ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Հայագիտության հարցեր

ISSN 1829-4030

2 (17)

ԵՐԵՎԱՆ - 2019

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

YEREVAN STATE UNIVERSITY
INSTITUTE FOR ARMENIAN STUDIES

ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

ՀԱՆԴԵՍ

2 (17)

ARMENOLOGICAL ISSUES

BULLETIN

ԵՐԵՎԱՆ – YEREVAN
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ – YSU PRESS
2019

Հանդեսը լույս է տեսնում տարեկան երեք անգամ
Հրատարակվում է 2014 թվականից

The Bulletin is published thrice a year.
It has been published since 2014

Գլխավոր խմբագիր՝ **Սիմոնյան Ա. Հ.**

Խմբագրական խորհուրդ՝

Ավագյան Ա. Ա.
Ավետիսյան Լ. Վ. *(գլխավոր խմբագրի տեղակալ)*
Ավետիսյան Հ. Գ.
Ավետիսյան Յու. Ս.
Գասպարյան Ս. Ք.
Բայրամյան Հ. Ս.
Բարդակչյան Գ. *(ԱՄՆ)*
Դեդեյան Ժ. *(Ֆրանսիա)*
Դրոսթ-Աբգարյան Ա. Գ. *(Գերմանիա)*
Ջաքարյան Ս. Ա.
Հայրունի Ա. Ն.
Ղարիբյան Ա. Ա.
Մարգարյան Հ. Գ.
Մելքոնյան Ռ. Հ.
Մինասյան Է. Գ.
Մուրադյան Ս. Պ.
Պողոսյան Վ. Ա. *(պատասխանատու քարտուղար)*
Սայադով Ս. Մ. *(Ռուսաստան)*
Տագեսյան Ա. *(Լիբանան)*

Editor-in-chief: **Simonyan A.**

Editorial Board:

Avagyan A.
Avetisyan H.
Avetisyan L. *(Deputy editor-inchief)*
Avetisyan Y.
Bardakchian G. *(USA)*
Bayramyan H.
Dakessian A. *(Lebanon)*
Dedeyan G. *(France)*
Drost-Abgaryan A. *(Germany)*
Gasparyan S.
Gharibyan A.
Hayruni A.
Margaryan H.
Melkonyan R.
Minasyan E.
Muradyan S.
Poghosyan V. *(Executive Secretary)*
Sayadov S. *(Russia)*
Zakaryan S.

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ԴԱՎԻԹ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԳԵՎՈՐԳ ՄԵԼԻՔ-ՂԱՐԱԳՅՈԶՅԱՆԸ ՀԱՅՈՑ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀԻՄՆԱԴՐՄԱՆ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր *– Գևորգ Մելիք-Ղարագյոզյան, Դավիթ Զավրյան, Հայաստանի առաջին Հանրապետություն, Գերմանիա, հայոց համալսարան, Անդրկովկասյան մասնավոր համալսարան, հայ ուսանողություն, Հանրային կրթության նախարար*

Հայ մտավորականները XX դարասկզբին, պատմական մեծ հեղաբեկումներով պայմանավորված, ազգաշահ գործունեություն էին ծավալել հայոց ինքնության պահպանման և պետականության վերակերտման ուղղությամբ: Գևորգ Մելիք-Ղարագյոզյանը նրանցից մեկն էր, որի քաղաքական-մշակութային գործունեությանը, ցավոք, հետագա տասնամյակներում համարժեք գնահատական չի տրվել:

Նա ծնվել է Երևանում 1873 թ., բարձրագույն կրթությունը ստացել Բեռլինի համալսարանում: 1903-1905 թթ. եղել է «Кавказский вестник», 1905 թ. «Արշալույս» պարբերականների խմբագիրը: Հայաստանի առաջին Հանրապետության տարիներին, որպես Հայ ժողովրդական կուսակցության անդամ, նա ընդգրկվել է կոալիցիոն կառավարության կազմում. 1918 թ. դեկտեմբերից մինչև 1919 թ. հունիսը եղել է ՀՀ հանրային կրթության նախարար[1]: Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանի գիտական, գեղարվեստական ժառանգության զգալի մասը մինչ այժմ հրատարակված չէ: Վերջերս՝ 2017 թ., ռուսերեն լույս տեսավ նրա «Հիշողություններ» խորագիրը կրող գիրքը[2], որտեղ հեղինակը մի շարք հետաքրքիր և արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում 1918 թ. Հայոց ազգային ժողովի պատվիրակության կազմում Գերմանիա կատարած իր ուղևորության մասին[3]:

---

[1] Տե՛ս **Մելիք-Ղարագյոզյան Գ**. // https://haydzayn.com/am/page/Geworg%20Melik%60-Gharagyozyan_48786

[2] Տե՛ս **Мелик-Карагезян Г**., Воспоминания. Делегация Армянского Национального Совета в Германию и в союзные с ней страны в 1918 году, Москва, Ереван, 2017:

[3] Գրքի տպագրության հարցում մեծ է նրա թոռան՝ Միխայիլ Վերմիշևի ներդրումը, որի անմիջական ջանքերի շնորհիվ «Հիշողությունները» դարձել է հայ և ռուս պատմաբանների, ինչպես նաև ընթերցող լայն շրջանակների սեփականությունը:

1. Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը XX դարասկզբի հայ ուսանողության խնդիրների մասին

Դեռևս XIX դարավերջին Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը առանձնակի հետաքրքրություն էր ցուցաբերում Եվրոպայի և մասնավորապես Գերմանիայի համալսարաններում հայ ուսանողների ուսումնառության, նրանց ծավալած գործունեության հանդեպ: Իր հետազոտական պրպտումները 1901 թ. հրատարակում է առանձին գրքույկով[1], որն անմիջապես հայտնվում է արևելահայ մամուլի ուշադրության կենտրոնում: «Լումայ» և «Մուրճ» ամսագրերում գրախոսություններ են տպագրվում[2]:

Ուշագրավ են հեղինակի առաջադրած խնդիրները, որ ներկայացվում են առաջաբանում: Դրանք բխում են XX դարասկզբի հայ հասարակության սոցիալ-քաղաքական և մշակութային զարգացման առաջնահերթություններից: Լայն առումով փորձ է արվում հստակեցնել ոչ հայկական միջավայրում կրթություն ստացող հայ ուսանողների կյանքի, մտավոր գործունեության, կենցաղի ու հետաքրքրությունների շրջանակը. «Ովքե՞ր են կազմում այդ ուսանողութիւնը, որո՞նք են նրա ձգտումները, ի՞նչ և որպէ՞ս է նա ուսանում, թէ նա արտասահմանից ի՞նչ է բերում հայրենիք և այլն, և այլն: Բաւական է մատնանիշ անել, թէ որքան հետաքրքիր է նոյն իսկ միայն վերջին հարցը- ի՞նչ մտաւոր և բարոյական պաշար է բերում հայ ուսանողը Եւրոպայից, ի՞նչ ազդեցութիւն է գործ դնում նա մեր ազգային հոգեկան զարգացման վրա»[3],– գրում է Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը: Վերջին երկու հարցի վերլուծությունը չկա. թերևս հեղինակն ինքը ևս զգացել է, որ այս փոքրածավալ գրքույկի սահմաններում նման լուրջ և խորքային հետազոտություն հնարավոր չէր կատարել:

Գիրքն ունի 91 էջ, ութ բաժին, որոնց մեջ հեղինակն առանձնացնում է հատկապես երկու կարևոր խնդիրներ: Դրանցից առաջինը հայ ժողովրդի արևելահայ ու արևմտահայ հատվածները ներկայացնող ուսանողների բնավորության, բարոյահոգեբանական ըմբռնումների համեմատական բնութագիրն է, որը սուբյեկտիվ մեկնաբանություն է ստանում հեղինակի գրչի տակ և դառնում «Լումայ» ամսագրի գրախոսի քննադատության թիրախներից մեկը[4]: Ի դեպ, տաճկահայերի և կովկասահայերի գեղագիտական կողմնորոշմանն առնչվող այն դրույթը, ըստ որի՝ «տաճկահայերը գերադասում են գրականութեան մէջ գեղարուեստը գիտութիւնից և հրապարակախօսութիւնից», իսկ կովկասահայերը՝ «հրապարակախոսութիւնը և գիտութիւնը՝

---

[1] Տե՛ս **Մելիք-Կարագեօզեան Գ.**, Գերմանիայի հայ ուսանողութիւնը, Թիֆլիս, 1901:

[2] Տե՛ս **Բրիչ** // «Լումայ», 1902, թիվ 1, էջ 231-238, **Նալբանդեան Վ.** // «Մուրճ», 1902, թիվ 1, էջ 143-147:

[3] **Մելիք-Կարագեօզեան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 5-6:

[4] Տե՛ս **Բրիչ**, նշվ. աշխ., էջ 232-233:

գեղարուեստից»[1], կարծում ենք, Արշակ Չոպանյանի հոդվածներից մեկի անուղղակի արձագանքն է[2]:

Մյուս կարևոր խնդիրը, որ քննարկում է հեղինակը, հայ ուսանողների և գերմանական միջավայրում նրանց մեկուսի ապրելակերպի, այդ երկրի մտավորական խավի հետաքրքրություններին հիմնականում անհաղորդ լինելու շուրջ հեղինակի խորհրդածություններն են: Դրանք նույնպես միանշանակորեն չեն ընկալվում՝ տարաձայնությունների առիթ տալով «Լումայում» և «Մուրճում» տպագրված գրախոսականներում[3]:

Այս ամենով հանդերձ, Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանի գրքույկը հայ իրականության մեջ առաջին լուրջ փորձերից է[4]՝ հետազոտության առարկա դարձնելու օտար երկրներում կրթություն ստացող հայ (այդ թվում՝ արևելահայ ու արևմտահայ) ուսանողների կյանքը, փաստական ու վիճակագրական տեղեկությունների հիման վրա ներկայացնելու նրանց մասնագիտական հետաքրքրությունները, հայ ուսանողին բնորոշ բարոյահոգեբանական մի շարք կողմեր և այլն: Բուհական կյանքի հանդեպ տարիներ առաջ ունեցած առանձնակի հետաքրքրությունը, կարծում ենք, կարևոր դեր է խաղացել, որ Առաջին հանրապետության տարիներին բազմաշնորհ այս մտավորականը սիրով ու պատասխանատվությամբ ընդունի Հանրային կրթության նախարարի պաշտոնը:

2. Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանի գործունեությունը Հայոց համալսարանի ստեղծման նախապատրաստական շրջանում (1918 թ. դեկտեմբեր-1919 թ. մայիս)

Վերականգնված պետականության պայմաններում մայր բուհի հիմնադրմանն անմիջականորեն առնչվող գործիչներից առաջին ամիսներին առանձնանում են հատկապես Գևորգ Մելիք-Ղարագյոզյանը և Դավիթ Զավրյանը: Նրանց գործունեության այդ շրջանը ներկայացված է Առաջին

---

[1] Տե՛ս **Մելիք-Կարագեօզեան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 11-12:

[2] Իր «Ռուսահայեր ու թրքահայեր» հոդվածում դեռևս 1899 թ. Արշակ Չոպանյանը գրում է. «Ռուսահայոց մէջ տիրական ձգտումը «օգտապաշտութիւնն» է, տաճկահայոց մէջ՝ «գեղեցկագիտական զգացումը», «Ռուսահայ գրականութիւնը ծայրէ ծայր «հրապարակագրութիւն» մըն է. Աբովեանեն ու Նազարեանեն սկսեալ մինչեւ Մուրացան եւ Լեօ, […] Տաճկահայ գրականութեան մէջ տիրող ձգտումը գեղեցկագիտական ձգտումը եղած է»: // «Անահիտ», 1899, թիվ 11, էջ 318, 322-323:

[3] Տե՛ս **Բրիչ**, նշվ. աշխ., էջ 233-235, **Նալբանդեան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 144-146:

[4] «Լումայի» գրախոսության տողատակում հեղինակը հիշատակում է հայ ուսանողների մասին Իս. Հարությունյանի հետևյալ աշխատությունը՝ «Գերմանիայի մանկավարժական բարձրագոյն հաստատութիւնների գործունէութիւնը և հայ ուսանողները»: Տե՛ս **Բրիչ**, նշվ. աշխ., էջ 231:

հանրապետության օրոք Երևանի համալսարանին նվիրված փաստաթղթերի ժողովածուում[1]:

Երկրում տիրող ծանրագույն վիճակը (կաթվածահար տնտեսություն, սով, համաճարակներ, անօթևան գաղթականներ), բնականաբար, հիշյալ ամիսներին (1918 թ. դեկտեմբեր-1919 թ. մայիս) Երևանում հայկական համալսարան ունենալու հույսեր չէր ներշշնում: Ուստի որպես այլընտրանք՝ կոալիցիոն կառավարության կազմավորումից անմիջապես հետո Հանրային կրթության նախարարության օրակարգում դրվում է Թիֆլիսում գործող Անդրկովկասյան համալսարանին նախ՝ ֆինանսական օգնություն տրամադրելու, իսկ հետագայում նաև Երևան փոխադրելու հարցը: Բանն այն է, որ այս համալսարանը հիմնել էին «մի խումբ հայ ինտելիգենտներ», ուսանողների կեսը հայեր էին, մեծ թիվ էին կազմում նաև հայազգի դասախոսները[2]: Թիֆլիսում խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո համալսարանը հայտնվել էր ֆինանսական առումով անմխիթար վիճակում:

Նախարար նշանակվելով՝ Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանն սկսում է ակտիվ գործունեություն ծավալել: Դ. Զավրյանը, որ Անդրկովկասյան համալսարանի դասախոս էր, դառնում է նրա պաշտոնական ներկայացուցիչը Թիֆլիսում: 1919 թ. հունվար-ապրիլ ամիսներին Զավրյանի հետ նամակագրության, ինչպես նաև առանձին հանդիպումների միջոցով Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը խնդիրը մշտապես պահում էր իր տեսադաշտում: 1919 թ. հունվարի 25-ին օգտվելով Զավրյանի՝ Երևանում գտնվելու առիթից՝ նա խորհրդակցություն է հրավիրում նախարարությունում, որին մասնակցում էին նաև Հայաստանի բարձր տարրական և միջնակարգ դպրոցների մանկավարժական ու ծնողական խորհուրդների 16 ներկայացուցիչներ: Համակողմանի քննարկման վերջում ժողովականներն ընդունում են, որ հայ ժողովրդի համար համալսարան ունենալն անհրաժեշտություն է՝ սկզբնական շրջանում թեկուզ 200 ուսանողներով: Հարցի վերջնական լուծումը վստահվում է նախարարին՝ հետևյալ որոշմամբ. «Թողնել ժողովրդ[ական] լուսավորության մինիստրին համալսարան բաց անել առաջին հնարավորության դեպքում»[3]:

Փետրվարին շարունակվում է Դ. Զավրյանի և Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանի նամակագրությունը, իսկ մարտի սկզբին վերջինս Հայաստանի կառավարությանն է ներկայացնում զեկուցագիր «Անդրկովկասյան մասնավոր համալսարանը Երևան տեղափոխելու նպատակահարմարության մասին»: Նրա փաստարկումներն ու հիմնավորումները մատնանշված են երկու հիմնական ուղղություններով: Նախ՝ համոզված է, որ այդ մակարդակի բարձ-

---

[1] Տե՛ս «Երևանի համալսարան, 1918-1920 թթ. վավերագրերի ժողովածու» (կազմողներ՝ Ֆ. Հ. Մամիկոնյան, Ս. Ս. Միրզոյան), Երևան, 1995:

[2] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 30:

[3] Նույն տեղում, էջ 25:

րագույն դպրոց կառավարության սուղ միջոցներով Երևանում հիմնելը «[…]արդիս (այսինքն՝ այդ օրերին – *Դ. Պ.*) կանգնած է անհաղթելի դժվարությունների առաջ»: Երկրորդ՝ իբրև տեղափոխման հիմնական առավելություններ նշվում են. ա) Անդրկովկասյան համալսարանի՝ Երևան փոխադրման շնորհիվ Հայաստանում «հնարավորություն է ստեղծվում ունենալու լիուլի կազմակերպված և բավականին հարուստ կահավորված համալսարան»[1], և բ) «Անդրկ[ովկասյան] մասնավոր համալսարանը, որպես հայ ինտելիգենցիայի երախայրիք, շատ հեշտությամբ կարող է հենց առաջին քայլերից ազգայնանալ, հիմնելով զուգընթաց ամբիոններ, եթե երևան գան հայ գիտական ուժեր»[2]: Մինչ այդ անհրաժեշտ էր ապահովել համալսարանի գոյությունը Թիֆլիսում, եթե Հայաստանի կառավարությունը 2 500 000 ռուբլու ֆինանսական աջակցություն ցույց տար (այն խիստ անհրաժեշտ էր դասախոսներին «ռոճիկ տալու», պատրաստի գիտական ուժերը չցրելու, համալսարանի հայ ուսանողների շահագրգիռ վերաբերմունքը չթուլացնելու համար և այլն):

Հայաստանի նախարարների խորհրդի պատասխանն ուշանում է, իսկ Զավրյանի նամակներում մտահոգություններն ու տագնապները օրեցօր ավելի են մեծանում: 1919 թ. մայիսի 5-ին Հանրային կրթության նախարարի նախաձեռնությամբ գումարվում է նախարարության խորհրդի նիստ՝ Անդրկովկասյան համալսարանին նպաստ տալու հարցով: Որոշվում է «հատկացնել 500000 ռ. Համալսարանը Թիֆլիսում պահելու համար, եթե ոչ ամբողջովին, գեթ մասամբ»[3], որից երկու օր անց Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը կրկին դիմում է Հայաստանի նախարարների խորհրդին: Գրության մեջ նա մեկ անգամ ևս տեղեկացնում է այս ընթացքում Անդրկովկասյան մասնավոր համալսարանի տեղափոխման հետ կապված իր քայլերի մասին՝ նախկին փաստարկներին ավելացնելով մի քանի նոր հիմնավորումներ ու առաջարկներ: Խնդրանքը նույնն է՝ նյութական օգնությամբ տեր կանգնել համալսարանին: Պատճառաբանումների մեջ ավելացել էր նաև հետևյալը. «[…] մայիսի 10-ին համալսարանի խորհուրդը պետք է որոշի՝ Ադրբեջանի կառավարության առաջարկը ընդունում է, թե ոչ, իսկ այդ հարցը կարող է բացասաբար որոշվել միայն ապագա տարվա նյութական օգնության ապահովության դեպքում[4] [մեր կառավարության կողմից – *Դ. Պ.*]»:

Հանրային կրթության նախարարության քայլերն այս անգամ ավելի կտրուկ էին, ուստի Հայաստանի կառավարության մայիսի 7-ի նիստում քննարկվում է հարցը: Քաղվածքում մասնավորապես նշվում է.

«Լսեցին.

---

[1] Նույն տեղում, էջ 30:

[2] Նույն տեղում, էջ 31:

[3] Նույն տեղում, էջ 45:

[4] Նույն տեղում, էջ 45-46:

Հ[անրային] կրթության մինիստրի զեկուցումը Անդրկովկասյան համալսարանին 500000 ռ. նպաստ տալու մասին:

Որոշեցին.

Մերժել և հանձնարարել Հ[անրային] կրթության մինիստրին զեկուցում ներկայացնել Հայաստանի համալսարան բաց անելու մասին՝ ներկայացնելով համալսարանի ծրագիրը և նախահաշիվը»[1]:

Սրանով փաստորեն փակվում է Անդրկովկասյան մասնավոր համալսարանը Երևան տեղափոխելու հարցը:

Դժվար է ասել՝ ինչ ընթացք կստանային հետագա իրադարձությունները, եթե կառավարությունը հաստատեր համալսարանին ֆինանսապես օժանդակելու՝ նախարարության որոշումը: Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը կրթական կյանքին քաջատեղյակ մտավորական էր, խորապես ծանոթ էր խնդրին, իր ներկայացուցչի հետ չորս ամիսների ընթացքում բազմիցս քննարկել էր այդ հարցը, լսել տեղափոխման հետ կապված դրական և բացասական կարծիքները:

Այդուհանդերձ, կարծում ենք, երկու կարևոր գործոն օբյեկտիվորեն լուրջ խոչընդոտներ դարձան: Առաջինը ֆինանսական այն ծանր կացությունն էր, որն առկա էր հանրապետությունում: 2.5 միլիոնը, անգամ 500 000 ռուբլին այդ ամիսներին շոշափելի գումար էին աղքատիկ բյուջե ունեցող կառավարության համար: Երկրորդը տրանսպորտային միջոցների խնդիրն էր: Նշված ամիսներին հիմնականում չէր գործում երկաթուղին, ճանապարհները մեծ մասամբ փակ էին ու վտանգավոր: Ուստի Թիֆլիսից Անդրկովկասյան համալսարանի գույքն անգամ Երևան տեղափոխելը կապված էր լուրջ դժվարությունների հետ: Հնարավոր է՝ կային նաև սուբյեկտիվ գործոններ՝ կապված միջկուսակցական (Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը Հայ ժողովրդական կուսակցության անդամ էր) ու միջանձնային փոխհարաբերությունների հետ, բայց դրանց մասին փաստական տվյալներ և տեղեկություններ դժվար է գտնել[2]:

---

[1] Նույն տեղում, էջ 48:

[2] Ասվածին թերևս անուղղակիորեն առնչվում է Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանի հիշողությունների անտիպ տետրի հետևյալ հատվածը. «Մի օր [չեմ յիշում քանիսին էր դա, յամենայն դեպս դա 1919 գարնան ամիսներից մեկին էր] Հայաստանի կառավարութեան նիստին վարչապետ Աղ. Խատիսեանը ինձ համար բոլորովին անսպասելի յայտարարութիւն արավ. «Ժամանակ է արդեն հայկական համալսարան ստեղծել: Ես դնում եմ այդ հարցը»: […] Ես լռութեամբ ընդունեցի վարչապետի յայտարարութիւնը, թեև միևնոյն ժամանակ մտքովս անցաւ ենթադրութիւնը, որ Խատիսեանը իր այդ կտրուկ յայտարարութիւնը բերել է կառավարութեան նիստը Դաշնակցութեան բիւրոյից»: Տե՛ս **Մելիք-Ղարագեօզեան Գ.**, Երևանի համալսարանի ծագումը և նրա կազմակերպչական շրջանը, տետր թիվ 1, ձեռագիր // Հայաստանի ազգային արխիվ (այսուհետև՝ ՀԱԱ), ֆ. 502, գործ 173, էջ 5-7:

3. Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանի գործունեությունը 1919 թ. մայիս-հունիս ամիսներին

Կառավարության մայիսի 7-ի որոշման մեջ, մերժումից բացի, կար նաև երկրորդ կարևոր կողմը. «[…] հանձնարարել Հ[անրային] կրթության մինիստրին զեկուցում ներկայացնել Հայաստանի համալսարան բաց անելու մասին՝ ներկայացնելով համալսարանի ծրագիրը և նախահաշիվը»[1]: Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը, ելնելով ստեղծված նոր իրավիճակից ու առաջադրված պահանջներից, շարունակում է ակտիվ գործունեությունը: Ի վերջո գլխավոր նպատակը Հայաստանում համալսարան ունենալն էր:

Մի քանի օր անց՝ 1919 թ. մայիսի 12-ին, նա պատրաստում է զեկուցագիր և ուղեկից փաստաթղթեր «Հայաստանում բարձրագույն կրթարան հիմնելու վերաբերյալ»: Դրանցում նկատելի են համալսարան հիմնադրելու նախապայմանների խորհրդանշությունը, երկրի կյանքում նորաստեղծ բուհի ռազմավարական ու մարտավարական խնդիրների հստակ պատկերացումը: Մասնավորապես Ուղեկցագրի առաջին մասում Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը հիմնավորում է համալսարանի անհրաժեշտությունը Հայաստանում, ապա ըստ առաջնահերթության մատնանշում այն ոլորտները, որոնք «բարձրագույն կրթարանի» շնորհիվ կդառնան երկրի տնտեսական ու մշակութային զարգացման լուրջ խթաններ: Նախարարի կարծիքով, Հայաստանի պայմաններում առաջնային նշանակություն պետք է ունենան ֆիզիկամաթեմատիկական, գյուղատնտեսական, բժշկական, իրավաբանական գիտելիքները, հայոց պատմության և գրականության իմացությունը: Սրանց հիմքի վրա նախ և առաջ կձևավորվեն չորս ֆակուլտետներ՝ պատմաբանասիրական, իրավաբանական-տնտեսական, բժշկական և ֆիզիկամաթեմատիկական՝ համապատասխան բաժիններով: Փաստաթղթերում Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը առանձնաբար անդրադառնում է նաև համալսարանում դասավանդման լեզվին, ներկայացնում շենքի ընտրության, շինարարական աշխատանքների, ուսումնական լաբորատորիաների կահավորման համար անհրաժեշտ ծախսերի նախահաշիվը:

Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանի ներկայացրած փաստաթղթերի հիման վրա կառավարությունը 1919 թ. մայիսի 16-ի նիստում քննարկման է դնում հարցը, որից հետո ընդունվում է «Օրենք Հայաստանում համալսարան բանալու և նրա նախնական ծախսերը հոգալու համար 300000 ռ. հատկացնելու մասին»: Այնտեղ մասնավորապես նշված է. «1. Հիմնել Երևանում համալսարան հետևյալ չորս բաժիններով՝ ա) պատմալեզվաբանական, բ) տնտեսաիրավաբանական, գ) բժշկական և ֆիզիկա-մաթեմատիկական՝ տեխնիկական ստորաբաժանումներով:

---

[1] «Երևանի համալսարան, 1918-1920 թթ. վավերագրերի ժողովածու», էջ 48:

2. Համալսարանը բանալ 1919-20 ճեմարանական տարում:

3. Առաջին հերթին բանալ պատմալեզվաբանական բաժինը:

4. Մնացած բաժինները բանալու ժամանակը և հերթը սահմանում է Մինիստրների խորհուրդը ըստ Հանրային կրթության մինիստրի առաջարկության»[1]:

Մայիսի 16-ի այս պատմական որոշումը հետագայում դառնում է Հայոց համալսարանի հիմնադրման օր[2]:

Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը պաշտոնավարում է մինչև 1919 թ. հունիսի կեսերը[3], այնուհետև նախարարի պաշտոնում նրան փոխարինում է Սիրական Տիգրանյանը, իսկ 1919 թ. օգոստոսին՝ Նիկոլ Աղբալյանը: Հատկապես վերջինիս օրոք համալսարանի հիմնադրման աշխատանքները բուռն թափով շարունակվում են: Հանդիսավոր բացումը տեղի է ունենում 1920 թ. հունվարի 31-ին Ալեքսանդրապոլի Առևտրական դպրոցի շենքում[4]: Ուշագրավ է, որ համալսարանի բացման արարողությանը նվիրված և նրան նախորդող մամուլի հրապարակումներում բազմաթիվ հյուրերի, հրավիրյալների և ելույթ ունեցողների շարքում մեզ չհաջողվեց հանդիպել Գևորգ Մելիք-Ղարագյոզյանի անվանը…

Ընդհանուր գծերով այսպիսին է մեր նորագույն պատմության մեջ կրթության առաջին նախարարներից մեկի գործունեության համառոտ պատկերը, որն անմիջականորեն առնչվում է հայոց համալսարանի հիմնադրման նախապատրաստական շրջանին:

Ամփոփենք: Հայաստանի առաջին Հանրապետության կոալիցիոն կառավարության կազմում Հանրային կրթության նախարար Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանի թեկնածությունը հաջողված էր: Նրա հետաքրքրությունների կիզակետում դեռևս տարիներ առաջ հյուսվել էր ապագա Հայաստանում համալսարան ունենալու տեսլականը, որի նախապատրաստական աշխատանքներին մասնակցելու բախտ է վիճակվում Առաջին հանրապետության տարիներին: Իր գրություններում, նամակներում, ելույթներում նա բազմիցս շեշտում է, որ նորանկախ Հայաստանի ապագան նրա մտավորական ուժերի համախմբումն է, և նրանց գիտական, ստեղծագործական հնարավորությունների օգտագործման լավագույն կենտրոնը պետք է դառնա հայոց համալսարանը: Շուրջ վեց ամիս Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանը այդ գործին տրվել է անմնացորդ նվիրումով՝ օգտագործելով նախարարի պաշտոնը, կուսակցա-

---

[1] Նույն տեղում, էջ 58:

[2] Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Մաղալյան Վ.**, Երևանի պետական համալսարանի հիմնադրումը // «Էջմիածին», 1999, թիվ Ը-Թ, էջ 80-92:

[3] «Երևանի համալսարան» վավերագրերի ժողովածուում Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանի վերջին գրությունը թվագրված է՝ 1919 թ. հունիսի 21-ով: Տե՛ս «Երևանի համալսարան, 1918-1920 թթ. վավերագրերի ժողովածու», էջ 73:

[4] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 139-164:

կան և ոչ կուսակցական կապերը և իր ամբողջ կարողությունները ծառայեցրել Հայաստանում համալսարան հիմնադրելու գաղափարին:

Այս իրողությունները պատգամ ունեն՝ ըստ արժանվույն գնահատելու այդ տաղանդաշատ մտավորականի վաստակը:

Давид Петросян – ***Геворк Мелик-Карагезян у истоков создания армянского университета***

В статье исследуется один из важных периодов деятельности министра народного просвещения Первой Республики Армения Геворка Мелик-Карагезяна, который непосредственно связан с созданием Ереванского государственного университета. Г. Мелик-Карагезян, став министром народного просвещения (декабрь 1918-июнь 1919), с большим энтузиазмом отдается идее создания университета в Армении. Сначала он прилагает значительные усилия для перенесения в Армению действующего в Тбилиси Закавказского частного университета. А после отклонения вопроса продолжает активную деятельность по созданию университета в Армении собственными силами. Г. Мелик-Карагезян был убежден, что главная цель – объединение научных и творческих сил армянской интеллигенции на родине, и наилучшим центром этого объединения мог стать армянский университет.

Davit Petrosyan – ***Gevorg Melik-Gharagyozyan at the Origins of the Foundation of the Armenian University***

The article examines the period of activity of the Minister of Public Education of the Republic of Armenia Gevorg Melik-Gharagyozyan, which is directly related to the preparatory period of the foundation of Yerevan State University. Becoming the Minister of Public Education (December 1918-June 1919) G. Melik-Gharagyozyan with great enthusiasm dedicated himself to the idea of creating a University in Armenia. First, he made considerable efforts to move the Transcaucasian private University of Tbilisi to Armenia. But when the issue did not get a solution he continued his activities in Armenia, which included creating a University with his own resources implementing a government decision. Gevorg Melik-Gharagyozyan was sure, that eventually, the important thing was to unite scientific and creative forces of the Armenian intellectuals in the homeland, the best center of which would become the Armenian University.

Ներկայացվել է 07.02.2019
Գրախոսվել է 18.04.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

THEOFANIS MALKIDIS

THE ARMENIANS IN GREECE

Key Words *– Armenians, Greeks, Armenia, Greece, Asia Minor, century, communities, refugees, people, country, city, destruction*

The Armenians and the Greeks

As for the Greek – Armenian relations, a lot has been reported mainly since the 4th century BC, according to records by Strabo, Plutarch, Herodotus and Xenophon. Greek was the formal language of the Armenian Royal Court, of the state and of the upper social class and after Alexander the Great's conquests, it became more widespread. The Greek inscriptions from Armavir of Armenia inform us that at least until the end of the 3rd century BC the language of the state and of the secretariat was the Greek language. Schools opened and the Greek language was taught there. At that time, the Gods of the Greek Pantheon became known, Apollo – Tir, Athena – Nane, etc.

Christianity was spread by Greek missionaries and until 373 AD the Greek Bishop of Caesarea ordained Armenian Patriarchs who used the Greek language and preached it. The invention of the Armenian Alphabet by Saint Mesrop Mashtots gave a boost to the Armenian nation. Prompting religious and national self-awareness Mesrop's work was adjusted by the Greek Rufinus from Somosato and was influenced by Greek civilization. Mesrop's students were sent to Constantinople (Istanbul), Athens, Alexandria, Antioch in order to learn the Greek language and gain insight of the Greek civilization. Greek works were translated, and from the 2nd half of the 5th century the "School of Ellinophili" (friends of the Greek), famous to the philosophical movement, started its operations and that contributed to the spread of ancient Greek and of other religious testimonies to the Armenian people.

The recent developments, like the Arabic rule the battle of Matzikerk in 1071 and the Setzouki's settlement in the area, led the Armenians to find shelter in Cillium, where the Armenian state had privileged relations with the Byzantine Empire. The princess of Cillium wedded with Theodor I of Laskari, and as George Acropolites wrote, "the Queen of the Armenians married the King".

Later on, the uprisings during the Ottoman rule provided a proof that both the Armenians and the Greeks struggled for freedom, like Miselis Vardijan in the revolution of the Greeks in Spinalonga, in Crete in 1716, like the Jeremian family in 1897 "those families were totally devastated during the Armenian slaughter houses". Rigas cried at in his work "Thourios" (that was translated in the Armenian language at the end of the 19th century) "Armenians and Greeks". In the 7th article of the Constitution of free Greece, it is emphasized "without barring of religion or dialect, Greeks, Albanians, Vlachos, Armenians" whereas the 122nd article recognizes "to the Armenians, the rule of each one's estates".

The Greeks were the first ones to provide support to the Armenians after the Armenian slaughters of 1915-1918. In his letter to Bogos Doubar, King Alexander

emphasizes the solidarity of the Greek Parliament to Armenian's dramatic situation. Also, the Greek State was the first to officially recognize the Republic of Armenia.

Eleftherios Venizelos recommended the foundation of a Pontiac-Armenian State and Chrisanthos, the Archbishop of Trabzon, visited Yerevan in 1919 and negotiated a king of federation with the Armenians. In January 1920, the Armenian Prime Minister Al. Hatisian and Colonel Katheniotis of the Greek Army signed the agreement's military part. During that time, the guerrillas (rebels) in Pontus collaborated with Andranik, the flagship figure of the Armenian Resistance. Side by side with the Pontiac Rebels, Andranik took part in battles against the Turkish Army. Also, for many years, the Greeks lived in Armenia (Hankavan and Aghtala regions, etc).

After 1922, a large number of Armenians settled in Greece, who mainly lived in Attica (wider region of Athens) but there were also a lot of communities in Thessaloniki, Kavala, Xanthium, Komotini, Alexandropoulos, Orestiada, Didimotiho and Iraklion of Crete. The number of immigrants and refugees was also noteworthy. Those people came from the former Soviet Republic of Armenia and Nagorno Karabakh (Artsakh) and found shelter in Greece during the last few years. It is estimated that there were a few thousands of them and most settled in the cities of East Macedonia and Thrace.

The Armenian Communities in Greece

The Recent history of the Armenian communities in Greece can be divided into two time periods. For the first one, which has existed since the time of the Turkish rule, there are some genealogical reports on certain old Armenian families, sparse historical records and of course, the most indisputable are the three oldest Armenian churches in Greece. These are the temples in Iraklion of Crete (that dates back to 1669), in Didimoticho (built in 1735) and in Komotini (built in 1834). However, the fragmented information referring to it should be elaborated and examined thoroughly.

The second period, which is definitely the most creative, begins toward the end of the 19th century. More specifically, in 1875 a few dozens of Armenians settled in Thessaloniki in order to serve as administrative employees for the Ottoman state and for foreign companies. Around that time, a small number of Armenians arrived in Dedeagats (Alexandropoulos) in order to find jobs in the works of the railway expansion between Thessaloniki-Constantinople (Istanbul). In 1891 hundreds of Armenians stayed in Loutraki for a short period of time in order to work for the channel reaming of the isthmus of Korinthos. The number of the political evaders and rebels that resorted to Greek regions (the Aegean islands, Crete and Piraeus) remains unknown. This took place after the dramatic events in Koum-Kapi in 1890, the slaughters of 1894-1896, in the first decade of the 20th century and in 1915.

However, the most important wave of Armenian movements to Greece – regarding numbers and consequences – took place right after the destruction of Asia Minor in 1922. Their number exceeded 80 000 and if we add up the 7000 – 8000 Armenian orphans (mainly from American orphanages and other foreign nursing centers of Turkey) this number reaches 90 000. This population spread around almost over the whole Greek territory, forming smaller or bigger communities out of Athens, Thessaloniki and Trace (Xanthium, Komotini), which managed to survive.

Ever since their first settlement in Greece and until their big repatriation in 1947, the Armenian population had constantly been on the decline. In 1924 a big number of

this population and most of the abovementioned orphans, were channeled into other countries. A year later, after a two-day agreement between Greece and the USSR, 3000 Armenians living in the Soviet Union returned to their countries. In 1931, after another Greco-Soviet agreement, around 8000 Armenians were transferred by Greek ships to Batumi. Therefore, with all these departures, the number of Armenians in Greece just before the war did not exceed 50 000.

But the most dramatic reduction of the population of the community took place in the period between 1946 and 1947 with the big Pan Armenian campaign for the repatriation of the Armenians of Diaspora back to the Soviet Armenia. With consecutive missions from Piraeus and Thessaloniki around 20 000 people migrated from Greece to the Soviet Armenia. If we add up the migrations to other Western countries (Canada and South America) the Armenian community in Greece at the end of the 50s dropped down to 15 000 people.

At the beginning of 1960s, the economic and social development of the Armenians in Greece and Greek immigrants, which had settled in the cities, followed the same path. If we leave aside the few hundreds that lived in expensive districts and had financial security, the majority of them shared the same problems like the Greeks in the outskirts of big cities, among which are Athens (Dourgouti, Kaissariani, Peristeri), Piraeus (Kokkinia, Agios Dionisos, Tabouria, Lipasmata) and Thessaloniki (Kalamaria, Harilaou, Kato Touba, Harmankioi, Sikies).

Moreover, it is an important fact that some of these districts were given an indicative popular name like “Armenika” in Dourgouti and “Armenohori” (“Armenian village”) in Sikies in Thessaloniki.

By the 1960s, the vast majority of the Armenian people were, more or less, financially secured, socially integrated and legally protected (by 1968 everybody had received Greek citizenship). What follows, is an attempt of a more thorough record of Armenian communities throughout the Greek territory.

Kavala:

Until 1922 only a few dozen Armenians lived in the region. After the destruction of Asia Minor, 1,500 Armenians arrived in Kavala. At that time, the headquarters of the “Near East Relief” organization were established there and it managed to put up hundreds of orphans. As time passed, the population of the community was constantly in decline, reaching 800 residents in the 1930s and only 150 residents in 1947. Now, there are only a few dozen residents. Until today, the city has an Armenian church that the community purchased in 1932, which has changed its name from “Saint Paul” Church to Sourb Khach (Saint Cross).

Drama – Serres:

During the prewar period, these two regions hosted around 1000 Armenians (Drama 700 and Serres 300 people), who displayed intense social activity until 1947. However, the repatriation depopulated these regions from the Armenians.

Didimotiho:

According to archaeological findings (gravestones, etc), Armenians have lived in this region since the 17th century. In 1735, the Greeks of the town gave them the church of Saint George, where a new church of the community was built, with the same name in the Armenian language (Sourp Kevork). Until the war their number

reached to 150 people, but after the repatriation this number was reduced to 60 people and today there are only 30 Armenians left.

Orestiada:

The Community there was established in 1920, when together with the Greek refugees, the Armenians settled there as well, after the annexation of the area to Greece. Upon their arrival, their number reached to 100 people but, in time, their number went down to 40 people. Today, there are no more than 20 residents.

Komotini:

According to reliable sources, the Armenians had settled in the city since the 17th century. Most of them were merchants from Adrianople and Odessa and lived in the eastern part of the city, where Sourb Grigor Lousavorich (Saint Gregory the Illuminator) lived. Until 1922, there were 300 people but after the arrival of the refugees from Lanai their number reached to 1300 people. Until 1947 there were 800 Armenian residents but after the repatriation there were no more than 200. Today, around 100 residents have remained in the city but the community is present.

Xanthi:

Until today, it is one of the most active Armenian Communities. By the end of the 19th century, 20 Armenian families had already settled in the city, most of them were craftsmen, merchants and tobacco workers. In 1922, 3000 Armenians arrived in the wider area. Upon their settlement, they immediately created a small church inside a tobacco warehouse and three years later, after they had purchased a piece of land, they founded the church dedicated to Virgin Mary (Sourb Astvatsatsin) that stands until today. Moreover, a school (Kindergarten and primary school) was built in the fore-court. Migrations, hardships and the hard Bulgarian occupation led to the residents' reduction in number, thus by the end of the war in Xanthi there were only 500 Armenian residents, whereas after the repatriation in the 1950s there were no more than 200. Today, this number is cut in half but the community continues to be active.

Corfu (Kerkira):

The first Armenians were recorded in the island in the 16th century. Actually, they were the ones that created the village named "Armeniades" (people from Armenia). Also, we could later see Armenians in Erahadadi and in the village of "Potamos", where there is an Armenian church "Sourb Nigoghos" or Agios Nikodimos (now closed) and in the villages of Knides and Gastouri. It is worth noting the fact that the surname "Armenis" is especially common in the island and this probably has to do with their long-lasting presence on the island of Corfu. After the destruction of Asia Minor, 3000 people along with 1,300 orphans settled there. But within a few years, they were all transferred to other areas of the country. As for the orphans, the majority was transferred to other countries, so the community ceased to exist.

Lesbos (Lesvos):

After the fall of the front in Asia Minor, thousands of Armenians resorted to the island because it was near the coast and they had an easy access. The first Armenian school in the Greek territory operated there after being granted a state license. Because

of the constant immigrations to other parts of the country the community was short-lived and, a little after the end of the war, it ceased to exist.

Siros:

In 1922, more than 600 Armenians arrived in Siros, mainly famers from Thrace, Pontus and central Asia Minor. From 1923 to 1930, Near East Relief Foundation ran the American Orphanage. Until 1929, thousand of Greek and Armenian orphans were accommodated, educated and cared for in its huge facilities.

Larissa-Volos:

Before the war, 700 Armenians lived in these two cities (400 in Larissa and 300 in Volos). Everybody arrived in 1922. The repatriation in 1947 cut the population down which basically led to the elimination of the two communities.

Peloponnesus:

Peloponnesus was one of the Greek regions, where, after 1922, a big number of Armenians settled. Until the war, there were as many as 1,500 residents. In Kalamata, 800 people lived in the so-called "stalls", 500 in Petra and dozens of them in Aegis, Pirgos, Korinthos and Nafplio. After 1947, these communities scattered and only few residents were left, mainly in Petra.

Crete:

In the most southern part of Greece, Crete, we come across the oldest Armenian settlement in the country. Their presence in the island dates back to the Byzantine years. Also, it was found that the tombstones with the Armenian inscriptions that were preserved belonged to Armenian immigrants' families who lived in the island in the 17th century. In 1669, a wealthy Armenian merchant dealer bought the church of Saint John from Doriono and donated it to the Armenians of Handaka (the old name of Iraklion) who, in turn, dedicated the church to Saint John the Baptist. The church runs services until today. Apart from Iraklion, the refugees, who arrived in the island in 1922, settled in Rethimnon and Sitia (where some Armenians from Corfu also arrived a bit later). Today we find Armenians mainly in Iraklion and Sitia and their population is limited to a few dozens, like in all other communities in the country.

Thessaloniki (Salonika):

It is the oldest organized community in Greece and the only one holding recorded files. The files of the church of Thessaloniki, where official records were kept since 1885, are of great value for the history of the community and, also, for the city of Thessaloniki itself. It was saved after the big fire in 1917 and it has been here for 125 years. The number of the people in the community had reached to 300, but after the arrival of the refugees it went up to 10 000 people. Since 1903, there has been a church dedicated to Virgin Mary. The famous Italian architect, Vitaliano Poselli is considered to have built it. Poselli is also known for most of the architectural monuments in the city. With the repatriation of 1925-1927 and also the immigration to other countries the number of the people in the Armenian community was no more than 6000 just before the war and after 1947 it went down to 1300 people. It is an interesting fact that before the 1920s there were five Armenian schools, whereas

today, when there are approximately 800 Armenians, there are only schools which students attend on a weekly basis. These schools are the branch of the sports club "Homenetmen" of the Armenian Mercy Cross run by the cultural associations "Hamaskain" and the Armenian Youth and Pre-Youth of Greece. Also, the community runs the beautiful campsite in Pefkohori in Haikidiki.

Attica (Athens):

Since the end of the 19th century, there was an Armenian community that counted 200 permanent members but a few thousands stayed there for a small period of time (from one month up to two years) during all those years. Beginning from 1900, the Armenian Church in Koumoundourou Street already ran services and in 1905 the grounds of the current cathedral in Kriezi Street were bought. The church of Saint Gregory the Illuminator was built there (wooden structure) in 1908 and in 1935 it was remodeled to the one as it is today. In 1922, hundreds of refugee boats brought 35 000 Armenians to Attica and they settled in many districts of the capital city, such as Dourgouti, Kesariani, Vironas, Peristeri, Apelokipi, Faliro, Kallithea, Marousi, Kokkinia, Lipasmata, Tabouria, Agios Dionysius, Moshato. Most Armenians reached Dourgouti (8000 people), Kesariani and Vironas (3000 people), Kokkinia (7000 people), Lipasmata (4000 people), and Agios Dionysus (3000 people). Furthermore, Armenians settled in very remote areas of Attica, like Lavrio. Sixteen Armenian schools had been opened until the 1930s. Apart from the city's Cathedral in the centre of Athens, churches were also built in Dourgouti, Kokkinia and Peristeri. The decline in the population was not an exception even in Attica's case. There were 35 000 people in 1922, 25 000 in 1926, whereas in 1938 there were no more than 20 000 people. After the repatriation in 1947 and the immigration to other countries, the Armenian residents in Athens and Piraeus hardy reached 8000 in 1960. The biggest Armenian settlement which was in Dourgouti (informal capital city of Armenians in Greece) ceased to exist in the mid 1960s and the majority of its residents, depending upon income and profession, was distributed in the wider area of Attica. The same thing happened in Kokkinia. In our days it is only the churches and clubs that motivate Armenians to gather in these two settlements.

Today, there are approximately 5000 Armenians living in Athens, 3 primary schools and one high school. Also, four orthodox, one catholic and one evangelical church are in service. Finally, the following organizations operate here:

- The Armenian Blue Cross with 5 branches (N. Kosmos, Kokkinia, Kareas-Kesariani, P. Faliro, Athens).
- The Armenian Athletes Association "Homenetmen" with two branches (N. Kosmos, Kokkinia).
- The cultural Association "Hamaskain" with two branches (N. Kosmos, Kokkinia).
- The Armenian Youth and Pre-Youth of Greece with 2 branches (N. Kosmos, Kokkinia).
- The General Armenian Charity Association
- Athletic and Philological Association "Ararat".

Before we end this historical and geographical flashback of the Armenian communities in Greece which, by the way, is not a thorough register but only an attempt to broach the subject and is certainly deficient, we must take a note of the following.

Since 1991, after the independence of Armenian, a big number of compatriots who, according to some sources are as many as 30 000 to 40 000, migrated to Greece and particularly to the northern regions of the country and gave new life not only to communities that were slowly disappearing (for example Alexandropoulos, Serres, Kalamata) but also to active settlements like Xanthi, Komotini, Thessaloniki.

The Armenian Community in Alexandropoulos

After the establishment of Alexandropoulos as a new city in the coast of Evros around the mid 19th century, a lot of workers came from the Ottoman Empire to the then "Dedeagats" to work in the infrastructure and mainly in the rail works. Among them we found several Armenians, who arrived massively in the town during the period from 1870 to 1875. At that time, they built the school and their first church, dedicated to Saint John the Baptist ("Sourb Karabet" in the Armenian language). Indeed, this church was the first one ever to be built in the town, since, at the time, Alexandropoulos was only a small settlement of fishermen who lived in the shadow of Ainos.

The Armenian church of Alexandropoulos is located in the junction of Eastern Thrace and May 14 roads and was built based on the blueprints of Saint John from Mous, where the majority of the Armenians of Alexandropoulos derived. They put in personal work to build it, since they carried rocks and sand from the beach on their own backs. It was finished in August 1886 and it is worth mentioning the name of "Krikor Astartian" who was a great help. It is a temple made of stone, a basilica without a dome.

Soon, as we previously noted, a school and a hall for public events were built next to the church. During the first years against the wall of the holding of the Armenian Church an outdoor drinking fountain was built, which was constructed with great skill and it was among the first ones in Alexandropoulos. Above the entrance of the temple there is a marble inscription marking the foundation date and the words "Orthodox Armenian Church".

Armenian refugees, among them a lot of orphan children, came from Thrace, Pontus and Asia Minor after the Genocide and settled in Alexandropoulos in the years from 1921 to 1923. The Armenian settlement soon changed from workers in the railway and the port into merchants and manufactures of the town. So, beginning from the liberation of the city in 1920 and until 1940, the Armenian community played an important role in the economic, social, political and cultural life of the city. The poet Garaverents, who lived there between 1924 and 1930, left his indelible marks in the life of the community. However, World War II and the occupation had an effect on the lives of the Armenians as well. Moreover, after the war, many of them left and went to other countries (the USA, South America, Soviet Republic of Armenia, etc) and to other cities of Greece (Athens, Salonika, etc). In the 60s, the vast majority of the Armenians in the city were, more or less, financially secured, socially integrated, and legally protected (they all had received the Greek citizenship since 1968). Although the community had 800 people in 1947, this number dropped to only 50 people by 1990. Nonetheless, after 1992 with the neo refugees from the Soviet Republic of Armenia, their number reached to 2,500 people. Several thousand of Armenians have always taken part in the economic and cultural development of the city, and the old and financially powerful Armenians have offered their support to the region. For

example, the flour industry “Mills of Thrace SA (Mili Thrace) was founded by Onik Atzemian, whereas the merchant Hatzik Hatzikian donated the dwelling where the port police is situated today. A lot of famous people live in the city, like Haboo Maroukian – a coal merchant, Louis Dislian, who is a doctor, the Sarkisian family, the Vartan Kourbanian family, optician’s shop, jeweler’s shop and many others. Even today, the Armenian community in Alexandropoulos is active and it has become stronger after the arrival of the new refugees from the ex Soviet Union.

Like in all the other cities of Greece, in Alexandropoulos too, there is an Armenian church and a club where children and teenagers are taught the Armenian language and the Armenian history. There is also a cultural club “Aram Hatsatourian”, a football club “Ararat” and the Armenian Union of the Prefecture of Evros.

Conclusions

The Armenians have managed to survive even until today, leaving their marks to the march of time. They achieved all these even though they found themselves trapped, having to deal with the Genocide, totally banished from their ancestral lands and forced to spread out all over the world. They withstood all the adverse conditions throughout the centuries, because they had the ability to survive as a nation by conserving their religion, their language and their civilization, passing them from one generation to another. The Armenian communities in Greece are a similar case. For almost 150 years they have been promoting and conserving the Armenian culture which the Genocide – an organized plan – attempted to permanently eliminate.

Թեոֆանիս Մալկիդիս – *Հայերը Հունաստանում*

Ցեղասպանությունից հետո հայ ժողովրդի փրկված բեկորները ապաստան գտան աշխարհի շատ երկրներում՝ ամենուր ստեղծելով ազգային ուժեղ կառույցներ: Հունաստանում հանգրվանած հայերը նույնպես հույն ժողովրդի բարյացակամ վերաբերմունքին արժանացան: Հոդվածում հատուկ քննության նյութ են դարձել այդ երկրում բնակություն հաստատած հայերի սոցիալական, մշակութային, քաղաքական, տնտեսական ու կրթական ներհամայնքային կյանքը, ինչպես նաև նրանց տեղն ու դերը Հունաստանի պետական, հասարակական-քաղաքական և այլ ոլորտներում:

Теофанис Малкидис – *Армяне в Греции*

Выжившие после Геноцида армяне нашли пристанище в разных странах мира, везде создавая мощные национальные структуры. Армяне, нашедшие приют в Греции, также были приняты доброжелательно. В статье особо рассматривается социальная, культурная, политическая, экономическая и образовательная внутриобщинная жизнь армян в Греции и их роль в государственной, общественно-политической и других сферах страны.

Ներկայացվել է 19.12.2018
Գրախոսվել է 29.05.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ԱՇՈՏ ՄԱՆՈՒՉԱՐՅԱՆ

ՍԱՂՄՈՍԱՎԱՆՔԻ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՍՐԲՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Բանալի բառեր *– Սաղմոսավանք, Գրիգոր Լուսավորիչ, Վարդան Արևելցի, Զաքարիա Ագուլեցի, Արագածի սուրբ Նշան, բարձրագույն, դպրոց, քրիստոնեական մասունք*

Միջնադարում յուրաքանչյուր վանքի հպարտությունը եղել են իր խնկաբույր հարկերի ներքո քրիստոնեական բազմապիսի սրբությունները, մասունքներն ու նշխարները, որոնցով նրանք նույնիսկ ճանաչվել, կոչվել և հռչակ են վայելել: Սաղմոսավանքն այդ առումով բացառություն չէ, դեռ ավելին՝ Հայաստանում դժվար գտնվի մի վանք, որն իր սրբությունների քանակով մրցակցի Քասաղի անդրնդախոր կիրճի ամենախոր հատվածի աջակողմյան ձորափին վեհորեն խոյացող հոյակերտ այդ մենաստանի հետ:

Սաղմոսավանքը վերազարթոնքից հետո (1215 թ.) հռչակվել է սեփական մատենադարանի հարուստ հավաքածուով, մագաղաթյա, երկաթագիր, հազվագյուտ ձեռագրերով՝ այդ առումով համեմատվելով Կիլիկիայի Հայոց թագավորության մայրաքաղաք Սսի գրադարանի հետ[1]: Այդ հարստությունը մեծ հոգածությամբ ու երկյուղածությամբ երկար դարեր պահվել ու պատվել է նշանավոր այդ ուխտի սրբարաններում:

Սաղմոսավանքի սրբությունների և մասունքների մասին մեզ գրեթե ամբողջությամբ առաջինն իրազեկում է այդ մենաստանին քաջածանոթ Վարդան Արևելցին, որը 1267 թ. Այրարատ աշխարհի կողմնապետ Քուրդ Ա իշխանաց իշխանի հովանավորությամբ Խոր Վիրապի վարդապետական բարձրագույն դպրոցը վերաբացեց Վաչուտյանների հոգևոր կենտրոնում: Պատմիչը հայտնում է, որ «եւ ի յոտն Արագածոյ Սաղմոսավանքն, ուր կայ **օձահալած սուրբ Նշանն** եւ **Արագածայ սուրբ Նշանն** եւ Յոհաննավանքն, ուր կայ **վարշամակն Քրիստոսի**»[2]: Մեկ այլ տեղ Վարդան վարդապետը նշում է, որ Սաղմո-

[1] Տե՛ս **Իշխանյան Ռ.**, Հայ մատենագիտության պատմություն, պրակ Ա, V-XVII դարեր, Երևան, 1964, էջ 53:

[2] «Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի», Բարիզ, 1960, էջ 15: Հիսուս Քրիստոսի վարշամակի հարցը քննարկման այլ նյութ է, բայց բացառված չէ, որ այն Ջենովայի հայոց Ս. Բարդուղիմեոս եկեղեցում (XIV դ.), որտեղ այսօր էլ այն պահվում է, հայտնված լինի Հովհաննավանքից: Այստեղ է պահվել նաև ս. Ստեփանոս Նախավկայի աջը: Այն ս. ուխտին է նվիրել Սյունյաց Գրիգոր թագավորի (1094-1166) դուստր Շուշիկը, որը Բաղաբերդի անկումից հետո (1170 թ.) հալածական եկել է Հովհաննավանք, վախճանվել ու թաղվել այդտեղ (տե՛ս արձանագրությունը՝ **Ղաֆադարյան Կ.**, Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, Երևան, 1948, էջ 77): Ըստ Դավրիժեցու՝ մոտավորապես 1607 թ. Կարբիում հաստատված

սավանքում է «եւ սուրբ անապատն Հրեշտակաբնակ ու կայ **սուրբ Նշանն Արագածոյ**, եւ **Օձահալած սուրբ Նշանն**, որ ունի մասն ի Կենաց Փայտէն արիւնաներկ, եւ առնէ նշանս մեծամեծս ի յօձահարս եւ յամենայն պատահարս եւ **աստուածընկալ սուրբ Նշանն, Գոռուզ սուրբ Նշանն, Տէրունական սուրբ Նշանն**, եւ **սուրբ Յակոբայ Մծբնայ հայրապետի աջն**, եւ **սուրբ Յակոբայ Տեառնեղբօր մատն եւ գերեզմանն Ականատեսն սուրբ վարդապետին Գրիգորի**…»[1]: Այսպիսով, իրազեկ պատմիչի վկայությամբ Սաղմոսավանքում XIII դ. եղել է ութ սրբություն, որից հինգը՝ սբ. Նշանի տեսքով, այն է՝ խաչի:

Այդ բազմահավաք սրբություններից առաջինը ***Արագածի սուրբ Նշանն է***, որը կապված է ս. Գրիգոր Լուսավորչի անվան հետ: Հայտնի է, որ կյանքի վերջին շրջանում Գրիգոր Լուսավորիչը հայրապետական աթոռը հանձնել է իր կրտսեր որդուն՝ Արիստակեսին, իսկ ինքը հեռացել Արագած լեռը՝ ճգնակեցության: Սաղմոսավանքի կոնդակում վկայություն կա առ այն, որ Լուսավորիչն իր հետ ուներ «զմասն ի կենաց փայտէն», սուրբ առաքյալների և ՍԲ Կարապետի (Հովհաննես Մկրտչի) նշխարներ, որոնցից նա պատրաստել էր «սոսկալի ՍԲ Նշանն, որ ասի Արագածի ՍԲ Նշան»:

Մագաղաթյա կոնդակում այնուհետև նկարագրվում է, թե ինչպես ՍԲ Լուսավորիչը ամռանը բնակվում էր ՍԲ Արագածում, իսկ ձմռանը՝ Սաղմոսավանքի կիրճի իր ձեռամբ հիմնադրված անապատում, մինչև որ Տրդատ արքայի ու Հայոց մեծամեծերի թախանձանքով նա իջնում է լեռան վրայից, գալիս վերոհիշյալ հրեշտակաբնակ անապատի մենաստանը և այնտեղ տեղադրում Արագածի սուրբ նշանը. «Եւ եդիր անդ զՍԲ Նշանն Արագածի ի պատիւ տեղւոյն եւ ՍԲ տաճարացն»[2]:

Հայտնի հայ վաճառական ու ժամանակագիր Զաքարիա Ագուլեցին (1630-1691)[3] հայտնում է, որ 1672 թ. հուլիսի 15-ին՝ կիրակի օրը՝ Վարդավառին, այսինքն՝ Հիսուս Քրիստոսի Պայծառակերպության տաղավար տոնին «դարձեալ գնացի Սաղմոսավանք, Լուսաւորչի իւր ձեռամբ շինած խաչն համբուրեցի»[4]:

XIX դ. առաջին կեսին Հովհ. Շահխաթունյանցն Էջմիածնի Մայր Աթոռում պահվող սրբությունների թվարկման շարքում անդրադառնում է Արագածի սբ. Նշանի պահարանին[5]: Այն, ինչպես թիկունքի մակագրությունն

ջալալի Թոփալ Օսման փաշայի հրոսակները ոմն Աբդուռահման Մուսլիմի գլխավորությամբ թալանել են Հովհաննավանքը՝ իրենց հետ տանելով այդ մենաստանի սրբությունները: Տե՛ս **Առաքել Դավրիժեցի**, Գիրք պատմութեանց, աշխ. Լ. Խանլարյանի, Երևան, 1990, էջ 104:

[1] «Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի», էջ 26-27:

[2] Տե՛ս Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր թիվ 8061:

[3] Տե՛ս **Հովհաննիսյան Ա.**, Զաքարիա Ագուլեցին և իր ժամանակը: Հրատարակության պատրաստեց Վարուժան Պողոսյանը, Երևան, 2017, էջ 7:

[4] «Զաքարիա Ագուլեցու օրագրությունը», Երևան, 1938, էջ 108:

[5] Տե՛ս **Շահխաթունեանց Յովհաննէս եպիսկոպոս**, Ստորագրութիւն Կաթուղիկէ Էջմիածնի և հինգ գաւառացն Արարատայ, Ս. Էջմիածին, Երևան, 2014, էջ 50-51:

է վկայում, պատրաստել է Սաղմոսավանքի շինարար առաջնորդ Գաբրիել վրդ. Կարբեցին (1656-1661, 1662-1674):

Սաղմոսավանքի երկրորդ սրբությունը ***Օձահալած սուրբ Նշանն է***: Վարդան Արևելցու վերը մեջբերված վկայությունից կարելի է կռահել, որ այն նույնպես պատրաստել է Գրիգոր Լուսավորիչը: Այն պարունակել է Հիսուսի Խաչափայտի մաս և ունեցել օձեր վանելու ու պատուհասներից զերծ պահելու աստվածահրաշք զորություն: Առհասարակ, Սաղմոսավանքի կողմերում, հատկապես խոր կիրճում շատ են օձերը: Գրող, անձավախույզ Է. Սարգսյանն իր գրքում զետեղել է ժողովրդական մի ավանդապատում. «Երբ օձը մարդուն կծում է, երկուսն էլ շտապում են Սաղմոսավանք: Եթե մարդն է շուտ տեղ հասնում, օձն է սատկում, իսկ եթե օձն է տեղ հասնում, մարդն է մահանում»[1]:

Սաղմոսի վանքի երրորդ սրբությունը ***Աստուածընկալ սուրբ Նշանն է***: Աստվածընկալ նշանակում է աստվածակիր, այսինքն՝ Նշան, Խաչ, որ պարունակում է Հիսուս Քրիստոսի մասունք: Քանի որ Գրիգոր Լուսավորիչն Արագածում ճգնելիս իր մոտ ունեցել է կենաց փայտի (Հիսուս Քրիստոսի խաչափայտի) մաս, հետևապես պետք է ենթադրել, որ այդ խաչը նույնպես նա է պատրաստել:

Հովի. Շահխաթունյանցը Մայր Աթոռում պահվող սրբություններից նկարագրում է «տապանակ փոքրադիր արծաթի հարթ շինուածով. սա անուանի Աստուածընկալ Սուրբ Նշան,– բայց սխալ ենթադրում,– գուցէ իցէ Աստուածընկալ վանացն ի Նիգ գաւառի»[2]:

Սաղմոսավանքի չորրորդ սրբությունը ***Գռուզ սուրբ Նշանն է***: «Գռուզ» բառն ըստ բառարանային ստուգաբանությունների նշանակում է «գանգուր», «ընկույզի միջուկ»[3]: Կարելի է ենթադրել, թե այդ խաչի թևերն ունեցել են ալիքաձև ոլորուն տեսք, բայց հակված ենք կարծելու, որ «գռուզ»-ը լատիներեն crux (խաչ) բառի արտասանության հայկական խոսվածքային ձև է: Հնարավոր է՝ այն կաթոլիկ խաչ է եղել (Հիսուս Քրիստոսի պատկերով)՝ Սաղմոսավանքում հայտնված հայ-լատին եկեղեցական հարաբերությունների շնորհիվ:

Հինգերորդ սրբությունը ***Տէրունական սուրբ Նշանն է***: Մեր պրպտումներն այս խաչը գտնելու ուղղությամբ հանգեցրին հետևության, որ դա այն բարձրարվեստ, գեղաքանդակ, հատած կոնաձև խաչքարն է, որն ագուցված է Սաղմոսավանքի գավթի վեցասյուն ռոտոնդայի ներքնի երդիկի տասներկունիստանի վեղարի արևմտահայաց, կենտրոնական նիստին՝ ներքնամասում հռչակավոր Վաչե Ա Վաչուտյան Ամբերդցու հետևյալ մակագրությամբ.

---

[1] **Սարգսյան Է.**, Քարանձավները բացում են իրենց գաղտնիքները, Երևան, 1989, էջ 119-120:

[2] **Շահխաթունյանց Յովհաննէս եպիսկոպոս**, նշվ. աշխ., էջ 51:

[3] Տե՛ս «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի» հ. 1, Վենետիկ, 1836, էջ 585, **Ղազարյան Ռ., Ավետիսյան Հ.**, Միջին հայերենի բառարան, հ. Ա, Երևան, 1987, էջ 158:

ՍԲՆՀԱՏՐՈՒՆԱԿԱՆ, ՎԱՉԷԻ ԼԵ՛Ր ՔԱՒԱՐԱՆ[1]:

ՍԲ ՆՇԱՆ ՏԷՐՈՒՆԱԿԱՆ, ՎԱՉԷԻ ԼԵ՛Ր ՔԱՒԱՐԱՆ[1]:

Այս հինգ սրբություններով ավարտվում է Սաղմոսավանքի պատվելի, մեծարելի խաչերի շարքը:

Վեցերորդ սրբությունը ***Սուրբ Յակոբայ Մծբնայ հայրապետի աջն է***: Ավելորդ չենք համարում հիշեցնել, որ IV դ. համաքրիստոնեական սուրբ Հակոբ Մծբնացին բարձրացել է Արարատ լեռը՝ «Նոյյան տապանը գտնելու, բայց Մասիսի լանջերին հոգնել է և ննջել: Ըստ ավանդության, Աստուծո հրեշտակը նրան մատուցել է Նոյյան տապանից փայտի կտոր: Այնտեղ, որտեղ Հակոբ Մծբնացին հրեշտակից ստացել է Նոյյան տապանի կտորը, հիմնվել է Ակոռիի Ս. Հակոբ վանքը. այստեղ էլ պահվել են Հակոբ Մծբնա հայրապետի մատի ոսկրը և Նոյյան տապանի փայտի կտորը՝ միմյանց շղթայով ամրացված (այժմ Հակոբ Մծբնացու աջի հետ այդ փայտի կտորը պահվում է Ս. Էջմիածնի վանքում)»[2]:

Ղ. Ալիշանի իրազեկմամբ՝ «Յիշեալ մասն նշխարաց սրբոյ Մծբնացւոյն պահի արդ յԷջմիածին, յաջաձև պահարանի, յորում գրեալ է յամի 1658. «Արդ ես Յակոբ կաթողիկոս Ջուղայեցի՝ յաջորդեալ յաթոռ սրբոյն Լուսաւորչի ի Ս.Էջմիածին, տեսեալ զԱջ սրբոյն Յակոբա Մծբնայ հայրապետին յիշատակ ի դուռն Սաղմոսավանաց, բայց էր կարի խրթին եւ ի խորտակեալ պահարան մի, նորոգեցի վայելուչ յորինուածքով եւ եդի յիշատակ եւ ի նոյնում վանս Սաղմոսաց, անեղծանելի արձան ի թվիս Հայոց ՌՃԷ ամին»[3]:

Անցյալում այնքան խորն է եղել այդ համաքրիստոնեական սրբի աջի մեծարանքը, որ Սաղմոսավանքի համալիրի Ս. Աստվածածին եկեղեցի-գրատունը XVI կեսին կոչվել է նաև ՍԲ ԱՋԻՆ ՅԼԱՑՂԱՅՑ (այստեղից ենթադրելի է, որ սրբությունը պահվել է հենց այդ պաշտամունքային շինությունում), իսկ ս. ուխտի միաբանները՝ ԵՐԿՐՊԱԳԱԻՂՔ ՍԲ ԱՋԻՆ ՅԱԿՈԲԱՅ: Անգամ աջին է նվիրաբերվել խոշոր բնակավայր՝ Գեղարքունիքի Գավառ գյուղաքաղաքը[4]:

---

[1] **Պետրոսյանց Վ.**, Սաղմոսավանք // «Էջմիածին», 1981, թիվ Է, էջ 56, նաև՝ մեր դաշտային օրագիր: Վ. Պետրոսյանցն այս հիշատակությունը վերագրում է Վաչե Բ Վաչուտյանին, մինչդեռ, ըստ մեր կողմից ընդօրինակած նորահայտ արձանագրության, թե՛ գավթի կառուցողը և թե՛ այդ հիշատակագրության հեղինակը Վաչե Ա Վաչուտյանն է: Տե՛ս **Մանուչարյան Ա.**, Քուրդ Ա Վաչուտյանի երկու արձանագրության վերծանություն // «Բանբեր Երևանի համալսարանի» (այսուհետև՝ «ԲԵՀ»). «Հայագիտություն», 2015, թիվ 2, էջ 48, *նույնի*, Սաղմոսավանք, Сағмосаванк, Saghmosavank, Երևան, 2015, էջ 41, տողատակ:

[2] «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 521:

[3] **Ալիշան Ղ.**, Այրարատ, Վենետիկ, 1890, էջ 164:

[4] **Մանուչարյան Ա.**, Գավառ քաղաքի պատմության նորահայտ քարեղեն էջը // «ԲԵՀ». «Հայագիտություն», 2016, թիվ 2, էջ 51-58:

Սաղմոսավանքի յոթերորդ սրբությունը **Սուրբ Յակոբայ Տեառնեղբօր մատն է**:

Հակոբ Տյառնեղբայրն աստվածաշնչյան սուրբ է, Հիսուս Քրիստոսի «եղբայրներից» մեկը: Ըստ ավանդության՝ եղել է Երուսաղեմի առաջին եպիսկոպոսը: Նրա կապակցությամբ Շնորհիք արքեպիսկոպոսը գրում է. «Այս Յակոբոսին յիշատակն ալ Զեբեդեան Յակոբոսին պէս, սերտօրէն կապուած է մեր եկեղեցիին հետ: Նահատակութենէն յետոյ իր մարմինը բերուած ու թաղուած է իր տան պարտեզին մէջը, ուր թաղուած էր նաև Յակոբոս առաքեալին գլուխը: Այն տան տեղւոյն վրայ շինուած է Երոսաղէմի Պատրիարքութեան մայր տաճարը, որ այս իսկ պատճառով կը կոչուի «Սրբոց Յակոբեանց Տաճար», այսինքն՝ «Սուրբ Յակոբներու Եկեղեցին»[1]:

Չի բացառվում, որ ս. Հակոբ Տյառնեղբոր մատը Սաղմոսավանքում հայտնված լինի Վաչեի կամ Քուրդի՝ Երուսաղեմ կատարած ուխտագնացության արդյունքում:

Սաղմոսավանքի ութերորդ սրբությունն է՝ ***Գերեզմանն Ականատես սուրբ վարդապետին Գրիգորի***: Գրիգոր Ականատես վարդապետը եղել է Վաչուտյանների շնորհիվ Սաղմոսավանքի վերազարթոնքի անդրանիկ առաջնորդը:

Նա Ականատես է կոչվում այն պատմության պատճառով, որ մեզ հայտնում է Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսը (1763-1780), թե երբ ս. Գրիգոր Լուսավորիչը ճգնում էր Արագած լեռան գագաթին «եւ այնտեղ էր անցկացնում բազում օրեր, որտեղ և կառուցեց մի փոքրիկ տաճար՝ մի վեմի ներքեւում, հանուն ամենասուրբ երրորդութեան: Եւ այնտեղ կախ տվեց մի կանթեղ՝ առանց պարանի եւ լցրեց այն իր արտասուքով եւ խնդրեց Աստծուց, որպեսզի երկնային լույսով վառելով անշեջ մնա մինչեւ աշխարհի վախճանը: Որը եւ եղավ ըստ խնդրածի, որ մնում է մինչև այսօր՝ ի փառս Աստծու եւ ի պարծանս իր ծառայի: Որը եւ երկար ժամանակ բաց աչքով տեսավ Գրիգոր ականատեսը, որի մասին հետո պիտի խոսենք, որ եւ դրա համար կոչվեց Ականատես»[2]:

Այդ պատմությունն առավել մանրամասն ներկայացված է Սաղմոսավանքի կոնդակում: Այդտեղ նշվում է, որ Սաղմոսավանքի հրաշալի հորինվածքով Ս. Սիոն մեծ եկեղեցու կառուցման ավարտից հետո (1215 թ.) Վաչե Վաչուտյանը խնդրում է Գրիգոր վարդապետին, որ նա աղաչի Աստծուն՝ ցույց տալու նշանը, այսինքն՝ աներևույթ կանթեղը: Տաճարի՝ Ս. Սիոնի նավակատիքի ժամանակ պատարագիչ Գրիգոր վարդապետը հազարավոր բազմության հետ աղիողորմ արտասուքներով, ի խորոց սրտի հառաչանքներով ամենագութ Աստծուն խնդրում է, և Ողորմածը կատարում է այդ խնդրանքը. երեկոյան ժամին ծագեց լույս երկնային՝ «որպէս մեծին Եղիայի՝

---

[1] **Գալուստեան Շնորհիք արքեպիսկոպոս**, Աստուածաշնչական սուրբեր, Երևան, 1997, էջ 204:

[2] **Սիմեոն Երևանցի**, Ջամբռ, Երևան, 2003, էջ 402-403:

ի քորէբ լերինն՝ հողմով և շարժմամբ յայտնեալ ի պակուցումն ՍԲ մարգարէին: Նմանապէս շարժմամբ և փայլատակմամբ իջեալ լուսոյն ի հիացումն ամենեցուն» երևաց նշանը: Բոլորը Գրիգոր Ականատեսի գլխավորությամբ փառաբանեցին Աստծուն[1]:

Ըստ Ղ. Ալիշանի՝ «տապան նորա յեկեղեցւոջ վանացս ցարդ ուխտատեղի է, քանզի համարի նա և բերող առուին Աշտարակայ»[2]:

Գրիգոր Ականատեսի գերեզմանը, մեր դիտարկմամբ, այն մեծ, գորշավուն տապանաքարն է, որ գտնվում է Սաղմոսավանքի գավթի հարավային պատի մոտ՝ դրսից և Ս. Աստվածածին եկեղեցի-գրատան արևմտյան շքամուտքի առջևում. մեկ այլ՝ մարմարյա հուշաքար դրված է վանքի նշանավոր առաջնորդ Հովհաննես Կարբեցի ճգնավոր եպիսկոպոսի (1638-1656) շիրիմի վրա՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ մատուռի նախասրահում:

Երրորդ տապանաքարը՝ հարթ, քառակուսիանման, գտնվում է Ս. Սիոն եկեղեցու հյուսիսարևելյան մասում՝ դրսից որմնափակ խաչքարի առջևում: Դա, ըստ արձանագրության, 1309 թ. տեղադրել է Թադևոս քահանան իր ծնողների գերեզմանի վրա: Այլ երևելի թաղումներ թե՛ վանքում և թե՛ նրա անմիջական հարևանությամբ չեն նկատվում՝ չհաշված մեկ-երկու անշուք սալատապաններ, որ նշմարվում են գավթի հյուսիսարևմտյան անկյունում:

Գրիգոր Ականատեսի գերեզմանի մեր տեղորոշումը կարծես հաստատվում է Պ. Պռոշյանի «Կռվածաղիկ» վեպի (1878) հետևյալ հղմամբ, որ մեջբերում ենք ըստ Վ. Դևրիկյանի պրպտումների. «Սաղմոսավանքի եկեղեցու աջակողմյան դասումն է թաղված Ականատեսը, և ամեն մի աշտարակցի, եկեղեցի մտնելուս, անպատճառ մի «ողորմի» տալիս է ու համբուրում նրա գերեզմանը»[3]: Պ. Պռոշյանը նաև ավելացնում է, որ «նրա երկայն և սրամեջք տապանագիրը մինչև այսօր անվնաս մնացել է»[4]: Այստեղից հասկանալի է, որ տապանաքարի հյուսիսային կամ հարավային երկարավուն նիստին փորագրված է եղել ուռուցիկ տառերով (ելնդագիր) արձանագրություն: Եթե նույնիսկ այդպիսի գիր եղել է այդ տապանաքարին (նման ուրիշ գրություն Սաղմոսավանքում մեզ առհասարակ հայտնի չէ), ապա այն այսօր չի երևում, և ոչ էլ իմաստ ունի բացելու եղանակով ստուգել, քանի որ շիրմաքարի շուրջբոլորը՝ սալահատակով խնամքով հավասարեցված է գետնի մակերևույթին:

Հետագա դարերի մատենագրական սկզբնաղբյուրներում քանիցս հիշատակվում են Սաղմոսավանքի սրբությունները: Այսպես, 1496 թ. ընդօրինակված Ավետարանի հիշատակարանում գրիչ Ովանես աբեղան նշում է, որ Սուրբ գրքի ընդօրինակումն սկսել է Մաքենիսում, որտեղ վերջացրել է Ա գլուխը, իսկ ավարտին հասցրել Սաղմոսավանքում՝ «ընդ հովանեաւ սուրբ

---

[1] Տե՛ս Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր թիվ 8061:

[2] **Ալիշան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 163:

[3] **Դևրիկյան Վ.**, Լուսավորչի կանթեղը, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 25:

[4] **Պռոշյան Պ.**, Երկերի ժողովածու, հ. 3, Երևան, 1963, էջ 129:

Սիոնիս և **սուրբ նշանացս**, որ աստ կան հաւաքեալ»[1]:

Գլաձորում Եսայի րաբունապետի ուսուցչապետության տարիներին (1284-1338) ընդօրինակված ժողովածուի, որ հիմնականում ընդգրկում է Մովսես Քերթողի (VII դ.) «Գիրք պիտոյից» աշխատությունը, հետագայի հիշատակարանում գրված է. «Յիշատակ է սուրբ տառս Պիտոյից Սաղմոսավանուց **սոսկալի Սուրբ Նշանացն**, ի յոտն Արագածու, ի թվին ՌԲ (1553)-ն»[2]:

Առաքել Դավրիժեցին (≈1590-1670) իր «Պատմութեան» ԻԱ (21-րդ) գլխում, պատմելով նշանավոր Սարգիս եպիսկոպոսի մասին, գրում է, որ նա, գնալով Սաղմոսավանքի մեծափառ ուխտը, «լեալ սպասաւոր **բազմահաւաք սրբութեանց**, որք կան անդր»[3]:

Ըստ Ղ. Ալիշանի՝ Հովհաննես եպս. Կարբեցու առաջնորդության տարիներին (1638-1656) Թովմա վարդապետ Վանանդեցին, որ ներբողներ է գրել Հայոց վանքերի մասին, մեկն էլ ձոնել է Սաղմոսավանքին.

«Սաղմոսավանք առասացեալ,
Արագածու սուրբ Նշան լեալ.
Օձահալածն անդ կայ եդեալ,
Աստուածընկալն երկըրպագեալ:
Սուրբ Յակոբայ աջըն պատուեալ
Որ Մծբնայ առաջնորդեալ.
Միւս Յակոբայ ճկոյթ կալեալ,
Որ Տեառն եղբայր էր անուանեալ»[4]:

Ճիշտ է, այս բանաստեղծության մեջ Սաղմոսավանքի ոչ բոլոր սրբություններն են հիշատակված, բայց ըստ վերը հղված սկզբնաղբյուրների՝ տեսանք, որ դրանց թիվը եղել է ութ: Սակայն Սաղմոսավանքի կալվածագրերից մեկում՝ գրված 1742 թ., հողի առուվաճառքի գործարքը հաստատուն մնալու համար վճռվում է պայմանագիրը խախտողներին սպառնալ նաև վանքի «Թ (9) սոսկալի սուրբ նշանացն»[5]: Ստացվում է, որ եղել է նաև իններորդ սրբությունը: Դա, ինչպես ենթադրել է տալիս Զաքարիա Ագուլեցու՝ Սաղմոսավանքում իր գտնվելու մասին նկարագրող խոսքերի «**և այլ սրբոց գերեզման համբուրեցի**» հատվածը[6], գերեզման է, քանի որ մինչև XVII դ. կեսը որպես գերեզման-սրբատեղի հիշատակվում է միայն Գրիգոր վարդապետ

---

[1] «ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», մասն Գ, կազմեց Լ. Խաչիկյան, Երևան, 1967, էջ 226:

[2] «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հ. Ե, Երևան, 2009, էջ 882:

[3] **Առաքել Դավրիժեցի**, նշվ. աշխ., էջ 215:

[4] **Ալիշան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 164:

[5] «Կալվածագրեր և տնտեսական այլ գործարքների վերաբերյալ արխիվային վավերագրեր», պրակ I, կազմեց Հար. Աբրահամյան, Երևան, 1941, էջ 64:

[6] «Զաքարիա Ագուլեցու օրագրությունը», էջ 108:

Ականատեսի ննջարանը: Կարծում ենք, որ երկրորդ գերեզմանը, որն ուշ միջնադարում է հավելել Սաղմոսավանքի ութ սրբությունների շարքը որպես իններորդ, Հովհաննես եպս. Կարբեցի ճգնազգյաց առաջնորդի շիրիմն է վանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցի-գրատան հյուսիսարևելյան պատի տակ: Մարմարյա տապանաքարի արևելյան եզրին 1669 թ. եպիսկոպոս Հովհաննեսի հիշատակի համար կանգնեցվել է խաչքար: Առհասարակ, տակավին Սահակ Պարթևի կանոնախմբի 24-րդ կանոնով արգելվել է եկեղեցու ներսում թաղում կատարելը[1]: Սակայն վանքի շինարար առաջնորդ Գաբրիել վարդապետ Կարբեցին, իր հորեղբորն այդտեղ թաղելով, նկատի է ունեցել այն, որ այդ վայրը թեև համարվում է Ս. Աստվածածին եկեղեցու մաս, բայց ժամանակին եղել է Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ մատուռի նախասրահ, հետևապես եղբորորդին ոչ մի կանոն չի խախտել:

Այսօր, բարեբախտաբար, Սաղմոսավանքի սրբությունների գերակշիռ մասը հուսալիորեն պահպանվում է թե՛ տեղում և թե՛ Մայր Աթոռում՝ խորհրդանշելով այդ վաղեմի, լուսավորչաշեն սրբարանի միջնադարյան փառքն ու բարձր հեղինակությունը:

Արագածի ս. Նշան

Տերունական ս.Նշան

Ս. Հակոբ Մծբնացու աջը

[1] Տե՛ս «Կանոնագիրք հայոց», Ա, աշխ.՝ Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1964, էջ 380-381:

Գրիգոր Ականատեսի ենթադրյալ գերեզմանը

Հովհաննես եպս. Կարբեցու գերեզմանի վրայի խաչքարը

Ашот Манучарян – ***Святыни средневекового Сагмосаванка***

В средние века Сагмосаванк был известен не только своей высшей духовной школой, богатой библиотекой, но и христианскими святынями, которые хранились под сводами этого монастыря. Их было девять, из которых четыре креста, один хачкар, мощи двух святых (Длань св. епископа Акопа из Мцбины, Палец св. Акопа Брата Господня) и две могилы, которые принадлежали двум известным главам епархии монастыря. Часть этих святынь до сих пор существует, некоторые находятся в Святом Престоле Эчмиадзина, а некоторые – на территории монастыря.

Ashot Manucharyan – ***Sacred Things of Medieval Saghmosavank***

Medieval Sagmosavank was famous not only for its high school and rich library, but also for Christian sacred objects preserved under its floors. There were nine of them, four of which were crosses, one was a khachkar (a cross-stone), and two were relics of saints (the right hand of St. Hakob Mtsbinatsi and the finger of St. Hakob's Brother). There were also two graves that belonged to two well-known leaders of the monastery. Today, some of them are kept in the Holy See of Echmiadzin, and the others are preserved on the territory of the monastery.

Ներկայացվել է 24.01.2019
Գրախոսվել է 12.02.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

VAHAN BAIBOURTIAN

THE TRADE OF ARMENIAN MERCHANTS' OF IRAN WITH WESTERN EUROPEAN COUNTRIES IN THE XVII CENTURY

Key Words *– Richelieu, Armenia, France, Levant, Ottoman Empire, Mediterranean, merchants, century, policy, commercial, trade, relations, city*

In the mid-XV century, international trade gained an unprecedented domestic boost. While the main focus of the medieval trade was on the satisfaction of the needs of the upper class, which comprised mainly luxury items, since the mid-XV century the foundations of the so-called "contemporary" style of international trade were laid.

This period coincided with the rise of the Armenian merchant Khoja class. Already in the XVI century, the Levant-East trade seemed extremely limited for them and they began to seek wider markets in the West than the Eastern seaports of the Mediterranean could secure.

Reviving the traditions of the Armenian maritime trade of the Middle Ages, the khoja merchants loaded their goods on European ships, crossed the Mediterranean Sea and brought to Europe the Eastern goods (Iranian, Turkish, Central Asian, Indian, Chinese, etc.) rich in variety and quality[1]. Among these the Persian raw silk was considered the best and its demand increased substantially due to the significant growth of the silk-weaving industry in Europe.

In the absence of national statehood, deprived of any form of support, in conditions of competition with the European manufacturing countries bourgeoisie, the Armenian merchants emerged as an important link in the merchandise interchange between the East and the West in the XVII century.

The Armenian merchants involved in the international trade began to successfully compete with the powerful European trading houses and mercantile bourgeoisie not only because they had a monopoly over the caravan trade, but mainly because they were satisfied with the relatively smaller profits which was unacceptable to the European merchants. Furthermore, the geographical position of Armenia (bridging Europe and Asia), with the trading routes of international significance traversing over its territory made it a connecting link in East-West commodity exchange[2].

An important factor facilitating the trade of the Armenian merchants with the European countries was the growing commercial competition among the European powers in the Levant. This situation forced the Armenian merchants to seek new, free markets.

To resist the competitive struggle unleashed by the European trade houses against them, the Armenian merchants continuously maintained flexibility in their dealings. For instance, in the XVII century, they followed the example of Europeans by forming

---

[1] **Ալիշան Ղ.**, Հայ-Վենետ կամ յարընչութիւնք հայոց և վենետաց ի ԺԳ դ. եւ ի ԺԵ դարս, Վենետիկ, 1896, էջ 503-504:

[2] See **Papazian K. S.**, Merchants from Ararat, New York, 1979.

trade companies[1]. The Armenian merchants now had to adopt European business practices, learn the languages, study the local customs and traditions, and the banking and loan systems, as well as become familiar with the realities of the European markets, the demand for Eastern products in those markets, and engage in cooperation with European commercial companies and money-lending institutions. And, finally, they were compelled to establish contacts with the European rolling circles.

Due to the lack of security of human life and property in the East, the Armenian merchants usually kept their money in the European banks, which helped their trade activities to expand. It is known, for example that the Armenian merchants had major stocks in the famous "Banco Dolfin" del Venice[2].

The Italian city-states, and primarily the Republic of Venice, were the oldest trade partners of the Armenian merchants.

The XVII century constitutes a period of decline of the economic and political influence of the Italian states. The intermediary trade with the Levant was drastically curtailed, and the majority of the merchants turned to agriculture. In the XVI century, the Turks had conquered the Greek holdings of the Venetian Republic, which resulted in a complete severance of its trade ties with the East. Under these circumstances, cooperation with the Armenian merchants became crucial for Venice. Such cooperation enabled the Venetians to obtain Eastern goods and raw materials, especially raw silk. It also allowed the Italians to resist to some extent, powerful commercial competitors such as the English, French, and Dutch.

The Senate of the Republic of Venice, in the light of the above consideration, granted numerous rights and privileges to the Armenian merchants, periodically reducing the customs duties due from them[3]. This privilege was granted exclusively to the Iranian-Armenian merchants.

The Venetian Senate records of the April 24, 1640 meeting state that "supporting that nation (Armenians) is greatly beneficial to us, since the Armenian merchants are engaged in large scale trade, and import to Venice a variety of Eastern goods, among which the most valuable is raw silk[4].

In another document, dated 1651, the Venetian authorities declare, "At present, it is our advantage to encourage trade with the Armenians, granting them broad rights"[5]. In other recordings of the Venetian chancellery, the Armenian nation was described by the upper house (of the Senate) as "thankful nation" (nazione Benemerita), "gracious", "most likable", "affectionate", "useful", "always profitable", "meritorious", etc. As a sign of amity, the Parliament of Venice decreed that Armenians could freely sell their goods at St. Mark's Plaza without paying any taxes[6].

At the core of the Venetian behavior towards the Armenian merchants was the concern that the Armenians could reorient their commercial activities towards other

---

[1] See Զաքարեայ Սարկաւագի Պատմագրութիւն, Վաղարշապատ, 1870, էջ 131-132։

[2] **Ալիշան Ղ.**, op cit, p. 126-138.

[3] **Berchet G.**, La Republica di Venezia e la Persia, Torino, 1865, p. 67.

[4] **Ուղուրլեան Մ.**, Պատմութիւն հայոց գաղթականութեան եւ շինութեան եկեղեցւոյ նոցա ի Լիւռոնոյ քաղաքի, Վենետիկ, 1891, էջ 215։

[5] **Ալիշան Ղ.**, Սիսական, Վենետիկ, 1893, էջ 447։

[6] **Ուղուրլեան Մ.**, op cit, p. 447.

competing Italian republics. One of the records of the Venetian Senate states that it is imperative to grant all kinds of facilities to the Armenian merchants, because otherwise, they would direct their goods towards Livorno or Genoa[1].

Till the direct visits of the Iranian-Armenian merchants to Venice, the important Armenian merchant – khojas of Turkey and Western Armenia conducted active trade with this commercial city, called the "Queen of the Adriatic"[2].

The Armenian trade in Venice enjoyed a solid period of growth from the beginning of the XVII century. Trade between the Republic of Venice and the Armenian khojas developed extensively during the periodically flaring up Turco-Venetian wars and of Candia, in particular that lasted over twenty-five years (1645-1669). The Armenian merchants had always been sympathetic towards Turkey's adversary. For example, Margar Shahrimanian in 1693 loaned 200 000 ducats to the Republic of Venice for the war efforts against Turkey[3].

Until the mid-XVII century, among the Italian cities, Genoa occupied an important position in the intermediary trade between the East and Europe. A competitor of Venice, Genoa made every effort to attract the Armenian merchants, providing them broad rights and privileges. In 1623, Genoa even accepted the Armenian merchants' suggestion to establish jointly an "East Indian Trading Company", with the purpose of conducting trade with India and Iran, and shipping the latter's raw silk directly to Genoa[4]. The company existed until the mid-XVII century.

The Armenian khojas also had significant commercial interests and a substantial volume of trade with the Italian port of Livorno. Armenians were among the first to import merchandise from the East to the cities of Tuscany, such as Florence, and Livorno, where they enjoyed various privileges and freedoms.

The Armenian merchants in Italy also conducted large scale trade with the city-republic of Lucca, with the dukedoms of Ferrara and Piacenza, the "eternal city" Rome, and with Bologna, Palmi, Fabriana, Forli, Perugia, Naples, Milan, Florence, Pisa, Padua, Turin, Bavia, Pistoia, Siena, Viterbo, Emilia, and other cities. A large number of Armenians settled in the seaport adjacent to the city of Ravenna, which was often called "Armenia"[5].

It is certain that in the XVII century, Armenian communities existed in all the above mentioned cities. The Armenians who settled in the various cities and seaports of Europe had friendly and close relations with each other. Very often, members of the same family opened trading offices in several cities and seaports and were in constant contact with each other[6].

The activities of Armenian merchants in France also were remarkably extensive. It is true that the hub of their operations was the Levant, where France, subsequent to the receipt of the capitulations from the Ottoman Sultans in the XVI century, gained

---

[1] **Ալիշան Ղ.**, Հայ-Վենետ կամ յարընչութիւնք հայոց և վենետաց ի ԺԳ դ. եւ ի ԺԵ դարս, էջ 323:

[2] Ibid., p. 428-429.

[3] A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII centuries, vol. I, London, 1939, p. 438.

[4] **Ալիշան Ղ.**, Սիսական, էջ 450:

[5] **Macler F.**, Quatre conférences sur l'Arménie et les Arméniens faites en Hollande, Paris, 1932, p. 40.

[6] Ibid., p. 40-41.

solid positions[1]. However, the Armenian merchants also visited France proper via the Mediterranean. In general, France was able to utilize the mercantile traditions of the Mediterranean with great success, and, thus, Marseilles became the heir of the classical Middle Age Italian cities' Levantine trade[2]. Trade through Marseilles was also conducted with Spain, Italy and Africa.

In the XVII century, the commercial cities of the Atlantic coast, especially those of Nantes, Bordeaux, La Rochelle, and Dieppe, gained major significance. The city of Havre, established in 1517 at the time of Francis I, later became the largest French seaport.

In the XVII century, France could not compete with England on either the ocean or the land routes. At the same time, the French merchants did not engage in caravan trade at all. Therefore, trade cooperation with the Armenian merchants gained importance for the French commercial bourgeoisie as well.

According to several sources, at the beginning of the XVII century, the Armenian khojas attempted to secure permission from the King of France to settle in all major French cities[3]. Having received such permission, soon they engaged in broad commercial activity and they became serious competitors for the native merchants. Based on their complaints filed with the Marseilles Chamber of Commerce, on December 10, 1622, the city hall decreed that captains of French ships be strictly prohibited from transporting any Armenian merchants or goods belonging to them to the Levant from Marseilles and vice versa. The order also decreed that the captains sign an affidavit, which obligated them to pay a fine of ten thousand gold coins should they violate the above order in the same year. The assembly of the southeastern French region Provence issued a similar decree in which it declared its solidarity with the Marseilles mayoral council. In addition, the assembly's decree mentioned that the Armenian merchants were prohibited from exporting gold and silver from Marseilles[4]. A similar decision was adopted in Toulon. The French authorities periodically continued to restrict the trade activities of their competitors[5]. The tenacity of these efforts brought the situation to such a point that the seaports of Marseilles and Toulon were closed to the Armenian merchants. One of the objectives of the French authorities' policy was also to hurt Turkey economically, because one of the most important foreign policy goals of Louis XIV was to close the Mediterranean Sea for the Turks[6].

Undoubtedly, the closing of the French seaports was a heavy blow to the Armenian merchants. Specifically, it was harmful for Iranian-European trade, including the Iranian-French trade, because till 1664 France had practically no direct commercial relations with the Iran though France constituted the largest importer of Iranian raw silk. It is not accidental that the khojas of Julfa were among the first to

---

[1] See **Masson P**., Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle, Paris, 1896.

[2] **Tongas** G., Les relations de la France avec l'Empire ottoman durant la première moitié du XVIIe siècle, Toulouse, 1942, p. 199.

[3] See **Macler F**., Notes de manuscrits arméniens ou relatifs aux Arméniens, vus dans quelques bibliothèques de la peninsule iberique et du sud-est de la France // « Revue d'études arméniennes », t. II, Paris, 1922.

[4] Ibid., p. 10-13, 14-20. See also **Tékéian Ch. D**., Marseille, la Provence et les Arméniens // « Mémoires de l'Institut historique de Provence », Marseille, 1929, p. 14-15.

[5] **Macler F**., Notes de manuscrits arméniens …, p. 22-41.

[6] **Missac**, Le père ottoman : 1644-1676 // « Revue d'histoire diplomatique », Paris, 17e année, 1903, p. 365.

engage in the Armenian merchants efforts for the opening of the French seaports. They also involved catholic missionaries, who were active in Iran. Thus, in 1628, the New Julfa Kalantar (mayor and provost) khoja Nazar was able to persuade the Capuchin Order member, Pacific, to mediate with the French court to halt the persecution of the Armenian merchants and lift the trade restrictions imposed on them. In return, khoja Safar who had influence in the Persian court, arranged an audience with Shah Abbas I for the French missionary so that the Capuchin order mission could be established in the city of Isfahan[1].

Such mediation soon brought about positive results. Despite the fact that the government of France had already passed a series of laws aimed at sponsoring and protecting the French trade, which were applied indiscriminately to all the foreign competitor of France[2], in November 23, 1629, the special order "patent" of Louis XIII and Cardinal Richelieu was issued by which the Armenian merchants were permitted to freely enter and exit that Marseilles seaport. However, the exception made for the Armenian merchants was not only the result of the kind gestures of Shah Abbas towards the Order of Capachins, which was strongly supported by France. As mentioned earlier, the Armenian khojas played an important role in this. The essential point is that both the king and Cardinal Richelieu realized that in the area of Eastern trade, the main competitors of France were Holland and England, and not Levantine merchants. And, on the contrary, cooperation with the Eastern merchants was somehow even beneficial for France. However, the main problem was that none of those merchants had a naval fleet, and the weak French commercial fleet was unable to compete with the Dutch and English navies.

Therefore, a significant portion of the goods was transported from the Levantine markets to France by ships using the English and Dutch flags. This created some commonality of interest between the Dutch and English merchants, on the one hand, and the Eastern merchants, on the other.

In granting the "patent", Cardinal Richelieu was guided by some political considerations as well. It is well known that Richelieu was considered a staunch supporter of the expansion of the influence of France in the Eastern countries. Therefore, he regarded Christians residing in the Eastern countries as supporters of French policy and tried to win their cooperation in every possible way.

As a farsighted politician with a pragmatic mentality, Richelieu placed great hopes in the merchant bourgeoisie of the nations of the East. He was, of course, well aware of the role that the Armenian merchants played in international trade and the East-West economic relationship.

It is not accidental that the Cardinal, who controlled French state politics, had plans to settle the Armenian merchants in the major commercial cities of France, particularly in Marseilles, where they could immediately engage in the Levantine trade[3]. Finally, Cardinal Richelieu realized that in the Ottoman Empire and Iran, the positive stance of the influential Armenian khoja class and clergy, the promoter of its interests, was an important factor in securing the successful activities of the Catholic

---

[1] **Pasifique P**., Relation du voyage en Perse, Lille, 1632, t. II, p. 423.

[2] **Розенталь Н. Н**., История Европы в эпоху торгового капитала, Л., 1927, с. 126.

[3] **Ա. Գ. Մ**., Մասնակի պատմութիւն հայ մեծատուններու, Ստամբուլ, 1909, էջ 28-29։

missionaries. The latter, at the same time, were certainly the front runners of the expansionistic policies of France.

The 1629 license gave an unprecedented boost to the trade conducted by the Armenian merchants with France. In addition, the authorities in Marseilles began to charge them with lower customs duties. However, this situation did not last long. In 1634, due to the pressure of the French merchants, the Marseilles city council again restricted the Armenian merchants' trade[1].

As a result, trade with Marseilles almost came to a halt. Thus, if earlier the Armenian ship brought on average 1000-2000 bales of raw silk and various other goods to Marseilles, in 1658, the entire amount of imported silk did not surpass even one hundred bales[2].

However, as a result of the closing of Marseilles to the Armenian merchants, the Eastern trade of France also, in a short period of time, suffered major losses. Due to this reason, the situation demanded a review of the decisions and laws adopted by the French authorities regarding trade restrictions.

Cardinal Mazarin's administration, under the rule of Louis XIV (1643-1715), is identified by the development of a new policy, which aimed at strengthening the position of the French bourgeoisie. One of the components of that policy included the removal of restrictions imposed on the Eastern merchants[3]. This modification occurred because the competitors of France, Holland in particular, were able to increasingly attract the trade conducted by the Eastern merchants, thus, seriously harming both local French production and foreign trade. Antwerp, for example, was able to take over the raw silk trade almost completely, depriving French silk mills of raw materials and, thus, ruining the silk production of France[4]. Accordingly, France adopted drastic changes in its policy towards the Eastern merchants. They were again encouraged to trade with Marseilles. Chief Minister Jules Mazarin made great efforts in this direction, trying in every possible way to attract the Armenian merchants, especially encouraging them to do business with Marseilles.

The policy adopted by the French government was consistently put into practice by the prominent political figure of the XVII century, the Comptroller General of France and the then Secretary of State for Naval Affairs, Jean Baptiste Colbert. As the most successful practitioner of the mercantile system, he made every effort to enable his country to participate in international trade, establish model factories, step up the productivity of industry, and compete in the world market. As a result, he succeeded in expanding French industry and trade[5].

Colbert's advisers realized that the only way to revitalize French trade with the Levant and the countries of the East in general, and compete successfully against the English and the Dutch, was to strengthen the caravan trade over Turkey. And this

---

[1] **Tékéian Ch. D**., op cit, p. 17-18. See also **Samuelian**, Les Arméniens en France depuis les origines jusqu'à nos jours // « Le Foyer », IIIème année, n° 35, 1er avril, Paris, 1930.

[2] **Macler F**., Notes de manuscrits arméniens …, p. 40.

[3] **Aubrey A**., Histoire du cardinal Mazarin, t. 3, Amsterdam, 1718, p. 333-339.

[4] **Lavisse E**., Histoire de France depuis les origins jusqu'à la Révolution, t. 5, 1ère partie, Paris, 1911, p. 270.

[5] See **Poullet**, Nouvelles relations du Levant, partie I, Paris, 1668, p. 434-435, **Du Mans R**., Estat de la Perse en 1660, Paris, 1890, p. XLV.

could be done only with the help of the Armenian merchants[1].

In 1667 Colbert prepared a tax index, a "tariff" system, which represented protective tax measures, and a whole system for imported goods[2]. In the sphere of Eastern trade, in order to successfully compete with the English and the Holland, in 1664, Colbert created the "French East India Company", and in 1669, formed the "Levant Company"[3]. Thereafter, Marseilles was declared an open seaport ("Porto Franco")[4]. In this regard, an edict issued by Louis XIV and Colbert stated that all ships entering and exiting the seaport of Marseilles be exempt of all taxes, and that the seaport from then on be declared free and accessible for all merchants and all kinds of goods[5]. Cities like Toulon, Dunkirk, Bordeaux, La Rochelle, Nantes, and others were also declared free.

Thus, the Levant – France trade route was once again opened to the Armenian merchants.

In order to encourage their trade with France, Jean Baptiste Colbert granted them privileges, which "no other Eastern nation and no one" enjoyed. Another important undertaking in the area of the expansion of France's Eastern trade was the 1665 reorganization of French commercial consulates in the Middle East. Besides, in 1687, Louis XIV ordered the French consul of Smyrna to extend his protection on the Armenian merchants[6].

There were several motivations of the French government for this new policy. First, weakened by the European wars, and the complicated developments in France itself, the country was unable to promote trade with the Levant. Also, France was unable to guarantee the importation of Eastern goods on its own. Therefore, the French concluded that the success of their trade in the East in general, and Iran in particular, depended exclusively on the cooperation and goodwill of the Armenian merchants.

The intervention of Louis XIV in 1671 in favor of the French East India Company resulted in the issuing of a new firman (decree) by Shah Abbas II, which granted the French citizens in Iran privileges and rights similar to those granted to the English and Dutch merchants[7]. However, France was unable to expand its trade with Iran subsequent to the above decree in part because of the 1672-1679 Franco-Dutch war. The main obstacle in the expansion of Franco-Iranian trade was the lack of a powerful commercial fleet; France was not able to compete on the oceanic routes with the English and the Dutch, and was compelled to use only the Mediterranean route, which also entailed serious problems. Apart from the competition with the English and the Dutch in the Levant, the French merchants did not have direct commercial links by the land route with Iran over Turkish territory, and were forced to use the intermediary services of the Armenian merchants[8].

---

[1] **Poullet**, op. cit., p. 434-435.

[2] **Виппер Р. Ю**., Четыре века европейской истории, Москва, 1924, с. 81-82.

[3] **Rocca N**., La France en Orient depuis les Rois de France jusqu'à nos jours //« Aperçu historique », Paris, 1876, p. 103.

[4] **Péricot Ch**., Histoire du commerce français, Paris, 1884, p. 207-208.

[5] Recueil des règlements généraux et particuliers concernant les manufactures et fabriques du Royaume, t. I, Paris, 1730, p. 183-189.

[6] Ibidem.

[7] **Percy Sykes**, A History of Persia, vol. II, London, 1951, p. 195.

[8] **Poullet**, op. cit., p. 434-436.

Thus, the Levant-France trade route was once again opened to the Armenian merchants. Although Colbert implemented a mercantile policy of protectionism and an active trade balance policy, in respect of the Armenians, as a rule, French customs officials did not diligently implement these principles. Apart from this, imported goods by the Armenian merchants were to be paid for only in cash. The English and the Dutch preferred to make payments by barter or non-cash arrangements, which were not beneficial to the Armenians, hence, the latter began to give preference to the French[1].

Taking advantage of this friendly treatment, in 1687, the Armenian khojas asked for permission to open private trading houses in Marseilles and Bordeaux. In addition, they filed an appeal to establish in France an "India Company", which would specialize in the trade with India, China, the Near Eastern Countries and the Levant. Under pressure from the French merchants, Louis XIV rejected the request, but the Armenians were, however, permitted to establish trading houses in the southern seaports of France[2].

Colbert also encouraged printing of books by the Armenians in Marseilles, in view of the fact that it would reinvigorate Armenian trade in that city, and would also secure significant revenues for the French treasury from the books trade. Armenian books were widely distributed in the East[3].

On May 6, 1669, Voskan Erevantsi presented a petition in Latin to King Louis XIV, in which he asked him to kindly accept an Armenian Bible printed by him in 1666 in Amsterdam. In the response, dated August 11, 1669, received from the King, it became evident that Voskan Erevantsi was granted permission to establish a printing house and to publish books in Armenian in Marseilles and Lyon or any other city of the kingdom[4]. These measures angered the French merchants who viewed Armenians, as in the past, as competitors. The French commercial circles even went to the extent of asking for the help of Rome's inquisition, as a result of which the Marseilles printing house was closed down in 1683 after ten years of operation.

The struggle of the French merchant bourgeoisie for the interests of the country was so bizarre that Paris publicly emerged in opposition to Marseilles, whose merchant class had adopted a hostile position against the Armenians khojas. Famous Parisian personalities came to the defense of the Armenians. Finally, Louis XIV intervened in the affair. On January 3 and February 5, 1683, he sent to Mocan his official in Marseilles two decrees, which restored the rights of the printing house[5].

Armeno-French relations gained a new momentum at the end of the XVII century. In part this was a consequence of the naval battle of 1693 near Smyrna, in which the French inflicted a devastating defeat on England and Holland. The commercial fleets of these two countries in the Levant were largely destroyed. Thereafter, the French became the rulers in the Eastern Mediterranean basin, a development that had a positive influence on Armenian-French trade-economic relations, which continued

---

[1] **Տեր-Աստվածատրեանց Հ.**, Հայ վաճառականութիւնը Ռուսիայում, Պարիս, 1906, էջ 47։

[2] **Ալպոյաճեան Ա.**, Պատմութիւն հայ գաղթականութեան, հ. Բ., Գահիրէ, 1955, էջ 200։

[3] **Macler F.**, Mosaiques orientales, Paris, 1907, p. 62.

[4] Հայկական տպարան ի Մարսէլ // «Բազմավէպ», 1891, հ. ԽԹ, Յունիս, էջ 163։

[5] **Անասյան Հ.**, XVII դարի ազատագրական շարժումները Արևմտյան Հայաստանում, Երևան, 1961, էջ 190-193։

successfully into the XVIII century.

In Western Europe, one of the major commercial partners of the Armenian merchants involved in international trade was Holland. It was the first country in Europe where the bourgeois revolution had occurred, culminating in the first modern republic. After the revolution, in just a few decades, Holland's economic development surpassed that of other European countries, and the rapid growth of trade became especially noticeable.

From the beginning of the XVII century the Armenians established regular transportation links with Amsterdam, which already occupied a loading place in the international trade. The presence of Armenian merchants in Amsterdam gained greater momentum after the forced migration of Armenians from Eastern Armenia to Iran. The Dutch historian Van Emdre, relying on Dutch archival sources, wrote that in the XVII century, as a result of the invasion and partial destruction of Armenia by the Persians, they were forced to emigrate and some of them came and settled in Amsterdam"[1].

In 1612, the Ottoman Empire signed a capitulation agreement with Holland. This opened the gates of the Levantine markets for the Netherlanders to conduct free trade[2]. That agreement significantly boosted the trade of the Armenian merchants with Holland, particularly because Dutch ships established regular traffic between Levantine seaports, especially Smyrna, Constantinople, and the major commercial centers of Holland.

However, shortly after, a Dutch historian wrote, "The majority of Armenians were educated people and, besides their mother tongue, spoke Italian and French. They conducted their business with the Dutch in these languages"[3].

Relying on Amsterdam city archival documents, A. Sarukhan[4] noted that since 1617, the Armenian merchants conducted major business transactions in the Amsterdam stock exchange. The most important evidence of this was provided by the Dutch historian R. A. Bekius, who stated that on the walls of the stock exchange, besides numerous paintings of foreign merchants, retailers and moneychangers, there were portraits of Armenian merchants[5]. In Amsterdam they also had their own market, which was called the "Eastern market" (Qoster market). The Armenian merchants formed trade companies with the Dutch on the partnership principle, with sharing of stock ownership. They also owned trading houses – in Amsterdam alone in the 1660s there were sixty such trading houses[6].

In the light of the growing Armenian-Dutch trade, the Armenian community of Amsterdam also grew[7]. The merchants who were doing well brought their families along, and settled there permanently. Many married local women and were registered

---

[1] **Van Emdre**, Historisch Berigt van alle de Gezindheden, Utrecht, 1874, S. 65.

[2] **Van Rooy S**., Armenian Merchant Habits, as Mirrored in 17-18 Century Amsterdam Documents // « Revue des études arméniennes », N. S. P., t. III, 1966, p. 349.

[3] **Սարուխան Ա**., Հոլլանդիան և հայերը ԺԶ-ԺԹ դարերում, Վիեննա, 1926, էջ 47-48։

[4] Ibidem.

[5] **Bekius R. A**., The Armenian Community in Amsterdam in the 17th and 18th Centuries. Integration and Distegration. Paper presented at the 1st Conference of the « Association internationale d'Etudes arméniennes », Amsterdam, 1983, p. 3.

[6] Очерки истории Италии, М, 1959, с. 251.

[7] See **Թաջիրյան Է**., Հոլանդահայ գաղութը և հայ ազատագրական միտքը (XVII դար) // «XVII-XVIII դարերի հայ ազատագրական շարժումները և հայ գաղթավայրերը», Երևան, 1989։

as citizens.

The Dutch authorities were hospitable towards the Armenian merchants because after being liberated from the yoke of Spain (in 1603 the latter de facto recognized the independence of the Republic of Holland), the Netherlands experienced major economic growth. Its manufacturing companies, which supplied textiles to almost all of Europe, needed large quantities of raw material (silk, wool, cotton, dyes, etc.) a significant portion of which Holland acquired from the Armenian and Greek merchants[1]. Therefore, the Armenian merchants conducting business with Holland were engaged in a large-scale exchange of goods between the Netherlands and other European countries, which was beneficial to the treasury of the state of Holland.

The trade houses of the Armenian merchants of Venice, Livorno, Marseilles and various other cities of Spain and their branches received from and sent to Holland large quantities of commodities. Holland was a transit place for the entire European trade of the Armenian merchants. The khojas exported goods by ships from there to the north, to the coastal cities of the Baltic, and in return imported other goods.

The partnership and collaboration between the Armenian and Dutch merchants started to expand significantly since the third decade of the XVII century[2], first of all due to the trade agreement, dated 1623, signed between Iran and the "Dutch East India Company". This agreement increased considerably the volume of trade with Holland and expanded the sphere of the activities of the Armenian merchants of Iran who at that time had a monopoly over Iran's external trade under the Safavids. Another contributing factor to the development of Armenian-Dutch trade relations was Holland's new dynamic policy in the Middle East. Based on the capitulation agreements of 1598 and 1612, between Holland and the Ottoman Empire, Holland gradually expanded its commercial activities in the Middle East. Its naval fleet appeared in the Mediterranean for the first time in 1617.

By the mid-XVII century, Holland had become the main source for supply of Central and Northern European origin goods to the Levantine markets[3].

The Dutch were willing to cooperate with the Armenian merchants not only to acquire the Eastern goods, but also to defeat their French and English competitors. Another reason that the Netherlands was keenly interested in the European trade of the Armenian merchants was because the latter mainly used Dutch ships for the transfer of their goods from the Eastern Mediterranean Sea to the European countries. There is evidence that the Armenians themselves owned vessels which flew the Dutch flag, which they used to transport goods between the Eastern Mediterranean lands and Dutch seaports[4].

In their quest for profitable markets for their goods, the Armenian merchants also penetrated such Western European countries as Spain, Portugal, England, Germany, Denmark and Scandinavian countries[5].

---

[1] **Wakjen H**., Die Niederlander im miitelmeergebiet zur Zeit ihrer hochsten Machtstellung Abhande Z. Verkehrs und Seegeschichte, Bd. II, Berlin, 1909, S. 134.

[2] **Dunlop H**., Source pour servir à l'histoire de la compagnie des Indes Orientales et La Hay, 1930, p. 74.

[3] **Castries H**., Les sources inédites de l'histoire du Maroc, t. 3, Paris, 1912, p. 40.

[4] **Սարուխան Ա.**, op cit., p. 56-57.

[5] **Gulbenkian R**., Les rélations entre l'Arménie et le Portugal du Moyen Âge au 16e siècle // « Revue des études arméniennes », t. 14, 1980, p. 171-213, **Կյուլպենկյան Ռ. Վ.**, Հայ-պորտուգալա-

Although the Mediterranean Sea constituted the main pulse of the Armenian merchants' trade with the West European countries, the land and river routes were no less significant for them and were mainly utilized to travel from one European country to another. The Frenchman Pitton de Tournefort wrote about the Armenian merchants, "They not only were the masters of the Levantine trade, but also to some extent had a similar standing in the trade of major commercial cities of Europe. They come from the interiors of Persia, and settle in Livorno. Not so long ago, they settled in Marseilles. So, many of them are in Holland and England"[1].

Վահան Բայբուրդյան – *Իրանի հայ վաճառականության առևտուրը Արևմտյան Եվրոպայի երկրների հետ XVII դարում*

Հոդվածում քննության է ենթարկվում Արևելքի և Արևմուտքի միջև միջազգային առևտրով զբաղվող իրանահայ վաճառականության առևտրական հարաբերությունները ուշ միջնադարում: Իրանահայ առևտրական կապիտալի ներկայացուցիչները իրենց պատկանող կամ եվրոպական այլ առևտրական նավերով Միջերկրական ծովով Եվրոպա էին հասցնում արևելյան ապրանքների հարուստ տեսականի: Սեփական պետականության բացակայության պայմաններում, զուրկ հովանավորությունից ու պաշտպանությունից, դրսևորելով մեծ ճկունություն, հայ վաճառականները հաջողությամբ մրցակցում էին եվրոպական առևտրական ընկերությունների և փորձառու առևտրական բուրժուազիայի հետ: Հայ վաճառականական դասը եվրոպացիների օրինակով կազմակերպում էր առևտրական ընկերություններ, որոնք, բացի առևտրից, զբաղվում էին նաև բանկային գործառնություններով և վարկատվությամբ:

Ваган Байбуртян – ***Торговля армянских купцов Ирана со странами Западной Европы в XVII веке***

В статье освещаются торговые отношения армянских купцов Ирана со странами Западной Европы в период позднего средневековья. Представители армянской торговой буржуазии на своих собственных судах, а также с помощью торговой флотилии европейских держав по Средиземному морю доставляли в Европу разнообразные восточные товары. В условиях отсутствия собственной государственности и, следовательно, отсутствия всякого покровительства и поддержки, армянские купцы успешно справлялись с конкуренцией крупных европейских торговых компаний и могущественной европейской торговой буржуазии. Представители армянской торговой буржуазии по примеру европейцев создавали торговые компании, которые наряду с торговой деятельностью занимались также банковскими операциями и выдачей кредитов.

Ներկայացվել է 02.05.2019
Գրախոսվել է 20.05.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

կան հարաբերություններ, Երևան, 1986, էջ 171-213: See also **Bayani K.**, Les rélations de l'Iran avec l'Europe occidentale à l'époque Safavide, Portugal, Espagne, Angleterre, Hollande et France (avec le document inédit), Paris, 1937.

[1] **Pitton de Tournefort**, Relation d'un voyage du Levant, t. II, Paris, 1718, p. 158.

ԱՎԵՏԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ,
ԱՐՇԱԿ ԲԱԼՅԱՆ,
ՀԱՄԱՍԻԿ ՍԻՄՈՆՅԱՆ

ՔՐԴԱԿԱՆ ԲՌՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՎԱՆԻ ՆԱՀԱՆԳԻ ԻԹԻԼԱՖԻ ՇՐՋԱՆՈՒՄ: ՌԱՓԱՅԵԼ ԵՐԻՑՅԱՆԻ ՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ

Բանալի բառեր *– Ռափայել Երիցյան, Միր-Միհե, Սեյիդ, Մահմեդ, Մուստաֆա բեկ, Իզզեթ բեյ, Վանի նահանգ, Ոզիմ, Ծոկու, Կիուրսի, դաշնակցություն, քրդեր, իթիլաֆ, բռնություններ, կոտորածներ*

1912 թ. հուլիսին, երբ Օսմանյան Թուրքիայում իշխանության ղեկը իթթիհատականներից ժամանակավորապես անցավ ընդդիմադիր՝ «Ազատություն և համաձայնություն» կուսակցության ներկայացուցիչներին՝ իթիլաֆականներին, մի պահ թվաց, թե Վանի հայության համար ստեղծվելու էին նպաստավոր նախապայմաններ՝ քրդական տարատեսակ անօրենություններին վերջ տալու համար: Սակայն իրավիճակն էապես չփոխվեց: Ինչպես նախկինում՝ սպանությունները շարունակվեցին, և ոչ մի բան չձեռնարկվեց չարիքներն ավարտին հասցնելու համար: Այդ մասին Արամը «Դրօշակ»-ի խմբագրությանը հասցեագրած 1912 թ. սեպտեմբերի 28-ի թվակիր իր նամակում հաստատում էր, որ այնտեղ «այն տպաւորութիւնն է ստացվել, որ Սահմանադրութիւնը վերջապես լմնցաւ... Ուրեմն հարկաւոր է ազատութեան բերած կարգերը ջնջել եւ փորձել են քիւրդ աղաները վերականգնել իրենց հին իրաւունքները, ոչ միայն այն շրջաններում, որ նրանք շատ ուժեղ են, այլ... Շատախ, Գաւաշ, Կարկառ»[1]:

Վանի նահանգի կոտորածների սպառնալիքները, ինչպես սովորաբար փորձում են ներկայացնել թուրք հեղինակները, սաստկացան ոչ թե 1912-1914 թթ. Հայկական հարցի վերաբացման, հայկական բարենորոգումների նախագծերի քննարկման, կամավորական շարժման սկզբնավորման կամ Վանի 1915 թ. «ապստամբության» պատճառով, այլ 1912 թ. ամռանից: Ամեն անգամ, երբ մոլեռանդ թուրքերը և քրդերը անկարող էին վրեժ լուծելու ըմբոստացած բուլղարներից, մակեդոնացիներից, քրիստոնյա ալբանացիներից, իրենց բարկության մաղձը և ատելությունը գործադրում էին արևմտահայերի նկատմամբ, որովհետև հայերին՝ իբրև քրիստոնյաների, համարում էին եղբայրակից բոլոր այն «գյավուրներին», որոնք գլուխ էին բարձրացնում

[1] **Մանուկեան Ա.**, Նամականի, ժողովածուի կազմութիւն, խմբագրութիւն եւ ծանօթագրութիւնները՝ Երուանդ Փամպուքեանի, Երեւան, 2018, էջ 571:

իսլամի դեմ: Բոլոր դիտարկումները ցույց էին տալիս, որ հայերի հալածանքները սաստկացել են հատկապես Մակեդոնիայի և Ալբանիայի դեպքերի առիթով[1]: Սպանությունները և ջարդերը մեծ ծավալների հասան, երբ հայտնի դարձավ Ավստրիայի արտաքին գործերի նախարար կոմս Սյոդյան Բերհտոլդի՝ Օսմանյան կայսրության մաս կազմող ազգություններին ինքնավարական լայն իրավունքներ շնորհելու առաջարկը՝ իշխանությունը աստիճանաբար ապակենտրոնացնելու հեռանկարով[2]:

1912 թ. հուլիսին Ոզիմ գյուղում հողային վեճի պատճառով ընդհարում է տեղի ունենում հայերի և քրդերի միջև. սպանվում են երեք և վիրավորվում վեց քուրդ: Վրեժխնդրությամբ լցված՝ շրջակայքի քրդերը պաշարում են Ոզիմը, իսկ ոզմեցիք փախչում են լեռները: Խնդիրը քննելու և կրքերը հանդարտեցնելու համար կառավարությունը Ոզիմ է ուղարկում Կավաշ, Խիզան և Խավեր գավառակների կայմակամներին, որոնք քրդերին հեռացնում են, ոզիմցիներին հետ բերում, սպանության գործը հանձնում դատարան, իսկ հողային վեճը վճռում ի նպաստ քրդերի[3]: Տարակուսանք չկար, որ հայերը ինքնապաշտպանության էին դիմել, բայց կառավարությունը հենց նրանց էր նախահարձակ համարում:

Նման փաստերը կառավարության յուրատեսակ խոստովանություն էին իր «անկարողութեան» և «անզորութեան» մասին: Երբ այս առիթով Վանի թեմակալ առաջնորդ Հովսեփ եպիսկոպոս Սարաճյանը իր մտահոգությունն է հայտնում վալի Իսմայիլ-Հաքքը բեյին, նա անտարբերությամբ պատասխանում է. «Ես ի՞նչ անեմ. Սայիդի, Միր-Միէի և ուրիշ աւազակների վրա ուղարկված զօրագնդերը նրանց հանդիպելիս չեն ուզում խփել աւազակներին, ուստի միտք չունի նրանց վրա զսպիչ զօրագնդեր ուղարկելը, որը կառավարութեան գանձին ի զուր ծախք է պատճառում միայն»[4]: Վալիի նման հուսահատական պատասխանը վկայությունն էր իշխանության ապիկարության:

1912 թ. օգոստոսի 16-ին թալանվում է Շատախի Կիուրսի գյուղը, իսկ Միր-Միեն սպանում է ազգությամբ հայ հինգ տղամարդու և երկու կնոջ: Պաշարում են նաև հարևան Քամզիչ գյուղը: Սփարտ գյուղախմբում հրկիզվում է

---

[1] Տե՛ս «Тифлисскій листокъ», 1912, 6 ноября:

[2] Տե՛ս «Մշակ», 1912, սեպտեմբերի 4, թիւ 195: Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության աբբահայր հ. Գ. Գովրիկյանը և հ. Մեննիշյանը ավստրոհունգարական կառավարության արտաքին գործերի նախարար Ս. Բերտհոլդին են ներկայացնում Արևմտյան Հայաստանի անասելի ծանր վիճակը: Իսկ Լեհաստանի Գալիցիայի սեյմի հայազգի անդամ Թեոդորովիչ եպիսկոպոսը կառավարական շրջաններին ծանոթացնում է Արևմտյան Հայաստանում տիրող անտանելի կացությանը և ավստրոհունգարական կառավարության համար նախապատրաստում է 1895 թ. մայիսի 11-ի բարեներոգումների ծրագիրը: Տե՛ս «Մշակ», 1912, սեպտեմբերի 20, թիւ 207:

[3] Տե՛ս «Մշակ», 1912, հուլիսի 26, թիւ 162:

[4] «Մշակ», 1912, օգոստոսի 9, թիւ 174:

հայկական մի գյուղ, յոթ հայ սպանվում են, իսկ ութ կանայք՝ առևանգվում: Սարսափի ենթարկված գյուղացիները, լքելով ամեն ինչ, ապաստանում են Շատախում: Հովսեփ եպիսկոպոս Սարաճյանի հավաստմամբ՝ «ամէն կողմ ճամբաները գոցուած են: Կացութիւնը խիստ վտանգալից է… Եթե նահանգին… մէջ պատերազմական վիճակ չհրատարակուի եւ կամ չէթաներու օրէնքը չգործադրուի, այդ պարագային ջարդեր տեղի պիտի ունենան»[1]:

Իսկ քուրդ ավազակապետ Սեյիդը, որին ևս կառավարությունը ներման խոստումներ էր տվել, Ոստանում հարձակվում է կայմակամի տան վրա, այն կողոպտում, իսկ հետո նրան մահացու վիրավորում[2]: Բացի այդ, 1912 թ. հուլիսին նա տասը ավազակներով բարեկամաբար հյուրընկալվում է Արդավեզ գյուղի քահանա Տեր-Սահակի տանը, սակայն տմարդաբար կալանավորում է նրան և մի քանի գյուղացիների, բռնագրավում նրանց զենքերը, գյուղի պահպանության համար կառավարությունից տրված երկու հրացան, քահանայի ձին և նրան պատանդ վերցնելով, հեռանում է՝ պահանջելով 200 ոսկի փրկագին: Միայն քահանայի հոր կողմից 100 ոսկի վճարելուց հետո նա ազատ է արձակվում[3]: Քաջալերված հաջողությունից՝ ավազակը նման պահանջներ է ներկայացնում հայ և քուրդ մի շարք նշանավոր անձանց: Այսպես, Ալյուր գյուղից նա պահանջում է 400, իսկ Կյուսնենց և Սևան գյուղերից՝ 200-ական ոսկի[4]:

Հազիվ էին Միր-Մեհի, Սեյիդի և Մահմեդի (Մահմեի) ավազակախմբերը հեռացել, երբ երևան եկան երկու նոր ավազակախմբեր, որոնք հափշտակեցին Տաղվերանի բնակիչների 700 և Լամզկերտի բնակիչների 300 գլուխ ոչխարները: 50-60 ձիավոր քրդեր, իրենցից մեկին հարսի զգեստով քողարկած, դհոլ-զուռնայով մտնում են Տաղվերան գյուղը և անմիջապես սկսում քշել գյուղի տավարը: Գյուղացիները կրակում են ավազակների վրա. փոխհրաձգության հետևանքով սպանվում են մեկական հայ և քուրդ: Թողնելով նախիրը՝ քրդերը հեռանում են՝ դաշտից քշելով ոչխարների հոտը: Գյուղացիները դիմում են նահանգապետ Իսմայիլ-Հագգին, որը պատասխանում է. «Ոչխարները արդէն պարսկական սահմանագլխից անց են կացրել, ես ի՞նչ անեմ»[5]: Իսկ Լամզկերտի թալանի համար գյուղի քուրդ հովիվը մատնացույց է անում Հասան և Սուլթան քուրդ աղաներին, որոնք կալանավորվում են[6]:

1912 թ. ամռանը քուրդ ավազակներ Մահմեդը և Միր-Մեհն սպանում կամ փրկագնի ակնկալիքով առևանգում են Գավաշի և Շատախի շատ հայերի: Մի քանի զինված ընդհարումներից հետո Միհր-Մեհի 40 հրոսակ-

[1] «Կոհակ», 1912, օգոստոսի 22/4, թիւ 32:
[2] Տե՛ս «Մշակ», 1912, հուլիսի 26, թիւ 162:
[3] Տե՛ս «Մշակ», 1912, օգոստոսի 9, թիւ 174:
[4] Տե՛ս նույն տեղում:
[5] «Մշակ», 1912, օգոստոսի 28, թիւ 189:
[6] Տե՛ս նույն տեղում:

ները ևս հեռանում են և միանում Սեյիդի 25 ձիավորներին: Նրանց համատեղ ուժերը Արճակի Տոնի, Էրմանց և Սևան գյուղերը թալանելուց հետո վերջինիս ձորում շրջապատում են կառավարական ուժերին, ջախջախում նրանց և անցնում Պարսկաստան[1]: 12 սպանվածներից (ևս հինգ վիրավոր) մեկը հիսնապետ Քյազիմ բեյն էր:

1912 թ. սեպտեմբերի 13-ին Վանի՝ Թիմար, Հայոց Ձոր, Գավաշ-Կարճկան և այլ գավառներից բազմաթիվ գյուղացիներ գալիս են առաջնորդարան և պահանջում, խիստ միջոցներ ձեռք առնել բոլոր ավազակների դեմ, պատժել նրանց սատարող քուրդ աղաներին, արգելել հայերի զենքերի բռնագրավումները և ինքնապաշտպանության համար զենք տրամադրել հայ գյուղացիներին[2]: Բանն այն էր, որ 1912 թ. օգոստոս ամսվա տվյալներով Շատախում, Կարճկանում, Գավաշում, Սպարկերտում և Վանի շրջակայքում Միհր-Միհեի, Մահմեդի և այլ քուրդ ավազակների ձեռքով սպանվել էր 17 մարդ[3]: Նահանգում տիրում էին անապահովության, սոսկումի և սարսափի մթնոլորտ: Վիճակն այն աստիճան հոսահատական էր, որ հոդվածագիր Վահան Մինախորյանը (Մտրակ)[4] գրում էր. «Մի զարմանք, եթէ ասեմ, որ այժմ մենք արդէն երանի ենք տալիս համիդեան րէժիմին, որովհետև այն ժամանակ իսլամները գոնէ հնազանդվում էին մէկ խալիֆի հրամանին, և եթէ նա հրամայէր դադարեցնել սպանութիւնները, թալանները, նրանք դադարում էին. մինչդեռ այժմ անիշխանութիւն է տիրում»[5]:

Բազմապիսի դիմումներից հետո կառավարությունը խոստացավ զինել հայերին, սակայն կատարվեց հակառակը. զենք տրամադրվեց միայն քրդերին: Այն դեպքում, երբ 25-30 տուն բնակչությամբ քրդական գյուղն ուներ 10-15 հրացան, 80-100 հայկականը՝ ընդամենը երեք-չորս հրացան: «Հորիզոն»-ը նկատում է, որ «եթէ ամբողջ քրտութիւնը նոր սիստեմի ամենաարագաձիգ հրացաններով զինւի, դա գրեթէ մտահոգութիւն չի պատճառեր մեր կառավարութեանը, իսկ եթէ հայերու մօտ, քանի մը հատ տասնոց լինի, կառավարութիւնը խիստ կը անհանգստանայ, մինչեւ որ այդ զէնքերը չհաւաքէ»[6]:

Այսպես, Գավաշի Նոր Գյուղ գյուղում հացահատիկի դեզերը հրկիզելու և այլ շահարկումների համար կառավարական զորքերը, փոխանակ մեղավորներին գտնելու, գյուղապետից պահանջում են հանձնել պաշտպանական նպատակներով գյուղացիներին պատկանող օրինական հրացանները և ատրճանակները՝ պատճառաբանելով, որ ֆիդայական խմբերը «խեղճ, անարհեստ

---

[1] Տե՛ս «Մշակ», 1912, սեպտեմբերի 23, թիւ 210:
[2] Տե՛ս «Հորիզոն», 1912, հոկտեմբերի 14, թիւ 226:
[3] Տե՛ս «Մշակ», 1912, սեպտեմբերի 23, թիւ 210:
[4] Տե՛ս **Հովակիմյան Բ. Մ**., Հայոց ծածկանունների բառարան, Երևան, 2005, էջ 302:
[5] «Մշակ», 1912, սեպտեմբերի 23, թիւ 210:
[6] «Հորիզոն», 1912, հոկտեմբերի 14, թիւ 226:

քիւրտերուն սպաննելով անոնց զէնքերուն եւ ինչքերուն կը տիրանան»[1]:

Ավազակ Սեյիդին ձերբակալելու համար Արճակ մեկնած զորքը գյուղի մոտ ձերբակալում է որսորդության գնացած Վահրամ անունով պատանուն միայն այն բանի համար, որ նրա մոտ հայտնաբերվել էր «Սմիթ» մակնիշի ատրճանակ[2]:

Լինում էին դեպքեր, երբ Վանի նահանգի տարածքում քրդերի կողմից հարձակման էին ենթարկվում նաև հենց քրդական գյուղերը, և կամ տարածաշրջանում գերիշխանություն հաստատելու, նոր ավարի տիրանալու պատճառով միմյանց հետ պատերազմում էին քրդական ավազակախմբերը: Այսպես, 1912 թ. մայիսին մեծ ընդհարում տեղի ունեցավ շամսիկցի աշիրեթի և ավդոցիների միջև: Շամսիկցիների 170 հոգանոց խումբը՝ Սաղուն բեյի գլխավորությամբ, որին միացել էին նաև մազրիկցի ցեղապետ Շարաֆ բեյն իր 80 ձիավորներով և սահմանապահ թուրքական զորքը, պարտության մատնեց ավդոցիների 50 հոգանոց ավազակախմբին՝ Սմկոյի գլխավորությամբ, որի հետ էր նաև Միր-Միհեն: Արդյունքում Սմկոն վիրավորվեց, իսկ նրա հորեղբորորդին՝ Ջիհանկիրը, սպանվեց[3]: Իսկ 1912 թ. նոյեմբերին Պարսկաստանում բնակվող ադոյ քրդական ցեղախումբը, զինաթափ անելով ժանդարմներին, հարձակվում է Վանի նահանգի քրդական Խոչան գյուղի վրա և քշում տանում 1500 գլուխ անասուն[4]:

1912 թ. հոկտեմբերի 11-ին Կարճկան գավառի Ծոկու (Ծկոր) և Խրոր-տենց-Կարկառ գյուղերի միջև ընկած լեռնային մի կիրճում մի խումբ քուրդ ավազակներ սպանում են Աղթամարի շրջանի դաշնակցական գործիչ և կրթության տեսուչ Ռափայել Երիցյանին[5], Սպարկերտի Հյուրյուկ (Հյուրինք) գյուղի քահանա Տեր-Մարտիրոսին և նրանց ուղեկցող հինգ հայի: Ռ. Երիցյանը հաճախ էր շրջագայում Կարճկանում լուսավորություն տարածելու

---

[1] «Կոհակ», 1912, հոկտեմբերի 10/23, թիւ 39, էջ 444:

[2] Տե՛ս «Հորիզոն», 1912, հոկտեմբերի 14, թիւ 226:

[3] Տե՛ս «Մշակ», 1912, հունիսի 12, թիւ 126:

[4] Տե՛ս «Կովկասի լրաբեր», 1912, նոյեմբերի 17, թիւ 18:

[5] Ռափայել Երիցյանը ծնվել է Գավաշի Բողոնիս գյուղում՝ քահանայի ընտանիքում, որը ս. Թովմաս վանքի վանահայրն էր: Նախնական կրթությունը ստացել է Աղթամարի դպրանոցում, 1904 թվականից զբաղվել ուսուցչությամբ Գավաշի ամենամեծ՝ Նոր Գյուղի դպրոցում: 1905 թ. Հ. Յ. Դ.-ի հովանավորությամբ Ռափայելը սովորել է Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցում: Սակայն հեղափոխական գործունեության համար նա ձերբակալվել է և բանտարկվել Թիֆլիսի Մետեխի բանտում: Հ. Յ. Դ.-ի օգնությամբ ազատվելով բանտից՝ տեղափոխվել է Բաքու և բանվորական շրջաններում ծավալել քարոզչական ու կազմակերպչական գործունեություն: Վերադառնալով հայրենիք՝ Ռափայելը նվիրվել է Վանի շրջանի հեղափոխական ու կրթական աշխատանքներին, 1910 թ. նշանակվել Աղթամարի թեմի գյուղական դպրոցների ընդհանուր տեսուչ՝ մեծապես նպաստելով երիտասարդության դաստիարակության, կրթության և հեղափոխական գաղափարների տարածման գործին: Տե՛ս Վասպուրական. Վան-Վասպուրականի Ապրիլեան հերոսամարտի տասնեւհինգ ամեակին առթիւ 1915-1930, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1930, էջ 348:

նպատակով: Այդ օրը նա գալիս էր Խիզանից և Մոկսից պետք է անցներ Մամրտանք և Սպարկերտ: Նախ Կարկառ գյուղի մոտ փոխհրաձգության ժամանակ սպանվում է սպարկերտցի քահանան, որն իր զավակին դպրոց տանելու համար ընկերացել էր Ռափայելին: Նրա մոտից հափշտակվում է 10 ոսկի և 1 ոսկյա մասնատուփ: Այնուհետև Կարկառ գյուղի մոտ սպանվում են Ռափայելը և իրեն ուղեկցող մյուս հայերը, որոնք փորձում էին դուրս գալ իրենց հետապնդող քրդերի և քարերով զինված քուրդ կանանց շրջապատումից:

«Մշակ»-ը շտապում է արձագանքել սպանությանը. «Ճանապարհի վրա հանդիպում են կարկառցի քիւրդերի բազմութեան, որոնք Ծօկու գիւղի մօտակայքում մի իսլամ սրբատեղում հավաքվել էին ուխտ անելու: Սրանց զոհ էր պէտք, ուստի համազարկ են տալիս անցնող հայերի վրա ու նրանցից քահանային գետին փռում, երեք ընկերներին էլ ձեռք են բերում ձեռքով զոհելու համար, իսկ մնացեալ հինգը փախչում են, որոնցից չորսը միայն ազատվում են, իսկ Ռափայելը փախչում ու ապաստան է խնդրում մօտակա Կարկառ անուն քիւրդ գիւղում, բայց նրա ետևից հասնում է կատաղած խուժանը, նոյնիսկ կանայք ու տղաներ, և յարձակվում նրա վրա ու յօշոտում»[1]:

Ստացվում է, որ սպանության դրդապատճառը կրոնական էր, որի մասին հետագայում խոստովանում են նաև ձերբակալված քրդերից մի քանիսը: Սակայն Հովսեփ եպիսկոպոս Սարաճյանը Կ. Պոլսի պատրիարք Հ. Արշարունուն ուղղած՝ 1912 թ. հոկտեմբերի 26-ի թվակիր իր նամակում կարծում է, որ սպանությունը իրականացրել են Խիզանում, Կարկառում, Սպարկերտում և դրանց հարակից շրջաններում մեծ ազդեցություն ունեցող Բաղեշի մոլեռանդ շեյխ Սեիդ Ալիի հրոսակները (հաջի Յաղկուբի=Աղկուբի, մոլլա Աիմի, Ֆախկա Ճարճիսի և մոլլա Մուհեդդինի)[2]: Ռափայել Երիցյանը 1911-1912 թթ. իր տեսչական շրջագայության ժամանակ Սպարկերտի Ներքին Հյուրյուկ գյուղում Թահսիլտար Մուստաֆա բեկ անունով մի քրդի հետ հանդիպման ժամանակ «հանդգնել» է նրանց առաջարկել դադարեցնել շեյխ Ջելալեդդինի որդի շեյխ Սեյիդ Ալիի կողմից Վանի նահանգի խաղաղ հայ բնակչության ահաբեկումն ու ավերածությունները. «Թող Սէյիտ Ալին վերջ մը դնէ իր այդքան զուլումներուն և աւերածութէանց»[3]: Հակառակ դեպքում նա վստահեցրել է, որ Հ. Յ. Դ.-ն հարկադրված կլինի համապատասխան միջոցների դիմել: «Ան պետք է լավ գիտնայ, որ մենք կարող ենք մէկի փոխարէն 10 սպաննել, բայց եթե չէնք ըներ, սոսկ անոր համար է, որ չենք ուզեր դարաւոր հարեւաններու յարաբերութիւնը վատթարացնել»[4]:

Այդ իսկ պատճառով Սեյիդ Ալին կարգադրում է Կարկառում գտնվող

---

[1] «Մշակ», 1912, նոյեմբերի 4, թիւ 246:
[2] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 421, ց. 4, գ. 10, թ. 18, տե՛ս նաև «Հորիզոն», 1912, նոյեմբերի 24, թիւ 260:
[3] «Հորիզոն», 1912, նոյեմբերի 24, թիւ 260:
[4] Յուշապատում Հ. Յ. Դաշնակցութեան 1890-1950, Բոստոն, 1950, էջ 520:

Մալա Միհե քուրդ կրոնավորին կտրել Ռափայելի լեզուն ու գլուխը: Մալա Միհեն, շեյխի հրամանը ստանալուն պես, ոտքի է հանում Կարկառ և Ծոկու գյուղերի քուրդ բնակիչներին, որոնք երդվում են ղուրանի վրա, որ շեյխի հրամանը «պիտի գետին չը թողնէն»[1]: Ուստի նրանք ուխտի պատրվակով հավաքվում են ճանապարհի վրա: Ոստանի կայմակամի վկայությամբ՝ երեք օր նախապարաստվում էր հանցագործության «զիարեթը»՝ ուխտը: Առաջին հարձակվողը հաջի Յաղկուբն էր, որը բացականչել է. «Ով որ իսլամ է թող կրակէ ասոնց վրա սա Դաշնակցականներու մեծն է, կուգա դպրոցներ բանալու»[2]:

Թահսիլտար Մուստաֆա բեկի խորհրդով դիակները կողոպտվում են, անմարդկայնորեն պղծվում (Սեյիդ Ալիին տանելու համար կտրում են Ռափայելի լեզուն, հանում են նրա աչքերը, քաշում ատամները, դաշույնով կտրատում բերանը, ընչացքը, մարմնի մեջ ոչխարի աղք լցնում և տեղափոխում գյուղի սահմաններից դուրս:

Եղեռնագործության լուրն արագորեն տարածվեց Վան-Վասպուրականում: Խնդիրը լուծելու համար Կարկառ է մեկնում Արամը, որը խոստովանում է, որ Ռափայելի մահը «սոսկալի վատ ազդեց ամէնքիս վրայ»[3]: Սակայն Նարեկ գյուղի ճանապարհին նա հանդիպում է Կարկառի և Գավաշի դաշնակցականներին, որոնք դիակը տեղափոխում էին Վան: Արամը երդվում է վրեժ լուծել Ռափայելի սպանության համար՝ ասելով, որ նրա «լեզուն Դաշնակցութեան լեզուն է եւ անոնք որ կը համարձակուին կտրել այդ լեզուն, պետք է գիտնան, որ անպատիժ չեն կարող մնալ»[4]:

1912 թ. հոկտեմբերի 15-ին, երբ ուսամբարձ քաղաք բերվեցին սպանվածների դիերը, բնակիչները զայրույթով մտան առաջնորդարան և Վանի կուսակալ (նահանգապետ) Իզզեթ բեյից պահանջեցին «կտրուկ ու անմիջական միջոցներ ձեռք առնել տիրող անապահովությանց վերջ մը դնելու համար»[5]: Ականատեսներից մեկը գրում էր. «Չորս օրից աւելի է, ինչ քաղաքումս խուժել են հազարից աւելի գյուղացիներ շրջակայ գավառներից. սրանք եկել են 2-4 օրվայ հեռու ճանապարհից՝ Գավաշից, Գարճկանից, Կարկառից, Խիզանից և Սպարկերտից և օրէցօր դարձեալ գալիս, ստուարանում են: Վանում պանդոկներ, հիւրանոցներ չը կան, ուստի այս հազարաւոր անձերի բազմութիւնը հիւրասիրվել է քաղաք հայերի տներում. ամեն մի տուն ունի 1-4 հյուրեր»[6]:

Վանի քաղաքապետ Պ. Գափամաճյանը վնասակար և անտեղի է որակել

---

[1] «Մշակ», 1912, նոյեմբերի 4, թիւ 246:
[2] «Հորիզոն», 1912, նոյեմբերի 24, թիւ 260:
[3] **Մանուկեան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 573:
[4] Յուշապատում Հ. Յ. Դաշնակցութեան 1890-1950, էջ 520:
[5] Նույն տեղում:
[6] «Մշակ», 1912, նոյեմբերի 4, թիվ 246:

այդ սպանությունները: Իսկ Վանի անգլիական փոխհյուպատոս կապիտան Սիլը, հակառակ իր նախորդներ Քլեյթոնի, Ֆիցմորիսի, Հալուարտի, Թըրըլի և Մորգանի հայանպաստ գործունեությանը, Վանի ֆրանսիական հյուպատոս Ս. Զարզեսկու նման քննադատել է հայերի ինքնապաշտպանողական գործունեությունը:

Հոկտեմբերի 17-ին Ռ. Երիցյանի դին տեղափոխեցին և դրեցին կուսակալության մուտքի մոտ: Իզեթ բեյը կեղծավորաբար ցավակցություն հայտնեց և խոստացավ հայոց առաջնորդին՝ պատժել ձերբակալված և Գավաշի բանտ տեղափոխված 21 չարագործներին, որոնց թվում էր նաև Մալան Միհեն: Խիզանում կալանավորել են տալիս ևս երկու քրդի, որոնց մոտ հայտնաբերվել էին Ռափայելի զենքերը [1]:

Հոկտեմբերի 18-ին ալեկոծված ամբոխը վալիից պահանջեց անհապաղ ձերբակալել Սեիդ Ալիին: «Գավաշացի հազարաւոր ժողովուրդը սպասում է, որ Վանի վալին բանակցելով կենտրօնի կառավարութեան ու Բիթլիսի վալի Ալի-փաշայի հետ՝ բուն ոճրագործ Ալիին ձերբակալէ»[2]: Այն պահանջում էր նաև գավառներում սահմանել զինվորական դրություն, պահակներ նշանակել հայկական գյուղերում, զենք տալ հայերին ինքնապաշտպանության համար և ազատել Կարկառի հայ կալանավորներին[3]: Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքարանին ուղարկված՝ 1912 թ. հոկտեմբերի 18-ի թվակիր հեռագրում Աղթամարի կաթողիկոսական տեղապահ Եզնիկ վարդապետը և Հովսեփ եպիսկոպոս Սարաճյանը նշում էին. «Անվերջ ոճիրներուն միակ դրդիչն ու կազմակերպիչն է Խիզանի Սէյիտ Ալին, որուն Րաֆայէլի և Մարտիրոս քհ.-ի սպանութեան մէջ ուղղակի մասնակից ըլլալը որոշապէս կը հաստատւի անով որ զոհերուն իրերն ու զէնքերը երևան հանւած են Խիզանի մէջ: Մինչև որ Սէյիտ Ալին ձերբակալւելով չբանտարկւի և կամ վերջապէս ոևէ կերպով չպատժւի, և թէ նոյն պատիժները չտրւին իր նմաններուն,– մասնաւորապէս Խիզանցիներն ու Կարկառցիները, պիտի չկարենան իրենց գիւղերն վերադառնալ, ու նահանգին մէջ անդորրութիւնը պիտի չկարենայ ամրապնդւիլ»[4]:

Վանի Նորաշենի եկեղեցում հազարավոր մարդկանց ներկայությամբ կատարվեց հոգեհանգստի արարողություն: 200-ից ավելի անպատիժ մնացած ոճիրներից դժգոհ ժողովուրդը որոշեց. ա) ստիպել կառավարությանը ձերբակալել Սեյիդ Ալիին և նրա նմաններին, որոնք Վանի նահանգի անվերջ ոճիրների հրահրիչներն էին. բ) զենք բաժանել հայկական գյուղերին, որպեսզի բնակիչները կարողանան իրենց պաշտպանել. գ) եթե թույլ չտրվի, որ հայերը քրդերի նման զենք կրելու իրավունք ստանան, հավատ կա-

---

[1] Տե՛ս նույն տեղում:

[2] Նույն տեղում:

[3] Տե՛ս **Համբարյան Ա. Ս**., Երիտթուրքերի ազգային ու հողային քաղաքականությունը և ազատագրական շարժումներն Արևմտյան Հայաստանում (1908-1914), Երևան, 1979, էջ 174:

[4] «Հորիզոն», 1912, նոյեմբերի 23, թիւ 259:

ռաջանա այն ճշմարտության նկատմամբ, որ սահմանադրական կառավարությունը արյունարբու ոճրագործներին ավելի է վստահում, քան խաղաղ հայ ժողովրդին[1]:

Կուսակալը փորձեց համոզել, թե ավելորդ է ազգային հավաքական դիմումը, քանի որ արդեն կարգադրել է ձերբակալել ոճրագործներին[2]: Սակայն բորբոքված ժողովուրդը հոկտեմբերի 19-ին իր պահանջները ներկայացրեց նահանգի զինվորական հրամանատարին, իսկ հոկտեմբերի 21-ին՝ կրկին կուսակալին: Վերջինս պատասխանեց, որ ժողովուրդը «պետք է իր տեղը վերադառնա, իսկ ինքը պետք եղածը կը կատարե»[3]: Չհավատալով Իզզեթ բեյի խոստումին, որն ավելի շուտ մտահոգված էր ցուցարարների ցրումով, քան հանցավորներին պատժելով, ամբոխը հեռագրով դիմեց մայրաքաղաք՝ ներքին գործերի նախարարին ու Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքին:

Չնայած Իզզեթ բեյը չժխտեց, որ այդ ծանր ոճիրը կատարել էին կարկառցի և ծոկվեցի քրդերը, սակայն հազարավոր գավառացիների բողոքն առ ոչինչ համարելով և հեգնելով՝ ոչ ոքի պատասխանատվության չկանչեց, բացի երկու քրդերից, որոնց դեմ, սակայն, ոչ մի ապացույց չներկայացվեց[4]: Այդ մասին Արամը նշում է. «Ռաֆայէլի սպանման կազմակերպողը, ինքը անձամբ սպանողը Հաջի Եաղուբ, մեզ անհասկանալի պատճառով չձերբակալեցին. կարծում էինք, որ փախստական էր, բայց վերջը հասկացանք - դէպքէն յետոյ վալին է ըսել, որ քննութիւնը ցոյց է տուել, որ նրա վրայ ոեւէ կասկած չկայ: Այն ինչ 5 վկայով հաստատւած է, այն էլ դէպքի վայրը եկած վկաներով, որ Հաջի Եաղուբ, առաջին կրակի նշանը ինքն է տուել եւ հետապնդելով սպանել է Ռաֆայէլին. ինչեւէ, այդ Հաջի Եաղուբ, Ռաշօ, որ տնից կրակել են և սպանել Ռաֆայէլին»[5]:

Բացի այդ, հիմք ընդունելով քաղաքապետ Պ. Գափամաճյանի տվյալները[6], Վանի կուսակալը հեռագրեր ուղարկեց Կ. Պոլիս, որ Սպարկերտից և Կարկառից ոչ ոք Վան չի եկել բողոքելու, որ դրանք չափազանցություններ են և «Դաշնակցութեան ինթրիկներն»[7]:

Հոկտեմբերի 21-ին Վանի հասարակությունը գավառից ժամանած գյուղացիների մասնակցությամբ յոթ հայերի դիերը պատվով թաղում է Արարուց եկեղեցու Խաչափակ գերեզմանատանը, որտեղ ամփոփված էին արմենական Սեպուհը, դաշնակցական Վազգենը, Մշեցի Հարությունը և ուրիշներ: Թաղմանը մասնակցում էին շուրջ 10 000 մարդիկ: «Վանը,– գրում է ակա-

---

[1] Տե՛ս «Բիւթանիա», 1912, նոյեմբերի 13/26, թիւ 12:
[2] Տե՛ս «Աշխատանք», 1912, թիւ 2-98, էջ 1:
[3] Նույն տեղում:
[4] Տե՛ս «Ազատամարտ», 1913, հունվարի 29 / փետրվարի 11, թիւ 1123:
[5] **Մանուկեան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 576:
[6] Տե՛ս «Հորիզոն», 1913, մարտի 2, թիւ 476:
[7] «Հորիզոն», 1912, նոյեմբերի 28, թիւ 263:

նատեսներից մեկը,– երբևիցե հանդիսատես չի եղած այդպես մեծ ու զգալի հուղարկավորության մը»[1]: Տեր Մեսրոպ քահանա Ճանիկյանի դամբանականը՝ «արցունքներ խլելով հազարավոր յուղարկաւորներու աչքերէն», ավարտվեց «ակն ընդ ական և ատամ ընդ ատամ» խոսքերով[2]:

Իշխանը, որը Ռափայելի մտերիմ ընկերն էր, իր դամբանականում նշեց. «Ռափայէլ... այն լոյսը, որ դու վառեցիր Կարկառի, Մոկսի, Շատախի, Խիզանի եւ Գեաւաշ-Կարճկանի լեռներումն ու ձորերում, խարոյկը, որին դու կայծ տուիր ու բորբոքուեց Վասպուրականի ծայրագաւառներում, այդ լոյսն ու կրակը յաւիտենական չեն յանգելու, նրանք արդէն պլպլում են, վեր վերցրու գլուխդ եւ աչքերդ ուղղիր եղեռնոտ Եղերովին եւ արցունքոտ Արտօսին, տես այն լոյսն ու կրակը ինչպէս են առկայծում...»[3]: «Երդւում եմ, որ նորէն կը բարձրանամ լեռները»[4]:

Դա սովորական թաղում չէր, այլ թուրքական բռնակալության դեմ ուղղված քաղաքական ցույց, որը Վանի հայության տասնյակ տարիների ցասման բուռն արտահայտությունն էր ընդդեմ բռնության ու կամայականության, ցեղապետերի ու շեյխերի ոճրագործության: Բազմությանը հանգստացնելու նպատակով կուսակալը նորից հայտարարեց, որ կպատժի մարդասպաններին:

Չնայած ջարդարարներին խրախուսում էր Վանի նահանգապետ Իզզեթ բեյը[5], սակայն 1912 թ. հոկտեմբերի 26-ի թվակիր իր նամակում թեմական առաջնորդ, Աղթամարի կաթողիկոսական փոխանորդ Տ. Եզնիկ ծ. վրդ. Ներկարարյանը պատրիարք Հովհաննես արք. Արշարունուն վստահեցնում էր, որ շնորհիվ Իզզեթ բեյի, որը շատ աշխատասեր էր և հոգատար երկրի խաղաղության համար, Վանում տիրում էր անդորր. «Ինքը քուրդ ցեղին պատկանելով լավ ազդել է բոլոր քրդոց վրա, որոնք հավատարմաբար խոստում տված են ըստ ամենայնի դրացի հայոց հետ համերաշխորեն ապրելու, այնպես որ մեր կուսակալության պատկանեալ համայն կողմերը՝ Ատիլջավազ, Արճեշ, Աբաղա, Թիմար, Սարայ, Արճակ, Հեքարի և Հայոց Ձոր, ցայսօր ոչ մի տեղք գողություն, կամ ոճիր գործած չէ: Ժողովուրդը մեկս մեկու մեծ վստահությամբ տեղից տեղ, գյուղից գյուղ կերթևեկեն ամենայն ապահովությամբ: Անոնց հակառակ Կարճկան և Կարկառ, որ սահմանակից են Բաղեշին, հոն կա Սեյիդ Ալիմ, որ կներշնչվի և կթելադրվի Բաղեշի մոլեռանդ շեյխերի զորությամբ»: Սակայն վերջում նա հավաստիացնում է, որ «միայն կուսակալին

---

[1] «Աշխատանք», 1912, թիւ 49-96, էջ 2:

[2] Տե՛ս Վասպուրական. Վան-Վասպուրականի Ապրիլեան հերոսամարտի տասնեւինգամեակին առթիւ 1915-1930, էջ 348:

[3] **Թաշճեան Վ.**, Իշխանը (Վանայ Իշխանի կեանքն ու գործունեութիւնը), Երևան, 1994, էջ 174:

[4] Նույն տեղում:

[5] Տե՛ս «Կովկասի լրաբեր», 1912, դեկտեմբերի 23, թիւ 48:

հրամանով քուրդ համոզել ու խաղաղել բավ չէ»[1]:

1912 թ. նոյեմբերի 12-ին Վանի հասարակությունն ու շրջակա գյուղացիները նոր ցույցեր կազմակերպեցին և իշխանություններից կրկին պահանջեցին ձերբակալել Սեյիդ Ալիին և նրա զինակիցներին, զենք բաժանել այն վայրերի հայերին, որոնք ենթակա էին շեյխի ոտնձգություններին, իրավունք տալ հայերին, որ քրդերի նման զենք կրեն[2]: Սակայն իշխանությունները չկատարեցին այդ պահանջները: Կառավարությունը դրա փոխարեն սպանության առիթով ձերբակալում է 23 քրդի[3], և մարդասպանների դատը տեղափոխվում է Բիթլիս, որտեղ Սեիդ Ալիի ազդեցությունը շատ զորեղ էր[4], և «մի քանի տասնեակ հազար քիւրդեր երկնքում ու երկրում միայն շեյխին են ճանաչում իբրև փոխանորդ Մուհամմէդի և միակ միջնորդ՝ մարգարէի և իրանց միջև»[5]: Սակայն ձևական դատավարությունից հետո նրանք ազատ են արձակվում՝ բանտարկված թողնելով միայն երեք քրդի[6]:

Պարզ էր, որ Սեյիդ Ալիի նման ազդեցիկ կրոնավորին պատժելը քիչ հավանական էր, եթե հաշվի առնենք, որ Բալկանյան պատերազմի ժամանակ օսմանյան իշխանությունները չէին կարող և չէին ցանկանում նոր հոգս ստեղծել Խիզանում, որտեղ շեյխը կարող էր խոչընդոտներ հարուցել: Կարկառի գյուղացիները, համակված վրեժխնդրության ցասումով, որոշեցին իրենց ուժերով հաշվեհարդար տեսնել ոճրագործների հետ: Եվ ահա 1912 թ. նոյեմբերի 26-ին[7], երբ Հաջի Յաղկուբն իր որդի Ռաշոյի, մեկ ոստիկանի և երեք գործակցի ու մի հայ հարկահավաքի ուղեկցությամբ գնացել էր աշարի պետական տասնորդական ապառքները հավաքելու, Գավաշի և Կարկառի միջև գտնվող Խրոխտենց (Խրորդենց) հայկական գյուղում՝ մի լեռան մոտ, 50 հայեր հարձակվեցին նրանց վրա և կոտորեցին[8]: Ըստ դաշնակցական գրականության՝ պատժիչ գործողությունն իր խմբով իրականացրել է Լևոն Շաղոյանը[9]: Սպանվում են նաև երկու այլ քրդեր, որոնք այդ պահին ժամանել էին դեպքի վայր: Կոտորածից զերծ է մնում միայն հայ հարկահավաքը, որը վերադառնալով կառավարությանը հայտնում է կատարվածի մասին: Սակայն իշխանությունները, կասկածելով նրան հայերի հետ համագործակցության մեջ, բանտարկում են:

Կատարված վրեժխնդրության մասին Ա. Վռամյանը Հ. Յ. Դ. Ամերիկայի

---

[1] ՀԱԱ, ֆ. 421, ց. 4, գ. 10, թ. 18:

[2] Տե՛ս **Համբարյան Ա. Ս**., նշվ. աշխ., էջ 175:

[3] Տե՛ս Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Գյուտ եպ. Տեր-Ղազարյանի արխիվ, ֆ. 2, ց. 32, թղթապանակ 3, վավ. 77, թ. 5, տե՛ս նաև «Մշակ», 1912, դեկտեմբերի 4, թիվ 288:

[4] Տե՛ս «Մշակ», 1913, հունվարի 31, թիւ 38:

[5] Նույն տեղում, 1912, նոյեմբերի 4, թիւ 246:

[6] Տե՛ս **Երամեան Հ.**, Յուշարձան Վան-Վասպուրականի, հ. Բ, Աղեքսանդրիա, 1929, էջ 144-145:

[7] Տե՛ս «Ազատամարտ», 1913, հունվարի 29 / փերվարի 11, թիւ 1123:

[8] Տե՛ս «Դրօշակ», 1912, նոյեմբեր-դեկտեմբեր, թիւ 11-12, էջ 294:

[9] Տե՛ս Յուշապատում Հ. Յ. Դաշնակցութեան 1890-1950, էջ 521:

կենտրոնական կոմիտեին հղած՝ 1913 թ. հոկտեմբերի 12-ի թվակիր նամակում խոստովանում էր. «Ողբացեալ Ռափայէլի մահուան փոխ-վրէժը սկզբունքի խնդիր մը եղաւ մեզ համար, անցեալ տարի: Դաշնակցական ընկեր մը կը սպաննուէր օր ցերեկով, դաւադրութեամբ, ոչ իր սոսկական հանգամանքով, այլ քաղաքական եւ մշակոյթի իբրեւ գործիչ: Ստուգելէ ետք թէ որո՛նք եղած էին կազմակերպիչներն ու դրդիչները, որոշեցինք խստիւ ու անողոք հետապնդել զանոնք: Նախ՝ ամէն պատասխանատուութիւն կառավարութեան վրայ ձգելու համար, անոր օրինական ուժին դիմումներ ըրինք: Ձեզ յայտնի են նախորդ կուսակալ Իզզէթին հետ մեր ըրած բոլոր յայտարարութիւնները, հեռագիրները, թաղման առթիւ եղած ցոյցերը եւ այլն: Մեր նպատակն էր՝ մեր ծայրահեղ միջոցներն արդարացնել՝ կառավարութեան իսկ անգործութեամբ: Երբ ապարդիւն անցեր էին այդ բոլորը, ինչ որ արդէն իսկ կ'ակնկալէինք - ձեռնարկուեցաւ գործի. փոխ-վրէժը անմեղները պիտի խնայէր, յանցաւորները պիտի հարվածէր: Ժողովրդի հետ չէ որ գործ ունէինք, այլ աւազակներու եւ անոնց արբանեակներուն հետ: Հետեւանքը ծանոթ է ձեզ. Հաճի Եաղուբի եւ 5 ընկերներու խմբովին ահաբեկումի ենթարկումը՝ քանի մը ամիս ետք»[1]:

Հաջորդ օրը կարկառցիները մի ոստիկանի հետ հարձակում են գործում Խրոխտենց գյուղի վրա, բայց ոստիկանը սպանվում է, իսկ մյուսները ետ են քաշվում: Մի քանի օր անց մոտակա Ծոկու գյուղի քուրդ բնակիչները որպես վրեժխնդրության դրսևորում սպանում են երեք համագյուղացի հայերի[2]: Այսպիսով, ազգամիջյան ընդհարման հետևանքով իբրև վերժխնդրական գործողություն Կարկառում սպանվում են վեց հայ՝ քրդերի ձեռքով, չորս հայ՝ հայերի ձեռքով, վեց քուրդ՝ հայերի ձեռքով, որովհետև Ռ. Երիցյանի սպանության գլխավոր կազմակերպիչներից Հաջի Յաղկուբին կառավարությունը չէր ցանկանում ձերբակալել և պատժել[3]:

Հայ և քուրդ սպանվածների թիվը հավասար էր: Տարբերությունը միայն այն էր, որ հայերի սպանության խնդրով միայն երկու քուրդ էր բանտարկվել և այն էլ Բիթլիսում:

Կառավարությունը, որը մատը մատին չխփեց Ռ. Երիցյանի դահիճներին պատժելու ժամանակ, իսկույն արձագանքեց հայերի վրեժխնդրությանը: Իզզեթ բեյի «աքըլ քեհեաս»՝ ոստիկանապետ Գոնեալ Մուսթաֆայի և նրանց օժանդակող վանեցի նախկին ոստիկանապետ և Վանի հայ հասարակության հանդեպ իր բացասական վերաբերմունքով հռչակված Ագգեահի կողմից սկսվեցին հայերի հալածանքները և հետապնդումները:

Միաժամանակ վալին Վանի մյուֆթիի՝ կրոնապետի և թուրք երևելի

---

[1] Նիւթեր Հ. Յ. Դաշնակցութեան պատմութեան համար, հ. ԺԱ, Պէյրութ, Յունուար, 2015, էջ 287:

[2] Տե՛ս «Մշակ», 1912, դեկտեմբերի 26, թիւ 288:

[3] Տե՛ս «Մշակ», 1913, մայիսի 8, թիւ 98:

Սադրկ էֆենդիի գլխավորությամբ հարյուրավոր զորք, ոստիկաններ և հատուկ քննիչներ ուղարկեց Կարկառ գործը քննելու համար[1]: Թեև նրանց չհաջողվեց ձերբակալել հանցավորներին (բնակլիմայական պայմանների պատճառով ճանապարհը փակ էր, իսկ Խրորտենցի բնակչությունը փախել էր մոտակա գյուղերը)[2], սակայն կարողացան կանխել քրդերի հետագա վրեժխնդրությունը՝ համոզելով նրանց, որ կառավարությունը պատերազմում է Բալկանների քրիստոնյաների դեմ, և որ խռովությունների դեպքում ռուսական բանակն իսկույն կօժանդակի հայերին: Քրդերն ընդունում են կառավարության հորդորները և ժամանակավորապես դադարեցնում իրենց շահատակությունները: Իրականում ռուսական սպասվող արշավանքի սպառնալիքն է զսպում քուրդ մոլեռանդների վրեժխնդրությունը:

Այս իրողությանը պակաս նպաստ չէր բերել Վանի ռուսական հյուպատոսը, որը «մեծ եռանդով աշխատում է հայերի համար»[3]: Նա բազմիցս, ինչպես այլ դեպքերում, Կարկառի իրադարձությունների առնչությամբ ևս, պաշտոնապես սպառնացել էր վալի Իզզեթ բեյին, որ «զգոյշ կենայ երկիրը խաղաղ պահելու և պահպանելու հայերը քիւրդերի վրէժխնդրութեան դէմ, հակառակ պարագայում Ռուսաստանը իր վրա է վերցնում քրիստոնյաների պաշտպանության հոգը: Կարկառի դէպքի ժամանակ այս մտքով նոյնիսկ ստորագրութիւն է առել նրանից»[4]: Վերոհիշյալ դրվագն ամենացցուն ապացույցն է այն բանի, որ կառավարությունը եթե ուզեր, կարող էր արգելել քրդերի չարագործությունները:

Հետագայում զանազան պատրվակներով ութ-տասը ոստիկաններ, մտնելով Կիճու, Տափ, Մըճկանց և Խորորտենց գյուղերը, անասելի բռնություններ գործադրեցին թե՛ հայ գյուղացիների և թե՛ դաշնակցականների նկատմամբ: Հայերին ահաբեկելու նպատակով իր հարյուր զինյալ քրդերով Տախմանից Խիզան՝ Շեյխ Սեյիդ Ալիի մոտ է մեկնում չարագործ Հյուսեին աղան[5]: Սակայն կառավարությունը հետապնդեց 60 «խեղճ ու կրակ» գյուղացիների[6], որոնց թվում էին Գավառի ճանաչված հայեր՝ առղուցներ Մելքոնը, Գալուստը, Արշակը: Նրանք նույն թվի աշնանը կանգնեցին դատարանի առջև: Կառավարությունը, մի կողմ թողած քուրդ ոճրագործներին, «մասնաւոր ջանքեր կը թափէ իրենց ինքնապաշտպանութեան միայն ծանօթ՝ Գալուստի եւ Արշակի դատական գործին այնպիսի ձեւ մը տալ, որով անոնց եւ մանաւանդ առաջինին վզին փաթթէ կարգ մը ոճիրներ, որոնց հեղինակները

[1] Տե՛ս «Դրօշակ», 1912, նոյեմբեր-դեկտեմբեր, թիւ 11-12, էջ 294:
[2] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 295:
[3] **Մանուկեան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 574:
[4] «Մշակ», 1912, դեկտեմբերի 26, թիւ 288:
[5] Տե՛ս «Ազատամարտ», 1913, հունվարի 29 / փետրվարի 11, թիւ 1123:
[6] Տե՛ս «Մշակ», 1913, փետրվարի 27, թիւ 43:

անծանօթ են»[1]: Դատարանը նրանցից 28 հոգու (այդ թվում Խրորտենց գյուղի քահանա տեր Ահարոնին) բանտարկեց Վանի բանտում[2]. 20 հոգին ստացան 10 տարվա, երկու անչափահաս՝ երկուսուկես տարվա ազատազրկում, իսկ մյուսներն ազատ արձակվեցին[3]:

Վանի վերջին իրադարձությունների առիթով Կ. Պոլսի պատրիարքը հատուկ հեռագիր է հղում Իզզեթ բեյին՝ ցավ հայտնելով և հիշեցնելով նրա նախկին խոստումների մասին. Իզզեթ բեյն իր պատասխան նամակում վստահեցնում է, որ մի շարք միջոցների շնորհիվ նահանգի կացությունը կայունացվել է: Սակայն վալիի պատասխանը չի գոհացնում պատրիարքին, որը Քաղաքային ժողովի անունից դիմում է կենտրոնական կառավարությանը՝ նահանգում ապահովության դրական երաշխիքներ ստանալու համար[4]: Տ. Եզնիկ ծ. վրդ. Ներկարարյանին ուղղած՝ 1912 թ. նոյեմբերի 5-ի և 8-ի թվակիր իր պատասխան հեռագրերում Կ. Պոլսի պատրիարքը վստահեցնում էր, որ ինքը Վանի նահանգի ժողովրդի ապահովության համար դիմել է ներքին գործերի նախարարին, որը Վանի կուսակալին հղած հեռագրում հանձնարարել էր նյութական ու բարոյական ամեն տեսակի ապահովություն հատկացնել հայ ժողովրդին, հորդորել, որ պատրիարքն իր տեղը վերադառնա՝ խոստանալով պատժել չարագործ Սեյիդ Ալիին[5]:

Իզզեթ բեյը հայերին հակազդելու նպատակով Ռ. Երիցյանի թաղումից հետո փորձեց դիմել բանսարկության: Այն ժամանակ, երբ Իշխանը (Երեսփոխանական ժողովի ատենապետ) և Արամը (Աղթամարի շրջիկ կրթական տեսուչ) մեկնել էին Գավաշ, նա Վանի հայոց առաջնորդին և զինվորական հրամանատար ճապեր փաշային ուղղած իր պաշտոնագրերում փորձում էր հավաստիացնել, որ «դաշնակցական պարագլուխները զինեալ խումբերով երկու թեւի բաժնուած՝ յառաջ կը խաղան դէպի Գաւաշ»[6]:

Առաջին զրպարտությանը հաջորդեց երկրորդը, երբ Իզզեթ բեյը հայտարարեց, թե իբր դաշնակցականները ահաբեկչության վճիռ էին կայացրել իր դեմ: Այդ մասին Արամը ակնարկում է. «Կառավարութիւնը, մասնաւորապէս վալին, որ մի փիս քիւրդ է, սկսել է պրովոկացիոններ, իբրեւ թէ մենք ռուսական աժանսներ ենք... Մեր եւ Վալիի դէմ մեծ պայքար կայ»[7]: Այս և նմանատիպ այլ բանսարկությունների նպատակն էր հասարակական կարծիք ձևավորել այն մասին, որ «դաշնակցականները դիտմամբ կը ջանան երկիրը խռովեալ վիճակի մէջ պահել՝ իրաւունք ունենալու համար Լոնտոնի

[1] «Առաջամարտ», 1912, դեկտեմբերի 9/22, թիւ 24:
[2] Տե՛ս «Մշակ», 1912, մայիսի 19, թիվ 108:
[3] Տե՛ս «Բիւզանդիոն», 1913, նոյեմբերի 18, թիւ 5190:
[4] Տե՛ս «Հորիզոն», 1912, դեկտեմբերի 1, թիւ 266:
[5] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 9, թ. 10:
[6] «Ազատամարտ», 1912, դեկտեմբերի 21 / 1913, հունվարի 3, թիւ 34:
[7] Արամ Մանուկեան. նամականի, էջ 574:

Դեսպանական Ժողովէն ինքնավարութիւն պահանջելու»[1]:

1912 թ. աշնանը Պարսկաստանի սահմանակից Աղբակ գավառում քուրդ ավազակապետերից գործում էր միայն Սմկոն[2], որը Ա. Եկարյանի բնութագրմամբ՝ «պատեհապաշտ քիւրտ իշխան մըն… յայտնի հայակեր էր»[3]: Նրա կենտրոնատեղին անառիկ Ճարա գյուղաքաղաքն էր: Նոյեմբերին գավառում սպանվեցին երկու հայ, հափշտակվեցին Հասպորդուն, Էրնկեան և Բժնկերտ գյուղերի 700 ոչխարները: Ընդհանուր առմամբ 1912 թ. մարտից մինչև նոյեմբեր Վասպուրականում տեղի էր ունեցել 60 սպանություն[4]:

Ոգևորվելով խառնակ իրավիճակից՝ քրդերը 1912 թ. նոյեմբերին գաղտնի ժողովներ են գումարում, որտեղ որոշում են հայկական գյուղերից հավաքել հին ու նոր անուղղակի կապալները՝ բռնագրավված հողերի նկատմամբ իրենց իրավունքներն ամրապնդելու համար: Ծեծի, խոշտանգումների հետևանքով գյուղացիներից շատերը հուսահատ գաղթում են[5]:

1912 թ. նոյեմբերի վերջերին և դեկտեմբերի սկզբներին Սղերդի Բոհտան գավառակում կատարվեց նոր ոճրագործություն, որի մասին Ազգային պատրիարքարանին տեղեկացրեց ասորիների պատրիարքը[6]: Դրա հեղինակը Սղերդի երեսփոխանական ձախողված թեկնածու Պետերխանզադե Հյուսեին փաշան էր, որը ցանկանում էր «նոր Ալպանիա մը ստեղծել հոն»[7]: Քուրդ ավատապետերը սպառնում էին երկիրը անիշխանության մատնել, որը կտարածվեր Վասպուրականի բոլոր անկյուններում, այդ թվում նաև Վանում, եթե անհապաղ զինվորական ազդու միջոցներ ձեռք չառնվեին:

1912 թ. աշնանը Բալկանյան առաջին պատերազմի շրջանում Ռուսաստանը, հայկական բարենորոգումների խնդրի վերհանմանը զուգահեռ, հատուկ հարաբերություններ էր հաստատել քրդական մի շարք աշիրէթապետների և շեյխերի հետ՝ նրանց ռուսական քաղաքականության կողմը գրավելու համար: Ռուսական մերձավորարևելյան քաղաքականության մեջ ժամանակին շրջանառվում էր այն տեսակետը, որ Կովկասը պահելու համար անհրաժեշտ էր դիրքերն ամրապնդել Քուրդիստանում[8]:

Դիմելով Կ. Պոլսի ռուսական դեսպանին և Վանի, Ուրմիայի, Բայազետի փոխհյուպատոսներին՝ Ռուսաստանի արտգործնախարար Ս. Սազոնովը 1912 թ. նոյեմբերի 14-ի շրջաբերական նամակում ցանկություն էր հայտնում պահն օգտագործել քրդերի շրջանում ռուսական ազդեցությունն ամրա-

---

[1] «Ազատամարտ», 1912, դեկտեմբերի 21 / 1913, հունվարի 3, թիւ 34:
[2] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 421, ց. 4, գ. 20, թ. 26:
[3] Յուշեր Արմենակ Եկարեանի, էջ 175:
[4] Տե՛ս «Հորիզոն», 1912, նոյեմբերի 23, թիւ 259:
[5] Տե՛ս «Բիւթանիա», 1912, դեկտեմբերի 30 / 1913, հունվարի 12, թիւ 22:
[6] Տե՛ս «Առաջամարտ», 1912, դեկտեմբերի 8/21, թիւ 23:
[7] Նույն տեղում, 1912, դեկտեմբերի 9/22, թիւ 24:
[8] Տե՛ս **Мнацаканян Г. Д.**, Разрешеніе Армянского вопроса, Москва, 1914, с. 43:

պնդելու համար՝ ավելացնելով, որ «կարևոր է պարզել հնարավո՞ր է արդյոք քրդական ցեղերի միավորումը և ի՞նչ ճանապարհով կարելի է դրան նպաստել»[1]:

Թե՛ հայերը և թե՛ քրդերը ստանում էին Ռուսաստանի անմիջական օժանդակությունը՝ փող, զենք և աջակցություն բոլոր տեսակի հարցերում[2]: Սակայն, ի տարբերություն ռուսական քաղաքականության՝ Վանի և Բիթլիսի նահանգային իշխանությունները Կ. Պոլսից ցուցում ստացան ինչ գնով էլ լինի լավ հարաբերություններ պահպանել քրդերի, հատկապես՝ ցեղային առաջնորդների հետ[3]:

Ինչպիսի՞ն էր թուրքական կառավարության անդրադարձը հայ-քրդական հարաբերությունների կարգավորման ուղղությամբ, երբ Հայկական հարցն արծարծվում էր Եվրոպայում, իսկ Կ. Պոլսում կառավարությունը բարենորոգումների նախագիծ էր մշակում: 1912 թ. դեկտեմբերի սկզբներին ներքին գործերի նախարարությունը Արևմտյան Հայաստանի վեց նահանգների կուսակալներին ուղարկեց հայ-քրդական հարաբերությունները կարգավորելու մասին հրահանգներ, ըստ որի՝ նախատեսվում էր. 1) կուսակալության մեջ ավազակություն արած անձանց հետապնդել, ձերբակալել, դատարանի առջև կանգնեցնել, այդ մասին հաղորդել արտաքին գործերի նախարարությանը և տարածել տեղական ու եվրոպական թերթերում. 2) հոգ տանել, որ անդորրության պահպանման համար ձեռնարկված միջոցառումները կատարյալ լինեն և բողոքի ու դժգոհության տեղիք չտան. 3) բարվոք հարաբերություններ հաստատել քրդերի ու հայերի միջև և հաստատված համերաշխությունը ամրապնդելու համար որոշակի միջոցառումներ ձեռնարկել, իսկ ձեռք բերված արդյունքների մասին տեղյակ պահել ներքին գործերի նախարարությանը. 4) ավազակների դեմ կատարվող հետապնդումների ժամանակ ոստիկանական ուժերի հետ մեկտեղ անհրաժեշտության դեպքում օգտագործել նաև զինվորական օժանդակությունը[4]:

Վերոհիշյալ հրահանգի անմիջական արդյունքը եղավ այն, որ 1913 թ. հունվարին կազմակերպվեց ավազակ Միր-Մհեի գործակիցների և նրա նման ահարկու ավազակների, նրա հորեղբոր որդիների՝ Կրավցի Գատըրի և Ջաֆերի դատավարությունը: Նրանք Միր-Մհեի հետ 1909 թ. ապրիլին Կոնգուարում մասնակցել էին յոթ հայերի և շատ ու շատ այլ սպանությունների և չարագործությունների, սակայն 1910 թ. Սալմաստի թուրքական հյուպատոսարանի վանեցի մի պաշտոնակատար հայի շնորհիվ ձերբա-

---

[1] **Лазарев М. С**., Курдистан и курдская проблема (90-е годы XIX века - 1917 г.), Москва, 1964, с. 225.

[2] Տե՛ս **Walter G**., Impressions of Armenia and Kurdistan // "National Review", 1914, January, LXII, p. 800:

[3] Տե՛ս **Лазарев М. С**., նշվ. աշխ., էջ 203:

[4] Տե՛ս «Առաջամարտ», 1912, դեկտեմբերի 21 / 1913, հունվարի 3, թիւ 34:

կալվեցին և տեղափոխվեցին Վան:

Դատավարությունը ձգձգվում է երկու տարուց ավելի, որովհետև Միր-Միհեն «գրով ու խօսքով» սպառնում էր բոլոր այն վկաներին, ովքեր կհամարձակվեին վկայություն տալ Գատըրի, Ջաֆերի և Միր-Միհեի հոր՝ Ամարի մասին, որը նույնպես բանտում էր[1]: Քանի որ Շաքիրի արձակումը վատ տպավորություն էր թողել Վանի հայերի վրա, որոշվում է նրանց դատը տեղափոխել Բաղեշ, որտեղ դատարանները քրդերի՝ մասնավորապես Խիզանի շեյխ Սեյիդ Ալիի ազդեցության տակ էին[2]:

Գատըրի և Ջաֆերի դատավարություններին զուգընթաց՝ ներում է շնորհվում նաև ավազակ Սեյիդ Թահային, որը երեք տարում սպանել էր 20-ից ավելի թուրք զինվորների և ամբողջ Վասպուրականը դարձրել իր ոճրագործությունների ու կողոպուտների ասպարեզ: Շեյխ Սեյիդ Թահան դեռ Պարսկաստանում էր և չէր շտապում վերադառնալ Շեմզիրան՝ հակառակ թուրքական կառավարության հայտարարած համաներման[3]: Սպասվում էր, որ ներում կշնորհվի Միր-Միհեին և Մահմեին: Եվ սա պատահական չէր, քանի որ Իզզեթ բեյի ռազմավարությունը քրդերին սիրաշահելն էր և նրանց՝ Վանի խաղաղ կյանքին համակերպելը:

Այսպիսով, իթիլաֆի օրոք կառավարության վերաբերմունքն էապես չի փոխվում հայության հանդեպ: Արամը «Դրօշակ»-ի խմբագրությանը հասցեագրած՝ 1912 թ. սեպտեմբերի 28-ի թվակիր նամակում հավաստիացնում էր, որ «պաշտօնեաները դէպի հայերը այն վերաբերմունքը ունեն ինչ որ առաջ-խտրական ատելութեամբ բռնւած, հակաքրիստոնեայ եւ այլն, եւ այս բանը նկատւում է նոյնիսկ կրթւած զինւորականների մէջ: Այս աչառութիւնն է, որ մթնոլորտը կը թունաւորի: Հայերին զինաթափ կ՚անեն»[4]:

Аветис Арутюнян, Аршак Бальян, Асмик Симонян – *Курдские насилия в Ванской провинции в период правления Итилафа: убийство Рафаэла Ерицяна*

В июле 1912 г., когда в Османской империи власть была временно передана итилафистам, казалось, что армяне Вана создали благоприятные предпосылки для прекращения курдского беззакония. Однако убийства продолжались, и ситуация кардинально не изменилась. 11 октября 1912 г., во время краткой остановки в горном ущелье, курдские бандиты убили Рафаэла Ерицяна – епарха и инспектора образования Ахтамарского района, священника Тер-Мартироса из Спаркертской деревни Хюрюк и пятерых сопровождающих их армян. Жители Каркара, охваченные жаждой мести, свели счеты с преступниками. Правительство, которое проявило равнодушие к наказанию курдских преступников, немедленно приняло меры, чтобы запретить месть армян и арестовать правонарушителей. В результате избиений и пыток многие сельские жители

[1] Տե՛ս «Մշակ», 1913, փետրվարի 19, թիվ 38:
[2] Տե՛ս «Ազատամարտ», 1913, փետրվարի 17 / մարտի 2, թիւ 1141:
[3] Տե՛ս «Մշակ», 1913, մայիսի 9, թիվ 99:
[4] **Մանուկեան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 571:

мигрировали. Осенью 1912 г., в период Первой Балканской войны, Россия наряду с признанием проблемы армянских реформ установила особые отношения с рядом курдских племен для привлечения своих российских коллег. Осторожно относясь к российской политике, власти Турции в Ване и Битлисе были проинструктированы Константинополем поддерживать хорошие отношения с курдами. С этой целью в декабре 1912 г. Министерство внутренних дел направило губернаторам шести провинций Западной Армении инструкции о нормализации армяно-курдских отношений.

Avetis Harutyunyan, Arshak Balyan, Hasmik Simonyan – *Kurdish Violent Actions in the Van Province during the Governance of Itilaf: Rafayel Yeritsian's Murder Case*

In July 1912 when power was temporarily transferred to the Italians in the Ottoman Empire, favorable preconditions seemed to have been created for the Armenians of Van to stop the Kurdish lawlessness. However, the murders continued, and the situation did not change drastically. On October 11, 1912, during a brief break in a rocky gorge, Kurdish bandits killed diocese Rafayel Yeritsyan, inspector of education of the Akhtamar region priest Ter-Martiros from Hyuryuk village of Sparkert and five other Armenians who were accompanying them. The villagers of Karkar, who were filled with rage, took revenge. The government being indifferent to the punishment of the Kurdish criminals immediately took measures to ban the revenge of the Armenians and arrested the offenders. As a result of beatings and torture, many villagers migrated. In the autumn of 1912, during the First Balkan War, Russia, along with the recognition of the problem of Armenian reforms, established special relations with many Kurdish tribes to attract their Russian counterparts. Being cautious of Russian politics, Turkish authorities in Van and Bitlis were instructed by Constantinople to maintain good relations with the Kurds. To this end, in December 1912, The Ministry of Internal Affairs sent instructions to the governors of the six states of Western Armenia on the normalization of Armenian-Kurdish relations.

Ներկայացվել է 12.03.2019
Գրախոսվել է 23.05.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ՔԱՆԱՔԱՐԱ ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ

Տ. ԽՈՐԵՆ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՄՈՒՐԱԴԲԵԿՅԱՆԻ ՀՈԳԵՎՈՐ-ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆՆ ԱՌԱՋԻՆ ԱՇԽԱՐՀԱՄԱՐՏԻ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ

Բանալի բառեր *– Առաջին աշխարհամարտ, Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյան, գաղթականներ, Հայ առաքելական եկեղեցի, Երևանի եղբայրական օգնության կոմիտե, Փոխատու կոմիտե, փոխթեմակալ*

1914 թ. հուլիսի 28-ին սկսվեց Առաջին աշխարհամարտը՝ հայ ժողովրդի համար իր դառնաղետ հետևանքներով: Պատերազմի առաջին իսկ օրերին Հայ առաքելական եկեղեցին, հանձինս իր նվիրյալ ծառայողների, ոչ միայն անմասն չմնաց այդ անցուդարձերից, այլև հայտնվեց իրադարձությունների կիզակետում՝ անմիջականորեն կրելով դրանց տարաբնույթ ազդեցություններն ու աղետները:

Պատերազմի տարիներին Հայ առաքելական եկեղեցին մեծ ներդրում ունեցավ հայկական ազգային կամավորական զորամիավորումների ստեղծման գործում: 1914 թ. սեպտեմբերից ցարական կառավարությունը թույլատրեց հայկական կամավորական ջոկատների կազմավորումը, և միաժամանակ առաջ եկավ նաև զինվորականներին ծառայող քահանաների հարցը: Այդ առիթով Երևանի փոխթեմակալ Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը դեռևս 1914 թ. օգոստոսի 11-ի թիվ 4230 գրությամբ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Սինոդին տեղեկացնում է. «Պարսկաստանի և Տաճկաստանի սահմանները մեծաքանակ զորքեր են ուղարկում, որոնց մեջ մեծ թիվ են կազմում հայերը: Գնդեր կան համարյա ամբողջովին կազմված հայ զինվորներից: Թեմի քահանաներից շատերը ցանկություն են հայտնում գնալ հայ զորքի հետ՝ նրանց հոգևոր պետքերը կատարելու համար: Հայտնելով վերոհիշյալը՝ ատենս խոնարհաբար խնդրում է Ս. Սինոդիդ հրահանգությունը և կարգադրությունը»[1]:

Ստանալով այս գրությունը՝ Ս. Էջմիածնի Սինոդը 1914 թ. օգոստոսի 27-ին դիմեց Կովկասի փոխարքայությանը՝ խնդրելով թույլ տալ հայ քահանաների ծառայությունը ռազմաճակատում, որը միտված կլիներ միմիայն հայ զինվորի գիտակցված և Աստծո խոսքով ու օրինությամբ ծառայությանը[2]:

Պատերազմի ամբողջ ընթացքում, չնայած ռազմական գործողություն-

[1] Հղումը ըստ՝ **Կերտող Ս**., Հայ հոգևորականության մասնակցությունը 20-րդ դարի պատերազմներին և հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական շարժումներին, Երևան, 1999, էջ 11:

[2] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 12:

ները տեղի էին ունենում նաև Արևմտյան Հայաստանում, պարզ էր, որ արևելահայերը, ինչպես նաև Արևելյան Հայաստանի սահմանակից շրջաններում ապրող թուրքահպատակ հայերը ևս զերծ չէին մնալու տեղի մուսուլման զինված տարրերի ոտնձգություններից։ Այդ օրերին Երևանի թեմի հայ ազգաբնակչությունը օգնության ակնկալիքով հայացքը ուղղել էր դեպի Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը։

Ելնելով ստեղծված իրավիճակից՝ Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը դեռևս 1914 թ. սեպտեմբերի 3-ին դիմում է Ամենայն Հայոց Գևորգ Ե կաթողիկոսին՝ խնդրելով Ռուսաստան-Թուրքիա պատերազմի դեպքում Արևելյան Հայաստանի սահմանակից շրջաններում բնակվող թուրքահպատակ հայերի համար ապրելու բարվոք պայմաններ ստեղծել, նրանց հետ չվարվել պատերազմական վիճակով թելադրված ընդհանուր կանոններով[1]։ Հաջորդիվ, հավատարիմ մնալով ռուսական կառավարությանը և հույս ունենալով, որ Ռուսաստանի հաղթանակի պարագայում լուծում կտրվի Հայկական հարցին, նա շրջաբերականներ է հղում թեմի բոլոր փոխանորդներին՝ խնդրելով քահանաների շրջանում դրամահավաք կազմակերպել՝ հանուն պատերազմում ռուսական հաղթանակի[2]։

Առաջին աշխարհամարտի բռնկումից հետո Արևելյան Հայաստանում ակտիվացել էին թուրքական մուսուլման տարրերը, որոնք սկսել էին սպառնալ և ահաբեկել հայ հոգևորականներին՝ միաժամանակ կողոպտելով վանքերը։ Տ. Խորեն եպիսկոպոսի անունով թեմի տարբեր բնակավայրերից ստացվում էին բազմաթիվ դիմումներ, որոնցով տեղի բնակիչները զենք էին խնդրում՝ իրենց ընտանիքներն ու վանքերը պաշտպանելու համար. «Միակ ելքն այս նեղ դրութիւնից էլի Ձերդ սուրբ աջակցութիւնն է, ուստի աղերսում ենք չմերժել հարիւրաւոր անպաշտպան ընտանիքների աղաչանքը, այն ազգի ընտանիքների, որոնց ամէն մի ձայնից այնքան մօտիկ արձագանք է տալիս Ձերդ Հայրական սուրբ սիրտը, և հնար եղածին չափ օգնել մեզ ինքնապաշտպանութեան գործը որոշ չափով բաւարար առաջ տանել»[3]։

Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը բնակչությանը և վանքերը պաշտպանելու համար 1914 թ. նոյեմբերի 15-ին Թիֆլիսի պետական զենքի պահեստից իր անունով ստանում է 250 բերդան տիպի հրացան՝ 25 000 փամփուշտով[4]։ Զինամթերքը քիչ էր, ուստի բաշխումը անհրաժեշտ էր ճիշտ կատարել։ 1914 թ. դեկտեմբերից մինչև 1915 թ. մայիս նա իր ձեռքի տակ եղած զինամթերքից 164 հրացան և 164 000 փամփուշտ է հատկացնում

---

[1] Վավերագրեր հայ եկեղեցու պատմության, գիրք Բ, Խորեն Ա Մուրադբեկյան Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց (հոգևոր գործունեությունը 1901-1938 թթ.), կազմեց՝ Ս. Բեհբուդյան, Երևան, 1996, էջ 32-33։

[2] Նույն տեղում, էջ 33։

[3] Տե՛ս **Ավագյան Գ.**, Նահատակ Հայրապետը, Էջմիածին, 2008, էջ 26։

[4] **Կերտող Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 33։

Երևանի գավառի Խոր Վիրապի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, Ս. Կարապետ, Գեղարդի Ս. Ստեփանոս, Նոր Բայազետ գավառի Վանևանի Ս. Լուսավորիչ, Շարուր-Դարալագյազի Ս. Խաչ, Ս. Ստեփանոս, Շաղինի Քամու Խաչ (Մեծոբա Ս. Վանք), Նախիջևան գավառի Ս. Կարապետ, Ս. Ստեփանոս, Ս. Թովմա, Կարմիր Վանք, Զանգեզուրի Տաթև և Ս. Հովհաննես եկեղեցիների ու վանքերի պաշտպանության համար[1]: Զենքի մյուս մասը՝ 60 Մանլիխեր համակարգի հրացանները, նա ուղարկում է Ս. Էջմիածին[2]:

Առաջին աշխարհամարտի տարիներին Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանն իր ուշադրության և հոգածության ներքո էր պահում ոչ միայն արևելահայությանը, այլև պատերազմից տուժած և թուրքական յաթաղանից մազապուրծ եղած արևմտահայ գաղթականներին՝ փորձելով յուրաքանչյուր հնարավոր միջոց գործադրել՝ նրանց առանց այդ էլ դժվարին կյանքն ինչ-որ չափով թեթևացնելու համար:

Կովկասի սահմաններում հայ գաղթականներն առաջին անգամ երևացին 1914 թ. հոկտեմբերին, երբ ռուս-թուրքական ռազմական բախումների արդյունքում Բագրևանդի ու Բասենի գավառներ առաջացած ռուսական զորքերը կրեցին առաջին անհաջողությունները, որոնց նահանջի հետ տեղի հայ բնակչությունը թուրքական զորքի վայրագություններից փրկվելու համար թողեց ամեն ինչ և հարկադրված գաղթեց ռուսական տարածք: 1914 թ. վերջին և 1915 թ. սկզբին Արևմտյան Հայաստանից, Պարսկաստանից և Օսմանյան կայսրության սահմանակից շրջաններից Երևանի և Թիֆլիսի նահանգների տասը գավառ գաղթեցին ավելի քան 49,8 հազար հայեր[3]: Գաղթականների անհամար տառապանքները սփոփելու ու բազմաբնույթ օգնություն կազմակերպելու նպատակով պատերազմի տարիներին ստեղծվեցին օգնության բազմաթիվ կոմիտեներ, հանձնաժողովներ, իսկ որոշ բարեգործական միություններ վերակազմեցին իրենց գործունեությունը:

1914 թ. նոյեմբերի 8-ին Տ. Խորեն եպիսկոպոսի նախագահությամբ կայանում է Հայ առաքելական եկեղեցու դիվանական խորհրդի հերթական նիստը: Խորհուրդը, ելնելով ստեղծված իրավիճակից, որոշում է անմիջապես Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի հովանու ներքո ստեղծել հայ գաղթականների օգնության հանձնաժողով՝ կենտրոնական մարմին, իսկ պատերազմում վիրավորվածների համար Էջմիածնում բացել հիվանդանոց: Ըստ հաշվարկների՝ այն ունենալու էր 30-ից 40 մահճակալ: Հիվանդների սննդի և խնամքի համար ամսական անհրաժեշտ 1000-1500 ռուբլին հայթայթելու համար որոշվեց օգտվել Նպաստամատույց գումարի տոկոսներից, որոնք նախա-

[1] ՀԱԱ, ֆ. 48, ց. 1, գ. 553, թ. 5:
[2] Վավերագրեր հայ եկեղեցու պատմության, էջ 37:
[3] «Հայկական հարց» հանրագիտարան, Երևան, 1996, էջ 95:

տեսված էին օգտագործել աղետի կամ համազգային ճգնաժամի դեպքում, որը և առկա էր[1]:

Դիվանական խորհրդի որոշումներից ելնելով՝ Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Գևորգ Ե Սուրենյանցը 1914 թ. նոյեմբերի 22-ին կոչ է ուղղում թեմական առաջնորդներին՝ Եղբայրական օգնության հանձնաժողովներ կազմակերպելու համար[2]: Տ. Խորեն եպիսկոպոսի նախագահությամբ դեկտեմբերի 21-ին հրավիրվում է Երևանում գործող բոլոր կարող ուժերի ժողով, որն ընտրում է 25 անդամից բաղկացած Երևանի եղբայրական օգնության խառը հանձնաժողով[3]: Դեկտեմբերի 26-ին տեղի ունեցած նիստում հանձնաժողովը համալրվում է նոր անդամներով[4], ընտրվում է գործադիր մարմին, այնուհետև կազմակերպվում են ծխական-համայնական ենթակոմիտեներ, որոնք գործելու էին գործադիր մարմնի հրահանգով և ցուցումներով:

Այդ ընթացքում կովկասյան ռազմաճակատի փախստականների գործերով գլխավոր լիազոր գեներալ Ալեքսանդր Թամամշևի հանձնարարությամբ, կրկին Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանի նախագահությամբ, թեմում կազմակերպվում է Փոխատու կոմիտե, որի անդամներն էին Եղբայրական օգնության հանձնաժողովի, Նպաստամատույց և Բարեգործական ընկերությունների ներկայացուցիչները: Այդ կոմիտեի տրամադրության տակ է դրվում պետական գանձարանից տրված 275 000 ռուբլի, որը որպես փոխատվություն հատկացվելու էր պատերազմից տուժած թուրքահայ հողատերերին, առևտրականներին և արհեստավորներին[5]: Ա. Թամամշևի կարգադրությամբ՝ փախստականների սննդի ծախսերը հոգալու համար շուտափույթ գումարներ են փոխանցվում Երևանի նահանգապետին՝ 505 200 ռուբլի, Գանձակի նահանգապետին՝ 40 665 ռուբլի, Ստավրոպոլի նահանգապետին՝ 34 390 ռուբլի, Թիֆլիսի նահանգապետին՝ 37 383 ռուբլի, Բայազետի շրջանի կառավարչին՝ 35 628 ռուբլի[6]:

Ըստ էության, 1914 թ. վերջերից Տ. Խորեն եպիսկոպոսի համար սկսվեց գործունեության ավելի պատասխանատու մի ժամանակաշրջան, որն առավել ծանրացավ 1915 թ. գարնանը, երբ ցեղասպանության հետևանքով Արևելյան Հայաստանը, առաջին հերթին Երևանի նահանգը ողողվեցին հարյուր հազարավոր արևմտահայ գաղթականներով, որոնք ռուսական սահման էին հասնում սովալլուկ, կիսամերկ, ահաբեկված ու հուսալքված: Գաղթականների մեծ մասը, որոնց հոսքը ոչ միայն չէր դադարում, այլ ստվարանում

---

[1] Վավերագրեր հայ եկեղեցու պատմության, էջ 33-36:

[2] **Եփրիկյան Ա.**, Եղբայրական օգնության գլխավոր կարգադիր հանձնաժողովի գործունեությունն Առաջին աշխարհամարտի տարիներին // «Էջմիածին», 2015, թիվ Դ, էջ 57:

[3] ՀԱԱ, ֆ. 50, ց. 1, գ.18, թ. 109:

[4] **Ավագյան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 27:

[5] **Եփրիկյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 57:

[6] Տե՛ս «Գավառի ձայն», 1916 մայիսի 1, թ. 30:

էր, տեղավորվեց Երևանի նահանգում:

Երևանի Եղբայրական օգնության հանձնաժողովի նախագահ Տ. Խորեն եպիսկոպոսի հիմնական խնդիրն այդուհետև դարձավ Երևանի նահանգի գավառներում՝ Նախիջևանում, Սուրմալուում, Շարուր-Դարալագյազում, Նոր Բայազետում, Երևանում, ապաստանած արևմտահայ ու պարսկահայ գաղթականների ու որբերի համար բժշկական, դրամական, նյութական օգնության կազմակերպումը, գաղթականների միջև ծագած վեճերի լուծումը և նրանց աշխատանքով ապահովումը: Որբերին խնամելու նպատակով Երևանի Եղբայրական օգնության հանձնաժողովին կից ստեղծվում են դատական մարմին, աշխատանքի բյուրո և տուն, գաղթական հիվանդանոց, դեղատուն, Երևանի որբանոցային վարչություն, ինչպես նաև գաղթականներին ցուցակագրող ու դրամական նպաստ բաշխող մարմիններ: Այս հսկայածավալ աշխատանքների կազմակերպիչն ու ոգեշնչողը Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանն էր: Երբ Եղբայրական օգնության Երևանի «Աշխատանք» կանանց կոմիտեն 1917 թ. հունվարի 17-ին նրան ընտրեց նույն ընկերության պատվավոր նախագահ, նա պատասխանեց. «Ես հաւատում եմ, որ վարչութիւնը կանգնած է իր կոչման բարձրության վրայ, միանգամայն կարդարացնէ իրեն ընտրող հասարակութեան յոյսը՝ աշխատանքի միջոցով օգնության ձեռք մեկնելով նոցա, որոնք կտրուած իրենց աւերակ դարձած հայրենիքից, թողած իրենց արիւնաներկ մոխրացած օջախները, այսօր տառապանքի օրեր են ապրում: Առիթից օգտուելով մի աւելորդ անգամ ևս կրկնում եմ, որ իմ կողմից ամէն աջակցութիւն ցոյց կը տրուի վարչութեանդ»[1]:

Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանի՝ որպես Երևանի փոխթեմակալի և Եղբայրական օգնության հանձնաժողովի նախագահի, հաջորդ առաքելությունը Արևմտյան Հայաստան կատարած այցելությունն էր, որի նպատակը տեղում թուրքահայ փախստականների խնդրին ծանոթանալ էր և եղբայրական օգնության գործունեությունը հաստատուն հիմքերի վրա դնելը: Գևորգ Ե Սուրենյանցի ցուցումով և ըստ նրա դեռևս 1914 թ. հոկտեմբերի 15-ի կոնդակի[2]՝ Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը ու վիրահայության առաջնորդ Մեսրոպ եպիսկոպոս Տեր-Մովսիսյանը նոյեմբերի 17-ին ուղևորվում են Իգդիր և Բայազետ: Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի համաձայնությամբ դեպի Իգդիր մեկնող պատվիրակության կազմում ընդգրկվել էին նաև Ազգային բյուրոյի փոխնախագահ Հ. Խունունցը (Ներսեսյան դպրոցի տեսուչ), Երևանի Եղբայրական օգնության հանձնաժողովի անդամ Ս. Խաչատրյանը, Թիֆլիսի գերեզմանատան միաբան Նիկողայոս քահանա Բավոյանը, ամենայն հայոց բանաստեղծ Հովհաննես Թումանյանը և Ալեքսանդր

---

[1] Տե՛ս **Ավագյան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 29:

[2] **Բալյան Ա.**, Էջմիածնի եղբայրական օգնության գլխավոր կարգադիր հանձնաժողովի գործունեությունը // «Տարեգիրք 2015», Աստվածաբանության ֆակուլտետ, էջ 136:

Շիրվանզադեն[1]: Ի դեպ, կաթողիկոսը նախապես հեռագրով դիմել էր Կովկասի փոխարքա կոմս Ի. Ի. Վորոնցով-Դաշկովին՝ խնդրելով ճանապարհորդության ընթացքում հնարավորինս աջակցել պատվիրակությանը[2]:

Դեպի Արևմտյան Հայաստան այդ ուղևորության ընթացքում Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը կաթողիկոսի հրահանգով հանդիպում է ռուսական 4-րդ զորաբանակի հրամանատար գեներալ Օգանովսկու հետ և քննարկում հայ գաղթականների վերաբնակեցման ու տեղափոխման խնդիրները: Գեներալը, հարգելով սրբազանի միջնորդությունը, խոստանում է հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ բոլոր հայկական գյուղերն ավերված են և բնակության համար պիտանի չեն, թույլատրել գաղթականներին ժամանակավորապես բնակվել քրդական գյուղերում՝ նույնիսկ լուծելով նրանց հացի խնդիրը: Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը նրա հետ համաձայնության է հանգում նաև գաղթականների ապահով տեղափոխման համար զինվորական սայլերը օգտագործելու հարցում՝ նրանց տեղափոխելով Արևմտյան Հայաստանից Էջմիածին[3]:

Հետագայում գեներալ Օգանովսկին խնդրագրով դիմում է Մուրադբեկյանին՝ թույլ տալ արևմտահայ գաղթականներն օրավարձով աշխատել Կարս-Ղարաքիլիսա ուղղությամբ գտնվող Չինգիլյան լեռնանցքում կառուցվելիք ճանապարհի վրա՝ խոստանալով լուծում տալ նաև նրանց բնակեցման խնդրին[4]:

Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը Երևանի Եղբայրական օգնության հանձնաժողովի նախագահության պաշտոնավարման ընթացքում մի քանի անգամ եղել է Իգդիրում, Ալաշկերտի ու Բայազետի շրջաններում՝ տեղում տիրող իրավիճակին ծանոթանալու, բաց երկնքի տակ մնացած փախստականներին օգնելու և նրանց ապահով վայր տեղափոխելու համար: Իր այցելությունների մասին նա պարբերաբար զեկուցում էր Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին՝ ներկայացնելով հեռավոր հայրենի եզերքում տիրող աղետալի իրավիճակը և գաղթականներին օգնելու հարցում ձեռնարկված միջոցները:

1915 թ. հուլիսի զեկուցագրում Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը գրում է, որ ըստ Գևորգ Ե Սուրենյանցի հրամանի՝ նոյեմբերի 21-ին Տ. Արսեն վարդապետի հետ միասին ինքն ուղևորվել է Իգդիր, որտեղ հաջորդ օրը գումարվել է պաշտոնական ժողով՝ գաղթականների խնդիրներին լուծում տալու համար: Ժողովին ներկա էին Էջմիածնի եղբայրական օգնության կոմիտեից՝ Տ. Արսեն Ղլտրճյան վարդապետը, Գ. Պապյանը, ֆելդշեր Պետրոսը, Թիֆլիսի կենտրոնական կոմիտեից՝ բժիշկներ Ա. Շառաֆյանը, Հովհաննեսյանը, Խոջայանը, Սաֆարյանը, Մոսկվայի հայկական կոմիտեից՝ Հովսեփ

[1] ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 56, թ. 34-35:
[2] Նույն տեղում, թ. 32-33:
[3] Նույն տեղում, ց. 2, գ. 1274, թ. 1-2, թ. 61-63:
[4] Նույն տեղում, ֆ. 472, ց. 1, գ. 59, թ. 1:

Թադևոսյանը, Նպաստամատույցից՝ Գրիգոր Վարդանյանը, Իգդիրի եղբայրական օգնության հանձնաժողովից՝ բժիշկ Ասլանյանը ու Սահակ Մատինյանը և այլք[1]։

Ժողովի ընթացքում թեր և դեմ երկար քննարկումներից հետո որոշում է կայացվում բոլոր ուժերն ի մի բերել Իգդիրի եղբայրական օգնության կոմիտեի շուրջ, ինչպես նաև գաղթականներին որոշակի քանակությամբ սննդով ապահովելու և բժշկական օգնություն ցուցաբերելու համար Իգդիրում երեք սննդատու և բժշկական կետեր բացել՝ ըստ գաղթականների հոսքի ուղղության։ Նախատեսվում էր նաև մեկական կետեր բացել Մարաղայի և Էջմիածինի ուղղությամբ[2]։

Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը հերթական զեկուցագրերից մեկում նշում է, որ Վանի գաղթականների օրեցօր ավելացող հոսքի պատճառով որոշվում է օգնության կետեր բացել նաև Զինգելում և ուսանողների աջակցությամբ՝ Ղզլտիզայում, որոնք նաև հսկվելու էին, որպեսզի թույլ չտրվեին անօրինություններ գաղթականների հանդեպ։ Նա նաև փաստում է, որ ոմանք նույնիսկ այս ծայրահեղ աղետալի պայմաններում համարձակվում էին գումարով փոխադրել հիվանդ և քաղցած գաղթականներին[3]։

Երևանի փոխթեմակալը, հուսահատված ցավի և ողբի այդ մթնոլորտից, նաև տարակուսում է իրենց ազգակիցների հանդեպ գաղթականների սահմըռկեցուցիչ անտարբերությունից, որի մասին գրում է. «Մէկ-մէկ բոլոր դէպքերը աւելորդ եմ համարում յիշել։ Պատկերը լրացնելու համար պէտք է ասեմ, որ իրանք՝ գաղթականները ևս ոչ մի օգնութիւն չեն հասցնում իրանց թշուառ եղբայրներին։ Բազմաթիւ սայլերի, ձիերի, եզների վրայ նստած, անցնում են գաղթականները՝ անուշադիր թողնելով ճանապարհին մնացածների ողբը, աղաչանքը։ Օրգովի ճանապարհի վրայ ինձ պատահեց մի հինգ տարեկան երեխայ ուժասպառ գետին ընկած, որ հազիւ լսելի ձայնով ասում էր. «Ով ինձ կտանի, Աստուած նրան չի մոռանալ»։ Այդ երեխայի և նրա նման շատերի վրայ, որոնք թափուած էին ճանապարհի վրայ, ոչ մի գաղթական ուշադրութիւն չէր դարձնում»[4]։

Զեկուցագրերում Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը նշում է, որ ֆուրգոնները պարբերաբար հսկում են ճանապարհները, հավաքում հիվանդներին, ուժասպառ ընկածներին, բազում միայնակ մանկահասակ երեխաների՝ նրանց տեղափոխելով օգնության համապատասխան կետեր։ Նրանք այդտեղ բծավոր տիֆով վարակված լինելու դեպքում առանձնացվում էին, իսկ բացակայության դեպքում՝ ուղարկվում Արևելյան Հայաստան։

Նրա զեկուցագրերից պարզ է դառնում, որ գաղթականները գալիս էին

---

[1] Վավերագրեր հայ եկեղեցու պատմության, էջ 41-43։

[2] Նույն տեղում։

[3] ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 1279, թ. 13-16։

[4] Տե՛ս նույն տեղում։

Մանազկերտից, Կոփից, Լիզիից, Բաղեշից, Ալաշկերտի շրջաններից, Վանից, Շատախից, Մոկսից: Իսկ թե ինչ էր կատարվում հեռու վայրերում, նա դժվարանում է նշել, սակայն գաղթականների վկայությունից պարզ էր, որ նրանց գաղթը դարձել էր սարսափի և մահվան ճանապարհ: Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը գրում է. «Գաղթականութեան մեծ մասը կանայք և երեխաներ են, համարեա բոլորը մերկ, ոտաբոպիկ, ոտքերը ուռած, վէրքերով պատած: Դրանք տեղ հասնելու պէս նստում են պատերի տակ և դառնապէս ողբում են իրանց մօտիկներին, իրանց վիճակը: Չափազանց շատ են մանրիկ որբերը, որոնք գալիս են մինակ, գլխակոր և հարցուփորձին պատասխանում են՝ հայրիկիս սպանեցին, մայրիկիս տարան»[1]:

Իգդիրում գտնվելու ժամանակ նա մի քանի անգամ հանդիպում է նահանգապետի հետ, որը գեներալ Վոլսկու համաձայնությամբ թույլ է տալիս գաղթականներին տեղափոխել Երևանի, Թիֆլիսի և Գանձակի նահանգներ: Նա խնդրագրով փորձում էր նաև կարգավորել գաղթականների տեղափոխման հարցը դեպի Ալեքսանդրապոլ և ավելի հեռու վայրեր[2]:

Առաջին աշխարհամարտի տարիներին Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը զեկուցագրեր, հաշվետվություններ էր ուղարկում ոչ միայն Գևորգ Ե Սուրենյանցին, այլև գեներալ Թամամշևին՝ փորձելով հնարավորինս ամեն ինչ անել հանուն հուսալքված և անօթևան գաղթականների: 1915 թ. հոկտեմբերի 23-ի զեկուցագրում նա հաղորդում է, որ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի ցուցումով արևմտահայ գաղթականների մեծ մասը հավաքվում է Սուրմալու գավառում, այնուհետև տեղափոխվում այլ գավառներ: Նրանց գաղթի ճանապարհին Եղբայրական օգնության կոմիտեն հիմնել էր սննդատու և հիվանդախնամ կենտրոններ, որոնցից մեկը տեղակայված էր Էջմիածին-Անդրկովկաս երկաթգծային ճանապարհի վրա՝ այն մտայնությամբ, որ ցանկացողները կարող են շարունակել ճանապարհը և հաստատվել Ելիզավետպոլի նահանգում: Ելնելով այս խնդրից՝ նա նույնիսկ դիմել է Ելիզավետպոլի նահանգապետին՝ խնդրելով գաղթականների տեղափոխման համար անվճար գնացքներ, որոնք նա ոչ միայն չի տրամադրել, այլև արգելել է արևմտահայ գաղթականների մուտքը իր նահանգ:

Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը, հուսախաբված նահանգապետի մերժումից, ավելացնում է, որ գաղթականների թվում շատ են քաղաքաբնակները, որոնք իրենց իսկ գումարով ցանկացել են տեղափոխվել Ելիզավետպոլ, սակայն մերժում ստանալուց հետո մեծամասնությունը՝ շուրջ 17 հազար անձինք, կուտակվել են Երևանի շրջակայքում: Գաղթականների շրջանում լայնորեն տարածված էին տիֆը, դիզենտերիան, ուստի Եղբայրական օգնության կոմիտեն ստիպված էր հիվանդանոց բացել: Գաղթական-

[1] Տե՛ս Վավերագրեր հայ եկեղեցու պատմության, էջ 38-41:
[2] Նույն տեղում:

ները կարիք ունեին ոչ միայն վերնահագուստի՝ ձմեռային տաք բաճկոնների, այլև ներքնաշորերի: Երևանի եղբայրական օգնության նախաձեռնությամբ քաղաքում հիմնվել էր կարի արհեստանոց, որտեղ հիմնականում աշխատում էին Վանի գաղթականները:

Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը հավելում է նաև, որ մեծ խնդիր են գյուղերում վերաբնակեցված գաղթականները: Պատերազմի պատճառով առանց այն էլ աղքատ գյուղացին դժկամությամբ է ընդունում իր ազգակիցներին: Եթե պետական բյուջեից յուրաքանչյուր գյուղացու տրամադրվի 50 կոպեկ, ապա գաղթականներին ժամանակավորապես հյուրընկալելու համար խնդիր չի լինի: Նա նաև նշում է, որ Վանի գաղթականներից շատերը ցանկանում են վերադառնալ հայրենիք, սակայն լինելով անմիխիթար վիճակում՝ հանդիպում են մեծ դժվարությունների, հետևաբար Երևանի եղբայրական կոմիտեն խնդրում էր նրանց որոշակի քանակությամբ օգնություն կամ նպաստ տրամադրել[1]:

Փոխթեմակալի զեկուցագրերից պարզ է դառնում, որ 1915 թ. հոկտեմբերի դրությամբ արևմտահայ գաղթականները տեղաբախշված էին հետևյալ կերպ. Երևան քաղաքում տեղակայվել էին 17 հազարը, Նախիջևանում և Շարուր-Դարալագյազում՝ 9 հազարը, Երևանի նահանգի գյուղերում՝ 100 հազարը, Բայազետում և Դիադինում 10 հազարը[2], որոնց խնամքը և հոգածությունն ամբողջովին ստանձնել էին բարի կամքի տեր մարդիկ: Ի երախտագիտություն Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանի նվիրական աշխատանքի՝ թեմի տարբեր շրջանների գաղթականներից ստացվում էին բազում շնորհակալագրեր, որոնք նրան իրենց երախտիքն էին հայտնում. «Ինն ամիս առաջ երբ սկսաւ մեծ գաղթը և թիւրքահայերու ճողոպրած, հալածական բեկորները քաղցի, մերկութեան ու թշնամիի սպառնալիքին տակ բռնեցին փախստականի ահաւոր ուղին, Դուք լայնօրէն բացիք Ձեր թեմին դուռները, հիւրընկալեցիք թիւրքահայերու ստուար մէկ զանգուածը և քնքշանքով ու հայրօրէն խնամեցիք զայն: Գործեցիք եռանդուն բոլորանուէր աշխատանքով, ցոյց տուիք սրտացաւ վերաբերմունք, ըրիք ինչ որ կարելի էր թեթևացնելու փախստականներու անհուն ցաւերը, ամոքելու անոնց արիւնահոս վէրքերը: Ու այսօր եթէ Երևանի փախստականներու վիճակը, համեմատած այլ վայրերու մէջ զետեղուածներունը, նախանձելի է բոլորի համար, ատիկա առանձնապէս Ձեր ջանքերուն կը պարտինք: Մենք յոյս ունինք՝ Ձեր խնամքը ասկէ վերջ ալ պիտի շարունակուի աւելի ընդարձակել իր սահմանները, մինչև Երևանեան նահանգի հեռաւոր ծայրեր, և ասկէ ալ դուրս, նոյնիսկ հայրենիքի մէջ»[3]:

Առաջին աշխարհամարտի տարիներին Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մու-

---

[1] ՀԱԱ, ֆ. 50, ց. 1, գ. 94, թ. 10-12:

[2] Տե՛ս նույն տեղում:

[3] Նույն տեղում, ֆ. 50, ց. 1, գ. 144, թ. 1-2:

բադրեկյանը ստիպված էր շատ ավելի զբաղվել քաղաքական ու հասարակական գործունեությամբ, բայց նա չէր անտեսում նաև հոգևոր գործերը: Թեմի փոխանորդներին ու գործակալներին ուղղված՝ 1915 թ. դեկտեմբերի 31-ի շրջաբերականով նա հրահանգում է անհրաժեշտ կարգադրություններ անել տեղի քահանաներին՝ գաղթականների կրոնական ծիսակատարությունները կատարել անվճար[1]:

Երևանի թեմի կրթական գործը, չնայած ստեղծված պայմաններին, նույնպես անչափ կարևոր էր և շարունակում էր մնալ Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանի ուշադրության կենտրոնում: Արդեն 1914 թ. օգոստոսի 19-ին սրբազանը շրջաբերական է հղում թեմի բոլոր փոխանորդներին՝ հոգաբարձուների և ուսուցիչների՝ զորակոչի ենթարկվելու պատճառով դպրոցները փակվելու վտանգից զերծ պահելու համար, ինչպես նաև նոր անձանց հրավիրելու կարգին առնչվող հրահանգներով[2]: Նա փոխանորդներին հորդորում էր պատերազմի պատճառով դպրոցները չփակել, դասերը ժամանակին սկսել, կատարել հոգաբարձուների խորհրդի լրացուցիչ ընտրություններ, ընտրվածներին անմիջապես գործի հրավիրել, արագ կազմել դպրոցների նախահաշիվները, որից հետո աջակցել հոգաբարձուներին ուսուցիչներ հրավիրելու գործում, ներկայացնել բոլոր այն ուսուցիչների ցանկը, որոնք կանչված են զինվորական ծառայության՝ նշելով կարգավիճակը. սպա՞ են, թե՞ հասարակ զինվոր: Նա միաժամանակ տեղեկացնում էր, որ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը ամսի 7-ի թիվ 1487 կոնդակով հրամայել է, որ մինչև անգամ սահմանամերձ գոտիներում գտնվող եկեղեցական-ծխական դպրոցները գործեն և կազմվեն ուսուցչական խմբեր[3]:

1915 թ. հոկտեմբերի 18-ին Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանը զեկուցում է Գևորգ Ե կաթողիկոսին, թե հաշվի առնելով, որ զինակոչական ատյանները հաճախ դիմում են իրեն՝ թեմական դպրոցի ուսուցիչներին զինակոչելու հարցով, ինքը հեռագրել է Պետերբուրգի գլխավոր շտաբի վարչությանը՝ խնդրելով կարգադրություն անել Գևորգյան ճեմարանի և թեմական դպրոցի ուսուցիչներին զինակոչից ազատելու մասին[4]: 1915 թ. սեպտեմբերի 2-ին Պետերբուրգից ստացել է պատասխան նամակը, ըստ որի՝ հարգելով նրա խնդրանքը, վարչությունը պատվիրում էր Կովկասյան զինվորական գլխավոր շտաբին՝ ճեմարանի ու թեմական դպրոցի ուսուցիչներին ազատել զինվորական ծառայությունից[5]:

1916 թ. մայիսի շրջաբերականով փոխթեմակալը պատվիրում է դպրոցական հոգաբարձություններին՝ միջոցներ ձեռնարկել ուսուցիչների աշխա-

---

[1] Տե՛ս **Ավագյան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 30:
[2] Տե՛ս Վավերագրեր հայ եկեղեցու պատմության, էջ 31-32:
[3] Նույն տեղում:
[4] Նույն տեղում, ֆ. 57, ց. 2, գ. 1066, թ. 3:
[5] Նույն տեղում, ֆ. 48, ց. 1, գ. 421, թ. 87:

տավարձը բարձրացնելու ուղղությամբ, քանի որ պատերազմի հետևանքով առաջացած թանկությունից թշվառության եզրին հասած ուսուցչության ծանր վիճակից մեծապես տուժում է կրթության գործը[1]:

Այսպիսով, 1914-1917 թվականները համարվեցին Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանի փոխթեմակալության երկրորդ փուլը, որն առավել լի էր դժվարություններով և պատասխանատվությամբ: Իզուր չէր, որ նա, հոգնած ու հուսալքված տիրող իրավիճակից, իր պաշտոնավարման յոթերորդ տարում Ամենայն Հայոց կաթողիկոսից խնդրում է ազատել իրեն պաշտոնից և թույլ տալ մնալ միայն Սևանի վանահոր կարգավիճակում[2]: Գևորգ Ե կաթողիկոսը ոչ միայն մերժում է նրա խնդրագիրը, այլև պետության հանդեպ եռանդուն ու նվիրական ծառայության և հայ գաղթականությանը ցուցաբերած անգնահատելի օգնության համար 1917 թ. հունվարի 12-ին դիմում է Կովկասի փոխարքա գեներալ ադյուտանտ իշխան Նիկոլայ Նիկոլաևիչին՝ խնդրելով վերջինիս միջնորդությունը Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանին ծառայության համար պարգևատրելու Ս. Ստանիսլավի Ա կարգի շքանշանով[3]:

Առաջին աշխարհամարտը դեռևս չավարտված՝ 1917 թ. Փետրվարյան բուրժուադեմոկրատական հեղափոխության, այնուհետև հոկտեմբերյան բոլշևիկյան հեղաշրջման արդյունքում Ռուսաստանում տապալվում է միապետությունը: Ստեղծված քաղաքական իրադրությունը Տ. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանին կանգնեցնում է նոր մարտահրավերների առջև, որի գործունեությունն այդուհետև պետք է ուղղված լիներ ոչ միայն հանուն հայապահպանության, այլև պետականաշինության:

Канакара Айрапетян – *Общественно-духовная деятельность епископа Хорена Мурадбекяна в годы Первой мировой войны*

Годы Первой мировой войны по сути стали вторым этапом Ереванской архиепархии епископа Хорена Мурадбекяна, они были отмечены серьезными вызовами, а также ответственной и тяжелой работой по их преодолению. В те годы архиепископ Еревана, помимо духовной и образовательной деятельности, занимался проблемами переселения армянских беженцев и ухода за ними. Благодаря его усилиям и непосредственному руководству были созданы Ереванское отделение комиссии «Братской помощи», Ссудный комитет, которые на протяжении всей своей деятельности, пренебрегая значительными и трагическими последствиями войны и геноцида, пытались сделать все возможное для спасения и защиты армянского народа.

[1] Նույն տեղում, թ. 215:

[2] Վավերագրեր հայ եկեղեցու պատմության, էջ 48:

[3] ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 1764, թ. 1: Այս շքանշանը պետական պարգևների հիերարխիայում ամենացածրն էր, որը հիմնականում տրվում էր լավագույն պետական ծառայողներին:

Kanakara Hayrapetyan – ***Spiritual and Social Activities of Bishop Khoren Muradbekyan in the Years of the First World War***

The years of the First World War virtually became the second phase of Bishop Khoren Muradbekyan's bishoprics in Yerevan, being marked by difficult challenges, as well as responsible and hard work directed to overcoming them. In those years, besides the spiritual and educational activities, Yerevan's cathedra was also in charge of relocation and custody of the Armenian migrants. Thanks to his efforts and under his direct supervision, Yerevan Fraternal Relief and Contracting Committees were established which, throughout their activities, ignoring the difficult situations caused by the war and tragic consequences of the Genocide attempted to do their best for the salvation and preservation of the Armenian people.

Ներկայացվել է 18.03.2019
Գրախոսվել է 10.04.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ROLF HOSFELD

THE TURNING POINT OF JOHANNES LEPSIUS IN SUMMER 1915[1]

Key Words *– Johannees Lepsius, William Gladstone, Armenians, Germany, Armenian Genocide, Prime Minister, government, people, movement, massacres*

Johannes Lepsius is a well-known person for all Armenians and for many others, especially those who are familiar with Franz Werfel's famous novel *The Fourty Days of Musa Dagh* from 1933, where the Jewish-German writer labelled him the "guarding angel of the Armenians". For us in Germany he is mainly an outstanding example of civil courage, especially in times when human rights are at risk. And as such we regard him as an emblematic persona, still for our present disturbing times of violent geopolitical ruptures and ongoing crimes against humanity. This essay will be on the characteristics of his personality, and a time of crisis he experienced in early summer 1915, when he became fully aware of the large-scale Armenian Genocide, that was going on in the Ottoman Empire. As a confessing Christian and a political actor he became a "German Exception" in World War I[2].

European awareness of the Armenian problem arose in the late XIX century. It was no coincidence that this occurred specifically in the age of spreading European imperialism all across the globe and the Great Game in the "Orient". It was also the time when utopian ideas of resurrecting the "lands of the bible" and ancient oriental Christianity were almost a mania among western missionaries[3]. In the globalizing world of XIX century European imperialism, protection and resurrection of Christianity in this region were seen as an outstanding civilizing mission.

In Germany, the pro-Armenian movement of the 1890's – which had been triggered by the hamidian massacres of 1894-1896 – was mainly supported by evangelical circles within German Protestantism. It was also championed by some liberal Protestant intellectuals in the vicinity of Martin Rade's journal *Christliche Welt* ("Christian World"), which – albeit representing only a minority – exerted a valuable influence over the country's opinion-leaders[4].

The most prominent figure of the German pro-Armenia movement – close to Rade who began to encourage his engagement for the Armenians in early 1896[5] – was

---

[1] Talk at Yerevan State University, May 6, 2019.

[2] **Hosfeld R**., Johannes Lepsius. Eine deutsche Ausnahme // **Hosfeld R**. (ed.), Johannes Lepsius – Eine deutsche Ausnahme. Der Völkermord an den Armeniern, Humanitarismus und Menschenrechte, Göttingen, 2013, S. 9-26.

[3] **Kieser H.-L**., Nahostmillenarismus, protestantische Internationale und Johannes Lepsius // **Hosfeld R**., op. cit, S. 61.

[4] **Nipperdey T**., Deutsche Geschichte 1866-1918, Vol. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München, 1994, S. 477.

[5] **Meißner A**., Martin Rades „Christliche Welt" und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus, Berlin, 2010, S. 104.

theologian Johannes Lepsius, who had come into contact with the minority problems in the Ottoman Empire during a two years stay as a young vicar in Jerusalem 1884-1886. His father had been an Egyptologist of international reputation, well interconnected with personalities of means in this region, among them the Armenian Prime Minister of Egypt, Boghos Nubar Pasha the Elder. His mother – a person of deep pietistic religiosity – came from the family of XVIII century enlightenment writer and publisher Friedrich Nicolai, a close friend of the Jewish-German philosopher Moses Mendelssohn. Lepsius's moral views were strongly (or even exclusively) determined by the *Sermon on the Mount*[1], which often brought him into conflict with the official church and the German government[2].

In this same vein, he also shared the spirit of Rade's Neo-Kantianism and the German enlightenment philosopher Immanuel Kant's appeal to a universal "Moral Law in us"[3], outlined mainly in his central opus *Critique of Practical Reason*, which Lepsius had been dedicated to since his student years[4]. It taught the impetus of a categorical moral imperative, also in the field of politics. Since the 1890's, Rade – a man of Sorbian descent, a Slavic ethnic minority within Germany – had been championing the causes of the Polish and Danish minorities within the German Empire as well as that of the Jews in Russia who were periodically subjected to pogroms.

Approaching the humanitarian question concerning the Armenians in this manner of moral politics was in sharp contrast to the "booming silence"[5] of most secular German intellectuals, whose cultural and ethical relativism was strongly influenced by the philosophical tradition of German historicism, which denied any universal ("categorical") moral values by teaching that every culture had values of its own[6] – and in this special case that the Turks were acting on ground of so-called "oriental values". Yet a questioning of universalism was unthinkable for Lepsius. In 1897 he wrote in Maximilian Harden's journal *Zukunft* ("Future"), counteracting an anti-Armenian pamphlet: "A priori, my antipathy goes out to the butcher, whereas the victim, whatever else I may think of his worth, gets my sympathy"[7]. This was for him the case not primarily because the victims were Christians, but rather because of *the moral law in us*, because "we" are Christians.

This assessment – and the moral universalism at its core – remained a constant of his life, regardless of any changes in his viewpoints and perceptions in detail. It was also the foundation of – something along these lines being far from obvious for a liberal-conservative *Bildungsbürger* [educated *bourgeois*] of the Wilhelmine era[8] – his

---

[1] **Aschke M**., Christliche Ethik und Politik. Johannes Lepsius über die Gebote der Bergpredigt und die legitimen sozialen Ordnungen // **Hosfeld R**., op. cit., S. 69-109.

[2] **Prinz Max von Baden**, Erinnerungen und Dokument, Stuttgart/Berlin/Leipzig, 1927, S. 77.

[3] **Meißner A**., op. cit., S. 172.

[4] **Rainer Lepsius M**., Johannes Lepsius: Die Formierung seiner Persönlichkeit in der Jugend- und Studienzeit // **Goltz H**. (ed.): Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums 1986 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle (Saale), 1987, S. 79.

[5] **Sieg U**., Deutsche Intellektuelle und ihre Haltung zu Armenien im Ersten Weltkrieg // **Hosfeld**, op. cit., S. 112.

[6] **Hosfeld R**., Tod in der Wüste. Der Völkermord an den Armeniern, München, 2015, S. 17.

[7] **Lepsius J**., Antwort auf Hans Barth // Zukunft 18 (1897), S. 478.

[8] His parents' house combined constitutionalist influences from 1848, a cautious appropriation of Bismarck's unification politics, and a clear rejection of Antisemitism. **Rainer Lepsius M**.,

lifelong close relations with Armenian revolutionary circles, who in his cultural and political environment would always be seen as part of a dangerous international "overthrow party". This started in 1896 with major public appearances alongside Garabed Thoumajan, who had been sentenced to death in the Ottoman Empire on grounds of revolutionary activities.

Most of these contacts of his were members of the *Armenian Revolutionary Federation Dashnaktzutyun*, an organization that had its roots in a hybrid reception of European socialism and some traditions of the Russian *Narodnaja Wolja*[1] and that would join the Socialist ("Second") International in 1907[2], thus being well connected with German Social Democracy, which frequently published articles of Mikael Varandian in its magazine *Die Neue Zeit*[3]. Also in 1896, Lepsius founded the *Deutsche Orient-Mission* ("German Mission to the Orient") which soon turned into what was primarily an Armenian Relief Society with stations in Urfa and other places in Turkey, Iran and Bulgaria[4]. The same year saw the publication of his book *Armenien und Europa* ("Armenia and Europe") on the Hamidian massacres, which was subsequently translated into several languages.

What Lepsius demanded here in the consequence, was what we today would call tangible European pressure. He complained about the inactivity of the Great ("Christian") powers, namely Germany and its pro-Turkish opportunism, which made them co-responsible bystanders, silently accepting the downfall of Oriental Christianity for egocentric reasons[5].

The book exerted a tremendous international influence[6], making Lepsius a man of note in Europe. Religiously minded men in Germany and all over Europe who were thinking rightly on the Eastern question, British Liberal and former Prime Minister William Gladstone wrote in an 1897 letter to Lepsius after having read this "valuable book on the Armenian massacres", had for all this time been misrepresented by their Governments. He called this "one of the saddest, if not the very saddest", truths of the time[7].

The former Prime Minister invoked Lepsius's authority for his own pro-Armenian campaigns of the late 1890's. To serve Armenia was, in his view, "to serve

---

Bildungsbürgertum und Wissenschaft. Richard Lepsius und seine Familie // Demokratie in Deutschland, Göttingen, 1993, S. 324.

[1] **Hosfeld R**., Tod in der Wüste, S. 45.

[2] On the greater context of Lepsius's Armenian connections, see: **Hayruni A**., Johannes Lepsius' armenische Verbindungen // **Hosfeld R**., Ausnahme, S. 207-226 (regarding Thoumajan, see p. 208).

[3] For example Mikael Warandian, Die russische Politik in Armenien. Die Neue Zeit (1904), vol. 13, or Warandian, Die „Daschnakzutiun" und die Emanzipationskämpfe im Orient, Die Neue Zeit (1913), vol. 8., p. 281-290.

[4] **Meißner A**., Das Armenische Hilfswerk von Johannes Lepsius. Umfang und Bedeutung // **Hosfeld R**., Ausnahme, S. 172-196.

[5] **Lepsius J**., Armenien und Europa. Eine Anklageschrift wider die christlichen Großmächte und ein Aufruf an das christliche Deutschland, Berlin, 1896, S. 85, 63.

[6] **Rodogno D**., Against Massacre. Humanitarian Interventions in the Ottoman Empire 1815-1914, Princeton, 2012, p. 206.

[7] William Ewart Gladstone to Johannes Lepsius, 25 July 1897, Lepsius-Archiv Potsdam (LAP), 157-1710.

civilization"[1]. He may be described as the era's most efficacious proponent of an ethically motivated foreign policy and as an early visionary of a liberal, pan-European legislative system[2]. As historian Hans-Lukas Kieser has pointed out, Lepsius – a Protestant internationalist, much influenced by Anglo-American missionary sources – was driven by similar concepts[3]. His book he labelled an "Indictment" ("Anklageschrift"), an accusation. Phrased timely in the manner of Émile Zola's famous *J'accuse* against French Anti-Semitism in the Dreyfus-Affair[4] – which, by the way, and you as Armenians will know this, was also supported by Krikor Zohrab during the years of his exile in Paris[5]–, Lepsius's indictment was one of the milestones of political morals as it was growing ever more popular in late XIX century Europe. By publishing *Armenia and Europe*, as sociologist M. Rainer Lepsius wrote, "Johannes Lepsius entered the political space"[6].

Like Gladstone Lepsius was a liberal imperialist with ethical principles. As we today would put it: His impact in a wider sense was to "westernize" the world, aiming at the implementation of human rights and "good government" everywhere on the globe by missionary activities, thus strictly following the principles of the *Sermon on the Mount* in politics.

Armenia and Europe was published during an era when the calculated, more or less non-aggressive *Realpolitik* of Otto von Bismarck, the first Chancellor of the Second German Reich, was increasingly being supplanted by visions of a geographically expansive Germany in times of growing geopolitical rivalries among the Great Powers. The turnaround of public opinion toward an impatient brand of imperialism had become an intellectual fashion in Germany following Max Weber's widely received Freiburg inaugural address in 1895[7]. This also affected a sought after new spheres of influence in the Ottoman Empire. In the new climate, British calls for an intervention prompted by the Armenian massacres were eventually – after moments of irritated indignation and hesitation[8] – abruptly dismissed by Emperor Wilhelm II. as a sinister ploy designed to increase London's Eastern influence[9].

---

[1] Quoted in: **Anderson M. L**., "Down in Turkey, far away": Human Rights, the Armenian Massacres, and Orientalism in Wilhelmine Germany // "The Journal of Modern History", 79, March, 2007, p. 84.

[2] **Ceadel M**., Gladstone and a Liberal Theory of International Relations // Gosh P./Goldman L. (eds.), Politics and Culture in Victorian Britain. Essays in Memory of Colin Matthew, Oxford, 2006, p. 79 ff.

[3] **Kieser H.-L**., op. cit., p. 62 ff.

[4] **Kieser H.-L**, Zion-Armenien-Deutschland. Johannes Lepsius und die „protestantische Internationale" in der spätosmanischen Welt // www.lepsiushaus-potsdam.de; Publikationen.

[5] **Kaligian D. M**., Armenian Organization and Ideology under Ottoman Rule 1908-1914, New Brunswick and London, 2011, p. 16.

[6] **Rainer Lepsius M**., Johannes Lepsius' politische Ansichten // **Hosfeld R**., op. cit., S. 28.

[7] **Radkau J**., Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, München/Vienna, 2009, S. 218.

[8] **Anderson M. S**., The Eastern Question, 1774-1923. A Study in International Relations, London/Melbourne/Toronto 1966, p. 257. Important: Saurma to Hohenlohe, 29 July 1896, with Wilhelm II. Writing in the margin: "We now need to clearly convey to Effendimis that he is going to disappear just like (his predecessor) Abdul Aziz". // **Lepsius J**. / **Mendelssohn-Bartholdy A.** / **Thimme F**., Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914. Sammlung diplomatischer Akten des Auswärtigen Amts, Vol. 12/1, Berlin, 1923, S. 18.

[9] **Mommsen W. J**., Großmachtstellung und Weltpolitik 1870-1914. Die Außenpolitik des Deutschen Reichs, Frankfurt (Main)/Berlin, 1993, S. 129.

For these very reasons, and trusting the growing power of public opinion, Lepsius and the moral politics of the German pro-Armenian movement were strongly opposed to the Reich's official policies. He rallied throughout Germany, speaking to public assemblies even in smaller towns and villages, by this raising reasonable amounts of money among Christian circles for his Armenian relief work.

In 1897, he wrote that national interest should never become the guiding principle of moral thought, judgment and action[1]. Nationalist Protestants accused him of being overly dependent on English influence, politically as well as theologically[2]. The Prussian Ministry of the Interior intervened. Friedrich Naumann, subsequent *doyen* of German-minded political liberalism, went as far as spin doctoring the victims of the Hamidian massacres to serve some higher purpose. This was supposed to lie in the German destiny for *Weltpolitik* (World Policy) in the Orient. Anyone who – like Lepsius – thought international, i. e. "English", as Naumann contended, might well take the Armenian side[3].

However, Lepsius was not fundamentally opposed to German *Weltpolitik*, although his take on the subject was only distantly related to the Wilhelmine boom of power politics. In the context of his missionary visions he even at the turn of the century began to see a chance in it. To Lepsius the theologian and missionary, *Weltpolitik* presented itself predominantly as a necessary condition for the advent of a constitutionally ordered world on earth, based on the humanitarian principles of the gospel (as which he saw the Kingdom of Christ). Yet Lepsius, like virtually every educated German protestant of his day, viewed Luther's Germany as God's predestined country. Even more than many others he believed in Germany's duty, "by virtue of its moral superiority"[4], to lead the other powers. This might be called a German version of national exceptionalism.

He began to doubt this exceptionalism only in 1915, when he experienced the beginning of the Armenian Genocide. "His feelings were aroused chiefly against his own government", Henry Morgenthau records in his memoirs writing about a meeting with Johannes Lepsius at the American Embassy in Constantinople on July 31, 1915[5]. Lepsius even went as far as doubting whether, within all the national hatred of this war, one could continue in earnest to speak of a "Christendom"[6].

Yet during the first months of the war, Lepsius subscribed to the illusion that the German-Turkish alliance would by necessity bring about a certain hegemonial Europeanization of Turkey at the hands of Germany – a "disciplined European government", as he put it[7]. But such pipe dreams of a "German Egypt" were soon shattered. Most importantly, it became more and more apparent that Turkey was very decidedly going to follow its own agenda in this war, and strictly rejected any

---

[1] **Lepsius J**., Antwort auf Hans Barth // Zukunft 18, 1897, S. 478.

[2] **Feigel U**., Das evangelische Deutschland und Armenien. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen, Göttingen, 1989, S. 52.

[3] **Naumann F**., Asia. Berlin-Schöneberg, 1900, S. 145, p. 141.

[4] **Anderson M. L**., op. cit., p. 105.

[5] **Morgenthau H**., Ambassador Morgenthau's Story, New York, 1918, p. 344.

[6] **Lepsius J**., Unsere Waffenbrüderschaft mit der Türkei // Der Christliche Orient, Vol. 16, 1915, S. 9; S. 32.

[7] **Lepsius J**., Die Zukunft der Türkei // Der Christliche Orient, Vol. 14, 1914, S. 60; S. 84.

interference in so-called "domestic affairs", as Lepsius learned in a meeting with Enver Pasha in Constantinople on August 10, 1915 (which is also reported in Franz Werfel's novel). "We can handle our internal enemies", Enver had said to him: "You in Germany cannot. In this we are stronger than you"[1]. After this meeting Lepsius wrote to his wife Alice in Potsdam: "Unspeakable things have happened and are happening still. The goal is perfect extermination – executed under the veil of martial law. There is nothing else to be said"[2].

Lepsius decided not to remain silent after his return to Germany in September. This was in clear contrast to the considerable number of people in the Reich, in similarly or more prominent positions, who knew exactly what was going on in Turkey, yet for the *raison d'état* during wartime did not speak up. "Lepsius seems to be really in earnest to do something", as Henry Morgenthau noted in his diary dated 31st of July[3]. On his way back to Berlin, Lepsius went by the central bureau of the *Armenian Revolutionary Federation Dashnaktzutyun*, which had been transferred to Sofia since the outbreak of the war, where he took stock of the correspondence since the beginning of the era of persecution[4]. The overwhelming bulk of information he had collected while on this journey culminated in an experience of personal catharsis.

As he said in Sofia by the end of August to a leading Dashnak, Liparit Nasariantz, a man who, in June 1914, had been a founding member of Lepsius's *Deutsch-Armenische Gesellschaft* ("German-Armenian Society") in Berlin: The way things looked at that point, any question pertaining to the situation of the Ottoman Armenians could be solved "by revolutionary means only"[5].

By revolutionary means only. One should not take this literally. He never turned into a radical. For him "revolutionary means" in this context meant that all his efforts – beginning with the Armenian Reforms 1913/14 – to help the Armenians with the assistance of German diplomacy had come to a dramatic close. As I have already quoted Henry Morgenthau from July 31, 1915: Lepsius' feelings began to arouse chiefly against his own government in these days. His visit in Constantinople was a turning point.

He seriously again started thinking about civil disobedience, as he had practiced it in the 1890s. Yet under the war conditions of military censorship and the so-called national *Burgfrieden* (the "voluntary" truce in domestic politics for the war's duration) this option for disobedience could easily turn into a dangerous affair.

One of the first things he did upon return was to publish anonymously an article entitled *Die Ausrottung eines Volkes* ("The Extermination of a People") in the 16 September 1915 issue of Swiss newspaper *Basler Nachrichten* which, nationally as well as internationally, caused quite a stir.

---

[1] **Lepsius J**., Der Todesgang des Armenischen Volkes, Potsdam, 1919, S. XVI.

[2] Lepsius to Alice Lepsius, beginning of August 1915, LAP 118-1320.

[3] **Morgenthau H**., United States Diplomacy on the Bosphorus: The Diaries of Ambassador Morgenthau, 1913-1916. Compiled with an introduction by Ara Sarafian, Princeton/London, 2004, p. 291.

[4] **Lepsius J**., Der Todesgang des Armenischen Volkes, p. XXI.

[5] **Լեռնեան Ռ**., Մեծ աղէտի օրերուն // «Հայրենիք», 1928, թիվ 8, էջ 108: (Lernjan (Nasariantz), During "Aghet" // "Hajrenik", 1928, n° 8, Boston, p. 108. Thanks to Ashot Hayruni for this scource.

One could read there that the mass robbery and murder that had been committed against the Armenian people was the result of a system of Turkification and Islamization implemented by the Ottoman government. A consequence of the same program in his view were February 1915's anti-Jewish pogroms in Palestine as well as the expulsion of the Greeks from the Smyrna (Izmir) area the previous year. "In front of the entire civilized world", Lepsius concluded, "we hereby demand that the governments, ambassadors, and consuls of all those powers yet present in Turkey bring all the authority of civilized and Christian commonwealths, which they command to the extent to which they want to command it, to bear on the Turkish government to put a halt to the organized destruction of the Armenian people as well as to secure the preservation of the surviving remnant of the deported population"[1]. In Basel, he also became an "agitator," holding public meetings, as an angry Carl Wunderlich, Imperial German Consul, reported to his superiors in Berlin – and as the *Neue Zürcher Zeitung* reported to the entire world[2].

In Germany, his journal *Der Christliche Orient* ("The Christian Orient") published a "Cry for Help", describing the tasks, "we are facing in response to even just the pinnacle of the screaming needs are nonetheless ten times greater than what was needed after the great massacres of Abdul Hamid"[3]. The reference to the massacres of the late 19th century could hardly be misconstrued. Relief for the still surviving Armenians was necessary, much more than twenty years ago.

In June 1916, Lepsius published his *Bericht über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei* ("Report on the Situation of the Armenian People in Turkey"), a book nearly three hundred pages long. The *Bericht* contained precise chronological representations of deportations, as well as a thorough analysis of causes. In Lepsius' view, the destruction of the Armenians was an exclusively Turkish project of an ethno-political nature, including deadly mass-robbery on a great scale. After hesitating for a long time and following the powerful intervention by Prussian court preacher Ernst von Dryander, even Lepsius's closest collaborators in the *Deutsche Orient-Mission* ("German Mission to the Orient") had opted against publishing his *Bericht*, because it too clearly and unmistakably raised the question of political guilt and was thus a public embarrassment to a military ally[4]. Yet Lepsius personally managed to have 20.500 copies printed secretly and distributed all over the Reich. The book was banned on 7 August 1916.

A decision in domestic affairs coincided with these steps. The handling – or better, non-handling – of the Armenian Genocide in his own country led him on the path to democracy. On 14 June 1916, at the time the *Bericht* was being published, he joined the *Vereinigung Gleichgesinnter* ("Association of Like Minded") in Berlin, an organization that was the successor to the recently banned pacifist *Bund Neues Vaterland* ("League New Fatherland") that, highlighting different issues, was attacking annexationist programs that were increasingly making their way to the press,

---

[1] Die Ausrottung eines Volkes. Basler Nachrichten, 16 September 1915, Beilage zu Nr. 469.

[2] Wunderlich to Bethmann-Hollweg, 22 September 1915. PA-AA R 14087.

[3] Hilferuf! // Der Christliche Orient, Vol. 16, 1915, S. 73.

[4] **Lepsius J**., In eigener Sache. Mitteilungen aus der Arbeit von Dr. Johannes Lepsius, September/Dezember 1918, S. 129.

and that was advertising for an inner democratization of the German Empire, based on full parliamentary rule[1].

The fact that the *Orient-Mission* wanted to dodge all responsibilities for Lepsius's publication "on the basis of misunderstood patriotism" and in preemptive obedience to the Foreign Office was, as Lepsius characterized it, nothing other than a "lack of principle"[2] among opportunist "State Christians"[3]. He, on the other hand, rejected for reasons of principle the "duty of silence that was imposed on me"[4]. He thus – in regard to this one question that was essential to him – reneged on the national *Burgfrieden* (the "voluntary" truce in domestic politics).

"There is no value in speaking half-truths", as he wrote in the *Bericht,* and he closed the book with this clairvoyant sentence: "The moral consequences of the Armenian massacres and deportations will only become tangible after the war"[5].

Was this merely an outpouring of moral sentimentality (*Gesinnungsethik* in Max Weber's terms), as some have argued[6]? Lepsius considered himself as bearing responsibility for a liberal protestant culture that seemed to be unraveling from the inside during the war, especially now that even his own *Orient-Mission* – which had taken the persecuted Armenians' side for twenty years – wanted to just "silently pass by" their destruction[7].

The *Bericht* is an astonishing opus. First and foremost, it is a testimony of extraordinary personal courage. This book was, as the *New York Tribune* noted in July 1919, the most powerful indictment of Turkey's crimes in Armenia that appeared during the war in any country[8], and, as Ulrich Trumpener wrote in 1968 "the best work of synthesis on this subject"[9] for decades.

Silence on this major crime against humanity, as Lepsius saw it, would cause a moral disaster of *longue durée,* also for the Germans. Silence, and even more denialism would continue the genocide in the memory of the victims and the whole world.

---

[1] **Holl K**., Die „Vereinigung Gleichgesinnter". Ein Berliner Kreis pazifistischer Intellektueller im Ersten Weltkrieg // Archiv für Kulturgeschichte, Jg. 54, 1972, S. 367. See also: **Hosfeld R**., Der Warner. Johannes Lepsius // **Krimm K**. (ed.), Der Wunschlose. Prinz Max von Baden und seine Welt, Stuttgart, 2016, S. 134 ff., and **Rainer Lepsius M**., Johannes Lepsius' politische Ansichten, S. 27-58.

[2] **Lepsius J**., Persönliches // Der Orient, Jg. 1925, S. 104.

[3] Lepsius to August Winkler, 26 March 1916. LAP 7183.

[4] **Lepsius J**., Was hat man den Armeniern angetan? Die Zeit zu reden ist gekommen // Mitteilungen aus der Arbeit von Dr. Johannes Lepsius, Nr.11/12, September/Dezember 1918, S. 115 f.

[5] **Lepsius J**., Bericht über die Lage des Armenischen Volkes in der Türkei, Potsdam, 1916, S. 297.

[6] **Schulz A**., Orientmission und Weltpolitik. Johannes Lepsius und der europäische Imperialismus // Dieter Hein/Klaus Hildebrand/Andreas Schulz (eds.), Historie und Leben. Der Historiker als Wissenschaftler und Zeitgenosse, [Festschrift für Lothar Gall zum 70. Geburtstag], Munich, 2006, S. 453.

[7] **Lepsius J**., Meine Mission // Mitteilungen aus der Arbeit von Dr. Johannes Lepsius, March/May 1918, S. 53.

[8] Another Chapter in Germany's Confession of Turkish Guil // New York Tribune, 27 July 1919. PA-AA R 14106.

[9] **Trumpener U**., Germany and the Ottoman Empire 1914-1918, Princeton, 1968, p. 204.

Ռոլֆ Հոսֆելդ – ***Յոհաննես Լեփսիուսի շրջադարձային կետը 1915 թ. ամռանը***

Հեղինակը անդրադառնում է Յոհաննես Լեփսիուսի համոզմունքների ակունքներին։ 1894-1896 թթ. համիդյան կոտորածների ժամանակ նա դարձավ իր կառավարության և գերմանական կայսեր թրքամետ քաղաքականության վճռական ընդդիմախոսը և փորձում էր գերմանական արտաքին քաղաքականության միջոցով իր ազդեցությունը ի նպաստ հայերի գործադրել հայկական բարենորոգումներ շուրջ 1913-1914 թթ. ընթացող բանակցություններում։ Հայոց ցեղասպանության ծավալումը դարձավ նրա անձնական ողբերգությունը, որը ի հայտ եկավ 1915 թ. ամռանը, երբ նա այցելեց Կոստանդնուպոլիս։ Ինչպես 1890-ական թվականներին, նա կրկին դարձավ իր կառավարության վճռական ընդդիմախոսը և հնարավորության սահմաններում արեց ամեն ինչ՝ այդ ոճրագործության մասին միջազգային հանրությանը տեղեկացնելու համար։ Հայոց ցեղասպանությունը նրան դրդեց ընդունելու պացիֆիզմը և ժողովրդավարությունը։

Рольф Хосфельд – Переломный момент для Иоганнеса Лепсиуса летом 1915 г.

Автор затрагивает вопрос об убеждениях Иоганнеса Лепсиуса. Во время гамидских погромов 1894-1896 гг. Лепсиус стал ярым противником протурецкой политики Германской империи и правительства, пытался посредством внешней политики Германии использовать свое влияние во благо армян на переговорах 1913-1914 гг. Геноцид армян стал для него личной трагедией летом 1915 г., когда он посетил Константинополь. Как и в 1890-е годы, он снова стал ярым противником правительства и по возможности делал все, чтобы мировая общественность узнала об этой трагедии. Геноцид армян привел его к пацифизму и демократии.

Ներկայացվել է 04.06.2019
Գրախոսվել է 12.06.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ՀՐԱՆՈՒՇ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

ԳԵՐՄԱՆԱ-ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԸՆԿԵՐՈՒԹԱՆ ԵՎ ՅՈՀԱՆՆԵՍ ԼԵՓՍԻՈՒՍԻ ԴԻՐՔՈՐՈՇՈՒՄԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՐՑԻ ՀԱՆԴԵՊ 1916-1917 ԹԹ.

Բանալի բառեր *– Յոհաննես Լեփսիուս, Էվալդ Շթիր, Պաուլ Ռոհրբախ, Էռնստ Յեկ, Գերմանա-հայկական ընկերություն, Արևելքի և իսլամի հանձնաժողով, ռայխսկանցլեր, միսիոներ, նվիրաբերություն*

Արևելքում գործող գերմանական ավետարանական միսիոներական կազմակերպությունների՝ 1915 թ. հոկտեմբերին Բեռլինում կայացած հավաքույթի արդյունքում Յոհաննես Լեփսիուսի ղեկավարությամբ ստեղծվել էր հանձնաժողով, որը դիմում էր հղել Գերմանիայի ռայխսկանցլեր Բեթման Հոլվեգին՝ ի նպաստ Օսմանյան կայսրությունում հալածվող հայերի: Դրանից չորս ամիս անց «Գերմանիայի ավետարանական առաքելության օգնություն» (այսուհետև՝ ԳԱԱՕ) կազմակերպության ղեկավար Ավգուստ Վիլհելմ Շրայբերը հաղորդեց. «Ժամանակավոր այդ մարմինը դադարեցնում է իր գործունեությունը, քանի որ ընթացքի մեջ է նոր՝ մշտական հանձնաժողովի ձևավորումը»[1]:

Հիրավի, գերմանական ավետարանական միսիոներական կազմակերպությունների կենտրոնական՝ Գերմանական ավետարանական միսիոներական հանձնաժողովի (այսուհետև՝ ԳԱՄՀ[2]) որոշմամբ 1916 թ. հունվարին ստեղծվեց Արևելքի ու իսլամի հանձնաժողովը (այսուհետև՝ ԱԻՀ)[3], որի նպա-

---

[1] Տե՛ս **Metzler V**., Die OIK und die „Armenische Frage" 1916 bis 1918 // **Schaede S., Hosfeld R**. (Hg.), Der Genozid an den Armeniern. Interdiszuplinäre Perspektiven auf die historische und aktuelle Rolle des Protestantismus, Jena, 2016, S. 130:

[2] ԳԱՄՀ-ը ստեղծվել էր 1885-1886 թթ.՝ որպես պետական ատյանների առջև գերմանական ավետարանական առաքելությունների շահերը ներկայացնող մարմին: Տե՛ս նույն տեղում:

[3] 1918 թ. գերմանացի պատմաբան Հենիգը, անդրադառնալով պատերազմի ժամանակ ԱԻՀ-ի գործունեությանը, նշել էր, որ այդ հանձնաժողովը պետք է մի կողմից ծառայեր իրենց գոյության համար պայքարող «հին քրիստոնյա ժողովրդի» (հայերի) հանդեպ գերմանացի քրիստոնյաների «հոգու պարտքը» կատարելուն, մյուս կողմից՝ «հայկական հարցի շրջանակում» նա պետք է ծառայեր քաղաքական նպատակների, այն է՝ հայերին օգնելու միջոցով հերքել հակառակորդների կողմից Գերմանիայի հասցեին հնչող «նողկալի մեղադրանքները»:

Ֆ. Մետցլերը, սակայն, ԱԻՀ-ի գործունեությունը բնավ չի դիտարկում հայերի հանդեպ գերմանացի քրիստոնյաների «հոգու պարտքը» կատարելու տեսանկյունից: Նա նշում է, որ Կ. Թ. Աքսենֆելդի ղեկավարությամբ գործող այդ հանձնաժողովի առաջնահերթ խնդիրն էր Գերմանիայի պետական շահերն ու նպատակները նկատի առնելով հայօգնության «ուղղությունն

տակը, Ֆոլկեր Մետցլերի բնորոշմամբ, Արևելքում գործող գերմանական ավետարանական միսիոներական կազմակերպությունների «միանման դիրքորոշում» ապահովելն էր, այն է՝ գերմանական կառավարության հանդեպ բարեհաճ վերաբերմունք՝ «Արևելքում Գերմանիայի խնդիրների համար» ընդհանրապես, Հայկական հարցում՝ մասնավորապես[1]: Այդ հանձնաժողովը, որի կազմում որոշ ժամանակ ընդգրկված էր նաև Յոհ. Լեփսիուսը[2], պարբերաբար կազմակերպում էր Արևելքում գործող գերմանական միսիոներական կազմակերպությունների ներկայացուցիչների հավաքույթներ, որոնց մշտապես մասնակցում էին նաև Գերմանա-հայկական ընկերության (այսուհետև՝ ԳՀԸ) պատասխանատուները[3]:

1916 թ. հուլիսի 23-ի հավաքին, որին մասնակցում էին միսիոներական 13, այդ թվում՝ Գերմանիայի առաքելությունն Արևելքում (այսուհետև՝ ԳԱԱ) կազմակերպությունների ներկայացուցիչները[4], ԳՀԸ-ն ներկայացնում էր Էվալդ Շթիրը[5]: Այնտեղ, ի թիվս այլ հարցերի, քննարկման առարկա դարձավ «հայերի հոգածության» հարցը: Հատկապես անդրադարձան 1916 թ. մարտի սկզբին Արևելքի ու իսլամի հանձնաժողովի կազմած և մայիսի վերջին միսիոներական գրեթե բոլոր կազմակերպություններին տպագրության ուղարկած՝ «Հատուկ խնդրանք աննկարագրելի թշվառ վիճակում գտնվողներին նյութապես օժանդակելու համար»[6] վերտառությամբ հրապարակային կոչին[7] և դրա գործնական ազդեցությանը: Ի արձագանք այդ կոչի՝ 1916 թ. հուլիսի 1-ի դրությամբ ԳԱԱՕ-ի ղեկավար Ա. Վ. Շրայբերի անունով կատարվել էր

ու ծավալը որոշելը», այն է՝ հայերին օգնություն ցուցաբերելիս հաշվի առնել, թե արդյոք դա բխում էր Գերմանիայի շահերից: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 127-128, 131:

[1] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 129-130:

[2] Տարաձայնությունների պատճառով Լեփսիուսը 1916 թ. հուլիսի 6-ին լքեց հանձնաժողովը: Մինչ այդ՝ հունիսի 14-ին, նա դարձել էր Բեռլինի «Համախոհների միության» անդամ: Այդ կազմակերպությունը իրավահաջորդն էր վերջին շրջանում արգելված «Նոր հայրենիք» միության, որը դեմ էր արտահայտվում գերմանական կառավարության նվաճողական ծրագրերին: Տե՛ս **Hayruni A.** und **Hosfeld R.**, Johannes Lepsius und die Armenische Frage im Beziehungsgeflecht des Weltkrieges // **Hosfeld R.** und **Pschichholz Ch**. (Hg.), Das Deutsche Reich und der Völkermord an den Armeniern, Göttingen, 2017, S. 238: Ի դեպ, 1917 թ. ամռանը Լեփսիուսը հրաժարվեց նաև ԳԱԱ-ի ղեկավարի պարտականություններից, որի հոգաբարձության հետ առճակատումը սկսվել էր դեռևս 1916 թ. գարնանը: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Հայրունի Ա.**, Յոհաննես Լեփսիուսի առաքելությունը, Երևան, 2002, էջ 283-304:

[3] **Stier E.**, Geschäftsbericht der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, 21. Mai 1919, Evangelisches Zentralarchiv in Berlin (այսուհետև՝ EZA Berlin), S. 9.

[4] Տե՛ս **Metzler V.**, նշվ. աշխ., էջ 131:

[5] Լեփսիուսի Հոլանդիա տեղափոխությունից հետո առաջնորդի դերը ստանձնեց ԳՀԸ քարտուղար Է. Շթիրը: Հիրավի, նրա ջանքերի ու ի հայտ բերած նախաձեռնությունների շնորհիվ էր, որ պետական շահերով պայմանավորված խստագույն արգելքների պայմաններում այդ շարժումը Գերմանիայում ամբողջությամբ չմարեց:

[6] Տե՛ս **Stier E.**, Geschäftsbericht der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, 21. Mai 1919, EZA Berlin, S. 9:

[7] ԳՀԸ անունից այդ կոչը ստորագրել է Է. Շթիրը: Տե՛ս նույն տեղում:

շուրջ 6000 մարկի[1] նվիրատվություն:

Քահանա Օտտո Վենդտը, որը զբաղվում էր «Նեստորական օգնության» աշխատանքների կազմակերպմամբ, ելույթի ժամանակ շոշափեց Օսմանյան կայսրությունում քրիստոնյաների կացության հարցը՝ վկայակոչելով իր զարմիկի՝ գերմանական ռազմական առաքելության ղեկավար Գոլթց փաշայի հետ Միջագետք մեկնած Սիմոն Կալաթիայի տեղեկությունները: Վենդտը ընդգծեց, որ Թուրքիայի բոլոր քրիստոնյաները վտանգված են և կորցրել են գերմանացիների հանդեպ վստահությունը: Որպեսզի նրանք իրենց փրկության հույսը չկապեն ռուսների հետ, անհրաժեշտ է փորձել գերմանական կայսեր «ականջին հասնել», որը կկանխի քրիստոնյաների նկատմամբ հանցագործությունները: Կ. Պոլսում Գերմանիայի դեսպանի խորհրդական Զիգֆրիդ Գրաֆ ֆոն Լյուտիխաուն, սակայն, առարկեց՝ նշելով, որ հայերին օգնելու ցանկացած փորձ առավել կսաստկացնի թուրքերի ատելությունը նրանց հանդեպ, ուստի անհրաժեշտ է ցուցաբերել առավելագույն զգուշություն՝ հաշվի անելով ոչ միայն գերմանացիների, այլև եղեռնը վերապրած հայերի շահերը: Այս տեսակետին վճռականորեն դեմ արտահայտվեց Է. Շթիրը: Նա նշեց, որ գերմանացիներին վերագրվող քրիստոնեական սերը, խիղճն ու պատիվը իրենց պարտավորեցնում են օգնել անասելի զրկանքներ կրող հայ ժողովրդին, որ եթե իրենք չեն կարող շատ բան անել նրա համար, ապա ոչ ոք իրենցից ավելին անել չի կարող (Ultra posse nemo obligatur)[2]:

Երկարատև քննարկման վերջնարդյունքում Գերմանիայի առաջնորդող միսիոներականները որոշեցին շարունակել հայօգնության աշխատանքները՝ պահպանելով լիակատար լռություն Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցող հայկական իրադարձությունների վերաբերյալ[3]:

Ժողովից մի քանի օր անց՝ օգոստոսի 2-ին, ԳՀԸ վարչության անունից Է. Շթիրը ընկերության անդամներին ուղարկեց «հո՛ւյժ գաղտնի» մի թռուցիկ՝ կոչ անելով հասարակական մերձավոր շրջաններում հանգանակություններ կազմակերպել (քանի որ հանրային դրամահավաքը պաշտոնապես արգելված էր)՝ հանուն արևմտահայության բեկորների փրկության: Ուշագրավ է, որ նույն փաստաթղթում նշվում էր նաև «Օսմանյան Թուրքիայի հետ դիվանագիտական հարաբերություններին պատշաճ ուշադրություն դարձնելու մասին»[4]:

Քանի որ ԳԱԱ-ի հոգաբարձությունը 1918 թ. „Der Christliche Orient” պարբերականում վկայակոչում էր հենց այս՝ օգոստոսի 2-ի թռուցիկը՝ երիտթուրքական կառավարության հայաջինջ քաղաքականության հանդեպ իր հաշտ-

---

[1] Մինչև 1917 թ. մայիս գոյացել էր 40959,81 մարկ: Տե՛ս նույն տեղում:

[2] **Meißner A**., Martin Rades „Christliche Welt” und Armenien, Band 22, Berlin, 2010, S. 236.

[3] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 237-238:

[4] **Stier E**., An die Mitglieder der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, Streng vertraulich, Marburg, den 2. August 1916, EZA Berlin.

վողական դիրքը արդարացնելու համար, Է. Շթիրը ստիպված էր արձագանքել՝ „Deutsch-Armenische Korrespondenz” պարբերականի 1919 թ. 5-րդ համարում ներկայացնելով պարզաբանում նշված փաստաթղթի ստեղծման դրդապատճառի առնչությամբ. «Ի տարբերություն ԳԱԱ-ի՝ մեր ընկերությունը սկզբից ևեթ իր առջև նպատակ էր դրել Հայաստանի վերաբերյալ բոլոր տեղեկությունները հասանելի դարձնել գերմանական հասարակությանը. պատերազմական իրադրության ու գրաքննության պայմաններում դա, անշուշտ, հնարավոր է անել միայն «փակ» հավաքույթների կազմակերպմամբ և տեղեկատու նյութերի գաղտնի հրատարակությամբ: Շուտով ԱԳՆ-ի աշխատակիցներից մեկը (Էռնստ Յեկը – *Հ. Մ.*) խնդրեց մեզ դադարեցնել մեր այդ գործունեությունը, քանի որ այդ մասին տեղեկացել էր թուրքական դեսպանությունն ու բողոք ներկայացրել ԱԳՆ-ին: Փոխարենը նա երաշխիքներ տվեց, որ մեր ընկերությունն աքսորյալ հայերին օգնելու գործում խոչընդոտների չի հանդիպի, կարիքավորներին օգնելու համար կհայթայթվեն մեծաքանակ նյութական միջոցներ, կդյուրացվի կապը հայ ժողովրդի արտերկրի բարեկամների հետ[1]: Այնուհետև մենք տարածեցինք նշված թռուցիկը, որը մեր անդամներին ծանուցում էր մինչայժմյան մեր «ագիտացիան» դադարեցնելու մասին, և քանի որ չէինք կարող վերջիններին տեղեկացնել մեր վերոնշված պայմանավորվածության (Է. Յեկի հետ – *Հ. Մ.*) մասին, ստիպված էինք որպես պատճառաբանություն «ընտրել» Թուրքիայի հետ դիվանագիտական հարաբերությունների հանգամանքը»[2]:

Ակնհայտ է, որ Է. Շթիրը չէր համակերպվել Հայկական հարցը լռության մատնելու՝ գերմանացի միսիոներականների հիշյալ ժողովի որոշմանը: Ինչ վերաբերում է Է. Յեկի առաջարկին, ապա մեկ այլ փաստաթղթում Շթիրը գրում է՝ հաշվի առնելով կառավարության ազդեցության միջոցները, որոնցից իրենք առանց այդ էլ երկյուղում էին, որ բարեգործական հավաքումների համար իրենց «պրոպագանդան» կարգելվի, հետևաբար «համաձայնեցին Յեկի հետ՝ մնալով իրենց սկզբնական տեսակետին»[3]:

Պատահական չէ, որ օգոստոսի 2-ի թռուցիկում նշվում էր նաև ԳՀԸ անդամներին հայերի դրությունը լուսաբանող «գաղտնի տեղեկություններ» փոխանցելու մասին. «Թուրքական կառավարության կազմակերպած և արդեն մեծ մասամբ իրականացրած՝ հայ ժողովրդի աքսորը Օսմանյան Թուրքիայում մեր ընկերությանը մեծ հարված է հասցրել: Քանի որ ներկա քաղաքական պայմաններում միանգամայն անհնար է այդ իրադարձությունները քննարկել մամուլում, հասարակական կարծիքը ոչ միայն տեղյակ չէ իրակա-

[1] Յեկի խոստումներից առաջին երկուսն այդպես էլ չիրականացվեցին:

[2] **Stier** E., Deutsch-Armenische Gesellschaft und Deutsche Orient-Mission // „Deutsch-Armenische Korrespondenz”, 1919, № 5, S. 1-2.

[3] Տե՛ս **Stier E.**, Geschäftsbericht der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, 21. Mai 1919, EZA Berlin, S. 13:

նությանը, այլև մոլորության է մատնված: Այդ պատճառով մեր պարտքն ենք համարում մեր ընկերության անդամներին հաղորդել ճշգրիտ տեղեկություններ: Այդ հնարավորությունը մեզ տվել է ԳԱԱ-ի վարչությունը՝ բարեկամաբար զիջելով այն տեղեկագրի[1] անհրաժեշտ օրինակները, որն այժմ դուք ստանում եք: Տեղեկագիրը տպագրված է «ձեռագրի իրավունքով» և ենթակա չէ հրապարակման»[2]:

Է. Շթիրը, չնայած խոչընդոտներին, միայն այսքանով չսահմանափակվեց: Նա սկսեց շրջագայել Գերմանիայով մեկ և զեկուցումներ կարդալ Առաջին աշխարհամարտում հայ ժողովրդի դրության վերաբերյալ: Իսկ 1916 թ. օգոստոսի 5-ին ԳՀԸ վարչության անունից նա աղետյալ հայերին օգնելու համար նվիրատվություն կատարելու խնդրանքով դիմեց Գերմանիայի գործարար աշխարհի ներկայացուցիչներին: Այդ նպատակով վերջիններին ուղարկված շրջաբերականում, հենվելով Օսմանյան կայսրության գերմանացի հյուպատոսների հաղորդած փաստական տեղեկությունների վրա, Շթիրը նշում էր, որ Հայոց ցեղասպանությանը զոհ գնացած հայերի թիվը գերազանցում էր մեկ միլիոնը, իսկ որբերինը և այրիներինը՝ հասնում էր շուրջ 500 000-ի[3]: Նման բովանդակությամբ մի շրջաբերական հուլիսի 20-ին նա առաքել էր նաև Գերմանիայում բնակվող հայերին[4]:

Նմանօրինակ գործողությունները, անշուշտ, չէին կարող վրիպել գերմանական կառավարության տեսադաշտից: Դրան առավելապես նպաստեց դր. Է. Յեկը[5], որը Լեփսիուսի ու Շթիրի գործունեության վերաբերյալ պարբերաբար մանրամասներ էր հաղորդում Գերմանիայի ԱԳՆ-ին: Դեռևս 1916 թ. հուլիսի վերջին նա գերմանական կառավարությանը հորդորել էր արգելել Լեփսիուսի այցելությունները Շվեյցարիա, քանի որ նա այնտեղ «հայերի

---

[1] Խոսքը «Տեղեկագիր Թուրքիայում հայ ժողովրդի դրության մասին» աշխատության մասին է, որը Լեփսիուսը 1916 թ. ամռանը 20.500 տպաքանակով հրատարակեց և գաղտնի առաքեց գերմանական հասարակական լայն շրջաններին և հեղինակավոր լրատվամիջոցներին:

[2] Տե՛ս **Stier E**., An die Mitglieder der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, Streng vertraulich, Marburg, den 2. August 1916, EZA Berlin:

[3] Տե՛ս **Meißner A**., նշվ. աշխ., էջ 234:

[4] Das maschinenschriftliche Rundschreiben „An die Armenier in Deutschland" vom 20. Juni 1916, Notwendiges Liebeswerk (այսուհետև՝ NL) Rade.

[5] Էռնստ Յեկը Գերմանա-թուրքական ընկերության նախագահն էր և միաժամանակ գրաքննության մարմնի ներկայացուցիչ: Դեմ լինելով հայկական քարոզչությանը՝ 1916 թ. սեպտեմբերին Ռոհրբախին ուղղված մի նամակում նա գրել էր, որ Լեփսիուսի, Նիպագեի, Շթիրի և այլոց հուշագրություններն ու այլ տեղեկատու նյութերը հայտնի են դառնում թուրքերին, որը վտանգում է գերմանա-թուրքական դաշինքը: Տե՛ս **Genzer M**., Bildungspolitik, Modernisierung und kulturelle Interaktion. Deutsch-türkische Beziehungen (1908-1918), Band 8, Münster, 2002, S. 217:

հավաքույթներ է կազմակերպում»[1]: Իսկ օգոստոսի 24-ին Յեկն առաջարկեց նաև արգելել Շթիրի շրջիկ զեկուցումները, որոնցով նա, իր իսկ բնորոշմամբ, «խառնաշփոթություն է առաջացնում ամբողջ երկրում»[2]: Իր նպատակին հասնելու համար նա ԱԳՆ-ին հանձնեց նաև Շթիրի ստորագրությամբ՝ ԳՀԸ անդամներին հասցեագրված օգոստոսի 2-ի թռուցիկը:

Ամենայն հավանականությամբ՝ հենց Յեկի դրդմամբ էր, որ 1916 թ. օգոստոսի 7-ին գրաքննությունը Գերմանիայում արգելեց Լեփսիուսի «Տեղեկագրի» տարածումը, այն դեպքում, երբ Օսմանյան կայսրության դեսպան Հակկին Գերմանիայի ԱԳՆ-ում այս կապակցությամբ դժգոհություն հայտնեց միայն սեպտեմբերի 9-ին[3]: Իսկ սեպտեմբերի վերջին ԱԳՆ-ն Պոտսդամի իշխանություններին հրահանգեց մերժել ոչ միայն Շվեյցարիա, այլև ընդհանրապես արտերկիր մեկնելու թույլատվություն ստանալուն առնչվող Լեփսիուսի[4] բոլոր դիմումները: «Չպետք է հայտնի դառնա, որ դա արվում է ԱԳՆ-ի դրդմամբ»[5],– նշվում էր հրամանում:

Ինչ վերաբերում է Շթիրին, ապա ԱԳՆ-ում Յեկին անսպասելիորեն պատասխանեցին, որ մի կողմից ԳՀԸ անդամներին հասցեագրված թռուցիկը չափավոր է, և դրանում բարձր են գնահատված հայ ժողովրդի պաշտպանության համար ԱԳՆ-ի ջանքերը, իսկ մյուս կողմից՝ եթե զինվորական մարմինները սահմանափակեն Շթիրի գործունեությունը, ապա դա կարող է վրդովել նրա հետ համագործակցող շրջաններին, և այդուհետև քարոզչությունը կիրականացնեն աննրբանկատ այլ անձինք[6]:

Օգոստոսի 15-ին Գերմանա-թուրքական ընկերության անդամակցությունից հրաժարվեց դր. Պաուլ Ռոհրբախը: Նրան այդ քայլին դրդեց Հալեպի հայկական կոտորածների վերաբերյալ տեղի գերմանական ռեալական

---

[1] Տե՛ս Der Leiter der Zentralstelle für Auslandsdienst (Jäckh) an den Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amt (Zimmermann) // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1916-07-31-DE-001, PA-AA, R 14092, R 14094:

[2] Տե՛ս Der Vorsitzende der Deutsch-Türkischen Vereinigung (Ernst Jäckh) an den Legationsrat im Auswärtigen Amt Rosenberg // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1916-08-24-DE-002, PA-AA, R 14093:

[3] **Goltz H.**, Die „armenischen Reformen" im Osmanischen Reich. Johannes Lepsius und die Gründung der Deutsch-Armenischen Gesellschaft // 75 Jahre Deutsch-Armenische Gesellschaft, Meinz, 1989, S. 58.

[4] Արդեն հուլիսի 15-ին Լեփսիուսը մեկնել էր Հոլանդիա: Այդ ուղևորությունը նրան հաջողվել էր Պոտսդամի ոստիկանության հատկացրած՝ մինչև 1917 թ. հունվարի վերջը վավեր անձնագրի շնորհիվ: Տե՛ս Der Staatssekretär des Auswärtigen Amts (Jagow) an die Gesandtschaft Den Haag // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1916-11-09-DE-001, PA-AA, R 14094:

[5] Տե՛ս Der Leiter der Zentralstelle für Auslandsdienst (Jäckh) an den Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amt (Zimmermann) // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1916-07-31-DE-001, PA-AA, R 14092; R 14094:

[6] Տե՛ս Der Vorsitzende der Deutsch-Türkischen Vereinigung (Ernst Jäckh) an den Legationsrat im Auswärtigen Amt Rosenberg // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1916-08-24-DE-002, PA-AA, R 14093:

դպրոցի ավագ ուսուցիչ դր. Մարտին Նիպագեի՝ Լեփսիուսի խորհրդով շարադրված զեկույցը[1], որի տարածումը գրաքննությունն արգելել էր 1916 թ. օգոստոսի 10-ին[2]:

Պ. Ռոհրբախի համար ակնհայտ էր, որ թուրքերի հակահայկական գործողությունները վնասելու էին Գերմանիայի բարոյական վարկին աշխարհում: Հետևաբար, «սիրելի Յեկին» հասցեագրած նամակում նա գրում էր. «Բովանդակությունը (դր. Նիպագեի «Մի գերմանացի ուսուցչի տպավորությունները Թուրքիայից» գրքի – *Հ. Ս.*) այնքան սարսափազդու է, որ ես չեմ կարող վարվել այլ կերպ, քան վերջին, դժվարությամբ ու մեղավոր խղճով մինչև այժմ ամուր պահված գերմանաթուրքական միաբանության կամուրջը քանդել: Պատերազմի ընթացքում, իհարկե, հասարակության մեջ ես պարտավոր եմ լռել ու կլռեմ, բայց Նիպագեի նամակը գաղտնի տարածելու եմ, և հենց որ հասարակության մեջ Հայկական հարցը նորից քննարկվի, այդ ժամանակ ես իրադարձությունները կնկարագրեմ ստույգ ձևով և այնքան հավատարմորեն, որքան ես կարող եմ ապացուցել՝ հետևյալ պահանջով. քանի դեռ թուրքերն այդ առնչությամբ չեն ապաշխարել, գերմանական անունն աշխարհում օգտագործվելու է որպես վիրավորական բառի հոմանիշ, ինչպես Արևմուտքում, այնպես էլ Արևելքում գերմանացիներին համարելու են խղճմտանքի զգացողությունից զուրկ ժողովուրդ: Ես համոզված եմ ու պարզորոշ տեսնում եմ՝ թուրքերի այժմյան հայկական քաղաքակա-

---

[1] 1916 թ. ամռանը կայացավ նրանց հանդիպումը, և Լեփսիուսի առաջարկությամբ Նիպագեն պատրաստեց սույն զեկուցագիրը, որն այնուհետև Պոտսդամից գաղտնի ուղարկեց Ռայխսթագի պատգամավորներին: Չնայած զեկուցագիրը չհասավ իր հասցեատերերին, քանի որ դրա տարածումը գրաքննություն արգելեց, այդուհանդերձ այն Լեփսիուսի առաջարկությամբ 1916 թ. 1000 տպաքանակով հրատարակվեց և, գաղտնաբար առաքվելով հասարակությանն ու քաղաքական գործիչներին, կարճ ժամանակում հայտնի դարձավ՝ առաջ բերելով հուզումներ: Ավելին՝ 1916 թ. աշնանը այն արդեն հայտնի էր դարձել նաև Թուրքիայում, որտեղ կառավարությունը Նիպագեին հեռակա կարգով մահվան դատապարտեց: Պրուսական իշխանությունների հետապնդումներից և թուրքական գործակալների հնարավոր ահաբեկչություններից համեմատաբար ապահով լինելու համար նա այնուհետև հարկադրաբար փոխեց բնակության վայրը, տեղափոխվեց Մեքլենբուրգի երկրամաս՝ առժամանակ վարելով քիչ թե շատ մեկուսի կյանք:

Հատկանշական է, որ 1916 թ. հուլիսին, երբ Լեփսիուսը 20.500 տպաքանակով հրատարակեց և այնուհետև գերմանական հասարակական լայն շրջաններին ու հեղինակավոր լրատվամիջոցներին գաղտնի առաքեց իր «Տեղեկագիր Թուրքիայում հայ ժողովրդի դրության մասին» գիրքը, նրան առաքման գործում իր երեխաներից զատ օգնում էին երկու անձինք՝ Մարտին Նիպագեն և Ռիխարդ Շեֆերը: Տե՛ս **Դր. Նիպագե Մ.**, Խոսք՝ ուղղված գերմանացի ժողովրդի ընտրյալ ներկայացուցիչներին. Գերմանացի ավագ ուսուցչի տպավորությունները Թուրքիայից, գերմաներենից թարգմանեց՝ Էվելինա Մակարյանը, խմբագիր և առաջաբանի հեղինակ՝ Աշոտ Հայրունի, Երևան, 2017, էջ 3-4:

[2] Տե՛ս Der Vorsitzende der Deutsch-Türkischen Vereinigung (Ernst Jäckh) an den Legationsrat im Auswärtigen Amt Rosenberg // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1916-08-24-DE-002, PA-AA, R 14093:

նությունը մահավճիռ է Թուրքիայի համար: Երբ այդ իրողությունները հրապարակայնորեն հայտնի դառնան, այլևս հնարավոր չի լինի թուրքերի հետ կողք կողքի կանգնել: Դա նշանակում է՝ թուրքերը մինչ այդ են դատապարտված պատժի ու հատուցման: Ես առնվազն իմ ամբողջ ուժով հանդես կգամ այդ բանի համար, և օրը պետք է գա, երբ ես կընդունեմ դրա անհնարինությունը, և այդ ժամանակ ինձ համար միակ հետևությունը կկատարեմ ու կդադարեմ լինել գերմանացի՝ քաղաքական իմաստով: Մի հայրենիքի համար, որը հանդուրժում է այդ զարհուրելի ոճիրը, ես նաև հետագայում չեմ դադարի գործել, սակայն աշխարհի առջև այլևս չեմ կարողանա նրան պատկանել: Ես գիտեմ, որ դու իմ տեսակետին օբյեկտիվորեն հավանություն չես տա, բայց սյուբեկտիվորեն ինձ կհասկանաս»[1]:

Պ. Ռոհրբախի հրաժարականից հետո Յեկը դիմեց կտրուկ գործողությունների. լինելով գրաքննության մարմնի աշխատակից՝ նա անմիջապես այդ մարմնին հանձնեց Ռոհրբախի հիշյալ նամակը, ինչպես նաև Բրեմենում Օսմանյան կայսրության դեսպան Էլֆելդի՝ 1916 թ. օգոստոսի 10-ին իրեն հասցեագրած հետևյալ գրությունը. «Տեղացի քահանաներից մեկն այսօր ինձ հանձնեց ԳԱԱ-ի և միաժամանակ ԳՀԸ-ի նախագահ դր. Յոհ. Լեփսիուսի՝ 1916 թ. Պոտսդամում «ձեռագրի իրավունքով տպագրված», «հո՛ւյժ գաղտնի» «Տեղեկագիր Թուրքիայում հայ ժողովրդի դրության մասին» գրքույկը: Կեղծի՛ք է: Քահանան ինձ հաղորդեց, որ այդ գրքույկն ուղարկվելու է առավելապես գերմանացի հոգևորականներին՝ դրամահավաք կազմակերպելու խնդրանքով և նրանց սաստիկ վրդովելու համար: Ամո՛թ է, որ նման բանը թույլատրվել է: Չե՞ք կարող Դուք այն արգելել»[2]: Դրանից զատ՝ սեպտեմբերի 11-ին Յեկը նաև նամակ հղեց Լեփսիուսին՝ կոչ անելով դադարեցնել քարոզչական գործունեությունը, որով նա հայերին «ավելի շատ վնաս էր պատճառում, քան օգուտ»: Իրեն ձևացնելով որպես հայ ժողովրդի բարեկամ՝ Յեկը խոստանում էր թուրքական կառավարության մոտ հանդես գալ հայերի օգտին միջնորդությամբ: Միաժամանակ նա նշում էր՝ դա իրեն չի հաջողվի, եթե Լեփսիուսը «շարունակի հայկական քարոզչությունն այնպես, ինչպես մինչ այդ պահը իրականացրել է»: «Գործունեությունը, որը Դուք իրականացնում եք, ի թիվս այլ բաների, բորբոքում է թուրքերին, և Ռոհրբախի հետ իմ բարեկամությունը, որի՝ Ձեզ հետ կապի մասին բոլորը գիտեն, լարում է իմ հարաբերությունները որոշ թուրքերի հետ: Ես պետք է Ձեզ խնդրեմ լրջորեն կշռադատել, թե Հայկական խնդրի համար ի՞նչն ավելի օգտակար կլինի՝ զեկուցումներ կարդալով ու թռուցիկներ տարածելով քարոզչության իրականացո՞ւմը, որը Գերմանիայում միայն անհանգստություն է առաջաց-

[1] Տե՛ս Rohrbach an Jäckh vom 15. August 1916, Lepsius-Archiv, Halle (այսուհետև՝ LAH) 13826:

[2] Տե՛ս Der Vorsitzende der Deutsch-Türkischen Vereinigung (Ernst Jäckh) an den Legationsrat im Auswärtigen Amt Rosenberg // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1916-08-24-DE-002, PA-AA, R 14093:

նում՝ չհանգեցնելով հայերի համար դրական որևէ արդյունքի, թե՞ ժամանակ առ ժամանակ գործնական միջոցառումների ձեռնարկումը»[1]:

Յեկը փորձեց նաև «գայթակղել» ԳՀԸ վարչության անդամներին. նա հայտնեց, որ ԳՀԸ-ին անծանոթ «հեղինակավոր ու լուրջ գերմանական մի հաստատության կողմից (...) կարիքավորներին տրամադրվելու էր մեծ օգնություն՝ նրանց զրկանքները մեղմելու համար». օգնություն, որի շնորհիվ, ինչպես Ռոհրբախն է գրել, «հնարավոր կլիներ խորտակվող հայերին ավելի մեծ նյութական աջակցություն ցույց տալ, քան դա կհաջողվեր իրենց ձեռնարկումների (ԳՀԸ վարչության – *Հ. Ս.*) միջոցով»[2]: Սակայն այդ «նշանակալի օգնությունը» ուներ իր գինը. ԳՀԸ վարչությունը պետք է դադարեցներ Օսմանյան կայսրությունում հայերի դրությունը լուսաբանող զեկուցումները, թռուցիկների տարածումն ու շրջաբերականների առաքումը, որոնց նպատակը վերջինների համար օգնություն կազմակերպելն էր, և Հոլանդիայում գտնվող Լեփսիուսին, ինչպես նաև «Գերմանիայում հայ ժողովրդի բոլոր բարեկամներին ու ավետարանական եկեղեցու հետևորդներին» համոզեր «Հայկական հարցը մինչև պատերազմի ավարտը լիակատար լռության մատնել»[3]:

ԳՀԸ պատասխանատուները հաշտվեցին Յեկի առաջարկին՝ ելնելով ոչ թե գերմանա-թուրքական դաշինքն անխախտ պահելու մտահոգությունից, այլ, ինչպես Պ. Ռոհրբախն էր գրում 1916 թ. սեպտեմբերի 16-ին նրան հղած նամակում, «իրենք գիտակցում էին, որ հայերի համար օգնություն կազմակերպելու հնարավորությունը կախված էր գերմանական կառավարության հետ համագործակցությունից»[4]:

Ընդունելով Յեկի առաջարկը՝ ԳՀԸ վարչությունը, այնուամենայնիվ, պայման առաջադրեց. Գերմանիայի ԱԳՆ-ն պետք է ներգործեր գերմանական զանգվածային լրատվամիջոցների, մասնավորապես մամուլի վրա՝ հակահայկական քարոզչությունը դադարեցնելու համար: Այդ պահանջը Յեկը ներկայացրեց ԱԳՆ-ին, որը սեպտեմբերի 26-ին զանգվածային մամուլի ներկայացուցիչներին կարգադրեց դադարեցնել հակահայկական բովանդակությամբ հոդվածների հրապարակումը[5]: «Ցավոք, այդ կարգադրությունն արդյունք չտվեց,– գրում է Շթիրը,– քանի որ թուրքական դեսպանությունը „Agence Milli" լրատվական գործակալության միջոցով մամուլին էր ներկայացնում հակահայկական բովանդակությամբ նյութեր, և թեև ԱԳՆ-ն Կ. Պոլսի դեսպանության միջոցով տեղյակ էր այդ նյութերի արհեստական

---

[1] Jäckh an Lepsius vom 11. September 1916, LAH 13321.

[2] **Anderson M. L**., Helden in Zeiten eines Völkermords? Armin T. Wegner, Ernst Jäckh, Henry Morgenthau // **Hosfeld R**. (Hg.), Johannes Lepsius-Eine deutsche Ausnahme. Der Völkermord an den Armeniern, Humanismus und Menschenrechte, Göttingen, 2013, S. 144.

[3] Նույն տեղում:

[4] Տե՛ս նույն տեղում:

[5] Տե՛ս Aufzeichnung des Legationsrats im Auswärtigen Amt Rosenberg // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1916-09-26-DE-001, PA-AA, R 14093:

լինելուն, կարծում էր՝ անհրաժեշտ է պատշաճ հարգանքով վերաբերվել թուրքերին, և այդ կեղծ տեղեկությունները տարածում էր գերմանական „Wolffsche Bureau"-ի միջոցով: Նույնիսկ գերմանական ազգայնական թերթերն ու ամսագրերը, չունենալով հավաստի տեղեկություններ, Հայկական խնդրում չէին ցուցաբերում զսպվածություն»[1]:

Սրա դեմ ԳՀԸ վարչությունը մի քանի անգամ բողոք ներկայացրեց ԱԳՆ-ին, բայց ապարդյուն: Ինչևէ, 1916 թ. հոկտեմբերի սկզբին Պ. Ռոհրբախը Յոհ. Լեփսիուսին մի գրություն ուղարկեց, որտեղ «քահանա Շթիրի, դր. Գրինֆիլդի և դր. Յեկի հետ կայացած քննարկման հիման վրա և վերջինների համաձայնությամբ» առաջարկում էր «Հայկական հարցը մինչև պատերազմի ավարտը լիակատար լռության մատնել»: Նա նաև տեղեկացնում էր, որ նշված անձինք պատրաստակամություն էին հայտնել դադարեցնել Օսմանյան կայսրությունում հայկական իրադարձությունների վերաբերյալ զեկուցումները, շրջաբերականների առաքումն ու գրքույկների տարածումը, ինչպես նաև ներգործել իրենց ընկերների ու գաղափարակիցների վրա և նրանց գրավել իրենց կողմը: «Ես պատասխանեցի՝ իմ խիղճն ինձ արգելում է միանալ լռելու այդ կամավոր հանդիսավոր երդումին»[2],– գրում է Լեփսիուսը:

Գերմանիայի պետքարտուղար Գոթլիբ ֆոն Յագովը, երկյուղելով, որ Հոլանդիայում Լեփսիուսի հայկական քարոզչությունը «կարող էր էականորեն վնասել Գերմանական կայսրության շահերին», նոյեմբերի 9-ին Հաագայում Գերմանիայի դեսպանին հանձնարարեց դրդել նիդերլանդական կառավարությանը՝ «ռազմական հիմունքներով» նրան ուղարկել հայրենիք[3]: Այդ բանը, սակայն, տեղի չունեցավ պետքարտուղարի տեղակալ Արթուր Ցիմերմանի միջամտության շնորհիվ[4]:

Ինչպես տեսնում ենք, Գերմանիայի քաղաքական դաշտում Լեփսիուսի գործունեության նկատմամբ դիրքորոշումը միանշանակ չէր, և գերմանական քաղաքական որոշ շրջաններ սատարում էին նրան[5]:

Լեփսիուսը Հոլանդիայում մնաց մինչև պատերազմի ավարտը, այն է՝ երկուսուկես տարի: Այդ ընթացքում նա համագործակցում էր Գերմանիայի ԱԳՆ-ի հետ, որի աշխատակից Կուրտ Հահնի ցուցումով հավաքում էր և

---

[1] **Stier E**., Geschäftsbericht der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, 21. Mai 1919, EZA Berlin, S. 14.

[2] **Baumann A**., Der Orient für Christus. Johannes Lepsius–Biographie und Missiolagie, Göttingen, 2007, S. 106.

[3] Տե՛ս Der Staatssekretär des Auswärtigen Amts (Jagow) an die Gesandtschaft Den Haag // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1916-11-09-DE-001, PA-AA, R 14094:

[4] Տե՛ս Der Staatssekretär des Auswärtigen Amts (Zimmermann) an den Leiter der Pressestelle der Zentralstelle für Auslandsdienst Paul Rohrbach // http: www.armenocide.net/armenocide /armgende.nsf/$$AllDocs/1916-11-20-DE-020, PA-AA, R R14094:

[5] Տե՛ս Der Chef des Admiralstabs der Marine (Holtzendorff) an den Reichskanzler (Bethmann Hollweg) // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1916-10-25-DE-001, PA-AA, R14094:

պարբերաբար Բեռլին ուղարկում պատերազմի ու խաղաղության վերաբերյալ անգլիական ու հոլանդական մամուլում լույս տեսնող հրապարակումները[1]:

ԱԳՆ-ի համար կատարվող վերոնշյալ արժեքավոր ծառայությունից զատ՝ Լեփսիուսը, համագործակցելով արտերկրի բարեկամների հետ, անարգել շարունակում էր համակողմանի հայանպաստ գործունեությունը: Այսպես, օրինակ, Հոլանդիայից նա կարողացավ, ի թիվս այլոց, կապ հաստատել նաև Լոնդոնում Անգլո-հայկական ընկերության հիմնադիր Վիսկոնտ Բրայսի, հայ նշանավոր գործիչ Պողոս Նուբար փաշայի, Օսմանյան կայսրությունում գործող ամերիկյան բողոքական առաքելության՝ „American Board of Commissioners for Foreign Mission"-ի (ABCFM) ներկայացուցիչների հետ: Վերջիններիս նա ուղարկեց իր «Տեղեկագրի» օրինակներից մեկը[2]: «Հայաստանի օգնության նիդերլնդական կոմիտեն», որի ստեղծման նախաձեռնողը ևս Լեփսիուսն էր, շուտով թարգմանեց և հոլանդերեն հրատարակեց[3] նշված աշխատությունը[4]: Թագուհի Վիլհելմինայի խորհրդական Ա. Ֆ. դե Սավորնին Լոհմանը դրա փաստական նյութերի հիման վրա ընդարձակ մի հոդվածաշար հրատարակեց „De Nederlander" պարբերականում[5]:

1917 թ. մայիսի կեսերին Լեփսիուսը ռայխսկանցլեր Բ. Հոլվեգին ուղարկեց մի հեռագիր, որով սպառնում էր իր «Տեղեկագիր»-ը ֆրանսերեն ու անգլերեն թարգմանություններով հրապարակել Ֆրանսիայում և Անգլիայում, եթե գերմանական կառավարությունն արգելեր իր՝ արևմտահայության բեկորների փրկության նպատակով կազմակերպվող աշխատանքները Գերմանիայում[6], որոնք, ի դեպ, նա իրականացնում էր գործընկերոջ՝ Ռիխարդ Շեֆերի միջոցով[7]: Գերմանական կառավարության հանդեպ այս ճնշման արդյունքը միայն այն եղավ, որ ԱԳՆ-ն, Լեփսիուսին արգելելով նվիրաբերությունների համար կոչերը հրապարակել թերթերում, թույլատրեց դրանք այդուհետ գերմանական հանրությանն առաքել փակ ծրարներում[8]:

Ինչևէ, 1916 թ. սեպտեմբերին Է. Յեկի և ԳՀԸ վարչության միջև կայացած

---

[1] Տե՛ս **Hayruni A**. und **Hosfeld R**., նշվ. աշխ., էջ 240-241:

[2] Տե՛ս Johannes Lepsius an den Reichskanzler (Bethmann Hollweg) // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1917-05-18-DE-001, PA-AA, R 14096**:**

[3] Լեփսիուսի «Տեղեկագրի» հոլանդերեն թարգմանությունը հրատարակվել է 1918 թ. ամռանը Հարլեմում: Սույն աշխատությունը, որը գերմաներենից արևմտահայերեն է թարգմանել Միքայել Շամտանջյանը, հրատարակվել է 1919 թ. Կ. Պոլսում: Տե՛ս **Meißner A**., նշվ. աշխ., էջ 233:

[4] **Հայրունի Ա**., նշվ. աշխ., էջ 304:

[5] Տե՛ս **Hayruni A**. und **Hosfeld R**., նշվ. աշխ., էջ 241:

[6] Տե՛ս Johannes Lepsius an den Reichskanzler (Bethmann Hollweg) // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1917-05-18-DE-001, PA-AA, R 14096:

[7] **Հայրունի Ա**., նշվ. աշխ., էջ 305:

[8] Տե՛ս Johannes Lepsius an den Reichskanzler (Bethmann Hollweg) // http: www.armenocide.net /armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1917-05-18-DE-001, PA-AA, R 14096:

հիշյալ համաձայնությունից հետո ԱԻՀ-ի[1] հավանությամբ Է. Շթիրը նամակագրական կապ հաստատեց հայ ժողովրդի շվեյցարացի բարեկամների հետ: Այնուհետև հոկտեմբերին նա, իսկ 1917 թ. ապրիլին Ա. Վ. Շրայբերը, հունիսին Ջ. Գրինֆիլդը ուղևորվեցին Շվեյցարիա: Այնտեղ նրանք կազմակերպեցին կոնֆերանսներ Ժնևի հայերի, ինչպես նաև Բազելի, Ժնևի ու Բեռնի՝ հայերի համար ստեղծված շվեյցարական կոմիտեների ներկայացուցիչների հետ: Այդ ճանապարհորդությունների ժամանակ գերմանացի հյուպատոսների շրջանում կատարված հարցման շնորհիվ նրանք ձեռք բերեցին աքսորը վերապրած հայերի դրության վերաբերյալ արժեքավոր նոր տեղեկություններ, հաջողվեց աշխուժացնել դրամահավաքը Շվեյցարիայում և շվեյցարացիների միջոցով՝ նաև սկանդինավյան երկրներում: Ցավոք, ձախողվեց Թուրքիա օգնության արշավախումբ ուղարկելու ծրագիրը[2]: Չնայած դրան՝ Շթիրը փորձում էր տարբեր ճանապարհներով ձեռք բերել Թուրքիա մուտք գործելու թույլատվություն: Նա որոշել էր այնտեղ ներկայանալ որպես զինվորական կացարանների վերակացու կամ զինվորականներին հոգևոր ծառայություններ մատուցող ավետարանական քահանա՝ նպատակ ունենալով տեղում կազմակերպել սոված ու անօթևան հայ որբերի և կանանց խնամքը: Այդ նպատակի համար նույնիսկ նա չորս կիսամյակ թուրքերեն էր ուսումնասիրել Մարբուրգի համալսարանում: Չնայած բոլոր ջանքերին՝ Բեռլինի թուրքական դեսպանությունը հրաժարվեց Է. Շթիրին ճամփորդական անձնագիր հատկացնել[3]:

1917 թ. ապրիլի 1-ին ԳՀԸ անդամները Է. Շթիրից ստացան հուշագիր, որտեղ նշվում էր. «Պատերազմական իրադրությունը սահմանափակել է մեր ընկերության գործունեությունը: Ինչպես դեռ 1915 թ. դեկտեմբերի 15-ին ենք ծանուցել մեր անդամներին, մի որոշ ժամանակով՝ մինչև պատերազմի ավարտը, ստիպված դադարեցրել ենք մեր „Mesrop" ամսագրի հրատարակությունը: Ներկայումս էլ մտահոգության տեղիք է տալիս Հայաստանի (Արևմտյան – *Հ. Ս.*) վիճակի վերաբերյալ «գաղտնի տեղեկությունների» առաքումը, ինչպես այդ տեղի էր ունեցել անցյալ տարվա օգոստոսի 2-ին. գնահատելով գերմանական քաղաքականության դժվարին վիճակը՝ կարծում ենք՝

---

[1] 1916 թ. աշնանը ԱԻՀ-ի ներսում ձևավորվեց «Հայկական հանձնաժողով», որի կազմում ԱԻՀ-ից ընդգրկվեցին Կ. Թ. Աքսենֆելդը, Յուլիուս Ռիխթերը, Ա. Վ. Շրայբերը և Ֆրիդրիխ Շուխարդը, իսկ ԳՀԸ-ից՝ Ջ. Գրինֆիլդը, Պ. Ռոհրբախը և Է. Շթիրը: Տե՛ս **Metzler V**., նշվ. աշխ., էջ 133: Կ. Թ. Աքսենֆելդի նախաձեռնությամբ հաստատված այդ համագործակցության նպատակն էր կողմերի միջև հնարավոր իրավական հակասություններից խուսափելը: Տե՛ս **Meißner A**., նշվ. աշխ., էջ 238:

[2] Տե՛ս **Stier E**., Zur Geschichte der Deutsch-Armenischen Gesellschaft (1914-1939) // „Mitteilungsblatt der Deutsch-Armenischen Gesellschaft", Nr. 5-6, Dezember 1939, S. 5 (70):

[3] Տե՛ս Der Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amt (Stumm) an den Botschafter in außerordentlicher Mission in Konstantinopel (Kühlmann) // http: www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1917-03-09-DE-001, PA-AA, R14095; BoKon/174:

դրանից առայժմ պետք է հրաժարվել: Հույս ունենք՝ հետագայում կկարողանանք հանգամանալից բացատրել, որ զերծ մնալով Հայկական հարցը շոշափելուց՝ մենք ոչ թե պարզապես զոհաբերություն ենք կատարել՝ հօգուտ հայրենասիրության, այլ արել ենք այն, ինչը պահանջվել է մեզանից մեր ընկերության նպատակների համար:

Վերոնշյալ պատճառներով մենք այս տարի ևս ի վիճակի չենք մեր ընկերության կանոնադրության մեջ ամրագրված՝ տարվա առաջին եռամսյակի մեր ընդհանուր ժողովը հրավիրել, որի ժամանակ հնարավոր չի լինի խուսափել Հայկական հարցի քննարկումից… Մինչև բնականոն պայմաններին վերադառնալը՝ մենք կարող ենք ընկերության (ԳՀԸ – *Հ. Ս.*) գործերը միայն մեր վարչության փոքրաթիվ անդամներով կազմակերպել: Մենք սերտ կապի մեջ ենք Գերմանիայում ի նպաստ Հայաստանի գործող այլ կազմակերպությունների հետ և պարբերաբար միասին ժողովներ ենք կազմակերպում: Մենք կապի մեջ ենք ռայխի բարձրաստիճան պաշտոնյաների հետ… Հույս ունենք, որ Գերմանիայի, ինչպես նաև արտերկրի՝ Հայաստանով հետաքրքրված կազմակերպությունների հետ համագործակցությամբ՝ կկարողանանք որոշ չափով մեղմել սարսափելի կարիքը Հայաստանում»[1]:

Ինչպես տեսնում ենք, պատերազմի ընթացքում Հայկական հարցը լիակատար լռության մատնելու համար Յեկի՝ «կեղծիքի վրա հիմնված մարտավարությունն» աշխատեց. ԳՀԸ պատասխանատուները վերջնականապես հնազանդվեցին նրա վճռին:

Ինչ վերաբերում է Լեփսիուսին, ապա 1917 թ. ամռանը՝ ԳԱԱ-ի ղեկավարի պարտականություններից հրաժարվելուց մի քանի ամիս անց, նա հիմնադրեց նոր ընկերություն, որը 1919 թ. կոչվեց «Դր. Լեփսիուս-Գերմանիայի արևելյան առաքելություն» («Հայաստանի օգնության գործ»): Դրանում Հոլանդիայում գտնվող Լեփսիուսին աջակցում էին Ռ. Շեֆերի հետ նաև այլ գաղափարակիցներ, ինչպես, օրինակ, ԳՀԸ քարտուղար Է. Շթիրը, որը ներկայացնում էր ընկերության հաշվետվությունները[2]:

Հայօգնության նպատակով ստեղծված այդ ընկերությունը Լեփսիուսի միջազգային կապերի շնորհիվ եկամուտներ էր ստանում Գերմանիայից, Շվեյցարիայից, Ամերիկայից և Շվեդիայից[3], և այդ միջոցները ծառայեցնում Ուրֆայի շուրջ 3000 անտերունչ ու անօգնական երեխաների և կանանց խնամքի կազմակերպմանը[4]:

Ինչ վերաբերում է ԳՀԸ եկամուտներին, նշենք, որ սկզբնաղբյուրներում այդ մասին կանոնավոր վիճակագրական տեղեկություններ չեն պահպան-

---

[1] **Stier E**., Die Mitteilung der DAG vom 1. April 1917, EZA Berlin.

[2] Տե՛ս **Baumann A**., նշվ. աշխ., էջ 110:

[3] **Meißner A**., Das Armenische Hilfswerk von Johannes Lepsius. Umfang und Bedeutung // **Hosfeld R**. (Hg.), նշվ. աշխ., էջ 193:

[4] Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Հայրունի Ա**., նշվ. աշխ., էջ 307-322:

վել: Հայտնի է միայն, որ մինչև 1919 թ. մայիս ընկերությունն ընդհանուր առմամբ ունեցել է 249.377, 95 մարկ, որի մեծագույն մասը փոխանցել է Լեփսիուսի «Հայաստանի օգնության գործ»-ին, իսկ մյուս մասը՝ իր հետ համագործակցող հայօգնության մյուս միություններին[1]:

Գրանուշ Սահակյան – *Позиция Германо-армянского общества и Иоганнеса Лепсиуса к Армянскому вопросу в 1916-1917 гг.*

В статье рассматриваются шаги, предпринятые правительством Германии во время Геноцида армян по умалчиванию этого факта и его обсуждения в обществе, и позиции Германо-армянского общества по этому вопросу. Объясняются и обосновываются те мотивы, в результате которых общество в конце концов отступило, смирившись с государственным решением. Статья проливает свет на ряд фактов, представлены позиции немецких миссионерских организаций по отношению к Армянскому вопросу, сотрудничество Германо-армянского общества с Востоком и комиссией по исламу.

Hranush Sahakyan – *The Standpoint of the German-Armenian Society Board and Johannes Lepsius on the Armenian Issue in 1916-1917*

The present article aims at elucidating the steps taken by the German government towards overshadowing the Armenian Issue in the international community, as well as the standpoint of the German-Armenian Society in the period of the Genocide. It also presents well-grounded explanations on the motives that made the Society adjust to the State Decree. Spreading light on many other questions this paper also introduces the position of the German Evangelic missionary organizations with reference to the Armenian Issue and the cooperation of the German-Armenian Society with the East and the Islamic Commission in particular.

Ներկայացվել է 17.06.2019
Գրախոսվել է 19.06.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

[1] Տե՛ս **Stier E.**, Geschäftsbericht der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, 21. Mai 1919, EZA Berlin, S. 9:

ԳՐԱԿԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ՎԱՐԴԱՆ ԵՂԻԱԶԱՐՅԱՆ

ՄԿՐՏԻՉ ՆԱՂԱՇԻ ՍԻՐՈ ԵՎ ԲՆՈՒԹՅԱՆ ԵՐԳԸ

Բանալի բառեր *– Մկրտիչ Նաղաշ, հայ միջնադարյան քնարերգություն, սեր, բնություն, նկարիչ, հասարակական գործիչ*

XV դարի բանաստեղծ, նկարիչ և հասարակական գործիչ Մկրտիչ Նաղաշը հայ գրականության և մշակույթի նշանավոր դեմքերից է: Նա ծնվել է Բաղեշ գավառի Պոռ գյուղում, որը նաև նրա ժամանակակից Առաքել Բաղիշեցու ծննդավայրն է: Մկրտիչ Նաղաշի ծննդյան տարեթիվը ստույգ հայտնի չէ: Էդվարդ Խոնդկարյանը նշում է, որ 1418 թ. Մկրտիչ Նաղաշը արդեն սարկավագ էր և հմուտ է եղել ձեռագրեր ընդօրինակելու, պատկերազարդելու գործում: Կնշանակի՝ այդ ժամանակ նա բավականին հասուն է եղել՝ 24-25 տարեկանից ոչ փոքր: Սա հիմք է տալիս նշելու, որ Մկրտիչ Նաղաշը ծնվել է 1393-1394 թվականներին[1]: Մահվան թվականը ևս ստույգ չէ: Մանուկ Աբեղյանը կարծում է, որ բանաստեղծը պետք է մահացած լինի 1470-1480 թվականների միջև ընկած ժամանակահատվածում[2]:

Գրաճանաչություն և տարրական գիտելիքներ նա ստացել է հոր օգնությամբ, ապա կրթությունը շարունակել Պոռին մերձակա Սուրբ Անանիա, ապա Սուրբ Գևորգ վանքերում: Մկրտիչ Նաղաշն աշակերտել է ժամանակի նշանավոր փիլիսոփա Թովմա Մեծոփեցուն և հիշատակարաններից մեկում նշվում է որպես Մեծոփեցու «ձեռնասունին աշակերտ»: Ապագա նկարիչ, հասարակական գործիչ, գրիչ, ճարտարապետ՝ նա դեռևս մանուկ հասակից ցուցաբերում է մեծ սեր և ընդունակություններ դեպի արվեստն ու գրականությունը: Փոքր տարիքում նա ոտանավորներ էր գրում, մատյաններ արտագրում և նկարազարդում:

Մկրտիչ Նաղաշի մասին կենսագրական տեղեկությունները թերի են, և մենք չգիտենք, թե վերջնական ինչպիսի կրթություն է ստացել, թե ուրիշ ի՞նչ գիտնականների է աշակերտել և ի՞նչ գիտություններ է ուսումնասիրել:

---

[1] Տե՛ս **Խոնդկարյան Էդ.**, Մկրտիչ Նաղաշ, Երևան, 1965, էջ 27: Ի դեպ, հեղինակը ենթադրում է, որ իբրև նրա ծննդյան տարեթիվ կարելի է նշել նաև 1400 թվականը:

[2] **Աբեղյան Մ.**, Երկեր, հ. Դ, Երևան, 1970, էջ 473:

Սակայն, շնորհիվ ժամանակակիցների վկայությունների ուսումնասիրության, փոքրիշատե հայտնի է դառնում, որ Մկրտիչ Նաղաշը եղել է աստվածաբանության մեծ վարպետ, քաջածանոթ է եղել պատմությանը, ժամանակի անվանի գրողների և գիտնականների աշխատություններին, տիրապետել է արևելյան մի քանի լեզուների:

Ժամանակակիցների գնահատմամբ՝ տասնհինգամյա Մկրտիչ Նաղաշը «կատարեալ ուսմամբ և արուեստիւ, իմաստութեամբ և վարդապետութեամբ քաջ քարտուղար, անհամեմատ նկարիչ, և ամենայն արուեստից ճարտարապետ»[1] էր: Ահա հենց հրաշալի նկարիչ լինելու համար էլ բանաստեղծը ստացել է «Նաղաշ», այն է՝ ծաղկող, նախշող, նկարիչ, մանրանկարիչ մականունը:

Մկրտիչ Նաղաշին նկարագրում են իբրև շքեղ կերպարանքի տեր, հաջողակ և գեղեցկախոս մարդու: Սրան զուգահեռ՝ նրա գործերից երևում է նաև, որ զգայուն, հոգատար և առաքինի բարքի տեր անձնավորություն է եղել: Աշխարհիկ կյանքին զուգահեռ՝ նա գովերգել է հոգևորը, աստվածայինը: Նրա նկատմամբ սերն ու վստահությունն այնքան մեծ էին, որ ժամանակակիցները նրան անվանում էին երկրորդ Լուսավորիչ:

Մկրտիչ Նաղաշին հավասարապես սիրում և ընդունում էին ոչ միայն հայերը, այլև Ամիդի և շրջակա գյուղերի ամբողջ բնակչությունը անկախ ազգային պատկանելությունից, և անգամ «Խառանից մինչև Պոնտոսի ծովը» իշխող Օթման բեկն էր հարգանքով վերաբերվում նրան: Այս ամենի ապացույցն այն է, որ վերջինս մեծ պարգևներով ու թագավորական հանդերձներով նրան կարգում է բոլոր քրիստոնյաների առաջնորդ:

Մկրտիչ Նաղաշը գրական ասպարեզ մուտք է գործում XV դարի առաջին տասնամյակներին, երբ լենկթեմուրյան արշավանքներից ու կոտորածներից հետո ամբողջ Այսրկովկասն ու Փոքր Ասիան հորդաները գրավել էին: Իսկ ահա, մոնղոլական բռնապետության դաժան հարվածներից, ավերումներից, ավար-թալանից դեռևս ուշքի չեկած հայ ժողովուրդը մի նոր կոտորածի, բռնության, թալանի ու գերեվարության էր ենթարկվում:

Գրիգոր Խլաթեցու վկայությամբ՝ Լենկթեմուրի սուրը անխնա կոտորում էր բոլորին, բոլոր նրանց, ովքեր հանդիպում էին նրա ճանապարհին՝ թե՛ քրիստոնյա, թե՛ մուսուլման, թե՛ հայ, թե՛ տաճիկ, թե՛ պարսիկ և թե՛ թուրք.

Այս ոչ միայն քրիստոնէին,
Այլ ի տաճիկ ազգաց բնաւին,
Զի հասարակ էր նեղութիւն
Պարսից ազգին, հայ և թուրքին...[2]

---

[1] **Խոնդկարյան Էդ.**, նշվ. աշխ., էջ 27:

[2] **Մկրտիչ Նաղաշ**, Տաղեր, Երևան, 1965, էջ 13 (այս գրքից կատարված մեջբերումների էջերը այսուհետև կնշվեն տեքստում):

XV դարի գեղարվեստական գրականության համար թեմա են դառնում մի կողմից ամեն կերպ հարստահարվող, նվաստացող հայ ժողովրդի վիշտը, երկրի ներսում ստեղծված սոցիալական ու իրավական անհավասարությունը, մյուս կողմից՝ աշխարհիկ այդ թեմաների կողքին տեղ էին գտնում երկնային, հանդերձյալ կյանքին նվիրված կրոնական մոտիվներով գրված բանաստեղծությունները:

Ի տարբերություն իր ժամանակի շատ գրողների՝ Մկրտիչ Նաղաշի ազդեցությունն ու համբավը, ինչպես նաև նրա հանդեպ հարգանքը և սերը մեծ էին: Ըստ վարքագիրների՝ նրա հետ հաշվի էին նստում բոլորը: Օգտվելով այս ամենից՝ նա ազգանպաստ գործունեություն է ծավալում, վերականգնում «խախտեալ և զինացեալ և զհողաշէնս» եկեղեցիները և դրանց փոխարեն կառուցում նորերը: Մկրտիչ Նաղաշին հաջողվում է բազում գերիների ազատել անօրեններից: Մի մասին նա փրկագնում էր, ոմանց ազատում՝ խնդրելով «ի պարոնաց», ոմանց փրկում էր իր «զօրէղ և սրտապինդ» ծառաների միջոցով, որոնք ճանապարհներին զավթիչներից ուժով փրկում էին գերիներին, բերում Արղնո բերդի նորաշեն եկեղեցին՝ միաժամանակ նրանց պահելով այնտեղ, մինչև որ նրա մոտ էին գալիս նրանց տերերը[1]:

Սրան զուգահեռ՝ Մկրտիչ Նաղաշը նաև մանկավարժությամբ և քարոզչությամբ է զբաղվել, ինչի մասին են վկայում նրա տաղերի հետևյալ տողերը.

Հարունի անունիս վարուք ռամկական...
Զի տիրոջ կողըն խոցեցին, զոր քաջ զիտես և քարոզեմ...[2]

X-XV դարերի հայ գրականության մեջ եկեղեցական, կանոնական տաղերին փոխարինում են աշխարհիկ թեմայով աշխույժ, կյանքով լի տաղերը, երգիծական գործերը, առակներն ու պոեմները: Տաղերգուները սկսում են երգել բնությունը, մարդուն, հասարակական կյանքը, քննադատել և մերժել սոցիալական անհավասարությունները, անարդարությունները: Այսպիսով՝ գրականության թեմա է դառնում սովորական անհատը՝ մարդը՝ իր հոգեկան, հուզական ապրումներով, սիրով և այլ զգացմունքներով:

Մկրտիչ Նաղաշի ստեղծագործությունները բազմաբնույթ են: Նա գրել է սիրո և բնության, խոհական-խրատական, սոցիալական և պանդխտության թեմաներով բանաստեղծություններ: Դրանք աչքի են ընկնում ոչ միայն շոշափած թեմաների բազմազանությամբ, այլ նաև լեզվի և ոճի այլազանությամբ:

Նրա ստեղծագործությունների մեջ հաճախ կողք կողքի հանդես են գալիս գրաբարը և միջին հայերենը: Դասական գրաբարին զուգահեռ՝ նա իր տաղերում օգտագործում է նաև աշխարհիկ ոճը, պատկերներն ու համեմատությունները:

---

[1] **Բախչինյան Հ.**, 15-րդ դարի հայ գրականությունը, Երևան, 2004, էջ 108:
[2] Նույն տեղում, էջ 110:

Այսպես օրինակ՝ բնությանն ու սիրուն նվիրված տաղերում Մկրտիչ Նաղաշը շատ է օգտագործում ժողովրդական, բարբառային արտահայտություններ, ինչի շնորհիվ բանաստեղծությունները դառնում են ավելի խոսուն և մատչելի ժամանակակիցների համար: Երբեմն նաև նրա տաղերում կարող ենք հանդիպել օտար բառերի, որոնք, գործածվելով մի որևէ հայերեն հոմանիշ բառի հետ, ավելի ու ավելի են շեշտում հեղինակի ասելիքը, ինչպես օրինակ՝ հետևյալ տողերը՝ «քաղցր ու շիրին», «զահր ու լեղի» և այլն: Մկրտիչ Նաղաշի լեզվին բնորոշ հատկություն է նաև նախադասության շրջուն շարադասությունը: Ինչպես «զինչ մեխ իշխան», «նեղ զնտան», «զինչ որ գեղեցիկ ծաղկունք», «անուշ հօտ», «զինչ բարի գործեցիր մեծութիւն քեզ չի պիտի» և այլն:

Գրական ասպարեզ իջնելով Նարեկացուց, Ֆրիկից, Ներսես Շնորհալուց հետո՝ Մկրտիչ Նաղաշը կարողանում է պահպանել իր նախորդների ստեղծած ավանդույթները, ներկայացնել իր ժամանակի հասարակական-քաղաքական կյանքը, ժողովրդի սոցիալ-քաղաքական ծանր վիճակը, մարդկային ապրումներն ու ձգտումները:

Մկրտիչ Նաղաշը իր ստեղծագործությունների բովանդակությունն ու ձևը շատ հաճախ աշխատել է նմանեցնել Նարեկացու բանաստեղծություններին: Օրինակ՝ հետևելով նրան՝ նա նույնպես փորձել է «շ» հնչյունի բաղաձայնույթով իր խոսքն ավելի երաժշտական դարձնել: Նարեկացու մոտ հանդիպում ենք.

Ծաղկունք յայն ծաղկի սիրուն
Շաղ առին ու շողշողային... (էջ 105)

Մկրտիչ Նաղաշը նույնպես ունի բանաստեղծություն, որտեղ, ինչպես Նարեկացին «Մատյանում», ներկայացնում է իր մեղքերի մեջ թաղված լինելը, մաքրման, կատարելագործման ձգտումը.

Գերի Մկրտիչ Նաղաշ ողորմելի, ի քեզ նայեց դու յարաժամ,
Զինչ որ այլոց քարոզեցիր, ամենն քեզ կայ ի լման:
Մի համարիր զազգս մարդկան, քան զքեզ եղաւ ամբարտաւան,
Զինչ որ յաշխարհս կայ մեծութիւն, զամենն քեզ կամիս միայն...
Աղուո զմիտքդ ժողովէ, որ այդքից այլ չելնես ունայն,
Զնաւդ ի բեռաց թեթևացոյ, որ հաւանիս ի յօթևան...[1]

Մկրտիչ Նաղաշի ստեղծագործությունների վրա մեծ են հատկապես Կոստանդին Երզնկացու և Ֆրիկի ազդեցությունները, որոնք ավելի աշխարհիկ թեմաներ են արծարծել: Այսպես, Կ. Երզնկացու «Տաղ գարնան և ուրախութեան» բանաստեղծության նմանողությամբ, Մկրտիչ Նաղաշը գրում է իր «Տաղ հարսանեաց և ուրախութեան մարդկան» բանաստեղծությունը: Երզնկացին գրում է.

[1] **Կոստանեանց Կ.**, Մկրտիչ Նաղաշը և իր տաղերը, Վաղարշապատ 1898, էջ 21:

Ահա հոտն գար գարնան,
Իւր տեսն երներ խնդման.
Ջինչ պարտեզ և այգեստան,
Ծաղկունք գոյնզգոյն բացուան...
Կամ՝

Այսօր է մեջ, օր խնդման
Հաւասար սիրելեացդ որ կան,
Ջինչ սիրտ որ սիրով բացան,
Այսօր միատեղ նըստարան[1]*:*

Մկրտիչ Նաղաշը գրում է հետևյալը.

Ահա հոտն գայր գարնան,
Փեսին տեսներ խիստ խնդման.
Յորտեղ սիրելիք որ կան,
Ամէնքն ի հարսնիք թող գան...

Եվ՝

Այսօր է մեզ օր խնդման
Հաւասար սիրելիք որ կան,
Հարս են առեր ու կերթան,
Թող երկունքն յիրար խընդան (էջ 101):

Մկրտիչ Նաղաշի ու Ֆրիկի ոճական համընկնումն արդեն ոչ թե մեկ, երկու տողերի նմանություն է, այլ գաղափարական հիմքեր ունի: Թե՛ Ֆրիկի և թե՛ Նաղաշի համար ստեղծագործության նյութ է դառնում սոցիալական և խրատական մոտիվը: Մկրտիչ Նաղաշին այնքան էլ չի գրավում սիրո, բնության և զվարճանքի երգը, որքան ժողովրդի քաղաքական, սոցիալական ծանր կացությունը: Նա շարունակում է Ֆրիկի ավանդույթները, գրում խրատական-բարոյական թեմաներով տաղեր, որը նաև միջնադարի նախասիրած մոտիվներից էր:

Հովհաննես Թլկուրանցու հետ առնչությունները հատկապես վերաբերում են մահվան մոտիվով գրված բանաստեղծություններին: Երկու հեղինակների համար էլ մահը սարսափ է, լեղի է: Մկրտիչ Նաղաշը ևս Հովհաննես Թլկուրանցու նման մտածում է մահվան մասին՝ այն պատկերելով որպես ամենադառը կսկիծը մարդու համար, որ ողբում են անգամ սարն ու ձորը, ծառերն ու ճյուղերը:

Մահվան, պանդխտության թեմաներով բանաստեղծություններից մի քանիսի վրա էլ նկատելի է բանահյուսական, ժողովրդական երգերի ազդե-

[1] **Կոստանդին Երզնկացի**, Տաղեր, Երևան 1962, էջ 83:

ցությունը: Այսպես՝ կռունկի, կաքավի, «բլբուլի» ու այլ թռչունների միջոցով իր կարոտն ու զգացմունքները արտահայտելու մոտիվը հարազատ է նաև Մկրտիչ Նաղաշին:

Բնության և սիրո մոտիվներով գրված տաղերում իշխող են բանաստեղծի լավատեսությունը, սերն ու ջերմությունը: Այս թեմայով Մկրտիչ Նաղաշի տաղերից մեզ հասել են «Տաղ ի դէմս մարգարէիցն և Քրիստոսի և Լուսավորչին», «Տաղ հարսանեաց և ուրախութեան մարդկան», «Տաղ Վասն վարդին և բլբուլին», որոնք հավանաբար գրվել են բանաստեղծի կյանքի առաջին շրջանում:

«Տաղ ի դէմս մարգարէիցն և Քրիստոսի և Լուսավորչին» բանաստեղծության վերնագիրը կարդալիս պատկերացնում ենք, որ այն պետք է կրոնական մոտիվներով հյուսված ներբող լինի: Մինչդեռ բանաստեղծությունն ամբողջությամբ բնության գովերգմանն է նվիրված. գարնանային բնության պարզ ու գեղեցիկ նկարագրություն, որտեղ բանաստեղծը խինդով լի երիտասարդի հոգով երգում է գարնան հմայքը, բնության զարթոնքը, երփներանգ ծաղիկների բույրն ու թովիչ քնքշությունը:

Ամբողջ բանաստեղծությունը գերող, հոտավետ ծաղիկների գովք է, սակայն դրանցից նախապատվությունը տրվում է այն մեկին, որը կարծես թե մյուս ծաղիկների թագուհին է: Այլաբանորեն գովերգելով Հիսուս ծաղկին՝ Մկրտիչ Նաղաշ հայտնում է, որ ամեն ծաղիկ խոնարհվում էր նրա առաջ.

Ծաղկունքն յայն ծաղկի սիրուն
Շաղ առին ու շողշողային.
Ամէն ծաղիկն իւր գունովն
Այն ծաղկին գլուղ դնէին[1]:

Այս ծաղկի շուրջն են հավաքվել մյուս բոլոր ծաղիկները, որ «շաղ առին ու շողշողային»: Այս ծաղկի գեղեցկությունից մյուսների հոգիները խինդով են լցվում.

Ծաղիկն յանց դեղ գնաց
Որ ամէն ծաղկունք խընդային
Հազար գոյնզգոյն ծաղկունք
Յայն ծաղկի սէրըն ժողովին:
Ծաղկունք յայն ծաղկի սիրուն
Շաղ առին ու շողշողային...[2]

Ինչպես միջնադարի բոլոր բանաստեղծները, Մկրտիչ Նաղաշը ևս բնության ու աշխարհիկ կյանքի նկատմամբ սերն ու հիացմունքն արտահայտում է կրոնական թեմաների միջոցով: Սակայն նրա յուրահատկությունն այն է,

[1] **Կոստանեանց Կ.**, էջ 29:
[2] Նույն տեղում, էջ 29-30:

որ թե՛ այս և թե՛ նույն ժամանակաշրջանի մյուս բանաստեղծություններում եկեղեցական, կրոնական գրականության մեջ տարածված հին թեմաները մեկնաբանվում են նոր ոճով և ձևով՝ դրանք կապելով աշխարհիկ մարդու ապրումների, զգացմունքի, հույզերի ու ձգտումների հետ:

«Տաղ ի դէմս մարգարէիցն և Քրիստոսի և Լուսավորչի» բանաստեղծության մեջ Մկրտիչ Նաղաշը հետապնդում է ժողովրդին դաստիարակելու, նրա հասարակական վիշտը մեղմելու, մխիթարելու նպատակ: Ուստի, մոռանալով իր ստեղծած այլաբանությունը, ծաղիկների մեջ տեսնելով մարդկային բարի ու չար, առաքինի ու ոչ առաքինի, անցավոր ու մնայուն հատկություններ, ելնելով իր կրոնական աշխարհայացքից՝ խրատում, սովորեցնում է կյանքում բարի գործ կատարել և բարի համբավ ձեռք բերել, հասարակությանը օգտակար լինել և այլն:

Այս խոսքն ու խրատը բանաստեղծը փորձում է տարածել իր միջոցով: Տաղի մեջ խրատն ուղղված է իրեն՝ Մկրտիչ Նաղաշին, հենց իր անձի միջոցով է նա խրատում լինել ոչ թե «հանցեղ ծաղիկ», այլ բարի գործ կատարել և լինել բարեգործ ծաղիկ, որպեսզի ոչ թե քշվես քամուց ու հողմից, այլ կարողանաս պտուղներ տալ.

Մկրտիչ Նաղաշ, թե դու խելք ունես,
Միտ արա դու գարնան ծաղկին...
Հանցեղ ծաղկի մի լինիր,
Որ տանէ զքեզ հողմն ու քամին,
Ծաղիկ լեր բարի գործով,
Որ պտուղ տաս դու հոգւով...[1]

Բնության և սիրո մոտիվներով գրված հաջորդ տաղը «Տաղ հարսանեաց և ուրախութեան մարդկան» բանաստեղծությունն է, որի տների սկզբնատառերով կազմվում է «Մկրտիչ Նաղաշ սարկավագայ է սայ» ծայրակապը: Այն գրվել է նրա սարկավագության տարիներին՝ մոտավորապես 1410-ական թվականների վերջերին: Այս տաղը զուտ աշխարհիկ է, ինչով էլ բացառիկ նմուշ է թե՛ Մկրտիչ Նաղաշի գրական ժառանգության և թե՛ ժամանակի հայ գրականության մեջ: Տաղ ուրախության, խինդ ու ծիծաղի, վերելքի առաջին երգն է, որտեղ բանաստեղծն օրհնում է Աստծուն, ով ստեղծել է աշխարհում առաջին զույգին՝ Ադամին և Եվային: Հետո արդեն իր ստեղծած զույգին է ներկայացնում, որի հարսանյաց հանդեսն էլ դարձել է տաղի թեմա: Լույսով, ուրախությամբ և թարմությամբ է ողողված այս բանաստեղծությունը: Թարմություն, որ բխում է տաղի մեջ պատկերված եղանակից: Գարուն, նոր կյանք, նոր սեր, հարս ու փեսա, կենացներ, երգեր, խինդ ու բերկրանք:

Հեղինակն ինքն էլ հարսանյաց տոնի մասնակիցներից է՝ հրավիր-

[1] Նույն տեղում, էջ 30:

յալներից մեկը, որը հանդես է նաև գալիս հրավիրողի դերում: Մկրտիչ Նաղաշը կոչ է անում բոլորին՝ ներկա գտնվելու հարսանյաց արարողությանը.

Յորտեղ սիրելիք որ կան,
Ամէնքն ի հարսնիք թող գան... (էջ 101)

Ամեն ինչ պարզ է ու լուսավոր, բոլորը երջանիկ են, նրա գրչի տակ բոլոր կերպարները կարծես թե սկսել են շողշողալ.

Ղամպար է վառեր փեսայն,
Փեսաղբօր մոմըն վառման…
Առաւօտ ի լոյս նըման
Լուսափայլ կենաց փեսայն… (էջ 101)

Այս պարզ ու լուսավոր տրամադրությունը փոխանցվում է նաև հեղինակին, և նա նույնպես սկսում է երգել ու խաղ ասել.

Մարկաւագունք ժողվեցան,
Քո սիրուն եղեն գուսան (էջ 101):

Տաղում զետեղված մաղթանք-ճառերն ավելի ժողովրդականություն են հաղորդում, ինչից ստեղծվում է տպավորություն, թե ընթերցողն ինքն է այդ հարսանիքի մասնակիցը, որ նա ևս նստած է նույն սեղանի շուրջ, ինչպես տաղի բոլոր կերպարները: Կարծես թե կայանում է իսկական հայկական ավանդական հարսանիք՝ իր ամբողջ ճոխությամբ, հմայքով, կենացներով և բարեմաղթանքներով: Ահա այդ խոսքերից մի քանիսը, «Թող երկուքն ծերանան», «Փեսաղբայր, հարսն ու փեսայն, թող երեքն յիրար խնդան», «Շատ ապրի հարս ու փեսայն, թող երկուքն յիրար խնդան», «Ծնօղն լինի շատ մանկան»:

Մարդկային առօրյա կյանքին ու հարաբերություններին զուգահեռ՝ բանաստեղծը նաև նկարագրում է բնության զարթոնքը: Գարունն իր գիրկն է առել հարյուրավոր երիտասարդների, որոնք ցրտաշունչ ձմռան օրերին երազել էին իրենց սրտի տիրուհիների և տիրակալների մասին: Եվ ահա, սպասված օրը եկել է, ու նրանցից երկուսն արդեն ապրում են իրենց կյանքի գերագույն երջանկությունը: Բոլորի սրտերում խինդ ու սեր է, ուրախություն և հրճվանք:

Ահա հոտն գայր գարնան,
Փեսին տեսներ խիստ խնդման,
Յորտեղ սիրելիք որ կան,
Ամէնքն ի հարսնիք թող գան… (էջ 101)

Բայց այս ընդհանուր ուրախության մեջ առանձնանում են հարսն ու փեսան: Նրանց երջանկությունն առանձնահատուկ է, նրանց համար այդ պահին բոլոր ներկաները սիրելի էին ու բարի: Հետո արդեն բանաստեղծը

մեր առջև բացում է հարսանեկան ամբողջ մանրամասնությունները՝ երգը, պարը, երաժշտությունն ու զվարճալիքները, որոնք համեմվում են ժողովրդական խաղերով, տաղիկներով և հումորով:

Տաղի մեջ առանձնահատուկ ուշադրություն են գրավում բնության և մարդու փոխհարաբերությունները: Մարդկային կյանքի շատ երևույթներ բանաստեղծը բացահայտում է բնության միջոցով: Ինչպես որ գարնանային անձրևն է կենդանություն ու զարթոնք տալիս բնությանը, բուսականությանը, այնպես էլ բանաստեղծը ցանկանում է, որ այս ամուսնությունը նորապսակներին բերի երջանիկ կյանք՝ մանուկներով շրջապատված: Մկրտիչ Նաղաշն անձրևն ու ամուսնությունը համեմատում է իրար հետ: Անձրևի շնորհիվ ծառեր ու ծաղիկներ, բույսեր են ծնվում, իսկ ահա ամուսնությանը պետք է հաջորդի մանուկների ծնունդը.

Ամպն ի յերկինք թուխ դարձան
Զանձրև քաղցրահամ ցօղան,
Որ յերկիրս ծնանի,
Ծաղկունք զարդարեալ ցնծան:
Գովեմք զհարսն ու զփեսայն,
ոքայ Յակոբայ նման.
Շայլայ ի միջաց խնդան
Ծնող լինին շատ մանկան… (էջ 103)

Սա ամուսնության շնորհիվ կատարվող բեղմնավորման խորհրդանշական պատկեր է. անձրևող երկինք-փեսան և ծաղիկ մանուկներ ծնող երկիր-հարսը: Մկրտիչ Նաղաշն իր ասելիքը համադրում է կրոնական տրամադրություններին: Հայտնվում է Հիսուս Քրիստոսի կերպարը, իջնում Հորդանան, մկրտվում Հովհաննես Մկրտիչի ձեռքով, ապա օրհնում զույգին և հեռանում.

Կանչեաց ահեղ բարձրաձայն
Այն տէրն Հիսուս արքայն՝
Կանայք շատ տղայք ծընան,
Չէ իմ կնքահոր նման (էջ 102):

Եվ այսպես՝ կարող ենք ասել, որ «Տաղ հարսանեաց և ուրախութեան մարդկան» բանաստեղծության համար Մկրտիչ Նաղաշը թեմա է դարձրել սովորական, աշխարհիկ կյանքը, առօրյա մարդկային փոխհարաբերությունները: Բանաստեղծը աշխարհիկ պատկերներով, ժողովրդի խոսակցական լեզվով նկարագրում է հարսանեկան տոնախմբությունը: Ամբողջ բանաստեղծությունը աշխարհիկ կյանքի դրվագ է: Այստեղ առաջին պլանում են մարդկային սովորությունները, հույզերն ու ապրումները, զգացմունքները, անհատն ու իր կենցաղը:

Բնության և սիրո մոտիվներով գրված գործերի մեջ առանձնանում է

«Տաղ վասն վարդին ու բլբուլին» բանաստեղծությունը: Այս տաղում հեղինակն ավելի ու ավելի է տեղ տալիս ժողովրդին ու ժողովրդական բանահյուսությանը: Մկրտիչ Նաղաշը երգում է աշխարհիկ սերը, մարդկային անկեղծ, ազնիվ, նվիրական ու մաքուր զգացմունքները:

Թեև միջնադարյան գրականության մեջ տարածված է եղել վարդի և սոխակի միջոցով մարդկային զգացմունքներն այլաբանորեն արտահայտելու ձևը, սակայն նմանատիպ մի շարք գործերում Մկրտիչ Նաղաշի բանաստեղծությունը առանձնահատուկ տեղ է գրավում: Այսպես՝ տաղերգուների մեծամասնությունը, վարդի ու բլբուլի սերը երգելով, այն կապել է կրոնական թեմայի, ոգիներին փառաբանելու հետ, իսկ Մկրտիչ Նաղաշը վարդի և բլբուլի սերը երգում է՝ ցույց տալու սերը երկու աշխարհիկ էակների միջև՝ մարդկային զգացմունքների ու ապրումների միջոցով:

Բանաստեղծը սերն ընկալում է որպես բուժիչ միջոց, միակ ելք, որով մարդիկ կարողանան ապրել ու պայքարել հասարակական ծանր պայմաններում: Նա կարողանում է վարպետորեն ցուցադրել երկու սիրահարների զգացմունքներն ու ապրումները: Բլբուլը հանդիպում է վարդին, հմայվում, սիրահարվում նրան և խնդրում է փոխադարձ սեր, խնդրում է չտանջել իրեն: Բլբուլի համար ավելի նախընտրելի էր մահը, քան բաժանումը սիրելի էակից՝ վարդից.

Բլբուլն ի վարդն ասաց. Հոգիս կու քակի
Ու բաժանիլն ի քէն ինձ մահ կու թուի.
Քո շատ կարօտուդ սիրտս կու լափի,
Որ թէ շաքար տան ինձ, զահր է ու լեղի (էջ 108):

Սկզբում բլբուլը երկընտրանքի, կասկածների մեջ է. սիրո՞ւմ է արդյոք վարդն իրեն, թե՞ իր սերը անպատասխան է: Նա խոստովանում է, որ առանց վարդի իր կյանքն անիմաստ է, լեղի է, ոչինչ է: Եվ ահա, երբ վարդն իր փոխադարձ սերն է հայտնում բլբուլին, երբ բլբուլն իմանում է, որ վարդը ևս իր նկատմամբ նույն ջերմ սիրով լեցուն է, իր սերն է հայտնում վարդին: Ահա այս ամենից հետո արդեն վարդից բաժանվելը սոխակի համար մահվանը համարժեք է.

Բլբուլն ի վարդն ասաց. Ես խիստ ուրախ եմ,
Դու մանշուր յալամիս ես քեզ խնայեմ.
Յորժամ հեռանաս, նոր զօրն ի մահ եմ,
Որ թէ զիս մոռանաս, անկից կու վախեմ… (էջ 111)

Բանաստեղծությունը երկխոսություն է երկու սիրող էակների միջև, որոնցից յուրաքանչյուրը ցանկանում է ցույց տալ, որ իր սերն ավելի անկեղծ է, ավելի մեծ: Վարդին ու բլբուլին օժտելով մարդկային հատկանիշներով՝ բանաստեղծը նրանց զգացմունքներն ու խոսքն ավելի տպավորիչ, արտահայտիչ դարձնելու համար օգտագործում է հարուստ մակդիրներ, համեմատություններ, պատկերներ՝ վերցված կյանքից, բնությունից, որոնք տաղը

դարձնում են ավելի գրավիչ ու արտահայտիչ: Հերոսները միմյանց համեմատում են լուսնի, արևի, քաղաքների, թանկարժեք քարերի, անմահական օծանելիքների և այլնի հետ: Սիրող էակներից յուրաքանչյուրի համար մյուսն աննման է, անզուգական ու անփոխարինելի.

Բլբուլն ի վարդն ասաց. Թե՝ Աննման ես,
Չկարէ մարդ հողեղեն լեզուով գովել զքեզ.
Քան զտապարզի շաքար քաղցր ու շիրին ես,
Որպէս մուշկ ու ամբար անուշահոտ ես (էջ 109):

Այսպիսով՝ իր սերն արտահայտելու, վարդի աննման գեղեցկությունը գովերգելու համար բլբուլին չեն բավարարում բառերը: Նրա համար չկա բավարար լեզու, խոսք, հնարավորություն իր՝ «շաքար ու շիրին», «անուշահոտ» վարդին գովերգելու համար:

Նույնքան տպավորիչ ու արտահայտիչ են և վարդի՝ իր սիրած էակին ուղղված խոսքերը.

Վարդն ի բլբուլն ասաց. Իմ արևն դու ես,
Որ ի բոլոր աշխարհս լուսով կծագես
Ում որ քաղցր նայես և նադար առնես
Այլ հասրաթ չի մնա, երբ տեսանէ քեզ (էջ 110):

Այս տողերը բլբուլի՝ միակը լինելու գովքն է վարդի համար: Իհարկե՝ վարդին արև, լույս ու աշխարհ կարող են պարգևել միայն բլբուլը, միայն բլբուլի ներկայությունն ու գոյությունը.

Վարդն ի բլբուլն ասաց. Է լութֆ ու քարամ,
Որ առանց քու տեսուդ իմ կեանքն է հարամ.
Զաղուոր ձայնդ լսեմ և ուրախանամ
Դառնա նշած հոգիս ու կենդանանամ (էջ 111):

Դե էլ ի՞նչ կյանք՝ առանց սիրած էակի, իսկ ի՞նչը կարող է սիրող էակին կյանք ու կենդանություն պարգևել, եթե ոչ սիրելիի ձայնն ու ներկայությունը:

«Վասն վարդին և բլբուլին» բանաստեղծությունը ունի բարոյախրատական ավարտ: Այստեղ փոխադարձ և անկեղծ սերը Մկրտիչ Նաղաշը դիտարկում է նախ որպես սփոփանք մահվան հանդեպ, որն օգնում է համակերպվել կյանքի անցողիկության գաղափարին և խեղդել մահվան դառը զգացումը, մյուս կողմից՝ մարդկանց սեր և ներողամտություն է ներշնչում, քարոզում է հասարակությանը պիտանի մարդ դառնալ՝ զերծ կյանքի չար ու այլանդակ կրքերից.

Քանզի սէր աշխարհիս աւուրք մի քաղցր է,
Յետոյ բաժակ մահու և դժոխոյ է.
Զի մահ կայ և մեռանիլ, յիտինն լաց է,
Եվ սարսափ դժոխոյն զիս խիստ կու մաշէբն (էջ 112):

Այսպիսով, սիրո և բնության տաղերում, որոշակի այլաբանությամբ հանդերձ, Մկրտիչ Նաղաշը պատկերում է գարնան զարթոնքը, այն համադրում հարսանիքի ու պսակի պտղաբերությանը՝ ստեղծելով նաև կենցաղային աշխարհիկ պատկերներ: Իսկ վարդի և սոխակի այլաբանության մեջ նկատելի են դառնում սիրո նվիրումը, ապրումի տարբեր դրսևորումները:

Вардан Егиазарян – *Песни Мкртича Нагаша о любви и природе*

Поэт XV века, художник и общественный деятель Мкртич Нагаш – выдающийся деятель армянской литературы и культуры. В его песнях о природе и любви проявляется оптимизм поэта, теплота и любовь к красотам природы. В песнях о любви и природе, хоть и аллегорически, Мкртич Нагаш изображает пробуждение весны, а в аллегории розы и соловья заметны его преданность любви, различные проявления душевных переживаний.

Vardan Yeghiazaryan – *Mkrtich Naghash's Songs of Love and Nature*

XV century poet, artist and public figure Mkrtich Naghash was one of the prominent figures of Armenian literature and culture. In the songs written in the motives of nature and love the poet's optimism, love and warmth towards beauty and different phenomena of nature are revealed. In the songs of love and nature Mkrtich Naghash depicted the awakening of spring with certain allegory, while the dedication of love and the diverse manifestations of life appear in the allegory of rose and nightingale.

Ներկայացվել է 03.06.2019
Գրախոսվել է 10.06.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ՀՐԱՉԻԿ ԲԱՅՐԱՄՅԱՆ

ՍԱՅԱԹ-ՆՈՎԱՅԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ԽԱՂԵՐԻ ՎՐԱՑԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

Բանալի բառեր *– Սայաթ-Նովա, Լևոն Մելիքսեթ-Բեկ, Գիվի Շահնազար, Ջեզվա Մեդուլաշվիլի, բանաստեղծ, գրականություն, թարգմանիչ, թարգմանություններ, ժողովածու, հայերեն, վրացերեն*

Հանճարեղ բանաստեղծ, երգիչ, երգահան Սայաթ-Նովայի գրական ժառանգության ուսումնասիրությունն ունի շուրջ 170 տարվա պատմություն: Այդ ընթացքում նրա մասին ստեղծվել է պատկառելի գրականություն Այսրկովկասի, Խորհրդային Միության և բազմաթիվ այլ ժողովուրդների լեզուներով: Թարգմանության ասպարեզում ևս արձանագրվել են զգալի ձեռքբերումներ: Նկատի ունենք խաղերի թարգմանություններն ու հրատարակությունները՝ վրացերենից ու թուրքերենից՝ հայերեն, հայերենից ու թուրքերենից՝ վրացերեն, հայերենից ու վրացերենից՝ ադրբեջաներեն, բնականաբար նաև՝ ասիական ու եվրոպական այլ լեզուներով: Ամենայն հավանականությամբ դրանք ապագայում կունենան իրենց շարունակությունը: Ներկա հոդվածում ցանկանում ենք անդրադառնալ հայերենից վրացերեն թարգմանությանը, որն իրականացվել է մի քանի տարի առաջ:

Հայերենից վրացերեն թարգմանությանն առաջիններից մեկը ձեռնամուխ է եղել ականավոր կովկասագետ Լևոն Մելիքսեթ-Բեկը (1890-1963), որը նախ հետազոտական աշխատանքներ է իրականացրել երգչի կյանքի ու գործունեության վերաբերյալ[1], այնուհետև վրացերենի է փոխադրել և առանձին գրքով լույս ընծայել հայերեն խաղերի ժողովածուն[2]:

Թարգմանիչը «Սայաթ-Նովայի ստեղծագործության գրական-ժողովրդական ակունքները» ներածականում գրում է խաղերի ուսումնասիրության պատմության, տաղաչափական համակարգերի, վրացերեն թարգմանելու

---

[1] **ელიქსთ-ბეგი ლ**., საიათნოვას ვინაობა, კრიტიკულ-ბიოგრაფიული ეტიუდები. ქართული წიგნის გამოცემა. ტფილისი, 1930, *მისივე*: საიათნოვას შემოქმედების ლიტერატურულ-ხალხური წყაროები, „ლიტერატურული მემკვიდრეობა“, ტფილისის უნივერსიტეტის გამოცემა, ტფილისი, 1935, I, გვ. 232-256, *მისივე*: იოანა ხელაშვილი სომხეთში და საიათნოვა, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, თბილისი, 1936, IX, გვ. 121-135.

[2] საიათნოვას სომხურ ლექსთა სრული კრებული. თარგმნილი ვარიანტებით, წინასიტყვაობა-შესავლით, შენიშვნებით და ლექსიკონ-საძიებლით პროფ. ლეონ მელიქსთ-ბეგის მიერ. ტფილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, ტფილისი, 1935.

միտումների և իր թարգմանական սկզբունքների մասին: Նա վերականգնել է երգերի որոշ տողեր, բառեր, հայ աշուղական պոեզիայում պահպանել է նաև օտար դավանաբանական միջավայրից վերցված խորհրդանիշերն ու կերպարները, բնագրի երգերի ժամանակացույցները, բծախնդրորեն ներկայացրել է հեղինակային ծանուցումները, հնարավորինս պահպանել տաղաչափական ձևերը, կազմել, ծանոթագրել է հատուկ անունների ցանկ, նույնիսկ որոշ խաղերի տողատակերում նշել, թե ռուս բանաստեղծներից ովքեր են այդ խաղերից թարգմանել ռուսերեն և որտեղ ու երբ են տպագրել: Վերջին տեղեկությունները մասնավորապես վերաբերում են Վալերի Բրյուսովի (1873-1924)[1] և Ն. Յ. Շարթի[2] թարգմանություններին:

Բնագրերի և թարգմանությունների չափը, հանգն ու ռիթմը (վանկերի քանակով հանդերձ) ցույց տալու համար Լ. Մելիքսեթ-Բեկը աշխատանքին կցել է նաև հատուկ աղյուսակ (էջ 11-12), համեմատել Սայաթ-Նովային պատկանող (1765 թվակիր Ա)[3] և բանաստեղծի Օհան որդու անունով հայտնի (1823 թվակիր Բ)[4] դավթարների նյութերը:

Լ. Մելիքսեթ-Բեկի թարգմանությունների հիմքում ընկած են այն տաղերը, որոնք ընդգրկված են անվանի գեղարվեստագետ Գարեգին Լևոնյանի (1872-1947) կազմած ժողովածուում[5] և դասավորված գրականագետի հրատարակությունում ընդգրկված հերթականությամբ (1-60):

Սայաթ-Նովայի մասին աշխատություններ հրատարակելուց հետո Լ. Մելիքսեթ-Բեկը տպագրել է մի քանի հոդված ևս, որոնց մեջ ճշգրտել է հայերեն և վրացերեն խաղերի անհասկանալի որոշ բառեր ու տողեր: Նրա աշխատանքը թեև բավարարում է ստույգության պահանջները, բայց որպես գեղարվեստական գործ ավելի «գիտական, բանասիրական» թարգմանություն է: Այդուհանդերձ առաջաբանը, ծանոթագրությունները, բառարանը վրաց ընթերցողների համար եղել են անմահ երգչի հայերեն խաղերն ընկալելու բանալի, իսկ թարգմանիչների համար՝ գիտական ուղեցույց:

Սայաթ-Նովայի հայերեն խաղերը վրացերեն թարգմանելու և առանձին գրքով հրատարակելու աշխատանք ձեռնարկել է նաև հայ պոեզիայի, արձակի և դրամատուրգիայի նշանավոր թարգմանիչ, թիֆլիսահայ բանաստեղծ Գիվի Շահնազարը, որի աշխատանքներում նկատելի են թարգմանչի բարեխղճությունը, Սայաթ-Նովայի հանդեպ նրա խորին ակնածանքն ու

---

[1] Տե՛ս «Поэзия Армении», Москва, 1916:

[2] Տե՛ս «Армянские поэты», Саратов, 1916 (*նույնը՝* Тифлис, 1917):

[3] Եղիշե Չարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարան, ֆ. Սայաթ-Նովայի, թիվ 1:

[4] Տե՛ս ԽՍՀՄ ԳԱ արևելագիտության ինստիտուտի Սանկտ Պետերբուրգի բաժանմունք, վրացական ձեռագրերի ֆոնդ, ձեռագիր H-21:

[5] Տե՛ս **Սայաթ-Նովա**, Հայերեն խաղերի լիակատար ժողովածու, ներածական տեսությամբ, ծանոթագրություններով, բառարանով և խմբագրությամբ Գ. Լևոնյանի, Երևան, 1931:

անանց սերը: Նա թարգմանել է 40 խաղ, որոնք գրեթե բնագրային արժեք են. յուրաքանչյուր բառ ու տող ճիշտ է հնչում վրացերեն: Բովանդակային առումով աչքի զարնող փոփոխություն գրեթե չկա. իմաստը, ոճը, հուզականությունն ու արտահայտչականությունը, հանգերն ու չափը հիմնականում պահպանված են[1]: Առհասարակ նրա էսսեները և հայոց չափածոյից, արձակից, դրամատուրգիայից կատարած թարգմանությունները հայ և վրաց գրականությունների առնչությունների լուսավոր էջերից են:

Գ. Շահնազարը հատկապես հասուն տարիքում է միահյուսել հայոց և վրաց լեզուների իմացությունը: Ուսանողական տարիներին ավելի է խորացրել երկու ժողովուրդների գրականության ու մշակույթների, բարբառների, բարքերի ու սովորույթների գիտելիքները, յուրացրել ազգագրությունը, որ թարգմանության համար կարևորագույն գործոններից է, ամբարել է տեսական հսկայական գիտելիքներ[2]: Նա թե՛ թարգմանելու և թե՛ բանաստեղծելու բնատուր շնորհ ունի: Լինելով բնիկ թբիլիսցի՝ այդ քաղաքի բազմալեզու խոսվածքներին ու բարբառներին նա մանկուց է հաղորդակցվել և դրանք ուսումնասիրել: Գ. Շահնազարի 85-ամյակի առիթով Վրաստանի ղեկավարության ուղերձում կարդում ենք. «Նարեկացի, Քուչակ, Սայաթ-Նովա, Իսահակյան, Վահան Տերյան, Եղիշե Չարենց, Համո Սահյան, Վահագն Դավթյան, Սիլվա Կապուտիկյան-սիա այն դասականների ոչ լրիվ ցանկը, որոնց ստեղծագործությունները վրացերեն է թարգմանել Գիվի Շահնազարը: Հայ բանաստեղծներից նրա թարգմանությունների տեքստերով վրացի կոմպոզիտորները գրել են երգեր, որը եզակի երևույթ է: Իսկ Կովկասի ժողովուրդների սիրելի Սայաթ-Նովան, ում վրացիներն անկեղծորեն համարում են նաև իրենցը, այդպիսին է դարձել Գիվի Շահնազարի ջանքերով»:

Անդրադառնանք մեկ այլ՝ թվով երրորդ թարգմանության ևս՝ բնաբան ընտրելով Պարույր Սևակի մի առիթով արտահայտած հետևյալ միտքը. «Տեղը չէ և տեղին չէ ծանրանալու մի այնպիսի կարևոր հարցի վրա, որպիսին է Սայաթ-Նովայի խաղերի ռուսերեն թարգմանությունների ինչպիսիությունը: … Այս հարցի շուրջ կարելի է գրել մի ծավալուն աշխատություն, որը, ցավ ի սրտի, չի լինի **դրվատական և ուրախառիթ**»[3] (ընդգծումը – *Հ. Բ.*): Սույն թարգմանությունը գնահատելու համար մեջբերված խոսքը կարելի է շրջել և ընդգծել, որ այս պարագայում այն **տեղին է և դրվատական**, որովհետև

[1] Տե՛ս **საიათნოვა**, სომხური ლექსები, თარგმნა გივი შაჰნაზარმა, გამომცემლობა თბილისი, 2011:

[2] Գ. Շահնազարը 1952 թ. ավարտել է ԹՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի հայագիտության բաժանմունքը: Նրա թարգմանչական գործունեության մասին առավել մանրամասն տե՛ս **ბაირამიანი ჰრ**., ნიჭით გასხივოსნებული თარგმანი, „ლიტერატურული გაზეთი“, 19 სექტემბერი-2 ოქტომბერი, თბილისი, 2014, N 17, **Բայրամյան Հր**., Հայրենների վրացերեն թարգմանության շուրջ // «Հայագիտության հարցեր» (այսուհետև՝ «ՀՀ»), 2014, թիվ 3, էջ 142-151:

[3] **Սևակ Պ**., Սայաթ-Նովա, Երևան, 1987, էջ 383:

Սայաթ-Նովայի հայերեն խաղերը վրացերեն թարգմանությամբ ներկայացնող այս աշխատանքը հարկ է դասել առավել հաջողվածների շարքում:

Խոսքը թարգմանիչ Զեզվա Մեդուլաշվիլիի մասին է, որը Թբիլիսիի պետական համալսարանի արևելագիտության ֆակուլտետի հայագիտության բաժանմունքում սովորելու տարիներին ուսումնասիրել է ոչ միայն հայ միջնադարյան, այլև նոր և նորագույն գրականությունը, հայ ժողովրդի պատմությունն ու մշակույթը, ավանդություններն ու կենսակերպը: Հենց այդ ժամանակից նա փորձել է Սայաթ-Նովայի հայերեն, նաև թուրքերեն խաղերի լավագույն նմուշները մատչելի դարձնել վրաց ընթերցողին:

Սայաթ-Նովայի ժողովածուի[1] հանձնարարական ծանոթությունը հավաստում է, որ նրա գրական ժառանգության շուրջ երկու հարյուր խաղի տեքստերը ընտրել, խմբագրել, հայերենից ու թուրքերենից վրացերեն թարգմանել, առաջաբան, բառարան կցել և հրատարակության է պատրաստել Զ. Մեդուլաշվիլին: Ներածականում թարգմանիչը ծանոթացնում է ժողովածուի կառուցվածքին, աշուղական երգարվեստի խորհրդավոր ծալքերին, եռալեզու[2] խաղերի՝ որպես եզակի երևույթին: Ի դեպ, նա ավելի միասնական է ներկայացնում բնագրերը, հայերենը՝ հայերեն հանդիպադրությամբ, թուրքերենը՝ ադրբեջանական տառադարձությամբ: Դա ընտրված է հատուկ նպատակով. վրաստանաբնակ կովկասյան թուրք-թաթար-ադրբեջանցի հորջորջվող բնակիչներից շատերը, ապրելով հարևանությամբ, գրեթե կողք կողքի, իրենց մայրենիից և վրացերենից բացի, տիրապետում են նաև հայոց լեզվին, ինչպես և հայերը՝ ադրբեջաներենին, ուստի նրանց հնարավորություն է ընձեռվում պատկերացում կազմելու բնագրերի ձևի և բովանդակության մասին, համեմատելու թարգմանության հետ:

Ժողովածուի առաջին բաժնում ընդգրկված են վրացերեն բոլոր 34 խաղերը, երկրորդում՝ հայերեն 39 խաղերը, երրորդում՝ թուրքերեն 24, ինչպես նաև հեղինակի քառալեզու (վրացերեն, պարսկերեն, թուրքերեն, հայերեն)

---

[1] **საიათ-ნოვა, Սայաթ-Նովա, Sayat-Nova**, თბილისი, 2005.

[2] Եռալեզու, այսինքն՝ երեք ժողովրդի գրականության ներկայացուցիչ, քանզի մեծ բանաստեղծը նոր դարագլուխ է բացել հայ, վրաց և թուրքական գեղարվեստական մտածողության մեջ, մնայուն արժեքներով հարստացրել այդ ժողովուրդների միջնադարի չափածոն ու հատկապես աշուղական երգարվեստի անդաստանը: Թերևս այս իրողության շնորհիվ է, որ հայ հանճարին նրանք համարում են նաև իրենցը: Վկայենք մեր ժողովրդի արժանահավատ բարեկամներից մեկի՝ ականավոր գրող, մեծ մարդասեր Նոդար Դումբաձեի՝ սայաթնովյան Վարդատոնի հերթական արարողության ժամանակ 1981 թ. մայիսին ունեցած ելույթից մի հատված. «Երեք հարյուր տարի է՝ երեք ազգերս ցանկանում ենք մեր մեջ բաժանել Սայաթ-Նովային, բայց չենք կարողանում, քանզի նա՝ Կովկասի այդ որդին, մեկն է, բայց իր մեջ ամփոփում է մեր երեք ժողովուրդների մաքրամաքուր հոգին, միսն ու արյունը: …Մեկ այլ ազգի մեջ հազիվ թե գտնվի ավելի դեմոկրատ, ավելի ժողովրդական, ընդհանուրի կողմից առավել սիրված ու ճանաչում գտած այնպիսի երգիչ, ինչպիսին Սայաթ-Նովան է: Իսկ դա հանճարեղության առաջին նշանն է ու բնորոշ հատկանիշը» (**Դումբաձե Ն.**, Ընտիր երկեր երկու հատորով, Երևան, 1987, հ. 2, էջ 523):

միակ՝ «…Տանեն դուս արած» խաղը, ընդհանուր առմամբ՝ 98 խաղ: Հայերեն գործերից են «Քամանչա» հանրահայտ տաղերգը, անզուգական «Պատկիր-քըդ ղալամով քաշած», «Թամամ աշխար պըտուտ էկա» տաղերը, սիրային գլուխգործոցներ՝ «Առանց քիզ ինչ կօնիմ…»-ը, «Մէջլումի պէս կորավ յարըս»-ը, «Աշխարումըս ախ չիմ քաշի…»-ն, հասարակական ցավերն ու հոգսերը խարազանող «Աշխարըս մե փանջարա է…», «Դուն է՛ն գլխէն…», քրիստոնեական բարոյախոսության բարձրարժեք «Արի ինձ ա՛նգաճ կալ…»-ը, համամարդկային խոհախրատական «Արի համով ղուլուղ արա…»-ն, մուխամմազների գլուխգործոց, խոր իմաստ ու զգացմունք բովանդակող «Քանի վուր ջանիմ»-ը, սիրահար բանաստեղծի ու սոխակ վարդի զուգադիր հոգևիճակ, խոր հույզեր ու արտահայտչականություն արտահայտող «Ուստի՞ կուքաս, ղա՛րիբ բլբուլ»-ը և համամարդկային արժեք ունեցող այլ քերթվածներ:

Առաջաբանում, որը նույնպես եռալեզու է՝ վրացերեն, հայերեն և թուրքադրբեջաներեն, Զ. Մեդուլաշվիլին հավաստում է, որ կատարել է որոշ վերծանումներ, լրացումներ, իմաստային և ոճական ուղղումներ, տեքստերը խմբագրել, ներկայացրել է հայտնի ձեռագրերի և տպագիր հրատարակությունների համեմատության-հանրագումարի հիման վրա[1]: Նա նաև նշում է, որ սայաթնովագիտության մեջ դեռևս շատ են «սպիտակ բծերը», որոնք պետք է լրացնեն հետազոտողները: Զ. Մեդուլաշվիլին մտադիր չէ սպառված համարել մեծ գուսանի կյանքի ու գործունեության ուսումնասիրության մեջ լուծում պահանջող բոլոր խնդիրները, թեև դրանց վերաբերյալ ունի իր կարծիքն ու հիմնավորումը: Նա պարզապես փորձել է հնարավորության սահմաններում վիճելի և դեռևս չուսումնասիրված փաստերի հաշվառումով հանրագումարի բերել որոշ հարցեր և ընդհանուր բնույթի տեղեկություններ ներկայացնել վրաց հանրությանը, քանզի ժողովածուն՝ որպես փոքրիշատե համապատկեր՝ շատ ավելի ուղղված է հենց վրաց ընթերցողին: Այնպես որ, խաղերի սույն ժողովածուի հրատարակությունը չի «հավակնում ո՛չ վերջնական, ո՛չ էլ գիտական-բանասիրական մտայնության»[2]:

Աշխատանքն արժևորվում է. թարգմանիչը լավ է տիրապետում սայաթնովագիտության պատմությանը՝ իրեն հասու հինգ-վեց լեզվով, մանավանդ որ, ի տարբերություն հայ թարգմանիչների, որոնք վրացերեն և թուրքերեն խաղերը հայերեն են դարձրել տողացիներից, Զ. Մեդուլաշվիլին, ինչպես նշեցինք, նույն աշխատանքը կատարել է բնագրերից, շնորհիվ որի՝ վրացի ընթերցողը հնարավորություն է ստանում ուշ միջնադարի հայոց քերթության մեծագույն ներկայացուցիչներից մեկի սրտի ու մտքի արգասիքին ծանոթանալ ավելի լայն ծավալով:

Հասկանալի պատճառներով թարգմանիչը չի անդրադարձել այն խաղե-

---

[1] Տե՛ս **საიათ-ნოვა**, გვ. 11:

[2] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 12:

րին, որոնք գովք են այբուբենին (թեջնիսներ են կամ այբբենական ղարահեջաներ), բառախաղային հանգերով են, հանելուկներ են, գաղտնագիրծածկագրերով են և այլն, բայց և այնպես թարգմանության մեջ հիմնականում պահպանված են տողերի և վանկերի հավասարությունը, հանգավորման սկզբունքը: Դա հաջողվել է Զ. Մեդուլաշվիլիին, քանզի նա այն եզակի թարգմանիչներից է, որը, մի քանի լեզուների տիրապետելուց բացի, ունի նուրբ լեզվազգացողություն:

Սայաթ-Նովայի նախասիրությունը հիմնականում մուխամմազն է. հայերեն ավելի քան վեց տասնյակից գրեթե կեսը կառուցվածքով, ձևով և գեղարվեստական այլ հատկանիշներով բանաստեղծության այս տեսակն է: Ունի նաև մուխամմազ-բայաթիներ («Խոսկիրրդ մալում իմ արի»), գազելներ («Աշխարումըս ախ չիմ քաշի»), թեջնիսներ («Այիբ բիմըն կարթացիլ իմ դասեդաս»), ղափիաներ, ղարահեջաներ, ալիֆլամաներ (ղարահեջաները և ալիֆլամաները որևէ լեզվի այբուբենի տառերի անուններով փակվող հանգաբառեր են) և այլն: Խաղերը տաղաչափական արվեստի ձևերով ու տեսակներով բազմազան են, բանաստեղծական տեխնիկայի առումով՝ և՛ բարդ, և՛ կատարյալ: Զ. Մեդուլաշվիլին, լինելով արևելյան պոեզիայի գիտակ, նկատի ունենալով, որ հայ մեծ երգիչը, մայրենի բարբառից բացի, հավասարապես ստեղծագործել է նաև թուրքերենի և վրացերենի թիֆլիսյան խոսակցական լեզուներով, գրում է. «Սայաթ-Նովայի տեքստերի բովանդակության ընկալումը բարդացնում է դրանցում ներառված արևելյան բառերը, թուրքերենում՝ պարսկա-արաբականը, հայերենում՝ թուրքական-պարսկական-արաբական-վրացականը»[1]: Ի պատիվ թարգմանչի՝ հավաստենք, որ նա տիրապետում է հայերենին, պարսկերենին, թուրքերեն-ադրբեջաներենին ու, թերևս, ամբողջ խորությամբ ըմբռնում բանաստեղծական տեքստը, մակդիրն ու համեմատությունը, բառերի իմաստային նրբերանգներն ըստ ենթատեքստերի: Այդ լեզուները նրան «տեսանելի» են: Հայերեն և թուրքերեն խաղերի լիարժեք վերծանման թարգմանությանը նպաստում է այն հանգամանքը, որ Սայաթ-Նովան այդ խաղերում գործածել է խոսակցական վրացերենի բառագանձի օտարամուտ՝ պարսկերեն, արաբերեն, թուրքերեն բազմաթիվ բառեր ու կապակցություններ: Եվ եթե հայ ընթերցողի համար դրանք հասկանալի են դառնում բառարաններին ու ծանոթագրություններին դիմելուց հետո, ապա վրացերենում նույն արտահայտությունները մեծ մասամբ արդի վրացերենի բառակազմի անբաժանելի մասն են (հենց դրա շնորհիվ Սայաթ-Նովայի վրացերեն խաղերը վրաց ընթերցողին ավելի հասկանալի են, քան հայերեն խաղերը՝ հայ ընթերցողին): Օրինակ՝ «Դուն էն հուրին իս…» հայերեն բանաստեղծության մեջ մոտ տասնմեկ օտար, անհասկանալի բառերի բացատրությունը տրվում է հայերեն ժողովածուներին կից բառարաններում:

[1] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 16:

Նույն բանաստեղծության թարգմանության մեջ այդ բառերից ոչ մեկի բացատրությունը հարկ չի լինում տալ վրացերեն գրքի բառարանում, քանզի տասնմեկն էլ հավասարապես գործածվում են ժամանակակից թե՛ գրական և թե՛ խոսակցական վրացերենում: Ջ. Մեղուլաշվիլին, ըստ էության, թուրքերեն և հայերեն խաղերի գեղարվեստական թարգմանությունը վարպետորեն համապատասխանեցրել է հեղինակի վրացերեն խաղերի, այս դեպքում՝ բնագրային տեքստերի կառույցին և ոճին, ճիշտ այնպես, ինչպես հայ թարգմանիչներն են վրացերեն ու թուրքերեն խաղերը հարմարեցրել հայերեն խաղերի բառագանձին, կառույցին ու ոճին:

Վերցնենք «Քանի վուր ջան իմ» գլուխգործոց մուխամմազը, որը հագեցած է ներքին բարեհունչ հանգերով, կառուցված է 5+5+5=15 սխեմայով, բաղկացած է հինգ տնից, ամեն տունը՝ չորս տողից, բոլոր հինգ տների վերջին տողը կրկնությունն է առաջին տան չորրորդ տողի, և ինչպես բնագրում, այն ևս չի հանգավորվում ոչ մի տողի հետ: Թարգմանության մեջ պահպանված է բնագրում գործող սխեման, ընդ որում՝ անթերի:

Գևորգ Ախվերդյանը (1818-1861) իր կազմած ժողովածուի բառարանում այս խաղի մեջ գործածված 20 բառից բացատրում է 16-ի իմաստը, մինչդեռ դրանք բոլորը գործածվում են վրացերենում՝ մասնավորապես՝ նազ-ի, սազ-ի, դաստա, փ/ի/ստա, բ/ու/լբուլ-ի, բաղ-ի, հանգ-ի, ս/ու/մբուլ-ի, ատլաս-ի, զար-ի և այլն:

Խոսքը հիմնականում 16-վանկանի քառանդամ տողաչափ տաղերի մասին է, որոնք մեծ հատածով բաժանվում են հավասար կիսատողերի, իսկ դրանք, իրենց հերթին, փոքր հատածներով կիսվում են քառավանկ անդամների, արդյունքում՝ 8/4+4/+8/4+4/=16: Սայաթ-Նովայի բնագիր խաղերին հարազատ էպիկական այս չափը գոյություն է ունեցել նաև վրացական չափածոյում, և կոչվում է ***չաիրի*** (XII դարի բանաստեղծներ Չախրուխաձեն և Շոթա Ռուսթավելին իրենց՝ «Թամարիանի» և «Ընձենավորը» պոեմներում այս չափն են կիրառել, որը վրաց գրականության մեջ գրեթե սրբորեն պահպանվել և գործածվել է ընդհուպ XIX դարի երկրորդ կեսը):

«Աշխարըս մէ փանջարա է» խաղում արական փակ վանկեր են (թաղերումեն բեզարիլ իմ, դաղերումեն բեզարիլ իմ և այլն), իսկ վրաց լեզվում երկվանկ և եռավանկ բառերում շեշտը բացառապես վերջից երկրորդ և երրորդ վանկերի վրա ընկնելու պատճառով տողերն ունեն միայն դակտիլային վերջավորություն (თა՛ღმა ბე՛ზარს მამი՛ყვანა! Թա՛ղմա բե՛զարս մամի՛ղվանա, դա՛ղմա բե՛զարս մամի՛ղվանա և այլն): Բնագրում և թարգմանության մեջ տողերը վերջանում են քառավանկ բառերով, հանգերը և ռիթմայնությունը ևս համաչափ, բարեհունչ, պահպանված են մինչև վերջ, որոնք ընդգծում են բանաստեղծական խոսքը:

Նույն խաղի օտար բառերից Գ. Ախվերդյանը բացատրում է յոթ-ութի իմաստը՝ փանջարա (պրս. պատուհան), թաղ (արաբ. կամար), դովլաթ (պրս. հարստություն), գափ (պրս. ծաղրախոսություն), դոստ (պրս. բարեկամ), յադ

(թրք. թշնամի), վախտ (պրս. ժամանակ), վրաց ընթերցողի համար բոլոր այս բառերը հասկանալի են, և նա կարիք չունի բառարանին դիմելու, իսկ **թաղ**-էբիսագան, **դաղ**-էբիսագան, **թամաշ**-իսգան բառերում բառիմաստային նույն արմատներն են, ինչ որ հայերեն խաղերում, բնականաբար տարբերվում են հոգնակիակերտ (-էբի) և հոլովական (-սագան) մասնիկներով։ Պահպանված է հեղինակային 16 վանկաչափը[1]։

Բայց տեխնիկական և գեղարվեստական նրբերանգների առումով, ըստ թարգմանվող լեզվում գործող բանաստեղծական կանոնների ու ռիթմական միավորների, միշտ չէ, որ ստեղծվել է անհրաժեշտ մեխանիզմ։ Այսպես՝ «Դուն է՛ն գըլխէն իմաստուն իս» մուխամմազի թարգմանության մեջ առաջին տան չորս տողերում կրկնվող «մի՛ անի» վերջնաբառերը, որ բնորոշ և պարտադիր են բանաստեղծության այդ տեսակին և, որպես քառատողի վերջավորություն, կրկնվում են նաև հաջորդ տներում, թարգմանության մեջ բացակայում են, այսինքն՝ այս և մեկ-երկու այլ բանաստեղծության մեջ չի պահպանվել մուխամմազին հատուկ հանգավորման ու կառույցի կանոնը։

«Խաբար գընաց բըլբուլի մոդ» հայերեն խաղի առաջին տողերն ունեն իգական բաց վանկեր՝ («մընո՛ւմ է»-ի կրկնությամբ), թարգմանության մեջ նույնպես տողերն իգական են (վերջից երկրորդ շեշտված վանկով վերջավորություն՝ თვა՛-ლი /թվա՛-լի, მთვრა՛-ლი /մթվրա՛-լի, ზა՛-რი /զա՛-րի, ა՛-ლი ա՛-լի), հանգերը երկու դեպքում էլ բաց են (և՛ բնագրում, և՛ թարգմանության մեջ՝ aaaa), վանկերի քանակը թե՛ հայերենում, թե՛ վրացերենում 16-ական են, միայն առաջին և երկրորդ կիսատողերը շրջված են, ինչը ռիթմական մասնակի փոփոխություն է առաջ բերել, որը անխուսափելի է։ Տարբերու-

---

[1] Մի քանի օրինակ, որ հաստատում են վերն ասվածը. «**Ամեն սազի մեչըն գռված**» («**Քամանչա**») բանաստեղծության մեջ՝ «Չարըտ ռաշի կուդեն պիտի, վուր դուն խոսիս քաղցր հանգով»։

Վրացերեն՝ რაშის კუდი ძუა გინდა, რომ ამღერდე ტკბილი ჰანგით // Ռաշիս կուդի ձուա գինդա, ռոմ ամղերդե տկբիլի հանգիթ։ Եթե նկատի ունենանք, որ վրացերենում «կուդի»-ից բացի, «ձուա»-ն էլ նույն հայերեն ձարն է, ամեն ինչ պարզ կլինի։

Դանգըն դանգի միչեն հանած, հիդքաշած մըսխալ մըսխալ իս («**Անգին ակըն վրեդ շարած**…»)։

Վրացերեն՝ დანგ-დანგობით აწონილი ჩამოსხმული მისხალი ხარ // Դանգ-դանգոբիթ ածոնիլի չամոսխմուլի միսխալի խար։

Վրացին ո՛չ **դանգի**-ի համար է բառարան նայելու, ո՛չ **մըսխալի** համար, քանզի երկուսն էլ իրեն մանկութ ծանոթ բառեր են։ Այստեղ ևս վանկերի քանակը հավասար է՝ 16/16։

Նույնը կարելի է ասել՝ «Վարթըն էյվընումըն կուլի, նամ-նամ արխին սազ ըլիլով» («**Քու արիվն կու սիրիս**…») նախադասության համար, որտեղ բնագրում ընդգծված յոթ բառից հինգը թարգմանելու կարիք չի եղել։ ვარდი აივანზე არი, ნამს აპკურებს არხსა საზად» // վարդի աիվանզե արի, նամս ապկնուրեբս արխսա սազադ։

«Թաքավուրի քարխանեմեն դուս էկած խալաթըն դուն իս» («**Էշխեմէտ անդանակ էլա**»)։

Վրացերեն՝ მეფის ქარხნის მაქსოვილი ძვირის ფასის ხალათი ხარ // մեփիս քարխնիս մաքսովիլի ձվիրիս փասիս խալաթի խար։ Հայերենում և վրացերենում և՛ բառերի քանակն է հավասար, և՛ վանկերի։ Կարելի է վկայել թարգմանության շատ այլ օրինակներ։

թյունը բառերի քանակն է. բնագրում 130 է, թարգմանության մեջ՝ 111: Առհասարակ հայերեն խաղերի վրացերեն թարգմանություններում բառերի քանակը՝ 15-20, հաճախ էլ 25-30 բառով պակաս է: Այսպես, «Քանի վուր ջան իմ» հայերեն խաղը պարունակում է 163 բառ, վրացերենը՝ 150: «Ամէն սազի մեչըն գոված…» համապատասխանաբար՝ 165/137, «Արի, ինձ անգաճ կալ…»՝ 148/93, «Ի՞նչ կօնիմ հեքիմն…»՝ 235 /199 և այսպես շարունակ:

Նշենք, որ հայերենից թարգմանվող յուրաքանչյուր տեքստ, առավել ևս վրացերենում, սեղմվում է: Դա վերաբերում է հատկապես չափածոյին: Այս մասին թարգմանաբանության մեջ տեսական հիմնավորումներ չկան, բայց կա կարծիք, որ այլ լեզուներից հայերեն թարգմանությունն առհասարակ աճում է:

Վրացերենի հակիրճությանը նպաստում են մի շարք գործոններ, նախ՝ հետադրությունները (-თან) մոտ, հետ, (-ზე) վրա, (-კენ) դեպի, (-ვით) պես, (-ში) մեջ, մինչև (-მდე, -მდის) և այլն, որոնք դրվում են հոլովվող բառի վրա: Դրանք համապատասխանում են հայերենի վերջնահար դիրք ունեցող կապերին, իսկ դրանք հայերենում գրվում են առանձին: Նույնը վերաբերում է օժանդակ բայերի եզակի և հոգնակի ձևերին, բազում բառակապակցություններին, միացող և միասին գրվող ձևույթներին՝ -მე, -ვე, -ოდე, -ც, -ცა, -ღა, -კი (էլ, ևս, հենց, նույնպես, նմանապես, մոտ, մոտավորապես) և այլն, որոնք վրացերենում կցվում են նախորդող կամ հաջորդող բառին՝ հանդես գալով մեկ բառով (ի դեպ՝ բոլոր այս ձևույթները, անկախ միասին կամ անջատ գրվելու կանոնից, և՛ հայերենում, և՛ վրացերենում դառնում են մեկ ամփոփ հասկացություն):

Նշենք, որ հայերեն բազմաբառ շատ կապակցություններ, որ առկա են նաև խաղերում, գրվում են մեկ կամ երկու բառով: Այսպես՝ «չիմ կանա» երկբառ միտքը վրացերեն արտահայտվում է մեկ կարճ բառով՝ «վեր» («ვერ»), իսկ «թե վուր ինձնից բեզարիլ իս» հինգ բառից կազմված նախադասությունը հնչում է ընդամենը երկու բառով՝ «թու մոգբեզրդի» («თუ მოგბეზრდი»), նման օրինակներ կարելի է տասնյակներով վկայել:

Մասնակի դժվարություններ են հարուցել նաև հեղինակի բառաստեղծական սկզբունքները. Սայաթ-Նովան նույն քառատողում հաճախ միասին օգտագործել է և՛ հայերեն բառեր, և՛ մեր բարբառներում գործածվող դրանց օտար համարժեքներ՝ դրոշ+ալամ. «Զարուզարբաբե **դրո՛շա,** ման իս գալի **ալամի** պես» («Յա՛ր, քիզ իսկի զավալ չըլի…»), տուզ+նամագ+աղ. «Մըտի՛կ արա քու ստիղծողին՝ **տուզ-նամագ-ա՛ղ** իմացի» («Էսօր իմ յարին տեսա»), նաբաթ+ղանդ+շաքար. «Պըռոշնիրըդ **նաբաթ ունիս՝ Ղանդ ու շաքարի** նըման իս» («Յիս քու ղիմեթըն չիմ գիդի»), արք+իխտիար. «Յա՛ր, քիզ վըրեն **արք** ունենամ, մե լավ **իխտիար** ունենամ» («Յիս մե ղարիբ բլբուլի պես»), այլ բառեր նավ+գեմի, նոր+թազա, բարեկամ+դոստ, սեր+էշխ, կարոտ+հասրաթ, ղոնաղ/խ+ հյուր, և այլն: Հեղինակը հիմնականում նման անհրաժեշտության է դիմել հանգավորման համար: Նույն նպատակով խոսքի մեջ միավանկ

բառերը նա անհրաժեշտաբար դարձրել է երկվանկ **եկ=ա-րի**. «**Ե՛կ, ա՛րի** սիրտ, մընա դուն մե դամաղի» («Արի ինձ ա՛նգաճ կալ…»), **պես=նը-ման**. «Ապրիլ էր, մեկ էլ էր բերի **քիզի պես** նաղաշ, նազանի» («Թամամ աշխար պըտուտ էկա»), **քիզ=քի-զի** կամ հակառակը՝ **քիզի=քիզ**. «Չըկա **քիզի** նըման, Չըկա **քիզի** նըման, **Քիզ** նըման, **Քիզ** նըման, դուն իս աննըման» («Բըլբուլի հիդ լաց իս էլի…»), իսկ երկվանկերը՝ եռավանկ՝ **միռ-նիմ=մի-ռա-նիմն**. «Վա՛յ թե հասրաթետ **միռնիմ**… Թուղ դոստիրըս շատանան, Թըշնամիքըն **միռանին»** («Յիս կանչում իմ լալանին»), **քիզնից=քիզանից**. «Քամեցիր էշխիտ մանգանով, յիս պիտիմ **քիզնից** բեդամաղ։ Ինչ **քիզանից** հիռացիլ իմ, իմ ջանումըս ջան չէ մըտի» («Աջաբ քու սիրտըն ո՞վ շինից…»), նաև՝ **ա-րիվ=ա-րե-գակ, տես-նիմ=տե-սա-նիմ**, և այլն։ Նա երբեմն նույն բառը գործածում է տարբեր իմաստներով։ Օրինակ՝ «Թեգուզ նընգնիմ ծովի մեչըն՝ հովնալու **ճար** չիս անի» տողում («Շատ սիրուն իս») ճար բառի իմաստը այս նախադասության մեջ միանգամայն հասկանալի է, բայց ահա՝ «Սայաթ-Նովեն ասաց՝ դարդըս կանց մե **ճարըն** շատացիլ է» նախադասության մեջ («Աշխարըս մե փանջարա է») նույն ճար բառն ունի բազմաթիվ իմաստներ, որովհետև վրացական այբուբենում ճ տառի թվային արժեքը հինգ հազար է (վրացերենում ճ-ն հենց „ჭარ“=«ճար» է կոչվում)։ Կամ վերցնենք ***ջան*** բառը «Անգաճ արա բարիթավուր» բանաստեղծությունում. մի դեպքում այն հոգի մաշել՝ տանջել է նշանակում՝ «Քաղցր լիզվով ***ջան*** իս հանում», երկրորդ դեպքում՝ հանգիստ՝ «***Ջան*** չունիմ յարի ձեռնեմեն», երրորդ դեպքում՝ ողջ, առողջ՝ «**Պատիվ** ունիմ, Քանի վուր ***ջան*** իմ», այլ կապակցություններում նույն բառը արտահայտում է նաև իմաստային այլ երանգներ։

Մեկ-երկու դիտարկում.

նշեցինք, որ հայերեն և թուրքերեն երգերը ներկայացվել են համապատասխան լեզուների տառադարձությամբ, ուղղագրությամբ, կետադրությամբ և բնագրագիտական որոշակի միջամտությամբ։ Ըստ ընդունված կարգի, սակայն, թեև թարգմանիչը նպատակ չի ունեցել խաղերը վրացերենի վերածել այնպես, որ տվյալ երգը կատարվի այն եղանակով (հանգով), ինչպես կատարվում է բնագրերով, որովհետև աշուղական տեքստը հորինվում է երգելու համար, որը գրվում է տաղաչափական յուրահատուկ և խստապահանջ օրենքներով։ Այդուհանդերձ գրքում թերևս պետք էր զետեղել դավթարի տողատակերի հեղինակային ծանուցումներն ու ցուցումները։ Ավանդականից շեղումներ կան, առաջին հերթին խաղերի դասավորության և վերնագրերի մեջ, օրինակ՝ «Դուն է՛ն գըլխէն իմաստուն իս»-ը վերնագրված է՝ «Մի անի» (վրացերեն վերնագրված է՝ «Բլբուլին ասացին»), թեև վրացերեն թարգմանության մեջ առաջին տան չորս տողերում կրկնվող «մի՛ անի» վերջավորությունը, որ կրկնվում է նաև որպես հաջորդ տների չորրորդ տողի վերջավորություն, իսպառ բացակայում է։ «Արի, ինձ անգաճ կալ…»-ը՝ «Ար սիրե», «Առանց քիզ ի՞նչ կօնիմ» -ը՝ «Մե-մեկ», «Թամամ աշխար պտուտ էկա…»-ն՝ «Նազանի», «Խաբար գընաց բըլբուլի մօդ…»-ը՝ «Մընում է», «Թա-

քաւուր իս, դի՛վանս արա…»-ն՝ «Քու արիվըն կուսիրիս», «Խօսկիրըտ մալում իմ արի»-ն՝ «Ախպեր» և այլն:

Հայերեն խաղերի գրությունը բավականին խանիխուռն է, չկա ուղղագրության ու կետադրության միասնական գործածություն, երբեմն էլ նույն բանաստեղծության մեջ և՛ դասական ուղղագրությունն է, և՛ ժամանակակիցը: Օրինակ՝ ենգիդունիա-ն ***յինգիդունիա*** է, բըլբուլըն-ը՝ ***բուլբուլըն***, նըհախ-ը՝ ***նահախ***, հեքիմ-ը՝ ***հեքիմին***, խօսկիրդ-ը՝ ***խոսկիրտ***, ի՞նչ կօնիմ հէքիմըն-ը՝ ***ինչ կոնիմ հեքիմն***, մէջլումի պէս՝ կորաւ եարըս-ը՝ ***մեջլումի պես՝ կորավ յարըս*** և տասնյակ բառեր ու կապակցություններ: Սայաթ-Նովայի գործածած շատ բառեր արդի հայերենով են՝ ***համա-ն*** համար, ***կանանչ***-ը՝ կանաչ, ***մոդ***–ը՝ մոտ, ***մէչ***-ը՝ մեջ, ***ամէն***-ը՝ ամեն:

Բնագրում միասին գրված բառերը բաժանված են բաղադրիչների՝ ***գուքա***=գու քա, ***վունցոր***=վունց որ, ***չրթողի***=չը թողի, ***չրտեսա***=չը տեսա, ***բացարած***=բաց արած, և բազում այլ բառեր: Նշվածից բացի, դարձյալ հայերեն տեքստերում կան նաև բազմաթիվ սխալներ և վրիպակներ:

Նկատվում են նաև այսպիսի «ուղղումներ».

Փահրադըն միռած, Շիրինն ասաց ***դ***արեն /դարեն/ էրված իմ,

Քաշվիլ է վարթըն, մոդ չի թողնում, ***խ***արեն /չարեն/ էրված իմ.

Բըլբուլըն ասաց՝ վարթիս խաթրի ***ք***արեն /խարեն/ էրված իմ:

Այս բանաստեղծության գրեթե բոլոր տողերում նման «ուղղումներ» կան:

Ակնհայտ է նաև վրացերենի կետադրական նշանների՝ երկու կետի (վերջակետ), կետի (միջակետ), գծիկի (բութ), կետ-ստորակետի գործածության շփոթը հայերեն խաղերում, որոնք չափածոյի մեջ, հատկապես ասմունքի ժամանակ, էական դեր ունեն և կատարում են որոշակի գործառույթներ: Ինչպես ասացինք, այս ամենը հայերեն խաղերի գրության մեջ է, որը չի կարող ազդել թարգմանության գնահատականի վրա:

Գրքի նկարիչ Լ. Դադիանին նկարազարդումների համար օգտագործել է Գր. Գագարինի (1810-1893) և Լ. Լագորիոյի (1827-1893) աշխատանքները:

«Ժողովրդական մեծ գուսան», «Խալխի նոքար» և «սիրո բարեկամ» Սայաթ-Նովան ընթերցողին ներկայանում է «Կովկասյան տուն» հրատարակչության Թբիլիսիի բաժանմունքի տնօրեն Նաիրա Գելաշվիլիի և հովանավորների նյութական աջակցությամբ: Բանաստեղծի գրական ժառանգությունն այս ծավալով վրացերեն լույս է տեսնում առաջին անգամ:

Грачик Байрамян – ***Из истории грузинских переводов армянских игр Саят-Новы***

Гениальный Саят-Нова, как поэт, певец и композитор, представляет собой огромное национальное явление. Великий поэт благодаря своей трехъязычной лирике открыл новую главу в художественном мышлении армянского, грузинского и турецкого народов, обогатил незыблемыми ценностями средневековую поэзию и ашугское искусство этих народов, сыграв очень важную роль в сближении народов Закавказья, их взаимном познавании и углублении культурных и дружеских связей. Своими трехъязычными

песнями, с их масштабом и содержанием, он вышел за рамки одного народа, получил общенациональное значение и благодаря своей общественно полезной деятельности стал более актуальным и поучительным особенно в наши дни.

Hrachik Bayramyan – ***From the History of Georgian Translations of Sayat-Nova's Armenian Songs***

Greatest Sayat-Nova – a poet, singer and songwriter, is a nationwide phenomenon. Thanks to his trilingual lyrics, the great artist opened up a new era in the creative thinking of Armenian, Georgian and Turkish people, enriched the Medieval Eastern poetry and ashugh music of those peoples with enduring values, playing a crucial role in rapprochement, mutual recognition and deepening of cultural and friendly relationships of the peoples of Transcaucasia. With his trilingual songs, due to their scale and content, he surpassed the boundaries of one nation, gained a universal significance and with his public activities he became more authoritative and enlightening especially for our days.

Ներկայացվել է 15.05.2019
Գրախոսվել է 23.05.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ԱՍՏՂԻԿ ՍՈՂՈՅԱՆ

ԽԱՉԱՏՈՒՐ ԱԲՈՎՅԱՆԻ «ԱՂԱՍՈՒ ԽԱՂԸ» ՊՈԵՄԻ ՊԱՏՈՒՄԻ ԱՇԽԱՐՀԸ

Բանալի բառեր *– Խաչատուր Աբովյան, փաստացի պատում, հնարավոր պատում, Մասիսի խորհրդանիշ, տիեզերական հարսանիք, մարմին, հոգի, մարդագայլերի առասպել, ժանտախտի առասպել*

Խաչատուր Աբովյանի գեղարվեստական ժառանգությունը խարսխված է ժողովրդական բանահյուսության վրա: Գրողի գրեթե բոլոր երկերն իրենց հենքում ունեն միֆական և առասպելական տարաբնույթ շերտեր, որ արտահայտվում են բառի, արտահայտության կամ ամբողջական հատվածի ձևաչափերով: Ինչպես ժամանակին իրավացիորեն նկատել է ակադեմիկոս Արամ Ղանալանյանը, Խ. Աբովյանը «առաջին հայ բանահավաքն է», որ շրջում էր գյուղերով և «իր ժողովրդի անցյալը, վարք ու բարքը, կենցաղը, հավատալիքներն ուսումնասիրում»[1]:

Գրողի ստեղծագործության համապատկերում գրականություն-բանահյուսություն կապը արտահայտվում է բոլոր ժանրերում՝ չափածո կամ արձակ: Աբովյանը հմտորեն մշակում է բանահյուսական նյութը, բառի կամ փոքրիկ արտահայտության, պատկերի ձևով ներառում իր ստեղծագործություն կամ թարգմանում այլ հեղինակների համանման գործերը: Նա ներհյուսում է պատումն առասպելին՝ այն դարձնելով պատկերվող իրականության գործող տարրը:

Այս տեսանկյունից հեղինակի ստեղծագործության համատեքստում առանձնանում է «Աղասու խաղը» քնարապատմողական պոեմը, որի կառույցում իրականն ու երևակայականը սերտաճած են, միֆը՝ իրացված փաստացիի տիրույթում: Պոեմում «իրական գործողությունների» կողքին առկա են նաև առասպելական տարրեր, «բանահյուսական բազմաշերտ նյութերի նպատակային կուտակումներ»[2], որ երևան են գալիս դիպաշարի հետ տարբեր հարաբերությունների համապատկերում՝ կերպարը կամ իրադրու-

[1] Տե՛ս **Ղանալանյան Ա.**, Աբովյանը և ժողովրդական բանահյուսությունը, Երևան, 1941, էջ 17:

[2] Տե՛ս **Մուրադյան Ս.**, Խաչատուր Աբովյան (1809-1848) // «Քրիստոնյա Հայաստան», 2018, օգոստոս Բ, թիվ 16, էջ 3-4:

թյունը բնորոշող արտահայտությունից («քարումն արին կա»[1], «ո՞վ մարդի աղ ու հացն իսպառ մոռանա// Նա երկու աչքով սաղ կքոռանա» (էջ 31), «Ինչպես հոպոպը սանդրը գլխին» (էջ 105) և այլն) մինչև մեջբերվող պատումներ («Մարդագայլի առասպելը» (էջ 94-97), «Ժանտախտի առասպելը» (էջ 97-98), «Ապրանքափոսի առասպելը» (էջ 100-101) և այլն):

Խաչատուր Աբովյանն իր պոեմում հնարավորն ու անհնարինը ներկայացնում է կողք կողքի՝ դիտելով դրանք որպես մեկ իրականություն: Սույն հոդվածը նվիրված է պոեմի պատումի տիրույթում իրական և երևակայական շերտերի հարաբերության ուսումնասիրությանը, մասնավորապես այն հիմնախնդրին, թե ինչպես է իրացվում միֆը ստեղծագործության կառույցում և ինչ գեղարվեստական հնարքներով է ներհյուսվում ընդհանուր պատումին:

1. Մասիսը՝ որպես աշխարհների սահմանագիծ

Գեղարվեստական գրականության համապատկերում ստեղծված յուրաքանչյուր կերպար և իրադրություն հիմնականում մտացածին են, երևակայական, կազմում են գրողի ստեղծած պայմանական աշխարհի մի մասը, կիրառելի են միայն դրա սահմաններում, բայց դրանից դուրս՝ իրական աշխարհի տիրույթում, հորինված են: Ընթերցողի համար ոչ իրական են ինչպես առասպելական միաեղջյուրն ու փերիները, այնպես էլ մարդ-կերպարներ Ռասկոլնիկովը և Ողիսևսը[2]: Պատումի համատեքստում պայմանական այդ հերոսների դերերն ու նշանակությունները, սակայն, համարժեք չեն:

Գրականության տեսաբան Գ. Փրինսի «Պատումի տեսության բառարանում» «պատումի աշխարհ» հասկացության մեջ տարբերակվում են «փաստացի (կամ բացարձակ) և հնարավոր (կամ հարաբերական) պատումներ, որոնցից առաջինը ներկայացնում է պատումի կերպարների համար իրականության դաշտը, իսկ երկրորդ աշխարհն ստեղծված է առաջինի կողմից և/կամ դա պատմողների երևակայության (հավատալիքների, երազանքների, երազների, գուշակությունների կամ պատկերացումների) արդյունքն է»[3]:

Եթե մեր առջև ֆանտաստիկայի ժանրի ստեղծագործություն չէ, որտեղ մարդիկ ու առասպելական հերոսները մի հարթության վրա են որպես գործող անձինք, ապա մարդ-կերպարի և նրա հավատալիքների, պատկերացումների համապատկերում հանդես եկող առասպելական էակների միջև կա աստիճանական տարբերություն՝ դրանցից որն է հանդես գալիս **փաս-**

---

[1] **Աբովյան Խ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու ութ հատորով, հ. 2, Երևան, 1948, էջ 12 (այսուհետև նույն աղբյուրից բերվող մեջբերումների էջերը կնշվեն տեքստում):

[2] Տե՛ս **Doležel L.**, Possible Worlds of Fiction and History // "New Literary History", 1998, vol. 29, n° 4, p. 790:

[3] **Prince G.**, A Dictionary of Narratology, Lincoln and London, 2003, p. 64.

տացի պատումի համապատկերում, որը՝ **հնարավոր**:

«Աղասու խաղը» պոեմում իրականության ու երևակայության սահմանները խարխլված են. Խ. Աբովյանը ստեղծել է գեղարվեստական կառույց, որի տիրույթում այդ փաստացի և հնարավոր պատումները հանդես են գալիս յուրօրինակ հարաբերությամբ: Պոեմի **փաստացի պատումի** համապատկերում գլխավոր հերոս Աղասին մենության մեջ խոսում է Մասիսի հետ՝ այդ մենախոսության ընթացքում պատկերացնելով այն գործողությունները, որ կազմում են երկի դիպաշարը: Հիմնական պատումը կառուցվում է գլխավոր հերոսի խոսքի տիրույթում, այսինքն՝ **հնարավոր պատումի** արժեք է ստանում, որտեղ էլ միահյուսվում են իրականն ու երևակայականը, փաստացին և առասպելականը: Մասիս լեռան գործառույթը այս համատեքստում խորհրդանիշ է և ունի միֆական նշանակություն:

Տարբեր ազգերի բանահյուսության մեջ տարածված են այն առասպելները, ըստ որոնց՝ աշխարհի կենտրոնում սար է, որը իր աշխարհագրական դիրքի և վեր սլացող ձևի միջոցով, «Սար – երկինք և սար – ստորգետնյա աշխարհ» հարաբերությամբ կարող է իրար կապել վերգետնյա ու ստորգետնյա աշխարհները, հաղորդակցել երկիրը դրախտի ու դժոխքի հետ[1]:

Հնդիկների համար աշխարհի կենտրոնում Մերու սարն է, ըստ պարսիկների հավատալիքների՝ Էլբուրզը, ըստ բուդդայականության հետևորդների՝ Լառսը և այլն[2]:

Հայկական առասպելաբանության մեջ աշխարհի կենտրոն է համարվում Արարատ լեռը՝ ըստ թե՛ քրիստոնեական, թե՛ նախաքրիստոնեական հավատալիքների:

«Արարատը գտնվում է հին մայրցամաքի տրամագծերի հատման կենտրոնական կետում»[3],– գրում է գերմանացի ճանապարհորդ Ավգուստ ֆոն Ա. Հաքստհաուզենը (1792-1866), որը 1843 թ. ուսումնասիրությունների նպատակով գտնվում էր Հայաստանում, և որի թարգմանիչ-ուղեկցողը Խ. Աբովյանն էր: Նա անդրադառնում է նաև Արարատի մասին Մովսես Խորենացու մեջբերած առասպելներին ու խոսում աստղերի նկատմամբ լեռան յուրօրինակ դիրքի մասին[4]:

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ աստվածաշնչյան լեռան մասին վերոհիշյալ բացատրությունները տրվում են Խ. Աբովյանի պատմած առասպելից հետո, կարելի է ենթադրել, որ Արարատի մասին պատկերացումներն ու հավատալիքները ևս օտար ճանապարհորդին է պատմել հայ մեծ լուսավորիչը:

Աշխարհի երեք տիրույթներն իրար կապող լեռները տարածական

---

[1] Տե՛ս Мифы народов мира, т. 1, Москва, 1980, с. 312:
[2] Տե՛ս **Eliade M**., Cosmos and History, New York, 1959, p. 12:
[3] **Haxthausen A**., Transcaucasia, London, 1854, p. XII.
[4] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 190:

առումով ամենահարմար վայրն են նաև Աստծո հետ հաղորդակցվելու համար: «Աստվածաշնչում» Մովսեսը Արարչին թիկունքից տեսնում է Սիոն լեռան վրա, որտեղից էլ բերում է տասը պատվիրանները:

«Աղասու խաղը» պոեմում ևս Մասիսը խորհրդանիշ է, ուրույն միջոց՝ Աստծո հետ զրուցելու համար: Խ. Աբովյանը պոեմի փաստացի պատումի տիրույթում Աղասուն հանդիպադրում է Մասիսին, և սարը դառնում է հերոսի ու Աստծու երկխոսության կապող օղակը, երկու աշխարհների սահմանագիծը, որտեղ հատվում են իրականությունն ու երևակայությունը, միֆը ներարկվում է պատումին, դառնում դրա մի մասը. փաստացի և հնարավոր աշխարհները բախվում են միմյանց: Պոեմում Մասիսի հետ զրույցի համատեքստում ծավալվող իրադարձությունները վերաբերում են այդ երկու իրականությանը, և առասպելական ու ծիսական դիպաշարերը զարգանում են առօրյա-կենցաղային դիպաշարերի կողքին՝ որպես հավասարապես իրական:

2. Տիեզերական հարսանիք

Պոեմում երկու աշխարհների բախման առաջին կետը տիեզերական հարսանիքն է: Հայկական հարսանիքի ծեսին և ավանդույթին Աբովյանը մանրակրկիտ անդրադառնում է 1840 թ. գրված «Ակնարկ Թիֆլիսում ապրող հայերի կյանքի և հատկապես նրանց հարսանեկան սովորությունների մասին» գերմաներեն հոդվածում, որտեղ ներկայացնում է օրորոցախազի, միջնորդությունների, օժիտ-գլխագնի, նարոտի, խնամապագի սովորույթները[1]:

Գրականագետ Ն. Մուրադյանը, խոսելով այդ հոդվածի մասին, նկատում է, որ Աբովյանը հանդես չի գալիս սոսկ որպես կենցաղագիր, այլ նաև արվեստագետ է, հոգեբան. «Կենցաղից նա աննկատելի անցնում է մարդկային հոգեբանությանը, նկարում է նրանց դիմանկարները, գլխավորապես ամուսնացողների հոր և մոր, մասամբ և պսակվողների»[2]:

Հեղինակը դուրս է գալիս կենցաղի նկարագրության սահմաններից և պատկերում ծեսի հոգեբանական կողմը՝ մնալով, սակայն, ակնարկային գրականության ժանրատեսակի կաղապարներում: Այլ է Խ. Աբովյանի մոտեցումը նույն խնդրին «Աղասու խաղը» պոեմի համատեքստում: Այստեղ նա գեղարվեստի լեզվով է ներկայացնում հարսանիքի ծեսը՝ պոեմի ընթացքին հյուսելով նույն սովորույթների գեղարվեստական պատկերները:

Պատումի հյուսվածքում պատմող հերոսի ես-ը անջատվում է կերպար Աղասուց և ընդունում տիեզերական դիտանկյուն՝ կյանքին նայելով վերևից՝ աստղ-Աղասու հայացքով: Իրական մարդկային կերպարներն ու տիեզերա-

---

[1] Տե՛ս **Նահապետյան Ռ.**, Խաչատուր Աբովյանի գրական ժառանգության հարցի շուրջ // «Էջմիածին», 2007, թիվ Ա, էջ 89:

[2] **Մուրադյան Ն.**, Աբովյանի պոետիկան, Երևան, 1979, էջ 189:

կան միավորները մեկտեղվում են, և հերոսը ներկայացնում է քրոջ մարդկային-ծիսական հարսանիքը տիեզերական ըմբռնմամբ, երբ ծեսը երկրային է, անձինք՝ երկնային:

Պատումի սկզբում հարսանիքն ամբողջությամբ երկնային է. հարսնացուն **Երկիրն** է, փեսան՝ **Արեգակը**, հարսնեղբայրը՝ **Լուսինը**, **աստղերը**՝ մակարները, **ամպերը**՝ երաժիշտները, **Արուսյակը**՝ խաչեղբայրը, **Յուպիտերը**՝ սկեսուրը, **Սատուրնը** (մի ուրիշ հատվածում՝ **Ուրանոսը**)՝ սկեսրայրը:

Գործողությունները զարգանում են թե՛ երկնային և թե՛ երկրային տիրույթներում: Աստղերն իրենց քրոջը երկնքից պատրաստում են հարսանիքին.

Մենք շուտով կգանք, բարի լույս կանենք,
Քեզ երգով, նվագով, քնից կարթնացնենք… (էջ 52):

Նշվում է հարսանեկան սեղանի տարածական չափումը, այն է՝ գործողությունների երկրային հարթությունը. «Մեր սուփրի տուտը Ֆռանգստան ա հասել» (էջ 55):

Առասպելական անձանց համապատկերում կերպավորվում են մարդկային հարսանիքի ծեսին համապատասխանող առարկաները՝ «թագ», «պսակ պատվական մարգարտից շինած», «լաջվարդ շորեր», «գոտի ոսկեհուռ», «ջուհար մատնիք», «հարսանյաց քող», «կրաքաշի» և այլն (էջ 52):

Հերոսները երկնային և երկրային տիրույթներում իրենց դերին համապատասխան գործողություններ են կատարում.

Երկիրն ու **Արեգակը**, կրաքաշին բռնած, գնում են եկեղեցի, **Երկրի որդիները՝ մարդիկ,** շարականներ են երգում, **Արուսյակը** թուրն է բռնում նրանց գլխին, **մակարները** թռչում են՝ հրեղեն «կրակ ձիեր» հեծած՝ «ջիրիդ խաղալով, թվանք քցելով// Իրար զարկելով, հունար ցույց տալով», որ «իրանց տղամարդկությունն աշխարհին ցույց տան» (էջ 52-53): **Ամպեր երաժիշտներն** սպասում են փեսայի աչքով տալուն, որ «իրանց հունարը ցույց տան» (էջ 53): **Հարազատները՝ կենդանիները, հարսնեղբոր** հետ սպասում են, որ «ղանդն ու սառը շաքարը նրանց բերանը դնեն» (էջ 54):

Առանձնակի հետաքրքիր է սկեսրոջ և սկեսրայրի մոլորակների դերային բաժանումը. ինչո՞ւ է Խ. Աբովյանը նրանց համար ընտրել է **Յուպիտեր** և **Սատուրն**/ **Ուրանոս** մոլորակները: Պոեմի նախնական տարբերակում նրանք նշվում են որպես «սկեսուրին ու էն պառավ սկեսառին», որից հետո Աբովյանը փոփոխում է գրածը՝ ավելացնելով մոլորակների անվանումները. «Յուպիտեր կեսուրն սատուռն կեսառին» (էջ 54):

Ի տարբերություն մյուս հերոսների, որ ուրախանում են հարսանիքի համար, սկեսուրն ու սկեսրայրը տխրում են և չեն ուզում դուրս գալ տանից ու դիմավորել հարսին ու փեսային: Նրանք «պուճախում կույչ են եկել» և չեն մասնակցում ուրախությանը: Աստերն ստիպում են, որ վերջիններս «գլխները քորելով, կույչ, ձիգ անելով// Իրանց խոր բնիցն վայ տալով դուրս գան» (էջ 58):

Գրականագետ Ս. Բազյանը չուրախանալու այս փաստի տակ տեսնում է սոցիալական ենթատեքստ՝ սկեսրոջն ու սկեսրայրին տարօրինակ կերպով համարելով բուրժուազիայի ներկայացուցիչներ. «Հումորը վերածվում է սարկազմի և ուղղվում անհյուրընկալ ու ժլատ մարդկանց կենցաղի՝ նորելուկ բուրժուազիայի բարքերի դեմ»[1]: Նրա այս դիտարկումը, մեղմ ասած, չի դիմանում որևէ քննության. մեր կարծիքով չուրախանալու և տնից դուրս չգալու խնդիրը կյանքի շրջփուլային պտույտի մեջ է. ծերերը պարզապես չեն ուզում իրենց տեղը զիջել հաջորդ սերնդին:

Պոեմում քանիցս նշվում է Յուպիտերի և Սատուրնի զառամյալ տարիքի մասին. «Մարդ որ պառվի, հենց խելքը կկորչի» (էջ 54), «պառավներ» (էջ 56) և այլն, ինչին հակադրվում է նորապսակների երիտասարդությունը: Շեշտվում է նաև նրանց ունեցվածքի խնդիրը, որը չեն ուզում տալ երիտասարդներին՝ «տան պուճախը բռնել. հենց բռնես տունը ոտ առել փախչում» (էջ 54), «Թե չե՛ք տուն թողնում, ուրիշ տուն կերթանք…» (էջ 54), «երեսների վրա տանիցը դուրս բերե՛ք// Տունը հո դրանք փողով առել չեն…» (էջ 56): Հարսանիքից հետո էլ «պառավները» հեռանում են, և աստղերն ասում են երիտասարդներին. «Սրանից դենը, էս տունը ձերն ա» (էջ 62):

Սկեսուրն ու սկեսրայրը հանդես են գալիս հին սերնդի տեսանկյունից. նրանք չեն ուզում զիջել իրենց դիրքը և ընդունել, որ եկել է նոր սերնդի ժամանակը:

Խ. Աբովյանի «Երկերի լիակատար ժողովածուի» ծանոթագրություններում Յուպիտեր, Սատուրն, Ուրանոս անվանումները կապվում են ոչ թե մոլորակների, այլ հունական և հռոմեական աստվածությունների հետ՝ հիմնվելով այն փաստի վրա, որ դրանք մարմնավորում են հայր աստվածություններ: Ուստի Խ. Աբովյանը պոեմում ցանկացել է մատնանշել, որ այդ կերպարները «ընտանիքի մեծերից» են (էջ 343): Հարցին այլ դիտանկյունից նայելու դեպքում, սակայն, նկատելի է, որ տիեզերական հարսանիքի մոտիվը և սկեսրոջ ու սկեսրայրի «բացասական» նկարագիրը հուշում են, որ դրանք այս համատեքստում ընտրված են ոչ թե որպես ընտանիքի ավագ անդամներին խորհրդանշող աստվածություններ, այլ որպես մոլորակներ:

Պոեմում հեղինակն անդրադառնում է տիեզերական հարսանիքի տարբեր հատվածների՝ հարսին հագցնելու արարողությունից մինչև եկեղեցի, երեսբացեք և կանչեք: Հարսանիքը վերաբերում է տիեզերական ոլորտին, գործող անձինք երկնային մարմիններ են, սակայն նկատելի է նաև այդ կերպարների խորհրդանշանային ենթատեքստը: Խ. Աբովյանը, լուսատուներին ընտրելով որպես հարսանքավորներ, նկատի է ունեցել հայկական մարդկային հարսանիքը: Հայկական հարսանիքների ծիսական երգերում ընդունված է եղել տիեզերական մարմինների անունների կիրառումը: Արուսյակը, օրի-

[1] **Բազյան Ս**., Աբովյանի բանաստեղծական աշխարհը, Երևան, 1977, էջ 373:

նակ, իր դիրքի և պայծառության (այն Արեգակից և Լուսնից հետո ամենապայծառ աստղն է) շնորհիվ մեծ կիրառություն ունի թագվորազովքերում[1]:

Ներկայացված հարսանիքում հանդիպադրվում են երկու՝ երկնային և երկրային տիրույթները. երկնային հարսանիքի պատկերը միանշանակ գերակա է, բայց դրա ենթատեքստում գիտակցվում է նաև մարդկային հարսանիքի առկայությունը, և պատմող եղբայրների՝ աստղեր-մակարների կերպարների ներքո նկատվում է քրոջ կարոտով ապրող Աղասին, որ պատկերացնում է սիրելի քրոջ՝ Նանասի (տիեզերական հարթությունում՝ Երկիր) հնարավոր հարսանիքը: Այդ հարաբերությունն ավելի է շեշտվում կրաքաշու[2] մասին պատկերացումների համապատկերում, երբ աստղերի քողի տակ երևում է պատմող մարդ Աղասին.

Ա՛խ էն կրաքաշին՝ էն կրաքաշին.
Նա է ձեզ պահում էն դարդակ տեղումն…
Ախ էն կրաքաշու ջանին ղուրբան ըլիմ (էջ 59):

Տիեզերական հարսանիքի պատկերը երկնային չափման մեջ արտահայտվում է մոլորակների հարաբերություններով, իսկ երկրայինում՝ Աղասու կարոտն է ընտանիքի անդամների նկատմամբ, երբ տարագրության մեջ գտնվող եղբայրը պատկերացնում է քրոջ հնարավոր հարսանիքը, և քանի որ Արարատի դերի պատճառով թուլացել է պոեմի իրականության և երևակայության սահմանը, պատմող հերոսի դիտանկյունը փոխվում է մարդկայինից աստղայինի, և իրական դերերը կերպափոխվում են տիեզերականի:

Քրոջ և եղբոր դերերը «Աղասու խաղը» երկում ունեն հենակետային նշանակություն. Խ. Աբովյանը քանիցս հանգամանալից անդրադառնում է նրանց հարաբերությանը՝ ներկայացնելով այն թե՛ իրական և թե՛ երևակայական պատումներով: Նանասը պատմում է իր և Աղասու մանկության օրերի մասին, տալիս իրենց արյունակցական կապի «ֆիզիկական նկարագիրը». «Իմ սիրտն ու նրանը// Մեկ խնձոր ա հենց, միջիցն ճոթ արած, Նրա աչքն իմն ա, իմը նրանը,// Թե նրա մի աչքը լաց ըլելիս տեսնիմ, պետք է իմն էլ հետը իսկույն լաց ըլի,// Նա որ ծիծաղի, թե գլխիս ծեծեն,// Ես էլ նրա հետ պետք է ծիծաղիմ» (էջ 46):

Քույրն ու եղբայրը կերպավորվում են որպես մեկ էության երկու անբաժան կողմեր («Քիրն ախպեր մեկ մարմին արին» (էջ 90)), որ տանջվում են ներկայիս «անբնական հեռավորության» պատճառով: Մոնոէության նկարագրի մեջ հեղինակը տեղ է հատկացնում նաև հակադրություններին ու

---

[1] Տե՛ս **Տիգրանյան Մ**., Երկնային լուսատուները հայոց ավանդական հարսանեկան գովքերում // «Կանթեղ», 2016, թիվ 4, էջ 281-282:

[2] Կրաքաշին Խ. Աբովյանը բացատրում է որպես մի երկար կտոր, որով փաթաթում են հարսի գլուխը, մի ծայրը հարսն է բռնում, մյուսը՝ փեսան, ու մտնում են եկեղեցի (տե՛ս **Աբովյան Խ. Ա.**, նշվ. աշխ., հ. 8, Երևան, 1958, էջ 174-175):

անմեղ, մանկական կռիվներին. «Աղասին ղորդ ա, շատ լավ տղա ա.// Բարկացող, ու գիժ, իրան ասածի,// Էն օրն իմ գլխիս, նա ոտով տվել ա,// Էն մտքիս ունիմ, Աղասին գիժ ա,// Ես էլ Աղասուն չեմ սիրում, գնա…» (էջ 43): Այսպիսով՝ քույր ու եղբայր կերպավորվում են հակադրամիասնությունների համապատկերում՝ կենդանի, բնական տեսարաններում[1]:

Իրական պատումին զուգահեռ՝ Խ. Աբովյանը տալիս է նաև այդ հարաբերության առասպելական պատկերումը: Ինչպես արդեն նշեցինք, տիեզերական հարսանիքում եղբայրը հանդես է գալիս նաև Լուսնի կերպարով, ստեղծվում է **քույր-Երկիր-Նանաս** և **եղբայր-Լուսին-Աղասի** կապը, որի տիեզերական արտահայտության մեկ այլ օրինակ տրվում է **արև-լուսին** համաբանությամբ. «Քիրն արեգակ ա, ախպերը լուսին// Դվոր արեգակը երեսը շուռ տա,// Դենը լուսինը դառնա, պտիտ գա:// Լուսին գիշերը պետք է նրան պահի.// Չունքի ախպոր պես ամուր սիրտ ունի.// Գիշերվան մթին նա դիմանալ չի.// Նա ախպորն լիս տա, իր երեսն ծածկի,// Որ չար աչք նրան երբեք ոչ դիպչի.// Տեսնում ես ինչպես էն պայծառ օրն էլ// Մեր արեգակը երեսն փախցնում ա,// Իրան նայողի աչքը լիս թոցնում ա,// Մլի, մզրազի նման ծակոտում,// Որ չհամարձակվի օքմին նրան նայի// Ու սիրունությանը աչք տա ու բախվի:// Նա էլ խռովի, երեսը եդ քաշի// Ու մեզ էլ հարկիզ էլ չը երևի» (էջ 91):

Աղասու և Նանասի ամուր կապը ցույց տալու համար հեղինակը գործածում է նաև առասպելների լեզուն՝ պոեմի կառույցում որպես իրականություն ներկայացնելով արևի և լուսնի՝ հայ իրականության մեջ մեծ տարածում ունեցող առասպելները, որոնք, ի դեպ, ոչ թե սոսկ վերաշարադրված են, այլ մշակված: Աբովյանը մշակում է բանավոր այդ դիպաշարերը՝ մեկտեղելով մի քանի տարբերակներ: Արևի և լուսնի առասպելների մասին պրոֆեսոր Ս. Հարությունյանը գրում է. «Զրույցների մեծագույն մասում Արևն ու Լուսինը քույր ու եղբայր են. Արևը քույրն է, Լուսինը՝ եղբայրը»[2]:

Խ. Աբովյանը քրոջ և եղբոր հերթափոխության միջոցով ներկայացնում է օրվա շրջապտույտի տեսարանը, անդրադառնում արևի և լուսնի փոփոխական դերերին, երբ ամուր սիրտ ունեցող տղամարդը շրջում է մթության մեջ, իսկ քույրը լույս է տալիս ցերեկը:

Բերված հատվածում արտահայտվում է նաև արևի՝ իրեն նայող մարդկանց աչքերը ծակելու մոտիվը: Ըստ ավանդազրույցներից մեկի՝ արևն ու լուսինը Աստծու զավակներն են, և երբ Արարիչը սահմանում է նրանց հերթագայությունը, արևը հրաժարվում է ցերեկը դուրս գալ՝ պատճառաբանելով, որ ամաչում է երևալ մարդկանց: Հայրը նրան ասեղներ է տալիս, որ

---

[1] Հակադրամիասնական այս հարաբերությունը, ի դեպ, հեռավոր աղերսներ ունի երկվորյակների առասպելի հետ:

[2] **Հարությունյան Ս**., Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 49:

ծակի իրեն նայողների աչքերը[1]: Մեկ այլ ավանդազրույցի համաձայն՝ պաշտպանիչ ասեղները քրոջը տալիս է եղբայրը[2]:

3. Հոգին՝ որպես երկնային աշխարհի պատմող

Աղասի-Մասիս փաստացի երկխոսությունը պոեմում հենք է ստեղծում Աղասի-Աստված հնարավոր երկխոսության համար: Խ. Աբովյանը Արարատի՝ աշխարհի կենտրոնը լինելու հանգամանքն օգտագործում է մարդու և Աստծու հանդիպումը գործի տիրույթում որպես իրողություն և ոչ թե երևակայական հնարավորություն իրացնելու համար: Քանի որ Երկիրն ու Երկիրը հատվում են լեռան գագաթին, մեկտեղվում են երկու աշխարհները, դրանց երկուսի օրինաչափությունները սկսում են գործել համակցման կարգով: Հեղինակը տրոհում է գլխավոր հերոսին. Աղասին՝ Երկրի տիրույթի գործող անձը, հանդիպադրվում է իր կրկնակ կերպարին երկնային չափման համակարգում: Դիպաշարը զարգանում է այնպես, որ ապագայի մի կամայական կետում Աղասին մահանում է, և վերջինիս մարմինը՝ Երկրի օրինաչափության կրողը, և հոգին՝ Երկնքի միավորը, զատվում են իրարից: Նույն անձի երկու հակոտնյա էությունները կանգնում են դեմ դիմաց՝ մեկը՝ գերեզմանի ներսում՝ երկրային հողի մեջ պառկած, մյուսը՝ երկնային օդում ճախրելիս:

Ա. Ա. Հաքստհաուզենի գրքում տեղ գտած հայկական առասպելների շարքում[3] առանձնանում է «Մարդկանց հոգիները» խորագիրը կրող առասպելը, որտեղ նշվում է, որ մահվանից հետո մարդկանց հոգիները յոթ օր շրջում են իրենց դիակի վրա, ինչից հետո, եթե մարդը արդար է, հոգին օրհնում է մարմինը՝ հպվելով նրան, իսկ եթե ոչ՝ անիծում: Բարի մարդկանց հոգիները մահվանից հետո թռչուն են դառնում և երկնքից նայում հարազատներին[4]:

Այս առասպելը, որ հավանաբար ճանապարհորդին է պատմել Խ. Աբովյանը, արտահայտվում է խնդրո առարկա պոեմում: Նախ՝ Աղասու մայրը երկնքում թռչուն է տեսնում և մտածում, թե այն իր մահացած որդու հոգին է. «Տեսնում եք էս ղուշն էս սիրուն բլբյուլն,// Էս անուշ լեզուն, էս անուշ ձայնը// Էս իմ Աղասու ջիվան հոգի<ն> ա,// Էս իմ Աղասու արդար հոգին ա…» (էջ 48): Մարդկային հոգիները փոխակերպվում են նաև աստղերի. «Տեսե՛ք, որդիք ջան՝ էն սիրուն աստղերը,// Որ ձեզ նայում են ու քաղցր ծիծաղում// Նրանք բոլորը մեր լուսահոգի // Ախ՝ մեռելների արդար հոգիքն են» (էջ 79):

---

[1] Տե՛ս **Ղանալանյան Ա.**, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 5:

[2] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 6:

[3] Ա. Հաքստհաուզենը քանիցս նշում է, որ այդ լեգենդներն իրեն պատմել են Խ. Աբովյանը, վերջինիս հորեղբայրը՝ Հարություն Աբովյանը և տեղացի հայ Պետրոս Նեյը: Այդ առասպելների ցանկը տե՛ս **Աբեղեան Արտ.**, Աբովեան և Հաքստհաուզեն // «Հայրենիք», 1927, հունուար, թիվ 3 (51), էջ 144:

[4] Տե՛ս **Haxthausen A.**, նշվ. աշխ., էջ 376:

Պոեմում իրացվում է նաև վերոհիշյալ առասպելի առաջին մոտիվը, երբ մահվանից յոթ օր հետո հոգին նստում է մարմնի վրա և զրուցում: Այսպես երկի գլխավոր հերոսի երկու տարանջատված էությունները խոսում են միմյանց հետ՝ հակադրելով ու համադրելով երկրային ու երկնային չափումների օրինաչափությունները, օրենքներն ու մտածողությունները:

Աղասու հոգին Խ. Աբովյանի համար դառնում է յուրօրինակ հնարանք երկնային տիրույթը և մարդու երևակայության աշխարհը պոեմի համապատկերում որպես եղելություն ներկայացնելու համար: Հոգին երևակայական աշխարհի մասնիկն է, կրողը, ուստի իրավունք ունի պատմելու դրա մասին և, ի տարբերություն մարմին Աղասու, որ կարող է միայն երևակայել այդ աշխարհի մասին, տեսնում է այն:

Այս քայլի միջոցով հեղինակը խաղում է փաստացի և հնարավոր պատումների հետ: Այն, ինչ մարմին Աղասու շուրթերից կհնչեր որպես հնարավոր պատում, հոգի Աղասին ներկայացնում է որպես փաստացի. փոխելով պատմողներին և նրանց դիտանկյունները՝ Խ. Աբովյանը փոփոխում է նաև պատումի որակը:

Մասիս լեռան հենակետային գործառույթն իրացվում է, և Աղասին հոգու կերպարով հանդիպում է Աստծուն: Հոգին պատմում է մարմնին իր առաջին ճանապարհորդության մասին՝ այդպիսով մի կողմ տանելով մարդու հետմահու ճանապարհի վրայի առեղծվածային շղարշը:

Հոգու առաջին փորձությունը մարդու կյանքի «դավթարի»՝ լավ և վատ արարքների դատաստանն է: Մարդու ուսերին նստող լավ և վատ հրեշտակները կշռում են «դավթարը», դևերը վատ արարքների նժարից կախվում են, «ճոլոլակ» լինում, բայց բարի գործերը գերակշռում են (էջ 81)[1], և Գաբրիել հրեշտակապետը հոգուն ուղեկցում է Աստծու մոտ:

Խ. Աբովյանն իր ստեղծագործության մեջ հոգու պատումի համապատկերում կերպավորում է հայր Աստծուն՝ տալով նրան ֆիզիկական նկարագիր.

Որ թախտի վրա նստած էր, բռնած
Հրեղեն գավազանն, գլխին թագ դրած (էջ 83):

Արարիչը կերպավորվում է նաև գործողությունների համապատկերում. տեսնելով Աղասու հոգու բարի գործերը՝ նա խոսում է վերջինիս հետ.

Բարի արարիչն ինձ իր մոտ կանչեց:
Ձեռն առավ ինձ ու շատ պաչպչորեց.
Երեսին քսեց, սուրբ դոշին կպցրեց.
Ձեռի վրա դրեց, միրքի վրա դրեց

[1] Մարդու հոգու հետմահու դատաստանի մասին առասպելների մանրամասն քննությունը տե՛ս **Հարությունյան Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 434-435:

Ու պայծառ դիմոք երկար ինձ նայեց.
Ուրախությունեն սիրտը պատռում էր,
Ինձանից հազար անգամ հոտ քաշեց,
Ինձ հազար անգամ սրբերին ցույց տվեց:
Գովեց ու խնդաց, քեզ ու ինձ օրհնեց.
Որ նրա պատկերը սուրբ էիր պահել (էջ 82):

Մեջբերված հատվածից ակնհայտ է, որ Խ. Աբովյանը Տիրոջը տալիս է մարդկային նկարագիր ու մարդկային զգացողություններ. նա «պաչպչորում է» հոգուն, հոտ քաշում նրանից, «ուրախությունեն սիրտը պատռում» է և այլն:

Հաջորդիվ տեղի է ունենում Աղասու հոգու «դավթարի» «նվաստացման» երկրորդ փուլը, որն արդեն բանահյուսական մտածողության վերամշակում չէ, այլ հեղինակային մտածողության արտահայտություն: Եթե առաջին փուլում «դավթարը» փորձում էին դժոխք տանել դևերը, ապա այստեղ գործում են սրբերը: «Առաքյալք», «սուրբ մարգարեքն» և «մյուս սրբերը»՝ Մովսես մարգարեն, Դավիթ մարգարեն, Հովսեփը, Ստեփանոսը, Պետրոս, Պողոս, Բարդուղիմեոս առաքյալները և մյուս ճգնավորները, մարտիրոսները, կույսերը, թագավորները, եպիսկոպոսներն ու վարդապետերը վերցնում են իրենց սխրագործությունները նշանակող առարկաներն ու կանգնում Աստծու առաջ, որ իրենց «տված հավատն էլ փոքր ինչ գովեն»: Տերը գովում է բոլորին, բայց առանձնացնում մի անկյունում «կուչ եկած» Գրիգոր Լուսավորչին, որի արարքների և չարչարանքների մասին լսելուց հետո նրան վեր է դասում բոլորից ու նստեցնում «ամենի գլխին»՝ իր կողքին:

Խ. Աբովյանը ներկայացնում է դրախտում տեղի ունեցող բանսարկություններն ու խաղերը՝ դրանց հետ կապելով հայերի դժբախտ ճակատագիրը: Սրբերը նախանձով են լցվում Լուսավորչի հանդեպ և երազում հրամայում իրենց ազգերին, «որ հայի ազգին միշտ չարչարեն// Հետը հաց չուտեն, ջարդեն, սպանեն…» (էջ 85):

Աղասու հոգին դառնում է միջոց՝ երկնքի դռները ընթերցողի առջև բացելու, տեսարանը «ականատեսի աչքերով» որպես հավաստի պատում ներկայացնելու համար:

Հոգու վերերկրային էությունը հնարավորություն է տալիս հեղինակին որպես փաստ ներկայացնելու նաև տարբեր հայկական առասպելներ: Հոգին նյութական մարմնին է պատմում լեգենդներ ու զրույցներ՝ դրանց տալով, սակայն, ոչ թե երևակայականի, այլ իրականի կարգավիճակ:

Արևի և լուսնի առասպելին զուգահեռ՝ նա պատմում է նաև անձրևաբեր վիշապների մասին, որ նույնանում են աշխարհի հետ: «Ծովերն բերաններն» են, անդունդները՝ փորը՝ «կրակով, բոցով, օձերով լիքը», սուր ատամները՝ «կեծակին»: Նրանք իրենց էությամբ ներկայացնում են աշխարհը, բայց և ձգտում են «մեկ ֆու անելով քաշել, փորն ածել» (էջ 92) այն:

Վիշապների առասպելական նկարագրից Աբովյանն անցնում է հեքիաթայինի՝ ներկայացնելով գերի աղջկա և նրան փրկող հերոսի մոտիվները: Հեքիաթայինն էլ քայլ առ քայլ վերածվում է մարդկայինի, երբ նախկին **աշխարհ-վիշապը** դառնում է **դերվիշ-վիշապ**՝ մարդ, որն իր վրա է գցել գազանի «խրխին» ու կերպարանափոխվել:

Մորթու կերպարանափոխիչ էությունը առիթ է դառնում նաև մարդագայլի առասպելին անդրադառնալու համար: Հոգին գերի աղջկա շուրթերով պատմում է մարդակեր գազանի վերածվող կանանց պատմությունը, որ, գիշերը գայլ դառնալով, ուտում են իրենց և այլոց երեխաներին[1]:

Դիտելի է, որ Ջ. Ք. Ռոուլինգի «Հարրի Փոթերը և փիլիսոփայական քարը» աշխարհահռչակ ֆենթզի վեպի՝ 2015 թ. հայերեն թարգմանությունից հետո համացանցային հարթակներում տարածում գտան վիպաշարի երկրորդ՝ «Հարրի Փոթերը և Գաղտնիքների սենյակը» գրքի և Խ. Աբովյանի հեռավոր ու անուղղակի կապի մասին քննարկումները: Այդ գրքում կա հայ կախարդին վերաբերող փոքրիկ հատված, ըստ որի՝ նա «մի ամբողջ գյուղ է մարդագայլերից փրկել»[2]: Գրքի թարգմանչուհի Ա. Ջիվանյանը իրավացիորեն նկատում է, որ մարդագայլի հայկական առասպելին հեղինակը հավանաբար ծանոթացել է «Մարդագայլերի գիրքը» (1865) գրքում[3], որտեղ ներկայացված է առասպելի՝ Ա. Հաքստհաուզենի տարբերակը[4], որը, թարգմանչուհու բնորոշմամբ, ճանապարհորդին պետք է պատմած լիներ նրա թարգմանիչ Խ. Աբովյանը[5]:

Այս հնարավոր առնչությունը երկու հեռավոր գրողների միջև փաստվում է նույն առասպելի աբովյանական մշակմամբ, որը տեղ է գտել «Աղասու խաղը» քիչ ուսումնասիրված պոեմում: Ինչպես Ա. Հաքստհաուզենին պատմած այլ լեգենդները, «Մարդագայլի» մասին առասպելը ևս Խ. Աբովյանը մշակում է և ներհյուսում քննվող պոեմի պատումին:

Ա. Հաքստհաուզենի տարբերակում մի տղամարդ, տեսնելով, որ գայլը հափշտակել է երեխային, գնում է արյան հետքերով ու գտնում մարդագայլի մորթին: Նա գցում է այն կրակի մեջ, հայտնվում է կինը՝ խնդրելով, որ դուրս հանի այն կրակից: Տղամարդը, սակայն, չի լսում աղաչանքներն ու այրում է մորթին, ինչից հետո մարդագայլ կինն անհետանում է ծխի մեջ:

Պոեմում մորթին՝ «խրխին», մարդկանց խումբ է այրում. «Շատ անգամ

---

[1] Առասպելի՝ Աբովյանի մշակման մասին մանրամասն տե՛ս **Հովսեփյան Լ.**, Մարդագայլի առասպելը Խ. Աբովյանի «Աղասու խաղ»-ում // «Էջմիածին», 2007, թիվ Ժ, էջ 75-81:

[2] **Ռոուլինգ Ջ.**, Հարրի Փոթերը և Գաղտնիքների սենյակը (թարգմանությամբ՝ Ա. Ջիվանյանի), Երևան, 2016, էջ 326:

[3] Տե՛ս Sabine Baring-Gould, The Book of Were-Wolves, 1865, London, p. 119:

[4] Տե՛ս **Haxthausen A.**, նշվ. աշխ., էջ 359:

[5] Տե՛ս **Ջիվանյան Ա.**, հարցազրույց, Հարրի Փոթերն ու հայկական ֆենթզիի հեռանկարները // https://www.youtube.com/watch?v=zPkfKYkavxw, 17:20-20:14, (մուտք՝ 13.03.2019):

մարդիկ նրան բռնում են.// Գերանը փորին դնում, ծերիցը քաշ ըլում,// Մինչև խրխու ծերը դուս է պրծնում,// Նրանք քաշում են խրխին փորիցը հանում.// Լաչար պառավին գերանի տակին էնքան թողում որ, խրխին կրակումն// Մոխիր է դառնում, կրցկահող լինում.// Խրխին էրելիս նա ծվում ա, գոռում// Էրողին խնդրում, լալով աղաչում…» (էջ 95):

Ջ. Ք. Ռոուլինգի ֆենթեզի վիպաշարում հայտնված հայ կախարդը, որ մարդագայլերից մի գյուղ է փրկել, հավանաբար Ա. Հաքստհաուզենի առասպելի տղամարդն է և Խ. Աբովյանի մշակման մեջ հանդես եկող մարդկանց խմբից մեկը, որն այրում է գազանի մորթին ու փրկում շրջակայքի երեխաներին:

Ա. Հաքստհաուզենի գրքի և «Աղասու խաղը» երկի առասպելական ներթափանցումների հաջորդ օրինակը ժանտախտի դևի մասին պատմությունն է:

Ի տարբերություն քննվող մյուս առասպելների, որոնց պարագայում գերմանացի ճանապարհորդը կա՛մ որպես պատմող նշում էր Խ. Աբովյանի անունը, կա՛մ ընդհանրապես որևէ անուն չէր տալիս, և պոեմի տարբերակների հետ զուգահեռների արդյունքում ենթադրելի էր, որ պատմողը Խ. Աբովյանն է, այս դեպքում նա նկատում է, որ առասպելն իրեն պատմել է Հարություն Աբովյանը՝ մեծ լուսավորչի հորեղբայրը: Ուստի գործ ունենք ոչ թե նույն պատմության երկու տարբերակի հետ՝ Խ. Աբովյանի մշակած և պատմած, այլ երկու հեղինակային կնիքների, մի դեպքում՝ մշակող Խ. Աբովյան, մյուս դեպքում՝ պատմող Հ. Աբովյան:

Դիպաշարը երկու դեպքում գրեթե նույնն է. Աստծո հրամանով երկու չար հրեշտակ երկիր են գալիս և փնտրում մեղավոր մարդկանց՝ նրանց «ժանդամահ»-ով վարակելու համար: Որպես «օգնող»՝ նրանք օգտագործում են ճանապարհին պատահող մարդկանցից մեկին, որի ընկերակցությամբ շրջում են տնետուն և տեղեկություն հավաքում հանդիպող ընտանիքների մասին: Իրենց ուղեկցի հետ այցելում են տարբեր տներ, և եթե հյուրընկալ օջախ են մտնում, օրհնում են այն, իսկ եթե անհյուրընկալ՝ անիծում ժանտախտ հիվանդությամբ:

Ստորև բերվող աղյուսակով ներկայացված են երկու տարբերակների նմանություններն ու տարբերությունները:

	«Անդրկովկաս»	**«Աղասու խաղը»**
Ջենք	1. Կարմիր մահակ 2. Սև մահակ	1. Կարմիր ղամշի (մտրակ) 2. Սև ղամշի
Զի	____	1. Սև «ղշի թև ունեցող» 2. Սպիտակ
Հագուստ	1. Հրեշտակներից մեկը՝ կարմիր 2. Մյուսը՝ սև	«Քրդի կամ օսմանլվի շոր», «աբա», «ֆաս», «երկար շալվար», «թրեր» (էջ 97)

Տեսանելիությունը	Անտեսանելի (տեսանելի են միայն ուղեկցին)	Անտեսանելի (տեսանելի են միայն ուղեկցին)
Թանաքը	**Կարմիր գույն՝** փրկություն **Սև գույն՝** մահ	**Կարմիր գույն՝** փրկություն **Սև գույն («սև մուրաքա»)՝** մահ
Գրելու վայրը	Մարմնի վրա	Դռան վերում
Չարքերի անունը	Զասմանազոգ	____

Ինչպես երևում է բերված աղյուսակից, երկու տարբերակներում ժանտախտի հոգիները երկուսն են՝ կարմիր և սև, որոնցից առաջինը փրկություն է բերում, երկրորդը՝ մահ:

Հորեղբայր Աբովյանի պատմած տարբերակը աչքի է ընկնում չարքերին տրվող ընդհանուր անունով՝ Զասմանազոգ: Գերմաներեն բնագրում անվան (“Zasmanazog”) հիշատակումից հետո այն փակագծում բացատրվում է որպես ժանտախտի նախանշանակ:

Աշխատության միակ թարգմանությունը հայերեն, որտեղ կա նաև այս առասպելը, կատարված է ռուսերենից, և չարքի անունն էլ տառադարձված է ռուսերենի հիման վրա (հմմտ. «ցասմնաձողք»[1] և “Цесманацог”[2]), ուստի այդ տարբերակը հեռացած է բնօրինակից[3]:

4. Առասպելական պատումների գործառական նշանակությունը

Պոեմում Աղասու հոգին տարբեր գերիրական դեպքեր է պատմում մարմնին, Խ. Աբովյանը երկում մշակում և ներկայացնում է տարաբնույթ առասպելներ, երևակայական ստեղծագործությունները իրացվում են փաստացի պատումի տիրույթում, բայց ո՞րն է այդ պատմությունների առկայության պատճառը, ի՞նչ սկզբունքով են միմյանցից տարբեր այդ դիպաշարերը հյուսվում մեկ վերնագրի ներքո, և վերջապես ինչո՞ւ է Աղասին իր անձնական և ազգային ցավի համապատկերում խաղ ասում այդ առասպելական աշխարհի մասին:

Գրականության տեսաբան Ռ. Բարտի կարծիքով՝ դիսկուրսի համապատկերում անգամ առաջին հայացքից անիմաստ թվացող ցանկացած բաղադրիչ ունի գործառական նշանակություն[4]: Պոեմում առկա առասպելներն իրապես միմյանցից անկախ պատմություններ են թվում առանձին պա-

---

[1] Տե՛ս **Հակստհաուզեն Օ**., Ճանապարհորդութիւն յայսկոյս Կովկասու, այն է ի Հայս և ի Վիրս, Վաղարշապատ, 1872, էջ 358:

[2] Տե՛ս **Гакстгаузен А**., Закавказский край, т. 2, СПб., 1857, с. 59:

[3] Մեր կարծիքով՝ բառը ստուգաբանվում է հետևյալ կերպ՝ *Զասմանազոգ = աս (այս) – չար, դև, սատանա* և *ոգ (ոգի),* այսինքն՝ *չարքի ոգի*, կամ՝ հաշվի առնելով այն փաստը, որ անունը տրվում էր ժանտախտի երկու ոգիներին միաժամանակ՝ *չարք* և *ոգի,* որոնցից յուրաքանչյուրը բնորոշում է ոգիներից մեկին:

[4] Տե՛ս **Барт Р**., Введение в структурный анализ повестсосательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе, Москва, 1987, с. 204:

տումներ, որ պարզապես դրված են կողք կողքի, և գործի անավարտ լինելու պատճառով չեն ստացել իրենց վերջնական տեսքը:

Ճիշտ է, հեղինակը պոեմը գրել է տասը օրվա ընթացքում, հետագայում չի մշակել չափածո ծավալուն երկը, որի պատճառով գործի որոշ կողմեր թերի են մնացել, բայց և՛ փաստացի, և՛ հնարավոր ներքին պատումները հյուսված են միմյանց պատճառահետևանքային կապերով. բոլոր բաղադրիչներն ունեն իրենց գործառական նշանակությունները երկի նշանային համակարգում: Ասվածը փաստելու համար զուգահեռ տանենք «Աղասու խաղը» պոեմի և Խ. Աբովյանի գլուխգործոցի՝ «Վերք Հայաստանի. Ողբ հայրենասիրի» երկերի միջև: «Զանգի» հավելվածի տողատակում Խ. Աբովյանը ներկայացնում է ընդհանուր դիպաշարի հետ կապ չունեցող մի պատմություն՝ «Ապրանքափոսի» ավանդազրույցը, ըստ որի՝ մի մարդ գիշերը գաղտնի դռան է հանդիպում, ներս մտնում և տեսնում անթիվ-անհամար գանձեր՝ «ջավահիր, մարգարիտ, ոսկի էնքան ա, որ էլ հեսաբ չի՛ կա»[1]: Գանձերը բարձում է ավանակի մեջքին, հետո հիշում Ապրանքափոսում մոռացած փայտի մասին, բայց վերադառնալուց հետո դուռը փակվում է, ու այլևս չի կարողանում դուրս գալ: Կենդանին տուն է տանում գանձերը, լեզու առնում, պատմում եղելությունը:

Նույն ավանդազրույցը առկա է նաև «Աղասու խաղը» պոեմում (էջ 100-101): Վերոհիշյալ դիպաշարի բանաստեղծական արտահայտությունից հետո Խ. Աբովյանը նշում է, որ Ապով պապն իր հայտնի այգին, որի պտուղներից կարող էին անշահախնդիր օգտվել բոլորը, կառուցում է Ապրանքափոսի վրա, որի շնորհիվ այն առատ բերք է տալիս:

«Վերք Հայաստանի» վեպի տողատակում նույնպես նշված է այդ հանգամանքը՝ «Ապրանքափոսն Ապովենց մեծ իգու տակին ա»[2]: Ավանդազրույցի արտահայտման տողատակի սեղմ ձևը և Ապով պապի կերպարի տարտամ հիշատակումները, սակայն, չեն բացահայտում հատվածի էությունն ու դերը վեպի համատեքստում, և այն առավելապես ստանում է հեղինակի ծրագրային նշումի արժեք:

Պոեմը լրացնում է վեպի այդ իմաստային բացը: Չափածո երկում Ապով պապը կերպավորվում է որպես ամբողջական կերպար՝ և՛ գործող անձ, և՛ պատմող: Արտահայտվում են նրա բնավորության գծերը, երևում է աշխարհայացքը, և պարզ է դառնում Ապրանքափոսի ավանդազրույցի մեջբերման պատճառը: Ապով պապը, լինելով բարեպաշտ ու առատաձեռն անձնավորություն, ցանկանում է հնարավորինս մեծացնել մարդկանց օգուտը և իր այգին կառուցում է գանձերի ակունքի վրա[3]:

---

[1] **Աբովյան Խ**., Վերք Հայաստանի, Երևան, 1981, էջ 306:

[2] Նույն տեղում:

[3] Նույն ավանդազրույցը հեղինակը պատմել է նաև Ա. Հաքստհաուզենին: «Անդրկովկաս» աշխատության մեջ առկա է Ապրանքափոսի, գանձերը գտնող մարդու և ավանակի հիշատակումը, չկա ակնարկ Ապով պապի այգու մասին, որպես հավելում նշվում է միայն ժամանա-

Մարդագայլերի և ժանտախտի առասպելների հիշատակումները ևս աննպատակ չեն պոեմի կառույցում: Մարդագայլի մորթին, ըստ երկի փիլիսոփայության, տրվում է մարդուն Աստծու կողմից՝ որպես մեղքերի մեծագույն պատիժ. «Աստված է նրան էս աշխարհքն ղրկել», «Սիրտը ցավում էր, բայց ի՞նչ էր արել,// Աստծու հրամանն էր, ի՞նչ կարար անել» (էջ 95-96): Իսկ պատիժը սեփական երեխաներին ուտելն է: Մարդագայլը գիշերը՝ գազանային բնույթի ժամանակ, ուտում է «տարին հազար» երեխա, իսկ առավոտյան՝ լալով «թողություն խնդրում»:

Նույն կերպ ժանտախտի դև-հրեշտակներն են երկիր ուղարկվում Աստծու կողմից՝ որպես մարդկային մեղքերի պատիժ. «Մահ տարաժամն էլ Աստծու հրամանն ա.// Երբ նա մեր մեղքի վրա բարկանում ա» (էջ 97):

Այս երկու պատմությունները հոգին ներկայացնում են Ապով պապի և Սառա խաթուն տատի բարեպաշտ ու առաքինի նկարագրերը ընդգծելու համար. նրանք այնպես են ապրում իրենց կյանքը, որ ո՛չ «մարդագել» է ծնվում իրենց «օճախում» (էջ 124), ո՛չ էլ գիշերը տուն եկած աներևույթ դևերն են կարողանում նրանց «տանը մեկ չար մարդ» գտնել (էջ 102): Այս զույգը կենտրոնական դեր է ստանում պոեմի կառույցում, ներկայացնում արդար, բարեպաշտ ու մեծահոգի հայի տեսակի խտացումը, որը պատճառ է դառնում, որ Աղասին իր կարոտալից երգում տարաբնույթ ծավալուն հատվածներ նվիրի նրանց:

Ամփոփելով նշենք, որ «Աղասու խաղը» պոեմը գտնվում է իրականի ու երևակայականի սահմանագծին, դրանում միահյուսված են փաստացի և հնարավոր պատումները, որ փոխատեղվում են պատմող կերպարի փոփոխությանը համապատասխան:

Ծիսական ու առասպելական շերտերը երկում իրենց որակով և նշանակությամբ հավասարազոր են հիմնական պատումին, ավելին՝ գործի կառույցում դրանք համարժեք են. առասպելները ներկայացվում են ոչ թե որպես որևէ հերոսի գերիրական երևակայություն, այլ ընդհանուր դիպաշարի համապատկերում գործող իրողություն:

Գլխավոր հերոս և պատմող Աղասու Էության տրոհման՝ հողեղեն մարմին և երկնային հոգի երկատման գեղարվեստական հնարանքը միջոց է դառնում երկու չափումների պատմություններն ականատեսի դիտանկյունից ներկայացնելու համար, որը հնարավորություն է ընձեռում, որ մի կերպարի համար հնարավոր, անիրական դեպքերը մյուսը ներկայացնի որպես իր դիտանկյունից բացարձակ իրականություն:

կային ընդգրկումը. գանձերի փոսի դռները բացվում են մարդկանց առաջ յոթ տարին մեկ անգամ:

Астгик Согоян – ***Мир наррации поэмы Хачатура Абовяна «Игра Агаси»***

Мир наррации поэмы Хачатура Абовяна «Игра Агаси» построен с уникальным соотношением фактических и возможных нарраций. Символ горы Масис в поэме является связующим звеном между небесными и земными мирами и становится основой для равного применения закономерностей этих двух измерений. Абовян делит нарративное «Я» главного героя-нарратора на две части, выделяя каждому из миров по рассказчику: земное тело и небесная душа. Параллельно с историями про повседневную жизнь в поэме развиваются мифические и ритуальные мотивы: земная свадьба происходит в космическом плане с участием небесных тел, а герои мифов действуют рядом с людьми.

Astghik Soghoyan – ***The World of Narration of the Poem "The Play of Agasi" by Khachatur Abovyan***

The world of narration of the poem "The Play of Aghasi" by Khachatur Abovyan is constructed on the basis of peculiar relationships between factual and possible narrations. The symbol of Masis presented in the poem in its contextual meaning is a binding link between the heavenly and earthly worlds, which becomes a basis for the equal usage of those two patterns. Abovyan divided the "ego" of the main hero – the narrator, and gave a separate narrator to each world – the earthly body and the heavenly soul. In the poem the mythological and ritual motivations, alongside with the plot referring to everyday life, are equally developing: the earthly wedding is carried out on the universal basis, i.e. with the participation of the celestial bodies, while the mythological heroes are acting side by side with human beings.

Ներկայացվել է 27.03.2019
Գրախոսվել է 17.04.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ԱՐԾՐՈՒՆ ԱՎԱԳՅԱՆ

ՇԱՀԱՆ ՇԱՀՆՈՒՐԻ «ԼԻՒՔՍԷՄՊՈՒՐԳԻ ՊԱՀԱՊԱՆԸ» ՊԱՏՄՎԱԾՔԻ ԳՐԱԿԱՆ-ԳԱՂԱՓԱՐԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՄԸ

Բանալի բառեր *– Շահան Շահնուր, «Լիւքսէմպուրգի պահապանը», «մեխանիկական գործիք», գրական ավագ սերունդ, Էմիլ, «դիւրաբորբոք գրիչներ», Տեսանող, այլասացություն, անիշխանական հակումներ*

Սփյուռքահայ գրականության կազմավորման առաջին տասնամյակներում (1920-1930-ական թթ.) խնդիրներից մեկը գրական սերունդների՝ ավագ (երեց) և երիտասարդ (նորերի) փոխհարաբերությունների և նրանց գրական հանգանակների հարցն էր։ Ո՞րը պետք է լիներ ստեղծվող գրականության առաջադրանքը. հավատարիմ մնալ արևմտահայ գրականության մշակած ավանդույթների՞ն և արծարծել անցյալի՞ կյանքը, թե՞ ցուցաբերել նոր մոտեցումներ և արտահայտել օրվա իրողություններից բխող խնդիրներ ու առաջ նայել։ Այս կամ այն մոտեցմանը թեր և դեմ կարծիքները քիչ չէին, որոնք երբեմն էլ հասնում էին սուր վեճերի ու բախումների։ Շահան Շահնուրը այս առիթով գրեց իր գրականագիտական ուշագրավ հոդվածներից մեկը, որը վերնագրեց «Մենք»[1], որտեղ գրական նոր սերնդի *«յառաջապահ»* դիրքերից մերժեց ավագ սերնդի՝ *«դուքերի»* (որոնց նա անվանում է *«հիներ»,* գրական *«վարիչներ», «տարեցներ», «վարժապետներ», «չքալողներ»*) կեցվածքն ու ըմբռնումները։

«Հների» և *«նորերի»* այդ պայքարը պայմանավորված չէր լոկ *«ծննդյան թվականներով»*։ Խնդիրը ճշգրտելն էր այն ուղու, որով պետք է առաջ ընթանար սփյուռքի, այլ խոսքով՝ «Փոքրիկ Հայաստաններու» գրական ամբողջ կյանքը, որտեղ շատ կարևոր էր, թե ովքեր պետք է այդ ծանրությունը կրեին և ինչ գրական դավանանք, ըստ Շահնուրի՝ *«պլատֆորմ»* իրականացնեին։

Շահնուրի բնութագրմամբ՝ *«վերջապահներու»* ու *«յառաջապահներու»* տարբերությունը այն էր, որ առաջինները գրում էին կորսվածի մասին և կատարում *«տժգոյն կրկնութիւններ»*, երկրորդները ջանում էին ընթերցողին առաջնորդել դեպի կյանքի այսօրն ու դրանով իսկ անհատական դիրք ունենալ, ազգային դատին սպասարկել, դիմադրել, դեմ կանգնել *«հրեշագլուխ նահանջին»,* քանի որ *«մեզի համար այսօր, այս ճգնաժամային պահուն,*

[1] **Շահնուր Շ**., Մենք // «Յառաջ», 1932, թիվ 24-26-27։

գոյություն չունի, գոյություն պետք չէ ունենա հայուն փրկութենեն դուրս որևէ բան»[1]:

Այլ կերպ ասած՝ դեպի համազգային սթափում, դեպի մշակութային առաջընթաց և կյանքի նոր պայմաններից բխող գրական նոր խոսք:

Համահայկական կյանքի նկատմամբ Շահնուրի ցուցաբերած այս մոտեցումը լավագույնս արտահայտվեց նաև հետագայում. *«մուտքը… անցեալին մէջ, գիս առանց այլեւայլի կը բերէ վատթարագոյն ներկային»*[2], որով և մշտապես պայմանավորվեց շահնուրյան մտածումների և ասելիքների ամբողջությունը:

Սա չի նշանակում իհարկե, թե Շահնուրը պաշտպանում էր իր ժամանակակից ու սերնդակից բոլոր գրողներին: Բավական է մտաբերել վերոհիշյալ հոդվածը գրելու նույն թվականին (1932) շարադրած նրա մի արձագանքը «Նոթեր» վերնագրի ներքո, որը դրսևորում է Պարսամյան եղբայրների վերաբերյալ ֆրանսիական «Les nouvells littéraires» հանդեսի մի ներբողականի հանդեպ ցուցաբերած բացասական վերաբերմունքը, որտեղ գրողը խորհուրդ է տվել պարբերականի խմբագիրներին կարդալ նրանց գոված Պարսամյան եղբայրների գրականությունը: Ընթերցումը իրավացիորեն հիասթափությամբ է լցրել խմբագրության աշխատակիցներին, և, ինչպես երգիծում է Շահնուրը՝ *«Այժմ այդ խմբագիրները մեզ կհալածեն փողոցէ փողոց, զէն ի ձեռին»*[3]: Հասկանալի է՝ այդ գրական խոտանը կարդալ տալու համար:

Ուրեմն, կար այն իրողությունը, որ գրական ասպարեզում քիչ չէին նաև երիտասարդ ապաշնորհները: Կար հարցի այն կողմը, որ նորերից ոմանք տրվել էին գրական *«նոր»* շարժումներին՝ ոչ միայն խեղելով ասելիքի ոգին ու գաղափարը, այլև ենթարկվելով *«արտաքին ձայների»* ազդեցությանը՝ ջանում էին, Շահնուրի խոսքերով ասած, *«աչք շպարելով»*՝ ֆրոյդիզմ, միասեռականություն ու գերիրապաշտություն մատուցել ընթերցողներին:

Ահա այս հարցերի ու իրողությունների գեղարվեստական մարմնացումն ու արտահայտությունն էր Շահնուրի «Լյուքսեմբուրգի պահապանը» պատմվածքը, որի նախնական տարբերակը «Լիւքսէնպուրկի պահապանները» վերնագրով առաջին անգամ տպագրվել էր Փարիզի «Մենք» հանդեսի 1931 թ. Բ համարում*: Արծարծված խնդիրը շա՛տ ավելի ընդգրկուն էր և պատահական չէ, որ այն որպես ծրագրային առաջադրանք ու դրույթ Շահնուրը շարադրեց նաև իր «Մենք» վերնագիրը կրող հոդվածում:

Փարիզի «Յառաջ» թերթի 1932 թ. հունվարի 29-ի և 30-ի համարներում Շավարշ Միսաքյանը «Շ.» ստորագրությամբ անդրադարձավ Շահնուրի այդ

---

[1] **Շահնուր Շ.**, Երկեր, Երևան, 1985, էջ 53:

[2] **Շահնուր Շ.**, Թերթիս կիրակնօրեայ թիւը, Պեյրութ, 1958, էջ 40:

[3] Նույն տեղում, էջ 47:

* Հանդեսի Գ համարից հետո նրա շուրջ հավաքված խմբակը պառակտվեց: Պատճառներից մեկն էլ Շահնուրի՝ այդտեղ տպագրած «Պույնուզլը»ները» գործն էր:

հոդվածին՝ տպագրելով երկու փոքրիկ գրություններ։ Մի փոքր ուշ՝ նույն տարվա մարտին, Սիմոն Վրացյանը ևս Բոստոնի «Հայրենիք» ամսագրում ծավալուն հոդված տպագրեց Շահնուրի վերոհիշյալ հոդվածի վերաբերյալ[1]։

Շ. Միսաքյանը «Նոր, բայց օր-պակաս»[2] վերնագիրը կրող գրությունում *«ծուռն ու շիտակը»* պարզելու համար այն միտքն է հայտնում, որ Շահնուրի գրությունը թեև անկեղծ է, սակայն *«մեծխոսիկ»* է ու *«ծեքծեքուն»*։ Նա դրական է համարում Շահնուրի և *«այդ տղաքի»* հայ գրականությունը վերագնահատելու *«կամքը»*, բայց նրանց բնութագրում է *«կտրուած հողէն ու ջուրէն»*, ինչպես և անծանոթ… *«երէկուան պատմութեան»*։ Միսաքյանի կարծիքով՝ գրական նոր սերունդն ապրում է խմորման շրջան և պիտի հետագայում գտնի իր դիմագիծը։

Եզրափակելով իր խոսքը՝ Միսաքյանը գրում է. *«Գործ ունինք նոր, բայց օր-պակաս խմբակի մը հետ»*[3]։ Թերթի հաջորդ համարում՝ «Միամտութիւններ» վերնագրի տակ տպված գրությունում, Միսաքյանը խմբակի գործունեությունը որակում է որպես *«ժամանակէն առաջ ծնած»*, նաև՝ *«երեւոյթ»*, *«թերակատար՝ նորութեամբ եւ յաւակնութիւններով»*[4]։

Չբավարարվելով այսքանով՝ Միսաքյանը իր երկրորդ գրության մեջ մեջբերում է կատարում Շահնուրի հոդվածից և ավելացնում, թե *«նահատակներ երեւալու հիւանդութիւն մը կը տիրէ այս տողոց մէջ»*։ Ըստ հոդվածագրի՝ նորերի բացասական գծերից մեկն այն է, որ, շարունակելով պահպանել ազգային կրակը, նրանք կարծում են, թե *«շնորհ է որ կ՚ընեն Հայոց ազգին»*։ Մի թերություն էլ «Շ.»-ն տեսնում է այն բանում, որ այդ սերունդը ջանում է իրեն *«աւելի բարձր գնահատել»* բոլորից։

Շահնուրի հոդվածը շատ ավելի խորքային վերլուծության է ենթարկում Սիմոն Վրացյանը՝ «Հայրենիք» ամսագրում տպագրած իր ««Մենք» եւ «Դուք»» հոդվածում։ Չմանրամասնելով միայն նշենք, որ նա, վեճի առարկան համարելով մշակույթի, գրականության և ազգային քաղաքականության մեջ *«հների ու նորերի»* դերի հարցը, նկատել է տալիս, որ խնդիրն ավելի լայն առումով սերունդների *«էութեան, յաջորդականութեան, փոխհարաբերութեանն եւ առաքելութեանն»* է վերաբերում։ Նշելով հանդերձ, որ Շահնուրն իր հոդվածում *«պաղարիւնութիւն»* ու *«անկողմնակալութիւն»* չի ցուցաբերում, հոդվածագիրը չի ուրանում այնտեղ առկա *«անկեղծութիւնը»* և *«ի խորոց սրտի»* ասված խոսքը։ Այս առումով քննարկելով Շահնուրի հոդվածը և հասկանալի համարելով նոր սերնդի դժգոհությունը ներկայից և ընդվզումը անցյալի դեմ՝ Ս. Վրացյանը այն ճիշտ միտքն է հայտնում, որ թե՛ հին և թե՛ նոր սերնդի դիրքորոշումը մեկը պետք է լինի՝ «Աչքերը դէպի հա՛յը», և որ

---

[1] Տե՛ս «Հայրենիք», 1932, թիվ 5, էջ 146-154։

[2] Տե՛ս «Յառաջ», 1932, 29 հունվարի, էջ 1։

[3] Նույն տեղում։

[4] Նույն տեղում, 1932, 30 հունվարի, էջ 1։

սփյուռքի պայմաններում *«բոլոր «սերունդները» դատապարտուած են անելու միեւնոյն գործը – պահել ու պահպանել ինչ որ մնացել է մեծ փոթորիկից»*:[1] Այսինքն՝ անել այն, ինչ արել են հայ սերունդները անցյալում, ասել է՝ *«դիրք պահել»*, այսինքն՝ գրականության մեջ և արվեստում անվթար պահել հայկականը, մարդկայինը, գեղեցիկը, որը շատ ավելի դժվար գործ է, քան *«յառաջապահութիւնը»*: Ս. Վրացյանը, անդրադառնալով Շահնուրի հոդվածում արտահայտված մտքերից մեկին, որը և «Լյուքսեմբուրգի պահապանը» գործի հիմնական ասելիքներից մեկն էր, իրավացիորեն գրում է, որ նորերը («մենք»-երը) ավելի քիչ են տեղյակ հայ իրականությանն ու անցյալին, որ նրանք *«ֆրանսիական մտքի աւազանից դուրս չեն գալիս ու շարունակում են մտաւոր ու հոգեկան հիւթ ստանալ օտար արմատներից: Ֆրանսիական մտքից էլ առնում են միայն այն՝ ինչ որ մակերեսի վրայ է երեւում, փրփուրը. խորը թափանցելու հնարաւորությունից, իսկ շատերը նաեւ կարողութիւնից զուրկ են»*[2]: Այսինքն՝ հենց այն, ինչ ասում էր Շահնուրը: Տարբերությունն այն է, որ Շահնուրը այդ ամենը վերագրում էր ինչպես հին, այնպես էլ նոր սերնդի այն բոլոր ուժերին, ովքեր ունկն էին դնում արտաքին ձայներին և օտարամոլությամբ էին տառապում, իսկ Ս. Վրացյանը՝ միայն նոր սերնդին:

Ուրեմն, խնդիրների խնդիրը մշակութային ու գրական արժեքները պահելու ազգային ձևին և բովանդակությանն էր վերաբերում: *«Հայերէն լեզուի, գրականութեան, գեղարուեստի՝ բովանդակ մշակոյթի գոյութեան եւ զարգացման ապահովութիւնը»*[3], ինչպես գրում էր Ս. Վրացյանը, սփյուռքի տարածքներում այլ բան չէ, քան ազգային ու քաղաքական գործ:

Շահնուրյան վերոհիշյալ երկու գրությունում շոշափված հարցերը և արձանագրված մոտեցումները ժամանակավոր չէին և անցողիկ չեղան սփյուռքահայ գրականության համար: Օրեցօր դրանց ավելանում էին նորերը, որոնք այդպես էլ անպատասխան և կամ անլուծելի էին մնում:

Այդ խնդիրների մի մասին գրողը այս կամ այն կերպ անդրադարձավ նաև իր հետագա գեղարվեստական գործերում ու գրականագիտական հոդվածներում՝ «Յարալէզներուն դաւաճանութիւնը», «Առաւօտեան շեփոր» պատմվածքներում, «Զոյգ մը կարմիր տետրակներ»-ում, որտեղ գրում էր, որ ինքնատիպության ձգտումը նոր սերնդին մղել է հակամարտության մի կողմից՝ այն ամենի դեմ, ինչը կրկնություն է հնի, մյուս կողմից՝ այն ամենի, ինչը մակերեսային նմանակում է օտար գաղափարադրույթների: Վերջին միտքը արծարծվել է Շահնուրի նաև «Վաւերաթուղթը», «Դրախտ կորուսեալ», «Գրականութենէն անդին եւ այլուր» և մի շարք այլ հոդվածներում: Իսկ ավագ սերնդի մասին խոսելիս՝ հատկապես ընդգծում է նրա համակերպվողական բնույթը:

---

[1] «Հայրենիք», 1932, թիվ 5, էջ 148:
[2] Նույն տեղում, էջ 151:
[3] Նույն տեղում, էջ 152:

Ելնելով այդ և այլ հարցերի ոչ միայն արդիականությունից, այլև հրատապությունից՝ Շահնուրն իր վերոհիշյալ պատմվածքը լեզվական, ոճական ու հարցադրումային էական վերամշակման ենթարկեց և նախորդից գրեթե չորս անգամ ավելի մեծ ծավալով տպագրեց «Բաց տոմարը» գրքում*, որը լույս տեսավ 1971 թ.: Պատմվածքի երկրորդ տարբերակում նա մասամբ զանցել է սերունդների հակադրության սրացված խնդիրը և շեշտը տեղափոխել առհասարակ հայոց գրական, մշակութային ու քաղաքական կյանքի վրա օտար ներազդեցությունների բացասական իրողությունների պատկերումներին:

Պատմվածքի երկու տարբերակներն էլ գրված են առաջին դեմքով: Հեղինակն իր հերոսին տված Էմիլ անվամբ հանդես է գալիս որպես թե՛ դեպքերի շարադրող և թե՛ այդ դեպքերն ու երևույթներն իր խոհերի ու դատողությունների միջով անցկացնող վերլուծաբան:

Պատմվածքը փոփոխության է ենթարկվել հենց սկզբից. եթե առաջին տարբերակն ուներ «Կարեւոր ձօն» վերատառությամբ բնաբան, որտեղ հեղինակն իր խոսքն ուղղում էր բոլոր այն *«անհանդարտ ու դիւրաբորբոք գրիչներուն՝ որ կը պատասխանեն՝ ամէն կանչի…»*[1], ապա 1971 թ. հրատարակության մեջ «Կարեւոր ձօնը» ամբողջովին հանվել է, և պատմվածքը կրում է ընծայական՝ *«Բարեկամիս՝ Գուրգեն Մահարիի յիշատակին»*[2]: *«Ձօնում»* խտացված միտքը՝ *«ամէն կանչի» «դիւրաբորբոք գրիչներուն»* արձագանքելու պատրաստակամությունը, ամբողջ պատմվածքի ընթացքում իհարկե ենթակա է մնում մերժման, սակայն մշակված տարբերակում խոսքը միայն *«գրիչներուն»* չի վերաբերում, այլև հայ իրականության բոլոր հնազանդ ու համակերպվող տարրերին:

Առաջին տարբերակում հեղինակն իր հերոսին լոկ անվանակոչում է Էմիլ և առաջ անցնում, երկրորդում՝ այդ անունը ծավալուն մեկնաբանություն է ստանում, որը *«բացատրում»* է գործատերերի կողմից գաղթական հայ Էմիլին տրված Ժան, Փիեռ, Առման, Ռոպեռ տարանունների պատճառը. ֆրանսիացիները բուն վավերական անունը արտասանում են այնպես, *«ինչպես կարելի չէ գրել եւ ոչ մէկ լեզուով»* (էջ 7), դրանով իսկ մի կողմից ընդգծելով այն բնական հակասությունը, որ կա գաղթական հայի և տեղաբնակ մարդկանց միջև, մյուս կողմից՝ համակերպվողական այն պահվածքը, որ բնորոշ է Էմիլի վիճակի մարդկանց:

Պատմվածքի երկու տարբերակում էլ Էմիլին տրված աշխատանքային առաջադրանքը նույնն է՝ երեխաների համար պատրաստել մեխանիկական

---

* Շահնուրը ծրագրել էր իր այս պատմվածքը զետեղել 1949 թ. կազմած «Անտիպ էջեր» գրքում, որը պետք է լույս տեսներ Կիպրոսում, սակայն այն այդպես էլ չտպագրվեց:

[1] Տե՛ս «Մենք» հանդեսը, Փարիզ, 1931, էջ 8:

[2] Տե՛ս **Շահնուր Շ.**, Բաց տոմարը, Փարիզ, 1971, էջ 7 (այս գրքից կատարված մեջբերումների էջերը այսուհետև կնշվեն տեքստում):

գործիք՝ *«սինեմա մը»*, որը հերոսն իր օգնական բանվորների հետ կատարում է՝ *«ջարդելով»* հավաքվածների հետաքրքրասիրությունը։ Առաջին տարբերակում գրողը ոչ մի խոսք չի ասում հանդիսատեսների և, առավել ևս, նրանց հետաքրքրասիրությունը *«ջարդելու»* մասին։ Մինչդեռ վերամշակված տարբերակում նա այլ խորք և այլ ծավալումներ է տվել իր խոսքին։ Շահնուրի գրելաոճին առհասարակ շատ բնորոշ են մտքի թռիչքները, որը նա հաճախ կատարում է պատումից *«շեղվելով»*՝ մեկնակետելով որևէ նախադասությունից, բառակապակցությունից և անգամ բառից։ Այս պատմվածքում ևս բավականին շատ են նման օրինակները։ Օգտագործված *«ջարդ»* բառը նրան մղում է շատ ավելի ընդհանրական ու խորքային այլ ասելիքեզրահանգման, որն ուղղակիորեն առնչվում է հայ ազգային ու քաղաքական պատմությանը. *«Ջարդը չի լուծեր ո՛չ մէկ հարց… կը ստեղծէ նորեր»* (էջ 9), ասել է թե՝ ոչ միայն ջարդվողների, այլև ջարդարարների համար։

Վերամշակված տարբերակում վերոնշյալ հատվածից ընդամենը երկու պարբերություն հետո Շահնուրը նորից է *«հեռանում»* իր խոսքից՝ դարձյալ *«շեղվելով»,* իսկ ավելի ստույգ՝ պարզաբանելով մանուկների համար կառուցած իր ձեռակերտ շինությունը՝ այս անգամ իր խոսքը շաղկապելով առհասարակ արվեստների էության փոխանցելիության հնարավորությունների հետ. *«Ի՞նչ էր։ Ինչպէ՛ս կ’ուզէք որ նկարագրեմ շինութիւնը, երբ չեմ հաւատար **նկարագրականներու փոխանցելի զօրութեան**»* (էջ 9) (այս և հետագա ընդգծումները մերն են – *Ա. Ա.*)։

Բուն շարադրանքից հեղինակային հեռացումները միայն այս կամ այն բառի կամ արտահայտության հետ չեն կապվում։ Այդպիսի առիթ է ընծայում նաև ներկայացվող պատկերը կամ այն նյութը, որին անդրադառնում է գրողը։ Առաջինի վառ օրինակ է պատմվածքի նախնական տարբերակում Լյուքսեմբուրգի պարտեզում կանգնեցված գրական գործիչների արձանների հպանցիկ ներկայացումը. *«Մառի Ըսթիւարթ և Ժօրժ Սան կռնակնին դարձուցին մեզի, սակայն իմ երկու սիրականներս՝ Սթենտալ ու Ֆլոպէր հետեւեցան մեր քրտինքներուն, իրենց աչքին պոչով»*[1]։ Երկրորդ տարբերակում Շահնուրը գրում է Ֆրանսիայի *«հնադարեան»* թագուհիների *«առասպելական բամբասանքի»* մասին, որը *«ազգի մը պատմութեան ենթահո՛ղն իսկ է, Թթխմորը»,* որից և բխեցնում է, թե *«բանաստեղծներն ու վիպասաններն» «ազգի մը պատմութեան»* տեսանկյունից *«աւելի վտանգաւոր»* են, քան իշխանավորներն ու թագուհիները։

Ներկայացվող նյութից առթված հեռացման ուշագրավ օրինակ է պատմվածքի այն հատվածը, որտեղ գրողը խոսում է *«գեղանի մանչուկներու»* ամբողջ երամների մասին, նրանց բնութագրում որպես *«զմայլելի խարտեաշներ, երկար թարթիչներով թուխներ»* և հանկարծ, իր խոսքի զարգաց-

[1] «Մենք», 1931, էջ 8։

ման տրամաբանությունից անսպասելի հեռանալով, գրում. *«Արդէն իմ դէմքէս գուշակեցիք, որ ես մանուկ սիրող մարդ չեմ… Բայց սիրել կը ձևացնեմ կեղծաւորաբար»* (էջ 10)։ Մի քանի էջ հետո Շահնուրը *«հիմնավորում»* է Էմիլի այդ կեղծավորության դրդապատճառները. երգիծական գծապատկերված Էմիլը ցուցադրաբար սեր է ձևացնում մանուկների նկատմամբ, քանի որ *«մանչուկը»* իր կողքին ունի *«աղուոր մայր», «ստնտու կաթնաթոյր»,* որոնք և նրան մղում են ոսկեբերան շողոքորթության ու սիրատոչորության։ Էմիլը խորամանկում է ըստ կարևորության և օգտակարության, որոնում է աշխատանք, բայց չի ցանկանում աշխատել, ամեն անգամ լքում է գտած գործը, քանի որ իր խառնվածքով *«հակառակ է աշխատութեան»,* քանի որ աշխատանքը *«կը ժխտէ»* երջանկության նրա ընկալումներն ու պատկերացումները։ Նրա որոնածը *«ազատ հորիզոններն»* են, որ նրան տալիս են միմիայն *«կնոջ մարմնին մտերմութիւնը, անոր բոյրը… եւ տակաւին՝ յառաջընթաց կիսագունտերն ու յետսապահ կլորութիւնները»* (էջ 13)։

Պատմվածքի երկրորդ տարբերակում Շահնուրը մեծ աշխատանք է կատարել նաև մատուցվող նյութի լեզվական մշակման առումով։ Դրանք այնքան շատ են, որ կարող են առանձին քննության առարկա դառնալ։ Նկատի ունենալով հոդվածի ծավալայնությունը՝ լեզվական շտկումների ու փոփոխությունների օրինակներ չենք բերի։ Միայն ասենք, որ վերամշակված տարբերակը էականորեն *«պատկերազարդ»* (սա Շահնուրի սիրած բառն է, որով նա *«մկրտել»* է իր երկու գրքերը՝ «Նահանջը…» և «Հարալէզներուն…»-ը) ու հարուստ է, քան՝ իր նախորդը։ Չենք կարող նաև շրջանցել շահնուրյան պատումին բնորոշ մի ոճական դրսևորում։ Պատմվածքի երկու տարբերակներում Շահնուրը գրեթե անփոփոխ է թողել այն հատվածը, երբ Էմիլը գործընկերների հետ գալիս է Լյուքսեմբուրգի այգի՝ *«սինեմայի»* մեխանիկական սարքը տեղադրելու համար, բանից անտեղյակ պահակները *«խոյանում»* են շինարարական գործիքներով ծառուղի մտած այդ մարդկանց վրա, ըստ ամենայնի՝ նրանց աշխատանքը արգելելու համար։ Էմիլը ասում է.

«-Պարոն պահակ, այսպէս եւ այսպէս։
-Մ՛հ, ինչ կ՛ըսէք, այսպէ՛ս եւ այսպէ՞ս…» (էջ 8)։

Այս ոչինչ չբացատրող երկխոսությամբ և կիրառված *«այսպես»* բառով գրողն ասում ու *«բացատրում»* է ***ամեն բան*** (չէ՞ որ ընթերցողն արդեն գիտի, թե ինչ պիտի կառուցվի, և մի՞թե կարիք կար նորից կրկնելու)։ Տրված *«բացատրությունից»* պահակն այնքան գոհ է մնում, որ… Էմիլից *«սիգարէթ մը ուզեց»*։ Մինչդեռ ըստ պարզ տրամաբանության՝ *«գոհ»* մնացած պահակն է, որ *«սիգարեթ»* պետք է առաջարկեր։

Բայց դառնանք պատմվածքի երկրորդ տարբերակի բուն ասելիքին։ Առաջին տարբերակում՝ կառուցված *«սինեման»* սպիտակ պաստառի վրա ցուցադրում է մանկական սյուժե. բացվում է մեխանիկական սարքի դռնակը, պատկերվում է պարտեզապատ վիլլա, որտեղ երեխան դաս է պատրաս-

տում: Գողերը մտնում են պարտեզ: Երեխան և բակի շունը հալածում են գողերին: Վերջիններս փախչում են՝ առևանգելով տղային: Հեծանվորդ ոստիկանները հետապնդում են գողերին: Այս ամենը ուղեկցվում է *«սինեմայի»* հանդիսատես երեխաների կանչերով, ծիծաղով, ծափահարություններով, բացականչություններով:

Շարադրանքի հաջորդ հատվածում Շահնուրը գրում է նորից անգործ մնացած իր (նույնն է թե Էմիլի) վիճակի և հոգեկան ծանր կացության մասին, նշում, որ կեսգիշերային մթության մեջ թափառում է փողոցից փողոց՝ զգալով հոգնածություն, հուսահատություն, *«բայց մանաւանդ անսահման տենչանք՝ չապրելու»* (էջ 10): Սա այն վիճակն է, որը բնորոշ է ամեն գաղթահայի և պայմանավորում է նրա կացութաձևը՝ անկախ այն բանից՝ նա համակերպվե՞լ է այդ իրականությանը, թե՞ ոչ:

Առանձնության այդ վիճակը նրան տանում է Լյուքսեմբուրգի պարտեզ, որտեղ նա մտաբերում է այնտեղ իր ապրած երջանկության հազվադեպ պահերը, երբ ինքը կարողանում էր երեխաներին զվարճացնել, իսկ հիմա *«զարհուրելի խաւարի մէջ»* ցանկանում է *«բանի մը կառչիլ»,* բայց իր կառուցած գործիքից զատ՝ այլ բան չի գտնում: Հայտնվում են պարտեզի պահապանները և պատմում, որ գիշերվա կեսին *«սինեմային ժամացոյցը խանգարուեր է»,* ու զանգակը հնչել է: Եվ քանի որ գիշերվա այդ ժամին հանդիսականներ չկային, իրենք են *«շապիկով», «բոկոտն»* գնացել և *դիտել «սինեման». «Բայց ըսէ՛ք, կ՚աղաչեմ, եթէ մենք ատենին չհասնէինք, ո՞վ պիտի նայէր, ո՞վ, ո՞վ…»*[1]:

Պատկերի ենթատեքստը ուղղված է արվեստի և գրականության մարդկանց, այլ խոսքով՝ ստեղծագործող մարդկանց առհասարակ, և ինչպես գրում է հեղինակը պատմվածքի բնաբանում, այն վերաբերում է մանավանդ այն *«երտասարդ, անհանդարտ ու դիւրաբորբոք գրիչներուն»*, որոնք արձագանքում են *«մամուլի խաւարէն արձակուած ամէն խօսքի»*: Ուրեմն Շահնուրի գրության մեջ Լյուքսեմբուրգի պահապանների ցուցաբերած արձագանքը *«խանգարված գործիքին»* այլ բան չէ, եթե ոչ *«ինքզինքնին ցուցնելու»* համար ***բոկոտն*** հրապարակ ելնելու և ինքնագոհության դրսևորում, որն արտահայտվում է *«ո՞վ պիտի նայէր, ո՞վ, ո՞վ»* բառերով և՝ *«եթէ մենք ատենին չհասնէինք»* հավակնոտ դիրքորոշմամբ:

Գրական կյանքում անհիմն հայտնված այդ սնամեջ *«ուրուականները»,* որ լեցուն են *«փքուն հպարտութեամբ»*, ենթակա են հալածման ճիշտ այնպես, ինչպես պատմվածքի շարադրանքում հալածվում են վիլլա մտած գողերը, այսինքն՝ կյանքի պարտեզ մտած և այդ կյանքի գեղեցկությունները խեղող մարդիկ:

Գրական ինչպես նոր, այնպես էլ հին սերնդի՝ ամեն մի խափանող

[1] Նույն տեղում, էջ 11:

ձայնին արձագանքող *«գիշերապահ պահակներին»* ուղղված իր խոսքը Շահնուրը ավելի խորացված, ասելիքի ու հասցեատերերի առումով շատ ավելի որոշակի դարձրեց պատմվածքի երկրորդ՝ մշակված տարբերակում՝ ըստ ամենայնի նկատի ունենալով շոշափվող հարցի՝ հետագայում ևս ունեցող կարևորությունը և այդ՝ ոչ միայն արվեստի ու գրականության ոլորտներում: Խնդրին անդրադառնալու պատճառներից մեկն էլ իր «Մենք» հոդվածի նկատմամբ շարունակվող քննադատական վերաբերմունքն էր:

Շահնուրը հաճախ է վերամշակել իր գործերը՝ դրանք ենթարկելով լեզվական ու ոճային և անգամ բովանդակային բազում փոփոխությունների ու ճշգրտումների՝ իր աշխատանքը անվանելով *«վերաքննութիւն», «յղկում»:* Օրինակ՝ «Զոյգ մը կարմիր տետրակները» նա վերանայել է չորս անգամ: «Լիւքսէմպուրկի պահապանը», որը հեղինակի իսկ բնութագրմամբ *«անանուն հաւկիթ մըն էր»*, ևս մի քանի մշակումներ է ունեցել: Ահա այդ *«անանուն հաւկիթից»* է (առաջին տարբերակ), որ դուրս եկավ *«անսովոր թռչունը»* (երկրորդ տարբերակ):

Թեև Շահնուրը իր այս գործը անսովոր մի բան է անվանել, սակայն դա այնքան էլ ճիշտ բնորոշում չէ: Իսկ եթե ճիշտ է, ապա միայն *«հաւկիթի»* վերաբերյալ, քանի որ դուրս եկած *«թռչունը»* շատ որոշակի է ու ճանաչելի և մանավանդ ասելիքի առումով՝ բավական բարձր է թևածում: Շահնուրն իր գրվածքներում միշտ էլ գրականության չափանիշ է ընդունել արվեստի առկայությունը և հաճախ գրել հայ գրողների (բացառությամբ Ինտրայի (Տ. Չրաքյան) և Ե. Տեմիճիպաշյանի) *«ամաթեորներ»* (սիրողականներ) լինելու մասին, որոնք իրենց գրականությունը սնուցել են շեշտված հրապարակախոսություններով, *«ջրոտ զգայնություններով»* ու ազգային գաղափարախոսություններով, որոնք նա *«պրոպագանդի գրականութիւն»*[*] է անվանում: Այս միտքը, ի դեպ, արտահայտել է նաև Հ. Օշականը. *«Մէր վեպը քարոզ խոսեցաւ»*[1]:

«Կը ճանչնաք մէր գրական բերքը: Շատ պատճառներ չունինք անով հպարտանալու»[2],– գրել է Շահնուրն իր նամակներից մեկում, իսկ մեկ այլ առիթով նշել. «***Գրականութեան նիւթը հաւաքականութիւնը չէ, այլ անհատը***»[3]: Այս ամենը ցույց է տալիս, որ նա որքան դեմ էր օտար ու ապազգային դրսևորումներին, նույնքան էլ մերժում էր միտումնավոր ու անհիմն ամեն մի դրսևորում թե՛ գրականության, թե՛ արվեստի և թե՛ ազգային կյանքի մեջ:

---

[*] Իր հետևանքներով, Շահնուրի խոսքով ասած՝ *«աղետաբեր ու անպատասխանատու»* այդ գործունեության վերաբերյալ «Մենք» հոդվածում նա գրել է. *«Կիսարցնեի օր մը երեց խմբագիր-գրագետի մը – Ձէր ո՞ր ուժին վստահելով այդքան շատ կիսյիոյեիք թուրքին, երբոր թաթին տակն էիք: Պատասխանեց – Եթե այդպես չընեինք, թերթ կարդացող չէր ըլլար»:*

[1] «Բարձրավանք», 1922, թիվ 3:

[2] ՀԱԱ, Շ. Շահնուրի ֆոնդ, 709, ց. 3, գ. 307, թ. 149:

[3] **Շահնուր Շ.**, Սիրտ սրտի, Փարիզ, 1995, էջ 97:

Ուշագրավն այն է, որ նման համոզում ունենալով հանդերձ՝ Շահնուրը ինքը ևս երբեմն այդպես է վարվել։ Նրա հայերեն շատ գործեր լեցուն են հավաքական *«հայկականության»* շեշտված գաղափարախոսությամբ ու հարցադրումներով, թեև այնտեղ երկրորդական պլանում չեն արվեստի խնդիրները։ «Լիւքսէմպուրկի…» մշակման դեպքում ևս Շահնուրը ոչ միայն առաջնային է դարձրել *«ազգային»* ուղղվածություն ունեցող իր խոսքը, այլև ավելի է սրել այն։

Փարիզի «Զուարթնոց» պարբերաթերթում տպված «Ավագ ուրբաթ»[1] գործից հետո Շահնուրը «Լիւքսէմպուրկի պահապանները» գործով երկրորդ անգամ էր ներկայանում ընթերցողին որպես պատմվածքագիր՝ պահպանելով հանդերձ իր գրելաոճին բնորոշ գեղարվեստական պատումի, էսսեի, պատկերի, հրապարակախոսության ու խորհրդածության տարրերը։ Կարելի է ենթադրել, որ իր այս երկու գործերի նաև այդ ընդգծված հատկանիշներն են նրան մղել 1933 թ. տպագրած «Յարալէզներուն դաւաճանութիւնը» պատմվածքների ժողովածուում դրանք չընդգրկելուն, որին պետք է ավելացնել նաև երկրորդ գործի (առաջին տարբերակ) ոչ միայն թռուցիկությունը, այլև ասելիքի ամբողջականության ու խորքայնության պակասը, որը և նրան մղել է հիմնավորապես վերանայելու այդ գործը, հստակեցումներ ու լրացումներ կատարելու ինչպես բովանդակային, այնպես էլ գեղարվեստական ոլորտներում։

Վերամշակված տարբերակի առնձնահատկություններից մեկն այն է, որ գրողն այն ավելի ու ավելի է համեմել թե՛ հումորի տարրերով և թե՛ հասարակական-քաղաքական ու գաղափարախոսական կարգի հարցադրումներով։ Իր գլխավոր ուղղվածությամբ պատմվածքի վերմշակված տարբերակը թեև մնում է նախորդում առաջ քաշված խնդրին հարազատ, ըստ որի՝ ազգային ու գեղարվեստական արժեքները ի վիճակի չեն պահպանելու նրանք, ովքեր հաճախ խոսում են դրանց անունից՝ ելնելով օտար ազդեցություններից, սակայն գրողը կարևոր է համարել նաև պարզաբանել, թե արժեքներ ասելով ի՞նչ է հասկանում, և արդյո՞ք այդ ամենի (տվյալ դեպքում՝ Լյուքսեմբուրգի պարտեզի ու նրանում տեղադրված *«Ձեռակերտ սինեմայի գործիքի մը»*) պահապանները երջանիկ ինքնախաբկանքի մեջ չեն։

Շահնուրը վերոհիշյալ հարցադրումներին նոր տարբերակում շատ ավելի լայն ու ընդգրկուն իմաստ է հաղորդել. ***ժողովուրդներին համատարած քարոզվող բարոյական ու գաղափարական արժեքներն արդյո՞ք ընդունելի են և ենթակա պահպանման՝ անկախ այն բանից՝ կրոնակա՞ն են դրանք, թե՞ աշխարհիկ***։

Պատմվածքի վերամշակված տարբերակի երկու հատված վերաբերում են գործիքի ցուցադրած *«սինեմային»*։ Առաջինին արդեն անդրադարձել ենք,

[1] Տե՛ս «Զուարթնոց», 1930, թիվ 8։

որտեղ իրոք անմեղ մանկական հետաքրքրություն ներկայացնող իրադարձություններ են պատկերվում։ Այդ հատվածում գրողը կատարել է ոչ թե բովանդակային, այլ ոճային ու տրամաբանական ճշտումներ՝ այն դարձնելով ավելի ծավալուն. կա շունը, որն արդեն ոչ միայն ներկայություն է, այլև *«կ'երազէ ոսկոր»,* ունի խոսուն անուն՝ Փաշա, կա *«օրիորդ, որ տիկին է»,* և որը *«թակարդ մըն է»* վիլլայի մանչուկին առևանգելու գործում՝ մեկ միլիոն ֆրանկ փրկագին ստանալու համար։ Շահնուրը մշակված տարբերակում հանել է առաջինի այն հատվածը, թե *«շունը կ'երթայ ոստիկանատուն»*՝ շանը վերապահելով միայն կենդանուն բնորոշ գործողություններ և արարքներ։ Ցուցադրվող երկրորդ ժապավենը, որը առաջին տարբերակում բոլորովին բացակայում է, պարունակում է հասարակական ընդգրկուն և խոր իմաստ ու թեև ներկայացվում է փոքրիկներին, սակայն մանկական չէ, ավելին՝ սարսափազդու է (պատկերվում է մայր բու (երեխաներից քիչ սիրված թռչուն), որը նմանեցվում է *«ուղղափառ կաթողիկոսի»*, ներկայացվում է թռչուն *«Պարոն Պայ-Խուշը»* (ժողովրդական ընկալմամբ՝ չարագույժ, ահախոս), և մանավանդ *«Սուրբ Գրքին օձը»*), ուրեմն խոսքն ուղղված է մեծերին՝ *«բոլոր անոնց»*, որոնք ***«խանգարված տեսանողներ»*** են ու նրանց կամակատարներին։ Այս հատվածում գիշերային թռչունի՝ բուի կողմից ***երկնքից խլված լիալուսնի, լարախաղաց*** սկյուռի, Սուրբ Գրքի օձի, ***դռնփակ*** ժողովի, ***համայնակուլ*** բոցի, ***դժոխքի*** ակնարկումները այլաբանությամբ են լեցուն, որոնք ընդհանրական իրական կյանքն են ներկայացնում, առավել ևս՝ հայկական իրականությունն ու նաև մայր երկրում 1930-ական թվականներին ծավալված դժնիություններն ու պարտադրանքները, հրապարակը տիրած ազատ մտքի ու կամքի այն արգելափակումները, որոնք արտահայտվում են *«Տեսանողների»* լարախաղաց գաղափարախոսություններով։ Տեսանողներ, որ *«նման են խանգարված գործիքի». «Տեսանողը կը վկայէ, թէ մենք իրական կեանքը պիտի ճանչնանք մեր մահէն վե՛րջ միայն, եթէ գիտցանք մէկզմէկ սիրել եղբայրաբար, հո՛ս իսկ սիրել եւ ներել... Համաձայն ուրիշ Տեսանողի մը, իրական կեանքը երկրի վրայ իսկ է, եթէ գիտցանք մղել եղբայրասպան կռիւ, շնորհիվ դասակարգային պայքարի»* (էջ 16)։

Կյանքի ասպարեզը տիրող տեսանողների պահանջները, ըստ էության, միմյանցից չեն տարբերվում։ Երկուսն էլ պարտադրանք են, երկուսն էլ՝ բռնացում մարդկային ազատ ու անկաշկանդ կամքի վրա։ Թե ովքեր են նրանք, դժվար չէ կռահել. այնաշխարհային դրախտի և այսաշխարհային դասակարգային կռվի ակնարկումները դրանում մեզ օգնում են։ Շահնուրի ասածն այն է, որ արգելափակող ու սահմանափակող շատ ձայներ մարդկանց ականջին հնչեցվում են որպես հաճելի մեղեդի, մինչդեռ դրանք կործանումների են հանգեցնում։ Երկրորդ *«սինեմայում»* ներկայացված շատ բառեր ու բառակապակցություններ հագեցած են այլասացությամբ, որ արտահայտում են վերոհիշյալ երկու գաղափարաբանությունների էությունը՝ *«երկուքն ալ բարեկեցիկ են»*, երկուսն էլ՝ *«նուրբ սանտրով սանտրուած»,*

բայց երկուսն էլ *«արեւարգել-հովանոց»* են, երկուսն էլ՝ *«շղթայող»*, երկուսն էլ՝ *«թակարդ»*: Այսինքն՝ այն, ինչ մարդկանց նետում է *«կես-քուն, կես-արթուն»* վիճակի մեջ, ներկայանում որպես մեծություն, իրականում կյանքը դարձնում է զավեշտ՝ *«մանկական սինեմա»*: Պատմվածքում շատ որոշ է տրվում վերոհիշյալ իրողության հեղինակային գնահատականը. *«Վսեմ է **եղբայրը**, վսեմ է ընկերը... Երբ անոնք չեն նշանակեր «Եղիր եղբայրս, թէ չէ կը սպանեմ քեզ»»* (էջ 17)։ Ասել է՝ լիալուսին սպանող, Հաննիբալ, որ դարպասների ետևում է. «Annibal at portas»,– ինչպես գրում է Շահնուրը։ Եվ երբ վիլլա (կյանք) մտած գողերը՝ բռնություն գործադրողները, դուրս կվռնդվեն այգուց՝ *«ծառուղին»* (կյանքը) կազատվի և կդառնա *«բուրումնաւէտ»*:

Շահնուրը իր պատմվածքի վերնագիրը երկու դեպքում էլ թողել է գրեթե նույնը (քիչ չեն դեպքերը, երբ իր գործերի վերնագրերը նա փոխել է. «Պարապ սենեակի պատճառով»-ը դարձել է «Հոսանքին եզրը», «Սիրտ կայ որ կճաճանչէ»-ն՝ «Սիրտ սրտի», Կ. Պոլսի մասին գրված «Ամէն ինչ եւ ոչինչ»-ը՝ «Երկիր հիշատակաց» և այլն)։ Ասում ենք գրեթե, քանի որ մնացել է հիմնականը՝ ***պահպանելը,*** կարևոր չէ, թե նրանք՝ այդ պահապանները, հոգնակի՞ են ներկայացվում, թե՞ եզակի։ Եվ երկու դեպքում էլ պատմվածքի գլխավոր հերոսը պահապանը չէ։ Շահնուրը այստեղ կիրառել է պատումի իր նախասիրած հնարքներից մեկը՝ ***կրկնակերպավորումը***, որտեղ պատմվածքի հերոս Էմիլ-հեղինակը, որ խոսում է ինչպես *«ես՝ ինծի»*, հանդես է գալիս որպես դատողությունների ու բնութագրումների այն հիմնական *«բանալի որոնողը»,* որ ոչ միայն պիտի սարքի գցի խափանված գործիքը, այլև իսկական սիրո, նվիրման ու բարության մարդասիրական գաղափարներ առաջադրի, ջատագովի Սերը, որը և փականներ կոտրող բանալին է։ Պարտեզի պահապանի հարցին, թե *«ո՞ւր է բանալին»,* հնչում է պատասխանը. *«Սերը»*: Մի սեր, որի մասին Շահնուրն իր «Յարալէզներուն դաւաճանութիւնը» պատմվածքում ևս պիտի գրեր՝ ***սեր առ ազգակիցը, ասել է՝ ամեն հայկականը.*** «*… ինք փրկութիւնը կը տեսնէր սիրոյ և յոյսի մէջ։ Միշտ աւելի մեծ սէր, միշտ աւելի մեծ յոյս*»[1]:

Լինելով հանդերձ հեղինակի խոսափողը՝ Էմիլը միևնույն ժամանակ խորհրդանիշն է արվեստագետի ու գրողի այն տեսակի, որին մերժում էր Շահնուր քննադատը (Վ. Շուշանյանն անգամ տվել է ավագ սերնդի նման ներկայացուցչի անունը՝ Արշակ Չոպանյան)։ Շահնուրի դիրքորոշումը հստակ է. գրողն ու արվեստագետը՝ իբրև պահապաններ անարատ խոսքի ու մտքի, չպետք է արձագանքեն ամեն հնչած կանչի, այլ բարոյական ու գաղափարական ասպարեզում իսկական ու մնայուն արժեքների պահապաններ պետք է լինեն։

Էմիլի ապրելակերպի ու մտածման փոփոխական ձևը օտար ու ար-

---

[1] **Շահնուր Շ**., Յարալէզներուն դաւաճանութիւնը, Փարիզ, 1933, էջ 198։

տաքին կյանքի թելադրանքներից է առաջացել, որին հեղինակը հակադրում է Լյուքսեմբուրգի պարտեզի *«տեւական բնակիչների»*՝ արվեստի ու մտքի գործիչների՝ *«գաղափարապաշտ»* բանաստեղծների ու վիպասանների կեցվածքն ու նրանց մարմնավորած արձանների արտահայտած խորին խորհուրդը՝ *«անսալով իրենց ներքին ձայնին»*՝ ճիշտ և ճիշտ *«սինեմայի գործիքի»* նման, ***«որ կը յայտնէ անիշխանական հակումներ»***: Մի կողմից՝ չտրվել գրական նորաձևություններին, մյուս կողմից՝ հակադրվել ու հակազդել դոգմաներին ու ընդունված *«կրոններին»*. սա է իսկական գրողի կոչումը: Ամեն արվեստագետ պարտավոր է ոչ թե պահակի դեր ստանձնել, այլ ***պարտիզպանի***, չլինել *«կրկնակ էակ մը»* և ոչ էլ՝ *«համազգեստ մը»*, այսինքն՝ ընտրել *«ապահովութիւնը»*, այլ լինել *«մարդ մը առաւել»*, ինչպես Լյուքսեմբուրգի պարտեզի տևական բնակիչները, որոնք չեն կրում *«ոչ մէկ համազգեստ»*, մանկամիտ չեն և մանավանդ *«առանց ընտրութեան»* չեն, որպեսզի գործիքի *«պարզ տիկնտանկը»* չստանա *«մեծ ծավալ գիշերային լռութեան մէջ»*:

Իր պատմվածքում Շահնուրն անդրադառնում է հասարակությանը ուղղորդող, հետևաբար՝ կառավարող նաև մեկ այլ իրողության, որին պատկանում է հրապարակը՝ ***մեծ դրամագլխին***, ցուցադրվող երկրորդ *«սինեմայում»* ակնարկված *«ձույլ արծաթին»*, որը *«կկզած»* է մարդկանց ետևում և *«կը քաշէ անտեսանելի թելերը»*՝ նրանց կյանքը դարձնելով դժոխք:

Հայ գրական, քաղաքական ու ազգային կյանքի մեջ այդ «*անիշխանական հակումների»,* ըմբոստության, գրողի սեփական ներքին ձայնի ունկնդրման ու այդ ամենի արտահայտման բացթողումների, կեղծ ազգասիրության, ուրեմն և կեղծ սիրո դեմ է, որ գրում է Շահնուրն իր պատմվածքում, ընդվզում մանավանդ ազգային-քաղաքական այն ներմուծվող դավանանքի դեմ, որ նահանջողական էր իր բնույթով, բաներ, որոնց մասին նա արդեն խոսել էր իր «Նահանջը առանց երգի» վեպով ու «Ավազ ուրբաթ» պատմվածքով և կոչ անում *«կէս-արթուն»* վիճակում հայտնված իր ազգակիցներին ու *«դիւրաբորբոք գրիչներուն»* չարձագանքել սին կանչերին, նրանց, ովքեր ի վնաս արվեստի, *«հրապարակ կը նետուին»*՝ խավարից ելած ամեն խոսքի, կոչի ու ձայնի առիթով: Ամեն բանից վեր՝ ***ինքնաճանաչում***, ազգային ավանդույթներից բխող սեփական գաղափարախոսություն, որն ըստ Շահնուրի նշանակում էր ոչ միայն *«մէր մէջը իջնել»,* այլև ճանաչել կյանքը և այդ կյանքի ընթացքին համահունչ քայլել: Արվեստագետի, մանավանդ գրողի այս կոչման վերաբերյալ Շահնուրն իր «Ավազ ուրբաթ» գործում գրել է, որ բնությունը *«երբեք չի ներեր անոնց, որոնք իրմէ աւելի դանդաղ կհառաջանան:* ***Ան երբեք չի ներեր անոնց, որոնք իրմէ աւելի արագ կհառաջանան»***[1]:

Պատմվածքում հասարակության, կյանքի, մշակույթի ու գրականության նկատմամբ շահնուրյան բանաձևը հստակ է տրված. *«-Ես կը նախընտրեմ*

[1] «Զուարթնոց», 1930, թիվ 8:

սուտը, որ այլեւս սուտ չէ, եւ ճշմարիտը, որ աւելի բան մըն է, քան թէ ճշմարիտը» (էջ 19)։ Այսինքն՝ այն գերագույն ճշմարիտը, որը բարձրանում ու հասնում է մինչև արվեստի ճշմարիտը։

Ահա այս ամենը Շահնուրի պատմվածքը դարձնում է ոչ միայն պատմագրական երևույթ, այլև այն օժտում շեշտված արդիականությամբ, որտեղ շոշափված հարցերը մանավանդ այսօրեական հնչեղություն ունեն։

Շահնուրի պատմվածքը ավարտվում է գործիքի ցուցադրած երրորդ պատկերով, որը խորհրդանշական ասելիք ունի։ Ոգի-աղջնակը գլորում է պտուղներ, որ գնդակ-մոլորակներ են։ Այդ ոգին ոստնում է մի մոլորակից մյուսը և գնում ձուլվում *«անեզրութեան ծոցը»*։ Այն ոգին, որի մասին դեռ պատմվածքի սկզբնամասում ասվում է. «*Բազմաթիւ միսթիք տեսանողներ նկարագրած են Սուրբ Կոյսը։ Դիմագիծը՝ այսպէս, քողը՝ այսպէս, վերարկուին ծալքերը՝ այսպէս։ Արդի՞ւնքը։* ***Կը մնայ ոգին»*** (էջ 9)։ Ուրեմն խնդիրների խնդիրը ***ոգու կերտումն*** է և ոչ թե արտաքին տեսքի կամ *«ամբոխային ուժի ստեղծումը»*։ *Այդ դեպքում է միայն, այսինքն՝ գրականության և արվեստի մեջ* ***ոգու*** *առկայության, որ «Անհունը»* տեսանելի է դառնում *«մօտէն», «Քաղցր եւ մելամաղձոտ»*, ինչպես գրում է Շահնուրը (էջ 20)։

Պատմվածքում Շահնուրը այն միտքն է հայտնում, որ կյանքը *«հրաշակերտ մը»* կարող է լինել։ Հարցը ազատ ընտրությամբ *«զայն վարել գիտնալն»* է, որի արդյունքում էլ ստեղծվում է գեղեցիկը։ Մնում է սահմանել ***գեղեցիկը***։ Շահնուրն իր «Վարար ջուրեր» հուշագրություն-էսսեում գրել է. *«Ինչ որ գեղեցիկ է, վերջ ի վերջոյ ոգեղէն է»*[1], որը կարելի է և շրջադասել. ինչ որ ոգեղեն է, ի վերջո գեղեցիկ է։

Իսկ ո՞ւր մնաց պատմվածքում արվող մյուս հարցումը՝ ի՞նչ բան է բանաստեղծությունը։ Այսինքն այդ ոգու և գեղեցիկի միասնության հասցված արվեստի ***բարձրագույնը***։ Շահնուրը տալիս է նաև այդ հարցի պատասխանը. *«Դուն երբեւիցէ տեսա՞ծ ես յուսահատ մայր մը»* (էջ 20), որ նշանակում է՝ ապրե՞լ ես բուն կյանքը, որը դժվարին մի բան է, և որը *«բանաստեղծելու»* համար ապրած կամ տեսած պետք է լինես նույն հուսահատությունը։ Այն **հուսահատությունը**, որ բանաստեղծություն է դառնում, և որը լույսն է, սերն է, սփոփումն է ու նաև հույսն է։

---

[1] **Շահնուր Շ.**, Բաց տոմարը, Փարիզ, 1971, էջ 25։

Арцрун Авагян – ***Литературно-идейная обработка рассказа Шахана Шахнура «Хранитель Люксембурга»***

В статье представлены обстоятельства и процесс литературно-идейной обработки рассказа Шагана Шагнура «Хранитель Люксембурга», анализируются сходства и различия между двумя вариантами рассказа, идейно-художественные проявления шагруновского повествования. В результате переработки рассказа «Хранитель Люксембурга» на суд читателя было представлено художественно цельное и законченное произведение, изображающее литературную и народную жизнь армянской диаспоры 30-40-х годов прошлого века, некоторые признаки которой остаются актуальными и в наши дни.

Artsrun Avagyan – ***Literary-Ideological Refinement of Shahan Shahnour's Story "The Guardian of Luxembourg"***

The article presents the circumstances and the process of literary-ideological refinement of Shahan Shahnour's story "The Guardian of Luxembourg". It analyzes the similarities and differences between the two versions of the story, as well as the artistic-ideological manifestations of Shahnourian narrative. As a result of refinement of "The Guardian of Luxembourg", the reader was granted with a fairly complete and ultimate work, which, apparently, represents the literary and national life of Diaspora Armenians and the problems they faced during 30-40s of the last century, which are still relevant today in some of their manifestations.

Ներկայացվել է 26.02.2019
Գրախոսվել է 21.02.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ՏԱԹԵՎԻԿ ՄԵՐՋԱՆՅԱՆ

ԿՅԱՆՔԻ ԵՎ ՄԱՀՎԱՆ ԻՄԱՑԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԸ ՆԱՐ-ԴՈՍԻ «ՄԱՀԸ» ՎԵՊՈՒՄ

Բանալի բառեր *– գիտական և փիլիսոփայական տեսություններ, բարոյահոգեբանություն, ներհայեցողություն, լավատեսություն, հոռետեսություն, տեսիլք, գրական ազդեցություններ, կյանքի իմաստ, գոյության վերջնանպատակ, կամք, գիտակցություն, ինքնապաշտպանության բնազդ, բարոյական մահ*

XIX-XX դարերի հայ գրականությունը հավերժական թեմաների արծարծումներով փորձում էր համընթաց քայլել համաշխարհային արվեստի և մշակույթի մայրուղիով: Նար-Դոսն իր հոգեդետ անհատականությամբ, գրելաոճով և գեղագիտական ինքնատիպ դիտողականությամբ, մարդկային ճակատագրի նկատմամբ անհանգիստ մտահոգություններով, կյանքի և մահվան բարոյահոգեբանական ու փիլիսոփայական ընկալումներով հետաքրքիր զարգացումներ կանխորոշեց հոգեբանական ռեալիզմի ստեղծագործական աշխարհում:

Նար-Դոսի գեղարվեստական ժառանգությունը ոչ վաղ անցյալում ուսումնասիրվել է տարաբևեռ կողմերից: Սակայն ժամանակը, մշտապես նորոգվելով, ի հայտ է բերում կենսական հիմնահարցերի վերարժևորման և արդիականացման նոր չափանիշներ: Ներկա օրերում այս արձակագիրը գրեթե դուրս է մղվել ուսումնասիրությունների տիրույթից: **Այդ իսկ պատճառով ունենք համահայկական մշակութային արժանապատվության վերադարձի պահանջ-հրամայական, որի առաջնահերթությունը առաջադրված հիմնախնդրի քննությունն է սույն ուսումնասիրության մեջ:**

Նար-Դոսը «Մահը»[1] վեպով հայ գրականության մեջ փորձում է առանձնացնել գաղափարակիր հերոսի գործունեության երկու հիմնական ուղղություններ, որոնցից մեկը արևմտահայության ազատագրությունն է, իսկ երկրորդը՝ գյուղափրկիչ ծրագիրը: Վիպասանի այս ծրագրերը գործուն ազդեցություն չթողեցին, որովհետև նախ և առաջ դրանք նորություն չէին հայ գրականության համար (Րաֆֆի, Մուրացան): Բացի այդ՝ Նար-Դոսը չկարո-

[1] Նար-Դոսի «Մահը» վեպը առաջին անգամ լույս է տեսել 1912 թ. Թիֆլիսում հայկական տպագրության չորսհարյուրամյա հոբելյանի առթիվ: Տե՛ս **Նար-Դոս**, Մահը, վէպ, Թիֆլիս, Էլեկտրատպ. Օր. Ն. Աղանեանի, Պօլից. 7, 1912, 531 էջ: Եղիշե Չարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարանում (այսուհետև՝ ԳԱԹ) պահվում է «Մահը» վեպի հինգ ձեռագիր տարբերակ: Տե՛ս ԳԱԹ, Նար-Դոսի ֆոնդ, թիվ 9-13:

ղացավ գեղարվեստորեն իրագործել տեսական ըմբռնումների իր ծրագիրը: «… Դրական հերոսի և առավել ևս իդեալի խնդիրը Նար-Դոսի համար եղել է յուրօրինակ գորդյան հանգույց, կանխակալ ծրագրի մի անհաղթահարելի պարտադրանք»[1],– իրավացիորեն նկատում է Վ. Սաֆարյանը:

Խնդրո առարկա վեպում Արմենակ Մարությանի[*], Մինասյանի և օրիորդ Սահակյանի կերպարները փոքր-ինչ ստվերում են հայտնվել: Նրանց ներկայության հոգեբանական զուգահեռները հատվում են ազգանպաստ գործունեության ոլորտում: Թիֆլիսյան լրագրերի թղթակից Արմենակն իր առաքելությունը կատարում է Արևմտյան Հայաստանում, սակայն դիպաշարի զարգացման ընթացքում ընթերցողը նրան չի տեսնում համապատասխան իրավիճակներում, այլ ընդամենը լսում է ազգօգուտ պատմություններ նրա մասին: Նույնը վերաբերում է Մինասյանին. նա գյուղի բարենորոգումների կողմնակից է, սակայն մենք նրան մեծ մասամբ տեսնում ենք քաղաքային կյանքի ոլորտում: Այս առումով *«մեծ գործի»* առաքելությունը վիպական զարգացման ընթացքում հայտնվում է ստվերում՝ տեղը զիջելով անհատի կենսափիլիսոփայության որոնումներին:

Հայ վիպագրության մեջ Շոպենհաուերի հոռետեսական փիլիսոփայության ընկալման և վերարտադրման ինքնատիպ գեղարվեստականացում է «Մահը» վեպը: Արձակագրի այս երկը էապես տարբերվեց մինչ այդ եղած վիպական ավանդույթներից: Գրական ասպարեզում որոշակի տեղ զբաղեցնող գրողները (Ալ. Շիրվանզադե, Մուրացան, Վրթ. Փափազյան) իրենց ճանապարհը շարունակում էին հարթել վեպի միջոցով: Այս ժանրը հայ գրականության մեջ կենդանագրում էր հայի կյանքը, կենսական միջավայրը և հեգեկերտվածքը: Գեղարվեստական ընդգրկուն համապատկերի ենթաշերտերում զուգահեռաբար բացահայտվում էին ազգային և համամարդկային բարձրարժեք գաղափարների թե՛ ընդհանրությունները և թե՛ տարբերությունները:

Նար-Դոսը, իր երկում պահպանելով հայ վիպասանության հիմնական միտումները, դրան զուգադրում է ժամանակակից իրողությունների գեղարվեստական փիլիսոփայությունն արտացոլող հնարավորությունները: Նա ուշադրությունը բևեռում է մարդու հոգեբանական տիրույթներում տեղի ունեցող տեղաշարժերին: Ճիշտ է, նա պատկերում է կյանքն այնպես, ինչպես որ այն կա, սակայն այն հագեցած է մարդու բարոյահոգեբանական կերպարի շեշտադրումներով: Գրական ընթացքի այսպիսի միտումները պայմա-

---

[1] **Սաֆարյան Վ.**, Գրողի և կերպարի անհատականությունը, Երևան, 2001, էջ 221:

[*] Արմենակ Մարությանի կերպարը յուրօրինակ աղերսներ ունի Իվան Տուրգենևի «Նախօրեին» վեպի հերոս Դմիտրի Նիկանորովիչ Ինսարովի կերպարի հետ: Ազգությամբ բուլղարացի Ինսարովը նույնպես մտազբաղ էր ազատատենչ գաղափարներով, որովհետև իր հայրենիքը ևս հեծում էր թուրքական տիրապետության ներքո: Գաղափարակիր այս երկու հերոսներն իրենց անձնական զգացումները ստորադասում են վեհանձն հայրենասիրությանը:

նավորված էին ոչ միայն կենսական և գեղագիտական հրատապ խնդիրների հրամայականով, այլև տվյալ գրողի ստեղծագործական նախասիրությամբ: Այս առումով Վ. Սաֆարյանն իրավացիորեն նկատում է. «Այստեղ («Մահը» վեպում – *Տ. Մ.*) բարդ հակադրամիասնությամբ ներկայանում են և՛ գրողի անձնական-անհատական բնավորության, և՛ գրականության մասին ունեցած նրա պատկերացումների ու պահանջների, և՛ ստեղծագործական խառնվածքի ինքնատիպությունները»[1]:

Դեռևս նարդոսագիտության արշալույսին ակադեմիկոս Արսեն Տերտերյանը նրա գրեթե բոլոր կերպարները խմբավորել է Շահյանի և Բազենյանի՝ բարոյահոգեբանական երկու տիպերի շուրջ: Եթե առաջինները հատկանշվում են *«ցավագնորեն զարգացած»* ինքնասիրությամբ ու կասկածամտությամբ, ապա երկրորդ տեսակը առաջինի հակապատկերն է: Այս տեսակը բնորոշվում է կամային կայուն որակներով, կյանքին հարմարվելու ընդունակությամբ, ինքնավստահությամբ և փառասիրական ձգտումներով: Այսուհանդերձ, հոգեկերտվածքային այս երկու հակադիր տեսակներն ունեն մեկ ընդհանուր բնավորության դրսևորման կերպ. երկուսին էլ խորթ է անձնազոհությունը[2]:

Նար-Դոսը նորարար դարձավ ոչ թե ժանրի, այլ բովանդակության հարցում: Էպիկական սեռի մեծածավալ և ընդգրկուն այդ ժանրը հայ նոր գրականության համապատկերում անցել էր զարգացման երկարատև ճանապարհ և ձեռք բերել ուրույն դիմագիծ: Վեպը գեղարվեստականացնում է կյանքի տարբեր կողմերը: Ժանրի մեծ ծավալը ենթադրում է տարածաժամանակային լայն ընդգրկում, զարգացող դիպաշար, գործողությունների ընթացք և ավարտ: Էպիկական մյուս ժանրերի հետ զուգահեռներում վեպը հատկանշվում է պատումի համեմատաբար հանգիստ ընթացքով և ուշարժան մանրամասնություններով:

Որքան էլ զարմանալի է, Նար-Դոսը անհատի, հասարակության և միջավայրի դժվարընթաց փոխհարաբերությունները, ինչպես նաև դրանց հետևանքով առաջացած աննկատ ողբերգությունները շարադրում է հոգեբանական նուրբ անցումներով: «Մահը» վեպում ազգային-հասարակական և սոցիալ-կենցաղային իրողությունների միջոցով նա հայ գրականություն է ներմուծում մետաֆիզիկական փիլիսոփայության ենթատեքստ, որը հատկանշվում է կյանքի ու մահվան նկատմամբ ունեցած լավատեսության և հոռետեսության զուգահեռներով: *««Մահը» վեպիս մեջ ուզեցել եմ գծել կյանքի և մահվան պրոբլեմը գործունեության եռանդով լեցուն լավատեսի և ապատիայի ենթարկված հոռետեսի իրար հակադիր տեսակետներից»*[3],– գրում է Նար-Դոսը:

---

[1] **Սաֆարյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 220:

[2] Տե՛ս **Տերտերյան Ա.**, Երկեր, Երևան, 1980, էջ 110-111:

[3] **Նար-Դոս**, Երկերի ժողովածու հինգ հատորով, հ. 5, Երևան, 1971, էջ 290 (այս ժողովածուից (1968-1971) մեջբերումների հատորները և էջերը այսուհետև կնշվեն տեքստում):

XIX-XX դարերի գիտական ու փիլիսոփայական տեսությունները յուրովի են վերաիմաստավորում համաշխարհային գեղարվեստական միտքը, մարդկության զարգացման նորօրյա պատմությունը, անհատի բարոյահոգեբանությունը և արտաշխարհի նկատմամբ նրա ընկալումները: Իմմանուել Կանտի, Արթուր Շոպենհաուերի, Յոհան Ֆիխտեի, Ֆրիդրիխ Նիցշեի գաղափարները գեղարվեստական երանգներ էին ստանում ինչպես գրականության, այնպես էլ արվեստի այլ իրացումներում: Մարդը և աշխարհը դառնում են յուրօրինակ մի ամբողջություն, որտեղ ուշարժան է անհատի փիլիսոփայական արթնացումը: Փիլիսոփայությունը դարաշրջանի մարդուն հնարավորություն է ընձեռում վեր բարձրանալու հոգսաշատ առօրյայի ու կենցաղի օվկիանոսից: Մարդը, ներհայեցողությամբ ճանաչելով ինքն իրեն, սկսում է պատկերացում կազմել շրջակա աշխարհի մասին: Խաթարվում է մարդու հոգեբանության և զգացողությունների պատճառահետևանքային տրամաբանության բնականոն ընթացքը: Ամեն ինչ հյուսվում է ոչ բանական (իռացիոնալ), ենթագիտակցական և ներզգայական տիրույթներում: *«Իրական աշխարհը գոյություն ունի որպես պատկերացում»*[1],– գրում է Ա. Շոպենհաուերը:

«Մահը» վեպի գլխավոր հերոսի՝ Լևոն Շահյանի կերպարն ընկալելի է դառնում Շոպենհաուերի հոռետեսական փիլիսոփայության համատեքստում: Ներզգայող անհատի միտքը թևածում է կյանքի և մահվան եզրագծում: Այս կերպարը վեպի հենց սկզբից առանց ավելորդաբանության զարգանում է վայելքի բացասականության և անհասանելի երջանկության ուղեծրով: Հերոսն արդեն դատապարտված է մենության, որովհետև սոցիումի տեսակետից մարդու այսպիսի տեսակը ոչ մի առումով ընդունելի և ընկալելի չէ: Մարդիկ տարակուսանքով են վերաբերվում վերացարկված մտածողությամբ հատկանշվող այս երիտասարդին:

Ըստ Շոպենհաուերի՝ երջանկություն գոյություն չունի, որովհետև չիրականացված ցանկությունները ցավ են պատճառում, իսկ իրականացվածները բերում են լոկ բավարարվածության զգացում, որից հետո մարդը նորից ձգտում է նորանոր ցանկությունների: Պատահական չէ, որ գրական գրեթե բոլոր երկերում նկարագրվում է ոչ թե հերոսների լիարժեք երջանկությունը, այլ պայքարը հանուն այդ երջանկության: Լավատեսությունը ոչ միայն անհեթեթություն է, այլև անխիղճ հայացք, «*դառը ծաղր մարդկության անարտահայտելի տառապանքների հանդեպ*»: Կյանքում ոչ մի հիմք կամ նախադրյալ չկա լավատես լինելու համար, որովհետև մարդկանց կյանքն ամբողջությամբ տառապանք է, մոլորությունների ու դժբախտությունների մի թագավորություն[2]:

---

[1] **Шопенгауэр А.**, Мир как воля и представление, пер. с нем. Ю. Айхенвальда, Ф. Черниговец, Р. Кресин, Минск, 1999, с. 78.

[2] Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Шопенгауэр А.**, Две основные проблемы этики, Полн. собр. соч., т. 4, пер. с нем. Ю. Айхенвальда, Москва, 1910:

Յուրաքանչյուր մարդու տառապանք չափելի է իր էության և անփոփոխ բնավորության կշռաքարով: Անհնար է ուղղել կամ փոփոխել մարդու բնավորությունը, որովհետև դա հենց կամքն է, որի շնորհիվ անհատն այն է, ինչ որ կա: *«Չեռքբերովի բնավորությունը»* սեփական առավելությունների և թերությունների ճանաչողությունն է, որը գործնականում մեծ նշանակություն ունի մարդու համար: Շահյանի հոռետեսությունը բխում է ոչ միայն գաղափարական ուղղվածությունից, այլև իր էությունից: *«Նրա* (Լևոն Շահյանի – *Տ. Մ.*) *հոռետեսության ակունքը հիվանդագին մելանխոլիայի բնական արատն է, ալտրուիստական* (այլասիրական – *Տ. Մ.*) *անլիարժեքության ողբերգական զգացողությունը»*[1],– նկատում է Սերգեյ Սարինյանը:

Հատկանշական են Շահյանի անսովոր վարքի դրսևորման կերպերը հակասեռի՝ սկզբում՝ Էլիզա Զդանևիչի, իսկ հետո՝ Եվայի նկատմամբ: Կամքը, մշտապես լինելով ձգտման մեջ, երբեք չի բավարարվում այն պարզ պատճառով, որ անսահմանությունը ուղիղ համեմատական չէ, այսպես կոչված, վերջնական բավարարվածությանը: Մարդու ցանկությունը բավարարվում է տանջանքների ու չարչարանքների գնով, որը շուտով հագեցնում է մարդուն, ինչն էլ ելակետ է ծառայում նոր ձգտման համար: Այլ խոսքով՝ որքան կատարելագործվում են կամքի դրսևորումը և ճանաչողությունը, այնքան խորանում է տառապանքը: Բարեկիրթ այս երիտասարդը տառապում է իր կամքի և բնատուր զգացողությունների արանքում:

Վարքի դրսևորման կերպերը նույնն են Եվայի հետ հաղորդակցվելիս: Կայարանից տունդարձի ճանապարհին Շահյանը խոսակցության նյութի փնտրտուքի ընթացքում ավելի է կորցնում իրեն: Նրանց միջև սկսված զրույցն ինքնըստինքյան ծավալվում է մահվան թեմայի շուրջ: Այս երկխոսության թեման պատահական չէ. հեղինակը վեպի սկզբում ըստ էության փորձում է կանխորոշել վիպական ավարտը: Շահյանը կանանց հետ հաղորդակցվելու համարձակություն չունի, որովհետև նրա գիտակցության հանգույցներում վաղուց ամրապնդվել է ամաչելու շղարշով քողարկված անվճռականությունը, որը հնարավոր չէ հաղթահարել: Նար-Դոսն իր հերոսի համար նախապես ուրվագծում է վարքագծի առանցքային դրսևորման ցանկացած հատկություն, իսկ հետո այն զարգացնում գործողության ընթացքում: Շահյանի ու Եվայի զրույցը դեռ տեղի չէր ունեցել, երբ Նար-Դոսը տալիս է երիտասարդի հստակ և ամբողջական բնութագիրը. *«Առհասարակ հասարակությունից խույս տալով, Շահյանը միշտ խույս էր տվել մանավանդ կանանց հասարակությունից: Նա գիտեր, որ կանանց զբաղեցնելու համար առանձին շնորհք էր հարկավոր, իսկ այդպիսի շնորհք ինքը չուներ: Կանանց մոտ եղած ժամանակ շփոթվում, կարմրում էր և չէր իմանում ինչպես պահի ձեռները»* (հ. 4, էջ 21):

---

[1] **Սարինյան Ս**., Փիլիսոփայական հոսքը Նար-Դոսի գեղարվեստում // «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2008, թիվ 2, էջ 34:

Շահյանը ինքնաբացահայտվում է իր իսկ կատարած քայլերով: Պահանջմունքների բավարարումն ու նպատակակետին հասնելը նրան երջանիկ չեն դարձնում, ընդհակառակը՝ նա հայտնվում է ձանձրույթի և տաղտուկի աշխարհում, մտածում է սոսկ *«ժամանակ սպանելու»* մասին: Նրա նիրհող գոյությունը, ինքնախարազանման գիտակցությունը, խիստ ներամփոփ և նեղ անձնասիրությունը ընդարձակ ուղիներ էին բացել երևակայության համար:

Երևակայությամբ ու տպավորությամբ ապրող մարդիկ իրավիճակը վերլուծելու և մեկնաբանելու կարողություն գրեթե չունեն: Մարդու միտքը երբեք չի ազատվում երևակայության ճնշումներից: Տեսիլքը[1] դյուրին ճանապարհ է մարդկային էութենականության ճանաչման համար: Եթե մարդն ինչ-որ ձևով ուզում է ճանաչել իր ներաշխարհը, նա շատ դեպքերում ընկնում է երևակայության գիրկը և այնտեղ հայտնագործում այն, ինչ որ ցանկանում է տեսնել իրականության մեջ: Այսպես, այդ հանդիպումից հետո տպավորապաշտ երիտասարդի երևակայությունն ուրվագծում է ցնորային պատկերներ. *«Նրա գլխում նորից սկսեցին ցնորքներ վխտալ, մի հրաշալի իդիլիա ստեղծելով: …Եվայի փափուկ մազերը, կարծես շնչելով, կրքոտ համբույր են տալիս նրա ականջին»* (հ. 4, էջ 38):

Հայտնի է, որ Նար-Դոսը ուշադրությամբ հետևում էր ռուս գրականության ավանդներին և զարգացումներին: Դրանք իրենց ինքնատիպությամբ յուրովի էին ազդում նրա ստեղծագործությունների վրա՝ շատ դեպքերում ի հայտ բերելով համանման բնավորությունների հստակ դրսևորումներ: Շահյանի կերպարի ընկալման հարցում հետաքրքիր է գրողի խոստովանությունը Յուրի Վեսելովսկուն գրած 1908 թվակիր նամակում. *««Օբլոմովը»[2] ինձ վրա մեծ տպավորություն թողեց, երբ ես գրեցի իմ «Մեծ գործի սկզբին» վեպը: Օբլոմովին հատուկ գծերից դուք կարող եք գտնել այդ գրվածքի գլխավոր հերոս Շահյանի մոտ»* (հ. 5, էջ 424):

Օբլոմովյան ազդեցություններն ակներև են Շահյանի կերպարում, սա-

---

[1] Տեսիլային հայտնագործությունների առումով հատկանշական է Սիամանթոյի «Հոգեվարքի և հույսի ջահեր» (Փարիզ, 1907 թ.) բանաստեղծական շարքը բացող «Մահվան տեսիլք» քերթվածը, որը սկզբում ուներ «Աքսորված խաղաղություն» վերնագիրը («Վաղվան ձայնը», Մանչեստր, 1898): Եղեռնազարկ այս բանաստեղծը շատ բծախնդիր էր իր երկերի վերնագրերի ընտրության հարցում, որովհետև համոզված էր, որ վերնագիրը պետք է ճշգրտորեն արտացոլի ստեղծագործության ամբողջ իմաստը: Ըստ ժամանակակիցների հիշողությունների՝ Սիամանթոն շատ հաճախ էր ընկնում մտքերի հորձանուտը և «տեսակ մը բացակա» հայացքով նայում ներկաներին: Բանաստեղծության այդ վերնագրի փոփոխությունն ըստ էության պայմանավորված էր ոչ այնքան հեղինակային բծախնդրությամբ, որքան իր հայտնագործած տեսիլքներով:

[2] Լևոն Շահյանը և ռուս հայտնի գրող Ի. Ա. Գոնչարովի «Օբլոմով» վեպի հերոս Իլյա Իլյիչ Օբլոմովը, վարելով անվճռական և անհեռանկար ապրելակերպ, անընդհատ սուզվում են ծուլության ճահճի մեջ:

կայն կարևոր է նաև նարդոսյան այդ կերպարի գրական ներթափանցումը բոլորովին այլ գրամշակութային իրականություն: Թեև ծագումով հայ, բայց ֆրանսալեզու գրող Անրի Թրուայան (Լևոն Թորոսյան) հայկական թեմանեերով առանձնապես չի զբաղվել[1], սակայն նրա ստեղծագործության խորքերում, մասնավորապես «Սարդը»[2] (1938) վեպում նկատվում են գրական հետաքրքիր ազդեցություններ, որոնք կապվում են Նար-Դոսի «Մահը» երկի հետ[3]: Արդյոք Ա. Թրուայան կարդացել էր Նար-Դոսի այդ ստեղծագործության ռուսերեն թարգմանությունը՝ դժվար է ասել, թեև հակված ենք կարծելու, որ այն (1930-ականներ) ինչ-որ ճանապարհով, այնուհանդերձ, հասել է նրան: Առաջնայինն այստեղ, սակայն, գրական այն առնչություններն են, որոնք երկխոսության հնարավորություններ են ստեղծում ազգակից այս երկու գրողների ստեղծագործությունների համար:

Տառապանքներից փրկվելու համար գոյություն ունեն երկու հիմնական ճանապարհներ՝ ճգնակեցություն (ասկետիզմ) և ճանաչողություն: Ճգնակյացը հետևողականորեն սպանում է իր մարմինը: Մարմնական մահով վերանում է նաև համաշխարհային կամքը, որովհետև մարմինը այդ կամքի պատկերընկալ արտահայտությունն է: Այս նույնը բնորոշ է նաև գեղագիտական հայեցողության ընթացքին, ասել է թե՝ ճանաչողությանը: Հարկավոր է թույլ տալ, որ կամքն իրեն անարգել դրսևորի, որպեսզի այդ դրսևորման մեջ մենք կարողանանք ճանաչել մեր էությունը: Այսպիսի ճանաչողության ժամանակ մարդը և ցանկությունները հայտնվում են լիակատար ու անխոռով վիճակում: Նրան այլևս ոչինչ չի հուզում, չի վրդովեցնում, որովհետև նա կտրել է այս աշխարհի հետ իրեն կապող ցանկության բազմաթիվ թելերը: Պատահական չէ, որ Եվայի և Աշխենի հետ կայացած անհաջող երկխոսությունից հետո Շահյանը որոշում է թարգմանել Շոպենհաուերի վարդապետությունը, որը վերաբերում էր մահվան և անմահության փիլիսոփայական մեկնաբանությանը: Թարգմանության ընթացքում հայեցող երիտասարդը տարված էր *«գրականության մեջ անուն վաստակելու անմեղ փառասիրությամբ»* (հ. 4, էջ 81):

Շահյանի՝ մահվան ճանաչողության հարցում ևս Նար-Դոսը կիրառում է իր նախասիրած գրական հնարանքը. նախ՝ ակնարկում է իրողության մասին, իսկ դիպաշարի զարգացման ընթացքում՝ գեղարվեստականացնում: Այսպես, Շահյանը սկզբում տարվում է Շոպենհաուերի փիլիսոփայության թարգմանությամբ: ***Եթե Շահյանի դեպքում այս իրողությունը դիտարկենք որպես մահվան գաղափարի տեսական յուրացում, ապա նրա հոր՝ Կարապետ Շահյանի մահը տղայի համար անմիջական առնչություն է վեր-***

---

[1] Թերևս եզակի բացառություն կարող է լինել 1947-1950 թթ. նրա գրած «Երկրագնդի տևողության չափ» (« Tant que la terre durera ») եռագրությունը:

[2] Տե՛ս **Թրուայա Ա.**, Սարդը, ֆրանս. թարգ.՝ Շահբազյան Պ., Երևան, 2009, 188 էջ:

[3] Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Դանիէլեան Ս.**, Միջուկի տրոհումը // Սփիւռքահայ գրականութեան պատմութիւն, գիրք 1, Ներածութիւն, Երևան, 2011:

ջավորության հետ: Ուրիշ խոսքով՝ մահվան տեսության Շահյանի ընկալումը գործնականում իմաստավորվում է իրական ճանաչողությամբ. *«Ահա ուրեմն ինչ է մահը. – ո՛չ մի զգացողություն, հետևաբար՝ ո՛չ մի տանջանք, ո՛չ մի բողոք. կատարյալ հաշտություն և անդորրություն»* (հ. 4, էջ 156):

Ճիշտ է, Արմենակ Մարությանի, Մինասյանի և օրիորդ Սահակյանի կերպարները մնացել են անկատար, բայց դիպաշարի ձևաբովանդակային համապատկերում դարձել են միջոց՝ մյուս կերպարները բնութագրելու համար: Այս առումով Մինասյանի կրթադաստիարակչական բարոյահոգեբանությունը չափելի է դարձնում Շահյանի *«անձնաքննության ծանր ճնշումը»* և ավելի ընդգծված երանգ հաղորդում վերջինիս *«ինքնատյացությանն»* ու անհեռանկարային գոյությանը: Ուշարժան է, որ Շահյանը գիտակցում է իր և Մինասյանի հակադրությունը. *«…Այդ եռանդուն, այդ գործունյա երիտասարդի մեջ կենդանի նախատինք էր տեսնում իր անշարժության, իր անպետքության համար»* (հ. 4, էջ 142):

Ժամանակի և մարդկային փոխհարաբերությունների ընթացքում Շահյանն սկսում է գիտակցել հիվանդագին ու ինքնակեղեքիչ տառապանքները: Ըստ նրա՝ մարդկային կյանքն անցնում է տառապանքի և ձանձրույթի մեջ: Ունայնության գիտակցությունը հուսահատորեն ճնշում է Շահյանին: Կենսականության մասին հոռետեսական պատկերացումները ոչ միայն ինքնաբուխ էին, այլև պայմանավորված փիլիսոփայական տեսություններով: Լավ տիրապետելով մարդաբանական և փիլիսոփայական ուսմունքներին՝ Շահյանը գիտակցում է իր գոյի ողբերգական անիմաստությունը. *«Գիտակցություն ունիմ, գուցե ավելի, քան պետք է ունենան ինձ նման ողորմելի արարածները, բայց կամք չունիմ, բնավորություն չունիմ…»* (հ. 4, էջ 162):

Համատարած այս անիմաստության մեջ հանկարծ ծագում է կյանքի իմաստի հարցը: *«Կյանքի իմաստ»* կապակցությունը կարելի է նույնացնել *«կյանքի նպատակ»* արտահայտության հետ, որովհետև կյանքի անիմաստությունը նպատակների և դրանք ունենալու կամքի բացակայությունն է: Այս տեսանկյունից Շահյանը գոնե փորձում է ինքնահաղթահարվել և զգալ կյանքի հաճույքն ու գոյության իմաստը, բայց կրկին խորասուզվում է *«բացարձակ ունայնության»* խոհերի հորձանուտը. *«Կյանքը կինն է, ցանկալի կինը: Խլի՛ր աշխարհից կին ասված արարածը, և ասկետներն անգամ չեն կամենալ ապրել: Շահյանը չէր իմանում, թե ո՛րն ավելի սարսափելի կլիներ իր համար: Պանի Զդաննիչից մերժողական պատասխան ստանա՞լը, թե նրան իր տան մեջ ընդունելը: Առաջին դեպքում մահացու հարված պիտի ստանար իր անձնասիրությանը, իսկ երկրորդ դեպքում… Շահյանը հրաժարվում էր երևակայել…»* (հ. 4, էջ 361, 364):

Կյանքի իմաստը, պայմանավորված լինելով մարդկության սոցիալական դիրքով, կենսակերպով, աշխարհայացքով, ինչպես նաև պատմական շրջափուլերով, բոլոր ժամանակներում տարբեր մեկնաբանություններ է ստացել: Յուրաքանչյուր անհատ ձգտում է իրեն դրսևորել լիակատար ձևով: Մարդը

փորձում է ներդաշնակ լինել կեցության ամբողջության մեջ: Պլատոնի կարծիքով՝ գոյության գերագույն վերջնանպատակը կամ բարձրագույն իդեալը բարիքն է: Վերջինս, արեգակի նման լուսավորելով շուրջբոլորը, ճանաչելի է դարձնում գոյության իմաստը: Բարիքը **էյդոսների** (գաղափարներ, էություններ) աշխարհի թագուհին է, ամբողջ գոյի պատճառն ու նպատակը. *«Այն, ինչը ճշմարտություն է հաղորդում ճանաչվող իրերին, իսկ ճանաչողին տալիս է ճանաչելու ունակություն, համարի՛ր բարիքի գաղափար՝ իմացության և ճանաչվող ճշմարտության պատճառ»*[1]:

Արթնության վայրկյաններին Շահյանն սկսում է վերլուծել նաև ալտրուիզմի հիմքակազմիչ տարրերը: Այլասիրությունը, ըմբռնելի լինելով վարվելակերպի, հակվածության և նկատառումների տիրույթներում, ունի դրսևորման երկու հիմնական կերպ՝ ավելի մեծ հոգատարություն ուրիշների, քան սեփական անձի նկատմամբ և հավասար ուշադրություն սեփական անձին և այլոց: Իրարամերժ տեսակետներ են ի հայտ գալիս փոխադարձ և համընդհանուր այլասիրության տարբերակումներում: Եթե փոխադարձ այլասերն ուրիշի նկատմամբ ունի նույն վարքագիծը, ինչ նա ունի կամ գոնե ակնկալում է, որ կլինի իր հանդեպ, ապա համընդհանուր այլասիրությունն անվերապահորեն կապվում է քրիստոնեության բարոյահոգեբանական բովանդակության հետ: Շահյանի ընկալմամբ՝ սա շատ *«միակողմանի վարդապետություն* (ալտրուիզմ – *Տ. Մ.*) *է, որովհետև քաղցածի փորը չի կշտանալ, երբ նա ուրիշի համար հաց բրդի»* (հ. 4, էջ 361):

Ողբերգական այս համապատկերի տիրույթում Նար-Դոսը հակադրության մեթոդով պատկերում է արտաքուստ պարզ, բայց ներքուստ մեծ խորհուրդ պարունակող իրողություն: Հեղինակն ընդգծված երանգներով գեղարվեստականացնում է կյանքի և մահվան ներհակասական իրողությունների պայքարը, որի առաջնային նպատակը ոչ թե հաղթելն է, այլ չպարտվելը: Մարդու գոյության ընդլայնված շառավիղը իմաստավորվում է նրա գիտակցությամբ, անկոտրում կամքի, անխաթար բնավորության և հոգեկերտվածքի ներդաշնակությամբ: Այսպիսի հատկանիշները գրեթե բացակայում են Շահյանի կերպարում: Նրա անձնասպանության նախօրյակին կյանքն իր արագընթաց հունի մեջ է. քաղաքում տիրում է Ամանորի տոնական բարձր տրամադրություն, իսկ Շահյանը նախապատրաստվում է մահվան: Վերջավորությունն իր չարագուշակ արտահայտությունն էր թողել նաև նրա արտաքինի վրա այնքան ակնհայտ, որ Մինասյանը *«կարծում էր, թե իր առաջ տեսնում է ոչ թե Շահյանին, այլ նրա ուրվականը…»* (հ. 4, էջ 416-417):

Վեպի եզրափակիչ հատվածներից մեկում Մինասյանը հետաքրքիր բացատրություն է տալիս Շահյանի հոռետեսությանը: Բնութագրի մեջ ուշադ-

---

[1] **Պլատոն**, Երկեր չորս հատորով, հ. IV, Պետություն, հին հունարենից թարգմանությունը և ծանոթագրությունները՝ Ստեփանյան Ս., Երևան, 2017, էջ 260:

րություն է գրավում *«մտավորական»* բառը: Շահյանը մտավորական է, և նրա աշխարհայեցողության հիմքը ինքնագիտակցումն է. «… *Քո հոռետեսությունն ախր լոկ երևակայական է, լոկ մտավորական և բռնազբոսիկ, չունի իրական ոչ մի հիմք, հետևաբար և՝ ոչ մի արդարացում և, համենայն դեպս, անպայման կործանարար է»* (հ. 4, էջ 419):

Հատկանշական է կնոջ՝ շոպենհաուերյան բնութագիրը: Փիլիսոփան մարդկության թշվառության ակունքների հայտնաբերման ճանապարհին առանձնակի քննության է ենթարկում կնոջ էությունը: Ըստ Շոպենհաուերի՝ նրա բնավորության հիմնական արատը անարդարությունն է, որը, ծագելով *«դատողության անհաշվենկատությունից»,* ամրապնդվել է խորամանկությամբ: Բնության կողմից արարվելով որպես շատ թույլ էակներ՝ կանայք հարկադրաբար դիմել են ոչ թե ուժին, այլ խորամանկությանը, որից էլ բխում են խաբեության դիմելու նրանց անհաղթահարելի ձգտումը, ինչպես նաև բնազդային նենգությունը: Բնությունը թե՛ կենդանիներին և թե՛ մարդուն զինել է ինքնապաշտպանության բնազդով: Կենդանիները պաշտպանվում են ժանիքներով, ատամներով, մագիլներով և այլն, իսկ մարդը այլ կերպ է դրսևորում ինքնապաշտպանության բնազդը. տղամարդուն բնորոշ են բանականությունն ու մարմնական ամրությունը, իսկ կնոջը՝ բնածին կեղծավորությունը և արհեստականությունը: Այս երկու հատկանիշների հետևանքով ի դերև են ելնում տղամարդու թե՛ ֆիզիկական և թե՛ մտավոր առավելությունները: *«Ամեն հարմար առիթով դրանից օգտվելը նրա* (կնոջ – *Տ. Մ.*) *համար նույնքան բնական է, որքան կենդանիներին՝ հարձակման ժամանակ գործի դնել իր պաշտպանական զենքը. ըստ որում, նա դրանից օգտվում է՝ որպես իր բացահայտ իրավունքից: Այսպիսով, լիովին ճշմարտացի, անկեղծ կին հավանաբար գոյություն չունի»*[1],– եզրակացնում է Շոպենհաուերը: Այս առումով ևս Շահյանը հիշյալ իմաստասերի գաղափարակիցն է. *«Կինը սուսկալի բան է: Նա դառը հաբ է շաքարի կեղևի մեջ»* (հ. 4, էջ 422):

Շահյանի մահվան մասին փիլիսոփայությունը ուղղորդված ընթացք է ստանում դարակազմիկ փիլիսոփայության հայտնությամբ: «Մահը» վեպի «Իմ վերջին խոսքը»[2] կտակում, որն ուղղված է Մինասյանին, Շահյանը կերտում է իր մահվան *«տրակտատը»,* որտեղ ակներև են Շոպենհաուերի, Շելինգի, Կարլեյլի, Համլետի և այլ ականառու մտածողների մտքերի բառացի կրկնությունները: Ինքնասպանությունը խելագարությո՞ւն է, թե՞ իմաստնության յուրօրինակ դրսևորում՝ դժվար է ասել: Շահյանի համոզմամբ՝ ապրել նշանակում է վախենալ մահից: Այսպիսի դատողությունը հանգեցնում է նրան, որ *«մահվան գիրկը»* նետվողը *«ամենաքաջն»* է հորջորջվում (հ. 4, էջ 430):

---

[1] **Шопенгауэр А**., Мир как воля и представление, с. 1114.

[2] Ձեռագիր տարբերակներից մեկում այս նամակն ունի «Իմ կտակը կամ Յոռետեսի նամակը լաւատեսին» վերնագիրը: Տե՛ս ԳԱԹ, Նար-Դոսի ֆոնդ, թիվ 9, «Մեծ գործի սկզբում», վեպ («Մահը»), ինքնագիր, 1901 թ., էջ 294-295:

Շոպենհաուերի կարծիքով՝ մարդը երբեք ազատ չէ (այսպես է մտածում նաև Շահյանը (հ. 4, էջ 431)), քանի որ, իբրև երևույթ, նա հանդես է գալիս որպես համաշխարհային կամքի ազատ ցանկության պատճառավորված դրսևորում: Մարդը բնության պարտադրանքով ապրում է անկախ իր կամքից: Գոյատևելու, հասարակության մեջ պատշաճ դիրք զբաղեցնելու համար նա ստիպված դառնում է հասարակության ստեղծած հարաբերությունների գերին, իսկ սոցիումի բազմաթիվ դրսևորումներն ուղղակի ոչնչացնում են նրան: Ինքնասպանը դժգոհ է ոչ թե կյանքից, այլ դրա պայմաններից: Մարդու համար սեփական կամքի որոշումը կարող է թվալ չպատճառավորված, բանականությունը կարող է քննարկել արարքի շարժառիթների հարցը, սակայն դա չի նշանակում, թե մարդը ազատ է գործում: Մարդու բոլոր գործողությունները պատճառավորված են ի վերուստ, ամեն ինչ կանխորոշված է, բայց միևնույն ժամանակ դա տեղի է ունենում միայն բազում պատճառների միջնորդությամբ: Ճշմարտության չափաբաժինը մեծ է կյանքի գիտակցված անիմաստության ընկալման մեջ: Բանականությունը մարդու մեջ զարգացնում է ցանկասիրությունը հագեցնելու անհագ ծարավ: *«Գիտակցությո՛ւն… Ահա՛ թե որտեղ է մարդու բոլոր թշվառության աղբյուրը»* (հ. 4, էջ 432),– եզրակացնում է Շահյանը:

Շահյանն այդ նամակում մեջբերում է Էպիկուրի *«մահը մեզ չի վերաբերում»* կամ *«մահը մեզ համար ոչինչ է»*[1] մտքի շոպենհաուերյան մեկնաբանությունը: Հռոետես փիլիսոփան, շարունակելով էպիկուրյան փիլիսոփայության հայեցակարգը, արդեն հոռետեսության դիտանկյունից հաստատում է անտիկ մտածողի եզրակացությունը. *«Երբ մենք գոյություն ունինք, չկա մահ, իսկ երբ կա մահ,– մենք չկանք: Կորցնել մի բան, որի բացակայությունը կարելի չէ զգալ, դա ցավալի չէ. հետևաբար գալիք անգոյությունը (մահը) մեզ չի վերաբերում, ինչպես որ չի վերաբերել անցյալ անգոյությունը (այսինքն ա՛յն, երբ մենք դեռ չէինք ծնված)* (հ. 4, էջ 434):

Թեև մարդկային կյանքի մասին Շոպենհաուերի այս տեսությունը հոռետեսական է, այդուհանդերձ դա ստացվում է յուրօրինակ *«լավատեսական»* հայացքով, որովհետև նա առաջադրում է տառապանքներից *«ազատագրվելու»* և *«փրկվելու»* ուղի: Մարդը կարող է փրկվել տառապանքներից և ձանձրույթից, եթե իր մեջ սպանի կամքը, այսինքն՝ կյանքը: Թվում է՝ դրա համար լավագույն միջոցը մահն է: Շոպենհաուերի համոզմամբ՝ *«մահվան րոպեն կարող է նման լինել ծա՛նր պատրանքից արթնանալուն»:* Շահյանը գիտակցաբար ցանկանում է *«արթնանալ կյանքի ծանր պատրանքից»:* Այս ողբերգական գիտակցման արթնությունից հետո նա դնում է իր կյանքի վերջակետը և անձնասպան է լինում:

«Մահը» վեպում ներկայացված չէ Շահյանի անձնասպանության տեսա-

---

[1] **Диоген Лаэртский**, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, Москва, 1979, с. 433.

րանը: Միայն վեպի վերջում հեղինակը մի փոքր հատվածով ամբողջացնում է իր հոռետես հերոսի հուղարկավորությունը: Խնդիրը պայմանավորված է ոչ միայն հեղինակի վարպետությամբ, այլև նրա ստեղծագործության խորհրդավորությամբ. Նար-Դոսը հնարավորություն է ընձեռում, որ ընթերցողն ինքը մտորի փիլիսոփայության գեղարվեստական արծարծումների մասին: Արտաքուստ թվում է՝ ամեն ինչ իր բնականոն ընթացքի մեջ է. բոլորն իրենց վերջին հրաժեշտն են տալիս հանգուցյալին: Սակայն համատարած այդ ողբերգության համապատկերում Եվան ակամա նկատում է հանգուցյալի բազմանշանակ ժպիտը. *«Նրա* (Շահյանի – *Տ. Մ.*) *փոքր-ինչ բաց շրթունքների վրա սառել էր հեգնական մի ժպիտ»* (հ. 4, էջ 436):

Մահացածի դեմքի այսօրինակ արտահայտությունը նույնականանում է *«աչքը բաց մեռնել»*[1] դարձվածքի բովանդակությանը: Ցանկացած ժողովուրդ ունի այս իրողության դիցաբանական իր մոտեցումը, որն այդքան էլ հեթանոսական մտածողություն չէ: Առասպելը մարդու կենսագրության վկայականն է, որի միջոցով նա ներկայանում է աշխարհին: Մարդն իր գիտակցության մեջ միֆականացնում է առանձին երևույթներ, որոնց համաձայն՝ ժպտացող հանգուցյալը չարախնդում է աշխարհի վրա: Նար-Դոսն ըստ էության գեղարվեստականցնում է ժողովրդական այս լեզվամտածողությունը: Եվ իսկապես, Շահյանի դեմքի այդ ժպիտը հաստատում է նրա վերջին նամակի եզրափակիչ միտքը. *«… Կյանքի ստրուկներ, որ ինչքան էլ կամենաք ապրել, այնուամենայնիվ վերջ ի վերջո պիտի գաք իմ ետևից»* (հ. 4, էջ 436):

Եվայի կերպարը «Մահը» վեպում ներկայանում է մարդկային հատկանիշներով: Մարդկային հարաբերությունների, սիրո, երջանկության մասին Եվայի դատողությունները և ընկալումները բխում են ոչ թե սրտից ա՛յլ մտքից: Այս հատկանիշը չէր կարող վրիպել ինքնասույզ Շահյանի աչքից, և հեղինակը որոշ դեպքերում Եվայի կերպարն ամբողջացնում է հենց Լևոնի ընկալումներով. *«Շահյանին ամենից ավելի դուր էր գալիս Եվայի վիճաբանությունը: Եվան խոսում էր համարձակ, արագ… Իրեն ուղղված հարցերին պատասխանում էր իսկույն… Հաճախ պատասխանելու տեղ ինքն էր հարց առաջարկում»* (հ. 4, էջ 23):

Այս հատկանիշները չենք կարող տեսնել Աշխենի պարագայում: Եթե Եվային բնորոշ են խոհականությունն ու մտածելու կարողությունը, ապա Աշխենն ավելի շատ զգայական աշխարհի կրողն է: Որբության ու խորթության քիչ բարձրաձայնվող թեմաները «Մահը» վեպում բոլորովին այլ ընկալումներով և որակներով են քննարկվում: Աշխենը նույնպես որբ էր,

[1] **Սուքիասյան Ա. Մ., Գալստյան Ս. Ա.**, Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան, Երևան, 1975, էջ 41:

ինչպես Սառան («Սպանված աղավնին»[1]), բայց, ի տարբերություն վերջինիս, օտար միջավայրն Աշխենի ներաշխարհում ձևավորում և զարգացնում է ազգային անխաթար բարոյահոգեբանություն, ինչպես նաև ազգանպաստ գաղափարներին անձնուրաց նվիրվելու պատրաստակամություն: Ապրելով Մարությանների ընտանիքում՝ Աշխենը սիրահարվում է նրանց ավագ որդուն՝ Արմենակին: Այլ խոսքով՝ միայն այդ ընտանիքի կրթադաստիարակչական որակները չէին պայմանավորում Աշխենի գաղափարներն ու գոյության իմաստը, այլև այն սերը, որը նա տածում էր դեպի Արմենակը: Վերջինս գաղափարական հերոս էր նրբազգաց աղջկա համար: Հետևաբար, հաշվի առնելով նաև Նար-Դոսի՝ ազգային պահպանողական գաղափարները, պատահական չէ, որ այս բոլոր իրողությունների հանրագումարը լինում է հեռավոր մի գյուղում ուսուցչության գործին նվիրվելու դժվարին առաքելությունը, որը հիշեցնում է Մուրացանի «Խորհրդավոր միանձնուհի» (1889) վեպի քույր Աննային: Այս առումով Ս. Սարինյանն իրավացիորեն նկատում է. *«Աշխենը քույր Աննայի յուրօրինակ կրկնակն է թե՛ որպես գրական կերպար և թե՛ որպես ճակատագիր»*[2]:

Նար-Դոսը գեղարվեստական օրինաչափ մտածողությամբ է կառուցում Աշխենի երկու ընդարձակ նամակները, որոնցում գյուղը պատկերվում է ոչ թե պարզունակ նկարագրությամբ, այլ հերոսուհու ստացած տպավորությամբ: Ծայրաստիճան թշվառությունը գյուղում հնարավոր էր հաղթահարել միայն կրթության և լուսավորության միջոցով: Բայց այդ ընթացքն այդքան էլ դյուրին չէր: Բոլորը չէին, որ դիմանում, առավել ևս՝ հաղթահարում էին գյուղական կյանքի ծանրությունը: Դժվարընթաց այդ ճանապարհը յուրօրինակ մի քննություն էր Աշխենի ինքնաճանաչողությունը և բարոյահոգեբանական որակների կայունությունը ստուգելու համար: Լուսավորության հաղթանակի համար անհրաժեշտ է հոգին կոփել *«համբերությամբ ու բարոյական ուժով»*: Ըստ Աշխենի համոզմունքների՝ *«խավարի սոսկալի թագավորության»* պայմաններում մարդիկ միմյանց պետք է օգնեն գիտակցաբար: Նրա միտքը անդադար պտտվում է իրողությունների փիլիսոփայական իմաստը հասկանալու շուրջ: Աշխենը ցանկանում է գտնել այն հիմնապատճառը, որը խաթարում է գաղափարի իրականացման ընթացքը: *«Անպայման անձնուրացություն և անձնազոհություն եմ պահանջում ես, որովհետև մարդու գոյության բուն նպատակը, հետևաբար և նրա իսկական երջանկության գրավականն ուրիշ ո՛չ մի բանի մեջ չեմ տեսնում, բացի միայն սեփական **ես**ի ուրիշի բարիքին զոհաբերելու մեջ: Այդպես է քարոզում… Ավետարանը, և դրանով միայն մարդը կարող է աստվածանալ… Յանկալի եղեմն այն ժամա-*

[1] Այս վիպակի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Մերջանյան Տ**., Սիրո փիլիսոփայական և հոգեբանական դրսևորումները Նար-Դոսի «Սպանված աղավնին» վիպակում // «ՀՀ», 2018, թիվ 2, էջ 146-162:

[2] **Սարինյան Ս**., նշվ. աշխ., էջ 32:

նակ կգտնվի, երբ հոգին ու միտքն առաջ կընթանան ձեռք ձեռքի տված…» (հ. 4, էջ 208),– եզրակացնում է Աշխենը:

Լավատեսության ջահակիրը, սակայն, չի վայելում այդքան սպասելի հաղթանակի պտուղները: Այս նույն բախտն էր վիճակվել նաև խորհրդավոր միանձնուհուն: Գարեգինի ձախողումը կործանում է քույր Աննային: Հոգեբանական այսպիսի անկում էր նախատեսվում նաև Աշխենի համար: Թեև Արմենակի մահից հետո Աշխենը մի պահ գիտակցում է, որ *«այդ աստղն»* առաջվանից ավելի պայծառ է *«լուսավորում»* իր ճանապարհը, բայց և այնպես անկումային տրամադրությունը, խաթարելով Աշխենի մտքի, հոգու, կամքի և նվիրումի ներդաշնակությունը, դառնում է տիրապետող. *«Մինչև այժմ ես մի պայծառ աստղ ունեի, որ լուսավորում էր ճանապարհս, հանգավ այդ աստղը. այսուհետև դեպի ո՞ւր խարխափեմ…»* (հ. 4, էջ 400):

Առհասարակ գրական կերպարի բնութագիրը լինում է կա՛մ դրական, կա՛մ բացասական: Այլ հարց է, որ այս երկու որակավորումները կարող են ենթատեսակավորվել: Երկու դեպքում էլ գործում են բարոյականության սահմանած չափորոշիչները: Սոցիալական հեղաբեկումների հետևանքով կեցության ձևերի մեջ կերպարի բարոյականությունն ու վարքաբանությունը փոփոխություններ կարող են ունենալ, բայց հոգեբանությունը և ներաշխարհը անփոփոխելի են: Փիլիսոփայական հայեցակագով գրական կերպարի կենսաճանաչողությունը, մեղմ ասած, ունի ստվերային դրսևորում: Այլ խոսքով՝ կերպարը գրականագիտության մեջ ավելի շատ ուսումնասիրվում է բարոյահոգեբանական նկատառումներով, քան թե կենսափիլիսոփայական: Կերպարաստեղծման այս առանձնահատկությամբ է բնորոշվում Սուրեն Բազենյանը: Նա բախտախնդիր հերոս է: Փառասիրության անհագ ծարավը նրա համար ստեղծել է *«գործի և գաղափարի»* անիրական և կեղծ մի աշխարհ, որտեղ նրա եսասիրությունը տիրապետող դաշտ է ձեռք բերել: Բազենյանը հաշվենկատ մարդ է: Նրա զգացմունքներն ու անձնական շահերը դրված են միևնույն հարթության վրա (հիշենք իր և պանի Զդաննիչի փոխհարաբերությունները):

«Մահը» վեպում տարածությունն ու ժամանակը պատկերվում են ինչպես խտացված, այնպես էլ ընդլայնված չափումներով: Նար-Դոսը կենսական երևույթները ներկայացնում է պատճառահետևանքային տրամաբանվածությամբ: Անցյալի, ներկայի և ապագայի համադրականությունը խնդրո առարկա վեպում ամբողջական են դարձնում կերպարի կամ իրողության բազմակողմանի և ընդգրկուն պատկերը: Իրականության գեղարվեստականացման առումով ակադեմիկոս Էդուարդ Ջրբաշյանը գրում է. *«Ժամանակի գեղարվեստական արտացոլումը իրական ժամանակային ընթացքի պարզ վերարտադրությունը չէ: Այն կարող է «խտացվել», մեկ պահի մեջ ամփոփելով մեծ ժամանակահատվածի բովանդակությունը, բայց և կարող է*

«ձգվել» երկարացվել, տալով մեկ ակնթարթում կատարված դեպքի, փայլատակած մտքի կամ հույզի համակողմանի նկարագրությունը»[1]:

Թեև վեպի սկզբում հեղինակը որոշակիորեն ակնարկում է Բազենյանի բնավորության ստվերոտ կողմերը, սակայն այս կերպարն իր անցյալի անփառունակ գործունեությամբ բացահայտվում է դիպաշարի վերջում. *«…Եվան սկզբում զարմացած, հետո անհուն գոհունակությամբ կարդաց մի լուր, ուր մերկացվում էր Բազենյանի իսկական անձնավորությունը: Կուսակցության օրգանը, բացեիբաց մերժելով Բազենյանի մասնակցությունն այն գործին, որի անունով փողեր է հավաքում, հասարակությանը զգուշացնում էր այդ «խաչագողից» և «սուրբ գործի պարազիտից»»* (հ. 4, էջ 309):

Բազենյանը քայլ առ քայլ օտարվում է այն միջավայրից, որտեղ ժամանակին հարգալից ընդունելության էր արժանացել: Նա, հասկանալով իր ներկայության ավելորդությունը, փախչում է Թիֆլիսից: Հեղինակը հոգեբանորեն պատճառաբանում է այդ փախուստը: Բազենյանը չէր կարող մնալ այդ քաղաքում այն պարզ պատճառով, որ հայրենասիրական վեհ զգացմունքները չարաշահելու հետևանքով նրա ներաշխարհում ողբերգական հնչեղությամբ արթնացել էր հատուցման երկյուղը:

Շահյանը վախճանվում է: Նրանից առաջ *«թրքական ահարկու բանտի մեջ»* իր մահկանացուն էր կնքել Արմենակը, իսկ վերջինիս մահվան լուրը գուժող թերթը դիմակազերծ է անում Բազենյանին. տեղի է ունենում Բազենյանի բարոյական մահը: Նար-Դոսն իր այս վեպում փորձում է հավասարակշռել հիշյալ երեք «մահերի» կենսափիլիսոփայական խորհուրդը: Սակայն այդ հավասարությունը չի ստացվում: Պատճառն այն է, որ վեպում Շահյանը ներկայացվում է փիլիսոփայական հզոր որակներով, Բազենյանը՝ բազմկողմանի, ամբողջական և հաջողված նկարագրով, իսկ ինչ վերաբերում է Արմենակին, ապա նրա կերպարը մնացել է անկատար, ստվերային ու չստացված:

Հետաքրքիր մեկնաբանություն է ստացել նաև պանի Զդաննիչի կերպարը: Պատահական չէ, որ Նար-Դոսը վեպի հայուհիների կողքին ներկայացնում է լեհ կնոջ տեսակը: Այս մեթոդով նա դիպաշարի կառույցում ավելի է ընդգծում հայ կնոջ ազգային անխաթար հատկանիշները: Վեպի սկզբում թվացյալ կարծիք է ստեղծվում այն մասին, որ *«հազվագյուտ կանանց»* տեսակին պատկանող այս հերոսուհին իր տիպական հատկանիշներով ամբողջացնում է Բազենյանի կերպարը: Սակայն պատումի ընթացքում ի հայտ են գալիս այնպիսի իրողություններ, որոնք նարդոսյան ուրույն գեղարվեստականացմամբ հիմնավորում են այս կնոջ բարոյահոգեբանական առավելությունները Բազենյանի նկատմամբ: Ճիշտ է, Շահյանը սկզբում հմայվում է նրանով, սակայն գիտակցելով, որ կանայք հակասեռի մեջ փնտրում են սեռային դիմագիծն ամբողջացնող գծեր, հասկանում է՝ ինքն ամենևին չի

[1] **Զրբաշյան Էդ.**, Գրականության տեսություն, Երևան, 1980, էջ 118:

կարող շարժել այդպիսի կնոջ հետաքրքրությունը:

Ընդհանրացնելով կարելի է ասել, որ Նար-Դոսի «Մահը» վեպն իր կենսաճանաչողության լայն ընդգրկմամբ կարևոր տեղ է զբաղեցնում հայ գրականության պատմության համապատկերում: Էապես տարբերվելով հայ վիպասանության նախընթաց ավանդույթներից՝ խնդրո առարկա այս վեպը շոշափում է կյանքի և մահվան առեղծվածի փիլիսոփայական մեկնաբանության իրողություններ, որոնք արագընթաց ժամանակների բովում չեն կորցնում իրենց արդիական նշանակությունը: Հոգեդետ գրողը նրբորեն նկատում է փիլիսոփայական տարաբնույթ ազդեցությունների տիրույթում գտնվող մարդու ներաշխարհային ալեկոծումները, հեղաբեկումները և կամքի դրսևորման կերպերը: Վեպի բազմապլան դիտարկումներն անձնասպանության փիլիսոփայական հայեցակարգով փաստում են այն մասին, որ մարդու բարոյահոգեբանական նկարագիրն ու զարգացումները Նար-Դոսի գրչի տակ ձեռք են բերել գիտական որոշակի ոճ:

Татевик Мерджанян – ***Гносеологические истоки жизни и смерти в романе Нар-Доса «Смерть»***

Целью настоящей статьи является исследование романа Нар-Доса «Смерть» в свете переоценки жизненных проблем по новым критериям. Выдвинутая проблема в недавнем прошлом в нардосоведении была затронута поверхностно. В процессе исследования было обращено внимание также на предварительные пять автографов романа, которые оказали плодотворное влияние на окончательный вариант романа «Смерть». Примечательно, что в упомянутом романе автор придает художественность не только философской концепции самоубийства, но и описанию нравственного облика человека. На основе современных наблюдений можно заключить, что в общей панораме армянской романистики в данном масштабном произведении Нар-Доса философия как физической, так и нравственной смерти получила своеобразное осмысление.

Tatevik Merjanyan – ***The Gnoseological Sources of Life and Death in the Novel by Nar-Dos "The Death"***

The aim of the present publication is to study the novel by Nar-Dos "The Death" with new standards of evaluation of vital issues. Recently the scholars who had studied the works by Nar-Dos had lightly referred to the nominated issues. In the present study a reference is made to the author's five manuscripts, which had their fertile influence on the final version of the novel "The Death". It is noteworthy that in the mentioned work the author not only revealed an artistic approach to the philosophical concept of suicide but also gave the moral psychological depiction of a man. As a result of the current observations it is concluded that this full-scale work by Nar-Dos gives peculiar meaning to both physical and moral philosophy of death in the context of Armenian fiction.

Ներկայացվել է 14.03.2019
Գրախոսվել է 27.03.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ԱՐՄԵՆՈՒՀԻ ԱՐԶՈՒՄԱՆՅԱՆ

ՄԻՋՏԵՔՍՏԱՅՆՈՒԹՅՈՒՆ. ԱԿՍԵԼ ԲԱԿՈՒՆՑ ԵՎ ՀԱԿՈԲ ՄՆԱՑՈՒՐԻ

Բանալի բառեր *– գրական առնչություններ, միջտեքստայնություն, գեղագիտական մտածողություն, արքետիպեր, հոգեվերլուծություն, հավաքական անգիտակցություն, պատկերակերտման առանձնահատկություններ*

Գրականության պատմության մեջ շատ են տարբեր գրողների գրական առնչությունները, գրական ազդեցությունները, աշխարհայացքային, մարդկային հարաբերությունների արժևորման, պատկերակերտման ընդհանրությունները: Սա բնական երևույթ է, որովհետև յուրաքանչյուր գրող իր կենսական լիցքերը ստանում է գրականության բազմադարյա ճանապարհի առատ հունձքից, և ստեղծագործական գործընթացի ժամանակ ենթագիտակցական ոլորտներում մնացած շատ մտքեր, պատկերներ, գնահատումներ կամա թե ակամա մղվում են գիտակցական ոլորտ՝ ազդելով ստեղծագործական երկունքի գործընթացի վրա:

Գրական տեքստերի առնչությունների, կապերի, ընդհանրությունների այս առանձնահատկությունները գրականագիտության մեջ համարվում են միջտեքստայնություն կամ ինտերտեքստ: ««Ինտերտեքստ» եզրույթը գիտական շրջանառության մեջ մտցրեց ֆրանսիացի փիլիսոփա, հետկառուցվածքաբանության տեսաբան Յուլյա Կրիստևան 1967 թվականին: Նա ինտերտեքստայնությունը (միջտեքստայնությունը) դիտարկեց իբրև հատկապես գրական վերլուծական միջոց, որովհետև, նրա կարծիքով, «միջտեքստային օրինաչափությունը առավելապես գործում է խոսքի, լեզվի ոլորտում, թեև բնորոշ է ամբողջ մշակույթին»[1]:

Յ. Կրիստևայի՝ ինտերտեքստի գաղափարաբանության հիմքում հիմնականում Մ. Բախտինի գիտական այն եզրահանգումն է, որ յուրաքանչյուր գրող իր ստեղծագործական ճանապարհին մշտապես երկխոսության մեջ է իրենից առաջ կամ իր ժամանակներում ձևավորվող գրականության հետ: Ներքին այդ ազդակները ապահովում են կապը գրական դաշտում առկա գործառույթների հետ: Դրանք կարող են լինել տարբեր դիտանկյունից՝ լեզվառճական, պատկերակերտման, գաղափարական հարցադրման, լեզվամտածողության և այլն: Բախտինյան երկխոսության գաղափարին յուրօրինակ բնութագրում է տալիս Ռոլան Բարտը. «Տեքստի հիմքը կազմում է ոչ թե

[1] Գրականության տեսության արդի խնդիրներ, Երևան, 2016, էջ 138:

նրա ներքին փակ ստրուկտուրան, որ ենթակա է սպառիչ ուսումնասիրության, այլ նրա դուրս գալը դեպի ուրիշ տեքստեր, ուրիշ կոդեր, ուրիշ նշաններ. տեքստը գոյություն ունի սոսկ միջտեքստային հարաբերություններում, ինտերտեքստայնության ուժով»[1]:

Այսինքն՝ գեղագիտորեն հզոր է այն տեքստը, որը, դուրս գալով իր տարածաժամանակային սահմաններից, տրոհվում է նոր գրական տեքստերի մեջ՝ ստանալով նոր հնչեցում և յուրովի դրսևորում:

Գեղագիտական այդ զարմանալի բարձրարվեստ գեղարվեստական ուժը ունի բակունցյան արձակը՝ իր բառակերտման, պատկերավորման, լեզվամտածողության ինքնատիպ դրսևորումներով: Եվ դա էր պատճառը, որ նորագույն գրականության մեջ խորհրդահայ և ետխորհրդահայ գրականության զարգացման ընթացքի վրա անկրկնելի հետք թողեց բակունցյան բարձրակերտ արվեստը: Նրա ավանդների շարունակողը եղան նորագույն արձակի տաղանդավոր հետևորդները, սփյուռքահայ գրականության մի շարք ներկայացուցիչներ: Գրականագիտության մեջ կան հետաքրքիր ուսումնասիրություններ Ակսել Բակունցի և նրան հաջորդող ու նախորդող հեղինակների գրական առնչությունների մասին՝ շեշտադրումների տարբեր մոտեցումներով: Հետաքրքիր դիտարկումներ կան Բակունց-Մաթևոսյան, Բակունց-Համաստեղ և այլ գեղարվեստական ընդհանրությունների հետ կապված: Մենք կփորձենք Բակունցի և Հակոբ Մնձուրու երկու պատմվածքների՝ «Միրհավ» և «Սիրահարություն մը», զուգահեռ վերլուծությամբ գտնել միջտեքստայնության հետաքրքիր դրսևորումներ՝ ջանալով բացատրել դրանց հոգեբանական, պատկերակերտման, լեզվամտածողության, ազգային հոգեկերտվածքի ենթաշերտերի առանձնահատկությունները՝ պայմանավորված ազգային ինքնության և արժեհամակարգի ինքնատիպությամբ:

«Որոշ տեսաբաններ ուսումնասիրել են այն խնդիրը, թե որոշակի դեպքում ինչ նպատակ է հետապնդում միջտեքստայնությունը, և տարբերել են երկու հիմնական եղանակ: Մի դեպքում հեղինակը այլ տեքստերի դիմում է գիտակցաբար և դա օգտագործում է իբրև գեղարվեստական հնարանք, իսկ մի այլ դեպքում՝ հետմոդեռնիստների մոտ, դա դիտվում է իբրև յուրահատուկ հավաքական անգիտակցականի դրսևորում»[2]:

Ըստ վերոնշյալ տեսության առաջին մոտեցման՝ դժվար է Բակունց-Մնձուրի գիտակցված փոխներգործուն ազդեցությունների դիտարկումը, որովհետև բակունցագիտության և մնձուրագիտության մեջ չկան ստույգ հիմնավորումներ այս իրողության հետ կապված: Սակայն երկու հեղինակների գրական պատկերների զուգադրման արդյունքում տեսանելի են գեղագիտական մտածողության, կենսափիլիսոփայության, աշխարհընկալ-

---

[1] **Барт Р**., Избранные работы. Семиотика, поэтика, Москва, 1994, с. 424.

[2] Գրականության տեսության արդի խնդիրներ, էջ 143:

ման մի շարք գաղափարական, պատկերային, լեզվամտածողության ընդհանուր շերտեր՝ պայմանավորված ազգային ինքնության, հոգեկերտվածքի, արևմտահայ և արևելահայ միջավայրների՝ մարդ և աշխարհ փոխհարաբերությունների գեղագիտական փիլիսոփայության նմանությամբ: Բակունցյան գեղագիտության, բառակերտման արվեստի, բնանկարի, գյուղաշխարհի մարդու կենցաղի դիպուկ և խորաթափանց բնութագրումները հարազատանում են Մնձուրու պատումի գեղագիտական ուղղվածությանը: Այս առումով կարելի է գտնել պատկերային ենթաշերտերի շատ համադրումներ: «Հողի և մարդու, աշխատանքի և մարդու անքակտելի միասնության խորհուրդն է ընկած Մնձուրու ստեղծագործության հիմքում: Այս հարցում նա դառնում է Համաստեղի և Բակունցի հոգեկից գրչեղբայրը» [1],– իրավացիորեն նկատում է գրականագետ Վ. Գաբրիելյանը:

Մնձուրու նման Բակունցը ևս զգում է բնության շնչառության հևքը, բնաշխարհի յուրաքանչյուր թրթիռ և ելևէջում՝ համադրելով դրանք գյուղաշխարհի կյանքի շնչառությանը: Բնությունը և մարդը երկու հեղինակների ստեղծագործություններում ներդաշն միասնության մեջ են, նրանց գոյության խենթ շրջապտույտի մեջ կան մեծագույն նվիրում ու կապվածություն, բնության գույներն ու ձևերը համահունչ են մարդու աշխարհընկալման զգացողություններին, բնության յուրաքանչյուր տարր միաձուլվում է մարդկային հոգու տրոփյունին, այնտեղից հորդացող հույզերին: Իսկ այդ հույզերը համահունչ են աշխարհաստեղծման, արարման, հայրենի եզերքին նվիրվելու մարդկային վեհագույն ձգտումին: Երկու հեղինակներն էլ զգացել են մարդկային կենսափիլիսոփայության հենքը՝ մարդու և բնության ներդաշն գոյություն, իսկ այդ ներդաշնակության մեջ բնությունը բացում է իր բազմախորհուրդ շերտերը՝ թույլ տալով մարդուն զգալ աշխատանքի բերկրանքը, արարումի ուժը, տառապանքից ծնված գեղեցկության խորհուրդը: Հողի և մարդու շփման անբացատրելի լեզուն երկու հեղինակների գեղագիտական մտածողության առանցքն է: Իսկ այդ լեզուն գունեղ է, ինչպես հայրենի բնաշխարհը, առեղծվածային է, ինչպես մարդ արարածը, հզոր է, ինչպես մարդու արարման ուժը: Դրանով են պայմանավորված երկու հեղինակների լեզվամտածողության, բառարվեստի լեզվի ընդհանուր շերտերը: Այս տեսանկյունից հետաքրքիր է Ռ. Բարտի հետևյալ դիտարկումը. «Ամեն մի տեքստ ինտերտեքստ է, տարբեր տեքստերը նրա մեջ ներկա են տարբեր մակարդակներով և առավել կամ պակաս ճանաչելի ձևերով՝ նախընթաց մշակույթի տեքստերը և շրջապատող մշակույթի տեքստերը: Ամեն մի տեքստ նոր հյուսվածք է՝ գործված հների քաղվածքներից: Մշակութային կոդերի, քաղվածքների, ռիթմական կառույցների հատվածներից, սոցիալական դարձվածների ֆրանգմենտներից և այլն. նրանք բոլորը կլանված են տեքստի կող-

[1] **Գաբրիելյան Վ.**,Սփյուռքահայ գրականություն, Երևան, 1987, էջ 280:

մից և խառնված նրանում, որովհետև մինչև տեքստը և նրա շուրջը գոյություն ունի լեզուն»[1]: Բակունցյան բառակերտման արվեստի, պատկերակերտման միջոցների, արձակի տիրույթում բանաստեղծական լեզվի նուրբ շաղախն ենք տեսնում Մնձուրու վերոնշյալ պատմվածքում: Պատկերակերտման գրեթե նույն լեզվամիջոցները դառնում են աշխարհ-ընկալման փիլիսոփայական նույնատիպ մտածողության արտահայտում, իսկ այդ կենսափիլիսոփայության հիմքում մարդու ստեղծարար ուժի փա-ռաբանումն է:

Մարդկային աշխատանքի, արարման խորհրդի հզորագույն փիլիսոփայությունն է Մնձուրու պատումի ատաղձը. «Լուսինը ծագել էր լեռան վերևեն, լուսավորել էր բովանդակ շրջավայրը: Ամեն մարդ ոտքի վրա էր, գրաված էին իրենց կարգերը, կինձեին օգտվելով գիշերային լույսեն օր առաջ ավարտելու համար քաղը: Լուսնյակի լույսին մեջ, հակած մեկ գծի վրա, փուշերեն չխայթվելու համար մատերնին փայտե մատնոցներ անցուցած, զարնելով ու չխկչխկացնելով մանգաղներուն ու մանգաղները տարուբերելով կխմբերգեին անոնք բարձր, խիստ բարձր: Ես կորոշեի մասնավորապես բոլորին մեջեն Նարոյին ձայնը… Ինծի կթվեր, թե աշխատանք չէր, տոն էր, արտային հանդես էր, որ կկատարվեր լուսունկի լույսով, գիշերային այս պահուն»[2]: «Արտային հանդեսի» զարմանահրաշ խմբերգի մեջ առավել հարազատ է սիրելիի չքնաղ ձայնը, որը յուրօրինակ երանգ էր տալիս այդ վեհ պատկերին: Սիրող սրտի համար աշխատանքի բերկրանքը կատարյալ է, եթե զգացողությունների ելևէջումները համահունչ են, սիրելիի սրտի տրոփյունը ներդաշն է իր հուզական աշխարհի ալեվետումներին: Հույզերի նույն աշխարհում է Բակունցի հերոսը. գյուղական հովվերգության կենտրոնում սիրող սրտի հնքն է. «Լիներ, այնպես լիներ, որ ինքը հնձվոր լիներ, նրանց արտը հնձեր, Սոնան հաց բերեր իրեն, շապիկը քրտներ և քրտնած նստեր կողքին»[3]:

Բայց նահապետական աշխարհի բարքերը փշրում են գյուղական կյանքի ներդաշն կեցության մարդկային բնական մղումը: Երկու պատմվածքներում հերոսուհիները հարկադիր կրում են նորահարսի քողը՝ հակառակ սրտաբուխ տենչանքների ու կարոտների: Եվ ամուսնական առագաստում երջանկություն չգտնելով, սրտի ձայնին ունկնդիր՝ հայտնվում են սիրելիի կողքին: Սիրո փիլիսոփայության այս կետում տարբեր են երկու հեղինակների գեղագիտական հայացքները: Մնձուրու հերոսուհին, որի «հարսնության լաչակներուն մեջ պահված դեմքը ավելի նրբացած էր», միայն արցունքների միջից ներողություն է խնդրում, որովհետև «ոչ մեկը մտիկ ըրավ իմ լացե-

[1] Գրականության տեսության արդի խնդիրներ, էջ 142:

[2] Սփյուռքահայ պատմվածք, Երևան, 1984, էջ 77 (այսուհետև բնագրային մեջբերումները կկատարվեն նշված գրքից):

[3] **Բակունց Ա.**, Երկեր, հ. 1, Երևան, 1976, էջ 77 (այսուհետև բնագրային մեջբերումները կկատարվեն նշված գրքից):

րուն: Ես տխուր էի ու անզոր»: Մնձուրու հերոսը սիրելիի սրտի փղձկումը հավերժ պահում է իր կոպերի տակ: Զգացողությունների այլ հարթության վրա է Բակունցի հերոսուհին. նրա սիրո ուժի առաջ փշրվում են նահապետական աշխարհի չգրված օրենքները: Եվ հնձանում հայտնված Սոնան «որպես անարատ մի զոհ մարմինն ընծայեց նրան»: Մնձուրու գեղագիտության մեջ կայուն ու անսասան են գյուղական աշխարհի չգրված օրենքները: Այդ է պատճառը, որ նրա հերոսուհին կուրորեն հնազանդվում է այդ պահանջներին՝ լռեցնելով սրտի ձայնը: Մնձուրու գեղագիտության այս գծի շարունակությունն է կարծես «Փշատիին ծաղիկը» պատմվածքի հիմքում, որտեղ հերոսուհին անգամ նշանվելուց հետո իրավունք չունի սիրելիին առանձին հանդիպելու: Այս պատմվածքում էլ պատկերվում են սիրահար սրտի փոթորկումները, սիրո ծարավը հագեցնելու մարդկային բնական մղումները: Հետաքրքիր է, որ այստեղ ևս հույզերի պոռթկման նախակետը ջուրն է. մայրը աղջկան ուղարկում է այգին՝ ջուրը կտրելու: Եվ երբ հերոսուհին, բահը ձեռքին, հայտնվում է առվի եզրին, կողքին զգում է սիրելիի շնչառությունը, որի հևքը ուժգնանում է փշատի ծառի ստվերում: Թվում է՝ հույզերի նույն ալիքն է բակունցյան պատկերում՝ հնձանում, որտեղ այնքան արբեցնող էր Սոնայի լաջվարդ շապիկի բույրը, զրնգուն սուրմաների՝ կայտառ կոհակների նման ծափ զարկելը, լուսեղեն լանջի վրա ծփացող ոսկեդեղձան հյուսերը: Հնձանում թևածող տաք բույրն էր նաև փշատի ծառի տակ, որտեղ մայիսյան արևի ջերմությամբ արբած՝ խորհրդավոր ժպտում էին փշատի դեղին ծաղիկները՝ իրենց ախորժելի բույրով զգլխիչ հույզերի տարափն արթնացնելով սիրահարների սրտում…. Եվ փշատի ոսկեգույն ծաղիկը դառնում է լուռ վկան նրանց սիրո հույզերի:

Երկու հեղինակների մոտ պատկերակերտման ինքնատիպ միջոց է դառնում բնապատկերը, բնության գույներն ու ձևերը դառնում են հերոսի հոգեբանության, հոգեցունց վիճակների բացահայտման միջոց: Երկու դեպքում պատկերի մեջ մարդկային հույզերի պատկերակերտման միջոցը նույնն է. գեղարվեստական պատկերում որպես գեղագիտական տարածք դառնում են գույնը և բույրը, որոնք, գրավելով հոգեբանական, խոհափիլիսոփայական լայն տարածք, ուժեղացնում են պատկերի հուզական ինչեղությունը: Երկու պատմվածքներում հերոսների հույզերի արտահայտման համար գեղագիտական միավոր է դառնում բույրը: Գեղարվեստական պատկերի մեջ բույրը դառնում է զգայական ընկալման միջավայր, զգացմունքների պոռթկման արտաքին ազդակ: Բակունցյան պատկերում Սոնայի լաջվարդ շապիկի բույրը, Մնձուրու մոտ փշատի ծաղկի բույրը՝ որպես արտաքին աշխարհից եկող ազդակ, լռեցնում են նույն աշխարհի չգրված օրենքները, որոնք շղթայում են մարդկային հույզերի բնական պոռթկման թռիչքը, որի մեջ միաձուլվում են տիեզերքն ու մարդկային հոգին: Իսկ այդ վայրկյանի առջև փշրվում են բոլոր արգելքներն ու խոչընդոտները: Գեղարվեստական պատկերի, բառ-բույր պատկերի գեղագիտական տարածությունը ավելի խոր զգացմունքային շեր-

տեր է ընդգրկում։ Երկու պատմվածքներում բույրը դառնում է հոգեբանական տարածական միավոր, որի ընդգրկման սահմանները խորախորհուրդ են, որտեղ ամենազոր ուժը՝ սերը, այդ ակնթարթի մեջ դառնում է հաղթող։ Բակունցի հերոսուհին, ունկնդիր սրտի, հոգու, մարմնի, կանչին, «որպես անարատ մի զոհ» սիրելիին է ընծայում իր մարմինը, Մնձուրու հերոսուհին վայելում է արգելված համբույրի տաք ու այրող զգացողությունը։

Երկու պատմվածքներում պատկերակերտման գեղագիտական միավոր է դառնում նաև գույնը։ Բակունցյան պատկերում լաջվարդ (լաջվարդ շապիկ) և Մնձուրու պատկերում դեղին (փշատի դեղին ծաղիկ) գույները խորհրդանշում են հերոսուհիների հոգեբանությունը։ Լաջվարդը, որը մուգ կապույտն է, իր խոհափիլիսոփայական ընկալման տարածքներում խտացնում է Սոնայի հոգին, սիրտը, մարմինը պարուրած այն հուզաշխարհը, որի ալիքներից եկող ծփանքը նրան տարավ հնձան՝ սիրելիի գիրկը։ Հարկադիր ամուսնության պատճառով ամուսնական առագաստում երջանկություն չգտած Սոնան, սրտի ձայնին ունկնդիր, ‹‹որպես միամիտ հավք›› հայտնվում է հնձանում։ Ըստ բակունցյան սիրո փիլիսոփայության՝ Սոնան սիրո վայելումի այդ պահին կապույտի՝ մաքրամաքուր հույզերի գեղագիտական տարածքում էր։ Այդ է պատճառը, որ Բակունցը պատմվածքի նախնական տարբերակում դրված «կարմիր հալավ» բառակապակցությունը փոխել է ‹‹լաջվարդ շապիկով››։ Պատկերի մեջ կարմիր գույնը բացում է Սոնայի հոգեվիճակի միայն մեկ շերտը՝ կրքի, վայելումի, հրայրքի փոթորկուն ալիքների խելացնոր պտույտը Սոնայի մարմնում։ Իսկ կարմիրի ենթաշերտերում խտացված այս խորհուրդը հակադրվում է Բակունցի գեղագիտական օրենքներին։ Չէ՞ որ Սոնային հնձան էին բերել ոչ միայն կիրքն ու մարմնական վայելքի պոռթկումը, այլև մեծ սիրո ոգեղեն ուժը։ Սոնայի՝ հնձանում հայտնվելը ոչ թե մերկ կրքի արձագանք է, այլ այրվող կրքին շաղախված հոգու ու սրտի սիրո ծարավ, որը չէր հագեցել ամուսնական առագաստում։ Իսկ լաջվարդ գույնը խտացնում է մեծ սիրո հուզառատ տարածական դաշտը։ Ընդհանրապես կապույտը բանաստեղծական պատկերում մաքուր, անապական սիրո խորհուրդն է կրում։ Այդ մաքրամաքուր հույզերի տիեզերական տարածքներում են ալեվետում Սոնայի սիրտն ու հոգին, ոչ թե կարմիրի՝ մարմնական ցանկության և վայելքի գրկում։ Լաջվարդի՝ գույն-բառ պատկերի հոգեբանական բազմաշերտ տիրույթներում հնչում է մեծ սիրո, անկեղծ նվիրումի վեհագույն մեղեդին։

Հոգեբանական նույնքան խորախորհուրդ տարածքներ է գրավում դեղին գույնը Մնձուրու գեղագիտության մեջ։ Դեղինը գեղարվեստական պատկերում ընկալվում է որպես այրումի, շիկացման, հույզերի գերպոռթկուն վիճակի խորհրդանիշ։ Հույզերի այս բազմաշերտ ալիքներում են թևածում Մնձուրու հերոսների՝ սիրո անհագուրդ ծարավից փոթորկվող սրտերը։ Նահապետական աշխարհի չգրված օրենքները մեծագույն խոչընդոտ են սիրահար սրտերի ճանապարհին… Այդ պատնեշը օրեցօր շիկացնում է սիրո կրակը,

որը փոքր-ինչ մեղմվում է սիրելիի՝ փշատի դեղին ծաղկի բույրով արբեցած համբույրից…

Երկու հեղինակների գեղագիտական մտածողության մեջ բառ-գույն-բույր պատկերակերտման միավորները կրում են հոգեբանական բազմաշերտ տարածքներ, որոնք խտացնում են հերոսների հոգեբանական բարդ անցումները։

Հետաքրքիր է նաև միջտեքստայնության դրսևորման երկրորդ մոտեցումը՝ արքետիպի՝ կոլեկտիվ անգիտակցականի առկայությունը։ Յուրաքանչյուր ժողովրդի ազգային մտածողության մեջ կան սիմվոլային, առարկայական պատկերներ, միֆական կառույցներ, որոնք իրենց հոգեբանական, խոհափիլիսոփայական գնահատումների մեջ ունեն հավաքական, ընդհանրացված երևույթի խտացում, գաղափարական որևէ շեշտադրման ընկալում, որը յուրաքանչյուր մարդու ենթագիտակցական ոլորտում խոր նստվածք ունի։ Ստեղծագործ մարդու մոտ արարման գործընթացի ժամանակ հաճախ ենթագիտակցականից դեպի գիտակցական են մղվում հավաքական մտածողության ընդհանրական այդ պատկերները՝ արքետիպերը՝ դառնալով գեղարվեստական խոսքի ատաղձը կամ բաղադրիչ տարրը։

XX դարում գրական երկի վերլուծության ուղիներից մեկը դարձավ արքետիպային գեղագիտությունը, որի հիմնադիրներից էր Գ. Յունգը։ Հայտնի է, որ նրանից առաջ ևս գործածվել է արքետիպ եզրույթ հասկացությունը՝ որպես ինչ-որ երևույթի, առարկայի նախնական ձև, հիմնական ընկալում, հիմնագաղափար։ Գ. Յունգը շեշտադրում է անգիտակցականի առավել հասարակական, ազգային և համամարդկային էությունը։ Ըստ նրա՝ կան անփոփոխ, հաստատուն պատկերային-ձևային կառույցներ, որոնք պատմական բոլոր ժամանակներում պահպանվում են ազգային մտածողության ենթաշերտերում՝ որպես որևէ երևույթի, գաղափարի, զգացողության, հոգեվիճակի ընդհանրացում, ընդհանուր ընկալման առարկայական կենտրոն։ Օրինակ՝ գյուղական կյանքի ընդհանրական նկարագրության մեջ կան պատկերակերտման կառուցվածքային տարրեր, որոնք գրեթե բոլոր հայ գրողների մոտ պահպանվել են։ Օրինակ՝ սիրահար սրտերի հանդիպման վայր է դառնում ձորի աղբյուրը, գետը, առուն (Հովհաննես Թումանյանի «Անուշ» պոեմը, Ղազարոս Աղայանի «Անահիտ» հեքիաթը)։ Սա թերևս ժողովրդական մտածողության ենթաշերտերում է նկատելի, որը երևում է անգամ հեքիաթներում։ Օրինակ՝ Ղ. Աղայանի «Անահիտ» հեքիաթում ջրի մոտ է լինում Վաչագանի և Անահիտի հանդիպումը։ Ավելի վաղ՝ հայոց դիցապատումի մեջ դարձյալ տեսանելի են պատկերային այդ կառույցները՝ Վահագնի և Աստղիկի հանդիպումը միաձուլվում է ջրի խորհրդին։ Ժողովրդական մտածողության, կենսափիլիսոփայության ակունքներից սնուցվող իսահակյանական խոսքում տեսանելի են պատկերային այս նույն տարրերը։ Չկայացած սիրո խորագույն տառապանքից աշխարհի դեմ դառնացած հեղինակը աշխարհի տիեզերական անսահմանության մեջ որպես սիրո կայացման

տարածական միջավայր դարձյալ ջրի ափն է տեսնում. Արազի ափը դառնում է երազի թևերին հյուսված սիրո տեսլացած եզերքը: Նրա ցանկությունների գերագույն կետում Արազի ափին բոստան ունենալն է, որտեղ «ծով-քրտինք թափեմ Շուշիկիս համար»:

Ջուրը, աղջկա՝ կուժը ձեռքին աղբյուր գնալը ինչ-որ տեղ դառնում են սիրո ճանապարհի նախակետը գյուղական կյանքի հովվերգական այդ միջավայրում: Զգացողությունների պատկերային-ձևային նույն կառույցներն ենք տեսնում Բակունցի և Մնձուրու մոտ: Վերոնշյալ երկու պատմվածքներում գեղարվեստական պատկերի մեջ ջուրը դառնում է հույզերի հորդման առանցքային կենտրոն: Սակայն կա մի տարբերություն. բակունցյան գեղագիտությանը բնորոշ լռության խորհուրդը պատկերային այս կառույցում էլ մղվում է առաջին պլան: Բակունցի հերոսները՝ Դիլանը և Սոնան, այդպես էլ չեն բարձրաձայնում իրենց սիրո մասին. ամեն ինչ սկսվում և ձգվում է լռության խորախորհուրդ ալիքներում: «Նրանք մանկության ընկերներ էին, և նրանց սերը ծնվել էր նույնքան աննկատ, ինչպես մի գիշերում բացվում է մուգ մանուշակը: Առուների ափին, այգիներում, դաշտերից խուրձ կրելիս, ամառվա լուսնյակ գիշերներին խոտի դեզի մոտ,– ամեն տեղ այդ սերը ծիծեռնակի պես ճռվողում էր…» (էջ 79): Բակունցյան պատկերում ևս ջուրը դառնում է սիրո հոգեբանության պատկերավորման նախակետ, հետո՝ սիրո հավերժության խորհրդանիշ: Բակունցի հերոսների շուրթերից չեն հնչում սիրո խոստովանության բառեր, կարծես ջուրը դառնում է լուռ վկան նրանց ներաշխարհի փոթորկումների: Սյուժետային գործողություններին զուգահեռ՝ ջուրը դառնում է հերոսների հոգեբանական վայրիվերումների բացահայտման պատկերակերտման հենքը: Երբ ամուսնությունից մի քանի ամիս հետո Սոնան հայտնվում է Դիլանի հնձանի մոտ, որպես չմարող սիրո հավաստում, սիրո հավերժական ուժի խորհրդանիշ՝ պատկերային կենտրոնում դարձյալ ջուրն է. «Ինչու եկավ այգին, արդյոք Սոնան մանկության առվակի ջրերն էր կարոտել, թե….»: Այս դեպքում «մանկության առվակի ջրեր» պատկերի կառուցվածքային-հոգեբանական ենթաշերտերում սիրո երկար ճանապարհի զգացողությունների բազմախորհուրդ ծալքերն են խտացված: Գեղարվեստական պատկերի մեջ մանկության առվակը խորհրդանշում է մաքրամաքուր սիրո, մանկության եթերային հուզաշխարհից բխող անապական սիրո խորհրդավոր ուժը, որը չի թուլանում տարիների խենթ պտույտների հորձանուտում: Անգամ ուրիշի հետ հարկադիր ամուսնությունից հետո Սոնայի սրտի և հոգու ալեվետումները մնում են սիրած տղամարդու՝ Դիլանի հանդեպ տածած սիրո հուզաթաթավ աշխարհում: Այդ է պատճառը, որ սյուժետային գործողությունների այս պահին՝ ամուսնությունից հետո՝ ժամանակային հեռավորության այս կետում, սերը նույնքան մաքուր է և անեղծ, ինչպես սիրո արթնացման նախակետում՝ մանկության օրերի պարզ ու ջինջ ալիքներում:

Մնձուրու մոտ հովվերգական այս պատկերը բնության այս գողտրիկ

անկյունում ոչ միայն տեսանելի է, այլև՝ լսելի։ Իսկ պատկերի կենտրոնում անգիտակցականի մեջ պահպանված առարկայական կետը՝ ձոր, ջուր, կուժ, գրավում է մարդկային հույզերի դրսևորման տարածական դաշտը. «Հանկարծ վերեն՝ ձորի գլխեն, ջրվոր կին մը հայտնվեցավ։ Կուժը շալակը ան վար կիջնար։ Ով գիտե որ ատեն կուգա, մտովի ըսի։ Քիչ հետո մոտեցավ ու ես ճանչա։

Նարոն էր։

Իմ սիրտս սկսավ արագորեն տրոփել։ Առիթը եկավ, խորհեցա իսկույն։ Կանցնեին րոպեներ, իսկ ես կվարանեի։ Բարեբախտաբար ջուրին վազքը բարակ էր, արագ չէր լցվեր։ Ան հիմա շատ մոտս էր ինծի ու առաջին անգամն էր, որ ես այդքան մոտեն կտեսնեի։

Վճռեցի վերջ տալ վարանումներուս ու խոսեցա ուղղակի նպատակիս անցնելով։

– Գիտես, Նարո, ես քեզ կսիրեմ, դուն շատ աղվոր ես,– ըսի» (էջ 74)։

Մնձուրու կերտած պատկերում փշրվում են լռության ալիքները։ Մարդկային հոգուց բխող այդ մաքրամաքուր հույզերը, դուրս գալով սրտից ու մտքից, ձգվում են դեպի տիեզերական տարածքներ, և աշխարհի տերը դառնում են սիրահար հոգիները։

Մնձուրու մոտ ջուրը՝ որպես սիրո հոգեբանության պատկերակերտման առանցք, նկատելի է միայն այս պատկերային կառույցում, որովհետև գեղարվեստական պատումում նրա հերոսների սիրո ճանապարհը կարճ է։ Բակունցի մոտ ջուրը՝ որպես հոգեվիճակի բացահայտման պատկերային կենտրոն, ավելի լայն տարածական-ժամանակային հարթություն է գրավում։ Բակունցի հերոսը՝ Դիլան դային, պատումի մեջ կյանքի շնչառության, մարդկային երկրային ճանապարհի ավելի լայն կտրվածք ունի, և նրա սիրո հույզերի ալեվետումը տեսանելի է սյուժետային գործողություններին հարընթաց։ Կյանքի աշնանամուտին հասած ծերունին հիշողության մարմրող ծալքերում դեռ վառ պահում է հեռուներում մնացած այն երանելի օրվա զգացողությունները՝ Սոնայի լաջվարդ շապիկի բույրը, արծաթ սուրմաների զնգոցը… Եվ կյանքի մայրամուտի այդ կետում հերոսի հոգեվիճակի բացահայտման համար դարձյալ պատկերային առանցք է դառնում ջուրը, առուն. «Հնձանի առաջ խոխոջալով հոսում էր առվակը, գիշեր-ցերեկ ջուրն աղմկում էր, ջրի անվախճան ու անքննելի զրույցն անում մամուռներին, քարերին...

Դիլան դային առվակի կողմը նայեց, ժպտաց։ Նրա հիշողության խավար անդունդում բոցկլտաց այն օրը, ինչպես միայնակ աստղը մթին երկնքում։ Այն օրը, երբ Սոնան սրունքները կախել էր առվակի վրա և ծիծաղում էր…» (էջ 82)։

Հերոսի վաղուց արդեն հանգչող հիշողության ալիքներում մնացած սիրո վերհուշի պատկերային ատաղձը ջուրն է, առուն, որի հավերժ ընթացքի մեջ լսելի է դառնում հերոսի սրտի և հոգու փոռթկումը, սիրո կայացման վայրկյանի հավերժ զգացողության մարդկային ուժի խորհուրդը՝ որպես լուսավոր

աստղ սիրո տիեզերական ալիքներում...

Այսպիսով՝ միջտեքստայնությունը՝ որպես գրական առնչությունների դրսևորում, տեսանելի է նաև Բակունց-Մնձուրի զուգահեռ հարթության վրա: Միջտեքստայնության տարբեր դրսևորումներն էլ՝ որպես արքետիպերի դիտարկում և որպես գեղագիտական մտածողության ընդհանուր շեշտադրումներ, տեսանելի էին երկու հեղինակների գեղարվեստական պատկերային դաշտում:

Յուրաքանչյուր գրող, իր գրական ճանապարհի ինչ-որ կետում հոգևոր հարազատություն զգալով այլ գրողի գրական հայացքների հանդեպ, ստեղծագործական ներշնչանքի պահին ինքնաբերաբար գրական խոսքի սնուցման ներքին ազդակներ է ստանում այդ աշխարհից: Այստեղ հետաքրքիր է միջտեքստայնության հիմնադիր Կրիստևայի մեկ այլ դիտարկում, ըստ որի՝ «միջտեքստայնությունը յուրահատուկ, ակամա չգիտակցված «խաղ է», որ կարծես ինքնիրեն է ստացվում, … ծնվում է կարծես ինքնիրեն, սուբյեկտի գիտակից կամային գործունեությանն առընթեր»: Իսկ հետմոդեռնիզմի տեսաբան Խալիզևը, չժխտելով հանդերձ ինտերտեքստի խաղային բնույթը, դրանով չի սահմանափակում հարցի էությունը և գտնում է, որ դրա հետ գոյություն ունեն «ուղղորդված, իմաստավորված, գնահատող հղումներ նախորդ տեքստերին և գրականության փաստերին»: Նշված հանգամանքները որոշակի առաձգականություն են հաղորդում միջտեքստայնության սահմանմանը՝ ինչ-որ չափով այն դարձնելով մոտավոր»[1],– իրավացիորեն նկատում է գրականագետ Ժ. Քալանթարյանը:

Բակունց-Մնձուրի գրական առնչությունների ծիրում տեսանելի էին միջտեքստայնության տարբեր մոտեցումներ: Գրական աղերսների այս հարթության վրա առավել ընդգծված է միջտեքստայնության յունգյան դիտարկումը՝ հավաքական անգիտակցականի գործոնը:

Միջտեքստայնության տեսանկյունից կատարված քննությունը ցույց տվեց երկու հեղինակների գեղագիտական փիլիսոփայության, գեղարվեստական մտածողության հետևյալ ընդհանրությունները.

1. Արձակի տիրույթում բանաստեղծական մտածողության ներթափանցումը (Բակունցի մոտ, իհարկե, բանաստեղծական պատկերային դաշտը ավելի լայն տիրույթ ունի): Երկու հեղինակների մոտ պատումի արտաքին բովանդակությունը միաձուլվում է բառի հուզական-խոհափիլիսոփայական ներքին շերտերին:
2. Պատումի մեջ որպես պատկերակերտման միջոց բնապատկերի գերակայումը: Այն դիտարկվում է որպես հերոսի հոգեբանության, հոգեվիճակի բացահայտման դաշտ:
3. Երկու պատմվածքներում հույզերի գեղագիտական շարժը նույն

[1] Գրականության տեսության արդի խնդիրներ, էջ 140:

ուղղությամբ է՝ գեղեցիկից դեպի կորստի, ցավի տարածական դաշտ։

4. Աշխարհընկալման փիլիսոփայական նույնատիպ մտածողություն, ինչը պայմանավորված է աշխարհի բանաստեղծական ընկալմամբ։ Իսկ այդ փիլիսոփայության հիմքում մարդու և բնության անքակտելի կապի շեշտադրումն է, մարդու արարման խորհրդի, ստեղծարար ուժի փառաբանումը։
5. Աշխարհաճանաչողության նմանօրինակ հետագիծ՝ բնության և մարդու նախաստեղծ վիճակից, կյանքի բանաստեղծական ընկալումից մինչև կենսափիլիսոփայության խոր շերտեր։

Арменуи Арзуманян – *Межтекстуальность. Бакунц-Мндзури*

Общность связи литературных текстов, их особенности в литературе рассматриваются как межтекстуальность, или интертекст. Некоторые литераторы исследовали вопросы о цели, которую в определенных случаях преследует межтекстуальность, и определили два главных ее средства. В одном случае автор обращается к другим текстам сознательно и использует это как художественное средство, а в другом случае у постмодернистов это рассматривается как особое собирательное несознательное проявление. В литературной связи Бакунц-Мндзури можно рассматривать оба подхода. В данной статье мы постарались найти интересные события и проследить ход развития межтекстуальности.

Armenuhi Arzumanyan – *Intertexstuality. Bakunt -Mndzuri*

The interconnection between similar or related works of literature is called intertextuality or intertext. Some writers have investigated the purpose of intertextuality in different cases and have identified two main areas (approaches). In one case, the author refers to other texts consciously and it is used as a creative means and in the second case, it is used by postmodernists as a special, collective unconscious manifestation. Both approaches are displayed in the literary connection of Bakunts-Mndzuri. In the article we have tried to find interesting cases and the development of intertextuality.

Ներկայացվել է 18.12.2018
Գրախոսվել է 23.01.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ԼԵԶՎԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

НАРИНЕ ДИЛБАРЯН

ЛЕКСИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ДРЕВНЕАРМЯНСКОГО ЯЗЫКА В ПЕРЕВОДЕ ТРУДА ГРИГОРИЯ НИССКОГО «ОБ УСТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА»

Ключевые слова *– Григорий Нисский, «Об устроении человека», древнеармянский перевод, Степанос Сюнеци, Давид Ипатос, грекофильская школа, лексика, грецизмы, неологизмы, новообразованные слова, фразеологические обороты, термины, словообразовательный потенциал, постклассический грабар*

Святитель, отец армянской и общехристианской церкви великий Григорий Нисский, который был причислен к вселенским учителям – doctor ecclesiae, написал свой известный труд «Об устроении человека» в 379 г. на древнегреческом языке. Это экзегетическое сочинение посвящено толкованию человеческой духовной и телесной сущности, человек воспринимается как венец Божьего творения, самое близкое к Богу создание, которому подчинена вся ранее сотворенная Богом природа, живые существа, материальные предметы и природные явления.

В этом труде Св. Григорий Нисский поднимает не только богословские вопросы, но и переплетенные с ними естественнонаучные, психологические, эстетические и социокультурные аспекты человеческого существования во Вселенной. Такой интереснейший труд не мог не привлечь внимание армянских переводчиков, и его перевод на древнеармянский язык (грабар), согласно общепринятому мнению, был выполнен Степаносом Сюнеци в сотрудничестве с Давидом Ипатосом предположительно в 719 г. в Константинополе. Составители «Нового словаря айказянского языка» отцы Габриел Аветикян, Хачатур Сюрмелян и Мкртич Авгерян, характеризуя это произведение Григория Нисского, пишут: «Книга о природе, об устроении человека, как дополнение «Шестоднева» Василия Кесарийского. Перевод, исходя из материала, сделан отличающимся эллинистическим стилем Степаносом Сюнеци в начале VIII века»[1]. Однако, по свидетельству историка XIII-XVI вв. Степаноса Орбеляна, автора «Истории области Сисакан», и по упоминаниям разных колофонов рукописей перевода, которые хранятся в ереванском Матенадаране имени Месропа Маштоца, составитель критического текста «Об устроении человека» Стелла Варданян утверждает, что Давид Ипатос был сподвижником Степаноса Сюнеци

[1] Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Նախադրունք, հ. I, Երևան, 1979, էջ 16:

в переводческой деятельности[1]. Надо отметить, что Григорий Нисский и его труд «Об устроении человека» часто упоминались армянскими летописцами и духовными отцами, которые в своих сочинениях приводили цитаты, высказывания из армянского перевода Степаноса Сюнеци, особенно о взаимоотношениях человеческой души и тела. Так, летописец Маттеос Урхаеци (XI-XII вв.) в своей «Хронографии» дважды приводит довольно объемные толкования Григория Нисского из третьего раздела книги «Об устроении человека», где утверждается та истина, что душа может расти и усиливаться даже в слабом теле, несмотря на его немощь, автор назван «блаженным Григорием Нисским, братом святого отца Василия»[2].

Степанос Сюнеци – известный армянский богослов, духовник, грамматик, переводчик, поэт и музыкант. Он был человеком огромной эрудиции, знатоком общехристианской и армянской литературы, истовым проповедником христианских ценностей. Вместе с князем Давидом Ипатосом, который был столоначальником при византийском дворе, они перевели на грабар труды Дионисия Ареопагита, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Георгия Писида и др. Это так называемый заключительный этап грекофильских переводов, закат грекофильской школы[3].

Древнеармянский перевод «Об устроении человека» по форме и содержанию считается одной из лучших работ армянской грекофильской переводческой литературы. В V веке, сразу после создания армянской письменности, образовалось мощное переводческое движение, которое именуется «թարգմանչաց շարժում». Переводческое движение имело два важных периода развития: 1-й период включает V век, а 2-й период тесно связан с деятельностью грекофильской школы, он начинается с VI века и длится до конца VIII века[4]. Слово «թարգմանիչ» (переводчик) на грабаре означало не только переводящий с одного языка на другой, но и толкователь Священного Писания, мудрец и просветитель, переводчики были самыми образованными и просвещенными людьми своего времени[5]. С уверенностью можно утверждать, что создатель армянской письменности Месроп Маштоц, его сподвижник Католикос Саак Партев, которые были причислены к лику святых, их старшие и младшие ученики, ученики учеников превратили грабар в прогрессивный научно-культурный могучий язык, наравне с древнегреческим и сирийским языками.

Язык армянской переводческой литературы 2-го периода особенно отличается своей лексикой, новыми стилистическими, словообразовательными и семантическими конструкциями, исследование и классификация которых сегодня очень актуальны и важны с точки зрения таких дисциплин, как история

---

[1] Տե՛ս **Գրիգոր Նարեկացի**, Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն (Յաղագս կազմութեան մարդոյ), Սբ. Էջմիածին, 2008, էջ 5-7:

[2] Տե՛ս **Մատթէոս Ուռհայեցի**, Ժամանակագրութիւն, Երևան, 1991, էջ 180, 306:

[3] Հմմտ. **Terian A.**, The Hellenizing School. It's Time, Place and Scope of Activities Reconsidered.-Dumbarton Oaks Papers Symposium, Washington, 1982, p. 175-197:

[4] Տե՛ս **Մուրադյան Ա. Ն.**, Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Երևան, 1971, էջ 91-111:

[5] Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, էջ 798:

армянского языка, историческая лексикология, историческая стилистика. Основной целью грекофильской школы был перенос древнегреческого научно-культурного наследия на армянскую почву.

Как пишет исследователь грекофильского грабара Г. Мурадян, ссылаясь на В. Калцолари, «кроме профессиональных терминов, грекофильская школа в целом сформировала абстрактную лексику, и благодаря этому армянский язык сегодня может обозначить любое современное понятие» [1].

Лексика произведения Григория Нисского «Об устроении человека», которое было переведено на закате грекофильской школы, отображает векторы развития армянского литературного языка в довольно сложный для него период, так как грабар уже сильно видоизменился типологически почти на всех уровнях – фонетическом, морфологическом, синтаксическом и лексическом под влиянием разных диалектов и разговорно-народного языка. Словарный запас перевода очень образный, богат синонимичными конструкциями, философскими и анатомическими терминами, многие из которых принадлежат перу переводчиков, они создавали новые слова, фразеологические обороты, чтобы не только точно воспроизвести ход мыслей великого автора, но и передать энергетику и риторику философских умозаключений. Перевод Степаноса Сюнеци и Давида Ипатоса читается легко, текст лишен витиеватости, тех понятийных и стилистических усложнений, нарочитости, которые были присущи перу представителей начала и особенно зенита грекофильской школы.

Как отмечает А. Мурадян в своей книге «Грекофильская школа и ее роль в создании армянской грамматической терминологии»: «Длительное сосуществование эллинизированного армянского, как языка научной литературы, параллельно с постклассическим грабаром (в основном с половины V века до VIII века, после – время от времени до XIII в.) и принятие нашим языком удачных нововведений этой школы свидетельствуют о том, что эллинизированный армянский был не произвольной выдумкой отдельных личностей, а продуманным результатом творческих усилий определенного образованного слоя общества или поколения»[2].

В нашем исследовании мы на основе критического подлинника армянского перевода «Об устроении человека» («Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն (Յաղագս կազմութեան մարդոյ)»)[3] изучили лексику постклассического грабара – фразеологические обороты, аналитические глаголы, термины, многие из которых являются новообразованиями. Анализ лексики перевода выявил более 30 новых лексических единиц, которые не зафиксированы в словарях древнеармянского языка, также мы выделили 83 неологизма, которые зафиксированы в «Новом словаре айказянского языка» только с пометой: Гр. Нисский «Об устроении человека». Мы раскрыли семантическое поле нововыявленных слов, изучили их конструкцию, доказав, что постклассический грабар имел

---

[1] **Մուրադյան Գ.**, Հունաբանությունները դասական հայերենում, Երևան, 2010, էջ 15: Տե՛ս նաև http://www.peeters-leuven.be/boekoverz

[2] **Մուրադյան Ա. Ն.**, նշվ. աշխ., էջ 67:

[3] **Գրիգոր Նարեկացի**, նշվ. աշխ.:

большой словообразовательный потенциал. Аналитические и синтетические конструкции с новосозданными грекофилами префиксами и древнеармянскими суффиксами, грецизмы обогатили научно-литературный армянский язык. Надо отметить, что древнеармянский язык изначально был небогат префиксами, именно представители грекофильской школы во время своей целеустремленной переводческой деятельности столкнулись с необходимостью создания префиксов, для того чтобы полностью отображать абстрактные философские понятия с их богатыми смысловыми нюансами. Они создали около 30 префиксов на основе армянских предлогов и корней, а некоторые заимствовали из древнегреческого, такие, как, например: *առ-, անդր-, առաջ-, արտ-, բաղ-, գեր-, դեմ-, դեր-, ենթ-, -ընդ, համ-, հակ-, հոմ-, մակ-, միջ-, նախ-, յեղ-, ներ-, շուրջ-, շար-, շաղ-, պար-, տար-, վեր-, ստոր-, փոխ-, տրամ-* и т.д.

Армянский текст «Об устроении человека» богат такими префиксальными конструкциями. Приведем характерные примеры: ***անդր****աբերութիւն,* ***առաջ****ախնամութիւն,* ***բաղ****անուանիլ,* ***գեր****ակայութիւն,* ***ընդ****ունելութիւն,* ***ընդ****դիմաբախութիւն,* ***ընդ****ունական,* ***ընդ****դիմահարութիւն,* ***շաղ****ապատել,* ***շրջագ****այութիւն,* ***շրջա****բերական,* ***նախա****գաղափար,* ***նախա****եղեալ,* ***պար****ագրել,* ***պար****ունակական,* ***վեր****ամբարձութիւն,* ***տրամ****ադրութիւն,* ***տրամ****ակայել* и т.д.

Перевод также характеризуется богатством идиоматических выражений, фразеологических оборотов, в основном глагольных. Аналитические глагольные конструкции были присущи научно-литературному грабару того времени[1]. Например, *անշարժ բնութիւն, շարժելի բնութիւն, մարդ Աստուծոյ, սիրոյ սպասաւորութիւն, առաջ գալ, զանց առնել, թողութիւն լինել, ի գոյութիւն գալ, ի կեանս դարձնել, ի մահ ածել, ի յաւդս շրջել, շուրջ առնել, պարգեւել ի բնութիւն, բուռն հարկանել, ընդ ձեռամբ անկանել, ի բաց մերժել, ի դուրս կորզել, ի միտս բնակել, ի ներքս համբարել, յարուցեալ լինել, ի դուրս արձակել, ի միտս գալ, ի միտս ընկենուլ, ի քուն գործել, ի վար արկանել, իրազեկ լինել, մեռեալ լինել, հասանել ի տեսութիւն, փոյթ մատուցանել, պատիւն պարտել, ի վերայ յաւելուլ, երեւեալ լինել, հիռ գալ, ճողոպչել ի պարսաւանաց, պատիւն պարտել* и т.д. Значительная часть этих идиом в Новом словаре айказянского языка тоже дается только с пометой: Григорий Нисский «Об устроении человека», а некоторые не зафиксированы в словарях грабара, то есть эти новообразованные лексические единицы принадлежат перу переводчиков.

Лексика армянского перевода «Об устроении человека» – подлинный кладезь научных терминов, как общефилософских, метафизических, так и физических, анатомических, многие из этих терминов продуктивны и в современном армянском языке. Надо отметить, что часть терминов образована с помощью новосозданных префиксов - ***պարա****/գրութիւն,* ***վերա****/գնացութիւն,* ***տրամա****/կայել,* ***նախա****/տիպ,* ***նախա****/գաղափար* и т.д.. Зафиксированы также кальки с древнегреческого языка - *ինքնահրաման, ինքնատես, բակ(գ)ձաձա-*

[1] Տե՛ս **Հովսեփյան Լ.Ս**., Գրաբարի բառակազմությունը, Երևան, 1987, էջ 298-331:

կան, նախագաղափար[1]. Есть и сложносоставные слова, которые созданы в соответствии с армянскими словообразовательными канонами, - *արհւնագործութիւն, մեծախորհուրդութիւն, սկզբնատպաւորութիւն, սեւագէղ, մաղձատար, բնախաւսութիւն* и т.д.

В заключение приведем примеры тех новообразованных слов, которые не встречаются в словарях древнеармянского языка, это литературно-научные слова высокого стиля с богатым семантическим полем, которые имели свои синонимы в словарном составе грабара, однако переводчики выбрали непроторенный путь и создавали новые синтетические конструкции, для того чтобы выразить известные понятия в новом свете. Благодаря такому креативному подходу словообразовательные модели древнеармянского языка стали более разнообразными и многокомпонентными.

Эти новообразованные лексические единицы принадлежат к разным частям речи, но в основном это имена прилагательные и существительные, глагольные единицы, наречия же встречаются реже. Приведем примеры новообразованных существительных: **առաջախնամութիւն** – *рок, провидение*, **պատճառագիտութիւն** – *знание причин,* **վայրահայեցութիւն** – *коварство,* **տնկաւորութիւն** – *возделывание, посадка,* **յաւելագործութիւն** – *прибавление, приумножение*, **հակառակափակութիւն** – противоречие, **որսայսութիւն** – *лень, бездеятельность,* **քաջահաւասարութիւն** – *абсолютное равенство* и т. д.

Большинство новонайденных слов – это сложные прилагательные, образованные из двух лексических единиц, которые дополняют друга друга, их связывает соединительная гласная –**ա**–, например, **առաջ/ա/կարկառ** - *впереди идущий,* **յաւէտ/ա/շարժ** – *вечно двигающийся,* ***առաջ/ա/կամ-*** *авангардный,* **յոքն/ա/տեսակ** – *многочисленный,* или составные конструкции, образованные префиксами и суффиксами, например, **ան/բան/աւոր/ագոյն** – *абсолютно лишенный смысла, иррациональный*, **ան/կամ/աւոր** – *случайный,* **ան/նիւթ/աւոր** – бестелесный, *нематериальный,* **ընդ/դիմ/ա/բախ** – противоречивый, **երեւ/ութ/ուտ** – *иллюзорный*.

Большинство новообразованных прилагательных, которые сформированы с помощью суффикса – ***(ա)գոյն***, не являются сравнительной или превосходной степенью прилагательных. Эти слова уже самостоятельные лексические единицы: **ակն/յայտն/ա/գոյն** – *очевидный,* ***ան/բան/աւոր/ագոյն*** – *бессловесный,* **բժշկ/ական/ագոյն** – *излечимый,* **դալնկ/ագոյն** – *бледный,* **չափատր/ագոյն** - *данный по размеру.* Есть прилагательные, образованные суффиксами –*ական, -ելի/-ալի* – **ուժգն/ական, ախտան/ալի, ակնուն/ելի, տրտմեցուցան/ելի**. Было выявлено одно новообразованное наречие, с суффиксом – *(ա)բար*: **փողողոշ/ա/ձեւ/աբար** – *сплетенно*.

Новообразованные глаголы и причастия в переводе единичны, обладают богатой семантикой, принадлежат высокому стилю, например: **անպարագր/ել** –

---

[1] Հմմտ. **Մուրադյան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 260-272:

охватить бесконечное, **անխաղաղ/անալ** – *тревожиться, потерять покой,* **երաժշտագործ/ել** – *как музыкант творить искусно,* **մակաւասար/իլ** – равняться, присоединиться, **նախավաստակ/եալ** – *данный изначально,* **աւրինաւղր/եալ** – *писанный законом,* **երկոս/եալ** – *раздвоенный,* **կարաւտաց/եալ** – *нуждающийся*.

На примере изучения лексики армянского перевода известного сочинения Григория Нисского «Об устроении человека» можно с полной уверенностью констатировать, что грекофильская школа внесла огромный вклад в развитие армянского литературного языка, укоренив оригинальную традицию не заимствовать термины и слова для новых и старых, но переосмысленных понятий, а создавать их армянские эквиваленты, которые не уступают древнегреческим или в позднем периоде – латинским прообразам, арменизмы взамен грецизмов и латинизмов.

На закате грекофильской школы переводчиков уже можно было охарактеризовать не как грекофилов, а как армянофилов. Представители грекофильской школы создали не только научную терминологию древнеармянского языка, но и абстрактную, философскую лексику, на основе которой в дальнейшем развивалась и переводческая научная литература, и самостоятельная литература, включая историографию, поэзию, художественную прозу, гуманитарные и естественные науки. Большинство новосозданных терминов, обозначений абстрактных понятий очень продуктивны, употребляются и сейчас в современном армянском языке, обогатив общеармянскую лексику.

Նարինե Դիլբարյան – *Հին հայերենի բառապաշարի յուրահատկությունները Գրիգոր Նյուսացու «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» երկի թարգմանության մեջ*

Հայ և ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու նշանավոր սուրբ, տիեզերական վարդապետ Գրիգոր Նյուսացու սույն երկը գրվել է 379 թ. հին հունարեն, հայերեն թարգմանվել մոտավորապես 717 թ. Կոստանդնուպոլսում Ստեփանոս Սյունեցու և Դավիթ Հյուպատոսի կողմից: 2008 թ. Մայր աթոռ սուրբ Էջմիածնի լույս ընծայած սույն երկի հայերեն թարգմանության քննական բնագրից դուրս ենք գրել 30 բառային միավորներ, որոնք վկայված չեն գրաբարի բառարաններում, ինչպես նաև առանձնացրել ենք 83 բառ, որոնք «Նոր հայկազյան բառարանում» տրված են միայն Գր. Նյուսացի նշումով: Հունաբան դպրոցի մայրամուտին կատարված հիշյալ թարգմանության բառապաշարը պատկերավոր է, հոմանիշներով և բազմիմաստ դարձվածային միավորներով հարուստ, այստեղ արդեն չկան հայերենի համար խիստ անսովոր, արհեստական բառեր, նորակազմ կամ նորահայտ բառեր, եզրույթները ավելի շուտ հայկաբան են, քան հունաբան: Հետդասական գրաբարի բառաստեղծման ներուժը հատկապես գիտության ոլորտում թե՛ ածանցման և թե՛ բառաբարդման միջոցներով իսկապես հզոր էր՝ անկախ ժողովրդախոսակցական գրաբարի անկման իրողությունից:

Narine Dilbaryan – ***Lexical Features of Ancient Armenian in Gregory of Nyssa's Translation of "On the Making of Man"***

St. Gregory of Nyssa, the father, the teacher (doctor ecclesiae) of the Armenian and general Christian church, wrote this work in 379 in the ancient Greek language, in Ancient Armenian this work was translated presumably in 719 in Constantinople by Stepanos Syunetsi and David Hiwpatos. The vocabulary of this work, which was translated at the end of the Hellenizing School, is very imaginative, rich in synonymous constructions, philosophical and anatomical terms, many of which belong to the pen of translators. In this study we wrote out 30 new lexical units from the critical original version of the Armenian translation (compiled by Stella Vardanyan) that are not fixed in the dictionaries of the Ancient Armenian language, as well as identified 83 neologisms that are witnessed in the New Haykazyan dictionary only with the note of Gr. of Nyssa. We uncovered the semantic field of newly – discovered words, studied their construction, proving that the post-classical Grabar had a large word-building potential. Here are some interesting examples: անբանաւորազոյն – *absolutely devoid of meaning, irrational*, անպարագրել – to embrace the infinity, առաջախնամութիւն – *fortune, providence*, նախավաստակեալ – *given initially*, պատճառագիտութիւն – *knowledge of causes*, etc.

Ներկայացվել է 06.03.2019
Գրախոսվել է 25.04.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ԱՆՆԱ ԱԲԱՋՅԱՆ, ԱՆԱՀԻՏ ՅՈՒԶԲԱՇՅԱՆ

ԴԱՐՁՎԱԾՔՆԵՐԸ «ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ ՍՐԲՈՅՆ ՇՈՒՇԱՆԿԱՆՆ» ԵՐԿՈՒՄ

Բանալի բառեր *– դարձվածք, կայուն կապակցություն, փոխաբերական իմաստ, ոճ, ոճական արժեք, գրաբար, վարքագրություն, սրբախոսական երկ, հոգեկերտվածք, արժեհամակարգ*

Դարձվածքները գեղարվեստական խոսքի կառուցման կարևորագույն բաղադրիչներ են՝ օժտված ոճական մեծ ներուժով, որի միջոցով ասելիքը դառնում է տպավորիչ և ներազդու ընթերցողի հոգուն ու մտքին: Դարձվածքների հարուստ պաշարով առանձնանում է գրաբարով ավանդված մատենագրությունը, որում տեղ գտած դարձվածքների գիտական ամբողջական քննություն դեռևս կատարված չէ:

Ի տարբերություն արդի հայերենի՝ գրաբարի դարձվածքները ցարդ ենթարկվել են միայն մասնակի դիտարկումների և վերլուծությունների: Արդի արևելահայերենի դարձվածաբանությանը նվիրված աշխատություններում տրվում են դարձվածքների գիտական ձևակերպումը, շարահյուսական գործառույթները և ոճական դրսևորումների արժևորումը: Անշուշտ, նրանցում տեղ են գտել նաև առանձին դիտարկումներ գրաբարի և միջին հայերենի դարձվածքների մասին, որոնք օգնում են արդի հայերենի դարձվածքների ծագումնաբանական և իմաստակառուցվածքային հատկանիշների հենքային վերլուծությանը: Սակայն, ինչպես նշում է Ռ. Ղազարյանը, «Գրաբարի դարձուածաբանութիւնը, թւում է, թէ անսպառ է»[1], ուստի նրա գիտական բազմակողմանի քննությանն ուղղված յուրաքանչյուր ուսումնասիրություն կարևորվում է՝ պայմանավորված հետևյալ հանգամանքներով.

1. գրաբարով ավանդված մատենագրության լեզվաոճական բնութագիրը չի կարող լինել ամբողջական՝ առանց դարձվածքների իմաստակառուցվածքային և ոճական արժևորման, ըստ որում նրանց գործառույթը յուրաքանչյուր բնագրում առանձնանում է՝ պայմանավորված բնագրի բովանդակությամբ, ժանրային առանձնահատկությամբ և հեղինակի լեզվամտածողությամբ:
2. Նոր գրական հայերենի դարձվածքների ծագումնաբանական քննությունը ամբողջանում է միայն գրաբարի դարձվածքների բազմա-

[1] **Ղազարեան Ռ.**, Գրաբարի դարձուածաբանական բառարան, Երևան, 2012, էջ 10:

կողմանի ուսումնասիրությամբ:

3. Դարձվածքների տարաժամանակյա քննությունը ձևակերպում է պատմական ոճագիտության կարևոր հիմնահարցերից մեկը. գեղարվեստական խոսքի յուրաքանչյուր բաղադրիչ կարևորվում է լեզվի պատմության ընթացքում ձևավորված իմաստագործառական իր նկարագրով, որի հենքի վրա տրվում է լեզվական միավորների ոճական առանձնահատկությունների պատմական գնահատականը:

Գրաբարի դարձվածքների բազմակողմանի վերլուծությունը հիմք է դառնում պատմական դարձվածաբանության համար, որի քննության ժամանակ համադրվում են դարձվածքների համաժամանակյա ուսումնասիրության արդյունքները, և արտացոլվում է դարձվածքների ձևավորման և զարգացման պատմությունը: Դարձվածքներն ունեն կենսական մեծ ուժ, որի շնորհիվ գրաբարի դարձվածքների գերակշռող մեծամասնությունը մասնակի փոփոխություններով պահպանվել է լեզվի զարգացման հաջորդ փուլերում:

Գրաբարի դարձվածքների իմաստային, կառուցվածքային և ոճական վերլուծությունը գրաբարով ավանդված բազմաժանր գրականության մեջ կօգնի ներկայացնելու գրաբարի լեզվամտածողության անսահման հնարավորությունները և դրանց տեղայնացումը ցանկացած երկում:

Աստվածաբանական գրականության մեջ, մասնավորապես սրբախոսական երկերում դարձվածքներն ունեն ծանրակշիռ դեր, մեծ հաճախականություն և ոճավորման էական կարևորություն: «Վկայաբանութիւն սրբոյն Շուշանկանն» երկում դրանք ուղղված են ներկայացնելու հոգևոր ուժի անդիմադրելի ներկայությունը ֆիզիկական ցավի և գանահարումների դեմ պայքարում:

Դարձվածքների իմաստակառուցվածքային սույն վերլուծությունը կարևորվում է նաև սուրբ Շուշանիկի մասին սրբախոսական երկի (այլև սրբախոսական ժանրի մյուս երկերի) լեզվաոճական հատկանիշների ամբողջացման և նկարագրի առումով, քանի որ այդ լեզվով է ուսուցանվել «զբանն կենաց»՝ մի ամբողջ գաղափարախոսություն, որի ճշգրիտ ըմբռնումը կարևոր է նրա հիմքերի ամրապնդման համար, մանավանդ արդեն ձևավորված աղանդների հերքման և հավատացյալներին ճշգրիտ վարդապետությամբ զինելու համար:

Հայոց և վրաց եկեղեցիների միասնության ժամանակ Շուշանիկը ճանաչված սրբուհի էր երկու եկեղեցիների համար: Նրան նվիրված սրբախոսական երկի հայերեն մշակումներում այն պիտի ազգայնացվեր՝ շեշտելով Շուշանիկի նահատակվելը հանուն քրիստոնեության: Երկի վրացերեն տարբերակում շեշտը դրվում է նյութի պատմականության վրա, ըստ որում երկի հայկական տարբերակը համարվում է նախնական[1]:

---

[1] Մանրամասն տե՛ս Մատենագիրք Հայոց, հ. Գ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 25-26:

Շուշանիկը Վարդան Մամիկոնյանի դուստրն էր և Գուգարաց բդեշխ Աշուշայի հարսը: Նրա ամուսինը՝ բդեշխ Վազգենը, Պերոզ արքայի 8-րդ տարում գնում է Տիզբոն և կրոնափոխ լինում: Ըստ Ղազար Փարպեցու՝ Պերոզի թագավորության 25-րդ տարում (482 թ.) նա դատապարտվում է մահվան: Շուշանիկը հեռանում է դավաճան ամուսնուց, վեց տարի կտտանքների է ենթարկվում բանտում և 7-րդ տարում կնքում իր մահկանացուն:

Վարքագրական այս երկը, որը պատմում է Շուշանիկի պատվախնդրության և իր նախնիների ավանդներին հարազատ մնալու մասին, ևս մեկ անգամ հաստատում է Քրիստոսի հավատի ուժը և զորությունը: Հանուն այդ հավատի՝ ցանկացած հալածանք և մարմնական ցավ իմաստավորվում է հոգևոր արժեքների պահպանման համար պայքարում:

Հայոց սրբախոսական մյուս աշխատություններից «Վկայաբանութիւն սրբոյն Շուշանկանն» երկը առանձնանում է՝ պայմանավորված հետևյալ հանգամանքներով.

1) այն համարվում է Եղիշեի պատմության շարունակությունը՝ «վարքագրության կանոնականութեան պահանջած օրենքներով շարադրուած»[1], 2) արժևորվում է իբրև «բաւական ստոյգ թուագրուող Ե դարի երկրորդ յուշարձան»[2] Կորյունի երկից հետո:

Երկում մանրամասն նկարագրվում է Շուշանիկի ֆիզիկական ծանր վիճակը, օրավուր ծանրացող գանահարումը, բայց Քրիստոսի **դուստրն ու աղախինը** այդ ամենը հաղթահարում է հոգևոր մեծագույն ուժի շնորհիվ, քանի որ նա գիտի մի բան. այդ կտտանքները տանում են **ի յարկսն յաւիտենից, ի նաւահանգիստ Քրիստոսի:** Չնայած «… պատառ-պատառ լինէր ամենայն մարմին նորա, զի էր դժնիկ երկիրն եւ արիւն հոսէր ի նմանէ, եւ զերկիրն արեամբ ցնդեալ ցուցանէր տեսողացն» (էջ 40), Սրբուհու պատասխանը բդեշխին աներկբա է և հստակ. «Զի՞նչ բաժին կայ հաւատացելոյն ընդ անհաւատին. եւ զի՞նչ հաղորդութիւն է լուսոյ ընդ խաւարին. եւ զի՞նչ միաւորութիւն է տաճարի Աստուծոյ ընդ պոռնկի» (էջ 39):

Երկի հիմնագիծը Սրբուհու գիտակցումն է այն մեծ իրողության, որ մարդուն հասցրած ֆիզիկական ցավը ոչինչ է հոգևոր հաղթանակի համեմատությամբ, Քրիստոսի մեծ հավատի համար տառապանքը մարդուն արժանացնում է **Քրիստոսի պսակին**, ուստի «բրաձեծ գանիցն»՝ գանահարված տիկինը սիրով և գիտակցված է հաղթահարում հանուն հոգևոր հավատի իր պայքարը. «զի տէր է իմ աւգնական եւ ոչ երկեայց, զի՛նչ արասցէ ինձ մարդ» (էջ 34):

Սրբախոսական երկն ունի կանոնիկ դավանաբանական շարադրանք՝ գեղարվեստական խոսքի կառուցման բոլոր միջոցների ներառմամբ, որոն-

[1] Նույն տեղում, էջ 25:
[2] Նույն տեղում:

ցում գերակշռող և տեղին գործածությամբ առանձնանում են դարձվածքները:

Հայտնի է, որ դարձվածքները բնորոշվում են իրենց բովանդակության խորությամբ, իմաստային տարողունակությամբ, «խոսքը գունազարդելու, խոսքին հուզառճական լիցք տալու»[1] մեծ ուժով, ուստի հասկանալի է աստվածաբանական գրականության մեջ գործածված դարձվածքների հատկապես իմաստային ինքնատիպությունը: Դրանց վերլուծությունը կատարել ենք իմաստառճական և կառուցվածքային հատկանիշների առանձնացմամբ:

Դարձվածքի ըմբռնումը լեզվաբանության մեջ միանշանակ չէ[2]: Մեր մոտեցմամբ՝ դարձվածքները կայուն կապակցություններ են, որոնց բաղադրիչներից առնվազն մեկի՝ փոխաբերական իմաստով գործածությունը հիմք է հանդիսանում նրանցում դարձվածային իմաստի դրսևորման համար: Շարադրանքում գործածվող *դարձվածային միավորներ* եզրույթը ներառում է դարձվածքների բոլոր տեսակները, որոնց տարբաժանումը ըստ բաղադրիչների իմաստների միաձուլության աստիճանի[3] բնագրի դարձվածքների վերլուծության համար նպատակահարմար չենք համարում, քանի որ դրանցում տեղ գտած դավանաբանական և ոչ դավանաբանական դարձվածքների համար կարևորում ենք նրանց իմաստային այն հիմնահատկանիշը, որ տվյալ կայուն կապակցության փոխաբերական իմաստով գործածությունը այն դարձնում է դարձվածային միավոր (այսուհետև ԴՄ): Դրանք ընդգրկում են.

ա) դարձվածային սերտաճումները, օրինակ՝ *փոխել յաշխարհէ, երկիր պագանել, ի բաց զերծուլ* և այլն,

բ) դարձվածային արտահայտությունները, օրինակ՝ *զմտաւ ածել, ցասումն հեղուլ, գալ ի լաւութիւն* և այլն,

գ) թևավոր խոսքերը, օրինակ՝ *ընթացք դիտարագունդ բաժակաւք, անշէջ լապտերք Քրիստոսի* և այլն,

դ) գրաբարով մատենագրությանը բնորոշ՝ իմաստի սաստկացում ձևավորող նույնիմաստ բաղադրիչներով կառուցվող կապակցություն-նախադասությունները, ինչպես՝ *լսելիք բերեն զլուր* կամ *տեսանելիք տարցեն զտեսութիւն* և այլն,

ե) ասացվածքները, որ տեղայնացված գործառույթ են ստանում տվյալ երկում, ինչպես՝ *բարի պտուղ ի բարի սերմոյ, ժանտ պտուղ ի ժանտ սերմոյ* և այլն:

Սրբախոսական երկերում հաճախադեպ են այնպիսի կապակցություն-

---

[1] Տե՛ս **Բադիկյան Խ.**, Դարձվածքային ոճաբանություն, Երևան, 2000, էջ 138:

[2] Մանրամասն տե՛ս **Բադիկյան Խ.**, Ժամանակակից հայերենի դարձվածային միավորները, Երևան, 1986, էջ 15-42:

[3] Մանրամասն տե՛ս **Սուքիասյան Ա.**, Ժամանակակից հայոց լեզու, Երևան, 1999, էջ 301-307:

ներ, ինչպիսիք են՝ *Աստուած կենդանի, ճշմարիտ Աստուած, աւր այցելութեան* և այլն, օրինակներ՝ «... Որք սիրեցին զքեզ **ճշմարիտդ Աստուած**...» (էջ 34), «.... Եւ դու ընկալցիս վրէժս յարդարադատն Աստուծոյ **յաւուրն այցելութեան**» (էջ 41), «.... Եւ ինձ լիցի ամենայն սրբութեամբ եւ արդարութեամբ պաշտել **զԱստուած կենդանի**» (էջ 33), որոնք մշտակա գործածությամբ աչքի են ընկնում աստվածաբանական գրականության մեջ: Դրանք ԴՄ չեն, քանի որ նրանցում չկա վերաիմաստավորում: Կայուն կապակցությունը դառնում է ԴՄ բաղադրիչներից առնվազն մեկի՝ փոխաբերական իմաստով գործածության դեպքում միայն: Նշենք նաև, որ բնագրում գործածված աստվածաբանական դարձվածային միավորների հիմնական մասը Ռ. Ղազարյանի «Գրաբարի դարձուածաբանական բառարան»-ում բացակայում է[1]:

Ներկայացնենք մեր ուսումնասիրած բնագրում տեղ գտած այդ դարձվածային միավորները[2].

- «Եւ անկանէր առաջի սուրբ **աղախնոջն Քրիստոսի** հանդերձ կնաւ իւրով» (էջ 46),
- «...զոր կրեաց սուրբ **աղախինն Քրիստոսի**» (էջ 45),
- «...զի յուղարկեսցեն զսուրբն ի մեծ աշխատութեանցն **առ նաւահանգիստն Քրիստոս**» (էջ 46):

Նոր հայկազյան բառարանում (ՆՀԲ)[3] *նաւահանգիստ* բառի փոխաբերական իմաստով գործածության հրաշալի օրինակներ են ներկայացված: Այսպես՝

«Փոխանակ երկրաւոր նաւահանգստիս՝ հրեշտակական եւ երկնաւոր **նաւահանգիստքն** եկին ‘ի քեզ» (Կիւրղ) (ՆՀԲԲ, էջ 406):

«Ժամանեսցուք յանքոյթ եւ ‘ի խաղաղ **նաւահանգիստ** յաւիտենական ‘ի կեանսդ» (ԺՄ) (ՆՀԲԲ, էջ 407):

«...Արժանաւորեա՛ զիս ընդ սիրելիս քո հասանել հանգստեան **ի խորանսդ յաւիտենից**, որ պատրաստեալ ես սիրելեաց քոց» (էջ 47):

ՆՀԲ-ն ***խորան*** բառի տարբեր իմաստների շարքում տալիս է **խորան երկնից** կապակցությունը: Բնագրի մեր օրինակում ունենք *երկնային արքայություն* իմաստով **խորան յաւիտեան** դարձվածքը, որի բաղադրիչների համադրման արդյունքում ձևավորվել է գեղեցիկ կապակցություն:

- «....Զի թերեւս հաղորդեցայց սրբոյն դասուց եւ մտից **ի յարկսն լուսեղէնս**» (էջ 42):

---

[1] **Ղազարեան Ռ.**, Գրաբարի դարձուածաբանական բառարան, Երևան, 2012 (այսուհետև՝ ԳԴԲ):

[2] Փաստական նյութը տրվում է՝ ըստ Մատենագիրք Հայոց, հ. Գ-ում վկայված բնագրի (Անթիլիաս-Լիբանան, 2004):

[3] Շարադրանքում հիշատակվում են հետևյալ բառարանները՝ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. Ա (Երևան, 1979), հ. Բ (Երևան, 1981) (այսուհետև՝ ՆՀԲԱ, ՆՀԲԲ); **Ղազարյան Ռ.**, Գրաբարի բառարան, հ. Ա (Երևան, 2000), հ. Բ (Երևան, 2000) (այսուհետև՝ ԳԲԱ, ԳԲԲ):

- «Եւ ընկալցին զփափագելի **լոյսն յաւիտենից**» (էջ 22):

Ինչպես տեսնում ենք, սրանք գոյական գերադաս բաղադրիչով կառույցներ են, որոնք հաճախադեպ են աստվածաբանական երկերում:

Բերենք այլ միավորներ՝ ըստ Թադեոս առաքյալի վկայաբանության և նշխարների գյուտի մասին սրբախոսական երկի[1].

- «…արա՛ զսոսա ժողովուրդ յաւիտենական եւ **երկնաւոր գաւթի ծնունդ**» (էջ 11),
- «եւ թեւազդեցեալ ել **‘ի լուսեղէն բանակսն**» (էջ 16),
- «արարից զդոսա ‘**ի գունդ լուսոյ աստուածութեան իմոյ**» (էջ 11),
- «այլ փութով կատարեցից զկամս քո, եւ **դրոշմեցից զդոսա ‘ի գունդ աստուածութեան իմոյ**» (էջ 11):

անշէջ լապտերքն (էջ 5)՝ *աստվածային լույս* իմաստով,

ուսուցաներ **զբանն կենաց** (էջ 9). **բանն կենաց** միավորը խորհրդանշում է քրիստոնեական ուսմունքը:

Երկնային աստվածությունը արտահայտված է հետևյալ կապակցություններով՝ **յարկս երկնային** (էջ 15), **երկնաւոր լոյս** աստուածութեան (էջ 14), **երկնային թագաւոր** (էջ 7), «…եւ ասէ ցնա. Երանի՛ է քեզ **դուստր երկնաւոր թագաւորին**» (էջ 8):

ՆՀԲ-ում *երկնային* բառի համար, ի թիվս այլ իմաստների, տրվում է հետևյալ բացատրությունը. «որ ինչ յերկինս է սուրբ գիրքն ասի Երկնից կամ Երկնաւոր»: Վկայված են *երկնային զաւրք, երկնային դասք*, «այսինքն՝ հրեշտակք» (ՆՀԲԱ, էջ 696) և այլն: **Երկնային Թագաւոր** դարձվածքը, որ խորհրդանշում է Քրիստոսին, բաղադրվում է նաև **դուստր, աղախին, հարս** գոյականների հետ՝ ստեղծելով նոր դարձվածքներ:

Դարձվածքներին զուգահեռ՝ փոխաբերական գործառույթ ունեցող կապակցություններով և բառերով հագեցած է սրբախոսական երկի ցանկացած օրինակ. «Բազմադիմի են ճանապարհի **աստուածային լուսեղէն վտակացն** եւ ոռոգի դիտարագունդ բաժակաւք վասնզի մաքրկական ընթացիւք ի հանդիպումն **անշէջ լապտերին** եւ հասանեն սիրական խորհրդին» (էջ 5):

Նման կապակցությունները լեզվաբանների կողմից ոչ միանշանակ գնահատական են ստացել: Այսպես՝ ըստ Պ. Բեղիրյանի՝ դրանք կայուն կապակցություններ են, և ցանկացած կապակցության մեջ մեկ բաղադրիչի փոխաբերական իմաստով գործառույթը դեռևս այն չի դարձնում դարձվածային միավոր[2]:

Շուշանիկին նվիրված սրբախոսական երկում գործածված դարձվածային միավորները առանձնանում են բաղադրիչների իմաստային համա-

---

[1] «Վկայաբանութիւն Թադէոսի առաքելոյն, քարոզչութեանն եւ գալստեան ի Հայս եւ կատարմանն որ ի Քրիստոս. Գիւտ նշխարաց Թադէոսի առաքելոյն» (Մատենագիրք Հայոց, հ. Գ):

[2] Մանրամասն տե՛ս **Բեղիրյան Պ.**, Ժամանակակից հայերենի դարձվածաբանություն, Երևան, 1973, էջ 27-33:

դրման հետաքրքիր զուգորդումներով, օրինակ՝ բնագրում գործածված է **լուսովն առլցայց** (լուսով առլնուլ) կապակցությունը: *Առլնուլ*-ի բացատրության մեջ նշվում են *համակվել* և *ամբողջությամբ լցվել* իմաստները (ԳԲԱ, էջ 181): Ունենք բնագրային հետևյալ հրաշալի օրինակը. «...Այլ չարչարանաւք **փոխեցայց յաշխարհէ** եւ **մեծի թագաւորին մերձ կացից** եւ անտի **լուսովն առլցայց**» (էջ 39):

Սա ամբողջ մի գաղափարախոսություն է, որը հզորացնում է հավատի ուժի զգացողությունը: Աստծու լույսով համակվելու, այն իր մեջ մինչև վերջ ունենալու գաղափարը ցանկացած ֆիզիկական կտտանք տանելի է դարձնում: **Փոխել յաշխարհէ** (մահանալ) դարձվածային միավորն ունի նաև այլ հոմանիշ՝ **աւանդել զհոգի** (վկայված են ԳԴԲ-ում և ՆՀԲ-ում): Բնագրի օրինակներն են՝ «յուսացեալ ի ձեռս քո **աւանդեմ զհոգի իմ** (էջ 47), «եւ զայս ասացեալ սրբոյն **աւանդեաց զհոգին** ի ձեռս Աստուծոյ ամենակալի» (էջ 47):

Բնագրում գործածված են նաև հետևյալ նախադասությունները, որոնք նույնպես դարձվածային միավորներ են՝

«...մինչև **իցէ շունչս ի մարմնի իմում**» (էջ 42)՝ *քանի դեռ ապրում եմ, կենդանի եմ* իմաստով, որը գործածվում է նաև արդի գրական հայերենում,

«...եւ **անթառամ փառաց պսակաւն պսակեցան** ընդ ամենայն սուրբսն ի Քրիստոս Յիսուս» (էջ 48): *Անթառամ փառքի պսակ* դարձվածային միավորը ստորոգվել է *պսակել* բայական բաղադրիչով և ունի *կրել Հիսուսի անթառամ փառքի պսակը* իմաստը:

Բնագրում հանդիպում են դարձվածային հայտնի որոշ արտահայտություններ՝ «...զի **սերմն ժանտի են ժանտածին**» (էջ 42), «... արդարեւ **ի բարի արմատոյ բարի շառաւեղ** ցուցեալ» (էջ 41), «եւ ոչ ոք իշխէր **բռնն հարկանել** եւ **թափել ի գայլոյն զորոջն Քրիստոսի**» (էջ 39):

Խնդրո առարկա սրբախոսական երկում զգալի թիվ են կազմում բայական բաղադրիչով դարձվածային միավորները: Ներկայացնենք դրանք՝ ըստ տարբեր բաղադրիչների.

Ա. **Տալ** բաղադրիչով – առանձնացրել ենք 7 ԴՄ-ներ, որոնցից 2-ը վկայված են ԳԴԲ-ում և ՆՀԲ-ում, իսկ 5-ը՝ ոչ:

Դրանք են՝ **տալ աւետիս**՝ *ավետել* իմաստով (էջ 28, 49), **տալ զողջոյն**՝ *ողջունել* իմաստով (էջ 28): Այս միավորները վկայված են ԳԴԲ-ում: Բնագրում ունենք այլ միավորներ, որոնք ԳԴԲ-ում չկան, ինչպես՝ **տալ ի կնութիւն**՝ *կնության տալ* իմաստով (էջ 27՝ **տայ նմա ի կնութիւն**): ԳԴԲ-ն ունի **կին առնել**՝ *ամուսնանալ* իմաստով միավորը (ԳԴԲ, էջ 40), **տալ ի կնութիւն**-ը այդ միավորի պատճառականի իմաստն է արտահայտում: **Տալ զանձն** կամ **տալ զինքն** միավորները ունեն **իրեն նվիրել** իմաստները. «այլ ետ զինքն Աստուծոյ...» (էջ 40), *իրեն հանձնել* իմաստով՝ **տալ զանձն** բանտից (էջ 32), **տալ զանձն** կապանաց (էջ 32), **տալ զանձն** կտտանաց (էջ 32): Օրինակներից երևում է, որ այն պահանջում է տրականով հանգման խնդիր լրացում՝ **տալ զաւրութիւն**՝ *ուժ տալ, ուժեղացնել* իմաստով (**տայցէ զաւրութիւն** (էջ 31),

տո՛ւր ինձ զաւրութիւն (էջ 35)):

Գրաբարի դարձվածաբանական բառարանը *տալ + գոյական* կառույցով ձևավորված և պատճառականի իմաստով միավորներ չի վկայում. օրինակ՝ վկայում է **կին առնել**, բայց ոչ՝ **տալ ի կնութիւն**, նույն սկզբունքով էլ հասկանալի է դառնում **զաւրութիւն տալ**-ի բացակայությունը ԳԴԲ-ում:

Տալ թեւ՝ զորացնել. «Աստուծոյ ամենակալի, որ փրկեսցէ զիս եւ **տայցէ** ինձ **թեւս** որպես աղաւնւոյ, զի թռուցեալ թեւաւքն եւ շնորհաւք Հոգւոյն սրբոյ հեռացեալ դադարեցից յանապատի» (էջ 31):

Բ. **Առնել և լինել** բաղադրիչներով դուրս ենք գրել 5 ԴՄ-ներ, որոնցից 3-ը վկայված են ԳԴԲ-ում և ՆՀԲ-ում, իսկ 2-ը՝ ոչ:

Մերձաւորս առնել՝ մոտենալ, մոտ լինել (էջ 42). ԳԴԲ-ն չունի տվյալ միավորը, վկայում է **մերձ լինել** (ԳԴԲ, էջ 197) և **մերձ կալ** հոմանիշները,

յանձն առնել՝ հանձնել («... քեզ **յանձն առնեմ զիս** և զորդիս իմ», էջ 29),

յամաւթ առնել՝ ամաչեցնել (էջ 25): Ունենք **աղաւթս առնել**՝ *աղոթել* իմաստով միավորը (էջեր 29, 34), որը հարադիր բայ է, իսկ նրա հոմանիշը՝ **կալ յաղաւթս**՝ ԴՄ (էջ 29, 34):

Վերոհիշյալ դարձվածային միավորները կան ԳԴԲ-ում:

Հանդիպում են նաև որոշ միավորներ՝ այլ բայական բաղադրիչներով, ինչպես՝

Ճիչ բառնալ՝ *ճչալ* իմաստով. «եւ ամենայն ժողովեալքն **զճիչ բարձեալ** լային» (էջ 40),

ցաւումն հեղուլ՝ զայրույթը թափել (էջեր 39, 40) իմաստով,

յուզել ի բարկութիւն՝ *զայրանալ* իմաստով (էջ 36), **շիջուցանել զբարկութիւն**, **ցածուցանել զբարկութիւն**՝ *զայրույթը մեղմացնել* իմաստներով (էջ 36):

Վերոհիշյալ միավորները ԳԴԲ-ում չկան:

Պաշտել իմաստով գործածված են՝ **երկիր պագանել** (էջ 27, 28), **պաշտաւն տալ** (էջ 30): ԳԴԲ-ում այս ԴՄ-ները կան:

Բուռն հարկանել՝ *բռնել* իմաստով (էջ 39՝ 2 անգամ). այն կա ԳԴԲ-ում:

Ի բաց զերծուլ դարձվածային միավորի համար ԳԴԲ-ն հիշատակում է Ագաթանգեղոսի հետևյալ օրինակը. «Եւ անդէն զհանդերձիկն պատառոտուն որ զնովաւն էր **ի բաց զերծոյր** ի նմանէ» (ԳԴԲ, էջ 110): Բնագրային մեր օրինակը՝ «Նա եւ զհանդերձիկն, որ զանձամբն եւ զգլխովն էր, ի քարշացն ի **բաց զերծոյր** ի նմանէ եւ նա մերկ գլխովն եւ պատառոտուն զգեստովն պատսպարէր զանձն» (էջ 40):

Նշյալ օրինակով մեկ անգամ ևս համոզվում ենք սրբախոսական երկում սուրբ Շուշանիկի և սուրբ Հռիփսիմեի կերպարների համադրման միտումը:

Դուրս ենք գրել նաև **կրել համբերութիւն** միավորը՝ *դիմանալ, համբերել* իմաստով (էջ 41): ԳԴԲ-ն այս միավորը չի տալիս, բայց ԳԲԱ-ում (էջ 679) *կրել* բայի համար տրվում են նշված իմաստները:

Առանձին խմբով ներկայացնենք *նախդրիվ* միավորները՝ հիմնականում **զ** և **ի** նախդիրներով բաղադրված:

• **Ցընթրիս** բաղադրիչով – **մտանել յընթրիս**՝ *ընթրել* իմաստով (էջ 35), որի հականիշն է **բաւ լինել ընթրեացն** ոչ նախդրիվ բաղադրիչով միավորը՝ *ընթրիքն ավարտել* իմաստով (էջ 36):

ԳԴԲ-ն տալիս է **յընթրիս լինել**, **յընթրիս ուտել** միավորները՝ *ընթրել* իմաստով (ԳԴԲ, էջ 213):

• **Գալ բաղադրիչ + ի նախդիր + հայցականով գոյական** կառույցով ԳԴԲ-ն վկայում է *գալ ի ծնունդ*՝ ծնվել, ***գալ ի զգաստութիւն***՝ խելքի գալ (մեր բնագրում՝ էջ 27), *գալ ի լոյս*՝ երևան գալ (ԳԴԲ, էջ 57) և այլ դարձվածային միավորները: **Գալ ի լաւութիւն**՝ *ապաքինվել* իմաստով (էջ 37) դարձվածային միավորը այնտեղ վկայված չէ: «Եւ ապա հացիւ սակաւ ինչ ճաշակեալ եւ յետ աւուրց ինչ **գայր ի լաւութիւն** փոքր մի» (էջ 37):

• **Որսալ զկորուստ**՝ *կորստի մատնել* (էջ 33) իմաստով: ԳԲԲ-ում *որսալ* բայի համար իբրև փոխաբերական իմաստ նշվում է «խորամանկութեամբ մէկին իր կողմը գրաւել, մոլորեցնել, պատրել» իմաստները (ԳԲԲ, էջ 350): ԳԴԲ-ում այս միավորը վկայված չէ: ՆՀԲ-ում **որսալ** բայի համար բերված մատենագրական օրինակներում կա հետևյալ նախադասությունը Եղիշեից՝ «Զամենեսեան **որսալ յանգիւտ կորուստն**» (էջ 538): Բնագրային մեր օրինակը՝ «**...որսայ զկորուստ,** որպէս զինքն» (էջ 37):

• **Զմտաւ ածել**՝ *մտածել* իմաստով (էջ 34):

ՆՀԲ-ն մատենագրական օրինակներում բերում է **յերկիր կործանեսցիր** (ՆՀԲԱ, էջ 1120) նախադասությունը: Բնագրային մեր օրինակը՝ «...Իբրև լուաւ բարեպաշտ տիկինն **յերկիր կործանեցաւ** (= գետին տապալվեց), լար դառնապէս եւ աւաղ էր զայրն ուրացեալ» (էջ 27):

Բացի *զմտաւ ածել* ԴՄ-ից՝ նշված ԴՄ-ները ԳԴԲ-ում վկայված չեն:

Սրանք նախդրիվ կառույցներ են, որոնց գլխավոր բաղադրիչը բայ է: Բնագրում դրանք հինգն են, որոնցից միայն երկուսն է վկայված ԳԴԲ-ում:

Դարձվածային միավորները Շուշանիկի մասին սրբախոսական երկում ունեն պատկերավորման կարևոր դեր: Նրանց միջոցով ստեղծված խոսքային տիրույթը ցանկացած ընթերցողի ներքաշում է իր մեջ ու տոգորում երկի երկու հիմնագաղափարով. մարդու արժեհամակարգում հավատն ունի գերակա դեր, և հոգևոր արժեքների համար պայքարում նա մնում է կայուն «ի պնդութենէ հաւատոյ ի Քրիստոս», որին և ուղղում է Շուշանիկը իր ամենամեծ խնդրանքը. «Այլ տո՛ւր ինձ զաւրութիւն կատարել զընթացս իմ նեղութեամբ՝ նմանութեամբ հարցն իմոյ, զի եւ նոցա մասին հանգստեան՝ ժառանգորդ գտայց» (35):

Սրբախոսական երկը, որը փառաբանում է սուրբ Շուշանիկի վարքը, առանձնանում է նաև հռետորական նախադասությունների հրաշալի գործառույթով, նրանցում հաճախ են համադրվում իմաստի սաստկացում ձևավորող միավորները, ինչպես՝

«… այսպէս ո՞ր **լսելիք բերեն զլուր** կորստեան, որոյ չունի յոյս մխիթարութեան, ո՞ր **տեսանելիք** տարցեն **զտեսութիւն** առն ամբարշտի եւ

ուրացող զԱստուած…» (էջ 31) կամ՝ «Ո՞վ տայր գլխոյ յիմոյ ջուր եւ **աչաց** իմոց **աղբիւրս արտասուաց**, եւ յանապատի աւթեւանս, որ լայ ի յաղագս անհնարին առն իմոյ» (էջ 31): Բայց ելքը, որով մխիթարություն ու փրկություն պիտի գտնի Շուշանիկը, նրա համար ձևակերպված է դեռևս իր հայրերի կյանքով և դավանանքով. «**զակն կալայց** Աստուծոյ ամենակալի» (էջ 31):

Քրիստոնեական ուսմունքը, որ է «բանն կենաց», պիտի ամրապնդվեր, հիմնավորվեր և հասանելի դառնար այն կրողների համար. մասնավորապես կարևորվում էր նրա քարոզչությունը «ի Հայս, որ է ժողովուրդ առաջին», որ հզորացել է «ի պնդութենէ հաւատոյ առ Քրիստոս» և այսօր էլ հզոր է մնում «բանիւ կենաց», ուստի հասկանալի է դարձվածքների՝ իբրև գեղարվեստական խոսքի կառուցման կարևոր միավորների հաճախադեպ գործառույթը սրբախոսական երկերում:

Այսպիսով, ամփոփելով նշենք, որ Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունից և նշխարների գյուտի մասին քարոզչական բովանդակության և սուրբ Շուշանիկի մասին սրբախոսական երկերից մեր կողմից առանձնացրած 49 դարձվածային միավորներից 24-ը բացակայում են Ռ. Ղազարյանի «Գրաբարի դարձուածաբանական բառարան»-ում և ներկայացվում են առաջին անգամ: Նրանց իմաստագործառական և ոճական գնահատականը կարևոր է գրաբարի դարձվածաբանության ամբողջական ուսումնասիրության համար:

Анна Абаджян, Анаит Юзбашян – ***Идиомы в «Агиографии святой Шушаник»***

В данной работе проводится структурно-лингвистическая экспертиза устойчивых сочетаний, которые встречаются в «Агиографии святой Шушаник». Армянский народ обладает великой духовной ценностью, благодаря которой он может победить любого врага. Шушаник борется с супругом-отступником, оставаясь верной духовным реликвиям, унаследованным от ее предков. Материал полон идиомами, некоторые из них не зафиксированы в словаре Р. Казаряна «Идиомы в грабаре». Они представлены и оценены впервые. Здесь подчеркивается важность христианства как мощной силы веры. Грамматические формулы в них, требующие комплексного изучения, являются важным компонентом структуры слова. В рассматриваемом нами тексте фразы отличаются широкими возможностями построения предложений, что обусловлено их стилистической ценностью. Идиомы, являясь небольшой единицей выражения мысли, играют важную роль в создании вымышленного образа. Армянский язык ориентирован на глаголах, поэтому не случайно, что глаголы в идиомах преобладают. Это в основном конструкции с глаголами «быть», «давать», «брать». Предпочтительным компонентом является существительное или прилагательное. В богословской литературе существует ряд устойчивых сочетаний, которые выполняют постоянную функцию. Мы их называем идиомами, поскольку они содержат по крайней мере один элемент переносного значения, такие как «небесная армия», «небесный водоем».

Anna Abajyan, Anahit Yuzbashyan – ***Idioms in "Saint Shushanik's Conduct"***

In the present study, a structural-linguistic examination of set expressions that are found in "Saint Shushanik's Conduct" is carried out. The Armenian people have a great spiritual value system, thanks to which they can defeat any enemy. Shushanik fights against her apostate spouse, remaining faithful to the spiritual relics inherited from her ancestors. The work is full of idioms, some of which are not recorded in R. Ghazaryan's "Dictionary of Idioms in Grabar". They are presented and evaluated for the first time. The work emphasizes the importance of Christianity as a mighty power of faith. The grammatical formulas that require a complex study are an important component of the structure of the word. In the text under consideration, idioms display a wide range of features of constructing sentences due to their stylistic value. Idioms, being a small unit of expression, play an important role in creating a fictional image. The Armenian language is verb-oriented, so it is not by chance that verbs predominate in idioms. These are mainly constructions with the verbs "to be", "to give", "to take". The main component is a noun or adjective. In theological literature, there are a number of set expressions that perform a permanent function. We call them idioms because they contain at least one element of a figurative meaning, such as "heavenly army" or "heavenly reservoir".

Ներկայացվել է 27.05.2019
Գրախոսվել է 05.06.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ՅՈՒՐԻ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ

ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ԳՐԱԿԱՆ ԱՐԵՎԵԼԱՀԱՅԵՐԵՆԻ ՁԵՎԱԲԱՆԱԿԱՆ ՆՈՐՄԸ ԵՎ Մ. ԱՍԱՏՐՅԱՆԻ «ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՀԱՅՈՑ ԼԵԶՈՒ. ՁԵՎԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ» ՁԵՌՆԱՐԿԸ

Բանալի բառեր *– լեզվական կանոն, զարգացում, փոփոխություններ, զուգաձևեր, անհամապատասխանություններ, հոլովաձևեր, խոնարհման համակարգ, անկանոն բայեր, բուհական ձեռնարկներ*

Նախորդ դարի 70-80-ականները հայերենի բուհական դասագրքերի ստեղծման արդյունավետ շրջաններից մեկն էր: Այդ տարիներին լույս ընծայվեց նաև քերականագետ Մանվել Ասատրյանի ձևաբանության բուհական ձեռնարկը (1983 թ.), որը վերահրատարակվել է 2004 թ.՝ առանց փոփոխությունների:

Ավանդական հայերենագիտության և արդի քերականագիտության ձեռքբերումների հիման վրա ստեղծված այդ աշխատասիրության մեջ քննարկվում և ներկայացվում են ձևաբանության տեսությունը և արևելահայերենի խոսքի մասերի համակարգը: Ձեռնարկը տասնամյակներ շարունակ հաջողությամբ ծառայել է իր նպատակին՝ լինելով գրական արևելահայերենի ձևաբանությանը նվիրված լավագույն աշխատանքերից մեկը:

Սակայն այսօր մի շարք օբյեկտիվ հանգամանքներ առիթ են տալիս քննարկման առարկա դարձնելու այդ ձեռնարկը, երբ չափանիշ և ելակետ ենք ընդունում արդի գրական արևելահայերենի ձևաբանական նորմը:

Նախ՝ հայտնի է, որ լեզուն կենդանի օրգանիզմ է. անընդհատ ենթակա է փոփոխությունների ու տեղաշարժերի: Լեզվի ձևաբանական համակարգը այդ փոփոխությունների ուղղակի կրողն է՝ մյուս մակարդակների համեմատության մեջ առավել կամ պակաս չափով: Ձևաբանական նորմի վրա էականորեն կարող են ազդել խոսակցական լեզվի տարածվող ձևաբանական իրողությունները՝ մի կողմից, մյուս կողմից՝ արդեն գործածության մեջ եղած իրողությունների իմաստափոխությունները[1]:

Մ. Ասատրյանի ձեռնարկը ունի ավելի քան երեսունհինգ տարվա պատմություն: Այդ ընթացքում արևելահայերենի քերականությունը կրել է որոշակի փոփոխություններ, որոնք բնականաբար չէին կարող արձանագրվել հիշյալ դասագրքում. դա վերաբերում է, օրինակ, առանձին գոյականների հոլովական ձևերի հնացմանը, բայական առանձին կազմությունների՝

[1] Տե՛ս **Աղաջանյան Ջ.**, Ձևաբանական նորմ և խոսքի մշակույթի հարցեր, Երևան, 2007:

գործածությունից դուրս գալուն և այլն:

Բացի այդ, դասագրքի հեղինակը միշտ չէ, որ ձևաբանական առանձին իրողությունների վերաբերյալ տալիս է հանգամանալից բացատրություններ, կամ այդ շրջանում դրա անհրաժեշտությունը չի եղել: Դա վերաբերում է ինչպես տեսական հարցադրումներին, այնպես էլ գործնական իրողություններին: Թեև մյուս կողմից էլ մի շարք երևույթներ ներկայացվում են հանիրավի մանրամասնությամբ:

Հետո՝ այսօր լեզվական իրողությունների վիճակագրական նկարագրությունը տալու տեսակետից մեծ հնարավորություններ է ընձեռում **Արևակ** (Արևելահայերենի ազգային կորպուս) համացանցային ծրագիր-կայքէջը՝ վիճակագրական առատ փաստերով: Վերջինը վիճակագրության համար հարուստ և անփոխարինելի շտեմարան է (110 մլն բառամթերք), իր տեսակով լինելով նոր ժամանակների ծնունդ՝ լեզվական շատ ու շատ իրողությունների վրա նոր լույս է սփռում և հնարավորություն է ընձեռում դրանց վերաբերմամբ նոր մոտեցումներ և գործնականում նոր լուծումներ առաջադրելու: **Արևակ**-ը ամփոփում է մեծ ժամանակահատվածի գրական-լեզվական նյութ (XIX դարի վերջից մինչև 2009 թ.): Մենք ներկայացրել ենք այդ ամբողջ ժամանակաշրջանից ընտրված լեզվական փաստերը՝ առանց ժամանակագրական կամ այլ տարբերակման, քանի որ, որպես կանոն, մեր դիտարկումները հաստատվում են նաև անկախ այդպիսի տարբերակումից: Ավելին. այդ վիճակագրության ժամանակային, բովանդակային, թեմատիկ և ժանրային մանրամասնությունները բացում են շատ հետաքրքիր իրողություններ, որոնք վերստին հաստատում են և ավելի են շեշտում վիճակագրական ընդհանուր փաստերի հավաստիությունը: Այսպես՝ տարակարծություններ կան, օրինակ, **երկրաշարժ** գոյականի հոգնակիակազմության վերաբերյալ՝ **երկրաշարժնե՞ր,** թե՞ **երկրաշարժեր**: **Արևակ**-ի վիճակագրությամբ՝ 72 տեքստում 53 անգամ գործածված է **–եր**-ով տարբերակը, 8 տեքստում՝ 5 անգամ՝ **-ներ**-ովը: Երկրորդ դեպքում 8 տեքստերից 4-ը Նոր կտակարանից է, 1-ը՝ Խորենացու Հայոց պատմությունից: Ակնհայտ է, որ արդի գրականում անվերապահորեն գերակշռում է **երկրաշարժեր** ձևը: Մեկ ուրիշ օրինակ՝ վիճակագությամբ՝ **դարի** – 2583, **դարու** – 327. տարբերությունը ակնառու է: Դրանով հանդերձ՝ զուգաձևերից երկրորդ՝ հնացած տարբերակը հանդիպում է գերազանցապես արևմտահայերեն կամ էլ դրան առնչվող տեքստերում: **Ընկերից** հոլովաձևի 35 կիրառությունների մեծագույն մասը XIX դարի հեղնակների (Պռոշյան, Րաֆֆի, Շիրվանզադե, Մուրացան և այլք) երկերում է, իսկ **ընկերոջից** տարբերակի գործածությունները՝ համեմատաբար նոր շրջանի գործերում՝ 166 տեքստում 130 գործածություն: Բոլոր դեպքերում, **Արևակ**-ին հղելիս մենք բերում ենք վիճակագրական ընդհանուր տվյալները[1]:

---

[1] Ի դեպ, որոշ անճշտություններ ծագում են նաև տեխնիկական պատճառներով:

Եվ վերջապես կա նաև երրորդ հանգամանքը, որը պայմանավորում է մեր այս քննարկման նպատակահարմարությունը. արդի քերականագիտական մտքի զարգացումները, մի շարք ձևաբանական կոնկրետ հարցերի վերաբերյալ ավելի տրամաբանական մոտեցումներ որդեգրելը հնարավորություն են տալիս ձևաբանական ինչ-ինչ խնդիրներ քննարկելու այլ հարթության մեջ և փոքր-ինչ այլ տեսանկյունից: Խոսքը կարող է վերաբերել, օրինակ, դերանունների ներխոսքիմասային դասակարգմանը կամ անկանոն բայերի քերականագիտական նկարագրությանը, որը, մեր տպավորությամբ, բավարար չափով ներկայացված չէ քննարկվող դասագրքում կամ կարող է ներկայացվել նոր մոտեցմամբ:

Նախ՝ տեսական մի քանի հարցադրումների նկարագրության մասին:

1) Քերականագիտության մեջ ընդունված է խոսքի մասերը դասակարգելիս առանձնացնել չորս հիմունք կամ սկզբունք՝ **իմաստային, ձևակազմական** կամ **բառակազմական** (որը հայերենին բնորոշ չէ), **ձևաբանական** և **շարահյուսական**: Մ. Ասատրյանը առանձնացնում է երեք հիմունք՝ **ա**) բառի ընդհանուր իմաստը, **բ**) բառի ձևավորումն ու ձևաբանական առանձնահատկությունները, **գ**) բառի շարահյուսական կիրառությունները[1]: Այլ կերպ ասած՝ բառակազմական և ձևաբանական առանձնահատկությունները նա դիտարկում է մեկ հիմունքի կամ սկզբունքի համակարգում: Մինչդեռ, կարծում ենք, բառի ձևավորումը և ձևաբանական առանձնահատկությունները պետք է քննարկվեն առանձնաբար, քանի որ դրանք, վերաբերելով լեզվի տարբեր մակարդակներին (մի դեպքում՝ բառագիտությանը, մյուս դեպքում՝ քերականությանը), մի տեսակ հստակ չեն ցուցադրում բառերի խոսքիմասային խմբակարգման պատճառաբանվածությունը: Թեև ձեռնարկի հեղինակը այս մոտեցումը հավանաբար որդեգրել է՝ հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ հայերենում խոսքի մասերի դասակարգման բառակազմական հիմունքը կամ ձևավորման հարցը գործում է միայն որոշ դեպքերում. նախ՝ հայերենում հատուկ ձևավորում ունի միայն բայը (բոլոր բայերի անորոշ դերբայը արևելահայերենում կազմվում է **-ել** կամ **-ալ** մասնիկով), և երկրորդ՝ կան ածանցներ, որոնք հատուկ են միայն այս կամ այն խոսքի մասին (գոյականակերտ՝ **-ություն, -մունք, -ստան, -ուհի** և այլն, մակբայակերտ՝ **-բար, -պես, -որեն** և այլն, ածականակերտ՝ **-եղ, -ոտ, -ե//-յա, -գույն** և

Օրինակ՝ **աներ** բառի **աների** ձևի (քերականության առանձին ձեռնարկներում նշվում է որպես **աներոջ** հոլովաձևի հնարավոր զուգահեռ տարբերակ. այդ մասին կխոսվի) 20 գործածություններից, որ տալիս է **Արևակ**-ը, միայն մեկն է **աներ** գոյականի սեռականը, մնացածը այլ բառերի բաղադրիչներ են կամ տեխնիկական անճշտության արգասիք՝ **տ-ների > աների, սխեմ *աների*, դիրեկցի *աների*** և այլն: Կամ՝ **տալ**-ի հոլովաձի (որպես **տալոջ**-ի զուգաձևություն) մեկ համատեքստի 10 կիրառություններից միայն մեկն է **տալ** գոյականի սեռականը, մյուսները **տալ** բայի բայաձևեր են՝ **ձեռ է *տալի*, խոսք է *տալի*** և այլն:

[1] **Ասատրյան Մ**., Ժամանակակից հայոց լեզու. ձևաբանություն, Երևան, 1983, էջ 29: Այս գրքից հղումները կտրվեն շարադրանքում՝ փակագծերի մեջ. կնշվի միայն էջը:

այլն): Ի դեպ, հարցի քննարկման այս մոտեցումն է թերևս հիմք տալիս հետազոտողին մյուս խոսքի մասերի համեմատությամբ բայի ամենից ցայտուն **ձևաբանական առանձնահատկությունը** համարել այն, որ բայը բաղադրյալ և պարզ լինել չի կարող, այսինքն՝ միշտ բաղադրյալ է, ինչպես՝ **գր-ել, գր-ող, կարդ-ալ, կարդ–ացւ-ած** և այլն (207): Դժվար չէ նկատել, որ խոսքն ըստ էության բայի **բառակազմական** նկարագրության մասին է և ոչ ձևաբանական:

2) **Ձևակազմական հիմք թեման** ներկայացնելիս Մ. Ասատրյանը այն բնորոշում է հետևյալ կերպ. «Հիմքը բառի այն մասն է, որին ավելանում են վերջավորությունները՝ տվյալ բառիմաստի այս կամ այն քերականական նշանակությունն արտահայտելու համար» (24): Մինչդեռ հայտնի է, որ քերականական իմաստի արտահայտիչները միայն վերջավորությունները չեն, և որ հիմքին քերականական մասնիկ կարող է ավելանալ նաև սկզբից (կ+գրեմ, չ+խոսեց), որը միայն խիստ պայմանականորեն կարող է վերջավորություն համարվել: Հիմքի այլ՝ ճշգրիտ ձևակերպումներ կան. «Հիմքը լեզվական բաղադրյալ միավորի մի մասն էլ լեզվական ցանկացած մակարդակի բաղադրյալ միավորի այն հատվածը, որը մնում է, երբ նրանից անջատում ենք այդ միավորի կազմության վերջին քայլում ավելացած բաղադրիչը»[1], կամ՝ հիմքը բառի իմաստակիր այն մասն է, «որը բառակազմության կամ ձևակազմության մեջ ելաձև է»[2] և այլն:

3) Ընդունված է ***ա* հոդակապը** համարել «իմաստազուրկ» ձևույթ (19): Մ. Ասատրյանը, պաշտպանելով այս տեսակետը, համապատասխան օրինակների կողքին (դասամատյան, ջրատար, սևասիրտ, նաև՝ անձնանվեր// անձնվեր, հուզաարտահայտական//հուզարտահայտչական) չի նշում նաև **ա**-ի իմաստազատիչ դերով օրինակներ (**արջառրս** (արջի որս)//**արջորս** (արջ որսացող), **բանավոր** (ոչ գրավոր)**//բանվոր** (գործավոր)**, հրաձիգ** (կրակող) // **հրձիգ** (դրդիչ, հրահրող)):

Իմաստազուրկ ձևույթ է համարում նաև **ե, ա** ձայնավորները անորոշ դերբայի (նաև անցյալ կատարյալի, ըղձական եղանակի և այլ ձևերի) մեջ, ինչպես՝ **գրԵլ, կարդԱլ, գրԵց, կարդԱց, գրԵմ, կարդԱմ** և այլն (20): Մինչդեռ հայտնի է, որ առանձին բայերում այդ ձայնավորները կատարում են իմաստազատիչ դեր, ինչպես՝ **ծխ-ել** (ծխախոտ ծխել) և **ծխ-ալ** (ծուխ արձակել, այրվել), **թվ-ալ** (երևալ, պատկերանալ) և **թվ-ել** (թվարկել), **ծփ-ալ** (ալեկոծվել, ալիք տալ) և **ծփ-ել** (հարել):

4) Խոսելով խոսքի մասերի փոխանցումների մասին՝ Մ. Ասատրյանը չի ընդգծում այն միտքը, որ բառը, մի խոսքի մասից անցնելով մյուսին և ձեռք բերելով տվյալ խոսքի մասին հատուկ իմաստային, ձևաբանական, շարա-

---

[1] **Գալստյան Ս**., Ժամանակակից հայոց լեզվի գործնական աշխատանքների ձեռնարկ, Երևան, 2003, էջ 107:

[2] **Պետրոսյան Հ**., Հայերենագիտական բառարան, Երևան, 1987, էջ 378:

հյուսական առանձնահատկություններ, նաև կարող է պահպանել նախկին իմաստը: Օրինակ՝ **հակառակ** (հակառակ կողմ-ածական // հակառակ ինչ-որ բանի-կապ), **համապատասխան** (համապատասխան վերաբերմունք-ածական // դրան համապատասխան-կապ), **ծնող** (ծնող պատճառներ-դերբայ), **ծնող** (ծնող լինել-գոյական) և այլն:

5) Միավանկ վերջնաբաղադրիչ ունեցող գոյականների թվակազմության յուրահատկությունները քննարկելիս Մ. Ասատրյանը մի քանի անգամ գործածում է **բարդ բառեր** արտահայտությունը և օրինակներ է բերում բացառապես բարդ կազմություն ունեցող բառերից՝ **ածխահանք-եր, անձրևաջր-եր, ազգասեր-ներ, պատմագիր-ներ** և այլն (56): Մինչդեռ հայտնի է, որ կանոնը վերաբերում է ոչ միայն կազմությամբ բարդ բառերին, այլև, օրինակ, ածանցավոր կազմություններին: Օրինակ՝ **ստորակետ, ենթակետ** բառերը հոգնակի թիվ կազմում են նույն սկզբունքով, ինչ **վերջակետ**-ը, կամ՝ **ենթակարգ** և **համակարգ** ածանցավոր բառերը հոգնակի են կազմում նույն սկզբունքով, ինչ բարդածանցավոր **վարչակարգ**-ը. սկզբունքը վերջնաբաղադրիչի բայականական կամ գոյականական լինելն է (գոյական է կամ ընկալվում է որպես այդպիսին, բայականական է կամ ընկալվում է որպես այդպիսին): Չևակերպումը, կարծում ենք, ճշգրիտ կլիներ, եթե **բարդ բառեր** տերմինի փոխարեն գործածվեր **բաղադրյալ բառեր** տերմինը:

6) Առանձին երևույթների վերաբերյալ գրքի հեղինակը չի տալիս ավարտուն և վստահ ձևակերպումներ, թեև դրա ակնհայտ հիմքերը ներկայացնում կամ քննարկում է: Օր.՝ **տոհմ**, **խմբակցություն** ցույց տվող գոյականների մասին խոսելիս հեղինակը **մերոնք** և **ձերոնք** բառերը քննարկում է այդ շարքում, բայց խուսափում է դրանց խոսքիմասային պատկանելությունը հստակ նշելուց. ասում է՝ «Կան նաև **ոնք** ձևով կազմված **բառեր** դերանունների սեռական հոլովաձևերից՝....**մերոնք, ձերոնք**» (53):

Առանձին դիտարկումներ կամ ձևակերպումներ, որոնք չեն համընկնում գրական հայերենի լեզվական նորմին, ամենայն հավանականությամբ պարզապես վրիպանքի արգասիք կամ հետևանք են, ինչպես, ասենք, ձևակերպումը հարակատար դերբայի կազմության վերաբերյալ, ըստ որի՝ հարակատարը կազմվում է **ԱԾ** մասնիկով, որը, այլևայլ բայերից բացի, որոնք ձեռնարկում թվարկվում են, դրվում է **պարզ բայերի անկատարի հիմքի վ**րա՝ ***գրել-գր-ած, կատարել-կատար-ած*** (254): Ճշգրիտ ձևակերպման մեջ պիտի շեշտվեր **պարզ բայերի՝ *է* լծորդության պատկանելու հանգամանքը** (***է*** խոնարհման պարզ բայերի անկատարի հիմքի վրա), քանի որ ***ա*** խոնարհման պարզ բայերի դեպքում գործում է անցյալի հիմքը՝ ***կարդալ-կարդաց-ած, խաղալ-խաղաց-ած***:

Չևաբանական նորմում կատարվող փոփոխությունները շատ ավելի ակնառու են բուն քերականական ձևերի փոփոխության մեջ: Նկատի ունենք մասնավորապես գոյականի հոլովական և հոգնակիի կազմության ձևերում և բայի խոնարհման հարացույցում առկա փոփոխությունները: Ինչպես արդեն

ասվեց, Մ. Ասատրյանը օբյեկտիվորեն չէր կարող արձանագրել այդ փոփոխությունները, և դա պատճառ է դարձել որոշ անհամապատասխանությունների, որոնք առաջացել են գրական արևելահայե-րենի գործող ձևաբանական նորմերի և քննարկվող ձեռնարկում ներկայացված լեզվական նյութերի միջև: Երբեմն բերվում են ոչ բավարար չափով համոզիչ օրինակ-ներ, կամ շրջանցվում են օրինաչափություններից շեղումները՝ դարձյալ պայմանավորված գրական արևելահայերենի շուրջ քառասունամյա զարգացման տեղաշարժերով:

Ներկայացնենք դրանցից մի քանիսը: Այսպես՝ **գոյական խոսքի մասի վերաբերյալ** ունենք հետևյալ դիտարկումները.

1. Ձեռնարկում բազմաթիվ օրինակներ են բերվում բայական կամ գոյականական միավանկ վերջնաբաղադրիչ ունեցող բաղադրյալ գոյականների հոգնակիի կազմությունից՝ հաստատելու օրինաչափությունը, սակայն գրեթե ոչ մի օրինակ չի բերվում շեղումներից կամ մթագնած իմաստով բաղադրիչ ունեցող կազմություններից (ասենք՝ **տեսակետ-ներ**, **մանրէ-ներ, ծովահեն-ներ, թիկնազոր-ներ, ծխամորճ-ներ, ծխախոտ-ներ),** և կամ չեն բերվում զուգաձևությունների օրինակներ և բնականաբար դրանք նաև չեն բացատրվում, ինչպես՝ **երկրաշարժ-ներ//-եր, փառատոն-եր//-ներ** և այլն:

2. Հանգամանորեն չի նկարագրվում այն փոխառյալ (օտար) բառերի հոգնակիի կազմությունը, որոնք փոխատու լեզվում միավանկ են, արդի հայերենում ընկալվում են որպես երկվանկ բառեր. սրանց հոգնակին կազմվում է **–ներ** վերջավորությամբ՝ **շտաբ-ներ**, **բլանկ-ներ, ֆրակ-ներ**, **սպա-ներ, սլայդ-ներ** և այլն: Նույն սկզբունքով՝ փոխատու լեզվում բաղադրյալ կազմությամբ բառերը հայերենում գիտակցվում են կազմությամբ պարզ բառեր, ուստի դրանց հոգնակին կազմվում է **–ներ** մասնիկով, ինչպես՝ **կադաստր-ներ, բլոգեր-ներ, կղմինդր-ներ, դինոզավր-ներ, նոութբուք-ներ, ֆեյսբուք-ներ** և այլն[1]:

3. Ձեռնարկում երբեմն որպես տեսական պնդումը հաստատող օրինակներ են բերվում հնացած, գործածությունից դուրս եկած կամ բարբառային-խոսակցական քերականական ձևեր.

ա) ***Գոյականի հոգնակիի ձևեր:*** Հաջորդող գաղտնավանկ ունեցող բառերի շարքում **ոսկր** բառի համար նշվում է **ոսկրներ** (55) զուգաձևը, որը. սակայն, այսօր գրական լեզվում գործածական չէ: **Արևակ**-ի տվյալները ցույց են տալիս, որ իսկապես այս ձևը հնացած է կամ դուրս է մղվում գրական լեզվից՝ ***ոսկրներ՝* 8,** իսկ ***ոսկորներ* '221:**

բ) ***Հոլովական ձևեր***: Որպես հավասարապես գործածական զուգաձևեր են նշվում հոլովաձևեր, որոնց մի տարբերակը ակնհայտորեն հնացած է կամ

[1] Տե՛ս **Ավետիսյան Յու., Թելյան Լ., Սարգսյան Լ., Ավետիսյան Լ**., Ուղեցույց հայոց լեզվի, Երևան, 2017, էջ144:

բարբառային. ձեռնարկում չի մատնանշվում դրանցից մեկի կամ մյուսի խոսակցական, բարբառային կամ քիչ գործածական լինելը, ինչպես՝

- **Սեռական-տրականի ձևեր՝** ***անվան // անունի, դարի // դարու// դարվա, արյան // արյունի, այրու // այրիի, ձյան // ձյունի*** (86). **Արևակ**-ի տվյալներով՝ առաջին տարբերակները գործածության հաճախականությամբ էապես գերազանցում են երկրորդներին՝ ***անվան՝ 21.208 // անունի՝ 165, դարի՝ 8.917 // դարու՝ 620 // դարվա՝ 6, արյան՝ 10.001 // արյունի՝ 282, այրու՝ 250 // այրիի՝ 90, ձյան՝ 3.243 // ձյունի՝ 861:***
- **Բացառականի ձևեր՝** ***ընկերոջից՝ 166 // ընկերից՝ 44, աներոջից՝ 14 // աներից՝ 6 (անորից՝ 0), շնից՝ 138 // շանից՝ 33, պատանուց՝ 40 //պատանիից՝ 1, այրուց՝ 12 // այրիից՝ 3, Անիից՝ 162 // Անուց՝ 6:***
- **Գործիականի ձևեր՝** ***ապակիով՝ 79 // ապակով՝ 21, մատանիով՝ 78 // մատանով՝ 2, ուղիով՝ 1.334 // ուղով՝ 111***:
- **Ներգոյականի ձևեր՝** ***կամրջում՝ 43 // կամուրջում՝ 3, Լոռիում՝ 218 // Լոռում՝ 39, Շուշում՝ 32 // Շուշիում՝ 417***:
- **Անի** բառի համար **Անի** և **Անու** տարբերակներից կանոնական է համարվում **Անու** ձևը, և դրան՝ իբրև զուգահեռ, **Անիի** ձևը նշվում է հնարավոր՝ **չբացառվող** տարբերակ. կարդում ենք. «Չի բացառվում նաև **Ի**-ով վերջավորվող հայերեն բառերի **Ի** հոլովումը, օրինակ՝ ***Մեղրի-Մեղրիի, Անի-Անիի, այրի-այրիի*** և այլն» (73): Մեկ այլ առիթով դարձյալ առաջին, այսինքն՝ նախընտրելի տարբերակ է նշվում **Անու** ձևը՝ **Անիի** փոխարեն (86): Մինչդեռ այսօր **Անիի** տարբերակը հենց գրական կանոնական ձևն է, իսկ **Անու**-ն վաղուց դուրս է եկել գործածությունից: Դա հաստատվում է նաև **Արևակ**-ի տվյալներով. ***Անիի՝ 1.961 // Անու՝ 48:***
- Զուգաձևություններ են կազմում նաև այլ հատուկ անուններ՝ **Մեղրու // Մեղրիի, Վեդու // Վեդիի, Լոռու // Լոռիի, Գյումրու // Գյումրիի** և այլն: ՀՀ լեզվի տեսչությունը **Լոռի, Գյումրի** տեղանունների համար սահմանում է հետևյալը. «Ժամանակակից հայոց լեզվում **Լոռի, Գյումրի** տեղանունների հոլովական զուգաձևությունները վերացնելու և հարացույցը միօրինակացնելու նպատակով՝ այսուհետև գրական լեզվում հանձնարարել սեռական-տրական հոլովի **ու**-ով՝ **Լոռու, Գյումրու** ձևերը»[1]: Մ. Ասատրյանը ընդհանրապես չի անդրադառնում **Գյումրի-ի, Լոռի-ի** ձևերին՝ գործածական համարելով միայն **Գյումր-ու** և **Լոռ-ու** ձևերը (73): Մինչդեռ **Արևակ**-ի տվյալներով՝ **Լոռիի** ձևը նույնպես գործածական է՝ ***Լոռու՝ 2.514, Լոռիի՝ 87:*** Իսկ ահա **Գյումրի** տեղանվան դեպքում շատ ավելի գործուն է **–ի**-ով կազմությունը. **Արևակ**-ում ***Գյումրիի*** ձևը հանդիպում է ***3.280, Գյումրու՝ 1.072:***
- Մ. Ասատրյանի ձեռնարկում ժամանակ ցույց տվող գոյականների սեռական-տրականի համար **-վա** վերջավորությամբ տարբերակային կանո-

[1] «Տերմինաբանական և ուղղագրական տեղեկատու», Երևան, 2006, էջ 280:

նական ձևեր են սահմանվում նաև **գարունք** և **աշունք** գոյականների՝ **գարունք-վա, աշունք-վա** ձևերը: Ապա հավելվում է նաև, որ «**ՎԱ** ձևով կարող են հոլովվել նաև ժամանակային իմաստով գործածվող այլ բառեր, օրինակ՝ **զատիկ – զատկՎԱ, պաս – պասՎԱ, ճաշ – ճաշՎԱ** և այլն» (75): Մինչդեռ նշված կազմությունները արդի լեզվազգացողությամբ ընդգծված խոսակցական-բարբառային երանգ ունեն և գրական լեզվի նորմերից դուրս են: Դրանց համար կանոնական են **ի**-ով ձևերը՝ **զատկի // զատիկի, պասի, ճաշի,** իսկ **գարունք** և **աշունք** խոսակցական սկզբնաձևերի պարագայում՝ **գարունքի** և **աշունքի**: Թեև պետք է նաև հավելել, որ նշված սկբնաձևերը՝ որպես բարբառային տարբերակներ, դուրս են մղված գրական լեզվի բառապաշարից. գործածական են միայն **գարուն** և **աշուն** սկզբնաձևերի **գարնան** և **աշնան** տարբերակները: **Արևակ**-ի տվյալները՝ ***գարնան՝4.642 // գարունքվա՝ 41, աշնան՝2.941 // աշունքվա՝42, զատկի՝470 // զատկվա՝31, պասի՝221 // պասվա՝15, ճաշի՝3.081 // ճաշվա՝65:*** Ս. Աբրահամյանը, անդրադառնալով այս բառերին, իրավացիորեն նշում է. «**Գարունքվա, աշունքվա** ձևերը **աշունք, գարունք** բարբառային բառերի ձևերն են և գրական չեն»[1]:

- Չեռնարկում **դար** բառի սեռական-տրականի տարբերակ է նշվում **դարու**-ն՝ **դարի // դարու**, որը, սակայն, այսօր ակնհայտորեն հնացած կազմություն է:
- Մ. Ասատրյանը նշում է, որ **կայսր** և **դուստր** բառերի պարագայում գործուն են **ի**-ով ձևերը՝ **կայսրի, դուստրի**: Հեղինակը հնարավոր է համարում նաև **կայսեր, դստեր** ձևերի գործածությունը**:** Ի դեպ, այս կարծիքը պաշտպանվում է նաև հայոց լեզվի ակադեմիական հրատարակության մեջ. «***կայսր*** և ***դուստր*** բառերը ևս ժամանակակից հայերենում ենթարկվում են ***ի*** հոլովման»[2]: Պարզ վիճակագրությունը ցույց է տալիս, սակայն, որ վերջինները՝ **դստեր** և **կայսեր** ձևերը, շատ ավելի գործածական են, քան **կայսրի** և **դուստրի** տարբերակները. դա հաստատվում է նաև **Արևակ**-ի տվյալներով՝ ***դստեր՝1.643 -դուստրի՝3, կայսեր՝1.638 - կայսրի՝375:*** **Դստեր** և **կայսեր** ձևերի գործածությանը առավելապես ոճական-արտահայտչական պատճառաբանվածություն է վերագրում Ս. Աբրահամյանը. դրանք, ըստ նրա, հիմնականում գործածվում են պատմական կոլորիտ կամ հանդիսավորություն ստեղծելու նպատակով[3]:
- Գրաբարում **ն** վերջնամասնիկ ունեցող և արդի հայերենում **-ան** հոլովման ենթարկվող միավանկ գոյականների շարքում ձեռնարկը հիշատակում է նաև **կուռ** բառը՝ **կռան** սեռական-տրական տարբերակով (79): Պիտի ասել, սակայն, որ բառը արդեն գործածական չէ գրական հայերենում, և նման բառերի կամ բառաձևերի քննարկությունները անհարկի ծան-

---

[1] **Աբրահամյան Ս**., Ժամանակակից գրական հայերեն, Երևան, 1981, էջ 155:
[2] «Ժամանակակից հայոց լեզու», հ. 2, ձևաբանություն, Երևան, 1974, էջ 89:
[3] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 151:

բաբեռնում են ձեռնարկում զետեղված լեզվական նյութը:

- **Ոջ** հոլովման պատկանում են իմաստային նեղ խումբ ընդգրկող որոշ բառեր՝ **աներ, սկեսուր, տեգր, տալ, ընկեր, տեր,** որոնք ունեն նաև **ի**-ով զուգահեռ ձևեր, ինչպես՝ **աներ-աներոջ//աների//անոր, սկեսուր-սկեսոր//կեսոր//սկեսրոջ//սկեսուրի, տեգր-տեգրոջ//տեգրի//տեգոր, տալ-տալոջ//տալի, ընկեր-ընկերոջ//ընկերի** (75): Մ. Ասատրյանը այս զուգահեռ ձևերից որևէ մեկին գործածական առավելություն չի տալիս կամ չի առանձնացնում գրական և խոսակցական կամ բարբառային և հնացած տարբերակները, մինչդեռ մեր դիտարկումներով՝ այդ ձևերից մի քանիսը արդի գրական արևելահայերենից աստիճանաբար դուրս են մղվում. այսօր կենդանի գրական լեզվում, ըստ որում, և՛ գրավոր, և՛ բանավոր տարբերակներում գրեթե գործածական չեն **կեսոր, սկեսոր, անոր** ձևերը: Իսկ մյուս զուգահեռ ձևերից մեկը կամ մյուսը գործածական հաճախականությամբ էապես զիջում է մյուսներին: **Արևակ**-ի տվյալներով ունենք հետևյալ պատկերը՝ ***աների՝ 20*** (տե՛ս էջ 3) ***- աներոջ՝ 277; կեսոր՝ 5 - սկեսոր՝ 10 - սկեսրոջ՝ 178 - սկեսուրի՝ 72; տեգրի՝ 1 - տեգրոջ՝ 7 ; տալի՝ 2.341*** (տե՛ս էջ 3) - ***տալոջ՝ 24; ընկերի՝ 239 - ընկերոջ՝ 3.540:*** Նույն երևույթի մասին Ս. Աբրահամյանը նշում է, որ երկրորդաբար **ի** հոլովման են ենթարկվում **տեգր** և **տալ** բառերը, «որոնց՝ Ի հոլովման պատկանելը ավելի օրինաչափական է»[1], իսկ **աներ, տեգր** բառերի **անոր, տեգոր** հոլովաձևերը չի համարում գրական[2]: Ժամանակակից հայոց լեզվի ակադեմիական հրատարակության մեջ **աներ, տեգր** և **տալ** բառերի համար կանոնական են համարվում **–ոջ**-ով ձևերը՝ **աներոջ, տեգրոջ, տալոջ**: **Տալ** և **տեգր** բառերի համար՝ նաև **-ի**-ով տարբերակները՝ **տալի, տեգրի**, իսկ **տեգոր** ձևը համարում է ժողովրդախոսակցական[3]: Ա. Մարգարյանը գրական լեզվում գործածական տարբերակ է համարում նաև **ընկերի** ձևը՝ որպես **ընկերոջ**-ի զուգահեռ[4], սակայն **սկեսոր, անոր** կամ **աների** ձևերը չի նշում որպես գործածական տարբերակներ:

- Դասական քերականագիտության մեջ ընդունված է հայերենի զարտուղի հոլովումների շարքում առանձնացնել **–յան** մասնիկով կազմություններ՝ որպես զուգաձևություն՝ **հանգիստ-հանգստի//հանգստյան, գալուստ-գալստի//գալստյան** և այլն: Ձեռնարկում նշված բառերի շարքում որպես օրինակ են բերվում նաև **փախուստ** և **թաքուստ** սկզբնաձևերի **փախստյան, թաքստյան** հոլովաձևերը (75): Նախ՝ մեր դիտարկումներով՝ երկրորդը՝ **թաքուստ** բառը, դուրս է մղվել արդի գրական հայերենից և ըստ էության ունի հնաբանության արժեք. հետևաբար անգործածական է նաև դրա

---

[1] Նույն տեղում, էջ 156:

[2] Նույն տեղում, էջ 158:

[3] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 99-100:

[4] Տե՛ս **Մարգարյան Ա.**, Հայոց լեզվի քերականություն. ձևաբանություն, Երևան, 2004, էջ 144:

հոլովական ձևը՝ **թաքստյան**-ը: **Փախուստը** գրական հայերենի համագործածական բառապաշարից է, սակայն դրա **փախստյան** հոլովաձևը հազիվ թե կարող է հավասարապես գործածական դիտվել **փախուստի** տարբերակին զուգահեռ: Ա. Մարգարյանը նույնպես նախավոր ձև է համարում **թաքուստ**-ը և դրա հոլովական զուգաձևերը՝ **թաքստյան // թաքստի**, գործածական, բայց այս շարքում չի հիշատակում **փախուստ**-ը[1]: **Արևակ**-ի տվյալները այսպիսին են՝ ***փախստյան՝24 // փախուստի՝2.003, թաքստյան՝5 // թաքստի՝29:***

գ) **Դերանվանական համակարգ.**

- Որպես **ինքը** դերանվան հոգնակիի տարբերակներ՝ նշվում են զուգաձևեր՝ **իրենք** և **ինքները** (181-182): Երկրորդը մեր կարծիքով գրական լեզվում այլևս անգործածական է, և գրավոր աղբյուրները դրա վերաբերյալ արձանագրում են խիստ սակավ գործածություն:
- Դերանունների շարքում հիշատակվող **ինչևէ//ինչևիցե** բառերը այսօր ընկալվում են որպես վերաբերականներ. ձեռնարկում բերված օրինակներում այդպիսին էլ դրսևորվում են. «**Ինչևէ//ինչևիցե** անցնենք հարցի կոնկրետ քննարկմանը», «**Ինչևէ//ինչևիցե,** անցածը վերադարձնել հնարավոր չէ» (204): Մ. Ասատրյանն ինքն էլ այդ կարծիքին է, սակայն ավանդույթի ուժով՝ ձեռնարկում դրանք ներկայացրել է դերանունների մեջ. «Չնայած որ համարվում են դերանուններ,- դրանց մասին կարդում ենք ձեռնարկում,- բայց փաստորեն եղանակավորող բառերի արժեք ունեն» (204):

դ) **Բայական համակարգ:**

- Մ. Ասատրյանը ներկայացնում է **ՉԵԼ** կազմությամբ հետևյալ բայերը՝ **դիպչել, թռչել, կորչել, կպչել, հանգչել, սառչել, ուռչել, փախչել:** Այս բայերից անդրադառնում է միայն երեքին՝ նշելով, որ **ՉԵԼ** ձևերը տեղի են տալիս **ՆԵԼ** ձևերին, ինչպես՝ **թռչել-թռնել, կպչել-կպնել, փախչել-փախնել** (198): Արդի գրական լեզվի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ **չել**-ով կազմությունները ակնհայտորեն գերակշռում են, և **նել**-ով տարբերակները գերազանցապես գործածվում են խոսակցական բանավոր լեզվում: Գրավոր խոսքի տվյալներով, որ քաղված են **Արևակ**-ի բնագրերից, պատկերն այսպիսին է՝ ***թռչել՝978 - թռնել՝65, կպչել՝156 - կպնել՝33, փախչել՝2.271 -փախնել՝35:*** Այս կարծիքն է պաշտպանվում նաև, այսպես ասած, նորագույն հետազոտություններում: Անդրադառնալով հարցին՝ Ջ. Աղաջանյանը նկատում է, որ թեև անցյալ դարի սկզբներին այս զուգաձևություններում երկու տարբերակներն էլ նորմատիվ էին, բայց այսօր գրական են **Չ**-ով ձևերը. հակադիր եզրերը բնորոշ են ժողովրդախոսակցական լեզվին:

Մ. Ասատրյանը չի անդրադառնում նաև **թաքչել//թաքնվել, հալչել//հալվել, փլչել //փլվել** զուգաձևերին, որոնցում արձանագրվել են ակնհայտ տեղաշարժեր. **թաքչել**-ը՝ որպես սկզբնաձև, դուրս է մղված արդի գրական

[1] Նույն տեղում, էջ 149:

արևելահայերենից, գրեթե անգործածական է: Դրան փոխարինել է **թաքնվել** սկզբնաձևը: **Հալչել** և **փլչել** սկզբնաձևերը աստիճանաբար փոխարինվում են **հալվել** և **փլվել** ձևերով: Եվ դա արձանագրվում է նաև գրական գրավոր խոսքում: **Արևակ**-ի վիճակագրությունը այսպիսին է. ***թաքչել՝ 6 - թաքնվել՝ 1.236, հալչել՝18 - հալվել՝391, փլչել՝9 - փլվել՝317:***

Ուռչել բայի ոչ ցոյական՝ արմատական ձևերը՝ **ուռա, ուռար** և այլն, գործածությունից դուրս են մղվում. ակնհայտորեն տարածում են ստանում այդ բայի ցոյական հիմքով կազմությունները՝ **ուռեցի, ուռեցիր, ուռեց, ուռեցինք, ուռեցիք, ուռեցին**: Կարծիք կա, որ գործածական են նաև ներկայի հիմքից կազմված խոսակցական ձևերը՝ **ուռչեցի, ուռչեցիր**[1], որը, մեր ուսումնասիրություններով, չի հաստատվում: **Սառչել** բայի համար ցոյական՝ **սառեցի, սառեցիր, սառեց, սառեցինք, սառեցիք, սառեցին** ձևերը ավելի գործածական են, քան արմատական ձևերը՝ **սառա, սառար, սառավ** և այլն[2]:

- Կրավորակերպ բայերի մասին խոսելիս ձեռնարկի հեղինակը դրանցում **վ**-ն համարում է «ձևական նշանակություն» ունեցող ածանց, ըստ որում, հստակ չի ասվում՝ դա քերականակա՞ն, այսինքն՝ կրավորակա՞ն ածանց է, թե՞ բառակազմական. հարցի պատասխանը ձեռնարկում մնում է բաց: Բացի այդ, «մի քանի» կրավորակերպ չեզոքների համար արձանագրվում են առանց **վ**-ի ձևեր, որոնց շարքում մատնանշվում են այնպիսիք, որոնք իրականում այդպիսի կազմություն արդի գրական արևելահայերենում չունեն, ինչպես՝ **հակառակել** (<հակառակվել), **մոլորել** (<մոլորվել), **մռայլել** (<մռայլվել), **հրաժարել** (<հրաժարվել), **նմանել** (<**նմանվել**): Դրանց վերաբերյալ Ասատրյանը գրում է. «Գրական լեզուն երբեմն գերադասում է **Վ**-ով, իսկ երբեմն առանց **Վ**-ի ձևերը» (238-239): Արդի գրական լեզուն գերադասում է, ավելի ճիշտ՝ գործածում է սրանց միայն **վ**-ով ձևերը՝ **հակառակվել, նմանվել, հրաժարվել** և այլն:

- Հայտնի է, որ պատճառական **–ցն** ածանցը գործածվում է **-ն** և **-չ** սոսկածանցով բայերի դեպքում՝ **հագնել-հագցնել, բուսնել-բուսցնել** (ավելի սովորական է՝ **ծլել-ծլեցնել), կպչել-կպցնել, փախչել-փախցնել** և այլն: Բայց կան շեղումներ կամ բացառություններ: Բացի **իջնել** բայից, որը շեղվում է ընդհանուր կանոնից (>**իջեցնել**, փոխ.՝ **իջցնել**), որի մասին սովորաբար հիշատակվում է ուսումնասիրություններում ու ձեռնարկներում, կան մի շարք բայերի՝ ընդհանուր կանոնից շեղվող կազմություններ, որոնք առավելաբար առաջ են եկել (կամ ակտիվացել են) վերջին տասնամյակներին՝ լեզվի զարգացման արդյունքում, ինչպես՝ **հալչել** (//**հալվել**)-**հալեցնել, սառչել** (//**սառել**)-**սառեցնել, ուռչել** (//**ուռել**)-**ուռեցնել, պրծնել-պրծեցնել, համընկնել-համընկեցնել**: Առաջին երեքի դեպքում երևույթը պայմանավորող գործոնն

---

[1] Տե՛ս **Աղաջանյան Զ.**, նշվ. աշխ., էջ 285:

[2] Մանրամասն տե՛ս **Ավետիսյան Յու.**, Տեղաշարժեր արդի գրական արևելահայերենում, Երևան, 2011, էջ 63-64:

այն է, որ այդ բայերի սկզբնաձևերը աստիճանաբար դադարում են ածանցավոր լինելուց. **հալչել, սառչել, ուռչել** բայերը գրական բանավոր, ինչպես նաև գրավոր խոսքում այսօր իրենց տեղը զիջում են աններածանց **հալվել, սառել, ուռել** սկզբնաձևերին, և հետևաբար դրանց պատճառականները ձևավորվում են աններածանց բայերի նման, ինչպես՝ **խոսել-խոսեցնել, հիշել-հիշեցնել**, նմանապես նաև՝ **հալվել-հալեցնել, սառել-սառեցնել, ուռել-ուռեցնել**: Իսկ ինչ վերաբերում է մյուս երկու բայերին՝ **պրծնել, համընկնել**, ապա պիտի նկատել, որ դրանցից առաջինը գործածվում է միայն խոսակցական լեզվում ու նաև խոսակցական է սկզբնաձևում (գրական համարժեքը՝ **ավարտել**), իսկ երկրորդի պատճառական ձևը՝ **համընկեցնել**, գրական լեզվում ունի խիստ սակավ գործածություն: Կարծում ենք, որ այս քննարկումները առավել ամբողջական կարող են դարձնել բուհական ձեռնարկում երևույթի նկարագրությունը:

- Արդի հայերենում երկրորդ ապառնի դերբայների մեջ որպես ընդհանուր տեղաշարժային երևույթ զարգանում է թանձրացական-առարկայական նշանակությունը, և, այդպիսով, մի շարք բայերի ապառնիի այդ ձևերը, աստիճանաբար զրկվելով իրենց բայական նշանակությունից, վերածվում են գոյականների: Որպես այդպիսիք՝ Մ. Ասատրյանի բնութագրմամբ՝ որպես «մաքուր գոյականներ» նշվում են հետևյալները՝ **գիտելիք, ծխելիք, հիշելիք, պատկանելիք, սպասելիք, հագնելիք, ըմպելիք, գալիք** (257): Մինչդեռ այս շարքում ոչ բոլոր բառերն են, որ կարող են «մաքուր գոյականներ» համարվել, ինչպես՝ ***հիշելիք, պատկանելիք, հագնելիք*** ձևերում ավելի զգալի է բայական իմաստը՝ գործողության՝ ինչ-որ բան անելու իմաստը:

4. Հարադրական բայերի խոնարհումը ներկայացնելիս Մ. Ասատրյանը նշում է, որ խոնարհվող բայաձևերի վրա է դրվում նաև արգելական հրամայականի **ՄԻ** մասնիկը, օրինակ՝ **դուրս մի գնա, դուրս մի գնացեք**: Ապա ավելացնում է, որ առանձին դեպքերում **ՄԻ** մասնիկը կարող է դրվել նաև հարադրական բայի վրա սկզբից՝ որպես մի ամբողջության, օրինակ՝ **մի դուրս գնա, մի դուրս գնացեք** (331): Սակայն մեր կարծիքով՝ այս ձևերը ժամանակակից գրական հայերենում գործածական չեն:

Այժմ մի քանի խոսք անկանոն բայերի մասին:

1. Մ. Ասատրյանը **ասել** անկանոն բայի համար նշում է, որ անցյալ կատարյալի համար ունենք՝ **ասացի, ասացիր, ասաց, ասացինք, ասացիք, ասացին** ձևերը, բայց հաճախ խոսակցական և գրավոր լեզվում գործածվում են **ասեցի, ասեցիր, ասեց, ասեցինք, ասեցիք, ասեցին** ձևերը (321-322): Մ. Ասատրյանը, սակայն, չի նշում ***ասի, ասիր, ասավ, ասինք, ասիք, ասին*** տարբերակները, որոնք, ինչպես ցույց են տալիս դիտարկումները, հաճախակի գործածություն ունեն խոսակցականում: Նա չի խոսում նաև **ասացեք, ասեք** ձևերի մասին, որոնք գրական լեզվում **ասել** բայի հոգնակի հրամայականի գործածական միակ տարբերակներն են:

2. Մ. Ասատրյանը անկանոն բայերի շարքում նշում է նաև **զարկել** բայը,

որը մեր վիճակագրությամբ իր տեղը զիջում է **խփել** և **հարվածել** բայերին (322): **Արևակի**-ի տվյալներից պարզ է դառնում, որ **խփել** բայի ձևերը առավել շատ են գործածվում, քան **զարկել**-ինը՝ *խփեցիր՝ 81 // զարկիր՝ 79 // զարկեցիր՝23, խփեց՝ 3.332 // զարկեց՝1.338, խփեցինք՝ 64 // զարկինք՝12 // զարկեցինք՝ 21, խփեցին՝ 545 // զարկին՝160 // զարկեցին՝183:*

3. Նմանապես, **գիտեմ** պակասավոր բայի խոնարհման հարացույցը ներկայացնելիս որպես հավելավոր բայ է տրվում **գիտենալ**-ը, որը, սակայն, աստիճանաբար դուրս է մղվում գրական լեզվից և փոխարինվում է հոմանշային **իմանալ** բայով: **Արևակ**-ի տվյալներով նույնպես **գիտենալ**-ը (**505** կիրառություն) իր տեղը զիջում է **իմանալ**-ին (**7.735**):

4. Գրական լեզվից դուրս են մղվում նաև Մ. Ասատրյանի ներկայացրած **կենալ** բայի խոնարհված ձևերը՝ **կացա, կացար, կացավ, կացանք, կացաք, կացան** և այլն: Ըստ որում, բայի նկարագրությունը տրվում է **կենալ** սկզբնաձևով, բայց հարացույցը ներկայացվում է հարադրությամբ՝ **(վեր) կացա, կացար** և այլն (349): Բոլոր դեպքերում, առանձնաբար ներկայացվող **կենալ** բայը և դրա խոնարհված ձևերը արդի գրական լեզվում գործածական չեն և փոխարինվում են **մնալ** բայով և դրա համապատասխան ձևերով՝ **մնացի, մնացիր, մնաց, մնացինք, մնացիք, մնացին**:

Գրական լեզվի գործածության շրջանակներից աստիճանաբար դուրս է մղվում նաև ձեռնարկում պակասավոր բայերի շարքում ներկայացված **ցանկալ** բայը, որն իբրև թե ունի ըղձական և սրանից կազմվող ենթադրական ու հարկադրական եղանակի ձևեր՝ **ցանկամ, կցանկամ, չեմ ցանկա, պիտի// պետք է ցանկամ, չպիտի//չպետք է ցանկամ** և այլն: Բայը փոխարինվում է **ցանկանալ** բայով և դրա համապատասխան խոնարհման ձևերով:

5. Մի քանի անկանոն բայերի համար ձեռնարկում նշվում են ենթակայական դերբայի՝ ներկայի և անցյալի հիմքերից կազմվող զուգաձևեր՝ **տանել//տարող, անել//արող, դնել//դրող, լինել//եղող** (347): Առաջին երեքի դեպքում անցյալի հիմքից կազմվող ձևերը մեր դիտարկումներով դուրս են մղվել գրական լեզվից, իսկ վերջինի դեպքում նույն հիմքով կազմված տարբերակը՝ **եղող**-ը, գործածականությամբ ակնհայտորեն գերազանցում է **լինող**-ին: Ա. Մարգարյանը, օրինակ, գործածական է համարում միայն **լինել** բայի՝ անցյալի հիմքից կազմվող ձևը՝ **եղող** (//**լինող**)[1]: **Տալ, անել, դնել** բայերի համար րեական հիմքով ենթակայական դերբայի կազմություններ չի արձանագրում նաև հայոց լեզվի ակադեմիական հրատարակությունը[2]: Մյուս բայերի համար ենթակայականի զուգաձևեր չի նշում: **Արևակ**-ի տվյալները այսպիսին են՝ *անող - 1.723, արող – 28, տանող - 4.441, տարող – 2, եղող՝768, լինող՝120*:

---

[1] Տե՛ս **Մարգարյան Ա.**, նշվ., աշխ., էջ 408:

[2] Տե՛ս «Ժամանակակից հայոց լեզու», էջ 429-430:

6. Ինչ վերաբերում է **ելնել** անկանոն բային, ապա Մ. Ասատրյանը **է՛լ** եզակի հրամայականի համար որպես զուգահեռ և հավասարապես գործածական ձև է ներկայացնում **ելի՛ր**-ը (323), սակայն **Արևակ**-ի տվյալներով **է՛լ**-ը անհամեմատ շատ է գործածվում, քան **ելի՛ր**-ը՝ *էլ՝ 6.030 - ելիր՝ 242:*

7. Այսօր դժվար է միանշանակ պնդել, որ **լվալ**-ը «բարբառային բայ» է, և իբրև թե դրա կանոնավոր ձևերը համընկնում են ներածանցավոր **լվանալ** գրական բայի անկանոն ձևերին՝ **լվանալ-լվացի, լվացիր** և այլն (349): Դրանք իրապես կարելի է համարել **ա** խոնարհման աներածանց **լվալ** բայի կանոնավոր ձևեր, ինչպես՝ **լվալ-լվացի, լվացիր, լվաց** և այլն, հրամայականը՝ **լվա՛, լվացե՛ք**: **Լվալ**-ը պակասավոր անկանոն բայ է այնքանով, որ դրա առանձին խոսակցական ձևեր լրացվում են **լվանալ** բայի գրական կանոնավոր ձևերով, ինչպես՝ **լվում եմ - լվանում եմ, լվում էի - լվանում էի, լվալու եմ – լվանալու եմ, կլվամ- կլվանամ** և այլն:

8. Անկանոն բայերի շարքում Ասատրյանը չի նշում **բացել** բայը: Հավանաբար գործում է այն տրամաբանությունը, որ **բանալ** սկզբնատիպ բային փոխարինած **բացել**-ը ձեռք է բերել կանոնավոր բայերին բնորոշ նկարագիր[1]: Սակայն **բացել**-ը այնուամենայնիվ ունի **ե** խոնարհման բայերի հարացույցից շեղում եզակի հրամայականում. կանոնավոր **բացի՛ր** ձևին զուգահեռ՝ այն ունի նաև **բա՛ց** գործածական տարբերակը՝ **բա՛ց // բացի՛ր**: Հետևաբար **բացել**-ը՝ որպես անկանոն բայ, պետք է ներկայացվեր դրանց շարքում:

9. Հայտնի է, որ արդեն տասնամյակներ շարունակ **ե** խոնարհման աներածանց բայերի հոգնակի հրամայականը ունի զուգաձևեր՝ ներկայի և անցյալի հիմքերից՝ **գրե՛ք // գրեցե՛ք, խոսե՛ք // խոսեցե՛ք**: Հայտնի է նաև, որ ներկայի հիմքից կազմվող ձևերը, որոնք ծագել են արևելահայ խոսակցական լեզվից, աստիճանաբար տարածվում են նաև գրական գրավոր լեզվում: (Արևմտահայերենում այդ ձևերը կանոնական չեն): Այսօր կարելի է ասել, որ հավասարապես գործածական են երկու տարբերակներն էլ՝ մեկը խոսակցական երանգավորվածությամբ, մյուսը՝ գրական-գրքային: Մ. Ասատրյանը, հավանաբար առաջնորդվելով իր ժամանակի լեզվազգացողությամբ և լեզվագործածության փաստերով, չի քննարկում դրանց գործառական յուրահատկությունները և իրողությանն առնչվող քերականական տեղաշարժերը:

Հրամայականի կազմություններում, որքան էլ զարմանալի է, **ե** խոնարհման աներածանց բայերի եզակի հրամայականի (**գր-իր, խոս-իր, երգ-իր**) տարբերակ է նշում առանց **ր**-ի խոսակցական ձևը (**գր-ի, խոս-ի, երգ-ի**. նույնը նաև արգելականում՝ **մի գր-ի, մի խոս-ի, մի երգ-ի.** 354), որը հազիվ թե գրական լեզվի շրջանակներում ուներ ակտիվ կիրառություն անգամ ձեռնարկի ստեղծման շրջանում: Այդ կազմության գործառական նկարագիրը

---

[1] Հայ քերականագիտության մեջ կա այդպիսի կարծիք, տե՛ս **Բարսեղյան Հ.**, Արդի հայերենի բայի և խոնարհման տեսություն, Երևան, 1953, էջ 306, «Ժամանակակից հայոց լեզու», էջ 428, **Աղաջանյան Զ.**, նշվ. աշխ., էջ 319:

սկզբունքորեն այնպիսին էր, ինչպես այսօր է:

Նույն կազմությամբ բայերի հրամայականի վերաբերյալ ձեռնարկում առկա է նաև մեկ այլ ձևի արձանագրում, որը այլ ձեռնարկներում ու դասագրքերում գրեթե չի հանդիպում: Խոսքը վերաբերում է **ե** խոնարհման աննեբածանց բայերի հոգնակի արգելականի կազմությանը, որը կազմված է անցյալի հիմքով բաղադրված դրական հրամայականից՝ **մի՛ գրեցեք, մի՛ խոսեցեք**: Ըստ որում, դա ներկայացվում է որպես նախընտրելի տարբերակ իր զուգահեռի (**մի՛ գրեք, մի՛ խոսեք**) համեմատությամբ (355): Արգելականի այդպիսի կազմությունը որպես հնարավոր տարբերակ է ներկայացված նաև Ա. Մարգարյանի ձեռնարկում՝ **մի՛ գրեք // մի՛ գրեցեք**[1]: Մինչդեռ արդի գրական հայերենում այդ ձևը այլևս անգործածական է և տեղը զիջել է իր զուգահեռին: Հայոց լեզվի ակադեմիական հրատարակության մեջ այդպիսի կազմություն չի նշվում: «Արգելական հրամայականի հոգնակին,- կարդում ենք գրքում,- կազմվում է ներկայի հիմքի վրա ավելացնելով **եք**...., այսպես՝ **մի՛ գրեք, մի՛ վազեք, մի՛ խմեք, մի՛ ջրեք**.... »[2]:

Այսպիսով: Մ. Ասատրյանի ձեռնարկն ունի տասնամյակների պատմություն: Այդ ընթացքում արևելահայերենի ձևաբանության նորմերը կրել են որոշակի փոփոխություններ: Դրանք առկա են մասնավորապես գոյականի և բայ խոսքի մասի համակարգում հատկապես գործնական նյութի դրսևորումներում: Դրանք բնականաբար չէին կարող արձանագրվել քննարկվող ձեռնարկում: Այս բոլորով հանդերձ՝ Մ. Ասատրյանի «Ժամանակակից հայոց լեզու. ձևաբանություն» ձեռնարկը անվերապահորեն հաջողված դասագիրք է և տասնամյակներ շարունակ ծառայել է բուհական համակարգին: Գրական նորմի և ձեռնարկում ներկայացած քերականական նյութի անհամապատասխանությունները գերազանցապես ունեն օբյեկտիվ պատճառներ:

Юрий Аветисян – ***Морфологическая норма современного восточноармянского языка и пособие М. Асатряна «Современный армянский язык: морфология»***

У пособия М. Асатрян многолетняя история. За эти годы морфологические нормы восточноармянского языка претерпели некоторые изменения. Они касаются, в частности, проявления практического материала в системе имени существительного и глагола. Естественно, эти изменения не могли быть отражены в пособии. Однако наряду с этим, пособие М. Асатряна «Современный армянский язык: морфология» является, безусловно, успешным учебником и на протяжении многих десятилетий служило в вузовской системе. Несоответствия литературной нормы и представленного в пособии грамматического материала носят объективный характер.

[1] **Մարգարյան Ա**., նշվ., աշխ., էջ 453:

[2] «Ժամանակակից հայոց լեզու», էջ 417:

Yuri Avetisyan – ***The Morphological Norms of Modern Eastern Literary Armenian and M. Asatryan's Manual "Modern Armenian: Morphology"***

M. Asatryan's manual was written several decades ago. Since then morphological norms of the Eastern Armenian language have undergone some changes. In particular, the changes are manifested in the system of nouns and verbs, especially in practical materials. Naturally, they are not recorded in the mentioned manual. Nevertheless, M. Asatryan's manual "Modern Armenian: Morphology" is unconditionally a successful manual and has been used in university studies for decades. The discrepancies between the literary norm and the grammatical material presented in the manual mostly have objective reasons.

Ներկայացվել է 31.01.2019
Գրախոսվել է 02.05.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

ՄԵՅՐԱՆ ՋԱՔԱՐՅԱՆ

ՀԵՐՈՍԻ ԵՎ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅԱՆ ԷՊԻԿԱԿԱՆ ՈՒ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՁԵՎԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

«Դժբախտ է այն երկիրը, որ չունի հերոսներ»
Պ. Բուաստ
«Դժբախտ է այն երկիրը, որ կարիք ունի հերոսների»
Բ. Բրեխտ

Բանալի բառեր *– Սասունցի Դավիթ, հերոս, ժողովուրդ, հայկական էպոս, ազատագրական պայքար, հայկական հեղափոխություն, կրավորականություն, դիսկուրս, ազգային ինքնություն*

Յուրաքանչյուր ազգ ունի իր դիցաբանական, վիպական, պատմական ու գեղարվեստական հերոսները, հերոսների ու ժողովրդի փոխհարաբերության մասին իր ավանդական ձևերը, որոնց միջոցով կարելի է պատկերացում կազմել տվյալ ազգի ինքնութենական գծերի, աշխարհատեսության, արժեքների նկատմամբ վերաբերմունքի և իրականության իմաստավորման ու գնահատման յուրահատկությունների մասին: Ժամանակի հոլովույթում ժողովուրդները «ստեղծում» են իրենց հերոսներին, ապրում նրանցով՝ աղոթում, զոհաբերություններ անում, նմանակում, սրբացնում, երգեր հյուսում, ոգևորվում, հպարտանում և նրանց օրինակով դաստիարակում սերունդներին: Որոշ իմաստով ժողովրդի «բնավորությունից» ու վարքագծից է կախված ազգային հերոսների կերպարների որպիսությունը: Օրինակ, որքան ժողովուրդը երազկոտ է, գաղափարապաշտ, իր ինքնապաշտպանության հարցում անհոգ, անգործունյա ու կրավորական, հույսը ուրիշների (հերոսների, փրկիչների, հովանավորների) վրա դնող, այնքան տվյալ ազգի պատմական, գեղարվեստական ու վիպական ստեղծագործություններում հերոսները միֆական են, օժտված գերիրական ու գերբնական հատկություններով:

Ստորև կդիտարկեմ հայոց մեջ հերոսի և ժողովրդի փոխհարաբերության երկու օրինակ՝ մեկը հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսի, մյուսը՝ հայոց համար պատմական մի բարդ ժամանակաշրջանի՝ XIX դարավերջի-XX դարասկզբի իրադարձությունների համատեքստում: Օրինակների ընտրությունը պատահական չէ. էպոսը հայ ժողովրդի պատմական կյանքի յուրատեսակ

ընդհանրացումն է, նրա երազանքների, մտածումների ու ցանկությունների մարմնացումը, մի անբռնազբոսիկ ստեղծագործություն, որում արտացոլված են հայ ժողովրդի ինքնութենական գծերը, աշխարհի, մարդկանց ու ազգային արժեքների նկատմամբ վերաբերմունքի ձևերը: Եթե իսպանացի փիլիսոփա Խոսե Օրտեգա Գասետի կարծիքով իսպանացուն հասկանալու համար հարկավոր է ընթերցել Սերվանտեսի «Դոն Կիխոտը», ապա հային հասկանալու, նրա էության մեջ խորանալու, իմացական, վարքագծային, զգացմունքային ու արժեքային դիրքորոշումներին, հերոս-ժողովուրդ հարաբերության բնույթին ծանոթանալու համար հարկավոր է վերլուծել հայկական էպոսի հերոսների, տվյալ դեպքում՝ Սասունցի Դավթի կերպարը: Երկրորդ օրինակը վերաբերում է հայոց պատմության հիրավի ճակատագրական մի ժամանակաշրջանի՝ XIX դարավերջին տեղի ունեցած իրադարձությունների ընթացքում ժողովրդի ու ազգային-ազատագրական պայքարի հերոսների՝ ֆիդայիների փոխհարաբերությանը: Սովորաբար ժողովրդի համար «ճակատագրական» կոչվածը իր պատմական կյանքի այն պահն է, երբ սահմանային իրավիճակում, կենաց ու մահու պայքարի թոհուբոհի մեջ ի հայտ են գալիս նրա և իր հերոսների մտածելակերպի ու գործելակերպի դրական ու բացասական կողմերը, մարդկային ու ազգային արժեքների (ազատություն, անկախություն, պետություն, Հայրենիք, ազգ և այլն) նկատմամբ վերաբերմունքի ձևերը:

Թեև հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսում, ինչպես պատշաճ է հերոսական էպոսներին, գլխավորապես պատկերված են հերոս-դյուցազունների քաջագործությունները, այդուհանդերձ՝ դրանց խորապատկերներում տեսանելի են նաև հերոս-ժողովուրդ փոխհարաբերության դրսևորումները: Քանի որ Սասունցի Դավիթը մարմնավորում է հայ ժողովրդի ոգին, կենսուժը, ձգտումներն ու երազանքները, մարդկային առաքինությունները և այլն, ուստի հետաքրքիր է պարզել հետևյալ հարցերը. ա) ինչպե՞ս է էպոսում հայ ժողովուրդը վերաբերվում իր հերոսին և բ) ինչպե՞ս է հերոսը վերաբերվում իր ազգին, նրա արժեքներին ու ավանդույթներին: Հայկական էպոսում Սասունցի Դավթի և ժողովրդի փոխվերաբերմունքը ունի ներքին (խորքային) ու արտաքին (երևութական) շերտեր: Հերոսի և ժողովրդի երևութական փոխհարաբերության որոշ դեպքեր կարելի է բնութագրել «զարմանահարույց է», «անհասկանալի է» ու «տարօրինակ է» արտահայտություններով: Իբրև ասվածի հիմնավորումներ ներկայացնեմ որոշ փաստեր:

Ա) Սասունցիները, Դավթի հորեղբայրներն ու քեռին ծնված օրվանից գրեթե հրաժարվում են որբուկ Դավթից՝ նրան ուղարկելով Թշնամու երկիր՝ Մըսր: Թեև սասունցիները գիտակցում են (ավելի ճիշտ՝ ենթագիտակցորեն զգում են), որ Մհերի որդի Դավիթը «Սասնա տան ճրագն» է, երկրի հույսն ու ապավենը, բայց փոխանակ ծծմերին բերելու Սասուն՝ նրան հանձնում են Թշնամու ողորմածությանը: Նույնիսկ ալարում են նրան ուղեկցել՝ հույսը դնելով Քուռկիկ Ջալալու իմաստնության վրա: Սա ի՞նչ է. խոնարհո՞ւմ

Թշնամու, նրա ուժի առջև, թշնամասիրության դրսևորո՞ւմ, Թշնամու մեջ մարդկայինի նկատմամբ միամիտ վստահությո՞ւն, անվստահությո՞ւն սեփական ուժերի նկատմամբ, խուսափո՞ւմ պատասխանատվությունից, թե՞ անճարություն ու չկամեցողություն (Սասունում չգտնվեց մի ծծմեր, որ կերակրեր որբուկին)։ Դավթին ուղարկելով Մըսր՝ սասունցիները ինչի՞ կամ ո՞ւմ վրա են դնում իրենց հույսը. Իսմիլ խաթունի գթասրտությա՞ն ու մայրական բնազդի՞ (որը Մըսրա Մելիք-Սասունցի Դավիթ մենամարտի ժամանակ նրան պետք է իրավունք տա ասելու՝ «**Դավիթ, քաղցր ծիծ եմ տվե քեզի, // Դու իմ կաթի խաթեր էդ զարկ ինձի բախշի**»[1]), Մհերից մնացած սիրո՞, թե՞ «թշնամու» մարդասիրության վրա։ Եթե Չենով Օհանը ուզում էր որբուկի ողջ մնալու հարցը լուծել (առանց կաթի Դավիթը կմեռներ), ապա Մըսրա երկրի թագուհի Իսմիլ խաթունը մտածում է Դավթին մեծացնել կեսեղբայր Մելիքի հետ, որպեսզի հետո այդ երկուսը զավթեն ու տիրեն ամբողջ երկիրը («**Մելիքի հետ աղբե՛ր ըլնեն, // Իրար աղբերություն անեն, // Մըսը՛ր, ամբո՛ղջ երկիր, զավթեն, տիրապետեն**»[2])։ Անհասկանալին ու տարօրինակը նաև այն է, որ Դավթին ուղարկելով Թշնամու երկիր՝ դրանից հետո հարազատները չեն տեղեկանում, թե ինչպես և ինչով է ապրում-մեծանում Դավիթը, ինչ բարոյական սկզբունքներով է դաստիարակվում։ Բարեբախտաբար փոքրիկ Դավիթը, մանուկ Մեծ Մհերի նման ավելի խելոք էր, քան իրեն Մըսր ուղարկողները։ Որոշ ժամանակ անց նա հրաժարվում է ծիծ ուտելուց։ Ստիպված «թշնամիները» (նկատենք՝ հայրենի հող ու ջրի, բերք ու բարիքի հզորությունը հասկացող մարդիկ) Սասունից բերել են տալիս մեղր ու կարագ, ինչից հետո Դավիթը սկսում է օրեօր «ջոջնալ»։ Այդ ընթացքում Մեծ Մհերի տղա Մըսրա Մելիքը արշավում է իր հոր երկիր՝ Սասուն, կոտորում, ավերում, սասունցիներին հպատակեցնում և «անհաշիվ խարջ ու խարաջ», գերիներ (այդ թվում Մեծ Մհերի եղբայրներին՝ Վերգոյին ու Չենով Հովանին) առնելով՝ վերադառնում Մըսր։ Չնայած բոլոր փորձություններին ու սպառնալիքներին՝ Մըսրա երկրում Դավիթը ոչ միայն դիմանում, այլև դիմադրելով պաշտպանում է իր արժանապատվությունը, ի մասնավորի չի անցնում Մելիքի թրի տակով՝ ահ ու սարսափ, կասկած ու անորոշություն մտցնելով Մելիքի մեջ («**Էդ դեռ պստիկ է՝ էսպես է // Որ մեծանա՝ ի՞նչ տի ըլնի**») և ողջ ու առողջ վերադառնում Սասուն։ Իսկ եթե Թշնամին թշնամություն աներ, եթե Մելիքը սպաներ փոքրիկ Դավթին կամ իր նման դարձներ (ինչպես ծրագրում էր Իսմիլ խաթունը), ի՞նչ պատասխան պիտի տային հորեղբայրներն ու քեռին, սասունցիները։

Բ) Հայրենի երկրում շարունակվում են Դավթի փորձությունները։ Սասունցիները, հատկապես «քաղքի ջոջերը», զարհուրած Դավթի անսովոր

---

[1] **Սասունցի Դավիթ**, Հայկական ժողովրդական էպոս, Երևան, 1989, էջ 336։

[2] Նույն տեղում, էջ 209։

բնական ուժից, չիմանալով ուժն ու խելքը շաղկապելու ձևերը, փոխանակ գտնելու նրա բնական ուժը օգտագործելու ուղիներ, ամեն հնարքի դիմում են՝ նրան մարդկանցից հեռու պահելու և նրանից ազատվելու: Նույնիսկ Չենով Հովանը պահի տակ փոշմանում է՝ ***«Ջա՛ նրա, էսա ի՞նչ մուր էր՝ քրսեցինք մեր էրես»***[1]: Հերոսը չի մեծանում որպես ռազմիկ, մարտիկ, այլ՝ գառնարած, նախրորդ, որսորդ: Առհասարակ, սասունցիները հերոսին չեն մեծացնում, այլ հերոսը ինքն իրեն մեծանում-հասունանում է, ինքն իրեն կամ համայնքից դուրս մնացած եզրաբնակների (օրինակ, պառավի) ճշմարտություններ բացահայտում: Սասունցիները չեն զբաղվում նրա դաստիարակությամբ ու կրթությամբ, առհասարակ չեն ծանոթացնում ազգային ավանդույթներին ու արժեքներին, այլ, ընդհակառակը, ամեն ինչ անում են, որ Դավիթը անտեղյակ լինի դրանցից, անգամ չեն հայտնում հայրական գերեզմանի, նրա կառուցած սրբավայր-վանքի, նժույգի և զենք ու զրահի մասին:

Գ) Դավիթը ըմբոստ ոգի է, անկախության ու ազատության մարմնացում, դյուցազն, որը մշտապես պատրաստ է մարտնչել Հայրենիքի անկախության և ժողովրդի ազատության համար: Սակայն սասունցիները կարծես թե չեն ուզում իրենց կողքին տեսնել այնպիսի հերոսի, որը կարող է խախտել իրենց ստրկական վիճակին համակերպված կյանքի անդորրն ու խաղաղությունը: Օրինակ, սասունցիները չեն ուզում, որ Դավիթն իմանա Սասուն ժամանած Մըսրա Մելիքի հարկահավաքների, այնուհետև՝ նրա ջարդարար զորքի մասին, այսինքն՝ գերադասում են վճարել յոթ տարվա ծանր հարկերը, քան ըմբոստանալով փոխել իրենց կարգավիճակը: Դա նշանակում է, որ ժողովուրդը չի ուզում պատերազմել, չի ուզում փոխել իր ստրկական կարգավիճակը, հետևաբար գրեթե չի աջակցում իր հերոսին: Բնորոշ է այս առումով այն դեպքը, երբ Մըսրա Մելիքին սպանելուց հետո Դավիթը մի փոքր խմբի հետ վերադառնում է Սասուն, իսկ «քաղքի մարդեր», որոնք չէին մասնակցում կռվին, սարի գլխին պահապաններ էին դրել, որ իրենց տեղյակ պահեն՝ Դավի՞թն է գալիս (եթե Դավիթն է գալիս, ուրեմն կմնան քաղաքում), թե՞ թշնամու զորքը (եթե թշնամու զորքն է գալիս՝ կփախչեն քաղաքից):

Դ) Իր հերթին էպիկական հերոսը ժողովրդից գտնվում է որոշակի հեռավորության վրա: Հերոսը հաճախ չի հենվում ժողովրդի վրա, որևէ հարց չի դնում համաժողովրդական քննարկման, մարդկանց հետ խորհրդակցում է այնքանով, որքանով անհրաժեշտ է նվազագույն տեղեկատվություն ունենալ ինչ-որ բանի մասին: Հերոսը հիմնականում միայնակ է կռվում թշնամու դեմ, ընդ որում, առանց խորհրդակցելու երկրի «տերերի» հետ, առանց ներգրավելու ժողովրդին և առանց զորք կազմելու: Համեմատության համար նշենք, որ եթե Մըսրա Մելիքը մեծաքանակ զորքով է արշավում Սասունի վրա, ապա Դավիթը գրեթե միայնակ է դուրս գալիս Թշնամու դեմ:

---

[1] Նույն տեղում, էջ 248:

Դրա պատճառը ոչ միայն այն է, որ Դավիթը վստահում է իրեն, այլև այն, որ Սասունը չունի ո՛չ պաշտպանական կառույցներ, ո՛չ բանակ, ո՛չ էլ իրենց պաշտպանությամբ մտահոգ իշխանություններ:

Այս զարմանահարույց, անհասկանալի ու տարօրինակ փոխվերաբերմունքից երևում է, որ հայկական էպոսում երևութապես գոյություն ունի երկու՝ հերոսի (ոգու) և ժողովրդի (մարմնի) զուգահեռ իրականություն, որոնց միջև կապը խզված է. հերոսը հաշվետու չէ ժողովրդին, գործում է ինքնակամ ու միայնակ, իսկ ժողովուրդը, համակերպված իր ստրկական վիճակին, ոչ միայն չի ուզում և չի մասնակցում թշնամու դեմ պատերազմին, այլև որոշ դեպքերում փորձում է խոչընդոտել հերոսին: Հերոսը՝ ժողովրդի ոգին, կարծես թե ապրում է ոչ թե մարմնի՝ ժողովրդի մեջ, այլ նրա կողքին, ժողովրդից զատ: Ժողովրդի ոգու մարմնացումը՝ հերոսը, ըմբոստ է, ընդվզող, հզոր, իսկ մարմինը՝ ժողովուրդը՝ համակերպվածների զանգված, որը գլուխը կախ, անտրտունջ լուծում է իր գոյատևման խնդիրը: Սա նշանակում է հետևյալը. ժողովուրդը կրավորական է, համակերպված, զգուշավոր, անվստահ իր ուժերին, խորապես սիրում է իր հերոսին (քնքուշ զգացմունքների տարափ ենք տեսնում այն տեսարանում, երբ ժողովուրդը Դավթին ուղարկում է պատերազմ), բայց իրականում չի ուզում իր քաղաքական կարգավիճակի փոփոխությունը, իսկ եթե ուզում է, ապա ոչ թե իր, այլ հերոսի կամ հրաշքի միջոցով:

Թեև տարբերություններ գոյություն ունեն էպիկական ու գեղարվեստական և պատմական իրականությունների միջև, այդուհանդերձ դրանք բազում թելերով կապված են միմյանց. էպոսը ժողովրդի կյանքի ու իրականության արտացոլանքն է, իսկ ժողովրդի կյանքն ու իրականությունը՝ էպոսի խմորիչը: Այլ խոսքով՝ էպիկական ու պատմական հերոսների վարքագծերում տեսանելի են թե՛ նմանություններ և թե՛ տարբերություններ: Օրինակ, եթե էպոսում ժողովրդի կրավորականությունը բացատրելի է (հերոսները իրենց առջև խնդիր չեն դնում իրենց հետևից տանելու ժողովրդին), ապա իրական կյանքում հերոսները առանց ժողովրդի աջակցության չեն կարող հասնել հաջողության: Ուստի եթե իրական կյանքում ազատամարտի հերոսները չեն կարողանում «թմբիրից» արթնացնել ու իրենց հետևից տանել ժողովրդին (համակերպվածների բանակին), այսինքն՝ եթե չի ստեղծվում համերաշխ ու միասնական պայքարող ամբողջություն, որը կկարողանար տևական պայքարում հաղթել թշնամուն, ապա անխուսափելի է դառնում դեպքերի ողբերգական ընթացքը: Այդպիսի իրավիճակ ստեղծվեց XIX դարավերջին, երբ, ի տարբերություն նախորդ դարերի, հայ ժողովուրդը, հանձին իր մտավորական ընտրանու, տոգորված Լուսավորականության ազատասիրական, եղբայրապաշտական ու հավասարապաշտական գաղափարներով, սկսեց ավելի նշանակալից ու վճռական դեր խաղալ ազգի քաղաքական կյանքում: Պատմական այս իրավիճակում հայոց ազատամարտի գաղափարախոսներն սկսեցին ազատագրական պայքարը՝ հույս ունենալով

համաժողովրդական ապստամբության ճանապարհով թուրքական իշխանություններին ստիպել բարենորոգումներ անցկացնել հայաբնակ վիլայեթներում: Մինչդեռ, ինչպես ցույց տվեցին հետագա դեպքերը, հեղափոխականները իդեալականացված պատկերացում ունեին դարերով ստրկական պայմաններում գոյատևած ժողովրդի իրական վիճակի, նրա ինքնակազմակերպման կարողությունների ու բարոյահոգեբանական հատկությունների մասին: Թեև XIX կեսերից սկսած թուրքահայ մտավորականության մեջ «քաջողջ ու խոստմնալից ոգեւորութիւն մը կը սկսի. ազգային գարնանառոյգ վերակենդանութիւն մը կ'արծարծի շուրջանակի. հանրային կենաց գիշերահաւասար, որ կը նշանագծէ մութին նուազումն ու աճումն լուսաւորութեան» (Ինտրա), այդուհանդերձ այդ աշխուժությունը, խլրտումներն ու շարժումները, նկատում է Մ. Մամուրյանը, «հիմնական, տևողական արդիւնք չեն ունեցած Հայաստանին վիճակին բարւոքման համար»: Հայությունը իր դարավոր ստրկության պատճառով հստակ պատկերացում չուներ ո՛չ իր ներկա վիճակի և ո՛չ էլ գալիք անելիքների մասին. «Հայոց նշանաբանն եղած էր՝ տիրող իշխանութեանց կոյր հնազանդութիւն և ամէն քաղաքական դրութեանց ու չարեաց կատարեալ համակերպութիւն»[1]: Հայությունը չուներ ազգային քաղաքականություն ոչ միայն ընթացիկ, կրոնական, կրթական, վարչական, այլև «նոյն իսկ ազգային հիմնական մի շատ խնդիրներու մասին դեռ եւս ցաւալի անհամաձայնութիւն մը կ'տիրէ, անհամաձայնութիւն՝ որ մասամբ մեր դարաւոր ստրկութեան և մասամբ մեր թեթևամտութեան արդիւնքն է, և ազգային նպատակի մը հասնելու համար շատ տեղ տարբեր ճամբաներ կ'բռնենք ու այսպէս իրարմէ հեռանալով՝ առիթ կ'տանք մեր թշնամիներուն յաղթութեան»[2]: Անհամաձայնությունը դրսևորվում է հետևյալ կերպ. հայերը ցանկանում են ազգային համերաշխություն, բայց Հայաստանեայց եկեղեցուց դուրս եկողներին չեն համարում հայ, խնդրում են ինքնօրինություն, բայց «մտնում» են բռնապետության ծոցը, ուզում են ունենալ ազատագրված Հայրենիք, բայց չեն ուզում սովորել զինվորական գործ, դիմում են Բեռլինի պայմանագիրը ստորագրած երկրներին, որոնք կա՛մ կաթոլիկ են, կա՛մ բողոքական, բայց հալածում են հայ կաթոլիկներին ու բողոքականներին («Մէկ կողմէ Հայաստանի համար պաշտպանութիւն կ'մուրան, միւս կողմէ պաշտպանին դաւանանքը կ'անարգեն»), ուզում են Հայաստան ու Սահմանադրություն՝ գաղափար չունենալով Հայաստանի և Սահմանադրության մասին. «Այս անկերպարան դրութեան մէջ գտնուող ժողովուրդ մը ի հարկէ քաղաքականութիւն մը չկրնար ունենալ, այլ յառաջադիմութեան յետին աստիճանին վրայ պիտի գտնուի և բնապէս ուրիշի օգնութեան պիտի կարօտի միշտ որ քալէ, միշտ բարձր իշխանութեան մը պիտի դիմէ որ զինք

[1] **Մամուրյան Մ**., Հայոց ինքնօրինութեան խնդիրը // «Արևելեան մամուլ», 1878, թիվ 5, էջ 6:
[2] **Մամուրեան Մ**., Հայոց քաղաքականութիւնը // «Արևելեան մամուլ», 1879, թիվ 2, էջ 383:

պաշտպանէ, միշտ կրաւորական դեր մը պիտի խաղայ աշխարհի վրայ, և եթե երբէմն՝ բուռն պարագայից ճնշման տակ՝ կենդանութեան նշաններ յայտնէ, այդ նշաններն էլ պիտի դադրին, նոյն պարագայից վերնալովն, և ցոյց պիտի տայ որ ինքն իր ճակատագրին տէրը չէ»[1]:

Արևմտահայության ազատագրության զինված պայքարի կողմնակիցներին թվում էր, թե ժողովրդին հեղափոխելը մի քանի օրվա խնդիր է, որ բավական է մի կայծ՝ ընդհանուր ապստամբությունն սկսելու համար, որ ժողովրդի բոլոր խավերը ներքնապես պատրաստ են թոթափելու դարավոր ստրկության լուծը, որ ազատության բաղձանքը կմիավորի հայության բոլոր հատվածներին: Սակայն շուտով ռոմանտիկ-վիպական հայրենասիրական նման պատկերացումները բախվեցին իրականության կարծրաքարերին և փշուր-փշուր եղան: Սահմանային իրավիճակում ջրի երես դուրս եկան հայոց մտածելակերպի ու գործելակերպի որոշ պակասություններ, ինչպիսին է, օրինակ, փոքրամասնության կողմից «ճշմարտության սեփականումը», այսինքն՝ ժողովրդի անունից հանդես գալը, ժողովրդին վերևից ինչ-որ բան պարտադրելը (ի դեպ, այսօր էլ հանդիպում ենք այդ գործելակերպին. հիշենք, թե ինչպես 2013 թ. սեպտեմբերի 3-ին ՀՀ ղեկավարությունը, առանց ժողովրդի կարծիքը հարցնելու, հայտարարեց Եվրասիական տնտեսական միությանը միանալու մասին), այն դեպքում, երբ ի սկզբանե հաշվի չեն առնվում իրավիճակի վերաբերյալ ժողովրդի կազմի մեջ մտնող բոլոր խավերի՝ գյուղաբնակ ու քաղաքաբնակ աշխատավորների, առևտրականների, արդյունաբերողների, մտավորականների, հոգևորականների, հայության տարբեր հատվածների կարծիքները: Օրինակ, կոտորածներից ու ցեղասպանությունից հետո որոշ հեղափոխականներ ու հեղափոխության տեսաբաններ սկսեցին փնտրել հայոց կողմի մեղավորներին կամ «պատասխանատուներին», և պարզվեց, որ նրանք շատ շատ են՝ զենքը վայր դրած ու «Իթթիհատ»-ի հետ համագործակցած հեղափոխականները, անվճռական մտավորականները կամ «մտաւորական թափթփուկները», փողասեր առևտրականներն ու մեծահարուստ դրամատերերը, հայազգի պաշտոնյաները, ուսուցիչներն ու հոգևորականները, «երեսուն արծաթով» դավաճանները, մատնիչներն ու ոստիկանության գործակալները, հայ ազգային երեսփոխանական ժողովի անդամները, խմբագիրները և այլն, և այլն[2]: Այսինքն՝ գրեթե բոլորը, ի բաց առյալ որոշ երդվյալ հեղափոխականների: Հարց է ծագում. ազգի մեծամասնությանը մեղադրանք ներկայացնելուց առաջ, մինչ հեղափոխությունն սկսելը հեղափոխականները իրենց համար արդյոք պարզե՞լ էին, թե ազգի տարբեր հատվածներն ու խավերը, օրինակ, մեծահարուստները, առևտրականներն ու արդյունաբերողները, պետական պաշտոնյանե-

[1] Նույն տեղում, էջ 384:

[2] Տե՛ս **Սապահ-Գիւլեան Ս**., Պատասխանատուները, Պէյրութ, 1974, էջ 18-25:

րը, թուրքական բանակում ծառայող հայազգի զինվորականները և այլք ինչ վերաբերմունք ունեն հեղափոխության նկատմամբ և որքան են պատրաստ աջակցելու զինված պայքարին: Ըստ էության, չէին պարզել, այլապես կտեսնեին, որ հեղափոխականները ու ժողովրդի մեծամասնությունը ունեն միևնույն երազանքը, բայց մտածում ու գործում են տարբեր կերպ:

Այդ իրադարձությունների ընթացքում ի հայտ եկավ հայոց հոգեկերտվածքային մյուս թերությունը, այն է՝ անհապաղ, առանց անհրաժեշտ նախապատրաստական աշխատանքների արդյունքի հասնել ներկայապաշտական, այսրոպեական ձգտումին: Հայոց մեջ արմատավորված է միֆական այն մտայնությունը, թե մեկե՛ն կարելի է ստանալ այն, ինչ իրենք «արդարացիորեն» պահանջում են, թե մի՛ օրում կարելի է անցնել հարյուրավոր տարիների ճանապարհ (երբ հարյուր տարվա ընթացքում չեն անցնում մեկ օրվա ճանապարհ), թե մի՛ հերոսամարտով կարելի է լուծել լինել-չլինելու կամ արժանապատիվ կենալու խնդիր: Ժողովուրդը, որքան ցանկանար փոխել իր վիճակը, չէր կարող թե՛ ֆիզիկապես և թե՛ հոգեբանորեն հեղափոխականների առաջարկած չստուգված «մազե կամուրջների» վրայով անցնել ու ազատագրվել: Անհապաղ արդյունքի հասնելու դիրքորոշումը հիմք էր ստեղծում իրողությունների հանդեպ ոչ ռացիոնալ, զգացմունքային ու անմիջական վերաբերմունքի դրսևորման համար: Վերլուծելով XIX դարավերջի իրադարձությունների ընթացքում ցուցաբերած հայոց վարքագիծն ու գործողության մեթոդները՝ դեպքերի ժամանակակից Ս. Մ. Գաբրիելյանը խոստովանում է. «Այս կերպով կրնանք զգալ թէ մեր դիւանագիտական ու յեղափոխական գործունէությունները արկածախնդիր բնաւորութիւն մ' ունեցած են սկիզբէն ի վեր, և շատ մը դիւցազնութիւն եւ անձնուիրութիւն յանօգուտս վատնուած են: **Մենք չափազանց աճապարած ենք ու կ'աճապարենք դեռ, և աղմկասէր՝ կ'ուզենք կացինով զարնել բանալ բաղդի դռները փոխանակ իմաստութեամբ դարբնելու եւ յուշիկ կիրարկելու անշշուկ բանալին**»[1] (ընդգծումը – *Ս. Զ.*): Ավելին, ժողովուրդը իռացիոնալ հաղթանակի հույսով կարծում էր, թե առանց իր աջակցության ու գործուն մասնակցության, առանց զոհաբերության ու կորուստների ազգային հավաքական հերոսը Հայկ Նահապետի նման մի նետով կսպանի թշնամու առաջնորդին կամ Սասունցի Դավթի նման միայնակ կջարդի թշնամու զորքը: Այս տրամադրություն-դիրքորոշումը դեռևս XIX դարի 50-60-ական թվականներին դիպուկ էր նկարագրել Ռ. Պատկանյանը «Հայերուս բաղձանքը» բանաստեղծության մեջ. «Ա՛խ, ինչպե՛ս կուզեմ տեսնել մեր Հային // Ազատ, ապահով, կըրթյալ, ինքնագոհ, // Ամեն Հայի տուն՝ դըրախտ երկնային…// **Լոկ այդ բանն ինձնից չուզենար մեկ զոհ**: // Ա՛խ, ինչպե՛ս կուզեմ տեսնել Հայաստան // Մի օր ազատված

[1] **Գաբրիէլեան Մ.Ս**., Հայկական ճգնաժամն եւ վերածնութիւն, 2-րդ հրատ., Պոսթոն, 1909, էջ 100:

թըշնամու ձեռքեն, // Հայի երկիրը, Հայի սեփական…// **Լոկ այդ չի բաժաներ ինձ իմ կոպեկեն**»[1]:

Հեղափոխականները ուշացումով հասկացան, որ հայ ժողովուրդը դեռ պատրաստ չէ զոհաբերության ու դեռ ի վիճակի չէ հրաժարվելու իր ստրկական շղթաներից, որ «խաղաղասեր», կրավորական ու համակերպված հայ ժողովուրդը տվյալ պահին ու տվյալ պայմաններում այնքան էլ կողմնակից չէր արյունոտ ազատամարտի տարբերակին: Այս տեսանկյունից բնութագրական են հետևյալ փաստերը. 1890 թ. մայիսին լույս է տեսնում «Հայ Յեղափոխականների Դաշնակցութեան» պաշտոնական օրգանը՝ «Դրօշակը», որում հայտարարվում է, որ ա) անտանելի վիճակում գտնվող հայոց ազգի փրկության մի ճանապարհ կա՝ ժողովրդական ապստամբությունը, բ) ««Դաշնակցութիւնը» մի քանի անձանց հայրենասիրական ձգտումների արհեստական պտուղ չէ, այլ ամբողջ ազգի հասունացած ինքնաճանաչութեան, կամքի ու վճռի արտայայտութիւն: Նա՝ Հայ ազգի բողոքի եւ վրէժխնդրութեան ոգին է»[2]: Հայկական կոտորածներից հետո «Դրօշակը» 1896 թ. համարներից մեկում հրապարակում է «**Անդունդից անդունդ**» խոսուն վերնագրով հոդված, որում նշելով, որ հայ հեղափոխականները գերմարդկային ճիգեր են թափում հայի կյանքը վերակազմելու և մարդկային պայմանների մեջ դնելու համար, լացակումած հարց է տալիս. «**իսկ դու ի՞նչ ես անում հայ ժողովուրդ: Դու փոխանակ ձեռք մեկնելու քո հարազատ հերոս զաւակին, որոտումից ու փոթորկից սարսափած ոչխարի նման աչքերդ արիւնկալած, առանց սար ու ձոր, ծով ու գետ նայելու, թողնում ես քո արիւնհեղեղ հայրենիքը, քո սիրելիների թարմ շիրիմները, քեզ դարերով սնուցանող անուշ հողն ու ջուրը եւ փախչում**»[3]: «Դրօշակ»-ի այդ նույն համարից պարզ է դառնում, որ ժողովուրդը ոչ միայն փախչում է երկրից, այլ, օրինակ, Վանում ապաստան չի տալիս հայդուկային խմբին: «Ամենքը երեսները դարձնում են յեղափոխականներից», իսկ «դառնազգեստ գայլը՝ Վանի առաջնորդական փոխանորդ Արսեն վարդապետը, եկեղեցու բեմից հորդորում է ժողովրդին աջակցել կառավարությանը՝ ձերբակալելու հեղափոխականներին: «Դավաճան ժողովուրդը» հայդուկներից պահանջում է հեռանալ քաղաքից: Ահա այսպես բզկտված ու հուսահատված, բայց զանգվածային կոտորածներից ողջ մնացած հայ ժողովուրդը մերժում է ժողովրդական ապստամբությունը, «ինքնապահպանության բնազդը» արթնացնելու հեղափոխական մեթոդները և հարկադրում իր ազատարարներին հեռանալ երկրից: Եթե ուրիշների, ի մասնավորի եվրոպական տերությունների ու եվրոպական մամուլի անտարբերությունը Հայկական հարցի նկատմամբ ինչ-որ տեղ հասկանալի է (կարդում ենք «Դրօշակի» 1900 թ. առաջին

[1] **Պատկանյան Ռ.**, Երկերի ժողովածու, հ. 1, Երևան, 1963, էջ 147:
[2] «Դրօշակ», 1891, թիվ 1, էջ 4:
[3] «Դրօշակ», 1896, թիվ 28, էջ 1:

համարի խմբագրականում), ապա անհասկանալի է հայության անտարբեր ու բացասական վերաբերմունքը իր ճակատագրի ու ազգային հեղափոխության նկատմամբ. «**Ի՞նչ էր անում հայութեան այն մասը, որ դուրս է փոթորկալից ճգնաժամից, որ օտարներից աւելի լաւ գիտի իրերի ցաւալի դրութիւնը, որ լսում էր սովի աղաղակները, որբերի լացը, լսում էր զէնք ու հաց պահանջող իր եղբոր ձայնը, ի՞նչ էր անում հայ բուրժուան, հայ երիտասարդութիւնը, հայ ինտէլիգէնցիան, մեր ժողովրդի ունեւոր եւ մտածող մասը: Ոչի՛նչ, կը պատասխանենք մենք, որքան եւ ծանր լինի մեզ համար այդ դառն խոստովանութիւնը: Նրանց կարծրացած սրտում ո՛չ մի ազնիվ ձայն արձագանք չտուեց, նրանց գոսացած ձեռքից ոչի՛նչ չ'ընկաւ, որով կարելի լինէր թէկուզ մազի չափ թեթեւացնել հեծող երկրի արիւնոտ բեռի ծանրութիւնը: Նրանց փոյթը չէ, որ հայ յեղափոխականն ընկնում է անհաւասար կռւում «փամփուշտ տուէք» գոչելով եւ անէծքով փշրում է իր հրացանը ժայռի վրայ՝ սպասելով թշնամու գնդակին…**»[1]:

Ավելի ուշ վերլուծելով այս իրավիճակը՝ հայ հեղափոխության տեսաբաններն ստիպված էին խոստովանել, որ, չնայած փոքրաթիվ հեղափոխականների գերմարդկային ճիգերի, ինքնապաշտպանության բնազդը այդպես էլ չարթնացավ ժողովրդի մեջ: «Անդունդ կար այդ փոքրամասնութեան և որոճող ու մրափող մեծամասնութեան միջև,– գրում է Մ. Վարանդյանը,– Մինը միւսի համար ասես խորթ էր»: Եվ պատահական չէ, որ 1895 թ. կոտորածների ժամանակ տեսնելով տասնյակ հազարավոր հայ տղամարդկանց, որոնք առանց դիմադրության, «նախիրների պէս մղւում էին սպանդանոց և մորթոտւում», գտնվում էին հեղափոխականներ, որոնք ցավի մեջ բացականչում էին՝ «***անարժա՛ն ժողովուրդ, ջարդւելու ժողովուրդ***»: Դժբախտությունն այն է, շարունակում է Մ. Վարանդյանը, որ այդ դեպքերից տարիներ անց հայության գիտակցության մեջ էլի գրեթե բան չի փոխվել. «Պատկերը շատ քիչ է փոխւած մեր օրերում: Յեղափոխական փոքրամասնութիւնը դարձեալ գրեթէ մեն մենակ է, առանց ***ժողովրդի լայն ու գործօն աջակցութեան***: Յեղափոխական և ժողովուրդ՝ ասես տարբեր, երբեմն նոյնիսկ հակամարտ կատէգորիաներ են: Որքան մէկը ըմբոստ, շարժուն ու նախաձեռնող, նոյնքան միւսը՝ անշարժ, կրաւորական և համակերպող: Այդ չարաբախտ հակօրինութիւնը (antinomie) մեր պատմական վերջին շրջանի ամենացայտուն, ամենաաղէտաբեր գծերից մինն է…: … Ժողովուրդը իր խոշոր մեծամասնութեամբ, իր զանգւածային ընդհանրութեամբ եղել է միշտ և այսօր էլ շարունակում է լինել մի իներտ, ճակատագրապաշտ անշարժութիւն, գերի ֆատումին, ապաւինած Նախախնամութեան, աւետարանին ու բոլոր աստւածներին, որոնցից երբէք չը լսեց նա մարդկային արժանապատւութեան փրկարար խօսք, այլ միշտ միայն հնազանդութեան և նախրային

[1] «Դրօշակ», 1900, թիվ 1, էջ 2:

համակերպութեան պատւիրաններ»[1]: Մ. Վարանդյանի կարծիքով՝ բոլորովին այլ պատկեր ենք տեսնում այնտեղ, որտեղ մեծամասնությունը հետևում է փոքրամասնությանը, և երկուսով արժանապատիվ կռիվ են մղում թշնամու դեմ (օրինակ, XX դարասկզբի հայ-թաթարական ընդհարումների ժամանակ): Այդ բախումների ժամանակ տարած «հաղթանակների» պատճառն այն էր, որ «հայ-ժողովրդական իմաստութիւնը այդ միջավայրում յաղթահարել էր իր «ֆատումին», հրաժեշտ էր տուել ճակատագրապաշտ, մեղկ ու տափակ ներշնչումներին, ըմբռնել էր աշխարհի օրէնքը, գոյութեան ցաւոտ մենամարտի անագորոյն «հրամայականը» և առնական վճռականութեամբ ապաւինել էր իր մարտնչող փոքրամասնութեանը, իր անձնուրաց զաւակներին, որոնց փոքրաթիւ լէգէոնը վերածել էր համաժողովրդական, լայնատարած բանակի»[2]: Չվիճարկելով հեղափոխության տեսաբանի այդ միտքը՝ միաժամանակ նշենք, որ Արևմտյան Հայաստանում հեղափոխականները կռվում էին պետության ու կանոնավոր զորքի դեմ, ուստի ժողովրդը, հասկանալով, որ միայն փոքրաթիվ ֆիդայական խմբերով հնարավոր չէ հասնել լուրջ հաջողության, խուսափում էին մասնակցել ազատամարտին: Իսկ հայ-թաթարական բախումները Ռուսական կայսրության սահմաններում տեղի ունեցող միջէթնիկական կարճատև ու ոչ զանգվածային բախումներ էին, որոնց, նախ, մասնակցում էին սահմանափակ թվով մարդիկ, երկրորդ, ժողովուրդը ներքնապես վստահ էր, որ պետությունը հարկ եղած դեպքում կարող էր միջամտել և հաշտեցնել կռվող կողմերին:

Այսպիսով, համեմատելով հերոս-ժողովուրդ փոխհարաբերման էպիկական ու պատմական ձևերը, նախ, մեկ անգամ ևս համոզվում ենք, որ հայկական էպոսը իսկապես հայոց կյանքի ու հայոց պատմական փորձառության այն հայելին է, որում ցոլված են հայոց մտածելակերպի ու գործելակերպի արքետիպային ձևերը, իսկ հայոց պատմական կյանքը իր ճակատագրական փուլերում կարծես թե հայտնի իմաստով արտապատկերում է վիպական իրականությունը, այսինքն՝ որոշ առումով վիպական-առասպելական ու պատմական իրականությունները նման են իրար: Բայց եթե էպոսում դեպքերի զարգացումն ունենում է «երջանիկ ավարտ» (հերոսները հաղթում են թշնամուն), ապա իրական կյանքում իրադարձությունների նման ընթաց-

---

[1] **Վարանդեան Մ.**, Վերածնւող հայրենիքը եւ մեր դերը, Ժընև, 1910, էջ 119-120: Մ. Վարանդյանը անում է ավելի ընդհանրական եզրակացություն. «**Կրաւորականութիւնը** եղել է հայութեան ճակատագրի էութիւնն իսկ, նրա տխուր հոգեբանութեան գաղտնիքը: Զարնել են մէկ երեսին – նա դարձրել է միւս երեսը: «Հայ-քրիստոնեա» արտայայտութիւնը սքանչելիօրէն բնորոշում է այդ հազւագիւտ պսիխօզը, այդ եզակի հոգեբանութիւնը…: «Հայ-քրիստոնեա»-դա նրա ճշգրիտ որակումն է, նրա հարազատ ատրիբուտը: Գուցէ ոչ մի ժողովուրդ չի ապրել այնքան ներդաշնակ, այնքան համաձայն **քրիստոնէութեան** պատւիրաններին, ինչպէս հայը: Այդպէս՝ պատմութեան, և այդպէս՝ և նախապատմութեան մէջ… Հայը եղել է քրիստոնեայ նախ քան Քրիստոսի երևալը…» (նույն տեղում, էջ 34):

[2] Նույն տեղում, էջ 121-122:

քը, նախապատրաստական անհրաժեշտ քայլերի ու միջոցների բացակայության պարագայում, ժողովրդի համար կարող է ունենալ և մեծամասամբ ունենում է ողբերգական ծանր հետևանքներ:

Երկրորդ՝ հերոսի և ժողովրդի փոխհարաբերման էպիկական ու պատմական ձևերը բովանդակային առումով իրար այնքան են նման, որ դրանց հիմքի վրա կարող ենք խոսել հայոց ինքնության մեջ հերոս-ժողովուրդ փոխհարաբերության որոշ արքետիպերի գոյության մասին: Ժողովրդական զանգվածները՝ համակերպվածները, իրենց հոգու խորքում ուզում են ապրել ազատ, անկախ, բայց չեն ուզում զրկանքների ու զոհաբերությունների գնով փոխել իրենց ստրկական «ապահով» կարգավիճակը, անիմաստ են համարում ըմբոստության փորձերն ու ազատագրական պայքարը, կասկածում են ընդվզողների ձեռնարկումների հաջողությանը, հետևաբար, որպես կանոն, խուսափում են մասնակցել նրանց նախաձեռնություններին: Հերոսներն էլ, ըստ էության, ծանոթ չլինելով իրավիճակին, արտաքին ուժերի քաղաքական մտադրություններին, թշնամու թույլ և ուժեղ կողմերին, համակերպված ժողովրդի հոգեբանությանն ու մտածողությանը և չսպասելով վերջինիս «արթնացմանն» ու մասնակցությանը՝ առանց լուրջ հաշվարկների սկսում են իրենց համարձակ գործողությունները: Այստեղից էլ՝ մի կողմից հարմարված-համակերպված ժողովրդի կրավորականությունը, սպասողականությունը, զգուշավորությունը, տագնապը փոփոխությունների նկատմամբ, առանց իրենց ջանքերի՝ փրկության սպասումը, իսկ մյուս կողմից՝ հերոսի պոռթկումները, ռոմանտիկ, բայց հաճախ անարդյունավետ խիզախումները, ժողովրդին նիհիրից արթնացնելու ձախորդ ու ապարդյուն փորձերը: Փաստորեն, ինչպես հայկական էպոսում, այնպես էլ իրական կյանքում հերոսների (ընդվզողների) և ժողովրդի (հարմարված-համակերպվածների) միջև առաջանում են խզվածություն ու անջրպետ, անվստահություն ու չհասկացվածություն, որովհետև բացակայում են փոխըմբռնման ձգտումները, անմիջական հաղորդակցությունն ու փոխվստահությունը, ազգին հուզող հարցերի համատեղ քննարկումներն ու երկխոսությունները, հերոս-ժողովուրդ կապը ապահովող, միասնաբար գործելու մշակված ծրագրերը և դրանց իրագործման մեխանիզմներն ու եղանակները:

Сейран Закарян – *Эпические и исторические формы взаимоотношений героя и народа в армянской идентичности*

В статье на основе сравнения форм взаимоотношений герой-народ в армянском эпосе и исторической жизни (на примере периода конца XIX-начала XX веков) выдвигается мысль о том, что в содержательном смысле между ними существует явное сходство. Но если в эпосе развитие событий имеет «счастливый конец», где герои побеждают врага, то в реальной жизни подобный ход событий для народа может иметь (и главным образом имеет) тяжелые трагические последствия. Фактически, как в армянском эпосе, так и в реальной жизни, между героями (восстающими) и народом

(приспособленным и смирившимся) заметны барьер и разобщенность, недоверие и непонимание, разные психологические позиции. Народ (смирившийся) в глубине души хочет жить свободно и независимо, но не хочет менять свой рабский «безопасный» статус ценой жертв и лишений, считает бессмысленными попытки восстаний и освободительной борьбы. Герои же, по сути будучи незнакомы с психологией и мышлением народа, с ситуацией, с политическими намерениями внешних сил, с сильными и слабыми сторонами врага, встречают сопротивление народа и, не дожидаясь его участия, без серьезных расчетов начинают свои смелые и безрассудные действия. Герои и народ живут в непересекающихся мирах.

Seyran Zakaryan – ***The Epic and Historical Forms of Interrelation between Hero and People in the Armenian Identity***

Comparing Hero-People interrelationship in the Armenian Epic and Historical Life (from XIX to the end of XX century), the article expresses an idea that there are obvious significant similarities between them. But if the development of events in the epic is a “happy end” – the heroes overcome the enemy, in the real world the same events may have and often have tragic consequences for people. In fact, both in the Armenian epos and in the real world, there is a tendency of break up, distrust and misunderstanding and opposing psychological stances between the heroes (rebels) and the people (conformist-adaptive ones). The people, who are the conformists, want to live freely, independently but they do not want to change their “secure” slavery status at the expense of deprivations and sacrifices. They consider rebellion attempts and liberation struggle meaningless. In their turn, the heroes are not really familiar with the psychology and thinking of conformist people, the situation, the political intentions of the external enemies, strength and weaknesses of the enemy, they do not meet the resistance of the people, and without waiting for people’s participation, without serious calculations, start their brave and crazy actions. Heroes and people live in non-negotiable worlds.

Ներկայացվել է 11.06.2019
Գրախոսվել է 12.06.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Վահան Մելիքյան, Պայքար Բաքվի համար (1917 թ. նոյեմբեր-1918 թ. ապրիլ), Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2018, 224 էջ

1917-1918 թթ. Այսկովկասում ստեղծվել էր չափազանց բարդ և հակասական իրավիճակ, որի պայմաններում առավել ցցուն ի հայտ եկան հայրենասիրական ու հակահայկական ուժերի, կուսակցությունների, հասարակական-քաղաքական կազմակերպությունների և գործիչների քաղաքական դեմքն ու կողմնորոշումները: Այդ հիմնախնդիրների մասին մեծածավալ գրականություն է ստեղծվել, սակայն շատ հարցերի լուսաբանումը մնում է վիճահարույց: Հաճախ շրջանցվել են պատմագիտական ու քաղաքագիտական մի շարք կարևոր հիմնահարցեր, հակասական գնահատականներ են տրվել հատկապես 1918 թ. Բաքվի կոմունայի, նրա ղեկավար Ստեփան Շահումյանի, տեղական կուսակցական, քաղաքական ու ռազմական գործիչների գործունեությանը, թուրքական զավթիչների դեմ հայ ժողովրդի հերոսական պայքարին, Ռուսաստանի դերակատարությանը և այլն: Նշված և մի շարք այլ կարևոր հիմնահարցերի լուսաբանմանն է նվիրված պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Վահան Մելիքյանի գրախոսվող մենագրությունը:

Նախ ընդգծենք, որ հեղինակն ամբողջովին ու խորությամբ ընկալել է պատմական ժամանակաշրջանն իր բազմասևեռ վեկտորներով և ռուսական հեղափոխություններից հետո Այսրկովկասում ստեղծված այդ բարդ, խճճված ու գրեթե քաոսային իրավիճակը, ներկայացրել ու սթափ գնահատել տարածաշրջանի հիմնական դերակատարներին ու քաղաքական դաշտում գործող բազմադեմ անձանց:

Նախաբանում վկայակոչելով մեծ թվով սկզբնաղբյուրներ՝ Վ. Մելիքյանը ցույց է տալիս, թե ինչպես է 1917 թ. գարնանից տարածաշրջանում սկսել ձևավորվել մուսուլմանական, ազգային անկախ պետության ստեղծման գաղափարը, որը «ուղղակիորեն սնվում ու աջակցություն էր ստանում Օսմանյան Թուրքիայի կողմից» (էջ 7), և դիտարկվում որպես պանթուրքիզմի իրականացման առաջին ու կարևորագույն հանգրվանը: Ինչպես նա նշում է, այդ գաղափարի կրողներ Մուսաֆաթի ղեկավարներին աջակցում էին վրացական սոցիալ-դեմոկրատական մենշևիկյան առաջնորդները: Թուրքական քաղաքականությունից սնուցվող հենց այդ վրաց-թաթարական տանդեմն էր,

նրա կարծիքով, ստեղծում բոլոր նախապայմանները Այսրկովկաս ներխուժելու, Թիֆլիսն ու նավթային Բաքուն գրավելու համար:

Հեղինակը պարզաբանում է, որ Բաքվում հաղթանակած խորհրդային իշխանությունը ներկայացնող Կոմունան թուրք-թաթար-վրացական եռյակի կողմից մեկնաբանվում էր իբրև հայամետ ազգային գործոն, ուստի Բաքվի համար պայքարը 1918 թ. մարտ-ապրիլ ամիսներին ստանում էր նաև ազգային, իսկ հայության համար՝ գոյապայքարի նկարագիր. «Քանի որ Բաքվում գերիշխող էր հայկական տարրի և ազգային կազմակերպությունների ազդեցությունը, ուստի այդ իշխանության և Բաքվի համար պայքարը վերածվեց այդ տարածաշրջանի հայ ազգաբնակչության գոյապայքարի» (էջ 14):

Վ. Մելիքյանը հստակեցնում է նաև ուսումնասիրության՝ 1917 թ. դեկտեմբերից մինչև 1918 թ. ապրիլի սկզբն ընդգրկող ժամանակահատվածը: Իսկ Բաքվի համար պայքարի նախերգանք նա համարում է այսրկովկասյան երկաթուղու երկայնքով Կոմիսարիատի կազմակերպած հակառուսական և հակահայկական բռնությունները, Շամխորի նախճիրը, Երևանի նահանգում մուսուլմանական խռովությունները, էթնիկ զտումները և իշխանության համար մղվող բազմաշերտ ու անզիջում պայքարը:

Անաչառորեն վերլուծելով հիմնախնդրի վերաբերյալ ստեղծված գրականությունը՝ Վ. Մելիքյանը ափսոսանք է հայտնում, որ ազերի մի շարք պատմաբաններ, ինչպես Զահիդա Ալիզադեն[1], երբեմն տարրական գիտելիքների չիմացության հետևանքով հիմնազուրկ պատմագիտական տեսակետներ են առաջադրում: Նախաբանում նա հստակորեն մատնանշում է նաև, որ իր խնդիրն է լուսաբանել «Բաքվի 1918 թ. մարտ-ապրիլ ամիսների ռազմաքաղաքական իրադարձությունների ամբողջական զարգացումը, ապա և վեր հանել այդ գործընթացի ներսում տեղի ունեցող միաժամանակ մի քանի շարժումների փոխկապակցված և առանձնահատուկ բնույթը» (էջ 16):

Առաջին՝ «Քաղաքական իրադրությունն Անդրկովկասում» գլխում Վ. Մելիքյանը տարածքային բազմաշերտ խնդիրների հանգույցը պարզաբանելու ընթացքում եզրակացնում է, որ խնդիրն ավելի էր բարդանում, քանի որ հոկտեմբերյան հեղաշրջումից հետո ոչ միայն վրացի մենշևիկներն էին ազգայնական, այլև բոլշևիկները, որոնք Կոմիսարիատի տապալումը դիտում էին որպես հակավրացական քայլ և «նախ և առաջ հայկական գործոնի հաղթանակ» (էջ 23):

Անդրադառնալով Այսրկովկասում ռուսական բանակի զինաթափման գործընթացին և ռուս զինվորների նկատմամբ կովկասյան թաթարների իրականացրած ոճիրներին՝ հեղինակը ցավով արձանագրում է, որ խլված զենքի առյուծի բաժինը դարձել էր մուսուլմանների սեփականությունը, որը

[1] Ալիզադեի «Քաղաքական հարաբերությունները Ադրբեջանի և Հայաստանի միջև 1917-1918 թթ.» աշխատությունից ակնհայտորեն երևում է, որ նա «տեղյակ չէ», որ 1917 թ. Ադրբեջան նույնիսկ գոյություն չի ունեցել:

հետո ուղղվում էր հայության դեմ: Ներկայացնելով Այսրկովկասում ստեղծված բարդ ու խճճված իրավիճակը՝ նա քայլ առ քայլ լուսաբանում է բոլոր կարևոր իրադարձությունները, որոնց հանգուցակետը դարձավ Բաքվի կոմունայի դեմ պայքարը: Այսպես, ըստ նրա՝ 1917 թ. նոյեմբերի վերջից Կոմիսարիատի իշխանության դեմ պայքարի կենտրոնը Կովկասյան ռազմաճակատի կարևորագույն հանգույց Սարիղամիշն էր: Այստեղ զինվորների պահանջների թվում նա կարևորում է հատկապես այն կետը, ըստ որի՝ «մինչև իշխանության վերջնական ամրապնդումը անընդունելի էր համարվում բանակի ցրումը» (էջ 52): Այս բավականին հայանպաստ բանաձևը հնարավոր էր դարձնում բոլշևիկացած բանակի թեկուզ մի մասը պահել Այսրկովկասում՝ նախ ռազմաճակատը չդատարկելու, այնուհետև թուրքական արշավանքին դիմակայելու և Կոմիսարիատի դեմ պայքարելու նպատակով:

Կատարելով հետաքրքիր դիտարկումներ՝ Վ. Մելիքյանը նշում է, որ այդ ժամանակաշրջանում Կովկասյան բանակի բոլշևիզմը նույնացվում էր հայկականության հետ, և ցավալին այն էր, որ Ստ. Շահումյանի հանդեպ հայ կոմիսարների դրսևորած կուսակցական ատելությունը սկզբնական շրջանում ևս ոչնչով չէր տարբերվում վրացական ու թաթարական գործիչների խոսքից ու գործից: Սակայն իրադարձությունների հետագա զարգացումը հանգեցրեց նրան, որ ՀՅԴ-ն, գիտակցելով տվյալ պահին Կոմունայի և հայկականության շահերի ընդհանրությունը, շրջադարձ կատարեց դեպի Կոմունա: Դրանից հետո Կոմիսարիատի վրաց-թաթարական ղեկավարությունը որդեգրեց ՀՅԴ-ի հանդեպ անվստահության ու «այդպիսով նաև քաղաքական ասպարեզում նրա մեկուսացման քաղաքականությունը» (էջ 63):

«Բաքվի գրավման և պաշտպանության հիմնահարցը» գլխում Վ. Մելիքյանը նշում է, որ 1918 թ. հունվար-ապրիլ ամիսներին երիտթուրքական և թաթար ազգայնականների քաղաքականության գլխավոր թիրախը Կովկասում դարձավ Բաքուն, որն ընկալվում էր իբրև հայկականության, ռուսական գործոնի և վերջինիս հետ նույնացվող խորհրդային իշխանության՝ պանթուրքիզմի ծավալումը խոչընդոտող հզոր հենակետ: Քաղաք, որը Թիֆլիսից հետո դարձել էր արևելահայերի տնտեսական ու մշակութային կյանքի ամենախոշոր կենտրոնը և գտնվում էր մեծ տերությունների ուշադրության դաշտում. «Բաքվում ընթանում էր մրցություն՝ թուրքական ֆանատիզմի, բոլշևիկյան պրոպագանդայի, անգլիական ֆունտի ու գերմանական մարկի միջև»[1]: Ուստի, հեղինակի կարծիքով, բոլորովին պատահական չէր, որ համաշխարհային պատերազմի համատեքստում գերմանական ու երիտթուրքական ծրագրերը համընկան և Ռուսաստանի դեմ պայքարում օբյեկտիվորեն ուղղվեցին հայության դեմ:

Անդրադառնալով կուսակցությունների գործոնին՝ Վ. Մելիքյանը միան-

[1] **Деникин А. И**., Очерки русской смуты, Москва, 1991, с. 143.

գամայն ճիշտ է նկատել, որ ՀՅԴ-բոլշևիկներ-Մուսաֆաթ հարաբերություններում «առերես թվացյալ զուտ միջկուսակցական պայքարը և իշխանության ձգտումն անգամ երկրորդ պլան էին մղվում Բաքվի բեկումնային իրադարձությունների բազմակողմանի քննարկման համատեքստում» (էջ 123), իսկ բոլշևիկ-դաշնակցություն համագործակցության հիմքում գլխավոր նպատակը համարվում էր թուրք-թաթարական ռազմաքաղաքական գերիշխանության հաստատման կանխումն ու ձախողումը Այսրկովկասում: Ուստի որքան շատ էր դրսևորվում թաթարական անջատողականությունը, այնքան հայկական շրջանակներում գերակշիռ էր դառնում ռուսական կողմնորոշումը: Արդեն 1918 թ. մարտին թուրքական արշավանքի պայմաններում Բաքվում ծայրահեղորեն սրվեց իշխանության համար մղվող ներքին քաղաքական պայքարը: Առավել որոշակի դարձան հակամարտող ճամբարները:

«Բաքվի պաշտպանությունը. հայ հասարակական-քաղաքական շրջանակների համերաշխությունը» գլխում հեղինակը, վկայակոչելով խոսուն փաստեր, եզրակացնում է, որ փաստորեն ապրիլի 12-ին ստեղծված Բաքվի կոմունայի գլխավորությամբ մղվում էր քաղաքացիական պատերազմ, որի վերջնական նպատակը իշխանության գրավումն էր: Իսկ այդ պայքարում առանձնահատուկ դերակատարություն ուներ հայկական ռազմաքաղաքական գործոնը, որի շնորհիվ միայն հնարավոր եղավ պայքարել երկրամասի բոլոր պանթուրքիստական ուժերի միավորման դեմ: Իսկ այդ պայքարին մեծապես խանգարեց այն, որ Այսրկովկասում բոլշևիզմը ներկայացվում էր որպես «հայկական երևույթ» և հակաթուրքական շարժում: Դրան շատ էր նպաստում նաև Ստ. Շահումյանի հայ լինելու հանգամանքը, որը մի առիթով խոստովանել է. «Բոլշևիկ լինելով հանդերձ ես հայ եմ» (էջ 206): Նկատենք, որ նա իսկապես լավ հայ էր և փորձում էր բոլշևիզմը ծառայեցնել հայության շահերին:

Բաքվի կոմունայի օրոք, երբ մի կողմից մարտնչում էին ռուսներն ու հայերը, մյուս կողմից՝ թուրքերն ու նրանց դաշնակիցները, իրականում այնքան էլ քաղաքացիական պատերազմ չէր տեղի ունենում: Դա շատ ավելի պայքար էր Բաքուն գրավելու համար, որին տոն տվողները Թուրքիան, Մուսաֆաթը և այլ մուսուլմանական կազմակերպություններն էին: Այն վերածվեց հայ ազգաբնակչության ընդգծված ինքնապաշտպանության, ազգապահպանման գործընթացի և ուներ, ինչպես նշում է հեղինակը, մեկ այլ՝ «առավել կենսական գերնպատակ՝ աջակցել Արևմտյան Հայաստանի ինքնապաշտպանությանը և կասեցնել թուրքական արշավանքը Արևելյան Հայաստան» (էջ 212):

Նշենք, որ Վ. Մելիքյանին հաջողվել է պարզաբանել և նորովի լուսաբանել հիմնախնդրի հետ կապված շատ հարցեր: Մենագրությունը գրված է պատմական ժամանակաշրջանի ու դրա հետ կապված հարցերի խորը իմացությամբ, գիտական պատշաճ շարադրանքով և առանձնանում է հատկապես արխիվային վավերագրերի առատությամբ: Նա հնարավորինս անաչառ

դիրքերց գնահատել է իրադարձությունները և քաղաքական կազմակերպությունները, ինչպես նաև գործիչներին՝ չվարանելով նշել նաև վերջիններիս թերություններն ու բացթողումները:

Այդուհանդերձ, գրքում նկատվում են որոշ կրկնություններ (օրինակ՝ 14, 23, 66, 80, 84, 102, 133, 192 էջերում նշվում է պայքարը հայկականության հետ նույնական լինելու հանգամանքը), ինչը, սակայն, մեր կարծիքով, պայմանավորված է հեղինակի մոտեցումն ավելի հաստատուն դարձնելու հանգամանքով: Ավելացնենք, որ ընթերցողի դատին է հանձնված հասուն, տարողունակ ասելիքով, պատմական իրողությունների սթափ գնահատականներով հարուստ և ամփոփ աշխատություն:

ՍՈՒՐԵՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Ներկայացվել է 07.06.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

МакКарти Дж., Арслан Э., Ташкыран Дж., Туран О., Восстание армян в Ване, Москва, «Научно-политическая книга», 2018, 384 с.

Очередным ударным продуктом мифотворчества турецкой политисторической пропаганды является появление книги «Восстание армян в Ване» в коллективном соавторстве Джастин МакКарти, Эсап Арслана, Джемалеттин Ташкыран, Омер Турана[1], изданной также в переводе на русский. Участие американских ученых в таких заказных работах давно не новость, а «известный факт», поскольку Анкара стремиться поддерживать тех, которые пишут монографии под «диктовку». Возглавляет подход ревизионистов против истории Геноцида армян турецкое Министерство иностранных дел. Среди ангажированных историков числятся Гюнтер Леви из Массачусетского технологического университета[2], Джастин Маккарти из Луисвиллского университета[3], Эдвард Эрискон из колледжа Морской пехоты в Вирджинии[4], Х. Явуза из университета штата Юта[5], Норман Стоун (Билькенский университет Анкарского университета)[6] и пр. Таких ученых турецкие лоббисты в США называют «серьезными интеллигентами», которые якобы «беспристрастно» исследуют османский период Первой мировой войны, оказывают им «финансовую и волонтерскую поддержку»[7].

В описание содержания работы «Восстание армян в Ване» представлена целевая нацеленность: рассчитана для специалистов международников, студентов-гуманитариев и специализированных читателей по «драматическим событиям Османской империи в начале XX века» (с. 4). Лейтмотив монографии – саморазрушительная деятельность армян и несостоятельность их русских покровителей. Работа состоит из девяти глав с приложением. В порядке очередности приведем все главы: 1. Руины Вана; 2. Город и провинция Ван; 3. Верноподданность, политика и власть; 4. Восстание 1896 года; 5. Развитие революции 1897-1908 годов; 6. Комитет «Единение и прогресс» и армяне в 1908-

---

[1] **McCarthy J. F., Arslan E., Taşkıran C., Turan Ö**., The Armenian Rebellion at Van, University of Utah Press, 2006.

[2] См. нашу рецензию на русский перевод его книги «Армянский вопрос в Османской империи: мифы и реальность» (Москва, 2016) // «Вопросы арменоведения», 2017, № 3, с. 172-185.

[3] **Маккарти Дж**., Турки и Армяне. Национализм и конфликт в Османской империи, Москва, 2017 // pdf, **Маккарти Дж**., **Маккарти К**., Тюрки и армяне. Руководство по Армянскому вопросу, Баку, 1996.

[4] См. нашу рецензию на русский перевод его книги «Турки и армяне» (Москва, 2018) // «Вопросы арменоведения», 2019, № 1, с. 215-221.

[5] См. о нем: **Акчам Т**., «Мне еще предстоит понять, в чем меня обвиняют…» // «Новое время», 2011, 21 июля // http: // nv.am/taner-akcham-mne-eshhe-predstoit-ponyat-v-chem-menya-obvinyayut/

[6] **Stone N**., There is no Armenian Genocide // JTW News (Saturday), 2006, 21 October.

[7] Портрет американской турчанки, отрицающий геноцид // http://hayernaysor.am/ru/ archives/155262

1912 годах; 7. Курдские восстания и инспектораты, 1912-1914 годы; 8. Первая мировая война и армянский мятеж в Ване: 9. Разрушения и убийства в Ване.

Начальным главам с первой по седьмую включительно отведено значительное место (с. 5-226). Собственно тема восстания в Ване, представленной в восьмой и в девятой главах, соответственно раскрывается на страницах 228-300, 301-332. Их соотношение составляет 80,5% и 19,5%., что означает длительное обоснование исторического процесса для краткой кульминации ванского восстания в силу нехватки фактического материала. Хотя заявлено использование «широкого круга документальных источников из архивов Турции, стран Запада» (с. 4).

В силу значительности затрагиваемых проблем, рассмотренных в армянской историографии[1], коснемся лишь проблемы общего подхода к управлению османской державой младотурками и особенности проявления в Ванской провинции.

Таблица N 1

Утверждения	Реалии
1. Младотурки сторонники конституционализма.	1. Младотуркизм – шовинистический и националистический режим.
2. Наличие «противоречивых идеологий».	2. Парламентский режим и теневое государство.
3. Альянс с партией «Дашнакцутюн» на державном и провинциальном уровне.	3. Консолидации политических сил для утверждения в державе и упразднения Армянского вопроса.
4. Льготы армянскому населению Вана.	4. Уступки косметического и временного характера.
5. Распад партийного альянса против сепаратизма.	5. Установление диктатура партии «Иттихад».
6. Вооружение армян.	6. Ожидания «русской оккупации».
7. Инспекторат.	7. Провал армянских реформ (с. 172, 173, 179, 181, 182, 204, 211).

Младотуркизм представляет собой власть наиболее шовинистических, империалистических и террористических элементов турецкой правящей элиты начала XX века. Составными компонентами младотурецкого идеала до прихода к власти являлись: возрождения мощной Османской империи, конституционализм, османизм, модернизация, отвержение вмешательства ведущих держав во внутренние дела и национализм.

Из антиармянского замысла были реализованы в апреле 1909 г. лишь

[1] **Киракосян Дж. С**., Буржуазная дипломатия и Армения в 70-е гг., Ереван, 1978 (на арм. яз.), *его же*: Буржуазная дипломатия и Армения (80-е годы XIX века), Ереван, 1980 (на арм. яз.), **Кочар М**., Армяно-турецкие общественно-политические отношения и Армянский вопрос, Ереван, 1988, **Киракосян А. Дж**., Великобритания и Армянский вопрос (90-е годы XIX века), Ереван, 1990, Васпурканская-героическая битва, Ереван, 1990, **Тунян В. Г**., Младотурки и Армянский вопрос, ч. I- III, Ереван, 2004, 2006, 2010, и др.

киликийские события, унесшие 30 000 армянских жизней, ставшие основой для ряда младотурецких выводов. Прежде всего, при согласии держав Европы Армянский вопрос из внешнеполитической проблемы превратился во внутриполитическую проблему. Глянцевый и лоскутный реформизм, грозящий при развитии потерей власти турок, уступил место шовинистическому национализму. 6 августа 1910 г. конгресс партии «Единение и прогресс» в Салониках постановил предпринять ассимиляции немусульманских народов. 10 августа 1910 г. съезд принял программу деятельности «Десять инструкций» по решению Армянского вопроса путем геноцида и подавления возможной армянской политической активности. 31 октября 1910 г. последовала секретная резолюция Салоникского конгресса по Армянскому вопросу. Она содержала «программу уничтожения армян и создания однородной Анатолии» из шести пунктов. Предусматривалось покончить с Армянским вопросом и вмешательством Европы во внутренние дела Османской Турции. Намечалось истребление армянского населения, а имущество сделать достоянием османской державы, что позволило бы создать этнически однородную Анатолия. Этим было обосновано решение внешнеполитического аспекта Геноцида армян в формате ликвидации Армянского вопроса[1]. Принцип османизма – «Турция для всех турецких граждан без различия национальности и вероисповедания» внутри турецкой державы должен был уступить шовинизму младотурецкого режима: «Турция для турок»[2].

Армянские политические силы строили свои политические установки на естественных правах народов – признании национальных территорий, обеспечение статуса национальной культуры и достижение автономии. Имелись различные модели национального самоутверждения, которые, однако, вписывались в рамки конституционного строя. Партия «Дашнакцутюн» в 1910 г. требовала государственной автономии, партия «Гнчак» – автономной Армении, а Константинопольский патриархат с партией «Рамкавар» – местного самоуправления. Предлагаемая программа децентрализации государственного управления противостояла программе национальной децентрализации младотурок[3].

В рецензируемой книге утверждается, что младотурецкая власть и сотрудничество с дашнаками дали определенные льготы ванскому христианскому населению: «Приход к власти правительства КЕП принес ощутимые выгоды христианам Вана, которые, естественно, приписывали улучшение своего положения дашнакам» (с. 178). Под улучшением положения понимается применение военной силы против курдов, хотя признается наличие «ограниченного успеха» и наличие «масштабного разоружения» курдских полков «гамидие». В то же время отмечается его превращение в милицию по территориальному признаку.

Причиной распада так называемого альянса двух партий представляется противоречием будущей Османской империи: «Правящая тройка лидеров (Талаат, Энвер и Джемаль) представляла собой практичных людей, прилагавших усилия спасения того, что осталось от империи. Лидеры КЕП стали

---

[1] **Тунян В. Г**., Младотурки: причины Геноцида армян и способ осуществления (1908-1915) // «Вопросы истории и историографии Геноцида армян», 2006, № 13, с. 29-32.

[2] Младотурки и Армянский вопрос: 1908-1909 гг. // «Вопросы истории и историографии геноцида армян», 2003, № 8, с. 17.

[3] **Тунян В. Г**., указ. соч., с. 31, 32.

дистанционироваться от дашнаков» (с. 179). После «сокрушительного поражения» Турции в Первой Балканской войне 1912 г. дашнакские революционеры стали приветствовать распад Османской империи и ожидать русской оккупации, началось распространение оружия по всей Ванской провинции (с. 181-182). Расставание с альянсом характеризуется запоздалым, поскольку, якобы, дашнаки стали представителями власти, сопровождаемое, также «отчуждением мусульман» за невыполнение приказов.

Подведения итогов первой Балканской воины стал русский проект Армянской области в июле 1913 г. на Ени-Кейской конференции драгоманов посольств великих держав в Константинополе. На это в начале июле младотурки осуществили истребление армянского населения г. Родосто и находящегося рядом села Малагра. После Бухарестского мира 10 августа 1913 г., подведшего итоги второй Балканской войны, Германия и Россия сосредоточили внимание на турецком проекте создания двух секторов в Турецкой Армении[1].

26 января 1914 г. было подписано соглашение между Турцией и Россией о реформах в Западной Армении. Оно представляло собой Армянский статус, принятый под давлением европейских держав, определявший административно-правовое и национальное управление Турецкой Армением из двух секторов: А (Западная Армения) – Эрзерум, Трапезунд, Сивас) и Б (Юго-Восточная Армения) – Ван, Битлис, Харберд, Диарбекир.

В рецензируемой книге вводится новое понятие для обозначения двух секторов-инспектораты, что позволяет избежать использовать понятия Армения в двух ипостасях – Западная и Юго-Восточная. Подход обусловлен негативной оценкой идее создания инспекторатов (секторов). «Система инспекторатов, если бы они были введены в действие, означала бы конец османского суверенитета в Восточной Анатолии. У османского правительства забирали и символы, и суть правления. Полицейские и военные силы, администрация и суды – все наиболее важные инструменты правительства оказались бы в руках посторонних. Что особенно важно, большинство эффективно исключалось из государственного управления» (с. 192).

Для показа несостоятельности «навязанных армянских реформ» приводится демографическая картина реформируемых инспекторатов.

Таблица N 2 (с. 192)

Провинция	Мусульмане	Число	Процент
Трабзон	1 178 655	1 505 490	78
Сивас	1 196 300	1 472 838	81
Эрзерум	804 388	974 196	83
Северный инспекторат:	3 179 343	3 952 524	80

[1] **Тунян В. Г**., Младотурки и Армянский вопрос, ч. II, с. 200-202, 205-207, 231.

Ван Битлис Мамурет-уль-Азиз Диарбекир Южный инспектор:	313 322 408 703 546 164 598 895 1 885 174	509 717 611 391 680 241 754 451 2 555 800	61 67 83 79 74
Итого:	5 064 517	6 508 324	78

Приводимые данные имеют две важные составные – геополитическую и манипуляционную. Геополитический аспект подчеркивает историческую значимость внешних реформ для Османской империи: «Проект реформ в Восточной Анатолии по сути не отличался от аналогичных проектов в восточной Румелии (южной Болгарии), в Джебель-Любнане (Горном Ливане) и на острове Крит. Во всех трех регионах европейцы вынуждали османов согласиться на «реформы и широкую автономию, а затем территория оказывалась потеряна… Соглашение об инспекторатах заложило основу для того, чтобы отобрать у османов еще один регион» (с. 193).

Представляемое турецкое мышление позволяет понять османскую идею о создании двух секторов в Армении. Главным являлось сохранение в составе державы Северного инспектората, а точнее Трапезунда имеющего выход к Черному морю и Эрзерума – занимающего доминирующую территорию в Западной Армении. В результате России пресекался территориальный выход к Константинополю и черноморским проливам, а при необходимости военной помощи со стороны Германии имелся бы порт Трапезунд. В случае экспансии Российской империи в качестве территориальной уступки, очевидно, допускалась сдача Южного инспектората.

Не менее важна манипуляционная составная демографическими данными, так как в рецензируемой монографии не раскрывается соотношение народов, входящих в понятие мусульмане и их значимость. Русская пресса этого времени численность населения Азиатской Турции определяла в 17 млн. Из них 12 млн являлись мусульманами, а пять млн христианами. В мусульманском населении численность турок определялась в 4-5 млн. а оставшиеся этносы были арабы, сирийцы и курды. Количество армянского народа, из-за неточностей турецкой статистики, исчислялась приблизительно в 3 млн: в Константинополе и Фракии – 200 000, в азиатской части страны – 800 000, в «древней» Армении (Эрзерум, Мамурет-уль-Азиз, Битлис, Ван, Деарбекир) – около 2 млн.[1].

Важным представляется использование этнических данных армянскими участниками дискурса по армянским реформам. Из них наиболее значимым являлся Нубар паша. На ноябрьском форуме 1912 г. друзей армянского народа в Париже он в докладе привел следующий расклад демографического состава для двух секторов Армении: армяне – 1 018 000, турки – 666 000, курды (оседлые и кочевые) – 424 000, другие муссульмане – 880 000, представители разных

[1] **Тунян В. Г**., Россия и Армянский вопрос, Ереван, 1998, с. 211.

конфессий – 254 000, несториане и греки – 165 000. Всего – 2 615 000[1].

Нубар пашой было отмечено: «Эти данные показывают, что из около двух с половиной миллионов населения [Турецкой Армении] армяне составляют более миллиона, в то время как турки не достигают даже 700 000, и курды, среди которых и кочевые, лишь 424 000»[2]. Представлен вывод: «Следовательно, численность армян по отдельно взятая больше чем турок и курдов вместе взятых»[3]. В то же время значимость армянского фактора была представлена выше численности, поскольку армяне доминировали в ряде сфер: среди 166 крупных импортируемых торговцев армяне составляли 141, турки 13 и греки – 12; из занимавшихся экспортом продукции из 150 лиц армяне составляли 127, 23 турка; из 9 800 мелких торговцев и ремесленников – 6800 армян, турок 2.550 и 450 других[4].

Начало Первой мировой войны в августе 1914 г. позволило младотурецкому режиму начать упразднение Армянского вопроса в форме геноцида. 2 августа имело место подписание секретного союза между Германией и Турцией против России, к которому на следующий день присоединилась Австро-Венгрия. Неготовность Турции к войне, поскольку мобилизация воору-женных сил была двухмесячной, обусловила камуфляжную политику. Младотурки официально заявили о нейтралитете в мировом сполохе. Поверенный Турции в Петербурге Файреддин бей 3 августа сообщил министру иностранных дел Сазонову о «непоколебимом решении» младотурок придерживаться «строго нейтралитета»[5].

В августе 1914 г. под давлением Германии младотурки провели переговоры с армянскими политическими силами в Ване, Муше и Эрзеруме по организации восстания армян на Кавказе против России и создания добровольческих дружин из турецких армян, взамен обещая создать автономную Армению. Известное фарисейство младотурок к своим обещаниям заставило армянские политические силы отклонить предложении, гарантируя взамен гражданскую лояльность армянского населения. В октябре был создан механизм Геноцида армян на уровне правительства – «Исполнительный комитет» партии «Иттихиад» – «Особая организация» – силы поддержки (жандармерия, полиция, армия) – депортация – уничтожение.

В начале января 1915 г. неофициальный центр партии «Иттихиад» подтвердил «Десять инструкций» для подавления возможной армянской политической активности. В феврале 1915 г. в Эрзеруме Бехаэддин Шакир провел совещание с руководством восточных вилайетов по уничтожению армянского населения[6].

В феврале 1915 г. положение в Сасунском вилайете обострилось, где в деревнях Цронк, Варденис, Айледжан и других началось истребление армянского

---

[1] Святой Эчмиадзин и Геноцид армян. Наследство журнала «Арарат», VIII, сост. А. Арутюнян, Св. Эчмиадзин. 2010, с. 391 (на арм. яз.).

[2] Там же, с. 391, 392.

[3] Там же, с. 392.

[4] Там же, с. 392.

[5] **Тунян В. Г**., Армянский вопрос в русской печати 1900-1917, Ереван, 2000, с. 137.

[6] **Густ В**., Геноцид армян. Трагедия самого древнего христианского народа, Ереван, 2002, с. 202-204 (на арм. яз.).

населения, способного носить оружие. В Сасунском вилайете и в Мушской долине турки применили регулярные части, но Дарданелльская операция Англии и Франции не позволила использовать всю их мощь. Местному армянскому населению пришлось прибегнуть к самообороне. Для недопущения «повсеместного восстания» армянского населения младотурки организовали примирительные переговоры. Армянская сторона выдвинула условия нормализации отношений: «1) не разоружать армян; 2) прекратить массовые избиения; 3) отказаться от проекта выселения армянского населения; 4) не трогать Сасуна»[1].

В так называемом опусе «Ванское восстание» «армянский мятеж» представляется из следующих положений.

Таблица N 3

Утверждения	Реалии
1. Политические и практические предпосылки Ванского восстания. 2. Добровольческие отряды. 3. Не был Геноцид армян. 4. Армяне и турки жертвы. 5. «Предательство армян». 6. Саморазрушительная деятельность армян. 7. Подстрекательство русских. 8. Вытеснение мусульман из Вана. 9. Упразднение инспекторатов. 10. Занятие Вана.	1. Отсутствие реальной обвинительной фактуры. 2. Инициаторы младотурки. 3. Первый Геноцид XX в. 4. Подтасовка фактов. 5. Самооправдательная позиция. 6. Политика Османской империи. 7. Лояльность и нейтральность. 8. Страх и уход из-за насилий. 9. Одностороннее решение младотурок. 10. Самодеятельность наместника Кавказа.

Мифотворцы «забывают» указать наличие решения правительства Османской империи об упразднении должности инспекторов-иностранцев от 5 августа 1914 г.[2]. Вместо этого говорится, что инспектор-иностранец майор Николас Хоф для деятельности в секторе Б прибыл в Ван 17 августа, который 27 августа был отозван министром внутренних дел Талаатом. Другой инспектор майор Луи Вестененк из-за начала Первой мировой войны не смог выехать из Стамбула в Эрзерум. Одностороннее упразднение инспекторатов правительством Османской империи представляется 31 декабрем 1914 г., которое должно было в последствие не допустить вмешательства России (с. 217-219), либо Германии для колонизации Турции. В этом случае, по мнению Талаата, кайзеровское правительство вынужденно было бы опереться на «деятельных армян»[3].

Само Ванское восстание авторы коллективной монографии рассматривают в двух аспектах: политическом и практическом. В политическом плане, гнчакис-

[1] Русские источники о Геноцида армян в Османской империи 1915-1916 годы, сост.: Г. А. Абраамян, Т. Г. Севан-Хачатрян, Ереван, 1995, с. 71.

[2] **Тунян В. Г**., Младотурки и Армянский вопрос, ч. II, с. 473.

[3] **Тунян В. Г**., Россия и Армянский вопрос, с. 219.

ты, дашнаки и другие обвиняются в подготовке захвата Восточной Анатолии, «которой надлежало стать Арменией» (с. 235). Наглядным проявлением армянского мифического заговора представляют августовский съезд 1914 г. партии «Дашнакцутюн» о нейтралитете армян Турции и России в мировой войне и выполнении гражданских обязанностей.

С пропагандистской точки зрения говорится о наличии брошюры революционных комитетов «Инструкции по самообороне» на территории Восточной Анатолии, с планом организации отпора в армянских деревнях. Отсутствие конкретных данных заменяется предположениями: «Османские шпионы в Петербурге докладывали: "Русское правительство нацелено на получение поддержки армян, с тем, чтобы спровоцировать восстание в Восточной Анатолии в любое время, которое оно выберет"» (с. 239).

В начале апреле 1915 г. попытка турок ликвидировать руководство ванских армян удалась частично, когда были убиты видные деятели Врамян и Ишхан[1], что не позволило приступить к полномасштабной расправе над местным населением. Консолидационную роль ванских армян осуществил Арам Манукян[2]. Началась самооборона армян Васпуракана, Битлиса, Муша и Зейтуна[3]. Население г. Вана в 1914 г. составляло 22 тыс. армян и 18 тыс. мусульман.

19 апреля 1915 г. в окрестностях Вана было убито 2500 армян[4]. По распоряжению наместника Кавказа графа И. И. Воронцова-Дашкова, лишь после третьего обращения армянского населения о помощи, в конце апреля в районе Баязета был создан Араратский отряд. 5 мая добровольческая конница Хечо вступила в г. Ван, оставленный турецким частями, а 7 мая подоспели русские части. В результате удалось спасти более 200 тыс. ванских армян[5]. Соответственно, несостоятелен тезис о выведение депортации из Ванской самообороны[6]. Сама Ванская самооборона являлась следствием истребительной политики армян властей османской державы, которая являлась реальной и не была «сборником обдуманных мифических сочинений»[7].

Убедившись в отсутствии повсеместной самообороны армян, ЦК «Иттихиад» счел возможным приступить к исполнению задуманного геноцида. Триумвират младотурецкого руководства – Талаат, Энвер и Назим, 15 апреля 1915 г. направили циркуляр местным властям о начале депортации армян, хотя фактически речь шла об уничтожении. Постановление вступало в силу с «восхода солнца» 24 апреля. В этот день в Константинополе был арестован цвет нации – общественные и политические деятели. Этим ставилась двойная цель: не допустить обращений за помощью к иностранным представительствам и лишить

---

[1] В Турецкой Армении // «Кавказское слово», 15 мая 1915.

[2] Арам // Там же.

[3] **Озанян А**., указ. соч., с. 163, 164.

[4] 14 фактов о Геноциде армян со стороны Турции // https://www.ridus. ru/news /183693

[5] НАА, ф. 121, оп. 1, д. 8, л.5.

[6] **Тунян В. Г**., Ванская самооборона 1915 г: мифы и политика // «Журнал исследований геноцида», 2005, № 2, с. 143-159.

[7] **Гасанлы Дж**., Армянские добровольцы на Кавказском фронте // http://www.contact. az/docs/2015/ Want%20to % 20Say /033000 110977 ru.htm#.VfWRRNLtmko

народ возможности организованного сопротивления[1]. Начался системный геноцид армян.

Абсурден тезис об уравнивании жертв армян и турок. Армяне стали жертвой запланированного и организованного геноцида на государственном уровне. Жертвы мусульман стали следствием решения младотурецкого правительства вступить в Первую мировую войну. И в первом, и во втором случае за все произошедшее ответственность несет младотурецкий режим. Соответственно, цивилизованный мир признает Геноцид армян первый геноцид XX в.[2]. Более того, документы тайного архива Ватикана показывают, что армян в Османской империи «притесняли не только в 1915 году, но и раньше и позже – вплоть до 1923 года»[3]. При этом папа Римский Франциск II признает лишь три геноцида в XX в.: «Геноцид армян, геноцид Гитлера и геноцид Сталина»[4]. Полномасштабное признание сдерживается позицией Турции и определенных интересов ряда ведущих стран.

Таким образом, работа «Ванское восстание армян» – это зазеркалье мифотворчества. Ставилась цель представить значимость Ванского восстания сквозь призму Армянского вопроса, но отсутствие историографического разбора и использования армянских источников, а, тем более, односторонность толкования событий резко снижают значимость опуса, хотя она и декларируется. Более того неизвестно, кто, что написал, за что отвечает. Мифотворческий опус призван обосновать два тезиса: первый – армяне во всем виноваты; второй – от деятельности армян пострадали неповинные мусульмане. В то же время он полезен для изучения мифотворческой аргументации.

ВАЛЕРИЙ ТУНЯН

Ներկայացվել է 19.04.2019
Ընդունվել է տպագրության 25.06.2019

[1] **Тунян В. Г**., Особая организация» и Геноцид армян 1915 г. // «Вопросы истории и историографии геноцида армян», 2003, № 7, с. 43.

[2] Геноцид армян: 102 года спустя // https://ru.armeniasputnik.am/armenia/20170424/7104951

[3] Секретные депеши о погромах армян - что просил Папа Римский у турецкого султана // https://ru.armeniasputnik.am/armenia/20171125/9577432

[4] Папа Римский Франциск: Я всегда говорил о трех геноцидах // http://golosarmenii.am/article/42502

ՏԵՂԵԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Աբաջյան Աննա ԵՊՀ հայոց լեզվի պատմության ամբիոնի վարիչ, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր (abajyan.anna@ysu.am)

Ավագյան Արծրուն ԵՊՀ հայ բանասիրության ֆակուլտետի դեկան, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր (a.avagyan@ysu.am)

Ավետիսյան Յուրի ԵՊՀ հայոց լեզվի ամբիոնի վարիչ, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր (yuriavetisyan@ysu.am)

Արզումանյան Արմենուհի ԵՊՀ նորագույն գրականության ամբիոնի դոցենտ, բանասիրական գիտությունների թեկնածու (armenuhi.arzumanyan@ysu.am)

Բալյան Արշակ ԵՊՀ հայ եկեղեցու պատմության և եկեղեցաբանության ամբիոնի դոցենտ, պատմական գիտությունների թեկնածու (bal.arshak@mail.ru)

Բայրամյան Հրաչիկ ԵՊՀ ՀՀԻ հայ-վրացական հարաբերությունների բաժնի վարիչ, բանասիրական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ (hrachik.bayramyan@ysu.am)

Դիլբարյան Նարինե ԵՊՀ հայոց լեզվի պատմության ամբիոնի դոցենտ, բանասիրական գիտությունների թեկնածու (n.dilbaryan@gmail.com)

Եղիազարյան Վարդան ԵՊՀ բանասիրական ֆակուլտետի փոխդեկան, հայ գրականության պատմության ամբիոնի դոցենտ, բանասիրական գիտությունների թեկնածու, (v.eghiazaryan@ysu.am)

Զաքարյան Սեյրան ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի վարիչ, փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր (szakaryan@ysu.am)

Թունյան Վալերի Ռուսաստանի տուրիզմի և սերվիսի պետական համալսարանի Երևանի մասնաճյուղի պրոֆեսոր, պատմական գիտությունների դոկտոր (tunyanvalery@rambler.ru)

Հայրապետյան Քանաքարա Գավառի պետական համալսարանի պատմության ամբիոնի

	դասախոս, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի հայցորդ (q.hayrapetyan@gsu.am)
Հարությունյան Ավետիս	Խ. Աբովյանի անվան Հայկական պետական մանկավարժական համալսարանի հայոց պատմության ամբիոնի դոցենտ, պատմական գիտությունների թեկնածու (avharutunyan@mail.ru)
Հոսֆելդ Ռոլֆ	Լեփսիուսի տան տնօրեն Պոտսդամում (rolf.hosfeld@gmail.com)
Մալկիդիս Թեոֆանիս	Արևելյան Մակեդոնիայի և Թրակիայի (Հունաստան) տեխնոլոգիական ինստիտուտին առընթեր պրոֆեսոր (malkidis@gmail.com)
Մանուչարյան Աշոտ	ԵՊՀ հայ եկեղեցու պատմության և եկեղեցաբանության ամբիոնի դոցենտ, պատմական գիտությունների թեկնածու (ashot.manucharyan.1959@mail.ru)
Մերջանյան Տաթևիկ	ԵՊՀ հայ գրականության պատմության ամբիոնի հայցորդ (tatevik.merdzanyan@ysu.am)
Յուզբաշյան Անահիտ	ԵՊՀ հայոց լեզվի պատմության ամբիոնի դոցենտ, բանասիրական գիտությունների թեկնածու (anahit.yuzbashyan@ysu.am)
Պետրոսյան Դավիթ	ԵՊՀ ժուռնալիստիկայի ֆակուլտետի մամուլի պատմության և տեսության ամբիոնի վարիչ, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր (davidpetrosyan@ysu.am)
Սահակյան Հրանուշ	ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի հայոց պատմության ամբիոնի ասպիրանտ (hranush.sahakyan@mail.ru)
Սարգսյան Սուրեն	ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի առաջատար գիտաշխատող, պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր (sargsyansuren@yandex.ru)
Սիմոնյան Հասմիկ	Հայաստանի ազգային ագրարային համալսարանի հասարակական գիտությունների ամբիոնի դասախոս, պատմական գիտությունների թեկնածու (cool.hasmik@bk.ru)
Սողոյան Աստղիկ	ԵՊՀ հայ գրականության պատմության ամբիոնի ասպիրանտ (astghik.soghoyan@ysumail.am)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абаджян Анна Заведующая кафедрой истории армянского языка ЕГУ, доктор филологических наук, профессор (abajyan.anna@ysu.am)

Авагян Арцрун Декан факультета армянской филологии ЕГУ, доктор филологических наук, профессор (a.avagyan@ysu.am)

Аветисян Юрий Заведующий кафедрой армянского языка ЕГУ, доктор филологических наук, профессор (yuriavetisyan@ysu.am)

Айрапетян Канакара Преподаватель кафедры истории Гаварского государственного университета, соискатель Института истории НАН РА (q.hayrapetyan@gsu.am)

Арзуманян Арменуи Доцент кафедры новейшей армянской литературы ЕГУ, кандидат филологических наук (armenuhi.arzumanyan@ysu.am)

Арутюнян Аветис Доцент кафедры истории армянского народа Армянского государственного педагогического университета имени Х. Абовяна, кандидат исторических наук (avharutunyan@mail.ru)

Байрамян Грачик Заведующий отделом армяно-грузинских отношений Института арменоведческих исследований ЕГУ, кандидат филологических наук, доцент (hrachik.bayramyan@ysu.am)

Балян Аршак Доцент кафедры истории Армянской церкви и экклезиологии ЕГУ, кандидат исторических наук (bal.arshak@mail.ru)

Госфельд Рольф Директор Дома Лепсисуса в Потсдаме (rolf.hosfeld@gmail.com)

Дилбарян Нарине Доцент кафедры истории армянского языка ЕГУ, кандидат филологических наук (n.dilbaryan@gmail.com)

Егиазарян Вардан Заместитель декана филологического факультета ЕГУ, доцент кафедры истории армянской литературы, кандидат филологических наук (v.eghiazaryan@ysu.am)

Закарян Сейран Заведующий кафедрой истории философии ЕГУ, доктор философских наук, профессор (szakaryan@ysu.am)

Малкидис Теофанис Адъюнкт-профессор Технологического института Восточной Македонии и Фракии (Греция) (malkidis@gmail.com)

Манучарян Ашот Доцент кафедры истории Армянской церкви и экклезиологии ЕГУ, кандидат исторических наук (ashot.manucharyan.1959@mail.ru)

Мерджанян Татевик Соискатель кафедры истории армянской литературы ЕГУ (tatevik.merdzanyan@ysu.am)

Тунян Валерий Профессор Ереванского филиала Российского государственного университета туризма и сервиса, доктор исторических наук (tunyanvalery@rambler.ru)

Саакян Грануш Аспирант кафедры истории армянского народа факультета истории ЕГУ (hranush.sahakyan@mail.ru)

Саргсян Сурен Ведущий научный сотрудник Института истории НАН РА, доктор исторических наук, профессор (sargsyansuren@yandex.ru)

Симонян Асмик Преподаватель кафедры общественных наук Национального аграрного университета Армении, кандидат исторических наук (cool.hasmik@bk.ru)

Согоян Астгик Аспирант кафедры истории армянской литературы факультета армянской филологии ЕГУ (astghik.soghoyan@ysumail.am)

Петросян Давид Заведующий кафедрой истории и теории прессы ЕГУ, доктор филологических наук, профессор (davidpetrosyan@ysu.am)

Юзбашян Анаит Доцент кафедры истории армянского языка ЕГУ, кандидат филологических наук (anahit.yuzbashyan@ysu.am)

ABOUT THE AUTHORS

Abajyan Anna	Head of the Chair of Armenian Language History of YSU, Doctor of Philology, Professor (abajyan.anna@ysu.am)
Arzumanyan Armenuhi	Associate Professor at the Chair of Modern Armenian Literature of YSU, PhD (armenuhi.arzumanyan@ysu.am)
Avagyan Artsrun	Doctor of Philology, Professor, Dean of the Faculty of Armenian Philology of YSU (a.avagyan@ysu.am)
Avetisyan Yuri	Doctor of Philology, Professor, Head of the Chair of Armenian Language of YSU (yuriavetisyan@ysu.am)
Balyan Arshak	PhD in History, Associate Professor of the Chair of the History of the Armenian Church and Ecclesiology, YSU (bal.arshak@mail.ru)
Bayramyan Hrachik	PhD in Philology, Associate Professor, Head of the Department of Armenian-Georgian Relations of the Institute for Armenian Studies, YSU (hrachik.bayramyan@ysu.am)
Dilbaryan Narine	PhD in Philology, Associate Professor of the Chair of History of Armenian Language of YSU (n.dilbaryan@gmail.com)
Harutunyan Avetis	PhD in History, Professor at the Chair of History of Armenia of Armenian State Pedagogical University after Kh. Abovyan (avharutunyan@mail.ru)
Hayrapetyan Qanakara	Lecturer at the History Department of Gavar State University, PhD student at the Institute of History of NAS RA (q.hayrapetyan@gsu.am)
Hosfeld Rolf	Academic Director of the Potsdam Lepsius House in Germany (rolf.hosfeld@gmail.com)
Malkidis Teofanis	Adjunct Ass. Professor, Technological Institute of Eastern Macedonia and Thrace (Greece) (malkidis@gmail.com)
Manucharyan Ashot	PhD in History, Associate Professor of the Chair of the History of the Armenian Church and Ecclesiology of YSU (ashot.manucharyan.1959@mail.ru)
Merjanyan Tatevik	PhD applicant at the Chair of Armenian Literature of the Faculty of Armenian Philology of YSU (tatevik.merdzanyan@ysu.am)
Tunyan Valery	Doctor of Historical Sciencies, Professor at the Yerevan branch of Russian State University of Tourism and Service (tunyanvalery@rambler.ru)
Sahakyan Hranush	PhD student at the Chair of Armenian History of the Faculty of History of YSU (hranush.sahakyan@mail.ru)
Sargsyan Suren	Doctor of Historical Sciences, Professor, Leading Researcher at the Institute of History of the National Academy of Sciences of Armenia,

(sargsyansuren@yandex.ru)

Simonyan Hasmik Lecturer at the Chair of Social Sciences of the National Agrarian University of Armenia, PhD in History (cool.hasmik@bk.ru)

Soghoyan Astghik PhD student at the Chair of Armenian Literature of the Faculty of Armenian Philology of YSU (astghik.soghoyan@ysumail.am)

Petrosyan David Doctor of Philology, Professor, Head of the Chair of the History and Theory of Press of YSU (davidpetrosyan@ysu.am)

Yeghiazaryan Vardan PhD in Philology, Associate Professor, Deputy Dean of the Faculty of History of Armenian Literature of YSU (v.eghiazaryan@ysu.am)

Yuzbashyan Anahit PhD, Associate Professor at the Chair of Armenian Language History of YSU (anahit.yuzbashyan@ysu.am)

Zakaryan Seyran Doctor of Philosophy, Head of the Chair of History of Philosophy of YSU (szakaryan@ysu.am)

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

Դավիթ Պետրոսյան
Գևորգ Մելիք-Ղարագյոզյանը՝ հայոց համալսարանի հիմնադրման ակունքներում 3
Թեոֆանիս Մալկիդիս
Հայերը Հունաստանում (անգլերեն) 12
Աշոտ Մանուչարյան
Սաղմոսավանքի միջնադարյան սրբությունները 20
Վահան Բայբուրդյան
Իրանի հայ վաճառականության առևտուրը Արևմտյան Եվրոպայի երկրների հետ XVII դարում (անգլերեն) 29
Ավետիս Հարությունյան, Արշակ Բալյան, Հասմիկ Սիմոնյան
Քրդական բռնությունները Վանի նահանգի Իթիլաֆի շրջանում: Ռափայել Երիցյանի սպանության հարցի շուրջ 40
Քանաքարա Հայրապետյան
S. Խորեն եպիսկոպոս Մուրադբեկյանի հոգևոր-հասարակական գործունեությունն Առաջին աշխարհամարտի տարիներին....58
Ռոլֆ Հոսֆելդ
Յոհաննես Լեփսիուսի շրջադարձային կետը 1915 թ. ամռանը (անգլերեն) 70
Հրանուշ Սահակյան
Գերմանա-հայկական ընկերութան և Յոհաննես Լեփսիուսի դիրքորոշումը Հայկական հարցի հանդեպ 1916-1917 թթ. 79

ԳՐԱԿԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Վարդան Եղիազարյան
Մկրտիչ Նաղաշի սիրո և բնության երգը 93
Հրաչիկ Բայրամյան
Սայաթ-Նովայի հայերեն խաղերի վրացերեն թարգմանության պատմությունից....105
Աստղիկ Սողոյան
Խաչատուր Աբովյանի «Աղասու խաղը» պոեմի պատումի աշխարհը ...117

Արծրուն Ավագյան
Շահան Շահնուրի «Լիւքսէմպուրկի պահապանը» պատմվածքի գրական-գաղափարական մշակումը 134
Տաթևիկ Մերջանյան
Կյանքի և մահվան իմացաբանական ակունքները Նար-Դոսի «Մահը» վեպում 149
Արմենուհի Արզումանյան
Միջտեքստայնություն. Ակսել Բակունց և Հակոբ Մնձուրի 165

ԼԵԶՎԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Նարինե Դիլբարյան
Հին հայերենի բառապաշարի յուրահատկությունները Գրիգոր Նյուսացու «Ցաղագս կազմութեան մարդոյ» երկի թարգմանության մեջ (ռուսերեն) 176
Աննա Աբաջյան, Անահիտ Յուզբաշյան
Դարձվածքները «Վկայաբանութիւն սրբոյն Շուշանկանն» երկում 183
Յուրի Ավետիսյան
Ժամանակակից գրական արևելահայերենի ձևաբանական նորմը և Մ. Ասատրյանի «Ժամանակակից հայոց լեզու. ձևաբանություն» ձեռնարկը 194

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Մեյրան Զաքարյան
Հերոսի և ժողովրդի փոխհարաբերության էպիկական ու պատմական ձևերը հայոց ինքնության մեջ 210

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Սուրեն Սարգսյան
Վահան Մելիքյան, Պայքար Բաքվի համար (1917 թ. նոյեմբեր-1918 թ. ապրիլ) 223
Վալերի Թունյան
Ջ. ՄաքՔարտի, Է. Արսլան, Ջ. Թաշկիրան, Օ. Թուրան, Հայերի ապստամբությունը Վանում (ռուսերեն) 228

Տեղեկություններ հեղինակների մասին 237

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Давид Петросян
Геворк Мелик-Карагезян у истоков создания армянского университета.....3
Теофанис Малкидис
Армяне в Греции (на английском языке).....12
Ашот Манучарян
Святыни средневекового Сагмосаванка 20
Ваган Байбуртян
Торговля армянских купцов Ирана со странами Западной Европы в XVII веке (на английском языке).....29
Аветис Арутюнян, Аршак Бальян, Асмик Симонян
Курдские насилия в Ванской провинции в период правления Итилафа: убийство Рафаэла Ерицяна.....40
Канакара Айрапетян
Общественно-духовная деятельность епископа Хорена Мурадбекяна в годы Первой мировой войны 58
Рольф Хосфельд
Переломный момент для Иоганнеса Лепсиуса летом 1915 г. (на английском языке) 70
Грануш Саакян
Позиция Германо-армянского общества и Иоганнеса Лепсиуса к Армянскому вопросу в 1916-1917 гг.....79

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Вардан Егиазарян
Песни Мкртича Нагаша о любви и природе.....93
Грачик Байрамян
Из истории грузинских переводов армянских игр Саят-Новы 105
Астгик Согоян
Мир наррации поэмы Хачатура Абовяна «Игра Агаси».....117
Арцрун Авагян
Литературно-идейная обработка рассказа Шахана Шахнура «Хранитель Люксембурга» 134
Татевик Мерджанян
Гносеологические истоки жизни и смерти в романе Нар-Доса «Смерть» ...149
Арменуи Арзуманян
Межтекстуальность. Бакунц-Мндзури 165

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Нарине Дилбарян
Лексические особенности древнеармянского языка в переводе труда Григория Нисского «Об устроении человека» (на русском языке) 176
Анна Абаджян, Анаит Юзбашян
Идиомы в «Агиографии святой Шушаник» 183
Юрий Аветисян
Морфологическая норма современного восточноармянского языка и пособие М. Асатряна «Современный армянский язык: морфология».....194

ФИЛОСОФИЯ

Сейран Закарян
Эпические и исторические формы взаимоотношений героя и народа в армянской идентичности.....210

РЕЦЕНЗИИ

Сурен Саргсян
Ваган Меликян, Борьба за Баку (ноябрь 1917 г.-апрель 1918 г.).....223
Валерий Тунян
Дж. МакКарти, Э. Арслан, Дж. Ташкыран, О. Туран, Восстание армян в Ване (на русском языке).....228

Сведения об авторах 239

COTENTS

HISTORY

Davit Petrosyan
Gevorg Melik-Gharagyozyan at the Origins of the Foundation of the Armenian University....3
Theofanis Malkidis
The Armenians in Greece (in English) 12
Ashot Manucharyan
Sacred Things of Medieval Saghmosavank 20
Vahan Baibourtian
The Trade of Armenian Merchants' of Iran with Western European Countries in the XVII Century (in English) 29
Avetis Harutyunyan, Arshak Balyan, Hasmik Simonyan
Kurdish Violent Actions in the Van Province during the Governance of Itilaf: Rafayel Yeritsian's Murder Case....40
Kanakara Hayrapetyan
Spiritual and Social Activities of Bishop Khoren Muradbekyan in the Years of the First World War....58
Rolf Hosfeld
The Turning Point of Johannes Lepsius in Summer 1915 (in English)....70
Hranush Sahakyan
The Standpoint of the German-Armenian Society Board and Johannes Lepsius on the Armenian Issue in 1916-1917....79

HISTORY OF LITERATURE

Vardan Yeghiazaryan
Mkrtich Naghash's Songs of Love and Nature....93
Hrachik Bayramyan
From the History of Georgian Translations of Sayat-Nova's Armenian Songs ..105
Astghik Soghoyan
The World of Narration of the Poem "The Play of Agasi" by Khachatur Abovyan 117
Artsrun Avagyan
Literary-Ideological Refinement of Shahan Shahnour's Story "The Guardian of Luxembourg" 134
Tatevik Merjanyan
The Gnoseological Sources of Life and Death in the Novel by Nar-Dos "The Death" 149

Armenuhi Arzumanyan
Intertexstuality. Bakunts-Mndzuri 165

LINGUISTICS

Narine Dilbaryan
Lexical Features of Ancient Armenian in Gregory of Nyssa's Translation of "On the Making of Man" (in Russian) 176
Anna Abajyan, Anahit Yuzbashyan
Idioms in "Saint Shushanik's Conduct".....183
Yuri Avetisyan
The Morphological Norms of Modern Eastern Literary Armenian and M. Asatryan's Manual "Modern Armenian: Morphology".....194

PHILOSOPHY

Seyran Zakaryan
The Epic and Historical Forms of Interrelation between Hero and People in the Armenian Identity 210

REVIEW

Suren Sargsyan
Vahan Melikyan, The Battle for Baku (November 1917-April 1918).....223
Valery Tunyan
J. F. McCarthy, E. Arslan, C. Taşkıran, Ö. Turan, The Armenian Rebellion at Van (in Russian).....228

Information about the Authors 241

ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

ՀԱՆԴԵՍ
2 (17)

Համ. ձևավորումը՝ **Ա. Աղուզումցյանի**
Կազմի ձևավորումը՝ **Ա. Ստեփանյանի**

Չափսը՝ 70x100 1/16:
Տպագրությունը՝ օֆսեթ: Թուղթը՝ օֆսեթ:
Տպաքանակը՝ 300:

ԵՊՀ հրատարակչություն, Երևան, Ալ. Մանուկյան 1

Ի ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ

Հոդվածները ներկայացնել էլեկտրոնային կրիչով (տեքստը՝ Word, նկարները՝ TIFF կամ բարձրորակ JPG): Հիմնական լեզուն հայերենն է, ընդունվում են նաև ռուսերեն, անգլերեն, ֆրանսերեն, գերմաներեն հոդվածներ, որոնք պետք է ունենան ամփոփում (հայերեն տեքստի դեպքում՝ անգլերեն և ռուսերեն, այլ լեզուների դեպքում՝ հայերեն և ռուսերեն, շուրջ 300 բառ):

Չափանիշներն են՝

1. Տառատեսակը հայերեն՝ Sylfaen, այլ լեզուներինը՝ Times New Roman:
2. Տառաչափը՝ 12, միջտողային բացատը՝ 1.5:
3. Հոդվածի սկզբում դրվում է հեղինակի անուն, ազգանունը (գլխատառերով), վերնագիրը (գլխատառերով), հոդվածի վերջում նշվում է հեղինակի գիտական աստիճանն ու կոչումը, աշխատանքի վայրը, պաշտոնը, հեռախոսահամարը և էլեկտրոնային փոստի անվանումը (հեռախոսահամարը և էլփոստի անվանումը տպագրվում են հեղինակի համաձայնությամբ):
4. Հղումները տրվում են տողատակում՝ աճման կարգով, տառաչափը՝ 10, նշվում է աղբյուրի հեղինակը, վերնագիրը, հատորը, հրատարակության տեղը, տարեթիվը (մամուլի դեպքում՝ նաև համարը) և էջը:
5. Տալ բանալի բառեր:

Հոդվածները ներկայացնել՝

ԵՊՀ հայագիտական հետազոտությունների ինստիտուտ, Ալեք Մանուկյան 1, ԵՊՀ 2-րդ մասնաշենք, 5-րդ հարկ, 511 սենյակ, «Հայագիտության հարցեր» հանդեսի խմբագրություն *(handes@armin.am),* հեռ.՝ +374 60 710092

NOTICE FOR THE AUTHORS

The articles should be represented in USB flash drive (text should be in Microsoft Word Document, pictures – TIFF or JPG). The main language of the article is Armenian (with summary in English and in Russian, about 300 words), if the articles are in Russian, English, French, German there should be a summary in Armenian and in Russian (about 300 word).

The criteria are the following:

1. Theme font – Sylfaen (in Armenian), Times New Roman (in other languages)
2. Font Size – 12, Line Space – 1.5
3. At the beginning of the article there should be the name and surname of the author (uppercase), the title (uppercase), at the end of the article there should be the academic degree of the author, workplace, position, telephone number and E-mail (telephone number and e-mail are published according the author's agreement)
4. The references should be footnoted; font size- 10, the author, the title, volume, place and date of publication (also the number, if the article was published in magazine) and the page should be mentioned.
5. To write key words.

The articles are accepted in the Institute for Armenian studies of YSU, Alex Manoogian 1, YSU 2nd annex, 5th floor, room N 511, the editorial office of the bulletin "Armenological Issues" *(handes@armin.am)*, tel.: +374 60 710092

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Статьи необходимо представлять на электронном **флеш-накопителе** (текст – Word, фотографии – TIFF или JPG в высоком качестве). Основной язык – армянский, принимаются также статьи на русском, английском, французском и немецком языках, которые должны иметь резюме (в случае армянского текста – на английском и русском языках, в случае других языков – на армянском и русском, около 300 слов).

Параметры

1. Шрифт армянского языка - Sylfaen, других языков - Times New Roman.
2. Размер шрифта – 12, межстрочный пробел - 1.5.
3. В начале статьи дается имя и фамилия автора (заглавными буквами), заголовок (заглавными буквами), в конце статьи отмечается ученая степень автора, место работы, должность, номер телефона и адрес электронной почты (номер телефона и адрес электронной почты печатается с согласия автора).
4. Ссылки даются под строкой в порядке возрастания, размер шрифта - 10, дается автор источника, заголовок, том, место и год издательства (в случае прессы также и номер) и страница.
5. Дать ключевые слова.

Статьи принимаются в

Институте арменоведческих исследований ЕГУ,

Алека Манукяна 1, 2 корпус ЕГУ, 5-й этаж, комната 511, редакция журнала «Вопросы арменоведения» *(handes@armin.am),* тел.: +374 60 710092