

Հ. Աճառյանը հիշեցնում է, որ Մուշեղի մասին խոսում է Ֆիրդուսին, բայց՝ բավականին ստորացուցիչ կերպով:

Մանրակրկիտ ուսումնասիրությունից հետո Աճառյանը եկել է այն ազդեցության, որ մեր պատմիչներին ծանոթ չէ Մանվել Մամիկոնյանը, որն սպանվել է պարսից Մուրեն մարզպանի ձեռքով: Այս Մանվելի եղբայրն էր Վարդանը Մամիկոնյանը Միքայել Չանյանին հայտնի է հույն պատմիչ Թեոփանես Բուզանդացուց:

Պարսից տեղության դեմ ունեցած իր հաջողություններով այժմ էին ընկնում Մամիկոնյանները: Ահա եւ նրանցից մեկը՝ Գայլ Վահանը: Տարոնի իշխանը խաբեությամբ կոտորեց պարսից Միքրան գորավարի բանակը: Նրա որդին՝ Մմբատը, պարսից դեմ պատերազմել է Վահան Պալունու, Պալունյաց Վարազ իշխանի հետ:

Այդ պատերազմների ընթացքում՝ Կառուցվում է Վահանաձորը: Գայլ Վահանի թոռը՝ Վահանը, հոր անմիջական գործակիցն էր: Այս քաջի եղբայրը՝ Տիրանը, դավաճանության զոհ է դարձել արաբական արշավանքի ժամանակ (639):

Հ. Աճառյանի կողմից անհիշատակելի չեն մնում բարիորդացիական հարաբերությունները: Այսպես, Պարսկաստանն է հրավիրել եւ հետագայում ծառայության անցել Մամակ Մամիկոնյանը (փաստը հաստատում է Մեքենոսը):

Հետաքրքրաշարժ դիտարկումների շղարձակ հայելին ուղղվում է դեպի պարսից դիցաբանություն, եւ բանասեր գիտնականը հատուկ բացատրություններ է տալիս՝ կապված Զալ, Զաեն, Զոհրաբ, Եսթեր անունների հետ:

Հ. Աճառյանը խոսում է Դանիշմանների հարստության ծագման եւ վախճանի մասին: Հիրավի, հետաքրքիր է ու հստակ նշումի արժանի այն փաստը, որ Դանիշմանը հայ իշխան է, «նախկին ուսուցիչ», որ Պարսկաստանում ընդունել է մահմեդականություն եւ Ալիաթանի կողմից նշանակվել է Սեբաստիայի ու շրջակայքի ամիրա: Իսկ «դանիշման» (նշանակում է «գիտնական») բառը դարձել է տիտղոս: Հիշյալ դեպքը տեղի է ունեցել 1071 թ., երբ ասպարեզ է իջել Դանիշմանների հարստությունը: Այն գոյատևել է մինչև 1202 թ., ճիշտ այն ժամանակ, երբ Սեբաստիան ենթարկվեց Կեսարիային:

Պարսկական ազնվականական տոհմ է Միքրանը: Եղել է համանուն գորավար, որն արշավել է Գայլ Վահանի դեմ: Իսկ հայոց Արշակունի հարստության հիմնադիրն է Վաղարշակ Ա-ն՝ Արշակ Պարթևի եղբայրը:

Իններորդ դարում հայ իշխանության հետ անմիջականորեն կապված եղել պարսիկ Սեւադա իշխանը: Նա ամուսնացել էր իշխանուհի Արուսյակ Բագրատունու հետ: Սեւադան հայերի օգնությամբ է գլուխ բարձրացրել արաբների դեմ:

Այստեղ առաջին անգամ տպագրվել է «Հարանց վանքը» (1641 թ.):

Համանուն մի քահանա (Խիզանցի, 17-րդ դար) ներկայացրել է շահ Աբասի գործերը եւ Սպահանի հայերի կրոնական ազատության հարցը: Խաչատուր Դավրիժեցին (16-րդ դար) պարսկերենից խոսելներն է թարգմանել մի վիպասանություն՝ «Ուղեւորութիւն երկի ողոց արքային Սերենդիպայոյ» վերնագրով:

Հ. Աճառյանը հիշատակում է պարսիկ բանաստեղծ Բաբա Թահիրին, վիպասան, փիլիսոփա Զաքարիա քահանա Շեքիրմանյանին (Նոր Զուղայից է): Վերջինիս կապակցությամբ հարկ է համարել ցույց տալ, որ մեր հայրենակիցը նշանավոր դեմք է իտալական գրականության մեջ: Նա ունի ստեղծագործությունների քառահատոր ժողովածու: Վիպասանը ծաղրում է գիտության կեղծ ծառաներին, բժիշկներին: «Ընմադատները համարում են գերազանց, բան իտալական բոլոր փիլիսոփայական վեպերը եւ նախատիպ Մուխիֆաի «Գուլիվերի ճամփորդության», վկայում է Աճառյանը Շեքիրմանյանի «ճամփորդութիւն Ենրիկոյ Վանտոնի ի քաղաքութիւնս կապկաց եւ շնագլխաց»-ի մասին:

Չմոռանալով, որ Զաքարիա Շեքիրմանյանը անուն-ազգանունով մեկ այլ անհատ, որ Պարսկաստանի հայ վաճառականության ներկայացուցիչն էր, 1606 թ. ռուսական Ալեքսի կույսերը նվիրեց քաղաքական գահ, «որի վրա հեռված էին 2100 ընդիր ակունք եւ 3 շարք մարգարիտ»²: Այժմ այդ գահը՝ «Ալմաստե գահ» անունով, գտնվում է Մոսկվայի զինապալատում եւ համարվում է ռուսական ցարերի գահերից ամենաթանկագինը: Ի դեպ, գահը մեծ նշանակություն է ունեցել իր ժամանակի հայ առևտրականների կյանքում. նրանք (այդ նվիրատվությունից հետո) Ռուսաստանում առևտուր էին անում՝ պտանց մաքս մուծելով:

Հ. Աճառյանի ուսումնասիրությունները արժեքավոր տվյալներ են հաղորդում այլ ժողովուրդների պատմության մասին եւս:

Ուշագրավ է մի իրողություն: Մեծ գիտնականը մեր եւ այլազգի պատմիչների փաստերը ճշգրտելուց հետո բառարանային հոդվածն այնպես է կազմում, որ ստացվում են գրական կերպարներ հայոց քաղաքականության, իշխանների, հոգևոր գործիչների, ինչպես նաեւ այլազգի, տվյալ դեպքում պարսից գահակալների, գորավարների, պաշտոնյաների:

Հ. Աճառյանի արձանագրած վերոնշյալ պատմագիտական փաստերը որոշակի նպաստ են բերել հայ գրական անդաստանի մշակների՝ Բաֆթու, Դ. Դերմիրճյանի, Ստ. Զորյանի, Պ. Զեյթունցյանի, Խեչոյանի եւ այլոց՝ համար՝ անհրաժեշտ վերականգնելու ճշգրտելու եւ պատմավիպասանության ժանրում իրենց ավանդը ներդնելու գործում:

ՄԱՐԴ - ՔԱՂԱՔԱԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ 19-ՐԴ ԴԱՐԻ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՉ

Ս. Ա. ՄԱՐԿՍՅԱՆ

19-րդ դարի հայ մշակույթը, այդ թվում տեսական, փիլիսոփայական միտքը, զարգացավ իր ելակետում ունենալով սեփական էքզոպատմամշակութային համակարգի ներքին պահանջները՝ ազգն ու ազգայինը, հայի ու հայկականի առաջնայնությունը: Մյուս կողմնորոշվածությամբ ու հիմնական նպատակով է ընկալվում ու արժեքավորվում նաեւ եվրոպական լուսավորությունը, բուժական հարաբերությունների շնորհիվ ձեւավորված քաղաքակրթական նոր իրողությունները, զարգացման դրական ու բացասական միտումները:

Մարդու ու մարդկայինի հիմնախնդիրը ձեռք է բերում առաջնակարգ նշանակություն, քանզի այն հնարավորություն է տալիս առաջադրելու ու ուսումնասիրելու նաեւ հայ մարդու ու ազգի հետ առնչվող ամենատարբեր հարցեր: Այս առումով առանձնանում է նաեւ մարդ - քաղաքակրթություն փոխհարաբերության բնույթի պարզաբանման հարցը: Առանցքային է դառնում հատկապես այն, թե եվրոպական քաղաքակրթության հետ հնարավոր շփումները (տեսական, մշակութային, գաղափարական եւ այլն) ինչ հետեւանքներ կարող են ունենալ ազգային կյանքի ու հայ մարդու գոյության ու ինքնության, անհատական որակների պահպանման, դրանց զարգացման համար: Այս հիմնախնդիրը հայ տեսական մտքի մեջ իր անդրադարձն է ստանում 19-րդ դարի առաջին կեսից սկսած (Աբովյան, Զորայան, Նազարյան, Նալբանդյան, Սվաճյան եւ ուրիշներ), բայց առավել սրությամբ ու ուղղակիորեն առաջադրվում է հատկապես դարի երկրորդ կեսին (Մ. Մամուրյան, Գ. Արծրունի, Ռ. Պերպերյան, Ե. Տեմիրճիպաշյան, Ստ. Պալասանյան եւ ուրիշներ):

Որքան մեզ հայտնի է, 19-րդ դարի հայ գրավոր մշակույթում առաջին անգամ շրջանառության մեջ դրվում է «քաղաքակրթություն» հասկացությունը: Եվրոպական ավանդույթի ոգով այն իր բովանդակությամբ հիմնականում մույնացվում է գոյություն ունեցող բուրժուական հասարակության հետ, թեւ վերջինս գնահատվել ու իմաստասիրվել է տարբեր չափանիշներով՝ որպես առաջադիմություն կամ հետադիմություն, մարդկայինի չափանիշներին համապատասխանող հասարակական կազմակերպման ու գոյության արտահայտություն: Այսպես, ըստ Մամուրյանի՝ «քաղաքակրթություն ըսվածն» որ բարոյական, գիտական, արվեստագիտական, ճարտարական զանազան ճյուղերու մեջ առնված առաջադեմ քայլերու զումարն է, որոշ չափ ու սահման չունի, քանի որ մարդկային զարգացման ասպարեզն անչափ ու անսահման է»¹:

Գրեթե մույն կողմնորոշվածությամբ, Պերպերյանը նշում է՝ «Մի ժողովուրդն մեջ այնքան ավելի քաղաքակրթություն կա, որչափ գուր կա. սերն գերագույն յաղթանակն է քաղաքակրթութեան. մարդիկ՝ եղբայր, անհա իղեալն փիլիսոփայութեան: յարն պարտի ընթանալ քաղաքակրթությունն, եթե չուզէ վերստին ի բարբարոսություն ընթանալ դառնալ»²:

Այս երկու քաղվածքը հնարավորություն են տալիս պնդելու, որ հայ մտածողները քաղաքակրթության հետ կապում են որոշակի ընդգծված արժեքային ու մարդաբանական յուրահատկություն: Այսպիսով արտահայտվում էր նաեւ նրանց գաղափարական ընդհանրությունը Ռուսոյի, Կանտի, Տոլստոյի եւ այլ հումանիստների հետ: Նման մոտեցումը որոշ տարբերություններով հանդերձ բնորոշ է նաեւ այլ մտածողների: Հատկանշական է, որ հայ տեսական մտքի մեջ քաղաքակրթությունը ըմբռնվում է ոչ միանշանակ ձեւով: Այսպես, Կոստանդյանը, որին հատկապես բնորոշ է խնդրի իմաստավորման պոզիտիվիստական հայեցակարգը, մարդկային մտքի, հասարակական, տնտեսական կյանքի ողջ առաջադիմական ընթացքը կապում է հենց բուրժուական հասարակարգի բերած քաղաքակրթության հետ՝ պատմության դրական շրջանի հետ: «Քաղաքակրթությունը ընդհանրապես երկրաչափական հառաջադիմությամբ կը քայլե եւ անոր սկզբնական ընթացքը՝ հիմա մեզի համար անբերականայելի կերպով համը բան մ'է... Մարդս այն ատեն սկսավ յուր արժեքը գիտնալ՝ երբ գիտական համոզումները եւ էնդյուստրիին եկան՝ խղճի հանգստություն, նյութական բարօրություն ու ասով իսկ ընկերային բարոյականություն բերելու»³:

Ինչպես տեսնում ենք, Կոստանդյանի պնդումը ուղղակի է՝ բուրժուական քաղաքակրթությունը անառարկելի առաջադիմություն ու արժեք է նյութական, արդյունաբերական ու հոգեբանական առումներով: Նոր կամ դրական քաղաքակրթության այսպիսի ջատագովությունը Կոստանդյանը փորձում է հիմնավորել նաեւ մարդաբանական տեսակետից: Մարդագիտության ընդհանուր հաջողությունները նա դարձյալ փորձում է բացատրել այդ քաղաքակրթության մեջ ձեւավորված գիտական նոր մեթոդի ընձեռած հնարավորություններով՝ ներքինից, ենթակայականից դեպի արտաքինը, առարկայականը ուղղված միավաճությամբ: «Մարդս այն ատեն սկսավ լուսավորվիլ, երբ յուր ներքին ինքնակալ յույսը թողուց ու զննելի, շոշափելի, զգալի առարկաներու դիմեց՝ յուր հարցումները ուղղելու: Խղճի, ուղեղի, մտքի, ջղերու ուսումը իսկ, որ մեր անձին, մեր եսին կը վերաբերի,

¹ Հր. Աճառյան, Հայոց Անճանաչման քառաբան, հ. Բ, Երևան, 1944, էջ 201:

² Նույնը, էջ 199:

¹ Մամուրյան Մ., Հառաջադիմության գործակներ, «Արեւելյան մամուլ», 1897, թիվ 18, էջ 602:

² Պերպերյան Ռ., Բանախոսությունը, Կ. Պոլիս, 1880, էջ 33:

³ Կոստանդյան Գ., Մեթոդի վրա, Երևան, 1961, էջ 160-161, տես նաեւ էջ 178-182:

դարձյալ ստիպված ենք օտարի մը, այն է՝ մեզմեզ ինքեք» գտնվող մը վրա ուսանելու, զի մեր ներքնությունը զմեզ վերլուծելու կարողությունը չունի»¹։

Ի տարբերություն Կոստանդյանի՝ Մամուրյանը, Պերպեյանը գտնում են, որ 19-րդ դարի քաղաքակրթությունը, որքան էլ առաջադիմություն լինի նյութական արտադրության կազմակերպման, գիտության զարգացման բնագավառներում, իսկական իմաստով քաղաքակրթություն չէ, քանզի այն չի նպաստում մաքուր քաղաքակրթությանը բնորոշ գույն մարդկայինի ու արժեքայինի գոյությանն ու զարգացմանը։ «Քաղաքակրթություն մ'որ լոկ նյութական բարոյության միջոցները եւ չէ թե հոգեկան կարողություններն ու բանվորական հասկություններն զորացնելու կ'ձգտի, պարզապես ինչ բուն նպատակն է կ'վիճի եւ ամեն բարձր սկզբունք, ամեն սուսական անձուկները կը գոհե միայն անասնական յոժարութեանց զոհացման», - նշում է Մամուրյանը²։

Այսպիսի քաղաքակրթությունը Մամուրյանը համարում է նյութապաշտական, որը հակադիր է գույն մարդկայինին ու ուղղված է նրա դեմ։ Բարեշրջության ու առաջադիմության ջերմ պաշտպան ու համոզված հումանիստ Մամուրյանը գտնում է, որ անգամ քաղաքակրթության անունից հանդես եկող ու այն ներկայացնող ազգերը չեղվել են մարդկայինի, բարոյականի պահանջներից, քանզի մոլորվել են այն բաղվմ մեջ՝ «ուր բնկած են եսասիրության քան աշխատության, օգտասիրության քան արդարասիրության կոյր գործության քան իրավասիրության ու բարոյության մղմամբ»³։

Այս պատճառով, ըստ նրա, եվրոպական քաղաքակրթության մեջ ահռելի են նրա հույսի կողմերը, դրանք «շատ ավելի ահռելի, շատ ավելի քստմելի կերելին քան քեւ ամոր լավ կողմերն ընտիր, վայրուն եւ հանրօգուս»⁴։

19-րդ դարի եվրոպական քաղաքակրթության նկատմամբ Մամուրյանի բացասական բնութագրումների մեջ առանձնանում է մաքուր երկու հանգամանք՝ հումանիստի, մարդկայինի հաշվին բնագիտության գերակայությունը եւ մեքենական արտադրության զարգացումը եւ դրա բերած հետեւանքները։ Նա ուշադրություն է դարձնում նրան, որ գիտություն - մեքենա համընդհանուր գերակայության պայմաններում մարդը մղվում է երկրորդական մակարդակի, ըմբռնվում է որպես սովորական նյութական, կենսաբանական առարկա կամ դառնում է մեքենայի կցորդ։ «Մեքենան մեր կենաց բոլոր պայմանները կվիճե, ոչ միայն մեր գործերն ու եղանակն, այլ մեր միտքն ու զգացումը, - նշում է Մամուրյանը։ Մարդիկ գլխով ու սրտով մեքենական կոտորու, ինչպես մաքուր ձուկը։ Անհատական ու ամեն բնական կարողություն արժեք մը չունին։ Միմիայն արտաքին զարգացման համար կշիռն, կկազմն, կսահմանադրեն, եւ մեքենական բնություն մը կստանան»։ Գիտությունը ներքին մարդն՝ իբրեւ անպետ, կանգոսնեւ և արտաքինը կընեն ու կմշակե, եւ ասով անոր հասնի կուզե։ Իրապես կամ մեքենական չհասկացած բանն անհասկանալի կհաչակե։ Իր աչքին ընտանեկան, ընկերային, կառավարական կազմությունը մեքենա մ'է... Մեքենական աշխարհը սխալի ճգնե մեզ, ամեն ազնիվ, վսեմ, առաքինական զգացում պիտի խեղդե»⁵։

Նույն մոտեցմամբ Պերպեյանը նշում է. «Երբ միայն նկատվեալ շահերու եւ նիւթին տիրելու տանող գիտութեանց հետամտինք, զանց առնելով գիտությունն այն բաներուն որք հոգույն, մեր մեջ եղած բարոյական էակին կը վերաբերին... սխալ մը կը լինի. նյութին գիտութեան մեջ զարգացած բայց հուզով խառն մարդը կընայ վտանգավոր ու մ'ըլլալ ընկերութեան եւ իր անձին»⁶։

Նշված հարցերի նկատմամբ հայ մտածողների վերաբերմունքը լուրջ փոփոխության կամ մշակութաբանական հետաքրքրության առարկա չէ։ Որպես ազգային գաղափարախոսներ, նրանց մտահոգում է ազգի ու հայ մարդու գոյության խնդիրը իրենց հնարավոր ինքնազարգացման ու ծավալումների մեջ, ինչը առնչվում է այլ արտաքին փոփոխությունների ու իրողությունների հետ։ Ներկա դեպքում խոսքը վերաբերում է եվրոպական քաղաքակրթությանը ու նրա ծնած-արժեքներին։ Հարցը այն է, որ 19-րդ դարում, զանազան պատճառներով, հայ ժողովուրդը, հատկապես գաղութահայության զգալի մասը, անմիջական շփումների մեջ էր գտնվում եվրոպական տարբեր երկրների հետ։ Հայ մտավորականության մի մասի համար պատմական անհրաժեշտություն էր համարվում եվրոպական քաղաքակրթության անքննադատ ընդունումը՝ որպես հասարակական, անհատական, քաղաքական ու արժեքային խղետ։ Ազգային միջավայրում ձեւավորվում էր եվրոպամոլության մոլոր դրսևորում, որը հաճախ հանդես էր գալիս մաքուր աշխարհաքաղաքագիտության (կոսմոպոլիտիզմի) քողի տակ։ Ահա, այսպիսի պայմաններում, ազգային ու հայկականության պահպանումը, նրա հակադրությունը արեւմտաքին ու աշխարհաքաղաքագիտությանը, բայց մաքուր արեւմտաքին քաղաքակրթության դրական կողմերի ընդօրինակումն ու ազգայնացումը դառնում էր պատմական անհրաժեշտություն։ Հասարակական, ազգային ու համամարդկային առաջադիմության չափանիշն ու հնարավորությունները ազգային մտածողությունն ու գաղափարախոսությունն արտահայտող մտածողները ստեղծում են այս համակարգում։ Այս ամենը նկատի ունենալով, Ա. Հովհաննիսյանը առաջադիմության ու ազդեցությունների մեջ կարեւորում է անհատականության (կամ համակարգի) ինքնության ու անցյալի՝ որպես զարգացման երակետի, պահպանման անհրաժեշտությունը։ Այս տեսակետից նա բնադատում է հայ մոլոր սերունդին, որի մոտ կարծես առաջանում է սեփական ազգային ավանդույթները, անհատականությունը չհարգելու ու դրանց իմաստը չհասկանալու վտանգը։ Եթե «առաջադիմություն անունով անուխ անենք

ինքնուրոյնությունը, նայն ժամանակ պիտի կորցնենք մեր անհատականութեան իրավունքը, հետեւաբար եւ չենք կարող գործոն անդամ հաշվել մարդկության մեջ. ահա այս է պատճառը որ մենք... դիմում ենք անցյալ եւ անհատականություն հարգող առաջադիմութեանն»¹։

Այսպիսի մտածողությամբ Հովհաննիսյանը դեմ է արտահայտվում հայ իրականության մեջ տարածված «Փողոցային քաղաքակրթությանը» եւ այնպիսի լուսավորությանը, որը հիանգեցնում է ազգային կորստյանը։ «Կեղծ - արտաքին եվրոպականությունը», եվրոպային հետեւելու «ախտը» քննադատվում է ժամանակի մամուլի տարբեր հրատարակումներում («Մեղու Հայաստանի», «Մշակ», «Արեւելյան մամուլ» եւ այլն)։

Ինչպե՞ս նշվեց, եվրոպամոլությունը հաճախ հանդես էր գալիս աշխարհաքաղաքագիտության գաղափարախոսության հետ սերտաճած ձեւով։ Եվ բնական է ազգային մտածողությամբ առաջնորդվող մտավորականների պայքարը այդ երեւոյթի դեմ, քանզի պետականությունը կորցրած, ազգային հավածանքների ենթարկվող հայության համար, առավել էա թուրքիայի տիրապետության պայմաններում, մեծ գաղափարախոսությունը հավասարագոր էր ազգային դեմ ուղղված բացահայտ պայքարի։ Հատկապես պետք է նկատի ունենալ, որ խոսքը գնում է մի ժամանակաշրջանի մասին, երբ վերելք էր ապրում ազգային ազատագրական պայքարի գաղափարախոսությունը, գործնական արտահայտություն էին ստանում ազգային ազատագրական շարժման փորձերը, հայ ժողովուրդը ապրում էր Բեռլինի վեհաժողովին նախորդող ու հաջորդող ռզնտությունների ու հիասթափությունների փոփոխությունը։ Նման պայմաններում, աշխարհաքաղաքագիտության նկատմամբ դրսևորող վերաբերմունքը ձեռք էր բերում ընդգծված մարդաբանական ու ազգային կարեւորություն։

19-րդ դարի հայ տեսական մտքի մեջ աշխարհաքաղաքագիտական հասկացությունն գործածվել է երկու իմաստով։ Նախ մարդ, քաղաքացի, որը լինելով ազգային կրող, ազգի ներկայացուցիչ՝ այդ հիմքի վրա զարգացնում ու իրականացնում է մաքուր համաշխարհային ու համամարդկայինը։ Սա հարցի առավել հումանիստական ու հայրենասիրական ըմբռնումն է, թեւ այդ հասկացությունը ոչ բոլորն են ըմբռնել իր դրական իմաստով։ Հասկացությունը նշված իմաստով հատկապես շրջանառության մեջ է դրել Գ. Արծրունին։

Երկրորդ՝ աշխարհաքաղաքագիտական հասկացությամբ ընդգծվել է այն մարդու վարքն ու գործունեությունը, նրա բարոյական նկարագիրը, որը օտարված է ազգային, անտեսում է իր ազգային ինքնությունը, այդ հիմքի վրա ձեւավորված անհատականությունը եւ իրեն ներկայացնում է ընդհանուր, վերացական մարդկության ներկայացուցիչ, քաղաքացի, հումանիստ։

Արծրունին հակադրվում է աշխարհաքաղաքագիտական ավանդական, հակազգային ըմբռնմանը։ Ըստ նրա՝ ճշմարիտ աշխարհաքաղաքագիտությունը պետք է միմյանց զուգորդի ազգայինն ու համամարդկայինը։ Նա այս գաղափարը հիմնավորում է հետեւյալ կերպ։ Մարդկությունը բաղկացած է առանձին անհատներից՝ ազգություններից։ Վերջիններս ուղղություն են հաղորդում մարդ անհատների ու մարդկանց առանձին խմբերի գործունեությանը։ Աշխարհաքաղաքագիտական մտածողությունը պետք է հենվի հետեւյալ սկզբունքի վրա՝ որովհետեւ «ես չեմ կարող բոլոր ազգություններին օգնել, ես կօգնեմ միայն մի ազգության, այսինքն այն ազգությանը, որին ես ինքս պատկանում եմ... ճշմարիտ կոսմոպոլիտությունը նայում է մարդկության վերա, որպես մի մարմնի վերա, որ բաղկացած լինելով զանազան, այլ է այլ մասերից, յուրաքանչյուրը սխալի առողջ մեա, որ ամբողջ մարմինն էլ առողջ լինի... կոսմոպոլիտը... նայում է մարդկության վրա ազգութեան կեանքից»²։

Այս խնդրի պարզաբանմանը Արծրունին նվիրում է բազմաթիվ հոդվածներ, որոնցում ավելի է ճշգրտում վերը բերված հիմնական գաղափարը։ Արծրունին զարգացնում է յուրօրինակ հումանիստական գաղափարախոսություն. որի երակետը սակայն ազգն ու ազգային անհատականության պահպանումն է։ Իր տեսական ըմբռնումներում որդեգրելով «կոսմոպոլիտ» հասկացությունը, Արծրունին հիմնավորում է այն գաղափարը, որ համամարդկային որակների ու ընդհանրական խղետների առաջադրումն ու ազգային իրար հակադիր չեն, որ ազգային հիման վրա է հնարավոր միայն համամարդկայինի ձեւավորումը։ Ազգային դուրս գտնվող չի կարող ըմբռնել մաքուր համամարդկայինի իմաստն ու պահանջը։

Այսպիսով, նա մաքուր ազգային կյանքում յուրահատուկ ձեւով սերմանում է իր սեփական առաքինություններն ունենալու ու պահպանելու անհրաժեշտությունը, ազգային սահմանափակությունները հաղթահարելու, բայց մաքուր համամարդկայինի հիման վրա ազգայինը մոռնալի հիմնավորելու ու հասկանալու պահանջը։ Չնայած այս հանգամանքին, ժամանակակիցների մի մասը չհասկացավ կամ նպատակահարմար չհամարեց Արծրունու առաջադրած գաղափարը ըմբռնել՝ ըստ էության։ Սա մույնպես հասկանալի է, քանզի «կոսմոպոլիտ» հիասկացությունը ինքնին առաջ էր բերում հակադարձ անդրադարձ ու արձագանքներ։ Այսպես, աշխարհաքաղաքագիտության արժեքների ըմբռնումը հավասարեցնելով ընդհանրապես «կոսմոպոլիտիզմի» հետ, «Մեղու Հայաստանին» իր քննադատությունն է ուղղում այդ երեւոյթի ու Արծրունու դեմ։ Հարցին մոտենալով ազգային գերակայության տեսանկյունից, հեղվածագիրը նշում է՝ «ազգայնութեան սկզբունքը ունի պատմական մեծ նշանակություն։ Նա օգնում է մոլոր ազգերին դուրս գալու իրենանց մտավորական եւ բարոյական խոր բնից, բարձրանալ դեպի ինքնաճանադրութեան գիտակցությունը, ճգնել յուր գոյութեան, յուր ազգային կերպարանքի համար, հարստացնել յուր լեզուն, ստեղծել յուր գրականությունը, զարգացնել յուր բոլոր ընդունակությունները,

¹ Կոստանյան Գ., *Նշված աշխատությունը*, էջ 178։

² Մամուրյան Մ., *Հառաջադիմության գաղափարները*, «Արեւելյան մամուլ», 1897, թիվ 18, էջ 602։

³ Նույնի, *Ազգային*, «Արեւելյան մամուլ», 1886, թիվ 1, էջ 7։

⁴ Մամուրյան Մ., *Ազգային*, «Արեւելյան մամուլ», 1886, թիվ 1, էջ 8։

⁵ Մամուրյան Մ., *Անկյակն անհատականի*, Երևան, 1966, էջ 166, 167-168։

⁶ Պերպեյան Ռ., *Բարոյական գիտությունը (Դպրոց ու դպրություն)*, Վիեննա, 1907, էջ 135։

¹ Հովհաննիսյան Ա., «Արձագանք» տարբերակ, «Արձագանք», 1889, թիվ 1, էջ 2։

² Արծրունի Գ., *Կոսմոպոլիտություն*, «Մշակ», 1873, թիվ 21։

որ կարողանա մշակել յուր բնական ազգային հարստությունը եւ այդպիսով հաստատ կանգնել եվրոպական քաղաքակրթութեան ուղիղ ճանապարհի վերա»:¹

Այս տեսակետից, «Մշակի քարոզած «կոսմոպոլիտիզմը» վտանգավոր է համարվում փոքրաքանակ ազգերի ու հայության համար: Այնուհետեւ ճիշտ տրամաբանությամբ հիմնավորվում է, որ «կոսմոպոլիտիզմը» ձեռնտու է զարգացած, ուժեղ ու մեծաքանակ ազգերին այդ հիմնավորումով փոքրաքանակ ազգերին կլանելու համար: «Մեղու Հայաստանի» գաղափարական կողմնորոշվածությունը իշխանալու համար, որը արտահայտում էր ազգային պահպանողականների հիմնական ելակետը, ուշադրություն դարձնենք մի փաստարկի եւս: «Մեղու Հայաստանի» 1874-թիվ 2-ում ուշադրություն է դարձվում Տ. Գրանովսկու «Ազգային հարցը պատմության եւ գրականության մեջ» աշխատությանը: Հոդվածագիրն հատկապես հրապարել է այն, որ Գրանովսկին հիմնավորում է, որ ազգ, անգամ փոքրաքանակ, եթե ունի ազգակերտիչ ու ազգապահպան գործոններ (սեփական լեզու, գրականություն, կյանքի ու գոյության ձգտում) չի կարող կորչել: Ավելին, ըստ նրա յուրաքանչյուր ազգ մի հավաքաքանակ անձնավորություն է եւ մյուսներից տարբերվում է իր բնավորությամբ, բարոյական ու մտավոր ընդունակությամբ եւ դրանով իսկ ունի գոյության իրավունք որպես մարդկության մասերից մեկը: Ելնելով Գրանովսկու այս ճիշտ մտնեցումից՝ հոդվածագիրը իր հերթին նշում է, որ այսպիսի պնդումը պատասխան է ազգության իրավունքները սահմանափակող տեսակետներին, նրանց, ովքեր պնդում են, որ «մանր ազգությունը պետք է անհետանա եւ կուլ գնա մեծ քաղաքական ազգութեանց մեջ, եւ թե կոսմոպոլիտների գաղափարներին»:²

Անդրադառնալով նույն հարցերին՝ Ստ. Պալասանյանը անհավանական է համարում, որ երբեւէ մարդկությունը կազմի միասնություն: «Մարդս երբեք լոկ մարդ չի լինի. նա միշտ այնքան սերտ կապված կը լինի երկրի բնական յատկությունների եւ հանգամանքների հետ, որոնց ազդեցութեան ներքոյ է ստանում յուր կրթությունը եւ յուր պատմութեան հետ, որ միշտ կը պատկանի մի նշանակեալ ազգութեան»:³

Ինչպես տեսնում ենք, տարբեր մտածողների համար գերիշխող է մնում մի հիմնական գաղափար՝ ազգը ընդդէմ աշխարհաքաղաքացիության: Եվ տարբերակումները, հիմնավորումների եղանակը այստեղ ունի երկբարդական նշանակություն: Նույնիսկ հարցի Արծրունու ու նրա ընդդիմախոսների ըմբռնումների տարբերություններն էական չեն: «Կոսմոպոլիտիզմ» հասկացությունը մի միջոց է, որով Արծրունին հիմնավորում է այն հիմնական գաղափարը, ինչը կատարում էին նաեւ ազգային պահպանողականները: Ավելի, նա հիմնախնդիրը ըմբռնում է ավելի իրատեսորեն ու ավելի ընդհանրական համակարգի մեջ, որը ընդգրկում էր մարդ - ազգ - մարդկություն բաղադրիչների փոխկապվածությունը գոյության ու զարգացման հնարավոր դրսևորումների մեջ: «Կոսմոպոլիտիզմ» հասկացությունը լոկ շաղկապում է այդ բաղադրիչները, բայց չխաթարելով դրանց իմաստային ու բովանդակային ինքնությունը: «Մի մարդ որ չէ սիրում ընդհանուր մարդկությունը, - չէ կարող սիրել եւ իր ազգությունը, - մնում է Արծրունին: Այն մարդը որ արհամարում է իր ազգությունն ու մայրենի լեզուն, պատրաստ է ծախել իր ամբողջ ամեն ազգութեան, որ նյութական ավելի շահ է խոստանում, - այդ տեսակ մարդը չէ կարող սիրել եւ ընդհանուր մարդկությունը... ուրեմն անարժան է կոսմոպոլիտի ազնիվ կոչումը կրելու»:⁴

Նույն մտահոգությամբ Մամուրյանը նշում է՝ «անմեք, որ կ'յոդորեն մեզ աշխարհաքաղաքացի լինել ոչ միայն ազգին դեմ կ'մեղանչեն այլ այն մարդկութեան դեմ որոնք դատող պաշտպանել կ'ուզեն, վասն զի տիեզերական միութեան գործը մասնավոր զարգացումներով կ'կատարվի... Ազգային կրոնին, ազատութեան եւ յառաջադիմութեան դեմ մաքառող այս մարդիկն այլաբան հայեր կ'անվանենք, վասն զի մեզի համար օտար են, եւ ավելի քան զօտար, թշնամիներ»:⁵

Այսպիսով, աշխարհաքաղաքացիությունը համարվում է ազգին ու հայ մարդուն հակադիր երեւոյթ, իր նպատակով անիրագործելի, բնութեով՝ վերացական, բայց հոգեբարոյական առումով՝ հայկականությանն, ազգային միասնությանը խանգարող ազգային որակների դեմ ուղղված իրողություն: Ի հակադրություն աշխարհաքաղաքացիության, ազգի ու հայ մարդի գոյությունը, հայ մարդու ինքնության պահպանումն ու զարգացումը, կեցության անհատական որակների ձեւավորումը հնարավոր է համայնվում էթնոպատմամշակութային համակարգի մեջ: Այս տեսակետից մեծ կարեւորություն է տրվում լեզվին, կրոնին, մշակութային, ազգային սովորույթներին, հայի մարդաբանական, կենսաբանական տեսակի առանձնահատկություններին,՝ ազգային հոգեբանությանը, այս ամենի հիմքի վրա ձեւավորված սեփական պատմությանը, հայրենիքին ու նրա մշակութային կերպարի ձեւավորմանը եւ այլն: Հայկականությունն, ազգին ու հայրենիքին նվիրվածությունը համարվում է յուրաքանչյուր հայի պաշտոնը եւ օտարամոլության, քաղաքակրթության դեմ պայքարի հիմնական միջոցն ու գաղափարախո-

սության առանցքը: Այս պահանջը չափազանց դիպուկ է ձեւակերպել Բաֆֆին. «Ես ոչինչ նշանակություն չեմ տալիս այն փառքին, այն հռչակին, որ հայը ստանում է օտարների ծառայության մեջ: Ես այդ համարում եմ միմեջեւ անգամ մի տեսակ հանցանք դեպի մայրենի երկիրը, ես այդ համարում եմ մի տեսակ ապերախտություն դեպի ազգը, որի արյունն է կրում մարդ»¹, նշում է նա:

Ազգային գաղափարախոսության մեջ գերիշխող էր դառնում այն մտածողությունը, որ ազգը յուրահատուկ անձնավորություն է, անհատականություն է եւ որպես այդպիսին, թեւ ընդհանուր մարդկության հետ ունեցած միասնությանն ու մարդկային սեռին բնորոշ հատկություններին, առանձնանում է հատկապես իր սեփական որակներով, հատկություններով ու արժեքային համակարգով: Հետեւաբար, ազգերի նույնացումը, համահարթեցումը կամ աշխարհաքաղաքացու կերպարի ստեղծումը լոկ պատրանք է: Ազգերի ու մայրական (անհատների) իրական փոխհարաբերությունները հիմնված են այդ միասնության (ընդհանրության) ու տարբերության (անհատականության) վրա եւ քաղաքակրթության ու առաջադիմության պատմությունը միայն այդ ամենի նորովի ինքնադրսևորման ու զարգացման արտահայտությունն է: Նման մտածողությունը իր որոշ յուրահատկություններով բնորոշ է Նազարյանին, Նալբանդյանին, Մամուրյանին, Արծրունուն, Պերպերյանին եւ ժամանակի բազմաթիվ այլ մտավորականների, մշակութային գործիչների: Ազգը եւ ազգայինը այն հիմնական չափանիշն է, որով նրանք իմաստավորում էին նաեւ ընդհանուր մարդաբանական հիմնախնդիրները, հատկապես մարդու գոյության, կյանքի իմաստի, մարդկային որակների պահպանման ու զարգացման համար: Այս խնդրին հատուկ ուշադրություն է հատկացրել նաեւ Նալբանդյանը: Մարդ - ազգ փոխհարաբերության նալբանդյանական ըմբռնման հիմնական սկզբունքներից մեկը հետեւյալն է՝ «Ազգ ասացյալը է այն մեծ ուժը, այն կենդանի կապակցությունը մարդերի, որ առանց նորան, կամ նորանից դուրս, մասնավոր մարդը կլիներ մի անօգուտ անձնասեր - իսկ բոլոր մարդկությունը՝ մի անպտուղ վերացականություն»:²

Ուշադրություն դարձնելով 19-րդ դարին հատուկ հասարակական, պատմական գործընթացներին, ազգային ինքնության մեծացման ու ազգերի փոխհարաբերություններում տեղի ունեցող մերձեցումներին ու «համաքաղաքացիության» ձեւավորմանը, Պալասանյանն այդ հակադրությունների մեջ դարձյալ շեշտադրում է ազգայինի առաջնայնության ու ազգի կայունության հարցը: «Չարմամալի է երեւում որ ազգայնութեան գաղափարը այնպիսի զարմանալի կերպով է արտահայտվում եւ մարմնին առնում հենց ներկա դարում, երբ... ազգերի սերտ հաղորդակցությունների շնորհիվ տիեզերական համաքաղաքացիութեան զգացմունքը օրեցօր զօրություն է ստանում եւ ամեն տեղ տարածվում է... Յուրաքանչյուր առանձին ազգություն լուսավորելով սկսում է ավելի մօտիկ հաղորդակցություն ունենալ ուրիշ ազգերի հետ, բայց մեւնույն ժամանակ նա սկսում է ավելի որոշ գաղափար կազմեց յուր ազգային անհատականութեան վրա... Յուրաքանչյուր ազգի անհատական առանձնահատկությունները, հայրենի երկիրը, լեզուն եւ պատմական ավանդույթները, միշտ սիրելի կը լինին նոյն ազգի համար»:³

Նման քաղվածքներն ու մտքերը կարելի է շարունակել: Սակայն այստեղ ամենաէականը նպատակայնությունն ու գաղափարի անհրաժեշտության գիտակցումն է, քանզի համաշխարհային ու ազգային կյանքի գործընթացները թելադրում էին իրատեսական մոտեցումներ այդ հարցերի նկատմամբ, որոնցից դուրս հնարավոր չէր լինի խոսել նաեւ անձնական կյանքի ու գոյության հեռանկարների մասին: Ազգայինի առաջնայնության ընդգծումը կարեւոր նախապայման էր ճիշտ կողմնորոշումների ու հասարակական կյանքում տեղի ունեցող երեւոյթների սոցիալական, արժեքական ու մարդաբանական գնահատականները տալու համար:

Եվրոպական քաղաքակրթության ծնած բազմաթիվ երեւոյթներ, նրան բնորոշ արժեքային համակարգը, ընկերային հարաբերությունները, ինչպես նաեւ աշխարհաքաղաքացիությունը հակադիր էին նաեւ ազգային ազատագրակեցն պայքարին ու այն արտահայտող գաղափարախոսությանը, քանզի վերջինս նպատակ ուներ պահպանելու ազգային ինքնությունն ու միասնությունն իրենց տարբեր դրսևորումների մեջ: Ուստի քննվող հարցերն ունեին ոչ միայն փիլիսոփայական, տեսական, այլ նաեւ գործնական նշանակություն. անհրաժեշտ էր մարդկային գոյության ընդհանրական համակարգի մեջ հիմնավորել հատկապես ազգային ու այն ներկայացնող արժեքների գերակայությունն անհատական գոյության (ազգային ու մարդ անհատի իմաստներով) ներքին հնարավորությունների ինքնաձավալման եւ այդ հիմքի հիման վրա՝ սեփական արժանապատվությամբ վերահաստատվելու համար: Այս տեսակետից, հայ մտածողները ընդհանրացնող նշանակություն էին հատկացնում նաեւ հայրենասիրությանը: Այն ըմբռնվում է որպես մարդաբանական, մշակութաբանական, փիլիսոփայական, հոգեբարոյական երեւոյթ, որի ձեւավորման ու դրսևորման հիմքը ազգայինն ու հայրենիքին պատկանելության գիտակցությունն է:⁴

Անցել է մեկ դարից ավելի, բայց հայ մտածողների ըմբռնումները, նպատակը հարազատ են նաեւ մեր օրերի համար: Արդի քաղաքակրթության համակարգում նորովի է իմաստավորվում ազգի ու անհատի գոյության ու զարգացման խնդիրները, քանզի գերտերություններն իրենց սուտեսական, քաղաքական ու ռազմական ծա-

¹ Թիֆլիզ 17-ին նոյեմբերի, «Մեղու Հայաստանի», 1873, թիվ 44:

² Թիֆլիզի 12-ին հունվարի, «Մեղու Հայաստանի», 1874, թիվ 2:

³ Պալասանյան Ստ., Տասնեւիմեներորդ դարու նշանաբանը, «Փոքր», 1877/1878 թիվ 1, էջ 169:

⁴ Արծրունի Գ., Մուտ կոսմոպոլիտներ, «Մշակ», 1881, թիվ 73:

⁵ Մամուրյան Մ., Այլաբուն հայեր, «Արեւելյան մամուլ», 1872, թիվ 10, էջ 458:

¹ Բաֆֆի, Երկերի ժողովածու, Երեւան, 1985, հ. 7, էջ 125:

² Նալբանդյան Մ., Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 2, Երեւան 1980, էջ 80:

³ Պալասանյան Ստ., Տասնեւիմեներորդ դարու նշանաբանը, «Փոքր», 1877/78, թիվ 1, էջ 138:

⁴ Այս մասին տես օրինակ, Մամուրյան Մ., Մեր ազգասերները, «Արեւելյան մամուլ», 1880, թիվ 1, էջ 17-27, նույնի, Անգլիական մամուլանի/երկեր, Երեւան 1966, էջ 119: Բաֆֆի, Երկերի ժողովածու, հ. 5, Երեւան, 1985, էջ 48, Պերպերյան Ռ., Առաջին տերեր, Կ. Պոլիս, 1877, էջ 107-120:

վալումների մեջ ձգտում են կլանել, ձուլել, իրենց ենթարկել փոքրաքանակ ազգերին, կամ ոչնչացնել նրանց գոյության ու զարգացման ինքնությունը: Այս նույն հենքի վրա նորովի է հանդես գալիս աշխարհաքաղաքացիությունը: Նման պայմաններում, հատկապես փյունքի առկայության ու հայրենիքից հայտության վերջին արսագաղթի հետեւանքներով, ազգի ու ազգայինի պահպանումը մնում է ռազմավարական գերխնդիր: Անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել այն հանգամանքին, որ արեւմուտքի գաղափարախոսության մեջ տարածված համընդհանրությունը (ունիվերսալիզմը) «դավանում է նայատակահարմարություն, ուրիշտարիզմ, օգտապաշտություն, աշխարհաքաղաքացու վերացական մարդասիրություն, մինչդեռ որեւէ ազգությանը եւ մշակույթին պատկանելու գիտակցությունը մարդուն ստիպում է դավանել անմիջական կեցության մեջ իրական բարոյական արժեքները»:¹

Մարդու անմիջական կեցության մեջ տրված ազգայինը, դրան համապատասխանող արժեքային համակարգը, դրանց գիտակցությունն եղել ու մնում է սեփական ինքնության պահպանման, աշխարհաքաղաքացիության ու քաղաքակրթական օտարամոլ երեւոյթներին հակադրվելու կարեւոր միջոց:

САРГСЯН С. А. — Концепция “Человек-цивилизация” в армянской философии XIX века. В армянской философии XIX века человек и человеческое воспринимались как основные ценностные критерии, посредством которых армянские мыслители исследовали и оценивали положительные и отрицательные явления буржуазной цивилизации. С точки зрения национальной идеологии и идеала М. Налбандян, М. Мамурян, Гр. Арцруни, Ст. Паласян, Р. Перерян и др. утверждали, что истинная цивилизация должна отражать национальные задачи и проблемы, должна быть направлена на сохранение, развитие и упрочение в армянине общечеловеческого и национального начал.

ՀԱՅ ԳՐԱՀՐԱՏԱՐԱԿՉԱԿԱՆ ԳՈՐԾԸ ՄՈՍԿՎԱՅՈՒՄ (1866-1900 թթ.)

Ար. Վ. ՍԱՅԱՐՅԱՆ

1866 թ-ին Լազարյան ճեմարանը իր տպարանը վաճառեց Անատոլի Մամոնտովին և դրանով հայերեն հրատարակությունների լույսընծայումն այստեղ դադարեց¹:

Հաջորդ տասնամյակներին, ընդհուպ մինչև 1991 թվականին Սկրաիչ Բարխուդարյանի տպարանի հիմնումը հայերեն լեզվով կամ Հայաստանին առնչվող հրատարակությունները լույս էին տեսնում այլազգիների տպարաններից: Թեոդիկի աշխատության Մոսկվային վերաբերվող բաժնում թվարկված են այդ շրջանին վերաբերող հայերեն գրքեր տպագրած հետևյալ տպագրիչները՝ Վաղենար Գոթիկ, Օթոն Հերբեկ, Վարվառե Գառնուկ և Կուդրյավցևա²: Թեոդիկն ինքն էլ խոստովանել է, որ այդ օտարազգիների տպարաններից լույս տեսած հրատարակությունների մասին մեր գնահատմամբ կցկտուր տեղեկությունների հիմնական մասը պարզապես վերցված է Լեոյի «Հայ գրքի տոմը» աշխատությունից: Այլ հարց է, թե ինչու է Թեոդիկի ձեռքի տակ եղած մասնավորապես Մոսկվային և ընդհանրապես Ռուսաստանին վերաբերող նյութը այդքան անստույգ և կցկտուր³:

Հայաստանի խոշորագույն գրադարաններում մեր մանրագին պրպտումները գալիս են հաստատելու, որ 1850-1865 թ.թ. գրահրատարակչական վերընթացից հետո, մինչև 1878 թ. հայերեն գրքերի տպագրությունը Մոսկվայում կրել է դիպվածային բնույթ: Այսուհանդերձ մեզ հետաքրքրել են տեղեկություններ Թեոդիկի թվարկած այլազգի տպագրիչների մասին: Մոսկվայի Հանրային գրադարանի Գրքի թանգարանում մենք քաղել ենք որոշ տվյալներ վերոհիշյալ տպագրիչների մասին: 1883 թվականին «Կառավարական տեղեկատվություն» հայտնում է, որ գրահրատարակչական գործունեությամբ Մոսկվայում զբաղվել են պրոսահայատակ Օթոն Հերբեկը և իր կինը՝ Ելենան, որոնց անունով ձևակերպված մեկական տպարաններ են գործել Տվերսկայա մասի 2-րդ և 3-րդ հատվածներում⁴: Թեոդիկի հիշատակած «Օր. Կուդրյավցևայի» տպարանը իրականում կրել է «Նախկին Կուդրյավցևայան» ֆիրմային անունը և պատկանելիս է եղել պետական խորհրդական Գուդվիլովիչի կնոջը⁵: Թե ինչու են այդտեղ տպագրվել բազմաթիվ հայերեն գրքեր, բացատրում է այն պարզ հանգամանքը, որ թե՛ Օթոն Հերբեկի, թե՛ Ելենա Գուդվիլովիչի տպարանները գտնվել են Լազարյան ճեմարանի հարևանությամբ: Ինչ վերաբերում է Վաղենար Գոթիկին, ապա նա ֆրանսահայատակ էր, դեռևս քառասնական թվականների վերջին հաստատվել էր Մոսկվայում, Կաթոլիկ միսիոներ Ավգուստ Մեմենից ձեռք էր բերել հայերեն տառատեսակներ և Լազարյան ճեմարանի վարչության և մանկավարժների հետ կապերի շնորհիվ հատկապես 1850-1859 թվականների ընթացքում կարողացել էր տպագրել Լազարյան ճեմարանի դասախոսների և շրջանավարանների, ինչպես նաև Մոսկվայի Համալսարանի հայագի ուսանողների համարյա բոլոր աշխատությունները, որոնց հրատարակությունը ֆինանսավորել են ոչ թե Լազարյանները, այլ որևէ այլ աղբյուր: Հատկապես տևական համագործակցություն է եղել Վ. Գոթիկի և հայր ու որդի Մսերյանների միջև: Զարմաք Մսերյանը, մասնավորապես ընդհուպ մինչև 1875 թվականը այդտեղ է տպագրել իր աշխատությունները:

Մոսկովյան տպարանների հայերեն հրատարակությունները ժամանակակիցների շրջանում հայտնի են եղել նախևառաջ իրենց տպագրական կատարման բարձր որակով: Դրանք պարզապես շարժել են Կովկասի հայ տպագրիչների նախանձը: Մրա ապացույցներից Թիֆլիսի հայերեն գրքերի հրատարակչական ընկերության 1881 թվականին ընդունված որոշումն է հատկապես Մոսկվայում տպագրելու «Գամառ Քաթիպայի բանաստեղծությունը» ժողովածուն: Այսպես էր հիմնավորվում այդ ձեռնարկը ընկերության խմբագրական մասնաձեռնում իր հաշվետվության մեջ. «Ընկերության բոլոր հրատարակություններս վարչությունս տպագրում է Թիֆլիսում: Միայն Գամառ-Քաթիպայի բանաստեղծությանց գիրքը վարչությունս որոշեց տպագրել Մոսկվայում, որովհետև Թիֆլիսի տպարաններն անձեռնահաս կգտնվեին ցանկացածի պես մաքուր և գեղեցիկ տպել: Այդ գրքի տպագրության հոգսը սիրով հանձն առավ Մոսկվայի ընկերության աշխատակից անդամ պ. Գրիքոր Խալաթյանը (Լազարյան ճեմարանի հայոց պատմության պրոֆեսոր-Ա.Ս.) Գամառ Քաթիպայի բանաստեղծությանց գրքի տպագրությունը արդեն սկսված է 3600 օրինակով և այս տարվա մայիսին բոլորովին պատրաստ կլինի ի լույս ընծայելու համար: Պ. Խալաթյանի մոտավորապես հաշվից երևում է, որ այդ գրքի տպագրությունը, հեղինակի պատկերը և ճանապարհի ծախսը կմտնի ընկերությանը մինչև 700 ռուբլի, բացի 300 ռուբլուց, որ նշա-

¹ Տե՛ս Ա. Վ. Սաֆարյան. Հայ գրահրատարակչական գործը Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանում. Պատմաքաղաքագիտական հանդես. Երևան. 1988, N 4 (123), էջ 224-229:

² Թեոդիկ. Տիպ և տառ. Կ. Պոլիս, 1912. էջ 180-181:

³ Թեոդիկի այդ բաժնում թվարկված բոլոր հրատարակությունների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ թվարկվածները պարզապես նրան հայտնի հրատարակություններն են: Հայտնի է, որ 19-րդ դարի երկրորդ կեսում, իսկ հատկապես 1878 թ-ից հետո հայերեն հրատարակությունների ներմուծումը Ռուսաստանից Օսմանյան կայսրություն խիստ սահմանափակվել է: Ուշագրավ է, որ Թեոդիկը չի թվարկել այստեղ լույս տեսած պատմական, ուսումնական և քաղաքականորեն որոշ աչքի ընկա-

⁴ Список типографиям, литографиям и металлографиям, N 30-31. См. "Правительственный Вестник" NN206-209, СІІТ. 1883 г.

⁵ Նույն տեղում, N 39:

¹ Գեորգյան Հ., Ազգ. ազգային պատմություն, ազգային մշակույթ, Երևան, 1997, էջ 52: