեւ 1918)

Արծուի Բախչինեան 133
Հայ-Հարաւսլաւական Առնչութիւնների Պատմութիւնից (Սկզբից մինչեւ 1930ականները)

Նազենիկ Սարգսեան 173
Սրբուհի Լիսիցեանի Կեանքն ու Ստեղծագործութիւնը (1910-20ականներ)

Վահրամ Շեմմասեան 209
Հայկական Մուսա Լեռը 1920-30ականներուն Իրրեւ Ամառանոց՝ Ալեքսանտրէթի Սանճաքին

Նարինէ Պետրոսեան 233
Հայի ու Հայաստանի Պատմափիլիսոփայական Ընկալումը Կոստան Զարեանի Օրագրերում

Գասպար Տէրտէրեան 263
Լիբանանի Հայոց Անձնական Իրաւանց Կարգավիճակը՝ Պետութիւն-Եկեղեցի Յարաբերութեանց Դիտանկիւնէն

Վարդան Մատթէոսեան 279
Խրճիթներէն մինչեւ Բազմայարկ Շէնքեր. Արժանթինահայ Վարժարաններուն Մագումն ու Զարգացումը

Սիրանոյշ Գալստեան 319
Փաստի Որոչակիութիւնը եւ Փոխաբերականութիւնը (Հայկական Որոշ Ֆիլմերի Օրինակով)

աէն Մսըլեան 339
Հայոց Մասնակցութիւնը Լիբանանի Էլիաս Հրաուիի (1989-1998) Նախագահութեան Ժամանակաշրջանի Քորհրդարանական Ընտրութիւններուն (Բ.)

ՔՆՆԱՐԿՈՒՄՆԵՐ

ննկրիտ Սրմաան 391
Թրքական Ասացուածք մը եւ Իր Աւանդը
կադիմիր Օսիփով 407
Ցո՞ Երթայ Քաղաքացիական Հասարակութիւնը Հայաստանի մէջ
ուսինէ-Լիլիթ Սէյրաճեան 437
Անդունդի վրայ Բացուած Դուռը (Բնագիր եւ Ինքնագիր Հանդէսների Վերլուծման Փորձ)

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ

Վարդի Քէշիշեան 449
Պանդխտութեան Երգ-երգոց՝ «Կռունկ»ի Անտիպ Մէկ Օրինակը
Միհրան Մինասեան 463
Գերապայծառ Անդրէաս Աղեքսանդրեանի «Պատմութիւն Մայրաքաղաքին Բերիոյ» Անտիպ Աշխատութիւնը (1861)

ԳՐԱԽՕՍԱԿԱՆՆԵՐ

Վիքթորիա Ռոու 485
Համբարձում Մարտիրոս Զիթճեան, Մահէն Մազապուրծ, Աստղիկ Քաջարեան, Հակում՝ Գիշերային Երկինքներու, Քէյ Մուրատեան, Պարգեւ մը Արեւուն Շողերուն տակ, Հայկ Թահթա, Ապրիլ 1915
Արծուի Քախչինեան 488
Կրեկորիօ Պարտինի, Հայր Կոմիտաս. Երաժշտութիւնը եւ Հոգեւորականութիւնը Հայաստանի մէջ

ՄԱՀԱԳՐՈՒԹԻՒՆ 491

Ալլա Դանիլովա (1963-2006), *Անդրանիկ Զէյթունեան* (1931-2007), *Խորէն Պարեան* (1935-2007), *Ալբերտ Շարուրեան* (1931-2007), *Մանուէլ Քէօսէեան* (1940-2007), *Լեւոն Խաչերեան* (1927-2007), *Ալերամօ Հերմէթ* (1917-2007), *Գառնիկ Անանեան* (1934-2007),

ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ 506
Ընդհանուր Ակնարկ Հայկազեան Համալսարանի Հայագիտական Ամբիոնի Հրապարակային Գործունէութիւններուն Վրայ (1 Յնր.-31 Դեկտ. 2007)
Հայկազեան Համալսարանի Հայագիտական Գրադարանին Կողմէ Ձեռք Բերուած Գրականութեան եւ Մամուլի Ցանկ — 2007

ԱՇԽԱՏԱԿԻՑՆԵՐՈՒ ՈՒՇԱԴՐՈՒԹԵԱՆ 540

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ 544

TABLE OF CONTENTS

EDITORIAL

ARTICLES AND STUDIES

Matthias Bjørnlund 9
Karen Jeppe, Aage Meyer Benedictsen, and the Ottoman Armenians: National Survival in Imperial and Colonial Settings

Henrik Bakhchinian 45
The Beginning of Armenian Hymnology

Nadia Wright 61
Armenians in Victoria, Australia in the Nineteenth Century

Anahit Astoyan 89
The Armenians in the Ottoman Army (From the XIV Century to 1918)

Artsvi Bakhchinian 133
From the History of Armenian-Yugoslav Relations (From the beginning to the 1930s)

Nazenik Sargsyan 173
The Life and Artistic Creation of Serbuhi Lisitsyan (1910-20s)

Vahram L. Shemmassian 209
Armenian Musa Dagh as a Summer Resort in the Sanjak of Alexandretta during the 1920s-1930s

Narine Petrossian 233
The Historico-Philosophical Percetion of Armenia and the Armenians in the Diaries of Costan Zarian

Kasbar Derderian 263
The Personal Rights Code of the Lebanese Armenians from the Perspective of State-Versus-Church Relations

Vartan Matiossian 279
From Hovels to Multi-storey Buildings: Origin and Development of the Armenian Schools in Argentina

Siranush Galstian 319
The Concrete Fact and Its Metaphor (With reference to Certain Armenian Movies)

Zaven Messerlian 339
Armenian Participation in the Lebanese Legislative Elections During the Presidency of Elias Hraoui (1989-1998) (Part II)

DISCUSSIONS

Ingrid Semaan 391
A Turkish Proverb and Its Tradition
Vladimir Osipov 407
Civil Society in Armenia: *Quo Vadit*?
Lilit Seyranian 437
The Open Door on the Abyss
(An Attempt to Analyze the Magazine *Bnagir-Inknagir*)

UNPUBLISHED DOCUMENTS

Varty Keshishian 449
An Unpublished Copy of "Groong", the Song of Songs of Migration
Mihran Minassian 463
The Unpublished Research Work of
Monseigneur Antreas Agheksantrian,
"The History of the Capital, Aleppo" (1861)

BOOK REVIEWS

Victoria Rowe 485
Hampartzoum Mardiros Chitjian, *A Hair's Breadth from Death*;
Astrid Katcharyan, *Affinity with Night Skies*;
Kay Mouradian, *A Gift in the Sunlight*;
Haig Tahta, *April 1915*
Artsvi Bakhchinian 488
Gregorio Bardini, *Padre Komitas: Musica e Spiritualità Armena*

NECROLOGY

491

Alla Danilova (1963-2006), Antranig Zeitunian (1931-2007), Khoren Balian (1935-2007), Albert Sharurian (1931-2007), Manuel Keoseyan (1940-2007), Levon Khacherian (1927-2007), Aleramo Hermet (1917-2007), Karnig Ananian (1934-2007)

HAIGAZIAN UNIVERSITY 506
A General Overview of the Public Activities of the Department of Armenian Studies at Haigazian University (1 January-31 December 200¨)
A List of Book and Periodical Acquisitions of the Haigazian University Armenological Library – 2007

NOTE TO CONTRIBUTORS 540

TABLE OF CONTENTS 544

ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ
ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՀԱՆԴԷՍ

ՏՊԱՔԱՆԱԿ՝ 300

Գին՝ Լիբանան 30.000 Լ.Ոսկի
Արտասահման 20 Տոլար

HAIGAZIAN ARMENOLOGICAL REVIEW
HAIGAZIAN UNIVERSITY
P.O.BOX 11-1748
BEIRUT-LEBANON
Email: review@haigazian.edu.lb

هايكازيان

مجلة الدراسات الارمنية

بيروت ٢٠٠٨