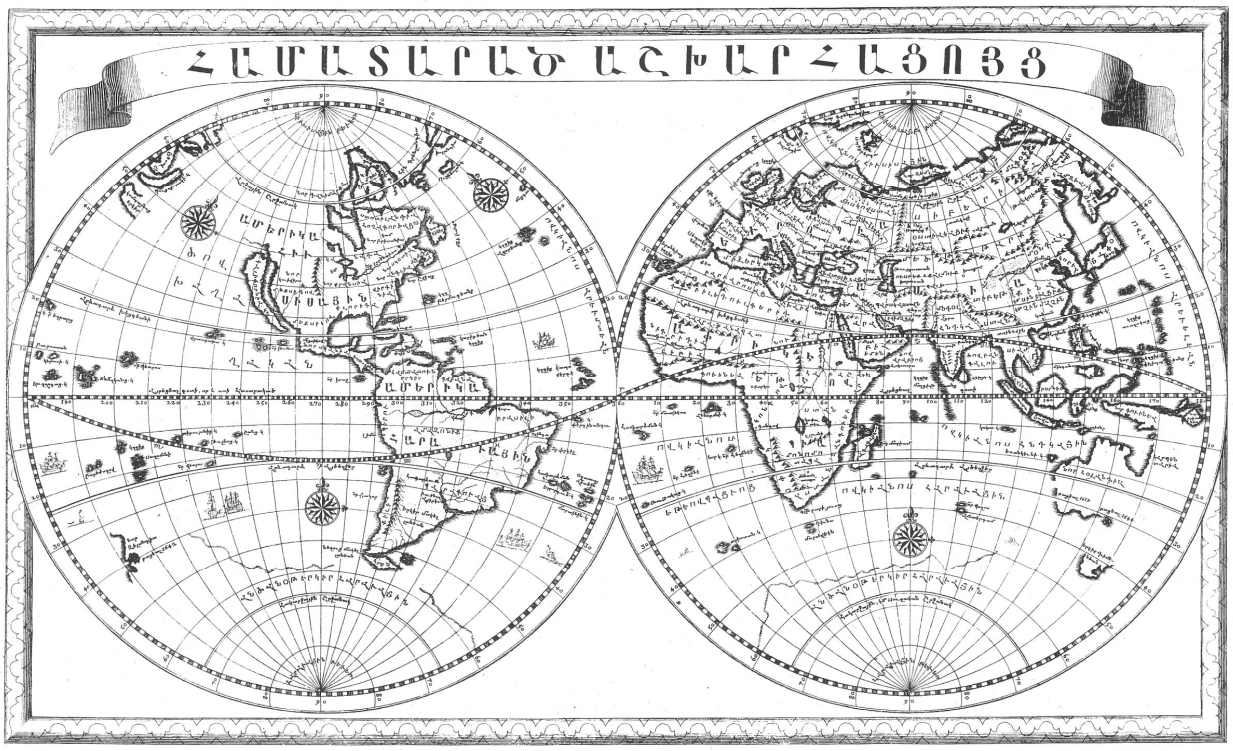
Boghos Levon Zekiyan

THE ARMENIAN WAY TO MODERNITY

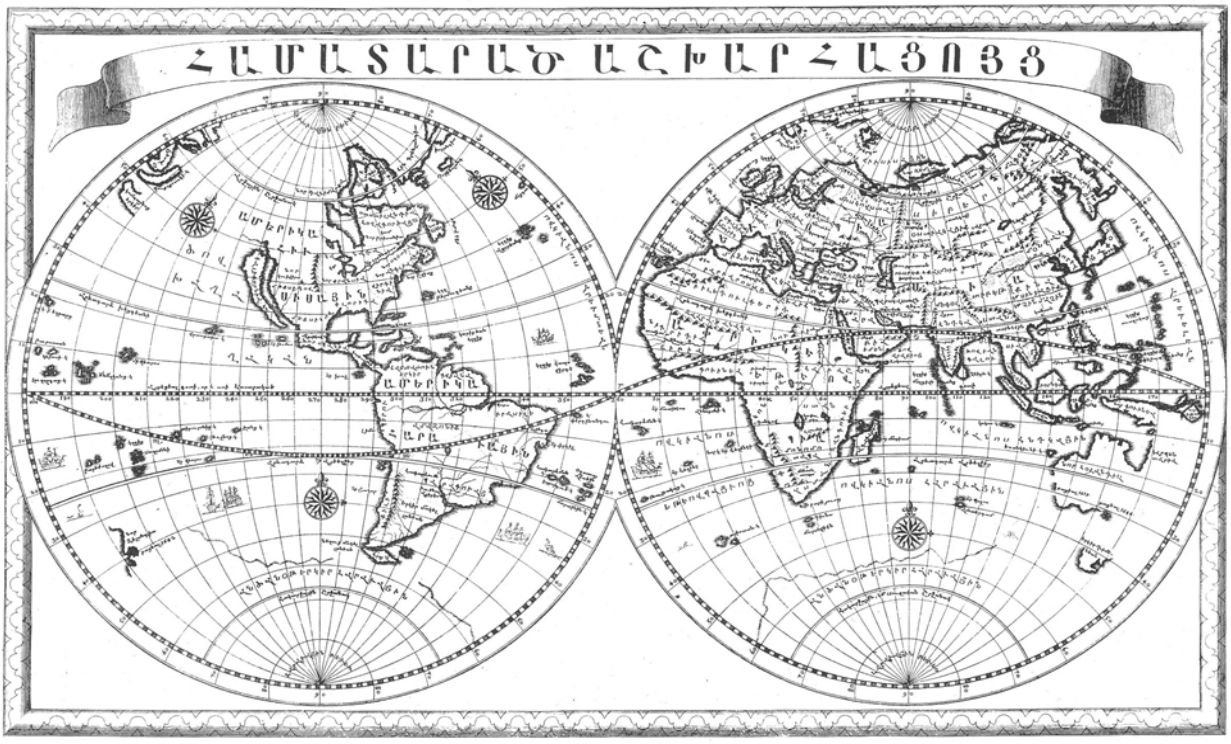
Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specifity and Universality



Պօղոս Լեւոն Զէքիեան

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՈՒՂԻՆ ԴԵՊԻ ԱՐԴԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ Ինքնությունն ավանդույթի և նորույթի, հատուկի և ընդհանրականի միջև



Համատարած աշխարհացոյց, Ամստերդամ, 1695թ.

Հրապարակվում է ՀՀ ԿԳՆ Գիտության պետական կոմիտեի «Հեռանկարային ուսումնասիրությունների և նախաձեռնությունների կենտրոն» ծրագրի, շրջանակներում (Պայմանագիր 10-19/I-2)

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԱԽԱԲԱՆ 6

I. Պատմության արդի շրջանը: Արդիականության ընդհանուր ուսումնասիրություն. հասկացությունը, զանազան դրսևորումներն ու փուլերը 8
Մի շարք նախնական դիտարկումներ 8
1. Պատմության ժամանակաշրջանները և դարաշրջանները 8
2. Արդի ժամանակաշրջանը Եվրոպայում 9
3. Արդիականության տարբեր ոլորտները 11
4. Լուսավորականությունն Արևմտյան Եվրոպայում 12
5.Լուսավորականության հայեցակարգի գործածության հիմնական մեթոդաբանական սկզբունքը 14
6. «Աշխարհիկություն» հասկացությունը 16
7. Սույն հետազոտության օբյեկտը 17
8. Արդիականությունը և հայ ազգային ինքնությունը 17

II. Սփյուռքի դերը և հայկական արդիականության հիմնական փուլերը 19
1.Գաղութները և սփյուռքը 19
2. Հայկական արդիականության հիմնական փուլերը 21

III. Սաղմնավորման փուլ: 1510-1630թթ. 25

IV. Հայկական կապիտալիզմի վերելքը: 1630-1700թթ. 32
1. «Նախավերածննդի» ժամանակաշրջանը 32
2. Հայկական կապիտալի ձևավորումը 33
3. Կապիտալ-մշակույթ միասնություն 38

V. Հայկական հումանիզմը: 1700-1840թթ. 41
Ա. Առաջին փուլը: 1770-1770թթ. 41
1. Միխիթարը և նրա աշխատանքը 41
2. Հայկական կապիտալի կարգավիճակը 45
3. Լեզվի խնդիրը 46
4. Ժամանակակից հայկական թատրոնի ծագումը 48

Բ. Երկրորդ փուլը՝ 1770-1840թթ.: Լուսավորական միտումների առաջացումը 50
1. «Հայկական հարցը» և հայ քաղաքական միտքը 50
2. Առաջին հայկական պարբերականները:

Մադրաս-Վենետիկ-Կոնստանդնուպոլիս եռանկյունին.....53

VI. Լիարժեք աշխարհականացմանն ընդառաջ 55
1. Աշխարհականացման գործընթացը հայերի շրջանում.....55
2. «Զարթոնքի» ժամանակաշրջանի հիմնական ձեռքբերումները.....57
3. Գրական, պոետիկ և գեղարվեստական վերաիմաստավորում.....66
4. Հայկական հարցը և վախճանը.....67

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ.....70

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ.....78

Նախաբան

Այս աշխատանքը երկու միջազգային գիտաժողովների ժամանակ ընթերցված երկու զեկույցների վերամշակման արդյունքն է. առաջինը՝ «Ժամանակակից հայկական մշակույթը. տևականի և փոփոխվողի, մասնավորի և համընդհանուրի միջև որոշ հիմնական միտումներ», ներկայացված որպես «պատվավոր դասախոսություն» 1993թ. սեպտեմբերին Լոնդոնում տեղի ունեցած ՀՈՒՄԸ (Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերության – Հայկական ուսումներու միջազգային ընկերակցութիւն) 10-րդ հոբելյանական գիտաժողովին, իսկ երկրորդը՝ «Հայ լուսավորականությանը տանող ճանապարհները. Սփյուռքը և նրա դերը», ներկայացված 1995թ. նոյեմբերին Կալիֆորնիայի համալսարանի Լոս Անջելեսի մասնաճուղում տեղի ունեցած «Լուսավորականությունը և Սփյուռքը. հայ և հրեական դեպքերը» գիտաժողովում:

Հայ արդիականության որոշ միտումներ արդեն իսկ հաջողությամբ ուսումնասիրության են ենթարկվել, մինչդեռ մյուսներն ավելի խորը ուսումնասիրության կարիք ունեն, իսկ որոշներն էլ դեռևս ենթակա են ուսումնասիրության: Ըստ իս, ուսումնասիրության ներկա փուլում թեմայի առաջին համադրական բազմակողմանի դիտարկումը կարելի է փորձել իրականացնել ուշադրության արժանի հասանելի փաստաթղթերի և ուսումնասիրությունների հիման վրա: Ըստ այդմ, իմ որոշ եզրակացություններ կներկայացվեն որպես հստակ ապացույցներ, մյուսները՝ որպես աշխատանքային վարկածներ, իսկ երրորդները՝ որպես հետագա հետազոտության խնդիրներ:

Հայկական անունների գրադարձության համար օգտագործել եմ Կոնգրեսի գրադարանի կողմից ընդունված համակարգը (տե՛ս Հայագիտական ուսումնասիրությունների ընկերակցության պարբերական – Journal of the Society for Armenian Studies): Շփոթմունքից և բարդություններից խուսափելու համար (օրինակ այն դեպքում, եթե մարդիկ ապրել և գործունեություն են ծավալել և՛ Արևելյան, և՛ Արևմտյան Հայաստանում, ինչպես Կոմիտասը և Խրիմյան Հայրիկը) բոլոր հայկական անունները գրադարձել եմ համապատասխան դասական և արևելյան հայերենի հնչյունաբանությանը: Երևան և Էջմիածին քաղաքների անունները գրել եմ համաձայն միջազգային փոստային կոնվենցիաների ուղղագրության: Հայաստանի Հանրապետությունում (և՛ խորհրդային, և՛ արդի ժամանակաշրջանի) հրատարակված աշխատանքների հեղինակների անունները գրադարձել եմ համապատասխան բնագրի ուղղագրությանը: Գրքերի վերնագրերը և այլ հայկական անունները, սակայն, գրադարձել եմ համապատասխան հայկական դասական ուղղագրությանը: Հայկական ազգանուններին բնորոշ վերջավորությունները տեքստում նշված են որպես -ian, տողատակային հղումներում և գրականությունում՝ -ean (համաձայն խորհրդային ուղղագրության՝ -yan):

Երբ գրքի բնօրինակը հասանելի չէր, և պետք է օգտագործեի թարգմանությունը, տողատակային հղումներում նշել եմ բնօրինակի վերնագիրը: Մեկ անգամ ամբողջական

վերնագրով մեջբերված գրքերին ու հոդվածներին այնուհետև կրճատ հղում է տրվում՝ փակագծերում նշելով հղումը, որտեղ առաջին անգամ դրանք հիշատակվել են: Գլուխները նշված են հռոմեական թվերով: Վերջին կամ նախավերջին ծանոթագրության մեջ ամբողջական տարբերակով մեջբերված վերնագրերը վկայակոչված են op. cit. կամ ibid. ցուցումներով:

Այսպիսով, ցանկանում եմ շնորհակալություն հայտնել ՀՈՒՄԸ նախագահ պրոֆեսոր Մայքլ Սթոնին, ինձ որպես «պատվավոր դասախոս» հրավիրելու համար, և պրոֆեսոր Ռիչարդ Գ. Հովհաննիսյանին Կալիֆորնիայի համալսարանի Լոս Անջելեսի մասնաճյուղում կազմակերպված կոնֆերանսին հրավերի համար: Նաև կցանկանայի շնորհակալություն հայտնել Վենետիկի համալսարանի Եվրոպական ուսումնասիրությունների բաժնի իմ գործընկերներին, ինչպես նաև ներկա և նախկին տնօրեններ՝ պրոֆեսոր Ջուլիանո Տամանիին և պրոֆեսոր Ռիկարդո Զիպոլիին այս հետազոտությունը «Eurasiatica» ժողովածուում ընդգրկելու համար:

Վերջապես, կցանկանայի շնորհակալություն հայտնել դոկտոր Դիքրան Կոյումջյանին այս հետազոտության անգլերեն տարբերակը տպագրելու արժեքավոր առաջարկության համար: Նաև շնորհակալություն տիկին Վիրջինիա Փեթի Քերովփյանին և պարոն Դեյվիդ Հիրսչին այս բնագրի հատվածներն ընթերցելու համար:

Վենետիկ, 25 փետրվարի, 1996թ. Պ.Լ.Զեքիյան

I.
Պատմության արդի ժամանակաշրջանը: Արդիականության ընդհանուր ուսումնասիրություն. հասկացությունը, զանազան դրսևորումներն ու փուլերը

Որևէ մշակութային տարածք կամ երևույթ «արդիական» համարելու համար հարկ է նախևառաջ հստակեցնել, թե ինչ ասել է «արդիականություն»:

Սույն հետազոտության շրջանակներում չենք կարող խորությամբ ուսումնասիրել արդիականության և դրա տարբեր դրսևորումների հետ կապված շատ խնդիրներ, ինչպիսիք են՝ Լուսավորականությունն ու աշխարհիկությունը, դրանց բնույթը, ծագումը, հնարավոր ավարտը կամ շարունակականությունը: Փոխարենը, կարող ենք միայն առաջադրել արդիականության նախնական սահմանումը և առավել ընդհանուր և գրեթե ընդհանրական իմաստով դրա հետ կապված միտումները, ինչը թույլ կտա ունենալ արդի ժամանակաշրջանում հայ հասարակության ծագումն ու զարգացումը տեղավորելու հնարավորություն տվող հայեցակարգային և ժամանակագրական շրջանակ:

Մի շարք նախնական դիտարկումներ
1.Պատմության ժամանակաշրջանները և դարաշրջանները

Կասկածից վեր է, որ հնարավոր չէ ամբողջապես խուսափել պատմական ժամանակաշրջանների սահմանման և բաժանման վրա մի շարք սուբյեկտիվ գործոնների ազդեցությունից:

Իրականում, բավականին դժվար է որոշել՝ արդյոք Եվրոպական միջնադարի մեկնարկը նշանավորվում է Արևմտյան Հռոմեական կայսրության փլուզմամբ, թե, ինչպես Պիրենն է նշում, Կառլոս Մեծի կողմից Սուրբ Հռոմեական կայսրության ստեղծմամբ կամ թե նույնիսկ իսլամի առաջացմամբ, թեև նմանատիպ դրույթները կարող են և «ներկայումս բացարձակապես մերժվել»[1]: Թերևս, ավելի նպատակահարմար կլինի ասել, որ սույն պնդումները, կախված նրանից, թե հատկապես որ տեսանկյունից է դիտարկվում պատմական էվոլյուցիան, կարող են իրենց մեջ ճշմարտության մասնաբաժին պարունակել:

Հետևաբար, հատկապես պատմական էվոլյուցիայի սահուն էության և փոփոխական հավասարակշռության տեսանկյունից, որպես կանոն առավել իրատեսական կլինի ենթադրել, որ բացարձակ սկզբի և բացարձակ ավարտի կամ խզման դեպքերը պատմության մեջ ոչ թե օրինաչափություն են, այլ ավելի շուտ բացառություն: Փաստացի նրանք անգամ չունեն պատմական ժամանակաշրջանները տարբերակելու հստակ օրինաչափություն: Այսպես, օրինակ, Քրիստոնեության ծնունդը,

[1] F. GABRIELI, "Islam in the Mediterranean World", in *The Legacy of Islam*, ed. by the late J. Seacht with C.E. Bosworth, 2nd ed., Oxford at the Clarrendon Press 1974., p. 68. H. PIRENNE's main work on the subject is the posshumous *Mahomet et Charlemagne*, Paris: Félix Alcam, Bruxelles: Nouv. Soc. d'Ed.s, 1937.

Խաչակրաց արշավանքները, մեծ պատերազմները, ցեղասպանությունները, որոնք ունեն ճշգրիտ ժամանակագրության պակաս:

Առաջ անցնելով՝ կարող ենք ասել, որ ճշգրիտ ժամանակագրությունը ոչ թե ժամանակաշրջանները, այլ իրադարձությունները սահմանազատող բնութագրիչ է: Վերջինիս վերելքն ու անկումը հանդես է գալիս որպես էվոլյուցիաների արդյունք, որոնք էլ, իրենց հերթին, քիչ թե շատ սրընթաց են, քիչ թե շատ խրթին և պայմանավորված են ոչ թե առանձին իրադարձությամբ կամ գործոնով, այլ նոր պատմական ժամանակաշրջանին ծնունդ տվող և նրա աստիճանական անկմանը ուղղորդող մի շարք իրադարձություններով և գործոններով, որոնք բնորոշվում են համամիտվող գործողություններով և ազդեցությամբ: Այսպիսով, թեև Քրիստոնեության ծնունդը չի համարվում համընդհանուր պատմական ժամանակաշրջանի սկիզբ, այն, միանշանակ, Արևմուտքում Ուշ անտիկ դարաշրջանի ավարտին և Միջին դարերի մեկնարկին օժանդակող գլխավոր գործոններից մեկն է եղել[2]:

2. Արդի ժամանակաշրջանը Եվրոպայում

Գիտնականները կամ այս էջերի ընթերցողները, ովքեր ներկա էին 1986թ. գարնանը Փարիզում տեղի ունեցած «Հայերը և արդիականությունը» (''Les Armeniens et la modernite'') խորագրով սեմինար-քննարկմանը (որի նյութերը, ցավոք, դեռ չեն հրապարակվել), կհիշեն հայ «արդիականության» ծագման թվագրման մեկնարկի շուրջ մի կողմից պատմաբանների և մյուս կողմից գրականագետների միջև տեղի ունեցած բուռն բանավեճը: Մինչ առաջինները փորձում էին հայ արդիականության ակներև նշաններ տեսնել արդեն 17-րդ դարում, վերջինները պնդում էին, որ մինչ 19-րդ դարը հնարավոր չէ խոսել հայ արդիականության մասին: Փարիզյան սեմինար-քննարկմանը նախորդել է «Արմինիըն Րիվիու»-ի (Armenian Review, Spring 1983, vol. 36, nº 1/141) հատուկ համարը, որտեղ հայ արդիականության տարբեր դիտանկյուններ ուսումնասիրվել են տարբեր տեսանկյուններից, սակայն առանց ուղղակիորեն քննարկելու իրենց տարաձայնությունները, ինչպես նաև խնդրի վերջնական լուծումը:

Ըստ իս, երկու դիրքորոշումների միջև ակնհայտ անհաղթահարելի տարաձայնությունների հիմնական պատճառն արդիականության հայեցակարգի սահմանման տարբերությունն էր. արհեստագործական, տեխնոլոգիական, առևտրային և մասնագիտական վարքագծում տեղի ունեցող փոփոխությունները պատմաբանների համար հայկական մշակույթում և հասարակությունում արդիականության ներթափանցման ակնհայտ նշաններ էին, մինչդեռ գրականագետներն արդիականության առաջին չափանիշը համարում էին միայն ժամանակակից հայոց լեզվի որպես գրական լեզվի անցումը և նոր գրականության ծնունդը, ինչով խարխլվում էին ավանդական ժանրերն ու ընթացակարգերը;

[2] Համապատասխան դիտարկումների համար տե՛ս H.L. MARROU, *De la connaissance historique*, Ed. du Seuil, Paris, 1954, version revue et augmentée de la sixieme edition, Seuil, 1975, ch 7, in part. pp. 176-196.

Անդրադառնալով Եվրոպային՝ կարող ենք տեսնել, որ պատմաբանների շրջանում մարդկային վարքագծի տարբեր դրսևորումների (քաղաքական և սոցիալական էվոլուցիա, տնտեսագիտություն, գրականություն, արվեստ, կրոն, փիլիսոփայություն և միտք) վերաբերյալ տարածված համոզմունք կա, որ 14-16-րդ դարերում արմատապես նոր բան է տեղի ունեցել Եվրոպայում, որը դիտարկվում է որպես նոր դարաշրջանի սկիզբ և համարժեք է «ժամանակակից աշխարհ» կամ «արդիականացում» հասկացություններին: Թեև շեշտադրումների և մեկնաբանությունների միջև տարբերություններին, այն բավական կայուն համոզմունք է. Հերդերից մինչև Բուրքհարդ, Հեգելից մինչև Թոյնիբի, Հելերից մինչև Գարին, Վեբերից մինչև Կունդերա[3]:

Այնուամենայնիվ, սույն համատեքստում «արդիականություն» բառը պետք է ունենա ավելի շատ հայեցակարգային, այլ ոչ սոսկ ժամանակագրական հղում: Հայտնի է, որ «արդիական» (“modernus”) տերմինը կիրառելի էր միջին դարերում. այն առաջացել է 6-րդ դարում և 11-րդ դարում «վերջին, նոր, նորագույն, ժամանակակից» (“recent, new, newer, contemporary”) իմաստով եկել փոխարինման ավելի վաղ կիրառում ունեցող neoteroi, novi, novelli նույն իմաստն ունեցող հուներեն և լատիներեն բառերին[4]: Սակայն բոլոր այս հասկացությունների միջնադարյան կիրառումը, ներառյալ «արդիական» (“modernus”) նորաբանությունը, ստեղծվել էր գերազանցապես ժամանակավոր հեռանկարով: Միայն նոր պատմական գիտակցության ձևավորման հետ «արդիական» և «արդիականություն» հասկացությունները ձեռք բերեցին նոր իմաստ՝ ենթադրելով այնպիսի սոցիալական և մտավոր գործընթացներ, որոնք պայմանավորեցին Միջին դարերի ծագումը և նոր դարաշրջանի մեկնարկը: Այս նոր պատմական գիտակցությունը սկիզբ է առնում Վերածննդի գաղափարախոսությունից[5] և փիլիսոփայությունից[6],

---

[3] Հեգելն առաջինն էր, ով արդիականություն հասկացությունը կիրառեց պատմական համատեքստում որպես դարաշրջան. տե՛ս J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkampf Verl., Frankfrut am M., 1985 - Ital. vers. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 3rd ed., 1991, ch. I, pp5, 16-23. Նշված մտածողների աշխատանքները տե՛ս J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 3. Theil, Riga u. Leipzig, 1797,20. Buch, VI: “Sclußanmerkung”, in *Sämtliche werke*, vol. XIV, ed. by B. Suphan, Georg Olms, Hildesheim, 1967, 15 492-493: ID., *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Anhang, Brief 10, *ibid.*, vol. XVIII, pp. 306-309; J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch,* 1860-durchgesehen von W. Goetz, Stuttgart, 1952; A. J. TOYNBEE, *Mankind and Mother Earth*, Oxford Univ. Press, 1976, ch. 71;. A. HELLER, *A Reneszánsz Ember Budapest*, 1967- Ital. vers. *L'uomo der Rinascimento*, (Il Pensiero Storico, 70), “La Nuova Italia” Ed. Ce, Firenze, 1977, in part. “Introduzione: Esiste un ideale umano rinascimenale?”; E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari, 1954, 1974, VI: “Interpretazioni del Rinascimento”, էջ 85-100; M. WEBER, *Wirtschaftsgeschichte*, Dunker-Humbolt, Berlin, 1958; M. KUNDERA, *L'art du roman*, Paris, 1986 - Ital. Vers. *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano, I: “La denigrnta eredità di Cervantes”, pp. 15-38: Հեգելի տեսակետը տե՛ս ըստ Հաբերմասի, էջ 16-51:

[4] Cf. A. VARVARO, *Letterature romanze del Medioevo* (Saggi, 282), Il Mulino, Bologna, 1985, p 67:

[5] *Histoire des Idéologies*, sous la dir. De Fr. Châtelet, vol. 2, Hachette, Paris, 1978, ch. IV: “L'ordre nouveau”, pp. 231-235. Այն իմաստով, որով օգտագործվում է «գաղափարախոսություն» հասկացությունը, տե՛ս ibid., vol I “Introduction générale” pp. 10-11.

[6] Տե՛ս E. GARIN, *Der italienische Humanismus*, Verl. A. Francke AG, 1947- revised Ital. vers. *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1951, 1973 (5th ed. in Universal Laterza, 3); P.O. KRISTELLER, “Movimenti filosofici del Rinascimento”, *Giornale Critico di Filosofia Italiana*, XXXI (=S. 2, XVIII), 1950, pp 275-288; ID., “Humanism and Scholasticism in the Italian Humanismus”, *Byzantion*, XVII (1944-

սակայն դրա որակումը որպես «արդիականության» *ex professo* բաղադրիչ փիլիսոփայության պատմության հանգամանքների զարգացման շնորհիվ է: Հեգելն առաջինն էր, ով «արդիականություն» հասկացությունը կիրառեց այնպիսի պատմական-փիլիսոփայական իմաստով, որը ենթադրում էր Նոր աշխարհին, Վերածնունդին, Ռեֆորմացիային բնորոշ նոր սոցիալական ու տնտեսական հատկանիշներ և նոր աշխարհայացք[7]:

Այսպիսով, կարող ենք եզրահանգել, որ «արդիականության» պատմական նշանակության և հայեցակարգային բովանդակության հիմնաքարերն են Վերածնունդի մշակույթի հետ ծաղկում ապրած նոր աշխարհայցքը և նոր հասարակական կարգը:

3. Արդիականության տարբեր ոլորտները

Այդուհանդերձ, Վերածնունդի դարաշրջանը բազմաթիվ դարեր ձգվող երկարաժամկետ և բազմարժեք էվոլյուցիայի ընդամենը մեկնարկային կետն է, և, չնայած «հետարդիականության» շուրջ արդի քննարկումներին, չենք կարող վստահաբար ասել, թե արդյոք այն բացահայտել է իր բոլոր հնարավորությունները[8]: Անշուշտ, այդ էվոլուցիայի մի շարք բեկումնային կետերն էին լուսավորականության գաղափարախոսությունը, դրա անմիջական արդյունքը՝ Ֆրանսիական հեղափոխությունը, սոցիալական խնդիրը՝ իր մտահոգիչ հեղափոխական հետևանքներով, ֆաշիստական և նացիստական փորձը: Այս ամենին կցանկանայի ավելացնել ընթացիկ տեղեկատվական, բիոգենետիկ և ընդհանուր առմամբ տեխնոլոգիական հեղափոխությունները[9]:

1945), pp 346-374, ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I-II, Ed. ni di storia e Letteratura, Roma, 1956, 1985, HALLER, (հղ. 3).

[7] Հմմտ. Habermas, (հղ. 3), և իր աշխատանքի տողատակային հղումներում հիշատակվող գրականության հարուստ ցանկը, հատկապես՝ R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Franakfurt a. M., 1979.

[8] «Արդիականության» փիլիսոփայական հայեցակարգի և «արդիականությունն» ընդդեմ «հետարդիականության» ընթացիկ բանավեճի ուսումնասիրությունը տե՛ս J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Les Ed.s de Minuit, Paris 1979; J. HABERMAS, (հղ. 3), ch.4: "L'entarata nel post-moderno: Nietsche quale piattaforma girevole", pp. 86ss.; H. BÖHRINGER, *Begriffsfelder von der Phiosphie zur Kunst*, Merve Verl., Berlin, 1985; G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985; K. O. APEL, "La sfida della critica totale della ragione e il programma di una teoria filisofica dei tipi di razionalità", in *La ragione possible. Per una geografia dela cultura*, a cura di G. Barbieri e P. Vidali, Feltrinelli, Milano 1988; K. FÜSSEL, "Kritik der postmodernen Verblendung. Ein politisch-teologischer Essay", in *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, herausg. von E. Schillebeeckx Johann Baptist Metz zu Ehren, Matthias-Grünewald-Verl., Mainz, 1988, pp. 118-130; A. HELLER – F. FEHÉR, *The Postmodern Political Condition*, 1988 – Ital. vers. *La condizione politica postmoderna*, Marietti, Genova, 1922; J. FREUND, Philosophie philosophique, La Découverte, Paris 1990, pp. 45-50: "L'illusion du postmoderne", *Interpretazioni del moderno*, Relazioni del Convegno Internaz. di Studi (Roma, 5-6 maggio 1988), in *Paradigmi*. Rivista di Critica Filosofica, VIII (1990), N° 22, pp. 7-223; CH TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, 1991 – Ital. vers. Il disagio della modenità, Laterza, Roma-Bari, 1994.

[9] Այդպիսի զարգացումները մարդու բարոյական գիտակցության վերաբերյալ նոր և լուրջ հարցեր են առաջ բերում: Թեմայի վերաբերյալ առկա է գրականության աճող թվաքանակ:

Հատուկ ուշադրություն դարձնելով Իտալիային՝ եվրոպացիների շրջանում արդիականության հաջորդական փուլերը հատուկ ուշադրության են արժանացել Ջիակոմո Լեոպարդիի դիտարկումները հեղինակի սույն աշխատանքում՝ *Discoro sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, ed. By A Placaninca, Marsilio, Venice, 1989.

Զարմանալի չէ, որ այդ բոլոր և մի շարք նմանատիպ այլ զարգացումներն ու մարտահրավերները պայմանավորում են արդիականության գաղափարը՝ մարդկային վարքագծի տարբեր ոլորտներում իր կոնկրետ խնդիրներով և լուծումներով, որոնք մեկը մյուսի նկատմամբ հաճախ հանդես են գալիս տրամագծային հակադրությամբ,: Հետևաբար, անհրաժեշտ է ճիշտ տարբերակել վարքագծի տարբեր ոլորտները, որոնցում հաշվի է առնվում նրանց միջև գոյություն ունեցող սերտ կապերի փոխհարաբերությունները, այլ ոչ հակազդեցությունները: Նույնը հնարավոր չէ ասել տնտեսագիտության, հասարակության, փիլիսոփայության, արվեստի և գրականության արդիականացման մասին[10]: Ինչպիսին էլ որ լինեն հետևյալ հաջորդականությունը մեկնաբանող եղանակները և վարկածները, այսպես կոչված «բանաստեղծական լեզվի հեղափոխությունը»[11] միանշանակ տեղի է ունեցել վաղ կապիտալիզմի սոցիալական հեղափոխությունից, 16-17-րդ դարերի փիլիսոփայական-գիտական հեղափոխությունից և ֆրանսիական հեղափոխության քաղաքական ցնցումներից ավելի ուշ:

Այսպիսով, երկիմաստություններից և շփոթությունից խուսափելու համար մեկ այլ կարևոր մեթոդ է որպես արդիական սահմանվող վարքագծային ոլորտների տարբերակումը, քանի որ այն ցույց է տալիս նաև խոսքի արտահայտչամիջոցների, միջև տարբերությունները:

4. Լուսավորականությունն Արևմտյան Եվրոպայում

Փիլիսոփաների, մտավորականների, քաղաքագետների շրջանում կա տարածված համոզմունք, որ 18-րդ դարը նշանավորվեց եվրոպական ռացիոնալիզմի, հատկապես կյանքի տարբեր ոլորտների և գործողությունների վրա դրա ազդեցության, զարգացման մի նոր փուլի, կարելի է ասել շրջադարձային կետի, մեկնարկով. Անգլիական «Փառահեղ հեղափոխության» հանգեցրեց Ֆրանսիական հեղափոխության, որի հետևանքներն էլ իրենց ազդեցությունն ունեցան ոչ միայն Եվրոպայում, այլև նրա սահմաններից դուրս:

Այն, ինչ հաջորդեց դրան, հակիրճ, բայց ճշգրիտ կերպով նկարագրել է Ռոբերտ Լավալետեն.

> *“Überschwengliche Glaube an die Macht des Vernünftigen, grenzloses Vertauen zu der Kraft des Natürlichen kennenzeichnen die gestige Haltung eines Jahrhunderts, das zwischen der enlischen Revolution von 1688 und der französischen von 1789 den Aufstieg Großbritanniens zur weltmacht, die kulturelle Vorherrschaft des Frankreichs und das Emporkommen Preußens als entscheidende geschichtsereignisse sab”*[12].

---

[10] Հմմտ. Habermas, (հղ. 3), pp. VII, 1-23.

[11] Ի թիվս այլոց՝ տե՛ս M. RAYMOND, *De Baudelaire au Surrealisme*, éd. nouvelle revue et remaniée, Libr. José Corti, Paris, 1947 ; H. FRIEDRICH, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Rowohlt Taschenbuch Verl. GmbH, Hamburg, 1956 - Ital. vers. *La struttura della Lirica moderna dalla metà del XIX alla metà del XX secolo,* nuova ediz. con un saggio di A. Berardinelli e un suplemento di bibliografia ragionata, Garzanti, 1983; J. KRISTEVA, *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^e siecle: Lautréamont et Mallarmé*, (Points, 174), Ed.s du Seuil, Paris, 1974.

[12] R. LAVALETTE, *Literaturgeschichte der Welt*, Zweite, durchgesehene Aufl, O. Füssli, Verl., Zürich, 1954, p. 212.

Լուսավորականության դարաշրջանը (*Le siècle des Lumière*) համապատասխան կերպով նկարագրված է պատմության մասնավոր դեպքի համատեքստում՝ վստահաբար փաստարկելով, որ ըստ էության «լուսավորականությունը փիլիսոփայորեն անորոշ է»[13] և նրա կարևոր հատկանիշներից մեկն է *«auf das Leben anwenden»*[14]: Ադորնոյի պնդումը, որքան էլ վիճարկելի լինի, անկասկած իր մեջ պարունակում է ճշմարտության բաժին. «Լուսավորականությունը այնպիսի հարաբերություններ ունի շրջակա ամենի հետ, ինչպես բռնապետը մարդկանց հետ, նա ճանաչում է վերջիններիս այնքանով, որքանը թույլ կտա շահարկել նրանց»:[15]

Այդ միտման հայեցակարգային համապատասխան բացատրությունը ներկայացված է Ֆրանսուա Շատըլեի հետևյալ նկատառումներում.

> *Voici la nouveaute: c'est toujours la verite qui commande, mais sa signification s'inflechit... La raison dont il se reckame, ce n;est plus l'incarnation ici-bas l'entendement de dieu: c'est la puissance critique, qui n'hesiste pas a faire fleche de tout bois, qui s;interesse a toutes les activites sociales... Le rationnalisme, d'adminitrateur qu'il etait devenu, se retrouve combattant... A l'idee de saviour, a laquelle Aristote et Descartes souscrivent ensemble, commence a se substituter celle de systeme ouvert des connaissances... au modelede causalite quigouverne le jeu de billard s'oppose celui de l'action a distance... Bref, la rationnalite nouvelle, dans son combat pour la rasion, entre en lutte contre le cartesianisme, au nom du cartesianisme meme. Le travail ideologique des 'Lumieres' de Locke a Diderot, deruit les principes sur quoi il se fonde.*[16]

Այդ ամենը հանդես է գալիս որպես գաղափարախոսություն կամ առաջընթացի առասպելի[17] շարունակություն, և որն իր արտահայտումն է գտել շարժման ամենամոլեռանդ նախահայրերից մեկի՝ Պիեռ Բեյլի մանիֆեստում: 1684թ. նա գրել է. «Մենք ապրում ենք մի դարաշրջանում, որն օրեցօր ավելի և ավելի է պայծառանում, և, որի հետ համեմատած, անցած դարերն ավելի մռայլ են թվում»[18]:

---

[13] H. W. SCHNEIDER, *A History of Armenian Philosophy*, The Liberal Arts Press, Inc., New York, 1957, p 18

[14] J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der philosophie*, vol 2, *Neuzeit und Gegenwart*, 8., verbesserte Aufl., Herder, Freiburg, 1963, p. 245.

[15] Th. W. ADORNO-M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947. Իտալ. թարգ.՝ *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi. Torino, 1966, p. 17.

[16] Fr. CHÂTELET, ''Avant-props': *Histoire de la Philosophie. Idées, doctrines*, sous la dir. De Fr. Chatelet, vol. 4, Les Lumieres /Le XVIII siecle/ Hachette, Paris, 1972, pp. 15-16.

[17] Հմմտ. P.-Fr MOREAU, "L'idéologie du progrès", in *Histoire des Idéologies*, sous la dir. de Fr CHÂTELET, vol. 3, *Savoir et Pouvoir du XVIII^e au XX^e siècle*, Hachette, Paris, 1978, pp.19-98. Լուսավորականության ժամանակաշրջանում «առասպելական» հարթության համար հմմտ. մասնավորապես ADORNO, նույն տեղում:

[18] Հմմտ. R. VILLARI, *Storia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 9th ed., 1976, p 246.

Կարող ենք այժմ փորձել բացահայտել լուսավորականության մտքի, փիլիսոփայության և գաղափարախոսության[19] մի շարք առաջնային հայեցակարգային միտումներ՝ ըստ Փոլ Թիլիչի:

Թիլիչը խոսում է Լուսավորականության «հիմնարար սկզբունքների» մասին, որը նաև անվանում է Լուսավորականության «մեծ հայեցակարգեր»[20] և պնդում է. «Մեր գիտական գործունեության մեծ մասը հիմնված է այս սկզբունքների վրա»:[21] Այդ սկզբունքներն են՝

ա) Կանտի ինքնավարության սահմանումը,

բ) պատճառի հայեցակարգը,

գ) բնույթի հայեցակարգը,

դ) ներդաշնակության հայեցակարգը[22]:

Այնուհետև, Թիլիչը փորձում է նկարագրել Լուսավորականության դարաշրջանի մարդու հիմնական դիրքորոշումը՝ ամփոփելով այն չորս կետում.

ա) նրա բուրժուական բնույթը,

բ) ռացիոնալ կրոնի նրա իդեալը,

գ) բարոյականության էթիկան,

դ) իր սուբյեկտիվ ընկալումները[23]:

5. Լուսավորականության հայեցակարգի կիրառման հիմնական մեթոդաբանական սկզբունքը

Ինչպես պարզ է դառնում վերոշարադրյալից, Լուսավորականությունը, բառի ուղիղ և տեխնիկական իմաստով կիրառվելով Եվրոպական մտքի պատմության և քաղաքակրթության համատեքստում, պատմության առանձին ժամանակահատվածում ունի առանձնահատուկ և համապատասխան նշանակություն, որն էլ իր գաղափարական, քաղաքական և սոցիալական առումներով տարբերակում է այն եվրոպական մտքի և քաղաքակրթության մյուս ժամանակահատվածներից: Ըստ այդմ, սույն համատեքստում և դրան համապատասխան իմաստով գործածվող «Լուսավորականության» գաղափարը ոչ մի կապ չունի հասկացության այլ կերպ սահմանված և այլ հնարավոր իմաստների հետ, այլ ոգեշնչվում է լույսի պատկերից. օրինակ, վաղ քրիստոնեական ավանդույթների շրջանակներում գործածվող «Լուսավորականություն»՝ որպես Բապտիզմի հոմանիշ, աստվածաբանական և

[19] «Գաղափարախոսությունը» հասկանում ենք այն իմաստով, որով տերմինն օգտագործվում է Ֆրանսուա Շատելեի և նրա գործընկերների *"Historie des Idéologies"* աշխատանքում՝ գրեթե համարժեք գերմաներեն Weltanschauung-ին (տե՛ս հղ. 17, vol. I, "Introduction générale" pp. 10-11).

[20] P. TILLICH, *Perspectivities on 19th and 20th Century Protestant Theology*, New York, 1967: Ital. transl. *Umanesimo cristiano nel XIX e XX secolo*, Ubaldini Ed. Re, Roma, 1969, pp. 49,66. Լուսավորականության փիլիսոփայական հայեցակետերի հիմնական ուսումնասիրությունը մնում է՝ E. CASSIRER, *Die philosophie der Aufklarung*, Tubingen, 1932.

[21] Նույն տեղում, էջ 48:

[22] Նույն տեղում, էջ 48-66:

[23] Նույն տեղում, էջ 66-72:

առասպելաբանական տարատեսակ համատեքստերում հասկացության զանազան գործածությունները, «Լուսավորականությունը» Սուրբ Օգոստինոսի տեսության շրջանակներում և այլն: Մի շարք օրինակներ ներկայացնելով հենց հայկական համատեքսից՝ հատկանշական է, որ օրինակ «Լուսավորականության» գաղափարը Հայաստանի առաքյալ Սուրբ Գրիգորին որպես «Լուսավորիչ» բնորոշման համատեքստում ոչ մի կապ չունի 18-րդ դարի Եվրոպական Լուսավորականության հետ: Նույնը կարող ենք ասել Մխիթար Աբբահոր որպես «Նոր Լուսավորիչ» (Լուսանորոգ) բնորոշման մասին, թեև նա ապրել և գործունեություն է ծավալել 18-րդ դարի առաջին կեսին, այն է, երբ Եվրոպական Լուսավորականությունը ծաղկում էր ապրում: Սակայն, իհարկե, դա չի բացառում, որ Մխիթարի աշխատանքներում չենք կարող չգտնել Եվրոպական Լուսավորականության ազդեցությանը: Սույն հետազոտության օբյեկտներից մեկն է հենց այդ փաստի և դրա ասպեկտների հաստատումը:

Խորհրդային պատմագրության մեջ (չնայած վերլուծական ոլորտում վերջինիս արձանագրած բազմաթիվ հաջողություններին) կարելի է հաճախ հանդիպել «Լուսավորականություն» հասկացության պատմական և գաղափարական զանազան իմաստների միջև տարակարծությունների: Նույնը այժմ նկատելի է նաև մերձավոր արևելյան պատմագրության որոշ դրսևորումներում: Վերջին ուսումնասիրությունները հաստատում են «Լուսավորականությանը» հասնելու Եվրոպայի vis-à-vis ազգային կամ տարածաշրջանային առաջնահերթությունները: Նմանատիպ շփոթություն կարելի է հանդիպել նաև «վերածնունդի» գաղափարի շուրջ՝ կապված Իտալիայում իր նախատիպն ունեցող 15-16-րդ դարերի Եվրոպական Վերածնունդի և որևէ ազգի կամ աշխարհագրական տարածքում ցանկացած շարժման «վերածննդի» (“rebirth”) հետ: Այդպիսի շփոթության շրջանակներում անտեսվում է կամ ցանկություն կա անտեսելու այն, որ Եվրոպական Վերածնունդը իրենից ներկայացնում է ոչ թե պարզապես Անտիկ աշխարհի վերակենդանացում, վերածնունդ կամ վերադարձ, այլ նաև միևնույն ժամանակ գաղափարներում, հասարակությունում, արվեստում և կյանքի գրեթե բոլոր բնագավառներում իր տեսակի մեջ յուրահատուկ փոփոխություններ առաջ բերող նոր և հզոր մի երևույթ:

Ես համակողմանի ուսումնասիրել եմ այդ խնդիրները ''Centro Italiano di studi sull, Alto Modievo, of Spoleto at its '' Quarantreesima Settimana di studio'' կողմից 1995թ. ապրիլին կազմակերպված ''Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia /secoli IV-XI/'' Կովկասյան տարածաշրջանին նվիրված կոնֆերանսում ներկայացված “Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia:alcuni problem di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica” իմ վերջին զեկույցում: Հետևաբար, ըստ իս, այդ զեկույցում արված ակնարկը բավարար է սույն աշխատանքի նպատակի իրագործման համար, որն էլ կդառնա հետազոտության հիմնական մեթոդաբանական սկզբունքը՝ անդրադարձ կատարելով իմ վերոնշյալ զեկույցի մանրամասներին:

6. «Աշխարհիկություն» հասկացությունը

Ինչպես և արդիականությունը, «աշխարհիկությունը» ևս բավականին բարդ հասկացություն է[24]: Եվս մեկ անգամ նշենք, որ չենք կարող ո՛չ ուսումնասիրել, ո՛չ էլ անգամ պարզապես բացահայտել այդ բարդության պատճառները և դրա տարբեր ասպեկտները: Կցանկանայի միայն ուշադրություն հրավիրել հետևյալ կետերի վրա:

Արևմուտքում աշխարհիկանացման գործընթացը նախորդել է արդիականացման գործընթացին՝ ճանապարհ հարթելով վերջինիս համար: Արևմտյան աշխարհիկանացման առաջին փուլը կարելի է կապել կամ զուգորդել գրավոր մշակույթի լատիներենի գերիշխանությունից և եկեղեցական կանոնական (ecclesiastical-canonical) թեմաներից ազատականացման գործընթացի հետ: Վերոնշյալը տեղի է ունեցել Իտալիայում և Ֆրանսիայում 12-14-րդ դարերի ընթացքում: Կարող ենք առանձնացնել այդ գործընթացի երեք կարևոր արդյունք.

ա) մայրենի լեզվի գրական կամ «բարձրագույն» լեզվի կարգավիճակը և դրա գրեթե մենաշնորհային դիրքը գեղարվեստական գրականությունում,

բ) նոր գեղարվեստական գրականության ստեղծումը, նաև արձակի տեսքով, որում գերակայում են աշխարհիկ թեմաները,

գ) գրականության և գիտության մեջ հոգևոր դասի գերիշխանության ավարտը՝ ի օգուտ նույնիսկ հասարակ ծագում ունեցող աշխարհականների:

Առաջին փուլի ընթացքում արվեստում, հասարակությունում, քաղաքականությունում ընթացող այլ զուգահեռ զարգացումները նույնպես պայմանավորում են աշխարհիկանացման գործընթացի առանձին դեպքերը**:** Այսպես, օրինակ, Իտալիայում Ջոտտոյի նոր ոճի կամ ազատ քաղաքների վերելքի հեղափոխությունը, ինչպես նաև Ֆրանսիայում միապետության ընդդիմանալը պապական իշխանությանը:

Եվրոպայում աշխարհիկանացման գործընթացի երկրորդ մեծ փուլը համընկնում է Վերածնունդի հեղաշրջման հետ. Վերածնունդի մտքի և փիլիսոփայության հրաժարումն աշխարհի, մարդու, գիտության և քաղաքականության մասին ոչ միայն աստվածապետական, այլև աստվածակենտրոն և աստվածաբանական ընկալումներից: Մաքիավելին, Գալիլեոն և Հոբսը այս առումով համարվում են առավել խորհրդանշական կերպարներ:

Այնուամենայնիվ, Եվրոպային հայտնի են աշխարհիկության մի շարք այլ և նույնիսկ ավելի արմատական փուլեր. ա/ Ֆրանսիական հեղափոխությամբ մեկնարկած

[24] «Աշխարհիկության» հայեցակարգի և գործընթացի ուսումնասիրությունը տե՛ս H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs,* Verl. Karl Alber GmbH, Freiburg-München, 1965; HELLER, (հղ. 3), pp. 89-127; R. N. BELLAՀ, *Essays on Religion in the Post-Traditional World*, Harper and Row Publishers, New York-Evanston-London, 1970 - Ital. vers. *Al di là delle fedi. La religioni in un mondo post-tradizionale*, Introduzione di D. Zadra (pp. 7-25), Morcelliana, Brescia, 1975, in part. Ch. IX; R. J. WERBLOWSKY, *Beyond tradition and Modernity. Changing Religions in a Changing World*, Jordan Lectures 1974, Univ. of London, the Athlone Press, 1976, in part ch. I; G. PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Ed. ni Dehoniane Bologna, 1990, in part. ch.s I and III. Տե՛ս նաև հղ. 8:

ցանկացած կրոնական ուժի ժխտում, բ/ հասարակական կյանքում 19-րդ դարի պոզիտիվիստական և մատերիալիստական հոսանքների, հատկապես, մարքսիստական պետության աթեիզմի հռչակած ցանկացած կրոնի առկայության ժխտում:

Աշխարհիկանացման գործընթացի վերջին և արմատական փուլը, թերևս, զարգացում է ապրել մեր դարերում, հատկապես, նեոպոզիտիվիզմի հայեցակարգի ազդեցության ներքո: Եթե լեզուն միայն պայմանական նշանների հանրագումար է և կարող է արտահայտել միայն դատարկաբանություն, և եթե յուրաքանչյուր մարդկային արժեք այդ հանրագումարի արդյունք է, ապա բացարձակ արժեքի, սրբության կամ հավերժական կյանքի համար ոչ մի հիմք չի մնում: Միայն անցումը կույր և իռացիոնալ հավատքի կարող է վերադարձնել այդ արժեքները, սակայն ռացիոնալության հասնելու այլևս ոչ մի ուղի չկա:

7. Սույն հետազոտության օբյեկտը

Սույն հետազոտությունը նպատակ չունի մանրամասն ուսումնասիրության ենթարկել արդիականությունը և նրա հետևանքները, ինչպիսիք են, օրինակ, կապիտալիզմի ձևավորումը, «արդիականության» հասկացության շրջանակներում ազգի գաղափարը, անկախության և ժողովրդավարության գաղափարը, կանանց ազատականացումը և այլն, դիմակայելու հայկական ձևի առանձնահատուկ ասպեկտները, գաղափարներն ու միտումները: Այն նաև նպատակ չունի ավելի խորքային ուսումնասիրության ենթարկել հայ իրականության առանձին դերակատարների, որոշակի տարածքներ կամ «մարզեր»՝ դրանք դիտարկելով արդիականության մի շարք առանձնահատուկ միտումների հետ հարաբերակցության համատեքստում:

Սույն հետազոտության շրջանակներում նախատեսվում է.

ա) մատնանշել 16-19-րդ դարերում հայ հասարակության զարգացման հիմնական միտումներն ու փուլերը,

բ) տեղավորել այդ միտումները նշված ժամանակաշրջանում աշխարհում բնակչության աշխարհագրական սփռվածության շրջանակումներում,

գ) եզրակացնել, թե ինչ իմաստով, ինչ չափով և որ ժամանակաշրջանների դեպքում է հնարավոր խոսել հայերի շրջանում արդիականության, լուսավորականության, աշխարհիկության գործընթացների մասին:

8. Արդիականությունը և հայ ինքնությունը

Վերջին կարևորագույն հարցը, որ պետք է քննարկենք, այն է, թե ինչպես կարող է «արդիականությունը», որը եվրոպական կամ արևմտյան ծագում ունեցող առանձնահատուկ երևույթ է, որը մենք ընկալում ենք ոչ թե պարզապես ժամանակային,

այլ խիստ հայեցակարգային հարթությունում, կարող է համադրվել հայ ինքնության հետ: Ինչ խոսք, խնդիրն իրական է եվրոպական զարգացածությանը դեռևս չհասած յուրաքանչյուր ինքնության համար:

Արդյո՞ք համադրելի են եղել հայ ինքնությունը և արդիականությունը, և, եթե այո, ապա ի՞նչ չափով: Սա, իհարկե, հարց է, որին հնարավոր կլինի պատասխանել միայն մեր հետազոտության վերջում: Բայց կցանկանայի այստեղ մի նկատառում անել կապված հայոց պատմության ամբողջ ընթացքի հետ, քանի որ այն կարող է դառնալ գլխավոր ուղեցույց հայերի՝ իրենք իրենց և մյուսների հետ դիալեկտիկական կապերի համար: Իր ողջ պատմության ընթացքում Հայաստանը սերտ շփում է ունեցել բազմաթիվ տարբեր ազգերի և մշակույթների հետ, որոնցից, նույնիսկ այն ժամանակ, երբ նա պարտավորված չէր դա անել, առանց վարանելու փոխառել է այն, ինչը կարող է իր համար օգտակար և հետաքրքիր լինել: Այդուհանդերձ, մշտապես զգուշավոր է եղել իր ինքության հարցում: Փաստորեն, թեև ամբողջությամբ նվաճված լինելով սկզբում արաբների և ավելի ուշ թուրքերի կողմից, Հայաստանը միակ երկիրն է Բյուզանդական կայսրության տարածքում, որի ժողովուրդը դժվարին, բայց հաջողված պայքար է մղել իր քրիստոնեական հավատը, սեփական լեզուն, մշակույթը և ազգային առանձնահատկությունները պահպանելու համար: Հայաստանն իրավամբ հանդիսացել է քաղաքակրթությունների խաչմերուկ, որտեղ ցանկացած այլ մշակույթի ներդրումը, կարծես միաձուլվելով «ստեղծագործ հանճարի» կողմից, օժանդակել է մի նոր, յուրահատուկ սինթեզի ստեղծմանը:

Ոչ մի ապրիորի պատճառ չկա կասկածելու, որ արդիականության և ինքնության միջև դիալեկտիկան չի կարող տեղավորվել միևնույն կաղապարների շրջանակներում: Այսպիսով, հարկ է հստակեցնել՝ արդյո՞ք վերոշարադրյալը համապատասխանում է իրականությանը, և, եթե այո, ապա ի՞նչ միջոցներով և ի՞նչ չափով:

II
ՍՓՅՈՒՌՔԻ ԴԵՐԸ ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՐԴԻԱԿԱՆՈՒԹԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՓՈՒԼԵՐԸ

1. Գաղութները և սփյուռքը

«Քիչ ազգեր ունեն հայկական փորձը. գաղութներ, որոնք այդքան բազմաքնակ են, այդքան երկար ժամանակ գոյություն ունեն, այդքան տարբեր աշխարհագրական սփռվածություն և այդքան լավ ներգրավված են իրենց հյուրընկալող երկրների հասարակական, տնտեսական, մշակութային և նույնիսկ քաղաքական կառույցներում, սակայն դարեր շարունակ և մինչ օրս պահպանել են դեռևս մեր ակունքներից եկող հիմնական բնորոշիչ առանձնահատկությունները»: Այսպիսով, ավելի վաղ ուսումնասիրելով հայոց պատմությունը[25], ես ավելի ու ավելի եմ համոզվել, որ անհնար է հասկանալ հայոց պատմությունն ու ինքնությունը՝ անտեսելով այն կարևորագույն դերը, որը գաղութներն ու սփյուռքը կատարել են նրանց զարգացման գործընթացում: Եթե մենք ստիպված լինենք նշել հայկական կենսափորձի որևէ համանման դեպք, ապա, կարծում եմ, որ չնայած երկուսի միջև գոյություն ունեցող բազմաթիվ առանցքային կառուցողական և փաստական տարբերություններին, այդուհանդերձ, իր պատմական, սոցիալական և մշակութային փորձով չկա հայկականին առավել մոտ մոդել, քան հրեականն է և vice versa (հակառակը):

Սակայն, նախևառաջ անհրաժեշտ է սահմանել՝ ինչ է ասել հայկական սփյուռք և հայկական «գաղութներ»: Վերջիններս, իհարկե, նույնական չեն ո՛չ Անտիկ աշխարհի հունական և ո՛չ էլ արդի ժամանակաշրջանի Արևմուտքի գաղութների հետ: Հին հունական գաղութները միանշանակ մշակույթի կրողներ էին, որոնց ուժն ու հմայքը, իհարկե նաև ուղեկցվելով մի շարք այլ պատմական գործոններով, ի վերջո փոխարինման եկան տեղական մշակույթներին՝ ծնունդ տալով Հելլենիզմի գործընթացին Փոքր Ասիայում և Միջերկրածովյան աշխարհում: Արդի ժամանակաշրջանի արևմտյան գաղութները նույնպես ունեցել են նմանատիպ մշակութային ազդեցություն. պարզապես մատնանշելով մի քանի հայտնի դեպքեր՝ որպես օրինակ կարող ենք բերել Բրիտանիայի ազդեցությունը Հնդկաստանի կամ Ֆրանսիայի ազդեցությունն Աֆրիկայի վրա: Սակայն, ի տարբերություն Անտիկ աշխարհում Հունական դիֆուզիայի, ժամանակակից գաղութարարները կարող են պարտադրել իրենց մշակույթը գլխավորապես երկարաժամկետ ռազմական և վարչական գերիշխանության միջոցով:

Հայկական գաղութներում գրեթե երբևէ չի կիրառվել ռազմական կամ քաղաքական ուժ (բացառությամբ Տիգրան II-ի կարճատև թագավորության՝ Ք.ա. 95-55թթ.): Նրանք նաև երբևէ չեն կարողացել պարտադրել իրենց մշակութային

[25] "Les colonies arméniennes, des origins à la fin du XVIII[e] siècle", in *Historie des Armenians*, ed. By G. Dédéyan, Privat, Toulouse, 1982, p. 390 (signed Ghewont Khosdegian).

գերակայությունը: Այնուամենայնիվ, հասարակության նմանատիպ կառուցվածքի շրջանակներում նրանց հաջողվել է կյանքի ամենատարբեր ոլորտներում բազմակի անգամ ունենալ փառավոր նվաճումներ: Իրենց պատմության ամենաերջանիկ ժամանակաշրջանում նրանք հաջողություն են ունեցել՝ նույնիսկ հասնելով համաշխարհային տնտեսական գերակայության, որի մասին կխոսենք ավելի ուշ:

Ինչ վերաբերում է այդ դարում լայն կիրառում ստացած հայկական «սփյուռք» հասկացությանը, ապա, եթե այն գործածում ենք որպես «սփռվածություն» (dispersion) իր բուն և իրական իմաստով, ըստ իս, պետք է տարբերակենք այն տարբեր փուլերը, որոնց ընթացքում սփյուռքը դարձել է հայ ժողովրդի կյանքում ավելի ու ավելի խորն արմատավորված իրականություն:

Հայոց պատմության մեջ առաջին «սփռող» (dispersive) պայթյունը տեղի է ունեցել Հայկական բնաշխարհում կամ Մեծ Հայքում Հայաստանի քաղաքական իշխանության անկման շրջանակներում: Նշված գործընթացի համար խորհրդանշական օր կարող ենք համարել բյուզանդական լծի ներքո Բագրատունիների մայրաքաղաք Անիի անկումը (1045թ.): Հայկական «սփռման» (“diasporisation”) գործընթացի հաջորդ փուլը, անշուշտ, պայմանավորել է Կիլիկյան թագավորության անկումը (1375թ.): Սույն գործընթացի վերջին և ամենաարմատական փուլը, որում մենք, ըստ էության, այժմ գտնվում ենք, բնորոշվում է սփյուռք հասկացության ամենաուղիղ իմաստով. ողջ հայ ժողովուրդը վտարվում է իր հայրենիքի մեծ մասից (որից մոտ միայն մեկ տասներորդն է կազմում մերօրյա Հայաստանի Հանրապետությունը) առանց այնտեղ վերադառնալու որևէ հնարավորության[26]:

---

[26] Այսպիսով, պատմական Հայաստանի մեծ մասը փաստացի գտնվում է Թուրքիայի տարածքում, ավելի փոքր մասը՝ հյուսիս-արևմտյան Իրանում և Ադրբեջանում՝ համաձայն 1921-1923թթ սահմանված սահմանների: Մի շարք ժամանակակից հեղինակներ (օրինակ՝ R. H. HEWSEN, “Introduction to Armenian Historical Geography”, in ReArm, (1978-1979), pp. 94-95, R. H. HEWSEN, ‘’Terre peuple…’’, in Historie des Armeniens, (հղ. 25), ch. I, pp. 15-16; R. H. HEWSEN, The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac’oyc’). The Long and Short recensions, Introduction, translation and commentary, L. Reichert Verl., Wiesbaden, 1992. pp. 294-295) դիտարկում են «պատմական Հայաստան» հասկացությունը որպես «տարածքների համագումար, որը ձգվում է Կապադովկիայում Կեսարիայի արևելքից մինչև Կասպից ծով, Թիֆլիսի հարավից Ուրմիա լճի ափերը և մինչև Միջերկրական ծով: Այն 19-րդ և 20-րդ դարերի ազգայնականների կողմից սահմանված «պատմական» Հայաստանն է, որը, սակայն, երբևէ հայոց պատմության որևէ ժամանակաշրջանում գոյություն չի ունեցել որպես պատմական իրականություն՝ անգամ Տիգրան Մեծի կարճատև «կայսերական արկածախնդրության» համատեքստում, և նույնիսկ այդ ժամանակ Փոքր Հայքը ներառված չէր» (Ašxarhac’oyc’, p. 294):

Ըստ իս, «պատմական Հայաստանի» վերաբերյալ երկու հայեցակարգերն էլ՝ թե՛ «ազգայնականների» կողմից սահմանված, թե՛ հիշատակվող գերքննադատական մոտեցումները, թեև իրենց հակադիր ուղղվածությանը, գաղափարների խառնաշփոթի զոհեր են: Անշուշտ, քաղաքական երանգավորման առկայության դեպքում (որը սովորաբար առկա է) Հյուսենի կողմից նկարագրված «պատմական Հայաստանի» մասին խոսելը պատմական համատեքստում կդիտարկվի որպես ապաքննադատական, ուտոպիստական և այլն: Սակայն, նմանատիպ «ապաքննադատությունից» խուսափելու համար, հարկ է նշել, որ ցանկացած իմաստով «պատմական Հայաստանի» մասին խոսելը պատմական նոնսենս է, և թվում է այնքանով ապաքննադատական, որքանով որ գերքննադատական է: Ըստ էության, պատմական Հայաստանի գաղափարն առաջին հերթին պետք է սահմանել ոչ թե քաղաքական, այլ էթնիկական տեսանկյունից՝ որպես հայրենիք, որտեղ սկսած պատմության հնագույն ժամանակներից ձևավորվել և զարգացել է հայ ժողովրդի ինքնությունը մինչև այն խոշոր նվաճումները, որոնք փոխեցին տարածքի ժողովրդագրական պատկերը, սակայն, որտեղ հայ ժողովուրդը շարունակեց

Կարելի է ասել, որ գրեթե մի ամբողջ հազարամյակ հայերն ապրել են իրենց հայրենիքի սահմաններից դուրս՝ «գաղութի» և «սփյուռքի» սահմանագծի միջև, մինչև որ ինտեգրման նրանց ընդունակությունն օգնեց նրանց փոխակերպել «սփռումը» (dispersion) մշտական և բարգավաճող բնակավայրի, թեև նրանց խորը կապվածությունը իրենց արմատներին երբևէ թույլ չտվեց նրանց մոռանալ իրենց երազած «եղեմական» հայրենիքը[27]:

Այսպիսով, մեր ներկայիս քննարկման օբյեկտ հանդիսացող պատմական ժամանակաշրջանը մի կողմից բնութագրվում է այն իրողությամբ, որ Հայաստանը եղել է օտարի տիրապետության տակ, իսկ մյուս կողմից էլ՝ այն իրողությամբ, որ հայ բնակչության մեծ մասն ապրել է արտասահմանում, գործունեություն ծավալել տարբեր բնագավառներում, աշխարհի ամենատարբեր մասերում, սակայն պահպանել է կենսական կապն իր հայրենիքի հետ:

Հայկական արդիականության հիմնական փուլերը

Ըստ իս, մինչև աղետալի Ցեղասպանության սկիզբը դեպի արդիականություն հայկական հետագծում կարելի է տարբերակել չորս հիմնական փուլ:

Ես միտումնավոր կխուսափեմ ժամանակակից, այն է՝ Ցեղասպանությունից հետո շրջանի թե՛ հայրենիքի, թե՛ Սփյուռքի հետ կապված չափումների շուրջ քննարկումից՝ մի քանի պատճառներով.

ապրել և «զգալ իրեն ինչպես իր տանը» մինչև 1915թ. աղետալի Ցեղասպանությունը: Ակնհայտ է, որ հայրենիքի նմանատիպ ընկալումը չի կարող նկարագրվել այն ճշգրտությամբ, ինչպես օրինակ պետության սահմանները: Բայդ այդ հարաբերական անորոշությունը (անհերքելի նվազագույնի և վիճահարույց առավելագույնի միջև) էթնոլոգիական տեսանկյունից տարածքի դիտարկման համար կարևոր ասպեկտ է:

Այլ քննադատական դիտարկումները վիճարկվում են հեղինակի կողմից առաջադրված «եզրակացություններում» (նշվ. աշխ., էջ. 259): Ըստ իս, մի շարք առումներով նմանատիպ փառահեղ աշխատանքի գլխավոր ձախողումն է Հյուսենի Աշխարահացույցի վերանայված բնագրի թարգմանությունն ու մեկնաբանությունը, գիտության ավանդական մոտեցմանը բնորոշ գաղափարախոսության և Արևմուտքի քաղաքականության վերաբերյալ նրա անմասն նվիրումը՝ իր հիմքում ունենալով պատմության նրա քննադատական մոտեցումը. քաղաքական միասնականության հետ սերտ կապի շրջանակներում «ազգային», այն է՝ էթնիկական, մտածողության, միասնականության (որը, իհարկե, սկսած ամենավաղ փուլերից չի ենթադրում նրա բոլոր բաղադրիչների ծագման միասնականության անհրաժեշտություն) հրամայականը: Առնվազն մի շարք ժողովուրդների պատմությունը նմանատիպ սխեմաները:

[27] Հայաստան, երկիր դրախտավայր (Armenian, land of Paradise) Հովհան Միրզա Վանանդեցու (1772-1840) շատ հայտնի երգի առաջին բառերն են: Հայկական հողի դրախտային, ռեգեներատիվ տեսլականը թվում է՝ իր առաջին ամենապարզ ձևակերպումն է ստացել ժամանակակից հայ պատմագրության հայր՝ Մխիթարյան վարդապետ Միքայել Չամչյանի կողմից, ինչը բարենպաստ հող է ստեղծել նրան հաջորդող Ռոմանտիզմի համար: Եվս մեկ Մխիթարյան՝ հայ Ռոմանտիզմի առաջնորդ Տ. Ղևոնդ Ալիշյանը, ով մեծ ազդեցություն է ունեցել 19-րդ դարի մտավորականների ողջ սերնդի վրա, նույնպես միևնույն գաղափարախոսության կարկառուն ներկայացուցիչներից էր: Վերջինիս «Հայերենը որպես դրախտի լեզու» տեսությունը տե՛ս P. MÜLLER, "Die Suche nach der 'lingua adamitica' bei Lewont Ališan (1820-1901)", in *Armenish-Deutsche Korrespondenz*, Nr. 86, Dezember 1994, pp. 66-71.

ա) Ցեղասպանության հասցրած վնասը և Սփյուռքի կարգավիճակն առաջ բերեցին առանձնահատուկ խնդիրներ, որոնք պահանջում են արդիականության ու ինքնության վերաբերյալ ընդհանուր խնդիրների շրջանակներից դուրս իրականացվող վերլուծություն[28],

բ) խնդրո առարկա հանդիսացող ժամանակահատվածը կպահանջեր արդիականության և հետարդիականության մասին ընթացիկ քննարկման հետագա վերլուծություն:

Այդ երկու պահանջները կգերազանցեին սույն դասախոսության ժամանակային և ծավալային սահմանները:

Ես հետևյալ կերպ կսահմանեի հայկական արդիականության չորս փուլերը.

ա) Զևավորման նախնական փուլը, որը թվագրվում է 16-րդ դարի երկրորդ տասնամյակից մինչև հաջորդ դարի 20-ական թթ., այն է՝ Հայաստանում առաջին տպագիր գրքերի հպարակումից մինչև Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում կաթողիկոս Մովսես Գ Տաթևացու (1628-1633թթ.) գահակալությունը,

բ) Հայկական կապիտալիզմի փառավոր ծաղկումը, այն է՝ 17-րդ դարի 30-ական թթ. մինչև նույն դարի վերջը, այլ կերպ ասած՝ մինչև 1700թ. Օսմանյան կայսրության

---

[28] Հայոց ցեղասպանության վերաբերյալ առկա են բազմաթվ աշխատանքներ: Մենք ստորև նշում ենք վերջին շրջանում լույս տեսած մի քանի աշխատանքներ, որոնք գլխավորապես վերաբերում են դրա հայեցակարգային, իրավական և ժողովրադգրական ասպեկտներին: A. NASSIBIAN, *Britain and the Armenian Question,* 1915-1923, London and Sydney: Croom Helm- New York; St. Martin's Press, 1984 Tribunal permanent des peoples, *Le crime de silence. Le Génocide des Arméniens*, ed. By G. Chaliand, Flammarion, Paris 1984 - Engl. vers. *A crime of Silence. The Armenian Genocide* , permanent Peoples' Tribunal, Zed Books, Ltd., London, 1985. A. BALIOZIAN, *The Armenian Genocide and the West*, the Armenian Case Committee, Jerusalem, 1984; K. BARDAKJIAN, *Hitler and the Armenian Genocide*, the Zoryan Institute, Cambridge, Mass., 1985; *La cuestion Armenia boy. Documentos y declaraciones internacionales (1967-1987)*, Consejo Nacional Armenio, Buenos Aires, 1987; KH. TOLOLYAN, ''Cultural Narrative and the motivation of the Terrorist'', *The journal of Strategic Studies,* to (1987), N 4 pp. 217-233; *The Armenian Genocide in Perspective*, ed. by R. G. Hovannissian, Transaction Books, New Brunswick (USA) and Oxford (UK), 1987; SH. TORIGUIAN, *The Armenian Question and International Law*, and ed., Univ. of La Verne Press, CA., 1988; V. GUROYAN, ''Post-Holocaust Political Morality: The Litmus of bitburg and the Armenian Genocide Resolution'', *Holocaust and Genocide Studies*, 3 (1988), N 3 pp. 305-322, V. DADRIAN, "The Convergent Aspects of the Armenian and Jewish Cases of Genocide. A Reinterpretation of the Concept of Holocaust'', *Holocaust and Genocide Studies*, 3 (1988) N 2, pp. 151-169; ID., *Genocide as a Problem of National and International Law: The World War I Armenian Case and its Contemporary Legal remifications*, reprint. from *Yale Journal of International Law*, vol. 14, 1989, N 2, Summer 1989, pp. 221-334+a-19; ID., *Documentation of the Armenian Genocide in Turkish Sources*, reprint. From *Genocide: A Critical Bibliographic Review*, vol. 2, London: Mansel Publ., New York: Facts on File, 1991, pp. Xxix+86+138+Index; ID., The *history of the Armenian Genocide. Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*, Berghahn Books, Providence – Oxford, 1995; B. L. ZEKIYAN, *Genocide and Metahistory. The Armenian case: A Radical Negativity and Polyvalent Dynamics* (in print), The Armenian Genocide: History, Politics, Ethics, ed. By R. Hovannisian, New York: St. Martin's Press, London: Macmilan, 1992, L. MARASHLIAN, *Politics and Demography: Armenians, Turks and Kurds in the Ottoman Empire*, The Zoryan Institute, Cambridge, Mass., 1922; R. KEVORIKIAN-P. B. PABOUDJIAN, *Les Arméniens dans l'Emprire Ottoman à la veille du Génocide*, ARHIS: Les Ed.s d'Art et d'Historie, Paris, 1993; R. PEROOMIAN, *Literary Responses to Catastrophe. A comparison of the Armenian and the Jewish Experience*, Scholars Press, Atlanta, GE., 1993. Լրացուցիչ տեղեկությունների համար տե՛ս՝ *Armenian Genocide Resource Guide*, Armenian Assembly of Armenia, Washington, DC, 1988. Անդրադառնալով գեղարվեստական գրականությանը՝ տե՛ս սույն վեպը՝ E. HILSENRATH, *Das Märchen vom letzten Gedanken,* Piper, Munchen-Zürich, 1989, 3rd ed. 1991. Տե՛ս նաև «Արմինիըն Րիվիու»-ի Ցեղասպանությանը նվիրված համարները՝ Spring 1984, Spring 1987, Winter 1989, Spring 1992.

մայրաքաղաք Կոստանդնուպոլսում (Կոնստանտանիա)[29] Մխիթարյան միաբանության և արդեն հայկական միլեթի էթնիկ «մայրաքաղաքի» հիմնադրման խորհրդանշական օրը, քանի որ իմպերիալիստական քաղաքի Հայոց Պատրիարքն իր հոգևոր և քաղաքացիական իրավասությունների շրջանակներում ուներ ավելի մեծ թվով անմիջական ենթականեր, քան անգամ Էջմիածնի Կաթողիկոսը[30]: Հայ կապիտալիզմը դեռ ծաղկում ապրեց մոտ 50 տարի՝ մինչ 18-րդ դարի կեսերը, երբ սկսվեց դրա աստիճանական անկումը: Պետք է հիշել, որ պատմական ժամանակաշրջանների բաժանումը պայմանական մի բան է և նրանք հաճախ համընկնում են միմյանց հետ:

գ) Մարդասիրական ժամանակաշրջանը, որ թվագրվում է Մխիթարյան միաբանության հիմնադրումից մինչև մոտավորապես 1840թ., սովորաբար ավելի հայտնի է որպես «Վերածննդի» ժամանակաշրջան:

Մոտ մեկ ու կես դար տևողությամբ այդ երկար ժամանակաշրջանն անցել է տարբեր դարաշրջաններով, որոնք կազմում են յուրաքանչյուրը 7 տասնամյակ տևողությամբ երկու հիմնական շրջան. ա) առաջին 7 տասնամյակը (1700-1770թթ.) հիմնականում բնորոշվում է կրկին լույսին վերադառնալու ջանքերով՝ վերակենդանացնելով վաղեմի հայկական կրոնական և մշակույթային ժառանգությունը, բ) հաջորդող տասնամյակներում, թեև եռանդուն շարունակվում էր նույն գաղափարի զարգացումը, այն իր վրա մեծապես կրում էր Եվրոպայում խմորված նոր գիտական միջավայրի, նոր իդեալների և նոր աշխարհայցքի ազդեցությունը: Դա, ըստ էության, այն փուլն է, երբ Եվրոպայում և Նոր աշխարհում ընթացող քաղաքական գործընթացներին զուգահեռ հայերի շրջանում քաղաքական մտքի ձևավորման առաջին փորձերն էին արվում: Ըստ էության, այդ առաջին փորձերն իրականացվեցին Հնդկաստանում: Հետևաբար, ըստ իս, 18-րդ դարի վերջին երեք տասնամյակներում Բրիտանիայի ուժեղ ազդեցության ներքո գտնվող Հնդկաստանի հայկական գաղութում է, որ հայերի շրջանում պետք է փնտրենք լուսավորականության մտքի առաջին դրսևորումները՝ վերջինիս բուն իմաստով:

---

[29] Օսմանյան կայսրության ժամանակաշրջանին անդրադարձ կատարող ժամանակակից հետազոտություններում քաղաքը հաճախ անվանում են Ստանբուլ: Այնուամենայնիվ, նրա պաշտոնական անվանումն Օսմանյան կայսրության ժամանակ եղել է Կոնստանտանիա: Այն փոխարինվեց ամենայն հավանականությամբ ծագումով հունական «գռեհիկ» Ստանբուլ անվանումով միայն Թուրքիայի Հանրապետության հիմնադրումից հետո (1923թ.) «թուրքացման» ընդհանուր քաղաքականության համատեքստում: (Տե՛ս B. L. ZEKIYAN, "Da Konstantinlye a Vene:zia", in *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, a cura di G. BeIIligeri e G. Vercellin, (Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, 5), Libreria Universitaria Ed.ce, Venezia, 1988, pp. 17'31, in part. p. 24, n. 13)·

[30] Տե՛ս M. ORMANIAN, *L'Eglise Arméniene. Son historie, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, son présent*, Paris, 1910, 22 ed. revue et annotee, Impr. Du Catholicossat Arm. de Cilicie, 1954, ch.s XVII and XXVIII-Engl. Vers. *The Church of Armenia. Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature and Existing Condition*, 1st Engl. ed. transl. from the French ed. By G. M. Gregory, 2nd (revised) Engl. ed. by T. Poladian, Antelias, Lebanon, 1995); M. ABAGIAN, ''La question della ''communicatio in sacris'' nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico'', *Bazmavep*, CXXXIX (1981), pp. 134-143.

դ) Աշխարհիկության ժամանակաշրջան՝ 19-րդ դարի 40-ական թթ. մինչև ճակատագրական 1915 թ., երբ հայերի համար կյանքը կանգ առավ: Աշխարհիկության այդ շրջանն ավելի հայտնի է որպես «Զարթոնքի» դարաշրջան:

Քննադատները, ելնելով խիստ գրական չափանիշներից, տարբերակում են այդ տասնամյակների ընթացքում երկու ժամանակաշրջան. առաջինը սկսվում է 80-ական թթ. ռոմանտիզմի շարժման ազդեցության ներքո, իսկ երկրորդը՝ ռեալիզմի և սիմվոլիզմի հոսանքների ազդեցության ներքո: Այս տասնամյակների միջև տարբերակման մյուս պատճառն այն է, որ 80-ական թթ. ժամանակակից հայերենը դարձավ միակ գրական լեզուն:

Այնուամենայնիվ, չեմ կարծում, որ նմանատիպ տարբերակումն անհրաժեշտ է կամ կիրառելի ընդհանուր աշխարհայացքի տեսակետից արդիականացման ու աշխարհիկանացման գործընթացների գաղափարներն ավելի պարզ դարձնելու համար: Եվ ընդհակառակը, մինչ ցասումնալի աղետի ճակատագրական տարեթիվը դարավերջյան երկու տասնամյակները և դրան հաջորդող տարիներն էականորեն համապատասխանում են նախորդ քառասուն տարիների հիմնական բնութագրերին և նկրտումներին: Այսպես, օրինակ, դարի վերջին տասնամյակում առաջին հայկական կուսակցությունների ձևավորումն ամբողջությամբ տեղավորվում է Զարթոնքի գաղափարախոսության ոգու և շարունակականության շրջանակներում:

Այսպիսով, դա է Ցեղասպանության աղետին նախորդող դրա զարգացման հիմնական փուլերում ուրվագծված հայկական արդի դարաշրջանը:

III.
Սաղմնավորման փուլ: 1510-1630թթ.

Այս վաղ փուլում արդիականության հիմնական դրսևորումը տպագրության գյուտի ներդրումն է հայկական սոցիալական և մշակութային իրականության մեջ:

Կցանկանայի անմիջապես հստակեցնել, որ ես համարում եմ հայերի կողմից տպագրությանն այդքան արագ փոխառումը որպես «արդիականացման» նշան ոչ միայն գրքերի հրատարակման ձևի տեխնիկական փոփոխություն հանդիսանալու, այլև մի շարք այլ հանգամանքների տեսանկյունից, որոնք ցույց են տալիս, որ մենք ապահովվել ենք մեր պատշաճ զարգացածության մակարդակը նախքան սոցիալական և տնտեսական իրականության փոփոխությունը:

Հիրավի, ձեռագրերից տպագիր գրքերին անցման միակ տեխնիկական փոփոխությունը պարտադիր չէ, որ ենթադրի էական որևէ նորարարության առկայություն՝ հատկապես արևմտյան տեսակի արդիականության տեսանկյունից և հաշվի առնելով ավելի վաղ հայկական համատեքստը: Տեխնիկական փոփոխությունն ինքնին կարող է ենթադրել համանմանություն, օրինակ, ավելի վաղ ժամանակներում մագաղաթից անցում թղթին: Կասկածից վեր է, որ յուրաքանչյուր տեխնիկական փոփոխություն սոցիալական և տնտեսական իրավիճակի փոփոխության և շրջապատող աշխարհի հետ նոր հարաբերությունների միաժամանակ և՛ ազդանշան է, և՛ արդյունք: Այնուամենայնիվ, ես կարծում եմ, որ առանց հայ հասարակության և մշակույթի նախնական փոխակերպման ամբողջական համատեքստի դիտարկման սոսկ տպագրական նոր մեթոդների փոխառումը չի կարող հայերի շրջանում արևմտյան մոդելներին համապատասխան արդիականացման գործընթացի մեկնարկը հաստատող բավարար հիմք հանդիսանալ:

Այսպիսով, դիտարկենք, թե ինչ հանգամանքներում է սկզբնական փուլում ձևավորվել հայերի շրջանում տպագրությունը.

ա) Նախ և առաջ հարկ է նշել դրա ձևավորման ամենավաղ ամսաթիվը՝ 1511/12: Այդ ամսաթիվը ընկալվում է ավելի շատ որպես պատմական խորհրդանիշ, քան որպես հայերի շրջանում տպագրության բուն զարգացման փաստացի մեկնարկ: Ըստ էության, որքան էլ պատճառաբանված թվա այն հիպոթեզը, որ մինչ հայերի շրջանում տպագիր գրքերի նոր շարքի տպագրության մեկնարկային կետին հաջորդող հիսուն տարիների դատարկությունը պետք է ինչ-որ կերպ լցվի[31], այնուամենայնիվ, 1513-1514թթ.

---

[31] Տե՛ս օրինակ *Les Arménines et l'imprimerie. Étude comparée de l'imprimerie cbez les différent peuples de l'Orient*, (Études sur la Civilization Armenienne, N° 1), Imp. Kechichian et Fils, Constantinople, 1920, p. 15 (այս 70 էջանոց գրքույկն անանուն է: Տիտղոսաթերթին կան Հ.Ֆ.Բ. Լինչի հետևյալ բառերը ֆրանսերեն թարգմանությամբ՝ "Les Arméniens entourent la presse de la même affection et du même respect enfantins que le montagnard de la Perse un poingnard ou un fusil", *Armenia* I, 240). Հիպոթեզը մի քանի անգամ կրկին առաջարկվել է, վերջինների շարքում՝ B. SIVAZLIYAN, *"Venezia per l'Oriente: La nascita del libro armeno"*, in *Armeni, ebrei, greci, stampatori a Venezia*, a cura di Sc. Abbiati, San Lazzaro, Venezia, 1989, pp. 25, 27-29. Հակափաստարկների համար տե՛ս Լեո, Հայկական տպագրություն, հատ. I, XVI – XVII դար, Թիֆլիս, 1904, էջ 76-96, որտեղ հեղինակը փորձում է ուսումնասիրել վաղ հայկական տպագրության առաջին և

ընթացքում, Հակոբ Մեղապարտի վերջին գրքի տպագրման տարում և 1564-1565թթ. մինչ Մեղապարտի հրատարակչական ժառանգության բացահայտումը[32] հայերի շրջանում տպագիր արվեստի հիմնադիր համարվող Աբգար Դպիր Թողաթեցու (Եվդոկացու) տպագրած առաջին տպագիր գիրքը, առայժմ չկա հայերի շրջանում տպագրական գործունեության մասին որևէ վկայություն: Ցանկացած պարագայում, Աբգարը պատիվ ունի լինելու Կոստանդնուպոլսում 1567թ. հային պատկանող և հայի կողմից ղեկավարվող ամբողջությամբ հայերեն առաջին տպագիր մամուլի հիմնադիրը[33]:

Աբգարի գործունեությունը Մեղապարտից բաժանող այդ կես դարի ընթացքում տպագրական գործունեության լրացուցիչ ապացույցների պակասի համատեքստում կարծում եմ, որ որպես առավել իրատեսական տարբերակ պետք է համարենք դրան նախորդող այն գործունեությունը, որը բովանդակային առումով երկարատև ազդեցություն է ունեցել տպագրական արվեստը հայկական իրականություն արդյունավետորեն և աստիճանաբար ներմուծելու գործընթացի վրա: Այսպիսով, 1565թ.-ից մինչ դարավերջը տպագրվեցին 12 անուն գիրք՝ յուրաքանչյուրը 3 տարի ընդմիջումով, մինչդեռ հաջորդ դարի առաջին կեսին՝ 25 անուն գիրք՝ նրանց միջև 2 տարի ընդմիջումով:

Ամեն դեպքում, նույնիսկ 17-րդ դարի 60-ական թթ. որպես համեմատաբար ավելի վաղ ժամանակահատվածում Օսմանյան և Պարսկական կայսրությունների միջև ընկած «ինչ-որ կետ» կարելի է մշակույթի համար «ձգողականության կենտրոն» համարել՝ ի

երկրորդ փուլերի միջև ժամանակային նմանատիպ հեռավորության պատմական պատճառները: Թեև Լեոյի մի շարք պնդումներ հարկ է դիտարկել վերապահումներով, խնդրո առարկա հանդիսացող հիպոթեզը շարունակում է մնալ նույնը:

[32] Հմմտ. Զարբհանալյան Գ., Պատմութիւն հայկական տպագրութեան սկզբնաւորութենէն մինչ առ մեզ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, Մխիթարյան տպ., 1883, 2-րդ հր.՝ 1895, էջ 6, 241-251: «Առաջին տպագրի յառաջաբան» (Մեղապարտի կերպարը հայտնվում է երկու հրատարակումների միջև ընկած տարիներին); Պատմություն հայերեն դպրության, II նոր մատենագրություն, նույն տեղում, 1878, 2-րդ հր. հավելվածով, 1905, գ. VIII, էջ 228, 233; Լեո, (հղ. 31), էջ 24-25, 96; Լևոնյան Գ., Հայ գիրքը և տպագրության արվեստը, Պատմական տեսության սկզբից մինչև XX դարը, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1946, էջ 42-43; Ռ. Իշխանյան, Հայ գրքի պատմություն; I «Հայստան», հր. Երևան, 1980, էջ 30-47; Օսկանյան Ն.– Կորկոտյան Կ. - Սավալյան Ա., Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին: Հայ հնատիպ գրքի մատենագրություն, Երևան, 1988, էջ VII, 2-3 (ներկայումս հասանելի, թեմայի վերաբերյալ առավել ամբողջական տեղեկատվություն տրամադրող հիանալի աշխատանք); SIVAZLIYAN, (հղ. 31), էջ 23:

Հայկական առաջին տպագիր գրքերի ժամանակագրությունը տարբեր հեղինակների մոտ փոքր ինչ տարբեր է ներկայացված (1511/12-1513/14): Ըստ էության, գոյություն չունի ժամանակագրությունն առավել ճշգրիտ սահմանելու որևէ հնարավորություն:

Գոյություն ունի հայոց այբուբենի տպագիր նմուշ նույնիսկ մինչև Մեղապարտի հրատարակությունները՝ 1486թ., BERNARD VON BREIDENBACH's Reise ins beilige Land *(Peregrinatio in Terram Sanctam)*, Mainz, որտեղ ներկայացված է Հայաստանի և հայերի մասին տեղեկություն; Օսկանյան և այլոք, էջ VII-VIII, 785; Л. И. КИСЕЛЕВА. Западноевропейская рукописная и печатная книга XIV—XV вв.; Ленинград, 1985 (Օսկանյանի կողմից վկայակոչված, էջ VIII).

Հայկական նիշեր պարունակող մի շարք էջեր հանդիպում են նաև Մեղապարտի և Աբգարի հրատարակությունների միջև ընկած տասնամյակների ընթացքում հրապարակված տպագիր գրքերում և ավելի ուշ՝ Եվրոպայում արևելագիտության մի շարք ներկայացուցիչների մոտ. տե՛ս Օսկանյան, էջ 779-785. 795; V. NERSESSIAN, *Catalogue of Early Armenian Books 1512-1850*, The British Library, London, 1981; KÉVORKIAN, *Catalogue des "Incunables" arméniens /1511-1695/ ou Chroniqueof de l'imprimerie arménienne*, préface par J.–P. MAHÉ, Patrick Cramer Ed., Geneve, 1986, pp. 171-174.

[33] Լեո, (հղ. 31), էջ 97-100, Լևոնյան, (հղ. 32), էջ 69-74:

համեմատություն, օրինակ, 1727թ. հետ, երբ տպագրությունը մուտք գործեց օսմանյան մշակույթ: Ի հավելումն, հարկ է նշել, որ «մի իդեալական կապ» է միավորում այդ երկուսին՝ Մեղապարտին և Աբգարին, որոնցից առաջինի աշխատանքը, ամենայն հավանականությամբ, վերջինիս համար հանդիսացել է ոգեշնչման աղբյուր: Մի կապ, որի մասին վկայում է անգամ իրենց նպատակների իրագործման համար նախընտրելի քաղաքի ընտրությունը[34]:

բ) Երկրորդ կետը, որը հարկ է հաշվի առնել, կապված է այն փաստի հետ, որ Եվրոպայում գործունեություն ծավալող հայկական տպագրության նախաձեռնողների, նախագծողների և ղեկավարողների մեծ մասը հայեր են, թեև նրանք շահույթ ունեն տեղական գործընկերների և ձեռնարկատերերի մասնագիտացված ինստիտուցիոնալ կազմակերպություններից և դրանցից փոխառված տեխնիկական հմտություններից[35]: Ի հակադրություն, հարկ է նշել, որ միշտ չէ, որ այդպես է. օրինակ, Եվրոպայում եբրայերենով և հունարենով տպագրությունների դեպքում, քանզի բավական է պարզապես հիշատակել Մերձավոր Արևելքի այդ երկու նշանավոր լեզուներով ժամանակակից խմբագրական գործունեությունը:

Այն, ինչ մատնանշում ենք, ունի առանձնակի կարևորություն, քանի որ ցույց է տալիս արևմտյան աշխարհի հետ հայերի սերտ կապը և դրա արդյունքում փոխառված բարձրակ ու արդիական գիտելիքները, ինչպես նաև Կիլիկյան թագավորության

---

[34] Մեղապարտի տպագրական գործունեությունը, ամենայն հավանականությամբ, հայտնի էր Աբգարին; R. H. KÉVORKIAN, (հղ. 32), էջ 26:

17-րդ դարի վերջին տասնամյակների և 18-րդ դարի առաջին կեսի տպագիր գործունեության միջին հաճախականության մասին տվյալները ներկայացված են Օսկանյանի և այլոց կողմից (հղ. 32), էջ 7-15, 16-31, տես նաև նույն տեղում "Preface" (Անգլերեն տարբերակը), էջ XXXVI.

Դասական արևմտաեվրոպական լեզուներից և ավելի վաղ շրջանում գրքերի տպագրման համար օգտագործվող եբրայերենից զատ՝ եվրոպական մի շարք այլ և միջինարևելյան լեզուներով առաջին հրատարակությունների ժամանակագրությունը հետևյալն է՝ արաբերեն՝ 1486թ., սլավոներեն՝ 1491թ., ռուսերեն՝ 1517թ., ֆլամանդերեն՝ 1523թ., հունգարերեն՝ 1533թ., սկանդինավյան լեզուներ՝ 1622թ., վրացերեն՝ 1625թ., հմմտ. *Les Arméniens et l'imprimerie*, (հղ. 31), p. 35.

[35] E. SCHUTZ, "The Oscanian and Vanandian Type-Faces of the Armenian printing Office in Amsterdam (Christoffel van Dijk-Nikolas Kis of Tótfalu and Their Forerunners), *acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XLII (1988), № 2-3, pp. 161-220, in part . 201-206; KÉVORKIAN, (հղ. 32), p. 7.

Գևորգյանի աշխատանքի նախաբանում (նշվ. աշխ., Liminaire by L'Editeur, p, V) Ջ.-Փ. Մահեն բարձրացնում է հետևյալ հարցը. «Արդյո՞ք կարող ենք համոզված լինել, որ նա հայ է» (էջ VIII). Սակայն, ես չեմ տեսնում որևէ համոզիչ պատճառ նմանատիպ հարցադրման համար: Ինչպես հենց Մահեն է խոստովանում, Մեղապարտը, հիրավի, ո՛չ հոգևորական էր, ո՛չ լեզվաբան, ո՛չ էլ հայագետ, ինչպես, օրինակ, Ռիվոլան, այլ պարզապես «միջին մակարդակի մշակույթի տեր» մարդ էր: Հիպոթեզները, որ այդ մակարդակի տեր վենետիկյանը կարող էր այն աստիճանի լավ իմանար հայերեն, որ հայերենով գրքեր խմբագրեր և հրատարակեր, և, որ նա, հակասելով հունարենով, եբրայերենով և մի շարք այլ արևելյան լեզուներով տպագրող արևմտյան հրատարակիչների արևմտյան սովորույթներին, մտածողությանը և պրակտիկային, իր մասին չի թողել որևէ վկայակոչում, և, որ նա հնարավոր է՝ փոխառել է հայկական հիշատակարանների ավանդական լեզվին այնքան բնորոշ մի շարք առանձնահատկություններ, որ, օրինակ, ինքն իրեն կոչել է «մեղապարտ» (այլ ոչ «մեղավոր», որը համապատասխանում է իտալերեն «peccatore»-ին), ավելի շատ հարցերի տեղիք են տալիս, քան լուծումներ առաջարկում, եթե, իհարկե, առհասարակ կարիք կա լուծումներ փնտրել կապված հայերեն գրքերի առաջին տպագրի ազգային ինքնության հետ: Ես չեմ կարծում, որ ամենուր հարցական նշաններ դնելու միտումն անպայմանորեն ավելի խորը և լավ քննադատության նշան է, հատկապես այնպիսի գլուխգործոցում, ինչպիսին Մահեի նախաբանն է:

անկումից հետո վերջին շրջանում գրանցած առաջընթացը՝ նույնիսկ «Մեծ դեպրեսիայի» ժամանակահատվածում, ինչպիսին էին 15-16-րդ դարերը Հայաստանի համար: 16-րդ դարում Վենետիկն իրապես Եվրոպայի ամենամեծ տպագրության կենտրոնն էր, և Մեղապարտն ու Աբգարն ավելի լավ ընտրություն չէին կարող կատարել:[36]

գ) Մեր հետազոտության թեմայի շրջանակներում մեծ հետաքրքրություն ներկայացնող մեկ այլ խնդիր պայմանավորված է նույնիսկ այդ վաղ փուլում հայկական տպագրության մի շարք գլխավոր դերակատարների սոցիալական վիճակով, ինչպես նաև հատկապես բոլորովին նոր առանձնահատկություններով և նոր հանքամանքներով, որոնք արդեն իսկ որակում էին այդ նոր ձևավորվող գործունեությունը և էլ ավելի ակներև դառնում հաջորդող ժամանակաշրջանում:

Եթե Մեղապարտի անձի մասին անմիջական տեղեկությունների պակաս ունենք, ապա, փոխարենը, մեզ հայտնի է, որ Աբգար Դպիրը և նրա որդին՝ Սուլթանշահը (վերջինս ևս ականավոր տպագրիչ էր) աշխարհիկ գործերով զբաղվող մարդիկ էին, թեև Սուլթանշահը սարկավագ էր, իսկ նրա հայրը ստացել էր հայ եկեղեցու նվիրապետական կարգի ցածր հոգևոր աստիճաններ: Այնուամենայնիվ, թերևս, առավել կարևոր է այն փաստը, որ զարգացող արդիականության համատեքստում գրքերի տպագրությունն այլևս հոգևոր ինստիտուտների մենաշնորհը չէր, այլ տպագրության առաջին քայլերից փոխակերպվել էր անհատական նախաձեռնության խնդրի, ինչը, իհարկե, սկսած Աբգար Թոխաթեցուց, շատ կարճ ժամանակ անց ստացավ տնտեսական ձեռնարկությանը հատուկ հիմնական առանձնահատկություններ: Ահա, այստեղ է ըստ իս, ուրվագծվում հայկական իրականության մեջ կառուցողական մի նոր երևույթի ծագումը:

Այժմ, եթե համառոտակի ներկայացնենք վերոնշյալ տպագիր գրքերի հրատարակության, բովանդակության և տարածման վերաբերյալ մի շարք մանրամասներ, կունենանք այդ ամենի վրա լույս սփռող լրացուցիչ ապացույցներ այն մասին, որ մենք դիմակայել ենք արդիականության գործընթացին:

Պատահական չէ, որ Ջ.-Պ. Մահեն Կևորկյանի *«Հայկական սկզբնաղբյուրների գրացուցակ»* աշխատանքի լավ փաստագրված նախաբանում իր հետազոտության առաջին մասը նվիրում է *«Վաճառականներին և Գրքերին»*: Ըստ իս, տնտեսական գործակալների և տպագրության միջև այդ սերտ կապը 16-րդ և 17-րդ դարերի հայկական մշակույթի նորագույն և առավել բնորոշ առանձնահատկություններից մեկն է:

Այդ նոր հարաբերությունների և դրա առկա պայմանների հիմնական դրսևորումների մասին արդեն նշվել է, մասնավորապես, այն փաստի մասին, որ է տպագրությունն աշխատում է որպես տնտեսական ձեռնարկություն: Այդ հիմնական

[36] Վենետիկի նշանակալի դիրքի առնչությամբ տե՛ս *Enciclopedia Italiana*, Instituo G. Treccani , XXXIII, 1937, pp. 896-897, M. ZORZI, "I libri antichi a stampa nelle raccolte della Biblioteca Marciana" in *Armeni, ebrei*, (հղ. 31), pp. 17-19; D. VLASSI SPONZA, "I Greci a Venezia: Una presenza costante nell'editoria", *ibid.*, pp. 74-75.

առանձնահատկությունը բովանդակային առումով կապված է այլոց հետ, որոնցից կարևորագույներն են՝

1. Այդ հրապարակումների հիմնական հասցեատերերը վաճառականներն էին: Դա անմիջապես պարզ է դառնում Մեղապարտի և 16-րդ դարի նրան հաջորդող հրատարակիչների կողմից տպագրած գրքերի տեսակի համատեքստում. Ուրբաթագիրք՝ թալիսմանների գիրք, Աղթարք՝ աստղագուշակ և աստղային օրացույց, Պարզատումար՝ հայկական օրացույց (երկու հրատարակությամբ), Տաղարան՝ կրոնական և աշխարհիկ ներբողների ժողովածու, (երկու հրատարակությամբ), Գրիգորյան օրացույց: Դրանք անմիջական օժանդակության գրքեր էին ճանապարհորդների համար, ինչպիսիք մեր վաճառականներն էին, ովքեր, ինչպես իրավամբ նշում է Մահեն[37], միևնույն ժամանակ խիստ կրոնապաշտ և նույնիսկ սնահավատ մարդիկ էին: Գրքերը, ինչպիսիք էին Ուրբաթագիրքը և Աղթարքը, բավարարում էին այդ վաճառականների պահանջներին, ովքեր, ինչպես և պատմության խաչմերուկում գտնվող բոլոր մարդիկ, հնի և նորի բացառիկ խառնուրդ էին: Չմոռանանք նաև Վերածննդի դարաշրջանի մշակույթ ներթափանցող օկուլտիզմի, մոգության, էզոտերիկայի հզոր հոսանքների մասին[38]:

Նմանատիպ համատեքստում բացառապես կրոնական բնույթ կրող գրքերի հիմնական նպատակն էր նաև տարբեր եվրոպական և ասիական քաղաքներում սփռված այդ վաճառականների համայնքների կրոնական կարիքներին ծառայելը:

Ինչ վերաբերում է առևտրային գործունեության հետ անմիջական կապ ունեցող մասնագիտական գրականության տպագրությանը, ապա այն հաջողություն չէր ունենա մինչև 17-րդ դարի երկրորդ կեսը[39], այն է՝ հայկական կապիտալիզմի մեծ «պայթյունի» ժամանակաշրջանը: Վերոնշյալը, անշուշտ, հայկական արդիականության ձևավորման նախնական փուլին բնորոշ խիստ սահմանափակումների մեծաթիվ ասպեկտներից մեկն է, ինչի մասին կխոսենք ավելի ուշ: Իսկ մինչ այդ քննարկենք ժամանակակից գրականության մի քանի այլ դրսևորումներ ևս:

2. Տաղարանը ներկայացնում է մեզ գեղարվեստական գրականության մի ժանր՝ տաղը՝ լիրիկական պոեմը, որը, գործադրվելով արդեն բավականին երկար ժամանակ՝ ամենաուշը 13-րդ դարի երկրորդ կեսից ի վեր, աշխարհիկ կյանքին նոր հնչերանգ հաղորդեց[40]:

---

[37] Հղ. 32, էջ X: Տպագրությունը գնահատվում է որպես արդիականության նախնական փուլի առանձնահատկություն նաև R. H. KÉVORIKIAN և J.-P. MAHÉ կողմից, տե՛ս *Arménie; 3000 ans d'historia,* Maision Arménienne de la Jeunesse et de la Culture, Marseille, 1988, pp. 236-237.

[38] Հմմտ. GARIN, (հղ. 3), pp. 141-178; J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 2*, Neuzeit and Gegenwart,* 8. verbesserte Aufl., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1969, ''Mysterian und Weistümer'', pp. 22-36; HELLER, (հղ. 3), pp. 241-252.

[39] Հմմտ. MAHÉ, (հղ. 32), pp. XIV-XVI, F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, *XV-XVIII*e *siècle*, Armand Colin, Paris, 1980, t. 2, *Les jeux de l'échange*, pp. 132-133.

[40] Հայկական միջնադարյան պոեզիայի և մասնավորապես, տաղեգրության ժանրի համար տե՛ս *Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней*, ред. вступ. очерк. и примеч. Валерия Брюсова, Москва, 1916; A. CHOBANIAN , *La Roseraie d'Arménie,* Paris, t. 2, 1923, t. 3 1929; «*Հայրեններու Բուրաստանը»,* հր. Ա. Չոբանյանի, քննադական նախաբանով և գրառումներով, Փարիզ, 1940; Շանթ Լ., «*Հայ բանահյուսությունը»*

Սակայն, այդ ժամանակահատվածին առավել բնորոշ էր պատմվածքի և ռոմանտիկ գրականության հանդեպ արագ զարգացող հետաքրքրությունը, որը, անշուշտ, ուներ շեղող գործառույթ արտագնա երկարաժամկետ ճանապարհորդությունների ընթացքում, ինչպիսիք կատարում էին վաճառականները[41]: Նույնիսկ այդ կերպ է բացահայտվում հայ հասարակությունում տեղի ունեցող նոր զարգացումների հետ ռոմանտիկ գրականության հանդեպ հետաքրքրության կապը: Բայց, ըստ իս, համենայն դեպս մի շարք հատուկ դեպքերում, էլ ավելի խորը կապ առկա է այդ տեսակ գրականության և զարգացող հայկական արդիականության միջև:

Այդ ոլորտի կարևորագույն նվաճումներից մեկը ուշ միջնադարյան հայտնի «Պատմութիւն Փարէզի և Վեննայի» վեպի հայերեն տարբերակի հպարակումն էր: Հատկանշական է, որ վեպը թարգմանվել էր 14 լեզուներով: Հիանալի և ստեղծարարական հայերեն տարբերակի համար պարտական ենք Հովհաննես Թերզնցուն, ով իր գործունեությունը 16-րդ դարի վերջին ծավալող ամուսնացած քահանա և ականավոր տպագրիչ էր: Վերոշարադրյալը ցայտուն վկայություն է տեքստի և՛ ավանդույթի, և՛ փոխանցման, ինչպես նաև, գլխավորապես, հայ հասարակությունում ձևավորված նոր իդեալների ու հասարակական խմորումների մասին[42]:

Թեև Թերզնցին չի կարողացել իր աշխատանքը հրապարակել տպագիր տարբերակով[43], դա չի նվազեցնում վերջինիս կարևորությունը, քանզի այն ներկայացնում է այդ դարաշրջանի ամենակարկառուն ներկայացուցիչներից մեկի նորարարական աշխարհայացքը, և, նույնիսկ ձեռագիր տարբերակով այն լայն տարածում է ստացել, ինչպես նաև ազդեցություն է ունեցել հաջորդ դարի այնպիսի ականավոր անձնավորության վրա, ինչպիսին է Երեմիա Չելեպի Քյոմյուրճյանը[44]: Հետևաբար, նրա նշանակությունը շատ ավելին է, քան պարզապես «զվարճանքի» կամ «ժամանցի» միջոց առևտրականների, հասարակության և նույնիսկ Թերզնցու համար[45], թեև այն, անշուշտ, նաև այդպիսին է հանդիսանում:

Պաոլա Միլդոնյանի կատարած խորը հետազոտության շրջանակներում «հայկական» Փարիզն ու Վիեննան դիտարկվում են գլխավորապես այն կերպ, որ սիրո վերջնական հաղթանակը ներկայացվում է որպես «նոր տեսակի մարդու հաստատումը,

---

(Լևոն Շանթի երկերը, IX), Բեյրութ 1949, 2 մաս, էջ 185-322; P. MILDONIAN, "...Je vois une rose dans les ténèbres", *In forma di Parole*, N. S., III (1992), № 1 pp. 216-229 accompanied by translations from Sayath-Nova (*ibid.*, pp 163-214): Լրացուցիչ գրականության համար տե՛ս. Պետրոսյան Հ., Հայ հին և միջնադարյան գրականության համառոտ բիբլիոգրաֆիա, ՀԽՍՀ պետական գրադարան, Երևան, 1941; Ս. Պ. Հայրապետյան, Հայ հին և միջնադարյան րականության պատմություն, Լոս Անջելես, 1986, 2-րդ հր. 1991; Կիպարյան Կ., Պատմություն հայ հին գրականության, հր. Ն. Տեր-Ներսիսյանի – Զ. Ղազանչյանի, մատենագրություն Փ. Խաչատրյանի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1992, էջ 501-503:

[41] MAHÉ, (հղ. 32), էջ XIV:

[42] P. MILDONIAN, "L'Occidente fantastic: note sulla tradizione orientale del 'Paris e Vienna' ", in *Studi medievali e romanzi in memoria di Alberto Limentani*, Jouvence, Roma, 1991, pp. 101-122.

[43] Հմմտ. MAHÉ, նշվ. աշխ., էջ XII. Ավելի նպատակահարմար է «Պատմութիւն Փարէզի և Վեննայի» վեպը դասակարգել ոչ թե «Առարկների և Հանելուկների» (նշվ. աշխ.), այլ պատմողական և ռոմանտիկ գրականությունն ուսումնասիրող Բ Բաժնում (էջ XIV):

[44] MILDONIAN, նշվ. աշխ., էջ 121-122:

[45] MAHÉ, նշվ. աշխ.:

ով ազդարարում է…հին կարգի ավարտը»[46]: Հաջորդիվ, համեմատելով ֆրանսերեն և հայերեն տարբերակներում «ապացույցի» վիպական-ռոմանտիկ գործառույթը, Միլդոնյանը գրում է. «Դրվագը, մինչև վերջ համեմված նուրբ և համարյա Մանզոնիի հեգնանքով, Հովհաննեսի մեկնաբանությամբ ներկայացնում է Փարիզի վերջնական առանձնացումը հին աշխարհի պալատից, եպիսկոպոսի նստավայրից»: Ֆեոդալիզմի սահմանափակ տարածքում, որտեղ նա չի կարող բացահայտել իր իրական դեմքը ո՛չ իրեն, ո՛չ էլ ուրիշներին, վիճակված է ավելի ու ավելի փակվել Վիեննայի կույր բանտում»[47]:

Այլևս չենք շարունակի այդ դարերի պատմվածքների թե՛ թարգմանությունների, թե՛ բնագրերի քննարկումը. գուցե շատ երկար անդրադարձարձ կատարեցինք դրանց: Այնուամենայնիվ, կարծում եմ՝ այդ քննարկումն անհրաժեշտ էր պարզաբանելու համար, թե արդյոք մշակութային և հասարակական հաղորդակցության նոր եղանակների ջատագովները բավականաչափ իրազեկ էին, թե ինչ նորարարություններ էին առկա սոցիալական, տնտեսական և նույնիսկ քաղաքական կարգերում, որի շրջանակներում նրանք գործում էին: Այդ իրազեկությունը մինչ հասարակության ավելի լայն զանգվածներին հասնելը պետք է երկար ճանապարհ անցներ: Այն սերմնահատիկ էր, որը պետք է դանդաղորեն ծաղկեր: Եվ, որքան էլ մեծ լինի սերմնահատիկի ներուժը, միևնույն է այն թե՛ ծավալային, թե՛ արտահայտամիջոցի առումով չափազանց նվազ է: Ահա, այդ է, ըստ իս, այդ ժամանակահատվածում հայկական մշակույթում և Եվրոպայում ընթացող իրադարձությունների միջև հիմնական տարբերությունը: Թեև վերոնշյալ համատեքստում ունենք իրենց ողջ տևողությամբ և խորությամբ ընդգրված բազմաթիվ ոլորտներ, բայց, ի լրումն նրանց, հայ իրականության մեջ առկա են նաև նոր սկիզբ ազդարարող և զուգահեռ ընթացող մի շարք դրսևորումներ:

[46] MILDONIAN, նշվ. աշխ., էջ 111:

[47] Նշվ. աշխ., էջ 115: Այդ առնչությամբ արդիականության ձևավորման նշան է հանդիսանում հայերի շրջանում ազատագրման հավակնությունների առաջին դրսևորումները՝ ներկայացված 1547թ.՝ Ստեփանոս Ե Սալմաստեցու կաթողիկոսության ժամանակաշրջանում, Էջմիածնում տեղի ունեցած գաղտնի խորհրդում, ինչպես նաև այդ խորհրդին հաջորդած տարբեր նախաձեռնություններում: Նույնիսկ Աբգարի՝ որպես տպագրիչի առաքելությունն արևմուտքում վերոնշյալ հավակնությունների համատեքստում աջակցություն է Եվրոպայի հետ մշակութային և քաղաքական նոր հարաբերությունների հաստատմանը (Առաքելյան Ա., Հայ ժողովրդի մտավոր մշակույթի զարգացման պատմություն, հ. 2, Հայպետհրատ, Երևան, 1964):

IV.
Հայկական կապիտալիզմի վերելքը: 1630-1700թթ.

1. «Նախավերածննդի» ժամանակաշրջանը

Իմ նախորդ աշխատանքներում[48] այդ ժամանակաշրջանը բազմակի անգամ դիտարկվել է որպես Վերածննդի նախապատրաստական փուլ, այն է՝ «նախավերածննդի» ժամանակաշրջան: Իրապես, կցանկանայի այն անվանել «հայկական նախավերածնունդ», սակայն, հաշվի առնելով «վերածնունդ» եզրույթի պատմական նշանակության բազմաբովանդակությունը, միայն այն պայմանով, որ վերջինս կկիրառվի սոսկ իր ստուգաբանական իմաստով: Փաստացի, հայկական արդիականությունը արձանագրել է իր ուրույն աճը, իր ուրույն օրինաչափությունները, և սխալ կլինի այն կամ ոչ եվրոպական պետություններում և հասարակություններում ընթացող նորացման կամ արդիականացման համանման գործընթացները նմանեցնել Իտալիայում իր նախատիպն ունեցող եվրոպական Վերածննդին[49]:

Չնայած Եվրոպայում արդիականությունը նույնպես զարգացել է սրընթաց փուլերով, ըստ իս, հիմնական տարբերությունը կայանում է եվրոպական արդիականության և Վերածնունդի տեսակի մեջ, հատկապես, դրանց «դիֆուզիայի» խոշոր կենտրոններում՝ գրեթե ընդգրկելով կյանքի բոլոր բնագավառները և դարերի ժառանգության համար ստեղծելով բացարձակ գլուխգործոցներ ու առաջավոր ստեղծագործություններ (նրանք այնքան հայտնի են, որ իմաստ չունի, նույնիսկ փոքր-ինչ ծիծաղելի կլինի անուներ և օրինակներ նշելը): Սակայն, նույն բանը չենք կարող ասել հայկական մշակույթի, ինչպես նաև 16-րդ և 17-րդ դարերի մի շարք այլ պերիֆերիկ մշակույթների մասին[50]:

---

[48] Տե՛ս *Mechitar di Sebaste rinnovatore e pioniere* (իտալերեն և անգլերեն տարբերակներով), San Lazarro, Venice, 1977, pp 26-27 "Le colonie armene del Medio Evo in Italia e le relazioni culturali italo–armene (Materiale per la storia degli Armeni in Italia), in *Fifth International Symposium on Armenian Art-Bergamo*, 1975. *Procceedings*, San Lazaro, Venezia, 1978, pp. 918-919, 921-922; "Renaissance arménienne et movement de libération (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles), in *Historie des Arméniens*, sous la direction de G. Dédéyan , Privat, Toulouse, 1982, pp. 415-419 (under the literary name og Ghewont KHOSDEGIAN); "Personal Tragedy and Cultural Backgrounds in the Poetry of Bedros Turian", in *Review of National Literatures*, vol. 13, Armenia, ed. By V. Oshagan, Griffon house Public.s, New York , 1984, p. 1984, p. 122; "A Historical Outline of the Armenian People", in *The Armenians*, ch. II, ed. By A. Alpago-Novello, Rizzoli International Publications, Ney York, 1986, p 61 (Italian original by Jaca Book, Milano, 1986 with simultaneous editions in French: Jaca Book, and German: Belser Verl., Stuttgart – Zurich); "Venezia, gli Armeni e Mechitar," in *Presenze ebraico-cristiane nelle Venezia*, a cura di G. Dal Ferro, Ed.ni del "Rezzara", Vicenza, 1993, pp 113-114.

[49] Արևմտյան Վերածնունդի հետ արդիականացման գործընթացների նույնականացումը խորհրդային պատմագրության և քննադատության հիմնական միտումներից էր, հետևաբար, այդ միտումը կար նաև Հայաստանում: Թեմայի վերաբերյալ քննարկումը տե՛ս Կ. Կիպարյանի (1979) «Բազմավեպ»-ում հետմահու տպագրված աշխատանքում, CXLVIII (1990), էջ 165-168, «Միջին դար և Վերածնունդ» (ձեռագրի բովանդակության և ժամանակագրության վերաբերյալ ոչ մի խմբագրական գրառում չկա):

[50] «Պերիֆերիկ», իհարկե, «արդիականության» առումով: Քանի որ եվրոպական համատեքստում սկիզբ առած արդիկանությունը հետագայում գրեթե ամենուր տարածում գտավ, և նույնիսկ անտիկ ու ստեղծարար մշակույթները ձգտում էին փոխառել այն, ըստ այդմ, Եվրոպային է, որ պետք է տրվի

Նույնիսկ 18-րդ դարի «վերածնունդը», չնայած իր գրեթե երկու դար հարաբերական ուշացմանը, ավելի շատ նմանություն ուներ Վերածնունդը նախապատրաստող Հումանիզմի շարժման հետ, քան հենց բուն Վերածննդի հետ:

2. Հայկական կապիտալի ձևավորումը

Սա մի հսկայական թեմա է, որի նույնիսկ հիմնական միտումներն այստեղ ներկայացնել չենք կարող: Կցանկանամ միայն նշել, թե ինչպես է ավանդական հայկական առևտուրն ինտեգրվել նորաստեղծ եվրոպական տնտեսությունում գերիշխող կապիտալիստական համակարգ: Այդ անելու լավագույն միջոցն է, ըստ իս, ներկայացնել, թե ինչպես է Ֆերնան Բրոդելը մեկնաբանել Դավիթի որդի հայ վաճառական Հովհաննեսի՝ մի ճանապարհորդող առևտրականի, 1682-1693թթ. ընդգրկող հաշվապահական գրանցամյատյանը և ճանապարհորդական օրագիրքը, որը նրա նման հարյուրավոր կամ գուցե հազարավոր վաճառականներին պատկանող օրինակներից մեկն է:

Հովհաննեսի երթուղին կազմել է հազարավոր կիլոմետրեր՝ բազմակի անգամ ճանապարհորդելով Ջուղայից Սուրաթ, այնուհետև այնքան հեռու, որքան Լհասն է Տիբեթում, ուր նա վերադարձել է 5 անգամ: Նրա կանգառներից էին Ագրան Հնդկաստանում, Պատնան Նեպալի սրտում, Կատմանդուն: Նա գործարքներ էր կնքում միանգամայն տարբեր ապրանքների շուրջ. արծաթ, ոսկի, թանկարժեք քարեր, մուշկ, ինդիգո, այլատեսակ գունավոր նյութեր, գործվածքներ, թեյ և այլն: Նրա առևտրաշրջանառության ծավալը նույնպես տպավորիչ էր. մեկ անգամ երկու տոննա ինդիգո է ուղարկվել հյուսիսային Հնդկաստանից Սուրաթով մինչև Շիրազ, մեկ ուրիշ անգամ հարյուր կիլոգրամ արծաթ, մեկ այլ անգամ հինգ կիլոգրամ ոսկի է ձեռք բերել Լհասի հայ վաճառականներից, որն էլ փոխանակել է ոսկու հետ Չինաստանի ծայրամասում գտնվող Սինինում, ինչը ծայրահեղ շահութաբեր գործարք էր, քանզի արծաթն ավելի թանկ էր վաճառվում Չինաստանում, քան Եվրոպայում: Հովհաննեսն իր հաշվապահական գրանցամատյանում նշում է մեկը յոթի հարաբերակցությունը:

Այժմ տեսնենք Բրոդելի մեկնաբանությունը.

> *"Le plus curieux encore, c'est que ces affaires, il ne les réalise pas avec seul capital à lui confié par son khoja, bien qu'il rete lié à ce dernier et consigne toutes ses opérations... dans son livre de comptes. Il se lie par contrat personnel avec d'autres Arméniens, utilise son propre capital (peut-être sa part de bénéfices?), plus encore emprunte, prête même à l'occasion. Il passe sans fin l'argent liquide aux marchandises et aux lettres de change qui transportent son avoir comme par voie aérienne, tantôt à tarifs réduits, 0,75% par mois pour une brève distance et quand il s'agit de marchands plus ou moins associés à ses affaires; tantôt à tarifs très élevés quand il s'agit de longues distances, de repatriements de fonds, ainsi 20 à 25% pour un retour de Surate à Ispahan. "La netteté de l'exemple, sa valeur d'échantillon souligné par la précision des détails, donne une idée inattendue des facilités de*

կենտրոնական դերը՝ անկախ նրանից, որ դա կարող է արդիականության շրջանակներում որակավորվել որպես բացասական:

commerce et des crédit dans l'Inde, des réseaux d'échanges locaux très diversifiés auxquels Hovhannès, dévoué commis, dévoué serviteur et marchand adroit, s'intègre avec facilité, trafiquant de marchandises précieuses ou ordinaries, légères et pondéreuses. Il voyage, certes, mais qu'a-t-il du colporteur? Si l'on voulait à tout prix une comparaison, il me ferait plutôt penser à ce nouveau marchand anglais du private market, sans cesse en mouvement, allant d'auberge en auberge, concluant ici un marché, ailleurs un autre, selon les prix et l'occasion, s'associant avec tel ou tel compère et allant son chemin imperturbablement. Ce marchand-là, qu'on présente toujours comme le novateur qui a secoué les vieilles règles du marché medieval anglais, c'est pour moi l'image la plus proche de ces hommes d'affaires qu'on aperçoit à travers le livre de route de Hovhannès. Avec cette différence que l'Angleterre n'a pas les dimensions additionnées de la Perse, de l'Inde du Nord, du Népal et du Tibet". [51]

Հայկական կապիտալը անցել է հին աշխարհի բոլոր երթուղիներով՝ Նովգորոդից Հիդերաբադ, Սպահանից Կրակով, Բասրայից Աստրախան, Սինինից Ամստերդամ, Լոնդոն և նույնիսկ Աֆրիկայի մի շարք կետեր[52]:

---

[51] BRAUDEL, (հղ. 39), 2, pp. 101-102. Այդ գրանցամատյանը ծանոթ էր արևմտյան հանրությանը Լ. Ս. Խաչիկյանի երկու աշխատանքներում ներկայացված մանրամասն անդրադարձի շնորհիվ. "The Ledger of the Merchant Hovannes Joughayetsi:, *Journal of the Asiatic Society*, Calcutta, 8 (1966), pp. 153-196; "Le registre d'un marchand arménien en Perse, en Inde et en Tibet (1682-93)", *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations,* 22 (19670, N° 2, pp. 231-278. Այնուհետև, Խաչիկյանը Հ. Դ Փափազյանի հետ համատեղ ներկայացրել է դրա քննադատական անդրադարձը, որը ներառում է երկար առաջաբան (էջ 8-66): Հովհաննես Տեր–Դավթյան Ջուղայեցու «Հաշվետումարը» (Տնտեսական պատմության վավերագրեր, Ա), Մատենադարան, Երևան, 1984:

Այդ ժամանակաշրջանի հայկական առևտրի վերաբերյալ տե՛ս նաև M. ARTIGNAN, "Le comerce des Arméniens au XVII[e] siècle", extr. de la *Revue de Géographie de l'Est*, 4° trimestre, 1900; CH.-D. TÉKÉIAN, *Marseille, la Provence et les Arméniens,* Institut Historique de Provence, Marseille, 1929, pp 12-67; M. SETH, Histrory of the Armenians in India, Calcutta, 1937; В.А. БАЙБУРТЯН, *Армянская колония Новой Джульфы в XVII веке (Роль Новой Ждульфы в ирано-европейских политических и экономических связях),* изд. АН АрмССР, Ереван, 1969; R. GULBENKIAN, "Philipe de Zagly, marchand arménien de Julfa, et l'établissement du commerce persan en Courland en 1696", RE*Arm.*, VII (1970), pp. 361-399- Arm. Vers: Կյուլպենկյան Ռ., *Հայ-Պորտուգալական հարաբերություններ*, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1990, էջ 311-351; R. FERRIER, "The Agreement of the East India Company with the Armenian Nation, 22[nd] June, 1688", RE*Arm.,* N. S., VII (1970), pp. 427-443; "The Armenians and the East India Company in Persia in the Seventeenth and early Eighteenth Centuries", *Econimic History Review*, 2[nd] S., 26 (1973), pp. 38-62; Հայ ժողովրդի պատմություն, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., հատ. IV, Երևան, 1972, մաս 2, էջ 297-432; J. DAUVILLIER, "Les Arméniens en Chine et en Asie Centrales au Moyen Age", *in Mélanges de sinology offers à M. Paul Demiéville*, (Bibliothèque de l'Institue des Hautes Études Chinoises, XX), II, Paris 1974, pp.1-17; K. KÉVONIAN, "Marchands arméniens au XXII siècle- A propos d'un livre arménien publiè á Amsterdam en 1699", *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, XVI (1975) N° 2, pp. 199-244, PH. D. CURTIN, *Cross-Cultural Trade in World History*, (Studies in Comparative World History), Cambridge University Press, 1984, ch. 9: "Overrland Trade of the seventeenth Century: Armenian Carriers between Europe and East Asia", pp. 179-206; M. AGHASSIAN-K. KÉVONIAN, "Le commerce arménien dans l'Océan indien aux 17[e] et 18[e] siecles", in Marchands bommes d'affaires asiatiques, Paris, 1987; R. H. KÉVORIKIAN –J.P. MAHÉ, Arménie, (հղ. 37), pp. 223-250, Խաչիկյան Շ., *Նոր Ջուղայի հայ վաճառականությունը և նրա առևտրատնտեսական կապերը Ռուսաստանի հետ XVII-XVIII դարերում,* ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1988; Փափազյան Վ., *Հայաստանի առևտրական ուղիները միջազգային առևտրի ոլորտում XVI-XVIIIդդ.,* ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1990:

Հարկ է նաև նշել Պակիստանում՝ Զիարատում վերջերս հայտնաբերված հայ վաճառականների կողմից հավանաբար 17-րդ դարի վերջին Աֆղանստանից Հնդկաստան գնալու ճանապարհին արված գրաֆիտիների մասին, J. R. RUSSELL, "Two Armenian Graffitti from Ziârat, Pakistan", *REArm*, XVI (1988-1989), pp. 471-475.

Լրացուցիչ գրականության համար տե՛ս CURTIN, cit., bibliography to ch. 9; Փափազյան, էջ 181-189:

[52] F. BRAUDEL, (հղ. 39), p. 133.

Այդ կապիտալի հզորության մասին մոտավոր գաղափար կազմելու համար բավական է հիշատակել, որ Նոր Ջուղայից Վենետիկում բնակություն հաստատած հայտնի Շեհրիմանյանների ընտանիքը համարվում էր 18-րդ դարի առաջին կեսին Եվրոպայի ամենահարուստ ընտանիքներից մեկը[53]:

Ըստ Քուրթինի, հայերն «ընդարձակ ասիական շուկայում ամենահաջողակ առևտրականներն էին, և նրանց կուտակած անձնական կարողությունն առնվազն նույնքան մեծ էր, որքան Լոնդոնի կամ Ամստերդամի ամենահաջողակ վաճառականներինը»[54]: Ապա, նա թվարկում է նրանց գրանցած հաջողությունների հիմնական պատճառներից մի քանիսը. իրենց ավելի հզոր մրցակիցների կողմից չշահագործվող գործառնական շրջանների ընտրությունը, ամենատարատեսակ տրանսպորտային միջոցների հմուտ օգտագործումը, իրենց առևտրային համայնքների միջև հաղորդակցային ցանցի զարգացումը, դիվանագիտական փորձն ու որպես միջմշակութային միջնորդ հանդես գալու հմտությունը սերունդներին փոխանցելու ավանդույթը և հզոր միապետների համակրանքն ու պաշտպանությունը վայելելու նրանց կարողությունը[55]:

Այդ համատեքստում հետաքրքրական է նշել, որ Ղուկաս Վանանդեցու կողմից 1699թ. Ամստերդամում տպագրված վաճառականների համար նախատեսված ձեռնարկը, վերնագրված «Գանձ Չափոյ», սկսվում է Քրիստոսի հետևյալ խոսքերով. «Ամեն ինչ որ կամենում եք, թե ձեզ անեն մարդիկ, այնպես էլ դուք արեք նրանց» (Մատթևոս 7:12): Առևտուրն, իհարկե, որքան հնարավոր է շատ եկամուտ ստեղծելու արվեստ է: Սակայն, անրաժեշտ է գիտակցումը, որ վերոնշյալը չի կարող նշանակել եկամուտ ստանալու անխոհեմ գործընթաց, և, որ այդ գործընթացը պետք է ծավալվի օրենքի շրջանակներում, հատկապես, բարոյական նորմերի, և հատկանշական է, որ դրա մասին հիշատակվում է ձեռնարկի նախաբանում:

Ահա, այդտեղ կարող ենք նկատել հայ վաճառականների կողմից կիրառվող տնտեսագիտության հայեցակարգի մի հետաքրքրական առանձնահատկություն: Այն ընկած է արդիականության և ոչ արդիականության միջև, սակայն, այն պայմանով, եթե «արդիականություն» ասելով հասկանում ենք մարդկային գործունեության բոլոր

---

[53] G. BERCHET, "Del commercio dei Veneti nell'Asia", Venezia, 1864 (estr. dagli *Atti dell'Ateneo Veneto*, Serie II, vol. I (1864), p. 13. Շեհրիմանյան (Շահրիմանյան, Շերիման) ընտանիքի վերաբերյալ տե՛ս D. M. WHITE, *Zaccaria Seriman, 1704-1784, and The Viaggi di Enrico Wanton. A. Contibution to the study of Enlightenment in Italy*, Manchester University Press, 1961, ch. I, pp. 3-20; CH. DÉDÉYAN, *Les Dédéyan*, San Lazzaro, Venice, 1972, pp. 57-61; G. GUGEROTTI, "Una famiglia emblematica: gli Sceriman tra Isfahan e Venezia, in *Gli Armeni in Italia*, ed. By B.L. Zekiyan, De Luca Ed.re, Roma, 1990, pp. 108-109; C. BONARDI, "Il commercio dei preziosi", նշվ. աշխ., pp 110-114.

Բացի Վենետիկի Հանրապետությանը (Serenissima – The Most Seren Republic of Venice) Շեհրիմանյանների տրամադրած բազմաթիվ անտոկոս կամ ցածր տոկոսովաղրույքով վարկերից, նրանք զանազան առիթներով նաև ֆինանսական աջակցություն էին ցուցաբերում առաջինին հսկայական դրամական նվիրատվության տեսքով, որոնց ընդհանուր արժեքը կազմում էր շուրջ երկու միլիոն ոսկե դուկատ. cf. ZEKIYAN, "Venezia, gli Armeni e Mechitar", (հղ. 48), p 103:

[54] *Նույն տեղում* (հղ. 51), էջ 203-204:

[55] *Նշվ. աշխ.:*

ոլորտների (քաղաքականություն, տնտեսագիտություն, մշակույթ) բարոյական արժեքների գերակայությունից բացարձակ ազատագրմանը տանող նրա պատմականորեն գերիշխող գործընթացը: Հայ առևտրականներն այս տեսանկյունից հանդես են գալիս որպես մարդիկ, որոնցում արմատացած է խորը քրիստոնեական կամ կրոնական ավանդական էթիկան՝ խելամտորեն համադրելով վերջինի պահանջները տնտեսական նպատակների և շահույթի ձեռքբերման ինտենսիվ գործընթացի հետ: Այդ դիրքորոշման մեջ կարող ենք տեսնել գրեթե Կանտյան, ինչպես ինչպես նաև շատ արդիական ու հրատապ մի բան, որը բավականին մոտ է տնտեսական գործունեության ժամանակակից ըմբռնումներին, ինչն էլ, իր հերթին, էլ ավելի է կարևորում բարոյական արժեքների նկատմամբ հարգանքի անհրաժեշտությունը: [56]

Ըստ իս, անհրաժեշտ է, առանց անհարկի ընդհանրացման և կեղծ մոլորության, նշել, որ միաժամանակ և՛ ազգային ծագումը, և՛ կոսմոպոլիտ բացությունը բազմաթիվ հայ վաճառականների՝ որպես առևտրային խմբի, վարքագծի տարբերակիչ հատկանիշ է: Ներքոնշյալը, թեև հազվագյուտ առատաձեռնության օրինակ է, այնուամենայնիվ, այդ վաճառականների ազգային ծագման և, հատկապես, կոսմոպոլիտ բացության մասին բացառիկ վկայություն է. Մադրասի ականավոր վաճառական Պետրոս Ոսկանը, երկրում բազմաթիվ բաներ կառուցելուց հետո, կտակել է 60.000 ռուփի Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնին, 60.000՝ Սուրբ Աթոռին (Վատիկան), 50.000՝ Երուսաղեմի Սուրբ Փրկիչ վանքին, 30.000՝ Մշո Սուրբ Կարապետ (Գլակա) վանքին և 30.000՝ մահմեդական սրբավայր Մեքքային: Ըստ այդմ, զարմանալի չէ, որ նրանց այդքան բարձր է գնահատել այնպիսի ականավոր և ռացիոնալ փիլիսոփա, ինչպիսին Կանտն է:[57]

Մեր օրերում մի շարք հայեր հնարավոր է անգամ խստորեն քննադատեն Պետրոս Ոսկանի և նրա բազմաթիվ ժամանակակիցների նմանատիպ մեծահոգությունը: Դա, անշուշտ, կապված է ցեղասպանության աղետի սարսափելի հարվածի և արդյունքում մարդկային փոխհարաբերությունների իսկության վրա նրանց վստահության թուլացման հետ: Այնուամենայնիվ, չեմ կարծում, որ ցեղասպանությունից հետո հայերի

---

[56] Գանձ Չափոյի ամբողջական վերնագիրն է Գանձ չափոյ, կշռոյ, թւոյ եւ դրամից բոլոր աշխարհի, որ է գիտութիւն ամենայն տեսակ կշռոց, չափոց եւ դրամից, որով բոլոր աշխարհի վաճառականութիւնն վարի: Սույն գրքի վերաբերյալ տե՛ս KÉVONIAN, “Marchands arméniens”, (հղ. 51):

Գործարար էթիկայի առնչությամբ տե՛ս M. G. VELASQUESZ, Business Ethics. *Concepts and cases*, 2nd ed., Prentice hall (A Division of Simon and Schuster), Englewood Cliffs, N.J., 1988.

[57] *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 2 Teil, C, "Der Charakter des Volks", 1. Aufl. 1798, in: I. KANT, *Sämtliche Werke, herausg. Von K. Vorländer, vol. IV, Leipzig, 1922, p. 273: "Unter cinem anderen christlichen Volk, den armeniern, berrscht ein gewißer Handelsgeist von besonderer Art, nämlich durch Fußwanderungen von Cbinas Grenzen aus bis nach Kar Korso an der Guineaküste Verkebr zu treiben,.. welches in ciner Linie von NO.zu SW. Beinabe die ganze Strecke des alten Kontinents durchziebt und sich fried-fertige. Begegnung unter allen Völkern, auf die es triffe, zu verschaffen weiß".*

Նմանատիպ վկայություն, սակայն ավելի պարզ շարադրված, ներկայացված է նաև Ղուկաս Վանանդեցու ձեռնարկում (Ամստերդամ, 1695) իր եղբոր՝ Թովմասի հետ 1695թ. հրապարակած աշխարհի քարտեզի օգտագործման հիշատակության մեջ. «Հայ վաճառականները. գրում էր նա. լավ ընդունելության են արժանանում Ասիայի և Արևելքի ազգերի կողմից և շատերի կողմից սիրված են», Գ. Լևոնյան, (հղ. 32), էջ 138:

Պետրոս Ոսկանի կտակած նվիրատվության մասին հաղորդել է Ղ. Ալիշանը՝ Ղ. Ալիշան, Սիսական, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1893, էջ 474:

մի շարք դիրքորոշումների տրանսֆորմացիան հանգեցրել է հայերի աշխարհայացքի հիմքերի էական փոփոխության: Ցեղասպանության հասցրած տրավմայի լիարժեք ապաքինումը, անշուշտ, դեռ ժամանակ է պահանջում:

17-րդ դարի մրցունակ հայկական կապիտալը, որն ունակ էր առանց զինված ուժերի մրցակցել հզոր տերությունների տնտեսական զորության հետ, անշուշտ, մեկ ակնթարթում չէր ստեղծվել, այլ ուներ հզոր նախադրյալներ և պատմություն: Այն մեկնարկել է գլխավորապես Ղրիմի Կաֆֆայի (ներկայիս Թեոդոսիա) հայկական համայնքում, որը 14-րդ և 15-րդ դարերին դարձել էր Ջենովայի ամենաազդեցիկ վաճառականների արտոնյալ գործընկերը:[58]

16-րդ դարում տպագրության նորաստեղծ արվեստի որպես տնտեսական ձեռնարկության զարգացումը ևս մեկ կարևոր քայլ էր:

Թեև ծավալային առումով անհամեմատելի լինելով Ղրիմում ծավալվող առևտրի հետ, իրենց արվեստին ձեռնարկության բնույթ հաղորդելու առաջին տպագրիչների միտումը կարևոր դեր ուներ ծաղկող կապիտալիզմի և մշակույթի միակցման տեսանկյունից: Պատահական չէ, որ 16-րդ դարի մի շարք ականավոր տպագրիչներ, ինչպես, օրինակ, Վանանդեցի եղբայրները, կապիտալի դիլերներ էին:

Մշակույթի հանդեպ զգայուն վերաբերմունքը հայկական արդիականության զարգացման ողջ ընթացքում եղել է հայկական կապիտալիզմի իրական, մշտապես գերիշխող առանձնահատկությունը: Դպրոցների, ինստիտուտների, բարեգործական հիմնարկների և այլ հասարակական հաստատությունների ստվար ցանցը, գործելով առանց որևէ պետության կողմից տրամադրվող ֆինանսական աջակցության, հնարավոր չէր լինի առանց վերոնշյալ զգայունության[59]:

---

[58] Տե՛ս Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 440-442, 450; A. CANALE, *Nuova istoria della Repubblica di Genova*, vol. III, Firenze, 1860, pp. 234-252; W. HEYD, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age*, éd franç. refondue et augmentée par l'auteur, vol. 2, Leipzig, 1886, pp 172 ss., 406 s.; G. I. BRATIANU, *Recherchbes sur le commerce génois dans la Mer Noire au XIII^e siècle*, Paris 1929, pp. 155 ss.; R. LOENERTZ, ''Deux évêques dominicains de Caffa'', *Archivium Fratrum Praedicatorum*, V (1935), pp. 346-357; Միքայելյան Վ., *Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն*, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1964, հ. III, էջ 148-157, 245-254; *Հայ-իտալական առնչություններ: Ջենովական փաստաթղթերը Ղրիմահայերի մասին*, հր., նախաբանը և նշումները Վ. Ա. Միքայելյանի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1974; L. B. ZEKIYAN, ''Colonie armene'', (հղ. 48), pp. 880-913; E. SCHÜTZ, ''The Stages of the Armenian Settlements in Crimea'', in *Transcaucasica II*, (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studidi Venezia, 7), Venezia, 1980, pp. 116-135, Հայերի շրջանում ծովային հարցերի առնչությամբ տե՛ս Ю. Г. БАРСЕГОВ, “Отказ Армян от “берегового права””, *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1971, 1, էջ 95-110, “Отношение армян к “береговому праву” после XIV века”, *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1971, 4, էջ 81-92; ''Борьба Киликийской Армении против пиратства в Средиземном Море”, *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1973, էջ 71-84; “Арбитраж в международных отношениях Армении эпохи античности и средних веков”, *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1982, էջ 39-54:

[59] Թեման այնքան լայն է, որ մենք, ըստ էության, չունենք ոչ մի պատմական աշխատանք, որը ներկայացնում է վերջին երկու դարերի ընթացքում հայ հասարակության, ինստիտուտների և կյանքի ընդհանուր ուրվագիծը վերջիններիս բարգավաճման տարատեսակ աշխարհագրական լայնություններում: Սակայն, առկա են մարզեր, քաղաքներ, գաղութներ, ճանապարհորդական օրացույցներ, ազգագրական և պատմական նկարագրություններ, ինչպես նաև հատկապես ցեղասպանության մասին հիշողություններ ներկայացնող գերազանց մենագրություններ, որոնք հնարավորություն են տալիս ծանոթանալ առօրյա կյանքի և հասարակության կառուցվածքի վերաբերյալ

Կապիտալ-մշակույթ միասնությունը

Վանանդեցու օրինակը կապիտալի և մշակույթի միջև «երջանիկ ամուսնության» օրինակելի դեպք է: Սակայն, էլ ավելի ցայտուն խորհրդանիշ է 17-րդ դարում Շահ Աբասի հրամանով տեղահանված հայերի[60] կողմից կառուցված Նոր Ջուղա քաղաքը: Իր Սուրբ Ամենափրկիչ վանքով, աստվածաբանական ակադեմիայով, գրադարանով, ակտիվ տպագիր մամուլով և իր լեգենդար առևտրականներով Նոր Ջուղան ավելին էր, քան պարզապես խորհրդանիշ. այն ընդանուր առմամբ ինքնին հայկական կապիտալի զարգացման և մշակույթի հետ նրա համագործակցության իրականությունն էր: Ողջ 17-րդ դարի ընթացքում և հաջորդող մի որոշ ժամանակահատված քաղաքը գործել է որպես հայկական համաշխարհային առևտրի կառավարման և տրանսֆերային կենտրոն[61]:

Այդ տասնամյակները որպես «նախավերածննդի» ժամանակաշրջան բնորոշող մշակութային նորացումը պայմանավորող հատկանշական կետերն էին նաև գլխավորապես մի շարք գիտական ուսումնական կենտրոնները Հայաստանում, օրինակ Էջմիածնում ու Բաղեշում, ինչպես նաև մեծ տպագրական կենտրոններն արտասահմանում, օրինակ Լիվորնոյում, Մարսելում, Ամստերդամում, Կոնստանդնուպոլսում: Հարկ է նաև հիշել, որ վերածննդի այդ ազդակները չէին սահմանափակվում գրականության կամ գրավոր մշակույթի որևէ ձևի շրջանակներում, այլ ներառում էին շատ այլ արտահայտամիջոցներ՝ հատկապես գեղարվեստի և քանդակագործության բնագավառները, և գլխավորապես՝ ճարտարապետությունը[62]:

բազմաթիվ մանրամասների: Առանձնահատուկ հետաքրքրության է արժանի Սուքիաս Էփրիկյանի հայկական տեղանունները և ազգագրությունը ներկայացնող հանրագիտական բնույթ կրող աշխատանքը՝ Բնաշխարհիկ բառարանը (Վենետիկ, 1903-1905), որը, ցավոք, մնացել է անավարտ՝ ավարտվելով կ տառով:

[60] Այդ գաղթի և Պարսկաստանի, հատկապես, Նոր Ջուղայի հայերի մասին տե՛ս Հ. Առաքելյան, Պարսկաստանի հայերը, Նրանց անցեալը, ներկան և ապագան, Մաս Ա, (Ազգային մատենադարան, 64), Վիեննա, 1911; FR. TOURNEBIZE, *Shah Abbas et l'émigration forcée des Arméniens de l'Ararat*, Vienna, 1911; БАЙБУРТЯН, (հղ. 51); J. CARSWELL, *New Julfa. The Armenian and Other Buildings*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp 3-15; "New Julfa and Safavid Image of the Armenians", in *The Armenian Image in History and Literature*, ed. by R. Hovhannisian, Undena Publications, Malibu, CA., 1981, pp. 83-104; K. KARAPETIAN, *Isfahan, New Julfa: Le case degli Armeni- The Houses of the Armenians*, Roma, 1974, "Notizie storiche", pp. 5-26, "Historical Notices", pp. 29-50; V. GREGORIAN, "Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan, 1587-1722", *Iranian Studies. Journal of the Society for Iranian Studies*, VII (1974), № 3-4: "Studies of Isfahan", Part II, pp. 652-680; L. B. ZEKIYAN, "Xoğa Safar ambasciatore di Shâh Abbas a Venezia" *Oriento Moderno*, LVIII (1978), N7-8, pp. 357-367; G. BOURNOUTIAN, "The Armenian Community of Isfahan in the Seventeenth Century", *The Armenian Review*, 24 (1971), 25 (1972); Nor/Djulfa, (Documents of Armenian Architecture / Documenti di Architettura Armena, 21), OEMME Ed.ni, Venezia, 1992, E. HERZIG, "The Deportation of the Armenians in 1604-1605 and Europe's Myth of Shâh 'Abbâs I", *Pembroke Papers*, 1 (1990), pp. 59-71 (հեղինակը վերջերս ներկայացրել է Նոր Ջուղայի հայերի ծավալած առևտրի վերաբերյալ ծավալուն դոկտորական ատենախոսություն):

[61] Տե՛ս հղում 51 և 60:

[62] Տե՛ս J.-M. THIERRY - P. DONABEDIAN, *Les arts arméniens*, Mazenod, Paris, 1987, pp. 305-321; P. CUENO, *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, De Luca Ed.re, I, Roma, 1988, pp. 45, 47-51; Н. СТЕПАНЯН, *Искусство Армении. Черты историко-художественного развития*, "Советский Художник", Москва, 1889, с. 120-143; Վ. Հարությունյան, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, «Լույս» հրատ., Երևան, 1992, էջ 374-375:

Հայկական տպագրության այդ ժամանակաշրջանում գրանցված բազմաթիվ նշանավոր նվաճումներից երկուսը կարժանացնենք հատուկ հիշատակության, քանի որ մեր նպատակն է ուսումնասիրել հայկական արդիականության զարգացումը:

Առաջինը՝ 1695թ. Թովմաս և Ղուկաս Վանանդեցիների կողմից հրատարակված աշխարհի քարտեզն է՝ Համատարած աշխարհացույցը: Այն իր տեսակի մեջ գլուխգործոց է և վկայում է եվրոպական աշխարահագրական գիտության վերջին ձեռքբերումներով նորացված հետաքրքրվածության մասին: Այդ դժվարին նախաձեռնությունում հրատարակիչներին առաջնորդող շարժառիթը անմիջականորեն կապված էր նաև առևտրի բնագավառի հետ: Քարտեզի օգտագործման ձեռնարկի ծանոթագրության մեջ նրանք նշում են՝ «օգնել առևտրականներին, հատկապես հայ»[63]:

Մյուս գլուխգործոցն է Ոսկան վարդապետ Երևանցու կողմից հրատարակված Աստվածաշունչը: Մեջբերենք այդ աշխատանքի բանասիրական արժեքի վերաբերյալ վերոնշյալ գրքի հրատարակման ժամանակաշրջանում ներկայացված վերջին և հեղինակավոր տեսակետներից մեկը. «Բախվելով մի շարք դժվարին առանցքային խնդիրների հետ՝ Ոսկանը գիտակցում էր էմպիրիկ, այն է՝ առանց դավանաբանական առարկություններ առաջացնելու, ավանդական հոգևոր նյութերի բազմալեզու թարգմանությունների գործնական դժվարությունները»: Մինչ Ռիչարդ Սայմոնին, ում նա ճանաչում էր և ով երբեմն դիմում էր իրեն, հալածում էին խնդիրն ուսումնասիրելու համար, Ոսկանը, չնայած իր սխալներին, ցուցաբերում էր հիացմունքի արժանի հաստատակամություն, եռանդ և նպատակասլացություն:

«Այդուհանդերձ, թերևս, առավել կարևոր է այն ազդեցությունը, որն աշխատանքն ունեցավ ամբողջ առաջադեմ Եվրոպայի վրա: Հայկական տպագրությունը գերազանցեց «սոսկ հայկական» սահմանները. առաջին անգամ արևմտյան գիտնականները հարկադրված էին հաշվի նստել դրա հետ»[64]:

Հարկ է նաև նշել հայկական արդիականության ուսումնասիրության տեսանկյունից մեծ նշանակություն ունեցող ևս երկու հրապարակում. Մովսես Խորենացու *«Պատմություն Հայոց»* (Ամստերդամ, 1695թ.) և *«Բնաբանություն իմաստասիարական կամ տարերաբանություն»* (Ամստերդամ, 1702թ.) գրքերի վերահրատարակումները:

Այդ ժամանակաշրջանում տպագրվել են նաև երկու պատմական գրքեր՝ Առաքել Դավրիժեցու (1669թ.) և Մովսես Խորենացու (1695թ.): Ըստ իս, այդ ընտրությունը ևս

---

[63] Լևոնյան, (հղ. 32), էջ 138. Առաջին անգամ հայերի կողմից հրապարակված Ատլասը, ինչպես նշում է Մահեն, բացառիկ տեխնիկական կատարելության նմուշ է. Mahé, (հղ. 32), p. XXVIII. Այդ Ատլասի պնձյա մատրիցները հետագայում՝ 1753թ., ձեռք են բերել Սուրբ Ղազարի հայրերը. Ս. Ճեմճեմյան, Քարտիսագրութեան դպրոց մը Ս. Ղազարու մեջ ԺԸ դարուն, («Բազմավէպ» հայագիտական հանդես, 18), Սուրբ Ղազար , Վենետիկ, 1981, էջ 5-12:

Մինչ վերոնշյալ ժամանակակից ատլասի տպագրումը՝ այդ ժամանակաշրջանի տպագրիչները վաճառականներին օգնելու համար ստեղծել են Անանիա Շիրակացու միջնադարյան Աշխարհացույցի (Աշխարհագրություն) երեք հրատարակություն (Գիրք աշխարհաց, Ամստերդամ՝ 1668թ., Մարսել՝ 1683թ., Կոստանդնուպոլիս՝ 1698թ.):

[64] MAHÉ, նշվ. աշխ., էջ XXVI:

պատահական չէր: Դավրիժեցու աշխատանքը դյուրըմբռնելի է, քանի որ վերջինս Հայաստանում և 1856թ. ի վեր գաղթօջախներում ծավալվող վերջին իրադարձությունները ներկայացնող կարևորագույն և ամենահմուտ պատմաբանն է: Նաև հատկանշական է, որ գիրքը վերահրատարակվել է հեղինակի կենդանության օրոք: Ինչ վերաբերում է Խորենացուն, ապա այդ ընտրությունը, անշուշտ, պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ վերջինս առաջին պատմաբանն է, ով ներկայացրել է հայերի ծագումնաբանական ակունքները և համարվում է Հայոց պատմագրության հայրը («Պատմահայր», «Քերթողահայր»):

Այնուամենայնիվ, կարծում եմ՝ նմանատիպ ընտրության վրա ազդել է մեկ այլ շարժառիթ ևս. Խորենացու «Պատմություն Հայոց»-ը հայկական անտիկ դարաշրջանի մասին ամբողջական պատկերացում տվող միակ աշխատանքն էր՝ դարձնելով այն իրական և կենդանի: Հունական և հռոմեական անտիկ դարաշրջանի մեծ վերածննդի, ինչպես նաև արդի դարաշրջանի սկզբում, այն հարմար էր մարդասիրական Եվրոպայի սրտում ապրող հայերի համար՝ հնարավորություն ընձեռելով վերջիններիս գտնել եվրոպական իրականությանը զուգընթաց ապրելու տարբերակ: Խորենացու աշխատանքի վերահրատարակումը նաև հնարավորություն տվեց ներկայացնել այն եվրոպական գիտական շրջանակներին[65]:

«Փիլիսոփայական ֆիզիկա» գիրքը, չնայած իր ավելի նվազ բովանդակային կատարելությանը, Աշխարհագրական ատլասի և Աշխարհի քարտեզի նման ժամանակակից գիտության զարգացումների հետ համընթաց քայլելու ևս մեկ փորձ էր: Այդ տեսանկյունից կարևոր փորձեր էին նաև Մաթևոս Վանանդեցու 2 չտպագրված աշխատանքները՝ «Անատոմիայի քննախոսություն» (Treatise of Anatomy, 1690թ.) և «Ասթրոլաբիուս» (Astrolabius, 1694թ.) գրքերի թարգմանությունները[66]:

---

[65] Շուտով Աշխարհացույցի հետ (հղ. 63) այն նույնպես թարգմանվեց լատիներեն, ապա Վիսթն եղբայրների կողմից վերագրվեց Խորենացուն,. MOSIS CHORENENSIS *Historia armeniacae libri III*. Accdeit ejusdem Scriptoris *Epitome Geographiae*…, nunc primum… armeniace ediderunt, latine verterunt, nostique illustrarunt Gulielmus et Georgius Gul. Whistoni filii…, Londini, ex Officina Caroli Ackers typographi apud Johannem Whistonum bibliopolam, MDCCXXXVI. Վերոնշյալ թարգմանության վերաբերյալ տե՛ս MAHÉ (հղ. 32) p. XXVIII.

[66] Հմմտ. KEVORIKIAN, (հղ. 32), p. 80. Տե՛ս նաև *Tretise of Anatomy*-ի վերաբերյալ, Հ. ՈսկյանՆ, Յուցակ հայերեն ձեռագրաց, հատ. II, Վիեննա, 1963, ms. N° 1099, pp. 762-763, *Astrolabius*-ի վերաբերյալ, նշվ. աշխ., ms. N 1265, pp. 905.

Փիլիսոփայական ֆիզիկան, որպես իր տեսակի մեջ առաջին աշխատանք, թեև տպագրվել է 1702թ., ավելի շատ պատկանում է այս նորարարական ժամանակաշրջանին, որը ճանապարհ է հարթում հետագա տասնամյակներում բնական գիտություններում բեղումնալից գործունեության համար:

V.
Հայկական հումանիզմը: 1700-1840թթ.

Ա. Առաջին փուլը: 1700-1770թթ.
1. Մխիթարը և նրա աշխատանքը

18-րդ դարում հայ մշակույթում արձանագրված ամենամեծ նորարարությունը, անկասկած, Մխիթար Աբբահոր աշխատանքն ու միաբանության հիմնադրումն է: Մեր աշխատանքի շրջանակներում կրկին չենք վերհիշի Մխիթարի և նրա աշակերտների բազմաթիվ ձեռքբերումների վերաբերյալ հայ և օտարերկրյա գիտնականների արտահայտած ինչպես խանդավառ և հիացական կարծիքները, այնպես էլ կասկածները և երբեմն նույնիսկ բացասական վերաբերմունքը[67]:

---

[67] Մխիթարի և Մխիթարյանների մասին առկա է գրականության հսկայական ցանկ: Կնշեմ մի շարք առանցքային աշխատանքներ, որոնք կուղղորդեն գտնել լրացուցիչ գրականություն:

Մխիթարի կյանքի և աշխատանքի մասին տե՛ս M. NURIKHAN, *Il Servo di Dio Abate Mechitar, sua vita e suoi tempi*, S Lazzaro, Venezia, 1914; B. L. ZEKIAN, *Mechitar di Sebaste*, (հղ. 48): Նշենք նաև հետևյալ հոդվածը, քանի որ այն բավականին հետաքրքրական է և շարունակում է ընդհանուր առմամբ անհայտ մնալ նույնիսկ մասնագետներին՝ "The Armenian Convetn of San Lazzaro, at Venice, *Dublin Review*, 12 (1842), pp. 362-386. Հիշատակման արժանի հայերեն լեզվով ներկայացված կենսագրություններն են՝ Ագոնց Ս., (Վենետիկ, 1810), Թորոսեան Յ., (Վենետիկ 1901, 1933), Ստեփանոս Եվդոկիացի (ետմահու, Բազմավէպում, CXXVI (1968) էջ 404-432, Ստեփանոսը Մխիթարի անմիջական աշակերտն էր:
Միաբանության, նրա պատմության և կրոնական, մշակութային, կրթական ձեռքբերումների մասին տե՛ս. Սարգիսեան Բ., Երկհարւրամեայ գրական գործունէութիւն և նշանաւոր գործիչներ Վենետկոյ Մխիթարեան Միաբանութեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1905; Սարգիսեան Բ., Երկհարւրամեայ կրթական գործունէութիւն Վենետկոյ Մխիթարեան Միաբանութեան, հ. 1, (1746-1901), Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1936 (2-րդ հատորը լույս չի տեսել); M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, *Enie armenische Insel im Abendland*, Venice, 1941; M. DJANACHIAN, *"Les Arménistes et les Mékhitaristes",* in *Armenica. Mélanges d'Etudes Arméniennes,* San Lazzaro, Venice, 1969, pp. 383-445; K. BARDAKJIAN, *The Mekhitarist Contributions to Armenian Culture and Scholarship*. Notes to accompany an exhibit of Armenian printed books in the Widener Library displayed on the 300th anniversary of Mekhitar of Seastia, 1676-1749, Middle Eastern Dept. – Harvard College Library; V. G. MATFUNIAN, "Der Orden der Mechitaristen", in *Die Kirche Armeniens*, (=Die Kirchen der Welt, Bd. XVIII), ed. By F. Heyer, Stuttgart 1978, pp. 175-193, B. L. ZEKIYAN, "Mékhitar de Sébaste", in *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1978, coll. 940-950; G. AMADUNI, "Mechitar" and "Mechitarist" in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, V, Roma, 1973, coll. 1108-1112, 1112-1123; M. K. ARAT, *Die Wiener Mechitaristen. Armenische Mönche in der Diaspora*, Böhlau Verl., Wien-Köln, 1990, Միաբանության վիեննական և վենետիկյան մասնաճյուղերի վերաբերյալ բավականին ընդարձակ գրականության ցանկով; M. NICHANIAN, "Enlightnment and the Historical Thought" paper presented to the UCLA Conference "Enlightenment and Diaspora. The Armenian and Jewish Cases", Nov. 12-13, 1995.

Մխիթարի և նրա աշխատանքի նկատմամբ հայերի համազգային հարգանքի մասին մի շարք կարևոր վկայություններ ներկայացվում են՝ B. L. ZEKIYAN, "Il monachesimo mechitarista a San Lazzaro e la rinascita armena del Settecento" in *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, (Contributi alla Storia della Chiesa Veneziana, 6), Ed.ni Studium Cattolico Veneziano, Venezia, 1993, pp. 221-222.

Մխիթարի և Մխիթարյանների մասին տե՛ս Լեո, «Պատմություն Հայոց», հատ III, Երևան, 1946, էջ 979, ևերկ. «Երկերի ժողովածու»-ում, III, «Հայաստան» հր., Երևան, 1973, էջ 482-522; Եղիաեան Բ., «Մխիթարեան գրականութիւն», Հայաստանի կոչնակ, 67 (1967), էջ 12; Տեր-Ներսիսյան Ն., «Վերակառուցող աշխատանք» (Պատասխան «Հայաստանի կոչնակ» ամսաթերթի հոդվածագրին), Բազմավէպ, CXXVI (1968), էջ 1-16, Զեքիյան Պ. Լ., Հայ թատրոնի սկզբնաքայլերը և հայ Վերածնունդի շարժումը (Համադրական հայացք), (Հայագիտական մատենաշար «Բազմավէպ», 7), Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1975, էջ 38-54:

Այնուամենայնիվ, կցանկանամ անմիջապես նշել, թե ինչն է, ըստ իս, Մխիթարի և նրա հետնորդների աշխատանքներում հայ իրականության մեջ ձևավորել նորարարություն, և թե որ տեսանկյունից և ինչ ծավալով է կարելի դրանում տեսնել հետագա խթան արդիականության զարգացման համար:

Ես շարունակում եմ կարծել, ինչպես արդեն նշել եմ տարբեր առիթներով, որ Մխիթարի իդեալներում և աշխատանքներում նորարարությունն էապես պայմանավորված է հետևյալ երկու կետով. ա) նրանց մշակութային բովանդակության հիմքում ընկած է բացարձակ քրիստոնեական հումանիզմը, բ) նրանց խիստ կրոնական-աստվածաբանական հարթությունում հանդես է գալիս վաղաժամկետ էկումենիզմը: Հնարավորինս համառոտ ներկայացնենք դրանք[68]:

Մխիթարի քայլը (համենայնդեպս նա մտադիր էր այդպես գործել) էկումենիկ հարթության շրջանակներում և ավանդույթի զարթոնքի շեմին, որն, անշուշտ, առկա էր հայոց եկեղեցու պատմության մեջ ավելի մեծ մասշտաբով, քան շատ այլ էկումենիկ ավանդույթներում, ինչպես նաև առանձնահատուկ պատմական իրավիճակի և հատկապես Սուրբ Ներսես Շնորհալու նման բացառիկ էկումենիկ գործչով ոգեշնչման շնորհիվ, միանգամայն գերազանցում էր ոչ միայն իր սեփական ժամանակաշրջանը և երկիրը, այլև Քրիստոնեության բազմադարյա պատմությունը: Ինչ վերաբերում է նրանց էկումենիկ «զաղափարախոսությանը», փորձելով լավագույնս բնորոշել Շնորհալիին, ինչպես նաև Մխիթարին, կարող ենք ասել, որ նրանք ո՛չ արդի ժամանակաշրջանի, և ո՛չ էլ միջնադարի ներկայացուցիչներ էին: Ըստ էության, արդիականությունն՝ իրեն ուղեկցող թե՛ ռեֆորմացիայի, և թե՛ հակառեֆորմացիայի շարժումներով, ցավոք, նշանավորվում է կրոնադավանանքային հիմքերի վրա խիստ հակաէկումենիկ ներգործությամբ: Շնորհալիի և Մխիթարի էկումենիկ դիրքորոշումները նպաստում են Ավետարանի կամ բոլոր ժամանակների գերագույն կրոնական և փիլիսոփայական ընկալումների մշտնջենական գերակայությանը[69]:

Ըստ իս, կարող ենք սահմանել Մխիթարի էկումենիզմի էությունը հետևյալ կերպ. թեև առաջնորդվելով Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցագիտության տեսանկյունով, այն է՝ Պապի իրավական գերակայությունով՝ նա առանց կասկածի նշույլի հաստատում էր հայոց

---

[68] Տե՛ս. հղ. 67, մասն.՝ MATFUNIAN, և Զեքիյանի հետևյալ աշխատանքները՝ *Mechitar di Sebastie; Il monachesimo mechitarista*, Հայ թատրոնի սկզբնաքայլերը:

[69] Հմմտ. P. ANANIAN, "Narsete IV Klayetzi", in *Biblioteca Sanctorum,* IX, Roma 1967, coll. 750-753; E. SUTTNER, Eine "*Ökumenische Bewegung" im 12. Jahrhundert und ibr bedeutendster Theologe*, *der armenischle Katholikos Nerses Schnorhali*, in "Kleronomia", 7 (1975), fasc. I, pp. 87-97; H. KHATCHADOURIAN, *The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium*, in "Miscellenea Francescana", 78 (1978), pp. 413-431; B. L. ZEKIYAN, *Un dialogue oecuménique au XII^e siècle: les pourparlers entre le catholicos St. Nersês Šnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Eglises arménienne et byzantine*, in *Actes du XV^e Congrès International d'Etudes byzantines – Athènes*, Sept. 1976, IV, *Histoire*, Communications, Athènes 1980, pp. 420-441; ripr. con leggere varianti con il titolo *St Nersês Šnorhali en dialogue avec les Grecs: un probète de l'oecumènisme au XII^e siècle, in Armenian Studies, Etudes Arméniennes in memoriam Haïg Berbérian*, Lisboa 1986, pp. 861-883; ID., *The Armenian Community of Philippopolis and the Bishop Ioannes Atmanos Imperial Legate to Cilicia*, In *Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe*, Budapest 1987, pp. 363-373; ID., "Nersès Shnorhali", in *Dictionnaire de Spiritualité*, XI, Paris 1981, coll. 134-150.

եկեղեցու լիակատար ուղղափառությունը և նրա ծիսակարգային ու կանոնական ավանդույթների լիարժեք օրինականությունը[70]:

Մխիթարի քրիստոնեական հումանիզմը նաև շատ խորն արմատացած ավանդույթ է եղել միջնադարյան Հայաստանում: Այդ առումով պետք է հիշել, որ միջնադարյան ավանդույթում եվրոպական հումանիզմը նույնպես ուներ նմանատիպ արմատավորում՝ հատկապես պահպանվելով եկեղեցական և գիտական կենտրոններում[71]: Սակայն, ինչպես 14-15-րդ դարերում Եվրոպայում, այնպես էլ Մխիթարի և նրա հետնորդների աշխատանքներում, հումանիզմն ազդարարեց մի նորարարության՝ մի նոր շարժման, մի նոր ոգու ծնունդը:

Ըստ իս, այդ նորարարությունը կայանում է գլխավորապես նրանում, որ Մխիթարը և Մխիթարյանները բացահայտեցին Եվրոպայի գրական մշակույթի ամբողջ շրջանակը՝ սկսած նրա առաջին առասպելաբանական դրսևորումներից մինչև վերջինները՝ ժամանակակից ստեղծագործությունները: Իհարկե, պայմանավորված Մխիթարյան միաբանության վանական բնույթով, այնուամենայնիվ, կային որոշ սահմանափակումներ[72]: Սակայն, ինչպես նշում է Չոբանյանը՝ իր ավելի վաղ շրջանում հայկական ոգին երբևէ չի հաստատել այդպիսի սերտ, այդպիսի ծավալուն և այդպիսի կայուն շփում արևմտյան մշակույթի հետ, ինչպիսին որ հաստատվել էր Մխիթարյան

---

[70] Հմմտ. ZEKIYAN, *Mechitar di Sebaste*, (հղ. 48), pp. 27-30; ID., "Il monachesimo mechitarista", (հղ. 67), pp. 236-239; ABAGIAN, (հղ. 30), *Bazmavep*, CXLIX (1991), pp. 461-476.

[71] Տե՛ս օրինակ J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Les Ed.s du Cerf, Paris, 1957, in part. Ch.s III, V-VIII, X, and the Epilogue. Տե՛ս նաև P. LEVI, *The frontiers of Paradise. A Study of Monks and Monasteries*, Collins Harvill, London, 1988, մասն.՝ Part IV: "Monastic Culture", pp. 139-168 (pp. 125-128, in Part III, deal with the Mekhitarist Monastery of San Lazzaro in Venice).

[72] Օրինակ, նրանց հորիզոնից մի քանի գրական ժանրերի՝ հատկապես ժամանակակից քաղաքական և փիլիսոփայական մտքի, բացակայությունը: Վերոնշյալն ունի իր բացատրությունը: Եկեղեցական շրջանակներում փիլիսոփայության պաշտոնական ուսուցումը կապված էր Թոմիզմի կամ անգամ շրջանառությունից արդեն դուրս եկող սխոլաստիկայի պարբերական կրկնության հետ: Ժամանակակից փիլիսոփայությունը մեծապես ոգեշնչվել է «անկախ» ոգով՝ նույնիսկ հավատացյալների կողմից դրա առաջ քաշված լինելու դեպքում: Մխիթարը ցանկանում էր միաբանությունը կառուցել ամուր հիմքերի վրա, այդ իսկ պատճառով իր ընտրությունը չէր կարող կանգ առնել այնպիսի միտումների վրա, որոնք անընդմեջ փոփոխվում էին: Մյուս կողմից, անհավանական է թվում, որ նա ծանոթ լիներ իտալացի և իսպանացի նշանավոր քրիստոնյա հումանիստների ուսմունքներին՝ հատկապես պետության և հասարակության հայեցակարգերի նոր մշակումներին: Սակայն, եթե նա նույնիսկ ծանոթ լիներ դրանց հետ, ապա նրա համար միևնույն է հեշտ չէր լինի ինտեգրել այդ նոր միտումները միաբանության գիտական և կրթական գործընթացների հիմքում գտնվող Թոմիզմի արդեն կարծրացած համակարգում:

Մխիթարյան միաբանության դպրոցում փիլիսոփայության ժամանակակից միտումները ներմուծել է Արսեն Բագրատունին (ավելի հայտնի գրաբարի՝ հին հայերենի, հանրագիտարանային ձևաչափում ներկայացմամբ, ինչպես նաև որպես անտիկ և նոր դարաշրջանի դասականների աշխատանքների ականավոր թարգմանիչ): Բագրատունին թարգմանել է Հռոմի կաթոլիկ հոգևորական և «Սոմասկա» միաբանության (Order Clerics Regular of Somasca/Chierici regolari di Somasca) քահանա, ինչպես նաև Լոկի երկրպագու (ում աշխատանքները թարգմանել և տարածել էր Իտալիայում) Ֆրանչեսկո Սոավեի Istituzioni di Logica (1791թ.) (Արվեստ բանական, 1825թ., 2-րդ հր.՝ 1857թ.) աշխատանքը (տե՛ս Անտոնյան Ռ., «Իմաստասիրական տարրեր հայ վերածնունդի պատմության մեջ», Բազմավէպ, CXXV, 1967, էջ. 9-10, 11-12, Թևոսյան Մ., Հայ տրամաբանական միտքը XIX դարում, Երևան, 1976, էջ 52-87):

միաբանության ամենաակտիվ գործունեության ժամանակաշրջանում: Այսպես, ճանապարհ էր բացվում ողջ հետագա էվոլյուցիայի համար:[73]

Հումանիստական արդիականության զարգացման գործում հայերի նվաճումների առանձնահատուկ նշանակության մասին ընդհանուր պատկերացում կազմելու համար բավարար է պարզապես նշել Մխիթարի «Բառգիրք հայկազեան լեզուի» աշխատության 1749թ. հրապարակված առաջին հատորը, որը հաջորդում էր լատիներեն (1541-1543թթ.), հունարեն (1572թ.), ֆրանսերեն (1606), իտալերեն (1612) և իսպաներեն (1726-1739), և նախորդում էր անգլերեն (1755) և գերմաներեն (1774-1786) լեզուներով նմանատիպ աշխատանքներին[74]:

Չնայած եվրոպական հումանիզմի հետ այդքան նմանություն ունեցող այդ բոլոր ականավոր նվաճումներին՝ կարծում եմ, որ Մխիթարի հումանիզմը բնորոշող և տարբերակող ամենատիպիկ առանձնահատկությունը Մխիթարի նվիրվածությունն է ազգային միասնության իդեալին: Դա հենց այն իդեալն է, որը ոգեշնչում և կողմնորոշում է Մխիթարի և նրա հետնորդների ողջ հումանիստական գործունեությունը: Այդ իդեալը, չնայած լինելով լիովին համաձայնեցված և համահունչ Մխիթարի էկումինիզմի հետ, պարզապես դրա գործառույթ կամ արդյունք չէ: Համաձայն Մխիթարի աշխարհայցքի, այն ինքնավար միավոր է՝ իր սեփական մարդկային և էթնիկ արժանապատվությամբ: Մխիթարը բավականին հստակ արտահայտել է այդ գաղափարը «Ավետարան ըստ Մատթևոսի»-ի իր ծավալուն մեկնաբանության (ավելի քան 1000 էջ) նախաբանում. «Ես չեմ զոհաբերում իմ ազգն իմ հավատքի համար և ոչ էլ իմ հավատքն՝ իմ ազգի համար»: Նմանատիպ պնդմամբ Մխիթարը հաստատում է այն միտքը, որ նա հայոց պատմագրության հայր Մովսես Խորենացու կողմից արդեն ձևակերպում ստացած այդ ազգային գաղափարախոսության և դրա ոչ աղանդավորական բնույթի կատարյալ ժառանգորդն է: Մեսրոպ Մաշտոցի աշխատանքում արմատավորված այդ գաղափարախոսությունը, չնայած դժվարություններին և ժամանակավոր խավարումներին, հիրավի, կենդանի է մնացել հայերի շրջանում: Մխիթարն այն մարդն էր, ով արդի ժամանակաշրջանում ներկայացրեց այդ գաղափարախոսության բոլոր երկիմաստություններից զուրկ ամենահստակ ձևակերպումը և ամենապարզ մեկնաբանությունը[75]:

Վանական կառույցի տեսանկյունից Մխիթարն ավանդական հայկական վանականության մեջ ներմուծել է, անկասկած, եվրոպական մոդելով ոգեշնչված

---

[73] Հմմտ., Չոպանյան Ա., Դեմքեր՝ «Մխիթարյանների գործը», Փարիզ, 1927, էջ 50, վերահր.՝ Երկեր, խմբ.՝ Կ. Դալաքյանի, «Սովետական Գրող», Երևան, 1988, էջ 372:

[74] Հմմտ. *Enciclopedia Italiana*, Treccani, vol XX, 1933, "Lessicografia". Նմանատիպ զարգացում ունեցել ենք նաև հայերի շրջանում տպագրության ներմուծման հարցում (տե՛ս հղ. 34):

[75] Հմմտ. B. L. ZEKIYAN, "L' ideologie' nationale de Movsês Xorenac'i et sa conception de l'histoire", *Հանդէս ամսօրյա*, (1987), էջ 471-485; "Ellenismo"- B. L. ZEKIYAN, "Elenismo, ebraismo e cristianesimo in Mosé di Corene (Movses Xorenac'i). Elementi per una teologia dell'etnia, in *Cristianesimo e giudaismo: eredità a confronti*, XVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana: in *Augustinianum*, XXVIII (1988), pp. 381-390; "Eredità classica"- B.L. ZEKIYAN, "Eredità classica a componenti ebraiche in Mose di Corene (Movsês Xorenac'i). La sintesi armena in cerca di nuove frontiere della «civiltà e dell'etnia», in *Autori classici in lingue del Medio e Vicino Oriente*, Poligrafo dello Stato, Roma (տպագիր տարբերակով):

գործունեության, կազմակերպման և արդյունավետության մի քանի նոր չափանիշներ: Մխիթարն ակտիվորեն ընդգծում էր իր միաբանության միասնականությունը, համակարգվածությունը, խիստ կարգապահությունը՝ որպես մոդել ընդունելով արևմտյան հոգևոր միաբանությունները, հատկապես նրանք, որոնք ծնունդ էին առել արդի ժամանակաշրջանում, օրինակ՝ ճիզվիտները (Հիսուսի միաբանություն): Վերջիններիս կազմակերպչական արդյունավետությունը, արտացոլելով ինքնին արդի ժամանակաշրջանի ոգին, ուժեղ տպավորություն է գործել Մխիթարի վրա եվրոպացի ճիզվիտ հոգևորականի, ամենայն հավանականությամբ, Յակոբ Վիլլոտի հետ, նրա առաջին հանդիպումից ի վեր[76]:

2. Հայկական կապիտալի կարգավիճակը

Առավել պարզ սահմանելով՝ հայ մշակույթում լիարժեք հումանիզմի այդ ժամանակաշրջանին զուգահեռ ընթանում էր նաև խոջաներից ամիրաներին և սարաֆներին[77] հայկական կապիտալի անցման գործընթացը, այլ կերպ ասած՝ դա այն

[76] Տե՛ս N. KEHIAYAN, "Brevis dissertatio Abbatis Mechitar de SS.ma Communione Eucharistica", *Bazmavep*, CVII (1949): Մխիթար, բացառիկ, էջ 361, Վիլլոտի և հայերի մասին տե՛ս նաև ABAGIAN, (հղ. 30), *Bazmavep*, CXXXIX (1981), p. 173, CXLVII (1988), p. 248.

[77] Նաև օսմանյան թուրքերենում հանդիպող պարսկերեն և արաբերեն տերմիններ: Խոջա (պարսկերեն՝ տեր) Պարսկական և Օսմանյան կայսրություններում անվանում էին բարձրաստիճան հայ վաճառականներին, ովքեր շուտով ձեռք բերեցին ազնվական տիտղոս: Նրանք ապրեցին իրենց հեղինակության և իշխանության «ոսկե դարը» 17-րդ դարում և 18-րդ դարի առաջին տասնամյակներին: Կոնստանդնուպոլսում նրանք ստիպված էին դժվարին պայքար մղել իրենց նախորդած ազնվական դասի՝ չելեբիների, դեմ (թուրքերեն՝ çelebi, հայերեն ուղագրությամբ՝ չելեպի):

Ամիրա (արաբերեն amîr՝ վերադաս, հրամանատար, իշխան) 18-րդ դարից ի վեր Օսմանյան կայսրությունում չելեբիներին և խոջաներին հաջորդած ազնվական կոչում ստացած դաս: Սարաֆները (արաբերեն) բանկիրներ էին:

Տե՛ս Անասյան Հ., XVII դարի ազատագրական շարժումներն Արևմտյան Հայաստանում, Երևան, 1961 (սա հեղինակի թվով երրորդ դոկտորական ատենախոսությունն է՝ հարմարեցված Խորհրդային Միությանը և մի քանի այլ հետխորհրդային պետությունների համար, որի ամփոփումը նա ներկայացրեց մի փոքր ավելի ուշ [Автореферат, Ереван, 1962] Անասյան Հ., Մանր Երկեր, Ամերիկահայ միջազգային քոլեջի, Լա Վեռն, 1987, էջ 533-552, «Երկու ելույթ մի դոկտորականի քննարկման առթիվ» (Երևան, 1974), նշվ. աշխ., էջ 533-579) քննարկվող ատենախոսությունը Մ. Կ. Զուլալյանի աշխատանքն է, որի լրամշակված տարբերակը տպագրվել է 1980թ «Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դարերում» վերնագրով, A. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard Univ. Press, 1965, pp. 36-39, Հայ ժողովրդի պատմություն (հղ. 4), մաս 2, Գ. 1, էջ 304-306, 326-328; H. BARSOUMIAN, "The Dual Role of the Armenian *Amira* Class with the Ottoman Government and the Armenian *Millet* (1750-1850)", in Christians and Jews in the Ottoman Empire, ed. by B. Braude and B. Lewis, 2 vols., New York, 1982, vol. I; D. KOUYMJIAN, "From Disintegration to Reintegration: Armenians at the Start of the Modern Era – XVIth-XVIIth Centuries" (paper presented to Paris Colloque of Spring 1986, տե՛ս Գլուխ 1), in Bazmavep, 153 (1995), pp. 219-229; A. TER-MINASSIAN, "L'Arménie et l'eveil des nationalités (1800-1914), in *Histoire des Arméniens*, (հղ. 48), pp. 439-440; B. SIVAZLIYAN, *Scambi culturali, economici, amministrativi tra gli Armeni e l'impero ottomanno nel XIX secolo, con presentazione, analisi e traduzione delle fonti inerenti armene ed ottomane*, San Lazarro, Venezia, 1985, pp. 23-28; KEVORIKIAN-MAHÈ, Arménie, (հղ. 37), pp. 243-246; O. JAMGOCHYAN, *Les finances de l'Empire Ottoman et les financiers de Constantinople*, 1732-1853, Sorbonne, 1987 ("doctorat de troisième cycle" ատենախոսություն, չհրապարակված); A. MARCUS, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, Columbia University Press, New York, 1989, pp. 13-72.

ժամանակաշրջանն էր, Նոր Ջուղայի բարձրակարգ վաճառականների, նշանավոր խոջաներիի և նրանց համախոհների ձեռքերում կետրոնացած հսկայածավալ առևտուր իրականացնող հայկական կապիտալի համաշխարհային կերպարն ու դերը, փոքր-ինչ նվազեցնելով իր ծավալները, իր տեղը զիջեց հզոր լոկալ կապիտալիզմին տարբեր գաղութներում՝ հատկապես Կոնստանդնուպոլսում և Հնդկաստանում:

Հայկական կապիտալն իր գերիշխող համաշխարհային կարգավիճակից անցում կատարեց դեպի ավելի համեստ կարգավիճակի. թեև ուներ շահեկան դիրք, բայց ներգրավված էր ավելի սահմանափակ շրջանակի գործողություններում, այսինքն հիմնականում մեկ պետության կամ երբեմն ավելի քան մեկ պետության սահմաններում: Այլևս չկար գործուն հարաբերությունների և փոխադարձ հաղորդակցության համաշխարհային ցանցը, որն էլ հնարավորություն էր տալիս նրան արդյունավետորեն և փաստացի ներգրավված լինել ժամանակակից տնտեսագիտության և առևտրի գրեթե բոլոր հիմնական ոլորտներում:

Այսպիսով, չենք կարող վերլուծել այդ փոխակերպման գործոններն ու գործընթացը[78], ինչն, ըստ իս, չափազանց կարևոր է հատկապես մշակութային բնույթ կրող մի շարք հետագա զարգացումները հասկանալու համար: Ամեն դեպքում, այդ զարգացող բարձրագույն բուրժուազիան գրեթե մինչև 19-րդ դարի կեսը հայկական հասարակական կյանքում և ինստիտուտներում գլխավոր դերակատարն էր, ինչպես նաև մշակույթի ակտիվ կողմնակիցը[79]:

3. Լեզվի խնդիրը

Վերոնշյալ ժամանակաշրջանի ամենավճռորոշ առանձնահատկություններից մեկը վերաբերում է հայոց լեզվի էվոլյուցիային և, հատկապես, դրա ազդեցությանը թե՛ հին (գրաբար), թե՛ ժամանակակից հայերենի ճակատագրի վրա:

Նախ, այդ ժամանակաշրջանում գրաբարը, հատկապես «լատինականացմամբ» պայմանավորված անկումների և աղավաղումների գրեթե երեք դար անց, կրկին վերագտնում է իր վաղեմի փառքը և լավագույն հեղինակներին[80]:

Ամիրաների դերի նվազումը սկսվեց 19-րդ դարի կեսերին: Նրանք իրենց տեղը զիջեցին նոր բարձրաստիճան բուրժուական դասին՝ աղաներին; տե՛ս Սիրունի Հ., Պոլիս և իր դերը, հ. 3, տպ. Կթղ. Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկոյ, Անթիլիաս, Լիբանան, 1987, էջ 418-419: Երուխանի իր տեսակով գլուխգործոց «Ամիրային աղջիկը» հայտնի վեպում վառ ներկայացված է այդ կենդանի պատկերը (հղ. 107):

[78] Մի շարք պատճառներ հակիրճ ներկայացնում է Քուրթինը (հղ. 51), էջ 204-206:

[79] Տե՛ս հղ. 77, հատկապես՝ A. TER-MINASSIAN և B. SIVAZLIYAN:

[80] Լատինաբան հայերենի համար տե՛ս Աճարյան Հ., Հայոց լեվի պատմություն, մաս 2, Երևան 1945, էջ 307-323; Ջահուկյան Գ., Գրաբարի քերականության պատմություն (XVII-XIX դդ.), ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1974, էջ. 7-119; M. NICHANIAN, *Ages et usages de la langue arménienne*, Ed.s Entente, Paris, 1989, pp. 256-257; A. ORENGO, "Oskan Vardapet ed i suoi *K'erakanowt'ean Girk'* (Libri di Grammatica) di Oskan Vardapet", in *Studi e Saggi Linguistici*, XXXI, Supplemento alla rivista "L'Italia Dialettale", vol. LIV (N. S. XXXI), 1991, Giardini Ed.ri, Pisa, 1991, pp. 15-19; Վայտենբերգ Ժ., XVII դարի լատինատիպ քերականությունը, *Պատմա-բանասիրական հանդես,* 1990, 4 (131), էջ 31-38:

Թեև լեզվական ոլորտում գրաբարի վերականգնումն այդ ժամանակաշրջանի առավել ակնհայտ ձեռքբերումն էր, այդուհանդերձ, ժամանակակից հայերենի (աշխարհաբարի) էվոլյուցիան ևս ոչ պակաս վճռորոշ նշանակություն ուներ: Այդ ժամանակաշրջանում էր, որ 14-րդ դարից ի վեր ձևավորված այսպես կոչված ռամկորենը՝ կոպիտ և տեղական բարբառը, խառնվելով միջին հայերենի հետ, ձեռք էր բերել իր սեփական կարգավիճակը և արժեքը՝ որպես գրավոր լեզու, ինչպես նաև որպես «երկրային», աշխարհիկ գործերի լեզու՝ որպես քաղաքական հայերեն կամ աշխարհաբառբառ իր սեփական անվանումով և որակավորմամբ, որը «քաղաքացիական հայերենն» է կամ «աշխարհաբարը»: Վերջին անվանումը կգերակայի հաջորդ դարում:

Սակայն, հատկանշական է, որ, թեև 18-րդ դարի «քաղաքացիական լեզուն» և 19-րդ դարի կեսերի «աշխարհաբարը» իրենց լեզվական կարգավիճակի առումով կարգով կամ բնույթով նույնական են, այդուհանդերձ, տարբերվում են ըստ իրենց լեզվական հատկանիշների:

Անցյալ դարի կեսին աշխարհաբարի բաժանումը երկու ճյուղերի՝ արևմտահայերենի և արևելահայերենի չափազանց հայտնի իրողություն է, և մեր աշխատանքում դրան կրկին անդրադառնալու կարիք չկա: Ըստ էության, նմանատիպ տարբերակումը խնդրահարույց չէ «քաղաքական հայերենի» դեպքում: Բազմաթիվ արևելահայ և արևմտահայ հեղինակների կողմից կիրառվող այդ գրավոր բարբառային լեզուն ուներ գրեթե միատարր բնույթ. համենայն դեպս այնքան միատարր, որքան հնարավոր էր լեզվի ձևավորման փուլում: Ըստ էության, քաղաքական հայերենը բոլոր հայերի համար գրական լեզվի ամենատարածված արտահայտամիջոցն էր: Ըստ այդմ, ի լրումն տարբեր բարբառներին՝ այն, ամենայն հավանականությամբ, հատկապես ճանապարհորդող առևտրականների միջոցով նաև կիրառվում և զարգանում էր որպես բանավոր հաղորդակցության համընդհանուր միջոց[81]:

Այսպիսով, նաև այդ պատճառով, աշխարհաբարի ամրապնդման գործընթացում պետք է տարբերակենք առնվազն երկու փուլ. ա) առաջին փուլը համապատասխանում է այն ժամանակաշրջանին, երբ աշխարհաբարը ձեռք բերեց որպես գրական հաղորդակցման միջոց իր սեփական կարգավիճակը; բ) երկրորդ փուլը համապատասխանում է հաջորդ ժամանակաշրջանին, երբ աշխարհաբարը հաջող պայքար էր մղում «գրական տպագրության» ոլորտը մենաշնորհելու համար:

Իր սրըթաց ամրապնդման այդ երկու փուլերում աշխարհաբարը լեզվական բնութագրի տեսանկյունից դրսևորում էր երկու վարքագիծ. միատարրություն, այն է՝

---

[81] Տե՛ս. Զարբհանալյան Գ., Պատմութիւն հայերէն դպրութեանց (հղ. 32), 2 հր., էջ 67, Լէո (հղ. 67), էջ 950-952; Աղայան Է., Հայ լեզվաբանության պատմություն, հ. 2, Երևան, 1962, էջ 344; Ջահուկյան Գ., Հայոց լեզվի զարգացման փուլերը, Երևան, 1964, էջ 49; Ջահուկյան Գ., Հայոց լեզվի զարգացումը և կառուցվածքը, Երևան, 1969, էջ 50-51, Ջահուկյան Գ., (հղ. 80), էջ 258; Ջահուկյան Գ., Զրույցներ հայոց լեզվի մասին, «Կանչ» հրատ., Երևան, 1992, էջ 92-95; Իշխանյան Ռ., Նոր գրական հայերենը XVII-XVIIIդդ., ԵՊՀ հրատ., Երևան, 1979, էջ 112, Նազարեան Շ., Ժե դարի վերանորոգող գեղարվեստական գրականության լեզվի ընդհանուր պատկերը, *Բազմավէպ*, CXLIII (1985), էջ 12-17, 27-366; N. PARNASSIAN, "On the Formation of Ashkharhabar", *Annual of Armenian Linguistics*, 3 (1985), pp. 67-73, NICHANIAN, (հղ. 80), pp. 272-282.

միատեսակություն բոլոր հայերի համար առաջին փուլում, որին շատ շուտով՝ երկրորդ փուլում եկավ փոխարինման նախորդ փուլի ավարտին արդեն իսկ նախապատրաստած կամ հայտարարված բաժանումը երկու գրական տարբերակների: Նրանց տարբերությունը արտացոլված է Երևանի և Կոնստանդնուպոլսի բարբառներում (համապատասխանաբար՝ արևելյան և արևմտյան հայերեն):

Նման տարբերակումն, անշուշտ, պայմանավորված էր մի շարք ներլեզվական, ինչպես նաև գրական-պատմական գործոններով, ինչպես, օրինակ, այն փաստը, որ երկրորդ փուլի առաջամարտիկներն արևմուտքում և արևելքում կիրառում էին Երևանի և Կոնստանդնուպոլսի համապատասխան բարբառները: Անկասկած, դա հիմնավոր փաստարկ է: Այնուամենայնիվ, ըստ իս, այն չի կարող բավարար լինել: Եվ ոչ էլ կարող է բավարար բացատրություն լինել այն փաստը, որ Թիֆլիսին ու Կոնստանդնուպոլիսը արդեն իսկ Արևելյան և Արևմտյան Հայաստանի համապատասխանաբար մշակութային և հասարակական մայրաքաղաքներն էին: Եթե վերոնշյալը բավարար փաստարկ լիներ, ապա Թիֆլիսի, այլ ոչ թե Երևանի բարբառն պետք է դառնար Արևելյան Հայաստանի գրական լեզուն:

Կարծում եմ՝ դրան հաջորդող բաժանման ամենախորքային պատճառն այն էր, որ ամբողջ աշխարհում հայկական համայքների միջև ամուր կապ հիմնած հայ վաճառականների գերիշխող բազմաշերտ խավի կապիտալի ուժը և ազդեցությունը, ինչպես արդեն նշվել էր, 18-րդ դարի կեսերին սկսեց աստիճանական անկում ապրել: Սկսած 18-րդ դարի վերջից՝ Կոնստանդնուպոլսում, Թիֆլիսում, Մադրասում ձևավորվող «արիստոկրատիան» և բուրժուազիան այլևս չէին կարողանում իրենց նախահայրերի նման զարգացնել բոլոր հայ համայնքների միջև գործող կապը: Վերոնշյալ կապի բացակայության պայմաններում Արևմտյան և Արևելյան Հայաստանների միանգամայն տարբեր քաղաքական, սոցիալական և մշակութային միջավայրերում միմյանցից անկախ զարգացումն ավելին քան բնական էր: Արդյունավետորեն միավորող գործառույթի բացակայությունը, ինչպես որ ավելի վաղ տնտեսական գործոնների դեպքում էր, չնայած կատարելապես միասնական հոգևոր կապին, ամրապնդեց շրջակա միջավայրի գործոնների ազդեցությունը:

3. Ժամանակակից հայկական թատրոնի ծագումը

Անտիկ դարաշրջանի Հայաստանն, իհարկե, ծանոթ էր դասական հունական թատրոնի հետ[82]: Այնուամենայնիվ, հայկական այբուբենի ստեղծումից մինչև 17-րդ

[82] Հմմտ. PLUTARCHUS, *Vitae parallelae*, vol. I.2, par. 564: ''Crassus'' 33, ed. by K. Ziegler, (Bibl. Teubneriana), Lipsiae, 1964, Լևոնյան Գ., Թատրոնը հին Հայաստանում, Հայպետհրատ, Երևան, 1941, էջ 11-23; Г. ГОЯН, *2000 лет армянского театра. Театр древней Армении по памятникам материальной культуры и древним текстам*, т. I, с. 79-204, изд. "Исскуство", Москва, 1952., Հովհաննիսյան Հ., Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում: Պատմության և տեսության հարցեր, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1978, էջ 9-13, 25-29:

դարը, կարծես թե, չենք կարող խոսել բառիս բուն իմաստով հայկական թատրոնի գոյության մասին[83]:

Արդի ժամանակաշրջանում հայերենով առաջին ներկայացումը բեմադրվել է Լվովում 1668թ.: Հավանական է, որ վերոնշյալ թատերական գործունեությունը կարող էր տևական բնույթ կրել: Այնուամենայնիվ, ո՛չ Լվովում, ո՛չ այլուր երկարատև գործունեության ոչ մի ապացույց չկա[84]:

Այսպիսով, լվովյան փորձը շարունակում է համարվել եզակի երևույթ է, որին տրվում է ժամանակագրական գերակայության և, հետևաբար, խորհրդանշական կարևորություն ունի:

Ժամանակակից հայ թատրոնի իրական սկիզբը տեսնում ենք միայն 50 տարի անց՝ Վենետիկում՝ Սուրբ Ղազարի Մխիթարյան վանքում, որտեղ առաջին ներկայացումը բեմադրվել է 1730թ.[85]: Այդ օրվանից ի վեր այստեղ սրընթաց զարգանում է թատերական գործունեությունը, որն այնուհետև ծավալվում է նաև Պադովայի և Վենետիկի Մուրատ-Ռափայելյան վարժարաններում՝ նրանց հիմնադրումից անմիջապես հետո՝ համապատասխանաբար 1834թ. և 1836թ: Վերոնշյալ վարժարանների առաջին սաները, ովքեր ավելի ուշ Կոնստանդնուպոլսում հանդես եկան որպես Զարթոնքի առաջատար դերակատարներ, նաև դարձան հայերի շրջանում թատրոնի տարածողներ և ջատագովներ: Առավել ակտիվներն էին Մկրտիչ Պեշիկթաշլյանը, Սրապիոն Հեքիմյանը, Սրապիոն Թոլլյանը, Սեպուհ Լազ-Մինասյանը:

Մեր աշխատանքում չենք կարող մանրամասն ներկայացնել ո՛չ այդ շարժման առանձնահատկությունները, որակը, բազմարժեքությունը, ո՛չ դրա կարևորությունը նույնիսկ թուրքերենի և թատրոնի համար[86], և ո՛չ էլ Սուրբ Ղազարի Մխիթարյան թատրոնի սահմանափակումները: Սակայն, կարող ենք առանց վարանելու պնդել, որ, չնայած վանական բնույթով պայմանավորված որոշ սահմանափակումներին, ինչպիսին էր, օրինակ, դերասանուհիների բացակայությունը, Մխիթարյան հումանիզմի թատրոնի հանդեպ հետաքրքրությունը, ընդգրկելով բոլոր ժամանակների լավագույն ներկայացումները, նորովի և ինչ-որ առումով առավել խոսուն հաստատում էր վերջինիս արդիական լինելը:

---

[83] Տե՛ս Հովհաննիսյան, նույն տեղում: Սա միջնադարյան հայկական թատրոնի փայլուն հետազոտության հիմնական հիպոթեզն է: Տե՛ս նաև Զեքիյան, Հայ թատրոնի սկզբնաքայլերը, (հղ. 67), էջ 8-12:

[84] Տե՛ս Զեքիյանի նշված աշխատանքը և օգտագործված գրականության ցանկը:

[85] Նույն տեղում, էջ 15-20:

[86] Տե՛ս M. AND, *Tanzimat ve istibdat döneminde Türk tiyatrosu, 1839-1908*, (Türkiye Iş Bankasi Kültür Yayinlari, 118), Ankara, 1982; M. AND, *Meşrutiyet döneminde Türk tiyatrosu*, *1908-1923*, (ibid, 108), Ankara 1971; M. AND, *"Osmanli tiyatrososu"- Kuruluşu – Gelişimi - Katkisi*, (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayinlari, 258), Ankara, 1976. Հեղինակը հետևյալ բառերով է ամփոփում իր "*Tanzimat ve istibdat döneminde Türk tiyatrosu"* գիրքը. "Türk dilinde tiyatronun gelişmesinde içten çabalari için Ermeni sanatçilara ne türlü teşekkür etsek azdir" (Թեև կարող ենք հայ արվեստագետներին շնորհակալություն հայտնել թուրքալեզու թատրոնի զարգացման գործում իրենց ջանքերի համար, այդուհանդերձ, միայն այդքանը բավարար չէր, էջ 450):

Բ. Երկրորդ փուլ 1770-1840թթ.: Լուսավորական միտումների առաջացումը

18–րդ դարի վերջին տասնամյակներին մի շարք հայկական գաղթօջախներում, հատկապես, Հնդկաստանի հայերի շրջանում՝ Մադրասում, ի հայտ եկան մի շարք միտումներ, որոնք, մեր կարծիքով, կրում են առնվազն ժամանակակից արևմտյան լուսավորական շարժումների շրջանակներում ընթացող շարունակական գործընթացների մի շարք դրսևորումներով ոգեշնչման հստակ ախտանիշներ: Ըստ իս, Հնդկաստանում հայ քաղաքական մտքի ձևավորմանն ուղղված փորձերը, ինչպես նաև առաջին հայ պարբերականի ծնունդը (կրկին Հնդկաստանում), պատկանում են վերոնշյալ միտումների շղթային:

1.«Հայկական հարցը» և հայ քաղաքական միտքը

Հայկական հարցի ուսումնասիրությունը կցանկանայի սկսել՝ մեջբերելով Ժոզեֆ Լորենին. «հայկական հարցի ակունքները գալիս են դեռ միջնադարից»: Սակայն, կավելացնեմ նաև, որ իր ժամանակակից դիրքորոշման համար պայմանական օր կարող ենք համարել Հակոբ Դ Ջուղայեցու կաթողիկոսության շրջանում՝ 1677թ., Էջմիածնում անցկացված գաղտնի խորհրդակցությունը՝ որպես հայերի շրջանում ազատագրման նկրտումների առաջին պաշտոնական արտահայտում:[87] Ըստ էության, այդ խորհրդակցությունը խթան հանդիսացավ Իսրայել Օրու դիվանագիտական գործունեության և Դավիթ Բեկի ազատագրական պայքարի համար: Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ հայկական արդիականության առաջին դրսևորումների հետ զուգահեռ նաև սկսեց զարգանալ հայերի շրջանում ազատագրման ձգտումը՝ համաձայնեցված և կազմակերպված գործողությունների շրջանակներում:[88]

---

[87] A. SISAKIAN, "'Questione Armena?' Per puntualizzare la situazione attuale: schizzo di una sintesi storica", *Oriente Moderno,* LXI (1981), p. 21 (Ա. Սիսակյանը գրական կեղծանուն էր, որն ընտրել էի "Postille di ieri e di oggi"-ում ներկայացված պատճառներով, տե՛ս C. MUTAFIAN, *Breve storia del Genocidio degli Armeni,* թարգ. Ֆրանսերենից՝ *Un aperçu sur le Génocide des Arméniens* [Paris, 1995], Guerini e Associati, Milano, 1995, 2nd ed. 1996, p. 67; J. LAURENT, "Les origines mèdièvales de la question armènienne", *RÉArm*, I (1920), pp. 35-54, ներկ.՝ *Études d'Histoire Armènienne*", Peeters, Louvain, 1971, pp. 1-19); GH. KHOSDEGIAN, "Renaissance arménienne et mouvement de libération", (հղ. 48), pp. 419-422.

[88] Տե՛ս KHOSDEGIAN, նշվ. աշխ., էջ 419-425: Իսրայել Օրու և Դավիթ Բեկի մասին առկա է գրականության մեծ ցանկ: 17-րդ-18-րդ դարերում նրանց գործունեության և հայկական ազատագրական շարժման կենսագրության մասին մանրամասն տե՛ս Դավիթ Բեկ կամ «Պատմություն Ղափանցոց», (Հայագիտական մատենաշար «Բազմավէպ», 12), խմբ. ներած. և նշ.՝ Ս. Արամյան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1978, էջ 223-228: Ավելի երկար նախաբանով և նորացված գրականությամբ այս աշխատանքի իտալերեն տարբերակը ներկայացրել է Ալդո Ֆերարին, հրատ.՝ Guerini e Associati, Milano:

Հայկական ազատագրական շարժումների, հատկապես՝ դրանց վաղ փուլի, մասին տե՛ս հղ. 67: Տե՛ս նաև վերջին շրջանում հրապարակված երկու հոդվածները՝ G. J. LIBARIDIAN, *The Ideology of Armenian Liberation: The Development of Armenian Political Thought before the Revolutionary Movement (1639-1885),* UCLA, Fall 1987 (doctoral dissertation, unpublished); XVI-XVIII դարերի հայ ազատագրական շարժումները և գաղթավայրերը, (Հոդվածների ժողովածու), խմբ.՝ Վ. Բ. Բարխուդարյան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, Երևան, 1989:

1677թ. Էջմիածնի խորհրդաժողովը, որը ծնունդ տվեց հայ ազատագրական շարժման համար թե՛ դիվանագիտական, թե՛ հեղափոխական մի շարք նշանակալի փորձերի և հաջորդեց ավելի վաղ՝ 1547թ.,

Այդ առաջին փորձերի ձախողումը վերջ չդրեց հայերի ծրագրերին: Ընդհակառակը, համեմատաբար ապաքաղաքական ժամանակաշրջանից հետո եվրոպական արդիականության հետ աճող կապը խթանեց նրանց զարգացնել իրենց ելակետային քաղաքական դրսևորումները: 18-րդ դարի երկրորդ կեսին հայկական քաղաքական դրսևորումների առաջին տարածողներ լինելու պատիվը պատկանում էր Հնդկաստանի հայերին: Անգլիական լուսավորականության հետ սերտորեն առնչվող Հնդկաստանի հայերը սկսեցին մտածել պետության (անպայմանորեն չէ անկախ) կառուցման համար ուղիների, պայմանների, հետևանքների և հնարավոր աշխարհագրական դաշինքների մասին: Նրանք նույնիսկ սկսեցին մտածել վերոնշյալ ապագա պետության սահմանադրության մասին:

Տարբեր ոլորտներում ակտիվ մարդկանցով՝ վաճառականներով, տպագրիչներով, հոգևորականներով, գրողներով շրջապատված այդ քաղաքական շարժման խորհրդանիշներ կարելի է համարել 1772թ. և 1773թ. տպագրված երկու գիրք և երկու ականավոր գործիչների: Երկու առաջատար դերակատարներն էին, չնայած տարբեր գաղափարախոսական և ծրագրային ուղղվածությանը, Հովսեփ Էմինն ու Մովսես Բաղրամյանը:

Առաջինը մտածում էր Ռուսաստանի բարձր հովանու ներքո վրացական թագավորության հետ դաշինքի շնորհիվ վերահաստատել հայկական թագավորությունը: Նրա գործունեությունը, բաղկացած հիմնականում ուղևորություններից և «դիվանագիտական» շփումներից, համապատասխանում էր Օրու գործունեությանը, չնայած որ Էմինն ավելի լավ էր իրազեկված Հայաստանի աշխարհագրական դիրքի մասին[89]: Նրա ուղևորություններն ու գործունեությունը ներկայացնող ինքնակենսագրությունը տպագրվել է անգլերենով Լոնդոնում 1792թ. և ավելի ուշ՝ Կալկաթայում 1918թ.:

Մովսես Բաղրամյանն ավելի խորագիտակ մտավորական էր: 1772թ. լույս է տեսնում նրա, գրեթե որպես քաղաքական բրոշյուր, խոսուն վերնագրով մի գիրք՝ «Նոր տետրակ, որ կոչի Յորդորակ»: Այն Հնդկաստանում՝ Մադրասում կենտրոնացած շատ կարևոր խմբակի աշխատանքն էր, որը ներառում էր այդ շրջանի այնպիսի նշանավոր անձանց, ինչպիսիք էին տպագրիչ Շահամիր Շահամիրյանը, նրա որդի Հակոբը և առևտրական Գրիգոր Խոչաչյանը: Բաղրամյանը նշում է, որ գրքի նպատակը «հայ երիտասարդությանն ալարկոտության քնից արթնացնելն» է: Հայոց պատմության և աշխարհագրության կարճ ակնարկի ներկայացումից հետո՝ նա եզրակացնում է, որ նախկին միապետության բռնապետական իշխանությունը, համախմբվածության

Էջմիածնում հրավիրված նույնպես գաղտնի խորհրդաժողովին, որին ավելի վաղ անդրադարձել ենք (հղ 47): Այնուամենայնիվ, ըստ իս, բնավ, սխալ չի լինի խոսել մի կողմից ազատագրման համար հայերի նկրտումների հետագծի աստիճանական աճի և հայկական հարցի դերի և մյուս կողմից արդիականության շարունակական գործընթացի միջև մի քանի զուգահեռների մասին:

[89] J. EMIN, *The Life and Adventures of Joseph Emin, An Armenian, written in English by Himself*, London 1792; 2nd ed. Baptist Mission Press, Calcutta, 1918. Հովսեփ Էմինիմ նվիրված վերջերս տպագրված հետազոտությունը տե՛ս А. Р. ИОАННИСЯН, *Иосиф Эмин*, Հովսեփ Էմին, Издательство АН Армянской ССР, Ереван, 1989.

պակասը, արդյունաբերությունը և մարդկանց մտավորական հետապնդումները դասվում էին հայոց թագավորության անկման հիմնական ներքին պատճառների շարքում: Ուստի, Բաղրամյանն առաջարկում էր նոր հայկական պետություն՝ հանրապետական սահմանադրությամբ[90]:

Մեկ տարի անց Մադրասի խմբակը հրատարակում է անանուն մի գիրք՝ վերնագրված «Որոգայթ փառաց»: Ամենայն հավանականությամբ այն նույնպես գրվել էր Բաղրամյանի կողմից կամ գուցե նրա ղեկավարությամբ՝ խմբակի կողմից: Գիրքը առաջադրված Հայաստանի Հանրապետության համար ներկայացնում է մանրամասն շարադրված սահմանադրություն: Նրա վրա իր ուժեղ ազդեցությունն է ունեցել լուսավորականության դարաշրջանի՝ հատկապես Լոկի և Մոնտեսքյոյի փիլիսոփայությունը: Առաջաբանում հղում է կատարվում Ջորջ Վաշինգտոնին և ամերիկյան գաղութարարների՝ Բրիտանիայից ազատագրվելու ձգտումներին: Երկու գրքերն էլ տպագրվել են սահմանափակ տպաքանակով (հարյուր օրինակից մի փոքր ավել) և շատ սահմանափակ տպագրական միջոցներով [91], ուղարկվել են ականավոր հայերի և օտարերկյա բարձրաստիճան այրերի[92]:

Այնուամենայնիվ, այդ քաղաքական տեսլականները՝ հատկապես Հովսեփ Էմինինը, ավելին էին քան ուտոպիստական մտքի միտումը, այլ ներկայացնում էին եվրոպական քաղաքական մտքի ու շարժումների հիմնական էլեմենտների մասին միաժամանակ թ՛ե լավ իրազեկվածություն, թ՛ե նրանց փոխառում: Հանրապետության ստեղծման մասին Բաղրամյանի առաջարկները կարող ենք զարմանալիորեն առաջադիմական համարել իր ժամանակաշրջանի համար, հատկապես, երբ ո՛չ ամերիկյան, և ո՛չ էլ ֆրանսիական հանրապետական մոդելները դեռևս չէին ստեղծվել:

Թեև միանգամայն համաձայն եմ Լուիս Նալբանդյանի հետ, որ «Մադրասի համայնքը Հայկական հարցի քաղաքական քարոզչության ամենաառաջին և ամենաակտիվ տարածողն էր», կցանկանայի նաև ավելացնել և շեշտել, որ Մադրասի շարժումն ավելին էր, քան պարզապես քարոզչությունը. այն քաղաքական տեսության ձևավորման առաջին քայլն էր: Դժբախտաբար, Մադրասի օրինակին չհաջորդեց կազմակերպված, կայուն և համակարգված զարգացումը: Գրեթե ողջ 19-րդ դարի

---

[90] Հմմտ. L. NALBANDIAN, *The Armenian Revolitionary Movement. The Development of Armenian Political Parties through the Nineteenth Century*, Univ. of Calif. Press, Berkeley-Los Angeles, 1963, pp. 35-36.

[91] Տե՛ս հղ. 26, Զարբհանալյան, Պատմութիւն հայերեն դպրութեանց, էջ 278-279, Լևոնյան, էջ 157-160, Օսկանյան, էջ 489-493:

[92] NALBANDIAN, նշվ. աշխ.: Այս աշխատանքների, մասնավորապես, 19-րդ դարում հայ քաղաքական մտքի վերելքի ուսումնասիրության համար տե՛ս. Առաքելյան, Հայ ժողովրդի մտավոր մշակույթի զարգացման պատմություն, (հղ. 47), էջ 333-374, M. TOLOLYAN, "Shahamir Shahamirian's *Vorogait Parats* (Snare of Glory)", in *the Armenian Review*, Summer 1989, vol. 42 № 2/166, pp. 25-35; H. KHACHATRIAN, "Shahamir Shahamirian's Views on Natural Law", նույն տեղում, pp. 37-46; M. NICHANIAN, "Enlightenment and the Historical Thought", (հղ. 67); V. GHOUGASSIAN, "Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Eighteenth Century", paper presented to the UCLA Conference "Enlightenment and Diaspora. The Armenian and Jewish Cases", Nov. 12-13, 1995. Այս ժամանակաշրջանի քաղաքական իրադրության և Ռուսաստանի հետ փոխհարաբերությունների համար տե՛ս. *Армяно-Русские отношения в XVIII веке, 1760-1800гг.*, Сборник документов, т. VI, Под ред. М. Г. Нерсисяна, Изд. АН АрмССР, Ереван, 1990.

ընթացքում հայ քաղաքական միտքն արտահայտվեց պատմվածքների, բրոշյուրների, թերթերի կամ հոդվածների միջոցով, սակայն, այդպես էլ չձևավորեց կենսական նշանակութուն ունեցող և բանավեճերի առիթ հանդիսացող մի շարք հասարակական կամ քաղաքական խնդիրների շուրջ վերլուծական կամ սինթետիկ ընդհանուր տեսլական:

2.Առաջին հայկական պարբերականները: Մադրաս-Վենետիկ-Կոնստանդնուպոլիս եռանկյունին

Հայկական պարբերական մամուլի ծննդավայրը նույնպես Մադրասն է: Առաջին պարբերականը 1793թ. ամուսնացած քահանա Հարություն Շմավոնյանի կողմից հրատարակված Ազդարարն է (Monitor): Լեզուն գրաբարն էր՝ հին հայերենը, որը մատչելի էր միջին կրթության տեր մարդկանց համար: Թեև այն ունեցավ կարճ կյանք (1793-1796թթ.), սակայն, նրա ստեղծումը, անկասկած, չափազանց նշանակալի փաստ է:

Այն լիովին համահունչ էր մշակույթը հասարակության ավելի լայն զանգվածներ ներմուծելու, հանրակրթական չափանիշները ձևավորելու համար լուսավորականության գաղափարների ազդեցության տակ Եվրոպայում իրականացվող փորձերի հետ:

Ազդարարի տպագրության տարեթիվը՝ 1793թ., իսկապես հարաբերականորեն վաղ տարեթիվ է ոչ միայն Միջին արևելյան մշակույթի, այլև նույնիսկ նաև եվրոպական մշակույթների համար[93]:

Շուտով սկսեցին լույս տեսնել ժամանակակից հայերենով տպագրվող պարբերականները: Շմավոնյանի Ազդարարից ավելի երկար կյանք ունեցած պարբերական մամուլի նախահայրերն են նաև Մխիթարյան միաբան Ղուկաս Ինճիճյանի հայտնի տարեգրքերը՝ «Տարեգրութիւնքը» (Տարեգրություն, 1799-1802թթ.) և «Եղանակ Բիւզանդեանը» (Եղանակ Բյուզանդյան, 1800-1820թթ.): Ի հակադրություն, «Դիտակ Բիւզանդեան» (Դիտակ Բյուզանդյան, 1812-1817թթ.) երկշաբաթաթերթը քաղաքական իրականությունը ներկայացնող ամսագիր էր, որի խմբագիրներն էին հայրեր Գրիգոր Գապարաճյանը (1812թ.), Մադաթիա Փյուսկուլճյանը (1813-1814թթ.), Մանուել Ջախջախյանը (1814-1817թթ.): Վերոնշյալ բոլոր պարբերականները տպագրվել են Վենետիկում աշխարհաբարով և կարճ ժամանակ անց տարածվել Կոնստանդնուպոլսում, մյուս հայկական գաղթօջախներում և հայրենիքում: Նրանք ամուր հիմքեր ստեղծեցին ոչ միայն պարբերականների և օրաթերթերի (առաջին

[93] Առաջին պարբերականները լույս են տեսել Եվրոպայում 18-րդ դարում՝ 1717թ.՝ Մեծ Բրիտանիայում, 1754թ.՝ Ֆրանսիայում (Հմմտ. CL., PICHOIS-A. M. ROUSSEAU, *Littérature comparée*, Armand Colin, Paris, 1967, p. 69), 1764թ.՝ Իտալիայում (Հմմտ. R.VILLARI, *Storia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1976, p. 289), 1844թ.՝ Բուլղարիայում (*La Nuova Enciclopedia della Letteratura, Garzanti,* Milano, 1985, p. 1255): Անգլիայում և Եվրոպայում գրական մամուլին անդրադարձի համար տե՛ս. R. LAVALETTE, *Illustrierte Literaturgeschichte der Welt*, Südwest Verl., München, pp. 212-216; PICHOIS, նշվ. աշխ., pp. 69-72; Իտալիային անդրադարձի համար տե՛ս N. SAPENGO, *Disengo storico, della letteratura italiana*, 6ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze. 1953, pp. 503-504, 552-565.

օրաթերթը լույս է տեսել 1840թ.), այլ նաև ժողովրդական լեզվի զարգացման և վերջնական հաղթանակի համար: «Դիտակ Բիւզանդեաննն» իրավամբ համարվում է 1843թ-ից ցայսօր լույս տեսնող հայկական և հայագիտական մամուլի հիմնադիր համարվող «Բազմավէպի» իրավանախորդը: Սկզբանական շրջանում «Բազմավէպը» նույնպես երկշաբաթաթերթ էր, սակայն ավելի ուշ դարձել է հայագիտական պարբերական հանդես (լույս է տեսնում տարեկան 4 համար, որոնք հաճախ միավորվում են մեկ ծավալուն հատորում) և ներկայումս Վենետիկի՝ Սուրբ Ղազարի Մխիթարյան միաբանության պաշտոնաթերթն է: Բազմավէպն այսօր Իտալիայում լույս տեսնող ամենահին, իսկ աշխարհում՝ չորրորդ ամենահին պարբերականն է:

VI.
Լիարժեք աշխարհականացմանն ընդառաջ

1. Աշխարհականացման գործընթացը հայերի շրջանում

«Լիարժեք աշխարհականացում» հասկացությունը, ըստ իս, կարող է լավագույնս արտացոլել Զարթոնքի ժամանակաշրջանի առանձնահատկությունները:

Այժմ ներկայացնենք հայկական աշխարհի՝ դեպի աշխարհականացում տանող հիմնական քայլերը: Սակայն, նախքան խնդրին անդրադառնալը՝ կցանկանամ պարզաբանել, որ «լիարժեք աշխարհականացում» հասկացությունն օգտագործվում է Զարթոնքի շարժման համատեքստում: Հայերի կյանքում և հասարակությունում գերիշխող գաղափարախոսության համատեքստում այն չի համապատասխանում եվրոպական աշխարհականացման՝ Ֆրանսիական հեղափոխությունով մեկնարկած վերոնշյալ փուլերից և ոչ մեկին: Այն միայն նշանակում է եկեղեցու և հոգևոր դասի գերիշխանության ավարտ և, հետևաբար, ժողովրդական զանգվածների մտավոր ազատականացում:

Սակայն, այդ ազատականացումը հարկ է տարբերակել գլխավորապես հակահոգևորական և հակակրոնական հոսանքներով ուղեկցվող իր արևմտյան տարբերակից: Արևմուտքում այդ հոսանքները կարող են բացատրվել (համենայն դեպս գոնե մասնակիորեն) որպես դարեր շարունակ գերիշխող կղերականության արդյունք[94]: Ի հակադրություն՝ Հայաստանում եկեղեցին անգամ տեսականորեն, հատկապես՝ հայ ժողովրդի գոյատևման պայքարի շրջանակներում, ինքն էր ծառայում ժողովրդին, այլ ոչ թե փառասիրական հավակնություններ ուներ: Այն մշտապես հանդես է եկել հայերի թե՛ ազգային գիտակցության, թե՛ հավաքական կերպարի տեսանկյունից որպես ազգային ինքնության ելակետ: Ըստ այդմ, հայկական աշխարհականացման գործընթացը չէր ուղեկցվում եկեղեցու նկատմամբ այնպիսի թշնամական վերաբերմունքով և սուր հակասություններով, ինչպես որ Արևմուտքում էր[95]:

Այդ առնչությամբ հարկ է նաև ավելացնել, որ աշխարհականացման գործընթացի անխոչընդոտ ընթացքը հնարավոր էր նաև շնորհիվ այն հանգամանքի, որ այն

---

[94] Նախորդ աշխատանքում գրել էմ. «Չնայած քրիստոնեության և ազգային գիտակցության միջև այդ սերտ կապին, կայսերապապականության կամ պապակայսերականության նման երևույթները իրենց մի շարք դրսևորումներն ունեցան Հայաստանում: Ընդհանուր առմամբ, հայ հոգևորականությունն ավելի շատ հայտնի էր իր մատուցած ծառայություններով, քան քաղաքական գերիշխանությամբ»; "Religion and Spirituality" in Armenians, (հղ. 48), էջ 86:

Կայսերապապականությունն եկեղեցական կառավարման այն ձևն է, որն առավել զարգացած էր Բյուզանդական կայսրությունում և ենթադրում է եկեղեցու ենթակայությունը թագավորական կամ կայսերական իշխանությանը: Պապակայսերականությունն ընդհակառակը, եկեղեցական կառավարման այն ձևն է, երբ հոգևոր իշխանությունն իր ձեռքում է կենտրոնացնում նաև քաղաքական իշխանությունը կամ առնվազն հավակնում է իրապես գերակա դիրքի, ինչպես հաճախ անում էին Հռոմի պապերը:

[95] Օրինակ, Ավետիս Ահարոնյանի «Էլ մի աղոթիր» հայտնի կարճ պատմվածքում ապստամբության կոչը ընդդեմ շատ հոգևորականների «ֆատալիստական» վերաբերմունքի:

գերազանցապես առաջ է մղվել հոգևորականների, հատկապես, Մխիթարյան միաբանների կողմից իրենց դպրոցներում[96]:

Հայերի կողմից դեպի աշխարհականացմանն ուղղված առաջին քայլը կատարվել է 13-րդ դարում, երբ միջին հայերենի փուլում հայկական պոեզիան բաց էր բոլոր տեսակի աշխարհիկ թեմաների և բարբառների համար: Դա վերաբերում է միայն պոեզիային, քանի որ Սասունցի Դավիթ էպոսի առաջին զարգացումները, անշուշտ, թվագրվում են դեպի 13-րդ դարից ավելի վաղ ժամանակաշրջաններ: Ուշ միջնադարյան հայկական պոեզիայի այդ առաջին մեծ դարաշրջանում աշխարհիկի «փոխառումը» առաջ էին մղում այնպիսի նշանավոր և կրթված բանաստեղծներ, ինչպիսիք էին Կոստանդին Երզնկացին և Ֆրիկը: Այն փաստը, որ նրանք գրել են միջին հայերենով՝ «ռամկորեն»-ի ազդեցության ներքո, չի նշանակում, որ նրանք «հայտնի» բանաստեղծներ էին ուսուցման և գրական պրոֆեսիոնալիզմի բացակայության պայմաններում: Սակայն, միաժամանակ հարկ է նաև նշել, որ, ի տարբերություն Արևմուտքի, այսպես կոչված «բանաստեղծական աշխարահականացման» այդ երևույթը չփոխեց գրական լեզվի կարգավիճակը, գրաբարի ունեցած բացառիկ արտոնությունը: Դա, անշուշտ, կարելի է հեշտությամբ բացատրել նրանով, որ, ի հակադրություն Արևմուտքի, այս դեպքում ոչ մի նոր էթնիկ խումբ վերելք չի ապրել: Ըստ այդմ, հայ իրականության մեջ լեզվի կարգավիճակի փոփոխությունը կարող է տեղի ունենալ բավական երկարատև գործընթացի արդյունքում, հատկապես՝ իրական անհրաժեշտության դեպքում, այլ ոչ թե լոկ որպես բանաստեղծական կամ գեղարվեստական արտահայտչամիջոցի խնդիր: Այդ պահանջները հստակ ներկայացված են 17-րդ դարի վաճառականների համաշխարհային առևտրի շրջանակներում, որոնց, ինչպես արդեն նշվել է, պարտական ենք բարբառների կարգավիճակի առաջին ճանաչման համար:

Վերոնշյալ առաջին փուլում հայկական աշխարհականացման գործընթացի և իր Արևմտյան տարբերակի միջև մեկ այլ առավել կարևոր տարբերությունը հետևյալն է. 13-րդ դարից ի վեր պոեզիայում արձանագրված նորարարությունը ընդհանուր առմամբ չի ազդել գրականության տպագրության գործընթացի վրա: Այդ նորարարության տարածումը տարբեր գրական ժանրերում տեղի ունեցավ բարբառային լեզվի գրական կարգավիճակ ստանալուն զուգահեռ, այն է՝ 17-րդ դարում: Արդեն ներկայացրեցինք այդ ժամանակաշրջանում ռոմանտիկ գրականության հանդեպ հետաքրքրությունը, ինչպես նաև նշեցինք Հայաստան աշխարհում նմանատիպ գրականության միջոցով բացահայտված արդիականության միտումները:

Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ 16-րդ դարի երկրորդ կեսին և 17-րդ դարում հայկական աշխարհականացման գործընթացի շրջանակներում ձևավորվեց մի նոր և առավել վճռորոշ փուլ: Ավելին, լեզվի և գրականության շրջանակներում արձանագրված գրքերի տպագրության արդեն իսկ հիշատակված զարգացումների կապակցությամբ

---

[96] Տես. Սարգիսեան Բ., Երկհարիւրամեայ գրականական գործունէութիւն և նշանաւոր գործիչներ Վենետկոյ Մխիթարեան Միաբանութեան, (հղ. 67); (M. JANASHIAN), *The Colleges of the Mekhitarist Fathers in Venice and their Work*, Mekhitarist Press, Venice, 1956 (anonymous publication), V. INGLISHIAN, *Hunderfünfzig Jabre Mechitaristen in Wien (1811-1961),* verl. Der Mechitaristen-Kongregation, Vienna, 1961, pp. 174-179.

հարկ է նշել հետևյալը. այդ ամենը տեղի ունեցավ ճիշտ այն ժամանակաշրջանում, երբ գրքերի տպագրությունը դադարեց լինել Եկեղեցու և եկեղեցական ինստիտուտների մենաշնորհը: Ընդ որում, գրքերի տպագրություն ասելով՝ ի նկատի ունեմ դրա և՛ տեխնիկական, և՛ բովանդակային գործընթացը:

Այնուամենայնիվ, բոլոր այդ երևույթները բավարար չէին լինի ժամանակակից հայ մշակույթը և սոցիալական իրականությունը դեպի լիարժեք աշխարհականացումն ուղղորդելու համար: Հիմնական պատճառը՝ ինչու 17-րդ դարում չէին կարող իրագործվել այդ նվաճումները, ըստ իս, այն է, որ նախավերածնունդի ժամանակաշրջանում մշակութային զարգացումը, չնայած իր նախնական և ժամանակակից մի շարք չափումներին, բավարար չէր հումանիզմի լիարժեք զարգացումն ապահովելու համար, ինչը հնարավոր դարձավ միայն հաջորդ դարում: Նմանատիպ զարգացման համար չկային նաև նպաստավոր օրգանական պայմաններ, ինչպիսիք ստեղծվեցին ավելի ուշ՝ գլխավորապես Մխիթարի կողմից հոգևոր վարժարանների հիմնադրմամբ:

Այսպիսով, թեև 17-րդ դարում աշխարհականացման գործընթացը բավական նշանակալի մի շարք քայլեր կատարեց, սակայն, ըստ էության, լիարժեք մշակութային վերածննդի համար հայ հասարակությանը դեռևս անհրաժեշտ էր հոգևոր դասի միջամտությունը: Դա գլխավորապես պայմանավորված էր աշխարհիկ մարդու կրթության և զարգացածության պատշաճ մակարդակի բացակայությամբ: Դրա օրինաչափ ստեղծումը 18-րդ դարում, ինչպես նաև հաջորդ դարի առաջին կեսին, մշակութային գործիչների լավագույն ձեռքբերումներից է:

2. «Զարթոնքի» ժամանակաշրջանի հիմնական ձեռքբերումները

Այժմ հնարավորինս հակիրճ ներկայացնենք Զարթոնքի ժամանակաշրջանի հիմնական ձեռքբերումները:

Նախորդ ենթագլխում փորձել եմ Զարթոնքի նորարարությունը Վերածննդի համատեքստում սահմանել հետևյալ կերպ. «դա այն ժամանակաշրջանն էր, երբ Վերածնունդի դարաշրջանի նվաճումներն այլևս իրենց համար բարենպաստ միջավայրում չէին, որտեղ մշտապես պահպանվել է արդեն իսկ արմատացած մշակույթը և արդյունքում թե՛ արդյունավետության և թե՛ ընկալման առումով դարձել էին համաժողովրդական սեփականություն» [97]:

Ժամանակակից հայերենի՝ որպես միակ «հաստատուն» գրական լեզվի վերջնական հաղթանակն, անշուշտ, էլիտար միջավայրից անցումը դեպի ժողովուրդը ներկայացնող այդ ժամանակաշրջանի կարևորագույն իրադարձություններից մեկն է:

[97] ZEKIYAN, "A Historical Outline", (հղ. 48), p. 62: 19-րդ դարի հայ հասարակության տարբեր ասպեկտների ընդհանուր նկարագիրը տե՛ս B. KASBARIAN-BRICOUT, *La société arménienne aux XIX^e siècle*, La Pensée Universelle, Paris, 1981.

Այնուաենայնիվ, այդ անցումը մի շարք համաձայնեցված գործոնների և ձեռքբերումների արդյունք է:

1. Օրգանական և ինստիտուցիոնալ առավել հիմնարար գործոնների շարքում հարկ է նշել ժողովրդի համար (հատուկ ուշադրություն դարձնելով նույնիսկ ամենախոցելի դասին) դպրոցների ժամանակակից, արդյունավետ ցանցի արագ զարգացումը[98]: Ինչպես արդեն նշվել է, հանրային կրթության համար լայն հնարավորություններ ստեղծող այդ շարժումն արդեն իսկ նախորդ դարաշրջանում մեկնարկած հայ հասարակությունում նշանակալից փոփոխությունները և, հատկապես, նորաստեղծ հանրային շերտերին հատուկ մշակույթի ուրույն մակարդակը պայմանավորող ամենակարևոր գործոններից էր:

Անցյալ դարի վերջին հայերի շրջանում հանրային կրթության միջին մակարդակի մասին ընդհանուր գաղափար կազմելու համար բավարար է նշել, որ Օսմանյան կայսրության հայկական դպրոցներում ուսանում էին ավելի քան երկու հարյուր հազար ուսանող, այն է՝ ողջ բնակչության գրեթե 10%-ը: Այդ աշակերտների մոտավորապես մեկ երրորդն աղջիկներ էին, և նույնիսկ գործում էին այնպիսի դպրոցներ, որտեղ սովորում էին և՛ տղաներ, և՛ աղջիկներ[99]: Թերևս, ավելի հեշտ կլինի ըմբռնել այդ թվերի կարևորությունը, եթե համարենք, որ վերոնշյալ 10%-ը ներկայումս շատ զարգացած

---

[98] Տե՛ս. SARAFIAN, K. A., *A History of Education in Armenia*, C. C. Crawford, Los Angeles, 1930; SANJIAN, (հղ. 76), pp. 75-77, տե՛ս նաև հղ. 59 և հղ. 96:

[99] Էփրիկյանը ներկայացրել է այն բնակավայրերը, որտեղ գործում էին միաժամանակ և՛ աղջիկների, և՛ տղաների համար նախատեսված դպրոցներ: Դրանցից են, օրինակ՝ Բալու, Բերոյա (Հալեպ), Գարահիսար (Աֆիոն-Կարահիսար), Խարբերդ (Քարփութ): Հմմտ. Էփրիկյան Ս., Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, (հղ. 59), հ. 1՝ էջ 374, 419, 484, հ. 2՝ էջ 162: Կոնստանդնուպոլսի համար տե՛ս Հ. Աճարյան, Կյանքիս հուշերից, «Միտք» հրատ., Երևան, 1967, էջ 59:

Դպրոցականների՝ ողջ բնակչության գրեթե 10%-ը կազմելու մասին վիճակագրությունը հայկական դպրոցների և համապատասխան բնակավայրերում հայկական բնակչության թվաքանակի Էփրիկյանի կողմից ներկայացված վիճակագրական տվյալների համեմատության արդյունքն է: Զմյուռնիայի (Սմիրնա, Իզմիր) նման խոշոր քաղաքներում, որտեղ գրանցվել էին ավելի ցածր ցուցանիշներ, հարկ է հաշվի առնել եվրոպական դպրոցների առկայությունը, քանի որ այդ դպրոցներ հաճախում էին մեծ թվով հայ դպրոցականներ, և որոնք, ըստ այդմ, ներառված չէին Էփրիկյանի ներկայացված վիճակագրական տվյալներում: Ահա միջին տոկոսներ գրանցած բնակավայրերի մի քանի օրինակներ. Բալու (10%), Գարահիսար (14%), Քըրքքաղաչ (Իզմիրի հարևանությամբ, 16%), Զեյթուն (2,6%), Զմյուռնիա (8%), Կեղի (Կիգի, 10%), Կեսարիա (Կայսերի, Մաժաք, 22%), Կիլիկիա (11,4%), Կիլիկիա (11,4%), Խարբերդ (Քարփութ, 10.8%):

Տղաների և աղջիկների միջին հարաբերակցությունն էր մոտավորապես մեկը երեքի: Օրինակ՝ Բալու (1/2), Գարահիսար (1/1.25), Քըրքքաղաչ (1/1.15), Զեյթուն (1/2.8), Կեղի (քաղաք՝ 1/1.4, գավառ՝ 1.5), Կեսարիա (քաղաք՝ 1/2.5, գավառ՝ 1/3.5), Խարբերդ (քաղաք, հարևան դպրոց՝ 1.5/1):

Ընտանիքը միջինում կազմված էր 8 անդամից: Տե՛ս օրինակ Ագուլիս, Ալեքսանդրապոլ, Աշտարակ, Բալու, Բաղեշ, Գետաշեն, Զեյթուն, Կիզան, Խլաթ, Կամախ, Կարս:

19-րդ դարում եվրոպական կրթական չափանիշների հետ համեմատության համար տե՛ս նաև D. BERTONI JOVINE, *Storia dell'educazione popolare in Italia*, Laterza, Baris, 1965. Ավստրիայի տիրապետությունից ազատագրվելուն անմիջապես հաջորդած Իտալիայի վերամիավորման ժամանակ՝ 1861թ., Լոմբարդիայի շրջանում տառաճանաչ էր յուրաքանչյուր 1000 հոգուց 599-ը (նշվ. աշխ., էջ 151):

երկրներում[100] կրթություն ստացած ողջ բնակչության ընթացիկ տոկոսն է: Այդ համատեքստում հատկանշական է նաև այն փաստը, որ մինչև վերջին տասնամյակները Անատոլիայի մի շարք շրջաններում կրթություն չստացածների թիվը կազմել է 40%[101]:

Նրանց կրթական ծրագրերը համապատասխանում էին ամենաբարձր չափանիշներին[102]: Իսկ ինչ վերաբերում է լեզվի ուսուցմանը, ապա հայերենը և օսմանյան թուրքերենն արդեն իսկ ուսուցանվում էին տարրական դպրոցներում, իսկ օտար լեզվի՝ հատկապես ֆրանսերենի, ուսուցումը տարրական դպրոցներում սկսվում էր երրորդ դասարանից: Հատկանշական է, որ վաղ դպրոցական տարիքում օտար լեզվի ուսուցման գաղափարը տարածում է գտել Եվրոպայում միայն վերջին տասնամյակներում:

2. Նշված ժամանակաշրջանի ամենանշանակալի ձեռքբերումներից է նաև պարբերական մամուլի արագ զարգացումը: Ինչպես արդեն նշել ենք, հայկական մամուլը ծնունդ է առել Մադրասում՝ գրաբարով ներկայացված պարբերականի բավականին վաղ ժամանակաշրջանում՝ 1793թ., լույս տեսնելու համատեքստում, ինչը, հիրավի, բավականին վաղ ժամանակաշրջան է ոչ միայն միջնադարյան արևելյան մշակույթի, այլև նույնիսկ եվրոպական գրականության համար[103]: Նրանց շուտով հաջորդեցին աշխարհաբարով պարբերականները և Սմիրնայում 1840թ. լույս տեսան առաջին (առաջինն աշխարհաբարով) հայկական օրաթերթերը:

Հատկանշական է, որ մամուլի՝ հատկապես օրաթերթի, արագ զարգացումը նույնպես աշխարհաբարի՝ միակ գրական լեզու դառնալու համար մղվող պայքարում վերջնական հաղթանակի ազդեցիկ գործոն էր[104]: Միաժամանակ, այն նաև արդյունավետ

---

[100] Օրինակ Իտալիայում, որտեղ կրթություն ստացողների թիվը կազմում է մոտավորապես վեց ու կես միլիոն: Կրթություն ստացողների վիճակագրական տվյալները համեմատելիս կարևոր է հաշվի առնել բնակչության միջին տարիքը:

[101] Համաձայն 70-ական թվականներին թուրքական մամուլում ներկայացված պաշտոնական վիճակագրության: Հմմտ. *Il Nuovo Atlante Storico Garzanti*, Milano, 1990, p. 666; "L'analfabetismo nel mondo".

[102] Տե՛ս օրինակ Ադարյան, Կյանքիս հուշերից, (հղ. 99), էջ 27-39,42-48, 69-81, 94-101, 103-109:

[103] Տե՛ս հղ. 92:

[104] Մի շարք պարբերականների (Արարատ, Մուրճ և այլն) և հրապարակախոսների հետազոտություններից և մատենագրությունից զատ հայկական պարբերական մամուլում և օրաթերթերում (և՛ արևելյան, և՛ արևմտյան) այժմ կան բազմաթիվ մատենագրություններ: Տե՛ս Պետրոսյան Հ., Հայ պարբերական մամուլի բիբլիոգրաֆիա, հ. 1, (1794-1900), 1956; հ. 2, (1900-1956), 1957; հ. 3, (1902-1920 Հայ բոլշևիկյան մամուլը, 1920-1954 Սովետահայ մամուլը), 1954 (այն առանցքային աշխատանք է, քանի որ ներկայացնում է (թեև ոչ ամբողջությամբ) թվարկված տեսությունների բովանդակության գրականության ցանկը: Ներածությունում տրված է հայկական մամուլի զարգացման համառոտ նկարագիրը); Կիրակոսյան Ա., Հայ պարբերական մամուլի մատենագիտություն (1794-1967), (համապարփակ ցանկ), ՀՍՍՀ Մշակույթի նախարարություն, Ալ. Մյասնիկյանի անվ. հանրային գրադարան, 1970 (խմբ. և առաջաբ. Հ. Կոստիկյանի, Հ. Սիլվանյանի; առաջաբանում ներկայացված է ավելի վաղ կատարված ուսումնասիրությունների և գրականության ընդհանուր նկարագիր); Բաբլոյան Մ., Հայ պարբերական մամուլը: Մատենագիտական համահավաք ցուցակ, 1794-1980, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1980 (Պետրոսյանը և Բաբլոյանը վերնագրերը ներկայացրել են ժամանակագրական կարգով, Կիրակոսյանն՝ այբբենական կարգով):

Հայկական մամուլի զարգացման ընդհանուր նկարագրի համար տե՛ս. Ճանաշյան Մ., Պատմութիւն արդի հայ գրականութեան (Վերածնունդի շրջանէն մինչև մեր օրերը), հ. 1, տպ.

կապուղի էր Եվրոպայի, ինչպես նաև Եվրոպայի շարժիչ ուժ հանդիսացող բոլոր գաղափարական, սոցիալական, քաղաքական խմորումների հետ: Այսպես, օրինակ, անգամ 20-ամյա երիտասարդ մտավորական Պետրոս Դուրյանը Գամբետայի ելույթը ներկայացվելուց ընդամենը մի քանի օր անց կարողացավ ֆրանսերենով կարդալ և անմիջապես քննարկել այն Կոնստանդնուպոլսի հայկական մամուլում, որը կարդաց Անատոլիայի ողջ հայ բնակչությունը[105]:

3. Վերջին նկատառումը ուղղորդեց մեզ սույն երրոդ կետին, որը սահմանում է, որ ամենայն հավանականությամբ կայսրության նահանգների՝ գավառների, բնակչության և մայրաքաղաքի միջև առկա էր հաղորդակցության ամուր և արագ կապ: Վերոնշյալը պարզորոշ տեսանելի է կրթության, մամուլի քաղաքական գաղափարների ոլորտում և նորաստեղծ թատրոնի տարածման համատեքստում: Այդ կապն այնքան կենդանի և անմիջական էր, որ հաճախ գավառն ինքն էր մայրաքաղաքին տրամադրում գաղափարներ և «մարդկային ռեսուրսներ», ինչպես որ Խրիմյան Հայրիկի դեպքում էր[106]: Սակայն, այդ պնդումը չի դիտարկում վերոնշյալ սրընթաց զարգացող շփումը խրախուսող և անգամ քարոզող գաղափարների և շարժումների հոսանքների պարտադիր և ամբողջությամբ դրական գնահատումը:

4. Աշխահականացման ճանապարհին կարևոր քայլեր էին նաև սոցիալական փոփոխությունները. փոփոխություններ սովորույթներում և ավանդույթներում, համայնքային հարցերում և վարչարարության մեջ, ընդհանուր առմամբ հասարակության կյանքում և վարքագծում, ինչպես նաև մարդկային և սոցիալական արժեքների հայեցակարգերում: Այդ փոփոխությունների ծավալների մասին կարող ենք գաղափար կազմել ժամանակակից գրականությունից: Այդ խորքային տարբերությունը,

---

Մխիթարեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1953, էջ 109-118, 342-359; J. ETMEKJIAN, *The French Influence on the Western Armenian Renaissance*, 1843-1915, Twayne Publishers, New York, 1964, ch. IV; G. ULUHOGIAN, "La publicistica armena a Tiflis alla metà del XIX secolo", in *Georgica I*, (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, 22), Arti Grafiche Scalia, Ed.ce, Roma, 1985, pp. 67-81.

[105] Հմմտ. ZEKIYAN, "Personal Tragedy", (հղ. 48), pp. 127-128, մեջբերումը «Երկու խոսք առ Սամատիացիս» «Երկերի ժողովածու»-ում, խմբ.՝ Ա. Ս Շարուրյանի, հ. 1, Երևան 1971, էջ 137, առաջին անգամ տպագրվել է «Օրագիր Կոնստանդնուպոլսոյ» հանդեսում, հուլիս 19-20, 1871, N° 502-505: Տե՛ս նաև Հակոբյան Ս., Պետրոս Դուրյան. Նրա կյանքը և երկերը: Գրական-քննական վերլուծություն, Վիեննա, 1922, էջ 59-65; Շարուրյան Ա., Պետրոս Դուրյան. կյանքը և գործը, Երևան, 1972, և վերջինիս կողմից ներկայացված գրականության ցանկը:

[106] Գավառի գրական ավանդի և կարևորության մասին տե՛ս. Օշական Յ., Համապատկեր արևմտահայ գրականութեան, Եօթներորդ հատոր՝ Արուեստագէտ սերունդ, տպ. Կթղ. Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Անթիլիաս, Լիբանան, 1979, մասն.՝ գլուխներ 2 և 4; Ա. Չոպանյան «Համաստեղ եւ գիւղը հայ գրականութեան մէջ» (Գրական դեմքեր), վերահր.՝ Երկեր, (հղ. 73), էջ 747-757; Սիրունի, (հղ. 77), էջ 218-221, 460-464; V. OSHAGAN, "A Brief Survey of Armenian Literature", Review of National Literatures, 13 (հղ. 48), pp. 40-41.

Խրիմյան Հայրիկի մասին տե՛ս. Չոպանյան, «Ն. Վ. Մկրտիչ Խրիմյան», նշվ. աշխ., էջ 435-455; Օշական Յ., նշվ. աշխ., էջ 244-247, Մադոյան Ա., Պետրոսյան Հ., «Գաղափարի և ազատության ջահակիրը», Խրիմյան Հայրիկ - Երկեր, ԵՊՀ, Երևան, 1992, էջ 5-18:

օրինակ, Զապել Եսայանի սերունդը «բաժանում է» իր տատիկի սերնդից: Զապելին դարավերջին 18 տարեկանում ծնողներն ուղարկել էին Փարիզ՝ ուսումնառության, ինչը կարող ենք տեսնել Զապելի մանկության հիշողությունները ներկայացնող իր «Սիլիհտարի պարտեզներ» աշխատանքում:

Փոփոխությունների մի շարք այլ օրինակներ են նաև ներքոշարադրյալները. միջին դարերում շատ հազվադեպ օգտագործվող խրճիթը սովորական երևույթ դարձավ դարավերջին, ինչի մասին վկայություններ կան Երուխանի «Ամիրային աղջիկը» վեպում[107], ինչպես նաև մինչև 17-րդ դարը դագաղի շատ հազվադեպ օգտագործումը, որը մի քանի տասնամյակ հետո գրեթե դարձավ սովորական երևույթ [108]:

Բավական կարճ ժամանակաշրջանում հայ հասարակությունում տեղի ունեցած փոփոխություններից երկուսը պահանջում են հատուկ ուշադրություն. ա) Մասոնականության (Ազատ Որմնադրության) նախնական տարածում, բ) կանանց ազատականացման շարժում:

ա) Այդ ժամանակաշրջանի կարևոր, սակայն շատ քիչ հայտնի և ուսումնասիրված հասարակական զարգացումը կապված է հայկական Մասոնականության (Ազատ Որմնադրության) կամ հայախոս մասոնական օթյակների ձևավորման հետ: Արդեն հիշատակվել է 18-րդ դարում հատկապես բրիտանական մասոնական օթյակներում բազմաթիվ հայ վաճառականների մասին: Մերձավոր Արևելքում մինչև Հնդկաստանը տանող ճանապարհի ամբողջ երկայնքով սփռված տարբեր մասոնական օթյակների հանգույցը նույնիսկ անվանում էին «ամբողջ Հայաստանը Օստ Ինդիայում», քանի որ հայերն այդ երկրների հանրային և տնտեսական կյանքում նշանավոր էթնիկ խումբ էին[109]: Սակայն, առաջին պաշտոնական հայկական մասոնական օթյակները հիմնադրվել են Սմիրնայում (Զմյուռնիա) 1864թ. («Տիգրան № 1014» օթյակը) և Կոնստանդնուպոլսում 1867թ. («Սեր» օթյակը)[110]: Այդ ժամանակաշրջանի նշանավոր մտավորականներից շատերը նշված մասոնական օթյակների հիմնադիրների կամ առաջին անդամների շարքում էին:

Մասոնականության (Ազատ Որմնադրության) տարածումը, անկասկած, հայկական արդիականության մեկ այլ կարևոր միտում է: Մասոնականությունը, իրապես, ժամանակակից աշխարհի հետ ասոսացվող երևույթ է, անկախ նրանից՝ որքան հին են դրա արմատները: Այդ դեպքում ևս հայկական արդիականությունը և աշխարհիկությունը մեծապես կապված են ազգային արժեքների չափանիշների ու

---

[107] Տե՛ս Մաս 1, Գլուխ 2: Վեպը «Մերժված սեր» վերնագրով առաջին անգամ մաս-մաս տպագրվել է «Վիպաթերթ» հանդեսում (Վառնա), 1903-1905: Վերամշակված տարբերակն «Ամիրային աղջիկը» վերնագրով հատվածաբար տպագրվել է «Արևելք» օրաթերթում (Կոնստանդնուպոլիս, 1910): Երուխանի մասին տե՛ս Օշական Յ., նշվ. աշխ., Գլուխ 3:

[108] Էքսերճյան Բ., Ընդարձակ կենսագրություն բարեհիշատակ Պետրոս Դուրյանի, Կոնստանդնուպոլիս, 1893, էջ 132-134:

[109] Հմմտ. Թօփճեան Բ., Հայ արհեստակցական և հայեցողական որմնադրութիւնը, Անի Օթեակ թ. 11, Պէյրութ, 1967, էջ 164:

[110] Նշվ. աշխ., էջ 236-237: Հայ մասոնականության ընդհանուր նկարագրի մասին տե՛ս էջ 142-219: Անգլերեն լեզվով ամփոփումը տե՛ս էջ 236-238: Տե՛ս նաև Սիրունի, Պոլիս և իր դերը» հ. 3 (հղ. 77) էջ 197-217:

արդիական ավանդույթների հետ: Հայ մասոնները (որմնադիրները) երբեք որպես միասնական դիրքորոշում չեն ընդունում կրոնի որևէ տեսակի մերժումը, ինչպես նաև հասարակությունում դրա առկայությունը: Հատկապես իրենց կազմավորման սկզբնական շրջանում նրանք մեծապես կապված էին բրիտանական մասոնական օթյակի հետ: Նույնիսկ այն ժամանակ, երբ Կոնստանդնուպոլսի «Սեր» մասոնական օթյակի հիմնադիրների ընտրության համար նրանք ուղիղ կապ հաստատեցին ֆրանսիական «Մեծ Արևելք» մասոնական օթյակի հետ, հայկական օթյակի ներկայացուցիչները, թեև հավատում էին, որ ֆրանսիական օթյակի ենթակայության տակ գտնվելն ավելի կօժանդակեր իրենց խնդիրների լուծմանը և հայ հասարակության զարգացմանը, այդուհանդերձ, տարաձայնություններ առաջացան ֆրանսիական մասոնական օթյակի կրոնական կողմնորոշման առնչությամբ: «Սեր» օթյակի Մեծ Վարպետ Սերովբէ Ազնաուրը հետևյալ խոսքերն է գրել իր ֆրանսիացի Գերհարգելի Վարպետին. «Ես չէի ցանկանա Ձեզանից թաքցնել այն փաստը, որ եթե Ամենակարողի գոյությունը և հոգու անմահությունը մերժվում են և չեն ներառվում Սահմանադրություններում, դուք ոչ միայն կորուստներ կունենաք և ընդդիմության կհանդիպեք ողջ «Սեր» օթյակի, այլև «Մեծ Արևելք» օթյակի շատ եղբայրների, ինչպես նաև մասոնական Մեծ Օթյակների դիմադրությանը[111]:

բ) Կանանց ազատականացումը զարգացավ բավականին հաստատուն և արագ կերպով փոփոխվող հասարակության համատեքստում: Սակայն, այդ փոփոխությունները, ինչպես որ կարելի է եզրակացնել մինչ այս պահը դիտարկված տարբեր դեպքերից, բնավ չեն ենթադրում բռնի և արմատական հեռացում ավանդույթներից:

Ինչ վերաբերում է կանանց ազատականացմանը, ապա այն հարկ է գլխավորապես դիտարկել հայ հասարակությունում ընթացող արդիականության և աշխարհականացման գործընթացներում կանանց մասնակցության կամ ներգրավվածության, այլ ոչ թե ընտանեկան ստրկությունից հարաբերական ազատագրմանն անցման տեսանկյունից:

Ըստ էության, հենց Հայաստանում (և, ընդհանուր առմամբ, անատոլիական մշակույթում) էր հանդիպում կանանց պատվելու համեմատաբար ավելի տևական և խորն արմատացած ավանդույթը: Այդ հարցին անդրադարձել եմ ավելի վաղ լույս տեսած իմ հոդվածում՝ նշելով, որ արդեն իսկ հեթանոսական Հայաստանում և նրան հաջորդող շրջաններում կանանց շատ բարձր էին գնահատում հատկապես ընտանեկան միջավայրում[112]:

---

[111] Թօփճեան, (հղ. 109), էջ 237:

[112] "Religion and Spirituality", (հղ. 94), pp. 83-84: Չնայած իր գրեթե խորհրդատվական բնույթին, տե՛ս նաև H. B. BOGHOSSIAN, *Highlights of Armenian History and its civilization*, Palm Springs, CA., 1957, pp. 19-29. Թեմայի շուրջ առանցքային հետազոտություն է՝ Հացունի Վ., Հայուհին պատմության առջև, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1936, որը մինչ օրս պահպանում է իր արժեքը պատմական գրականությունում հեղինակի ունեցած բացառիկ ներդրումի շնորհիվ, տե՛ս մասն.՝ «Վերջաբան» (էջ 431-435) և աշխատանքի մի շարք գլուխների հղումները: Հացունին իրավամբ մատնանշում է մի շարք գործընթացների զարգացման գործում քաղաքական համատեքստի դերը:

Այսպես, օրինակ, Արա Գեղեցիկի առասպելը, անկախ իր ծագումից և ծագումնաբանական էվոլյուցիայից, հատկանշական վկայակոչում է այն մասին, թե ինչպես է տղամարդը պատվել իր կնոջը: Արան, հանուն իր կնոջ՝ Նուարդի, և երեխայի հանդեպ տածած սիրո, մերժեց Ասորեստանի ցանկասեր թագուհի Շամիրամի սկզբում՝ ամուսնալու, այնուհետև նրա կիրքը բավարարելու համառ կոչերը և արդյունքում վճարեց սեփական կյանքով[113]: Նմանատիպ վերաբերմունքը բովանդակային առումով գնահատելու համար հարկ է հաշվի առնել, որ անտիկ դարաշրջանում անգամ մոնոգամ մշակույթներում միապետի պոլիգամիան սովորական երևույթ էր:

19-րդ դարի վերջին հայ հասարակությունում ընթացող կանանց ազատագրման շարժման ղեկավարը կին էր՝ տաղանդավոր գրող Սրբուհի Վահանյանը, ով ամուսնացել էր Տյուսաբի՝ Կոնստանդնուպոլսի ֆրանսիացի բարձրաստիճան պաշտոնյայի հետ, ով լիովին հարգում էր այդ ժամանակաշրջանի համար շոկային այդ պայքարը առաջնորդելու Սրբուհու ազատությունը, և ում վերջինս երախտապարտ էր դրա համար:

Չենք կարող ևս մեկ անգամ մանրամասն վերլուծել այդ ժամանակաշրջանի մտավորականների, մասնավորապես, Ռեթեոս Պերպերյանի և Գրիգոր Զոհրապի միջև

Հայ հասարակությունում կնոջ դիրքի «տխուր» պատկերը (առանց տարբեր դարերում կնոջ ունեցած դիրքի տարբերակման և տարբեր քաղաքական համատեքստերին անդրադարձի) ներկայացրել է Ա. Ահարոնյանը՝ A. AHARONIAN, *Les anciennes croyances arméniennes*. Dissertation préniennes. Dissertation présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne.... en 1913, Ed.s Parenthèses, Roquevaire, 1980, pp. 17-21: Իհարկե, հայ հասարակությունում կնոջ դերը, հատկապես՝ դարերի ընթացքում դրա զարգացումը դեռևս ավելի խորն ուսումնասիրության կարիք ունի: Այնուամենայնիվ, կցանկանայի այդ աշխատանքներում նշել երկու հիմնական մեթոդաբանական սկզբունք. ա) անհրաժեշտ ուշադրություն դարձնել տարբեր քաղաքական համատեքստերին համընթաց հայ հասարակության զարգացող գործընթացների հավաքագրմանը՝ հետևելով Հացունու օրինակին (տե՛ս օրինակ, CH. MEGOGHIAN, *Le risonanze nella società armena del XIX secolo dei movimenti culturali europei: Srpuhi Diusap*, tesi di laurea, Univ. di Venezia, Fac. di Lingue e Letterature Straniere, Corso di Laurea in Lingue e Letterature Orientali, an. Accad. 1986/87, pp. 132-134, 151-157); բ) մի շարք այնպիսի սոցիալական և մշակութային միտումների պատմության տարբեր փուլերում համատեղ գոյակցության հնարավորության գիտակցումը, որոնք կարող է թվալ պարադոքսալ փոխհարաբերություններ ունեն կամ, անգամ, անհամատեղելի:

[113] Խորենացի Մ., Պատմություն Հայոց, I, xv - Engl. Version with commentary by R. W. Thomson: MOSES KHORENATSI, History of the Armenians, Harvard Univ. Press, 1978.

«Արա Գեղեցիկ և Շամիրամ» առասպելի համար տե՛ս H. GELZER, “Zur armenischen Götterlehre”, Sonderdruck a. d. *Berichten der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, Sitzung vom 7. Dec. 1985, pp. 128-130; Ահարոնյան, (նշվ. աշխ.), էջ 56-57; Դուրյան Ե., Ամբողջական երկեր Սրբազան Քնար Թ, հ. 2, Հայոց հին կրոնը կամ հայկական դիցաբանություն, Տպ. Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղեմ, 1933, էջ 79-87; Աբեղյան Մ., Հայ վիպական բանահյուսություն, Երկեր, հ. 1, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1966, էջ 62-68; Գրիգորյան Շ., Հայոց հին գուսանական երգեր, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1971, էջ 37, 42; J. RUSSELL, *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, MA., 1987, pp. 415-417: Հեղինակները ուշադրությունը սևեռել են միայն Արայի և Շամիրամի կերպարների վրա: Իր կնոջ հանդեպ Արայի վերաբերմունքը գրեթե դուրս է մնացել նրանց տեսադաշտից: Թեև ծագումնաբանության տեսանկյունից նման մոտեցումն արդարացված է, սակայն, այն, այդուհանդերձ, բավարար չէ առասպելի հայկական տարբերակի մասին ամբողջական պատկերացում կազմելու համար: Մինչդեռ առասպելի ասորական տարբերակում Իշտարի սիրո մերժումը պայմանավորված է իր սիրեցյալի զոռոզամտությամբ (M. ELIADE, Histoire des croyances et des idées religieuse, 1, Payot, Paris, 1976, 1980, pp. 89-90): Արան մերժել էր Շամիրամին հանուն իր ընտանիքի հանդեպ սիրո:

ընթացող (Տյուսաբին համապատասխանաբար կողմ և դեմ) եռանդուն բանավեճերի փուլերն ու բովադակությունը[114]:

Այնուամենայնիվ, ցանկանում եմ ուշադրություն հրավիրել այն փաստի վրա, որ Տյուսաբն իր ամենահամարձակ աշխատանքում՝ իր առաջին վեպ «Մայտա»-ում, կանանց ազատագրման պայքարի շրջանակներում, ըստ էության, առաջ է անցել իր արևմտյան գործընկերներից և ընկերներից՝ ընդգծելով կանանց տնտեսական ազատության անհրաժեշտությունը՝ որպես նրանց սոցիալական ազատության նախապայման[115]:

Կարելի է ասել, որ Տյուսաբի և նրա աջակիցների պայքարը, թեև ոչ բոլոր դեպքերում կարողացավ ամբողջովին ի կատար ածել առաջադրած նպատակները, շոշափելի արդյունքներ գրանցեց հայ հասարակությունում: Ի հավելումն այլ վկայությունների, այդ պայքարն արտացոլում է նաև 19-րդ դարի 80-ական թվականների և 20-րդ դարի առաջին տասնամյակի միջև առկա տարբերությունը, երբ որոշվում էր երիտասարդ աղջիկների՝ հոր ճնշման տակ որևէ մեկի հետ ամուսնանալու ճակատագիրը: Արփիար Արփիարյանի 1885թ. «Դատապարտյալը» նովելում Սաթենիկը հոր կողմից իր համար ամուսնու ընտրության զոհն է դառնում. ընտրություն, որը նրան գերեզման է հասցնում: Ի հակադրություն, Երվանդ Օտյանի «Միջնորդ տեր պապան» նովելում Զարուհին արդեն կարողանում է ընդդիմանալ իր ամուսնության հետ կապված ծնողների կամքին:

Եզրափակելով՝ հարկ է նշել, որ, թեև Տյուսապը կանանց իրավունքների պաշտպանության գլխավոր առաջամարտիկն էր, նրա աշխատանքին նախորդել է բովանդակային հասունացում: Հարկ է հիշել, որ մեծանուն քնարական բանաստեղծ Պետրոս Դուրյանը (1851-1871թթ.) նույնպես կանանց ազատականացման առաջամարտիկ էր: Դեռևս 1871թ.՝ «Մայտա»-ի տպագրությունից ինը տարի առաջ, Դուրյանը ֆեմինիստական շարժման մասին ներկայացրել է վճռական և դրական տեսակետ Օրագիր Կոստանդնուպոլսոյ օրաթերթում տպագրված հոդվածում (18 հունիս 1871թ., № 477): Մի երիտասարդ հայ աղջկա՝ Աղավնի Վարդանյանի հանրային ելույթի կապակցությամբ Դուրյանը ասել է. «Նրա խոսքերը ուժեղ ազդեցություն ունեցան: Նա ապացուցեց, որ կանանց շուրթերը ոչ միայն ժպտալու, համբուրելու և հրապուրելու, այլև առաջին հերթին «հեղափոխականացնելու» համար են: Ինձ համար պատիվ է այդ վսեմ սրտի և մտքի միսիոներին աջակցելը»[116]:

---

[114] Տե՛ս Ալպոյաճյան Ա., Ուսումնասիրութիւն Սրբուհի Տիւսաբի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1901, մասն.՝ էջ 38-56: Ճանաշյան Մ., «Սրբուհի Տիւսաբ», Բազմավեպ, CVII (1949), էջ 102-111, CVIII (1950), էջ 3-10; Ճանաշյան Մ., (հղ. 104), էջ 251-255, ETMEKJIAN, (հղ. 104), էջ 183-191, 212, 242-244; Հայրապետյան Ս., Հրանտ Ասատուր: Կյանքը և գործը, «Գրամարտիկ» հրատ., Լոս Անջելես, 1979, էջ 55-59, 120-121; MEGIGHIAN, (հղ. 112), մասն.՝ էջ 121-131, Թևոսյան Ա., Ռեթեոս Պերպերյան: Փիլիսոփայական և հասարակական-քաղաքական հայացքները, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1989, էջ 71-80, մասն.՝ 78-80:

[115] MEGIGHIAN, (հղ. 112), pp. 148-149.

[116] «Բանասիրական» «Երկերի ժողովածու»-ում, (հղ. 105), հ. 1, էջ 133, առաջին անգամ տպագրվել է «Օրագիր Կոստանդնուպոլսոյ», մայիս 24, 1871, № 451; Հմմտ. ZEKIYAN, “Personal Tragedy”, (հղ. 48), p. 128, n. 26 and 29.

Ամեն դեպքում, այն փաստը, որ երիտասարդ կինը կարող էր հրապարակայնորեն խոսել, ենթադրում էր, որ շարժումն արդեն մեկնարկել էր: Թերևս, բնական է կարծել, որ հայերի շրջանում կանանց ժամանակակից շարժումն առնվազն թվագրվում է Զարթոնքի դարաշրջանի առաջին փուլ և նույնիսկ ավելի վաղ ժամանակաշրջան: Իրապես, սեռային հիմքով խտրականության չենթարկված երիտասարդ աղջիկների լիարժեք և ժամանակակից կրթության առաջին փորձերն արդեն տեսանելի էին 18-րդ դարում՝ պատրիարք Հակոբ Նալյանի մանկավարժական աշխատություններում[117]:

5. Աշխարհականացման գործընթացի վերջին դրսևորումը, ըստ իս, կարելի է տեսնել 19-րդ դարի գրեթե երեք տասնամյակները նշանավորած կրոնական վեճերում: Այդ վեճերը հայտնի էին որպես հասունյան-հակահասունյան վեճեր, որոնք այդպես էին անվանակոչվել Կիլիկիայի հայ կաթոլիկ համայնքի պատրիարք և Կոնստադնուպոլսի հայ կաթոլիկների պատրիարք, կաթոլիկ հայերի կաթողիկոս Անտոն Պետրոս Թ Հասունյանի (1867-1880թթ.) անունով: Հասունյան շարժումը հայկական ծիսակարգի, մասնավորապես, կանոնական կարգի լատինականացման վերջին խոշոր փորձն էր: Վերջինիս դեմ կազմակերպվեց հզոր դիմադրություն, որը ղեկավարում էին հատկապես Մխիթարյան մտավորականները՝ Մխիթարյան դպրոցների նախկին աշակերտները:

Հակահասունյան դիմադրության ականավոր առաջնորդներից մեկը բանաստեղծ և մանկավարժ Մկրտիչ Պեշիկթաշլյանն էր, ով նպատակ ուներ համախմբել բոլոր հայերին, անկախ նրանց կրոնական դավանանքից, մի շարք համընդհանուր գաղափարների շուրջ: Վերոնշյալ նպատակն իրագործելու համար նա հիմնադրեց Համազգյաց ընկերությունը, որը հանդես էր գալիս դպրոցներ հիմնելու, մարդկանց կրթության միջին մակարդակը բարձրացնելու և Եվրոպայի հետ ավելի սերտ կապի հաստատմանը խթանելու մասին փայլուն առաջարկներով[118]:

Պեշիկթաշլյանի գաղափարն առաջին հայացքից կարող է թվալ՝ ոգեշնչված է «ազգ» գաղափարի նոր և, անշուշտ, աշխարհիկ հասկացությունից, որը տարբերվում էր օսմանական միլեթի գաղափարից և պարտադիր ներառում էր կրոնական դավանանքը: Պեշիկթաշլյանի առաջադրած գաղափարների վրա, թեև, անկասկած, որոշակի ազդեցություն էին ունեցել Եվրոպայում տարածված նոր միտումները, որտեղ, ի դեպ, վերջինս ստացել էր իր կրթությունը, սակայն, դրանք, ըստ էության, գլխավորապես ոգեշնչված էին Մխիթարյան միաբանության ազգային միասնության գաղափարից: Այն արմատավորվել էր մինչև Մեսրոպ Մաշտոցը և Մովսես Խորենացին թվագրվող բուն հայկական ավանդույթներում (տե՛ս Գլուխ V, 1): Վերջիններիս ազդեցությունը և հեղինակությունը տեսանելի էր հայկական արդիականության ձևավորումից ի վեր:

---

[117] Նազարյան Շ., (հղ. 81), էջ 29-30; հղ.՝ Նալյան Յ., Գիրք կոչեցեալ գանձարան ծանուցմանց, Կ. Պոլիս, 1758, էջ 81-83:

[118] Պեշիկթաշլյանի հասարակական ակտիվության, Համազգաց ընկերության և ժամանակաշրջանի մի շարք այլ ընկերությունների համար տե՛ս Չոպանյան Ա., Մկրտիչ Պեշիկթաշլյանի կյանքն ու գործը, Փարիզ, 1907; Պիպեռճյան Ա., Հուշարձան Մկրտիչ Պեշիկթաշլյանի: Մեծ բանաստեղծի կյանքն ու գործերը, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 23-27, Պողոսյան Ե., Պատմություն հայ մշակութային ընկերությունների, հ. 1, *Հանդես Ամսօրյա*, (Ազգային Մատենադարան, 185), Վիեննա, 1957; NALBANDIAN, (հղ. 90), էջ 71-72:

Այսպիսով, դա ևս մեկ հրաշալի օրինակ է, թե ինչպես «արդիականացող» և «աշխարհականացող» հայերը սեփական պատմության մեջ էին փնտրում մոդելներ՝ փորձելով արևմտյան նոր գաղափարները համապատասխանեցնել իրենց «պապենական» արժեքներին և դրանք հաջողությամբ և նորովի համակցել:

Պեշիկթաշլյանն իր գաղափարների համար մեղադրվեց կրոնական անհանդուրժողականության մեջ և նրա ընկերությունը դատապարտվել էր: Սակայն գաղափարն արդեն հարթել էր իր ճանապարհը: Կարելի է փաստել, որ, թեև հայերի միջև ծավալված կրոնական պայքարը, որը երբեմն ուղեկցվում էր արյունալի դեպքերով և ընթանում էր փոխադարձ արհամարհանքի և ատելության մթնոլորտում, ավարտվեց դարավերջին, սակայն կատարելապես աստվածաբանական և հաճախ սաստիկ տարաձայնությունները շարունակվում են մինչ մեր օրերը:

3. Գրական, բանաստեղծական և գեղարվեստական վերաիմաստավորումը

Մեր աշխատանքում արդեն ներկայացրել ենք, թե ինչպես արդիականությունը 16-րդ դարի երկրորդ կեսին մուտք գործեց հայ գրականություն: Սակայն, լիարժեք գրական վերաիմաստավորումը տեղի չունեցավ մինչև 19-րդ դարի երկրորդ կեսը՝ մեկնարկելով 1840-ական թվականներից:

Վերոնշյալը կարելի է հեշտությամբ բացատրել այն նույն պատճառներով, որոնցով որ բացատրվում է նաև այն, թե ինչու լիարժեք աշխարհականացումը տեղի չունեցավ մինչև 19-րդ դարի կեսերը (տե՛ս Գլուխ III): Հայկական հումանիզմի ամբողջական զարգացման համար որպես նախապայման անհրաժեշտ էր հայ գրականության լիարժեք վերաիմաստավորումը և արևմտյան գրականության ընթացիկ միտումների հետ դրա համապատասխանեցումը. հայկական կլասիցիզմի, ինչպես նաև արևմտյան դասականների վերաբացահայտումը, հայոց լեզվի պատմության, բնույթի, նրա անօտարելի առանձնահատկությունների և «անաղարտության» սահմանների մասին գիտականորեն հիմնավորված իրազեկությունը, ինչպես նաև այլ լեզուներից հնարավոր փոխառությունները, ինչպես որ պատահել է նախկինում, և վերջինը, սակայն ոչ պակաս կարևորը՝ ժամանակակից հայերենի զարգացումը, որը կկարողանար ներկայանալ որպես ժամանակակից մտքի և գեղարվեստական ընկալման բոլոր նրբերանգներն արտահայտող կիրառելի և ճկուն գործիք: Վերջին կետը, թերևս, առավել հեշտ իրագործելի էր, քանի որ առաջնային նախադրյալներն արդեն առկա էին: Սակայն, ինչպես տեսանք, այդ բոլոր գործընթացները կյանքի կոչելը Վերածնունդի ժամանակաշրջանի խնդիրն էր:

Արդիականության նորամուտը նկատելի դարձավ 16-րդ դարի հայերեն արձակ ստեղծագործություններում՝ հատկապես «Պատմութիւն Փարէզի և Վեննայի» ռոմանտիկ վեպում, որի հայերեն տարբերակը, իրապես, ժամանակակից մտածողության տեր թարգմանիչ-վերամշակողի կողմից ուշ միջնադարյան սիրավեպի բնագրի փոխակերպման կամ վերընթերցման արդյունք էր: Այնուամենայնիվ, 19-րդ դարի 40-ական թվականներից ի վեր հայ գրականությունը բնորոշող ժամանակակից

ուղղությունն արագորեն յուրացրեց եվրոպական գրական և գեղարվեստական մտքի և ընկալման բոլոր ժանրերը ու նորարարությունները և անգամ դրանց վաղանցիկ դրսևորումները։

Առաջին եվրոպական մեծ հոսանքը, որը 1840թ. ներթափանցեց հայ գրականություն, ռոմանտիզմն էր։ Հայկական ռոմանտիզմը, որը վերելք ապրեց իր հիմնադիր Ալիշանի և բացառիկ շնորհալի հետևորդներ Դուրյանի և Պեշիկթաշլյանի շնորհիվ, եվրոպական գրականությունից համեմատաբար ուշ է ձևավորվել։ Սակայն, վերոնշյալ հարաբերական ուշացումն ամբողջությամբ լրացվեց հաջորդ տասնամյակներում, քանի որ 80-ական թվականներից ի վեր գրեթե բոլոր արևմտյան գրական հոսանքներն իրենց անմիջական արտահայտումն ունեցան հայ գրականությունում, ընդ որում, հաճախակիորեն նրա և՛ արևելյան, և՛ արևմտյան տարբերակներում։

Ամենաառաջադեմ եվրոպական հոսանքների հետ համընթաց շարժվելու, թերևս, ամենակարևոր արդյունքը հայկական զանգվածային մշակույթի, ժողովրդական բանահյուսության հանդեպ աճող հետաքրքրությունն էր, ինչը ներկայումս՝ ցեղասպանության աղետից հետո, առավել ցայտուն է։ Իրապես, այդ ժամանակաշրջանին են պատկանում «Սասունցի Դավիթ» էպոսի Գարեգին Սրվանձտյանցի կողմից հայտնաբերումը և Կոմիտաս Վարդապետի անգնահատելի աշխատանքը, ով ժողովրդական ավանդույթի ակունքներից վերականգնել է իրական հայկական ժողովրդական երգարվեստը։ Թերևս, ավելորդ է նշել, որ առանց վերոնշյալ և համանման հետազոտողների նշանակալի աշխատանքների, մերօրյա հայկական երգարվեստի և հայկական ժողովրդական մշակույթի զգալի մասը հնարավոր է՝ մեկընդմիշտ կորցնեինք։

4. Հայկական հարցը և վախճանը

Հնդկաստանի հայերի շրջանում քաղաքական գիտակցության զարգացման առաջին դրսևորումներից հետո, թե՛ արևելահայերի, թե՛ արևմտահայերի շրջանում զուգամիտվող և փոխազդող միտումների ազդեցության ներքո 19-րդ դարի կեսերին կրկին երևան եկավ Հայկական հարցը։

Արդիականության հայ հասարակություն նմանատիպ ճեպընթաց ներթափանցման պայմաններում միանգամայն բնական էր, որ հայկական հարցը պետք է զարգանար այլ ազգային ազատագրական շարժումների հետ համընթաց, որոնք ողողել էին Եվրոպան և Բալկանները՝ սկսած հունական ազգային-ազատագրական հեղափոխությունից մինչև իտալական ազգային վերածնունդը (ռիսորջիմենտոն) և Բուլղարիայի անկախությունը։

Այլ տեսանկյունից դիտարկելով Հայկական հարցի զարգացումը Զարթոնքի դարաշրջանում՝ հարկ է ավելացնել, որ այդ զարգացումը նաև իրապես ժողովրդավարական հասարակության բնույթի, սահմանադրության և պահանջների

մասին աճող տեղեկացվածության արդյունքն է: Հայերի ազատագրական նկրտումները սկզբնապես ձևավորվել էին ավելի շատ որպես բարեփոխումների, այլ ոչ լիակատար անկախության պահանջ, ինչը նրանց էվոլյուցիայի արդեն հասունացման փուլում բխում էին ժողովրդավարության և սոցիալական հավասարության հիմնական պահանջներից: Պատահական չէ, որ ազատագրման համար պայքարող առաջին զինյալները ծրագրում էին հետամուտ լինել կայսրության բոլոր ճնշված ժողովուրդների՝ հայերի, քրդերի, թուրքերի համար ժողովրդավարության և սոցիալական բարեկեցության գաղափարի կյանքի կոչմանը[119]: Գաղափար, որը, ցավոք, տարատեսակ հանգամանքների դասավորության արդյունքում ձախողվեց՝ հանգեցնելով լարվածության ավելի ու ավելի բարձրացմանը:

Առավել ժողովրդավարական հասարակական կարգի հաստատման ձգտումների համատեքստում հայ համայնքը գրանցեց մի շարք կարևոր արդյունքներ: Այդ առումով հիմնական ձեռքբերում կարելի է համարել Սահմանադրությունը կամ Օսմանյան Թուրքիայի պաշտոնական տարբերակի համաձայն՝ հայ ազգի կամ միլեթի «Կանոնադրությունը» (Nizamname): Դրա հոդվածներից շատերը, ինչպես օրինակ, Տեղական խորհուրդների կողմից համայնքային գործերին և եկեղեցու գործունեությանը ժողովրդի մասնակցության թույլատրումը, անշուշտ, ժամանակից ավելի առաջ են սլանում, քան նույնիսկ Եվրոպայի մի շարք հատվածներում[120]:

Հայերի ազատագրական նկրտումների ճանապարհին կարևորագույն իրադարձություններն էին նրանց մասնակցությունը Բեռլինի Կոնգրեսին (1878թ.), հայկական կուսակցությունների ձևավորումը (19-րդ դարի վերջին տասնամյակում) և հայերի մասնակցությունը Սուլթան Աբդուլ Համիդի դեմ երիտթուրքերի հեղափոխությանը (1908թ.):

Իհարկե, տեսականում և գործնականում քաղաքական ավանդույթի պակասը և հատկապես արևմտյան «քրիստոնեական» իշխանությանը միամտորեն ապավինումը՝ գրեթե Մեսիական հույսը, տեսանելի էին այդ բոլոր շարժումներում, քանզի դրանց առաջնորդներն էին ամիրաների հետ բացեիբաց հակամարտող երիտասարդ մտավորականները և հանրային կառավարման (res publica) փորձի պակաս չունեցող Օսմանյան կայսրության բարձրաստիճան հայ պաշտոնյանները:

Դժբախտաբար, պատմական հայրենիքի վերամիավորման շարժումը (irredentism), ունենալով աղքատիկ քաղաքական փորձ, ստիպված էր դիմակայել ոչ միայն պատմության մեջ ամենահզոր պետություններից մեկին (որն այդպիսին էր նույնիսկ իր դյուրաբեկ ժամանակաշրջանում), այլև առաջին հերթին ամենաբացահայտ և ցինիկ ազգայնական և բացառիկություն քարոզող գաղափարախոսություններից մեկին՝ երիտթուրքերի պանթուրքիզմին:

[119] NALBANDIAN, (հղ. 90), էջ 111, 114, 171-172:
[120] SIVAZLIYAN, (հղ. 77), էջ 36, 72-73:

Արդյունքը ցեղասպանության սարսափելի աղետն էր, որն Օսմանյան կայսրությունում բնակվող ողջ հայ բնակչությանն արմատախիլ արեց իրենց երեք հազարամյա պատմական հայրենիքից:

Քանի որ էթնիկ ցեղասպանությունները նույնպես արդիականությանը բնորոշ առանձնահատկություններից են (արյունատենչ, բայց աստվածապաշտ Աբդուլ Համիդը իր կառավարման 30 տարիների ընթացքում չկարողացավ Հայկական հարցին այնպիսի արմատական լուծում տալ, ինչպես ժամանակակից և «առաջադեմ» երիտթուրքերը՝ միայն յոթ տարիների ընթացքում), հայերը շատ թանկ վճարեցին մերձավորարևելյան համատեքստում իրենց առաջադեմ արդիականության պարադոքսի համար: Հին Կտակարանի «և նոր գինին հին տկերի մեջ չեն ածիլ» առակը ևս մեկ անգամ ապացուցում է իր ճշմարտացիությունը:

Եզրակացություն

Հայկական արդիականության ուսումնասիրության արդյունքում կատարված հիմնական եզրակացությունները կցանկանամ ամփոփել հետևյալ կետերում.

ա. Արդիականությունը հայկական իրականություն է մուտք գործել վերջինիս զարգացման ամենավաղ շրջանում: 16-րդ դարի երկրորդ կեսը համարվում է վերոնշյալ ներթափանցման մեկնարկային ժամանակաշրջանը:

բ. Ինչպես արդիականության, այնպես էլ Լուսավորականության գաղափարները հայ հասարակություն են մուտք գործել նույնիսկ մերձավորարևելյան չափանիշներով բավականին վաղ շրջանում: 18-րդ դարի երկրորդ կեսը կարող է դիտարկվել որպես մեկնարկային փուլ, երբ արդեն կարող ենք խոսել հայերի շրջանում արևմտյան մոդելներին համահունչ լուսավորական շարժման մասին:

գ. Այնուամենայնիվ, իր արևմտյան նախատիպի հետ համեմատած, հայկական արդիականությունը սոցիալական և, հատկապես, մշակութային ոլորտներում ցուցաբերում էր զարգացման դանդաղ ռիթմ և սկզբնական շրջանում բավականին սահմանափակ թվով ձեռքբերումներ: Վերոնշյալ սահմանափակումները գերազանցապես վերաբերում էին այն ոլորտներին, որտեղ արդեն նշմարվում էր արդիականությունը, մինչդեռ, նույնը չենք կարող ասել արդյունքների որակի մասին: Ընդհակառակը, հաճախ ունենք գերազանց որակի, երբեմն նույնիսկ հազվագյուտ կատարելության, արդյունքներ:

Ինչ վերաբերում է հայկական «երթուղու» դանդաղ ռիթմին, ապա որպես օրինակ կարող ենք նշել, համեմատած Եվրոպայում համանման շարժումների հետ, իրենց պատմական հայրենիքի վերամիավորման շարժումի (irredentism) հարաբերական ուշացումը: Ուշացում, որի արդյունքում Հայկական հարցը դրվեց անբարենպաստ պատմական համատեքստում և, հավանաբար, իր ուրույն ազդեցությունն ունեցավ տխրահռչակ հետևանքների վրա:

դ. Այնուամենայնիվ, կար ոլորտ, որտեղ հայերը, չունեին ոչ մի սահմանափակումներ և նույնիսկ համաշխարհային առաջատարներ էին. դա 17-րդ դարում միջազգային առևտուրը և տնտեսագիտությունն էր: Վերոնշյալը նույնպես ուշագրավ ազդեցություն է ունեցել հաջորդող ժամանակաշրջաններում ընթացող զարգացումների վրա:

ե. Հաշվի առնելով հայկական լուսավորականության շարժման և իր մոդելների հիմնական տարբերությունները՝ հարկ է նշել կրոնի և աշխարհիկանացման գործընթացի հանդեպ տարբեր մոտեցումները: Անհնար է դեիզմը և համակարգային հակակլերիկալ շարժումը նշել որպես հայկական լուսավորականության ընդհանուր միտում: Հայկական մասոնական կրոնական դիրքորոշումը բավարար է այդ տեսակետը հաստատելու համար: Նմանատիպ օրինակները կարող ենք շարունակել:

զ. Այս վերջին նկատառումն առաջնորդում է ձևակերպել մի հիպոթեզ, որը, ըստ իս, հաստատել ենք մեր կողմից ներկայացված 17-19-րդ դարերի ընթացքում հայերի կյանքի և մշակույթի էվոլյուցիայի ընդհանուր ուսումնասիրության արդյունքում. հայերը

սերտորեն կապված են եվրոպացիների հետ, փոխառել և յուրացրել նրանց նվաճումների մեծ մասը, լուսավորականությամբ ոգեշնչված շատ նորարարությունների համակիրներ են, սակայն, ընդհանուր առմամբ, նրանք առանց ծանրակշիռ հիմքերի չեն ընդունում բոլոր առաջարկվող գաղափարները և միտումները:

է. Միաժամանակ և՛ ռեցեպտիվ, և՛ քննադատական նմաստիպ դիրքորոշման հեռանկարում՝ իր եվրոպական նախախատիպից չտարբերվող, սակայն շատ ավելի դանդաղ գործընթացներով ուղեկցվող հայկական արդիականությունը, ինչպես արդեն նշել ենք, ապրում էր աստիճանական էվոլյուցիա՝ ուղղված լիարժեք զարգացմանը և Արևմուտքի կողմից առաջարկվող մոդելների փոխառմանը: Թերևս, սկսած 19-րդ դարի երկրորդ կեսից՝ կարող ենք խոսել Եվրոպայում սկսված շարժման հիմնական առանձնահատկություններին համապատասխանող հայկական արդիականության լիարժեք զարգացման մասին:

Ըստ իս, կարող ենք ավելացնել, որ դարամուտին եվրոպական իրականության հետ շփման արդյունքում հայերն առաջ էին անցել մի շարք արևմտաեվրոպական երկրներից: Բավական է միայն նշել հանրային կրթության, աղջիկների կրթության ոլորտներում և եվրոպական առաջընթացի կատարյալ մոդելի շրջանակներում ամրագրված մի շարք այլ նպատակների իրականացման գործում հայ հասարակության բարձր նվաճումները, որոնց համատեքստում տեսնում ենք հայերի սերտ կապն Արևմուտքի հետ նաև մտավոր գործունեության մասնագիտացված և գիտատեխնիկական ոլորտներում: Այսպես, օրինակ, ֆրանսիական սիմվոլիզմի արձագանքները տեսանելի էին Կոնստանդնուպոլսի հայկական գրական շրջանակներում ավելի վաղ, քան արևմտյան Եվրոպայի մի շարք հատվածներում: Այս դեպքում էլ բավական է միայն նշել մեկ այլ նշանակալի իրադարձություն. Փարիզում լույս տեսնելուց ընդամենը մի քանի ամիս անց Մարինետտիի «Ֆուտուրզմի մանիֆեստը» ("The Futurist Manifesto") թարգմանվել և տպագրվել է հայերենով[121]:

ը. Սակայն, հարկ է պարզաբանել, որ այդ «ժամանակակիցի փոխառումը» չի նշանակում եվրոպական մոդելների բացարձակ նմանակում: Ընդհակառակը, եվրոպական մոդելների, կաղապարների, մեխանիզմների, պոեզիայի, տեսությունների և հայերի կողմից «ժամանակակիցի փոխառման» միջև առկա է «երջանիկ ամուսնություն»:

Խոսքը վերաբերում էր արևմտյան մոդելների փոխառմանն ու յուրացմանը: Այն, հիրավի, փոխառման և յուրացման հարց էր, նույնիսկ կարող ենք ասել «հայականացման»: Ինչպես և անցյալում հայերը չեն պատճենել իրենց մոդելները, այլ ինտեգրելով և ներդաշնակեցնելով դրանք, ստացել են նոր և, որպես կանոն, փայլուն սինթեզ: Տպագիր մամուլը, կապիտալի ուժը, հասարակության և կանանց ազատագրումն ու աշխարհականացումը ընթացել են առանց լուրջ բախումների և վնասների: Ավելի պարզ ասած նրանք կարող էին, օրինակ, աշխարհականացնել առանց

[121] Գ. Պըլտեան, «Հայկական ապագայապաշտություն» և Հրանտ Նազարյանց, Բազմավէպ, CXVLVIII (1990), էջ 379-411:

մերժելու կրոնական հավատը, կարող էին հետամուտ լինել կանանց ազատագրմանն առանց մերժելու մայրությունը և կանացիությունը:

Նրանց ձեռբերումները գլխավորապես բնական, ինքնաբուխ անցումներ էին՝ համահունչ հայկական ոգու և ավանդույթների հիմնական միտումների, հայկական գիտակցության և պատկերացումների հետ, որոնք, դարեր շարունակ զարգանալով շարունակական ջանքերի և լարումների միջոցով, ենթադրաբար պետք է լինեին ավելի լավը կամ լավագույնը, կամ պարզապես տարբերվողը կամ նորը: Առանց նորի հանդեպ վախի կամ բարդույթի, բայց և միևնույն ժամանակ վերահսկելով աշխարհականացման շրջանակներում վերակառուցման այդ հիմնական բնազդը, հավասարակշռված ավանդույթների սրբազան քվազի բարձրագույն Էգոն հավատարմության երդում տվեց նախնիների ժառանգությանը:

Որպես այդ սինթեզի օրինակներ կարող ենք նշել հայկական արդիականության ժամանակաշրջանի ականավոր բանաստեղծների՝ Ալիշանի, Դուրյանի, Պեշիկթաշլյանի, Մեծարենցի, Վարուժանի, Տերյանի, Չարենցի կամ երաժշտական հանճար Կոմիտաս Վարդապետի ընդամենը մի քանի նշանավոր նվաճումներ: Նրանք բոլորը, չնայած խորապես և տրամաբանորեն կապված լինելով ժամանակակից արևմտյան պոեզիայի կամ երաժշտության ուղղությունների, միտումների, խնդիրների հետ, այնպես են փոխակերպել վերոնշյալները, որ ակնհայտորեն տեսանելի է հազարամյա հայկական ավանդույթների կնիքը[122]:

---

[122] Ընդհանուր ակնարկի համար տե՛ս J. ETMEKJIAN, "Western European and Modern Armenian Literary Relations up to 1915", *Review of National Literatures*, 13, (հղ. 48), pp. 64-92: Մասնավոր դեպքերի համար տե՛ս Յ. Ա., Մեծարենցի գրական նախաքայլերը, Սուրբ Ղազար, Վենետիկ, 1965, էջ 15-25 (հեղինակը Հուսիկ Աշրաֆյանն է՝ հայտնի Գլաուկո Վիացի ծածկանունով, ֆուտուրիզմի և ավանգարդիստական շարժումների ականավոր մասնագետ); Կ. Վ., «Մկրտիչ Պեշիկթաշլյան դասականությունից դեպի ռոմանտիզմ: Վերլուծական նկարագրություններ մահվան հարյուրամյակի առիթով (1868-1969)», *Բազմավէպ*, CXXVI (1968), էջ 330-356, մասնավորապես՝ 333-336, 353-356 (սկզբնատառերը նշանակում են Գլաուկո [Կ= արևմ. հայ. Գ] Վիացի), «Տերյան, Վեռլեն և ուրիշներ», նույն տեղում, CXXVII (1969), էջ 313-321, CXXVIII (1970), էջ 127-140, մասնավորապես՝ էջ 133, ZEKIYAN, "Personal Tragedy and Cultural Backgrounds in the Poetry of Bedros Turian", (հղ. 48), "Dall'epos al sogno", *In Forma di Parole*, N. S., I (1990), N 3 pp. 155-181; M. VERDONE, "Introduzione" to ELISE CIARENZ, *Odi armene a coloro che verranno*, nella interpretazione di Mario Verdone, Ed.ce Ceschina, Milano, 1968, pp. 7-16, մասնավորապես՝ pp. 14-16.

Ժամանակակից հայ գրականության վերաբերյալ հավելյալ գրականության համար տե՛ս A. NAZIGIAN – TS. KHCHATRIAN – A. TSITSINIAN, The Armenian Literature in Foreign Languages, ed. and foreworded by R. Ishkhania, Armenian SSR Ministry of Culture, Erevan, 1971.

Կոմիտաս Վարդապետի վերաբերյալ տե՛ս Թ. ԱՋԱՏՅԱՆ, *Կոմիտաս Վարդապետ*, Կոնստանդնուպոլիս, 1931; Ղ. ՏԱՅԱՆ, *Կոմիտաս Վարդապետ (Ուսումնասիրական տեսություն)*, Մխիթարյան հրատ., Վենետիկ 1936; Ն. ԹԱՀՄԻԶՅԱՆ, «Կոմիտասը և հայ գեղջուկ երգը», երգչախմբային համերգ: *Կոմիտաս, Գյուղական տեսարաններ* – Մայիս 16, 1992, Համազգային հայ կրթական և մշակութային միություն; B. OUTTIER, "La musique arménienne", *in Paris Tête d'Affiche*, Numéro hors-série: *Arménie. Il y a mille ans, Ani,* 1992, p. 95. Կոմիտասի աշխատանքն ու տաղանդը բարձր են գնահատվել այնպիսի երգահանների և երաժշտագետների կողմից, ինչպիսիք են Դեբյուսին, Լուի Լալոյը, Օ. Ֆլեսչերը, Մաքս Սեյֆերտը, Գնեսինը և այլոք:

Վերջին տասնամյակներում տևականի և փոփոխվողի, ավանդույթի և նորարարության հետ կապված խնդիրները պարբերաբար քննարկվում են հայ մտավորականների շրջանում: *La struttura negata: cultura armena nella diaspora*, vol. 1, ed. by M. Nichanian, ibid., 1981; *Dissonanze. Images pour une culture arménienne*, ed. by A. Manoukian - H. Vahramian, I /COM/ International, Milano, 1984.

թ. Ընդհուպ մինչև մեր օրերն ավանդաբար կիրառվող Արևմտյան մշակույթի և նրա մոդելների հետ սերտ շփման արդյունքում հայկական ինքնագիտակցության առջև ծառացած խնդիրները, փոփոխվողի և տևականի, նորարարության և ինքնության միջև փոխհարաբերությունների խնդիր լինելուց զատ, նաև առաջադրում են հայոց պատմության հետ ուղղակիորեն կապված մեկ այլ հատուկ հարց. ըստ էության, հայկական մշակույթը, արվեստը և կենսակերպը դարեր շարունակ զարգացել են ոչ միայն հայկական, այլև օտար հողի, որտեղ ճակատագիրն է ստիպել բազմաթիվ հայերի բնակություն հաստատել: Վերոնշյալ յուրօրինակ իրավիճակը, անկասկած, ցույց է տալիս թե՛ հայրենիքում, թե՛ սփյուռքում հայ ժողովրդի ողջ մշակույթի պատմության զարգացմանը զուգընթաց ազգային ինքնության և «փոխառնվածի» փոխհարաբերությունները:

Ամբողջ աշխարհով մեկ սփռված հայերը նույնիսկ ամենադժվարին ժամանակներում, երբ նրանց երկիրն օտար լծի տակ էր գտնվում, գաղթօջախներում հաջողությամբ զարգացնում էին ազգային մշակույթը: Իսկ վերոնշյալը նրանք ի զորու էին իրականացնել սեփական ազգային ինքնության բացառիկ գիտակցման և այլ մշակույթների հետ դրա փոխհարաբերությունների շնորհիվ: Մարդաբանական փիլիսոփայության տեսանկյունից կարող ենք այդ ինքնագիտակցությունը սահմանել որպես «բազմաչափ ինքնություն», իսկ նրա հարաբերությունները շրջակա միջավայրի հետ որպես «տարբերակված ինտեգրում»: Հայկական աշուղական արվեստի թագավոր Սայաթ-Նովային և մեր ժամանակների նրա ամենատաղանդավոր երկրպագուներից մեկը՝ Սերգեյ Փառաջանովին, կարելի է իրավամբ համարել հայկական մշակույթի այդ «կոսմոպոլիտ» ուղղության գլխավոր մոդելները հայ լինելու երջանիկ սինթեզի առանցքային օրինակներ:[123]

Այդ ավանդույթը թվագրվում է դեռևս միջին դարերի կարևոր մշակութային ձեռքբերումներից և շարունակվում է մինչ մեր օրերը: Բավական է միայն նշել մի շարք արվեստագետների, գրողների, վաճառականների, և մի շարք այլ բնագավառներում գործունեություն ծավալող մարդկանց, որոնցից մի քանիսը, հիրավի, միջազգային ասպարեզում զգալի կշիռ ունեցող անձիք էին, ինչպիսիք էին, օրինակ, 18-19-րդ դարերում ճարտարապետ Բալյանների ընտանիքն Օսմանյան կայսրությունում, նկարիչներ՝ Բոգդան Սալթանովը և Հովհաննես Այվազովսկին Ռուսական կայսրությունում և գրեթե մեր ժամանակակից այնպիսի անվանիներ, ինչպիսիք են Գալուստ Գյուլբենկյանը, Արշիլ Գորկին, Վիլյամ Սարոյանը, Տիգրան Պետրոսյանը և Շառլ Ազնավուրը: Ինչպես անցյալում, այնպես էլ այսօր սա Հայկական Սփյուռքի մեծ ձեռքբերումներն են: Այն առաջարկում է ազգային ինքնության և «փոխառնվածի», ինչպես նաև ազգային և կոսմոպոլիտ մշակույթի նմուշների միջև դիալեկտիկական մոդել, որոնց հիմքում ընկած են հայկական ազգային ավանդույթները: Միևնույն

[123] «Բազմաչափ ինքնություն», «տարբերակված ինտեգրում», «կոսմոպոլիտիզմ/կոսմոպոլիտ» հասկացությունների ավելի լայն բացատրության համար տե՛ս ստորև՝ հղ. 124-ում, մեջբերված գրականությունը և հատկապես Zekiyan, “Da Konstantiniye a Venezia” և հեղինակի մյուս հոդվածները:

ժամանակ այն պարունակում է նաև աշխարհի ցանկացած անկյունում արտագաղթի խնդիրների հետ բախվող ժողովուրդներին և հասարակություններին հասցեագրված հույժ կարևոր մի ուղերձ[124]:

ժ. Կարող ենք ասել, որ արդիականացման գործընթացին զուգընթաց հայ հասարակությունում ծագած միակ լուրջ ներքին հակասությունները սկզբնական շրջանում կրում էին կրոնական, իսկ ավելի ուշ՝ քաղաքական-գաղափարախոսական բնույթ: Սակայն, այդ հակասությունների առավել խորքային շարժառիթները հարկ է փնտրել ոչ թե արդիականության և ավանդույթների, փոփոխվողի և տևականի միջև փոխհարաբերություններում, այլ, ըստ ամենայնի, ինքնության հայեցակարգի շրջանակներում. հակասությունը ծագեց, երբ կրոնական կամ կուսակցական գաղափարախոսությունների միջև տարբերությունների պատճառով կասկածի տակ դրվեց ինքության հայեցակարգը: Հայկական ազգային գաղափարախոսության, կրոնի, ինչպես նաև քաղաքական գաղափարախոսության հետ դրա փոխհարաբերությունների հետ կապված հարցերը պետք է տարբերակել մեր քննարկած և հատուկ հետազոտության արժանի հարցերից, որքան էլ որ նրանք սերտորեն կապված լինեն արդիականության գործընթացի արդյունքում առաջ քաշված խնդիրների հետ:

ի. Չնայած գրանցած հաջողություններին, հայերն ամենևին «չէին հասկանում» Արևմուտքին (անկասկած, ինչպես պետական կառուցվածք և պետական գաղափարախոսություն չունեցող արևելքի մյուս նվաճված ժողովուրդները): Հայերը չէին կարող ազատագրել իրենց Եվրոպայի vis-à-vis միջնադարյան մեսիականությունից, և հուսով էին, որ «քրիստոնեական» Եվրոպան կփրկեր իրենց, համենայնդեպս, առնվազն թույլ չէր տա նրանց կործանվել: Նրանք չէին կարողանում հասկանալ, որ

[124] Ներկայումս աճող հետաքրքրություն կա, այսպես կոչված, «էթնիկ» կամ «ազգային» ծագմանը նվիրված ուսումնասիրությունների հանդեպ: Ինչ վերաբերում է հայկական դեպքին, ընդ որում, և՛ պատմական, և՛ փիլիսոփայական տեսանկյունից, կարող ենք նշել հետևյալ ուսումնասիրությունները՝ V. A. ARUTJUNOVA–FIDANJAN, "The Ethno-confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians", *REArm.*, XXI (1988-89), pp. 345-363; A. LIDOV, "L'art des Arméniens chalcédoniens", in *Atti del V Simposio Internazionale di Arte Armena* (Venezia 1988), ed. by B. L. Zekiyan, San Lazzaro - Venezia, 1992, pp. 479-495; B. L. Zekiyan, "Prémisses pour une méthodologie critique dans les études arméno-géorgiennes, *Bazmavep*, Venezia, CXXXIX (1981), pp. 464-469; "Le croisement cultural dans les régions limitrophes de Géorgie, d'Arménie et de Byzance. Prémisses méthodologiques pour une lecture sociographique", *Annali di Ca' Foscari,* (Serie Orientale 17), XXV, 3 (1986), pp. 81-96; "L' 'idéologie' nationale de Movsês Xorenac'i et sa conception de l'histoire", *Handes amsorya*, CI (1987), pp. 471-485; "Da Konstantiniye a Venezia", (II, n. 5); "Hrand Nazariantz e la migrezione armena in Italia. Un tentativo di ricostruzione tipologica del contesto interculturale", in *Hrand Nazariantz tra Oriente e Occidente*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Conversano, Nov. 1987), Fasano, Brindlisi, 1990, pp. 21-38; "Les identités polyvalentes et Sergueï Paradzanov. La situation emblématique de l'artiste et le probléme de la polyvalence ethnique et culturelle", Filosofia Oggi, XVI (1993), pp. 217-231; "In margine alla storia. Dal fenomeno dell'emigrazione verso un nuevo concetto dell'identià e dell' integrazione etnoculturale", in *Ad limina Italiae. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, a c. di B. L. Zekiyan, (Eurasiatica, 37), Editoriale Programma, Padova, 1996, pp. 267-286; "Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia: alcuni problemi di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica", in: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI).* Atti della Quarantatressima Settimana di srudio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (aprile 1995), II, Spoleto, 1996, pp. 427-482; A. DER-KARABETIAN, "Multiple Social Identity as Reflection of Modernity", in *The Armenian Review*, Spring 1983, vol. 36, N° 1/141.

Վերածնունդի դարաշրջանից ի վեր կամ միգուցե ավելի վաղ քաղաքականության մեջ այլևս գոյություն չուներ որևէ «քրիստոնեկան» Եվրոպա:

Ինչպես արդեն նշել ենք, հայերն իրապես չափազանց թանկ են վճարել արդիականացման, ազատության ծարավի և ժողովրդավարության համար: Սա այն միակ դեպքն էր, երբ նրանց ավանդական գերագույն Էգոն մի շարք պատմական գործոնների ներքո կորցրեց իր ուշիմությունը, ինչը, ինչպես արդեն նշել եմ, իր ազդեցություն ունեցավ Հայկական հարցի տխրահռչակ լուծման վրա:

Սակայն, գիտական և հասարակական նվաճումներով հարուստ հայկական արդիականության ամենաբեղմնավոր ժամանակաշրջանին վերջ դրած Ցեղասպանության աղետից հետո փրկվելը հնարավոր չէր լինի առանց արդիականության և ավանդույթի, փոփոխության և ինքնության, համընդհանուրի և մասնավորի միջև այդ եզակի միասնության:

Չէի ցանկանա աշխատանքն ավարտել առանց սույն վերջին նկատառման, որտեղ ցանկանում եմ նշել մեր աշխատանքի արդյունքների հիման վրա հետագա ուսումնասիրության համար մի քանի հեռանկարներ:

1. Բարեբախտաբար, հայկական տպագրության, հայերեն տպագիր գրքերի և ձեռագիր մատյանների պատմությունը վերջին տասնամյակներին եղել է մասնագիտական և որակավորված ուսումնասիրությունների հետազոտության առարկա: Անշուշտ, դեռևս կատարելու շատ աշխատանք կա, սակայն, ուրախալի է, որ այդ թեմաներով աշխատանքների մի մասնաբաժինն արդեն իսկ առկա է:

Չեմ կարծում, որ նույնը կարող ենք ասել հայկական կապիտալի, առևտրի տնտեսության պատմության մասին: Պատմության ուսումնասիրությունը, իհարկե, բավականին բարդ է, թեև ոչ պակաս հետաքրքրաշարժ: Թերևս, լավատես կլինենք ասելով, որ մենք առնվազն սկսել ենք լրջորեն և համակարգված ուսումնասիրել այս թեման:

2. Ուսումնասիրության մեկ այլ կարևոր թեմա է համաշխարհային առևտրի ազդեցությունը (կամ, գուցե, դրա բացակայությունը) հետագա հայ սերունդների, հայ ժողովրդի պատմության և ճակատագրի վրա:

3. Հետաքրքրական հարցեր են նաև՝

ա) արդյո՞ք հայկական Վերածնունդի և Զարթոնքի դարաշրջանում կար փիլիսոփայական կամ սոցիալ-քաղաքական գրականության պակաս: Եվ եթե այո, ապա որոնք էին պատճառները:

բ) ինչու՞ Մադրասի լուսավորականների գաղափարախոսական- տեսաբանական փորձերը շարունակություն չունեցան: Արդյո՞ք դրա համար կար որևէ պատճառ:

գ) ի՞նչպիսի դեր է խաղացել (ընդ որում, իր կողմից ծրագրված և ցանկալի) Ղևոնդ Ալիշանը հայկական պատմական հողերի վերամիավորման շարժման[125] ոգեշնչման

[125] Այստեղ նշում ենք միայն մի քանի ինտելեկտուալ և քաղաքական ուղղվածության աշխատանքների օրինակներ՝ Մ. Ի. ԱՆԱՆԻԿՅԱՆ, «Վենետիկ և արդի հայ գրականությունը», *Քննական ուսումնասիրություններ* (պատմական-լեզվական-գրական), Կոչնակ հրատ., Նյու Յորք, 1932, էջ 232:

գործում: Ինչպե՞ս կարող է պատմականորեն բացատրվել և գնահատվել հնարավոր թյուրըմբռնումը:

դ) ինչպե՞ս կարող է արդիականության և արևմտյան մտածողության հանդեպ զգայուն հասարակության համատեքստում մեկնաբանվել հայկական քաղաքական շարժումներին բնորոշ հզոր միջնադարյան մեսիականությունը:

Ե՛վ այդ, և՛ մի շարք այլ հարցեր ևս մեկ անգամ ուղղորդում են մեզ հայկական արդիականության և լուսավորության հիմնարար հարցերի շուրջ երկմտանքների, ինչպիսիք են նրանց բնույթը, բովանդակությունը, առանձնահատկությունները, պարադոքսները, երկիմաստությունները, այն է՝ ըդհանուր առմամբ հայկական արդիականության և լուսավորականության ինքնին «հայականությունը»:

Հայկական արդիականության փորձը, ինչպես կարող էինք հասկանալ նրա մի քանի հիմնական միտումներից, ունի էպոսին հատուկ ինչ-որ դյուցազներգական մի բան: Հավանաբար, իր առավել խորը մակարդակում այն դիտվում է նաև որպես գոյության պայքարի ձև, որը, անշուշտ, հայ ինքնության և հայ լինելու ամենատարբերակիչ առանձնահատկությունն է: Մակարդակը, որում էպիկականը հանդիպում է ողբերգությանը և ողբերգությունը վերամիավորվում է էպիկականը հետ:

Արդիականությունը հաճախ ընկալվում է որպես ճակատագրական ողբերգություն[126]: Հայերն առաջին էին, ում բաժին հասավ այդ ճակատագիրը, ընդ որում, իր ամենաողբերգական դրսևորումով՝ Հայոց ցեղասպանության արհավիրքով[127]:

Արդյո՞ք դա եզակի դեպք է, որ հայ ոգին ներկայացնող ամենատպավորիչ ստեղծագործությունը՝ հայ գրականության բացարձակ գլուխգործոցը՝ Սուրբ Գրիգոր Նարեկացու Մատյան Ողբերգությունը, միաժամանակ և՛ողբերգություն է, և՛ էպոս[128]: Վերջին հաղթնակն այստեղ հավատն է, ինչպես և հայտնի Սասունցի Դավիթ էպոսում[129]:

Թրքահայ գրականությունը 19-րդ դարուն մեջ, նույն տեղում, էջ 235-236, Ս. ՇՏԻԿՅԱՆ, *Ալիշանի հայրենասիրական բանաստեղծությունը*, Երևան, 1959; Ս. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, *Ալիշան. Պատկերներ կյանքից*, «Սովետական գրող», Երևան, 1978 (Ալիշանի պատմվածքներով ներկայացված կենսագրությունը, որը, սակայն, բավարար է նրա մասին ընդհանուր պատկերացում կազմելու համար): Ալիշանի կերպարի, ինչպես նաև հայրենասիրական ազդեցությանը նվիրված արդի ժամանակաշրջանի գրական աշխատանքների ժողովածուի համար տե՛ս նաև՝ Հայ ընտանիք, 1970, № 7-8, Ալիշանի ծննդյան 150-ամյակի առթիվ:

[126] KUNDERA, (հղ. 3):

[127] ZEKIYAN, “Genocide and Metahistory”, (հղ. 28):

[128] Տե՛ս Գ. Պըլտեան, *Նարեկացիին լեզուի սահմաններուն մէջ*, (Bibliothèque d'Arménologie, «Բազմավէպ», 22), Սուրբ Ղազար, Վենետիկ, 1985 (ֆրանսերեն սեղմագիր, էջ 155-157): Լեզվի տեղափոխումը մի նոր հարթություն՝ դրա կործանման փորձերը և ոչնչացումը կանխելու համար: Պըլտեանի աշխատանքը, անկասկած, Նարեկացու գլուխգործոցի ներկայումս գոյություն ունեցող ամենախորքային վերլուծություններից մեկն է:

[129] «Սասունցի Դավիթ» էպոսին ծանոթանալու համար տե՛ս *David de Sassoun*, Épopée en vers traduit de l'arménien avec une introduction et des notes par F. Feydit, préface de J. Orbéli, (Collection UNESCO d'Oeuvres Représentatives – Série des langues non russes de l'URSS: Caucase), 1964; CH. DER MELKONIAN-MINASSIAN, *L'épopée populaire arménienne David de Sassoun,* Les Presses de l'Univ. de Québec, 1972.

Էպոսի վերջին հերոսը՝ Փոքր Մհերը, փակվում է ժայռում: Սակայն, տարին երկու անգամ՝ Համբարձման և Պայծառակերպության (Վարդավառի) տոներին, ժայռը բացվում է, Մհերը մի որոշ ժամանակով դուրս է գալիս, ապա կրկին վերադառնում ժայռ: Նա դուրս չի գա այնտեղից, քանի դեռ երկիրը չի փոխվել և չի ձևավորվել անպիղծ աշխարհ:

Որքան էլ որ արդիականության դարաշրջանում հայի ճակատագիրը ողբերգական է եղել, գոյության պայքարը շարունակվում է:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

XVI-XVIII դարերի հայ ազատագրական շարժումները և հայ գաղթավայրերը, (Հոդվածների ժողովածու), խմբ.՝ Վ. Բ. Բարխուդարյան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1989։
Աբեղյան Մ., Երկեր, հ. 1, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1966։
Ագոնց Ս., «Պատմութիւն կենաց և վարուց տեառն Մխիթարայ Սեբաստացւոյ րաբունապետի և աբբայի…», Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1810։
Ազատյան Տ., Կոմիտաս վարդապետ, իր կյանքն ու գործունեությունը, Կ. Պոլիս, 1931։
Ալիշան Ղ., Սիսական, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1893։
Ալպոյաճյան Ա., Ուսումնասիրութիւն Սրբուհի Տիւսաբի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1901։
Ահարոնյան Ա., Ազատության ճանապարհին, Ժնև, 1902/8։
Աղայան Է., Հայ լեզվաբանության պատմություն, հ. 2, Երևան, 1962։
Աճառյան Հ., Կյանքիս հուշերից, «Միտք» հրատ., Երևան, 1967։
Աճառյան Հ., Հայոց լեզվի պատմություն, մաս 2, Երևան, 1945։
Անանիկյան, Մ., Քննական ուսումնասիրություններ (Պատմական-Լեզվական-Գրական), «Կոչնակ» տպարան, Նյու Յորք, 1932։
Անասյան Հ., Մանր երկեր, Ամերիկահայ միջազգային քոլեջ, Լա Վեռն, Կալիֆորնիա, 1987։
Աշրաֆյան Հ., Մեծարենցի գրական նախաքայլերը, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1965։
Առաքելյան Ա., Հայ ժողովրդի մտավոր մշակույթի զարգացման պատմություն, հ. 2, Հայպետհրատ., Երևան, 1964։
Առաքելյան Հ., Պարսկաստանի հայերը։ Նրանց անցյալը, ներկան և ապագան, մասն Ա, (Ազգային Մատենադարան, 64), Վիեննա, 1911։
Բաբլոյան Մ., Հայ պարբերական մամուլը։ Մատենագիտական համահավաք ցուցակ, 1794-1980, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1980։
Բագրատունի Ա., Արվեստ բանական, Վենեիկ, Ս. Ղազար, 1825, 2-րդ հր.՝ 1857 (տե՛ս SOAVE, Fr.)։
Գրիգորյան Շ., Հայոց հին գուսանական երգերը, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1971։
Դավիթ Բեկ կամ «Պատմություն Ղափանցոց», (Հայագիտական մատենաշար «Բազմավէպ», 12), խմբ., ներած. և նշ.՝ Ս. Արամյան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1978։
Դուրյան Ե., Ամբողջական երկեր Սրբազան Քնար Թ, Տպ. Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղեմ, 1933։
Դուրյան Պ., Երկերի ժողովածու, խմբ.՝ Ա.Ս. Շարուրյան, հ. 1-2, Երևան, 1971, 1972։
Երուխան (Սրմաքեշխանլյան Ե.), Ամիրային աղջիկը, Կ.Պոլիս, 1910։
Զարբհանալեան Գ., Պատմութիւն հայկական տպագրութեան սկզբնաւորութենէն մինչ առ մեզ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, Մխիթարյան տպ., 1883, 2-րդ հրատ.՝ 1895։
Զարբհանալյան Գ., Պատմութիւն հայերեն դպրութեանց, 1878, 2-րդ վերահր.՝ 1905։
Զեքիեան Լ., Հայ թատրոնի սկզբնաքայլերը և հայ Վերածնունդի շարժումը (Համադրական հայացք), (Հայագիտական մատենաշար «Բազմավէպ», 7), Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1975։

Էփրիկյան Ս., Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, հ. 1-2, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1903-1905 (մնացել է անավարտ՝ ավարտվելով կ տառով)։

Էքսերճյան Բ., Ընդարձակ կենսագրություն բարեհիշատակ Պետրոս Դուրյանի, Կ. Պոլիս, 1893։

Թևոսյան Ա., Հայ տրամաբանական միտքը XIX դարում, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան,1976։

Թևոսյան Ա., Ռեթեոս Պերպերյան։ Փիլիսոփայական և հասարակական-քաղաքական հայացքները, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1989։

Թորոսեան Յ., Վարք Մխիթարայ Աբբայի Սեբաստացւոյ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1901, 2-րդ հրատ.՝ 1933։

Թօփճեան Բ., Հայ արհեստակցական և հայեցողական որմնադրութիւն, Անի Օթեակ թ. 11, Պէյրութ, 1967։

Իշխանյան Ռ., Հայ գրքի պատմություն, հ. 1, «Հայաստան» հրատ., Երևան, 1980։

Իշխանյան Ռ., Նոր գրական հայերենը XVII-XVIII դդ., ԵՊՀ հրատ., Երևան, 1979։

Լեո, Հայկական տպագրություն, հատոր Ա, XVI-XVII դար, Թիֆլիս, 1904։

Լեո, Պատմություն հայոց, հ. 3, Երևան, 1946, վերահր.՝ Երկերի ժողովածու, հ. 3, «Հայաստան» հրատ., Երևան, 1973։

Լևոնյան Գ., Թատրոնը հին Հայաստանում, Հայպետհրատ, Երևան, 1941։

Լևոնյան Գ., Հայ գիրքը և տպագրության արվեստը։ Պատմական տեսություն սկզբից մինչև XX դարը, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1946։

Խաչիկյան Շ., Նոր Ջուղայի հայ վաճառականությունը և նրա առևտրատնտեսական կապերը Ռուսաստանի հետ XVII-XVIII դարերում, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1988։

Խորենացի Մ., Պատմություն Հայոց, Engl. Version with commentary by R.W. Thomson: MOSES KHORENATSI, *History of the Armenians*, Harvard Univ. Press, 1978.

Խրիմյան Հայրիկ, Երկեր, Խմբ.՝ Մաթոյան Ա., Պետրոսյան Հ., ԵՊՀ հրատ., Երևան, 1992։

Կիրակոսյան Ա., Հայ պարբերական մամուլի մատենագիտություն (1794-1967), (համահավաք ցանկ), Խմբ. և առաջաբ.՝ Հ. Կոստիկյանի և Հ. Սիլվանյանի, Ալ. Մյասնիկյանի անվ. հանրային գրադարան և *Պատմա-բանասիրական հանդես*, № 4, Երևան, 1970, էջ 220-225։

Կյուլպենկյան Ռ., Հայ-պորտուգալական հարաբերություններ, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1990։

Հակոբյան Ս., Պետրոս Դուրյան. նրա կյանքը և երկերը։ Գրական-քննական վերլուծություն, Վիեննա, 1922։

Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 4, ՀՍՍՀ ԳԱ Պատմության ին-տ., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1972։

Հայ-իտալական առնչություններ։ Ջենովական փաստաթղթերը ղրիմահայերի մասին, Կազմ. առաջաբ. և ծանոթագր.՝ Վ.Ա. Միքայելյան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1974։

Հայրապետյան Ս., Հայ հին և միջնադարյան պատմություն, Լոս Անջելես, 1986, 2-րդ հրատ.՝ 1991; Engl. ed. *A History of Armenian Literature: From Ancient Times to the Nineteenth Century*, Monterey Institute of International Studies, Caravan Books, Delmar, 1995.

Հայրապետյան Ս., Հրանտ Ասատուր։ Կյանքը և գործը, «Գրամարտիկ» հրատ., Լոս Անջելես, 1979։

Հայրեններու բուրաստանը, Խմբ., քնն. առաջաբ. և ծանոթագր.՝ Ա. Չոպանյան, Փարիզ, 1940։

Հարությունյան Վ., Հայկական ճարտարապետության պատմություն, «Լույս» հրատ., Երևան, 1992։

Հացունի Վ., Հայուհին պատմության առջև, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1936։

Հովհաննիսյան, Հ., Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում։ Պատմության և տեսության հարցեր, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1978։

Ճանաշյան Մ., Պատմութիւն արդի հայ գրականութեան (Վերածնունդի շրջանէն մինչև մեր օրերը), հ. 1, տպ. Մխիթարեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1953 (2-րդ հատորը լույս չի տեսել)։

Ճեմճեմյան Ս., Քարտիսագրութեան դպրոց մը Ս. Ղազարու մեջ ԺԸ դարուն, (Հայագիտական մատենաշար «Բազմավէպ», 18), Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1981։

Միքայելյան Վ., Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.,Երևան, 1964։

Նալյան Յ., Գիրք կոչեցեալ գանձարան ծանուցմանց, Կ. Պոլիս, 1758։

Շանթ Լ., Հայ բանահյուսությունը, (Լևոն Շանթի երկերը, IX), Բեյրութ, 1949։

Շարուրյան Ա, Պետրոս Դուրյան. կյանքը և գործը, Երևան, 1972։

Շտիկյան Ս., Ալիշանի հայրենասիրական բանաստեղծությունը, Երևան, 1959։

Ոսկյան Հ., Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան Մատենադարանին ի Վիեննա, հ. 2, Մխիթ. ուխտէն, Վիեննա, 1963։

Չոպանյան Ա., Դեմքեր, Փարիզ, 1927, վերահր.՝ Երկեր, խմբ.՝ Կ. Դալաքյանի, «Սովետական գրող», Երևան, 1988։

Չոպանյան Ա., Մկրտիչ Պեշիկթաշլյանի կյանքն ու գործը, Փարիզ, 1907։

Պետրոսյան Հ., Հայ հին և միջնադարյան գրականության համառոտ բիբլիոգրաֆիա, Պետական գրապալատ ՀՍՍՌ, Երևան, 1941։

Պետրոսյան Հ., Հայ պարբերական մամուլի բիբլիոգրաֆիա (1794-1955), Հայպետհրատ, Երևան, հ. 1, (1794-1900), 1956; հ. 2, (1900-1956), 1957; հ. 3, (1902-1920 Հայ բոլշևիկյան մամուլը, 1920-1954 Սովետահայ մամուլը), 1954։

Պըլտեան Գ., Նարեկացի լեզուի սահմաններուն մէջ, (Հայագիտական մատենաշար «Բազմավէպ», 22), Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1985։

Պիպեռճյան Ա., Հուշարձան Մկրտիչ Պեշիկթաշլյանի։ Մեծ բանաստեղծի կյանքն ու գործերը, Կ. Պոլիս, 1914։

Պողոսյան Ե, Պատմություն հայ մշակութային ընկերությունները, հ. 1, (Ազգային Մատենադարան, 185), Վիեննա, 1957։

Ջահուկյան Գ., Գրաբարի քերականության պատմություն (XVII-XIX դդ.), ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1974։

Ջահուկյան Գ., Ջրույցներ հայոց լեզվի մասին, «Կանչ» հրատ., Երևան, 1992։

Ջահուկյան Գ., Հայոց լեզվի զարգացման փուլերը, Երևան, 1964։

Ջահուկյան Գ., Հայոց լեզվի զարգացումը և կառուցվածքը, Երևան, 1969։
Սարգիսեան Բ., Երկհարւրամեայ գրական գործունէութիւն և նշանաւոր գործիչներ Վենետկոյ Մխիթարեան Միաբանութեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1905։
Սարգիսեան Բ., Երկհարւրամեայ կրթական գործունէութիւն Վենետկոյ Մխիթարեան Միաբանութեան, հ. 1, (1746-1901), Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1936 (2-րդ հատորը լույս չի տեսել)։
Սարգսյան Ս., Ալիշան։ Պատկերներ կյանքից, «Սովետական գրող» հրատ., Երևան, 1978։
Սիրունի Հ., Պոլիս և իր դերը, տպ. Կթղ. Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Անթիլիաս, 1987։
Վանանդեցի Ղ., Բանալի համատարածի աշխարհացուցին մերոյ նորածնի, Վանանդեցի եղբայրների տպ., Ամստերդամ, 1695։
Վանանդեցի Ղ., Գանձ չափոյ, կշռոյ, թուոյ և դրամից բոլոր աշխարհի, Որ է գիտութիւն ամենայն տեսակ կշռոց, չափոց եւ դրամից, որով բոլոր աշխարհի վաճառականութիւնն վարի, Վանանդեցի եղբայրների տպ., Ամստերդամ, 1699։
Վանանդեցի Մ. և Ղ., Բնաբանութիւն իմաստասիրական կամ տարերաբանութիւն, Վանանդեցի եղբայրների տպ., Ամստերդամ, 1702։
Տայան Ղ., Կոմիտաս Վարդապետ (Ուսումնասիրական տեսություն), Մխիթարյան տպ., Վենետիկ, 1936։
Տեր Դավթյան Հ., Ջուղայեցու Հաշվետումարը, (Տնտեսական պատմության վավերագրեր, Ա), աշխ.՝ Լ.Ս. Խաչիկյանի և Հ.Դ. Փափազյանի, Մատենադարան, Երևան, 1984։
Փափազյան Վ., Հայաստանի առևտրական ուղիները միջազգային առևտրի ոլորտում XVI-XVII դդ., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1990։
Քիպարյան Կ., Պատմութիւն հայ հին գրականութեան, Խմբ.՝ Ն. Ներսիսյան, Զ. Գազանչյան, գրակ.՝ Պ. Խաչատրյան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1992։
Օշական, Յ., Համապատկեր արևմտահայ գրականութեան, Եօթներորդ հատոր՝ Արուեստագէտ սերունդ, տպ. Կթղ. Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Անթիլիաս, Լիբանան 1979։
Օսկանյան Ն., Կորկոտյան Կ., Սավալյան Ա., Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին։ Հայ հնատիպ գրքի մատենագիտություն, Երևան, 1988։
Armenian Genocide Resource Guide, Armenian Assembly of America, Washington, DC, 1988.
BALIOZIAN A., *The Armenian Genocide and the West*, The Armenian Case Committee, Jerusalem, 1984.
Armenian Studies, Etudes Arméniennes in memoriam Haïg Berbérian, ed. by D. Kouymjian, Lisboa, 1986.
BARDAKJIAN, K., *Hitler and the Armenian Genocide*, The Zoryan Institute, Cambridge, Mass., 1985.
The Mekhitarist Cotributions to Armenian Culture and Scholarship. Notes to accompany an exhibit of Armenian printed books in the Widener Library displayed on the 300th anniversary of Mekhitar of Sebastia, 1676-1749, Middle Eastern Dept. – Harvard College Library.
BELLAH, R. N., *Essays on Religion in Post-Traditional World*, Harper and Row, New York – Evanston – London, 1970.

Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples od Central ad South-Eastern Europe, ed. By G. Kara, Akadémical Kiadó, Budapest, 1987.

CARSWELL, J., *New Julfa. The Armenian and Other Buildings*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

Choral Concert. Komitas, Rustic Scenes – May 16, 1992, ed. By Hamazkayin Armenian Educational and Cultural Society.

Christians and Jews in the Ottoman Empire, ed. By B. Braude and B. Lewis, I-II, New York, 1982.

CURTIN, Ph. D., *Cross-Cultural Trade in World History*, (Studies in Comparative World History), Cambridge University Press, 1984.

DADRIAN, V. N., *The History of the Armenian Genocide. Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*, Berghahn Books, Providence – Oxford, 1995.

EMIN J., *The Life and Adventures of Joseph Emin, an Armenian, Written in English by Himself*, Baptist Mission Press, Calcutta, 1918.

ETMEKJIAN, J., *The French Influence on the Western Armenian Renaissance, 1843-1918*, Twayne Publishers, New York, 1964.

Genocide: A Critical Bibliographic Review, ed. by I.W. Charney, Vol. 2, Lindon, Mansel – New York, Facts on File, 1991.

HELLER, A. – FEHÉR, F., *The Postmodern Political Condition*, 1988; Ital. vers. *La condizione politica postmoderna*, Marietti, Genova, 1992.

HEWSEN, R. H., *The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac'oyc'). The Long and Short Versions*, Introduction, translation and commentary, Reichert, Wiesbaden, 1992.

KRISTELLER, P. O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. II, Ed.ni di Storia e Letteratura, Roma, 1956, 1985.

LEVI, P., *The frontiers of Paradise. A Study of Monks and Monasteries*, Collins Harvill, London, 1988.

LIBARIDIAN, G. J., *The Ideology of Armenian Liberation: The Development of Armenian Political Thought before the Revolutionary Movement (1639-1885),* UCLA, Fall 1987 (doctoral dissertation, unpublished).

MARASHLIAN, L., *Politics and Demography: Armenians, Turks, and Kurds in the Ottoman Empire*, The Zoryan Institute, Cambridge, Mass., 1992.

MARCUS, A., *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Centruy*, Columbia University Press, New York, 1989.

NALBANDIAN, L., *The Armenian Revolutionary Movement. The Development of Armenian Political Parties through the Ninetenth Century*, Univ. of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1963.

NASSIBIAN, A., *Briatian and the Armenian Question, 1915-1923*, London and Sydney, Croom Helm – New York, St. Martin's Press, 1984.

NAZIGIAN, A. – KHATCHATRIAN, Ts. – TSITSINIAN, A., *The Armenian Literature in Foreign Languages*, ed. and foreword by R. Ishkhanian, Armenian SSR Ministry of Culture, Erevan, 1971.

NERSESSIAN, V., *Catalogue of Early Armenian Books 1512-1850*, The British Library, London, 1981.

Nor/Gjulfa, (Documents of Armenian Architecture/Documenti di Architettura Armena, 21), OEMME, Venezia, 1992.

PEROOMIAN, R., *Literary Responses to Catastrophe. A Comparison of the Armenian and the Jewish Experience*, Scholars Press, Atlanta, GE., 1993.

RUSSELL, J., *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, MA., 1987.

SANJIAN, A., *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard Univ. Press, 1965.

SARAFIAN, K. A., *A History of Education in Armenia*, C. C. Crawford, Lon Angeles, 1930.

SCHNEIDER, H. W., *A History of the American Philosophy*, The Liberal Arts Press, New York, 1957.

Seth, M., *A History of the Armenians In India, Calcutta*, 1937.

TAYLOR, Ch., *The Malaise of Modernity*, Charles Taylor and Canadian Broadcasting Corporation, 1991.

The Armenian Genocide History, Politics, Ethics, ed. by R. Hovhannisian, New York, St. Martin's Press; London: MacMilan 1992.

The Armenian Genocide in Perspective, ed. by R. G. Hovhannisian, Transaction Books, New Brunswick (USA) and Oxford (UK), 1987.

The Armenian Image in History and Literature, ed. by R. Hovhannisyan, Undena, Maliba, CA., 1981.

The Armenians, ed. by a. Alpago-Novello, Rizzoli International Publications, New York, 1986 (Italian original by Jca Book, Milano, 1986, with simultaneous editions in French: Jaca Book, and German, Belser, Stuttgart – Zürich).

The Colleges of the Mekhitarist Fathers in Venice and their Work, Mekhitarist Press, Venice, 1956 [by M. Janashian (Djanachian, Gianascian); anonymous publication].

The Legacy of Islam, ed. by the late J. Scacht with C. E. Bosworth, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1974.

TILLICH, P., *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, New York, 1967.

TORIGUIAN, Sh, *The Armenian Question and International Law*, 2nd ed., Univ. of La Verne Press, CA., 1988.

TOYNBEE, A. J., *Mankind and Mother Earth*, Oxford, Univ. Press, 1976.

VELASQUEZ, M. G., *Business Ethics. Concept and Cases*, 2nd ed., Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1988.

WERBLOWSKY, R. J., *Beyond Tradition and Modernity. Changing Religions in a Changing World*, Jordan Lectures 1974, Univ. of London, The Athlone Press, 1976.

WHITE, D. M., *Zaccaria Seriman, 1704-1784, and The Viaggi di Enrico Wanton. A Contribution to the Study of the Enlightenment in Italy*, Manchester University Press, 1961.

AHARONEAN, A., *Les anciennes croyanes arméniennes*. Dissertation présentée à la Faculté des letters de l'Université de Lausanne pour l'obtention du grade de Docteur ès Lettres, en 1913, Ed.s Parenthèses, Roquevaire, 1980.

Armeniaca. Mélanges d'Etudes Arméniennes, ed. by M. Djanashian, San Lazzaro, Venice, 1969.

BRATIANU, G. I., *Recherches sur le commerce génois dans la Mer Noire au XIII^e siècle*, Paris, 1929.

BRAUDEL, F., *Civilisation matérielle, économie et capitalism, XV^e-XVIII^e siècle*, Colin, Paris, 1980.

David de Sassoun, Épopée en vers traduit de l'arménien avec une introduction et des notes par F. Feydit, preface de J. Orbéli, (Collection UNESCO d'Oeuvres Représentatives – Série des langues non russes de L'URSS: Caucase), 1964.

DER MELKONIAN-MINASSIAN, Ch., *Lépopée populaire arménienne David de Sassoun*, Les Presses de l'Université de Québec, 1972.

Dissonanze. Images pour une culture arménienne, ed. by A. Manoukian – H. Vahramian, I/COM/International, Milano, 1984.

ELIADE, M., *Historie des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Payot, Paris, 1976, rept. 1980.

FREUND, J., *Philosophie philosophique*, La Découverte, Paris, 1990.

HEYD, W., *Historie du commerce du Levant au Moyen-Age*, édition française refondue et augmentée par l'auteur, vol. II, Leipzig, 1886.

Historie de la Philosophie. Idées, doctrines, sous la dir. De Fr. Châtelet, IV, *Les Lumières* (*Le XVIII^e siècle),* Hachette, Paris, 1972.

Historie des Arméniens, sous la direction de G. Dédéyan, Privat, Toulouse, 1982.

Historie des Idéologies, I-III, sous la dir. De Fr. Châtelet, Hachette, Paris, 1978.

JAMGOCYAN, O., *Les finances de l'Empire Ottoman et les financiers de Constantinople, 1732-1853*, Sorbonne, 1987 (doctoral dissertation, unpublished).

KASBARIAN-BRICOUT, B., *La société arménienne aux XIX^e siècle*, La Pensée Universelle, Paris, 1981.

KÉVORKIAN, R.H., *Catalogue des "Incunables" arméniens (1511-1695) ou Chronique de l'imprimerie arménienne*, preface par J.-P. MAHÉ, Cramer, Genève, 1986.

KÉVORKIAN, R.H. – MAHÉ, J.-P., *Arménie: 3000 ans d'histoire*, Maison Arménienne de la Jeunesse et de la Culture, Marseille, 1988.

KÉVORKIAN, R. – PABOUDJIAN, P.B., *Les Arméniens dans l'Empire Otttoman la veille du Génocide*, ARHIS: Les Ed.d d'Art et d'Histoire, Paris, 1993.

KRISTEVA, J., *La révolution du langage poétique. L'avant-garde de la fin du XIX^e siècle: Lautréamont et Mallarmé*, (Points, 174), Ed.s du Seuil, Paris, 1974.

KUNDERA, M., L'art du roman, Paris, 1986.

LECLERCQ, J., *L'amour des letters et le désir de Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1957.

Les Arméniens et l'imprimerie. Étude compare de l'imprimerie chez les different peoples de l'Orient, (Études sur la Civilization Arménienne, No I), Kéchichian, Constantinople, 1920.

LYOTARD, J.-F., *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979.
Marchands et homes d'affaires asiatiques dans l'Océan Indien et la mer de Chine: XIII^{e}-XX^{e} siécles, ed. by D. Lombard et. J. Aubin, Paris, 1987.
MARROU, H.-I., *De la connaissance historique*, Editions du Seuil, Paris, 1954; version revue et augmentée de la sixième édition, Seuil, 1975.
Mélanges de sinologie offerts à M. Paul Demiéville, (Bibliothèque de l"Institut de Hauntes Études Chinoises, XX), II, Paris, 1974.
NICHANIAN, M., *Ages et usages de la langue arménienne*, Entente, Paris, 1989.
ORMANIAN, M., *L'Eglise Arménienne. Son historie, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa literature, son présent,* Paris, 1910, 2eme éd. revue et annotée, Impr. du Catholicossat Arm. De Cilicie, 1954; Engl. vers. *The Church of Armenia. Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature and Existing Condition*, 1st Engl. Ed. transl. from the French ed. by G.M. Gregory, 2nd (revised) Engl. ed. by T. Poladian, Antelias, Lebanon, 1955.
Paris Tête d'Affiche, Numéro hors-série: Arménie. Il y a mille ans, Ani, 1992.
PICHOIS, Cl. – ROUSSEAU, A.M., Littérature comparée, Colin, Paris, 1967.
PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, Paris, Alcan – Bruxelles, Nouvelle Societé d'Editions, 1937.
RAYMOND, M., *De Baudelaire au Surréalisme,* éd. nouvelle revue et remaniée, Corti, Paris, 1947.
TCHOBANIAN, A., *La Roseraie d'Arménie*, Paris, t. 1, 1918, t. 2, 1923, t. 3, 1929.
TÉKÉIAN, Ch.-D., *Marseille, la Provence et les Arméniens*, Institut Historique de provence, Marseille, 1929.
THIERRY, J.-M., - DONABEDIAN, P., *Les arts arméniens*, Mazenod, Paris, 1987.
TOURNEBIZE, Fr., *Shah Abbas et l'èmigration forcée des Arméniens de l'Ararat,* Vienna, 1911.
TRIBUNAL PERMANENT DES PEUPLES, Le crime du silence. Le Génocide des Arméniens, ed. by G. Chailand, Flammarion, Paris, 1984; Eng. vers. A Crime of Silence. The Armenian Genocide, Permanent Peoples' Tribunal, Zed Books, London, 1985.
Ad limina Italiae. In viaggio per l'Italia con mercanti e manoci armeni, a cura di B.L. Zekiyan, (Eurasiatica, 37), Editoriale Programma, Padova, 1996.
Armeni, ebrei, greci, stampatori a Venezia, a cura di Sc. Abbiati, San Lazzaro, Venice, 1969.
Atti del V. Simposio Internazionale di Arte Armena/Proceedings of the Fifth International Synposium on Armenian Art, (Venezia 1988), ed. by B.L. Zekiayn, San Lazzaro, Venezia, 1992.
BERCHET, G., *Del commercio dei Veneti nell'Asia*, Venezia, 1864.
BERTONI JOVINE, D., *Storia dell'educazione popolare in Italia*, Laterza, Bari, 1965.
CANALE, A, *Nuova istoria della Repubblica di Genova*, vol. III, Firenze, 1860.
CIARENZ, E. (Elise), *Odi armene a coloro che veranno*, nella interpretazione di Mario Verdone, Ceschina, Milano, 1986.
CUNEO, P., *Achitettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, De Luca, I, Roma, 1988.
DÉDÉYAN, Ch., *Les Dédéyan*, San Lazzaro, Venice, 1972.

GARIN, E., *Der italienische Humanismus*, Francke, 1947, revisted Ital. vers. L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento, Laterza, Roma – Bari, 1951, 1973 (5th ed. in Universale Laterza, 3).

GARIN, E., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma – Bari, 1954, 1974.

Geogica I, a cura di L. Magarotto e G. Scaria, (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, 22), Scalia, Roma, 1985.

Gli Armeni in Italia, ed. by B.L. Zekiyan, De Luca, Roma, 1990.

HELLER, A., *A Reneszánsz Ember*, Budapest, 1967 – Ital. vers. *L'uomo del Rinascimento*, ("Il Pensiero Storico", 70), La Nuova Italia, Firenze, 1977.

Hrand Nazariantz tra Oriente e Occidente. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Conversano, novembre 1987), a cura di D. Cofano, Centro Conversanese Ricerche di Storia ed Arte, Schena, Fasano, Brindisi, 1990.

Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI). Atti della Quarantatreesima Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (aprile 1995), Spoleto, 1996.

KARAPETIAN, K., *Isfahan, New Julfa: Le case degli Armeni. – The Houses of the Armenians*, Roma, 1974.

La Chiesa di Venezia nel Settecento, (Contributi alla Storia della Chiesa Veneziana, 6), a cura di B. Bertoli, Studium Cattolico Veneziano, Venezia, 1993.

La ragione possible. Per una geografia della cultura, a curra di G. Barbieri e P. Vivaldi, Feltrinelli, Milano, 1988.

La struttura negata: cultura armena nella diaspora, vol. 1, ed. by M. Nichanian – R. Pomponio, ICOM, Milano, 1979, vol. 2, ed. by M. Nichanian, ibid., 1981.

LEOPARDI, G., *Discorso sopra lo stato presente dei costume degli Italiani,* a cura di A. Placanica, Marsilio, Venezia, 1989.

MEGIGHIAN, Ch., Le risonanze nella società armena del XIX secolo dei movimenti culturali europei: Srpuhi Diusap, tesi di laurea, Università degli Studi di Venezia, Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, Corso di Laurea in Lingue e Letterature Orientali, anno accademico,1986/87.

MOSIS CHORENENSIS *Historiae armeniacae libri III*. Accedit ejusdem Scriptoris Epitome Geographiae. Praemittitur Praefatio quae de literature ac versione sacra armeniaca agit et subjicitur Appendix quae contynet Epistolas duas armeniacas. Primam, *Corinthiorum ad Paulum Apostolum,* alteram. *Pauli Apostoli ad Corinthios*. Nunc primum ex Codice MS integree divulgatas. Armeniace ediderunt, whistoni fillii, Aulae Clarensis in Academia Contabriginsi aliquamdiu alumni. Londini, ex Officina Caroli Ackers typographi apud Johannem Whistonum biblipolam, MDCCXXXVI.

NURIKHAN, M., *Il Servo di Dio Abate Mechitar, sua vita e suoi tempi*, S. Lazzaro, Venezia, 1914.

PATTARO, G., *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea,* Edizioni Dehoniane, Bologna, 1990.

Presenze ebraico-cristiane nelle Venezie, a cura di G. Dal Ferro, Edizioni del "Rezzara", Vicenza, 1993.

SAPEGNO, N., *Disegno storico della letteratura italiana*, 6ª ristampa, la Nuova Italia, Firenze, 1953.

SIVAZLIYAN, B., *Scambi culturali, economici, amministrativi tra gli Armeni e l'impero ottoman nel XIX secolo, con presentazione, analisi e traduzione delle fonti inerenti armene ed ottomane*, San Lazzaro, Venezia, 1985.

SOAVE, Fr., *Istituzioni di logica, metafisica ed etica*, Milano, 1791.

Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi, a cura di G. Bellingeri e G. Vercellin, (Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, 5), Liberia Universitaria, Venezia, 1988.

Transcaucasica II, (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, 7), Venezia, 1980.

VARVARO, A., *Letterature romanze del Medioevo*, (Saggi, 282), II, Mulino, Bologna, 1985.

VATTIMO, G., *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano, 1985.

VILLARI, R, Storia moderna, Laterza, Roma – Bari, 9th ed., 1976.

ZEKIAN, B.L., Mechitar di Sebaste, rinnovatore e pioniere. Մխիթար Լուսաւորոգ և Ռահվիրա, San Lazzaro, Venezia, 1977 (in Italian and Armenian); the Index of the books published by Mxit'ar: by N. Der-Nersessian.

ADORNO, Th.W. – HORKHEIMER, M., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947.

ARAT, M.K., *Die Wiener Mechitaristen. Armenische Mönche in der Diaspora*, Böhlau Verl., Wien – Kölin, 1990.

BÖHRINGER, H., *Begriffsfelder von der Philosphie zur Kunst*, Merve Verlag, Berlin, 1985.

BURCKHARDT, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 1860 – durchgesehen von W. Goetz, Stuttgart, 1952.

CASSIRER, E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932.

Die Kirche Armeniens, (Die Kirchen der Welt, Bd. XVIII), ed. by F. Heyer, Stuttgart, 1978.

FRIEDRICH, H., *Die Struktur der modernen Lyrik*, Rowohlt, Hamburg, 1956 – *Ital. vers. La struttura della lirica moderna dalla metà del XX secolo*, nuova ediz. con un saggio di A. Berardinelli e un supplement di bibliografia ragionata, Garzanti, 1983.

HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkampf, Frankfurt am M., 1985.

HERDER, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschcheit*, 3. Theil, Riga u. Leipzig, 1797, in Sämtliche werke, vol. XIV, ed. by B. Suphan, Olms, Hildesheim, 1967.

HERDER, J.G., *Briefe zu Beförderung der Humanität*, ibid., vol. XVIII.

HILSENRATH, E., *Das Märchen des letzten Gedanken,* Piper, München – Zürich, 1989, 3rd. ed. 1991.

HIRSCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie*, II, *Neuzeit und Gegenwart*, 8., verbesserte Aufl., Herder, Freiburg, 1963.

INGLISIAN, V., *Hundertfünfzig Jahre Mechitaresten in Wien (1811-1961)*, Verl. der Mechitaristen-Kongregation, Wien, 1961.

KANT, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1. Auflage 1798- Sämtliche Werke, herausgegeben von K. Vorländer, Bd. IV, Leipzig, 1922.

KOSELLECK, R., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M., 1979.

LAVALETTE, R., *Literaturgeschichte der Welt*, Zweite, dutchgesehene Aufl., Füssli, Zürich, 1954.

LÜBBE, H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Freiburg – München, 1965.

Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, herausg. von E. Schillebeeckx Johann Baptist Metz zu Ehren, Matthias-Grünewald, Mainz, 1988.

VAN DEN OUDENRIJN, M.-A., *Eine armenische Insel im Abedland*, San Lazzaro, Venice, 1941.

VON BREIDENBACH, B., *Reise ins helige Land (Peregrinatio in Terram Sanctam)*, Mainz, 1486.

WEBER, M., *Wirtschaftsgeschichte*, Duncker-Humboldt, Berlin, 1958.

БАЙБУРТЯН, В.А., *Армянская колония Новой Джульфы в XVII веке (роль Новой Джульфы в ирано-европейских в политических и экономических связях),* Ереван: Изд. АН АрмССР, 1969.

ГОЯН, Г., *2000 лет армянского театра. Театр древней Армении по памятникам материальной культуры и древним текстам*, т. I-II, Москва: изд. “Искусство”, 1952.

КИСЕЛЕВА, Л.И., *Западно-европейская рукописная и печатная книга XIV-XVвв.*, Ленинград: изд. “Наука”, 1985.

Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней, под редакцией, со вступительным очерком и примечаниями Валерия Брюсова, Москва, 1916.

СТЕПАНЯН, Н., *Искусство Армении. Черты историко-художественного развития*, Москва: “Советский Художник”, 1889.

AND, M., *Meşrutiyet döneminde Türk tiyatrosu, 1908-1923*, (Türkiye Iş Bankasi Kültür Yayinlari, 108), Ankara, 1971.

AND, M., *Tanzimat ve İstibdat döneminde Türk tiyatrosu, 1839-1908,* (Türkiye Iş Bankasi Kültür Yayinlari, 118), Ankara, 1972.

AND, M., *“Osmanlı Tiyatrosu” – Kuruluşu – Gelişimi – Katkisi,* (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Yayinlari, 258), Ankara, 1976.

PLUTARCHUS, *Vitae parallelae*, ed. by K. Ziegler, (Bibl. Teubneriana), Lipsiae, 1964.

La cuestión armenia hoy. Documentos y declaraciones internacionales (1967-1987), Consejo Nacional Armenio, Buenos Aires, 1987.