

ԲԵՆԱ ԲԱՐՍԵՂԻԱՆ

ԼԵՀԱՀԱՅՈՒԹՅԱՆ  
ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ  
ԿՅԱՆՔԸ

ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ  
XIV-XIX ԴԱՐԵՐՈՒՄ













АКАДЕМИЯ НАУК АРМЕНИИ  
ИНСТИТУТ ЛИТЕРАТУРЫ им. М. АБЕГЯНА

БЕЛЛА БАРСЕГЯН

КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ  
И ЛИТЕРАТУРА  
ПОЛЬСКИХ АРМЯН  
В XIV—XIX вв.

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЕНИИ  
ЕРЕВАН 1992



891,587,09 + 931 = 919,81 (438)

ՀԱՅԿԵՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
Խ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎ. ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԲԵՂԱ ԲԱՐՄԵՂՅԱՆ

ԼԵՀԱԼԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ  
ԿՑԱՆՔԸ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ  
XIV—XIX ԴԱՐԵՐՈՒՄ

A 83107

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ  
ԺՈՒԴԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆ  
114 ՍԵՄ, 1181

Տպագրվում է Հայաստանի ԳԱ Մ. Արևիկյանի անվ. դրականության  
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Պատասխանատու խմբագիր՝ պատմական գիտ. դոկտոր Վ. Ռ. Գրիգորյան  
Գիրքը հրատարակության են երաշխավորել գրախոսներ՝ բանասիրական  
գիտ. դոկտոր Գ. Վ. Աբգաբյանը և բանասիրական գիտ. թեկնածու  
էդ. Հ. Հակոբյանը

## Բարսեղյան Բ.

Բ 371 Լեհահայության մշակութային կյանքը և գրականու-  
թյունը XIV—XIX դարերում [Պատ. խմբ. Վ. Ռ. Գրիգոր-  
յան]; Հայաստանի ԳԱ Մ. Արևիկյանի անվ. դրակ. ին-տ.—  
Եր.: Հայաստանի ԳԱ հրատ. 1992.—452 էջ, 8 թ. նկ.

Միջնադարյան և նոր շրջանի հայ և օտար գրական հարուստ աղ-  
բյուրների հիման վրա գրքում առաջին անգամ մեկ ընդհանուր համա-  
կարգի մեջ քննարկվում են լեհահայ գաղութի պատմության, նրա մշա-  
կույթի ու գրականության զարգացման ու անկման ներքին մեխանիզմն  
ու պատճառները, ի հայտ են բերվում այն ուղղվածությունն ու միտում-  
ները, որոնք վերջիններիս զարգացման ու ճակատագրի համար օրինա-  
չափ էին և յուրաքանչյուր դարաշրջանում համապատասխանորեն ղեռ-  
սկողնվում էին իրենց ժամանակին յուրահատուկ առանձնահատկությու-  
ներով, Հիմնական ուշադրությունը կենտրոնացվում է կրոնաեկեղեցական  
ու աշխարհիկ բաղաժանր գրականության վրա. ցույց է տրվում հայ և  
լեհ գրականությունների հարստացման գործում լեհահայության խաղա-  
ցած դերը:

Գիրքը նախատեսվում է ինչպես մասնագետ-գրականագետների  
պատմաբանների, այնպես էլ ընթերցող լայն շրջանների համար:

Բ  $\frac{4603020200}{703(02)-92}$  83—90

ISBN 5—8080—0081—5

© Հայաստանի ԳԱ հրատարակչություն, 1992



## Ն Ե Ր Ա Ծ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Լեհահայ գաղութի շուրջ հազարամյա կյանքը հայ ժողովրդի դավաճող պատմության անքակտելի մասն է կազմում և միաժամանակ միահյուսվում է ուկրաինացիների ու լեհերի անցյալին, քանի որ լեհահայությունը նոր հայրենիքում հարյուրամյակներ շարունակ պահպանելով իր ազգային նկարագիրը, ոչ միայն շարունակել ու զարգացրել է հայրենի մշակույթի ու գրականության ավանդույթները, այլև որոշակի դեր է խաղացել Լեհաստանի քաղաքական, տնտեսական, կրոնաեկեղեցական ու մշակութային կյանքում:

Այդ հարցերը եղել են ու այժմ էլ դտնվում են գիտնականների ուշադրության կենտրոնում, որոնք, զբաղվելով վերահիշյալ ժողովուրդների պատմությամբ, ուղղակի թև անուղղակի առնչվում են վերջիններիս, կամ էլ հատուկ հետազոտության առարկա դարձնելով այդ գաղութի հարուստ պատմությունը, հետամուտ են լինում իրենց իսկ ժողովրդի անցյալի նոր էջերի հայտնաբերմանը: Նման հետաքրքրությունը լեհերի ու ուկրաինացիների կողմից պայմանավորվում է նրանով, որ հայերը XI դարում գաղթելով Կիևյան Ռուսիա, հաստատվում են Գալիցիա-Վոլինիայում և մինչև XIV դարի կեսը մասնակցում են երկրի տնտեսական ու ռազմական հզորացմանը, քաղաքների կառուցմանը, արհեստների ու առևտրի զարգացմանը, իսկ նույն դարակեսից սկսած, երբ նշված նահանգները անցնում են լեհ թագավորների իշխանության տակ, շարունակում են իրենց տնտեսական-հասարակական, քաղաքական-գիտնագիտական ու մշակութային ակտիվ գործունեությունը հոգուտ Լեհական պետության:

XIV դարի կեսին Լեհական պետության արևելյան նոր սահմաններում ինքնավարություն է ստանում արդեն կազմավորված Լեհահայ գաղութը իր ներքին՝ իրավական, կրոնական ու վարչական ազգային հաստատություններով, որը պատմական իր յուրատիպ ճակատագրով, նյութական ու հոգևոր մշակույթի հարուստ արժեքներով առանձնակի տեղ է գրավում ինչպես Արևելքում, այնպես էլ Եվրոպայում հիմնադրված հայ գաղութների պատմության մեջ: Պատահական չէ, որ հայ



պատմագիտությունը եվրոպականի հետ համահավասար գիտական հետազոտության առարկա է դարձրել լեհահայ գաղութի հարուստ անցյալը, թեև ինչպես հայ, այնպես էլ օտարազգի գիտնականները այդ հարցերի շուրջ մինչև այժմ համապայտիակ ուսումնասիրություններ չեն ստեղծել: Իսկ այդպիսի հետազոտությունների ստեղծումը, իրոք, բավական բարդ էր, քանի որ գիտնականները վերոհիշյալ պրոբլեմները բարձրացնում էին ամենատարբեր երկրներում (Հայաստան, Լեհաստան, Ուկրաինա, Ռուսաստան, Ավստրիա, Ֆրանսիա, Իտալիա, Գերմանիա, Ռումինիա) և օգտագործում էին միայն իրենց մատչելի պատմական գրականությունը: Այսինքն՝ հայ գիտնականները հիմնականում օգտագործում էին հայկական աղբյուրները, լեհերը, ուկրաինացիները և ընդհանրապես եվրոպացիները՝ հակառակը՝ միայն եվրոպականը, իսկ տարբեր լեզուներով գրված ու տարբեր երկրներում հրատարակված այդ ուսումնասիրություններն էլ, նույն պատճառներով, իրենց հերթին խոչընդոտում էին հրապարակ եկած նոր աղբյուրներն ու տեղեկությունները գիտական շրջանառության մեջ դնելու, վերջիններս մեկը մյուսով լրացնելու, հարստացնելու և, իհարկե, համապատասխան եզրահանգումներ կատարելու գործին: Եվ այսուհանդերձ, այս կամ այն չափով օգտագործելով պատմական գրականության բավական հարուստ նյութերը, վերջիններս ստեղծում են մեծ թվով ուսումնասիրություններ, որոնցում, սակայն, քննում են լեհահայ գաղութի կազմավորման, իրավական, տնտեսական, կրոնական կենդանացման մեկը մյուսից անկախ ներկայացված հարցերը, հետազոտում են առանձին գաղթօջախների պատմական կյանքը, կամ էլ առանց խորանալու, բոլոր հարցերը միասին վերցրած են շոշափում: Հատկապես ուղում ենք ընդգծել, որ մշակույթի, մասնավորապես գրականության բնագավառը գիտնականների կողմից չի ուսումնասիրվել, այլ հիշատակվել են արվեստի ու գրականության այս կամ այն գործիչները, և նշվել են նրանց ստեղծած գործերը միայն: Մի խոսքով, մինչև այժմ չի ստեղծվել մի աշխատություն, որը բավարար պատկերացում տար լեհահայ գաղութի՝ որպես մեկ օրգանիզմի պատմաքաղաքական, սոցիալ-հասարակական, կրոնագաղափարական և գրական-մշակութային փոխկապակցված այն պրոցեսի մասին, որը յուրաքանչյուր դարաշրջանում ապրելով յուրատիպ ընթացքով, իր հերթին պայմանավորում է ինչպես նրա վերջնիշխանը, այնպես էլ վայրէջքն ու քայքայումը:

Լեհահայ գաղութի պատմագիտական հետազոտությունը սկսվում է XVIII դարում, թեև վերջինիս տարրերն ի հայտ են գալիս XVI դ. ու խորանում են XVII դ. լեհ, հայ, եվրոպացի քաղաքական ու եկեղե-

ցական գործիչների, պատմագիրների, աշխարհագետների ու հուշագիրների երկերում, որոնցում, թեև երբեմն համառոտ, սակայն արժեքավոր տեղեկություններ ենք գտնում ոչ միայն տվյալ դարաշրջանի լեհահայ կյանքի տարբեր բնագավառների, այլև գաղութի հիմնադրման ու կազմավորման, ազգային կրոնին ու եկեղեցուն առնչվող, երկրի տնտեսական, ռազմական ու մշակութային կյանքին հայերի մասնակցության հարցերի մասին: Նկատի ունենանք, որ նշված երկերում վերջիններիս տնտեսական, կրոնական իրավիճակն ու ազգային որոշ սովորույթները շոշափող տեղեկությունների մի մասն արդեն նեգատիվ նպատակներ էին հետապնդում՝ կապված լեհահայության դեմ սկսված տնտեսական ու կրոնական հալածանքների հետ: Ծիշտ է, XVI—XVII դարերում ազգային լեզվով գրված լեհահայ պատմագրությունը բարձր վարգացում էր ապրում, սակայն ոչ թև վերջինիս, այլ XVI դ. լեհ ու եվրոպացի հեղինակների (Փիլբեր դը Լանուա<sup>1</sup>, Յան-Անջեյ Կրասինսկի<sup>2</sup>, Մաշեյ Մեխովիտ<sup>3</sup>, Մարչին Կրոմեր<sup>4</sup>, Անտոնի Մարիա Գրացիանի<sup>5</sup>, Բենեդիկտ Հերբեստ<sup>6</sup>, Սվենտոսլավ Օժելսկի<sup>7</sup>, Հերոնիմ Լիպոմանո<sup>8</sup>, էրիխ Լյասոտա<sup>9</sup>, Յան Լասիցկի<sup>10</sup> և ուրիշներ) տարբեր լեզուներով ու տարբեր բնույթի երկերն են, որ եվրոպացի ընթերցող հասարակայնության ուշադրությունը սեևում են լեհահայության վրա և, փաստորեն, նրանց գաղութի անցյալ ու ներկա պատմությունը դարձնում նախ ճանաչողական, հետագայում նաև՝ գիտական հետազոտության առարկա:

XVII դարի կեսերին, երբ լեհահայության դեմ տարվող տեսական պայքարին զուգակցում էր արդեն գործնականը, այդ միտումներն առավել են խորանում, քանի որ հասարակության առջև հառնում են մեծ արտոնությունների տեր լեհահայության ինքնության, երբ և որտեղից նրանց գաղթելու հարցերը, որոնց և, այս կամ այն շափով, ձգտում էին պատասխանել լեհ, լեհահայ ու օտարազգի գործիչները: Նույն դարի սկզբին (1602—1605), օրինակ, այդ հարցերին անդրադառնում է Լվովի քաղաքապետ Յան (Յոհան) Ալնսկեր<sup>11</sup>, 60—70-ական թվականներին՝ նույնպես Լվովի քաղաքապետ, լեհահայ Յուզեֆ Բարթլոմեյ Զիմարովիչը<sup>12</sup>, ճանաչված միսիոներներ ու հալագետներ՝ Կղեմես Գալանոսը<sup>13</sup>, Ալոյսիոս Մարիա Պիգուին<sup>14</sup> և անհայտ հեղինակը<sup>15</sup>, իսկ նույն դարի վերջին՝ լեհահայ ժամանակագիր Յան Տոմաշ Յուզեֆովիչը<sup>16</sup>: Նկատենք, որ ամբողջ XVII դ. ընթացքում լեհահայության տնտեսական, կրոնական, վարչական, հասարակական ու մշակութային կյանքի ամենաբազմազան հարցերը շարունակում են շոշափել ու քննման առարկա դաբձնել լեհ ու եվրոպացի այնպիսի հեղինակներ, ինչպիսիք էին լեհ պատմիչ Շիմոն Ստարովոլսկին<sup>17</sup>, գեր-



մանացի աշխարհագետ Մարտին Ֆելլերը<sup>18</sup>, լեհ փիլիսոփա ու բժիշկ Սեբաստիան Պետրիշին<sup>19</sup>, լեհ աստվածաբան Մատեուշ Բեմբուսը<sup>20</sup>, լեհ պատմիչ ու բանաստեղծ Հերոնիմ Վեսպագիան Կոխովսկին<sup>21</sup>, հոլանդացի պատմաբան, մաթեմատիկոս ու աշխարհագետ Անդրեաս Կելլերը<sup>22</sup>, իռլանդացի պատմաբան Բերնարդ Օ'Կոննորը և շատ-շատերը:

XVIII դարում, երբ լեհահայություն կաթոլիկացման ու ուժացման պրոցեսը գնալով խորանում է, առաջինը հենց իրենք լեհահայերն են (Յան Յուզեֆովիչ, Ստեփանոս Ռոշքա, Յուզեֆ էպիֆանի Մինասովիչ), որ հետագարձ հայացք են դրում իրենց գաղութի անցյալին ու փորձում վերականգնել վերջինիս պատմության այս կամ այն էջը, կամ էլ ստեղծել տարբեր բնագավառներում որոշակի հետք թողած գործիչների կյանքի ու գործունեության ուրվագիծը:

Նշված հարյուրամյակում լեհահայ գաղութի պատմության առաջին լեհ հետազոտողը արևելագետ Տադեուշ Կրուսինսկին էր, որը քսան երկար տարիներ ապրելով Արևելքում, մասնափորապես իրանում ու Հայաստանում, հանդես էր գալիս որպես միսիոներ, թեև իրականում ի կատար էր ածում Հռոմի դիվանագիտական հանձնարարությունները<sup>24</sup>: Արևելագետ ու խորագիտակ (էրուդիտ) այդ գիտնականը իր «Պարսկական պատեղադմի պատմությունը» աշխատությունը, ուր բավական տեղ է հատկացնում նաև Հայաստանին, նախ հրատարակում է անգլերեն, ֆրանսերեն ու գերմաներեն լեզուներով, ապա 1740 թ. լույս է ընծայում լատիներենով<sup>25</sup>: Օգտագործելով լեհահայ գաղութին առնչվող պատմական նյութերն ու իր մեծ իմացությունը Հայաստանի ու վերջինիս պատմության մասին, նա առաջին անգամ դրականության մեջ նշելով լեհահայոց գաղթի պատճառները, Կիևյան Ռուսիայում նրանց հաստատվելու ժամանակաշրջանը, մի շարք տեղեկություններ է հայտնում լեհահայության կյանքի ամենատարբեր կողմերի մասին: Նույն ժամանակաշրջանում գիտական արժեքավոր աշխատությամբ հանդես է գալիս լեհ հայտնի դինանիշագետ Կասպիր Նիեսիեցկին, որը նույնպես որոշ տեղեկություններ է հայտնում լեհահայության անցյալի մասին<sup>26</sup>:

XVIII դ. վերջից սկսած լեհահայ գաղութի անցյալ ու ներկա կյանքով հետաքրքրվում են Վենետիկի ու Վիեննայի Մխիթարյան գիտնականներ՝ Մ. Չամչյանը, Ստ. Դ. Ադոնցը, Մ. Բժշկյանը: Հայ պատմաբան ու լեզվաբան Միքայիլ Չամչյանը իր «Պատմություն հայոց...» եռահատոր աշխատության վերջին հատորում<sup>27</sup>, օգտագործելով որոշ փաստաթղթեր, անդրադառնում է XVII դ. կեսերին Լվովի հայ կեղեցու շուրջը տեղի ունեցող իրադարձություններին, թեև այդ ամենը դի-



տարկում է կաթոլիկական եկեղեցու շահախնդրության տեսանկյունից՝ քիչ ավելի ուշ՝ 1802 թ., Ստեփանոս Ա. Կոնցը, «Աշխարհագրութիւն շոտլանդ մասանց աշխարհի» բաղմահատոր աշխատության երկրորդ հատորում<sup>26</sup>, մասնավորապես Պոդոլյեին վերաբերող հատվածում, նույնպես անդրադառնում է այդ երկրամասի հայկական գաղութներին, նշելով հատկապես հայկական տապանաքարերի գոյության փաստը դեռևս XII դ. սկզբին։ Փաստորեն, լեհ դավառագետ Վալդիսկեյ Մարչինսկու «Պոդոլյե գավառի վիճակագրական, տեղեկագրական և պատմական նկարագրությունը...»<sup>29</sup>, ինչպես նաև Ալ. Պշեթդձինցկու «Պոդոլյե, Վոլին, Ուկրաինա...»<sup>30</sup> աշխատություններով, որտեղ հեղինակները նույնպես մասնավոր տեղեկություններ են հաղորդում լեհահայկյանքի մասին, հիմնականում ավարտվում է գիտական այս կամ այն աշխատության մեջ լեհահայ գաղութի միայն մասնակի հարցերին անդրադառնալու շրջանը և դրվում է վերջինիս պատմության առանձին պրոբլեմները հատուկ հետազոտության առարկա դարձնելու բեղմնավոր փուլի սկիզբը։

Լեհահայ գաղութին է վերաբերում Մխիթարյան միաբանության անդամ, Ղրիմի Ղարասուբաղար քաղաքի կաթոլիկական եկեղեցու դեկան (ավագ քահանա) Մինաս Բժշկյանի (1777—1851) գրած ուղեգրությունը՝ «Ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան...», որը հրատարակվում է 1830 թ. վեներտիկում<sup>31</sup>։ Ուղեգրության մեջ հիմք ընդունելով Լեհաստանի վերջնական վերաբաժանումը երեք տերությունների միջև և դրա հետևանքով կատարված լեհահայ գաղութի մասնատումը, հեղինակը առանձին-առանձին ներկայացնում է ինչպես Ավստրիայի, այնպես էլ Ռուսաստանի տիրապետության տակ գտնվող հայկական գաղութները։ Ճանապարհորդության ժամանակ ուսումնասիրած արխիվային նյութերի ու ձեռագրերի, իր անձնական դիտարկումների ու լեհահայերից լսած որոշ տեղեկությունների հիման վրա Բժշկյանը երբեմն համառոտ՝ մի քանի տողի սահմաններում, երբեմն էլ ընդարձակ, արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում ամեն մի գաղութի անցյալ ու ներկա վիճակի մասին, նկարագրում եկեղեցիներն ու վանքերը, ներկայացնում բաղմաթիվ արձանագրություններ, հատվածներ փաստաթղթերից ու ձեռագիր մատյաններից։ Հատուկ ենթավերնագրերի տակ նա ներկայացնում է Լվովի վանքերի, Կանոնիկոսարանի, արքեպիսկոպոսարանի, կուսանոցների, դատարանի մասին իրեն հայտնի տեղեկությունները և նույն հետևողականությամբ գրում նաև Կամենիցի հայկական եկեղեցիների հիմնադրման, վերակառուցման պատմությունը։ Այս գրքով, որտեղ ամփոփված են ապագայի համար արդեն անդարձ կորած բաղմաթիվ արժեքավոր նյութեր, հայ գիտնականը իր մեծ



լուման է ներդնում հատկապես լեհահայ (ինչպես նաև՝ հունգարահայ, ռումինահայ, ռուսահայ) գաղութների ու եկեղեցու ուսումնասիրման պատմության մեջ, ուստի պատահական չէ, որ մինչև օրս էլ գիտնականները նշված բնագավառի ամենատարբեր պրոբլեմների հետազոտման գեպրում հիմք են ընդունում նաև այս աշխատությունը:

Մոտավորապես մեկ տասնամյակ հետո հրատարակվում է լեհահայ պրոֆեսոր Քսավերի Զախարյասեիչի «Տեղեկություն կահաստանի հայերի մասին» աշխատությունը<sup>32</sup>, որը, փաստորեն, առաջին գիտական մենագրությունն է, որտեղ գաղութի պատմությունը քննարկվում է ըստ պրոբլեմների: Ըիշտ է, Զախարյասեիչը, ներկայացնելով գաղութի հիմնադրման պատմության ուրվագիծը, անդրադառնում է պատմական Հայաստանի քաղաքական իրավիճակին, դրան հետևած գաղթերին, Արևելքում ու Եվրոպայում, մասնավորապես կահաստանում հիմնադրված հայկական զաղթօջախների համառոտ պատմությանն ու հիմնականում շեշտը դնում է եկեղեցու պատմության վրա, այսուհանդերձ, տեսագաղափար դուրս է թողնում նրա տնտեսական, հասարակական, վարչական, մշակութային կյանքը, թեև վերջին երկու բնագավառներից շոշափում է մասնակի հարցեր: Ամեն գեպրում, Զախարյասեիչի աշխատությունը այն արժեքավոր հետազոտություններից է, որն իր որոշակի հետքն է թողել այս բնագավառի պատմագիտության մեջ:

XIX դ. 40-ական թվականներին հրատարակվում է ուկրաինացի պատմաբան Դենիս Զուբրիցկու (1777—1862) «Լվով քաղաքի քրոնիկոնը» աշխատությունը<sup>33</sup>, որտեղ հեղինակը անդրադառնալով նաև լեհահայությանը, ցույց է տալիս այն դերը, որ նրանք խաղացել էին Լվովի տնտեսական, քաղաքական-հասարակական կյանքում: Ըիշտ է, XVII դարից սկսած այդ հարցերը առավել մակերեսորեն շոշափում են նաև ուրիշները, սակայն ուկրաինացի գիտնականը, օգտագործելով փաստացի տվյալներ, որոշակի մոտեցում է հանդես բերում հատկապես իրավական ու կրոնական խնդիրներում լեհահայության դեմ տարվող պայքարի նկատմամբ, և այս առումով շահեկան դարձնում այդ բնագավառի իր հետազոտությունը: Նշենք, սակայն, որ հեղինակի գիտական խառնվածքին հատուկ կասկածատվությունը հանգեցնում է այն բանին, որ նա կարուկ մերժելով ու կեղծ համարելով XI դ. ռուս իշխանների և հետագա դարերում լեհ թագավորների կողմից հայերին տրված վավերական հայտնի մի հրովարտակ ու մի շարք արատնագրեր, որոշակիորեն խեցնում է իր հետազոտության արժեքը: Ի դեպ, հրովարտակի հարցը իր անաչառ լուսաբանումներից մեկը գտնում է ուկրաինացի նույնքան հայտնի պատմաբան Անատոն Պետրուշեիչի

(1821—1913) «Գալիցյան եպիսկոպոսների մասին...» աշխատության մեջ, որը հրատարակվել է 1854 թ.<sup>34</sup>։ Նշված տասնամյակում, մինչև Ս. Բարոնշի հրապարակ իջնելը, առանձին հրատարակվում է նաև լեհ հանաչված պատմաբան, Օսսոլինյան դրադարանի տնօրեն Ֆրանցիշկկ Սիարշինսկու (1758—1829) «Գալիցիան, նրա հողը, պետւղները և ժողովուրդները» աշխատության այն գլուխը<sup>35</sup>, որը նվիրված էր լեհահայ դադութի պատմությանը։ Այս հետազոտությունը, որտեղ բարձրացվում են ինչպես Ռուսիայում հայերի հաստատման, այնպես էլ լեհ պատրիկներին, շլյախտայի ու հոգևորականության կողմից լեհահայությանը տնտեսական ու կրոնական հալածանքների ենթարկելու հարցերը, պատմագիտության մեջ առաջնային նշանակություն կարող էր ստանալ, եթե հրատարակվեր 30 տարի առաջ, այսինքն՝ այն ժամանակ, երբ այն գրվել էր։ Բայց քանի որ հողվածը լույս է տեսնում հեղինակի մահից 28 տարի հետո միայն, երբ արդեն հրատարակվել էին վերը հիշատակված վերջին աշխատությունները, ապա ոմանք Սիարշինսկու ուսումնասիրությունը ոչ միայն կարևոր նշանակություն չեն տվել, այլև անարդարացիորեն համարել կոմպիլյատիվ (բանաբաղաժո) աշխատանք։

XIX դ. պատմագիտության մեջ, լեհահայ դադութին նվիրված իր ուսումնասիրություններով, խոշոր դեր է խաղում լեհահայ պատմաբան ու բանահավաք Վինցենտի Ֆերրերի Սադոկ Բարոնչը։ Նա թե՛ իրեն նախորդող և թե՛ հաջորդող գիտնականներից առանձնանում է հատկապես պատմական հսկայական նյութերի օգտագործմամբ, որոնցից ապագա բոլոր հետազոտողներն էլ անխտիր օգտվել են իրենց ուսումնասիրություններում։ Նրա բազմաթիվ հետազոտություններից հատկապես «Լեհաստանի նշանավոր հայերի կենսագրությունը»<sup>36</sup>, «Հայոց պատմության ուրվագիծ»<sup>37</sup> և «Յադլովեցյան հուշարձաններ»<sup>38</sup> աշխատություններն են, որ նշված բնագավառի պատմագիտության մեջ դառնալով հիմնական սյուներ, օգնում են լիարժեք ստեղծելու լեհահայ դադութի պատմությունը։

Եվ եթե նույն այդ թվականին լույս է տեսնում լեհ եկեղեցական գործիչ Պավել Վլադիսլավ Ֆաբիշի «Լեհաստանի հայ եկեղեցու մասին համառոտ տեղեկություն» գրքույկը<sup>39</sup>, ապա մեկ տարի անց լեհահայության արտոնագրերի հրատարակմամբ<sup>40</sup> հանդես է գալիս կլովի համալսարանի գերմանական իրավունքի պատմության նորաստեղծ ամբիոնի վարիչ, պրոֆեսոր Ֆերդինանդ Բիշոֆը (1826—1915), որը Վինենայից տեղափոխվելով կլով, անմիջապես սկսում է քաղաքի օրենսդրության պատմության հետազոտման աշխատանքները։ 1862 թ. նա



հրատարակվում է լեհահայության իրավունքի կողմը<sup>41</sup>, իսկ 1865 թ. նույն օրենսդրքի լատիներեն թարգմանությունը՝ հաստատված 1519 թ. Զիգմունդ I-ի կողմից<sup>42</sup>: Ի դեպ, ինչպես այդ, այնպես էլ 1843 թ. Կ. Վույցիցկու<sup>43</sup> և 1869 թ. Ս. Բարոնչի<sup>44</sup> կողմից կատարված լեհերեն թարգմանության հրատարակությունները հիմք են հանդիսանում 80-ական թվականներին հանդես եկած 3. Կոլերի արժեքավոր հետազոտությունների համար:

Եվ հիմա մինչև 50-ական թվականները լեհ, ուկրաինացի և հայ գիտնականները լեհահայ գաղութի պատմության հարցերը հիմնականում քննարկում էին ծավալային սահմաններում, կամ էլ ուղղակի հրատարակում էին պատմական փաստաթղթեր ու ամենատարբեր աղբյուրներ, ապա 60-ական թվականներից հետո, հատկապես 80—90-ական թվականներին, այնպիսի համընդհանուր հետաքրքրություն է առաջանում լեհահայության անցյալի նկատմամբ, որ գիտնականներից շատերն արդեն չբավարարվելով բնդհանուր կարգի տեղեկություններով, հետևում են գիտության մեջ արմատավորվող քննադատական ուղղությանը և գաղութի պատմության առանձին պրոբլեմներն են դարձնում իրենց հետազոտության առարկան:

Դեռևս 1866 թ. Լրեան է գալիս ուկրաինացի պատմաբան ու հնագետ, Լվովի համալսարանի պրոֆեսոր, Կրակովի ակադեմիայի իսկական անդամ Խսիդոր Շարանեկի (1829—1901) «Հայերը Ռուսիայում և Պոդոլյեում» գիտական ուսումնասիրությունը<sup>45</sup> (Յեն մինչ այդ էլ հեղինակը պատմագիտական իր մյուս աշխատություններում թեթևակի անդրադարձել էր լեհահայության պատմությանը): Նշված հետազոտության մեջ արդեն Շարանեկը լուսարանում է հայկական գաղթօջախների հիմնադրման ու նորերի ստեղծման հարցերը: Եվ հիմա երկու տարի հետո ուկրաինացի պատմաբան ու հրապարակախոս Բենեդիկտ Պոշչանսկին (1832—1902) ուսումնասիրության առարկա դարձնելով Բրոդի, Ստանիսլավով, Ժոլկև և Զոլուչե քաղաքների պատմությունը, որոշակի տեղ է հատկացնում նաև վերջիններիս հայկական գաղթօջախներին<sup>46</sup>, ապա հաջորդ տասնամյակում Մ. Դորոնովիչը (1855—1894) իր ուսումնասիրությունը նվիրում է Կամենից-Պոդոլսկի հայության և նրանց սրբ. նիկողայոս եկեղեցու պատմությանը<sup>47</sup>:

1876 թ. Վարշավայի համալսարանի պրոֆեսոր Ադոլֆ Պավլինսկին լեհերեն է թարգմանում XVII դարի միսիոներներ Ալոյսիոս Մաբիա Պիդուի և անհայտ հեղինակի պատմագրական երկերը<sup>48</sup>, որոնք գաղութի պատմության համար բացառիկ արժեք ունեն: Ութ տարի անց հայ ճանաչված բանասեր Կարապետ Եղյանը հրատարակում է



լեհահայույթյան կաթողիկոսական քաղաքականության իրադարձություններին վերաբերող՝ մինչ այդ անհայտ վերոհիշյալ գործերի հայերեն թարգմանությունը (կատարված Ս. Մալխասյանի կողմից) և «Բռնի միութիւն հայոց լեհաստանի ընդ եկեղեցւոյն Հռովմայ» խորագրով լույս է ընծայում Պետերբուրգում<sup>49</sup>:

60-ական թվականների պատմագիտությունը հիմնականում հարստանում է Յ. Կոլերի, Տ. Գրոմնիցկու, Վլ. Լոզինսկու, Լեզվաբան Յ. Հանուշի աշխատություններով, որոնք նվիրված են լեհահայ գաղութի տարբեր պրոբլեմներին և լեհահայոց բարբառի հետազոտմանը: Ինչպես նշեցինք, գերմանացի իրավագետ, Վյուրցբուրգի և Բեռլինի համալսարանների պրոֆեսոր Յ. Կոլերը իր ուսումնասիրության առարկան է դարձնում լեհահայ օրենսգիրքն այն բանից հետո, երբ հրատարակվում են վերջինիս լատիներեն ու լեհերեն թարգմանությունները, իսկ 1888 թ. էլ Վադարշապատում լույս է տեսնում Մխիթար Գոշի «Իտատաստանագիրքը» Վ. Բաստամյանցի աշխատասիրությամբ: Լեհահայ օրենսգիրքը համեմատելով Գոշի Դատաստանագրքի, ինչպես նաև եվրոպական ու արևելյան այլ օրենսգրքերի հետ, Կոլերը ապացուցում է, որ լեհահայերն, իրոք, օգտագործել են հայոց դատաստանագիրքը, և ցույց է տալիս դրանց միջև եղած այն տարբերությունները, որոնք լեհահայ միջավայրի սոցիալ-հասարակական նոր պայմանների արդյունք էին<sup>50</sup>: Ի դեպ, այդ պրոբլեմի հանգամանալից հետազոտությամբ քիչ ավելի ուշ՝ 1899—1912 թթ. զբաղվում է նաև լեհ իրավագետ Օսվալդ Բալզերը, հրատարակելով «Հայ օրենսգիրքը միջնադարյան Լվովում», «Հայ դատաստանագիրքը Զիգմունդ I-ի հաստատմամբ 1519 թ.», «Հայ իրավագիտությունը և դատարանի կարգը 1604 թվականին» արժեքավոր աշխատությունները<sup>51</sup>:

Լեհահայության իրավունքին ու եկեղեցուն առնչվող հարցերով 1889 թ. զբաղվում է նաև լեհական եկեղեցու պատմաբան, Կրակովի համալսարանի կանոնական իրավունքի պրոֆեսոր Տադևուշ Գրոմնիցկին (1851—1939), երբ «Եկեղեցական հանրագիտարանի» կողմից հանձնարարություն է ստանում գրելու հոդված լեհահայ եկեղեցու պատմության մասին: Հոդվածը, որ նախատեսվածից շատ ավելի ծավալուն է ստացվում, նույն թվականին հեղինակի կողմից հրատարակվում է առանձին գրքով<sup>52</sup>, իսկ 1891 թ. լույս է տեսնում Եկեղեցական հանրագիտարանի XVII հատորում<sup>53</sup>: Նշված ուսումնասիրությունը, նա, թեև, գրում է որպես լեհահայ եկեղեցու կաթողիկոսական քաղաքականության կողմնակից ու պաշտպան, թեև անդրադառնալով լեհահայ Յ8 գաղթօջախների պատմությանը, եզրահանգում է, թե հայերը իրենց սակավաթվության պատճառով ոչ մի դեր չեն խաղացել երկրի տնտեսական-



հասարակական կյանքում, այնուամենայնիվ, իր օգտագործած հա-  
րուստ նյութի վերաշարադրմամբ ակամա հակառակն է ապացուցում:  
Լեհահայության անցյալի պատմության մի շարք բնագավառների  
ուսումնասիրության մեջ իր մեծ ավանդն է ներդրել հատկապես լեհ  
գրող ու պատմաբան Վլադիսլավ Լոզինսկին (1843—1913): «Լվովի  
արվեստը XVI—XVII դարերում. ճարտարապետությունն ու քանդակա-  
գործությունը», «Լվովի ոսկերչությունը հին դարերում (1384—1640)»,  
«Լվովի պատրիկությունը և մեշչանությունը XVI—XVII դարերում»,  
«Լվովի ոսկերչական արվեստի հայկական վերջաբանը» խորագրերը  
կրող նրա ծավալուն աշխատությունները<sup>4</sup>, որոնք լույս են տեսնում  
1889—1898 թթ. (նախավերջինի ընդլայնված խմբագրությունը վերա-  
հրատարակվում է 1890 և 1902 թթ.), առաջին անգամ ծանոթացնում են  
արխիվային այնպիսի նյութերի հետ, որոնք մինչ այդ անհայտ էին  
պատմագիտությանը: Ընդ որում Լոզինսկին լեզվով գրված բոլոր այդ  
աշխատություններում էլ հեղինակը ուշադրության կենտրոնում պահե-  
լով նաև լեհահայությանը, մի կողմից ցույց է տալիս Լեհաստանի  
տնտեսական ու քաղաքական կյանքում վերջիններիս խաղացած դերը,  
անդրադառնում նրանց ինքնավարության, դատարանի, առևտրի, ճար-  
տարապետական արվեստի, նուրբ արհեստների, բարբերի ու լեզվի  
հարցերին, բայց մյուս կողմից անտեսում է այն հակասությունները,  
որոնք տնտեսական ու կրոնական հողի վրա ծնունդ են առնում նրանց  
ու լեհական շլախտայի ու պատրիկության միջև: Ամեն դեպքում, սա-  
կայն, Լոզինսկին այն դիտնականն է, որը փաստական հարուստ նյու-  
թերի հիման վրա առաջին անգամ ցույց է տալիս լեհահայության մի-  
ջոցով Արևելքի ու արևելյանի խաղացած դերը լեհ միջնադարյան  
կյանքում և, ակամա արդեն որոշակում Լվովի ընդհանուր պատմության  
մեջ գրաված նրանց ուրույն տեղը:

Ի տարբերություն Լվովի պատմությամբ ղեկավարող Վլ. Լոզինսկու,  
Ֆրանսիական ծագում ունեցող լեհ գրող ու պատմաբան, մասնագիտու-  
թյամբ հոգեբույժ Անտոնի Յուզեֆ Ռուլեն (1830—1894) ղեկավարում է  
Արևելյան Պոդոլսկի, մասնավորապես Կամենից-Պոդոլսկի հայության  
պատմությամբ: Այդ բնագավառում ունեցած նրա լայն գիտելիքները,  
պատմության հանդեպ տաժած սերն ու աշխատասիրությունը այն-  
քան արդյունքն են ունենում, որ 1869—1892 թթ. ընթացքում լույս են տես-  
նում նրա մի շարք պատմագիտական աշխատություններն ու պատ-  
մական պատմվածքները՝ նվիրված լեհահայությանը: Դեռևս 1869—  
1873 թթ. կրակովյան ու լվովյան ամսագրերում<sup>55</sup> նա պարբերաբար  
հրատարակում է «Պոդոլյան ամբողջները արվարձաններում» ուսում-

նասիրութիւնը, որի ծավալուն, վերակառուցված խմբագրութիւնը երեք հատորով լույս է ընծայում 1880 թ.<sup>56</sup> «Պոդոլյան ամբողջները մոլդավյան արվարձաններում» խորագրի տակ<sup>56</sup>: Աշխատութեան առաջին երկու հատորները նվիրված են Կամենիցին, որի պատմութիւնը նա անբակտելի կապի մեջ է տեսնում լեհահայութեան անցյալի հետ: Եթե այստեղ նա ներկայացնում է կամենիցահայերի ինքնավարութեան համար տարվող պայքարի դրվագները, հայ վաճառականների ու արհեստավորների խաղաղած դերը քաղաքի տնտեսական կյանքում, ապա վերջին՝ երրորդ հատորում անդրադառնում է Պոդոլսկի մշուս հայ գաղթօջախների՝ Ժվանեցի, Բարի, Մոգիլյով-Պոդոլսկի պատմական կյանքին: «Արտաշրջութիւն Կամենեցում» պատմաաշխարհագրական ուսումնասիրութեան մեջ Ռուլեն տալիս է քաղաքի հայկական թաղամասի տեղագրական նկարագրութիւնը, իսկ «1789 թ. սեյմի ազնվաբարո դեպուտատների հուշագրութիւնը...» հոգւածում ցույց է տալիս լեհ քաղաքական-հասարակական կյանքում լեհահայերի խաղաղած դերը<sup>57</sup>: Այլ է արդեն «Պատմական նոր պատմվածքներ»<sup>58</sup> խորագիրը կրող նրա երկի բնույթը, որտեղ, թեև տեղ են գտել կամենիցահայութեանը նվիրված «Վարդապետ» և «Խաչի ներքո» գեղարվեստական պատմվածքները, սակայն զբաղեցնում օգտագործված արխիվային ու պատմական այլ աղբյուրների վավերական նյութերը պատմագիտութեանը որոշակի ծառայութիւն են մատուցել: Ի դեպ, լեհահայութեան պատմութեան նկատմամբ ունեցած մեծ հետաքրքրութիւններով է ապրել նաև նրա որդին՝ լեհ գրող ու լրագրող Միխալ Ռուլեն, որը «XVII—XVIII դդ. կամենիցահայերի կյանքից» ուսումնասիրութեան մեջ<sup>59</sup> փորձել է լուսաբանել հայ և լեհ դատարանների միջև սկսված պայքարի, ինչպես նաև՝ հրեաների կողմից հայ վաճառականներին առևտրի ասպարեղից դուրս մղելու պատճառները:

Պոդոլսկի, մասնավորապես Կամենից-Պոդոլսկի պատմութեամբ զբաղվել է նաև ուկրաինացի պատմաբան Եֆիմ Սեցինսկին (1859—1937), որն իր աշխատութիւններում, հատկապես «Կամենից-Պոդոլսկ քաղաքը» մենագրութեան մեջ<sup>60</sup> ուշադրութեան կենտրոնում է պահում նաև կամենիցահայերին: Տեղեկութիւններ հաղորդելով հայ եկեղեցիների մասին, նա անդրադառնում է լեհահայութեան կրոնական հալածանքներին և այն ճշմարտացի միտքը առաջ քաշում, թե դա է հանգիստցել նրանց ուժացման կարևոր պայմաններից մեկը: Կրեւով քաղաքի տնտեսական կյանքում հայ վաճառականների խաղաղած դերի, կամենիցահայերի ինքնավարութեան դեմ տարվող պայքարի մասին, նա եզրահանգում է, թե վերջիններիս պարտութեամբ է պայմանավորում Կամենիցի տնտեսական վայրէջքը:



Ուկրաինացի պատմաբան, Օդեսայի համալսարանի պրոֆեսոր Իվան Լիննիչենկոն (1857—1926) 1899 թ. հրատարակած «Ուրվագծեր XIV—XV դդ. Հարավ-Արևմտյան (գալիցյան) դասային Ռուսիայի պատմության» խորագիրը կրող գոկտորական իր դիսերտացիայում<sup>61</sup> ծավալուն տեղ է հատկացնում լեհահայության օրինադրության հարցերին։ Ինչպես այստեղ, այնպես էլ «Հայերի հասարակական դերը Հարավ-Արևմտյան Ռուսիայի ասցյալում»<sup>62</sup> հոդվածում, նա, թեև, հիմնականում ճիշտ է բնորոշում լեհահայության դերը մի շարք քաղաքների տնտեսական, քաղաքական-հասարակական կյանքում, սակայն հետագև ուժերի կայունացած գաղափարախոսության համաձայն մերժում է մշակութային կյանքում վերջինիս ունեցած մասնակցությունը։

Ինչպես տեսնում ենք, ամբողջ XIX դարի ընթացքում անընդմեջ ուսումնասիրվում են լեհահայ գաղութի պատմության նույն բնագավառները միայն, մինչդեռ գրականության, թատրոնի, գիտությունների ու լուսավորության հարցերը դուրս են մնում գիտնականների տեսադաշտից։ Նշված բնագավառներից բացառություն են կադմում լեզվի ու արվեստի հարցերը, որոնցից առաջինը 80-ական թվականներին հետադոտության առարկա է դարձնում լեհ մեծ լեզվաբան Յան Հանուշը (1859—1887)։ Լեզվական հսկայական նյութ հավաքելով ու խորապես ուսումնասիրելով լեհահայերի կողմից դործածվող բանավոր ու գրավոր ազգային և (հայատառ) ղփչադերեն լեզուները, Հանուշը նախապես զբաղվում է ֆուլբի բարբառով, մասնավորապես դրա բառապաշարի, հնչյունաբանական ու քերականական կառուցվածքով և հաստատում այն տեսակետը, թե XVIII դ. ստեղծված այդ գաղթօջախում օգտագործվող ազգային լեզուն բարբառային իր կազմով տարբերվում էր նախկին դարերում հիմնադրված մյուս գաղութների հայության բանավոր լեզվից<sup>63</sup>։ Տաղանդավոր գիտնականի մյուս ուսումնասիրությունները, որոնք վերաբերում էին XVI—XVII դդ. լեհահայության գրավոր լեզվին, երիտասարդ լեզվաբանի վաղաժամ մահվան պատճառով այդպես էլ մնում են անավարտ։ Մոտավորապես նույն ժամանակ է հանդես գալիս նաև լեհահայ անվանի արվեստագետ Յան Բոլոդ-Անտոնիչը, որի բաղմաթիվ աշխատությունները՝ նվիրված լեհահայ ճարտարապետությանը, քանդակագործությանը, նկարչությանը ու գրչությանը, մանրակրկիտ, բայց և ընդհանրացնող խոսք են ասում օտար հոդում իրենց զարգացումն ապրող հայ ազգային արվեստների մասին<sup>64</sup>։

Լեհահայ գաղութի անցյալի պատմության ու մշակութի բնագավառների լուսաբանման գործում XIX դարավերջին իր խոշոր ավանդն



է ներդրել հայ գիտնական Ղ. Ալիշանը, իսկ ընդհանուր պատմությանն ու լեհահայության ժամանակակից իրավիճակին հայ հասարակությանը ծանոթացնելու գործում՝ Գ. Մուրատյանը, Ար. Ալթունյանը, Կր. Վանցյանը, Գ. Ալվազովսկին, Ք. Քուշներյանը և հայ մամուլում հանդես եկած մի շարք հեղինակներ:

Ղևոնդ Ալիշանն, օրինակ, 1896 թ. հրատարակում է «Կամենից-Տարեգիրք Հայոց Լեհաստանի և Ռումենիոյ հաւաստւեայ յաւելուածովք» արժեքավոր ժողովածուն<sup>65</sup>, որտեղ նա ամփոփում է ինչպես Տեր Հովհաննես Ավագերեցի, Տեր Օքսենտի, Տեր Հակոբի ժամանակագրությունները, Ստեփանոս Ռոշքայի ժամանակագրության այն քաղվածքները, որոնք վերաբերում էին լեհահայ դադուքին, Հակոբ Բաղտասարյանի օրագրությունը, Սիմեոն Լեհացու «Վիպասանութիւն Նիկոլական» ողբը, այնպես էլ մի շարք հիշատակարաններ, կոնդակներ ու նամակներ:

Ինչպես նշեցինք, անցյալ դարի վերջերից հայ մամուլի էջերում երևում են լեհահայ դադուքին նվիրված մի շարք հոդվածներ, որոնք հիմնականում ճանաչողական նպատակներ էին հետապնդում: 1874 թ., օրինակ, հրատարակվում է Գ. Մուրատյանի, իսկ 1900—1901 թթ.՝ Կր. Վանցյանի հոդվածները<sup>66</sup>, որոնցում հեղինակները իրենց տպավորություններն են պատմում լվովի հայության հետ ունեցած իրենց հանդիպումներից: 1871 թ. լույս է տեսնում Արշակ Ալթունյանի «Տեղեկագրութիւն հայոց գաղթականութեան...» գիրքը, ուր ընդհանուր տեղեկություններ են տրվում լեհահայ դադուքների պատմության և ժամանակակից իրավիճակի մասին<sup>67</sup>: Նույն նպատակն է հետապնդում նաև Գ. Ալվազովսկու «Նիկոլ Լպիսկոպոս և պատմութիւն դարձին հայկազանց...» գիրքն ու այդ բնույթի նրա այլ հոդվածները<sup>68</sup>, որոնցում հեղինակը, հիմնականում օգտագործելով Առաքել Դավրիժեցու Պատմությունն ու Մ. Բժշկյանի վերոհիշյալ երկը, կանգ է առնում ինչպես դադուքի պատմության, այնպես էլ՝ Նիկոլ արքեպիսկոպոսի գործունեության վրա: Ավելացնենք, որ լեհահայության անցյալին նվիրված նկարագրական-ճանաչողական հոդվածներ են տպագրվում նաև «Բազմավէպ», «Արարատ», «Հանդէս գրականական և պատմական», «Հանդէս Ամսօրեայ», «Մեղու Հայաստանի», «Արաքս», «Մշակ», «Տարազ», «Մուրճ», «Նոք-դար» և այլ ամսագրերում ու օրաթերթերում<sup>69</sup>:

XX դարում արդեն մամուլի էջերում ու առանձին գրքերով մի կողմից հրապարակ են իջնում նախորդ դարի գիտական հետադոտությունների արդյունքները կրկնող ու ամփոփող նոր ուսումնասիրություններ, մյուս կողմից՝ աղբյուրագիտական ու քննական լուրջ աշխատություններ, ժողովածուներ ու հոդվածներ:



1908 թ. լույս է տեսնում լեհահայ եկեղեցական գործիչ Դ. Կայն-թանովիչի «Լվովի հայկական մայր տաճարի բարեկարգումն ու վերա-կանդնումը»<sup>70</sup>, իսկ 1925 թ.՝ արվեստագիտության դոկտոր Յու. Պիոտ-րովսկու «Լվովի հայկական մայր տաճարը վերականդնման ու նոր հայտնագործությունների լույսի տակ»<sup>71</sup> փոքրածավալ գրքերը։ Վեր-ջիններս ծանոթացնում են նշված կոթողի ազգային ճարտարապետու-թյան ու որմնանկարչության հին արվեստի նոր հայտնաբերված այն պատառիկներին, որոնք ուշ դարերում կատարված մասնակի վերա-կառուցումների ու վերանորոգումների հետևանքով ծածկվել էին նոր շերտերի հետևում։ Քիչ ավելի ուշ՝ 30-ական թվականներին լեհ խոշոր արվեստաբան, Կրակովի գիտությունների ակադեմիայի իսկական ան-դամ Տադեուշ Մանկովսկին (1878—1956) իր հետազոտության առար-կան է դարձնում նաև լեհահայության կերպարվեստն ու ճարտարա-պետությունը, գրելով «Լվովի հայության արվեստը», «Արևելքը լեհ գեղարվեստական կուլտուրայում» մենագրությունները և, ինչպես այդ, այնպես էլ մյուս արվեստներին վերաբերող հարցերը շոշափում է նաև իր մյուս աշխատություններում ու առանձին հոգովածներում<sup>72</sup>։

1928 թ. հրատարակվում է լեհ պատմաբան ու գրաքննադատ Չես-լավ Լեխիցկու «Հայկական եկեղեցին Լեհաստանում» մենագրությու-նը<sup>73</sup>, որը լեհահայ եկեղեցու պատմությանը մինչ այդ նվիրված ամե-նաարժեքավոր ու ամբողջական աշխատությունն էր։ Լեհահայ եկեղե-ցուն առնչվող մի շարք հարցերի նոր լուսարանությամբ 50-ական թվա-կաններին հանդես է գալիս նաև իտալահայ պատմաբան Գրիգոր Պիտ-րովիչը, որի ուսումնասիրությունների համար հիմք են ծառայել ինչ-պես Չ. Լեխիցկու աշխատությունը, այնպես էլ՝ Վատիկանի արխիվա-լին նյութերը<sup>74</sup>։

Ուշագրավ է, որ լեհահայ երաժշտության մասին գրված առաջին ուսումնասիրությունները նույնպես վերաբերում են մեր դարի 20—30-ական թվականներին։ Առաջին տեղեկությունները լեհահայ եկեղեցա-կան ու աշխարհիկ երաժշտության, մասնավորապես ծիսերգերի մա-սին հաղորդում է լեհահայ Միկուլայ Մոյզեսովիչը, իր հոգովածները հրապարակելով «Սբ. Գրիգորի բանբեր» հանդեսում 1927—1932 թթ.<sup>75</sup>։ Արվեստագետ Բրոնիսլավա Վուլչիկ-Կեուպրուլյանը այդ ուղղությամբ հետազոտական լայն աշխատանք ծավալելով, կարևոր թեղեր է առաջ քաշում լեհ և ուկրաինական եկեղեցական ու աշխարհիկ երաժշտության մեջ հայկական տարրերի «կուտակման» մասին<sup>76</sup>։ 1976 թ. լույս է տեսնում լեհ երաժշտագետ Զբիգնիե Կոշչովի «Լեհահայերի երա-ժշտությունը» արժեքավոր ուսումնասիրությունը<sup>77</sup>, որն այդ բնագա-

վառի մասին հնարավորին չափ համակողմանի պատկերացում է տալիս:

Լեհահայ մշակույթի պատմության հետազոտման գործում մեծ ավանդ են ներդրել հատկապես Ն. Ակինյանը<sup>78</sup>, Կ. Ռոշքոն<sup>79</sup> և Հ. Անասյանը<sup>80</sup>, որոնց կազմած մատենագիտական ցուցակները ամփոփում են լեհահայ գրչության ու դրական արժեքների այնպիսի աղբյուրներ, որոնք գիտությանը հնարավորություն են ընձեռում ոչ միայն գաղափար կազմելու մեր օրերում արդեն չպահպանված շատ գործերի մասին, այլև ուսումնասիրելու պահպանված այս կամ այն երկերը: Նշենք նաև, որ Ակինյանը, Անասյանը և Հ. Ռսկյանը հայ գրականության պատմությանը մեծ ծառայություն են մատուցել աղբյուրագիտական իրենց հրատարակություններով: Եթե առաջինը փրկում ու 1921 թ. հրատարակում է Մինաս, Ղաղար, Հակոբ Թոխաթեցիների տաղերը և գրական-կենսագրական տեղեկություններ է հաղորդում վերջիններիս մասին<sup>81</sup>, իսկ Հ. Անասյանն էլ, 50-ական թվականներին հայտնաբերելով Հոջհանես Կամեսացու «Պատմութիւն պատերազմին խոթինու» երկը, լույս է ընծայում 1964-ին<sup>82</sup>, ապա Հ. Ռսկյանը նույն թվականին հրապարակ է հանում Ստեփանոս Ռոշքայի ժամանակագրությունը<sup>83</sup>:

Հարկ է նշել, որ մեր դարի 50—60-ական թվականներին մի նոր փուլ է սկսվում լեհահայ գաղութի պատմության հետազոտման բնագավառում: 1954 թ. հրատարակված «Մեծ բարեկամություն» խորագիրը կրող ժողովածուում, որը նվիրված է Ռուսաստանին Ուկրաինայի վերամիավորման 300-ամյակին, տեղ են գտնում մի շարք հոդվածներ, որոնցից որոշակի արժեք ունեն հատկապես Լ. Խաչիկյանի և Հ. Անասյանի ուսումնասիրությունները<sup>84</sup>: Լ. Խաչիկյանը, Ա. Ալպոյաճյանը<sup>85</sup>, Վ. Միքայելյանը<sup>86</sup>, Յա. Դաշկեիչը<sup>87</sup> իրենց մենագրություններում կամ հոդվածներում անդրադարձել են լեհահայ գաղութի նախապատմությանը: Յա. Դաշկեիչը իր ուսումնասիրություններով որոշակի ավանդ է ներդրել լեհահայ գաղութի պատմության հետազոտման բնագավառում: Այս առումով հատկապես արժեքավոր է նրա «Ուկրաինայի հայ գաղութները XV—XIX դարերի աղբյուրներում և ուսումնասիրություններում» պատմագիտական ակնարկը<sup>88</sup>, որտեղ հեղինակը ի մի բերած ներկայացնում է նշված դարերի այլալեզու ձևագիր ու տպագիր այն աղբյուրներն ու ուսումնասիրությունները, որոնց հեղինակները քիչ թե շատ անդրադարձել են լեհահայության կյանքին:

60—70-ական թվականներին լեհ թուրքագետներ էդվարդ Տրիյարսկին<sup>89</sup> և Յան Ռեյխմանը<sup>90</sup> լրջորեն ուսումնասիրելով XVI դ. երկրորդ քառորդից լեհահայության կողմից գործածվող ղփչաղերեն լեզուն, գրում են մի շարք արժեքավոր հոդվածներ: Էդ. Տրիյարսկին



կազմում ու հրատարակում է նաև (հայաստան) ղփչաղերենի շորս հատորանոց բառարան<sup>91</sup>։ Նշված հեղինակներին է պատկանում և մեկ այլ ուշագրավ հոդված, որտեղ վերջիններիս կողմից արժեքավոր ճշտումներ են կատարվել Ստ. Ռոշրային վերագրվող հայ-լեհերեն բառարանի վերաբերմամբ<sup>92</sup>։

Ուշագրավ են «Ուկրաինացի և հայ ժողովուրդների պատմական կապերն ու բարեկամությունը» խորագրի տակ 1961, 1965, 1971 թթ. երևանում և Կիևում հրատարակված ժողովածուները, որոնցում տեղ են գտել համատեղ գիտաժողովներում հայ և ուկրաինացի գիտնականների կողմից ընթերցված ղեկուցումները։ Վերջիններից ուշագրության են արժանի հատկապես Ի. Կրիսյակևիչի, Վ. Հակոբյանի, Վ. Գրաբովեցկու, Գ. Սիլոնենկոյի, Դ. Միշկոյի, Վ. Գրիգորյանի, Յա. Դաշկևիչի, Յա. Իսակևիչի հոդվածները<sup>93</sup>։ Հիշատակության են արժանի նաև Ն. Կրիվոնոսի հոդվածները, որոնք հրապարակվել են նաև հայ գիտական ամսագրերում<sup>94</sup>։

Դեռևս 60-ական թվականներին հայ պատմաբան Վ. Գրիգորյանը զբաղվելով Պոդոլյի հայ դադուիների պատմությամբ, 1963 թ. հրատարակում է «Կամենից-Պոդոլսկ քաղաքի հայկական դատարանի արձանագրությունները» ժողովածուն, որին կցում է իր ծավալուն առաջաբանը<sup>95</sup>։ Մամուլի էջերում հրատարակված նրա բազմաթիվ հոդվածներից հետո, 1980 թ. լույս է տեսնում նաև «Ուկրաինայի և Լեհաստանի հայկական դադթօջախների պատմությունը (Հայերը Պոդոլյեում)» արժեքավոր աշխատությունը<sup>96</sup>, որն այդ բնագավառում մինչև այժմ կատարված ամենամտրոջական հետազոտությունն է։ Առանձին գլուխներով ու ենթագլուխներով ներկայացնելով XVI—XVII ապա՝ XVIII դդ. պոդոլյան հոդերում կազմավորված գադթօջախների, ինչպես նաև շատ ավելի վաղ հիմնադրված Կամենից-Պոդոլսկի ու Յադլովցի պատմությունը, նա գրքի երկրորդ մասում քննարկում է նաև վերջիններիս ինքնավար օրգանների, ցեխային կազմակերպությունների ու եղբայրությունների պրոբլեմները և համառոտակի ծանոթացնում նշված օջախներում ստեղծված մշակույթի արժեքներին։

Լեհ պատմաբան Միրոսլավա Զակվեսկա-Դուբասովայի «Զամոռլի հայերը և նրանց դերը Լեհաստանի ու Արևելքի առևտրի ու մշակույթի փոխհարաբերություններում» աշխատությունը լույս է տեսնում 1965 թ., իսկ «Հայերը հին Լեհաստանում» առավել լայն շրջանակներ ընդգրկող հետազոտությունը՝ 1982 թ.<sup>97</sup>։ Եթե առաջին աշխատության մեջ հեղինակը ներկայացնում է Զամոռլի հայության պատմությունը, ապա վերջինում կանգ է առնում լեհահայ գադթօջախների հիմնադրման որոշ



հարցերի վրա, գրում է արևելյան առևտրում, լեհաստանի շուկաներում ու տոնավաճառներում որոշակի դեր խաղացած լեհահայության մասին, անդրադառնում վերջիններիս արհեստների, ճարտարապետական շինությունների ու դրանց ներքին ձևավորման, բարձրի, տարադի, խոհանոցի հարցերին, քննարկում հայկական դպրոցների ու կրոնի հետ կապված որոշ խնդիրներ: Այս ամենով հանդերձ, հեղինակը երբեմն ոչ ճիշտ եզրահանգումներ է կատարում և, իր իսկ կողմից առաջ քաշած հարցադրումները չի դիտարկում պատմաքաղաքական, սոցիալ-հասարակական մեկընդհանուր պրոցեսի մեջ: Դուբասովան, օգտագործելով վաղուց արդեն հայտնի նյութերը, գիտական շրջանառության մեջ է դնում նաև արխիվային նոր փաստաթղթեր ու տեղեկություններ, հրոնք և բարձրացնում են աշխատության գիտական արժեքը:

Լեհահայ դադութի որոշակի ժամանակահատվածի կուլտուր-մշակութային կյանքի սեղմ նկարագրությունն ենք գտնում հայ պատմաբան Ջ. Գալուստյանի «Թեև Պոսպոլիտայի հայ գաղթօջախների մշակութային կյանքը XVI—XVII դարերում» աշխատության մեջ<sup>98</sup>: Այստեղ հեղինակը առաջին անգամ ի մի բերելով նախորդ գիտնականների արդեն հիշատակված ուսումնասիրությունների արդյունքները այդ բնագավառի մասին, կարճառոտ զուլսններում տեղեկություններ է հաղորդում կիրառական արվեստների, ճարտարապետության ու նկարչության մասին, ներկայացնում ինչպես լեհահայ գիվանազետների գործունեության մի շարք փաստեր, այնպես էլ հիշատակում է գրչության ու գրականության աչքի ընկնող գործիչներին ու թվարկում է նրանց որոշ գործերը: Նշենք նաև, որ լեհահայ գաղութի հարցերով զբաղվել է նաև պատմաբան Ա. Աբրահամյանը<sup>99</sup>: Այդ բնագավառին նվիրված հատուկ ուսումնասիրություն է գրել Մ. Հովհաննիսյանը<sup>100</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, շուրջ երկու հարյուրամյակ լեհահայ գաղութի պատմությանն առնչվող պրոբլեմները գտնվել ու այժմ էլ գտնվում են հայ և եվրոպացի գիտնականների հետազոտության ոլորտում, քանի որ բոլոր հարցերն ու հարցադրումները չեն, որ իրենց սպառիչ պատասխանն են ստացել: Պատահական չէ, որևմն, որ բազմիցս ուսումնասիրված, բայց և շատ կողմերով թերի ու հաճախ ոչ ճիշտ մեկնաբանված այդ հարցերի՝ պատմության, մշակույթի ու դեռևս լիովին բաց մնացած գրականության ուսումնասիրությանն ենք նվիրել նաև այս աշխատությունը, որով նախ՝ նպատակ ենք հետապնդել ըստ միջնադարյան հայ և օտար գրական աղբյուրների քննության, լուսաբա-



նել լեհահայ գաղութի հիմնադրման\*, կաղմավորման, զարգացման ու անկման հետ կապված պրոբլեմները, որոնք և պայմանավորել են նրա մշակույթի ու գրականության յուրատիպ ուղին: Այսպես՝ վերջիններիս զարգացման ընդհանուր պրոցեսի ու բուն ստեղծագործությունների ուսումնասիրությունը լրացնել ու հարստացնել հայ գրականության այն էջերը, որոնցում մի շարք պատճառներով մինչև այժմ չեն ընդգրկվել լեհահայ անվանի գործիչները:

Ծիշտ է, XIV—XIX դարերի միջև ընկած մեծ ժամանակաշրջանի պատմական, կրոնաքաղաքական, տնտեսական-հասարակական, մշակութային ու գրական հարցերն առաջին անգամ լուսաբանում ենք որպես մեկ սամբոլջություն, այսուհանդերձ, պատմագիտական, ազգագրական և այլ բնույթի մի շարք հարցեր խնդրո առարկայից դուրս լինելու պատճառով թողնում ենք անբնական: Կարծում ենք մեր տեսադաշտից դուրս մնացած, կամ էլ հետադաշտում կատարվելիք գիտական նոր պրպտումների ու ուսումնասիրությունների արդյունքները նույնպես իրենց տեղը կգտնեն լեհահայ գաղութի ամբողջական պատմության շղթայի այս կամ այն օղակում և կլրացնեն ու կհարստացնեն նրա էջերը:

Մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում «Հայերի կուլտուրայով հետաքրքրվողների Շրջանակի» Վարչալսյի բաժանմունքի խնամակալ, պրոֆ. Լևոն Տեր-Օհանյանին և լեհ արևելագետ, պրոֆ. Էդվարդ Տրիյարսկուն՝ մեզ տրամադրած լուսանկարների համար:

---

\* Լեհահայ գաղութի հիմնադրման հարցի շուրջ արդեն երկու հարյուր տարի է րանավիճում են գիտնականները: Ոմանք այն տեսակետն են առաջ քաշում, թե հայերը Կիևյան Ռուսիայում հաստատվել են XI դարում, ոմանք էլ ընդդիմախոսելով վերջիններիս, անվերապահորեն հայտարարում են, թե նրանք նշված պետության հողերն են դադթել XIII—XIV դդ.: Նպատակ ունենալով այդ հարցը ևս լուսարանել, ներկայացրել ենք միջնադարյան պահպանված բոլոր աղբյուրների տեղեկությունները և կատարելով դրանց բնական վերլուծությունը, պաշտպանել լեհահայ գաղութի հիմնադրումը XI դարում տեսնող գիտնականների տեսակետը: Նրերուկեսդարյա այդ ժամանակահատվածի պատմագիտական ուսումնասիրությունը թեև այս աշխատությանը նախապես կցել էինք որպես հաթելված, սակայն խուսափելով աշխատությունը ծանրաբեռնելուց, նպատակահարմար գտանք առանձին հրատարակել:

ԼԵՀԱԼԱՅՈՑ ՎԱՐՉԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ, ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԻՐԱՎԻՃԱԿԸ,  
ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ՈՒ ԿՐՈՆԱԳԱՂԱՓԱՐԱԿԱՆ ՊԱՅՔԱՐԸ  
XIV—XVII ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Հայ ժողովրդի պատմությանը դարեր շարունակ ուղեկցել են ողբերգական իրադարձություններ, որոնք նրա անկախ պետականության և, առավելապես քաղաքական անկման դարաշրջաններում ավեր ու կոտորած բերելով երկրին, խաթարել են նրա բնականոն ընթացքն ու ստիպել հաղարավոր հայերի թողնել հայրենի հողն ու ապաստան գտնել օտար երկրքի տակ: Արյունոտ ողբերգությունների այդ երկար շղթան իր օղակներից մեկում էլ հենց ներառնում է լեհահայ գաղութի պատմության ակունքները, որոնք հիմնականում սկիզբ են առնում XI դարից, երբ բյուզանդական հայահալած քաղաքականության ու սելջուկների ավերիչ արշավանքների հետևանքով բազում հայեր են գաղթում օտար երկրներ: Պատմական փաստերը վկայում են, որ հայ բաղամածուխ գաղթախմբերի մի քանի հատվածներ նախ հանգրվանում ու հաստատվում են Ղրիմի տարածքում, ապա որոշ մասը վերաբնակվում է Կիևյան Ռուսիա ու վերջնականապես կանգ առնում Գալիցիա-Վոլինիայում, որը 1340-ական թվականներից անցնում է լեհ թագավորների տիրապետության տակ:

Դա տեղի է ունենում Պյաստ դինաստիայի վերջին ներկայացուցիչ Կազիմեժ III Մեծի օրոք, երբ լեհաստանն իրենից ներկայացնում էր ֆեոդալական զարգացող մի պետություն, որը հասնելով իշխանության կենտրոնացման, մի կողմից պաշտպանում էր իր անկախությունը դեպի Արևելք տարածվող գերմանական նվաճողներից, մյուս կողմից հոգ էր տանում տնտեսության ու մշակույթի զարգացման մասին: Տիրելով Կարմիր Ռուսիային, Կազիմեժ Մեծը եռանդուն գործունեություն է ծավալում մոնղոլների կողմից ասպատակված իր այդ նոր նահանգի ինչպես իրավահասարակական իրավիճակը կարգավորելու, այնպես էլ



տնտեսությունն ու սահմանային պաշտպանությունը հզորացնելու ուղ-  
ղությամբ: Իր այդ գործունեության ընթացքում էլ նա առնչվում է  
Ներսիսյան Ռուսիայի տարածքում, ինչպես նաև լեհական այլ բաղադ-  
րերում հիմնավորված հայերին, որոնք տրանզիտ առևտրի ու ամենա-  
տարբեր, հատկապես նուրբ արհեստների զարգացման որոշակի ծան-  
րությունը աստիճանաբար վերցնելով իրենց ուսերին, մեծապես նպաս-  
տում են երկրի բարգավաճմանը: Նրանք իրենց գործնականությամբ,  
տարբեր բնագավառներում ցուցաբերած ընդունակություններով ու  
աշխատասիրությամբ, ռազմական ծառայություններով ու նվիրվածու-  
թյամբ, շինարար ու խաղաղասեր բնույթով արժանանում են ոչ միայն  
տեղական բնակչության բարյացակամ ու հյուրընկալ վերաբերմուն-  
քին, այլև լեհ թագավորների հովանավորությունը:

Իսկ նրանց գնահատելի այդ հատկանիշները, մասնավորապես  
գործնականությունն ու նվիրվածությունը ի հայտ են եկել ի սկզբանե,  
ռուսների, ապա և լեհերի հետ առնչվելու առաջին խսկ օրերից, ուստի  
զարմանալի չէ, որ խաղաղասեր ու շինարար Կազիմեժ Մեծը, որ քա-  
ղաքաշինությանը և ընդհանրապես ճարտարապետությանը լայն թափ  
տալուն ղեկավարն էր մեծ դեր է խաղում նաև իր երկրի լուսավորության  
գործում ու օթնսդրական լայն գործունեություն: Ժամալուծ, 1356 թ.  
օրինականացնելով հանդերձ Մադեբուրգյան օրենսդրությունը լեհերի,  
ուկրաինացիների, ինչպես նաև՝ այն լեհաստան բերող գերմանացիներ-  
ի՝ ու այլազգիների համար, բացառիկ արտոնություններ է տալիս  
հայերին: Հանում իր երկրի բարգավաճման՝ ընդառաջ դնալով վեր-  
ջիններիս ցանկությանն ու սլահանջներին, նա ոչ միայն աղգային  
օրենսդրության գործածման իրավունքով դատավարության ինքնավա-  
րություն է տալիս հայերին, այլև հայ արքայի սկոպոսարանը 1367 թ.  
պաշտոնականացնում և այն կուցքից տեղափոխում է կլով:

Ըստ Մ. Բժշկյանի օգտագործած արխիվային վավերագրերի՝ լեհ  
թագավորը դատավարության ինքնավարություն է տալիս «Հայոց Կա-  
մենիցի յամի 1344 և ապա Իվոլցոց յամի 1356. տալով նոցա ղիշ-  
խանթին և ղիրաուենս վարելոյ առանձին դատաստան. որք ընտրեցին  
իշխանապետ Վոյք անուամբ, և 12 դատաւորս առ ի վճռել ղամենայն  
դատս ազգին անկախ ամենեկին»: Նույն այդ առանձնաշնորհման մա-  
սին Ստ. Ռոշբան իր ժամանակագրության մեջ 1350 թվականի տակ  
գրում է, որ «Հայք Կամենցացիք յայսմ ամի սկսան ձեռն բրիվիլեկաց  
(privilège) թագաւորացն լեհաց, զդատարանս առնել. մինչ զի կարող  
եղեն և ղմահապարտսն մեռուցանել, առանց հրամանի կամ թոյլտու-  
թեան լեհաց. — Մոհրն (կնիք) նոցա»<sup>3</sup>: Հայ աշխարհիկ դատարանը,  
որը վոյթի գլխավորությամբ ունեցել է 12 դատավոր, վճռել է բաղադր-  
24



հայոց համայնքի ոչ միայն ներքին, այլև լեհերի ու այլազգիների հետ՝ հայերի ունեցած ամենատարբեր գործերն ու եկեղեցուն առնչվող այն-պիսի հարցեր, ինչպիսիք տեղ էին գտել իրենց աղգային օրենսգրքում՝ Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքում»։ Աշխարհիկ դատարանին զուգահեռ գործել է նաև հոգևոր դատարանը, որի իրավասության տակ, ըստ Մ. Բժշկյանի՝ եղել են եկեղեցուն, կրոնին, ինչպես նաև ամուսնությանն առնչվող գործեր (2, էջ 172)։

Թեև այդ արտոնությունները առաջիկա հարյուրամյակի ընթացքում հաստատում են լեհաստանի ու Հունգարիայի թագավոր Կյուդվիգ Հունգարացին, ապա և՛ Վլադիսլավ Յագելլոն ու Յագուհի Յագվիգան, սակայն 1464 թ. լեհ թագավոր Կազիմեժ Յագելլոնչիկը (իշխ. 1444—1492) հաստատելով լեհահայերի՝ նախկինում ձեռք բերած վերոհիշյալ իրավունքները, ելնելով քաղաքական ներքին իրադրությունից, ստիպված է լինում 1469 թ. (ապրիլի 10-ի դեկրետով) դրանք սահմանափակել։ Այսինքն՝ նշված թվականին Յագելլոնչիկը վերացնում է վճարահայոց դատարանի վոյթի պաշտոնը՝, որով և մասամբ սահմանափակվում է հայերի դատավարության ինքնուրույնությունը։ Բայց դա ոչ թե մասնավոր բնույթ էր կրում ու վերաբերում էր միայն հայերին, այլ բխելով երկրի սոցիալ-քաղաքական ներքին խորը պատճառներից, առաջին հերթին սահմանափակումների առջև է կանգնեցնում լեհական դատարանին։

Դեռևս XIV դ. սկզբներին լեհական մի շարք խոշոր քաղաքներում (Կրակով, Վրոցլավ, Պոզնան) պատրիկության քաղաքային խորհուրդների և վոյթերի միջև սկսված պայքարը վերջանում է քաղաքային խորհուրդների հաղթանակով, ուստի վերջիններս (վոյթերը) վոյթի ժառանգական պաշտոնի վերացմամբ դառնալով աստիճանավորներ, կախման մեջ են ընկնում նույն այդ խորհուրդներից (գրամն այս դեպքում հոսում է վերջիններիս գրպանը), որոնց կողմից և նշանակվում էին (1, էջ 111)։ Առավել քան մեկ դար հետո, այսինքն վերը նշված ժամանակաշրջանում, երբ լեհաստանում սկսվում է դասային միապետության ձևավորման պրոցեսը, և ակնառու է դառնում միջին շրջախտայի տնտեսական ու քաղաքական վերելքը, սրվում են հարաբերությունները մագնատների, շլախտայի, հոգևորականության և թագավորների միջև, թեև քաղաքի նկատմամբ առաջին երեքը հանդես են գալիս միասնական ճակատով։ 1454 թ. Նեշավյան դեկրետով շլախտան քավական խոշոր արտոնություն է ստանում, ըստ որի ոչ միայն աղատվում է թագավորական աստիճանավորների իրավասության տակ գտնվող դատարանին ենթարկվելուց, այլև երկրի օրենսդրության ամ-



բողջ գործունեությունը դրվում է շլյախտայական սեյմիկի հսկողության տակ: Եվ քանի որ սեյմիկի շլյախտիչ ղեկուստատները իրենց համագումարներում բոլոր հարցերը սկսում են քննարկել անձամբ թագավորի հետ, ապա ստեղծվում է արդարադատության կենտրոնական իշխանության մի նոր օրգան՝ ազատ (ընդհանուր) սեյմ, որի կազմի մեջ մտնում էին թագավորը, թագավորական խորհրդից կազմված սենատը և շլյախտայական ղեկուստատների սեյմիկը: Փաստորեն, ազատ սեյմի ստեղծումը, շլյախտայի տնտեսական հզորացման, քաղաքական դիրքերի ամրապնդման ու արտոնությունների լայնացման հետևանք էր, որն, անշուշտ, ծառայում էր իր իսկ դասի շահերին (դրան դեմ էին միայն հողեկոր և աշխարհիկ մագնատները): Օրենսդրական իշխանության իր իսկ օրգանի ստեղծումը շլյախտային անհրաժեշտ էր առաջին հերթին քաղաքը վերջնականապես ճնշելու համար, քանի որ վերջինում նա ոչ միայն տեսնում էր թագավորական իշխանության հետ՝ քաղաքի ունեցած դաշինքի առավել սերտացման հնարավորություն, այլև՝ առևտրական իր խոշոր մրցակցին, ինչպես գյուղատնտեսական ապրանքների իրացման, այնպես էլ տրանզիտ առևտրի ասպարեզում (1, էջ 162—163):

Ամեն ղեկավարում, նորաստեղծ ազատ սեյմը, որի ստեղծման հետևանքը, բնականաբար, դառնում է թագավորի իշխանության որոշակի սահմանափակումը, շատ հարցերի հետ միասին կլուծում ամուր դիրք գրաված հայության ազգային դատարանի վոյթություն հարցն էլ դարձնում է քաղաքային օրենսդրական իշխանությունների սուր պայքարի առարկա (նկատի ունենանք, որ լեհական դատարանի վոյթությունը մասամբ վերացվում է ղեռնս կոկետեկի և Կադիմեժ Մեծի օրոք), որի ստիպմամբ և Կադիմեժ Յագելլոնչիկը 1469 թ. հրովարտակով վերացնում է կլուվի հայկական դատարանի վոյթի պաշտոնը, դրանով իսկ պարտադրելով նրան ենթարկվել քաղաքային իրավական գերատեսչությանը՝ մագիստրատին: Այսինքն հայերին վերաբերող բոլոր հարցերը որոշում էր քաղաքագլուխը՝ հայ ավագանիների հետ միասին (ըստ թագավորական հրամանի՝ հայերի միջև վարվող գործերի ղեկավարում դրամը մուծվում էր հայկական դատարան, իսկ հայերի ու ալեգդիիների միջև՝ կլուվի քաղաքային մագիստրատ): Ի դեպ, Կամենիցում հայկական դատարանի վոյթի պաշտոնը պահպանվում է մինչև XVIII դարի վերջը, որի մասին և վկայում են մասնավորապես՝ Կադիմեժ Յագելլոնչիկի (1491), Յան Օլբրախտի (1496) և հետագա մյուս թագավորների հրովարտակները: Այդ հանգամանքը թերևս հարկ է բացատրել նրանով, որ կլուվն էր լեհահայ գաղութի, ինչպես նաև Լեհաստանի արևելյան տրանզիտ առևտրի հիմնական կենտրոնը, ուստի

շլշախտայական սեյմիկը ձգտում էր հատկապես լվովահայության իրավունքները սահմանափակել: Ուշագրավ է, որ 1585 թ., երբ Լեհաստանի թագավորական մեծ հետման ու կանցլեր Յան Զամոյսկին վերահիմնադրում է իր հայրենի Զամոշ քաղաքը, ուր և հիմնականում բնակության է հրավիրում հայերին, Ստեֆան Բատորու հրովարտակով քաղաքին տրվում է մագդեբուրգյան իրավունք, մինչդեռ հայերը ստանում են սեփական դատարան ունենալու արտոնություն՝ վոյթի գլխավորությամբ<sup>1</sup>:

Նշենք, որ ևս մեկ դար հետո, Յագելլոնյան դինաստիայի վերջին ներկայացուցիչ Զիգմունդ II Ավգուստը (1548—1572) 1560 թ. դեկտեմբերին մասամբ վերականգնում է հայկական դատարանի կշիռը, վերջինիս տալով «Chuc (խուց)» անվանումը կրող աշխարհիկ ու եկեղեցական խորհրդակցությունների արտոնություն, ինչպես նաև՝ 12 ավագների ընտրության իրավունք, որոնք ամբողջ տարվա ընթացքում (առնելով վեցի ներկայությունը պարտադիր էր) գումարում էին իրենց նիստերը, և որոնք մագիստրատի խորհրդակցությունների ներկայությամբ լիազավորին անպատճառ լեհերին լեզվով հավատարմության հանդիսավոր արդում էին տալիս<sup>2</sup>: Ի դեպ դատարանի խորհրդակցության արտոնությունը, հետագայում, կաթոլիկացման ուժեղ քաղաքականության պայմաններում, հաստատում է լեհահայերի իրավունքների մեծ պաշտպան Վլադիսլավ IV-ը (8, էջ 113): Ճիշտ է, լեհահայերը որպես «հերձվածողներ» քաղաքային իշխանության հիերարխիայում՝ մագիստրատում, և առավել ևս՝ դեպուտատների սեյմիկում իրենց ներկայացուցիչը չունեին, սակայն «քաղաքի բոլոր դասերի» խորհրդակցություններում ունեին իրենց սենյորները՝ ավագները, երեսփոխանի գլխավորությամբ, որոնք, ի դեպ, գրավում էին երկրորդ տեղը լեհերից հետո, այն դեպքում, երբ ուկրաինացիները հինգերորդ տեղում էին (8, էջ 60):

Եվ այնուամենայնիվ, լեհահայոց իրավունքները կաթոլիկացման ուժեղ քաղաքականության պայմաններում մասամբ սահմանափակ են մնում մինչև Յան III Սոբեսկու ժամանակները: Նույնիսկ երկարատև ու համառ պայքարից հետո էլ հայերը չեն կարողանում ձեռք բերել Յան Կալիմեծի (1648—1668) կողմից 1661 թ. Լվովին տրված ազնվականության ընդհանուր իրավունքը, որով, փաստորեն, Լվովի բնակչությունը հավասարվում էր բացառիկ արտոնություններից օգտվող՝ Կրակովի ու Վիլնոյի քաղաքացիներին: Եվ միայն 1666 թ., երբ հայությունը դեռևս ձևականորեն ընդունել էր կաթոլիկությունը, Յան Սոբեսկին հատուկ հանձնաժողով հրավիրելով, լուծում է հայության ու քաղաքային մագիստրատի միջև եղած տարաձայնությունները հատուկ



մի որոշմամբ, հայ սենյորներին շնորհելով „Iudices nationis Armenae“ կոչումը և ազատում նրանց հարկից: Հայ 12 դատավորներն արդեն իրավունք են ստանում ընտրելու իրենց նախագահը, որն այժմ կրում էր «գիրեկտոր» կոչումը: Լվովահայ դատարանը իր վերականգնրված ֆունկցիայով արդեն գոյատևում է մինչև 1784 թ. (Կամենիցում՝ 1787, Զամոշչում՝ 1730 թթ.), երբ Ավստրիական իշխանությունը (1772 թ. տիրելով Լեհաստանի մի մասին) ընդհանրապես վերացնում է հայկական դատարանը և ստիպում լեհահայերին ենթարկվել քաղաքային մագիստրատին (8, էջ 113):

Ավելացնենք, որ լեհահայերը Կազիմեժ Մեծի կողմից դատավարության ինքնավարություն ստանալուց հետո ավանդաբար օգտագործում էին մայր հայրենիքից բերած Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքը, որը և, որպես լեհահայոց օրենսգիրք, 1519 թ. ընդունվում է Պիոտրկովյան ազատ սեյմի, և պաշտոնապես հաստատվում է Զիգմունդ I-ի (1506—1548) կողմից: Բայց դրա առիթը լեհահայոց համար մի շատ տհաճ միջադեպ էր. 1518 թ. Զիգմունդ I-ը տեղի տալով հայերի դեմ Լվովի քաղաքային իշխանությունների, բանսարկություններին, կարգադրում է, որպեսզի հայերը քաղաքագլխի և մագիստրատի խորհրդականների առջև պատասխան տան հետևյալ շորս հոգվածների համար. անշարժ գույքի ու կարողության ժառանգականության, քաղաքում կատարած անկարգության կամ քաղաքի հանդեպ թույլ տված որոշակի խախտումների, մարդու սպանության տու հասցրած վերքերի համար (5, էջ 110): Ձեռք բերած նման իրավունքի արտոնությունը քաղաքային իշխանությունները անմիջապես են օգտագործում հայերի դեմ, որոնք արդեն վերջիններիս կողմից հալածվում էին տնտեսության բնագավառում ձեռք բերած հաջողությունների, և առայժմ, շատ ավելի պակաս՝ իրենց դավանանքի համար: Եվ ահա նույն այդ թվականին, այդ իրավունքն օգտագործելով ոչ ըստ էության, նրանք մեղադրական աթոռին են նստեցնում հայազգի Իվաշեկ Տըխնովիչին, որը ոչ ամուսնական կապի մեջ էր գտնվել կաթոլիկ Զոֆիայի հետ: Եվ քանի որ Իվաշեկը, ըստ կաթոլիկների՝ «հերձվածող» էր, ապա վերոհիշյալ «հանցանքի» համար քաղաքային խորհուրդը որոշում է նրան (ըստ որոշ աղբյուրների՝ երկուսին էլ) հրապարակորեն ողջակիզել: Եվ երբ Իվաշեկի որդին բողոքում է թագավորին, որը և դեկրետով մեղադրում է քաղաքային խորհրդին ու կարգադրում՝ հայերին տրված արտոնությունները խախտելու համար թագավորական գանձարան մուծել 200 գրիվեն կամ տասը հազար գլոտի՝ այն ժամանակվա համար ահռելի մի գումար, վճարել նաև ամեն մի հայ սեփականատիրոջ 20,



և ոչ ունևորին՝ 12 գրոշ, իսկ քաղաքագլխին ու խորհրդականներին՝ բանտարկել (վերջիններին կողմից թագավորական հրովարտակները չհարգելու և մյուսներին դաս տալու համար), ապա նրանք տարօրինակ այն բացատրությունն են տալիս, թե իրենք հայկական օրենքները չեն հասկացել, քանի որ նրանց օրենսգիրքը հայերեն լեզվով է գրված<sup>10</sup>։ Հենց այդ ժամանակ էլ Զիգմունդ I-ը կարգադրում է լեհահայոց Դատաստանագիրքը լատիներեն թարգմանել։

Լեհահայոց կողմից գործածվող Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքը, որը լեհ պատմագրության մեջ կրում է „Statut juris Armenici“ անվանումը, այսպիսով 1518 թ. հայ ավագների խորհրդի կողմից թարգմանվելով լատիներեն, 1519 թ. ներկայացվում է ազատ սեյմի և թագավորի հաստատմանը, որից և՛ քիչ ավելի ուշ, 1528 թ. թարգմանվում է լեհերեն<sup>11</sup>, ապա՝ 1568 թ. լեհերենից թարգմանվում է ղըփչաղերեն<sup>12</sup> (ըստ Ն. Ակինյանի՝ Լվովի հայոց դատարանի դպիր, բանաստեղծ Մինաս Թոխաթեցու ձեռքով<sup>13</sup>, և ըստ Վ. Բաստամյանի (12, էջ 48) ու Վ. Միքայելյանի՝ ղրիմահայության համար<sup>14</sup>)։ Ի դեպ, լատիներեն տեքստը առաջին անգամ հրատարակել է Ֆ. Բիշոֆը 1862 թ.<sup>15</sup>, լեհերենը՝ Կ. Վուլցիցկին 1843 թ.<sup>16</sup> և Ս. Բարոնը՝ 1869-ին (5, էջ 205—261), ղփչաղերենը՝ Մ. Լևիցկին և Ռ. Կոհնովան 1957 թ.<sup>17</sup>։

XII—XIII դդ. ստեղծված Գոշի Դատաստանագիրքը, որը XIII դարից սկսած իրավական գործող օրենսդրություն էր Մեծ Հայաստանում, Կիլիկյան հայկական թագավորությունում, ինչպես նաև հայկական մի շարք գաղութներում, լեհահայոց մոտ պահպանելով հանդերձ իր ամբողջական կառուցվածքն ու հիմնական բովանդակությունը, ենթարկվում է (ի դեպ, Սմբատ Գունդստաբլը նույնպես)<sup>18</sup> որոշ փոփոխություն։ Եվ դա հասկանալի է, քանի որ ինչպես կիլիկյան հայերի, այնպես էլ լեհահայերի սոցիալ-քաղաքական ու հասարակական իրավիճակն այլ էր, քան բուն հայրենիքում։ Օ. Բալզերը իր մենագրության մեջ ամփոփելով իրեն նախորդող գիտնականների (Յ. Կոլերի—1887<sup>19</sup>, Տ. Գրոմնիցկու—1889<sup>20</sup>, Ս. Կուտշեբի—1900<sup>21</sup>) հետազոտությունները լեհահայոց „Statut juris Armenici“ -ի և Գոշի բուն Դատաստանագրքի վերաբերյալ, գալիս է այն եզրահանգման, որ «Statut»-ի վրա ներգործել են ինչպես մագդեբուրգյան ու բուն լեհական օրենսդրությունները, այնպես էլ լեհահայոց դատարանի փորձը։ Ըստ նրա՝ «Statut»-ի 121 հոդվածներից 89-ը քիչ թե շատ փոփոխություններ են կրել ու լրացվել (9, էջ 113)։ Եվ թեև «Statut»-ի այդ փոփոխություններն ու լրացումները լեհահայոց կյանքի նոր պայմաններն էին թելադրում,



այդուհանդերձ, իր ամբողջությամբ այդ պատմական հուշարձանը, ինչպես Բալդերն է գրում՝ «Մեզ (լեհերին—Բ. Բ.) տեղափոխում է անծանոթ ու էկզոտիկ մի աշխարհ, մեկ ուրիշ քաղաքակրթություն, տրեսակա՛ն կյանքի այլ պայմաններ և իրավական հասկացությունների ու հայացքների՝ մեզ բոլորովին անծանոթ մի շրջան» (9, էջ 6): Ի դեպ, ըստ Յ. Կսկերի՝ լեհահայոց դատաստանագիրքը են մուծվել նաև ասորա-հռոմեական օրենսգրքի մի շարք կետեր: Նվ քանի որ, ըստ Հ. Անասյանի՝ վերոհիշյալ օրենսգրքի հայերեն խմբագրության օրենքները (կան նաև արաբերեն ու պարսկերեն խմբագրություններ) ընդօրինակված են եղել նաև Դոշի Դատաստանագրքի մի քանի օրինակներում (ոմանք, սխալմամբ վերջինիս մի մասն են համարել, ոմանք էլ՝ Դոշի թարգմանությունը)<sup>22</sup>, ուստի հավանական է, որ հենց այդ օրինակներից էլ հայերը գաղթի ժամանակ իրենց հետ կհաստան են տարել: Իսկ այն կարծիքը, թե Դատաստանագիրքը ի սկզբանե է եղել լեհահայոց մոտ, դեռևս ժամանակին առաջ են քաշել Ս. Կուտշեբան և Օ. Բալդերը, գրելով թե «Արևելքից բերված լեհահայոց Դատաստանագիրքը այնքան հին է, որքան կլուրի հայ գաղթօջախը» (8, էջ 13—14):

Ինչպես ասվեց, դեռևս Կադիմեժ Մեծի օրոք է լեհահայ գաղութին իրավունք տրվում իրենց արքեպիսկոպոսարանը հիմնադրել կլուլում: Այն խուցքից տեղափոխվում և Մեսրոպ կաթողիկոսի կոնդակով պաշտոնապես հաստատվում է 1364-ի հունվարին, իսկ լեհ թագավոր Կադիմեժ Մեծի գեկրեստով՝ 1367 թ. հունվարին: Լեհ խոշոր պատմաբան Ադամ Նարուշևիչը իր „Historia narodu Polskiego..“ աշխատության մեջ ներկայացրել է հրովարտակի ամբողջական (լատիներեն) տեքստը, որն, ի դեպ, (բնագիրը) գտնվել էր Վլադիսլավ IV-ի թագավորական հրովարտականի գլուխգործո՞ւմ<sup>23</sup>: Ըստ Ս. Բարոնչի՝ հրովարտակը հետագայում գտնվելիս է եղել փաստաբան Յուզեֆ Դձիեժկովսկու անձնական գրադարանում<sup>24</sup>: Քս. Ջախարյասևիչը նկարագրելով հանդերձ մագաղթի վրա գրված, մետաքսե ժապավենով կնիք ու, միապեստը գահին բաղմած սպիտակ դիմանշան կրող այդ երկրորդ հրովարտակը (այն տեսել էր նաև Մ. Բժշկյանը (2, էջ 119) նույնպես ներկայացնում է վերջինիս բովանդակությունը<sup>25</sup>:

Այն շրջանում, երբ հիմնադրվում է կլուրի արքեպիսկոպոսարանը, ըստ մի շարք պատմական աղբյուրների՝ Լեհաստանի ու Վալախիայի հայ գաղութների պաշտոնական առաջին արքեպիսկոպոսն է կարգված եղել Դրիգորը (3, էջ է), թեև այլ աղբյուրներ (Ստ. Ռոշքա, Կ. Նիկիսեցկի, Տ. Կրուսինսկի, Յ. Մինասովիչ)<sup>26</sup> հիշատակում են աստվածաբա-

նության դոկտոր, Թագավորական ծագում ունեցող Հովհաննեսին: Ա. Ալիշանը համադրելով ժամանակագրությունների, հիշատակարանների, գավազանագրերի տվյալները, ինչպես վեոհիշյալ, այնպես էլ հետագա արքեպիսկոպոսների գահակալման թվականների ու նրանց հաջորդականության վերաբերյալ, գալիս է այն եզրակացության, որ զրանցից մի քանիսի ճշտությունը քննության կարոտ է (3, էջ է): Այդ հարցը խորհելու տեղիք է տվել նաև Մ. Բժշկյանին (2, էջ 106), թեև 1364 թվականը կրող Մեսրոպ կաթողիկոսի վավերական կոնդակը՝ ուղղված՝ Լվովի, Լուցրի, Վլադիմիրի հայությանը, խոսում է այն մասին, որ լեհահայոց առաջին հոգևոր առաջնորդ ձեռնադրվել է Գրիգոր Առաջինը կամ Մեծը (ինչպես կոչում էին նրան), մինչդեռ նրա նախորդը՝ Հովհաննեսը լեհահայոց հոգևոր առաջնորդը լինելով, որպես ալգալիսին էջմիածնի ու Կրակովի կողմից պաշտոնապես չէր հաստատվել: Ամեն դեպքում, մինչև 1364 թվականը լեհահայերը ունեցել են կրոնական մի ամբողջ հաստատություն՝ եկեղեցիներ, վանքեր իրենց վարդապետներով, կուսակրոններով, եպիսկոպոսներով ու արքեպիսկոպոսարանով, թեև վերջինը, ինչպես տեսնում ենք, լեհ աշխարհիկ և հայ հոգևոր իշխանությունների կողմից պաշտոնապես հաստատվել է 1364—1367 թթ.:

Պատմական փաստերը վկայում են, որ հայ կրոնական այդ ինստիտուտը ի սկզբանե խաղաղ հարաբերությունների մեջ գտնվելով կաթոլիկ աշխարհի հետ, XVI դարից արդեն պայքարի մեջ է եղել Հռոմի և լեհ կաթոլիկ եկեղեցիների հետ: Թեև XIV—XVI դարերից մեզ հասած պատմական փաստերը բավական սուղ են, այնուամենայնիվ, բավարար պատկերացում են տալիս տվյալ դարաշրջանների հայ-լատինական եկեղեցիների հարաբերությունների մասին, մասնավորապես Ռեֆորմացիայի շրջանից սկսած, երբ որպես իսկական ու մեծ ուժ հանդես է գալիս Հակառեֆորմացիան: Իսկ «հերձվածող» հայության դեմ սկսված հալածանքը մի կողմից պայմանավորված էր վերջիններիս կաթոլիկացնելով՝ Հռոմի ակնկալությամբ, մյուս կողմից՝ հայերի տնտեսական հզորացումն արգելակելով՝ լեհական շլյախտայի ներքին քաղաքականությանը:

Եվ ինչպես Հայաստանում XII, ապա և՛ XIV—XVII դարերում է Հռոմը գործնական քայլերի դիմում հայ-լատինական եկեղեցիների ունիան (միությունը) իրագործելու, այնպես էլ Կազիմեժ Մեծի ժամանակներից սկսած, երբ Գալիցիա-Վոլինիան անցնում է լեհաստանի տիրապետության տակ, մտահոգվում է լեհահայության կաթոլիկացման ծրագրի կազմակերպմամբ: Ուշագրավ է, որ 1370-ական թվականնե-



րին լվովում արդեն կային կաթոլիկ հայեր: Սակայն դրանք նախկին բաղլիկյաններն էին, որոնք սկզբնական շրջանում հանգրվանում էին սբ. Աննայի եկեղեցու վանքում, և որոնք 1370 թ. ընդունելով կաթոլիկությունը, հեռացվում են վանքից և ապաստանում լատինական սբ. Խաչի վանքում, որն այդ ժամանակ լքել էին դոմինիկյանները (5, էջ 152): Վերահասու լինելով վերոհիշյալ հայ կաթոլիկների վիճակին, լեհահայություն կաթոլիկացման գործը առավել ամուր հիմքերի վրա դնելու ու լայնացնելու նպատակով Ուրբանոս VI պապը, ինչպես գրում է լվովի հռոմեա-կաթոլիկական եկեղեցու եպիսկոպոս-սուֆրագան Տոմաշ Պիրավսկին, 1381 թ. ապրիլի 5-ի կոնդակով (bulla) լվովի դոմինիկյաններին կարգադրում է օրինականացնել այդ մի բուռ լեհահայերի «մասնակի ունիան» լատինական եկեղեցու հետ (8, էջ 39): Եվ քանի որ հիշյալ լեհահայերի կաթոլիկացման փաստը մասնակի էր և իր ոտքի տակ հող չուներ, ապա, չնայած Հռոմի ջանքերին, այն լեթարգիական քոն է մտնում մոտավորապես հրկու հարյուր տարի: Ամբողջ XV դարի ընթացքում և նույնիսկ մինչև XVI դարի կեսերը լեհահայոց եկեղեցին խաղաղ վիճակում էր: Համենայն դեպս, պատմական աղբյուրները լեհահայության նկատմամբ՝ Հռոմի կաթոլիկացման քաղաքականության փաստեր չեն արձանագրել, իսկ լեհահայերն էլ իրենց հերթին անհողդողդ են եղել իրենց հավատի մեջ: Այդ է ապացուցում թեկուզև այն խոստն փաստը, որ դեռևս 1547—1548 թթ., երբ կաթոլիկ նվիրակների ջանքերի շնորհիվ լատինական եկեղեցուն հակված կաթոլիկոս Ստեփանոս V-ը Հռոմ այցելելուց և Պավել III-ի կողմից ընդունվելուց հետո լեհաստան է գնում հայրենիք չվերադառնալու վճռով (որտեղ նրան այլևս չէին սպասում), որպես ունիթոր շատ վատ ընդունելության է արժանանում լեհահայության կողմից, որը և արագացնում է նրա մահը (1551) (8, էջ 29. 5, էջ 106—107):

Իսկական պայքարը լեհահայոց եկեղեցու դեմ սկսվում է XVI դ. 50-ական թվականներից, երբ լեհաստանում ծայր առած ռեֆորմիստական (լութերական, կալվինիստական) շարժման դեմ պայքարի է դուրս գալիս լեհաստանի ֆանատիկ կաթոլիկությունը՝ պապական կուրիայի գլխավորությամբ, և երբ թալավորական իշխանության դեմ մղած իր անզիջում պայքարում շլախտան լիովին հաղթանակ է տանում: Նախ ասենք, որ վերջինս ձգտելով մագնատների հղորդության խորտակմանը, չբավարարվելով 1504 թ. ձեռք բերած մեծ արտոնություններով, 1562—1563 թթ. Պիոտրկովի սեյմում հասնում է աննախընթաց հաջողության՝ ստանալով թագավորի ընտրության (էկեկցիայի) մենաշնորհը: Անժառանգ Զիգմունդ Ավգուստի մահից հետո (1572),



շլլախտայի ձևոք բերած այդ «ոսկե ազատությունը» դառնում է օրինական. այսուհետև թագավորին ոչ թե ժողովրդական ազատ սեյմն է ընտրում, այլ միայն ու միայն շլլախտա՛ն, և թագավորը երդում էր տալիս շլլախտային, որ պարտավորվում է կատարել նրա թելադրած բոլոր պայմանները: Ճիշտ է, Ստեֆան Բատորու (1576—1586) ուժեղ ձեռքը խոնարհած է պահում շլլախտայի գլուխը, սակայն նրա մահից հետո «ոսկե ազատությունը» տալիս է իր պտուղները (1, էջ 174): Թագավորը ոչ միայն կորցնում է իր իշխանությունն ու ուժը և երկրում անիշխանություն է տիրում, այլև ազատ սեյմն է կորցնում իր ձայնի ազատությունը, ուսմիկը ավելի է ստրկացվում, սկսվում է առավել ուժեղ հալածանք բաղադրի դեմ՝ մեղշանության տնտեսական ուժը ջլա-տելու համար, որոնք էլ հենց, վերջիվերջո, պայմանավորում են կե-հական պետության անկումը, որի վերջակետը դրվում է XVIII դարա-վերջին:

Ինչ վերաբերում է Ռեֆորմացիային, որը կհաստան է թափան-ցում Գերմանիայից, և որի դադարադադարները դառնում են աշխար-հիկ ֆեոդալները, իսկ ավելի ուշ՝ միջին շլլախտան ու վերջիններիս հակված՝ մագնատները, նույնպես էր հետապնդում սահմանափակե-հոգևորականության արտոնությունները, որոնք տարածվելով նաև աշ-խարհականների վրա, համարյա թե անսահմանափակ էին դաբձել: Սկզբնական շրջանում ռեֆորմիստների քննադատության սուր ծայրն ուղղված էր հոգևորականության բարոյականության ու ընչաքաղցու-թյան դեմ: Հետագայում նրանք ներկայացնում են նաև եկեղեցու ազ-գայնացման, այսինքն Հռոմի իրավասությունից դուրս գալու և աստ-ծո խնդրը անաղարտ քարոզելու պահանջը: Իրականում Ռեֆորմացիան տնտեսական, բաղադրական-հասարակական խորը արձատներ ուներ: Շլլախտան հոգ էր տանում ոչ թե կրոնի, այլ իր անձնական շահերի մասին, ձգտելով հոգևոր դասի իշխանությունն ու նրան տրված անսահ-մանափակ արտոնությունները սահմանափակել: Առաջին հերթին նա ուզում էր ազատվել հարկերից, ապա և՛ եպիսկոպոսների տնօրինության տակ գտնվող արգարագատությունից, որը եկեղեցական օրենքներին չենթարկվելու համար դատում էր նաև աշխարհականներին:

Ռեֆորմիստական այդ շարժումը, որն արդեն սկսել էր խոշոր արդյունքների հասնել, մեծ անհանգստություն է առաջացնում Հռոմում, ուստի 1555 թ. Պավել IV պապը (Եկատինյան միաբանության հիմնա-դիրը) կհաստատե է ուղարկում եզվիտ (կամ ճիզվիտ)\* միսիոներներ,

\* Եզվիտները (կամ հիսուսյանները, Հիսուս անվան լատիներեն ձևից՝ Jesus) կա-



որոնք լեհ ֆեոդալ հոգեւորականների մեջ պետք է հակառակֆորմիստական շարժում կազմակերպեին: Հռոմի այդ նվիրակները, որ բանիմաց, գործունյա և խելամիտ գործիչներ էին (կարգապահ էին, կրտսեր անդամների անվերապահ հնազանդութեան սկզբունքով), մեծ դպրոց անցնելով ինչպես ընդհանուր, խոբր գիտելիքների, այնպես էլ ավել ևրկրի սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական կյանքը, ժողովրդի լեզուն, հոգեբանությունը, դրական կողմերն ու թուլութեանները ուսումնասիրելու ստպարեղներում, մեծ հաջողութեանների էին հասնում: Զարմանալի չէ, որեւմն, որ առաջին իսկ նվիրակներից մեկի՝ Հերոնիմ Կիպոմանոյի (մահ. 1591) աղղեցութեամբ ու պահանջով արգեն, Զիգմունդ II Ավգուստը շեղյալ է համարում վարչապալի սեյմում ընդունված եկեղեցիների աղգայնացման ծրագիրը և արգելում է բարենորոգման (ռեֆորմացիայի) ենթարկել (մինչ այդ առավել քան 1500 եկեղեցիներ ռեֆորմացվել էին) այն եկեղեցիները, որտեղ մինչև վերահիշյալ սեյմը կաթոլիկական ժամերգութեան էր կատարվում (1, էջ 174): Պապին գրած իր հաշվետւութեան մեջ էլ հենց Կիպոմանոն 1555 թ. տեղեկութեաններ է հաղորդում նաև լեհահայ գաղութի մասին, որը կաթոլիկացնելու գործը նույնպես դրված էր նվիրակների ուսերին: Պապի ուշադրութեանը նա հատկապես հրավիրում է լեհահայերի առևտրական լաչն գործունեութեան վրա, նշելով, որ վերջիններս իրենց հարուստ ապրանքները բերում էին Արևելքից՝ Թուրքիայից, Իրանից, Եգիպտոսից, Հնդկաստանից<sup>37</sup>: Ի դեպ, մյուս նվիրակները նույնպես ընդգծում են Լեհաստանի առևտրի բնապատկանում հայերի խաղաղած մեծ դերը: Նշենք, սակայն, որ նրանք պապին, միշտ չէ, որ ճիշտ տեղեկութեաններ էին հաղորդում:

60-ական թվականներին, երբ լեհ կղերականութեանը Հռոմի օգնութեամբ առավել եռանդուն գործունեութեան է սկսում Ռեֆորմացիայի դեմ, Պիոս V պապը գաղափարապես ավելի ուժեղ, անհերք ու համառ նվիրակներ է ուղարկում Լեհաստան՝ կարգինալներ Հոդյուշի և Զիուֆանի Ֆրանչեսկո Կոմենգոնիի (1523—1584) գլխավորութեամբ, որոնց ջանքերով էլ Հակառեֆորմացիան հաղթանակ է տանում: Այդ նվիրակների մեջ էր նաև բոլոնիացի Ֆալվիոս Ռուգերին, որը 1565 թ.

Բոլիկ կուսակրոն միաբանութեան անդամներ էին: Միաբանութեանը 1534 թ. հիմնադրել է իտալացի ազնվական Իդնաթիոս Լոյոլան, իսկ 1540-ին հաստատել է Հռոմի պապը: Այն նպատակ էր հետապնդում պաշտպանել ու տարածել կաթոլիկութեանը, ամրապնդել պապի իշխանութեանը, պայքարել Ռեֆորմացիայի, լուսավորութեան և հերետիկոսների դեմ:

պապին է ներկայացնում Լեհաստանի քաղաքական, տնտեսական ու կրոնական կյանքի մանրամասն հաշվետվությունը: Եվ ահա, Ռուգերին իր հաշվետվության մեջ բավական տեղ հատկացնելով լեհահայությունը, գրում է. «Նույն այդ Ռուգերայում կան նաև հայեր, որոնք խոսում են իրենց ազգային լեզվով: Նրանց արքեպիսկոպոսը ընտրվելով 6 Բանանների կողմից, ապրում է Լվովում: Արքեպիսկոպոս կարող է գառնալ նուանցից յուրաքանչյուրը, կամ էլ որևէ աշխարհական, որը սակայն, ամուսնացած չէ և բարի վարքի տեր է: Նա կրում է միտրոպոլիտի կոչում, շնայած ոչ մի suffragan (եպիսկոպոս, առանց եպիսկոպոսարանի կամ թեմի—Բ. Բ.) չունի Լվովում, Կամենիցում և ընդհանրապես ուսական այլ քաղաքներում: Արքեպիսկոպոս ընտրվելուց հետո, գնում է Հայաստան՝ կաթողիկոսի կողմից հաստատվելու համար... (ընդգծումները մերն են—Բ. Բ.)» (27, էջ 131, 161): Ինչինչով է առաջնորդվել Ռուգերին, լեհահայոց ծաղկուն ու փարթամ եկեղեցին ներկայացնելով այդպես սահմանափակ, պարզ չէ: Հավանականն այն է (իհարկե հայերի հետ շփում չունենալու դեպքում), որ այդ խեղաթյուր տեղեկությունները նրան հաղորդել են հայերին կրոնական անհանդուրժողական դիրքերից նայող լեհ կաթողիկոսները, կամ էլ՝ ինքն է խեղաթյուրված փաստեր ներկայացրել պապին, ջանալով վերջինիս ապացույցել այդ հարուստ գաղթօջախի և նրա «խղճուկ» եկեղեցու կաթողիկացման գլուխությունը:

Եվ սակայն կարգինալներ Կոմենդոնիին ու Հոդյուշին էր վիճակված մեծ դեր կատարել ինչպես Ռեֆորմացիան խեղդելու, այնպես էլ լեհահայության կաթողիկացման ծրագրի նախապատրաստման գործում: 1564 թ. նրանց ջանքերով Լեհաստանում հայտնվում է եզվիտների մի ամբողջ լեզդոն, որոնք և ստեղծում են իրենց միաբանությունն ու լեհ թագավորների միջոցով դեկրետներ են հրապարակում ինչպես կաթոլիկ կղերականության նախկին իրավունքները վերականգնելու, այնպես էլ ռեֆորմիստներին որպես հերետիկոսներ հալածելու մասին (1, էջ 175):

Կոմենդոնին հակառեֆորմիստական իր եռանդուն գործունեությանը ղուգահեռ պրոպագանդա է մղում նաև լեհահայ հոգևորականության մեջ և նույնիսկ հասնում այն բանին, որ 1562 թ. լեհահայոց արքեպիսկոպոս կարգված Գրիգոր Գ. Վարադեցուն կամ Վանեցուն (մահ. 1574) (3, էջ է) հակում է դեպի լատինադավան եկեղեցին: Ինչպես տեղեկացնում է կամենիցահայ ժամանակագիր Տեր Հովհաննես Ավագիրեցը, նույն 1562 թվականին էլ Լվով է ժամանում կաթողիկոս տեր Ստեփանոս Արքեպիսկոպոս (3, էջ 32): Եվ եթե նկատի ունենանք ժամանակագրի



և այն տեղեկությունը, թե կաթողիկոսի ժամանումը խիստ դարմացնում է ժամանակակիցներին, քանի որ ոչ մի կաթողիկոս մինչ այդ լեհահայ գաղութ չէր ալյցելել (էջմիածնից սովորաբար ուղարկվում էին բարձրաստիճան նվիրակներ), ապա պարզ կլինի, որ Ստեփանոս Արքեպիսկոպոսը այցը նպատակ է հետապնդել զիմադրավել լատինադավան եկեղեցուն հակված արքեպիսկոպոսի վարելիք կրոնական բազաբականությունը։ Այդ է վկայում նաև այն, որ Վարադեցին ի սկզբանե հանդիպողովելով հակաունիատական (հակամիութենական) օպոզիցիային, մի քանի տարի անց՝ 1568-ին կրկին տեղի տալով կաթողիկ հայերին, ներքին տարածաշնությունները «կարգավորելու» համար զիմում է Զիգմունդ Ավգուստին (նկատենք՝ ոչ կաթողիկոսին, որին պարտավոր էր զիմել)։ Լեհ թագավորը, չնայած հայերի նկատմամբ ունեցած իր բարյացակամ վերաբերմունքին, ստիպված է լինում հրավիրել հատուկ մի հանձնաժողով, որի անդամները՝ եպիսկոպոսներ Ֆ. Պոդնեսկին, Պ. Միշկովսկին և պոդկանցներ Ֆր. կրասինսկին, քննելով հայ ավագների ու բարձրաստիճան այլ հոգևորականների հետ՝ արքեպիսկոպոսի ունեցած տարածաշնությունները ունիայի հարցում, թագավորի միջոցով 1569 թ. մայիսի 16-ին ղեկրեա են հրապարակել տալիս, բայց որի՝ ոչ մի հայ սենյոր (ավագ) իրավունք չունի խառնվելու եկեղեցականների գործերին, որ արքեպիսկոպոսը միայն կատարածի հարցերի ղեկավարում էարող էր խորհրդակցել նրանցից չորսի, և այն էլ՝ միայն կվովի ավագների հետ։ Բացի այն, որ 1563 թ. ղեկրեաով թագավորի էլեկցիայի ժամանակ հայերը եկեղեցում ևս պետք է երգում տալին (5, էջ 113), այս նոր ղեկրեաի հատուկ մի կետում էլ նշվում էր, որ հայ ավագները հայ քահանաների առջև պետք է հավատարմության և եկեղեցական օրենքներին հպատակվելու երգում տալին (8, էջ 43)։ Ի ղեպ, այդ ղեկրեաը 1574 թ. ապրիլի 22-ին հաստատում է նաև լեհ թագավոր Զենդիկ Վալենդին (Վալուան)։

Ինչպես տեսնում ենք, հակառեֆորմիստական այդ ընդհանուր շարժման հաղթական արդյունքները իրենց մասնավոր դրսևորումն են գտնում նաև հայ-լատինական եկեղեցիների ունիայի պայքարում, քանի որ ավագներին ոչ միայն արգելվում է արդեն արքեպիսկոպոսի գործունեության սահմանները մտնել, այլ նույնիսկ կրոնական ու եկեղեցական գործերին մոտ կանգնել։ Այսինքն նրանք հայ եկեղեցուն են թիադրում իրենց՝ կաթոլիկական եկեղեցուն հատուկ զրվածքը։ Սակայն վերոհիշյալ ղեկրեաի հրապարակումից հետո, լեհահայերի ստիպմամբ, գուցե էջմիածնի միջամտությամբ (այս ղեկրում արդեն այդ մասին ուղղակի փաստեր չունենք), Գրիգոր Վարադեցին, չլոր խռովեցաւ վե-

րայ յիլովցոց», հրաժարական է տալիս ու մեկնում Կոստանդնուպոլիս (3, էջ 46):

Քեհ XVI դ. 70-ական թվականներին Լեհաստանում Հակառեֆորմացիան լիովին հաղթանակ է տանում, այնուամենայնիվ, Հռոմի նվիրակները հիմնելով հոգևոր դպրանոցներ (կոլեգիումներ), շլախտայական լեհ երիտասարդությանը մոլեռանդորեն դաստիարակում էին կաթոլիկական սգով, միաժամանակ հայ-լատինական ունիայի գործին նվիրված նվիրականների հետ միասին լեհահայությանը կաթոլիկական դավանանքն էին պրոպագանդում: Ումանք՝ խոսքով, ումանք էլ՝ գրչով, նրանց են միանում նաև լեհ կաթոլիկ գործիչները, որոնց վարքագիծը կարևոր է բացատրել Լեհաստանի քաղաքական ներքին իրադրություններ: Այս առումով մեկայակոչենք Կոմենդոնիի բաբտուղար, եպիսկոպոս Անտոնի Մարիա Գրացիանիին (1537—1611), որի հաղորդած սուղ տեղեկություններն այդ կապակցությամբ անուղղակի լույս են սփռում այդ հարցին: Անդրադառնալով լեհ կաթոլիկ բարձրաստիճան հոգևորականների երկպառակություններին, նա ուշադրություն է հրավիրում Գնեզիանսկի վոյեվոդության եպիսկոպոս Յակուբ Ուխանսկու վրա, որն, ընդունվելով Կոմենդոնիի կողմից, ոչ միայն ողբում է արդեն երերուն հողի վրա կանգնած կաթոլիկ հայրերին ու նշում եպիսկոպոսների անմիաբանությունը (ստեղծվել էին կրոնական տասնյակ աղանդներ, որոնք երերում էին կաթոլիկության հիմքերը), այլև մեղադրում է թագավորին այն բանի համար, որ վերջինս հովանավորելով այլադավաններին, նրանց ձեռքն էր տվել իշխանությունը, դրանով իսկ արժանանալով կաթոլիկների ատելությանը: Կոմենդոնիին լսելով նաև Կրակովի եպիսկոպոս Պոզնասկու բողոքը թագավորի դեմ, և մի շարք պարզաբանող հարցեր տալով նրանց, գալիս է այն եզրահանգման, որ բարձրաստիճան այդ հոգևորականները թագավորի դեմ ոչ թե կրոնական, այլ քաղաքացիական հողի վրա էին թշնամացել<sup>28</sup>: Կարծում ենք, սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ թագավորի դեմ հոգևորականության թշնամության պատճառներից մեկն էլ հայերն էին, քանի որ, ինչպես Զիգմունդ Ավգուստը, այնպես էլ նախորդ բոլոր թագավորները, սկսած Կազիմիե Մեծից, անընդմեջ ընդունելով լեհահայերի խոշոր ծառայությունները երկրի բարգավաճման համար, փոխհատուցում էին նրանց՝ պարբերաբար վերահաստատելով նրանց տրված նախկին բոլոր արտոնություններն ու նորերն ավելացնելով: Նկատենք, որ ֆեոդալական Լեհաստանում շլախտան հոգում էր միայն իր անձնական հողերի, դորբերի մասին, մինչդեռ պետության ամբողջ հոգսը ընկած էր թագավորի ուսերին ոչ միայն պաշտպանության, այլև այլ ծախսերի բյուջեն ապահովելու առումով: Ավելացնենք, որ լեհ թագավորները իրենց անձ-



նական ու պալատական քարտուղարի, Թարգմանչի (երբեմն էլ՝ արքունի ալ բարձր) պաշտոնները մեծամասամբ հայերին էին տալիս, իսկ արևելյան երկրների հետ լեհ քաղաքական դիվանագիտությունն էլ ամբողջապես էին վարում արևելյան լեզուների գիտակ ու նրբամիտ հայ դիվանագետները, որոնք, իհնե, այդ ամենով մեծ ծառայություններ էին մատուցում իհհական պետությանը, այնպեւամենայնիւ, սոցիալ-տնտեսական պատճառներով շարախոսվում ու հալածվում էին լեհական շլյախտայի ու իշխանավորների կողմից: Իսկ այդ ամենում համոզվելու համար նախ՝ ներկայացնենք այն հիմնական արտոնություններից մի քանիսը, որոնք հայերին էին տվել XIV—XVI դարերի ընթացքում, ապա և ծանոթացնենք հայերի իսկ մատուցած մի քանի խոշոր ծառայություններին:

Նախ ասենք, որ 1379 և 1380 թթ. Կազիմեմ Մեծի կողմից տրված իրավական ու կրեւական վերահիշյալ արտոնությունները ոչ միայն հաստատում են իհհաստանի ու Հունգարիայի թագավոր Լյուդվիկը ու թագուհի էլժբետան, այլև՝ 1388 և 1415 թթ.՝ Վլադիսլավ Յագելլոն: Յագելլոնյան դինաստիայի հիմնադիր Վլադիսլավ II-ը (1386—1434), փաստորեն, վարում էր իր նախորդների ներքին քաղաքականությունը, ամրապնդելով ու նոր արտոնություններ տալով իր պետության, հատկապես Փոքր իհհաստանի արտոնյալ դասին: Այդ իր դրսևորումն է գտնում 1386 և 1388 թթ. Պիոտրկովի գեկրեւներում (1, էջ 120): Նույն Պիոտրկովի գեկրեւում էլ հենց, երկրի տնտեսությունն ամրապնդելու ու դարգացնելու, ինչպես նաև արտաքին թշնամիների դեմ մղված պատերազմներին մասնակցելու ու ալ ծառայությունների համար Յագելլոն ոչ միայն վերահաստատում է լեհահայության նախկին բոլոր արտոնությունները, այլև լայնացնում է դրանք (25, էջ 20): Ի դեպ, պատմական աղբյուրները նշում են, որ Կորիաթովիչ իշխաններն էլ (1363-ին Լիտվայի մեծ իշխան Օլգերդ Գեդեմինովիչը զրավելով Պոդոլյեն, տալիս է այն իր զարմիկներին՝ Կորիաթովիչ իշխաններին) իրենց ներքին են մի շարք արտոնություններ տալիս հայերին, որոնք և պահպանվում են հետագա դարերում: Նման առանձնաշնորհումների ու արտոնությունների նրանք արժանանում են թաթարների դեմ՝ Օլգերդ և Կորիաթովիչ իշխանների մղած հաղթական պատերազմներին (1351—1356) մասնակցելու համար (2, էջ 190):

Յագլիգա թագուհին (Վլադիսլավ II-ի կինը), որը նույնպես կողմնորոշված էր դեպի Փոքր իհհաստանի ֆեոդալներն ու շլյախտան և համակրանք էր տաժում հայերի նկատմամբ, 1367 թ. հրովարտակով լայնացնում է առևտրի բնագավառում լվովցիների ունեցած արտո-

նությունները, քստ որի Արեւելքից եկած վաճառականները, բացի Լվովից, լեհական այլ քաղաքներում արեւելյան ապրանքներ վաճառելու իրավունք չունեին<sup>29</sup>: Իսկ դա նշանակում է, որ արեւելյան ապրանքների մենաշնորհը տրվում էր Լվովին, քանի որ լեհաստանի մյուս քաղաքների վաճառականները արեւելյան ապրանք ձեռք բերելու համար պետք է Լվով ժամանեին: Նկատի ունենանք, որ դեռևս Կադլմեյսթ Մեծի ու Լյուդվիկ Հունգարացու ժամանակներից սկսած է սուր պայքար գնացել Կրակովի, Վրոցլավի և Լվովի միջև՝ աբանդիտ առևտրի մենաշնորհը ձեռք բերելու համար: Նվ քանի որ Լվովը, ինչպես նաև Կամենիցը Արեւելքից եկող ճանապարհների դարպասն էին, և միաժամանակ լեհահայուցյան ձեռքում էր կենտրոնացած այդ առևտուրը, ապա Արեւելքի տրանդիտ առևտրին վերաբերող վերոհիշյալ մենաշնորհը առավել վերաբերում էր լեհահայ գաղութի այդ երկու կարևորագույն կենտրոններում բնակվող հայուցյանը: Ըստ լեհ պատմիչ Յան Ալնայկի՝ Յադվիգայի հրովարտակից հետո հայ վաճառականները առավել են լայնացնում առևտրի շրջանակները Արեւելքի երկրների հետ այն դեպքում, երբ լեհ, գերմանացի, ռուս և այլազգի վաճառականները առևտուր էին անում երկրի ներսում և հյուսիսարևմտյան երկրների հետ<sup>30</sup>: Իհարկե, դա չի նշանակում, թե լեհահայ վաճառականների տրանդիտ առևտուրը միայն Արեւելքի հետ էր կապված: Դրա լավագույն փաստարկներից է, օրինակ, այն, որ 1505 թ. լեհ լեհագավոր Ալեքսանդր I-ը (1501—1506) լվովահայերին ազատում է մաքսից, նաև՝ ոչ արեւելյան երկրներից՝ Վալախիայից, Հունգարիայից, Մոսկովայից, Շվեդիայից և Լիտվայից բերվող ապրանքների համար (5, էջ 110):

Բնական պատճառներով Յագելլոյի քաղաքականութունը օպորտյունիստ է ստեղծում այդպիսի շատ ու շատ արտոնություններից ղուրկ ռուս-լիտվական պատրիկության ու ազնվականության շրջաններում, որն, ի դեպ, գլխավորում էր Վլադիսլավ II-ի դարմիկը՝ Վիտովտը (Վիտաուտասը): Դժգոհութունը խորանում է հատկապես 1413 թ. լեհ-լիտվական Նոր ունիայից հետո, երբ լիտվական պաները ստանալով զինանշանի իրավունք, լեհ ֆեոդալներին հավասար օգտվում էին 1387 թ. ձեռք բերած արտոնություններից, մինչդեռ ռուս (ուկրաինացի), բելուսս ֆեոդալները որպես ուղղափառներ զրկվում են այդ արտոնություններից (1, էջ 123—124): Ուշագրավ է, որ բարձր խավին պատկանող ու հողատեր լեհահայերը նույնպես իրավունք են ստանում զինանշան կրելու: Պահպանվել են ոչ միայն թագավորական հրովարտակներ՝ լեհահայությանը տրված այդ իրավունքի մասին, այլև նրանց զինանշանների պատկերները:

Նշենք նաև, որ Վլադիսլավ Յագելլոյի և 1392 թ. Լիտվայում՝ Թա-



գաղութի տեղապահը դարձած Վիտովտի միջև հարաբերությունները առավել են սրվում, քանի որ վներինս դաշինքի մեջ մտնելով Օրդենի հետ, նրա կողմից օժիվում է կիտվայի և Արևմտյան Ռուսիայի թագավոր: Օրդենի հետ Լեհաստանի ունեցած մի շարք ընդհարումներից հետո, 1410 թ. սկսվում է Դրյունվալդյան Մեծ պատերազմը, որի ժամանակ արդեն Օրդենը գործ է ունենում ոչ միայն բուն Լեհաստանի, այլև լեհերի, լիտվացիների, ուկրաինացիների, ռուսների, բելոռուսների, ինչպես նաև՝ հայերի համատեղ ուժերի հետ: Ընդգծենք, որ լեհական ու հայկական պատմական աղբյուրները բազմիցս նշել են խաչակիրների դեմ մղված Դրյունվալդյան պատերազմում հայկական զորախմբերի ունեցած ակտիվ մասնակցության մասին (5, էջ 63): Ինչպես հետագայում՝ Վառնայի (1444), Խոթինի (1621, 1673) և Վիեննայի (1683) մոտերքում թուրքերի դեմ մղած պատերազմներին մասնակցելու համար են լեհահայերը մի շարք արտոնություններ ստանում, այնպես էլ՝ մինչ այդ՝ Դրյունվալդյան պատերազմի հաջող ավարտից հետո, այսինքն՝ 1415 թվականին, Յագելլոն պարգևատրում է հայերին՝ նրանց անկեղծ նվիրվածության ու անգնահատելի ծառայությունների համար: Իսկ նման ծառայություններ հայերն արել են բոլոր ժամանակներում և բոլոր բնագավառներում: Ուշագրավ է, օրինակ, պետական նշանակություն ունեցող այն մասնավոր փաստերից մեկը, երբ հայազգի Դրիգորը, որն իր էրթովյամբ, նրբամտովյամբ ու ասպետական գործերով արժանանալով Վլադիսլավ Յագելլոյի մեծ հարգանքին, դարձել էր նրա խորհրդականն ու հավատարմատարը, Դրյունվալդյան պատերազմի ավարտից անմիջապես հետո, 1414 թվականին, թագավորի կողմից որպես գլխավոր զնայան ուղարկվում է Հունգարիայի և Օսմանյան Պորտայի միջև հաշտության բանակցություններ վարելու (հունգարացիները դիմել էին Յագելլոյի օգնությանը), որը և հաջողությամբ ավարտվում է՝ քրիստոնեական եվրոպայի համար ապահովելով վեց տարվա խաղաղություն (24, էջ 134—135), ինչպես նաև ուկրաինացի և թուրք գերիների փոխանակում (5, էջ 63): Ի դեպ, Դրիգորին անվանելով «Gregoris Armerus de Laszki», Յագելլոն նրա մի շարք մեծ ծառայությունների համար նրան ազնվականի կոչում է տալիս և 1421 թ. նվիրում Սրոկի գյուղը, որին վերաբերող հրովարտակը և ներկայացրել է Ս. Բարենչը իր «Zwycięstwa i chwały Ormian w Polsce» («Լեհաստանի նշանավոր հայերի կենսագրությունը») աշխատության մեջ (24, էջ 135—136):

Ուշագրավ է, որ ոչ միայն յագելլոնյան բոլոր յոթ թագավորները այլև նրանց հետնորդները, նկատի ունենալով լեհահայության տեսա-

կարար կշիռը երկրի սոցիալ-տնտեսական կյանքում, հաճախակի կարիքի մեջ գտնվող երկրին դրամական օգնություն ցույց տալու և այլ ծառայություններ մատուցելու նրանց ազնիվ բարյացակամությունը, բավարարում էին նրանց պահանջները, տալով նորանոր արտոնություններ: Նույնիսկ Վլադիսլավ Յագելլոյի որդին՝ Վլադիսլավ III Վարնենշիկը, որը հոր մահից հետո չորս տարի է միայն թագավորում, նախ 1443 թ. վերահաստատում է հայերի նախկին արտոնություններն ու նրանց առևտրի տնտեսարկը լայնացնում է նոր ապրանքների վաճառքի թույլտվությամբ (6, էջ 147), ապա 1444 թ.՝ մինչև Վառնայի պատերազմը (որտեղ նույն թվականին զոհվում է, և որին այդ պատճառով էլ կոչում էին Վարնենշիկ), հայ վաճառականությունը աղատում է մաքսից (25, էջ 20): Ի դեպ, լեհ վաճառականությունը արտասահմանից բերած որոշ ապրանքների մաքսից ազատվում է միայն 1496 թվականին (1, էջ 164):

Մատնանշելով նաև Զիգմունդ II Ավգուստի կողմից 1548, 1549, 1552, 1561 և 1563 թթ. լեհահայերին տրված արտոնությունները (5, էջ 93), ուշադրություն հրավիրենք հատկապես 1567 թ. հրովարտակի վրա, որը 60-ական թվականներին ստեղծված իրավիճակում արդեն բավական արտառոտ էր: Նույն թվականի հունիսի 8-ին Պիոտրկովի սեյմում լեհ շլախտիչ ղեպուտատները անսպասելիորեն հանդես են գալիս կամենիցահայերի իրավունքների պաշտպանությամբ, պահանջելով, որպեսզի խաղաղ ժամանակ «Կամենից քաղաքի և նրա ամրոցի պարեսները, բերդակալները, սպաները, հարյուրապետները հայերի առանձնատները իբեց և ղինվորների բնակության համար չօգտագործեն, թերևս օգտագործեն միայն պատերազմի ժամանակ, երբ զորքի թիվը քաղաքում բազմապատկվի» (5, էջ 94): Զիգմունդ Ավգուստը այդ արտոնությունը տալով հայերին, հրովարտակի հատուկ մի կետում կարգադրում է, որպեսզի Կամենիցի քաղաքագլուխն ու նրա հաջորդները հայերի այդ «prerogatywa» (բացառիկ) արտոնությունը պահպանեն: Կասկածից դուրս է, որ տնտեսական ու կրոնական արդեն սկսված հալածանքի պայմաններում լեհահայերին միայն տրված այդ բացառիկ արտոնությունը պայմանավորված էր քաղաքական ու տնտեսական extremely պայմաններով:

Եթե անդրադառնանք XVI դ. նշված տասնամյակներին, ապա կտեսնենք, որ այդ շրջանից սկսած Արևելյան Նվրոպյան գտնվում էր քաղաքական ու դիվանագիտական ծանր ու լարված իրավիճակում, որին անընդմեջ ուղեկցում էին խաչակիրների, թաթարների, թուրքերի, մոլդավացիների, ռուսների դեմ մղվող պատերազմները: Չնայած Տևտոնական Օրդենի դեմ Լեհաստանի մղած տասներեքամյա (1454—



1466) պատերազմն ավարտվում է հաղթանակով, այնուամենայնիվ, ինչպես Լեհաստանը, այնպես էլ Կենտրոնական ու Արևելյան Նվրոպան գտնվում էր անհուսալի վիճակում, քանի որ այդ նույն ժամանակ մեծանում է վտանգը թուրքերի կողմից, մանավանդ այն բանից հետո, երբ վերջիններս 1453 թ. գրավում են Կոստանդնուպոլիսը։ Սասնավորակես Լեհաստանի համար այդ վտանգը վերածվում է իսկական սպառնալիքի, երբ 1475 թ. Ղրիմի խանությունը դառնում է Թուրքիայի վասալը (ի դեպ, նույն թվականին վերոհիշյալ պատճառով զրիմասայերի մի մեծ ալիք վերադադրում է Լեհաստան)։ Եվ իրոք, XV դարավերջից սկսած Ղրիմի թաթարները նորից վերսկսում են իրենց արշավանքները Լեհաստանի հարավարևմտյան նահանգներ՝ դրանով իսկ կարծես նախապատրաստելով Թուրքիայի պատերազմական մեծ գործողությունների սկիզբը։ Ըստ պատմաբան Օսիպովի ավյալների՝ թաթարները 1416—1469 թթ. բնթացքում յոթը անգամ, իսկ 1516—1593 թթ.՝ ութը անգամ խոշոր արշավանքներ են կազմակերպում Արևմտյան Դոնի<sup>31</sup>։ Լեհահայ անհայտ ժամանակագիրներից մեկն ու Տեր Հովհաննես Ավագերեսը 1430, 1509, 1524, 1527, 1567, 1568, 1575, 1578 և այլ թվականների տակ նկարագրում են թաթարաց արշավանքների՝ կոտորածի, թալանի ու գերեվարության մասին (3, էջ 16—50)։

Եվ եթե նկատի ունենանք, որ թաթարների հետ միաժամանակ ռումինացիներն էլ մյուս կողմից էին ժամանակ առ ժամանակ հարձակումներ կազմակերպում Արևելյան Լեհաստանի վրա, ապա պարզ կլինի, որ լեհական իշխանությունը հոգ տանելով երկրի հարավարևելյան սահմանները ամրապնդելու (ստեղծում է, օրինակ, ուկրաինական կազակների բանակային զորախմբեր), ինչպես նաև զորքը կազմակերպելու ու զինելու մասին, ստրատեգիական նշանակություն ունեցող Կամենից քաղաքին հատուկ ուշադրություն պետք է դարձնելու։ Այն հանգամանքը, որ տնտեսական ու կրոնական բնագավառներում լեհահայությունը դեմ օպոզիցիա գրաված լեհ ֆեոդալները ստիպված են լինում հանդես գալ հոգուտ կամենիցահայերի, խոսում է այն մասին, որ այդ ծանր կացության մեջ, երբ խոշոր շլախտիչները հոգ էին տանում միայն իրենց սեփական զորքերի մասին, իսկ թագավորական գանձարանը ի վիճակի չէր երկրի ամբողջ պաշտպանության հոգսը հոգալ, նրանք հույսը կապում էին իրենից տնտեսական մեծ ուժ ներկայացնող Կամենիցի հայ գաղթօջախի հետ։ Եվ ինչպես հարկ էր սպասել, նույն 1567 թ., երբ կամենիցահայերը ստանում են վերոհիշյալ բացառիկ արտոնությունը, սեյմի որոշմամբ քաղաքի բնակչության վրա է դրվում Կամենիցի շուրջըսլոր քարե պարիսպ կառուցելու ծանր

հանձնարարությունը: Իսկ ահա թե այդ մասին ինչ է գրում լեհահայ ժամանակագիր Տեր Հովհաննես Ավագերեցը. «Ֆռանդի դատաւորքն սկսան քաղքի բոլորն քարէ պարիսպ շինելու, բայց բազմաց հաճոյ շքվեցաւ. բանդի մեծ և ծանր գործ սկսան. և զի զքաղաքացիսն չյոյժ նեղելով բանեցնէին. և նոքա անմոռնչ յոգոց հանելով գործէին զգործն զայն. և էին ի մէջ գերութեան իբրեւ զիւրայելացիսն առ Փարաւոնիւն երբեմն» (3, էջ 38): Նշենք, որ դեռևս XVI դարասկզբին պապական կուրիայի և լեհ իշխանություն ջանքերով կրօնական տոներից մեկի ժամանակ լեհաստանում հանդանակություն են կատարում քրիստոնեական աշխարհը մահմեդականից անջրպետող Կամենից քաղաքի պարսպապատման համար, և սակայն հավաքած միջոցները այնքան սուղ էին, որ նպատակին չեն կարողանում ծառայել: Պարզ է, որ քաղաքական ծանր պայմաններում արդեն քաղաքացիների ուսերին դրված պարսպի կառուցման գործը ոչ միայն բանվորական ուժ և ծանր աշխատանք էր պահանջում, որը և, ըստ հայ ժամանակագրի՝ դժգոհությանմբ, բայց և անմոռնչ կատարում են քաղաքացիները, այլև դրամական ահեղի հումարներ: Նկատի ունենալով, որ Կամենիցում հայերը, ըստ Մ. Բարոնչի (5, էջ 94) և Մ. Բժշկյանի (2, էջ 135) տվյալ ժամանակաշրջանում ունեցել են 900, կամ (ըստ Ա. Ռուլևի)<sup>32</sup> 1200 տուն, և Կամենիցի հայկական դպրութն այդ ժամանակ «ամենամարդաշատն ու ամենահարուստն էր (32, էջ 141)» Ռեչ Պոսպոլիտայում», ապա բնական է, որ պարսպի կառուցման հատկապես ֆինանսական կողմը դրված էր հայ մեծահարուստների վրա, որոնց և սելմը փոխհատուցում է վերոհիշյալ արտոնությունը: Այդ է հաստատում թեկուզև այն մասնավոր փաստերից մեկը, ըստ որի՝ Կամենիցի փախանորդ Միքայելը, կամ ինչպես նրան անվանում էին՝ Միխնոն, 1596 թ. իր ծախսով քաղաքի համար հրանոթներ է ձուլել տալիս (5, էջ 94):

Նվ քանի որ կլովի ու Կամենիցի հայ հարուստ զաղթօջախներին վերաբերող փաստերը բազմաթիվ են (դրանք պատմագիտական հետազոտությունների նյութեր են), բավարարվենք միայն մեկ-երկու այլ կարգի փաստերով, որոնք արդեն ուղղակիորեն են առնչվում մեր կողմից բարձրացված այն հարցին, թե ինչու էին լեհ խոշոր ֆեոդալներն ու պատրիկները թշնամական դիրք գրավել հայերի նկատմամբ: Այս առումով բավական խոստուն է զիգմունդյան ժամանակաշրջանի լեհ քաղաքական գործիչ, ռեֆորմատոր Սվենտոսլավ Օժելսկու (1549—մոտ 1597) վկայությունը: „Bezkrólewia Książ ośmioro 1572—1576»

\* Ռեչ Պոսպոլիտա՝ Rzeczpospolita (Ժեչպոսպոլիտա) լատիներեն республика բառի թարգմանությունն է լեհերեն լեզվով:



(«Արշխաղափորության Ութը գիրք 1572—1576») խորագիրը կրող իր հուշագիր աշխատությունում Օսկերկին թեպետև մասնակիորեն, այնուամենայնիվ, ճշմարտացի լուսաբանում է լեհահայ դադթօջախների առևտրական բարձր խափի տնտեսական հզորությունը՝ մասնաշեղակով հույ խոշորագույն դրամատիկների հետ լեհ թագավորների հանդեպ ֆինանսական դործանությունները: Օրինակ, նա հիշատակում է լեհահայ մեծահարուստներ Կոնստանդինին և Բորչորոդատուն, որոնք Զիգմունդ II Ավգուստին են ապրիս 7900 դուկատ և 30 հազար զլոտի<sup>33</sup>: Սաղոկ Բարոնշն էլ հիշատակում է կամենիցահայ Բոգդան Դոնավակովիչին, որը մոտավորապես 1580-ական թվականներին տեղափոխվելով Լվով, գնում է երկու շքեղ առանձնատուն, որոնց համար վճարում է 30 հազար զլոտի, գնում է նաև ազարակ, կառուցում է հայկական հանրային հիվանդանոց, դպրոցներ, Սուշավայում՝ վանք իր աղագիցների համար և այլն: Սակայն, կարևորն այստեղ այն է, որ 1614 թվականին՝ նրա մահից հետո, հանգուցյալի զգրոցում գտնում են Զիգմունդ III Վադայի (1587—1632) երկու նամակները, որոնցով հայտնի է դառնում, որ Դոնավակովիչը եղել էր լեհ թագավորի ամենախոշոր դրամատուն (24, էջ 80): Ուշագրավ է և այն փաստը, որ լեհ թագավոր Վլադիսլավ IV Վադան (1632—1648) ֆինանսական ճգնաժամի պահին գիմում է Լվովի մեծահարուստներից մեկին՝ Կմիշտոֆ Ավեդիկ Բեռնատովիչին, խնդրելով 100 000 դուկատ: Վերջինս թագավորին հարցնում է թե գումարը ինչպիսի դրամատեսակներով է ցանկանում ստանալ. ոսկե՞, արծաթե՞ թե՛ պղնձե՞: Զարմացած Վլադիսլավը փորձելու համար խընդրում է գումարը նշված բոլոր տեսակներով: Բեռնատովիչը առանց հապաղելու ուղարկում է այն (24, էջ 71):

Ավելացնենք, որ տվյալ ժամանակաշրջանում, մոտավորապես 1589 թվականին, Լվովի 38 հարուստ ու խոշոր խանութներից 22-ը, իսկ 24 միջին կարողության խանութներից 19-ը պատկանում էին հայերին (5, էջ 117) (մնացածը գտնվում էին լեհերի, գերմանացիների, ուկրաինացիների, հրեաների և այլոց ձեռքին), ուստի ոչ միայն զարմանալի չէ, որ դեռևս 1519 թվականին կրակոճիքի ճանաչված տարեգիր, Զիգմունդ Սերի քարտուղար Յու. Դեյուլըր գրում է, թե „partem Poloniam occupavit Armeni“ («Լեհաստանի մի մասը օկուպացված է հայերի կողմից» (8, էջ 17), այլև միանգամայն հասկանալի է, թե լեհահայոց տնտեսական ուժը ինչու էր լեհ պատրիկների ու շլյախտայի անբարյացակամությունը առաջացնում, որոնք և հայություն դեմ գործի էին դնում իրենց իշխանությունը: Հատկապես ֆանատիկ կաթոլիկ Զիգմունդ III Վադայի օրոք են (1587—1632) լեհական իշխանություն-

ներք հասնում լեհահայոց արաոնությունների սահմանափակման որոշակի հաջողությունների: Եվ դա դարձանալի չէ, քանի որ Հակառեֆորմացիայի հաղթանակից հետո կաթոլիկ իշխանություններն արդեն բավական մեծ ուժ էին ներկայացնում, որպեսզի կարողանային հօգուտ իրենց նպատակների լուծել ոչ միայն իրենց ազգակիցներին, այլև այլազգիների ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ կրոնական հարցերը: Բավական է ասել, որ ուկրաինացիների դեմ սկսված կրոնական երկարատև հալածանքը, որը, փաստորեն, Արևմտյան Ռուսիայի իսկական տերերին ներծուկելու քաղաքականության շղարշն էր, տվյալ շրջանում ոչ միայն վերջանում է նախկինգիտի գլխավորած ապստամբության պարտությամբ, այլև 1596 թվականի Բրեստի ունիայով, ըստ որի՝ կաթոլիկացվում են ուկրաինական եկեղեցիների մի մասը: Ճիշտ է, լեհահայությունը իր հավատի մեջ անհողորդ է մնում քիչ ավելի պակաս, քան ես մեկ հարյուրամյակ, սակայն, ինչպես ցույց են տալիս պատմական փաստերը, և ինչպես վկայում է լեհահայ պատմիչ Բարթլոմեյ Զիմորովիչը, արդեն 1600 թվականին կրոնական հողի վրա (տնտեսականը եւ լուծյան է մատնում) առավել են սրվում լեհ իշխանությունների հետ հայերի ունեցած հարաբերությունները<sup>32</sup>, քանի որ Զիգմունդ Վադան որոշում է իր երկրում, մանավանդ Լիտվայում, Պոդոլյեում ու Վոլինում ապրող այլադավաններին, հատկապես հերձվածող հայերին և ուկրաինացիներին մեկընդհանուր՝ կաթոլիկ հավատի մեջ ընդգրկել (34, էջ 388), որպեսզի Լեհաստանը հիշադրի դառնա կաթոլիկ պետություն: Պատահական չէ, ուրեմն, որ 1600 թ. դեկտեմբ 1-ին լիտվահայերին արգելում են քաղաքում 73 առանձնատներից ավելին ունենալ (ուրեմն, մնացյալը պետք է վաճառվեր. Սիմեոն Լեհացին 1620-ական թվականներին արդեն իսկ վկայում է, որ Լվովում մնացել էր ընդամենը 70 առանձնատուն)<sup>33</sup>, սահմանափակում են խանութների ու արհեստավորական ցեխերի քանակը, և ապա՝ մինչև այդ չեղած որոշում են ընդունում, ըստ որի, տներին կից ու քաղաքամերձ այգիների, ամառանոցների համար հայերը կաթոլիկ եկեղեցուն պետք է վճարեին Մնրնդյան տոնի նավակատիք:

Վերսիշյալ փաստերը առավել քան հիմք են տալիս եզրահանգելու, որ XVI դ. երկրորդ կեսից լեհահայության դեմ ուժեղացած տնտեսական ու կրոնական հալածանքները խաչաձև էին՝ պայմանավորված էին մեկը մյուսով: Մի կողմից լեհ աշխարհիկ ու հողերը ֆեոդալները աշխատելով սահմանափակել լեհահայերի արտոնությունները, ձգտում էին տնտեսական բլոկադայի ենթարկել նրանց, մյուս կողմից կաթոլիկացման քաղաքականությունը նպատակ էր հետապնդում վերջիններիս հաշվին հարստացնել կաթոլիկ եկեղեցին և, հայության սուր



արտահայտված ազդայնությունը հասցնել նոմինատիվ հասկացություն: Նշենք նաև, որ ինչպես առաջինն էր խաբնված մնում երկրորդի քոզի տակ, այնպես էլ երկրորդը՝ առաջինի: Պրանում համոզվելու համար բավական է հիշատակել Լվովի հռոմեա-լատինական եկեղեցու արքեպիսկոպոս Յան Սուլիկովսկուն (1539—1603), որը թշնամաբար տրամադրված լինելով այլադավան հայերի ու ուկրաինացիների նկատմամբ, 1584 թ. ոչ միայն կարգադրում է փակել հայկական և ուկրաինական եկեղեցիները<sup>36</sup>, իսկ 1596 թ. ստեղծելով «նկարիչ-կաթոլիկների» ցեխը, փակում է մուտքը «հերձվածողների» առջև (թեև այդ մտահղացումները նրան չեն հաջողվում իրագործել)<sup>37</sup>, այլև իր դրբում<sup>38</sup> մասնավորապես հայերին մեղադրում է այն բանում, որ նրանք թուրքերի հետ առևտրական հարաբերությունների մեջ մտնելով, դավաճանում էին Ռեչ Պոսպոլիտային: Իսկ ահա թե Սուլիկովսկու ատելությունը ինչի վրա էր խաբսխված: Նույն այդ ժամանակ, երբ լեհ թագավոր Յոսեֆան Բատորին (1576—1586) պաշտպանում է հայերին՝ նրանց դեմ հարուցված այն մեղադրանքի համար, թե Լվովի հրապարակի քարակերտ ու հարուստ բոլոր առանձնատները նրանց ձեռքում են գտնվում և դեռ նորերն էին գնում ու կառուցում, Սուլիկովսկին պարսավելով հայերի իրավունքները պաշտպանող թագավորական հրամանը, սարսափ է հայտնում, թե մեծահարուստ հայերի գերակշռությունը կաթոլիկներին «հերձվածող» կդարձնի, կամ էլ քաղաքից դուրս կմղի (5, էջ 116): Նույն վախն էր ապրում նաև լեհ փիլիսոփա, Պադուայի բժշկական ակադեմիայի ղեկավար և Կրակովի համալսարանի բժշկության պրոֆեսոր Սեբաստիան Պետրիչին (1554—1626), որը «հայկական կարծեցյալ «եպառնալիքից» լեհ պատրիկությունը «պաշտպանողի» ոչ այնքան շնորհապարտ դերը ստանձնելով»<sup>39</sup>, բացահայտ շովինիստական պամֆլետ է գրում լեհահայության դեմ: Արիստոտելի այդ հանրահայտ թարգմանիչը „Jeśli Żydowie więcej podejrzani i gorsi są Rzeczypospolitej niż Ormianie“ («Ռեչ Պոսպոլիտայի համար ուլեր են ավելի կասկածելի ու վնասակար՝ հայերը թե հրեաները») խորագիրը կրող իր այս պամֆլետը հրատարակում է 1605 թ. Կրակովում, հույն փիլիսոփայի «Քաղաքականություն» լեհերեն թարգմանության V գրքում, որտեղ և իր հարձակումները հայերի դեմ հիմնավորում է Արիստոտելից բերված ասույթներով: Պետրիչին լեհահայերին ոչ միայն անհեթեթորեն մեղադրում է տարբեր հանցանքների ու պետության նկատմամբ կատարած դավաճանությունների մեջ՝ «հօգուտ թուրքերի», այլև գրում է, թե «Լվովն ընդունելով հայերին որպես թափառաշրջիկ-

ներ ու մանր առևտրականներ, այժմ լեհ ազգին դուրս է մղում քաղաքից»<sup>20</sup>։ Նա ոչ միայն նախանձով է ներկայացնում հայ վաճառականական համախմբվածությունը, ոչ միայն բացահայտորեն ցույց է տալիս իր բացասական վերաբերմունքը հայերի կողմից կառուցված հասարակական հիմնադրամներին, բաղնիքների, ժողովարանների (սրահների), ինչպես նաև նրանց պատկանող շքեղ առանձնատների, ամառանոցների ու այգիների «ոչ ցանկալի» փաստերի նկատմամբ, այլև ընդհանուր առմամբ նկարագրելով վերջիններիս ինքնավարության ապարատն ու քաղաքային մագիստրատի հետ՝ նրանց ունեցած լարված հարաբերությունները, գրում է նաև, որ իրենց՝ կաթոլիկ լեհերին երկարատև ու համառ պայքարից հետո է միայն հաջողվում սահմանափակել քաղաքում և քաղաքից դուրս զբաղված նրանց հողային տարածությունները ու թույլ տալ նրանց ունենալու միայն 72 առանձնատներ։ Հանդես գալով որպես լեհ ազնվականության ու պատրիկության դադափաբախոս, Պետրիշին, պահանջելով հանդերձ հայերի իրավունքների կտրուկ սահմանափակում, ծաղրանքով գրում է, թե նրանց դերը պետք է հավասարեցնել «էշի դերին, որին հարսանիք են հրավիրում ոչ թե նրա համար, որ հրավիրված հյուրերի հետ միասին սեղանի առջև նստեն, այլ որ ջուր ու փայտ կրեն խոհանոց» (40, էջ CXXXI)։

Որպեսզի առավել պարզ լինի, որ հայերի նկատմամբ ստեղծված այդպիսի անբարյացակամ վերաբերմունքը համընդհանուր բնույթ չէր կրում, այլ, իրոք, խարսխված էր տնտեսական ու կրոնաքաղաքական հիմքի վրա, հիշատակենք լեհական Ռեֆորմացիայի խոշոր գործիչ Յան Լասիցկուն (1534—1599-ից հետո), որը տարբեր կրոններին ու դավանանքներին նվիրած իր բազմաթիվ ուսումնասիրությունների մեջ առանձին աշխատություն նվիրելով հայ լուսավորչական դավանանքին, որպես բողոքական ոչ միայն ի հայտ է բերում կրոնական հանդուրժողականություն, այլև անաշու վերաբերմունք հայ ազգի նկատմամբ։ «De religione Armentorum» («Հայերի կրոնի մասին») խորագիրը կրող նրա աշխատությունը, գրված 1580 թ., բայց հեղինակի նյութական սուղ միջոցների պատճառով երկու և ավելի տասնամյակ հանգրվանած Բազելի Պ. Պերնիի տպարանում և հրատարակված 1615-ին, ըստ էության ուղղված էր կաթոլիկ եկեղեցու դեմ, քանի որ հայ կրոնի պատմությանը և եկեղեցու ծիսակատարություններին նվիրված նրա ամբողջ շարադրանքը ջերմության ու մեծ համակրանքի մի տուրք էր հայ ազգին։ Դրա մասնավոր դրսևորումներից մեկը կարող ենք համարել այն բնութագրությունը, որ Լասիցկին է ավել հայերին. «Նրանք (հայերը—Բ. Բ.) ազ-



նըվաբարո, հոմանիստ, սրտաբաց, մեծահոգի, ազատախոհ և միաժամու-  
նակ շրջահայաց, նրբաբարո, նրբակիրթ ունեոր մարդիկ են՝ դեղեցիկ  
դիմագծերով, սև մորուքներով, նվիրված արեւելյան երկրների առե-  
տըրին, որոնք քրիստոնյաներին փրկագնում են սարկովյունից և առա-  
տաձեռն են բարեգործություններում»<sup>41</sup>:

Հոգևորական ու աշխարհիկ լեհ ֆեոդալների ու պատրիկոթյան  
տնտեսական հողի վրա ծագած և կրոնական շղարշի տակ քողարկված  
ատելությունը հանգեցնում է այն բանին, որ կղերական առանց այն  
էլ մոլեռանդ գործիչները, որոնք դեռևս Հակառեֆորմացիայի սկզբնա-  
կան շրջանում էին սկսել ունիայի անհրաժեշտությունը գաղափարը տարա-  
ծել, եզվիտների ժամանումից հետո, նրանց հետ ուս-ուսի աված ոչ միայն  
լեհահայությունը կաթոլիկություն են պրոպագանդում, այլև գործնա-  
կան բայերի են դիմում ունիան գլուխ բերելու համար: Այսպես, դեռևս  
Ռեֆորմացիայի շրջանում հայ-լատինական ունիայի եռանդուն պոր-  
պագանդամբ հանդես է գալիս Լվովի հռոմեա-կաթոլիկական կապի-  
տուլի կանոնիկոս, աստվածաբանության մագիստրոս Անջեյ Լյուբե-  
լիկը, որը հեղինակ էր Ռեֆորմացիայի դեմ ուղղված մի շարք գրքերի:  
1544 և 1549 թվականներին Լյուբելիկը Կրակովում հրատարակում է  
հայ-կաթոլիկական եկեղեցիների ունիայի գաղափարը պաշտպանող  
երկու գիրք, որոնցից առաջինը կոչվում էր «Baptismus Armenorum»  
(«Հայերի մկրտությունը»), իսկ երկրորդը՝ «Liturgia seu missa Arme-  
norum ritu» («Հայկական ծիսակատարության պատարագը կամ ժա-  
մառացությունը»)<sup>42</sup>: Առաջին գրքում հեղինակը մանրամասն նկարա-  
գրելով հայկական ծիսակատարությունները, իր մեկնաբանություննե-  
րում ու գրքի վերջաբանում հայերին ոչ միայն կոչ է անում լատինա-  
կան դավանանքն ընդունել, այլև նրանց համար որպես կենդանի  
օրինակ հիշատակում է անտոնիական (սբ. Անտոնի վանքի անապո-  
տական) վարդան Մարտինին, ներկայացնելով նրան որպես ունիայի  
ջատագուլ<sup>43</sup>: Երկրորդ գրքում Լյուբելիկը ներկայացնում է հայ եկե-  
ղեցական ծիսակատարության լատիններին թարգմանությունը (թերևս  
ձգտելով ապացուցել հայ և լատինական ծիսակատարությունների միջև  
եղած շնչին տարբերությունը), որին նույնպես կցում է իր մեկնաբա-  
նությունները: Ուշագրավը, սակայն այն է, որ Լյուբելիկը Կամենիցի  
լատինական եկեղեցու եպիսկոպոս Լեոնարդ Սլոնչևսկուն հղած գրքի  
հիշատակ-երկտողում խնդրում է, որպեսզի վերջինս համոզի Լվովի  
միտրոպոլիտին հայ-կաթոլիկական եկեղեցիների ունիայի գործը արա-  
գորեն սկսել, որից հետո և ավելացնում է. «...ջանադիր հորդորներից

հետո, (կաթոլիկությանը—Բ. Բ.) կղիմեն սարակինոսյան եպիսկոպոսնե-  
րը. երբ տեսնեն, որ այդ հին հայկական ցեղին պատկանող բրիստոնյա-  
ները հորդորների շնորհիվ վերադարձել են Քրիստոսի հոտը, (վերաց-  
նելով) այն ամոթաբեր պատենշը, որ մեր ու նրանց միջև ստեղծվեց  
կրոնական անհոգ ու ստոր առաջնորդների շնորհիվ, և որը (ունիան—  
Բ. Բ.) մեզանից յուրաքանչյուրը սրտանց փափագում է» (8, էջ 46):

Իսկ պապական միսիոներների և լեհ կաթոլիկ իշխանության ու  
նրա ներկայացուցիչների քարոզչական աշխատանքներին, ինչպես  
արդեն ասվեց, ոչ միայն հետևում, այլև ուղղություն էր ցույց տալիս  
Հռոմը: Այս առումով բավական է վերոհիշյալներին ավելացնել 1622  
թվականին Գրիգոր XV պապի կողմից ինչպիսիք ևս ուղարկված միսիո-  
ներ, եպիսկոպոս Յան Բտպտիստ Լանքելոտին ուղղված պապական  
կուրիայի հրահանգը, որտեղ լեհահայ կյանքի քաջադիտակությամբ  
հանդերձ, կրկին խոսվում էր այն մասին, թե լեհահայերը «եպիսկո-  
պոսներ չունեն, չունեն նաև բարձրաստիճան հոգևորականներ, այլ միայն՝  
տգևտ քահանաներ, օծված հերձվածող եպիսկոպոսների կողմից, որոնք  
Հայաստանից ժամանում են առավելապես ստոր շահույթի, քան այլ  
նպատակների համար, այդ պատճառով էլ այդպիսիք ավելի խաբեա-  
նել են, քան եպիսկոպոսներ» (8, էջ 47): Նման նախաբանից հետո,  
որն առավել ուղղված էր էջմիածնի կողմից կարգվող արքեպիսկոպոս-  
ների: դեմ, և սղոյհետև նման թեկնածությունները տապալելու նպա-  
տակ էր հետապնդում, Լանքելոտին հանձնարարվում է առաջին հեր-  
թին հոգալ հայերի և լեհերի ամուսնությունները գլուխ բերելու գործը,  
որը և ահաք է դյուրացնել առաջինների կաթոլիկացումը: Եվ ահա թե լե-  
հահայության ճակատագրին ինչպիսի երկընտրական տնօրինություն էր  
սպասում. «Եվ քանի որ լեհ ժողովրդի համեմատ նրանք (հայերը—Բ. Բ.)  
միայն մի բուռ են կազմում, քանի որ ցրված ապրում են տարբեր քա-  
ղաքներում ու չունեն իրենց աղնվականությունը, որը, ըստ հերձվածող  
ոգու, Ռեչ Պոսպոլիտայում խռովություն բարձրացնելու, շատերը (կու-  
րիայի ներկայացուցիչներից—Բ. Բ.) գտնում են, որ առավել դյուրին կլինի  
ստիպել նրանց ներձավածից հրաժարվել, քան երկրից հեռանալ, որով-  
հետև մեծ մասամբ լինելով հարուստ և շահույթով զբաղված, իրենց  
կարողությունը չկորցնելու համար առավել դյուրությամբ կաթոլիկա-  
կան դավանանքը կընդունեն, եթե, իհարկե, նվիրված քահանաներն ու  
քարոզիչները նրանց մտքի խավարը ցրեն, որի մեջ և մինչև այժմ  
թաղված են...: Բացի այդ, նորին Բարեպաշտությունը (պապը—Բ. Բ.)  
գտնում է, որ այդ ամենի մասին կարող եք խորհրդակցել Լվովի (լա-  
տինական եկեղեցու—Բ. Բ.) արքեպիսկոպոսի հետ և անել այնպես,  
ինչը Ձերին Մեծություն (նվիրակի—Բ. Բ.) ողջախոհությունը լավագույնը



կհամարի (ընդգծումը մերն է—Բ. Բ.)» (8, էջ 48): Եթե նույնիսկ անտեսենք պապական մյուս բոլոր հրահանգները և կանգ առնենք միայն վերոհիշյալի վրա, որը Հռոմի նվիրակը ստանում է Մեկքիսեդ կաթողիկոսի: Էջով ժամանման ու վերջինիս կողմից Նիկոլ (Նիկողայոս) Թորոսովիչին ժողովրդից զաղտնել արքեպիսկոպոս ձևոնադրելու նախագիտելուն զուգընթաց, որին և հետևում են տասնամյակներ տևող արյունահեղ պայքարն ու ունիայի իրագործումը, ապա դա էլ բավարար կլինի պարզ պատկերացնելու վատիկանի խաղացած անմիջական ու գործնական դերը լեհահայուժյան կաթողիկոսյան գործում: Իսկ լեհահայուժյունը, որը ո՛չ հոգեբանորեն և ո՛չ էլ գործնականորեն նախապատրաստված էր նման պայքարի, շունեք պապականի նման հատուկ դպրոց ու դիպցիպլին անցած այնպիսի քարոզիչներ, պոլեմիստ (բանաժլիճող) հետադուրներ և մարտական գրիչներ, ինչպիսիք ունեին եզլիտներն ու լեհ կաթողիկոսները և մասամբ ուկրաինացիները (թեև, Բրեստի ունիան, այդուամենայնիվ, կայանում է): Ապրելով պորտուկուլյար կյանքով և հեռու կրոնական պայքարից ու աղմուկից, շունենալով ամուր հենարան ոչ միայն լեհական իշխանությունների կողմից (հայուժյան հովանավորներից՝ Թադավորական մեծ կանցլեր ու հետման, հոր իշխանության տեր, մագնատ Յան Զամոյսկին մահացել էր 1605-ին, իսկ Թադավորներն էլ արդեն միշտ չէ, որ կարողանում էին պաշտպանել նրանց), այլ նույնիսկ էջմիածնից, քանի որ Մեկքիսեդ կաթողիկոսը իր թուլակամության, կարճատեսության համար արդեն իսկ հայտնվել էր պապի ճիրաններում, լեհահայերը անսպասելիորեն են կանգնում ունիայի փաստի առջև, քանի որ տեղյակ չէին Հռոմի նախապատրաստական աշխատանքներին, իսկ կաթողիկոսյան պրոպագանդումն էլ սովորական երևույթ լինելով բազմազգ, բազմակրոն ու ալյադավան Լեհաստանի համար, սովորական ձևով էլ ընկալվում էր ու լուրջ նշանակություն չէր տրվում դրան:

Ունիայի գործին, դժվար է ասել, կամա թե ակամա, բայց իրական ընթացք է տալիս Մեկքիսեդ կաթողիկոսը, որը 1626 թ. կլնվ է ժամանում նախ նոր առաջնորդ կարգելու մտադրությամբ (Մեսրոպ արքեպիսկոպոսը մահացել էր 1625 թ.), թեև սովորաբար ընտրված առաջնորդները իրենք էին գնում էջմիածին՝ օծվելու, և ապա՝ էջմիածնին հասանելիք նվիրատվությունը ստանալու, թեև դա էլ նվիրակների, և ոչ թե կաթողիկոսի գործն էր: Եվ քանի որ, քստ պատմական աղբյուրների՝ էջմիածինը մեծ պարսքեր ունեի սալու պարսկական շահին, Մեկքիսեդը «վժահակ եպիսկոպոսն եղբորորդին իւր՝ կաթողիկոս օրհնեալաց. և ինքն աստ և անդ շրջելով ի ժողովել զդրամս, և

իբրեւ անյոյս մնաց՝ դնաց ի Լեհաստան» (3, էջ 137): Իհարկէն, լեհահայ գաղութը, որի հարստութեան մասին լեզենդներ ևն հյուսվել, միշտ էլ ապովեն էր եղել էջմիածնին: Եվ սակայն Մելքիսեդը լեհահայերից մեծ նվիրատւութեան ստանալով չի գոհանում, այլ կաթողիկոսին ոչ վայել գործունեութեան ծավալելով, կլովում, Կամենիցում, Յաշովկեցում կաշառքով արեղա, իսկ արեղաներին կախկոպոս է ձեռնադրում: Հանձին լվովցի Նիկոլ Թորոսովիչի (1605—1681), որը 22-ամյա փառասեր երիտասարդ էր, նոր միայն (1625) արեղա կարգված Կոստանդնուպոլսում, Մելքիսեդը տեսնում է առաջնորդի աթոռին «համապատասխան» թեկնածուի, որին և խոստանում է ոչ միայն կախկոպոս, այլև առաջնորդ կարգել, իհարկէն, չմոռանալով փոխարենը 300 տալեր ստանալ այդ հարուստ վաճառականի որդուց (8, էջ 51): Եվ ահա, մի քանի ամիս անց, 1627 թ. հունվարի 6-ի գիշերը, ինչպիսի դեպքերի ականատես Սիմեոն Լեհացին է գրում, «Մանուկ տիօք և անդէտ մտօք, խաւարեալ խորհրդով և անխմաստ հանճարով, անուղղայ վարիւք, վատ և ասլիրատ ամենայն իրս և ի գործս, լիրբ, յանըզգամ և անզուգն ի կարգս աստիճանի դալիր գտով» (35, էջ 410), Նիկոլ Թորոսովիչը ժողովրդից ու հոգևոր դասից գաղտնի, քաղաքից դուրս՝ Կրակովյան արվարձանի սբ. Խաչի եկեղեցում Լեհաստանի, Մուղավիայի ու մոլմինիայի հայկական թեմերի առաջնորդ է կարգվում:

Լուրը ցնցում է լեհահայութեանը և կլովի ամբողջ հայութեանը ոտքի է կանգնում և, ինչպէս Ալույսիոս Պիդուն է գրում, «զի փոքր մի ևս՝ և զէն առնոյր և ի մասունս կոտորէր զկաթողիկոսն և զձեռնադրեալն ի նմանէ զարքեպիսկոպոս»<sup>43</sup>:

Ընդդիմութեան գլուխ են կանգնում ավագերէց Ջախարիաշ Բեռնատովիչը, որը Իտալիայում կրթութեան ստացած և դիտական մեծ հետաքրքրութեանների տեր այր էր, և նույնքան ազգասեր Կիլիշտոֆ Կորիչկա Հոլուբովիչը, որը կլովի քաղաքացին թարգմանիչն էր և Հայկական դատարանի ռեգենտը (ժամանակավոր կառավարիչը): Եվ սակայն, Մելքիսեդը հայ բարձրաստիճան հոգևորականութեանը սպառնում է բանադրանքով, իսկ ժողովրդին՝ այլ պատիժներով, եթե Թորոսովիչին որպէս թեմի առաջնորդ չընդունեն: Ինքն անձամբ լինելով Crypto-unit (գաղտնի-ունիթոր), Թորոսովիչից երգում է ստանում, որ անպատճառ կապ կստեղծի կաթոլիկների հետ, եթե ժողովուրդը չհանդարտվի: Իսկ որ Մելքիսեդը ունիթոր էր, այդ մասին իր «Ուղեգրութեան» մեջ վկայում է Սիմեոն Լեհացին, որը 1611 թ. յոթ ամիս զրոնդվելով առաքելական մայրաքաղաքում ու կաթողիկոսի կողմից նվիրակ ուղարկված Ջաջարիա վարդապետի հետ ընդունելութեան գտնե-



լով պապի մոտ, ներկայացնում է վերջինիս հետ կայացած հարցա-  
զրույցը (Մեկքիսեզը նամակ ու թանկարժեք նվերներ էր ուղարկել  
Ջաքարիայի միջոցով, որից պարզ է դառնում պապի հետ՝ կաթողիկոսի  
վաղուց ունեցած հարաբերությունների բնույթը (35, էջ 176): «Վի-  
պասանսիին Նիկոլահան»-ում արդեն Լեհացին տեղեկացնում է, թե  
վերոհիշյալ իրադարձությունների բուռն շրջանում Հռոմից նամակ և  
համապատասխան թղթեր են ստացվում (Ավագերեց Տեր Հովհաննես  
Ջուզաբեցու տնունով), որով և պապը հայտնում է Հռոմում ունիթոր-  
ների կարգով Մեկքիսեզի կաթողիկոսության զազանի բնդունման մասին  
(3, էջ 295): Եվ իբրեւ, Չեռլավ Լեխիցիին, հենվելով արխիվային նյու-  
թերի վրա, գրում է, որ Մեկքիսեզը կաթողիկոսությունը զազանի, ունի-  
թորների կարգով Հռոմում բնդունում է երկու անգամ՝ 1610 և 1613  
թվականներին (8, էջ 51):

Լվովյեյների կրքերը հանդարտեցնելու, ինչպես նաև նուբնժա արք-  
եպիսկոպոսին լեհահայ մշուս գաղթօջախներին ներկայացնելու համար,  
շուտով կաթողիկոսը Թորոսովիչի հետ մեկնում է Կամենից ու, Յազ-  
լովեց, և սակայն մարտի 18-ին մահանում է Կամենիցում (ուր և թաղ-  
վում է)՝ տապալեզը թողնելով Թորոսովիչին, որը և իր ոչ օրինական  
իշխանությունը չկորցնելու համար շուտով բնդունում է կաթողիկ հայ-  
րերի և մոլեռանդ թագավորի օգնությունը: Եվ եթե նկատի ունենանք,  
որ նույն ժամանակ նշված իրադարձությունների կապակցությամբ Լվով  
է ժամանում կաթողիկոս Մովսես Տաթևացու կողմից նվիրակ ուղարկ-  
ված վարդապետ Գրիգոր Կեոտրացին, որը կաթողիկոսության նկատմամբ  
Թորոսովիչի տաժած հակումների, ինչպես նաև օրինազանց ձեռնա-  
դրության համար բանադրանքի է ենթարկում նրան, իսկ վերջինս էլ  
Զիգմունդ III-ի և կաթողիկ հայրերի միջամտությամբ Գրիգոր վարդա-  
պետին որպես օտարերկրացու հեռացնել է տալիս լեհական տերության  
սահմաններից (5, էջ 119), ապա պարզ կլինի, թե պայքարը զնալով  
որքան է շփեցնում:

Զիգմունդ III-ը, որը Բրեստի ունիայի եռանդուն հովանավորող-  
ներից էր, և երազում էր իր պետության բազմազգ ժողովրդի կրօնա-  
կան միության մասին, լեհ թագավորներից միակն էր, որ ամենաբա-  
րեկամական հարաբերությունների մեջ գտնվելով պապի հետ, 1629 թ.  
Թորոսովիչի դիրքերը ամրապնդելու համար հատուկ հրովարտակով  
հաստատում է նրա արքեպիսկոպոսությունը, նախօրոք, իհարկե, նրա-  
նից ստանալով կաթողիկական զավանսնքն բնդունելու մասնավոր եր-  
դում: Սակայն, Նիկոլը, որն անհայտ ժամանակագրի բնութագրմամբ՝  
«համբաւեալ էր յանդուզն գոռոզութեամբ և բարկացկոտ վարուր»<sup>ա</sup>,  
բիրտ էր ու անբարոյական (Լվովի հայ կուսանոցից մի տարվածու

կին էր պահում, որից և որդիներ է ունենում), այնպիսի մեծ դժգոհություն է առաջացնում ժողովրդի մեջ, որ 1630 թ. Մովսես Տաթևացիներկրորդ անգամ է կլնով ուղարկում իր նվիրակին՝ խաչատուր վարդապետին, որը և լեհահայությունը դորավիզ լինելով, Մալր եկեղեցու դռները փակել է տալիս Թորոսովիչի առջև, և ժողովրդի, հոգևոր դասի ու ազնվների հետ պատրաստվում է դատաստանի: Թորոսովիչը, որ քաջ գիտեր, թե իրեն ինչպիսի դատաստան է սպասում, ժողովրդի կամքին ենթարկվելու, իր փառամոլական նպատակներից, կամ էլ իր տղզակիցներին դեպի կործանում տանող ուղղությունից հրաժարվելու փոխարեն, գիմում է եզվիտների օգնությանը և հանձինս հռոմեա-լատինական եկեղեցու արքեպիսկոպոս Յան Անջել Պրուխնիցկու, պապական նվիրակների, Զիգմունդ III-ի և բաղաբային մագիստրատի, գտնում է աչն ամուր հենարանը, որը վաղուց էր պատրաստ նրա համար: Եվ ահա նույն թվականի հոկտեմբերի 24-ին Թորոսովիչը, շրջապատված կաթոլիկությունը վաղուց ընդունած (սբ. Անտոնիի վանքի) լեհահայ շորս կղերականներով, լատինական եկեղեցում հրապարակորեն, ամենայն հանդիսավորությամբ ընդունում է կաթոլիկությունը (բաղաբային ոստիկանները Մալր եկեղեցու դռներն արդեն բացում են նրա առջև), որի ակտը հաստատվում է Հռոմում, Սօ Propaganda Fide (Սր. Հավատի Տարածման) միաբանության կողմից 1631 թ. մարտի 28-ին (8 էջ, 56—57): Դա արդեն զործնական պայքարի առաջին փուլի վերջնական էր: Թորոսովիչն արդեն իր ճակատը կարող էր դեմ տալ հուսախաբ, բայց և նոր պայքարի պատրաստ ժողովրդին, քանի որ պապի, Սր. Հավատի Տարածման միաբանության և լեհ կաթոլիկ հայրերի նման հզոր պաշտպաններ ուներ: Այս դեպքում բավական է հիշատակել թեկուզև այն փաստը, որ լատինական եկեղեցու արքեպիսկոպոս Պրուխնիցկին՝ Թորոսովիչի անմիջական հովանավորը, տեսնելով, որ հայ արքեպիսկոպոսը մեկնակ է նրան թշնամացած ժողովրդի առջև և շունի քարողիչներ, որոնք լեհահայությունը դեպի ունիան հեղաշրջեն, հանձնարարում է աստվածաբանության ու փիլիսոփայության գովտոր, «մարդկային հոգիների բուխապետ» ու ալլակրոններին դարձի բերող լեհ մեծ քարողիչ Պյոտր Սկարգայի (1536—1612) մեծ հետևորդ, արքունի մեծահամբավ քարողիչ Մատեուշ Բեմբուսին (1567—1645) գրելու հայ-լատինական եկեղեցիների ունիան պրոպագանդող ընդարձակ մի տրակտատ, որը և «Orniańskie nabożeństwo i wzywanie ludzi narodu tego zácnego do jedności w wierze i w miłości Kościoła św. katolickiego, rzymskiego» («Հայկական ծիսակատարությունը և հռոմեական սբ. կաթոլիկ եկեղեցու հաշատի ու սիրո միության կոչ՝



ազնվաբարտ այդ ժողովրդի մարդկանց») շողոքորթ խորագրով լույս է տեսնում նույն 1630 թվականին։ Այդ տրակտատում, որը բաղկացած է երեք մասից, հեղինակը ընթերցողին նախ ծանոթացնում է հայ ժողովրդի նախկին ուժի ու փառքի, նրանց կողմից քրիստոնեությունը ընդունելու պատմության, մասնավորապես սբ. Բարթուղիմեոսի և Գրիգոր Լուսավորչի գործունեության հետ, ապա (երկրորդ մասում), հեռակետունենալով հեղինակավոր աստվածաբաններին, հիմնական ուշագրությունը կենտրոնացնում է հայ և հռոմեա-բյուզանդական եկեղեցիների տարանջատման պատճառների վրա, թվարկում հայ եկեղեցու «մոլորությունները» Բազիլեոնի ժողովից հետո, և վերջին՝ հիմնական մասում արդեն ոչ միայն այն միտքն է զարգացնում, թե հերձվածողների համար այլ ճանապարհ չկա, քան կաթոլիկական եկեղեցուն միանալը, այլև այն, թե հայությունը պետք է հետևի դարձի եկածների օրինակին և որպես «անառակ ոբդի» վերադառնա կաթոլիկ եկեղեցու գիրկը։ Բեմբուսի այս տրակտատը թեև իր սկզբունքով համեմատության եզրեր ունի լատինա-ուկրաինական եկեղեցու (Բրեստի) ունիայի քարոզչության համար՝ Պյոտր Սկարգայի գրած „O jedności Kościoła bożego pod jedynym Pasterzem i o zroczkim od tej jedności odstąpieniu“ («Ասածո եկեղեցու միությունը մեկ հովվի ներքո և նույն միությունից հունականի տարանջատումը») աշխատության հետ, որը լույս է տեսնում 1577 թ. և վերահրատարակվում 1590-ին, այնուամենայնիվ, իր թողած ազդեցությամբ խիստ զանազանվում է վերջինից, քանի որ Սկարգայի գիրքը կարճ ժամանակամիջոցում տարածվում է Ռուսիայով մեկ և ձեռք բերվում ինչպես ունիային կողմնակից, այնպես էլ հակառակորդ ուկրաինացիների կողմից, մինչդեռ Բեմբուսի տրակտատի նկատմամբ լեհահայությունը բացարձակապես անտարբերություն է ցուցաբերում (այն ձեռք են բերում միայն սահմանափակ թվով մարդիկ), որը և, ի տարբերություն առաջինի, ոչ մի դեր չի խաղում հայ-հռոմեական եկեղեցիների ունիայի ճակատագրում։

Բայց դա չի նշանակում, թե Բեմբուսի տրակտատն ընդհանրապես անարձագանք է մնում։ Շուտով հրապարակ է իջնում լեհահայ հասարակական խոշոր գործիչ, ազդային եկեղեցու մեծ պաշտպան Կժիշտոֆ Գորիչկա Հոլուբովիչի հակակաթոլիկական կրթող պամֆլետը, որը մասնավորապես ուղղված էր Բեմբուսի տրակտատի՝ լեհահայությունը առաջին անգամ լրջորեն կաթոլիկություն քարոզող դադափարների դեմ։ Հոլուբովիչի պամֆլետը, որը կրում էր „Pokazanie prawdziwej krótkie obrzydliwego i śmierdzącego błędu Kościoła rzymskiego,

(«Հռոմեական եկեղեցու նստակալի և դարչաճոտ սխալի ճշմարտացի և համառոտ շարադրանք») խորագրերը, բայց XVII դարավերջի լեհահայ ժամանակագիր Յան Տոմաշ Յուդեֆովիչի՝ «պայթող ռումբի» ազդեցությունն է փոխում ժամանակակիցների վրա: Թեև պամֆլետը գրված էր ոչ թե Թորոսովիչի, այլ ընդհանրապես կաթոլիկության և նրա գործիչների դեմ, սակայն այն հանգամանքը, որ հայ արքեպիսկոպոսը Զիգմունդ Ավգուստի և կաթոլիկ հայրերի օգնությամբ ոչնչացնել է տալիս դեռևս տպարանում գտնվող՝ Հոլուբովիչի գրքի տպաքանակը: Թեև մի մասը, այնուամենայնիվ, փրկվում է (այժմ ոչ մի օրինակ չի պահպանվել, գրքի մասին տեղեկություններ է թողել Յուդեֆովիչը, որոնց կանգրագառնանք համապատասխան մասում), լիովին է պատռում Թորոսովիչի դիմակը, և լվովահայությունն այս անգամ լուրջ և տևական պայքարի է դուրս գալիս նրա և կաթոլիկ գործիչների դեմ: Բավական է ասել, որ 1630 թվականից սկսած Լվովի հայ ավագները, որ արդեն սկսել էին լրջորեն անհամակուստանալ ստեղծված իրավիճակի ու իրենց սպասող ճակատագրի համար, մի շարք անգամ ոչ միայն բողոքագրեր են ներկայացնում էջմիածին ու Հոռոմ, այլև պատվիրակություններ են ուղարկում կաթոլիկոսի, պապի և լեհ թագավորի մոտ՝ Թորոսովիչի գործունեությունն ու կաթոլիկ հայրերի ակտիվ միջամտությունը խափանել տալու նպատակով:

Եվ սակայն վերելքներ ու վայրէջքներ ունեցող պայքարը դեռ առջևում էր: Պայքարի երկրորդ փուլը թեև ժամանակավորապես լեհահայությունն նժարն է ծանրացնում, քանի որ Թորոսովիչի մեծ հովանավորներից Զիգմունդ Ավգուստը մահանում է 1632 թ., իսկ արքեպիսկոպոս Պրուխնիցկին՝ 1633 թ., և թագավորական զահ է բարձրանում կրոնական մեծ հանդուրժողականությամբ աչքի ընկնող Վլադիսլավ IV-ը, որը ոչ միայն պաշտպանում էր հայերին ու ուկրաինացիներին իրենց հավատի հարցում (որի համար և ծայրահեղ վատ հարաբերությունների մեջ էր գտնվում պապի հետ), այլև բազմաթիվ զիջումներ էր անում ու նոր արտոնություններ էր տալիս հայերին ինչպես տնտեսական, այնպես էլ իրավավարչական հարցերում: Եվ եթե դրան ավելացնենք, որ Լվովի լատինական եկեղեցու նոր ձեռնադրված արքեպիսկոպոս Ստանիսլավ Յանոշա Գրոխովսկին (1633—1644) մեծ անտաբեբություն էր ցուցաբերում ունիայի նկատմամբ, ապա պարզ կլինի, թե ինչու է Թորոսովիչը 1635 թ. հապշտապ մեկնում Հոռոմ և Ուրբանոս VIII պապի առջև կաթոլիկությունը հանդիսավոր ընդունելով՝ նրա օգնությունն է հայցում: Իսկ վերջինս էլ, որպես մեծ արտոնություն՝ լեհահայոց թեմի առաջնորդին ու նրա հաջորդներին է շնորհում Լեհաստանի, Մոլդավիայի և Ռումինիայի հայ միացյալ եկեղե-



ցիւների միտրոպոլիտի կոչում, այն դեպքում, երբ ո՛չ ուկրաինացիներն և ո՛չ էլ հուլյնների կաթողիկ եկեղեցիների արքեպիսկոպոսներին այդ կոչումը չէին շնորհել ո՛չ ինքը, և ո՛չ էլ նախորդ պապերը (8, էջ 61): Սակայն հարկ է նշել, որ այս ամենով հանդերձ, լեհահայ եկեղեցու և Հռոմի միջև ունիայի գրավոր պայմանագիր չէր կնքվել, նախ այն պատճառով, որ Թորոսովիչը բացարձակապես մենակ էր իր իսկ վարած քաղաքականութեան հարցում (իզուր չէ Պիդուն գրում, թե արքեպիսկոպոսի միակ համախոհը հայ եկեղեցում Արսեն անունով մի բահանա էր, 44, էջ 23), և ապա՝ լեհահայութեանը, պայքարելով հանդերձ, առավել ջանասիրութեամբ էր կատարում կրոնական ազդեցւոյն ժխտակատարութեանները:

Պատմական ճշմարտութեանը պահանջում է ասել, որ ինչպես այդ տարիներին, այնպես էլ 60-ական թվականներին, Թորոսովիչը երկընտրանքի պահեր է ապրում, նույնիսկ փիլիպոս կաթողիկոսի առջև զղջում է իր ուրացութեանը, հրաժարվում կաթողիկական դավանանքից և ընդունում կաթողիկոսի առաջադրած բոլոր պայմանները, և սակայն տարբեր հանգամանքներից դրդված (թերևս, մանրամասների մեջ խորանալու հարկ չկա) ամեն անգամ նորովի է շարունակում իր ազդեցիկներին կաթողիկացնելու քաղաքականութեանը: Իսկ լեհահայութեանը իր արքեպիսկոպոսի «դարձերի» ժամանակ, թեև դավանության հարցում խաղաղվում էր, սակայն այդ ոչ կայուն բնավորութեան ունեցող, երբեմն մեղմ ու քաղցրալեզու, երբեմն էլ՝ դաժան անձնավորութեան վարքից ու գործադրած բռնութեաններից ծառս լինելով, ավելի մեծ համառութեամբ էր պայքարի մեջ մտնում: Թորոսովիչը ժողովրդի բռն զայրույթը շարժում էր և այն պատճառով, որ ժամանակ առ ժամանակ ոչ միայն դատաստան էր տեսնում լվովահայության հետ՝ շատերին տուգանում, ծեծի ենթարկում ու բանտ էր նստեցնում, ավել սբ. Խաչի եկեղեցին բռնադրավելով, փակում է մուտքը նրանց առջև, դրանով իսկ վերջիններիս գրկում ժամ ու պատարագից, կնունք ու հաղորդութեան, հարսանիք ու թաղում կատարելու հնարավորութեանից: Յվկեացնենք նաև, որ մինչև 60-ական թվականները՝ թեառինյան միաբանների ժամանումը չլով, Թորոսովիչը իր ազդեցիկների դեմ սկսած դավանական հալածանքին ղուգընթաց, ոչ միայն շվալտ կյանք էր վարում, վատնում եկեղեցիների ու վանքերի հարստութեանը, վաճառում, նվիրում թանկարժեք մասունքներն ու իրերը, և հին ու հարուստ ձեռագրերը, այլև ոչնչացնում էր իր «նոր հայացքներին» արդեն ոչ հարմար ձեռագրերը: Իսկ այս ամենն այն հետևանքն է ունենում, որ 1637 թվականից սկսած բարոյապես ընկճված լվովահայու-

թյան մի մասը իր ազդույթունը, հավատը կորցնելուց սարսափա-  
հար՝ հեռանում է կլովից և հաստատովում ինչպես հարևան երկրների  
հայաշատ վայրերում, այնպես էլ Լեհաստանի այլ քաղաքներում:

1650-ական թվականները նոր որակ են բերում և այլ ընթացք են  
տալիս վերահիշյալ իրադարձություններին, բանի որ Յան Կազիմեժը և  
հատկապես Մարիա Լուզվիկա Գոնզագա դը Նեվերս թագուհին յուրա-  
տիպ բաղադրականություն էին վարում: Մի կողմից Յան Կազիմեժը, որ  
հիմնականում բարյաղակամորեն էր տրամադրված հայության նկատ-  
մամբ, հաստատում էր հին արտոնությունները և նորերն էր տալիս  
նրանց, մյուս կողմից՝ մոլեռանդ թագուհին սպառնում էր վերջիննե-  
րիս արտոնություններից զրկել՝ եթե նրանք կաթոլիկությունը չընդու-  
նեն: Բացի այդ, Փիլիպոս կաթոլիկոսը, որն ըստ պատմական աղբյուր-  
ների՝ հայության ազատագրման հույսը կրկին կապելով Հռոմի հետ,  
կաթոլիկությունն ընդունելու հույսեր էր տալիս Ուրբանոս VIII-ին,  
1652 թ. Կոստանդնուպոլսում ընդունելով Թորոսովիչին, լատինական  
եկեղեցու հետ ունիան առերես կնքելու թույլտվություն է տալիս, որը  
և արքեպիսկոպոսը անմիջապես ի կատար է ածում: Կլովահայերը,  
իրենց արտոնությունները պահելու այլ ելք չտեսնելով, նշված թվա-  
կանին թեև ունիայի համաձայնությունը տալիս են, սակայն, ինչպես  
Պիդուն է գրում, միաբանում են ոչ թե հռոմեական եկեղեցու, այլ  
իրար հետ, և առավել ջերմեռանդությամբ են սկսում պաշտել «զհե-  
րետիկոսական արարողությունս իւրեանց» և դեռ ուրախանում են իրենց  
այդ նոր «հնարի» համար (44, էջ 27): 1662 թ. Յան Կազիմեժը թագու-  
հու և Հռոմից Լեհաստան ուղարկված պապի նվիրակի՝ Անտոնի Պիգ-  
նատելիի (ապագա Ինովկենտիոս XII պապի (1691—1700) հետ ժամա-  
նում են կլով և առավել լրջորեն զբաղվում լեհահայության «գործնե-  
րով»: Իսկ Հռոմից ցուցումներ ստացած Պիգնատելին, որը քաջաձանոթ  
էր լեհահայոց կրոնաքաղաքական անցյալ ու ներկա իրավիճակին,  
առաջ է քաշում այն միտքը, թե հայության ավագ սերնդին «ղեկավա-  
րելու» և երիտասարդությանը կրթելու համար հարկ է կլովում հայ  
հոգևոր բարձրագույն դպրանոց հիմնել՝ գիտուն հոգևորականներ հրա-  
վիրելով Հռոմի թեատինյան միաբանությունից, որն, ի դեպ, 1524 թ.  
հիմնադրվելով Թեատի արքեպիսկոպոս Իոհան Քարաֆֆայի՝ ապագա  
Պապի IV պապի կողմից, նպատակ էր հետապնդում երիտասարդու-  
թյանը կրթելու միջոցով հոգևորականության մտավոր մակարդակը  
բարձրացնել, ինչպես նաև այլազավաններին ու այլակրոններին հա-  
վատափոխել: Սակայն Պիգնատելիի ծրագիրն իրագործելու համար  
հարկ էր յտանալ հայերի գրավոր համաձայնությունը և Հռոմ ուղար-  
կել: Նկատենք, որ այդ հեռատես ծրագրի «հիմնական» մեխը լեհահա-



յությանը հայերեն սովորեցնելն էր, որը որպես խաչժ մատուցում են լեհահայությունը, իսկ վերջիններս էլ՝ կարոտ ազգային լեզվին, հրապուրվելով՝ գրում են այդ թուղթը (թեև մի քանի հոգի են միայն ստորագրում), սակայն հասկանալով կաթոլիկ հայերի հեռավոր նպատակները, իրենց ապագա դպրանոցի համար պահանջում են հայագետ միսիոներ Կղեմես Գալանոսին, քանզի «բաջ իսկ գիտէին վասն հանրածաւալ համբաւոյ նորա» (44, էջ 29): Ոչ միայն ուշադրավ, այլև պարզաբանող են այս իսկ իրադարձությունների շուրջ Գալանոսի կատարած եզրահանգումները, որոնց մասին գրել է վերջինիս հետ կնիվ մեկնած հայերենագետ միսիոներ Ալոյսիոս Պիգուն: Ըստ Պիգունի, Հռոմը, թեև գրկաբաց է ընդունում իր իսկ կողմից ծրագրված՝ լեհահայության «խնդրանքը», սակայն, նկատի ունենալով Գալանոսի ծերությունն ու հիվանդագին վիճակը, մերժում է նրա թեկնածությունը, իսկ լեհահայերն էլ պնդելով իրենց պահանջը, գրում են, թե միայն Գալանոսին են ուղղում ատենել իրենց նոր բացվելիք դպրանոցում: Սակայն, երբ Հռոմը ստիպված է լինում Գալանոսին մի քահանայի և Պիգունի հետ ուղարկել կնիվ, հայությունը բաժական անտարբեր, և նույնիսկ վատ ընդունելության է արժանացնում նրանց: Պիգուն վկայում է, որ Գալանոսը ղեռնա Հռոմում էր այդպիսի վախճան նախատեսել, քանի որ տասնյակ տարիներ որպես միսիոներ ապրելով Հայաստանում ու հայաշատ վայրերում, բաջ գիտեր, որ հայերը այդպիսի դուրսվայմը չէին դաժանափոխվի, և որ նրանց այդ պահանջը իր ներքին խորհուրդըն ուներ: Պիգուն գրում է նաև, որ Գալանոսն այդ բացատրել է նրանով, թե լեհահայերը նման պահանջ ներկայացնելով, մի կողմից ցանկացել են ցույց տալ թե արդեն ջերմևանդ կաթոլիկներ են դարձել, բայց մյուս կողմից՝ այն ներքին հույսն են տածել ու համոզվածությունը ունեցել, թե ծեր ու հիվանդ միսիոները լեհաստան մեկնելուց կհրաժարվի և դրանով հարցը կփակվի (44, էջ 31): Խորաթափանց այդ միսիոներն, անշուշտ, չէր սխալվել:

Ինչևէ, 1664 թ. մայիսին թեատիկյան միաբանության այդ խոշոր գործիչները՝ Կղեմես Գալանոսն ու Ալոյսիոս Պիգուն արդեն կնիվում էին և ձեռնամուխ էին եղել ինչպես դպրանոցը բացելու նախապատրաստական աշխատանքներին, այնպես էլ հայ արքեպիսկոպոսի շուրջը «հերձվածող» հոգևորականներից, մասնավորապես էջմիածնից Ժամանած և՛ կրկին վերջիններիս կողմը հակված Թորոսովիչին «իրենց ձեռքում պահող» ու ռեֆորմի անցկացմանը խանգարող վարդապետներից ազատվելու գործին (վերջիններիս որպես օտարերկրացիներ նույնպես վտարել են տալիս երկրից): 1665 թ. հունվարի 24-ին բացվում է հայ-

կական Collegium Po-tilicum-ը (դպրանոցի մասին կխոսենք ստորև՝ համապատասխան մասում), որի ղեկավարն է դառնում Գալանոսը, և որը, իրոք, հետագայում արդարացնում է Հոռմի սպասելիքները, քանի որ ամենամյա շրջանավարտներից շատերը դառնալով իսկական հոևաբու-քարողիչներ, իրենց ազդակիցներին ավելի դյուրությամբ են հեղաշրջում, քան օտարերկրացիները: Բայց դա արդեն վերաբերում է 80-ական թվականներից հետո ընկած ժամանակաշրջանին, քանի որ Պիդուն, որը լիհահայ դադթաշխից հեռանում է 1676 թվականին, իր աշխատության մեջ անընդմեջ բողոքում է, որ հայերը իրենց արտոնություններից չզրկվելու համար առերես ընդունելով ունիան, խաբում էին կաթոլիկ հայրերին և շարունակում ջերմեռանդորեն պաշտել իրենց դավանաւորն ու կատարել կրոնական ազգային ծիսակատարությունները (44, էջ 35), ամեն ինչի դիմում էին, որպեսզի թևատնյալ միաբանները հեռանան կիովից (44, էջ 34), որ տեղացի և էջմիածնից ժամանած «հերձվածող» վարդապետները ժողովրդին գրգռում էին իրենց դեմ ու քարոզում հավատարիմ մնալ ազգային կրոնին: Բավական խոստուն է նաև նրա անկեղծ խոստովանություններից մեկը, ըստ որի՝ իրենք՝ միսիոներներն ու տեղացի կաթոլիկ հայերը, խորամանկելով, մի կերպ համոզում են Թորոսովիչին գոնե մեկ պատարագ տալ ըստ կաթոլիկական արարողության (որին արքեպիսկոպոսից բացի մասնակցում էր միայն բահանա Յակուբ Գրիգորեանը), և դրան հետևող այն եղրամանդումը, թե «այլ զինչ էին երկուք սոքա առ մշացելովքն, դորս ոչ ունէաք» (44, էջ 36):

Եվ թեև 1665-ին Մարիա Բագուհին կրկին է սպառնում լիհահայերին՝ արտոնություններից զրկել, և վերջիններա երկուքը անգամ են ունիան «ընդունում», իսկ Պիդուն էլ, Գալանոսի մահից հետո (1666) ստանձնելով նրա պաշտոնը, խաբեությամբ Նիկոլին Հոռմ է ուղարկում՝ իրենց «գործին» շխանդարելու համար (որին այնտեղ բռնությամբ սպահում են յոթ տարի), այնուամենայնիվ, պայքարը իր ամբողջ սրությամբ շարունակվում է մինչև 1686 թվականը, երբ Նիկոլի մահից հետո (1681) արքեպիսկոպոս է կարգվում կվովի նորաստեղծ հայ հոգևոր դպրանոցի երկրորդ շրջանավարտներից մեկը՝ վարդան Հունանյանը: Իսկ թխաթեցի Հունանյանը (1644—1715), որը Նիկոլի նման նույնքան փառատենչ էր, բայց խոհեմ էր ու համբերատար և երիտասարդ հասակից նույնպես երազում էր դրավել առաջնորդական աթոռը, առաջին անգամ կվով է ժամանում կաթողիկոսի նվիրակներից մեկի հետ ու ծածուկ զնալով Գալանոսի մոտ, հայտնում դպրանոցում սովորելու իր փափագը և ապաստուն խնդրում: Զարմանալի չէ, ուրեմն,



որ իր երազանքի իրագործման համար ուսման մեջ ջանք չլնայող այդ քսանամյա երիտասարդը, որի մասին Պիեռնե և Անհալտ հեղինակը հիացմունքով են խոսում, 1668-ին փայլուն ավարտելով դպրանոցը, շուտով ուղարկվում է Հոտմ, ուր «նախ ձեռնադրեցաւ քահանայ ի դըպրանոցի քաղաքին և ապա կարգեցաւ եպիսկոպոս Եպիփանեցոյ, ալլև կարգինալ Ս. Ժողովոյն արժանաւոր քան զամենեւեան համարէին զնա ի պաշտօն յաջորդի արքեպիսկոպոսին» (45, էջ 176): Եվ ահա, 1686-ին, երբ Հունանյանը վերջապէս նստում է արքեպիսկոպոսական աթոռին (մինչև վերջինիս կարգվելը, Նիկոլից հետո արքեպիսկոպոսական գործերը վարում էր Գեողաթ Ներսէսովիչը) և «բացէ ի բաց հերձեալ անջատեցաւ յԱթոռն Ս. Էջմիածնի», անմիջապէս ձեռնարկում է ազգային եկեղեցական ծիսակատարությունները լատինացնելու գործը: Հենց այս շրջանից սկսած էլ, սերունդ առ սերունդ լեհահայությունը աւամա կաթոլիկանում է:

Այսպիսով, XVII դարավերջից սկսած տասնամյաբար կաթոլիկանալով, լեհահայությունը, ի դեմս լուսավորչական եկեղեցուն, կորցնում է ազգապահպանման միակ՝ լեհոս գործուն մնացած (լեզվէն բացի, որը նույնպէս մոռացվում էր) հենակետը, քանի որ օտար երկրքի տակ ապրող լեհահայության պատմական կյանքում եկեղեցին որպէս ազգային հոգի մի նեցուկ ու կենսունակ ուժ՝ իր ավանդական ծեսերով ու գաղափարներով ոչ միայն որոշարկում էր նրանց ազգային կեցությունն ու հավատամբը, ալլև ազգային կյանքի տարրեր օղակները հանգուցող առանցքն էր, որը կապում էր հայրենիքի հետ:

XVI—XVII դարերի ԼԵՀԱՀԱՅ ՄԾԱԿՈՒՅԹԸ ՈՐՊԵՍ ԱԶԳԱՅԻՆԻ  
ՇԱՐՈՒՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԼԵՀԱԿԱՆԻՆ ՄԻԱՀՅՈՒՍՎԵԼՈՒ ՍԱԽԶԲ

Լեհահայ կյանքի զարկերակը հանդիսացող լուսավորչական եկեղեցին ի սկզբանե դառնում է ազգապահպանման այն հիմնական օջախը, որի շուրջը համախմբված հայերը, հետևելով հայրենի ավանդույթներին, ստեղծում են հոգևոր ու նյութական մշակույթի այնպիսի արժեքներ, որոնք մի կողմից ամրապնդում են ազգային հիմքերը, մյուս կողմից հարստացնում հայ մշակույթը: Իսկ նշված բնագավառի զարգացումը առաջին հերթին պայմանավորված էր մայր հայրենիքից դուրս եկած հայերի հոգևոր ու նյութական արժեքների հարստությանը, ազգային հին ավանդույթները պահպանելու ու զարգացնելու նրանց մեծ ձգտումով, ապա նաև եվրոպական, մասնավորապես լեհական մշակույթի ազդեցությամբ: Եվ Լեֆե նկատի ունենանք, որ դեռևս V դարում էր հայ մշակույթն ապրել իր ռակ դարը, ապա պարզ կլինի, որ մշակույթի և ընդհանրապես քաղաքակրթության զարգացման նույն ճանապարհը նոր միայն անցնող լեհական կուլտուրան մի կողմից մինչև Վերածնունդը դեռևս քիչ բան ուներ տալու լեհահայությանը, մյուս կողմից՝ այն ամենը, ինչ յուրատիպ էր եվրոպականին ու արժեքավոր, ոչ չիովին էր ընդունելի հայության համար: Այս դեպքում պատենշողը ազգային նկատմամբ լեհահայության ունեցած խիստ ավանդապահություներն էր, որի ատաղձը ինչպես վաղ, այնպես էլ ուշ միջնադարում կրոնն էր ու դրանից բխող գաղափարները, որոնք և միահյուսվելով ազգային սովորույթներին ու բարքերին, հարյուրամյակներ շարունակ պայմանավորել էին նրանց կեցությանը՝ գիտակցությունը, մտածողությունը, հայեցողությունը, ինչպես նաև գեղագիտական զգացողությունն ու ճաշակը: Իսկ դրա խոստուն վկայությունը լեհահայ մշակույթի՝ արվեստների ու գրականության մինչև մեր օրերը պահպանված այն պատանիներն ու ամբողջական հուշարձաններն են, որոնք Հայաստանից Լեհաստան հասած ու պահպանված, ինչպես նաև այնտեղ ստեղծված նյութական ու հոգևոր արժեքների մի մասն են կազմում, և որոնք քիչ



թե շատ նույնպես հարստացրել են բուն հայ մշակույթի անգաստանը:

Անդրադառնալով լեհահայ գաղթօջախներում ստեղծված մշակույթին, հարկ է նկատի ունենալ, որ տարբեր ժամանակներում լեհաստան գաղթած հայերի մեջ մեծ թիվ են կազմել մտավոր գործունեությամբ զբաղվող հոգևոր ու աշխարհիկ անձինք՝ գրողներ, բանաստեղծներ, մանրանկարիչներ, ճարտարապետներ, ինչպես նաև դարդաքանդակների ու նուրբ արհեստների վարպետներ, որոնք կոչված էին ապագա սերունդներին հաղորդելու հայրենի ավանդույթները, իրենց երկրորդ հայրենիքում ստեղծելու մշակույթի այնպիսի բարձր արժեքներ, ինչպիսիք իրենց հայրերն ու պապերն էին ստեղծել մայր հայրենիքում: Անցնելով ասպատակությունների, մահ ու ավերի միջով, սևիական կյանքից առավել թանկ գնահատելով իրենց նախնիների ստեղծած մշակույթի գանձերը, այդ հայրենասեր, հոգով հարուստ ու արի մարդիկ հարյուրավոր ձեռագրեր ու ազգային մասունքներ կրակից փրկելով օտարություն են տարել, որպեսզի իրենց զավակներն ու թոռները հայ մեծան հոգով, մտքով ու կրոնով: Ավելին. մշակույթի շոշափվող արժեքների հետ նրանք օտարություն էին տարել իրենց հոգում պահպանված Անիի փառքը, նրա անկրկնելի ճարտարապետության անմար հիշողությունը, ազգային արվեստների բազմադարյա այն ավանդույթները, որոնցով կրթվել էին տասնյակ սերունդներ: Նրանք տարել էին նաև քաղաքային մեծ ու առաջադեմ իրենց կուլտուրան, նուրբ ու բարձր ճաշակը, բարքերը, սովորույթները, ծեսերը և այն լավն ու վատը, որոնք խիստ բնութագրական էին բուն հայկական խառնվածքին:

Եվ սակայն, մինչև հիմնական խնդիրներին՝ լեհահայոց հոգևոր ու նյութական մշակույթի բնութագրմանն անցնելը, հարկ ենք համարում կանգ առնել նրանց ավանդապահությունն ու մտավոր գործունեությունը պայմանավորող որոշ հարցերի վրա, բանի որ ժամանակին որոշ գիտնականներ ու մտավորականներ անվերապահորեն անտեսել են լեհահայ գաղթյալներում ստեղծված մշակույթի արժեքները և հերքել այդպիսիք ստեղծելու նրանց պոտենցիալ հնարավորությունները, իսկ ներկայումս էլ գիտնականներից ոմանք, խորամուխ չլինելով խնդրո առարկայի մեջ, երբեմն կուրորեն, թեև քիչ ավելի մեղմացրած, կրկնել են վերջիններիս: Այսպես օրինակ, Մոսկվայի Կայսերական համալսարանի պրոֆ. Ի. Ա. Լիննիչենկոն Հարավարևմտյան (գալիցյան) Ռուսիային նվիրված իր ուսումնասիրության մեջ գրում է, թե կուլտուրական խնդիրները ոչ միայն հետո են եղել լեհահայերից, այլև ամբողջ աշխարհը նրանց համար առևտրական մի շուկա է եղել: Հակառակու-

մական մոտեցում ցուցաբերելով լեհահայոց պատմության ճակատա-  
դրի նկատմամբ, նա լեհահայ գաղութի անկման պատճառը տեսնում  
է այն բանում, որ հայերը համընթաց չբայելելով նոր կյանքի հետ,  
«չեն կամեցել հրաժարվել իրենց նեղ սոցալյին կյանքից, համառու-  
թյամբ հավատարիմ են մնացել իրենց հնացած ավանդույթներին»<sup>1</sup>։  
Քիչ ավելի ուշ, Նույն այդ միտքը պաշտպանում է նաև «Մշակում»  
հանդես եկած հայ հոգվածագիրներից մեկը, գրելով թե աշխարհը որ-  
պես «լաճառական» տեսնող, մտավոր գործունեությունից շատ հե-  
ռու լեհահայը՝ առետրական այդ միջնորդը, չի կարողացել միջնորդ  
գառնալ Արևելքի ու Արևմուտքի միջև։ «Հավատարիմ մնալ հայրենի  
ձևերին ու ավանդույթներին,— ավելացնում է նա,— պայքար մղել իր  
արտոնությունները պահպանելու համար՝ այսքանն էր լեհահայերի ազ-  
գային գիտակցությունը»<sup>2</sup>։ Հոգվածագիրը լեհահայությանը նույնիսկ  
մեղադրում է այն բանում, որ նրանք կղզիանալով որպես կրոնական  
համայնք, իրենց «ավանդապահության մեջ այնքան անհողողորդ են  
եղել, որ նույնիսկ ամեն կերպ աշխատել են ամուսնական կապերով  
չխառնվել օտարազգիների հետ», արհամարհանք են տածել իրենց սե-  
փական լեզվի նկատմամբ։ Այսօրինակ ոչ պատմական, թյուր ու միա-  
կողմանի և նույնիսկ հետադիմական կարծիքները, որ տարածված էին  
անցյալ դարում և ինչպես յասացինք, մեղմացված կրկնվում են նաև մեր  
ժամանակների որոշ գիտնականների կողմից, հետևանք էին այն բանի,  
որ նախ Եվրոպայում ու Արևելքում մեծ համբավ ձեռք բերած լեհա-  
հայ վաճառականների, և ընդհանրապես մեծահարուստների շլացուցիչ  
փայլը կուրացրել էր շատերին, ուստի հատկապես լեհ ժամանակագիր-  
ների, հուշագիրների և հրապարակախոսների թեև ճիշտ նկատված,  
բայց որոշակի միտումներ հետապնդող գրառումները նույնքան տեն-  
դենցիոզ էլ ընկալվել էին վերջիններիս կողմից։ Եվ ապա՝ անտեղյակ  
լինելով միջնադարյան լեհաստանի քաղաքների բուն կյանքին, հումա-  
նիզմի և վերածննդի գաղափարներով առաջնորդվող լեհ և հայ մեշ-  
չանների ձգտումներին, նպատակներին ու գործունեությանը, նրանք  
եկել են միակողմանի, հապճեպ ելրահանգումների։

Այսպես, լեհ պատմիչ Վեսպոզիան Կոխովսկին (1639—1700) իր  
«Annalium Poloniae .. Clmcter I, II, III, IV» խորագիրը կրող և  
միայն «կլիմաքտեր» անվանմամբ հայտնի տարեգրությունում, ան-  
դրադառնալով լեհահայերին, մի կողմից դրվատում է վերջիններիս՝  
նրանց մարդասիրության ու առաքինության համար (ընդգծում է  
հատկապես այն, որ հայ վաճառականները թուրք-թաթարական գերու-  
թյունից անընդմեջ փրկադնում ու հայրենիք էին վերադարձնում հայ և



(էհ գերիներին), իսկ մյուս կողմից՝ տրանջում է, որ նրանք «չեն բե-  
 ղում ընդունել մեր (լեհերի—Բ. Բ.) կենցաղն ու բարքերը»<sup>3</sup>: Այդ մասին  
 է գրում նաև Սերաստիան Պետրիշին, ավելացնելով, թե հայերը «ա-  
 մուսնանում են միայն ու միայն իրար հետ», և որ «իրենց գաղտնի  
 ուղիղ սպորտիստն են ստեղծել ինչ Պոսպոլիտայում»<sup>4</sup>: Եթե Կոխովսկին  
 իր կրոնահայրենասիրական մեծ պաթոսով գրված տարեգրություննե-  
 րում առավելապես հանդես է գալիս որպես մարդկանց ու ժամանակ-  
 ները ներկայացնող ժամանակագիր, քան պատմիչ, որտեղ Պետրիշի  
 հետ միաժամանակ լեհահայությունն նկատմամբ ցուցաբերում ու հայտ-  
 նում է վերին դասի ներկայացուցչի մտածողությունը յուրահատուկ  
 այնպիսի մի վերաբերմունք ու տեսակետ, ըստ որի, հերձվածողներին  
 դարձի բերելու, կաթոլիկության գիրկը «վերագարձնելու» համար հարկ  
 էր նրանց լեհացնել՝ ընդունել տալով նաև լեհերի կենցաղն ու բար-  
 քերը, ապա նման մտածողությունը կարող են վերադարձնելն արդեն  
 անհանգստացնելի է դարերի ետևից հայող գիտնականների և ընդհան-  
 րապես լեհահայ գաղութի հարցերով զբաղվողների համար: Մինչդեռ,  
 եթե այդպիսիք «ոտք դնեն» միջնադարյան, և առավել ևս՝ ուսումնաս-  
 յան ու բարոկկյան լեհաստան, ապա ոչ միայն կհամոզվեն, որ լե-  
 հահայության «ազգային կղզիացման» դեմ լեհերի պայքարը պայմա-  
 նավորված էր սուրյեկտիվ շարժառիթներով, այլև կտեսնեն, որ երկրի  
 թե՛ արևմտյան, և թե՛ արևելյան քաղաքների ամբողջ միջնուրրտը հա-  
 գեցած էր դիտություններ ձևեր բերելու ծարավով, ինչպես նյութական,  
 այնպես էլ մտավոր պահանջները բավարարելու ձգտումով, երիտա-  
 սարդությունը եվրոպայի առաջավոր ժամադարաններում կրթության  
 տալու մեծ ցանկությամբ ու գործնական քայլերով: Իսկ կրթության  
 պահանջը, որ վաղուց արդեն մտնում էր ոչ միայն շլյախտայի, այլև  
 մեշչանների ընտանեկան ավանդույթների շրջանակներն ու յուրաքան-  
 չյուր լեհ և հայ երիտասարդի անձնական պատվախնդրություն էր շո-  
 շափում, պայմանավորում էր և՛ զոկտոր, և՛ վաճառական լինելու, իսկ  
 եթե հաջողվեր, արքունի պաշտոններ ձևեր բերելու նրանց ձգտումների  
 միաժամանակյա իրադրոժումը: Միջնադարյան և հատկապես վերա-  
 ծննդի շրջանի լեհաստանում գիտությունը ու գրականությամբ զբաղ-  
 վելը և նույնիսկ զոկտորի աստիճան ունենալը բոլորովին էլ տարան-  
 ջատված էր առևտրական գործունեությունից: Այս առումով, բավա-  
 կան խոսքն կարող են լինել ստորև ներկայացվող այնպիսի փաստեր,  
 ըստ որոնց, լեհ վաճառականներ Կլարիսիմուսը և Մարցին Գրոզվայե-  
 րը առևտրական խանութներ ունենալով կլուրում ու Կդանսկում, փե-  
 լիսոփայության և աստվածաբանության գոկտորներ էին: Նույնիսկ

բժշկագիտության դիսերտացիան, որը մասնագիտություն էր ապահովում, համատեղվում էր վաճառականությանը: Օրինակ, բժշկագիտության դոկտորներ, հանրաճանաչ լվովյեֆեր՝ Պավել և Մարցին Կամպյանովները զբաղվում էին ֆինանսական մեծ գործերով: Լեհ պատմիչ, դեղագործ-վաճառական Յան Ալնայեկի որդին՝ բժշկագիտության դոկտոր Վալերիան Ալնայեկը միաժամանակ կաշվե իրերի ու գինու առևտրով էր զբաղվում<sup>6</sup>: Այսպիսի բազմաթիվ փառաբեր կարելի է նշել, բայց քանի որ խոսքը լեհահայերի մասին է, ապա քիչ ավելի հանգամանորեն անդրադառնանք վերջիններիս: Այսպես, լվովցի վաճառական Միկոլայ Վարդերեսովիչը եղել է Յան Կալիմեժի պալատական թարգմանիչը, իսկ վաճառական Թսեքեթ Վարդերեսովիչը վարել է նույն թագավորի արքունի բարձր պաշտոններից մեկը: Խոշոր վաճառական Միկոլայ Դերշիմոնովիչը մասնագիտությամբ իրավաբան էր և վարում էր Լվովի հայկական դատարանի ավագ դատավորի, ապա նաև՝ վոյթի պաշտոնը<sup>7</sup>: Հայտնի վաճառական Յուլիա Էյվասը ոչ միայն Ավգուստ II-ի արքունի թարգմանիչն էր, այլև քիչ ավելի ուշ՝ Ժուլիա քաղաքի վոյթը (6, էջ 130): Պահպանված հարյուրավոր փաստերից կանգ առնենք մեկ այլ կարգի օրինակների վրա. Յան Սոբեսկու ոսկերիչը՝ Բեդրոսը, այնպիսի լայն ու խոր դիտելիքների տեր անձնավորություն է եղել, որ լեհ թագավորը առանց քաշվելու հայ արհեստավորին է ստանձնել տվել թագավորական քարտուղարի բարձր պաշտոնը (6, էջ 68): Գեղագործ Անտոն Գլուշկեիչը բացի այն, որ իր դեղատունը արեվելյան հազվագյուտ դեղերով ու բույսերով ապահովելու համար Արևելքի երկրների հետ մեծ առևտուր էր տնտեսում, զբաղվում էր կրոնական գրականության տեսական հարցերով (ունի հրատարակված գրքեր (6, էջ 9), իսկ խոշոր վաճառական Կոշալոֆ Ավեդիկ Զախնովիչը ոչ միայն շնորհալի նկարիչ էր, այլև իր ամբողջ ազատ ժամանակը նվիրում էր քաղաքական ու հասարակական գործերին. պահպանված է Զախնովիչին ուղղված՝ Յան Կալիմեժի նամակը, ըստ որի, լեհ թագավորը այդ նրբամիտ ու բանիմաց մարդուն որպես թագավորական դեսպան, ուղարկում է Բուդան Խմելնիցկու հետ դիվանագիտական հարաբերություններ հաստատելու (6, էջ 393—395): Ավելացնենք նաև, որ վաճառականական ընտանիքներից են դուրս եկել աստվածաբանության-փիլիսոփայության, իրավաբանության, բժշկագիտության հարյուրավոր հայ դոկտորներ (որոնց մի մասին կանգառնանք ըստ հարկի), որոնք մտավոր գործունեությանը զուգահեռ շարունակել են իրենց պապերի ու հայրերի առևտրական գործը:

Ինչպես տեսնում ենք, ոչ միայն լեհ, այլև հայ մեշխանները կրթությունն ու դիտությունները համատեղում էին առևտրին ու ար-



հետևներին, և ոչ թե աշխարհը դիտում էին որպես լույս «վաճառատուն»։ Մինչև XVI դ. կեսերը շլյախտան նույնիսկ նախանձով էր նայում ինքնաշատահ, հպարտ ու նպատակասլաց, եռանդով լեցուն, իրենց գործը իմացող մեշշաններին, որոնք արդեն ոչնչով էա չէին մնում շլյախտայից, և բրոնց հետ ամուսնական կապեր հաստատելը, իրոք, շատ ցանկալի էր վերջիններիս համար։ Ուշագրավ է, որ իրենց արժեքը իմացող, Վ. Լոդինսկու խոսքերով ասած՝ իրենց նույնպես ազնվական համարող մեշշանները բոլորովին էլ հակված չէին ամուսնական կապերի մեջ մտնելու շլյախտայի հետ։ Կտակներում նույնիսկ հանդիպում են փաստեր, երբ նրանք իրենց կարողությունը կտակում էին կնոջը կամ դուստրերին՝ միայն շլյախտիչի հետ շամուսնանալու պայմանով, հակառակ դեպքում, նրանց հասնում էր կարողության կեսը, կամ էլ մի մասը (6, էջ 7)։ Եվ եթե նկատի ունենանք, որ ազգասիրական զգացումներից մղվող հայ մեշշանները տղոսիսի ամուսնությունները առավել ևս էին բացառում իրենց համար, ապա պարզ կլինի այդ խնդրի կապակցությամբ՝ վերոհիշյալ լեհ ժամանակագիրների հայտնած բողոքի կրկնակի հիմքը։

Ի դեպ, ազգապահպանման տեսանկյունից դիտվող այդ դրական երևույթն իր մեջ կրում էր ոչ ցանկալի մի կողմ, որի մասին, բացի հայերից ոչ ոք չի էլ ակնարկել։ Խոսքն այն մասին է, որ լեհահայերը օտար ազգերին շխառնվելու համար հաճախ էին արդեն դիմում մերձավոր խնամություն։ Իհարկե, դիմում էին ստիպված, ազգը զուլալ պահելու, ապաղզայնացումից փրկելու նպատակով, թեև մեծ տնհանգրասություն էին ապրում գիտակցորեն կռաւարժող «արյունագլուխ» համար։ Իսկ թե այդ հարցով որքան էին նրանք մտահոգված, ջուլջ է տալիս 1572 թ. ապրիլի 15-ին կաթողիկոսին ուղղված՝ լեհահայության դիմումը (գրված Մինաս Թոխաթկցու ձեռքով), որով վերջիններս, իհարկե ոչ առաջին անգամ, էջմիածնից խնդրում էին «թույլտուություն մերձավոր խնամություն, վասն սակառության ազգայնաց» վերջ տալ գերադասելով ամուսնությունը օտարի հետ, քան մեղանշումը բնության ու կրեմի դեմ. «...Դարձեալ ծանուցանեմք հոգևոր տեսանդ մերոյ զմեր սակառութիւնս ի մէջ աշխատից. ամէնքս ազգևտակ եմք, խառնակել եմք հետ միմեանց, ոմն աղբակցութեամբ և ոմն խնամութեամբ, չի լինիր որ այս բանս ի մեր մէջն չլինի։ Երթամք ի ֆռանկէ և յմուղէ աղջիկ տունումք և աղջիկ տամք, հաւատոց պատառում կը լինի, և յետին շար կու լինի քան զառաջինն. յաւ է մասնաւոր շար լինալու քան զբուն շար»<sup>7</sup>։ Եվ այդուամենայնիվ, նման ամուսնությունները հազվագեղ էին։

Լեհահայերը մի քանի դար շարունակ կարողանում են իրենց զերծ պահել ձուլման վտանգից, ավանդապահ էին թե՛ կրոնի, ծեսերի ու ազ-

գային սովորույթների, և թե՛ կենցաղի ու բարքերի հարցերում, և ոչ թե հակառակը, ինչպես գրել են վերը հիշված հոգևածագիտները: Ասածի տրամագծորեն հակառակ օրինակ կարող են ծառայել մինչև XVI դարահեսը Հեհաստանում տնտեսական ու վարչական մեծ ուժ ներկայացնող գերմանացիները, որոնք ընդունելով լեհերի բարքերն ու կենցաղը, ամուսնական կապերի մեջ մտնելով նրանց հետ, XVI դարի սկզբից արդեն ձուլվում են վերջիններիս, իսկ գերմանիկներն էլ, որ XIV—XV դարերում երկրի վարչական լեզուն էր, նախ իր տեղը զիջում է լատիներենին, ապա և լեհերենին: Մինչդեռ, Վ. Լոդինսկու արտահայտություններով մեկ ոտքով Ասիայում, իսկ մյուսով՝ Հեհաստանում կանգնած, «կեռ թրեր կրող, արծվաքիթ ու սևահեր հայերը» (5, էջ 266), քանի որ մի քանի դար հավատարիմ են մնում իրենց ազգային կրոնին, կենցաղային սովորույթներին ու բարքերին, ապա մինչև XVIII դարը զերծ են մնում ուժացումից: Ուշագրավ է, որ լեհերի ու ուկրաինացիների կողքին ապրող հայերն ու գերմանացիները Հեհաստանի արեւելյան քաղաքներում ի սկզբանի ստեղծելով էթնիկական ինքնատիպ համայնքներ՝ իրենց բարքերով ու կուլտուրայով, առաջինների նման նույնպես ձգտում էին որոշակի հեգեմոնիայի. եթե ուկրաինացիները որպես տանտերեր էին մեծ իրավունքներ ակնկալում, եթե լեհերին որպես երկրի տեր ու տնօրենի արդեն իսկ պատկանում էր աշխարհիկ ու կրոնական իշխանությունը, հետևաբար՝ գաղափարախոսություն, ներքին ու արտաքին քաղաքականության դեկր, ինչպես նաև ամբողջ կուլտուրան, ապա գերմանացիները առաջինների նման մեծ իրավունքներ էին պահանջում, քանի որ Հեհաստանի օրենսդրության վերակառուցողներն էին, իսկ հայերն էլ՝ ամենաառաջին վերաբնակներն էին և տրանզիտ առևտրի մենաշնորհը իրենց ձեռքում էին պահում: Եվ եթե մի կողմ թողնենք նրանց պահանջներն ու ակնկալությունները սեփական իրավունքների նկատմամբ, ապա վերջիններիս մի քանի դարյա կյանքն ու գործունեությունը Հեհաստանում այն արդյունքն է ունենում, որ գերմանացիները XVI դ. սկզբին լեհանալով, լեհերին են հաղորդում ավելի կատարելագործված օրենսդրության իրենց կառուցվածքը, իրավական մարմինների պաշտոնական-հանդիսավոր տարազը, իշխանության կառավարման համակարգը, իսկ հայերը՝ տրանզիտ և ռետի միջոցով հզորացնելով հանդերձ պետության տնտեսական հիմքը, նրբամիտ գիվանազետների շնորհիվ կայունացնելով արտաքին քաղաքականությունը, Հեհաստան են ներբերում իրենց յուրատիպ կուլտուրան, իրենց մասնակցությունն են ունենում լեհական մշակույթի զարգացման գործում, եռանդ, գործնականություն, նպատակաշարժություն, ինչպես նաև



արեւելյան ճաշակ ու հյուրընկալություն են պատվաստում նրանց խառնելածքին: Այն ամենը, ինչ նրանք լեհաստան են տանում «Հայկական Մեծ Հողից» (այդպես էին լեհահայերն անվանում իրենց մայր հայրենիքը) ու մի քանի դար շարունակ սբբությամբ և անփոփոխ պահպանում, բեկում է առաջացնում լեհերի կյանքում այն առումով, որ վերջիններիս պատվաստվում և նույնիսկ սիրելի է դառնում արեւելյան ճաշակը: Պատահական չէ, որ լեհերը (հատկապես արքունիքը և առաջին հերթին՝ թագավորները, ապա և շլախտան ու մագնատները) սկսում են օգտագործել արեւելյան զենքեր, զարդեր, զորքեր, անձնական ու անտեսական իրեր, իրենց սեղանները զնարարում են արեւելյան բնափր ուտեստներով, տարազը կարում և բնակարանները կահավորում են արեւելյան ոճով, որի հետեանքով ամբողջ միջնադարը հաղեւում է արեւելյան ոգով:

Լեհ արեւելագետներ Վլ. Լոզինսկին, Տ. Մանկովսկին, Յան Ռեյխմանը միջնադարյան լեհաստանին նվիրված իրենց ուսումնասիրություններում գրում են, որ այն, ինչ արեւելյան էր, մոզայիկ էր լեհերի համար: Նրանք հատկապես ընդգծում են, որ Լեհաստանի «օրինետալացման» հարցում, հույների, ռումինացիների, ջենովացիների, բուլղարների և թաթարների համեմատությամբ ամենամեծ ու հիմնական դերը հայերն են խաղացել՝ լեհական էլանք մտցնելով ոչ միայն հայկական, այլև պարսկական, թուրքական, արաբական կուլտուրայի տարրեր (5, էջ 276—277): Նվ Լթե մինչև XVII դ. սկիզբը հայերը իրենց կենցաղով ու բարքերով, արեւելյան ճաշակով ու մտածողությամբ, նուրբ արհեստներով ու հայկական ոգով ազդում են լեհերի վրա ու նրանց կյանքում հեղաշրջող փոփոխություններ են առաջացնում (իսկ XVII դարի ընթացքում Արեւելի փրկիսոփայությունն ու դրականությունը Արեւմուտից է Լեհաստան թափանցում), ապա նույն XVII դ. վերջերից սկսած դիտվում է հակառակ պրոցեսը, այսինքն լեհահայերն են կրում Արեւմուտի, մասնավորապես Լեհաստանի կրոնական գաղափարախոսություն, լեհական բարքերի ու կուլտուրայի ազդեցությունը, և մայր հայրենիքից կտրված լինելով, առտիճանաբար, XVIII—XIX դարերի ընթացքում ենթարկվում են ապազգայնացման: Ի դեպ, եվրոպական, մասնավորապես լեհ գրականության ու արվեստների հարցը առանձնակի տեղ է գրավում, քանի որ բիշ թե շատ այն ավելի վաղ է իրեն զգացնել տվել:

Ինչ վերաբերում է լեհահայություն կողմից ազգային լեզվի գործածման հարցին, որն, ի միջի այլոց, պակաս դեր չի խաղացել Լեհաստանի արեւելյան կոլորիտը թանձրացնելու գործում, ապա հարկ է

նշել, որ այդ մասին գիտնականները տարբեր կարծիքներ են հայտնել։  
 Նկատի ունենալով հայատառ ղփչաղերենով գրված որոշ ժամանակա-  
 գրություններ, ինչպես նաև դատական մի շարք արձանագրություններ  
 ու առևտրական պայմանագրեր, գիտնականներից ոմանք այն միտքն  
 են առաջ բաշել, թե լեհահայերը մոռացած լինելով հայերենը, կհաս-  
 տանում ի սկզբանե գործածել են ղփչաղերենը, իսկ ժամերգություն-  
 ների գրաբար լեզուն չեն հասկացել նույնիսկ արեղաներն ու բահանա-  
 ները։ Իհարկե, հայատառ ղփչաղերեն ժամանակագրությունների, բա-  
 ուարանների ու արձանագրությունների գոյության իրողությունը ոչ ոք  
 չի կարող ծխտել (դրանք պահպանվում են տարբեր երկրների մատե-  
 նագարաններում ու արխիվներում), սակայն հարցը նրանումն է, որ  
 լեհահայերը (և այն էլ՝ ոչ բոլորը) ոչ թե ի սկզբանե, այլ՝ XVI դարի  
 երրորդ քառորդից են սկսել գործածել այն։ Թաթարական լեզվախմբին  
 պատկանող այդ լեզուն (որն իր աղբյուրենց շունքը), շնորհիվ 'Լրիմի  
 հետ լեհահայությունն ունեցած առևտրական հարաբերությունների, բո-  
 լոր դարերում էլ արևելյան մյուս լեզուներին՝ թուրքերենին, պարսկե-  
 րենին, արաբերենին համահավասար, վաճառականության «առևտրա-  
 կան» բանավոր լեզուներից մեկն է եղել։ Եվ չնայած XVI դ. վերջից  
 սկսած պատմական աղբյուրները չկալում են, թե լեհահայերը խոսում  
 են թաթարների լեզվով», այնուամենայնիվ, չգիտեա ինչու, այդ հիշա-  
 տակություններն ընդհանրացնելով, բայց և դրա համար ոչ մի որոշա-  
 կի փաստաթղի ու նույնիսկ ակնարկ չունենալով, որոշ գիտնականներ  
 այն տարածել են նաև նախորդ դարերի վրա։ Մինչդեռ միայն նշված  
 շրջանից մինչև XVII դ. վերջն ընկած ժամանակահատվածից են մեզ  
 հասել հայատառ ղփչաղերենով ժամանակագրություններ, քրականա-  
 կան ձեռնարկներ, հայ-ղփչաղերեն բառարաններ<sup>8</sup>, երբ լեհահայերը  
 իրենց գրավոր լեզվում հայերենին դուգահեռ գործածել են նաև նշված  
 լեզուն։ Ի դեպ, XVI—XVII դարերի ժամանակակիցներից շատերն էլ  
 վկայում են, որ կհաստանի հայերը խոսել են իրենց ազգային լեզվով։  
 Ճիշտ է, լեհահայերը, առաջին հերթին լեզվահայությունը, դարերի ըն-  
 թացքում սկսում են մոռանալ ազգային լեզուն, սակայն այս դեպքում  
 չպետք է անտեսել և այն կարևոր հանգամանքը, որ լեհահայ գաղութը  
 ներհոսք ունեցող և ոչ թե լծացած ու կալուն համայնք է եղել։ Պատ-  
 մական փաստերը վկայում են, որ Կիլիկյան հայկական թագավորու-  
 թյունից (վերջինիս անկումից հետո) ու Արևելյան Հայաստանից տար-  
 րեր ժամանակներում մեծ ու փոքր ալիքներով կհաստան գաղթած հա-  
 յերը խոսել ու գրել են ազգային լեզվով և, անշուշտ, հնաբանություն չափ  
 նպաստել լեզվի վերակենդանացմանը արդեն «բնիկ» լեհահայեր հա-



մարվող իրենց հայրենակիցների շրջանում: Այդ է վկայում նաև XVII դարավերջի Անհատ ժամանակագիրը, գրելով թե «...աւագանին Հայոց, որ բնակեալ են ի քաղաքս լիշատակեալս ի վերոյ (Լեհաստանի արեւելյան քաղաքներում—Բ. Բ.)՝ մինչև ցայսօր ժամանակի գլխեն գլխովին գլեզուն Սկիւթացոց. իսկ որ իյեաինսդ բնակեալ են ի քաղաքս՝ աշխարհաբառիւ միայն վարին խօսիւ, ընդ որ և ընդ պարբան խտիր զոգ այնչափ է, որչափ ընդ լեզու Բաւարացոց և ընդ Լատինացոց: Հայք արեւելայք վարին աշխարհիկն բարբառով, որ խառն է ընդ բառից Պարսից, Տաճկաց և Լեհաց, ըստ այնմ թէ յորում վայրի բնակիցեն: Իսկ երկրորդն, այն է լեզուն գրոց անհետացեալ է գրեա թէ, և ի պատարագամատոյց գիրս և եթ և յկատուածաշունչ մատենանս դեռ ևս գտանի»<sup>10</sup>: Իսկ դրա լավագույն երաշխիքն են հայերենով գրված այն ժամանակագրությունները, ընդօրինակված ձեռագրերը իրենց հիշատակարաններով, էազմված բառարանները, էջմիածին ուղարկված խնդրագրերն ու հաշվետուվյունները, դատական արձանագրությունները և այլն, որոնք հիմնականում մեզ են հասել XVI դարից սկսած: Այս դեպքում նկատի ունենանք, որ մինչև XVI դարը լեհահայերի անցյալ գրական ժառանգությունից պատմողիկներ են մնացել միայն, իսկ գատական արձանագրություններից մինչև այժմ ոչինչ չի հայտնաբերվել, քանի որ ըստ պատմական աղբյուրների՝ գրավոր հուշարձաններն այրվել էին Լվովի ու Կամենիցի՝ 1387—1627 թվականների ժամանակահատվածներում տեղի ունեցած տառնյակ մեծ հրդեհների ժամանակ<sup>11</sup>: Այդ է վկայում նաև Մ. Բժշկյանը, երբ 1820 թ. Կամենից կատարած իր ճանապարհորդությունից հետո, հիմք ընդունելով տեղացի հայ ծերերի հայտնած տեղեկությունները, գրում է. «Կային աստ 500 ամաց գրեանք, բայց մեք ոչ տեսար, թուի թէ ի հրդեհի անդ այրեցան»<sup>12</sup>: Այժմ պահպանված դատական 27 մատյանները (XIX դարում 32 էին, որոնք ուսումնասիրել էին Ս. Եղիազարյանը, Բ. Քալշերյանը և Խ. Հովհաննիսյանը), ըստ պատմաբան Վարդան Գրիգորյանի՝ ընդգրկում են 1572—1664 թվականները (XVII դ. 60-ական թվականներից հետո զերված մատյանները նույնպես չեն պահպանվել)<sup>13</sup>, որոնցից՝ 1572—1575 թթ. ընդգրկող 632 հայերեն արձանագրությունները նա ներկայացրել է իր ուսումնասիրության մեջ (12, էջ 91—362): Հայ պատմաբանը գրում է, որ պահպանված արձանագրությունների հնագույն (1559—1575) մասը կազմված է հայերեն լեզվով և որ «մինչև այդ ժամանակ և դրանից՝ վաղ, վարչական պրագրություններում շարունակել է իշխել մայրենի լեզուն: Դատարանի քարտուղարները, ընդհանրապես, ձգտել են գրել դրաբար, բայց դա նրանց միշտ չի հաջողվել և այս

պատճառով արձանագրությունների մի մասը կազմված է Կամենիցի հալության առօրյա խոսակցական լեզվով, մի բան, որն, անշուշտ, ավելի է բարձրացնում այդ նյութերի արժեքը: Շրջապատի լեզուն, անպայման, դրել է իր կնիքը առօրյա խոսակցական այդ լեզվի վրա, այն ողողված է զվիշաղերեն, լեհերեն ու ուկրաիներեն բաղմամբով բառերով» (12, էջ 46): XVII դարում, երբ լեհերենը հիմնովին է դառնում լեհաստանի վարչական գրագրությունների տիրապետող լեզուն, լեհահայերը կրոնադեմագրական պայքարի պայմաններում ստիպված են լինում իրենց վարչական՝ արդեն մոռացվող մայրենի լեզուն մասամբ, աստիճանաբար փոխարինել լեհերենով (զվիշաղերենը դուրս է մղվում), թեև հաճախ են հանդիպում ինչպես հայերեն, այնպես էլ լեհերեն տառերով, բայց մայրենի լեզվով գրված արձանագրություններ: Ի դեպ, Քս. Զախարյասիչը, որը XVIII դ. վերջի ժամանակակիցն էր, գրում է, որ լուղեֆինյան դարաշրջանում, այսինքն XVIII դարավերջին ևս լեհահայերը կորցնում իրենց լազգային լեզուն<sup>13</sup>:

Վլ. Լուդինսկին անդրադառնալով վերահիշյալ հարցին, գրում է, որ լեհահայերը XVII դարից սկսած իրենց մայրենի լեզվին զուգահեռ լեհերենը գործածում էին ոչ միայն դատական ակտերում, վարչական գրագրություններում ու առևտրական պայմանագրերում, այլև նամակագրության մեջ, թեև նրանց լեհերենը միշտ էլ մատնում էր վերջիններիս արևելյան ծագումը: Արևելյան մտածողությամբ հաղեցած նրանց գրավոր (լեհերեն) խոսքը, գունազարդված լեհերին արտառույց թվացող արևելյան հանդիսավորությամբ, չափազանցություններով ու բարեմադրություններով, թե՛ իրենց ազգային ներքին ոճով և թե՛ հայ գրին միայն հատուկ ծաղիկգրերով ու վարդաբերով լրացնում ու ամբողջացնում էր լեհաստանում ստեղծված արևելյան գունեղ կոլորիտը (5, էջ 279):

Կարծում ենք, այս հանգամանքը ևս խոսում է այն մասին, որ լեհահայերը գոնե մինչև XVIII դարի կեսերը իրենց ազգային լեզուն հիմնովին չէին մոռացել, հակառակ դեպքում նրանց մտածողությունը ևս կփոխվեր: Եվ եթե այն շարունակում էր մնալ հայկական, նշանակում է, նրանք ի՞նչ ոչ գրավոր, ապա բանավոր շարունակում էին գործածել նաև հայերենը: Իսկ լեհահայության բանավոր խոսքը որպես արևելյան մտածողության արգասիք, նույնպես կղել է գունեղ ու հարուստ: Լեհ պատմաբան Չ. Լեխիցկին խոսելով նրանց լեզվի մասին, գրանով է բացատրում արտակարգ ընդունակությունների տեր լեհահայ հռետորների պերճախոսությունը, գրելով, թե «իզուր չէ, որ նրանք այդքան քարոզիչներ են տվել պատմությունը»<sup>14</sup>:



Իսկ ինչպիսին էր լեհահայոց մշակույթը, այն մշակույթը, որը մայր հայրենիքից տանելով իրենց հետ, նրանք ավանդաբար պահպանում և դրա կողքին ու գրան դուգաւնո ստեղծում են իրենցը՝ սեփականը:

Ճարտարապետությանն, տնտեսության, պետք է առաջին խոսքը տանք, քանի որ օտար հողում, հետամուտ ազգային կրոնի ու լեզվի պահպանմանը, հայությունը նշված երկու դիսցիպլինաներն ամփոփող ու պահպանող միջնադարյան այդ կարևորագույն ինստիտուտի՝ եկեղեցու կառուցումն է համարել իբրև առաջնահերթ ու զլխավոր խնդիրը:

Եվ քանի որ դա հայտնի իրողություն է, ապա դարմանալի չպետք է թվա, որ դեռևս 1183 թվականին՝ մինչև կվովի հիմնադրումը, հայերն այդ ավանդում (կվովի ապագա՝ Կրակովյան արվարձանում) արգեն խեղ ունեցել են իրենց փայտաշեն եկեղեցին, որը 1260-ական թվականներին վերակառուցվել էր աղյուսից, ապա խառ ըստից: 1363 թ., երբ Գալիցյան իշխանությունն անցնում է Կազիմիր Մեծին, հայերը, կվովի իրենց հատկացված հյուսիսային մասում՝ «Հայկական թաղամասում» կառուցում են Օձունի եկեղեցին՝ հիշեցնող մայր եկեղեցին: Ըստ եկեղեցու վերնաճիւղի հիշատակաբանի՝ այն կառուցվում է Գրիմի հայկական գաղութի մեծահարուստներ Շահինշահի որդի Հակոբ Կաֆայեցու և Արահամի որդի Փանոս Հալաչեցու նվիրատվությամբ (7, էջ 104): Ըստ պատմական վկայությունների՝ մայր եկեղեցու ճարտարապետներից է եղել նաև խալաացի Դորխը (Դորինդը\*), որին, ինչպես լեհ արվեստագետ Տ. Մանկովսկին է գրել, որպես համաքաղաքացու, հիմնադիրները Կաֆայից էին կվով հրավիրել: Լեհ արվեստագետը գրում է նաև, որ Դորխը, ապրելով Կաֆայում, ամենայն հավանականությամբ հնարավորություն էր ունեցել ուսումնասիրել Կաֆայում, Սուդակում և Գրիմի հայաշատ այլ քաղաքներում ու վայրերում կառուցված հայկական եկեղեցիների ազգային ճարտարապետության առաջնահատկություններն ու ոճը, այդ պատճառով էլ հրավիրվել էր մասնակցելու վերահիշյալ եկեղեցու կառուցման աշխատանքներին<sup>15</sup>: 1381 թվականին համեմատաբար այդ փոքր եկեղեցին այրվում է կվովի մեծ արգենի ժամանակ,

\* Զիմորովիքը վերը նշված իր Փրոնիքում այդ ճարտարապետին անվանում է Դորկ, որին և հետագայում սխալմամբ նույնացնում են գոթական ոճով լեհական եկեղեցիներ կառուցած Դորինդի հետ: Մանկովսկին ճշտել է այդ սխալը, գտնելով, որ Դորկը, պետք է կարդալ Դորխ, որը ջենովացի է եղել:

և հայ ճարտարապետները, Անիի մայր տաճարի պլանի համաձայն, վերակառուցում են այն (14, էջ 34), որի աշխատանքները ըստ Բ. Զիմորովիչի՝ ավարտվում են 1437 թվականին<sup>16</sup>։ Լեհ ճանաչված արվեստագետ-սլաւոմաբան Վլադիսլավ Ժիլան, բնութագրելով եկեղեցին, գրում է, որ «տաճարի հնագույն կառույցին (XVI—XVIII դդ. վերջինս ենթարկվում է մասնակի բարենորոգումների և մասամբ կրում արդեն եվրոպականի ազդեցությունը—Բ. Բ.) այնքան բնորոշ է արեւելյանը, զուտ հայկականը, նրա ճարտարապետությունը, շնայած թվացող արեւմբայան յուրահաւելություններին, այնքան ակնհայտորեն է ցույց տալիս իր արեւելյան ծագումը, որ կասկած չի կարող հարուցել, թե այդ Դորինդը (Դորխը—Բ. Բ.), եթե նույնիսկ համապոծակեցի է հայ ճարտարապետներին, ապա միայն հանդես է եկել որպէս կատարողի օգնական, որը, սակայն, ոչ մի հետք չի թողել կառույցի վրա։ Եկեղեցու կառուցման տեխնիկան էլ յայրեծայր յուրատիպ է ու օրիգինալ, արեւմտյան արվեստի տեխնիկային ոչնչով չառնչվող»<sup>17</sup>։ Բացի մայր տաճարից, որը կրում է վերափոխման սբ. Աստվածածնի անունը, կլփվում կառուցվել են նաեւ սբ. Խաչի եկեղեցին (նույնպէս Կրակովյան արվարձանում, առաջինի ավերակների վրա), ինչպէս նաեւ սբ. Աննայի եկեղեցին, որը, ինչպէս Ալ. Պրիդուն է գրում՝ «...յառաջագոյն մայր եկեղեցի։ էր և արքեպիսկոպոսական. էին անդ կրօնաւորք բաղումք և տունք ինչ, գոյք եկեղեցւոյն, այլ զարդիս կործանեալք են տունքն յաղաքս պատերազմին և արեղայնն վայրաժատեալք կամ մեռեալք։ Այժմ աննշանք և շնչէ՛ք են գոյք եկեղեցւոյն բաց ի միոյ ընդարձակ պարտիզէն։ Ունի և առանձինն մատուռն յանուն սրբուհւոյ առաքելոյն Յակովբայ և բնակարանն ինչ վիմաշէնս և փայտաշէնս...»<sup>18</sup>։ Նույնքան հնութիւն են ունեցել Լուցրի հայ եկեղեցին, որը հնատապաւստ ամբարվել է, և որտեղ, ըստ պաշտօնական վկայութիւններին՝ կլփվից էլ առաջ եղել է հայ առաջին, ոչ պաշտօնական արքեպիսկոպոսարանը, ինչպէս նաեւ լեհահայ դադուքի երկրորդ խոշոր ու կարեւորագույն քաղաքի՝ Կամենից-Պոդոլսկի եկեղեցիներից մի քանիսը։

Դրանք սբ. Աստվածածնի, Սինանի կառուցած սբ. Նիկողայոսի (վերանվանված Ավետարեւ սբ. Աստվածածնի), XV դ. կառուցված սբ. Նիկողայոսի, սբ. Լուսավորչի եկեղեցիներն էին։ XVI—XVIII դարերում Ռեչ Պոտոպոլիտայի տարածքում հայկական նոր եկեղեցիներ են կա-

\* Գիտնականները սովորաբար գրում են, որ Զիմորովիչը եկեղեցու կառուցման թվականը սխալմամբ թե՛ 1381 և թե՛ 1437 թվականների տակ է նշել։ Մինչդեռ առաջին դեպքում խոսքը հարկ է վերագրել եկեղեցու կառուցման սկսման, երկրորդի դեպքում՝ ավարտման աշխատանքներին։



առաջվում Յաղաթկեցի, Զամոշլի, Բժեծանիի, Ռաշկովի, Մուշկով-Մո-  
ղալսկի, Լիսինցի նորաստեղծ հայ դադթօջախներում, որոնց եկեղեցական  
ճարտարապետությունն արդեն որոշ չափով հեռացել էր ազգային ճար-  
տարապետության ձևից ու ոճից: Նույնիսկ Կլովի սբ. Խաչի եկեղեցին,  
որը 1639 թ. վերականգնում է մեծահարուստ Իսահակ Ազոպսովիչը,  
արդեն առավելապես կրում էր եվրոպական բարոկկոյի, քան ազգա-  
յին ճարտարապետության ոճը:

Մինչդեռ վաղ դարերում կառուցված վերոհիշյալ հայ ճարտարա-  
պետական կոթողները իրենց յուրատիպությամբ ու անհատականու-  
թյամբ տարբերվել են շրջապատի ինչպես գոթիկայի ու բարոկկոյի,  
այնպես էլ՝ ռուս-բյուզանդական ոճին պատկանող ճարտարապետա-  
կան շինություններից: Նկատի ունենանք, որ XIV—XVI դարերում, երբ  
կառուցվում են վերոնշյալ պահպանված հայ եկեղեցիները, լեհական  
ճարտարապետության մեջ ծաղկում էր ապրում գոթիկայի, իսկ XVI  
դարավերջերից նաև՝ բարոկկոյի ոճը: Արևմտյան գոթիկոն, որը լե-  
հական ճարտարապետության մեջ ստեղծում է իր սեփական դպրոցը,  
հատկապես Կադլմեծ Մեծի օրոք (որը կառուցում է հիստոնից ալեկի  
խոշոր կառույցներ), իր գրեթեբոլորն է գտնում Կրակովի՝ 1322—  
1346 թթ. կառուցված Վավելյի մայր տաճարում, ամբողջ XIV դարի  
ընթացքում կառուցված հռչակավոր սբ. Մարիամի (Մարիացկու) եկե-  
ղեցում, Սուկեննիցիի առևտրական շինությունում, ինչպես նաև Պոդ-  
նանի, Վրոցլավի, Կադլմեծի, Ռադոմի, Սանդոմիրի, Սանոկի, Պլոցկի,  
Լվովի և այլ քաղաքների եկեղեցական ու աշխարհիկ կառույցներում:  
Եվ ահա, երբ ամբողջ եվրոպայում ու մասնավորապես Լեհաստանում  
գոթիկոն էր տիրապետում, հայերը մտադառնալի անգամ չազդվելով վե-  
րոհիշյալ ոճից, գիտակցորեն հարադատ են մնում իրենց ազգային,  
դուռ հայկական ճարտարապետության ոճին, ձևին ու տեխնիկային:  
Այլ հարց է արդեն, որ մի շարք գիտնականներ (Յ. Սաժիգովսկի, Ո.  
Շուադի, Յու. Բալտրուշայտիս, Բ. Խորոմանյան)<sup>20</sup> բազմիցս նշել են,  
որ ոչ թե գոթիկոն, այլ ընդհանրապես հայկական ճարտարապետու-  
թյունն է իր կառուցվածքով ու տեխնիկայով որոշակի դեր խաղացել  
գոթական ոճի ճարտարապետության վրա: Եվ եթե Մ. Յորգին գրո-  
նում է, որ Մուգավիայի եկեղեցիները իրենցից ներկայացնում են հայ-  
հունական ճարտարապետության սինթեզը, իսկ Ֆր. Մաքլերը վերջի-  
նում բացարձակապես հայկականի ազդեցությունն է տեսնում (19,  
էջ 22), ապա Տ. Մանկովսկին այն խորր համոզմունքն է հայտնում,  
թե XIV—XVII դդ. Լեհաստանում կառուցված հայկական շինություն-  
ները, զանազանվելով եվրոպականից, վերջինիս վրա ոչ միայն չեն

ներգործել, այլև իրենց ինքնատիպությամբ օաղիս են եղել ամենատարբեր ու մոզայիկ ճարտարապետական ոճերի գոյատևման ժամանակամիջոցում: Եվ այդուհանդերձ, լեհ արվեստագետը քիչ հապաղելով գրում է, որ հայ ճարտարապետության ազդեցությունը կարելի է տեսնել Վոլինում, որտեղ, օրինակ, Օլիցի հին դարպասները կառուցված են կլովի հայկական մայր տաճարի կամարների ոճով, թեև այս դեպքում էլ վերապահումով է խոսում, քանի որ դժվարանում է կողմնորոշվել թե դա հին լեհական փայտե կառույցների ոճն է, թե հայկականը, կամ էլ պարսկականը՝ կառուցված հայերի ձեռքով (19, էջ 21):

Մասնագիտական այդ հարցերը թողնելով արվեստագետների քննությունը, նշենք միայն, որ հայ եկեղեցական կառույցները իրենց յուրատիպ համաշափությամբ, զլացքով, ներքին ու արտաքին բարեձևություններ ու նրբություններ, խսկ աշխարհիկ շինությունները՝ աղգային նույն ոճի տարրերի պահպանմամբ, մի այնպիսի կոլորիտ էին ստեղծել վերոհիշյալ քաղաքներում, որ շատ շատերն են վկայել, թե Արևելքից պոկված այդ մի բուռ ժողովուրդը իր արվեստներով, երաժշտություններ, լեզվով ու բարքերով՝ Լիդստիկ էր դուրձրել Հարավարևելյան ամբողջ Լեհաստանը: Իդուր չէ վ. Լոզինսկին գրել, թե «ով ուզում է ճիշտ պատկերացում ունենալ լեհական օրիենտի մասին, ստիպված պետք է լինի ուսումնասիրել հայկական հուշարձանները» (5, էջ 277): Իսկ «հայկական հուշարձաններ» ասելով Լոզինսկին նկատի ուներ թե՛ հայ հոգևոր մշակույթը և թե՛ եկեղեցական ու աշխարհիկ կառույցները, որոնք միջին դարերում Լեհաստան այցելած և հուշագրություններ թողած բոլոր օտարերկրացիներին անխտիր մեծ հիացմունք են պատճառել: Օրինակ, Լվովի Հայկական թաղամասը, որն ընդգրկում էր Հայկական փողոցը մայր տաճարով, իրեն հարակից փողոցներով ու աջից հատող զլխավոր հրապարակով, իր քառահարկ բնակելի ու հասարակական առանձնատներով ստեղծում էր շրջապատին չմերվող, աչքին անսովոր ճարտարապետական ուրույն մի անսամբլ: Ուշագրավ է, բայց ոչ զարմանքի տեղիք տվող, որ արդեն XIV—XV դարերում Հայկական փողոցն ու հրապարակը ծաղիկաշաղկապ առաջատակված էին, ունեին ձուլածո ջրմուղ ու կոյուղի, ինչպես նաև հասարակական բաղնիք ու հիվանդանոց, քանի որ քաղաքային մեծ կուտուրա ունեցող անեցիները (որոնց մի մասը և դառնում են Լվովի բնակիչները) դեռևս XI դարում այդ ամենն ունեին իրենց հռչակավոր հայրենի քաղաքում: Ինչ վերաբերում է աշխարհիկ կառույցներին, ապա հարկ է նշել, որ բացի ճարտարապետական ոճից, դրանց հատուկ են եղել զուտ հայկական դեկորատիվ մոտիվները, որոնք տեղ են գտել ինչպես շենքերի



ձևավորման, այնպես էլ հակառակ, շրամուտքերը, պատուհաններն ու առանձնապես բոլորապատու դարձերիդներում: Նույնը կարելի է ասել Կամենիցի, Զամոշչի և այլ խոշոր գաղթօջախների մասին: Ի դեպ, հայկական դեկորատիվ արվեստը նույնպես իր ազդեցությունն է թողել լեհական աշխարհիկ ճարտարապետության վրա: Հայկական մոտիվներ են, օրինակ, օգտագործվել Լվովի և Զամոշչի լեհ հատույտ պատրիկների առանձնատների ֆատագի, առաստաղի գեկորատիվ զարդաբանդակներում:

Հարկ է նշել, որ հատկապես Լվովն ու Կամենիցը հայ ճարտարապետական իրենց յուրատիպությամբ բոլոր դարերում են հիացրել տեղացիներին ու օտարազգի այցելուներին: Իր հիացմունքն, օրինակ, չի թաքցրել ֆրիսկանդացի (պատմական Ֆրիսկանդիա—այժմ՝ Ֆեդերատիվ Գերմանիայի կադմի մեջ) ճանապարհորդ Ուլրիխ Վերդումը, որը թեպետև նկարագրում է իր դարաշրջանի (XVII դ) Կամենիցը, սակայն, ինչպես տեսանք, նշված կառույցները իրենց վեհությամբ ու նրբությամբ վաղ դարերից են կանգնած եղել: Իսկ Վերդումը ահա թե ինչ է գրում. «Քաղաքը բաժանված է երեք մասի. հարավայինում ապրում են Հայերը, որոնք ունեն իրենց սեփական հրապարակը, Խատուշը, սքանչելի եկեղեցին և հիանալի կառույցված շատ ու շատ առևտրական տներ»: Այլա նշելով Կամենիցի ոռոս-բյուզանդական և պապական՝ եղվիտների, հակոբիսյանների, ֆրանցիշկյանների գոթական և արդեն մեծ տարածում գտնող բարոկկյան հարուստ ոճով կառույցված եկեղեցիները, գրում է, որ «հայկականը մյուսների համեմատ ամենագեղեցիկն է»<sup>25</sup>:

Մի խոսքով, հայ ճարտարապետական բարձր արվեստը, որն իր մարմնավորումն էր գտել հատկապես եկեղեցական կառույցներում, մայր հայրենիքից հասնելով սևծովյա եզերք, ինչպես նաև Հարավարևելյան Եվրոպա, հիմնականում պահպանել էր դասական իր բոլոր հատկանիշները: Ըստ Տ. Մանկովսկու՝ այդ արվեստն իր անկրկնելի յուրատիպությամբ բացառիկ էր ամբողջ Եվրոպայում, իսկ մասնավորապես Լվովի մայր տաճարը (որը կանգուն է մինչև օրս), ոչ միայն որպես արվեստի հանճարեղ կոթող համարվում է Եվրոպայի զարդերից մեկը, այլև լեհահայերի գեղարվեստական մշակույթի բարձր մակարդակը բնորոշող պատմական կարևորագույն հուշարձան է (19, էջ 28):

Կերպարվեստի ճյուղերից մոնումենտալ նկարչությունը դարեր շարունակ ուղնիցել է հայ եկեղեցական ճարտարապետությանը, իսկ մանրանկարչությունը՝ գրչությանը: Լեհահայ գաղթօջախներում այդ

երկու ճյուղերն էլ, պահպանելով ավանդականը, շարունակել են լինել  
զարգացումը լեհահայ մշակույթի այնպիսի կենսաբուսական, ինչպի-  
սիք էին կվովր, Կամենիցը, Յաղովիցը, Զամոշը: Եվ սակայն, կվո-  
վի մայր տաճարը մեզ հասած միակ հուշարձանն է, որտեղ պահպան-  
վել էր հայ, և բնագործարար հին կվովի մոնումենտալ սրմանկար-  
չությունը: Տաճարի ներքին մոնումենտալ նկարչությունը, որն ի հայտ  
է եկել 1925 թ. վերականգնուման ժամանակ, պահպանվել էր միայն  
պատուհանի որմնախորշում, որտեղ պատկերված էին սբ. Հովհան-  
նես ավետարանիչն ու սբ. Հակոբ առաքյալը, և նրանց պիամվերում՝  
Քրիստոսը (մինչև դատկատեղը), իսկ երկրորդ նկարում՝ Պրոխորը, ո-  
րին սբ. Հովհաննեսը լիակալում է ավետարանի խոսքերը: Գիտնա-  
կանները կարծիքով, բնական մեծության, նեղ տարածության մեջ  
ավետարանի սեղանակալված այդ դիմամիկ ու ճկուն, հոգեբանական ար-  
տահայտականությունը բնորոշված, գունային ներդաշնակությամբ աչ-  
քի ընկնող կոմպոզիցիոն պատկերները պատկանում են XV դարա-  
սկզբին կամ XIV դարավերջին<sup>21</sup>: Տ. Մանկովսկին համոզված գրում է,  
որ դրանք կատարված են գուտ հայկական արվեստի ոճով ու տեմ-  
պերա-տեխնիկայով: Ի դեպ, վերջինիս գծերը հանդիպում են հայ ման-  
րանկարչության մեջ (9, էջ 38):

Ի տարբերություն սրմանկարչության այդ եղակի հուշարձանի,  
որից միայն մի պատուհիկ է պահպանվել, պատկերագրությունը շնոր-  
հիվ մեզ հասած ձեռագրերի, լիարժեք պատկերացում է տալիս լեհա-  
հայ մանրանկարիչների արվեստի մասին: Հարկ է նշել, որ տարբեր  
ժամանակներում հայ դպրի մեծ ու փոքր ալիքների հետ լեհաստան  
հասած մանրանկարիչները Մեծ Հայաստանի ու Կիլիկիայի գրչատե-  
րից իրենց երկրորդ հայրենիքը տանելով այդ արվեստի՝ դեռևս հին  
դարերում մշակված ձևի ու ոճի հիմնական սկզբունքները, գեղարվես-  
տական միջոցների կիրառման բարձր տեխնիկան, հարադաս էին մնա-  
ցել իրենց ազգային յուրատույզ գաղտնիքին, դրանց ավանդույթները  
փոխանցելով հաջորդ սերունդներին: Իսկ ավանդականի նկատմամբ  
ցուցաբերած նման կայունության պատճառը, ինչ խոսք, հարկ է  
փնտրել հայ կրոնական գրականության և նրան ուղեկցող մանրա-  
նկար արվեստի գաղափարական միասնության մեջ: Ինչպես դիմա-  
նկարների ուրույն կառուցվածքը, այնպես էլ պատկերների մտահղաց-  
ման ստեղծագործական լուծումը իրենց վառ երևակայությամբ ու գու-  
նային հարուստ համադրություններով, որոնք և արտահայտում էին  
«լեհահայերի ասիական հայրենիքի մանրանկարչության ոգին», հառ-  
կանշական էին լեհական երկնքի տակ ստեղծված նրանց գործերին:  
Ճիշտ է, բաղմամբիվ ձեռագրերի, սրբապատկերների ոչնչացման պատ-



ճառով վաղ դարերի լեհահայ մանրանկարիչների գործերից մեզ ոչինչ չի հասել, և առաջին տեղեկությունները վերաբերում են 1522 թ. մի ձեռագիր ընդօրինակող ու մանրանկարող Մկրտիչին ու, 1525 թ. Սաղ-մոսազրքի մանրանկարիչ ու «Խորհուրդներ նկարիչներին» գործի հեղինակ Գրիգոր Իլովցուն (Լվովցուն), սակայն XVI դարի կեսից սկսած հանդիպում ենք այնպիսի անհատականությունների, ինչպիսիք էին Մինաս Թոխաթեցին, Ղազար Թոխաթեցին, Ղազար Սուշավացին, Ղազար Բաբերդացին, Ղազար Իվաշկելիչը, ինչպես նաև կրոնական ու աշխարհիկ թեմաների վրա միաժամանակ աշխատող Պավել ու Շիմոն Բոգուշները, Եթի Շիմոնովիչը, Կժիշտոֆ Զախնովիչը, Շիմոն Հաձեիչը և այլք։ Հարազատ մտալով Հայաստանում ու Կիլիկյան հայկական թագավորությունում ստեղծված գույրոցների ազդային յուրատիպ, բայց իրարից զանազանվող ոճերին, լեհահայ մանրանկարիչները զարգացնում են (թեև հատուկ գույրոց չեն ստեղծում) հայ դասական մանրանկարչության անգեոհատելի ավանդույթները։ Եվ այնուամենայնիվ, XVII դ. սկզբներից սկսած նրանցից ոմանք տեղի տալով ամեն քայլափոխում իրենց շրջապատող արևմտյան արվեստի ճնշիչ ազդեցությանն ու, անաչմանորեն միտելով լայն ասպարեզ դուրս գալ, հետևում են վերջինիս, և առաջնահամար մտնելով ցեխային միություններ։ մեջ ու սահմանափակվելով այդ արվեստի նեղ սահմաններով, ազդային նկարչության կատարողական կուլտուրան հասցնում են դիլետանտական մակարդակի (Օնտիոիոս Ասլան, Ստեֆան Բալիցկի, Կժիշտոֆ Ֆարուսովիչ)։

Որպես բուն ազդային արվեստի հետևորդներ, ուշադրության են արժանի հատկապես Մինաս Թոխաթեցին և Ղազար Սուշավացին, իսկ որպես արևմտյանի հետևորդներ՝ Ղազար Բաբերդացին և Պավել ու Շիմոն Բոգուշները։ Եթե առաջինները իրենց սեփական ձեռագիրը ունենալով հանդերձ, խստորեն սլահալանում էին հայ դասական մանրանկարչության ավանդույթները (տասնյակների հասնող նրանց գործերը պահպանվում են տարբեր երկրների մատենադարաններում), ապա Ղազար Բաբերդացին Արևմուտքի արվեստի ազդեցությամբ հայ մանրանկարչության է ներբերում արևմտյանի տարրերը, իսկ Բոգուշները մանրանկարչությունից անցնում են հաստոցային նկարչության։

Կարին քաղաքում ծնված և Հալեպում վաղդաստակա՛ն վեղար հազած Բաբերդացին, որն իր հայրկնի քաղաքում դեռևս 1595 թ. նկարազարդում էր հայ ձեռագրերը, թուրքական հալածանքներից մազապուրծ, իր ցնաանիքով վերաբնակվելով Լվովում, շարունակում է իր գործը, սակայն շուտով տեղի է տալիս արևմտյան արվեստին ու,

պատմութեանը թողնում Հին ու Նոր կտակարանների «Հայտնութեան» (Apokalypsis) բովանդակող ուշագրավ 14 պատկերներ, ավարտված 1619 թ.<sup>6</sup>։ Տ. Մանկովսկին ուսումնասիրելով Բաբերդացու վերոհիշյալ գործերը, եկել է այն եզրահանգման, որ դրանք կատարված են եղել XVI—XVII դարասահմանին հանդես եկած լեհ ղեկավարիչ ու փորագորիչ Յան Զիարնկիի արվեստի ազդեցութեամբ։ Եվ քանի որ Կրակովի համալսարանն ավարտած ու կլովի ցեխային նկարչական արվեստանոցում աշխատած Զիարնկին այնուհետև ապրելով Փարիզում, բայց և կապը չկարելով հայրենիքից, խիստ հետևորդն էր Շվեյցարիայում, Իտալիայում, Նիդերլանդներում իր նորովի արվեստի դպրոցը հիմնած Ալբերտ Դյուրերի (1471—1528), որի հետևողութեամբ էլ 1601—1623 թթ. ստեղծել էր Apokalypsis-ի նույնանուն դժանկար պատկերները, ապա լեհ արվեստագետը միջանկյալ կապ է տեսնում նաև վերածննդի այդ խոշոր ներկայացուցչի՝ Դյուրերի 1498 թ. ստեղծած Apokalypsis-ի 14 հանրահայտ պատկերների և Բաբերդացու վերոհիշյալ՝ նույնանուն գործերի միջև (19, 153—154)։ Սակայն նկատի ունենալով, որ Մանկովսկին իր այդ տեսակետը չի հիմնավորում համոզիչ փաստերով, և բացի այդ, Դյուրերի դպրոցն ու նրա կապակները քաջ հայտնի էին ու տարածված էին ամբողջ Եվրոպայում, ու նաև կլովում, ապա բացառված չէ, որ Բաբերդացին ոչ թե Զիարնկիի միջոցով, այլ նրա հետ միաժամանակ և նրանից անկախ է կրել Դյուրերի անմիջական ազդեցությունը։ Ուշագրավ է, որ Բաբերդացին հայկական աստվածաշնչային նկարչություն բերելով Դյուրերի կոմպոզիցիոն կառուցվածքն ու ոճը, ստեղծելով նրա արվեստի՝ բովանդակությունից ու գաղափարից բխող ոգին, որը, սակայն (ինչպես նաև Զիարնկիի մոտ), չունեւր այդ մեծ նկարչի արվեստի ուժը, այնուամենայնիվ, ազգային արվեստի ոճով է նկարում կամարների ու լրացուցիչ զարդանկարների հիմնական տարրերը։ Ամեն դեպքում, Բաբերդացին ուշագրութեան արժանի այն մանրանկարիչներից էր, որն ապրելով լեհահայ գաղութի խոշոր կենտրոնում, շփվելով լեհ և արևմտաեվրոպական կուլտուրային, հայ մանրանկարչություն է ներբերում վերջինիս արվեստի տարրերը։

Հատկանշական է, որ հայկական ինքնատիպ մանրանկարչությունն էլ իր հերթին է ազդեցություն թողնում լեհական և ուկրաինական սերբապատկերային արվեստի վրա։ Եվ եթե մինչև Հալաոեֆոբմացիան (երբ Լեհաստանում տարվում էր կրոնահանգութողական քաղաքականություն) հայկական սրբապատկերներն ու եկեղեցական բեմի զար-

<sup>6</sup> Ձեռագիրը պահպանվում է Երևանի Մաշտոցի անվան մատենադարանում։



դատմոր տեղ է գտնում լեհական ու ուկրաինական եկեղեցիներում, ապա հայ մանրանկարչության ոճն ու տեխնիկան էլ իր որոշակի ազդեցությունն է թողնում լեհ և ուկրաինացի սրբանկարիչների վրա<sup>25</sup>: Լեհ արվեստագետները նշում են, որ բազմիցս հն: հանդիպում լատինական եկեղեցական սուրբ պրքերի, որոնցում ակնառու է հայկական մանրանկարչության ազդեցությունը<sup>26</sup>: Անկախ փաստերից, տեսականորեն էլ դրա հավաստիքն է տալիս թեկուզ այն իրողությունը, որ Լվովի կաթոլիկ եկեղեցու արքեպիսկոպոս Ստիկովսկին, ինչպես վերը ասացինք, պայքար մղելով հերձվածողների դեմ, հայ նկարիչների առջև փակել է տալիս Լվովի ցեխային նկարիչների արվեստանոցի դռները՝ վախ կրելով կաթոլիկ նկարիչների վրա վերջիններիս ունեցած անմիջական ազդեցությունից: Միսված պայքարի պայմաններում լուսավորչական և ուղղափառ եկեղեցիների շուրջը համախմբված հայերն ու ուկրաինացիները, որոնք իրենց ազգային կրոնի պաշտպանության մեջ ձգտում էին հոգեկան ու դադափարական ազատության, առավել են համախմբվում հայ կաթոլիկոսության<sup>27</sup> և ուկրաինական ստրավորապիգյան արհեստավորական եղբայրությունների մեջ, որոնց խոսվություններից, ինչպես նաև նրանց ազգային կրոնի գաղափարների ազդեցությունից էլ վախ կրելով, տեղական իշխանությունները խթանում են ունիայի իրագործումը, նպատակ ունենալով ոչ միայն վերացնել կրոնական նշված ինստիտուտների սեպարատությունը, այլև լատինական եկեղեցու դոգմաներով շղթայել մյուս ազգերին: Ունիայի գաղափարի ծրագրի իրագործման առաջին գործնական քայլը, որը կիրառվում է Տրիդենտովյան համաժողովից անմիջապես հետո, ուղղված էր «հերձվածող» ազգերի մշակույթի գործիչների, մասնավորապես հայ և ուկրաինացի նկարիչների դեմ, որոնց զրկելով կաթոլիկ նկարիչների ցեխային իրավունքներից (իսկ ազգային ինքնուրույն ցեխերի կազմակերպումն արգելված էր), նրանց, փաստորեն, զրկում էին այլ իրավունքներից՝ օգտվելու հնարավորությունից և թողնում պատահական վաստակի հույսին:

Ուշագրավ է, որ հայ նկարիչների իրավունքների պաշտպանության մեջ հանդես է գալիս Լվովի հաստոցային նկարչության խոշոր ներկայացուցիչ, լեհահայ Պավել Բոգաշ Դոնոշկեիչը, որը քաղաքում ազդեցիկ ու հեղինակավոր անձ էր: Ստիկովսկու և Յան Զխարնկիի դեմ ուղղված նրա համառ պայքարի արդյունքը լինում է այն, որ Զիգմունդ III-ը, սրված իրավիճակը թուլացնելու և գուցե հայերի հետ հարաբերությունները չլարելու համար, 1600 թ. հրապարակած դեկրետով թույլ է տալիս 8 հոգուց բաղկացած ցեխերում հայազգի մե-

կական նկարիչ ընդունել: Առաջին հայ նկարիչը, որն ընդունվում է կաթողիկ նկարիչների ցեխը, ինքը՝ Պավել Բոգուշն էր<sup>28</sup>: Ի դեպ, 1630 թ., երբ լեհահայության կյանքում նոր միայն սկսել էին դարգանալ կրոնաքաղաքական իրադարձությունները, Յան Կազիմեժի դեկրետով, բայց համաձայն ունիային նպատակով միտումով արգեն. երկու հայ նկարիչ է իրավունք տրվում ընդունվել կաթողիկ նկարիչների ցեխերը:

Պավել Բոգուշը, որը նշված ժամանակաշրջանում արդեն դառնում էր արևմտաեվրոպական արվեստի ազդեցության տակ ու վրձնում էր հասարցային նկարներ, կրոնականից բացի, աշխատում էր նաև աշխարհիկ թեմաների վրա: Դեռևս 1596 թ. հրավիրվելով կվովյ կաշաեւան Մաանիսլավ Ժուլկեսկու կողմից, Բոգուշը վրձնում է նրա դիմանկարը (այժմ գտնվում է կվովյ պատմության թանգարանում), հաջորդ դարահինսին՝ Զիգմունդ III-ի և նրա կնոջ՝ Թագուհի Աննա Ավստրիացու դիմանկարները (պահպանվում են Վավելի թագավորական պալատի հավաքածուում)<sup>29</sup> և շատ ու շատ այլ գործեր: Այդ նշանավոր նկարիչը ունի իր նույնքան ճանաչված աշակերտներն ու իր արվեստի հետևորդները, որոնցից հիշատակության են արժանի Պետրոս I-ի դիմանկարիչ Մտանիսլավ Ալեքսանդրովիչը, Ալբերտ Ալեքսանդրովիչը, ինչպես նաև նրա որդիները՝ Յան և Շիմոն Բոգուշները: Վերջինս որպես դիմանկարի մեծ ու տաղանդավոր վարպետ, ոչ միայն դարգանում է հոր՝ Պավել Բոգուշի արվեստի ինքնատիպ նկարելաճը, այլև առաջինն է լեհաստանում ստեղծում Վերածննդի ավանդույթային ոճով, բայց և արևմտյան արվեստում արդեն հաստատված ու բարոկկոյի շունչը կրող հանդիսավոր դիմանկարներ: Դառնալով Կեորդի Մնիշկիի պալատական նկարիչը, Շիմոն Բոգուշը պատմությանն է թողնում Մարինա Մնիշկիի, Դմիտրի Ինքնակոչի դիմանկարները, Մնիշկիի Թագադրության կոմպոզիցիոն կառվը, էպիկական «Կլուշինոյի ճակատամարտը» և այլ գործեր (24, էջ 249—262): Լեհաստանում նույնքան հանրահայտ են եղել նաև արքունի հայ դիմանկարիչներ: Վաղելի Կեորկովիչը և Եժի Շիմոնովիչը (Ստեֆան Բատորիի ընտանեկան նկարիչը), որոնք ապագա սերունդներին են թողել լեհ թագավորների դիմանկարները<sup>30</sup>:

Հետագայում, XVIII դարից սկսած արդեն լեհահայ դադթօջախներում որոշ չափով մարում են ազգային մանրանկարչության հին արվեստի ավանդույթները և ասպարեզը հիմնականում մնում է այն սերնդին, որի կաթողիկացած ներկայացուցիչները սկսում են հետեւել արևմտաեվրոպական նկարչության տարբեր ուղղություններին ու ժանրերին:



Երաժշտական կուլտուրայում լեհահայերը նույնքան ավանդադարձ են եղել, որքան ճարտարապետության ու կերպարվեստի մեջ: Ինչպես դասական-կլեկղեցական, այնպես էլ ծիսական ու ժողովրդական երաժշտությունը: Ի սկզբանե եղել է նրանց կյանքի ուղեկիցը: Եվ եթե հիշենք, որ VII—VIII դարերում բանաստեղծական կատարյալ կառուցվածք, լեզվական բարձր կուլտուրա և երաժշտական ինքնատիպ ու անթերի մեղեդի ունեցող հայ հոգևոր երգերի՝ շարականների մոնումենտալ ոճն ու կոմպոզիցիան դարգացման նոր բարձրության են հասցնում Կոմիտաս Սիսեղցին, Անանիա Շիրակացին, Բարսեղ Տշնըր և Սահադ Զորիորճցին, եթե քրիստոնեական աշխարհի Երաժշտական կուլտուրայի նվաճումներին քաջատեղյակ Ստեփանոս Սյունեցին ստեղծում է (VIII դ.) հայ երաժշտական խաղային ձայնանիշեր, որոնք XI դարում արդեն իրենցից ներկայացնում էին խաղաղերի բավական բարդ մի համակարգ, իսկ Ներսես Շնորհալին էլ դնում է հայ երաժշտական տեսության հիմքը<sup>31</sup>, ապա պարզ կլինի, թե ինչպիսի բարձրարվեստ երաժշտություն են հայերը տանում Լեհաստան: Իսկ այդ երաժշտությունը, ինչպես լեհ երաժշտագետ Զբիգնև Կոշչյուվն է գրում, մինչև խոյան ամբողջ ժամանակամիջոցում որևէ շեղման, կամ էլ փոփոխման չի ենթարկվում: Մինչև XV—XVI դարերը լեհահայերը լիարժեք են օգտագործում խաղային ձայնանիշերը, սակայն հետագայում, հավանորեն աստիճանաբար կորցնելով դրանք կարգալու «բանալին», առավելապես դիմում են հիշողական ուսուցմանը, որը, սակայն, մեղեդու որոշակի ձևափոխման տեղիք չի տալիս, քանի որ հայ վարդապետները «ձայնեղ» էին, իրար էին փոխանցում մեղեդին, և ապա՝ մինչև XVIII դարը էջմիածնից անընդմեջ նվիրակներ էին դնում Լեհաստան, որոնք, անշուշտ, «սրբագրում» էին այն: Ամեն դեպքում զարմանալի չպետք է թվա, որ XVII դարում արդեն Ալոյիսիոս Պիդուե գրում է, թե հայերը ձայնանիշեր չունեն «բացի անհասկանալի ինչ-որ նշաններից, որոնք արտահայտում են ձայնաստիճան ու շեշտ», և որ հայ հոգևոր երգերի կատարումը «բավական դժվար է և երկար ժամանակ ու ջանքեր է պահանջում»<sup>32</sup>: Ձայնանիշերի սակավ օգտագործման հանգամանքն էլ հենց այն դերն է խաղում, որ լեհահայ հոգևոր երաժշտությունից այժմ շատ քիչ բան է պահպանվել: Եվ չնայած լեհահայ եկեղեցում երգվող շարականների մասին ավելին այժմ չենք կարող ասել, սակայն հայկական և լեհահայ ծագում ունեցող մի շարք ծիսերգեր, որոնք հավաքել է Զբիգնև Կոշչյուվը և ներկայացրել «Լեհահայերի երաժշտությունը» խորագիրը կրող իր փոքրիկ, բայց արժեքավոր գրքում (32, էջ 24—102), արդեն իսկ կարևոր նյութեր են այդ բնագավառի ուսումնասիրության համար:

Ինչ վերաբերում է լեհահայ երաժշտության պատմական տեղեկություններին, ապա դրանք թեև սուղ են, այնուամենայնիվ, որոշակի պատկերացում տալիս են: Հենվելով հին աղբյուրների ու պատմական անձանց վկայությունների վրա, Իարոնչը, Գրոմնիցկին, Թոլլեն, Լեխիցկին որոշ տեղեկություններ են հաղորդել հատկապես պատարագների, վարդապետների ու երգչախմբերի երաժշտական ու կատարողական արվեստի մասին: Զբիգնե Կոշչյովը, օգտագործելով վերը նշված ու չնշված հեղինակների աղբյուրներն ու ի մի բերելով դրանք, ոչ միայն նկարագրում է պատարագները՝ մատուցման արարողությունը մինչև ունիան, այլև դրանից հետո, հորե Հունանյանի ջանքերով ժամադրքերի մեջ է մտնում լատինացումը, հորե դուրս են թողնվում երգչախմբերին վերաբերող այն հատվածները, որոնք կատարվում էին հայ աղագային եկեղեցիներում, և հորե երգչախմբերը բեմի կողքին դնելով փոխարեն անցնում են բեմի ետև, ու այդ ամենով էսկ ճանապարհ հարթում լատինական ու լեհական եկեղեցական երաժշտության ներթափանցման համար:

Ուշագրավ է, որ Կամենիցի մայր եկեղեցին XVII դ. 60-ական թվականներին ուներ իր շարժական երգեհոնը, որոնց կատարողները, ինչպես նաև երգչախմբը ենթարկվում էին երեցփոխանին, որը և հոգ էր տանում ժամատացության շքեղության մասին (32, էջ 13): Ինչ վերաբերում է լեհահայ մյուս գաղթօջախներին, ապա դրանց բոլոր եկեղեցիներում էլ (հավանաբար XVII դարավերջերից սկսած) դրված են եղել երգեհոններ, իսկ Լվովի մայր տաճարն ու Քուլիի եկեղեցին ունեցել են նաև երգեսեռ, իսկ Սնյատինինը՝ իգական երգչախմբեր (32, էջ 17—18):

Ի տարբերություն հայ եկեղեցական երաժշտության, որի մասին գոնե դիտենք, որ այն մինչև XVII դ. վերջը իր աղագային որակով անաղարտ էր մնացել, ժողովրդական երաժշտությունը, նյութի բացակայության պատճառով, անիմանալի է, հետևաբար գիտության համար անգարծ կորած: Եվ այդուհանդերձ, պահպանված կցկտուր տեղեկություններն անգամ խոսում են այն մասին, որ ժողովրդական երգն ու պարը, զործիքային երաժշտությունը հնչել են նրանց ոչ միայն նեղ, ընտանեկան հավաքույթների, այլև պաշտոնական ընդունելությունների ու տոնահանդեսների ժամանակ: Այդպիսի մի արժեքավոր, բայց բավական դուստ տեղեկություն հայտնաբերեցինք միայն XV դարից: Խոսքը Բուրգունդիայի Ֆիլիպ իշխանի շամբելան (սենեկապետ) Ջիլբերտ դը Լաննոյի (1386—1462) մի դրաման մասին է, որը վերաբերում է 1421 թվականին: Վերջինս, որպես թափառական ասպետ, ար-



կածներ ու փառք որոնելով հեռավոր երկրներում, 1413 թ., այսինքն Գրյունվալդյան պատերազմի շրջանում Պրուսիա է դնում լիավիճներն և լեհերի դեմ սկսված խաշակրաց արշավանքին մասնակցելու համար: Պատերազմի ավարտից հետո, նա այցելում է Վլադիսլավ Յագելլոյին, որը բարյացակամորեն ընդունելով նրան, մեծ իրավունքներ է տալիս լեհ-լիտվական հողերով անարգել անցնելու համար: 1421 թ. թագավորի դիվանագիտական հանձնարարությունը կատարելուց հետո, Թուրքիայից վերադառնալով և Օդմին ավանտում Յագելլոյի կողմից կրկին ընդունվելուց ու վեց օր հյուրընկալվելուց հետո, կանոնյալ թագավորի կողմից ուղարկվում է կվով՝ արժանավայել հյուրընկալության համար, քանի որ տվյալ պահին արքունիքում չգտնվելով, ինքն այդ անել չէր կարող: Եվ ահա թե ինչ է գրում կանոնյալ լվովցիների հյուրընկալության մասին. «Եվ այսպես, նշված քաղաքի պարոններն ու մեղաները իմ պատվին մեծ ճաշկերույթ են տալիս, նվիրում են մետաքսե կտոր, խսկ այնտեղի Հայերը նույնպես մետաքսե կտոր են նվիրում և կանանց հետ ճաշկերույթ են կազմակերպում պարերով հանդերձ»<sup>34</sup>: Առաջին հայացքից այս ոչ հարուստ թվացող, սեղմ տեղեկությունը տարողունակ է թեկուզև այն պատճառով, որ մի կողմից ի հայտ է բերում լվովահայերի հետ Յագելլոյի ունեցած բարի հարաբերությունները, նրանց զրաված դիրքը քաղաքի բարձր խավի հասարակության մեջ, մյուս կողմից՝ բնորոշում է վերջիններիս ազդային խառնվածքը, ավանդույթների պահպանումը նրանց կողմից: Բնական է, որ Յագելլոն, կանոնյան ուղարկելով կվով, անօրինում է, որպեսզի վերջինս բոլոր արժանիույն ընդունվի քաղաքի լեհ, գերմանացի և հայ մեծահարուստների կողմից: Ինչպես ցույց են տալիս Ջիլբերթ դը Լանոյի հուշագրական գրառումները, ի տարբերություն լեհերի և գերմանացիների ղուսպ ու պաշտոնական ճաշկերույթի, հայերը գերադասում են առանձին, իրենց կանանց հետ միասին, երաժշտության, պարի ուղեկցությամբ ուրախ ու անմիջական խնճույք կազմակերպել թագավորի դիվանագիտ հյուրի պատվին:

Հինգ դար անց, Սագոկ Բարոնչը գրառելով լեհահայության բարքերից իրեն հայտնի ու դեռևս պահպանված մի քանի ուշագրավ կողմեր, վերոհիշյալ հարցը մասամբ շոշափելով, գրում է. լեհահայերի «զվարճությունները բավական համեստ էին. մեծահասակները տարվում էին իրենց զրույցներով, երբեմն տամա էին խաղում, երիտասարդները երգում էին, նվագում էին ինչ-որ դործիքների վրա, կամ պարում էին, հարբեցողությամբ չէին ղբաղվում: Նրանց առպետական երգերը քիչ են, միապաղաղ են և խուլ հնչելություն ունեն: Ամենաշատը կրոնական բովանդակություն ունեցող երգերն են: Երաժշտա-

կան գործիքները այնպիսին են, ինչպիսին ուրիշ ժողովուրդներ են գործածում»<sup>33</sup>։ Բարոնշի հայտնած տեղեկությունները խոսում են այն մասին, որ նույնիսկ ուշ դարերում էլ լեհահայերը գործածել են իրենց ազգային երաժշտական գործիքները (կֆի, իհարկե, «ուրիշ ժողովուրդներ» ասելով, նա նկատի է ունեցել Արևելքի ժողովուրդներին), որ ժողովրդական երգերը դարերի ընթացքում մոռացվելով սակավացել էին, բայց սլահապանվածները կրում էին ազգային ճիմնական, բնորոշ գծերը։

Նույնիսկ այս և նման գրառումներից էլ կարելի է եզրակացնել, որ ժողովրդական երաժշտությունը գոնե մինչև XVII—XIX դդ. եղել է լեհահայերի կյանքի մշտական ու ամենօրյա ուղեկիցը։

Գրչությունը՝ այդ լայնածավալ ու լայնահուն բնագավառը, իր մեջ ամփոփելով ու խտացնելով հայ ժողովրդի պատմությունն ու մշակույթը, ոչ միայն դարեր շարունակ իմաստավորել է հայրենի հողից կտրված լեհահայերի հոգևոր կյանքը, այլև պայմանավորելով ազգային լեզվի գոյությունն ու լուսավորչական կրոնի գաղափարախոսությունը, եղել է ազգապահպանման ամենահիմնական կովանը։

Թաթարական, թուրքական անընդմեջ արշավանքներն ու պատերազմները, որոնց ժամանակ հրկիզվում, թալանվում էին լեհական քաղաքներն ու գյուղերը, եկեղեցիներն ու վանքերը, թեև ոչնչացրել են մայր հայրենիքից բերված և լեհահայ գաղթօջախներում ստեղծված գրչության բազմաթիվ ձևազերեր, այնուամենայնիվ, պահպանված և աշխարհի տարբեր անկյուններում՝ Վենետիկի, Փարիզի, Վիեննայի, Լոնդոնի, Կրակովի, Վրոցլավի, Վարշավայի, Լվովի, Երևանի, էջմիածնի մատենադարաններում, արխիվներում ու գրադարաններում տեղ գտած օրինակները բավարար պատկերացում են տալիս լեհահայ մշակույթի՝ եկեղեցակրոնական ու աշխարհիկ գրականության, մանրանկարչության, թատրոնի, բժշկության, տոմարագիտության, երաժշտության բնագավառների, ինչպես նաև կրթական օջախների մասին։ Պատմական աղբյուրները վկայում են, որ հայ գաղթականները ամենատարբեր ժամանակներում իրենց հետ Լեհաստան են տարել եկեղեցական ու աշխարհիկ, հայ և օտար պատմիչների, փիլիսոփաների, տաղասացների հարյուրավոր ձևազերեր, որոնք դարերի ընթացքում ընդօրինակվելով լեհահայ գրիչների ու ծաղկողների կողմից, ոչ միայն բավարարել են լեհահայերի հոգևոր պահանջները, այլև հսկայական դեր խաղացել ազգապահպանման գործում։ Հենվելով հնագույն ինչ-ինչ աղբյուրների վրա, Ֆր. Մաքլերն, օրինակ, տեղեկացնում է, որ վանական Միկոլայի (Նիկոլայոսի) մոտ Անիից բերված հաղար ձեռագիր



է դանձելիս եղև (19, էջ 30): Մ. Բժշկյանը, այցելելով Լվովի մայր եկեղեցու կանոնիկոսարանը, ահա թե ինչ է գրում. «Աստ է գրատունն բազում գրչադիր և տպագրեալ մատենից Հայոց և այլոց ազգաց. ուրանօր յանձնեցաւ մեզ ամսօրեայ ժամանակաւ խոսել զգրչադիր մատենաս, յոքս գտաք զերիս անգիւտ մատենաս, և բնկալաք՝ ի պարգևի մասին, ի յաւերժական յիշատակ ուխտիս սրբայն Ղազարոս՝ ի Վենետիկ. ա. Շառք Փիլոնի Խմաստասիրի գրեալ ՚ի վերայ մագաղաթի սակս. Բ. Հեթմոյ Թագաւորին Հայոց. զայս Գործ Թարգմանեալ ի լատին ըստ մասնեայ տպագրեցաք հչ. լտ. յամի 1822. և դառաւեւագոյն մասն, ի 1826: Բ. Հին Թարգմանութիւն Դիոննսիոսի արիսպագացոյն ընտիր և անթիւրի: Գ. Մեկնութիւն Կաթողիկեայց Սարգիս Շնորհաւոյն մեծադիր և անսխալ, թող զայս...» (11, էջ 100): Ի դեպ, Քաւիլիի Զախարյաուեիչը տեղեկացնելով Լվովի մայր եկեղեցու մատենադարաններում գտնված հայերեն բազմաթիւ ձեռագրերի ու գրքերի մասին, որոնք լեզվի մոռացութեան պատճառով իրենք այլևս չէին կարողանում կարդալ, համաստում է, որ Մխիթարյանները հաճախակի էին այցելում լեհահայ գաղթօջախներն ու իրենց հետ տանում էին (իրականում փրկում էին) այդ անգին դանձերը: Նա հիշատակում է, օրինակ, քահանա Զոհրաբին, որն էլ իր հետ տանելով Եղիշէի «Վարդանանց պատերազմը», շուտով այն հրատարակում է, բայց և ամենուր հայտարարում է, թե այդ ձեռագիրը Արևելքում է հայտնաբերել (13, էջ 69):

XIX դարից սկսած հայ և օտարազգի գիտնականները (Մ. Բժշկյանը, Ս. Բարոնը, Դ. Ալիշանը, Ֆր. Մաքլերը, Ն. Ակինյանը, Կ. Ռոշքան և այլք), որոնք իրենց գիտական հետաքրքրությունների ոլորան էին վերցրել նաև լեհահայ գաղթօջախներում պահպանված ու ստեղծված հայ մշակույթի դանձերի հետազոտումը, ի հայտ բերելով դարերի թոհ ու բոհից փրկված և տարբեր երկրների արխիվներում ու մատենադարաններում առկա հայերեն, լատիներեն, լեհերեն, ղրիշադերեն ձեռագրերը, կաղմել են լեհահայ ձեռագրացուցակներ, աւելով վերջիններիս մանրամասն նկարագրությունը: 1853 թ., օրինակ, Սադոկ Բարոնը կաղմում է Լվովի մայր եկեղեցու կապիտուլի մատենադարանում պահպանված որոշ ձեռագրերի հանգամանալից մատենագրությունը: Նրա հիշատակած 73 ձեռագրերի մեջ, որոնց մեծ մասն աշգմ չենք գտնում XIX դարավերջում կաղմված ձեռագրացուցակներում, կան և՛ հայկական հնագույն ձեռագրեր, և՛ արդեն XVIII—XIX դարերին պատկանող լատիներեն, ինչպես նաև լեհերեն տառերով, բայց հայերեն լեզվով գրված ձեռագրեր<sup>35</sup>: Լեհահայոց մոտ գտնված ամենահին ձեռագիրը, որ պահպանվել էր մինչև XX դարը, 1197 թ. Սկևռայի

(Կիլիկիա) նշանավոր ավետարանն է, որը 1932 թ. ցուցադրվել էր Լվովի Հայոց արքեպիսկոպոսարանի կողմից կազմակերպված՝ լեհահայ գաղթօջախների մատենագրությանը նվիրված ցուցահանդեսում, և որի հետքը, ցավոք, այնուհետև կորել է: Ն. Ակինյանը, ներկա գտնվելով ցուցահանդեսի բացմանը, ոչ միայն նկարագրում է մանրանկար, արծաթե երկղներով ու թավշապատ կազմ ունեցող այդ ավետարանը, որը նշված թվականին Սկեռայի վանքում ընդօրինակել էր տաղանդավոր նկարիչ Գրիգոր Սկեռացի-Մլիճեցին<sup>31</sup>, այլև ներկայացնում է Լվովի ու Ստանիսլավովի հայ եկեղեցիների մատենագրարաններից բերված 48 հին ձեռագրերի՝ մանրանկար ու ծաղկազիր ավետարանների, շարակնոցների, ճաշոցների, սլափաբազամատուցների, մաշտոցների, տաղարանների, դանձարանների, Հայսմավուրքի ու Ստեփոսարանի մանրամասն նկարագրությունը<sup>32</sup>: Ի դեպ, Վաղար Սուշավային 1603 թ. Լվովում սկսում է ընդօրինակել ու մանրանկարել Սկեռայի վերոհիշյալ ավետարանը, որն ավարտում է 1630 թ. Սուշավայում, որտեղ նրան կարգել էին Վալախիայի հայկական թեմի եպիսկոպոս: Ըստ Տ. Մանկովսկու՝ ձեռագիրն այդ պահպանվելիս է եղել Բեռլինի Պետական գրադարանում: Վենետիկի և Վիեննայի միաբանությունների մատենագրարաններում են պապահավելում, օրինակ XIII—XIV դդ. մի շարք հայկական ձեռագրեր, որոնք ժամանակին եղել են Նիկոլ Թորոսովիչի «սեփականությունը»<sup>33</sup>: Ակինյանը իր կազմած ձեռագրացուցակներում հիշատակում է 1344 թ. Սուրբսաթում, գրիչ Թորոս Սուբիասյանի ընդօրինակած ծաղկազիր շարակնոցը (38, էջ 5 [28]), 1424 թ. Ամասիայում, գրիչ Հովհաննեսի կազմած գանձարանը (ամփոփած՝ Խ. Կեչաուեյու, Մկրտիչ Վարդապետի, Հովհ. Թըրկուրանցու և Գր. Խլաթեյու գանձերը (38, էջ 12), որոնք ուշ շրջանի հայ գաղթալիքների հետ էին հասել Լեհաստան: Ի դեպ, լեհահայոց մոտ են գտնվել հայ միջնադարյան ականավոր բժիշկ ու բազմավաստակ դիտնական Ամիրզովլաթ Ամասիացու (1420/25—1496)՝ դեղագործությանը նվիրված բառարանները, որոնցից մեկի՝ 1617 թ. կատարված ընդօրինակման մասին սուղ տեղեկություններ է հաղորդում Տ. Մանկովսկին: Ծանոթ չլինելով միջնադարի հայ բժշկության այդ անվանի դեմքին, լեհ արվեստագետը գրում է, թե լեհահայերից ոմն Ամիրզովլաթ 1617 թ. ընդօրինակելով հայ դեղագիրտությանը նվիրված մի բառարան, մեծ արվեստով նկարել է բոլոր դեղաբույսերն ու արմատները: Քանի որ լեհ արվեստագետին այդ ձեռագրի մանրանկարներն էին հետաքրքրում, ապա նա ոչ միայն հարկ չի համարել նշել, թե բառարանը ինչպես է կոչվել, այլև այդ մասին գրել է իր աշխատության տողատակերից մեկում, միայն ավելացնելով, որ ձեռագիրն



այդ (հնարավոր է, որ այն եղել է Մանրգավաթի «Անգիտաց անպիտը» կամ էլ «Ախրապատինը») լեհահայ Վաղար վարդապետի ձեռքով անցել է Ջուղա, որտեղից էլ հասել է Փաբլիկ Ազգային գրադարան, ուր և նա ահռել էր այն (19, էջ 85):

Կազմեմ Ռոշքայի 1957 թ. կազմած ձեռագրացուցակում տեղ են գտել XVI—XIX դդ. 49 ձեռագրեր, որոնք այժմ էլ պահպանվում են Վրոցլավի Օստրինյան Ազգային գրադարանում (յոթ ձեռ.), Կրակովի Յագելլոնյան գրադարանում (վեց ձեռ.), Վարշավայի համալսարանի (մեկ ձեռ.) և Գդանսկի գիտությունների ակադեմիայի գրադարաններում (երկու ձեռ.)<sup>40</sup>: Ի դեպ, երկրորդ համաշխարհային պատերազմի օրերին Լեհաստանում հայկական շատ ձեռագրեր ու գրքեր են ոչնչացել, և բացի այդ Ռոշքան լեհական բոլոր գրադարանների, արխիվների ու թանգարանների ձեռագրերն ու գրքերը չէ, որ արձանագրել է իր մատենագիտության մեջ: Նշենք նաև, որ Հ. Զոհրապյանը կազմել է Փաբլիկ Ազգային գրադարանում գտնված լեհահայ 25 ձեռագրերի (անտիպ) ցուցակը<sup>41</sup>, իսկ Ն. Ալիևյանը՝ կլովի Յան Կազիմի լանվան Հին համալսարանի գրադարանում գտնված 23 ձեռագրերի<sup>42</sup>, Յր. Մաքլերը՝ կլովի այլ գրադարանների 45 ձեռագրերի<sup>43</sup> ցուցակները և այլն: Անշուշտ, կան նաև չգրառված բազմաթիվ ձեռագրեր ու տպագիր գրքեր, որոնք գրառված են ընդհանուր մատենագրություններում կամ էլ պահպանվում են նշված, և այլ երկրների մատենադարաններում ու մասնավոր անձանց գրադարաններում:

Ճիշտ է մեր կողմից նշված ձեռագրերը մեծ մասամբ կրոնական-դեցական բովանդակություն ունեն, սակայն դրանցով չի սահմանափակվել մշակույթի ու գրականության նկատմամբ լեհահայերի ունեցած հոգեւոր հետաքրքրություններն ու պահանջները: Ամենատարբեր բնագավառներն ընդգրկող աշխարհիկ գրքերը նույնպես ընդօրինակվել, թարգմանվել, տարածվել են հայության մեջ, կրթիւով ու սնելով նրանց միտքն ու հոգին: Հայ, հույն, հռոմեացի, և ընդհանրապես եվրոպացի գրողների ստեղծագործությունները կազմել են ոչ միայն վաղերի ու եկեղեցական մատենադարանների հարստությունը, որոնցից օգտվում էին հոգեւոր դասն ու աշակերտությունը, այլև՝ մշակույթի գործիչների, կրթված մեծահարուստների և ընդհանրապես գրքասերների սեփականությունը, որոնք և հոգատարություն մը պահպանվելով հասուկ պահպարաններում և հատկապես փաշա, հաճախ երկաթե պատյան անդուկներում, ժառանգաբար փոխանցվում էին հաջորդ սերունդներին: Ընտանեկան գրադարանների հավաքածուները, որոնք նշվում են լեհահայերի կտակներում, ինչպես նաև գույքի հաշվառման

ցուցակներում, հնարավորություն են տալիս ծանոթանալու վերջիններիս գիտելիքների աղբյուրը հանդիսացող հայերեն, հունարեն, լատիներեն, լեհերեն, գերմաներեն, իտալերեն, ֆրանսերեն, ուկրաիներեն լեզուներով գրված ստեղծագործություններին: Այս գեպքում ավելորդ չենք համարում գտնել հիշատակել որոշ ստեղծագործությունների հեղինակներին, որոնք, առաջաժաներեն տեղ գտնելով յուրաքանչյուր հավաքածուում, կրկնվում են մի քանի անգամ: Այսպես օրինակ՝ լեհահայերը ոչ միայն կարգում և երբեմն ընդօրինակում էին ազգային գրողների՝ Մովսես Խորենացու, Նղիշեի, Առաքել Սյունեցու, Գրիգոր Տաթևացու, Գրիգոր Նարեկացու, Ներսես Շնորհալու, ն. Կիլիկիացու, Գավիթ Անհաղթի, Հովհաննես Նրզնկացու, Քուչակի, Ալեկիցու և այլոց գործերն ու ծոզովբաղված տաղերն ու գանձերը, այլև ավանդաբար շարունակում էին ազգային և օտար լեզուներով կարգալ, ուսումնասիրել հույն ու հռոմեացի պատմիչների, փիլիսոփաների, բանաստեղծների՝ Պոլիբիոսի, Սվետոնիոսի, Պլուտարքոսի, Դիոն Կասեիսի, Տրտոս Լիվիոսի, Կուրտիոս Ռուփոս Քվինտոսի, Վալենտինոս Մաքսիմի, Ֆուկիդիդի, Սենեկայի, Յիցերոնի, Արիստոտելի, Քսենոփոնի, Փլյնոս Ալեքսանդրացու, Պիկոլոմինոսի, Կասարոսի, Հնսիդոսի, Նզոպոսի, Վերգիլիոսի, Օվիդիոսի, Տերենտիոսի, Լուկիանոսի, Կորնելիոսի, Պետրարքայի և այլոց աարբեր գործերն ու նրանց մասին գրված գրականությունը: Նրանք կարգում էին նաև էրազմ Թուտերդամցուն, Մարտին Լյութերի ռեֆորմիստական, ուկրաինացի Մ. Սմոլարցիկու հակառուստական գործերը, լեհ պատմիչներ Կրամերին, Մարալին Իելսկուն, և ընդհանրապես լեհ հարուստ գրականությունը: Նշենք, որ լեհահայերը նույնքան մեծ հետաքրքրություն էին ցուցաբերում բժշկական, դեղագործական, իրավագիտական, քաղաքական ու տնտեսագիտական գրքերի, երաժշտության, արվեստների, կոսմոգրաֆիայի նկատմամբ, խորապես ուսումնասիրում էին հայերեն, լատիներեն քերականությունները, իբեկնց սեղաններին ունեին ամենատարբեր լեզուների բառարաններ և նույնիսկ գրքեր՝ միայն կանանց համար:

Ուշագրավ է, որ լեհահայերի անձնական գրադարաններից մեկն ամբողջությամբ մինչև այժմ էլ պահպանվում է Վրոցլավի Օստոլինյան գրադարանում (44, էջ 272): Այն պատկանում է XVI դ. լվովահայ Յեփի Իվաշկելիչին: Վերջինիս առճմը, որ Լվովում հաստատվել էր 1494 թվականից և դառնում էր լեհ թագավորների անմիջական հովանավորության տակ, հաճարակությունը ավել է մի շարք մտավորականներ. Այս գեպքում հիշատակենք նաև իրավաբանության դոկտոր պրոֆեսոր, ճարտար փաստաբան, արևմտյան ու արևելյան լեզուների գիտակ և լեհահայություն կոզմից շատ սիրված Յան Իվաշկելիչին, որը 1551 թ.



մահվանից առաջ իր ամբողջ գրադարանը կտակում է Ջամոշչի Ակադեմիային (6, էջ 158), կամ էլ՝ 1650 թ. մահացած Կժիշտոֆ Իվաշևիչին, որի կտակում մի շարք գրքերի հետ միասին ոչ միայն հիշատակվում է Տիաոս կիվիոսի «Հռոմի պատմությունը», պրլած գոթական գրերով, այլև 48 կտավներ, որոնց մեջ տեղ էին գտել նաև Վաշեկ Կևորովիչի վրձնին պատկանող լեհ թագավորների ու Հռոմի կայսրերի դիմանկարները (6, էջ 158): Ի դեպ, գեղարվեստական կտավների այդպիսի արժեքավոր հավաքածոներ շատ լեհահայեր են ունեցել: Օրինակ, Միկոլայ Բերնատովիչին են պատկանել 50 մեծագիր ու միջին չափսի կտավներ, որոնցից 17-ը եղել են «նիդերլանդական»: Կժիշտոֆ Գլուշկեիչի սեփականությունն են եղել 20 մեծագիր նկարներ, իսկ Հոլուբ Ալեքսիովիչինը՝ այլ գործերի հետ նաև՝ լեհ յոթը թագավորների դիմանկարները և այլն<sup>45</sup>:

Միջնադարյան լեհահայերի կրթական բարձր մակարդակը բնորոշող հանրային ու անձնական գրադարանների և ընդհանրապես նրանց ձևերի տակ եղած հին ու հարուստ գրականության մասին վկայել են հայ, լեհ և օտարազգի տաբեր բնագավառների գործիչներ: Ուշագրավ տեղեկություն է թողել, օրինակ, լեհ պատմիչ, բժշկագիտության ու արվեստների պրոֆեսոր, աշխարհագրագետ ու աստղագետ, Կրակովի համալսարանի ռեկտոր Մաշեյ Միխովիտը (մոտ. 1457—1523): 1517 թ. Կրակովում հրատարակած «Traktat o dwóch Sarmacjach» («Տրակտատ երկու Սարմատիայի մասին») իր դրքում նա վկայում է, որ լեհահայերն ունեին «ժամաստության սքանչելի և արտակարգ ձեռնգրիկ իրեր, գրքեր, սափորներ և հին քրիստոնեական այլ առարկաներ»<sup>46</sup>: Կարգինալ Կոմենդոսեն պապին ներկայացրած հաշվետվության մեջ (որը գրի էր առել Գրադիանին) ընդգծում է, որ հայերը լատինական եկեղեցու գրականության հայերեն թարգմանություններն ունեն (ինսքը կրոնականեկեղեցական լատինագիր լայն գրականության թարգմանության մասին է, որը կոլատուրական բնույթ էր կրում և կաթոլիկացման քաղաքականությանը տուրք տալու հետ զեռես ոչ մի առնչություն չունեի—Բ. Բ.) և այդ գործը հաջողությամբ շարունակում են<sup>47</sup>, իսկ Բենեդիկտ Հերբեստը իր հուշագրություններում (1567) թվաբերում է կլեմի մայր տաճարում պահպանվող հայ հնագույն մի շարք ձեռագրեր<sup>48</sup>: Այս կարգի տեղեկություններն, իհարկե, վերաբերում են նաև լեհահայ գաղութի մյուս խոշոր կենտրոններին: Օրինակ, Ջամոշչ քաղաքի մասին հետաքրքիր տեղեկություններ է թողել Կղեմենտինոս VIII պապի կողմից Թուրքիայի գեմ ռազմաքաղաքական դաշինք կնքելու նպատակով 1596 թ. որպես դիվանագետ Լեհաստան

բաղադրված կարգինսլ Հենրիկ Կանթանիի քարտուղար Բոնիֆաթ Վա-  
 նոզզին: Վերոհիշյալ նպատակով այցելության զնալով նաև Լեհաս-  
 տանի հզոր մագնատ, թագավորական մեծ կանցլեր ու հետման Յան  
 Զամոյսկուն, որն, ի դեպ, 1585 թ. վերահիմնադրում է իր հայրենի,  
 սլավոնական Զամոշ քաղաքը և մեծ արտոնություններ տալով հայերին,  
 բնակեցնում այնտեղ, Վանոզզին հնարավորություն է ունենում այցե-  
 լել վերջինիս հիմնադրած նշանավոր ակադեմիան, որի գրադարանում  
 ինչպես ինքը՝ իտալացի դիվանագետն է գրում՝ կանցլերի կարգադրու-  
 թյամբ «ինձ համար ցուցադրում են խնամքով դասավորված արժեքա-  
 վոր գրքեր, հիմնականում հունարեն և հայերեն լեզուներով: Դրանց  
 մեջ կալին հազվագեղ ու հետաքրքիր ձեռագրեր: Այդ գրքերը ցուցա-  
 դրված չէին (Միջնադարում դա դեռևս ընդունված չէր—Բ. Բ.). դրանք  
 ես տեսել եմ անդուններում, որոնց մեջ գեղեցիկ կաղմ ունեցողների  
 թիվը քիչ չէր» (47, էջ 267): Ի դեպ, Վերածննդի մայրամուտի մեծ բա-  
 նաստեղծ, լեհահայ Շիմոն Շիմոնովիչը, որը Յան Զամոյսկու քարտու-  
 ղարն էր և Զամոշի Ակադեմիայի հիմնադիրներից մեկը, 1629 թ.,  
 մահվանից առաջ, իր անձնական գրադարանը՝ բաղկացած 1428 ձեռա-  
 գրերից ու սպագիր գրքերից, կտակում է նույն այդ Ակադեմիային (6,  
 էջ 313):

Այստեղ հիշատակված փաստերը, որոնք անցյալի դրավոր աղ-  
 բյուրներում գրաված հիշատակությունների շնչին մասն են միայն  
 կազմում, ոչ միայն վկայում են դիտելիքների նկատմամբ լեհահայու-  
 թյան ունեցած հետաքրքրությունների լայն դիտալազոնի մասին, այլև  
 ապացույց են, որ նրանք ի սկզբանե ունեցել են իրենց կրթական ազ-  
 գային օջախները (Իհարկե, ոչ բարձրագույն, քանի որ ոչ կաթոլիկնե-  
 րին թույլ չէր տրվում այդպիսիք հիմնադրել), առանց որի հնարավոր  
 չէր ազգային մատենագրություն յուրացումն ու ազգապահպանումը և  
 ընդհանրապես լայն գիտելիքների իմացությունը:

Հայկական դպրոցների մասին, ճիշտ է, մինչև XVI դարավերջը  
 տվյալներ չեն պահպանվել, սակայն պատմական տրամաբանությունը  
 հուշում է, որ այդպիսիք նախկինում էլ անպատճառ չղել են, քանզի  
 Կադիմեժ Մեծի ժամանակներից սկսած հնարավոր չէր լեհահայ գաղ-  
 թօջախների հոգևոր ու աշխարհիկ ազգային (ինքնավար) իշխանությու-  
 նների գոյությունը, հնարավոր չէր նաև ձեռագրեր ընդօրինակել ու ծաղ-  
 կել, իսկ օտարը՝ թարգմանել: Եվ եթե մինչև XVII դ. կեսը լեհահա-  
 յերը լեհ իշխանությունների թուլումովյամբ տարրական ու միջնա-  
 կարգ կրթությունը ստանում էին հայ եկեղեցիներին ու վանքերին կից  
 դպրոցներում, ապա լարձրագույնը՝ Կրակովի, Զամոշի, ինչպես նաև  
 Հոմի, Պադուայի, Փարիզի համալսարաններում ու հոգևոր բարձրա-



գույն սեմինարիումներում: Եվ որքան էլ տարօրինակ թվա, Լվովի հայկական դպրոցին վերաբերող առաջին որոշակի տեղեկությունը վերաբերում է 1590, իսկ Կամենիցիներ՝ 1593 թվականներին (35, էջ 94, 117): Ինչպես տեսնում ենք, հայ աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների ինքնավար իրավունքների հաստատումից միայն երկու դար հետո գրաված նման հույժ կարևոր տեղեկություններն են պահպանվել, որոնք ըստ էության լեհահայ գաղթօջախների պատմության բուն ընթացքին չեն համապատասխանում: Պատմությունը, թերևս, այս իրողությանը ևս խրաղեկ չէր լինի, եթե արխիվային նյութերում պահպանված շլինեին վերում նշված՝ Կամենիցի մեծահարուստ Բոգդան Դոնավակովիչի բարեգործություններին վերաբերող գրառումները, ըստ սրոնց՝ այդ ազգասեր լեհահայը ոչ միայն կառուցում է քարակերտ հիվանդանոց ու վանքեր, այլև վերոհիշյալ դպրոցը՝ Լվովահայերի համար: Կարծում ենք, Լվովի այդ դպրոցը տվյալ ժամանակաշրջանում միակը չի եղել թեկուզև այն պատճառով, որ Դոնավակովիչը այն կառուցել էր ոչ թե բուն քաղաքում, որտեղ հավանորեն եղել են այդպիսիք, այլ Լվովի Կրակովյան արվարձանում, ուր միջին ու ցածր խավի հայությունն էր ապրում (280 տուն): Ի դեպ, Կամենիցի մայր եկեղեցուն կից դպրոցը, որի մասին (ոչ որպես նոր կառուցված) հիշատակվում է 1593-ին, 1602 թ. այրվում է հրդեհից և փոխարենը 1604-ին կառուցվում է երկու նոր շինություն (11, էջ 156):

Իսկ թե վերահիշյալ դպրոցները ինչպիսիք են եղել և ինչ առարկաներ են այնտեղ դասավանդվել, հայտնի չէ: Նման կարգի տեղեկություններ ստանում ենք արդեն 1620-ական թվականների Լվովի մայր եկեղեցու դպրոցի վերաբերյալ, որի վավերագրական աղբյուրն է լեհահայ մեծ ուղեղիբ ու տարեգիր Սիմեոն Լեհացին: Ըստ նրա, Լվովի մայր եկեղեցին ուներ «գլխավորում մի մեծ ամրան և ձմռան քառէ. այլ ևս գրատուն», որտեղ սովորող ութսուն աշակերտները «ուսանէին ղանաղան ուսմունս՝ զներածշտական, Քերական, Առգանութիւն, Թարգմանութիւն և զԱրվեստս համարողական»: Դասավանդվող առարկաներն ինքնուրուի ենթադրում են այն մասին, որ դա եղել է տարրական դպրոց, ուր պահպանվում էին ազգային դպրոցի ավանդույթները, բանի որ այն, ըստ էության, տեղի չէր տվել հարեան լեհ-կաթոլիկական նույնատիպ դպրոցների կառուցվածքին, ուր ուսուցումը հռատիճան էր: Ի դեպ, Օսսոլինյան գրադարանում պահպանվող արխիվային նյութերից մեկում ասվում է, որ հայկական դպրոցներում դասավանդող ուսուցիչների կազմում անպատճառ պետք է լինեին մեկ մագիստր և մեկ բակալավր (այժմյան դոցենտ), որոնք սովորաբար ընտրվում

էին նույն եկեղեցու վարդապետներէր<sup>10</sup>: Լիովի հայկական դպրոցների մասին՝ Պիդուի ակամա հայտնած արժեքավոր տեղեկութիւնները նույնպէս լրացնում են վերոհիշյալ բացը: 1665 թ. հունվարին, երբ բացվում է հայ հոգևոր բարձրագոյն սեմինարիումը և կղեմես Կալանոսն ու Ալոյիսիոս Պիդուն ջանք չեն խնայում աշակերտներ հավաքակցել կաթողիկոսական դպրանոցի համար, նրանց մոտ են գնում «համօրէն պատանիք, որ ուսանէին ի դպրանոցի Հարց Յիսուսեանց. այնպէս դիւնդ եղից դպրացն եկեղեցւոյն Իւովայ՝ միահամուռ եղեն ութ աշակերտք. այլ յետ եօթնեկաց ինչ կրկնապատիկ աճեցաւ թիւ նոցա, քանզի եր եկեալն էին աշակերտք, ածին զհետ իւրեանց և զկրտսերագոյնս, որ զայբուրհնս Հայոց ուսանէին առ քահանայի ումեմն Հայոց Եփրեմայ, քարտուղարի արքեպիսկոպոսին Հայոց, որոյ դպրոց փակեցաւ յայս սակս» (18, էջ 115): Եվ շնայած ավելի վաղ դարերում դործող հայկական դպրոցների մասին տեղեկութիւններ չեն պահպանվել, սակայն դա չի նշանակում, թե չեն եղել, քանզի անհնարին է պատկերացնել, որ լուսավորութեանն ու գիտութիւններին միշտ հետամուտ հայութիւնը կարող էր հող չտանել ազգապահպանման այդ կարևորագոյն օջախների մասին:

Պապական հայ հոգևոր բարձրագոյն սեմինարիումի մասին տեղեկութիւններն արդեն առավել քան առատ են, քանի որ վերջինիս հիմնադրման, նպատակադրման ու ծրագրերի, դասավանդման առարկաների ու ուսուցիչների, սեմինարիատների ու նրանց առաջադիմութեան, կենցաղավարութեան և այլ հարցերի մասին հանգամանորեն դրել են Ալ. Պիդուն և վերջինիւ հետնորդ միսիոները. այսինքն՝ անհայտ հեղինակը: Նրանց հայտնած այն տեղեկութիւնները, թե մեկ տարւածք եթացքում սեմինարիատների թիւը հասնում էր 21-ի, (XVII դարավերջից սկսած այդ թիւը կրկնապատկւում ու բաղմաւորակւում է), արդեն իսկ ապացույց են, որ 60-ական թվականների բուռն պայքարի տարիներին լիւսավայելից հատուկէնս: մարդիկ են իրենց զաւակներին ուղարկում նոր բացված դպրանոց, և այդ այն դեպքում, երբ դարեր շարունակ նրանք իրենց ազգային բարձրագոյն օջախներն ունենալու երազանքով էին ապրում: Եվ եթե վերջիններս, այնուամենայնիւ, իրենց որդիներին ուղարկում են կաթողիկական դպրանոց, ապա միայն այն պատճառով, որ այնտեղ, ինչպէս խոստանում են Գալանոսն ու Պիդուն, ազգային լեզվի ուսուցման հարցը բարձր հիմքերի վրա էր դրվելու: Ծիշտ է, համաձայն ծրագրի, լեզուների (հայերեն, լատիներեն, իտալերեն, ուսուցումը տարվում էր ամեն-



նայն խստությամբ, պահանջկոտությամբ ու ճիշտ մեթոդով\*, և բայցի գրաբարի ու հայ ժամանակային դասավանդումից, փիլիսոփայություն, տրամաբանություն ու ֆիզիկայի դասերը հաջորդաբար ուսուցանում էին հայերեն ու լատիներեն լեզուներով, սակայն ինչ-ինչ սլաոնաոններով ամբաստանազիր է ուղարկվում Հռոմ՝ սբ. Ժողովին, որտեղ մեկ առ մեկ լրացվում են սեմինարիումի բոլոր թերությունները, սկսած սեմինարիստների դիշերօթիկի անհարմարություններից, նրանց վարքաբարքից, մինչև աղգային լեզվի ուսուցման անբավարար մակարդակը (9, էջ 246—247): Այժմ դժվար է պատահանել այն հարցին, թե մեղադրանքները որքանով են ճշմարտությանը մոտ եղել. համենայն դեպս ամբաստանազրի կապակցությամբ սբ. Ժողովի հարցումին ոչ միայն Դիդոն է բոլոր կեսերի հերքող պատասխանը տվել («Ուսմունքն աւանդին ի դպրանոցին ի լեզուս Հայոց և ի Լատինացոց, իսկ աղօթքն ի ժամ սեղանոց և յայլ դէպս և փառարանութիւնքն՝ ի լեզու Հայոց միայն...») (19, էջ 256)), այլև անհայտ հեղինակն է այդ համարել շաբաթաթուրքուն, որը «հետի էր յոյժ ի ճշմարտութենէ և ի հաւանակոնս դոյոյ» (9, էջ 247):

Ամեն դեպքում, դիշումների դիմած լեհահայերն անգամ, որոնք հանուն աղգային լեզվի տիրապետման էին իրենց զավակներին կաթոլիկական սեմինարիում ուղարկել, ամեն պատեհ առիթով հայտնում էին իրենց դժգոհությունը և սկզբնական շրջանում որպես բողոքի նշան նույնիսկ իրենց որդիներին հանում էին դպրանոցից: Այսպիսի փաստ հիշատակում է հենց ինքը՝ Դիդոն՝ կապված հայ քահանա Հակոբ Բրաճիկի վտարման հետ: 1664 թ., երբ վերջինիս որպես իր աղգակիցներին դավանափոխությունից հեռու պահող քարոզիչ հեռացնում են կվովից, «զայրացեալ ընդ այս ժողովրդեանն, հանին ի դպրանոցէս մերմէ՝ զրեա թէ ամենայն աշակերտսն: Եւ թէպէտ խնդրեցաք մեք ի Հարց Յիսուսեանց, զի մի ընկալցին զնոսա, զոնէ ամիսս ինչ՝ յօգուտ Ս. Հաւատոց, որոց՝ տտեղեղք զօրով Հայոց լքին զմեզ՝ բայց և այսու ոչինչ կարացաք առնել: Գաբրիէլ Զախնովիչ որ ..., զառաջինն եկն առ մեզ՝ նոյնպէս առաջին եղև, որ մեկնեցաւ ի մէնջ և զհետ իւր ձգեաց զայլսն որ կային առ մեօք, այնպէս զի մնացին ի դպրանոցի մերում

\* Սեմինարիստները ամբողջ օրվա, կամ շաբաթվա ընթացքում պարտավոր էին խոսել միայն այն լեզվով, որին պետք է տիրապետեին, որպեսզի հաջորդ շաբաթ անցնեն մյուս լեզուներին, և այդպես շարունակ: Ով լատիներեն գիտեր, խոսում էր միայն հայերեն, ով հայերեն գիտեր պետք է խոսեր միայն լատիներեն կամ իտալերեն: Իմ ընդհանրապես, բոլոր առարկաներն էլ սեմինարիստներին դասավանդվում էին անհատապես, ըստ նրանց պատրաստության առարկանի և առաջադիմության:

երկուք կամ երեք հանդերձ շարօքն եկեղեցւոյն Հայոց» (18, էջ 115—116):

Նվ սակայն, այդ կարգի գծվարութիւնները փորձառու միսիոներ-  
ները դուրսոյցամբ հազթահարելով ու սեմինարիստներին ետ բերելով,  
շարունակում էին իրենց եռանդուն գործունեութիւնը: Պապական այդ  
գարանոցում գերազանց կրթութիւն ստացած և նոր ոգով դաստիա-  
րակված առաջին շրջանավարտներն իսկ՝ Կաբրիել Զախնովիչը, Դեո-  
դաթ Ներսեսովիչը, Վարդան Հունանյանը և այլք, որոնց մեկ առ մեկ  
բնութագրել են Պիդուն և անհայտ հեղինակը, դառնում են կաթողիկո-  
սիւնը ազգակիցներէ մեջ պրոպագանդող լեհահայ առաջին քարոզիչ-  
ներն ու եկեղեցական խոշոր գործիչները: Նվ եթև քիչ ավելի ուշ Նիկոլ  
Խորոսովիչին հաջորդած Վարդան Հունանյանը գործնական կարուկ մի-  
ջոցների օգնութիւնամբ լեհահայութիւնն, այնուամենայնիւ, ընդունել է  
տալիս կաթողիկոսիւնը, ապա ավագերեց նշանակված Զախնովիչը  
նույնին նպաստում է լեհահայ գաղթօջախներում ծավալած քարոզ-  
չական իր մեծ գործունեութիւնամբ, իսկ Դեոդաթ Ներսեսովիչը մինչև  
արքեպիսկոպոսի տեղապահ դառնալը ձեռնադրվելով քահանա, մեկ-  
նում է իր հայրենի Յաղովեց քաղաքը, ուր և եկեղեցուն կից հիմնա-  
դրում է մի նոր կաթողիկական դպրոց և ընդգրկում 60 աշակերտներ,  
«զորոս մարտէ՛ յուսմունս և ի բարեպաշտութիւն» (18, էջ 247): Հայկա-  
կան եկեղեցիներին կից կաթողիկական դպրոցներ հիմնվում են և այլ  
քաղաքներում այն բանից հետո, երբ լեհահայերը աստիճանաբար  
տեղի տալով աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանութիւնների տնտեսական  
ու կրոնաքաղաքական ճնշմանը, թուլացնում են գլխավորութիւնը վեր-  
ջիններէս դիմ: Նվ ինչպես լվովի պապական հայ հոգևոր բարձրագոյն  
գարանոցում էր մայրենի լեզվի ուսուցումը համարվում առաջնահերթ  
խնդիր (երիտասարդութիւնը ներգրավելու նպատակով), այնպես էլ  
մյուս եկեղեցիներին կից ստեղծված հայկական տարրական կամ մի-  
ջին կարգի դպրոցներում են անպայմանորեն սովորեցնում հայերեն  
Կառգալ ու գրել: Իսկ եթև Կոբր եկեղեցիները ի վիճակի չէին բախ-  
ավոր պահելու, ստղա տվյալ եկեղեցու քահանան էր ստանձնում աշ-  
տրծը (35, էջ 131—132): Հետագայում՝ XVIII—XIX դարերում նույն-  
պես հիմնադրվում են հայ-կաթողիկական դպրոցներ: XVIII դարա-  
սկզբին, օրինակ, այդպիսի դպրոցներ են ստեղծվում Բժեժանիի և Քու-  
թիի հայ գաղթօջախներում, դարակեսին՝ Տիսմենիցայում, որոնցում  
սովորեցնում էին հայոց լեզու, կրոն, երաժշտութիւն, թվաբանութիւն,  
աշխարհագրութիւն, նախնական գիտելիքներ էին տալիս տնտեսու-  
թիւնը վարելու, առևտրի ու արհեստների վերաբերյալ: XIX դարա-  
սկզբիս լվովի հայկական կուսանոցին կից գործում էր արդեն օրիոր-



դաց դպրոցը (1820 թ. ուներ 400 աշակերտ), իսկ 1865 թ.<sup>1</sup> հայ երիտասարդության համար (Հովսեփ Խորոսովիչի միջոցներով) հիմնադրված գլխավորիկ դպրոցը, որը գործում էր մինչև առաջին համաշխարհային պատերազմը (14, էջ 133):

Հայ դպրաքառուներ, որը ծնունդ է առնում կվովի հայ հոգևոր բարձրագույն սեմինարիումում, ուշագրավ մի էջ է բացում հայ և լեւ մշակույթի, մասնավորապես վերջիններիս թատրոնի պատմության մեջ:

Լեհաստանում գոյություն ունեցող մյուս թատրոններին համահավասար, իսկ իր յուրատիպության համար, նույնիսկ առավել, այն մեծ հետաքրքրություն է առաջացնում ոչ միայն ժամանակակիցների շրջանում, այլև հետագայում գրավում է լեհ և եվրոպացի գիտնականների ուշադրությունը: Նման հետաքրքրությունն, անկասկած, պայմանավորված էր այն յուրատիպ նպատակադրմամբ, որով այն տարբերվում էր ունենաանշյան ու բարոկկյան Լեհաստանում ստեղծված բոլոր թատրոններից: Իսկ XVI—XVII դդ. Լեհաստանում գործել են երեք տիպի թատրոններ, որոնցից առաջին երկուսը աշխարհիկ էին, երրորդը՝ հոգևոր: Աշխարհիկ թատրոններից մեկը, որ ստեղծվել էր բարձր հասարակության շրջանում, գործում էր արքունիքում ու ազնվականական տներում և տարբեր ժամանակներում պիեսներ էր բեմադրում լեհերեն, իտալերեն, ֆրանսերեն, գերմաներեն լեզուներով: Մյուսը՝ ժողովրդականը, բեմադրում էր միայն լեհերեն լեզվով և գեղարվեստական իր մակարդակով անհամեմատ ցածր էր առաջինից: Երրորդն արդեն, եզրիաների հանրաձանաշ դպրաթատրոնն էր, որը հիմնադրվելով հոգևոր բարձրագույն կուրսիումներում (սեմինարիումներում), բեմադրությունները ներկայացնում էր բացարձակապես լատիներեն լեզվով:

Հարկ է նշել, որ բուն դրամատիկայի զարգացման գործում ամենամեծ դերը խաղացել է հենց եզվիտյան թատրոնը, որի ստեղծման համար նախատիպ էր հանդիսացել 1538 թ. Ստրասբուրգի Ակադեմիայում Յան Ստրումի կողմից հիմնադրված դպրոցական թատրոնը: Եզվիտյան բուն թատրոնը առաջին անգամ հիմնադրվելով Ֆրանսիայում և Իտալիայում, շատ շուտով տարածվում է յատինական ամբողջ աշխարհում: Լեհաստանի եզվիտյան բարձրագույն սեմինարիումներում 1566—1772 թթ. ժամանակահատվածում ստեղծվում են 30 թատրոններ, սրանց բոլորն էլ հատկապես էին «եզվիտյան» թատրոնի պիտական ուղղվածությունը, նրա՝ ավանդույթի ուժ ստացած ծրագրին: Եզվիտները, որ քաջ հասկանում էին, թե հասարակության վրա բեմական

խոսքը ինչպիսի ուժեղ ազդեցութիւն է թողնում, դեռևս XVI դ. կեսին են փնտրում ու մշակում ծրագրային յուրատիպ սկզբունքներ, որոնք բարոյաուսուցողական իրենց ծավալուն նշանակուով գործնական խընդիրներ էին հետապնդում<sup>31</sup>։ Լեհաստանի եղվիտյան թատրոնի առաջին լուրջ հետազոտող, թատերագետ Ստանիսլավ Վինդակևիչը ընդհանրապես բնութագրելով եղվիտյան թատրոնը, նշել է նաև փրջինիս դրական ու բացասական կողմերը։ «Նրանք (եղվիտները—Բ. Բ.),— գրում է արվեստագետը,— հոգում էին երիտասարդութիւնը լատիներեն խոսակցական լեզվում վարժեցնելու մասին, աշխատում էին սովորեցնել համարձակութիւն, առողջանութիւն մաքրութիւն, համապատասխան ժեստերի տիրապետում, որպեսզի վերջիններս կարողանան հասարակական վայրերում հանդես գալ լատիներեն հանդիսավոր ճառերով։ ...Գլխակա թատրոնների այդպիսի վարժութիւնները նրանց նախապաշարաւորում էին նաև սեյմերում, ինչպես նաև եկեղեցական հանդիսավոր տոների և ընտանեկան հանդիսութիւնների ժամանակ արտասանւող ճառերի համար»<sup>32</sup>։ Վինդակևիչի ինչպես այս բնութագրումը, այնպես էլ, որոշ տարբերությամբ, ստորև նշված առանձնահատկութիւնները հատկանշական են եղել նաև եղվիտյան հայկական թատրոնին։

Նախ ասենք, որ, ի տարբերութիւն ժողովրդական թատրոնի, եղվիտյանը ունեցել է անշարժ, մշտապես գործող բեմ։ Ճիշտ է, այդ թատրոնը հասարակական ինստիտուտ չի եղել, սակայն ունեցել է մըշտական, բաղմաքանակ հանդիսատեսներ, հանձնես սեմինարիստների, նրանց ծնողների ու բարեկամների և եկեղեցական բարձրաստիճան անձանց։ Բացի այդ, նրանք ունեցել են թատերական մշտական բանաստեղծներ, ալսինքն՝ դրամատուրգներ, որոնք սովորաբար նույն սեմինարիստի պրոֆեսորներից էին, հաղվադեպ՝ սեմինարիստներից, և որոնք պարտավոր էին հոգ տանել նոր բեմագրութիւնների մասին։

Այս ամենին հակառակ վերջիններս չունին պրոֆեսիոնալ դրամատուրգներ ու դերասաններ, բեմագրւող դրամաները ոչ միայն գեղարվեստական նպատակներ չէին հետապնդում, այլև մեկ անգամ արդեն գրւած գործը առանց փոփոխութիւն անթարկելու, վերամշակւելու, բեմագրւում էր մի ամբողջ հարյուրամյակ, և վերջապես, ամեն տարի փոփոխւում էր ոչ միայն սեմինարիստների, այլև ուսուցիչների կազմը։ Նշված թերութիւններն, անշուշտ, խանգարում էին ինչպես դերասանական դպրոցի ստեղծմանը, այնպես էլ դրամատուրգիայի բաղմակողմանի դարդացմանը, թեև հարկ է ասել, որ դուռ մանկավարժական նպատակներն ու լատիներեն լեզուն, թեև աշդեն իսկ արդիւսկում էին գեղարվեստականի ներդրմանը, այսուհանդերձ, «եղվիտ-



յան դրամատուրգիան է, որ աստիճանաբար խթանում է նոր դրամայի և կոմեդիայի ձևավորումն ու զարգացումը (այստեղ իրենց որոշակի դերն են խաղում ինտերմեդիաները (միջնախաղերը))» (52, էջ 14):

Հայ եզվիտյան թատրոնը նշված դրականն ու բացասականը ներառենելու հետ միաժամանակ այն յուրատիպությունն ունի, որ ոչ միայն երեքլեզվյան էր (հայերեն, լատիներեն, լեհերեն), այսինքն լատիներենից բացի, և առաջին հերթին, հայերենի ուսուցմանը, ճիշտ ու մաքուր առողջանությանն էր հետամուտ, այլև կաթոլիկական դավանանքը կամ ունիայի գաղափարը հայություն մեջ արմատավորելու, «հերձվածք» արմատախիլ անելու նպատակի իրագործմանը: Ուշագրավն այն է, որ նշված երկու յուրահատկությունները տիպիկ չէին լատինական աշխարհի և ոչ մի եզվիտյան թատրոնի, թեև վերջիններս իրենց բեմադրություններով ոչ միայն կրթական նպատակներ էին հետապնդում և հասարակությանը ներշնչում էին աշխարհիկ ուրախությանը, հրաժարվելու գաղափարների, այլև ձգտում էին ցույց տալ հերետիկոսների նկատմամբ՝ կաթոլիկների ունեցած առավելությունը, նրանց ուժն ու մեծությունը: Եվ սակայն, այդ գաղափարի ներդրումը, թեև նույնպես նպատակասլաց, բայց և այնպես ընդհանուր էր, և շուտով այն որոշակի ուղղվածությունը, ինչը հատուկ էր միայն հայկական թատրոնին: Թերևս, այդ նպատակին լեհ եզվիտները առավելապես ծառայեցնում էին արտաթատրոնային հանդեսները: Հատկանշական է, օրինակ, որ լեհ սրբերին նվիրված ութօրյա մի տոնակատարության ժամանակ, ժամասացություններին զուգահեռ նրանք ոչ միայն կազմակերպում էին եկեղեցական երթեր (որն ընդունված է կաթոլիկական եկեղեցում)՝ ուղեկցված թնդանոթային զարկերով ու հրավառությամբ, այլև հրապարակորեն այրում էին հերետիկոսների պաճուճանքները: Իսկ հերետիկոսներ նրանք համարում էին ոչ միայն արիանոսներին, և ընդհանրապես բողոքականներին, այլև հերձվածողներին, մասնավորապես հայերին ու ուկրաինացիներին: Ի դեպ, որքան էլ տարօրինակ թվա, այնուամենայնիվ, իրողություն է, որ Բրեստի ունիայի լայնացման նպատակով մեծ պրոպագանդա մղող եզվիտները, մասնավորապես Հռոմի հոգևոր պարագլուխները նույնքան մեծ «հոգատարություն» ցուցաբերելով ինչպես ուկրաինացիների, այնպես էլ հայերի նկատմամբ, փորձ անգամ չեն անում վերջիններիս թվաքանակը տասնյակ անգամ գերազանցող ուկրաինացիների համար ևս հիմնադրել բարձրագույն հոգևոր սեմինարիում, որը նույնպես կարող էր պայմանավորել նրանց թատրոնի ստեղծումը (XVIII դարից սկսած ուկրաինացիների խնդրանքով նրանց թույլ է տրվում հայկա-

կան Դոգևոր բարձրագույն դպրանոցն ընդունվել): Ասել է թե՛ հայերն այս բնագավառում բացառություն են կազմել:

Ծղվիտյան հայ թատրոնի հիմնադրման, նպատակադրման, ներկայացված բեմադրությունների, և ժողովրդի մեջ՝ վերջիններիս մեծ ճանաչում գտնելու առաջին վկայությունը տվել է նույն այդ թատրոնի հիմնադիրը՝ Ալոյսիոս Պիդուն. «Ոչ մոռացօնք եղեն մեզ մուծանել ի դպրանոցն վարժս օգտակարս և ախորժելիս բեմասացութեանց և ողբերգութեանց, որով մարդէին աշակերտք մեր լինել քաջ ատենախօսք, և յանկուցանէաք ի մեզ դբարեհաճութիւն համօրէն դասուց ժողովրդեանն, որ գային հաճութեամբ գունդագունդ ի հանդէսն և հարկէին յաճախ հերձուածողքն լսել խաղաղութեամբ բանս ճշմարտութեան: Կարևորքն չողբերգութեանց աստի և ճառից, զրելոց ի լեզու Հայոց ոտանաւոր բանիւ են՝ «Մահ Կեսարու», «Առեղծուածք Սողոմոնի», «Մահ Հերովդեսայ», «Սրբուհի Կոյսն Հռիփսիմէ» և այլք ևս» (18, էջ 133): Եվ քանի որ ստորև Պիդուն ավելացնում է, թե հաջորդ՝ 1669 թվականին մտադիր է բեմադրել «Սրբուհի կայսրուհին Պուլխերիայ» ողբերգությունը, ապա մնում է եզրակացնել, որ հիշատակված բոլոր գործերը և նույնիսկ նրանք, որոնք չի թվարկում, բեմադրվել են մինչև 1669 թվականը: Անհայտ հեղինակը վկայում է, որ 1669 թվականի վերջին, իրսք, բեմադրվել է վերոհիշյալ ողբերգությունը: Նա գրում է նաև, որ այդ ողբերգությունը հայկական դպրանոցի վերջին բեմադրությունն է եղել (9, էջ 208), բայց կարծում ենք, ոչ վերջին ներկայացումը: Իսկ մեր նման ենթադրության համար հիմք կարող են ծառայել ստորև հիշատակվող ամբաստանագիրն ու Հռոմ ուղարկած Պիդուի պատասխանը: Հարցը նրանումն է, որ սբ. Ժողովին ուղարկած այդ ամբաստանագիրը, որտեղ շարախոսել էին նաև հայ թատրոնի հասցեին, զրելով թե «հանդիսացուցանեն ի դպրանոցին կատակերգութիւնս կորստեամբ մեծաւ ժամանակի, և կոչեն ի հանդէսն կանայս, որ տարփածուք են աշակերտացն.....» (9, էջ 247), գրվել է 1674 թվականին: Այդ կապակցությամբ սբ. Ժողովի հարցումի բոլոր կետերին տված Պիդուի հերքողական պատասխանը նույնպես գրված է նույն թվականին (9, էջ 249), որոնցից հետևում է, որ նշված ժամանակահատվածում թատրոնը դեռևս գործելիս է եղել: Ի դեպ, այն գործելիս է եղել նաև Պիդուի բացակայության տարիներին (1671—1674), երբ վերջինս գտնվում էր Հռոմում, ուր նրան ստիպողաբար էին պահում: Եվ եթե նկատի ունենանք, որ ամբաստանագրի շարախոսություններից վերափորված Պիդուն, թեև որոշում է հրաժարական տալ իր պաշտոնից, բայց հորդորներից հետո մնում է ևս երկու տարի ու, 1676-ին



խիստ դաշտանալով Դեոդաթ ներսեսովիչին նվաստացնելու համար, կվեժից վերջնականապես է մեկնում, ապա պարզ կլինի, որ նրա՝ Հռոմում գտնված տարիներին թատրոնի խաղացանկը, իրոք, չէր կարող հարստանալ նոր բեմադրություններով, և որ նրա վերջնական մեկնումից հետո այն պեսք է դադարելու գործելուց, քանի որ այդպիսի ձևերից, եռանդուն և դրամատուրգիական մեծ ձիրք ունեցող մեկը չի գտնվում, որպեսզի շարունակի այդ գործը:

Եթե եզվիտյան հայ դպրաթատրոնի մասին առաջին վկայությունները տվել են Ալոյիսիոս Պիդուն ու անհայտ հեղինակը, ապա առաջին սեղեկությունները հրապարակորեն հաղորդել է ֆրանսիացի քննադատ Ժ. Սեն Մարտենը 1822 թ., որի հոգվածի համար հիմք էին ծառայել վերը հիշված հեղինակների աշխատությունները, ինչպես նաև բեմադրված ողբերգությունների հրատարակությունները: Ի դեպ, XIX դարի վերջերին, երբ լեհ գիտնականները սկսում են ղբադվել եզվիտյան լեհ թատրոնի ուսումնասիրությամբ, բնականաբար, իրենց ուշադրության կենտրոնում են պահում նաև հայ թատրոնն ու նրա դրամատուրգիան: 1870 թ., օրինակ, վերջինիս է անդրադառնում Վ. Խոմենտովսկին<sup>54</sup>, 1889 թ.՝ Ստ. Պեպլովսկին<sup>55</sup>, 1910 թ.՝ Լ. Բերնացկին<sup>56</sup>, 1922 թ.՝ եզվիտյան թատրոնի առաջին խորը հետազոտող Ստ. Վինդակեիչը (տե՛ս 52), 1938 և 1952 թթ.՝ լեհ խոշոր գրականագետ Ստ. Պիգունը<sup>57</sup>:

Սեն Մարտենը հիմք ընդունելով անհայտ հեղինակի վկայությունն ու Պիդուի, եթե ոչ բացահայտ խոստովանությունը, ապա ակնարկները, իրավացիորեն այդ ողբերգությունների հեղինակ է համարում Ալոյիսիոս Պիդուին: Իսկ դա, իրոք, կասկածի տեղիք չէր կարող տալ, քանի որ ֆրանսիացի դրամատուրգը, որն իր բոլոր ողբերգությունները, բացի «Սրբուհի կույսրուհին Պուդիսերիայ»-ից, գրել է դասական չափածո հայերենով, քաջ տիրապետում էր թե՛ գրաբարին և թե՛ աշխարհաբարին: Ուշագրավ է ֆրանսիացի քննադատի և այն կարծիքը, ըստ որի «Սրբուհի Կոյսն Հռիփսիմէ»-ի համար որպես աղբյուր ծառայել են Ագաթանգեղոսի և Խորենացու «Պատմություն»-ները<sup>58</sup>: Ստ. Պիգունը հավանական համարելով վերջինիս տեսակետը, այնուամենայնիվ, կասկածելի է համարել նման ենթադրությունը, պատճառաբանելով, թե Պիդու-դրամատուրգը չէր կարող կհաստատնում ձեռքի տակ ունենալ այդ աղբյուրները (57, էջ 78): Հավանականը նա համարել է ինչպես Կղեմես Գալանոսի «De concillatione Ecclesiae cum Romana (Rzym 1650)» աշխատությունը, որտեղ Հայաստանի քրիստոնեության տարածման պատմությանը նվիրված մասում տեղ էր գտել նաև սբ. Հռիփսիմեի ու Տրդատի մասին առասպելը, այնպես էլ Սուրիուսի (Surius)

հանրաճանաչ «Vitae Sanctorum»-ը, որտեղ Գրիգոր Լուսավորչին նվիրված հատվածում կարճառոտ ներկայացված է այդ առասպելը: Մեր կարծիքով, Սեն Մարտենի տեսակետը կասկածի տեղիք չի կարող տալ, նախ այն պատճառով, որ խորենացու (իսկ գուցե նաև Ագաթանգեղոսի) Պատմությունը, ինչպես արդեն տեսանք, հայ դասական այլ գործերի հետ միասին գտնվելիս է եղել լեհահայերի ձեռքի տակ, և ապա՝ Պիդուն դժվար թե հինգ արարից բաղկացած իր ողբերգությունը գրելիս բավարարվեր միայն լատինական աղբյուրների շուրջ ու հակիրճ նյութով: Բացի այդ, հարկ է նկատի ունենալ, որ Պիդուն ընդհանրապես քաջադիտակ էր հայոց պատմությանն ու մշակույթին:

Նշված ողբերգության լեհերեն թարգմանության խորագիրն իսկ ցույց է տալիս, որ դրամատուրգը, իրոք, օգտվել է թե՛ սկզբնաղբյուրներից և թե՛ լատինական աղբյուրներից: Ահավասիկ այն. „Święta Rypsyma Panna y Męcenniczka albo Tyrydat przemieniony. Tragedia Nabożna. Z różnych Historików łacińskich y Ormiańskich wylęta, wierszami Ormiańskimi, a Intermedjami Polskimi złożona“ («Սրբուհի Հռիփսիմե Կույսն և Նահատակը, կամ Տրդատի փոխակերպումը: Աստվածային ողբերգություն Լատին և Հայ տարբեր Պատմիչներից վերցված, չափածո հայերենով և ինտերմեդիաները՝ լեհերենով գրված» (54, էջ 82):

Պիդուի կողմից հիշատակված առաջին երեք ողբերգությունները ընդհանրապես մեղ չեն հասել, իսկ վերջին երկուսի բնագրերը, թեև նույնպես չեն հայտնաբերվել, բայց գոնե պահպանվել են «Սրբուհի կայսրուհին Պուղխերիայ»-ի բնագրի ընդօրինակումներից մեկը, ինչպես նաև դրա ու «Սրբուհին կույսն Հռիփսիմէ»-ի տեքստերի լեհերեն թարգմանությունները, որոնք հավանաբար գրվել էին հայերեն չմացող հանդիսատեսների, մասնավորապես լեհ հոգևոր հայրերի համար: «Պուղխերիայ»-ի բնագրի ընդօրինակումը, որտեղ լիարժեք տեքստից բացի նշված են նաև ողբերգության և ինտերմեդիաների գործող անձանց ու դերակատարների անունները, հայտնաբերվել և այժմ էլ գտնվում է Կրակովի Ադամ Չարտորիթսկու թանգարանում<sup>59</sup>, լեհերենը՝ Օսսոլինյան գրադարանում<sup>60</sup>, իսկ «Հռիփսիմէ»-ի լեհերեն թարգմանության երկու օրինակները՝ ինչպես վերջինում, այնպես էլ Վարշավայի Կրասինսկու գրադարանում<sup>61</sup>: Ի դեպ, սբ. Հռիփսիմեին նվիրված ողբերգությունը լեհերենից կրկին հայերեն է թարգմանվել XIX դարում Միխայիլ Բարյան միաբանության կողմից և տպագրվել «Բազմավիպում» 1884—1886 թթ.<sup>62</sup>:

Նշված վերջին դրաման, որի առաջին բեմադրությունը կայացել



է 1668 թ. աղբիւրի 9-ին, ուշագորավ երևույթ է հայ թատրոնի պատմութեան մեջ թեկուղև այն պատճառով, որ հայ քրիստոնեական այդ հնագոյն առասպելներից մեկը, նվիրված Տրդատ թագավորի և Հայաստանի քրիստոնեացման պատմությանը, վերածվելով դրամայի՝ առաջին անգամ բեմ է բարձրացել: Իհարկե, եթե եզվիտյան դրամատուրգիայի տեսանկյունից դիտենք այդպիսի թեմայի բեմականացումը, ապա արտառուց ոչինչ չենք գտնի, քանի որ Հին ու Նոր կտակարանների ու սրբախոսական գրականութեան հիման վրա դրված ողբերգութիւնները տիպիկ են եղել եզվիտյան բոլոր թատրոնների խաղացանների համար այն իսկ պատճառով, որ կաթոլիկ եկեղեցին առաջին պլանում էր դնում ոչ միայն պիեսների բարոյախոսական ուղղվածութիւնը, այլև կաթոլիկական գաղափարախոսութեան ծրագրային պրոպագանդան: Պիղուն հետեւելով ավանդույթի ուժ ստացած այդ ծրագրին ու դրամատուրգիական արդեն կանոնացված ձևին, հայկական թատրոնի համար մշակում է որոշակի ու յուրատիպ մի ծրագիր, որի առաջին փուլի մեջ էին մտնում Աստվածաշնչից վերցված և վաղ քրիստոնեական շրջանն ընդգրկող այնպիսի պատմութիւններ, ինչպիսիք՝ «Մահ Կեսարու», «Առեղծուածք Սողոմոնի», «Մահ Հերովդեսայ» և «Սրբուհի Կոյսն Հռիփսիմէ» ողբերգութիւնների նյութն էր: Ծիշտ է, մեղ չհասած առաջին երեք ողբերգութիւնների բովանդակութեան մասին որոշակի ոչինչ չգիտենք, սակայն պատմական տրամաբանութիւնը հուշում է, որ դրանք ունեցել են մարդկային արժանիքները վեր բարձրացնող բարոյախոսութեան և քրիստոնեական համընդհանուր գաղափարախոսութեան ուղղվածութիւն: Ասվածի խոստն վկայութիւնը կարող ենք համարել «Սրբուհի Կոյսն Հռիփսիմէ» դրաման, որին կանգնադառնանք ոտորեւ: «Սրբուհի կայսրուհին Պուղիերիայ»-ն տեղ է գտել նրա թատերական ծրագրի երկրորդ փուլի մեջ (որի ամբողջական իրագործումը նշված պատճառներով թերակատար է մնացել), երբ անմիջականորեն պիտք է փառաբանվեր կաթոլիկական դավանանքը: Եվ սակայն, Պիղուն կուրորեն չի հետեւել եզվիտյան դրամատուրգիայի թեմատիկային: Եվ եթե լեհ դպրաթատրոններում որպես սկզբնաղբյուր եզվիտ դրամատուրգները շատագործում էին լեհ և ընդհանրապես կաթոլիկական սրբախոսութիւնները, ապա Պիղուն հայկական թատրոնի բեմականացումների համար դիմում է հայ ազգային սրբախոսութեանը, կամ էլ կաթոլիկ սրբախոսական գրականութեանց ընտրում է այնպիսի թեմա, որն անմիջականորեն առնչվեր հայութեան դավանափոխութեան հարցերին:

Ահավասիկ «Սրբուհի Կոյսն Հռիփսիմէ» ողբերգութիւնը, որի հինգ

աբարենները, նախաբանը, վերջարանը և շորա ինտերմեդիանները հանգուցված են դադափարական ներքին կապով: Եթե ողբերգության նախերգանքում ներկայացվում են դեռևս «կռապաշտության խճճված շղթաների մեջ քնած» Հռոմն ու Հայաստանը, որոնք արթնանում են «արևի» ծագման հետ միաժամանակ ու իրար ողջունում» ապա դալում Հեփիսիմի նահատակության միջոցով ձեռք բերելիք իրենց ազատության համար, ապա բուն ողբերգության իրադարձությունները կատարվում են Հայաստանում, երբ վաղ քրիստոնեության ժամանակաշրջանում Հեփիսիմեն որպես քրիստոնեության հալածվելով Կիոկղեսից, 30 կույսերի հետ Հայաստան է գնում, սակայն այստեղ էլ հետապնդվելով Տրդատ Թադավորի և Գարեն (Կարեն) իշխանի սիրուց՝ բանտ է ընկնում: Նա, թեև հրաշքների ուժով է միայն ազատվում բանտից, սակայն վերջիվերջո նահատակվում է հանուն իր հավատի, իսկ որպես պատիժ՝ խոզի կերպարանք ստացած Տրդատն էլ Գրիգոր Լուսավորչի կողմից ընդունելով քրիստոնեությունը, մարդկային իր նախկին կերպարանքն է ստանում: Այլաբանական և նույնքան ֆանտաստիկ ինտերմեդիանները, որոնցում հանդես են գալիս աստվածները, շար ոգիներն ու կախարդուհիները, նախերգանքի հետ միասին անմիջականորեն են առնչվում ողբերգության բուն բովանդակությանը և օգնում հիմնական գաղափարի բացահայտմանը: Ինչպես բուն ողբերգության մեջ, այնպես էլ ինտերմեդիաններում կատարվող հրաշքներն ու ֆանտաստիկ վառ պատկերները, որոնք արևելյան յուրատիպ մտածողության արդյունք էին, այս գործը որոշակիորեն տարբերակել են ժամանակակից նույնատիպ՝ նույնպես հրաշքներով հագեցած, բայց այլ ձևի մեջ հանդես եկող եվրոպական ողբերգություններից:

Պիդուի վերոհիշյալ ծրագրի երկրորդ փուլը, բնականաբար, պետք է ընդգրկեր քրիստոնեական միասնական եկեղեցու պառակտման շրջանը, երբ հայ եկեղեցին հետևելով Եվտիքեսի ուսմունքին, առանձնանում է վերջինից: Այսինքն հաջորդ՝ «Սրբուհի կայսրուհին Պուղիսերիայ» ողբերգության թեման Պիդուն վերցնում է V դարի Կոստանդնուպոլսի պատմական այն դեպքերից, երբ Քրիստոսի մասին ստեղծված նոր տեսության պաշտպանների՝ միաբնականների (monofizytyzm) և «հների»՝ երկաբնականների (diofizytyzm) բախման ու պայքարի հետևանքով քրիստոնեական միացյալ եկեղեցին պառակտվում է: Ողբերգության բուն նյութը Բյուզանդիայի Թեոդորոս կայսեր կառավարման երեսուն տարիներն ընդգրկող այն իրադարձություններն են, երբ վերջինս որպես այդ նոր վարդապետության արմատավորող՝ Եվտիքեսի հետևորդ, պայքարի մեջ էր մտել իր քրոջ՝ նիստորականության մոլեռանդ ջատագով Պուղիսերիայի հետ, որը Հռոմի կայսր Լևոնի միջոցով



հրավիրել է առաջին Քաղկեդոնի ժողովը և միաբնակներին որպես հերձվածողներ խորտակում (իհարկե, ոչ լիովին, քանի որ այդ վարդապետությունը հարատևում է Հայաստանում, Եթովպիայում, Սիրիայում, Լիբանանում): Պիդուն այս անգամ ևս համարձակորեն դիմում է դեռևս դրականություն մուտք չգործած պատմական այդ իրադարձություններին (նրանից երեք տարի անց Ֆրանսիական կլասիցիզմի հիմնադիր Պիեռ Կոռնելն է դիմում այդ թեմային և Պուլխերիային դարձնում իր «Հերոսական կոմեդիայի» հերոսուհին) և ձգտում պաշտպանել կաթոլիկ այդ սրբուհուն «...քնդդէմ շարախօսութեանց և բամբասանաց հերետիկոսացն Հայոց, որ առեն յոյժ զնա, քանզի ջանիւք նորա դոմարեցաւ ժողովն Քաղկեդոնի, ըստ հրամանի Ս. Լեոնի» (18, էջ 153): Այսինքն հերոսուհի դարձնելով Պուլխերիային, ֆրանսիացի հայագետ-դրամատուրգը բնական կենդանի խոսքի ուժի միջոցով աշխատում է լուսաբանել հերձվածի՝ շարի աղբյուրը, ընդունելի և սիրելի դարձնել սրբուհուն, որը դեռևս V դարում էր պայքար մղում, որպեսզի միաբնակները, մասնավորապես հայությունը մայր եկեղեցու գիրկը վերադառնա:

Այս յուրատիպ դրամաները իրենց գաղափարական ուղղվածությամբ առաջին հերթին մեզ ներկայանում են որպես լեհահայություն կրոնականիզացական հեղաշրջումը նախապատրաստող գործերի մեծ վկայություններ և որպես այդպիսիք պատմամշակութային մեծ արժեք ունեն: Իհարկե, դա չի նշանակում, թե այդ դրամաները զուրկ են գրական-գեղարվեստական արժեքից: Ախր է, եղվիտյան մյուս թատրոններում բնադրված ողբերգություններին նման դրանք ևս գրված են եղել դիդակտիկ, ինչպես նաև կաթոլիկական դադափարների պրոպագանդան նկատառումներով, սակայն, այս դեպքում անպայմանորեն դեր է խաղացել ֆրանսիացի հայագետ դրամատուրգի վառ անհատականությունը: Պիդուն, որ կրթված, խելացի ու մեծ կուլտուրայի տեր անձնավորություն էր ու միաժամանակ՝ նրբամիտ դիվանագետ, օժտված է եղել նաև դրամատուրգիական տաղանդով, թեև միսիոներական աշխատանքի ծանրաբեռնվածությունը, թատրոնը նորանոր բնագործություններով ապահովելու, ինչպես նաև սեմինարիումի հոգսերն ու ոչ դեղարվեստական նպատակներ հետաձուլել եղվիտյան թատրոնի պարտադրող ավանդույթները անպայմանորեն իրենց նեղատիվ կնիքն են թողել վերոհիշյալ դրամաների գեղարվեստականության վրա: Եվ քանի որ իր դրամաներով նա օգտապաշտական նպատակներ է հետապնդել (ինչպես եղվիտյան թատրոնի ամեն մի դրամատուրգ), ապա ոչ թե ձրդտել է վերջիններիս շահածո երկխոսությունների դրամատուրգիական

կատարելությանն ու հերոսների ողբերգական կոնֆլիկտների բացահայտմանը, այլ պատմական նյութը հիմնականում ծառայեցրել է իր առջև դրված առանցքային գաղափարի արտահայտմանը, ինչպես նաև հայերենն ու լատիներեն լեզուների հետադարձահան ու խոսակցական արվեստի կատարելագործմանը: Ի դեպ, Պիդոն, տեղի տալով կաթոլիկ հայրերի պահանջին, «Պուդլսիրիայ» ողբերգությունը գրում է լատիներեն լեզվով, որպեսզի «այնու ցուցանիցէ, թէ ի դարանոցին աւանդին կրկին լեզուքն, Հայոց և Լատինացւոց» (9, էջ 203) և թէ ցույց տա վերջիններիս մակարդակը: Եվ այդուհանդերձ, նշված դրամաներում երբեմն շատ բացահայտորեն են ի հայտ գալիս նրա բանաստեղծական ու դրամատուրգիական մեծ կարողությունները, թեև, ինչպես ասացինք, ցեղարվեստական գործ ստեղծելուն նա այնքան էլ հետամուտ չի եղել: Լեհ թատերագետ Ստանիսլավ Վինդակևիչն ու գրականագետ Ստանիսլավ Պիդոնը, որոնք չեն ժխտել Պիդոնի դրամատուրգիական մեծ ձիթքը, դտնելով հանդերձ, որ «թույլ տեղերն» էլ նշված դրամաներում շատ են, ընդգծել են, որ դրանցում «անընդմեջ են հանդիպում փառահեղ մտքեր ու մտահղացումներ» և որ սրոշ հասվածներ արդեն իսկ վկայում են, որ նրա մեջ «նստած է եղև իսկական բանաստեղծը» (57, էջ 36):

Ինչպես վերոհիշյալ ողբերգություններն են արժանի հատուկ ուշադրության, այնպես էլ ինտերմեդիաները, որոնց հեղինակային պատկանելությունը փորձել է պարզել Ստ. Պիդոնը, քանի որ դրանք Պիդոնի դրչին չեն պատկանել: Ուսումնասիրելով թե՛ նշված ձեռագրերը և թե՛ փորձելով այդ մասին թեկուզ հեռավոր ակնարկներ գտնել Պիդոնի և անհայտ հեղինակի աշխատություններում, Պիդոնը մի շարք հավատարժան փաստարկների հիման վրա իրավացիորեն եկել է այն եզրահանգման, որ դրանց հեղինակը եղել է լեհահայ Դեոդաթ Ներսեսովիչը, որը սեմինարիումում սովորելու տարիներին գրելով այդ ինտերմեդիաներն ու հանդես գալով որպես գլխավոր դերակատարներից մեկը, հետագայում Յազլովիցում հիմնադրած իր հայկական դպրոցում նույնպես ստեղծում է այդպիսի թատրոն և թեքևս բեմադրում նույն ողբերգություններն ու ինտերմեդիաները, կամ էլ նորերը գրում (57, էջ 36): Այդ մասին, թեև կոնկրետ տեղեկություններ չեն պահպանվել, սակայն, ինչպես Պիդոն է վկայում, որպես դպրոցի տնօրեն, Ներսեսովիչը իր հիմնադրած թատրոնում «միլիթարե (բնագրում՝ բոլորին մեծ հաճույք է պատճառել) դամենեսեան ճառիք (բնագրում՝ երկխոսություններով) և բեմասացութեամբ աշակերտաց իւրոց» (18, էջ 128):

Ծանոթացնելով Ներսեսովիչի կյանքին ու զործունեությանը և նշելով, որ լեհ գրականության պատմության համար այդ ողբերգություն-



ներից առավել «Սրբուհի Կայսրուհին Պողոսերիայ»-ի ինտերմեդիա-  
ներն են մեծ հետաքրքրություն ներկայացնում, Պիզոնը գրում է, թե  
վաղուց ժամանակն է ներսեսովիչին XVII դարի լեհ գրամատուրգիա-  
յի պատմության մեջ արժանի տեղ հատկացնել (57, էջ 90—94): Ի  
դեպ, ներսեսովիչը, այժմ, իրոք, տեղ է գրավում XVII դարի լեհ գրա-  
մատուրգների շարքում: 1963 թ. Յուլիան Լեվանսկու կազմած «Dra-  
maty staropolskie» («Հին լեհական դրամաներ») անթոլոգիայի VI  
հատորում, որտեղ ներկայացված է XVII դարի լեհ ազգային ու թարգ-  
մանական դրամատուրգիան (Մոլիեր, Մետաստազիո...) տեղ են գտել  
նաև ներսեսովիչի ինտերմեդիաները<sup>53</sup>: Իսկ ներսեսովիչ-դրամատուր-  
գին ըստ արժանվոյն դնահատելու հարկը կա թե՛ լեհ և թե՛ հայ գիտ-  
նականների կողմից, քանի որ հիանալի տիրապետելով ինտերմեդիա-  
ների դրամատուրգիական ձևին, նա ոչ միայն դրական բարձր մա-  
կարդակով մշակում է ավանդույթային սյուժեները, այլև այդ ժանրն  
է ներբերում իրենը՝ սեփականը, որը լինելով ժամանակակից հասա-  
րակության մի շարք կողմերի հետազոտման արդյունք, արդեն դրա-  
կան նորարարություն էր ժամանակակից դրամատուրգիայում:

Պահպանված՝ վերոհիշյալ երկու ողբերգությունների ութը ինտեր-  
մեդիաներից տվյալ դեպքում մեկ համար մեծ հետաքրքրություն է  
ներկայացնում «Պողոսերիայ»-ի շորորոգ ինտերմեդիայի վերջին պատ-  
կերը, որը բոլորովին չի առնչվում բուն ողբերգությանը, և որտեղ  
ներկայացված են լեհահայ տարրական դպրոցների կյանքից վերցված  
տիպիկ պատկերներ: Իսկ ինտերմեդիաները, որ ընդհանրապես տեղա-  
դրված են լինում դրամայի բուն գործողությունների միջև, պատկե-  
րավոր լեզվով ասած՝ օգանցքի դեր էին խաղում, որտեղից ներս էր  
հոսում (այս դեպքում՝ հայերեն կամ լեհերեն) խոսակցական լեզուն,  
հանդիսատեսի առջև էր դրվում առօրյա կյանքի ռեալիստական պատ-  
կերները, որոնք, թեև փոքր էին ինչպես ծավալով, այնպես էլ շոշափ-  
վող պրոբլեմներով ու գեղարվեստական չափանիշներով, այնուամե-  
նայնիվ, դրանք էին, որ հետագայում պայմանավորում են իսկական  
դրամատուրգիայի զարգացումը: Փաստորեն, ինտերմեդիաները կրկին հի-  
շեցնում և ժողովրդի մեջ տարածում էին միջնադարյան հայտնի անեկ-  
դոտները, բացի այդ ստեղծում էին կոմիկական նոր՝ ժամանակակից  
կյանքին բնորոշ տիպեր, և դրանով իսկ հիանալի կատարում հանդի-  
սատեսին դբադեցնելու, զվարճացնելու և դաստիարակելու իրենց  
ֆունկցիան: Նշված ինտերմեդիան, որը կրում է Świat na opak  
wywrócony» («Աշխարհը թարս շուռ եկած») խորագիրը, բաղկացած  
է չորս պատկերներից, որոնցից վերջինում («Puer edocet senem»)  
պատկերված է լեհահայ դպրոցներում արդեն մոռացվող մայրենի լեզ-

վի ուսուցման պրոցեսը: Երկխոսությունը, որ տարվում է ուսուցիչ Փուերի և աշակերտ Սենեքսի միջև (առաջին (puer) լատ. նշ. է «երիտասարդ», երկրորդը (senex)՝ «ծերունի»), լիովին պատկերացում է տալիս լեհահայության կյանքում իր մայրամուտն ապրող ազգային լեզվի իրավիճակի մասին: Պատահական չէ, որ հեղինակը ներկայացնելով հայոց լեզվի դասավանդումը, կոմիկական իրավիճակներ է ստեղծում ու ցույց տալիս դպրոցում ծերացած աշակերտին, որի մայրենի լեզվի իմացությունը դեռևս նվազագույն էր:

Ահա, հայերեն, լեհերեն, երբեմն էլ լատիներեն լեզուներով խառը տարվող երկխոսությունից մի պատահիկ, որտեղ Փուերը անընդմեջ հանդիմանում և ամոթանք է տալիս Սենեքսին հայերեն շիմանալու համար, նվեր է խոստանում, եթե «այբ բենը» ասի, և՛ ճիպոտահարի, եթե դասը չպատասխանի: Փուերի ամեն մի հարցին աշակերտը սխալ է պատասխանում, կամ լռում է, որի համար և թողություն է խնդրում վարդապետ ուսուցչից, իսկ վերջինս էլ զայրացած ասում է.

Puer: Հապա վասն էր ոչ կարթաս? ամոթ է! մորուք ունիս և ոչինչ դիտես\* Powiedz jeno mi prawdę: czemu kiedy ja się

ciebie pytam po ormiešku, odpowiadasz po polsku? powiedz mi przyczynę, dlaczego się nie uczysz/? (Ասա միայն ճշմարիտը. երբ քեզ հայերեն եմ հարցնում, ինչո՞ւ ես լեհերեն պատասխանում: Ասա պատճառը, ինչո՞ւ չես սովորում):

Senex: Flex et dicti (լաց է լինում և ասում). Զի հրաման քո գիտ միշտ ծեծես, անոր համար կու մոխնամ:

Puer: Հապա ոչ պիտոյ է ծեծել: O głupcze! Patrzcie jako piękne przyczynię bo go zawsze bije, a on jeszcze się nie uczy. A co byś uczynił bez rozgi, kiedyby cię nie smarowano? Mów jeno, jeżeli się chłopiec może nauczyć bez rozgi... (Այ քեզ հիմար! Տեսե՛ք թե ինչ հիանալի պատճառ է գտել. որովհետև իրեն միշտ ծեծում եմ, դրա համար չի սովորում: Իսկ ինչ պետք է անեիր առանց ճիպոտահարություն, ինչ պետք է անեիր, եթե թակոց չուտեիր? Դե ասա, բա տղան առանց ճիպոտահարություն կարող է սովորել):

Բավական ուշադրավ է Սենեքսին արված վարդապետ ուսուցչի հետևյալ հանդիմանությունը.

Puer: Հայերեն յիմա չես իմանար. էշուք, քոյ լեզու է, մասխարա կըլլաս, յիմա գիտես լադիներէն, ու առաջ ոչ գիտեիր (53, էջ 92):

\* Հայերեն երկխոսությունները վերոնշյալ լեհերեն թարգմանության մեջ տրված են լեհերեն տառերով. Փակագծում տալիս ենք լեհերենի հայերեն թարգմանությունը:



Այն, ինչ այստեղ ասում է Փոփոքը, անշուշտ, պայմանավոր-  
ւում է «Աշխարհը թարս շուռ եկած» բավական խորիմաստ ընդհանուր  
խորագիրը, որն, ի դեպ, տարածվում է նաև այս ինտերմեդիայի առա-  
ջին հրեք պատկերների վրա, որոնցում ժամանակակից որոշ երևույթ-  
ներ նույնպես շուռ եկած են ներկայացված:

Եվ եթե այս պատկերները ժամանակակից լեհահայերի համար  
ծիծաղից բացի, հավանորեն դառն խոհերի տեղիք են տվել, ապա  
այժմ՝ հետաքրքրություն կարող են ներկայացնել ինչպես լեզվաբա-  
նական, այնպես էլ պատմամշտկութային առումով:

Իսկ որ նշված ողբերգությունները ինտերմեդիաներով հանդերձ,  
իրոք, արժանացել են ժամանակակիցների մեծ հետաքրքրությանը,  
վկայել է ինքը՝ Ալոյսիոս Պիգուեն ինչպես բեմադրությունների մասին  
խոսելիս, այնպես էլ Հոոմ ուղարկած իր բացառաբարում, որն արդեն  
իր աշխատության մեջ է ներկայացրել անհայտ հեղինակը. «Ըստ թույ-  
լատուութեան Ս. Ժողովոյն հանդիսացուցին աշակերտքն սրբազան ող-  
բերգութիւնս երկուս, ի հայ և ի լատին լեզուս, զրեա թէ՛ առանց ծա-  
խուց, ընդ որս ուրախ եղև յոյժ քաղաքն համօրէն: Բայց շարամիտ կեղ-  
ծիք են բամբասողին բանքն վասն կանանց և տարփածուաց: Այլ  
հարկ է ասել, զի յորժամ յառաջնումն անդ հանդիսի շեղև հնար զգրու-  
նըս դպրանոցին պահելոյ՝ խոնկցան ի ներքս բաղմութիւն ժողովրդ-  
ոց, այլադասք և այլասեռք, հետաքրքիր յոյժ գոլով վասն անլուր  
տեսարանին ի մէջ Հայոց: Իսկ յերկրորդի նուագին, քանզի և կասկածք  
էին, թէ մի դուցէ տապալեսցի շինութիւնն խարխուլ՝ յազատ և յարձակ  
տեղուշ հանդիսացուցին, որ առ մայր եկեղեցույն Հայոց» (9, էջ 249—  
250):

Եզդիտյան հայ թատրոնը, որի բեմադրությունները դիտում էին  
ոչ միայն հայ, այլև լեհ, ուկրաինացի հանդիսատեսները, իր գոյու-  
թյան տարիներին ուշադրով երևույթ է եղել Լվովի հասարակական  
կյանքում, և եզդիտյան բոլոր կողեգիտմանների նման ցուցադրելով սե-  
մինարիստների բարձր ու օրինակելի առաջադիմությունն ու բարեկըր-  
թությունը, գործնական կարեւոր դեր է խաղացել վերջինում նորանոր  
թեկնածուներ ներգրավելու, կաթողիկական դադափարախոսությունը  
անմիջականորեն ու մատչելի ձևով հայության մեջ սրբապաշտանդու  
գործում: Թատրոնի ու ժամանակակիցների հետաքրքրությունը, շար-  
ժող խաղացանկը, որը պայմանավորված էր դրամատուրգիական մեծ  
ձիրքով օժտված Ալոյսիոս Պիգուենի և Դեոդաթ Ներսեսովիչի ողբե-  
րգություններով ու ինտերմեդիաներով, ըստ Ստ. Պիգուենի՝ իր բարձր  
մակարդակով արժանի է նաև գրականագետների ու թատերագետների  
ուշադրությանը (53, էջ 73):

ԼԵՀԱՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ XVI—XVII ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Լեհահայ գրականության զարգացումն ու աստիճանական անկումը, պայմանավորված՝ գաղութի կրոնաքաղաքական, սոցիալ-տնտեսական վերն արդեն նշված հանգամանքներով, ներշնչված ու սերտ կապի մեջ էր գտնվում ինչպես բուն ազգային, այնպես էլ լեհ գրականությունների հետ: Այն ի հայտ է բերում նույն այդ հանգամանքներից բխող այնպիսի ուղղվածություն ու միտումներ, որոնք նրա զարգացման ու ճակատագրի համար օրինաչափ էին և որոնք յուրաքանչյուր դարաշրջանում համապատասխանորեն դրսևորվում էին իրենց ժամանակին միայն յուրահատուկ առանձնահատկություններով:

Թավական բարդ այն պրոցեսը, որ ապրում էր XVI—XVII դարերի լեհահայ գրականությունը, մի կողմից պայմանավորված էր ազգայինի առանձնահատկությունները դրսևորող հայրենի ավանդույթների պահպանմամբ, մյուս կողմից եվրոպական, մասնավորապես լեհ գրականությանն ու կուլտուրային աստիճանաբար տուրք տվող միտումներով: Սակայն դա չի նշանակում, թե առաջինի դեպքում այն մեկուսացած էր եվրոպական նոր հոգիների ու հոսանքների ազդեցությունից, և առավել ևս չի նշանակում, թե ավանդապահ լեհահայության հոգևոր պահպանողների ու հետաքրքրությունների շրջանակների լայնացմանը արգելակում էին տնտեսական ու կրոնական հալածանքների: Հետևանքով նրանց առջև ծառացած, և իրոք, մտավոր առաջընթացի վրա ազդող արհեստավարները գործոնները: Ուղղակի, արևմտյան, այսինքն լատինա-ռոմանո-գերմանական համընդհանուր մշակույթի արժեքները, մասնավորապես գրականության գաղափարական ըմբռնումները, հեղափոխատական միջոցները, ձևերն ու գեղագիտական նորմերը հայ ազգային կերտվածքի, պատմամշակութային ավանդույթների լույսի տակ յուրատիպ ընկալման ենթարկվելով, ընտրողաբար էին ներբերվում լեհահայ գրականություն, մասնավորապես որ առկա էր նաև էթնիկական ու, դավանանքների տարբերությունների հանգամանքը: Այլ էին արդեն



կաթոլիկութիւնը մինչև ունիան ընդունած և լեհ ու եվրոպական գրականութիւններին տուրք տվող լեհահայ մտավոր գործիչների ի հայտ բերած միտումները. նրանց ստեղծած գրական արժեքները լիովին են ներհիշուած լեհ գրականութեանը, հազվադեպ արգեն կրելով ազգային կերտվածքի՝ մտածողութեան ու հոգեբանութեան երանգներ: Ասվածն, անշուշտ, վերաբերում է լեհահայութեան ինտելեկտուալ այն միջավայրին, որի ներկայացուցիչները այս կամ այն պատճառներով ոչ միայն կաթոլիկութիւնն են ընդունում, այլև բացարձակորեն ներընկալելով արևմտանվորոպական ու լեհական կուլտուրան ու գրականութիւնը, հեզեհարադատանում են վեր, իններիս ուրում: Եվ սակայն, այս երկու հիմնական միտումներից բացի, լեհահայութեան գրական պրոցեսում նկատելի է նաև երրորդը, որն արդեն ակամա միջին դիրք է գրավում երկուսի միջև: Խոսքը գրական այն գործիչների մասին է, որոնք թեև ստեղծագործում էին լեհերենով ու դիմում էին Արևմուտքում ստեղծված ու մոդայիկ դարձած այս կամ այն ժանրին ու թեմային, այնուամենայնիվ, նրանց գործերում զգացնել են տալիս արեւելյան մտածողութիւնն ու յուրատիպ ոճը, կամ էլ ազգային գրականութեան առանձնահատկութիւնները:

Մի խոսքով, լեհահայ բազմատիպ ու բազմաթանր գրականութիւնը թե՛ իր ավանդութային դարգացմամբ ու ապազգայնացմամբ, թե՛ օտար կուլտուրայի հիմքի վրա ձևավորվող, բայց և ազգային իր մտածողութեան պահպանմամբ, և թե՛ որպես միջնորդ, այսինքն եվրոպականը բուն հայ գրականութիւնն ներբերող օղակ, շատ մեծ դեր է խաղացել հայ և լեհ հոգևոր կյանքը հարստացնելու գործում: Եվ սակայն ասվածը վերաբերում է XVI դարից միայն սկիզբ առնող գրականութեանը, քանի որ մինչ այդ, չնչին պատառիկներ են պահպանւել վերջինիս ու այն ստեղծողների մասին:

Անշուշտ, հնադարյան ազգային հարուստ ավանդութիւնն ունեցող լեհահայութիւնը մինչև Վերածննդի դարաշրջանն էլ ունեցել է իր գրականութիւնը, ավանդականի կողքին ստեղծել է նաև իրենը՝ սեփականը: Ճիշտ է, նշված դարերից մեկը հն հասել միայն XV դարի սրտը ժամանակագրութիւններ, այն էլ շնորհիվ XVI դարի ժամանակագիրների, որոնք, ինչպես ստորև կտեսնենք, վերոհիշյալ գործերը ներառել են իրենց իսկ կազմած ժամանակագրութիւններում, այնուամենայնիվ, տվյալ ժամանակաշրջանի լեհահայութեան կուլտուրայի բարձր մակարդակը, առանձին անհատ գործիչների մասին պահպանված տեղեկութիւնները վկայում են, որ այդպիսի լուրջ հասարակութիւնը հայրենի անցյալ մշակութիւնով միայն չէր կարող բավարարւել, և որ իրենց ժա-

մանտիր համար արդեն բավական լուսավորված հայության միտքը օտար հողում ևս պետք է շարունակեր ստեղծագործել: Եվ քանի որ վաղ, և նույնիսկ XVI—XVII դարերի լեհահայ գրական շատ ու շատ արժեքներ են ունեցել ոչ միայն պատերազմների ու հրդեհների պատճառով, այլև կաթոլիկ գործիչների ջանքերով, ապա մեր հետազոտությունն ուղորտում են մնացել միայն XVI դարի կեսերից պահպանված գրական պատառիկներն ու տեղեկությունները՝ չպահպանված գրական որոշ հուշարձանների և մի շարք գործիչների մասին, որոնք, կարծում ենք, նույնպես բավարար չափով պատկերացում են տալիս այդ բարգավաճ գաղթօջախներում ստեղծված գրականության մասին:

Ամեն դեպքում, հիմք ունենալով ազգային հարուստ գրականությունը և կրելով եվրոպական Վերածննդի ու բարոկկոյի ազդեցությունը, լեհահայ գրականությունը XVI դարի կեսից է մեղ ներկայանում իր յուրատիպ դիմագծերով:

Իսկ դա այն ժամանակաշրջանն էր, երբ տնտեսական վերելքի, ներքաղաքական ու ներկրոնական պայքարի և ազգային ինքնագիտացության բարձրացման հետևանքով լեհ գրականությունը իր իսկական ծաղկումը, իր ոսկե դարն էր ապրում: Լեհական Վերածնունդն, իհարկե, նախապատրաստվում է XV դարում, երբ արևմտաեվրոպական երկրներն արդեն ընդգրկած հումանիստական հոսանքը թափանցելով լեհաստան, իր նշանակալից դերն է խաղում ազգային կուլտուրայի ընդհանուր վերելքի գործում, թեև եվրոպականից տարբերվում է յուրատիպ մի առանձնահատկությամբ: Եթե եվրոպականում վերահիշյալ հոսանքը կապված էր միայն ու միայն քաղաքների զարգացման ու քաղաքային դասի ամրապնդման ու հաստատման հետ, որը և մշակույթի բոլոր բնագավառների նկատմամբ ներկայացնում էր իր նոր պահանջները, օպոդիցիոն դիրք գրավելով Միջնադարի ֆեոդալ-եկեղեցական կուլտուրայի հանդեպ, ձգտում էր վերջինիս աշխարհականացմանը, ապա լեհական քաղաքների ծաղկումն (XV դարում և XVI-ի առաջին կեսին) ու աստիճանական անկումը յուրովի ազդեցություն է ունենում նրա իսկ մշակույթի զարգացման վրա: Այսինքն, լեհական Վերածննդի ծաղկման շրջանում հումանիստական հովերի կրողներն են դառնում ոչ այնքան քաղաքային դասը՝ մեշյանները, որքան միջին շրջանային առաջադեմ խավերը, որոնք հումանիստական գաղափարախոսությամբ առավել գրավվում էին այն պատճառով, որ այն ուղղված էր եկեղեցու դեմ, որի հետ իրենք պայքարի մեջ էին մտել տնտեսական ու քաղաքական բնագավառներում դերիշխանություն ձեռք բերելու համար: Իսկ մինչ այդ՝ եվրոպական Միջնադարում հոգևորականության և ասպետականության հետ միաժամանակ, լեհական կուլ-



տուրայի վերելքի գործում մեծ դեր էր խաղում նաև քաղաքային դասը, քանի որ մինչև շլյախտայի գլուխ բարձրացնելը, այսինքն՝ «ոսկե ազատության» ձեռք բերումը, հիմնականում քաղաքային դասն էր, որ հասարակական կյանքում կարևոր դեր էր խաղում: Իսկ այս դեպքում չպետք է մոռանալ, որ ինչպես այլ երկրներում, այնպես էլ Լեհաստանում, այն դասն էր ծանրակշիռ դեր խաղում հասարակական կյանքում, որի ձեռքում էլ կենտրոնացած էին ֆինանսական միջոցները: Եվ քանի որ տվյալ ժամանակաշրջանում աշուղի կալվածքները գտնվում էին միայն թագավորի ձեռքում և մազնատությանը, բնականաբար, որպես այդպիսին դեռևս չէր հզորացել, ապա մեշչաններսն, որ լայնացնելով տրանզիտ առևտրի ուղիները, ոչ միայն տնտեսապես ուժեղանում և ուժեղացնում են երկիրը, այլև մուտք գործելով արևելյան ու եվրոպական երկրներ, ապրանքների հետ միաժամանակ տվյալ երկրի կուլտուրան են ներքերում Լեհաստան, ազնվականությանը համահավասար իրենց որդիներին ուղարկում են արդեն քաջածանոթ քաղաքների կրթական օջախները: Պարզ է, որ ինչպես առաջինները, այնպես էլ երկրորդները նախապես պետք է կրեին արևմտյան հումանիզմի ու Ինֆորմացիայի դադարները և իրենց երկրում նպաստեին դրանց տարածմանը: Իհարկե այդ միակ ճանապարհը չէր: Նոր հովերի ու դադարների տարածմանը նպաստում են թե՛ Եվրոպա ուղևորված ճանապարհորդներն ու ուխտագնացները, և թե՛ դիվանագետներն ու ամենատարբեր նպատակներով Լեհաստան ժամանած օտարերկրացիները: Ավելացնենք, որ Բոնա թագուհու՝ Կրակով ժամանումից հետո (1518), Զիգմունդ I-ի արքունիքը դառնալով իտալական կուլտուրայի իսկական օջախ, իսկ լատիներենն էլ՝ մտավորականության սերույցի (էլիտայի) առանձնաշնորհը, տատիճանաբար Լեհաստանի մթնոլորտը հագեցնում են առաջադեմ նոր հովերով: Այդ գործին նպաստում է նաև գրատպությունը (սլավոնական ժողովուրդների մեջ առաջին եկեղեցական գիրքը լատիներեն լեզվով տպագրվում է Կրակովում 1491 թ.), որի հիմնադիրներն ու հրատարակիչներն, ի դեպ, Լեհաստանի գերմանացի վաճառականներն էին, որոնց շնորհիվ էլ գիրքը մատչելի դառնալով հասարակության լայն խավերին (XVI դ. 70—80 թթ. արդեն Լեհաստանում գործում էին 17 տպարաններ), զարկ է տալիս կուլտուրայի իսկական վերելքին (լեհերին առաջին գիրքը նույնպես մեշչաններն են տպագրում 1511—1514 թթ.):

Հետևանքը լինում է այն, որ ազգային մշակույթի ու գիտությունների պարզացման, կրոնական ուսմունքների վերանայման հետևանքով միջնադարյան Լեհաստանում տիրապետող աշխարհայացքը խորը ճեղք

է տալիս, որն էլ իր հերթին պայմանավորում է Արևմուտքից եկող հումանիստական ու ռեֆորմիստական գաղափարների ամենալայն ու խորը տարածմանը:

XVI դարակեսերից Ռեֆորմացիայի հաջողությունները Լեհաստանում այնքան մեծ էին արդեն, որ նույնիսկ հնարավոր է դառնում կրոնական հանդուրժողականության սկզբունքի իրագործումը: Մի փաստ, որն ինքնբերական խոսում է Լեհաստանի բարձր ու առաջագնաց կուլտուրայի մասին: Մյսկինքն այն ժամանակ, երբ Ֆրանսիան ճկված էր Բարդուղիմեոսյան գիշերվա (1572) ծանրության տակ, Լեհական շլյախտան մի կողմից (քիչ ավելի շուտ) հասնում է քրիստոնեական տարբեր դավանանքների իրավահավասարության, մյուս կողմից՝ ռեֆորմի ենթարկելով թագավորական իշխանությունը, սահմանափակելով թագավորի իրավունքները, ստեղծում է շլյախտայական հանրապետություն: Ճիշտ է, դրա հետևանքը հետագայում (երկու դար հետո) Լեհաստանի համար կործանարար է լինում, սակայն տվյալ ժամանակաշրջանում բարերար էր այն առումով, որ հասարակությանը ստիպում է խորհել ոչ միայն կրոնական, այլև պետական ու քաղաքական հարցերի շուրջը, ստիպում է ցուցաբերել քննադատական վերաբերմունք, կրթում, լուսավորում է նրա միտքը (1, էջ 103): Այս առումով ուղադրվ է, որ թեև XVI դ. Լեհաստանում դործում էին ամենատարբեր մակարդակի հաղարի հասնող դպրոցներ, ինչպես նաև կրակովի, Վիլնոյի, Զամոշի ակադեմիաները, որոնցից առաջին երկուսը անմիջականորեն ենթարկվելով կաթոլիկ իշխանություններին (Յան Զամոյսկու հիմնադրած՝ Զամոշի Ակադեմիան վերջինիս կենդանության օրոք աշխարհիկ էր) շարունակում էին միջնադարան սխուլաստիկա ու կրոնական անհանդուրժողականություն քարոզել, այնուամենայնիվ, Լեհ հասարակությունը համընդհանուր իր լուսավորությամբ ոչ այնքան կրթական այդ օջախներին էր պարտական, որքան ժամանակակից փոթորիկու կյանքին, որը պայմանավորված էր շլյախտայի քաղաքական պայքարով, Գերմանիայից ու Շվեյցարիայից ներբերված ռեֆորմիստական գաղափարներով, ինչպես նաև իտալական քաղաքակրթության, մասնավորապես հումանիզմի ազդեցությամբ (1, էջ 103, 105):

Բնական է, որ այս դեպքում սուպրանային իր մեծ դերն է խաղում անարիկ կուլտուրան, որը հումանիստների գաղափարական ու գեղագիտական սնուցման հիմնական աղբյուրներից մեկն ու նրանց հիացմունքի առարկան էր, և որն իր աշխարհիկ գրականությամբ ու փիլիսոփայությամբ, բաբոյախոսությամբ ու հոգետրական արվեստով վերջիններիս համար դառնում է նմանեղություն առարկա (մեծ ժողովրդայնություն էին վայելում հատկապես Լիվիուսն ու Յեզարը, Արիստոտելը,



Յիցկրոնն ու Սենեկան): Աշխարհիկ տարրը նույնիսկ թափանցում է կրոնաաստվածաշնչային սյուժեներ, սրբախոսություններ ու վարքագրություններ, էլ չենք խոսում բուն աշխարհիկ գրական ստեղծագործությունների մասին, որոնցում արդեն պատկերվում է ռեալ կյանքը՝ մարդն իր արժանիքներով ու թերություններով, խոհերով ու հոգեկան տագնապներով: Լեհ գրականությունը, որը շնորհիվ ազգային լեզվի դերի բարձրացման, մատչելի է դառնում ժողովրդին, ոչ միայն դադարում է հոգեորականության առանձնաշնորհը լինել, այլև լուսավորված շլյախտայի համար դառնում է հասարակությունը ծառայելու մի նոր միջոց, որոնցից էլ ասպարեզ են գալիս ինչպես գիտնականներ ու հրապարակախոսներ, այնպես էլ արձակագիրներ ու բանաստեղծներ, որոնք և նախկինում սինկրետիկ բնույթ կրող գրականությանը տալիս են գեղարվեստական նոր որակ: Նշենք, որ շլյախտայի կողմից քաղաքային դասի դեմ սկսված սուր պայքարը թեև որոշակիորեն արգելակում է ինչպես տնտեսության, այնպես էլ մշակույթի բնագավառներում ունեցած մեծ առաջընթացը, այդուհանդերձ, նշված դասից նույնպես հրապարակ են իջնում գիտությունների, արվեստների ու գրականության այնպիսի գործիչներ, որոնք ոչ միայն հարստացնում են ազգային կուլտուրան, այլև նրա փառքը դուրս են բերում Լեհաստանի սահմաններից:

Լեհական կուլտուրայի վերելքի ու գրականության ծաղկման շրջանում էլ հենց, ինչպես ասացինք, հանդիպում ենք Լեհահայ մշակույթի, մասնավորապես գրականության գործիչներին, որոնց մի մասը ստեղծագործում էր մայրենի լեզվով, մյուս մասը լատիներենով, Լեհերենով, ինչպես նաև հայատառ ղփչաղերենով: Փաստորեն Լեհահայության քառալեզու գրականության դոյությունը պայմանավորված էր պատմահասարակական որոշակի գործոններով (Լեհ իշխանությունների բարյաջական վերաբերմունքը մինչև Լեհոքորմացիան, կաթոլիկության մասնակի, ապա նաև համընդհանուր ընդունումը, մայրենի լեզվի աստիճանական մոռացման հետևանքով Ղրիմից հայ վերջին գաղթախմբերի բերած ղփչաղերենի գործածությունը), որոնցից յուրաքանչյուրը իր կարևոր դերն էր խաղում վերահիշյալ բնագավառում: Նկատենք, որ նշված լեզուները որոշակի ժամանակահատվածներում են գործնականորեն մոտե գոյություն գտնում Լեհահայ գրականություն: Եթե մայրենի գրական լեզուն, որով հիմնականում ստեղծագործում էին կուսակրոն ու աշխարհիկ հոգեորականները, բնականորեն, գործածվում է ի սկզբանե մինչև XVII դարը ներառյալ, իսկ հայատառ ղփչաղերենը՝ XVI դ. վերջերից մինչև XVII դ. կեսը կամ քիչ ավելի, ապա Լեհերենը Լեհահայ գրականություն է մոտե գործում վերածննդի ծաղկման շրջանում,

այսինքն այն ժամանակ, երբ իրենք լեհերը մայրենի լեզվով ստեղծում են իրենց բուն ազգային գրականությունը (հիմնադիրն է դառնում Միկուլայ Ռեյը, որի «Krótki rozprawa»-ն լույս է տեսնում 1543 թ.), իսկ լատիներենը, որով գրում և նույնիսկ խոսում էին բարձր ու հիմնավոր կրթություն ստացած լեհերն ու լեհահայերը, ղուգահեռաբար շարունակում է գործածվել նաև Վերածննդի դարաշրջանից հետո:

Եվ սակայն, որպեսզի առավել ցայտուն դժագրվեն լեհահայ գրականության զարգացման ընդհանուր պատկերն ու նրանում ի հայտ եկած միտումները, հարկ է անդրադառնալ նաև միջնադարյան հայ և լեհ գրականությունների մակարդակը պայմանավորող գործոններին, որպեսզի լիարժեք լինի թե՛ մեկի և թե՛ մյուսի՝ Վերածննդի դարաշրջանից սկսվող գրական նոր պրոցեսի, առանձնահատկությունների և դրանց փոխադարձ կապի ընկալումը: Իսկ այդ հարցը պարզաբանելու համար նախ և առաջ անհրաժեշտ է նկատի ունենալ, որ Միջնադարի լեհահայ գրականությունը, որն ըստ էության՝ ավանդույթի գիտակցական ուժով պահպանված, նույն հայ գրականությունն էր, իր զարգացմամբ անհամեմատ բարձր էր կանգնած լեհականից: Բավական է ասել, որ լեհ գրականությունը մինչև Վերածննդի դարաշրջանը չունենալով, կամ ավելի ճիշտ, չօգտագործելով իր ազգային գրավոր լեզուն, զարգանում էր լատինա-քրիստոնեական համաեվրոպական գրականության ուղիով, որը, թեև ծառայում էր համամարդկային ընդհանուր գաղափարներին ու կրթում էր եվրոպացի ազգերին, մասնավորապես նաև՝ լեհերին, այդուհանդերձ, ընդհանուր առմամբ էր իր մասնակցությունը բերում վերջիններիս բուն ազգային գրականության ստեղծման շաղախին: Հատկանշական է, որ XVII—XVIII դարերում արեմըտաեվրոպական գրականությունները զարգանում էին արդեն սեփական ավանդույթների ու ազգային լեզուների հիմքի վրա: Մինչդեռ լեհաստանում նույնիսկ XIII—XIV դարերում էլ բացակայում էր սեփական գրականության ստեղծման հնարավորությունը, քանի որ ի սկզբբան՝ քրիստոնեությունն ընդունելուց հետո, ինչպես դպրոցները, այնպես էլ եկեղեցական գրականության ստեղծումը գտնվում էր օտարերկրացի հոգևորականության ձեռքին, որոնց միջոցով էլ լատինացվում էր ոչ միայն գրավոր խոսքը, այլև վերին խավերում նույնիսկ՝ խոսակցականը: Փաստորեն, X—XIII դարերում լեհ գրականությունը գրվում էր լատիներենով ու օտարերկրացիների գրչով: Նույնիսկ լեհ գրականության առաջին ժամանակագիրը՝ XI—XII դդ. երևան եկած Անանուն Պալը (կամ Գաղիոսը, որի ազգությունը պարզաբանված չէ, բայց ոմանք ֆրանսիացի համարելով, այդպես էլ կոչել են նրան) եղել



է օտարերկրացի: Եվ միայն XII—XIII դարասահմանին է հրապարակ իջնում Ֆրանսիայում կրթված առաջին գիտուն լեհը՝ Կրակովի եպիսկոպոս Վինցենտի Կաղլուրեկը, որի գրչին էլ պատկանում է լեհական երկրորդ ժամանակագրությունը, նույնպես գրված լատիներենով: Եվ թեև XIV դարից սկսած արդեն լեհաստանում զարգանում են գիտությունները, քանզի 1364-ին հիմնադրվում է Կրակովի համալսարանը, իսկ Արևմտյան Եվրոպայից էլ ուժեղանում է աշխարհիկ գրականության ներհոսքը, սակայն XV դարում՝ Կրյուկովալդի պատերազմի (1410) հաղթանակից հետո է, որ արթնանում են լեհերի ազգային զգացումները, որի հետևանքով Լոկեսեկի և Կաղիմնո Մեծի կողմից ուժեղ զննմանականացման ենթարկված քաղաքները աստիճանաբար լեհականացվում են, զգացվում է ժողովրդին անհասկանալի լատինականեղեցական դրականության ազդանյացման պահանջ: Ծիշտ է նույն այդ XV դարում լեհ գրականությունն արդեն լեհ-լատինական էր (բայց դեռ ոչ ազգային), այսինքն լեհական սրբախոսությունները, վարքագրությունները, քարոզներն ու կրոնական երգերը ստեղծվում էին լեհ հոգևորականների կողմից ու ազգային նյութից, բայց կրկին լատիներենով, և Արևմուտքից թափանցած հումանիզմի հովերն էլ առայժմ դանդաղորեն էին տեղի տալիս, այդուհանդերձ, հենց այդ հարյուրամյակն է, որ նախապատրաստում է լեհական մեծ վերածնունդը: XV դարում երևում են կրոնակեղեցական գրականության առաջին, բայց դեռևս հատուկենա լեհերեն թարգմանությունները (Հին ու Նոր կտակարանները, Դավթի սաղմոսները, ապոկրիֆային. (պարականոն) երկերը), հանձինս Յան Դլուգոշի և Յան Օստրորոդի՝ ղրվում է լեհ աշխարհիկ գրականության հիմնաքարը, գիտության մեջ մեծ հեղաշրջում է կատարում Միկոլայ Կոպերնիկոսը (1473—1543) և այլն: Ահա այսպիսին էր լեհական կուլտուրայի զարգացման համառոտ նկարագիրը մինչև XVI դարը, այսինքն՝ այն հարյուրամյակը, երբ լեհաստանը հսկայական առաջընթաց կատարելով և մեծ վերածնունդ ապրելով, ոչ միայն սլավոնական երկրների մեջ առաջատար դեր է ստանձնում ու դառնում Արևմուտքի հետ վերջիններիս կապող մի օղակ, այլև ստեղծում է ազգային բարձր մի մշակույթ, որի շատ ու շատ գործեր հարստացնում են նաև համաշխարհային գրականության գանձարանը:

Ինչպես տեսնում ենք, լեհահայ ազգային հոգևորականությունը հաստատված հայությունը մինչև լեհական վերածնունդը իր մշակույթով բարձր է կանգնած եղել իրեն հյուսիսեղևիկ տաճարներից: Եվ դա դարձանալի չէ, քանզի հայ ազգային գրականության զարգացումը սկիզբ առնելով V դարից, անցել էր բավական երկար ու բովանդակալից այնպիսի մի ուղի, որն իր մեջ էր արդեն ամբարել հին ու միջին դարերի ամենա-

կարևոր բնագավառների նշանակալից նվաճումները: Բավական է ասել, որ V դարում ոչ միայն ասորերենից ու հունարենից հայերեն է թարգմանվում եկեղեցական անհրաժեշտ գրականությունը (Աստվածաշունչը, արարողական գրքերը, հայրաբանական երկասիրությունները, մեկնողական ու չատադովական աշխատությունները, եկեղեցական պատմություններն ու կանոնները, վարքերն ու վկայաբանությունները, ծիսական գրքերն ու անտիկ փիլիսոփաների, բնագետների շատ նրկասիրություններ)<sup>2</sup>, այլև երևան են գալիս ազգային ինքնուրույն պատմագրությունն ու վարքագրությունը, սկսում է զարգանալ ժողովրդական վեպասանությունը: Այսինքն հայ գրականությունը V դարում է ապրում իր ոսկե դարը: Հաջորդ VI—XI դարերում հայ միտքը ինչպես շարունակում է յուրացնել՝ թարգմանել ու մեկնել անտիկ ու քրիստոնեական հին շրջանի փիլիսոփաների, աստվածաբանների, բնագետների ամենատարբեր երկերը, այնպես էլ ի հայտ բերել իր փիլիսոփաները, աստվածաբանները, դիտնական-բնագետները, քնրականները, պատմիչներն ու ժամանակագիրները, բժշկագետներն ու բանաստեղծները:

Նվաճա X—XI դարաբաժանին, երբ երևան են գալիս հայկական վերածննդի նախանշանները, բայց և միաժամանակ սկսվում են սելջուկյան ասպատակությունները, ինչպես ասացինք, հաղարավոր հայեր թողնելով հայրենի շեն ու բարգավաճ քաղաքները, լեհաստան են տանում ազգի մտավոր զարգացման երաշխիքը հանդիսացող մատենադիր արժեքները: Իրենց և ապագա սերունդների աղգապահպանման նպատակով էլ լեհահայ գրիչների ձեռքով կովի, կամենիցի, Զամոշլի, Յալլովեցի, Ստանիսլավովի, Ռաշքովի, և հայկական այլ եկեղեցիների ու վանքերի գրչատներում անընդմեջ ընդօրինակվում, թարգմանվում և տարածվում է եկեղեցակրոնական ու աշխարհիկ գրականությունը, և իհարկե, ստեղծվում է նորը՝ «սեփականը»:

XVI—XVII դդ. լեհահայ գաղութի կրոնականեղեցական գրականությունը, թեև հիմնականում շարունակում էր ընթանալ հնի պահպանման ուղիով, այդուհանդերձ, Հակոբեֆորմացիայի շրջանից սկսած ստանում է յուրատիպ ուղղություն: XVI դարի կեսերին սկսված կրոնաքաղաքական խմորումները, կաթոլիկների մղած տեսական ազդանաև դործնական հալածանքները լեհահայության դեմ, առաջին հերթին խթանում են եկեղեցական աղգային գրականության առավել լայն ծավալմանը՝ հայադավան եկեղեցու գաղափարախոսական, ծիսական-



արարողական գործունեությունը ապահովելու միտումով, և որոշակի դեր խաղում լեհահայություն միջոցով հայ գրականությունը Եվրոպայի աստվածաբանական, փիլիսոփայական, բարոյախոսական մտքի արգասիքներով հարստացնելու գործում:

Թերևս չպիտի է զարմանք պատճառի, որ Վերածննդի ու բարոկկոյի դրականության աշխարհականացման ու «մարդապաշտական» միտումների զարգացման պայմաններում է սկսում աննախընթաց վերելք ապրել հայ եկեղեցական գրականության բնագործինակման պրոցեսը, քանի որ կրկին, այս անգամ օտար հողում և այն էլ զորեղ Հակառեֆորմացիայի հալածանքների ժամանակաշրջանից սկսած դիմադրական պայքարի ու հավատի ամրապնդման համար այդ գրականության լրացման հարկը խիստ էր ղգացվում: Ի դեպ, լեհ գրականությունը նույն այդ ժամանակաշրջանում նմանատիպ պրոցես էր ապրում. սուր պայքարը կաթոլիկների և բողոքականների միջև ստեղծում է կրոնական ինքնուրույն ու թարգմանական մի ամբողջ գրականություն, ղենլով այն, անշուշտ, գիտական հիմքերի վրա: Ճիշտ է հումանիզմի շնորհիվ է, որ լեհ ազգային լեզուն մուտք է գործում գրականություն, սակայն Ռեֆորմացիան է, որ բերում է դրա վերջնական հաղթանակը ու նպաստում լեհ եկեղեցական գրականության հարստացմանը: Բողոքականներին և ոչ թե կաթոլիկներին էր պարտական XVI դարի լեհ գրականությունը իր մեծ առաջընթացի համար, քանի որ նրանք (լութերականները, բայց ոչ կալվինիստները) ելնելով իրենց դադափաբախոսությունից, ըստ որի՝ աստծո հետ ունենալիք կապը հարկ էր իրականացնել ոչ թե միջնորդ եկեղեցու, այլ Աստվածաշնչի միջոցով, ժողովրդին զրավելու և այն հասկանալի դարձնելու համար առաջին անգամ լեհերենով թարգմանում են Աստվածաշունչն ու եկեղեցական այլ գրքեր, գրում են աստվածաբանական երկերի լեհերեն մեկնություններ: Կաթոլիկները նրանցից հտ շմնալու համար ոչ միայն դիմում են նույնատիպ թարգմանությունների ու մեկնությունների, այլև ազգային լեզվով ստեղծում են աստվածաբանական-դավանաբանական այնպիսի գրականություն, որին դիմադրավել արդեն չէին կարող ոչ բողոքականները և ոչ էլ լուսավորչական հայերն ու ուղղափառ ուրարիեացիները:

Լեհահայ հոգևոր դասը, ի տարբերություն լեհերի, թեև ուներ այդ սեռի գրականության հայրենի հինավուրց ավանդույթներ, այնուամենայնիվ, դավանաբանական-հակաճառական լիարժեք գրականություն չի կարողանում ստեղծել, քանի որ նրանց նման, ի պաշտպանություն իրենց վարդապետության, անկարող է լինում հիմնադրել աստվածա-

բանական այնպիսի մի դպրոց, ինչպիսին, օրինակ, ստեղծում է կաթոլիկական դավանանքի մեծ ջատագով, աստվածաբանության ու դավանաբանության հարցերի խոշոր տեսաբան, լեհ եզվիտ Պյոտր Սկաթգան: Եվ իբրեւ լեհահայությունը ինչ բաղադրի վրա կարող էր այդ ստեղծել, երբ դրա համար առաջին հերթին հարկ էր հոգևոր կրթական բարձրագույն օջախներ ունենալ եթե ոչ տեղում, ապա գոնե մայր հայրենիքում: Տվյալ ժամանակաշրջանի լեհաստանում դա արդեն բացառվում էր, քանի որ «հերձվածողներին» լեհական համալսարաններում թույլ չէր տրվում կրթություն ստանալ, ինչ մնաց սեփականը ստեղծել: Իսկ ահա հայ կաթոլիկական բարձրագույն հոգևոր սեմինարիում հոռմեական և լեհական իշխանությունները ոչ միայն հաճույքով են հիմնադրում լեհահայության համար, այլև դրա ծախսերը իր վրա է վերցնում Հռոմը: Ինչ վերաբերում է Հայաստանին, որն անցնելով ավերածությունների ու սլատերազմների բռնով, XVI դարում և XVII-ի սկզբներին տնքում իր պարսկական հարկերից, կեղեքումներից ու պարբերաբար շարունակվող թուրք-պարսկական ասպատակություններից, և որը դեռևս մոտիկ անցյալում ունենալով Տաթևի, Կիստոբի, Մեծոփի, Սանահինի համալսարանները, այժմ «նստած» էր իր իսկ ստեղծած բարձր մշակույթի ավերակների վրա, բնական պատճառներով չէր կարող ստեղծել մտքի զարգացման այնպիսի կենտրոններ, որոնք պատրաստեին դավանաբանական խնդիրների այնօրինակ տեսաբաններ և ընդհանրապես քարոզիչներ, ինչպիսին տվեց, XIV դարի Գլաձոր-Տաթևյան դպրոցը (Եսայի Նչեցի, Հովհան Որոտնեցի, Կրիզոր Տաթևացի): Իհարկե, դա չի նշանակում, թե XIV—XVI դդ. հայ հոգևոր մշակույթի ամլությունը շարունակվում է նաև XVII դարում: Հայտնի է, որ նշված դարասկզբին, երբ դադարում են ջալալիների ասպատակությունները (1610), իսկ թուրքերի և պարսիկների պատերազմական գործողությունները հիմնականում տեղափոխվում են Միջագետք, Հայաստանի տնտեսական ու մշակութային կյանքը աշխուժանում է, երեվում են ազգային-ազատագրական պայքարի առաջին մոնետիկները, սկսվում է Անապատական շարժումը, կրթական օջախներում (հատկապես էջմիածնում, Նոր-Զուղայում, Կոստանդնուպոլսում) զգացվում է հակակաթոլիկական դիմադրության աշխուժացում: Սակայն այդ ամենի հասունացման ու ծավալման համար ժամանակ էր պահանջվում, մինչդեռ լեհահայ կրոնաքաղաքական իրադարձությունները արագընթաց զարգանում էին:

Ահա այս ամենն էլ իրենց էական դերն են խաղում լեհահայության ճակատագրում այն առումով, որ լուսավորչական վարդապետության տեսական միտքը թե՛ մինչև ունիան, և թե՛ ունիայի քաղա-



քականության աւարիներին դործնականորեն և տեսականորեն անզոր է գտնվում ընդդիմադրելու կաթոլիկ գաղափարախոսութեանը, դրանով իսկ՝ հայութեան դավանափոխութեանը: Խերևս դրա վտու ապացույցներէից է այն, որ դեռևս 1631 թ., երբ լեհահայ գաղութի կրօնաքաղաքական դեպքերը նոր էին հունի մեջ մտնում և վարդապետ Խաչատուր Կեսարացին խառնակ այդ դործերը կարգաւորելու նպատակով որպէս նվիրակ էջմիածնից մեկնում է Լվով, վերջինիս և նրա աշակերտների հետ (որոնց թվում էր նաև հայ աւագադա մտածող Սիմեոն Զուղայեցին) հրապարակային վիճաբանութեաններ են սկսում կաթոլիկ հայրերն ու քարոզիչները, որոնք և պարտութեան են մատնում հայ վարդապետին ու նրա աշակերտներին: Առ. Դավրիժեցին խոսելով այդ ոչ ցանկալի միջադեպի մասին, գրում է, որ Կեսարացին ու Զուղայեցին՝ «որք յիլով պատկառանս բազումս էին կրեալք ի տեղաց քրիստոնէիցն, սակս անհմուտ գոլոյն քերականութեան և ուսման իմաստասիրաց արհեստիս»<sup>1</sup>, մայր Աթոռ վերադառնալուց անմիջապէս հետո դասեր են առնում նոր Զուղայից հրավիրված Մելքիսեթ Վժանեցուց և մեծ ջանքեր թափում ինքնակրթութեան համար: Նույն միջադեպի և մասնավորապէս Սիմեոն Զուղայեցու մասին Ստեփանոս Ռոշքան գրում է, որ վերջինս ժամանելով Լվով «ընդ նուիրակին, ետես գտգիտութիւն իւր, զի և ոչ զքերականութիւն գիտէր, իբրեւ դարձալերկիր իւր՝ այնչափ աշխատեցաւ ինքնին և առ այլս, զի ուսեալ շարադրեաց զՔերականութիւն...»<sup>2</sup>: Ինչպէս տեսնում ենք, լեհաստանում ոտաքած այդ մեծ «դասը» խթան է դառնում հայ հոգևորականների համար իրենց կրթութեան պակասը լրացնելու, մտավոր պատրաստականութեանը բարձրացնելու, իսկ տեղի լեհական ու հայկական դըպրոցները՝ ուսուցման բարձր մակարդակն էլ Կեսարացուն մղում է դասավանդման ձևերի ու մեթոդների բարեփոխումներ կատարել նոր Զուղայի՝ իր իսկ կողմից հիմնադրած հայկական դըպրոցում<sup>3</sup>:

Ասենք նաև, որ կաթոլիկ հայրերի զօրեղ խոսքին հրեման՝ տեղի էին աւալիս Հայաստանից ժամանած հոգևորականներն ու նրանց աշակերտները (ինչպիսին ասպագա արքեպիսկոպոս Վարդան Հունանյանն էր), երբեմն էլ դիմելով էր հակառակ պրոցեսը, այն իմաստով, որ Հայաստանում կաթոլիկութեանն ընդունած կամ դրա հանդեպ հակումներ ցուցաբերած գործիչները բախվելով լեհ կաթոլիկ հայրերի մոլեռանդութեանը, ողջում էին իրենց անխոհեմ քայլի կամ

<sup>1</sup> Դավրիժեցին աշակերտելով Զուղայեցուն, իր ուսուցչից էր լսել այդ միջադեպի մասին:

մտադրութեան համար: Այս առումով կարելի է հիշատակել կաթոլիկութեան ընդունած հայ խոշոր դործիչ Ոսկան Երեանցուն, որն իր հայրենակիցների հալածանքներից խուսափելու համար 1630-ական թվականներին մեկնում է Լեհաստան, մնում այնտեղ մինչև 1641 թ., ապա Ամստերդամում հիմնում է հայկական տպարան, բայց և որին, ինչպես Պիգուն է վկայում, քիչ ավելի ուշ լեհահայ գաղութում գործող միսիոներները ձգտում էին համոզել նորից վերադառնալ Լվով իր տպարանով հանդերձ: Ուշագրավ է Երեանցուն ուղղած՝ Սիմեոն Ջուղայեցու նամակը, որը որոշակիորեն է ի հայտ բերում ինչպես Երեվանցու, այնպես էլ մինչև Լեհաստան մեկնելը կաթոլիկության հանդեպ հակամաներ տաժած Ջուղայեցու վերաբերմունքը լատինական դավանանքի նկատմամբ. «Արդ գիտեմ ստուգապէս, զի զղջացեալ ես եւ ապաշաւես, քանզի ես ինքնին դմին հանգիպեցայ: Քանզի յորժամ ոչ գիտէի զգորութիւնս գրոց եւ էի տեսեալ զդոսա, եռայր սիրտ իմ առ խաբեբայսդ, և դու գիտակ իսկ ես» (5, էջ 35): Ջուղայեցին, իբրեք, հիասթափվում է կաթոլիկներից, քանի որ քիչ ավելի ուշ նրան տեսնում ենք արդեն որպես հայադավան եկեղեցու մեծ քարոզիչ: Այդ է հավաստում նաև մեծ միսիոներ Կղեմես Գալանոսը, իր 1641—1644 թվականներին, մինչև Հռոմ մեկնելը, ապա նաև՝ լեհահայությանը դավանափոխելու դժվարին դործը ձեռնարկելը, Կոստանդնուպոլսում հանդիպում է Ջուղայեցուն և հետագայում իր աշխատության մեջ վկայում վերջինիս քարոզչական մեծ գործունեության մասին. «Սիմեոն Ջուղայեցի, ընդ սմա մեր տրամաբանեցաք յաղագգս սուրբ հաւատոյ ի Կոստանդնուպօլիս... և քանզի ունէր համբաւ ամենիմաց վարդապետի առ ժողովուրդն զբաղում աշակերտս մոլորեցուցանէր»: Իհարկե տվյալ ժամանակաշրջանում Ջուղայեցու նման գործիչները քիչ էին և նոր էին միայն երեան դալիս Հայաստանում ու հայաշատ քաղաքներում, ուստի, ինչքան էլ նրանք բազմաթիվ հայեր «մոլորեցնեին», այսինքն ետ կանգնեցնեին դավանափոխութեան ճանապարհից կամ լուսավորչական հավատն ամրապնդեին նրանց մոտ, այդուհանդերձ, դեռևս անդոր էին պայքարելու պապականության մեծ ու կաղմակերպված ուժի դեմ: Իսկ հայության հատկապես այն մասն էր հավատափոխվում, որը տեսնուցության, վարչարարության, դիտութունների բնագավառներում սուրճադիմելու այլ ճանապարհների շտեմնելով, ապավինում էր կաթոլիկության ամենակարող ուժին, և իհարկե, հույս տալով, թե Հռոմը կօգնի Հայաստանի սղատագրմանը: Եվ եթե Հայաստանում ապրող որոշ հայերի կաթոլիկացումը հիմնականում բացատրվում է քաղաքական պատճառներով, ապա լեհահայության որոշ մասի հեռացումը աղգային



եկեղեցուց մինչև ունիան, բացատրում ենք ինչպես սոցիալ-հասարակական պատճառներով, այնպես էլ կոլտուրական, այսինքն ուսման ու գիտությունների բնագավառներում խորանալու անհագ ձգտմամբ, իսկ ունիայի տարիներին՝ իշխանություն ու դիրք ձեռք բերելու փառամոլական հակումներով: Իսկ գիտություններին տուրք տվողները ընդունվելով կաթոլիկ իշխանությունների անմիջական իրավասության տակ գտնվող լեհական ու իտալական բարձրագույն օջախները, մի կողմից վերջնականապես էին ենթարկվում կրոնադադափարական հեղաշրջման, մյուս կողմից՝ ստանում էին ընտրած ասպարեզում առաջ ցնալու լայն հնարավորություններ:

Լեհահայ այգայիսի գործիչների հանդիպում ենք նույնիսկ Լեֆորմացիայի դարաշրջանից ավելի վաղ՝ XV դարում, երբ շատ լեհահայեր ուսման մեկնելով Իտալիա, այնտեղից վերադառնում էին ոչ միայն հումանիզմի նոր գաղափարներով սողորված, այլև կաթոլիկացած ու իրենց գործունեությամբ մեծ համբավ վայելում երկրում, և ինչ խոսք, ծառայում լեհ հասարակությանն ու մշակույթին:

Կրոնականեղեցական, աստվածաբանության և փիլիսոփայության բնագավառներում աչքի ընկած գործիչներից էր, օրինակ, XV դարի եկեղեցական մեծ գործիչ, իսկմի եպիսկոպոս Ստեֆան Լեոպոլիտան (մահ. 1436), որն ըստ լեհ պատմաբանների Կ. Նիսսեցկու և Շ. Օկոլսկու տեղեկությունների՝ ժամանակի ամենատաղանդավոր աստվածաբաններից էր, և որը հայտնի էր նաև Արևմուտքում<sup>3</sup>:

Վերածննդի դարաշրջանում լեհահայ աստվածաբանների մեջ որպես տեսաբան իր արտակարգ ունակություններով աչքի էր ընկնում Լվովի, իսկմի, Զամոշի կանոնիկոս (կանոնական իրավունքի դասախոս), Կրակովի Ակադեմիայի աստվածաբանության ու փիլիսոփայության դոկտոր Սելիխուր Ստեֆանովիչը (Ստեֆանիդես, մահ. 1638), որին թագավորական մեծ կանցլեր ու հետման Յան Զամոյսկին հրավիրելով Զամոշ, ստանձնել է տալիս նոր հիմնադրվող Ակադեմիայի (1595) ռեկտորի պաշտոնը: Ստեֆանովիչը, բացի այն, որ վարում էր այդ պաշտոնն ու դասախոսություններ էր կարդում նշված դիսցիպլիններից, զբաղվում էր նաև քաղաքական-հասարակական ու գրական-գիտական գործունեությամբ: 1582—1638 թթ. հրատարակված՝ կրոնաստվածաբանական խնդիրներին նվիրված նրա աշխատությունների<sup>4</sup> կողքին ուշադրության են արժանի նրա էպիտալամները, որոնցից մի քանիսն, օրինակ, հեղինակը գրել էր մեծ կանցլերի որդու՝ Տոմաշ Զամոյսկու ամուսնության առթիվ:

Նշված բնագավառի գործիչներից հիշատակության է արժանի նաև աստվածաբանության և դավանաբանական գրականության մեծ տե-

սարան Սահակովիչ Կապյանը (մոտ 1578—1647), որն իր բարձրագույն կրթությունը ստացել էր Ձամոշչի ու Կրակովի ակադեմիաներում, ապա 1620 թ. հրավիրվել էր Կիև՝ որպես «Եղբայրական» սեմինարիումի ղեկավար, իսկ 1624-ին վերադառնալով Լյուբլին և 1641-ին ընդունելով կաթոլիկությունը, մեծ դործունեություն էր ծավալել աստվածաբանության տեսության բնագավառում<sup>13</sup>։ Ժամանակի ճանաչված աստվածաբաններից է եղել նաև Կրակովի Ակադեմիայի աստվածաբանության պրոֆեսոր Լուդվիկ Սերեբրկովիչը, որը Սերեբրկովիչների նշանավոր տոհմից էր, և որի հայրը տաղանդավոր իրավաբան, Զիգմունդ III-ի քարտուղար, Յանուշ Կորիբուտ վիշնևիցկու արքունի բարձր պաշտոնյա Կժիշտոֆ Սերեբրկովիչն էր<sup>14</sup>։ Հիշատակենք նաև աստվածաբանության դոկտոր, դոմինիկյան կուսակրոն Ֆրանցիշեկ Բոգդանովիչին, որը 1668 թ. իր տաղանդի ու դործնական կարողությունների շնորհիվ ընտրվում է Լվովի Դիտությունների ընկերության գլխավոր ղեկավար, և այդ պաշտոնը մեծ հմտությամբ վարում է քսան տարի՝ մինչև իր մահը (1686) (11, էջ 82)։ Նույն դարի աստվածաբան ու փիլիսոփա, դոկտոր Երմոն Բեդրսուվիչը Յան Սոբեսկու քարտուղարն ու հավատարմատարն էր։ Նրա անունը պատմության մեջ հղումվում է այն պատճառով, որ նա լեհ թագավորի կողմից որպես պաշտոնական հավատարմատար 1696 թ. ուղարկվում է էջմիածին՝ կաթոլիկությունն ընդունելու պայմանով Հայաստանը ազատագրելու և Հայկական պետությունն ստեղծելու առաջարկով (այդ առաջարկն արվել էր նաև 80-ական թվականներին)։ Ի դեպ, լեհ թագավորի առաջարկը չի էլ քննարկվում էջմիածնում, քանի որ մեկ ամսից հետո, երբ Բեդրսուվիչը նոր միայն տեղ էր հասնում, Յան Սոբեսկին անսպասելի վախճանվում է (11, էջ 69)։ Եվ վերջապես հիշատակենք Տոմաշ Բոգդանովիչին (մահ. 1718), որը Լվովի հայկական դատարանի դիրեկտոր, ազգային եկեղեցուն հավատարիմ Դոմինիկ Բոգդանովիչի եղբայրն էր, և որն իր բարձրագույն ուսումը ստացել էր Իտալիայում։ 1678 թ. մեկնելով Հռոմ, Բոգդանովիչը իր մեծ ունակությունների շնորհիվ մեկ տարի հետո արդեն կարգինալների միաձայն ու հիացական համաձայնությամբ ստանում է դոկտորի աստիճան և 1682 թ. վերադառնալով Լվով, աստվածաբանություն և փիլիսոփայություն է կարդում լեհ հոգևոր բարձրագույն սեմինարիումում։ Իր փալյուն մտքի, հռետորական մեծ արվեստի շնորհիվ նա այնպիսի մեծ համբավ ու ժողովրդականություն է վայելում, որ քարոզների ժամանակ նրան մշտապես շրջապատում էին իշխանների, մագնատների և ժողովրդի անհամար բաղմունքները, նրան մեծարում էին



լեհ թագավորները, սենատորներն ու բարձրաստիճան կղերականները: Նշենք, որ Բողոքանովիչը աստվածաբանություն տեսությունը և քարոզչությունը զբաղվելուն գուգահեռ հետաքրքրություն է տածել նաև գրականության նկատմամբ: Համենայն դեպս, հայտնի է 1672 թվականը կրող նրա մի ձեռագիրը, որտեղ ամփոփված են անտիկ շրջանի հույն ու հռոմեացի հեղինակներից հավաքած ասույթները, որոնցից յուրաքանչյուրին նա տվել է իր ժամանակի ոգով զրված չափածո պատասխաններ (11, էջ 91—92):.

Ինչպես տեսնում ենք, կաթոլիկություն ընդունած և կաթոլիկական եկեղեցու տարբեր ինստիտուտներում ծառայության մտած լեհահայերը ոչ միայն բարձր պաշտոն ու գիրք էին գրավում, այլև աստվածաբանական-փիլիսոփայական, կրոնական կեղեցական, երբեմն էլ աշխարհիկ բովանդակությամբ լատիներեն, լեհերեն լեզուներով ստեղծած իրենց ուշադրավ գրականությամբ (նրանց աշխատությունները չթվարկեցինք՝ սույն հետադոսությունը չծանրաբեռնելու նպատակով), ծառայում էին արդեն լեհ հասարակությանը:

Այլ ընդլսթ էր կրում կաթոլիկությունն ընդունած լեհահայ այն եկեղեցականների ու աստվածաբանների գործունեությունը, որոնք կապը շնչելով իրենց ազգային եկեղեցուց և անմիջապես առնչվելով ունիայի քաղաքականությանը, հանգես էին գալիս իրենց ազգակիցներին նույնպես կաթոլիկացնելու շահագրգռված կողմ:

Այդպիսի գործիչները, որոնք, փաստորեն, լեհահայության դավանափոխ ղեկավարներն էին և փառամոլական նպատակներ էին հետապնդում, ելնելով լատինական եկեղեցու դավանական «ուղիղ» սկզբունքներից և ի կատար ածելով Հռոմի կրոնադադափարական պրոպագանդայի մշակված ծրագրերը, ոչ միայն գործնականորեն են ձեռնամուխ լինում իրենց ազգային եկեղեցու ծիսական, սովորութական ու եկեղեցական իրավունքի «բարեփոխությունների» իրագործմանը, այլև աստիճանաբար հեղաշրջում են վերջինիս տեսական-արարողական գրականությունը, ստեղծում են աստվածաբանական-փիլիսոփայական երկերի մեկնողական գրականություն ու բառադրքեր, կատարում են թարգմանություններ: Ուշադրավ է, որ լեհահայ նորընծա կաթոլիկներին այդ գործում բարույական ու գործնական օգնություն էին ցույց տալիս ոչ միայն եզվիտ գործիչներն ու աստվածաբանները, այլև ունիթոր, կամ նույնն է՝ միաբար հայերը, որոնք «Սբ. Հավատի տա-

րածման» միաբանությանը ամփած իրենց երգման համաձայն՝ ամբողջ հայությանը դավանափոխելու նպատակ էին հետապնդում: Փաստորեն, XVII դարում կատարվում է նույն այն պրոցեսը, ինչ XIV դարում, միայն այն տարբերությամբ, որ եթե վերջինի դեպքում միաբարական կամ ունիթոբական\* շարժման խոշոր կենտրոններ ստեղծելով բուն Հայաստանում (Սործորի հայ-ֆրանցիսկյան և Քննալի հայ-դոմինիկյան վանքերում), եվրոպացի միսիոներների (Ֆրա Պոնցիուսի, Բարթոլոմեոս Բոլոնյացու, Պետրոս Արագոնացու) և հայ միաբարների (Հովհաննես Սործորեցու, Հովհաննես Քննեցու, Հակոբ Քննեցու) ջանքերով շատ հայեր են կաթոլիկացվում ու, հայերեն են թարգմանվում լատինական եկեղեցու ծիսական, քարոզչական գրքեր, աստվածաբանական ու փիլիսոփայական շատ երկասիրություններ և վերջիններիս գրվում են մեկնություններ<sup>12</sup>, ապա նշված XVII դարում պապականությունը որոշելով առաջին հերթին կաթոլիկացնել գաղթօջախների հայությունը, իր լավագույն միսիոներներին (Կղեմես Կալանոս, Պողոս Պիրոմալի, Ալոյիսիոս Պիզու) ուղարկում է թե՛ Լեհաստան, թե՛ Կոստանդնուպոլիս ու Նոր-Ջուղա և այլ երկրներ: Դրական-գիտական առումով XVII դարի միաբարական շարժումը շատ էլ շէր տարբերվում XIV դարի նույն շարժումից: Այս դեպքում ևս կաթոլիկ միսիոներներին համահավասար լատինական գրականությունը հայերեն են թարգմանում ու գիտական աշխատություններ են գրում միաբար հայրերը ու տարածում ոչ միայն հայ գաղութների, այլև բուն Հայաստանի ուսումնական օջախներում: Դարերի ետեից նայելով այդ հարուստ ժառանգությանը, իհարկե, կարելի է ասել, որ այն հարստացնելով ու նոր որակ բերելով հայ մտքին, նպաստել է «իմաստասիրական ու բնագիտական գրականության հետագա զարգացմանն ու Հայաստանում եվրոպական սխոլաստիկայի բովոյն անցած անտիկ գիտություն նվաճումների տարածմանը» (12, էջ 19), քանի որ շատ արժեքավոր գործեր են թարգմանվել, մեկնվել ու գրվել, սակայն պատմականորեն, տվյալ ժամանակաշրջաններում ինչպես այդ գրականության մի մասը, այնպես էլ դրանց ստեղծողները բացասական դեր են խաղացել հայության որոշ մասի օտարացման գործում:

XVII դարի միաբարներից հատկապես ուշագրություն են գրվում Բարսեղ Հոլովը (Բարսեղյան) կամ Պոլսեցին (մահ. 1693) և Հովհաննես Հոլովը, որոնցից առաջինը Արևմուտքում լատինական կրթություն ստանալուց և Արևելքում քարոզչությամբ զբաղվելուց հետո, հաստատվում է Կոստանդնուպոլսում, ապրում նաև Հռոմում և իրեն

\* Միաբարական շարժումը սկիզբ է առել XII դարից:



նվիրում գիտական-թարգմանական գործունեությանը: Բարսեղ Հոյովը, որի գործունեությունը համընկնում է այն ժամանակաշրջանին, երբ լեհաստանում տեղի էին ունենում լեհահայության բռնի կաթոլիկացման իրադարձությունները, դառնում է լեհահայ դավանափոխ ղեկավար գործիչների հիացմունքի առարկան, որոնք և գործնական հարաբերություններ են հաստատում նրա հետ: Իսկ վերջինս, իրեն համախոհ Հովհաննես Հոլովի հետ, որն, ի դեպ, հեղինակ է լատիներենից հայերեն կատարված մի շարք, այժմ արգեն գնահատվող արժեքավոր թարգմանությունների (12, էջ 22), սրբագրում է հայկական խորհրդատետրը (տպագրվում է 1677-ին Հռոմում, «Սբ. Հավատի տարածման» միաբանության հայկական տպարանում) և նույնիսկ փորձեր կատարում Ժամագրքի ու Շարականոցի վերաբերմամբ<sup>13</sup>, որոնց փորձը և օգտագործում են դավանափոխ լեհահայ գործիչներ: Ծիշտ է հայադավան եկեղեցու տեսական-արարողական հեղաշրջումը տեղի է ունենում 1691 թվականից սկսած, արքեպիսկոպոս Վարդան Հունանյանի ձեռնհրեցության շնորհիվ, այնուամենայնիվ, մինչ այդ է սկսվում տեսական համապատասխան գրականության ստեղծումը, որի նպատակն էր ապահովել դավանական նոր ըմբռնումների հաղթանակը հների դեմ: Իսկ այդ գրականությունը իր մեջ ընդգրկում էր ոչ միայն լատին աստվածաբանների բուն նպատակին ծառայող տեսական երկերի թարգմանություններ, քարոզչական ինքնուրույն երկեր, այլև փիլիսոփայական ու բնագիտական աշխատությունների մեկնողական գրքեր, սուրբգրական, իմաստասիրական, երկլեզվյան բառագրքեր, բարոյական աստվածաբանության, քերականական ու տրամաբանական ուսումնասիրություններ, որոնք ստեղծվելով XVII դարում և XVIII դարասկզբին լայն ծավալ ընդունելով, հարստացնում են նաև հայ գրականությունը:

Նշված գրականության ստեղծման գործում իր խոշոր դերն է խաղում իտալացի աստվածաբան, հայագետ Կղեմես Կալանոսը (1610—1666), որի սկսած գործը շարունակում են նրա գաղափարակիցներն ու աշակերտները և որի դիտական ու գրական արժեքներին հարկ ենք համարում նույնպես անդրադառնալ, քանի որ վերջինս, ինչպես տեսանք, իր ամբողջ կյանքը նվիրում է ոչ միայն Արևելքի հայությանը կաթոլիկացնելու գործին, այլև լեհահայ գաղութի դավանափոխության երկարատև ու անլուծելի խնդիրը դնելով գիտական ու գործնական հիմքերի վրա, հասնում լիակատար հաջողության:

Այդ աստվածաբանը, փիլիսոփան ու հայագետը, ինչպես ասվեց, 1664 թվականից գլխավորում էր լեհահայությանը կաթոլիկացնելու

նպատակով կվով ուղարկված առաքելությունը, ինչպես նաև վարում էր իր իսկ կողմից հիմնադրված պապական հայ հոգևոր բարձրագույն սեմինարիումի ռեկտորի պաշտոնը: Նախ ասենք, որ այդ քարոզչին ճանաչում էր կաթոլիկ եվրոպյան ու Արևելքը այնպես, ինչպես Բարթոլոմեոս Բոլոնիացուն, Հակոբ Վիլլոտին և Պողոս Պիրոմալիին: Նա տասնչորս տարի (1630—1644) որպես պապական միսիոներ ապրում ու հործում է Հայաստանում, Վրաստանում, Կոստանդնուպոլսում, որտեղ է (վերջինում), իր հիմնադրած հայկական դպրոցում, դասավանդում է հայերեն, լատիներեն ու աստվածաբանություն, ղեկավարում է նաև բժշկությունը ու դեղագործությունը, իսկ 1645-ին, վերադառնալով Հռոմ, շարունակում է քարոզչական, մանկավարժական ու դիտական իր գործունեությունը: Ճանաչելով հայ ժողովրդին, նրա բարքերն ու հոգեբանությունը, եվրոպական լեզուների հետ միաժամանակ տիրապետելով գրաբարին ու աշխարհաբարին, տեղյակ նրա պատմությանն ու մշակույթին, տասնյոթ տարի շարունակ նա կաթոլիկական եկեղեցու դադափարներն է քարոզում առաքելական մայրաքաղաք ժամանած հայ հոգևորականությանը, և դրա հետ միաժամանակ աստվածաբանություն է կարդում ու հայերեն է դասավանդում «Սբ. Հավատի տարածման» միաբանության հայկական սեմինարիումում (Ուրբանյան դպրոց), կրկին գործի է դնում նույնի կողմից հիմնադրված հայկական տպարանը:

Այդ տարիներին էլ հենց նա հրատարակում է դիտական իր աշխատությունները: Օրինակ, նրա գրչին պատկանող «Դրոնք փիլիսոփայութեան ասացեալ ըստ Յունաց և լատինացւոց լօծիդայ և ըստ հայոց թարգմանի տրամաբանութիւն, որ է ներածութիւն յամենայն իմաստասիրութիւն Արիստոտելի», գրված՝ հայերեն ու լատիներեն լեզուներով (13, էջ 860), հայերեն հրատարակված (1645, Հռոմ) առաջին դասագիրքն է, որն, ի դեպ, օգտագործել են նաև կվովի հայ հոգևոր սեմինարիումի սաները, և որը որոշակի դեր է խաղացել հայ տրամաբանության՝ որպես ինքնուրույն գիտության ձևավորման գործում: Նրա գրչին են պատկանում նաև «Ի գիրս Ֆիզիկային, այսինքն Բնաբանութեան Արիստոտելի, յազգս սկզբանց բնական մարմնոյ» (13, էջ 860) մեկնողական երկը, «Քերական և տրամաբանական ներածութիւն յիմաստասիրութիւնն շահելոյ» աշխատությունը, որոնցից վերջինը, թեև (ըստ Հ. Միրզոյանի) գրված է «Սիմեոն Զուղայեցու քերականական սկզբունքներով» (5, էջ 42), սակայն հայերեն լեզվի քերականության առաջին տպագիր գիրքն է (1645, Հռոմ), որը նույնպես մեծ տարածում է գտնում թե՛ Հայաստանում ու հայ գաղթօջախներում, և թե՛ հայաշատ վայրերում: Այդ միսիոներ-գիտնականը ոչ միայն կազմում է



«Բառգիրք ամենայն իմաստասիրական բառից Հայոց և Հատինացւոց» իր ժամանակի համար հույժ անհրաժեշտ բառարանը, այլև մեծ կարևորութիւն տալով գաղափարախոսական գրականութեանը, ստեղծում է «Աստուածաբանական վիճաբանութիւնք ռմանք, ըստ վարդապետութեան սրբոյն Թովմայի» (13, էջ 282) և «Յաղագս աստուածային բացարձակ կատարելութեան» դավանաբանական երկերը: Քաղկեդոնական գաղափարները հայութեան մեջ տարածելու նպատակով է գրված նաև «Մխաբանութիւն Հայոց սուրբ եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ եկեղեցւոյն Հռովմայ» երկհատոր, շորս գրքից բաղկացած, հայերեն և լատիներեն մեծածավալ երկասիրութիւնը (հրատարակված ու վերահրատարակված 1650, 1658, 1661, 1680, 1690... թթ.), որն ըստ հեղինակի՝ պետք է «հրաշք» կատարեր հայ-լատինական եկեղեցիների միութեան հարցում: Ի դեպ, այս աշխատութիւնը, որտեղ հեղինակը ջանք չի խնայում ապացուցելու, որ հայերն ի սկզբանե են կաթոլիկ եղել, այսինքն տարանջատված չեն եղել ընդհանուր եկեղեցուց, բայց հերձվածող հայերի շնորհիվ են հեռացել վերջինիցս, լեհերեն է թարգմանում<sup>11</sup> Գալանոսի աշակերտներից, Լվովի հայկական բարձրագույն սեմինարիումի առաջին շրջանավարտներից մեկը՝ Կաբրիել Ղախնովիչը (ծն. մոտ. 1641), որի մասին Պիդուն գրում է, թե նա «զարդն էր մայր եկեղեցու որպես քարոզիչ» (6, էջ 39—40): Թորոսովիչի կողմից ավագերեց նշանակված<sup>12</sup> Ղախնովիչը, որը Պիդուն վկայությամբ՝ դուռն սեմինարիումում էր դարձել չեթմեռանդ կաթոլիկ և ունիայի գաղափարի մեծ պաշտպան ու պիտանի գործիչ (6, էջ 127), պատահաբար չէ, որ Գալանոսի աշխատութիւնը թարգմանում է լեհերեն, քանի որ լեհահայութեան մի մասին արդեն անհասկանալի էր մայրենի լեզուն, ինչպես նաև լատինիերենը: Ի դեպ, որոշ գիտնականներ այն տեսակետն են զարգացնում, թե սեմինարիումի ստեղծումով պապականութեանը ոչնչի չի հասնում: Պատմական իրադարձութիւններն ու դրանց մասնակից գործիչների մասին պահպանված փաստերը, սակայն, հակառակն են ապացուցում: Անժխտելի է, անշուշտ, որ կաթոլիկ հայերը իրենց մղած պայքարի երկարամյա փորձից ելնելով, լեհահայութեան ավագ սերնդի հետ այլիս հույսեր չէին կապում: Իզուր չէ Պիդուն բողոքում, թե «Սերունդն հին, որ ծնեալ է և սնեալ է ի հերձուածին... սիրտը նոցա յարեհլս քան յարեմուտս յարին» (6, էջ 45): Ուստի, բնական է, որ պապականութիւնը ունիայի հարցի լուծումը տեսնում էր արդեն հայ երիտասարդութեանը կաթոլիկաճան ողով դաստիարակելու հնարավորութեան մեջ: Իսկ այդ մեծ նպատակը իրագործելու համար նրանք ոչ միայն հայ հոգևոր բարձրագույն սեմինարիումն են հիմնա-

դրում, այլև հայ երիտասարդությանը ներգրավելու նպատակով, ինչպես վերում ասացինք, հայտարարում են, թե այդտեղ ուսուցման առանցքը լինելու է հայոց ազգային լեզուն: Դա այն ցավոտ խնդիրն էր լեհայության համար, որը, որպես խաթ, իրոք նրանց գրավում է: Սեմինարիումի հենց առաջին ու երկրորդ շրջանավարտների շարքերից էլ դուրս են գալիս այն դործիչները (Գ. Զախնովիչ, Դ. Ներսեսովիչ, Վ. Հունանյան), որոնք (բացի վերջինիցս, որ հայաստանցի էր), թեև դպրանոց էին մտել մայրենի լեզվին տիրապետելու և, ինչ խոսք, բարձրագույն կրթություն ստանալու նպատակով, սակայն, իրենց իսկ համար անսպասելիորեն, դառնում են մոլեռանդ կաթոլիկներ և լիովին արդարացիում ինչպես Հռոմի, այնպես էլ իրենց ուսուցիչների՝ Գալանոսի և Պիդուի հույսերը՝ ի կատար ածելով հայադավան եկեղեցու իսկական ու վերջնական հեղաշրջումը:

Նկատենք, որ բացի վերոհիշյալ հարցի ոչ ճիշտ մեկնաբանումից, ոմանք առաջ են քաշել և այն ոչ ճիշտ տեսակետը, թե սեմինարիումի բացումից հետո, միայն մեծահարուստ լեհահայերն էին իրենց որդիներին այդտեղ ուսման ուղարկում<sup>50</sup>: Այդպիսի միտում ընդհանրապես չի նկատվում, և նման փաստեր Պիդուն էլ չի արձանագրել, երբ մեկ առ մեկ թվարկել, կենսագրական տեղեկություններ է հաղորդել ու բնութագրել է սեմինարիումի առաջին վեց տարվա շրջանավարտներին: Բավական է տեսիլ, որ սեմինարիստների մի մասը ծխատեր քահանաների որդիներ կամ ուղղակի «աղքատ ծնողաց զավակ»-ներ են եղել, իսկ մյուս մասի ծնողների մասին Պիդուն, թեև ոչինչ չի հայտնում, սակայն եթե մեծահարուստ լինեին, նա անպատճառ կնշեր, քանի որ նույնիսկ արձանագրում է սեմինարիստներից մեկի հոր, իսկ մյուսի հորեղբոր՝ «գատավոր» լինելու փաստերը (6, էջ 116—132):

Իսկ Յազլովեցի ծխատեր քահանայի որդի՝ դավանափոխ հայ խոշոր գործիչ, հմուտ քարուղիչ, բառարանագիր, թարգմանիչ ու դրամատուրգ Դեոդաթ (Աստվածատուր) Ներսեսովիչի (ծն. մոտ. 1645—մահ. 1709) կյանքն ու գործունեությունը ինչպես առաջին, այնպես էլ երկրորդ տեսակետների լավագույն հերքումն ու օրինակներից մեկն է: Դեռևս 1664 թվականին քսանամյա Ներսեսովիչը Յազլովեցից տեղափոխվում է Լվով, սակայն տպրուստի միջոցներ չունենալով, իջևանում է մայր եկեղեցու վանքում, աննշան ծառայություններ է մատուցում վարդապետներին ու արքեպիսկոպոսին, ծառավ՝ ուսմանն ու դիտություններին, հաճախ այցելում է կաթոլիկ միսիոներներին, որոնք այդ շրջանում նոր ժամանած լինելով, զբաղված էին հոգևոր բարձրագույն դպրսնոցի բացման աշխատանքներով: Ինչպես Պիդուն է գրում, Կղե-



մեա Դալանոսը նկատելով «ի նմա ձիրք գեղեցիկք՝ դթացալ ի նա ընկալաւ ի դպրանոցն եօթնեկօք յառաջ քան զբացումն նորա, զի գիտէր զնեղութիւնսն, յորում կայր նա առ երի արքեպիսկոպոսին, ուրանօր և կերակուր իսկ ոչ դտանէր և այլ իրս կարեւորս» (6, էջ 117): Այդ «բարձրը հասակաւ, երեւիլի դիմօք» պատանին (կաթոլիկները ապադա քարոզիչներ պատրաստելիս կարեւորություն էին տալիս նաև արտաքին տվյալներին), որն իր արտակարգ ունակություններով անմիջապես է գրավում բոլորի ուշադրությունը, 1668 թ. փայլուն ավարտելով սեմինարիումը, սկսում է իր մեծ գործունեությունը ինչպես քարոզչության, այնպես էլ դիտության ու գրականության բնագավառներում: Նախ ասենք, որ սեմինարիումն ավարտելուց անմիջապես հետո Դալանոսի հիմնադրած թեատինյան այդ Առաքելությունը ներսեսովիչին ձեռնադրելով քահանա, ուղարկում է իր հայրենի Յաղլովեց քաղաքը, ուր նա, ինչպես արդեն տեսանք, ներգրավելով 60 աշակերտներ, հիմնադրում է հայկական դպրոց ու ստեղծում է հայ երկրորդ դպրաթատրոնը: Եվ սակայն, հետապնդելով Թորոսովիչի կողմից (որը վախ էր կրում ինչպես նրանից, այնպես էլ վարդան Հունանյանից, առաջնորդական աթոռի հանդեպ՝ նրանց հնարավոր ակնկալության համար), 70-ական թվականների վերջերին հեռանում է հարազատ եկեղեցուց և Հոռմից ստանալով լատինական եկեղեցում քարոզելու իրավունք, ընդունում է թագավորական հետման Դմիտրի Վիշնյովիցի կու հրավերը՝ կնարտովիչի, ապա նաև՝ Զբուլինի ու Յարոսլավի քահանայության համար: Խե նա որ թվականին է օծվում եպիսկոպոս, ընդունելով Տրայիանոպոլսի թեմը, հայտնի չէ: 1681 թ. Թորոսովիչի մահից հետո արդեն, եպիսկոպոս ներսեսովիչը ժամանում է կլով՝ Հոռմի կողմից նշանակվելով հայ եկեղեցու առաջնորդի տեղապահ և այն կառավարում է ոչ միայն մինչև վարդան Հունանյանի արքեպիսկոպոս դառնալը (1686), այլև վերջինիս հրաժարումից հետո (1698) և այդ պաշտոնում մնում մինչև մահ (1709): Այդ շրջանից սկսած էլ իրադրությունը լեհահայ գաղութում փոխվում է, քանի որ ներսեսովիչին հաջողվում է վերջնականապես «կոտրել» հայ ավագների «համառությունը», թեթևացնել նրանց դերակշռության նժարը՝ ընդմիշտ վերցնելով նրանցից եկեղեցու բանալիները (1685), (15, էջ 85):

Նկատենք, որ հենց այդ շրջանում էլ նա որոշակի դեր է խաղում հայ եկեղեցական գրականության սրբագրության գործում: Ինչպես Պիդուն է գրում՝ նա այդ գործը իր ձեռքում է կենտրոնացնում «վասն ուղղագրութեան մատենիցն, (գորս չէ մարթ ըստ ամենայնի ուղղել աւարտել, մինչդեռ ձեռագիրք են...» (6, էջ 112), իսկ 1689 թվականին էլ սրբագրությունների նույն խնդրով մեկնում է Հոռմ, ուր մնում է 130



յոթը տարի: Ստ. Ռոշքան իր ժամանակագրության մեջ այդ հարցին անդրադառնալով, գրում է, որ Ներսեսովիչը 1689-ին Հոռոմ է գնում «վասն յարդարելոյ և տպելոյ ղՊատարագատետրն Հայոց 1691, ուր մնացեալ զամս եօթն զոչինչ կարաց առնել յաղագս դժվարութեանց ոմանց...»<sup>18</sup>, իսկ Ալիշանը ներկայացնում է ձեռագիր մի ժամանակագրություն, որի անհայտ հեղինակը 1691 թվականի տակ գրում է, որ Պատարագամատուցը տպագրել տալու՝ Ներսեսովիչի ջանքերը ղուր են անցնում, քանի որ «սուրբ ժողովքն չուզաց փոփոխութիւն անելու վասն արեւելեան Հայերուն... (հավանորեն, վաղ համարելով այդ— Բ. Բ.)»<sup>19</sup>: Անասյանը հիմք ընդունելով Հ. Գաթրըճյանի կարծիքը<sup>20</sup>, գրում է, որ Վիեննայի Մխիթարյանների մատենադարանում պահպանված (№ 435, 438, 445) ձեռագրերը վկայում են, որ լեհահայոց Պատարագամատուցում, իրոք, փոփոխություններ են կատարված (13, էջ 690), թեև վերջինս, այդպես էլ չի հրատարակվում: Ներսեսովիչն, ի դեպ, վերանայել ու լրացրել է նաև լատինական Միսարանի՝ նախկինում կատարված հայերեն թարգմանությունը, որից պահպանվել է 1751 թ. ընդօրինակված մի ձեռագիր (13, էջ 690):

Քաջատեղյակ հայերեն, լեհերեն, լատիներեն, իտալերեն լեզուներին, հմուտ՝ աստվածաբանությանն ու փիլիսոփայությանը, Ներսեսովիչը քարոզչական իր գործունեությանն ու ժամագրքերի խմբագրմանը զուգահեռ զբաղվում էր նաև դիտությունամբ ու զրականությունամբ: Նրա գրչին են պատկանում «Ծանօթութիւնք բարոյականից աստուածաբանութեանց» աշխատությունը<sup>21</sup>, որի բնույթն ինքնըստինքյան արդեն պարզ է, ինչպես նաև «Վիճաբանութիւնք աստուածաբանութեան» (21, էջ 217ա—232ա) և «Արդարացիութիւն եկեղեցւոյն Հայոց»<sup>22</sup> աստվածաբանական-դավանաբանական հրկերը: Նա լեհերեն լեզվով գրել է ներբողական երկու ճառ, նվիրված 1683 թ. Վիեննայում թուրքերի դեմ՝ Յան Սորեսկու տարած հաղթանակին (հրատարակվել են 1683 և 1684 թթ.) (11, էջ 243) և լատիներենից լեհերեն է թարգմանել Լավորենտիոս Սկուպուլիի «Certamen spirituale» («Հոգևորական պատերազմ») երկը<sup>23</sup>, որը և՛ («Wojna duchowna») 1683 թվականից մինչև 1792 թվականը միայն վերահրատարակվել է ութ անգամ: Ի դեպ, Վիեննայի Մխիթարյանների մատենադարանում է պահպանվում հայապառ լեհերենով գրված բարոյական աստվածաբանության մի հատոր և իտալերեն-լեհերեն խոսակցական մի գիրք, որոնք Տաշյանը վերագրել է Ներսեսովիչի գրչին: Անասյանը այդ կարծիքը չի պաշտպանել, պատճառաբանելով, թե 1673-ին՝ վերոհիշյալ ձեռագրերի ընդօրինակման տարեթիվն Ներսեսովիչը դեռևս երիտասարդ էր, հաղիվ 26 տա-



րեկան (13, էջ 691)։ Մեր կարծիքով, եթե, իհարկե, այլ պատճառաբանություններ չլինեն, վերոհիշյալ գործերից առաջինը Ներսեսովիչի գրչին չէր կարող պատկանել ոչ այն պատճառով, որ նա երիտասարդ էր, այլ այն պարզ տրամաբանությամբ, որ այդ աշխատությունը հայատառ լեհերենով գրելու հարկ չուներ, քանի որ քաջ տիրապետում էր մայրենի լեզվին։ Ինչ վերաբերում է երկրորդ գրքին, ապա Ներսեսովիչն այն կարող էր կազմած լինել նույնիսկ սեմինարիումում ուսանելու տարիներին, քանի որ սեմինարիստները հիմնավորապես էին ուսումնասիրում իտալերենը, և ոմանք այնպես էին տիրապետում լեզվին, որ, ինչպես Պիգուն է գրում, ուսանում էին այդ լեզվով քարոզել «որպէս արարին աշակերտքն որ ելինն ի դպրանոցէն, Աստուածատուր քահանայն Ներսեսովիչ և Կաբրիէլ քահանայն Զախնովիչ ի մեծ օգուտ անձանց իւրեանց» (6, էջ 135)։ Եվ վերջապես, ուշադրության է արժանի այն փաստը, որ Ներսեսովիչն է հեղինակը «Բառգիրք լատինացւոց և Հայոց ի վերայ Աստուածաշունչ և ժամանակագրութեան գրոց Հայոց Եկեղեցւոյն» լատիներեն-հայերեն արժեքավոր աշխատության, որն իր կատարելագործված տեխնիկայով ու հայերեն լեզվի բառային կազմի լայն արտացոլմամբ նոր դարաշրջան էր բացում հայ բառարանագրության մեջ<sup>24</sup>։

Այս դեպքում նկատի ունենանք, որ ընդհանրապես հայ բառարանագրության գործում լեհահայերը (անկախ կրոնական դավանանքից) մեծ ավանդ են ներդրել։ Ծիշտ է, մատենակից, բայց առավել սեղմ ու պարզ բառարաններ հայ գրականության մեջ շատ ավելի վաղ՝ X—XI դարերից սկսած են ստեղծվել, սակայն հայ բառարանագրության զարգացումը XVI ու հատկապես XVII դարերում է մեծ վերելք ապրել<sup>25</sup>, և այն էլ շնորհիվ լեհահայերի, որոնք մասնավորապես ստեղծել են երկլեզվյան՝ լատիներեն-հայերեն, հայերեն-լատիներեն թարգմանական ու բացատրական տարբեր բառարաններ։ Այս գործում, անպայմանորեն իրենց դերն են խաղացել եվրոպական լեզուների իմացության, եվրոպական բառարանագրությանը ծանոթ լինելու, լատինագիր գրականությանը անմիջապես շփվելու և վերջինս ի նպաստ հայ մշակույթի թարգմանելու գործոնները, որոնք հատկանշական էին Արևմուտքի երկրների հայ գաղթօջախներում ապրող հայությանն այնպես, ինչպես արևելյան լեզուների, գրականության իմացությունն ու համապատասխան բառարանների ստեղծումը բուն Հայաստանի ու Արևելքի երկրների հայությանը։ Իսկ XVII դարում նման բառարանների անհրաժեշտությունը դեռևս շատ էր զգացվում, քանի որ բառարանագրական ընդարձակ՝ լեզվի ամբողջ բառային կազմը և մասնագիտական բառապաշարն ու տերմինաբանությունն արտացոլող բառա-

րանադրական աշխատություններ չկային, թեև 1621 թ. Հոռմում լույս էր տեսել Ֆրանչեսկո Ռիվոլայի հայ-լատիներեն՝ հայ առաջին տպագիր բառարանը, իսկ 1645-ին էլ Կղեմես Կալանոսի «Քերական եւ տրամաբանական ներածութիւն առ իմաստասիրութիւն շահելոյ» աշխատությանը կից բառարանը, ինչպես նաև «Բառգիրք ամենայն իմաստասիրական բառից. Հայոց և Լատինացւոց» լիարժեք բառարանը:

Բուն լեհահայությունը բառագրքերի ստեղծման գործին ձեռնամուխ է լինում XVI դարավերջերից սկսած, իսկ գուցե՝ ավելի շուտ: Համենայն դեպս, նշված շրջանից է պահպանվել թարգմանական-բացատրական մի բառագիրք (452 էջ), որն իր առաջին բաժնում կրում է եբրայական բառերի հայերեն թարգմանությունն ու բացատրությունը, երկրորդում՝ հոմերոսյան չափով գրված բանաստեղծական բառերի բացատրությունը, երրորդում՝ հայկական հոմանիշ բառերն ու դրանց քերականական մեկնությունները<sup>26</sup> (այդ բառագրքի կրճատ ընդօրինակման մասին (102 էջ) տվյալներ է հաղորդել Ն.Ա.Կինյանը)<sup>27</sup>: XVI դարավերջերում են ստեղծվել նաև հայ-ղիշաղերեն թարգմանական, բացատրական ու քերականական մի շարք բառարաններ,<sup>28</sup> որոնց անհրաժեշտությունը, ինչպես տեսանք, պայմանավորված էր մայրենի լեզուն մոռացած և հայ մշակույթին հաղորդակցվել ձգտող լեհահայության հոգևոր ու գործնական պահանջներով: Եվ եթե XVII դարի 50-ական թվականներին (համենայն դեպս 1662 թվականից առաջ) Ստեփանոս Լեհացին ստեղծում է իր «Բառք իմաստասիրականք և աստուածաբանականք» ծանրակշիռ աշխատությունը, իսկ 1670-ական թվականներին հրատարակվում է Վարդան Հունանյանի կազմած մատենակից բառարանը (այդ մասին կխոսենք ստորև), ապա 1695-ին Հոռմում լույս է տեսնում Ներսեսովիչի՝ հայ բառարանագրության մեջ դարագլուխ բացող վերը հիշատակված «Բառգիրքը», և երեք տասնամյակ անց՝ XVIII դարի առաջին քառորդում ավարտվում է լեհահայ գրական խոշոր գործիչ Ստեփանոս Ռոշբայի լատիներեն-հայերեն և հայերեն-լատիներեն ծավալուն ու արժեքավոր բառագիրքը, որին կանդրադառնանք հաջորդ գլխում՝ հեղինակի գրական-գիտական բեղմնավոր գործունեությունը ներկայացնելիս:

Ինչ վերաբերում է դավանափոխ խոշոր գործիչ, արքեպիսկոպոս Վարդան Հունանյանի (1644—1715) արդեն նշված մատենակից բառարանին, ապա հարկ է ասել, որ հեղինակն այն կազմել էր կարդինալ Յոհան Բոնայի «Ձեռբածութիւն յերկինս...» երկի հայերեն թարգմանությանը կից՝ լատիներեն անծանոթ բառերի և առավել ևս որոշ հասկացությունների թարգմանությունն ու բացատրությունը տալու մի-



տումով (13, էջ 1236): Ի դեպ, Հունանյանը, կամ Վարդան Հոռմազյան (այդպես էին կոչում նրա՞նք Հռոմում երկար տարիներ ապրելու համար), թեև մեծ գործունեություն է ծավալում ազգային եկեղեցու ծիսական-արարողական դրականությունը լատինացիներու և իր ազգակիցների կաթոլիկացման ակտը արագորեն զլուխ բերելու հարցում, սակայն դիտական ու գրական շատ արժեքներ չի ստեղծում: Ճիշտ է, հայտնի է նաև, որ նա Պիուս պապի հանձնարարությամբ 1697 թվականին լատիներենից հայերեն է թարգմանել «Կաթեխիզմ Հռոմեական. այս է՝ վարդապետումն իրաց սրբազանաց ըստ վճռոց սրբազնասրբոյ ժողովոյն Բրիտէնդինոյ...» հակաճառական երկը, որի ձեռագիրը հայտնաբերվել է Գեղարքյի մայր եկեղեցու մատենադարանում (13, էջ 277) և որի մասին իր ժամանակագրության մեջ հիշատակել է Ստեփանոս Ռոշքան, ինչպես նաև գրել է (1703) «Խուղթ քաջալերական առ ուղղափառս մերազնեայս որք ի քաղաքին էվդոկիայ» մեծածավալ գործը (27, ձեռ. 46), սակայն այն մեծ ու հիմնավոր կրթական պատրաստականությունը որ նա է ունեցել, թերևս առավել մեծ սպասելիքների տեղիք է սալիս: Համենայն դեպս իրենց պատմագրական աշխատություններում մեծ տեղ հատկացնելով սեմինարիումի շրջանավարտներին, ինչպես Պիզուն, այնպես էլ անհայտ հեղինակը մեծ դրավատանքով են խոսում նրա ունակությունների մասին: Նրանց բնորոշմամբ՝ 21-ամյա «յոյժ յաջողամիտ, ճարտար և խոհեմ» թոխաթեցի այդ սարկավազը, որը 1665 թ. Պողոս նվիրակի հետ էջմիածնից ժամանում է Կվով և վերջինիցս ծածուկ այցելում Գալանոսին ու խընդրում սեմինարիում ընդունվելու թույլտվություն ու ապաստան, ուսանելու տարիներին այնպես է առաջադիմում «... ի վարժս գիտությունց և լեզուաց ի սուղ ժամանակի, զի ընդ հուպ առաքեցին զնա ի Հռովմ, ուրանօր նախ՝ ձեռնադրեցաւ քահանայ ի դպրանոցին քաղաքին և աստկարգեցաւ Եպիսկոպոս Եպիփանեցոց, այլև կարդինալ Ս. Ժողովոյն արժանաւոր քան զամենեսեան համարէին զնա ի պաշտօն յաջորդի արքեպիսկոպոսին»<sup>29</sup>: Եվ եթե Թորոսովիչի մահից հետո Վարդան Հունանյանը ձեռնադրվում է արքեպիսկոպոս ու իրագործում լեհահայ եկեղեցու մեծ հեղաշրջումը, ապա 1698 թ., հրաժարական տալով ընդհանրապես է թողնում գործունեության ասպարեզը: Հրաժարական տալու սրտճառների մասին, բացի անհայտ մի հեղինակի ժամանակագրությունից, աղբյուրները լռում են: Իսկ այդ ժամանակադիրը թեև գրում է, որ Հունանյանը հրաժարականի համար պատճառ է բերում իր ծերությունն ու տկարությունը: սակայն, անմիջապես ավելացնում է. «շիտակն ասելով, ինքն՝ օտար երկրի ըլլալով, ու զամենայն բանն Բաղերնէրուն (լատին կրոնավորներին) խրեթովն անելով, շատ անգամ

ժողովրդին սիրտն աղբյւրաց. յետքը ոչ ժողովուրդն, ոչ քահանայք աէպ (հարգանք) չէին դնել. ասոր համար հնարքով զԱսատուածատուր եպիսկոպոսն (Դեոդաթ Ներսեսովիչին—Բ. Բ.) ի հոս եբեր, և զամենայն իշխանութիւնն ձեռքն եղիւր զարտ (բացի) զիրէն աթոռն ու զարհիպիսկոպոսութեան դիզուլն» (19, էջ 130): Ամեն դեպքում 1698 թվականից հետո Հունանյանը գրում է միայն «Թուղթ Ժաշալերական...»-ը, ուղղված Թոխաթի իր հայրենակիցներին: Եվ եթե այն մեր ձեռքի տակ լինէր (հայտնի չէ պահպանվել է, թե՞ ոչ), ապա վերջինիս բովանդակութիւնը կամ ավելի ճիշտ՝ կրոնագաղափարական ուղղվածութիւնը լույս կսփռեր այն հարցին, թե դա զղջմա՞ն թուղթ է եղել, թե կաթողիկական գաղափարների ջատագովութիւն:

Մի խոսքով զավանափոխ հայ գործիչները եվրոպացի միսիոներների հետ ուս ուսի տված մի կողմից ճանապարհ են հարթել լեհահայութեան օտարացման համար, մյուս կողմից՝ ստեղծել են գիտական ու դրական այնպիսի արժեքներ, որոնց մի մասը նույնպես նպաստում են հայութեան կաթոլիկացման գործնական նպատակների իրականացմանը, իսկ այդ երկերից շատերը մեծ ու կարևոր դեր են խաղում հայ գիտական մտքի զարգացման ու երիտասարդ սերնդի կրթութեան գործում: Եվ սակայն վերը հիշատակված երկերով չեն սահմանափակվում նրանց ստեղծած արժեքները: Կան դեռևս բաղմաթիվ գործեր, որոնց հնդինական պատկանելությունը պարզված չէ (ինչպես, օրինակ, «Գործք Արիստոտելի կամ Ներածութիւն ի ճեմարանի փիլիսոփայութեան», որի գրիչը Բոնավենտուրա Զուդայեցին է (13, էջ 857), կան գործեր էլ, որոնք տարբեր մատենադարաններում ու գրադարաններում սպասում են «հայտնաբերման» իրենց հերթին, կամ էլ գրառված են այնպիսի ցուցակներում և հիշատակված են ձեռագիր ու տպագիր այնպիսի երկերում, որոնց հետ մենք առայժմ հնարավորություն չենք ունեցել ծանոթանալու:

Հակառեֆորմացիայի շրջանից սկիզբ առնող և XVII դարում արդեն գործնականին զուգահեռ տեսական հողի վրա շարունակվող դավանաբանական պայքարում, երբ լեհ կաթոլիկ գործիչները (Յան Սոլիկովսկի, Սեբաստիան Պետրիչի, Անջեյ Լուբելչիկ, Մատեուշ Բեմբուս...) իրենց երկերում սուր հարձակումներ են գործում հայութեան դավանանքի դեմ, լեհահայ գրականութեան մեջ թեև ծնունդ են առնում դավանաբանական-հակաճառական սեռի գրական ու տեսական



գործեր, այնուամենայնիւ, նժարի ծանրությունը մնում է կաթոլիկներին կողմը: Դրանում, անշուշտ, իրենց որոշակի դերն են խաղում արդեն նշված՝ հայ կրոնաաստվածաբանական համապատասխան ինստիտուտների, իսկ դա նույնն է, թե տեսական մտքի բացակայությունը, ինչպես նաև կաթոլիկական գրաքննության ամենախիստ պայմաններին առկայությունը:

Նվ եթե նկատի ունենանք, որ 1616 թ. Հովհաննես Քարմատանենցի կողմից լվովում հիմնադրված հայկական տպարանը, որտեղ կաթոլիկների հալածանքներին ու ճնշմանն ի պատասխան սկսում են տպագրվել ազգային դավանանքի երաշխիք հանդիսացող հայ եկեղեցական գրքեր, 1618 թվականից հետո փակում են եզվիտները, ապա առավել պարզ կլինի, թե նման պայմաններում տեսական հոդի վրա տարվող դավանաբանական պայքարը ինչպիսի լրացուցիչ խոչընդոտների առջև է կանգնեցնում լեհահայությունը: Ծիշտ է, տպարանի փակման կապակցությամբ պատմաբանները այլ տեսակետներ են առաջ քաշում, սակայն մեր կարծիքով, դրանցից և ոչ մեկը ընդունելի չէ, քանի որ աղբյուրների բացակայության պատճառով ոմանք ոչ տրամաբանական համադրումներ ու հիպոթետիկ եզրահանգումներ են կատարում, և այդ ամենը ներկայացնում որպես անառարկելի պատմական փաստ: Խոսքն այս դեպքում առավել Յա. Դաշկևիչի մասին է, որը հիմք ընդունելով Հովհաննես Քարմատանենցի հոր՝ «Մուրադ» անունը միայն, փնտրումներ է կատարում լվովահայոց դատական ակտերում ու կանգ առնում զամոշչացի հայ վաճառական Մուրադ Կերիմովիչի ու նրա Հովհաննես որդու վրա և, առանց հավաստի փաստաթղթեր ներկայացնելու, առաջիններին ու վերջիններին նույնացնում է: Այս դեպքում հարկ է նշել, որ Հովհաննես Կերիմովիչը, որը 1610—1611 թթ. է դառնում չափահաս և հոր մահից (1600) հետո, մոր հետ միասին իրենց այգու եկամուտներով ստիպված է լինում մինչև իր կյանքի վերջը (1624) վճարել հոր թողած պարտքերը և դատարաններում անընդմեջ պատասխան տալ պարտքատերերին, ոչ մի կերպ չէր կարող տպարան հիմնադրել: Զխորանալով առաջ քաշված ոչ համոզիչ ու անտրամաբանական շատ ու շատ այլ հարցերի էություն մեջ, ասենք, որ Դաշկևիչի գլխավոր եզրահանգումն այն է, թե Հովհաննես Կերիմովիչ-Քարմատանենցի տպարանը փակվում է «դրամական դժվարությունների» և նրա մահվան պատճառով<sup>30</sup>: Ի դեպ, Քարմատանենցի մահվան տարեթիվը Ստ. Թոշբան համարում է 1678-ը: Այդ տարեթիվը կասկածի տեղիք կտար միայն այն դեպքում, եթե աղբյուրները նշեին, որ Քարմատանենցը 1616 թ. զոհն միջին տարիքի է

եղել: Բայց քանի որ նման փաստեր չունենք, մնում է հավատալ, որ Ռոշքան հիշատակում է նույն Հովհ. Քարմատանենցին, մանավանդ եթե նկատի ունենանք, որ ըստ նրա՝ վերջինս 60-ական թթ. Հռոմում գտնվելուց հետո անգամ հավատարիմ է եղել իր դավանանքին: Իսկ նա դրում է. «Յօհաննէս Քարմատանենց Լէօպօլսեցի եպիսկոպոս սուֆրական, մինչ Նիկողայոս արքեպիսկոպոսն էր ի Հռոմ, կառավարէր զեկեղեցիս մեր. զբաղում բարեկարգութիւնս արարեալ՝ տրամադրեաց զՊատարագատետրն և զՄաշտոցն Հայոց՝ քաջ ուղղափառ, եղև ի Հռոմ. և զկնի աշխատանաց հանգեալ ի Քրիստոս, յամի Տեառն 1678» (19, էջ 143):

Լեհ պատմաբան Մ. Զակեհսկա-Դուբուսովան թեև թերահավատությամբ է ընդունում Դաշկելիչի առաջ քաշած տեսակետները, այնուամենայնիվ, տպարանի փակման պատճառները ոչ թե փորձում է բացատրել ժամանակի քաղաքական-հասարակական ներքին հանգամանքներով, այլ դարմանք է հայտնում, թե ինչու այդ դեպքում կրոնաքաղաքական պայքարի մեջ ներքաշված լեհահայերը ֆինանսական օգնություն ցույց չեն տվել Քարմատանենցին<sup>1</sup>: Մեթոքելով ինչպես Կերիմովիչին Քարմատանենցի հետ նույնացնելու ներկայացված փաստերի հավաստիությունը, այնպես էլ տպարանի փակման պատճառը դրամական դժվարությունների հետ առնչելով՝ լեհ պատմաբանի տեսակետը, հարկ ենք համարում ներկայացնել Լեհաստանի կրոնաքաղաքական, հասարակական ներքին իրադրությունից բխող որոշ փաստեր, որոնց շարքում էլ հենց տեղ պիտք է գտնի Լվովի հայկական տպարանի դործունեության խափանման իրողությունը: Իսկ այս դեպքում, բավական է ասել, որ XVI դարի վերջերից սկսած Հակառեֆորմացիայի պարագլուխները մեկը մյուսի ետևից փակում են ինչպես այլադավան, այնպես էլ կասկածի տակ գտնվող լեհական տասնյակ հրատարակչություններ: Այն հանգամանքը, որ XVII դարավերջում արդեն, այսինքն մեկ հարյուրամյակի ընթացքում փակվում են Լեհաստանում գտնվող 90 տպարաններ (134-ից մնում են միայն 44-ը), արդեն իսկ խոսում է այն մասին, որ Քարմատանենցի «հերձվածող» գրականություն հրատարակող տպարանը ոչ մի կերպ չէր կարող դուրս պրծնել եզրիտների ճիրաններից: Դրա վառ վկայությունն ենք համարում նաև լեհահայ պայքարադրական բուն գրականության, ինչպես նաև մի շարք ժամանակագրությունների և ազգային այլ մատենագրությունների ոչընչացման փաստերը վերջիններիս կողմից:

Բավական խոստովն է, օրինակ, այն իրողությունը, որ 30-ական թվականների սկզբում Կոնիշտֆ Գուրչկա Հուլիսովիչի գիրքը տրամանում է այդպիսի մի ճակատագրի: Իսկ, վերջինս, որ 1596 թվակա-



նից Լվովի քաղաքային թաղամասին էր (11, էջ 139), իսկ 1625-ից՝  
 հայկական դատարանի ղեկավարն էր<sup>32</sup> ու Թորոսովիչի դեմ պայքարող լե-  
 հահայույթյան գլխավոր գործիչներից մեկը<sup>33</sup>, ինչպես երկրորդ գլխում  
 նշեցինք, դավանաբանական-հակաճառական մի գլխի է գրում արքու-  
 նի քարոզիչ, լեհ եզվիտ Մատեուշ Բեմբուսի «Հայկական ծիսակատա-  
 րությունը և հռոմեական կաթոլիկ Սբ. եկեղեցու հավատի և սիրո  
 միություն կոչ՝ ազնվաբար այդ ժողովրդին» շողորթոթ խորագրով աշ-  
 խատություն գեմ: Այդ գիրքը, որը Հոլուբովիչը գրում է իր որդու՝ քա-  
 հանա Հակոբի և լեհահայ խոշոր գործիչ Զախարիա Բեռնատովիչի  
 հետ միասին, կրում էր «Հռոմեական եկեղեցու նողկալի և գարշահոտ  
 սխալի ճշմարտացի և համառոտ շարադրանք» խորագիրը: Ճիշտ է,  
 եզվիտները ոչնչացնում են դեռևս տպարանի կազմատանը գտնվող  
 գրքի տպաքանակը (ամենայն հավանականությամբ այն զրվել էր լեհե-  
 րենով ու տպագրվել լեհական տպարաններից մեկում, քանի որ հայ-  
 կականն այլևս չէր գործում), սակայն XVII դարավերջի լեհահայ ժա-  
 մանակագիր Յան Տոմաշ Յուդեֆովիչի այն վկայությունը, թե գիրքը  
 պայթող ուժերի տպավորություն է թողնում ժամանակակիցների վրա,  
 խոսում է այն մասին, որ Հոլուբովիչի այդ գործին, այնուամենայնիվ,  
 ժանոթանում են ինչպիսի լեհահայերը, այնպես էլ լեհ կաթոլիկ հայ-  
 րերը: Ի դեպ, այդպիսի ճակատագրի էին արժանանում ոչ միայն հայ,  
 այլև ուկրաինացիների դավանաբանական-պայքարագրական գործե-  
 րը: Հայտնի է, օրինակ, որ Մ. Սմոտրիցկու հակառնիտական «Տրենո-  
 սը. աշխնքն արևելյան եկեղեցու լացը» արդեն հրատարակված գրքի  
 օրինակները հրկիզելով, կաթոլիկ եկեղեցին Զիգմունդ III-ի հրամանի  
 միջոցով բանտ և հինգ հազար զլոտի տուգանք էր սահմանել այդ երկը  
 կարգացողների և վերջինիս հակառնիտական գաղափարները տարա-  
 ժողների համար<sup>34</sup>: Պատմական փաստերը վկայում են, որ Հոլուբովիչի  
 գրքի մասին Թորոսովիչը նույնիսկ հաշվետվություն է ներկայացնում  
 ինչպես Լվովի հռոմեա-կաթոլիկական եկեղեցու արքեպիսկոպոս  
 Պրուխնիցկուն, այնպես էլ Հոմի «Սբ. Հավատի տարածման» միա-  
 բանություն<sup>35</sup>: Յուդեֆովիչը, որի ձեռքի տակ էր եղել գրքի պահպան-  
 ված օրինակներից մեկը (մինչև այժմ ոչ մի օրինակ չի հայտնաբեր-  
 վել), թեև տեղեկություններ է հաղորդում այդ միջադեպի մասին, սա-  
 կայն, պատկանելով արդեն դավանափոխ լեհահայերի թվին, բնակա-  
 նաբար, գրքի բովանդակությունը չի ներկայացնում: Նրա սուղ հաղոր-  
 դումից կարելի է միայն կռահել, որ Հոլուբովիչի գիրքը ոչ միայն ժա-  
 մանակի կրոնաքաղաքական իրադարձությունների պարագլուխներին  
 ձաղկող, այլև դավանաբանական տեսական խնդիրները շոշափող հրա-  
 պարակախոսական մի աշխատություն է եղել<sup>36</sup>:



Հոյուրովիչն, իհարկե, միակը չէր, որ կաթոլիկական զաղափարա-  
խոսության, մասնավորապես ունիայի ծրագրի: մեծ վտանգի դեմ պայ-  
քարում էր նաև գրչով, և նրա գիրքը միակը չէր, որը հրկիզում են որ-  
պես հերետիկոս պրականություն: Հասարակական մեծ հնչեղություն են  
ունեցել նաև Բագդան Լատինովիչի (մահ. 1716) սուր և կծու էպիգրամ-  
ները, որոնք կաթոլիկների ջանքերի շնորհիվ նույնպես մեզ չեն հա-  
սել: Այդ գիտուն, ազգասեր, առաջադեմ հայացքների ու գրական հե-  
տաքրքրությունների տեր հայը, որը Լվովի մեծահարուստ վաճառա-  
կաններից էր (զբաղվում էր սաֆյանի (սեկի) առևտրով) և հայտնի էր  
իր բարեգործություններով (սեփական միջոցներով, օրինակ, վերակա-  
ռուցում է Կամենիցի սբ. Աստվածածնի եկեղեցին և այլն), իր սուր  
գրիչն ուղղում է ինչպես Լվովի մագիստրատի: խորհրդականների, այն-  
պես էլ իր եկեղեցու տխրահռչակ արքեպիսկոպոս Թորոսովիչի դեմ:  
Եվ եթե նկատի ունենանք, որ Յարոսլավի տօնավաճառներից մեկի ժա-  
մանակ Լատինովիչը հանդիսավոր ու համարձակ կարդում է խորհրդ-  
դականների դեմ ուղղված իր սուր էպիգրամներից մեկը, որի պատ-  
ճառով և այդ «չսված զանցանքի» համար դատի ու դրամական մեծ  
տուգանքի է ենթարկվում, ապա պարզ կլինի, թե ինչու Թորոսովիչի  
և լեհ-պետական բարձրաստիճան պաշտոնյաների դեմ ուղղված նրա  
գրական գործերից և ոչ մեկը չի պահպանվել:

Կաթոլիկ և դավանափոխ հայ գործիչների ազգակործան քաղաքա-  
կանության և 1630-ական թվականներին լեհահայություն կրած տառա-  
պանքների մասին չափածո ողբ է գրել նաև Սիմեոն Լեհացին, որին,  
սակայն, կանդրադառնանք հեղինակի գրական երկերը քննարկելիս:  
Նշենք նաև, որ պատմական աղբյուրները հիշատակում են Հերոնիմոս  
Լեհացու. «Թուղթ վիճաբանական յաղագս սուրբ ուղղափառ հաւատոյ  
վասն պատասխանատուութեան առ նորատպեալ զիրսն օձնեցական  
հերձուածողաց, զորս կոչեցին նեբաժութիւն անուղղից և համառօտ  
հավաքումն» (13, էջ 291) աշխատությունը, որի, ինչպես նաև հեղի-  
նակի մասին ոչ մի այլ տեղեկություն չկարողացանք հայտնաբերել:  
Դավանաբանական-հակաճառական սեռի տեսական աշխատություններ  
է գրել Ստեփանոս Լեհացին, բայց արդեն Լվովից ընդմիշտ մեկնելուց  
հետո՝ էջմիածնում, 70—80-ական թվականներին, այսինքն պայքարի  
երրորդ եռուն շրջանում: Նրա գրչին է պատկանում Կղեմես Գալանոսի  
«Յաղագս աստուածային բացարձակ կատարելութեան» աշխատության  
դեմ գրված «Ընդդիմակայութիւնը», ինչպես նաև կաթոլիկների երկա-  
րնակության դեմ ուղղված «Պարզ յաղագս մարդեղութեան բանին  
աստծոյ» ծավալուն աշխատությունը: Փաստորեն Ստ. Լեհացու նշված



գործերը այդ բնագավառից պահպանված տեսական միակ աշխատութ-  
յուններն են, որոնք ուղղված էին կաթոլիկական դոգմաների ու գա-  
ղափարախոսության դեմ, բայց և որոնք գործնական պայքարում որևէ  
օգնություն արդեն չէին կարող ցույց տալ լեհահայերին:

Ինչպես տեսնում ենք, կաթոլիկ հայերի ու իրենց ազգակից դա-  
վանափոխ գործիչների դեմ մղված կրոնադավաճարական պայքարում  
լուսավորչական լեհահայերը բացի նշվածներից դավանաբանական սե-  
ռի տեսական ու գրական այլ երկեր չեն ստեղծել, իսկ եթե ստեղծել  
են, ապա մեզ չեն հասել, կամ առայժմ չեն հայտնաբերվել: Լեհներ դեպ-  
քում, օտար երկրների տակ լուրջ հիմքերի վրա դրված գրականության  
ստեղծումը ազգային հոգևոր բարձրագույն սեմինարիումների բացակա-  
յության պատճառով ուղղակի անիրականալի էր: Հայաստանից ժամա-  
նող այն բարձրաստիճան հոգևորականները՝ նվիրակները, որոնք ձեռ-  
նում էին գործնականորեն օգնել իրենց ազգակիցներին, բայց և եզ-  
րիտ գործիչների միջամտությամբ արտաքսման էին ենթարկվում Լե-  
հաստանից, բնականաբար, տեսական, հրապարակախոսական երկերով  
նույնպես հրապարակ չեն իջնում ինչպես այդ, այնպես էլ վերն արդեն  
նշված մի շարք պատճառներով:

Ուշագրավ է, որ ազգասեր լեհահայերը տեղյակ լինելով հանդերձ  
Հայաստանի պատմաքաղաքական, տնտեսական, մշակութային ծանր  
իրավիճակին, այնուամենայնիվ, գիտակցում էին, որ միայն մայր հայ-  
րենիքում կարող են գաղափարապես դիմել ու պայքարի դուրս գալ  
հայ-լատինական եկեղեցիների միության քաղաքականության դեմ:  
Պատմական մի շարք փաստեր վկայում են, որ հոգևոր ու աշխարհիկ  
շատ լեհահայ գործիչներ են մեկնել էջմիածին, ինչպես գործնական  
օգնություն ստանալու, այնպես էլ հայրենի հոգևոր մշակույթին ան-  
միջականորեն հաղորդակցվելու, ազգային գիրն ու գրականությունը,  
փիլիսոփայական-աստվածաբանական միտքը յուրացնելու, դրանով  
իսկ՝ գաղափարական պայքարը ամուր, գիտական հիմքի վրա շարու-  
նակելու նպատակով: Եվ սակայն նրանցից շատերը, ինչպիսիք՝ Մկրտ-  
տիչ Լեհացին, Ստեֆան Վարդանուվիչը և Ստեփանոս Լեհացին էին,  
ամենատարբեր պատճառներով այլևս Լեհաստան չեն վերադառնում,  
իսկ օրինակ, լվովահայ դատավորի որդի Թեոդորոս Վարդանուվիչը,  
վերոհիշյալ Ստեֆանի եղբորորդին, էջմիածնում մի քանի տարի մնա-  
լուց և եպիսկոպոս ձեռնադրվելուց հետո, որպես արքեպիսկոպոս ու-  
ղարկվում է Լվով այն շրջանում, երբ Թեոդորոսիչն ու Պիդուն Հռոմում  
էին (29, էջ 218—220): Անշուշտ, վերջիններիս կողքին շատերի առուն-  
ները կարելի է ավելացնել, սակայն, բացի Ստ. Լեհացուց, մյուսների  
բուն գործունեության մասին եղած տեղեկությունները չափից դուրս

սուղ են: Մկրտիչ Լեհացուց, օրինակ, որը 50-ական թվականներից սկսած գտնվում էր էջմիածնում, պահպանվել են Մայր աթոռում: Ընդ-օրինակված մի շարք ձեռագրեր, որոնցից մեկի՝ Սաղմոսարանի հի-շատակարանում վերջինս, ի դեպ, ակնարկում է նույնպես էջմիածնում գտնվող Ստ. Լեհացու մասին<sup>37</sup>:

Քիչ ավելի խոսուն են աստվածաբանության դոկտոր, լվովահայ Ստեֆան Վարդանուլիչին վերաբերող փաստերը, ըստ որոնց՝ վերջինս մոտավորապես 1660 թ. կաթողիկոսի կողմից հրավիրվում է էջմիածին «հույժ կարևորություն ունեցող հոգևոր գործերի համար» (11, էջ 350): Իհարկե, կարելի է կռահել, որ այդ «հույժ կարևոր» գործերը առնչվում էին Լեհահայության դավանաբանական պայքարին, և որ էջմիածնի հոգևոր հայրերը, ձգտելով Լեհահայ հոգևորականության ունակ ու պիտանի ուժերը օգտագործել, նրանց Մայր աթոռ էին հրավիրում գործնական օգնություն ցույց տալու, տեսական գիտելիքներով հնարավորին չափ զինելու, և դրանով իսկ՝ լուսավորչական հավատը ամրապնդելու համար: Ծիշտ է Վարդանուլիչի հետագա գործունեության մասին փաստեր չենք հայտնաբերել (իսկ այդպիսիք անպատճառ կլինեն էջմիածնի մայր եկեղեցու արխիվներում), սակայն անհայտ հեղինակը անդրադառնալով նրան, գրում է, որ արևելյան հայերը շատ էին մեծարում այդ հերձվածող վարդապետին, որն, ի դեպ, քիչ ավելի ուշ դառնում է կաթողիկոսի քարտուղարը (29, էջ 219): Ս. Բարոնչն էլ ներկայացնում է Լվովի մայր եկեղեցու հոգևորականությանը գրած՝ Վարդանուլիչի ջերմ նամակը (1662), որտեղ վարդապետը, թեև չի խոսում իր ներկա ու ապագա ծրագրերի մասին, սակայն հայտնում է, որ Լվովից էջմիածին ժամանած (Լեհահայ թարգմանիչ) Միկոլայ Բայդուլովիչի հետ նրանց է ուղարկում իր ձեռքով ընդօրինակած Ավետարանը (նոր կտակարանը՝ արծաթապատ կազմով)<sup>38</sup> ու «Հիսուս Որդի»-ն, ու գրում, որ միշտ պատրաստ է օգնության ձեռք մեկնել իր (Լվովի) եկեղեցուն (11, էջ 350):

Եվ եթե վերջիններս այս կամ այն պատճառներով այլևս չեն վերադառնում Լեհաստան, ու բնականաբար, հեռավորությունից են միայն օգնում պայքարի մեջ գտնվող իրենց հայրենակիցներին, ապա գոնե մայր հայրենիքում են ստեղծում դավանաբանական երկեր, գրում աստվածաբանական-փիլիսոփայական մի շարք գործերի մեկնություններ, կատարում թարգմանություններ ու ընդօրինակում բազմաթիվ ձեռագրեր, որոնցով իսկ՝ մեծ դեր են խաղում բուն հայկական մշակույթը զարգացնելու ու եվրոպական փորձով ու դրական երկերով հարստացնելու գործում: Ասվածն առավելապես վերաբերում է Ստեփանոս Բեռնարդովիչին՝ Լեհացուն (1601—1681), որին արդեն ճակա-



տագրի բերումով վիճակված էր ոչ միայն իր ստեղծած դավանարանական երկերով պայքարի դուրս գալ կաթոլիկների դեմ, այլև նվրոպական փիլիսոփայության նոր մտածողությունն արմատավորել Հայաստանում ու թարգմանական մեծ գործունեություն ծավալել ի նպաստ հայ դրականության զարգացման ու հարստացման: Ստեփանոս Լեհացին այն խոշոր գործիչներից էր, որի կյանքին ու ստեղծած հոգևոր արժեքներին հարկ ենք համարում առավել մեծ տեղ հատկացնել (թեև նրան ու նրա երկերին նվիրված մի շարք լուրջ ուսումնասիրություններ են արդեն հրատարակվել), բայց և որի մասին կենսագրական ոչ բավարար տեղեկություններ են մեղ հասել, քանի որ ո՛չ ինքը հեղինակը, ոչ էլ նրա ժամանակակիցները, որոնց մոտ նա մեծ հեղինակություն է վայելել, չեն հոգացել այդ մասին:

Միակ և այն էլ ոչ սպառիչ տեղեկությունները թողել է Առաքել Դավրիժեցին, ըստ որի Ստեփանոսը «ի մայրաքաղաքին Իլովայ և յաղղեն Հայոց» եղել է «յազատ ի և ի փարթամ տանէ, բարեպաշտ ծնողաց զավակ»<sup>39</sup>: Պատմիչը վկայում է, որ Ստեփանոսն իր կրթությունը ստացել էր Լիովի հոգևոր սեմինարիումներից մեկում, ուր ուսանել էր ճարտասանական արվեստ և «ղարտաքին գիրս փիլիսոփայից», ուստի կարելի է ենթադրել, որ այդ եղել է դոմինիկյան հոգևոր բարձրագույն սեմինարիում: Այս հանգամանքն, ի դեպ, մասնավորապես ենք ընդգծում, քանի որ Լեհացու ուսման հարցը որոշ գիտնականների շփոթմունքի մեջ է գցել: Օրինակ, Յու. Թարվերդյանը Լեհացու փիլիսոփայական հայացքներին նվիրված իր աշխատության մեջ<sup>40</sup> խոսելով Դավրիժեցու հիշատակած դպրանոցի մասին, մեջ է բերում նաև Ստեփանոսի ժամանակակից Սիմեոն Լեհացու տեղեկությունները Լիովի հայկական դպրոցի մասին<sup>41</sup>, որոնց համաձայն ստացվում է, որ Լեհացին սովորել է հայկական դպրոցում: Այս դեպքում հարկ է նշել, որ նախ տարրական դպրոցներում փիլիսոփայական գիտություններ չէին ուսուցանում (Սիմեոնը նույնպես թվարկում է դասավանդվող առարկաները), և ապա, եթե Ստեփանոսն ավարտեր հայկական դպրոցը, գոնե կտիրապետեր հայ գրին, ծանոթ կլիներ հայ եկեղեցական գրականությանը: Մինչդեռ Դավրիժեցին պրում է. «յորժամ հհաս Ստեփանոս յէջմիածին, ուսաւ զլեզու և զգիր Հայոց, և ի բերան էառ զսաղմոս և զշարական, և զայլ եկեղեցական ուսմունս: Այնուհետև սկսաւ ընթեռնուլ զԱստուածաշունչ գիրս և զերկոտասան վարդապետաց և զփիլիսոփայից...» (39, էջ 408): Նույնի կապակցությամբ Ստեփանոս Խոշ-քան էլ գրում է, թե Ստեփանոս Լեհացին մեկնելով էջմիածին «ուր զլեզու և զգիր Հայոց՝ զոր նախ ոչ գիտէր՝ ուսաւ բարութք...» (4, էջ



140): Իսկ այդ փաստը զարմանքի տեղիք չպետք է տա, քանի որ, ինչպես ասացինք, լեհահայերը բարձրագույն կրթություն ստանում էին միայն լեհական կամ եվրոպական հոգևոր սեմինարիումներում ու համալսարաններում, և այդպիսիք, եթե հայ եկեղեցուն կից տարրական դպրոցներում կամ ընտանիքում ազգային տարրական կրթություն չէին ստանում, ապա անձանաչ էին մնում հայ գրին ու գրականությունը: Թերևս այդ հանգամանքն է եղել այն հիմնական պատճառը, որ 30—40-ական թվականների խառնակ ժամանակաշրջանում, երբ Նիկոլ Եպիսկոպոսը, ինչպես գրում է Դավրիժեցին, «Էեղեր ու վտանգէր զՀայկապոն ժողովուրդսն», և ազգապահպանման խնդիրն արդեն հարցականի տակ էր դրված, Ստեփանոսի ազգասեր ծնողները՝ Վարդան ու Կատարին (37, էջ 62) Բևոնարդովիչները իրենց որդուն «վասն բարեպաշտութեան և վասն ուղղափառութեան» (39, էջ 408) ուղարկում են էջմիածին: Ուղարկում են, որովհետև, ինչպես Լեոն է գրում, «կարիք էր զգացվում, որ գոնէ այժմ, այդ մեծ վեճերի ժամանակ լեհահայերի մեջ լինեն ընդհանրապես լավ զարգացած և մասնավորապես հայագետ մարդիկ»<sup>42</sup>:

Իսկ թե Լեհացին ճիշտ որ թվականին էր էջմիածին մեկնել, հարցի հարց է դարձել ինչպես նրա կենսագիրների, այնպես էլ նրա գիտական ժառանգությամբ զբաղվող գիտնականների համար: Հենվելով Դավրիժեցու այն վկայության վրա, թե Լեհացին Սբ. Աթոռ է ժամանում «ի ժամանակա Փիլիպոս կաթողիկոսին» (այսինքն՝ 1633—1655 թվականների ընթացքում), նրանցից ոմանք բավարարվել են այդ մեծ ժամանակահատվածը նշելով (37, էջ 62), ոմանք էլ այն կարծիքն են հայտնել, թե նա Լվովից մեկնել է 1636 թվականից առաջ կամ հետո (40, էջ 27): Մինչդեռ XVIII դարասկզբի լեհահայ ժամանակագիր Ստեփանոս Ռոշքան գրում է, որ Լեհացին Լվովից էջմիածին է մեկնում 1646 թվականին (4, էջ 140): Եթե նշված հարցով զբաղվող գիտնականները թերթերին Ռոշքայի ժամանակագրությունը, ապա գոնե կնշին այդ թվականը, եթե նույնիսկ այն համոզվիչ չթվար նրանց: Մեր կարծիքով, 1646 թվականը հավանական է ոչ միայն այն պատճառով, որ Ռոշքան ըստ արխիվային, կամ այլ կարգի նյութերի՝ հավաստել է այդ մասին, այլև այն պատճառով, որ 1636—1637 թվականներից հետո է լվովահայության համար պարզաբանվում Թորոսովիչի վարած քաղաքականության ամբողջ լրջությունը, որի հետևանքով 40-ական թվականներից արդեն բազմաթիվ լեհահայեր են հեռանում Լվովից և ընդհանրապես Լեհաստանից՝ վերադառնալու ու չվերադառնալու մտադրությամբ: Ի դեպ, Դավրիժեցին գրում է, որ Ստեփանոսը էջմիածնում կարճ ժամանակամիջոցում է յուրացնում հայ գիրն ու ծանոթա-



նում հայ հին գրականությունը (մեծ ունակությունների տեր Լեհացու համար 5—6 տարին էլ բավարար էր), այնպես որ՝ «առաւելալ քան զայլ ընկերս իւր», և նույնպիսի կարճ ժամանակամիջոցում էլ ձեռնադրովում է նախ կուսակրթն քահանա, ապա և կաթողիկոսից ստանում վարդապետական գավազան։ Ն. Ակինյանը հակված էր կարծելու, որ Լեհացուն վարդապետական գավազան է շնորհվում 1653—1656 թվականներին (37, էջ 64), մինչդեռ Ք. Տեր-Դավթյանը համադրելով Լեհացու թարգմանությունների և փիլիսոփայական աշխատությունների տարբեր ընդօրինակումների հիշատակարանները, գտնում է, որ 1651 թվականին վերջինս արդեն վարդապետ էր։ Նկատենք, սակայն, որ գրականագետը առավել հակված է Լեհացուն վարդապետ տեսնել 1656 թ., քանի որ հիմք է ընդունել Ն. Ակինյանի հիշատակած «Յիսուս Որդու» մի ձեռագիրը՝ ընդօրինակված «ի ս. էջմիածին, յիւովացե Ստեփանոս վարդապետե ի թվին հայոց ՌՂԵ (—1646)»<sup>43</sup>, և որի թվականի ճշտությունը կասկածել է ինքը՝ Ակինյանը (37, էջ 63, տող. 6)։ Մեր կարծիքով, նշված թվականի մեջ վրիպանք կա։ Քանի որ ընդունում ենք, որ Լեհացին 1646 թ. է ժամանում էջմիածին, ուստի նրա վարդապետ դառնալու հավանական թվականները պետք է, իրոք որ լինեն 1650—1651-ը։ Ինչպես նրա ժամանման, այնպես էլ վարդապետ օծվելու թվականների օգտին ենք համարում Տեր-Դավթյանի կողմից առաջ քաշված այն նոր վերկածը (43, էջ 91—94), ըստ որի Լեհացին իր առաջին («Հայելի վալ ոցի») թարգմանությունը կատարել է 1651 և ոչ թե 1660 թվականին, ինչպես մինչ այդ կարծում էին գիտնականները։ Տրամաբանորեն էլ այս տեսակետը ընդունելի է հետևյալ պատճառով։ Նախ ասենք, որ գիտնականները հիմք ընդունելով Դավրիժեցու հայտնած տեղեկությունները Լեհացու աշխատությունների մասին\* (իսկ նա թվարկում է շորսը, քանի որ «Պատմությունը» ավարտում է 1662 թ.), մինչև վերջերս էլ այն համոզմունքին են, որ նրա առաջին գործը Հովսեփոս ֓լաբիոսի «Հրեական պատերազմի սլաւոմոթյան» թարգմանությունն է (1660)։ Եթե նրանք ընդունում են, որ Լեհացին 30-ական թվականների կեսերին կամ վերջերին է էջմիածին մեկնել, եթե ընդունում են Լեհացու ժամանակակիցների հայտնած ամենաբարձր կարծիքը վերջինիս արտակարգ ունակությունների, փայլուն մտքի և աշխատասիրության մասին, ապա ինչպես կարող էր նման գիտնա-

\* Ք. Տեր-Դավթյանը, իրոք, համոզում է, որ Լեհացու գործերի թվարկումը Դավրիժեցու կողմից ոչ թե ժամանակագրական կարգով են տրված, այլ իստոր, ուստի նրա «որոց մինն է Յոսէպոս սլաւոմագիրքն» արտահայտությունը ոչ թե նշանակում է «որոնցից առաջինը», այլ «որոնցից մեկը»։

կանը առավել քան քսան տարի նվիրվել ուսումնասիրության և ոչ մի հոգևոր արժեք չստեղծել: Բացի այդ, անհավանական է, որ նա առաջին հերթին ձեռնարկեր Փլաբիոսի «Պատմությանը» և ոչ «Հայելի վարուց»-ին, քանի որ եվրոպական կուլտուրայով սնված, «մառքն սուր և ծննդական, առնող և պահող և միշտ ընթերցող» Լեհացին, «միմեանս համեմատելով» (Յ, էջ 408) եվրոպականն ու հայրենին, առաջին հերթին պետք է տեսներ XVII դարի հայ հոգևոր կյանքում բաց մնացած օղակները և լրացներ դրանք ժողովրդի հոգևոր պահանջներին մոտ այնպիսի գործերով, որոնք եվրոպայում վաղուց կենսական անհրաժեշտություն էին դարձել: Ուստի առավել համոզիչ է, որ նա ինչպես նշված, այնպես էլ վերջինիս թարգմանական դյուրության պատճառով առաջին հերթին ձեռնարկեր «Հայելի վարուց»-ի (փոքր ինչ շուտ՝ «Բուրաստան աղօթից» ժողովածուի)<sup>41</sup> թարգմանությունը (որին կանդորգաունանք բարոյախոսական ժողովածուների հայերեն թարգմանություններին նվիրված հատվածում):

Իր առաջին երկու թարգմանություններից հետո, Լեհացին, թեև լրջորեն զբաղվում է փիլիսոփայությամբ ու աշտուվածաբանությամբ, սակայն իր ամբողջ գործունեության ընթացքում չի անտեսում ոչ կրոնադավանաբանական և ոչ իսկ աղգային ազատագրության խնդիրները, որոնք իրենց սրությամբ կանգնած էին հայ ժողովրդի առջև: Ինչպես արդեն ասացինք, նա ոչ միայն «Ընդդիմակայություն» է գրում Կղեմես Գալանոսի «Ցաղագս աստուածային բացարձակ կատարելության» աշխատությանն ու Դուրանին (վերջինս նույնպես թարգմանում է), այլև «Պարզ յաղագս...» նշված աշխատությամբ հանդես է գալիս երկարակները գեմ: Իհարկե կրոնադավանաբանական խնդիրների նույնիսկ դրական լուծման դեպքում անգամ չէր կարող վճռվել հայ ժողովրդի ապագայի հարցը, քանի որ թուրքերի ու սլաւոնների թուրք գեռես կախված էր հայության գլխին: Հայաստանում ապրած տարիները բավական էին, որ Լեհացին հասկանար իր հայրենիքի քաղաքական ծանր իրադրությունը, տեսներ սոսկառակություններից, հարկերից, կեղեքումներից ու կրոնադավանաբանական հալածանքներից ուժանպատ ժողովրդին, որն, ինչպես ինքն է գրում, ապրում էր «ի դառն ժամանակի», այն պատճառով, որ «տանս արեւելեան ոչ գույր թագաւոր և ամենայն ոք ինքնազուլս թագաւորեր և քրիստոնեայքն կային ի մեծի նեղութեան և ևս սուրբ Աթոռս»<sup>45</sup>: Բնական է, որ հայ ժողովրդի պետականության կորուստը և հայ հոգևոր դասի անփառունակ վիճակը առաջին հերթին պետք է մտահոգեին նրան, քանի որ իր երկրորդ հայրենիքում՝ Լեհաստանում, ուր նա ծնվել ու կրթվել էր, ի սկզբանե անխախտ էր եղել պետականությունը, իսկ հոգևոր դասը ոչ միայն ան-



առհասարակ իշխանություն, ուժի ու հարստության, այլև բարձր կուլտուրայի տեր էր: Ընդհանուր առմամբ այս դեպքում ևս պատահական չպետք է համարել, որ նա ձեռնարկել է Հովսեփոս Փլաբիոսի «Հրեական պատերազմի պատմություն»<sup>66</sup> թարգմանությունը, որի հիշատակարանում գրում է, որ գիրքը ոչ թե ամբողջությամբ է հայերեն թարգմանել, այլ միայն ներկայացվածը (վեցը գիրքը) «զի է յոյժ պիտանի և օգտակար ուսումնասիրացն»: Այսինքն նկատի ունենալով Հայաստանի պետականության կորուստն ու հալածանքները մահմեդականների ու կաթոլիկների կողմից, հանուն ազգային զարթոնքի՝ Լևհացին թարգմանում է այն մասերը, որտեղ Փլաբիոսը «գրվատում է Տիգրան II-ին, նրա անմիջական հետևորդներին, հելլենիստական Հայաստանի ուժեղ պետությունը, մի բան, որին ձգտում էր հայ քաղաքական առաջավոր միտքը XVII դարում» (40, էջ 32):

Իսկ Հայաստանում, առաջավոր միտքը, ինչպես ասացինք, տրվյալ ժամանակաշրջանում դեռ նոր էր միայն վերականգնանում և վերածնության մոնետիկներն էին այնպիսի մարդիկ, ինչպիսիք էին Սաղմոսավանքի միաբան Սարգիս Ամբերդցի եպիսկոպոսը, Տրապիզոնցի Տեր Կիրակոսը, որոնք դարասկզբին հիմնում են Սյունաց Անապատը Տաթևի մոտ, այդպիսին էր նաև Սյունացի Մովսես վարդապետը, որն իր աշակերտների հետ լուսավորություն էր տարածում ժողովրդի մեջ<sup>67</sup>, այդպիսիք էին նաև Սիմեոն Զուղայեցին, Առաքել Դավրիժեցին և լեհահայ սույն վարդապետը՝ Ստեփանոսը, որի մասին Ակինյանը գրել է. «Շատ սակաւ թուով կրնանք մատնանիշ ընել հայ միջնադարեան մատենագրութեան մէջ այնպիսի գրագետ անձինք, որպիսին էր Ստեփանոս վարդապետ Լեհացի» (37, էջ 61): Իսկ վերահիշյալ և նման վերածնող գործիչները, բնականաբար, հետագործ հայացք էին գցում անցյալի մշակույթի ոսկե դանդիին, լուսավորության փայլուն օջախներին և իրենք ձգտում հետևել նրանց օրինակին թե՛ այդպիսիք ստեղծելու և թե՛ ժողովրդի միտքը լուսավորելու ազնիվ ձգտմամբ: Էջմիածնում, որը XVII դարակեսերին դարձել էր արդեն այդպիսի մի օջախ, մինչև Լեհացին էլ, նրա իսկ խոսքերով ասած՝ արդեն գործում էին «երևելի վարդապետք, քաջաբանք բանաստեղծք աստուածային գրոց, քաջք գիտունք և հմուտք, յորոց մի է և Առաքել վարդապետն վիպասան...»<sup>68</sup>, ավելացնենք նաև՝ Սիմեոն Զուղայեցուն, որոնք մեծ դեր են խաղում ազգային մշակույթի և փիլիսոփայական գիտությունների զարգացման ասպարեզում: Փաստորեն նոր ժամանակներում Զուղայեցին է, որ հայ մտավոր՝ ընդհանուր և փիլիսոփայական միտքը տեղից շարժելու գործում առանձնահատուկ դեր է խաղում, քանի որ գրելով

«Քերականութիւն» և «Հավաքումն տրամաբանութեան» դասագրքերը, ինչպէս նաև Պրոկղի «Շաղկապք աստուածաբանական» աշխատութեան մեկնութիւնը, ոչ միայն նպաստում է հին ժառանգութեան յուրացման ու տարածման և այն նորի հետ շաղկապելու գործին (5, էջ 6), այլև հոգ է նախապատրաստում Լեհացու գիտական գործունեութեան համար:

Լեհացու մեծ նպատակներից մեկը հայ աստվածաբանութիւնն ու փիլիսոփայութիւնը գիտական նոր հիմքի վրա դնելը, այն եվրոպական մակարդակին բարձրացնելն էր: Այդպիսի նպատակը, որը պայմանավորված էր նոր ժամանակների պահանջով, բնական էր մեծ մասի աւեր Լեհացու համար, քանի որ Եվրոպայում վաղ Վերածննդի շրջանից է արդեն սկսվում գիտական՝ ռացիոնալ աստվածաբանութեան զարգացումը, որի ուսմունքները XVI—XVII դարերում տիրապետող են դառնում, և բանական հավատը նույնիսկ մասսաների գիտակցութեան մեջ է փոխարինելու դալիս կույր հավատին: Ըստ Լեհացու՝ միայն այս տիպի աշխարհայացքը կարող էր հավատ ներշնչել և նպաստել աշխարհիկ գիտելիքների զարգացմանը, առանց որի՝ հոգևոր կյանքի աշխուժացում Հայաստանում հնարավոր չէր (40, էջ 32): Այս նպատակով է, որ նա ձեռնարկում է Պրոկղ Դիագոխոսի «Գիրք պատճառացի» թարգմանութեանն ու դրա նոր մեկնութեանը, թեև VIII դարում այն վրացիներից հայերեն թարգմանվելով և 1651 թ. մեկնվելով Միմեոն Զուդայեցու կողմից, օգտագործվում էր որպէս դասագիրք: Ինչպէս հին թարգմանութիւնն ու Զուդայեցու մեկնութիւնը չեն բավարարում Լեհացուն, որի պատճառով և նա ձեռնարկում է նորը, այնպէս էլ՝ Պրոկղի «նորալատոնականութիւնը որպէս ռացիոնալ աստվածաբանութիւն ստեղծելու հիմք» ուսմունքը (40, էջ 34): Ուստի 1662 թ. Լեհացին թարգմանում է Դիոնիսիոս Արեոպագացու շորս երկասիրութիւնները («Յաղագս երկնային քահանայապետութեան», «Յաղագս աստուածայնոցն անուանց», «Յաղագս եկեղեցականին քահանայապետութեան», «Յաղագս խորհրդականին աստուածաբանութեան և թուղթ դանադանք») և գրում դրանց ծավալուն մեկնութիւնները, թեև այդ գործերը եվրոպացիներից մեկ դար առաջ՝ VIII դարասկզբին էր հայերեն թարգմանվել ու մեկնվել Ստեփանոս Սյունեցու կողմից, բայց և որոնք դժվարամարս էին հասկանալու և ըմբռնելու համար: Արեոպագացու մեծ հետևորդ Լեհացին, որը խորապէս ըմբռնում էր նրա փիլիսոփայութեան էությունը, ոչ միայն այդ իսկ էությունը բացահայտելու հարցում իրեն հակադրում է Սյունեցուն, ոչ միայն Արեոպագացու ուսմունքի նկատմամբ մեծ հետաքրքրութիւն է առաջացնում հայ մտավորականութեան շրջաններում, այլև էջմիածնում ստեղծում է փիլիսոփայական



դպրոց, որի հիմքը աստծո գոյաբանության հարցադրումներն ու դրանց լուծումն էր (40, էջ 34—38)

Գիտական իր գործունեության հաջորդ շրջանում Լեհացին շարունակում է աշխարհիկ գիտելիքներ տարածել հայ մտավորականության մեջ: Բացի այն, որ նա լատիներենից հայերեն է թարգմանում «Իմաստասիրութիւն Յեսուայ որդւոյ Սիրաքայ»-ն, որը Ոսկան Երևանցին աստվածաշնչական մի շարք գրքերից կատարած իր թարգմանությունների հետ միասին մտադիր էր նոր հրատարակությամբ (1666 թ. Ամասերդամում) ամբողջացնել Աստվածաշունչը, թարգմանում է նաև Արիստոտելի «Յաղագս հոգւոյ բանականին», «Մետաֆիզիկան» ու մեկնություններ է գրում վերջինիս, ստեղծում է նաև «Բանք իմաստասիրականք և աստուածաբանականք համառօտաբար՝ իբր սահմանօրէն արտադրեալք և հավաքեալք ըստ այբուբենից» աշխատությունը: Հատկապես վերջինը իրենից ներկայացնում է «փիլիսոփայության և աստվածաբանության մի համաձուլվածք կամ ռացիոնալ մի աստվածաբանություն», որը Լեհացին «ներկայացնում է որպես նոր աշխարհայացք հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ» (40, էջ 38):

Փաստորեն Ստեփանոս Լեհացին հայ միջնադարյան փիլիսոփայության վերջին, և նոր ժամանակների առաջին մտածողն է, որը ի մի բերելով V—XVII դարերի հայ փիլիսոփայական-աստվածաբանական մտքի նվաճումները, ոչ միայն հարստացնում է գոյաբանական ուսմունքն ու հայկական նորալատոնականությունը հաղեցնում է քրիստոնեական նորալատոնականության պանթեիստական գաղափարներով, ոչ միայն լուծում է իմացաբանական նոր հարցադրումները և կռահում ու շոշափում է դիալեկտիկայի հիմնական՝ հակադրամիասնությունների դրույթները, այլև առաջ է քաշում ու լուծում զգայականի ու տրամաբանականի կապի ըմբռնման, գեղագիտականի փիլիսոփայական և այլ շատ ու շատ հարցադրումներ<sup>18</sup>:

Պատահական չէ, որ դեռևս Լեհացու ժամանակակիցները, ինչպես սիք, օրինակ, Առաքել Դավրիժեցին ու Հովհաննես Զուղայեցին էին, նրան համարում էին իրենց դարի հայ մտքի ամենաարգասավոր ու պայծառ դեմքը: Եթե առաջինը իր Պատմության ի՛նչ գլուխը մասամբ նվիրելով Լեհացու գործունեությանը, այն ավարտում է հետևյալ տողերով՝ «Արդ՝ մինչև ցարդ, այսքան արդիւնս արար սա յեկեղեցին Հայոց. խնդրեսցուք ի բարեպարզև Տեառնէ Աստուծոյ, զի ընդ երկար կենօք պահեսցէ զսա թարց իմիք վտանդի. զի այլ ես արդիւնս յաւելցէ յազգս և յեկեղեցիս Հայոց» (3, էջ 109), ապա Զուղայեցին Ստեփանոսին ուղղած իր մի նամակում ահա թե ինչպես է դիմում նրան.

«Ողջ լիցի ամենապատուական գլխոցն, որպէս պարծանք և պանծալի հայկապոլենեայցս նահանգի»<sup>43</sup>: Նկատի ունենալով հայ մշակույթի զարգացման գործում բացառիկ դեր խաղացած հենց այդպիսի գործիչներին, Մ. Աբեղյանը գրել է. «Եվ ահա XVII դարի սակավաթիվ լավագույն մարդկանց բոլոր ձգտումները կենտրոնանում են այն բանի մեջ, որ կենդանացնեն մեռնող հայ կյանքը: Դրա համար երկու ճանապարհ է ներկայանում նրանց,— վերածնել հին հայ կյանքը, գիրն ու գրականությունը և ապա օգտվել եվրոպական լուսավորությունից, որ մեր նոր գրականության համար նույն դերը պիտի խաղար, ինչ որ հին բյուզանդականը մեր հին գրականության համար» (47, էջ 438): Ինչպես տեսնում ենք, եթե Սիմեոն Զուղայեցին, Առաքել Դավրիժեցին և նշված մյուս գործիչները պատկանում են Աբեղյանի նշած առաջին հոսանքին, ապա Ստեփանոս Լեհացին, Հակոբ Խոսաթեցին և Զախարիա Բենատովիչը (վերջին երկուսին կանդրադառնանք ստորև) պատկանում են երկրորդին, որոնք հայ միտքը զարգացնում են եվրոպական լուսավորության ու Վերածննդի դադափարների ուղիով, և հայ գրականությունը հարստացնում են վերջինիս գրական արժեքներով:

#### ԼԵՀԱՀԱՅ ԱՇԽԱՐՀԻԿ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ XVI—XVII ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Պատմագրությունը, որով դրվել է հայ հին գրականության սկիզբը, և որը հետագա դարերում էլ ապրել է իր աննախընթաց զարգացումը, լեհահայ գաղթօջախներում շարունակել է ավանդութային իր զարգացումը: Լեհահայ աշխարհիկ գրականությունը, թեև հիմնականում իր մեջ է ներառել չափածո ողբեր, գովասանական, խոհական ու երգիծական տաղեր, հուշագրություններ, ուղեգրություններ, օրագրություններ, կազմվել են ինչպես ազգային, այնպես էլ օտար գրականությունից թարգմանված բարոյախոսական շրույցների ու ասույթների ժողովածուներ, այդուհանդերձ, պատմական ժանրն է եղել վերջինիս գլխավոր ատաղձը:

Այն հանգամանքը, որ հունական դասական գրականության ազդեցությամբ V դարում ծաղկում ապրող հայ պատմագրությունը դարերի ընթացքում աստիճանաբար կորցնում է զեղարվեստական իր բարձր հատկանիշներն ու, Միջնադարում արդեն (XI—XII), ինչպես Եվրոպայում, այնպես էլ Հայաստանում մեծ տարածում են ստանում քրիստոնեական կուլտուրայի արգասիքը հանդիսացող անարվեստ ժամանակագրություններն ու տարեգրությունները (47, էջ 64), պայմանավորում է և մինչև Վերածննդի դարաշրջանի լեհահայ պատմագրության զարգացման ուղղվածությունը: Ճիշտ է լեհահայերն ի սկզբանե



պահպանում են վերջինիս աղգային ավանդույթները՝ ընդօրինակում են հայ հին մատենագիրների մի շարք երկեր, և գուցե գրում են այդօրինակ գործեր, այնուամենայնիվ, տուրք տալով ժամանակի ոգուն ու գրականության մեջ իշխող ուղղվածությանը, ինչպես հայ ժամանակագիրների (Մատթեոս Ուռհայեցի, Սամուէլ Անեցի, Ստեփանոս Սյունեցի) հետևողությամբ, այնպես էլ լեհ ու եվրոպական քրոնիստների աղբյուրությամբ ստեղծում են իրենց սեփական ժամանակագրությունները, որոնցով իսկ՝ վավերացնում են իրենց գաղութի պատմությունը, իմաստավորում են օտար երկնքի տակ ապրող հայության անցյալն ու ներկան և նպաստում լեհահայ պատմագրության, և ընդհանրապես գրականության հետագա լուսալուստին ու զարգացմանը: Եվ եթե եվրոպական Միջնադարում լեհահայ գրականությունը ժամանակի հետ քայլելով, ի տարբերություն հունաբան շրջանի, մեղ է ներկայանում միայն կարճառոտ ու չոր ժամանակագրություններով, որոնք ծառայում էին որպես տեղեկատու հակիրճ աղբյուրներ, ապա Վերածննդի շրջանից սկսած, լեհականի և ընդհանրապես եվրոպականի աղբյուրությամբ ու աղգային հարուստ ավանդույթների հետևողությամբ նշված ժանրի գործերն արդեն աչքի են ընկնում իրենց գրական-գաղափարական նոր արժանիքներով:

Նախ ասենք, որ լեհահայ վաղ մատենագրությունից մեղ են հասել միայն XV դարից սկիզբ առնող ժամանակագրությունները, թեև պատմական տրամաբանությունը հուշում է, որ այն շատ ավելի հին ու հարուստ պետք է լիներ: Այս դեպքում, ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ պատերազմական ավարներից, բնական հրդեհներից ու ֆանատիկ կաթոլիկների միսումնավոր ոնշացումից մաղապուրծ մատենագրությունները լեհահայ պատմագրության մի մասն են միայն կաղմում, քանի որ այդպիսի բարձր մշակույթ ունեցող ժողովրդի տարանջատված այդ հատվածը թերևս շատ ավելի վաղ շրջանում՝ XI—XIV դարերում էլ պետք է գրառեր իր պատմությունը: Ճիշտ է նշված դրերից առայժմ ոչինչ չի հայտնաբերվել, սակայն այն հանգամանքը, որ XV—XVI դարերի գրականությունը նույնպես կորստյան է մատնվել, որից փշրանքներ ու հետքեր են միայն մնացել, խոսում է և առաջինի հավանականության օգտին: Իսկ դրա վառ վկայություններից ենք համարում ինչպես XV դարից մի անհայտ, այժմ չպահպանված ժամանակագրության օգտագործումը Տեր Հովհաննես Ավագերեցի, այնպես էլ 1492—1537 թթ. ժամանակահատվածն ընդգրկող՝ հիպոթետիկ «Լվովի քրոնիկի» օգտագործումը հայ-ղփշաղերեն «Քրոյնիք Վէնէցիանընկ»-ի անհայտ հեղինակի կողմից, կամ էլ XVII դարի „Czynności

Ormian Lwowskich“ («Գործք լվովահայուխյան») երկհատոր պակասա-  
վոր ժամանակագրությունը, որի գրառումներն իսկ ապացույց են,  
որ այն նախապես ընդգրկած է հղիլ շատ ավելի լայն ժամանակա-  
հատված, այսինքն մինչև վերոհիշյալ երկհատորյակը գոյություն են  
ունեցել առավել վաղ շրջանում գրված հատորներ:

Սակայն մեզ հասած տարբեր բնույթ ու ծավալ ունեցող պատմա-  
գրական գործերն էլ փոքր թիվ չեն կազմում, թեև XVI հարյուրամյա-  
կից, այն է՝ Վերածննդի շրջանից, երբ լեհահայ գաղութը տնտեսական  
հզորացման ու մշակույթի զարգացման իր վերելքն էր ապրում, նույն-  
պես քիչ բան է պահպանվել, որն, անշուշտ, օրինաչափ չէ վերջինիս  
պատմության և մասնավորապես կոնկրետ այդ դարաշրջանի համար:  
Ինչպես ստորև կտեսնենք, այդ «բացը» ստեղծված է նաև արհեստակա-  
նորեն՝ կաթոլիկ հայրերի և կաթոլիկացած լեհահայ գործիչների ջան-  
քերի շնորհիվ: Իսկ մեզ հասած մշակույթի գրավոր հուշարձանները,  
թեև ընդգրկում են XV—XVII դարերը, այնուամենայնիվ, վերոնշյալ  
պատճառներով առյուծի բաժինն ընկնում է XVII դարին, քանի որ  
մինչ այդ եղած «հերձվածող» հայ գրականությունը հնթարկվել է  
ոչնչացման: Այդ դարերի պատմագրական գործերից մինչև այժմ հրա-  
տարակված են կամ հայտնի են 1430—1652 թթ. ժամանակահատվածն  
ընդգրկող, կամենիցահայեր Տեր Հովհաննես Ավագերեցի, նրա թոռնե-  
րի՝ ավագերեցներ Տեր Հակոբի, Տեր Օքսենտի ու մի քանի անհայտ  
(հավանաբար նույն տոհմից) հեղինակների գրչին պատկանող ժամա-  
նակագրությունները, ամփոփված «Տարեգիրք Կամենիցայ»-ում (որն  
առաջին անգամ կաղմել ու 1896 թ. հրատարակել է Ղ. Ալիշանը և իր  
խոստովանությամբ՝ համառոտության, հեղինակների՝ կամենիցացի  
լինելու և գրվածքի սկզբի պակասության պատճառով վերոհիշյալ խո-  
րագիրն է տվել<sup>109</sup>), Հովհաննես Կամենացու «Պատմութիւն պատերազմին  
հոթինու» պատմագրությունը, լվովցի անհայտ հեղինակների գրչին  
պատկանող «Քրոյնիք Վէնէցիանընկ» և «Գործք լվովահայուխյան» ժա-  
մանակագրությունները, Սիմեոն Լեհացու «Տարեգրութիւնը», զամոշ-  
չացի Զաքարիա Առաքելովիչի «Քրոնիկը», Բարթիլոմեյ Զիմարովիչի և  
Տոմաշ Յուզեֆովիչի քրոնիքները, Գրիգոր Ոսկերիչի, Վարդերեսի և մի  
քանի անհայտ հեղինակների «մանր» հիշատակարան-ժամանակագրու-  
թյունները<sup>50</sup>: Որոշ վերապահումով, բայց առանց տարակուսելու վերո-  
հիշյալների շարքին ենք դասում նաև հայ պատմիչ Առաքել Դավրիժե-  
ցուն, որն իր «Պատմության» ԻԸ (XXVIII) գլուխը նվիրել է XVII դա-  
րի լվովահայ գաղթօջախի կրոնաքաղաքական իրադարձություններին,  
ինչպես նաև պապական քարոզիչներ, օտարազգի Կղեմես Գալանոսին



(իտալացի), Ալոյիսիոս Մարիա Պիգուին (ֆրանսիացի) և նույն դարի անհայտ հեղինակ-միսիոներին (իտալացի), որոնք լեհահայ գաղութի մասին գրած իրենց անգնահատելի պատմագրությունները որպես հաշվետվություն ներկայացրել էին Հոռմ:

Վերը հիշատակված, 1430—1560 թթ. ընդգրկող, անկանոն տարեթվերով ժամանակագրությունները, որոնք ի մի է հավաքել Տեր Հովհաննեսն ու ղետեղել իր բուն ժամանակագրությունից առաջ, և որն անցյալ դարում խմբագրել է Ղ. Ալիշանը, ղուտ տեղեկատու աղբյուրներ են, քանի որ անհայտ հեղինակները կարճառոտ տեղեկություններ են հաղորդում ինչպես լեհ թագավորների կառավարման ու մահվան, լեհաստանի ներքին ու արտաքին քաղաքական կյանքի, լեհ-պրուսական-թաթարական-թուրքական-մոլդավական, ռուս-թաթարական պատերազմների մասին, այնպես էլ հայկական եկեղեցիների վերանորոգման, զանգակատների կառուցման, ռումինահայություն կրոնական հալածանքների, մայր հայրենիքից՝ հայ եկեղեցական գործիչների կահաստան ժամանելու և բնական արհավիրքների ու մի քանի այլ՝ ժամանակակիցների անսանկյունով՝ կարևոր հարցերի մասին:

Տեր Հովհաննես Ավագեհեցը (1526—1610), որը կամենիցի բարձր խավի ներկայացուցիչներից էր, փաստորեն, XVI դարի լեհահայ միակ ժամանակագիրն է, որի աշխատասիրությունը պահպանվել է: Նրա գրառումները, թեև սկսվում են նույն 1560 թվականից, սակայն Մոլդավիայի քաղաքական իրադարձությունների և մասնավորապես 1551 թ. մոլդավահայոց (կամ ինչպես ընդունված է ասել՝ ռումինահայոց) կրոնական հալածանքի հիշատակությունների կապակցությամբ արված նրա եռակի այն հիշեցումները, թե «որպէս և կայ ի դրիս առաջագոյն» (19, էջ 20, 22, 23) և այլն, և որոնք իրականում բացակայում են ձեռագրում, վկայում են, որ նրա ժամանակագրությունը ավելի վաղ շրջան է ընդգրկել ու մեծ ծավալ է ունեցել: Այսինքն շատ ու շատ էջեր, մասնավորապես 1551 թ. վերոհիշյալ իրադարձություններին վերաբերող նրա պատմության հատվածներն այժմ անդարձ կորած են: Ինչ վերաբերում է բուն՝ պահպանված ժամանակագրությանը, ապա հարկ է նշել, որ այն, ինչպես նաև նրա հաջորդների ժամանակագրությունները տրամագծորեն տարբերվում են առաջիններից՝ XV դարի ժամանակագրություններից, քանզի դրանց հեղինակները կրում են վերածննդի դարաշրջանի քննադատական ոգին, թեև նրանցից յուրաքանչյուրը յուրովի է ի հայտ բերում դարի պատմահայեցությամբ պայմանավորված այդ միտումը, կատարում է իրադարձությունների ակնհայտ ընտրություն, որը մի կողմից բխում է հեղինակային սուբյեկտիվ ընկալումից ու հայեցությունից, մյուս կողմից՝ նպատակադրումից: Ուշա-

գրավ է, որ այդ նոր հեղափոխական դարաշրջանում, երբ միջնադարյան ունիվերսալիզմը իր տեղը դիջում է հեղինակային ինդիվիդուալիզմին և, եկեղեցական դավանանքի կույր պաշտամունքին փոխարինում է դիտակցական, և նույնիսկ՝ ազատ մտածողությունը, ժամանակագիրներն արդեն ժամանակին ընդառաջ գնալով, դեպքերի լուկ արձանագրումից անցնում են ամենատարբեր իրադարձությունների մեկնաբանմանն ու վերլուծությանը, որը, բնականաբար, պայմանավորում է նաև սեփական մտածողության ու ոճի ծնունդը:

Այդպիսին է մեզ ներկայանում Տեր Հովհաննեսը, որն իր հետաքրքրությունների շրջանակն ընդգրկելով երեք հիմնական բնագավառ՝ Լեհաստանի քաղաքական ներքին կյանքը, Արևելյան Եվրոպայի քաղաքական իրադրությունը, ռումինահայությունն ու լեհահայության կեսդարյա կարևոր իրադարձությունները, երբեմն կարճառոտ, բայց հիմնականում հստակամասլից, այդ ամենը իր ժամանակագրության մեջ ներկայացնում է ոչ թե միջնադարյան թեոցենտրիկ գաղափարախոսության, այլ իր դարաշրջանի հումանիստական գաղափարների մեկնակետով: Այդ կրթված ու մեծ հետաքրքրությունների տեր ժամանակագրի համար, որը քաջագիտակ էր մայրենի դասական լեզվին, պատմությանն ու գրականությանը, ամենաբնութագրականը վառ արտահայտված հայրենասիրությունն էր, պայմանավորված երկակի գործոններով ու արտահայտված երկակի պլանով: Այստեղ խաչաձևելով հայ հին ու միջնադարյան գրականության մեջ գերիշխող հայրենասիրության վառ ոգին ու վերածնության Լեհաստանում արդեն թևածող հումանիստական նոր գաղափարները, ընդարձակում ու խորացնում են Տեր Հովհաննեսի (և ընդհանրապես լեհահայ գործիչների) աշխարհայացքը, որը և պայմանավորում է հայրենասիրության դրսևորումը երկակի պլանով: Այն իր արտահայտությունն է գտնում ինչպես իր ազգակիցների ու հեռավոր մայր հայրենիքի, այնպես էլ իր երկրորդ հայրենիքի՝ Լեհաստանի նկատմամբ: Հատկանշական է, օրինակ, որ արտաքին թշնամիների, մասնավորապես Մոսկովյան իշխանության դեմ 1562 և 1579 թվականներին Զիգմունդ Ավգուստի և Ստեֆան Բատորու տարած հաղթանակները ժամանակագիրը ցնծությամբ է ընդունում և նշում, թե ի տարբերություն ռուսների պարտության լուրից տխրած և լեհերի հաղթանակի տօնակատարությանը շմասնակցած ուկրաինացիների (որի պատճառը համարում է լեհերի նկատմամբ՝ վերջիններիս տաժած «նախանձի» զգացումը), լեհահայերը լեհերի հետ միասին խանդավառությամբ ու հպարտությամբ են տոնում այդ նշանավոր իրադարձությունը (19, էջ 32, 50—51): Այլ բան է արդեն, որ նա ուկ-



րաինացիների այդպիսի դիրքորոշումն ու դրա պատճառները սխալ է ընկալում, որն, անշուշտ, հարկ է բացատրել նրանով, որ Տեր Հովհաննեսը բարձր իսավին պատկանող իր ժամանակակիցների նման լեհական քաղաքականության ներքին գաղափարախոսության համաձայն՝ ուկրաինացիներին որպես աղգային-քաղաքական միավոր չէր տարանջատում լեհերից, ուստի ոչ միայն չէր ընդունում նրանց «թշնամական» դիրքորոշման պատճառները, այլև ուկրաինացիների ըմբոստությունները լեհ թագավորների ու նրանց իշխանության դեմ նույնպես ընկալում էր որպես «դավաճանություն»: Եվ եթե այս հարցի նրա ըմբռնումը համընկնում է շլյախտայական վերնախավի՝ նույնի նկատմամբ ունեցած հայեցակետին, ապա թաթարական արշավանքների կործանարար հետևանքների պատճառը առաջին հերթին, և իրավացիորեն, համարում է լեհ իշխանությանը, մասնավորապես կենտրոնախույս քաղաքականություն վարող շլյախտային: Հանդամանորեն նկարագրելով 1568, 1575, 1578, 1589 թվականներին Հարավային Ուկրաինա և Արևելյան Լեհաստան կատարած թաթարական արշավանքները, որի ժամանակ թաթարները ավերում են գավառներն ու քաղաքները, հրկիզում հացը ու ավարում անասունները և միայն առաջին ասպատակության ժամանակ գերեվարում 30.000 մարդ, (19, էջ 38), Տեր Հովհաննեսը քննադատում է լեհական իշխաններին (նկատենք, բայց ոչ թագավորին), քանզի նրանք և ընդհանրապես «մեծամեծքն թուլասիրտ են դարձել և ձեռքն լքեալ և ծունկքն կթուցեալք, մանաւանդ չուտել և ի ըմպել և արբենալ, և ղմիմեանս սպանանել և զաղրագործել՝ պատրաստագոյն են, քան զթշնամիսն հալածել և կամ կոտորել...» (19, էջ 37, 38): Կենտրոնաձիգ իշխանության կողմնակից, իսկ դա նույնն է թե՛ առաջադեմ հայացքների տեր ժամանակագիրը քննադատում է նաև լեհ իշխանների երկպառակություններն ու բանսարկությունները միմյանց դեմ, ներկայացնում է Զիգմունդ Ավգուստի թագադրման կապակցությամբ լեհ իշխաններին ներհակ ուժերի բախումները: Ծիշտ է, Հենրիկ Վալուայի փախուստը Լեհաստանից նա նույնպես կապում է լեհ իշխանների անմիաբանության հետ, սակայն այս դեպքում, ժամանակակիցների կողմից ոչ ճիշտ ընկալված այդ իրադարձությունը նա սխալ է մեկնաբանում, քանի որ Վալուան գաղտնի Ֆրանսիա է փախչում, եղբոր՝ Կարլոս IX-ի մահից հետո թափուր մնացած գահին տիրելու համար:

Տեր Հովհաննեսին հատկապես տանջում ու մտահոգում էր իր աղ-գակիցների՝ լեհահայության ու ռումինահայության ներկա վիճակն ու ապագան, որոնցից առաջինները հայրենիքից տարաբախտ՝ կրկին դարձել էին թուրք-թաթարական ասպատակությունների, իսկ երկրորդները՝



կրոնաքաղաքական հալածանքների ղոհները: Բաղմաթիվ էջեր նվիրելով Ռումինիայի հյուսիսում՝ Վալախիայում (Մուլդավիա) հաստատված հայության շարադեպ ճակատագրին, որոնք տառապում էին բռնապետ իշխան Ալեքսանդրի անարգ դաժանությունից, իշխանությունը ձեռք բերելու համար՝ նրա ու սերբացի իշխան Պետրա Տեսբոթի (որը ժողովրդին խոստացել էր ազատել բռնապետի ճիրաններից) միջև մղվող պատերազմներից, ինչպես նաև Ալեքսանդրի կողմից Վալախիան թաթարակոն խառնին «հրամցնելու» նենդ ու վախկոտ քաղաքականության հետևանքներից, Տեր Հովհաննեսը ճիշտ է ըմբռնում պատմական վերոհիշյալ իրադարձությունների պատճառական կապը, միաժամանակ հանդես է բերում պատկերավոր ու վերլուծական այնպիսի մտածողություն, որով բարձրանում է պատմագրի աստիճանի: Այդպիսի հատվածներում, նրա խոսքը, հրեման հանդարտ ու մեղմ, հրեման զուսպ, բայց ցասումնալից ու սրտամորմոք, հիրավի, գեղարվեստական հրնչեղություն է ստանում: Նա ոչ թի ուղղակի ներկայացնում է պատմական այս կամ այն անձին, այլ գեղարվեստական խոսքի հարուստ երանդներով ու համեմատություններով է բնութագրում նրանց, հրեման դալույթից կարկամելով խոսք չի գտնում իր մտքերն ու զգացմունքները արտահայտելու, հրեման էլ դառնում է պերճախոս:

Տեր Հովհաննեսի գրիչը դառնում է ցավագին, հրե նա թվարկում է «անտիրացյալ» հայոց աղգի գլխին եկած այն բաղում փորձանքները «դոր ոչ յարժան խօսել և կամ լսել ումէք», մինչդեռ երկու տարի հետո, թեթևացած սրտով է արձանագրում Պետրա Տեսբոթի և նրան միաբան ու աջակից լեհ իշխան Վլասքիի հաղթանակը և, Ալեքսանդրի ու նրա զորքի պարտությունը, որոնք (վերջիններս) «երկոտասան աւուր մէջն կորեան և անյայտ եղեն իբրեւ զծուխ հրոյ, և թէպէտ փոքր մի ժամանակ բարձրացան այդ անօրէնքն իբրեւ զմայրսն Լիբանանու, այլ իբրեւ զփոշի անցան, զոր տարաւ մորիկ հողմոյ...» (19, էջ 29): Տեր Հովհաննեսի սիրտը առավել մորմոքված, հոգին ալեկոծված և գրիչը առավել խոստուն է դառնում, հրե ամեն առիթով գրում է հայոց աղգի, աշխարհով մեկ ցրված նրա բեկորների մասին, որոնք ամենուր ենթարկվում են փորձանքի, նեղության ու հալածանքի: «Եւ մեք թշուառացեալքս ազգս Հայոց՝ զոր կամք զրկեալ ի թագաւորութենէ դահոյից և ի պերճութենէ իշխանացն, և մնացեալ կամք իբրեւ ճրնճ-դուկ մի տանիս և իբրեւ բու աւերակի, և տարագիր եղեալ պանդրխտեալ և նժդհհեալ կամք ի այսմ օտար աշխարհս և օտար ջուրս և ի հողս, յաղաղս օրինադանց և անկարգ դնացից մերոց...», — գրում է նա և աստօժուն աղաշում, որ նորրեմա լեհ թագավորը՝ իր քաջությամբ



ու պատերազմական հմտությամբ Ծվրոպայում ու Արևելքում հռչակված Ստեֆան Բատորին ոչ միայն «գստրն իւր ի վերայ թշնամեացն միշտ մխեցուցէ կայծակամբ կաղնոյ», այլև «միշտ քաղցր աշօք հայեցէ ի վերայ ողորմելի և անտիրացեալ ազգիս մերոյ» (19, էջ 48): Ի դեպ, այն հանգամանքը, որ լեհահայությունն ընդհանրապես սրտին ու հոգուն մոտ է ընդունել նաև ռումինահայության ճակատագիրը և հոգեպես տառապել նրանց գլխին եկած աղետների ու պատուհասների համար, վկայում են ոչ միայն XV—XVI դարերի արդեն հիշատակված անհայտ ժամանակագիրների տեղեկություններն ու Տեր Հովհաննեսի հանգամանալից ու սրտակեզ (պահպանված) գրառումները, այլև լեհահայ բանաստեղծ Մինաս Թոխաթեցու «Ողբ ի վերայ Օլախաց երկրին հայերուն» չափածո բարձրարժեք ստեղծագործությունը, որն իր ժամանակագրության մեջ է ղետեղել Տեր Հովհաննեսը (19, էջ 20—27), ինչպես կորստից փրկելու, այնպես էլ վերջինիս գեղարվեստական խոսքի արժեքը գնահատելու և դրա ներգործության ուժին առավել հավատ ընծայելու պատճառով:

Ուշագրության են արժանի նաև լեհահայ գաղութի ներքին կյանքի հարցերին նվիրված՝ Տեր Հովհաննեսի այն գրառումները, որոնք ինչ-որ չափով պարզաբանում են թե՛ նրա և թե՛ ժամանակակիցների իրադեկությունը լեհահայության կյանքի ու պատմական ճակատագրի հիմնածողը հանդիսացող կրոնաքաղաքական հարցերում:

Տեր Հովհաննեսը եթե մեծ իմացություն է ցուցաբերում լեհաստանի քաղաքականության, դիվանագիտական հարաբերությունների, վարած պատերազմների, լեհ արքունիքի ու իշխանների ներքին հարաբերությունների, երկպառակությունների հարցերում, դրվատում կամ չեզոք դիրքերից է խոսում լեհ թագավորների ու իշխանների մասին, պախարակում է պետության ու ժողովրդի շահերն անտեսող իշխաններին ու շլլախտային, չնայած որպես ժամանակակից, երբեմն ճիշտ չի կողմնորոշվում դրանց գնահատականներում, ապա, թվում է, թե միտումնավոր ընտրություն է կատարում, կամ անտեղյակություն ցուցաբերում (ստորև կտեսնենք, որ երկուսն էլ անհավանական է) լեհահայության ներքին որոշ իրադարձությունները ներկայացնելիս: Իավական է ասել, որ նրա կողմից ժամանակագրության մեջ ոչ միայն ընդհանրապես քննադատական խոսք չի ասվում լեհահայ աշխարհիկ և կրոնական գործիչների հասցեին, այլև չի ակնարկվում հայության դեմ XVI դ. 50-ական թվականներից սկսված կրոնական հալածանքների մասին, որն այդ ժամանակաշրջանում թեև առավել տեսական բնույթ էր կրում, այնուամենայնիվ, այնքան բացահայտ էր, որ Հովհաննեսի նման կրթված ու բանիմաց անձնավորությունը, լեհահայ հասարակու-

Թյան մեջ բարձր դիրք գրաված գործիչը պետք է որ տեղյակ լիներ ունիայի գաղափարը պրոպագանդող կաթոլիկ գործիչների արդեն ակտիվացող գործունեությանը, ծանոթ լիներ տեսական հողի վրա այդ պայքարն արտացոլող գրականությանը, և վերջապես, գոնե պետք է ականջալուր լիներ այդ ամենին: Եվ եթե նա հիշատակում է հայ եկեղեցիների ու պատարագների, վանքերի ու այնտեղ պահպանվող մատենագրությունների հանդեպ՝ լեհ կաթոլիկ հայրերի ու պապական քարոզիչների աճած հետաքրքրության մասին (նշում նրանց հաճախակի այցելությունները հայ եկեղեցիները), բայց և չի բացահայտում այդ նոր երևույթի պատճառական կապը, ապա չիմացության դեպքում, իհարկե, դրա բացատրությունը կարելի է տեսնել այն բանում, որ լեհահայերը կաթոլիկների այդպիսի «հոգատարությունը» դեռևս վերադրում էին վերջիններիս բարյացակամ վերաբերմունքին: Այս դեպքում արդեն տարօրինակ չի թվա, որ Տեր Հովհաննեսը Գրիգոր Վարդեցու մասին խոսելիս էլ ակնարկ անգամ չի անում, որ վերջինս քարոզիչների ջանքերի շնորհիվ հակվել էր դեպի ունիան, և առավել ևս կաթոլիկոս Արքեպիսկոպոս Ժամանումը կոչվ չի առնչում վերոհիշյալ դեպքերին (այդ հարցը քննարկեցիք վերևում):

Հարցի այսպիսի մոտեցման դեպքում, թեև կասկածի տեղիք չի տալիս, որ տվյալ ժամանակաշրջանում լեհահայությունը դեռևս պարզորոշ չէր գիտակցում պապական քաղաքականության մոթ նպատակները, սակայն տարակույս է առաջացնում, քանի որ ոչ միայն 60-ական թվականներին, այլ առավել ևս XVI դ. վերջին ու հաջորդ դարի սկզբին, երբ վերջիններիս քաղաքականությունը շատ ավելի բացահայտ է դառնում, ինչպես Տեր Հովհաննեսը, այնպես էլ Տեր Հակոբն ու Տեր Օրսենտը շրջանցում են այդ խնդիրը: Ավելին. նույնիսկ XVI դ. 50-ական թվականներին վերոհիշյալ ժամանակագրությունը շարունակող վերջին հեղինակն է լուծության մատնում արդեն իր բուռն զարգացման շրջանում գտնվող և ավարտին մոտեցող իրադարձությունների իրողությունը: Իսկ ինչով բացատրել նման լուծության փաստը:

Անշուշտ, վերոհիշյալ ժամանակագիրները այդ հարցը ոչ թե այն պատճառով չեն շոշափել, որ անտեղյակ են եղել, կամ էլ անտարբեր են գտնվել իրենց իսկ գաղութի պատմական ճակատագրի հանդեպ. դա ինքնըստինքյան է բացառվում այնպիսի ազգասեր ու հայրենասեր անձանց համար, որոնք ռումինահայության կրոնաքաղաքական նույնանման իրողությունն արդեն սրտի մեծ կսկիծով էին ընդունում: Ուղղակի, տվյալ դեպքում այդ հարցի պատասխանը հարկ է որոնել լեհահայ գաղութի պատմության անտես, բայց և որոշակի հետք թողած



Ճալքերում: Եթե Տեր Հովհաննեսի, Տեր Հակոբի ու Տեր Օքսենտի առնչությամբ թիրեա կարելի է զարգացնել երկու հնարավոր վարկած, որոնցից առաջինի դեպքում՝ ժամանակագիրները դեռևս լրջությամբ չընդունելով Հակառեֆորմացիային զուգահեռ տարվող Հռոմի ոտնձգությունները հայ լուսավորչական եկեղեցու հանդեպ, ուղղակի արժանի չեն համարել ակնարկել այդ մասին, կամ էլ (երկրորդի դեպքում) նույնին վերաբերող նրանց գրառումները ոչնչացվել են այնպես, ինչպես 1551 թ. ռումինահայության կրոնական հալածանքները պատկերող Տեր Հովհաննեսի գրառած էջերն ու այլ մասերից պոկված թերթերը (որոնց մասին վկայում է վերջինիս ձեռագրից օգտված Ղ. Ալիշանը), ապա նրանց հաջորդների մասին առավել որոշակիությամբ կարելի է խոսել: Քանի որ Տեր Օքսենտի ժամանակագրությունը ընդհատվում է 1621, և ուրիշ ձեռքին՝ 1624 թվականներին, իսկ 1626 թվականին Մելքիսեդ կաթողիկոսը ժամանում է Լվով, որը լեհահայության կրոնաքաղաքական մեծ իրադարձությունների հիմքն է դնում, ապա հակված ենք մտածելու, որ և՛ երեք տարվա (1621—1624) և՛ շատ ավելի ուշ՝ 1649—1652 թթ. անհայտ ժամանակագիրները անդրադարձել են ժամանակակից իրադարձություններին, սակայն համապատասխան մասերը հետադադում ոչնչացվել են կաթողիկ հայրերի, կամ էլ կաթողիկոսությունն արդեն ընդունած լեհահայ կղերական գործիչների կողմից: Ավելին, հավանական ենք համարում, որ 1624—1649 թթ. ժամանակահատվածի ընդհատումն էլ չի եղել: Չմոռանանք, որ նշված ժամանակահատվածները ունիայի իրադործման համար մղվող՝ տեսական ապա նաև պրոծնական սլաքարի բուռն շրջաններն էին, ուստի այդ իսկ իրադարձություններն արտացոլող և որոշ գործիչների գործունեությունը մերկացնող գրառումները պարզ պատճառներով ենթարկվել են միտումնավոր ոչնչացման: Հայտնի է, օրինակ, որ Նիկոլ Խորոսովիչն անձամբ ոչնչացրել է հին ու ժամանակակից շատ ու շատ ձեռագրեր, իսկ որոշ մասն էլ (հավանաբար «անմեղ» բովանդակությամբ) վաճառել է: Դրա լավագույն վկայություններից պետք է համարել վերևում արդեն հիշատակված՝ Քրիստոֆոր Գորիչկա Հոլուբովիչի գրքի հրկիզումը եզվիտների կողմից, որում պակաս դեռ չէր խաղացել Խորոսովիչը: Պարզ է, որ Լվովի մայր եկեղեցու, ինչպես նաև Կամենիցի ու այլ քաղաքների հայ եկեղեցիների ու վանքերի մատենադարաններում գտնվող, իրեն ոչ ձեռնառու ձեռագրերի ու դրանց որոշ հատվածների ոչնչացնելն արդեն նրա համար մեծ դժվարություն չէր ներկայացնում: Դրան ավելացնենք նաև, որ XVII դարավերջին և XIX-ի սկզբին, ինչպես վկայում է Քս. Զախարչասիչը, «մինչունիտյան ժամանակաշրջանի բազմաթիվ ձեռագրեր (և ոչ միայն մինչունիտյան, ու ոչ միայն ձե-



ուագրեր—Բ. Բ.) «խորհրդավոր» ձևով անհետանում են»<sup>51</sup>: Բավական է ասել, որ XVII դարում անհետանում է Կամենից-Պոդոլսկի կանոնիկոս Ֆրանցիշեկ Գուտկովսկու գրչին պատկանող գիրքը, նվիրված լեհահայ գաղութի պատմությանը: XVIII դարի կեսերին գրված այդ գրքի մասին տեղեկություններ է հայտնում գերմանացի ճանաչված մատենագետ Յ. Դ. Յանոզկին, հեղինակին համարելով հայ հին պատմության մեծ մասնագետ<sup>52</sup>: Ի դեպ, Գուտկովսկու գիրքը նշված դարավերջին արդեն անհետացած է եղել, քանի որ Յուզեֆ Էպիֆանի Մինասովիչի փնտրումները անարդյունք են մնացել<sup>53</sup>: Քիչ ավելի ուշ՝ XIX դարում, լեհաստանի մատենադարաններում այն գտնելու հույսով փնտրումներ է կատարել նաև լեհ հանրահռչակ մատենագետ Կարոլ էստրեյսերը, բայց չգտնելով, բավարարվել է Յանոզկիի հայտնած տվյալներով<sup>54</sup>: Կարծում ենք, որ նման պարագաներն արդեն լիովին են պարզաբանում, թե կաթոլիկ գաղափարախոսության ու մտածության, և իհարկե, դրանք ի կատար ածող գործիչները: Ղեմ անմիջականորեն ու ոչ անմիջականորեն ուղղված մատենագրությունն ու պատմական գրականությունը ինչ ճակատագրի կարող էր արժանանալ, և թե ինչու է անցյալ դարերի բուն հայկական և լեհահայ գրավոր հուշարձաններից միայն պատառիկներ մեզ հասել: Իսկ լեհահայ մշակույթի դանձերի այդպիսի խոշտանգման ուղղակի հետքեր նույնպես պահպանվել են, և չէին էլ կարող չպահպանվել: Վերցնենք թեկուղ արդեն հիշատակված հիպոթետիկ «Լվովի քրոնիկը», որը Ֆրանսիացի արևելագետ Ժ. Դենիի կարծիքով՝ «Քրոյնիք Վէնէցիանընկ»-ի անհայտ հեղինակը օգտագործել էր ղվաղեհրեն իր ժամանակագրությունը կազմելիս<sup>55</sup>: Եվ իրոք, «Քրոյնիքի» 1492—1537 թթ. դրառումները ժամանակագրական այնպիսի ճշտություն են պահպանում, որ կասկածի տեղիք չի տալիս, թե հեղինակը օգտվել է հետագայում անհետացած «Լվովի քրոնիկից»: Ամենայն հավանականությամբ նույն ճակատագիրն է ունեցել «Գործք լվովահայության» ժամանակագրությունը, որից պահպանվել են միայն 1649—1713 (278 էջ) և 1734—1736 (283 էջ) թվականներն ընդգրկող՝ վերջին երկհատորյակը<sup>56</sup>, և որի մասին առաջին անգամ 1853 թ. «Dziennik literacki» ամսագրում գրել է Սադոկ Բարոնը<sup>57</sup> և որից այնուհետև օգտվել են Ա. Շնեյդերը, Տ. Գրոմնիցկին, Յու. Յելևիլը: Վերոհիշյալ ժամանակագրության դրառումները կատարվել են տարբեր, առայժմ մեզ անհայտ հեղինակների կողմից, որոնք Լվովի հայ գաղթօջախում բարձր պաշտոններ էին զբաղվել (55, էջ 72): Լեհերենով գրված «Գործքի» պահպանված հատորները հետաքրքիր տեղեկություններ են պարունակում ինչպես լվովահայության, այնպես էլ մյուս գաղթօջախների ներքին ու արտաքին կյանքի ամենաբազմազան կող-



մերի՝ Արևելքի ու Արևմուտքի երկրների հետ նրանց ունեցած առևտրական հարաբերությունների, վարչական, եկեղեցական և այլ հարցերի մասին:

Մի խոսքով, նշված ժամանակագրությունները վկայում են, որ թե՛ Լվովում և թե՛ Կամենիցում ժամանակագրական դրառումները ամենայն հավանականությամբ կատարվել են առանց ընդմիջման, և որ լեհահայերն ունեցել են իրենց սեփական քրոնիկը այնպես, ինչպես կամենիցահայերը: Այդ ավանդույթը շարունակվել է ինչպես XVII, այնպես էլ հաջորդ դարում, թեև նշված դարաշրջանների շատ ու շատ դորոշեր ոչնչացված ու աղճատված են, որի ցայտուն օրինակներից մեկն էլ Տեր Հովհաննեսի թոռների՝ Տեր Հակոբի ու Տեր Օքսենտի ժամանակագրության ոչ օրինաչափ ընդհատություններն են:

Իսկ վերջիններիս՝ Տեր Հակոբի և Տեր Սֆսենտի ժամանակագրությունը, որը հիմնականում պատկանում է երկրորդի գրչին (Տեր Հակոբը գրառել է 1611—1612 թթ. ժամանակահատվածը ու նույն թվականին էլ մահացել է)<sup>58</sup> և ընդգրկում է 1611—1621 թվականները, ինչպես նաև անհայտ ձեռքի սյուտկանող 1622—1624 թթ. ժամանակահատվածը, գրված է հայատառ ղփչաղերենով (19, էջ 68—109): Այդ ժամանակագրությունը հատկապես լեհաստանի պատմության համար մեծ արժեք ունի, քանի որ Տեր Օքսենտն էլ իր պապի նման գրառելով հանդերձ երկրի ժամանակակից քաղաքական իրադրության, հարևան երկրների, մասնավորապես՝ Թուրքիայի ու Մոսկովյան իշխանության հետ վերջինիս ունեցած դիվանագիտական հարաբերությունների, լեհաստանի ներքին կյանքի ու թաթարական արշավանքների մասին, որպես ականատես մանրամասն նկարագրել է նաև Յեցորայի ու Խոթինի պատերազմները, որոնցից վերջինը թուրքական ագրեսիայի դեմ՝ սլավոնական ժողովուրդների մղած պայքարում որոշիչ դեր է խաղացել: Իսկ պատերազմին ու մինչպատերազմյան իրադարձություններին նա անմիջական ականատես է եղել, քանի որ տիրապետելով արևելյան լեզուների ու վայելելով լեհական աշխարհիկ իշխանությունների, մասնավորապես թագավորի վստահությունը, պետական մի շարք առաքելությունների մասնակից է եղել: Օրինակ, ինչպես ինքը ժամանակագիրն է հաղորդում, 1613 թ. օգոստոսին, երբ լեհ-թուրքական դիվանագիտական հարաբերությունները սրվել էին, լեհական իշխանությունը Կամենիցի փոխ-դատավոր Ադամ Գորսկուն որպես դեսպան, և Տեր Օքսենտին որպես թարգմանիչ ու դեսպանության տնտեսվար (շաֆար) ուղարկում է թուրքական սուլթանի մոտ (19, էջ 75): Բացի այդ, 1620 թվականին, Յեցորայի ճակատամարտից առաջ, երբ լեհ-

Թուրքական հարաբերություններն արդեն ծայրահեղորեն լարված վիճակում էին գտնվում, սուլթան Օսման II-ի և նրա վասալներ՝ Ղրիմի խան Ջանիբեկ-Գիրեյի ու Նոգայական հորդայի խան (խանթամիր) Մուրդայի կողմից դեսպաններ են դնում լեհ թագավոր Զիգմունդ III-ի մոտ, որոնց և, որպես պաշտոնական ուղեկից ու թարգմանիչ է նշանակվում Տեր Օքսենտը (19, էջ 84)։ Այսինքն լեհ-թուրքական դիվանագիտական բարդ հարաբերությունների անմիջական վկան լինելով, Օքսենտը ոչ միայն ճշգրիտ տեղեկություններ է հաղորդում Ցեցորայի ճակատամարտին նախորդող դիվանագիտական հարաբերությունների ու քաղաքական դեպքերի՝ Մոլդավիայի իշխանի կողմից թուրք պատգամավորներին սպանելու մասին, այլև ներկայացնում է Ցեցորայի շորսօրյա բուն ճակատամարտը, որն ավարտվում է լեհերի պարտության (19, էջ 86—88)։

Ցեցորայի ճակատամարտի հաղթանակից ոգևորված թուրքերը հաջորդ՝ 1621 թ. օգոստոսին սկսում են պատերազմը Արևելյան նվրոպայի համար ստրատեգիական խոշոր դեր խաղացող խոթին քաղաքի պարիսպների տակ, որտեղ, սակայն, լիակատար պարտություն են կրում։ Նվրոպայի համար բախտորոշ դեր խաղացող խոթինի պատերազմը, որտեղ, աշխարհի երեք մասերում իր կայսրությունը հաստատած ու քրիստոնյա ժողովուրդներին ահ ու սարսափի մեջ պահող թուրքերը առաջին անգամ պարտություն են կրում, այնպիսի մեծ ու անջնջելի տպավորություն է թողնում ժամանակակիցների վրա, որ պատերազմի անմիջական իրադարձությունների ու հաղթանակի ազդեցությամբ շատերը (Պ. Զբիդնեակի, Յ. Օստրորոգ, Լյուբոմիրսկի և այլք) ժամանակագրություններ ու հուշագրություններ են գրում։ Այս առումով հատկապես ուշագրավ են ինչպես Յակոբ Սոբեսկու<sup>59</sup>, այնպես էլ Մատվեյ Տիտլովսկու ղոթները, որոնք ըստ պատմաբան Մ. Ալեքսեյևիչի՝ խոթինի պատերազմին նվիրված եվրոպական պատմագրության մեջ ամենամեղջևականն ու արժեքավորն են համարվում<sup>60</sup>։ Լեհահայերից՝ այդ խոշոր իրադարձության մասին նույնքան արժեքավոր տեղեկություններ են հաղորդել ինչպես Տեր Օքսենտը, այնպես էլ Հովհաննես Կամենացին (այդ դեպքերին անդրադարձել է նաև Սիմեոն Լեհացին իր Տարեգրության «Արշաւանք սուլթան Օսմանի ի վերայ լեհաց» խորագիրը կրող գլխում) (41, էջ)։

Տեր Օքսենտը, ուր ականատես էր ինչպես Ցեցորայի, այնպես էլ խոթինի մարտերին, իր գրառումները կատարել է պատերազմական գործողություններին ղուգընթաց։ Այս առումով, նշված դեպքերի նրա օրագրությունը, որտեղ խախտված է միայն օրերի ժամանակագրությունը (ըստ Անասյանի՝ նա մարտի դաշտ է հասել մեկ շաբաթ ուշա-



ցումով և գրառումներն էլ հավանորեն այդ օրվանից է սկսել), և որը ճշտվել է ուրիշ աղբյուրների համեմատական ուսումնասիրությամբ, նույնպես շատ կարևոր և հավաստի աղբյուր է: Ինքը ժամանակագիրն էլ վկայում է, որ «Այս բաներն ստույգ ու ճիշտ են, որովհետև ես՝ Սվբսենտս, որ այս գրում եմ, այնտեղ էի և իմ աչքերով տեսնում էի. իսկ ինչ որ լավ չէի իմանում ու տեսած չէի լինում՝ այդ մասին լավ տեղեկություն էի ձեռք բերում և զրի առնում (Թարգմանությունը ըստ՝ Հ. Անասյանի գրքի<sup>61</sup>): Եվ քանի որ մեր նպատակից դուրս է պատերազմական բռն դեպքերի քննական վերլուծությանը՝ անդրադառնալ (զրանց հավաստիության ու լիարժեքության հարցերով պատմաբանները պետք է զբաղվեն), իսկ զիջադերեն լեզվի ոչ իմացությունն էլ պատենշում է ինչպես ժամանակագրության գրական արժանիքների, այնպես էլ հեղինակի լեզվամտածողության ու հայեցողության մասին խոսել, ապա մնում է միայն ավելացնել, որ այն, կամենացի պատմագիր Հովհաննեսի գրավոր աղբյուրներից մեկն է եղել:

Իսկ Հովհաննես Կամենացին, որի մասին կենսագրական սուղ տեղեկություններ ունենք, XVII դարի այն պատմագիրներից է, որի «Պատմութիւն»-ը շատ արժեքավոր տեղ է գրավում հոթինի պատերազմին նվիրված՝ եվրոպական ու արևելյան պատմագրությունների մեջ: Ինչպես ինքը հեղինակն է գրում առաջաբանում, իր Պատմության շարադրանքին նա ձեռնամուխ է լինում հոր՝ Տեր Հակոբ քահանայի<sup>62</sup> խնդրանքով, և ինչպես հիշատակարանում է ավելացնում, այն գրում է պատերազմի ավարտից չոթը տարի հետո՝ 1627 թվականին (61, էջ 31, 80): Իսկ դա նշանակում է, որ լինելով որոշ դեպքերի ականատես, նա հնարավորություն է ունենում նաև օգտվելու այլ աղբյուրներից, որոնց մասին և գրում է հենց ինքը պատմագիրը: Դրանցից մեկը, ինչպես Հ. Անասյանի մատենագրական քննությունն է ցույց տվել, Տեր Օքսենտի հայատառ ղեչաղերեն ժամանակագրությունն է, որի մասին ակնարկում է Կամենացին, անվանելով այն «կարճատև և այլախօս բառիւք» (61, էջ 33): Նա իր տեսածն ու լսածը համադրում է ինչպես Օքսենտի ժամանակագրության, այնպես էլ օտար այլ աղբյուրների՝ «քնագրացն օտարասեր աղանց» (61, էջ 33) հետ, որոնց պատկանելությունն արդեն պարզաբանված չէ:

Նախ ասենք, որ Տեր Օքսենտի ժամանակագրությունն ու Հովհ. Կամենացու Պատմությունը պատմական տեսանկյունով ուսումնասիրման ու լուսաբանման է ենթարկել Հ. Անասյանը (1964, 61, էջ 5—29), որն, ի դեպ, Կամենացու ձեռագրի\* ընդօրինակումներից մեկը

\* Ձեռագիրը կ'եւ է երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ժամանակ:

1953 թ. առաջին անգամ հայտնաբերել էր Երևանի մատենադարանում<sup>53</sup>: Պատմաբան Ալեքսանդր թեև միայն ու միայն հենվելով դեռևս 1954 թ. նշված ձեռագրի մասին՝ Անասյանի գրած բնութագրական հոգվածի վրա<sup>54</sup> (Կամենացու Պատմության ռուսերեն թարգմանությունը լույս է տեսնում ավելի ուշ՝ 1958 թ.)<sup>55</sup>, եզրահանգել է, թե այն մի շարք արժանիքներ ունենալով հանդերձ, ոչինչ չի ավելացնում խոթիների պատերազմի անմիջական մասնակիցներ Յակոբ Սորեսկու և Մ. Տիտովսկու հաղորդած տեղեկություններին (60, էջ 8—11, 14—15), այնուամենայնիվ, գտնում ենք, որ պատմության համար մեծ արժեք ունեցող այդ բոլոր գործերն էլ կարիք ունեն պատմաբանների համագրական խորը հետազոտության, քանի որ դրանցում ներկայացված շատ տեղեկություններ ու թվական տվյալներ խիստ իրարամերձ են: Իսկ դա որքան վերաբերում է լեհահայ ու եվրոպացի վերոհիշյալ հեղինակների պատմագրական գործերին, առավել քան վերաբերում է թուրք պատմագիրներ Մուստաֆա Նաիմի տեղեկացիող «Նաիմի պատմությանը» և Քյաթիբ Չելեբիի ռեալցիոն հայեցակետով գրված «Ֆեզելեկե»-ին<sup>56</sup>:

Հովհաննես Կամենացու Պատմությունը գրական արժեքավոր հուշարձան է, որի 18 զուլաներում հեղինակը ոչ միայն նկարագրում է խոթիների պատերազմի դեպքերն ու դրա ծագման պատճառները, այլև առաջարանում շարադրում է պատմողական արվեստի մասին ունեցած իր հայեցակետը: Ընդհանուր է նա իր տեսակետը շարադրում է գրականության մեջ գրավելիք իր համեստ տեղը և ընտրած բնագավառը որոշակելու, Պատմության գրման պատճառները պարզաբանելու միտումով, այսուհանդերձ, երևան է բերում առաջին հայացքից աննկատ թվացող այնպիսի շերտեր, որոնք բացահայտելիս, լույս են սփռում մի շարք կարևոր և մեզ հետաքրքրող հարցերի վրա:

Նախ ասենք, որ XVII դարի մարդուն դեռևս հասուկ իդեալիստական մտածողությամբ օժտված Կամենացին պատմողական արվեստը բաժանելով երեք բաղադրիչների՝ մարգարեական (իմացողական հոգու), տեսողական (տեսությունամբ աչաց) և ականջալուր (ի լուր լսելիաց), գերադասությունը տալիս է առաջինին, գտնելով, որ այն բնաւոր է (հոգուց, այն է՝ աստծուց տրված), իսկ վերջին երկուսը համարելով առաջինի համեմատ ոչ այնքան կատարյալ, գրում է, թե այդ պարզեցված շերտերն են տրված բոլորին, որոնցից ոմանք իրենց նվիրել են առաքինության, ոմանք՝ փիլիսոփայության, շատերը՝ քերականության և բարոյագրության, մի մասն էլ, որոնց թվում և ինքը՝ ժամանակագրության ու պատմաբանության:



իրեն համարելով վերոհիշյալ բարձրագույն շնորհից զրկվածն ու, միայն ստեղծողը ոչ կատարյալ արվեստի, Կամենացին խոստովանում է, որ իր միտքը չի հագնում նույնիսկ համընդհանուր ճանաչում գտած գիտելիքներից, դրանով իսկ փաստորեն, և ակամա ի հայտ է բերում իր ժամանակաշրջանով պայմանավորված՝ աշխարհի ճանաչողության և գիտելիքների ձևաբերման նկատմամբ ունեցած իր անհագ ձգտումը։ Նրա բավական ժլատ՝ մի քանի տողից միայն բաղկացած գրառումները հետաքրքրություն են ներկայացնում, քանի որ լուսաբանում են որոշ հարցերի որոշակի կողմեր։ Այսպես օրինակ, նա մեկ-երկու գուլաք արտահայտությամբ տեղեկացնում է, որ հայրն է հրամայել իրեն գրելու լեհ արքայի հաղթական պատերազմի պատմությունը՝ «լեղանակել ամփոփելով յայլմէ ցեղէ ի մերասերն լեզու»։ Այսինքն քահանա Տեր Հակոբը իմանալով հանդերձ, որ որդին միայն որոշ դեպքերի ականատես է եղել, ստիպում և նույնիսկ հրամայում է նրան այդ պատմությունը գրել, գրել թեկուզև օգտվելով օտար, այլալեզու աղբյուրներից, միայն թե ազգային լեզվով ստեղծվի այն, սեփական գրականությունը հարստացնելու և ժամանակակից ու հետագա հայ սերունդներին դաստիարակելու միտումով։ Խոսելով այն մասին, որ ինքը երկյուղածությամբ, լուռ ու որդիական հնազանդությամբ ենթարկվելով նրա՝ իր դաստիարակողի մշտական ցանկությանն ու ստիպողական, հարգանքի արժանի հրամանին, դառնում է համակ առաքինություն «մինչ զի մոռացումն էտուր զբաղմանց կենցաղականիս, որ յարածամ զգուեն զիս հրապուրեալ ցնորիւք. զոր և ես նախապէս վարկայ զհնազանդութեամբ աշխատութիւնն՝ քան զհեղգութեամբ լոեւն» (61, էջ 33)։ Այս տողերից ոչ միայն դժվար չէ եզրահանգել, թե հայրերի հանդեպ որդիների ունեցած հնազանդության հայ ազգային ավանդույթը ինչպիսի սրբությանմբ էր պահպանվում օտար հողում (որը ազգապահպանման նույնքան կարևոր նախադրյալներից էր), այլև այն, որ Կամենացին, ամենայն հավանականությամբ, կրոնավոր է եղել, քանի որ գրում է, թե աշխարհիկ գործերը իրեն նողկանք են պատճառում իրենց գալթակղիչ ցնորքներով։ Պակաս ուշադրավ չէ Կամենացու և այն գրառումը, թե ձեռնարկելով ճշմարտությանը հետամուտ և դժվարահավաք այդ գործին, ինքը չի ձգտում ոչ իր քաջությունը ցուցադրել, ոչ պերճ ոճով գրել և ոչ էլ գովեստի արժանանալ։ Այսինքն ակամա երևան է հանում ժամանակակից լեհ հասարակությանը բնորոշ հատկանիշներից մեկը՝ գրականության հանդեպ արդեն սկսված բարոկկոյի դարաշրջանի անհատի ունեցած վերաբերմունքը, որից, ինչպես հեղինակն է խոստովանում, խուսափում է ինքը, և անշուշտ,

լեհահայությունն ազգային ավանդույթները դեռևս պահպանել ձգտող հիմնական մասը:

Ինչ վերաբերում է բուն Պատմությանը, ապա հարկ է նշել, որ Կամենացին իրադարձությունները շարադրում է որքան մանրամասն, նույնքան էլ սեղմ (թեև հայրը պատվիրել էր գրել ծավալուն մի գործ), վախ կրելով, որ դեպքերի ու իրադարձությունների առատությունը կծանրարեռնի պատմությունը: Նրա Պատմությունը, գրված դասական գեղեցիկ հայերենով, աչքի է ընկնում համակարգված կառուցվածքով, իրադարձությունները տրամաբանական զարգացմամբ: Բավական է ասել, որ նրա պատմագրության առաջին գլուխը իրենից ներկայացնում է մի նախերգանք, ուր ոչ միայն հղելով աստվածաշունչը, պատմագիրը հիշեցնում է սարակինոսների կողմից աշխարհը գրավելու մարգարեության մասին, ոչ միայն հիշատակում է այն երկրները, որոնք արդեն վերջիններս գրավել ու շատ ազդեր ու մարդկանց էին կործանել, այլև կերտում է շար ու նենգ Օսման II-ի կերպարը, որը հետևելով իր արյունախում նախնիների ասականված գործերին ու բարքերին, քայլում է նրանց ճանապարհով ու այս անգամ Եվրոպա մուտք գործելու նպատակով պատերազմ սկսում Լեհաստանի դեմ:

Հաջորդ գլխում արդեն նա ներկայացնում է Զիգմունդ III-ին ուղղված՝ սուլթան Օսմանի սպառնալից, թաղավորական էտիկետին չհամապատասխանող հրովարտակը և, լեհ թագավորի՝ քրիստոնեական ողջամտությամբ գրված պատասխանը: Եվ եթե երրորդ գլխում, պատմագիրը, ամենայն հավանականությամբ, որպես ականջալուր (կամ գուցե օգտվելով որևէ գրավոր աղբյուրից) նկարագրում է լեհ թագավորի պատասխան-նամակից դադաղած Օսմանի դորահավաքը, նրա խստիվ հրամանի տակ անթիվ մահմեդականների հոսքը դեպի Ստամբուլ և, «աներկիւղ դիմօք» ու ղինավառ թուրքական հօծ բանակի երթը Դունայ գետի սահմանագիծը, ապա չորրորդ գլխում էլ ղուդահեռաբար պատկերում է Վարշավան՝ այդ նոր թաղավորանիստ քաղաքը, ուր Զիգմունդը հավաքելով ժողովուրդին, իր երկրի ղորավարներին, հոգևորականներին ու ազնվականությանը, կարդալ է տալիս սուլթանի լիրբ ու հանդուգն նամակը, հիշեցնելով իրենց նախնիների՝ պապերի ու հայրերի հաղթական պատերազմները խաչակիրների, շվեդների, սարակինոսների դեմ, կոչ է անում պաշտպանել հայրենիքը անհավատ բարբարոսներից: Կամենացին նույն գլխում պատկերում է նաև մեծ հետման խոդկեիշի ղխավորությամբ լեհական 30 հազարանոց զորքի շարժումը դեպի խոթին: Հատկանշական է, որ Հովհաննեսը խոթինի պատերազմի կապակցությամբ հիշատակում է կամենիցահայերին, որոնք նյութական և կազմակերպչական մեծ օգնություն են



ցույց տալիս լեհական բանակին. նկարագրելով թադաժառանգի՝ Վլադիսլավ IV-ի տասներկուհազարանոց ասպետական ընտիր զորքի մարտական նախապատրաստությունը կլովում, որի պերճ ու հանդիսավոր զինավառությանը Կամենադին անձամբ է ականատես լինում, նա այնուհետև գրում է, որ զորքը հասնելով Կամենից, գիշերում է, ուր և «ամենայն ժողովուրդ, ևս առավել ազգս Հայոց մեծաւ պատրաստութեամբ ուղարկեցին զնոսա մինչև ի բերդն Խոթինու» (61, էջ 47): Ի դեպ, Բարթլոմեյ Զիմորովիչը իր «Նույակ կլով» պատմագրության մեջ նկարագրելով Խոթինի պատերազմը, առավել կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում լեհահայության ունեցած ակտիվ մասնակցության մասին: Ներկայացնելով լեհական զորաբանակի տակտիկական նրբամիտ պլանն ու նրա դասավորությունը, պատմիչը գրում է, որ թուրքական չալմաններով ու շարավարներով վերադաստավորված հայկական զորքերը նվաճակում էին լեհական զորքը աջ և ձախ թևերից՝ հիշեցնելով Տրոյական պատերազմը<sup>71</sup>:

Կամենադու Պատմության VI—XII գլուխներն արդեն նվիրված են պատերազմի ամենօրյա իրադարձությունների՝ բուն մարտերի նկարագրությանը, կարճատև զինադադարներին, հակադիր ճամբարներում տեղի ունեցող զինվորական ներքին նախապատրաստություններին, լեհական ու կազակների զորքերի հաղթական մարտերին, XIII—XVII գլուխները՝ հաշտության բանակցություններին, պարտված սուլթանի և նրա զորքի Թուրքիա վերադառնալու, Զիգմունդ III-ի կլով ժամանելու և ամբողջ լեհաստանում հաղթանակը տոնելու, Վլադիսլավ IV-ին փառաբանելու և շատ ու շատ այլ դեպքերի նկարագրություններին. իսկ վերջին՝ XVIII գլուխը՝ Ստամբուլում թուրք դավադիրներին կողմից Օսման II-ի սպանության նկարագրությանն ու դրա իսկ դրդապատճառների լուսաբանությանը:

Հարկ է նշել, որ պատմական այս իրադարձությունները Կամենադին այնպիսի կառուցվածքով, պլանավորված «սյուժեով» ու տրամաբանական կապի զարգացման մեջ է ներկայացնում, այնպիսի արտահայտիչ լեզվով, սեղմ, բայց և դրավիչ ոճով է կենդանի պատկերներ ստեղծում ու հերոսներին խոսեցնել տալիս, որ անույալմանորեն երեվան է բերում գեղարվեստականի հատկանիշներ: Խոսքն, իհարկե, այն մասին է, որ նա իր Պատմությունը սյուժետային համաշափ կառուցվածքով է զարգացնում, ձգտում է հնարավորին չափ տեսանելիորեն վերարտադրել տեսածը, լսածն ու կարդացածը, իրադարձությունները նկարագրում է ոչ թե քարաքանդ, այլ իրենց շարժման մեջ, փոփոխակի պլաններով, հեռանկարային ինչ-որ սպասելիքներով, և վերջապես,

պատմական անձանց կարողանում է, թեև մակերեսորեն, կերպավորել ըստ իրենց գաղափարների, հոգեբանական իրավիճակների ու մարդկային հատկանիշների: Ուշագրություն են արժանի նաև հեղինակի անմիջական, անկաշկանդ գատողություններն ու անկեղծ խոստովանությունները, որոնք Պատմության ռեսլիստական շարադրանքն առավել են հավաստի դարձնում:

Հովհաննես Կամենացու ժամանակակիցներից է եղել Սիմեոն Լեհացին, որի գրական գործերից այժմ կանգ կառնենք «Տարեգրության» վրա, քանի որ խոսքը միայն պատմադրական գործերի մասին է: «Տարեգրությունը», որն ընդգրկում է 1621—1635 թվականների իրադարձությունները, նույնքան մեծ արժեք է ներկայացնում պատմության համար, որքան՝ նրա «Ուղեգրություն»-ը և «Վիպասանութիւն Նիկողայան» չափածո ողբը, որոնց, ի դեպ, (ինչպես նաև նրա կենսագրությունը), կանգադրառնանք ստորև՝ համապատասխան հատվածում:

Իսկ Տարեգրությունը, որ գրված է եղել Ուղեգրության հետ նույն մատյանում, ինչպես արդեն ակնարկեցինք, նույնպես աղճատված է, քանի որ բուն Տարեգրության վերջին՝ ԺԴ գլխից պահպանվել է մի քանի տող, որոնք վկայում են, որ այն պետք է նվիրված լիներ Մելքիսեդկաթողիկոսի Լվով ժամանման և դրան հաջորդող իրադարձություններին: Իսկ պահպանված տողերը յոթն են, և վերջին նախադասությունը վերջանում է միջակետով: Ն. Ալիևյանը, որը 1936 թ. հրատարակել է Ուղեգրությունը վերոհիշյալ Տարեգրությամբ ու Հիշատակարաններով հանդերձ, այդ կապակցությամբ այն կարծիքն է հայտնել, թե հեղինակը ինչ-ինչ խանդարիչ պատճառներով ընդհատել է իր Տարեգրության վերոհիշյալ գլխի շարադրանքը և հետագայում նույն իրադարձությունների մասին գրել է «Մեկնութիւն Վարդանայ» Հնգամատենի հիշատակարանում: Այդ ենթադրությունը այնքան էլ հավանական չէ, քանի որ խանդարիչ հանգամանքներից հետո էլ, երբ Լեհացին հնարավորություն է ունեցել գրառել ժամանակակից իրադարձությունները, կարող էր շարունակել կիսատ թողած հատվածը և ոչ թե նորը սկսեր: Մեր կարծիքով, ուղղակի ԺԴ գլուխը դիտավորյալ պատռել են վերը հիշատակված պատճառներով, որից պահպանվել են սկզբի յոթը տողերը, որոնք կազմել են «Ասպատակութիւնք թաթարաց 1628»՝ ԺԴ գլխի շարունակությունը: Ինչ վերաբերում է այն հանգամանքին, որ Լեհացին նույն իրադարձությունները նկարագրել է նաև «Մեկնութիւն Վարդանայ» Հնգամատենի հիշատակարանում, ապա դա խոսում է այն մասին որ Լվովի բուռն իրադարձությունների մասնակից հեղինակը քաջագիտակ լինելով նիկոլ Խորոսովիչի՝ այդօրինակ ձևագրեր ոչնչացնելու անօրեն գործունեությանը (որի մասին



պարզորոշ գրում է իր «Վիսլասանութիւն Նիկոլական»-ում), այդ դեպքերը հավանորեն գրառել է մի շարք անգամ (նշված երեք դործերն արդեն դրա վկայութիւնն են), որպէսզի դրանցից զեթ մեկը պատմութեան մեջ մնա:

Ինչ վերաբերում է բուն՝ սլահաւանված Տարեգրութեանը, ապա հարկ է նշել, որ Լեհացիին որպէս տարեգիր անգնահատելի տեղեկութիւններ է հաղորդել հատկապէս լեհահայ գաղութի, ինչպէս նաև Լեհաստանի քաղաքական խոշոր իրադարձութիւնների մասին: Նա առանձին կարճառոտ դուխներով ու ենթագլուխներով նկարագրում է ոչ միայն 1621 թ. լեհ-թուրքական (խոթինի), 1635 թ. լեհ-շվեդական պատերազմները, սուլթան Մուրադի արշավանքը՝ Պարսկաստան (պարզ է՝ ինչ-ինչ աղբյուրներից օգտվելով), 1628 թ. թաթարաց ասպատակութիւնները և Ապաղա փառայի արշավանքը Լեհաստան, այլև գրում է երկրի ներքին կյանքի՝ Զիգմունդ III-ի մահվան, Վլադիսլավ IV-ի գահակալութեան, հրդեհների և բնական արհաւիրքների մասին (41, էջ 356—384):

Նվ սակայն, ամենաարժեքավորը լվովահայ գաղթօջախի կյանքին նվիրված էջերն են, որտեղ նա ոչ միայն ներկայացնում է «աղգային հիմնարկութիւնները»՝ եկեղեցիները, վանքերը, դպրատունն ու դատարանը, այլև գրում է լվովահայութեան բարքերի ու սովորութիւնների, նրանց բարեգործութիւնների, տնտեսական իրավիճակի, լեզվի ու այլ հարցերի մասին: Լեհացիին լիովին պատկերացում է տալիս XVII դարասկզբի Լվովի մասին, որի հայկական խոշոր գաղութը տնտեսական ու կրոնական հալածանքների, ավերիչ պատերազմների ու ասպատակութիւնների հետեանքով տնտեսապէս արդեն վայրէջք էր ապրում: Ներկայացնելով հարուստ լվովահայութեանը, տարեգիրն ահա թե ինչ է գրում. «Իսկ քաղքիքն պերճ և փառաւորք, փարթամք որպէս զիշխանս, սլարթիւք և սլնաւորք. զգեստ ունին մեծագին, քամխա, սօֆ, սկառլաթ, շուխայ և սամուր դտակ խատիֆայ: Ոմանք ունէին զիւղք. այլք ագարակ և աւանս. բայց այժմ շունին, զի անցեալ են տեարքն և դեղքն այլուց մնացեալ. բայց անուանք Հայոց դեռ կան ի վերայ դիւղիցն» (41, էջ 338): Նա գրում է, որ այդ ամենով հանդերձ, դեռևս մեծ թիվ են կազմում հարուստ լվովահայերը՝ «խոճայք», որոնք ունեն «Մո, Կո, Չո և Ռո դուռուշ կամ աւելի: Ունին մուլքեր, պաղ ու պաղշանի, պաղատու ծառեր, պարտեղք, բուրաստանք, ծաղկաստան և վարդենիք. այլ և բարձր սարայք (առանձնատուն, պալատ—Ք. Ի.), դարպասնի, և աղբերք յորդարուխք. և լիճք ի մէջն՝ մեծ և լայն, լի ձկամբ. զոր ոմանք և աշտարակք (բերդ) և սարայնի ունին ի վերայ

ըրոյն զարմանաշէն» (41, էջ 338): Խոսելով հայ եկեղեցիների ու վանքերի հարստության մասին, նա նշում է նաև, որ բացի Երուսաղեմից ու Սմիդից ոչ մի տեղ չի տեսել, որ ժամանակագրությունները, սաղմոսերգություններն ու պատարագները այդպես հաստատուն ու անխափան լինեն: Հույժ կարևոր է նաև լվովահայությունը տված նրա բարոյական նկարագիրը, ըստ որի «յոյժ ողորմածք, զթածք և աղքատասէրք, դորովագութք, ժամասերք, աղօթասերք» ժողովուրդը ոչ միայն իր ծախսով դատարանն ու հիվանդանոցն էր պահում, ոչ միայն այլ ճաղաքներից, գավառներից ու Հայաստանից եկած որք ու աղքատ հայ տղաներին ուսման էր տալիս, իսկ աղջիկներին՝ օժիտ, հոգում էր աղքատ մեռելների ծախսերը, զրքեր ու զգեստներ էր ուղարկում այլ վայրերի աղքատ եկեղեցիները, էջմիածնից ու Երուսաղեմից եկած նվիրակներին ոսկով ու արծաթով նվիրատվություններ տալիս, այլև, ինչպես ինքն է գրում՝ «ունին սովորութիւն ամէն կիրակի առանց աղքատաց հաց չուտել: Տանին զկարգաւորս ի տուն, մեծարեն, ոմանք ի տուն առաքեն կերակուր. օտարաց բնակութիւն տան. զմերկս զգեցուցանեն. հիւանդաց պէտ առնեն: Եւ զի ձմեռն աստ մեծ եւ խիստ լինի, քսածանեն աղքատաց մորթն գտակ, մուշտակ, շուխայ, բարուճ եւ այլն. եւ դնեն յոլով փայտ զի փուռ վառեն եւ տաքանան...» (41, էջ 343): Սիմեոնի այսօրինակ նկարագրությունները, որոնք եղակի են լեհահայ պատմագրության մեջ, լվովահայության կյանքի, աղգային ավանդույթների ու սովորությունների, կրոնասիրության և հատկապես իրենց աղգակիցների հոգևոր ու նյութական կարիքները հոգալու, նրանց գործովիդ լինելու մասին շատ ավելին են ասում, քան ժամանակագրությունների և ընդհանրապես պատմական աղբյուրների փաստական տվյալները: Եվ այս ամենը, նա թեև հիմնականում գրում է սեղմ ու լակոնիկ ու ամեն հարցի նվիրում է կես կամ մեկ էջ, այնուամենայնիվ, նրա հստակ ու պատկերավոր մտածողությունը, պարզ ու հաճելի ոճը, լեհահայության ժամանակակից կոլորիտային լեզուն, խառը՝ լեհերեն ու թաթարերեն, երբեմն էլ արաբերեն բառերով, ստեղծում են ներկայացվող նյութի գունեղ պատկերը:

Սիմեոն Լեհացու ավագ ժամանակակցի ու համաքաղաքացու՝ Պախաբիաշ Առաքելովիչի (մահ. մոտ. 1725) ժամանակագրության մասին առաջին տեղեկությունները դիտական շրջանառության մեջ է դրել լեհ պատմաբան Մ. Զակեևսկա-Դուբասովան, որը մի քանի տարի առաջ այն հայտնաբերել էր Վարշավայի համալսարանի գրադարանի արխիվային ֆոնդում<sup>68</sup>: Ցավոք, ժամանակագրության ձեռագրին, որն, ի դեպ, Առաքելովիչի որդու՝ Յանի կատարած ընդօրինակությունն է, ծանոթա-



նալու հնարավորություն առայժմ չենք ունեցել, ուստի, ստիպված ենք բավարարվել լեհ պատմաբանի հաղորդած տեղեկություններով:

Առաքելովիչի անձին ու գործունեությունը վերաբերող սուղ տեղեկությունները նա քաղել է Զամոշչի հայկական դատարանի ակտային գրքերի արձանագրություններից, որոնցից բխում է, որ ժամանակագիրը 1685 թվականին Յաղովեցից վերաբնակվում է Զամոշչ և նույն տարում էլ ընտրվում է աղզային դատարանի ատենակալ: Մի քանի տարի անց արգեն նա ընտրվում է հայկական դատարանի վոյթի պաշտոնում և այնուհետև վերընտրվում մի քանի անգամ: Ի դեպ, Զախարիաշի հայրը՝ Առաքել Մախսաբ ծառայել էր Անշեյ Պոտոցկու զորաբանակում<sup>63</sup>, իսկ որդիներից մեկը՝ Յակոբ Առաքելովիչը, որի մասին դեռևս անցյալ դարում տեղեկություններ է հաղորդել Սադոկ Բարոնշը, բայց, հավանորեն, նշված ժամանակագրության անտեղյակ է եղել, XVII դարավերջերին Զամոշչի Ակադեմիայի փիլիսոփայության ամբիոնի պրոֆեսորն էր, այսինքն՝ նույն ամբիոնի դեկանը, իսկ այնուհետև՝ Ակադեմիայի ռեկտորը (11, էջ 29—30):

Ըստ Դուբասովայի՝ Առաքելովիչն իր ժամանակագրությունը սկսում է 1689 թվականից, այսինքն Զամոշչում հաստատվելուց շորս տարի հետո և ավարտում 1725-ին, հավանորեն իր մահվան տարեթվին: 36 տարիների ընթացքում կատարված նրա զրառումները վերաբերում են ոչ միայն Զամոշչի, այլև Լվովի և ընդհանրապես Լեհաստանի ամենատարբեր իրադարձություններին՝ թաթարական արշավանքներին, երկրի քաղաքական իրադրությանը, բնական արհավիրքներին: Ցավոք, որպես արժանահիշատակ հատվածներ, պատմաբանը ներկայացնում է միայն 1690 թվականի մորեխի արշավանքը Զամոշչ, 1695 թ. թաթարական արշավանքը Լվով, Ավգուստ II-ի և Պյոտր I-ի հանդիպումը Զամոշչում (69, էջ 229—230), բայց ոչ մի խոսք չի ասում, թե Առաքելովիչը որքանով և ինչպես է անդրադարձել իր պաշտոնի ժամանակակից կյանքին:

Առաքելովիչի ժամանակագրության քննությունը թողնելով մոտ ապագային, ներկայացնենք նույն դարի հայ նշանավոր պատմիչ Առաքել Դավրիժեցուն (1596—1670), որն իր Պատմության մեջ է ներառել նաև Լեհահայության կրոնաքաղաքական իրադարձությունները: Ինչպես Սիմեոն Լեհացու վերոհիշյալ գործերը, այնպես էլ Դավրիժեցու Պատմությունը, թերևս Լեհահայ գաղութի ժամանակակից իրադարձությունների պահպանված միակ պոզիտիվ աղբյուրներն են, քանի որ կաթոլիկ քարոզիչների գրչին պատկանող երկերը, որքան անաչառ, այնուամենայնիվ, զրկված են օպոզիցիոն գիրքերից, իսկ XVII դարի վերջի ու XVIII դարի Լեհահայ ժամանակագիրներինը՝ հաշտվողական,



այսինքն արդեն կաթոլիկությունն ընդունած մարդկանց հայեցակետից: Ինչ խոսք, պատմության համար նույնքան արժեքավոր են թե՛ առաջինների, և թե՛ երկրորդների, վերոհիշյալ խնդրի նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքը, ինչպես նաև այն արժարժեքները մեկնակետը:

Եթե լեհացին որպես դեպքերի ականատես ու անմիջական մասնակից է ողբերգությունն ապրում (այդ մասին կխոսենք ստորև), ապա Առաքել Դավրիժեցին որպես ազգասեր հայ, որպես իր ժամանակի առաջադեմ մտածողներից մեկը ոչ միայն ողբերգականորեն է ընկալում իր աղգակիցների դեմ սկսված հալածանքն ու նրանց կրած տառապանքները, այլև շատերի նման հեռավոր հայրենիքից արձագանքելով այդ շարադեպ իրադարձություններին, որպես բարոյական աջակցություն, հիշյալ դեպքերին է նվիրում իր 1669 թ. հրատարակած Պատմության ԻԲ (XXVIII) գլուխն ամբողջությամբ, որը կրում է «Պատմությունն նեղութեանց և վշտաց, ղորս կրեցին հայ ազգաւ քրիստոնեայքն, որք բնակեալք են ի քաղաքն Իլով» խորագիրը<sup>10</sup>: Ճիշտ է Դավրիժեցին լվովում չէր եղել, ապրում ու գործում էր էջմիածնում, սակայն ինչպես այդտեղ, այնպես էլ Արեւմուտք ու Մերձավոր Արեւելք կոտորած իր ուղևորությունների ժամանակ օգտագործել է գրավոր ու բանավոր ինչ-ինչ աղբյուրներ, նամակներ, ինչպես նաև էջմիածին ժամանած լվովահայերի բանավոր պատմությունները: Հարկ է նշել, որ Դավրիժեցու օգտագործած աղբյուրները հավաստի են եղել թեկուզև այն պատճառով, որ նրա, ինչպես նաև Սիմեոն Լեհացու և Ալոյիսիոս Պիդուի հաղորդած տեղեկությունները համընկնում են:

Ի դեպ, Դավրիժեցու Պատմությունը, որը 1669 թ. հեղինակի կենդանության օրոք հրատարակվում է Ամստերդամում և մեծ ճանաչում բերում նրան, առաջին տպագիր գիրքն էր, որտեղ արտացոլված էին լվովահայության կյանքը հեղաշրջող դեպքերը, որոնց լեհահայությունը «տեսականորեն» ծանոթանում է արդեն քառասուն տարի տեղդ պայքարի ամենաեզոք շրջանում: Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ այն առավել ցասումնալից, առավել կենդանի արձագանք է դրոշմում վերջիններիս կողմից, չնայած այն բանին, որ, ինչպես Պիդուն է վկայում, կաթոլիկ իշխանությունները ձգտում էին խուլընդոտել գրքի տարածմանը: Եվ դա հասկանալի է, քանի որ Առաքել պատմագիրը ոչ միայն իր բուն Պատմության մեջ է ողբում Շահաբասի ու քալալիների ավերածությունների հետևանքով հայ ժողովրդի գլխին եկած հերթական պատուհասը, մորմոքված գրչով պատկերում հայության բռնի գաղթը Պարսկաստան և, ի ցույց դնելով ազգի հայրենասիրական ոգին ու զրառելով հավատի համար նահատակվող հայության վկայաբանական



բազմաթիվ պատմություններ՝ բարոյական դատավճիռ է կարգում համատուրացներին, այլև վերահիշյալ գլխում անդրադառնալով դարեր առաջ դադթի ճանապարհը բռնած լեհահայության ազգակոթման այդ իրադարձություններին, ողբում է նրանց ճակատագիրը և այդ ամենի պատճառը համարում ինչպես Լեհաստանի իշխող դասակարգի ու Հռոմի կրոնահալած քաղաքականությունը, այնպես էլ Նիկոլ Խորոսովիչին ու նրա համախոհներին: Ծիշտ է երկրորդի դեպքում ֆիզիկական ուղընշացման վտանգ չէր սպառնում հայությանը, սակայն առաջին պլան էր մղվում ձուլման վտանգը, քանի որ օտար հողում ազգապահպանման երաշխիքը լեզվից բացի եկեղեցին էր, ազգային հավատն էր: Եվ որովհետև Միջնադարի մարդու համար կրոնասիրությունը հավասար էր ազգասիրությանը, ապա Դավրիժեցին ու նրա ժամանակակիցները չէին կարող անտարբեր մնալ հավատուրաց թորոսովիչների հանդեպ, որոնք ոսկով ծախելով իրենց հողին, ստրկանալով իրենց իսկ փառամուլական կրքերին, գործիք էին դարձել ոգիների բռնակալ Հռոմի ձեռքին և մի ամբողջ ժողովրդի կանգնեցրել ուժացման եզրին: Պարզ է, որ Դավրիժեցու Պատմությունը, ուր թեև անխոս, բայց տեսանելի զուգահեռ էր անցկացվում Արևելքի բարբարոս ու Արևմուտքի քաղաքակրթված բռնակալների միջև, և ուր հայ նահատակների օրինակներով ազգային հավատի զորացման կոչն էր արվում, չէր կարող կաթոլիկ կղերականության դայրույթը շարժել, և միաժամանակ լեհահայության մոտ դրական զգացումներ չառաջացնել:

Այս հարցում մի կողմից իր դերն է խաղում այն հանգամանքը, որ պատմագիրը բացի կաթոլիկության պարագլուխներին մերկացնելուց, բացահայտում է Թորոսովիչի հսին բնորոշ արատները՝ ընչաքաղցությունը, ստորությունը, խորամանկությունը, կեղծավորությունը, լրբությունը, որոնք լեհահայության սնանկացման, մշակույթի արժեքների ոչնչացման ու ցիրուցան լինելու պատճառ են դառնում, իսկ մյուս կողմից՝ մեծ սիրով ու համակրանքով է խոսում ազգը, կրոնն ու մշակույթը սիրող, խաղաղ ու բարեկեցիկ կյանքով ապրող ժողովրդի մասին, որոնց մի մասը պայքարից հոգնած կրկին գաղթի ցուպն է վերցնում, իսկ մյուս՝ հիմնական մասը, որին արդեն Դավրիժեցին ականատես չի լինում, բարոյապես ընկճված՝ խուճապի է մատնվում և վերջիվերջո զիջում: Եվ եթե ավելացնենք, որ Դավրիժեցին իր Պատմությունը շարադրելով ժամանակի կենդանի լեզվով, խոսել է հայ ժողովրդին հասած նոր վերքերի մասին ու միաժամանակ վերջինիս է ներկայացրել դարեր շարունակ նրա հոգուն ու մտքին սնունդ տվող վկայաբանություններ ու զրույցներ, կերտել է նահատակների ու հավատուրացների կերպարներ, ապա պարզ կլինի, թե ինչով էր նաև պայմանավորված

գրքի մեծ ժողովրդայնությունը հայության, մասնավորապես լեհահայ-  
ության լայն շրջաններում:

Մեր կողմից ուսումնասիրվող լեհահայ պատմագրության մեջ հա-  
յաստանցի Առաքել Դավրիժեցու երկը վերջինն է, որտեղ XVII դարի  
կրոնաքաղաքական նշված իրադարձությունները ներկայացված են  
ազգային եկեղեցուն հավատարիմ հեղինակի կողմից: Նույն շրջանում  
հրապարակ իջած Զիմորովիչի և քիչ ավելի ուշ հանդես եկած Յուզե-  
ֆովիչի երկերն արդեն ներծծված են կաթոլիկական գաղափարախո-  
սություն, որն այնուհետև հատկանշական պետք է դառնար լեհահայ  
գործիչների մտածողությանը:

Ահավասիկ, Բաբլունեյ Յուզեֆ Զիմորովիչը (1597—1677), որն  
այն լեհահայերից էր, որի ընտանիքը կաթոլիկությունն ընդունել էր  
ավելի վաղ՝ մինչև հայ-հոմեական եկեղեցիների միությունը: Կրա-  
կան ձիրքով օժտված այդ բանաստեղծն ու պատմիչը, որն իր հաս-  
տատուն տեղն է գրավել XVII դարի լեհ գրականության մեջ, հայազգի  
այն գործիչներից է, որոնց ծագումնաբանության շուրջը սկսած XIX  
դարից, բանավիճում են պատմաբաններն ու գրականագետները: Առա-  
ջին կասկածն այն մասին, թե Զիմորովիչը հայ չէր կարող լինել,  
1842 թ. հայտնել է ազգասեր լեհահայ, կաթոլիկ եպիսկոպոս Քս. Զա-  
խարյասևիչը (51, էջ 18) (գուցե և նրանից շուտ՝ որևէ մեկը, առայժմ  
առավել վաղ աղբյուրի չենք հանդիպել) այն իսկ պատճառով, որ  
պատմագիրը այնքան էլ համակրանքով չի խոսել հայերի կրոնական  
դավանանքի մասին: Պատմությունը մնում է պատմություն, ուստի  
Զիմորովիչից հրաժարվել միայն այն պատճառով, որ նա իր ամբողջ  
էությունը կաթոլիկ էր, նշանակում է հրաժարվել ոչ միայն XVII դարի  
այն լեհահայերից, որոնք իրենց իսկ գաղութի կրոնաքաղաքական հե-  
ղաշրջման առիթն են դառնում, ոչ միայն XVIII—XIX դարերի լեհա-  
հայ մշակույթի այն գործիչներից, որոնք իրենց պապերի լուսավոր-  
չական կրոնը նույնպես արդեն համարում էին հերձված և նշում (ինչ-  
պես օրինակ՝ մեծ ազգասեր ու հայ մշակույթի մեծ գործիչ Ստեփանոս  
Ռեշլան) թե կաթոլիկության ընդունումը հայության կողմից ապահո-  
վում է «ղսէր և զպատիվ ազգիս մերոյ»<sup>71</sup>, այլ՝ ընդհանրապես աշխար-  
հով մեկ ցրված կաթոլիկ հայերից:

Եվ քանի որ XX դարի լեհ գրականագետներն ու պատմաբանները  
այլևս չեն նշում Բաբլունեյ և Շիմոն Զիմորովիչ Եղբայրների (ինչպես  
նաև Վերածննդի մեծ բանաստեղծ Շիմոն Շիմոնովիչի) հայկական  
ծագման մասին ու հենվելով XIX դարի լեհ պատմաբան Կորնելի Յու-  
լիուշ Հեցկի գիտական «հայտնագործության» վրա, նշում են Զիմո-  
րովիչ եղբայրների «իսկական» Օզլումեկ ազգանունը, ապա հարկ ենք



համարում նախ պարզաբանել այդ հարցը: Իսկ Հեցկը 1894 թ. Կրակովում հրատարակած՝ «Բարթլոմեյ և Շիմոն Զիմորովիչների կյանքն ու դործը ժամանակակից Լվովի հարաբերությունների հիմքի վրա» (*„Życie i dzieła Bartłomeja i Szymona Zimorowiczów (Człomków) na tle stosunków ówczesnego Lwowa“*). աշխատության մեջ իր այդ վարկածը հիմնավորում է մի շարք «փաստարկներով»<sup>72</sup>: Նրա ներկայացրած առաջին այն փաստարկը, թե Զիմորովիչը պատկանել է հռոմեակաթորիկական եկեղեցուն, հետևաբար հայ չի եղել, արդեն պատմական չէ այն իսկ պատճառով, որ ինչպես XIV—XV, այնպես էլ XVI—XVII դարերում լեհահայ որոշ ընտանիքներ ամենատարբեր պատճառներով կաթոլիկությունն ընդունում են մինչև հայ-հռոմեական եկեղեցիների միությունը: Ըստ նրա երկրորդ փաստարկի՝ Բարթլոմեյի ճնողները՝ պատշար վարպետ Ստանիսլավն ու Կատարինան, որոնք բնակվում էին Լվովի Կրակովյան արվարձանի Գլինյանսկի փողոցի մի անշուք տան մեջ, կրում էին Օզիոմեկ ազգանունը, և սակայն, ավագ որդին՝ Բարթլոմեյը ցածր ծագում ունեցող իր այդ ազգանունը փոխարինում է «Զիմորովիչով», քանի որ այն բարեհնչուն էր, և ապա՝ հոր անվան փոխարկումը ազգանվան, շատ ընտանիքներում էր ընդունված (72, էջ 65):

Եվ սակայն Հեցկի այս պնդումը հիմք չունի, քանի որ նախ այդ ընդունելու դեպքում Բարթլոմեյը պետք է կրեր Ստանիսլավովիչ ազգանունը, և երկրորդ՝ հայերի անվան անմիջական փոխարկումը ազգանվան, յուրահատուկ էր միայն ու միայն հայերին, բայց ո՛չ լեհերին: Իսկ որտեղից էր Հեցկը վերցրել Օզիոմեկ ազգանունը: Պատական ակտերը ուսումնասիրելիս նա հայտնաբերում է Գլինյանսկի փողոցում բնակվող Ստանիսլավ Օզիոմեկին: Եվ քանի որ վերջինս նույնպես պատշար վարպետ էր եղել, ասա գրում է, թե հնարավոր չէ, որ նույն փողոցում և նույն համարի տանը հրկու Ստանիսլավ ապրեին, երկուսն էլ պատշար և երկուսն էլ պատկանեին հռոմեակաթորիկական եկեղեցուն: Բացի այդ, նկատի ունենալով, որ Ստանիսլավ Օզիոմեկի անվանը հանդիպում է 1624 և 1628 թվականներին, իսկ մյուս՝ Զիմորովիչ Ստանիսլավին՝ 1643 և 1645-ին (72, էջ 56—66), Հեցկը դրանից հետևեցնում է, որ առաջինն ու երկրորդը նույն անձնավորությունն են եղել, ուղղակի հետագայում Բարթլոմեյի ընտանիքը ընդունել է Զիմորովիչ ազգանունը: Բայց սա էլ տրամաբանական չէ, մի շարք պատճառներով: Նախ նկատենք, որ Լվովի Կրակովյան արվարձանում ապրում էր միջին ու ցածր խավը և, պատշարի մասնագիտությունը այդ շինարար քաղաքում ամենատարածվածներից էր: Բացի



այդ, եթե ընդունենք, որ Զիմորովիչը որպես բանաստեղծ որոշում է բարեհնչուն ազգանուն վերցնել, ապա դա պետք է տեղի ունենար 20-ական թվականներին, երբ նա մեծ ճանաչում էր ձեռք բերել արդեն որպես Զիմորովիչ, և ոչ թե 1643-ից 1665 թվականներին, այսինքն նրա կյանքի մայրամուտին: Ի դեպ, ըստ այդ վարկածի ստացվում է, որ Շիմոնը (ինչպես նաև նրանց հայրը) նույնպես վերցնում է իր ավագ եղբոր՝ Բարթիլոմեյի գրական կեղծանունը, և այն էլ 40-ական թվականներից սկսած, և դա այն դեպքում, երբ 21-ամյա բանաստեղծը մահանում է 1629 թվականին: Եվ վերջապես, հարկ է նկատի ունենալ, որ ճանաչված բանաստեղծ Բարթիլոմեյը հատկապես նշված տարիներին վարել է բարձր պաշտոններ ու անցել պատրիկների շարքը, ուստի, և՛ որպես այդպիսին, և՛ որպես կվովի քաղաքագլուխ չէր կարող արդեն ապրել Կրակովյան արվարձանի այդ խղճուկ տանը: Ինչ վերաբերում է հռոմեա-կաթոլիկական եկեղեցուն դավանելու հարցին, ապա այդ առավել խոսում է Զիմորովիչի ոչ լեհական ծագման մասին, քան հակառակը: Հարցը նրանումն է, որ լեհերը դավանում էին իրենց կաթոլիկ եկեղեցուն, մինչդեռ այլազգիները կաթոլիկությունն ընդունելուց հետո հաճախում էին հռոմեա-կաթոլիկական, կամ նույնն է՝ հռոմեա-լատինական եկեղեցի: Ինչ վերաբերում է ազգանվան փոխարկմանը, ապա, ինչպես տեսնում ենք, Զիմորովիչը պահպանել է հոր ազգանունը, որը հաճախ էր արդեն պատահում կաթոլիկությունն ընդունած լեհահայերի մոտ: Այս ամենին ավելացնենք նաև Հեցկի վերջին փաստարկը, ըստ որի, ոչ մի հայ երբևիցե քաղաքագլխի պաշտոն չի վարել, մինչդեռ 1648 թվականից Բարթիլոմեյը քաղաքային մագիստրատի անդամ էր, իսկ 1660 թվականից՝ կվովի քաղաքագլուխը: Այս հարցին ևս կարող ենք առարկել. լուսավորչական հայերին, և ընդհանրապես այլադավաններին, իրոք, քաղաքային մագիստրատում նման պաշտոններ չէին տրվում: Բայց, Զիմորովիչը կաթոլիկ էր: Իսկ կաթոլիկները, անկախ ազգությունից, այդ բաղմազդ քաղաքում ստանում էին ցանկացած պաշտոնը, եթե արժանի էին համարվում: Ի դեպ, միայն Ս. Բարոնը հիշատակում է հայազգի մի շարք քաղաքապետեր, մագիստրատի անդամներ (որոնց թիվը քսանից անցնում է), ինչպիսիք են, օրինակ, Դեբեդո Աքսենտովիչը, Յակուբ Ալեքսանդր Յուվեֆովիչը, Դերյուկուբովիչ Լազարոսը, Բեռնատովիչ Յակոբը և այլք (11, էջ 42, 48, 56, 79, 84, 87, 147, 155, 179...):

Մի խոսքով, Հեցկի առաջ քաշած փաստարկները ոչ միայն պատմական, այլև տրամաբանական չեն: Իսկ նրա վերոհիշյալ վարկածի ու բերած փաստարկների մասին խոսեցինք այն իսկ պատճառով, որ



նա իր աշխատության մեջ կոչ էր անում գիտնականներին մոռացության տալ Զիմորովիչների հայկական ծագման մասին եղած «առասպելը» ու այսուհետև դուրս նետել բոլոր տեսակի դասագրքերից ու գիտական աշխատություններից: Մի կոչ, որը ոչ միայն շուտով իրագործվում է, քանի որ հետագայում ոչ մի լեհ գիտնական այդ մասին չի ակնարկում, իսկ ակնարկելու դեպքում էլ ժխտում է անցյալին պատկանող այդ «կեղծ», «անմտորեն անվերջ կրկնվող սխալը», այլև Զիմորովիչների ազգանվան կողքին հայտնվում է Հեցկի առաջ քաշած «Օզլիոմեկ» ազգանունը:

Իհարկե մեր նպատակը Հեցկից սկսվող և նրան պատկանող տեսակետի ժխտումը չէ միայն, այլ նաև այն փաստարկների հիշատակումը, որոնք մեզ համար մատչելի են դարձել Սադոկ Բարոնչի շնորհիվ և որոնց մասին նա գրել է 1856 թվականին, Բարթլոմեյի և Շիմոնի կենսագրական փաստերը ներկայացնելիս:

Այսպես օրինակ, Բարոնչը հայտնում է, որ 1641—1648 թթ. Բարթլոմեյը մինչև քաղաքային խորհրդի անդամ դառնալը, վարել է հայկական դատարանի դպրի պաշտոնը. մի փաստ, որը լուծյան են մատենել նրան լեհ համարող գիտնականները թերևս այն պատճառով, որ ինչպես հայտնի է, լեհահայ գաղութի հայկական դատարաններում բացի հայերից ոչ մի օտարազգի ոչ մի պաշտոն երբևիցե չի վարել և չէր կարող վարել: Իսկ Բարոնչն անձամբ է ուսումնասիրել այդ տարիներին Զիմորովիչի գրառած բոլոր մատյանները (11, էջ 405): Բացի սյդ, Շիմոն Զիմորովիչի պոեզիայի մասին խոսելիս նա հիշատակում է էնգլեի աշխատությունը (հրատարակված՝ 1796 թ.), որտեղ հեղինակը բանաստեղծին անվանում է „...ein Armenier und guter Dichter“ (...հայ լավ բանաստեղծ) (11, էջ 401, 404): Եվ վերջապես Բարոնչը հիշատակում է Լյովի Հայկական դատարանի ակտերից երկուսը, որոնցում արձանագրված էին Բարթլոմեյի այրու կտակը, հասցեագրված դստերը՝ լեհահայի հետ ամուսնացած Դերդախարյասեիչովային (11, էջ 408):

Կարծում ենք, եթե Զիմորովիչները հայ չլինեին, ոչ էնգլեն դեռևս XVIII դարում այդ ճանաչված բանաստեղծին՝ Շիմոնին հայ կանվաններ, ոչ Բարթլոմեյը հայկական դատարանի դպրի պաշտոնը կվարեր և ոչ էլ նրանց ընտանիքի կտակի գործը հայկական դատարանի ակտերում գրանցված կլինեին: Իսկ այդ բոլոր փաստարկները գիտական շրջանառության մեջ չեն դրվել, թեև XIX դարի հանրաճանաչ պատմաբան Սադոկ Բարոնչի աշխատություններից ու նրա հիշատակած աղբյուրներից շատերը, մասնավորապես վերոհիշյալ գիտնականները նույնպես օգտվել են:

Բարթլոմեյ Զիմորովիչը, որն իր ունակությունների շնորհիվ հասնում է բարձր դիրքի ու տեղ գրավում պատրիկների դասում, իր պաշտոնական գործունեության հենց սկզբից մեծ հետաքրքրություն է ցուցաբերում իր հայրենի քաղաքի պատմության հանդեպ: Նախապես վարելով մի շարք պաշտոններ, ապա և դառնալով կվովի քաղաքապետը, Զիմորովիչը հնարավորություն է ունենում հանգամանորեն ուսումնասիրել ոչ միայն հայկական դատարանի, այլև քաղաքային մադիստրատի արխիվները: «Leopolis triplex» («Ծոյակ կվով») աշխատությունը, որը նրա պատմական գործերից ամենածավալունն է, և որը ընդմիջումներով նա գրում է 1665—1672 թթ. ժամանակահատվածում, իրենից պատմական մեծ արժեք է ներկայացնում, քանի որ նրա օգտագործած արխիվային նյութերի մեծամասնությունն այժմ չի պահպանվել:

Այդ հայրենասեր, մեծ էրուդիցիայի տեր պատմիչը շունենալով իր նախորդը (Բացի Յան Ալնպեկից, որի պատմագրությունը սեղմ է ու ակնարկային բնույթ է կրում), նվիրվածությամբ է ձեռնամուխ լինում այդ դժվարին աշխատանքին, և իր քաղաքի պատմությունը սկսելով ի սկզբանե, հասցնում է այն մինչև իր օրերը: Կվովի պատմությունը բաժանելով երեք՝ ռուսական (1270—1340), գերմանական (1340—1551, երբ գերմանական կուլտուրան էր գերիշխում) և լեհական (1551-ից հետո) շրջանների, Զիմորովիչը ըստ այդմ էլ լուսաբանում է քաղաքի հիմնադրման ու կառուցման, ներքին կարգերի հաստատման ու մղված պատերազմների, կրոնական, պատմաքաղաքական, սոցիալ-տնտեսական, լեզվամշակութային և շատ այլ հարցեր: Եվ քանի որ այդ բազմապլան աշխատությունը շոշափում է ոչ միայն կվովի, այլև բուն Երկրի՝ Լեհաստանի տարբեր բնագավառների տասնյակ պրոբլեմներ, իսկ այդ ամենի քննարկումը դուրս է մեր նպատակագրումից, ապա ուշադրություն հրավիրենք լեհահայերին ու նրանց դադուքին վերաբերող հարցերին, ինչպես նաև հայության նկատմամբ ունեցած նրա վերաբերմունքին:

Ներկայացնելով կվովի առաջին՝ ռուսական շրջանի պատմությունը, Զիմորովիչը որոշակում է հայության գրաված տեղը քաղաքի հիմնադրման ու կառուցման շրջանում, և ի տարբերություն լեհ պատմիչների Յան Դլուգոշի (XV) և Մարցին Կրոմերի (XVI), ոչ թե Ռուդոլֆի հիշատակում է այդ մասին, այլ գրում է մայր հայրենիքից կատարած նրանց դադուքի, ռուս իշխանների, մասնավորապես Լեոն Դանիլովիչի սպայական զորքերում նրանց ծառայության և քաղաքի քառորդ մասը զբաղեցնելու մասին, (67, էջ 72): Նա գրում է նաև, որ քաղաքում,



մինչև վերջինիս կառուցումն են այստեղ ու այնտեղ երևացել հայկական սրբավայրեր (եկեղեցի, մատուռ), քանի որ լեհահայերի նախնիները Լեոնի իշխանությունից շատ առաջ էին հաստատվել Պոդգաժեի ստորոտում (67, էջ 69), և ավելացնում է, որ իշխանը քաղաքը բաժանելով չորս մասի, հյուսիսայինը տրամադրում է աղատություն, արտոնություններ ու ասպետական զբաղմունքներ ձեռք բերած հայերին (67, էջ 71, 72): Գերմանական (Կազիմեժ Մեծից մինչև Զիգմունդ Ավգուստի) շրջանի Լվովը նկարագրելիս, պատմիչը թվարկում է Կազիմեժի կողմից կառուցված ճարտարապետական կառույցները և գրում, որ նույն այդ ժամանակ էլ հենց (1363) վերակառուցվում է հայկական մայր եկեղեցին (այդ հարցը քննարկեցինք նախորդ գլխում, 67, էջ 111—112), իսկ մեկ այլ տեղ իր հիացմունքն է հայտնում վերջինիս հանդեպ (67, էջ 360): Եվ քանի որ իր ամբողջ պատմության ընթացքում Զիմորովիչը խոսում է պատմական մեծ իրադարձությունների և քաղաքի կյանքում կարևոր նշանակություն ունեցող դեպքերի մասին, ապա քաղաքի 22 մեծ հրդեհները նկարագրելիս, խոսում է նաև հայությունը պատճառած մեծ վնասների մասին, կանգ առնում հատկապես 1538 և 1571 թվականներին տեղի ունեցած հրդեհների վրա, որոնց ժամանակ այրվում է հայկական ամբողջ թաղամասը, բայց և մի քանի տարի անց նույնությամբ՝ իր ճոխ ու հարուստ առանձնատներով ու հասարակական շենքերով վերականգնվում է (67, էջ 199, 219): Խաթարական մի քանի տասնյակի հասնող արշավանքներն ու թուրքերի դեմ մղված պատերազմները նկարագրելիս, Զիմորովիչը հիշատակում է հատկապես 1621 թ. խոթինի հաղթական պատերազմում ունեցած հայկական զորքի մասնակցության մասին (վերջինիս անդրադարձանք Հովհաննես Կամենացու կապալիցությամբ, 67, էջ 304): Եվ վերջապես, խոսելով իր քաղաքի բարեկեցության մասին, որը պայմանավորված էր նրա տնտեսական ուժով ու կուլտուրայի մակարդակով, պատմիչը կանգ է առնում հատկապես առևտրի բնագավառի վրա, որի զարգացման դործում մեծ դեր էին խաղում լեհահայերը՝ օրավուր հարստացնելով քաղաքը (67, էջ 368): Բացի վերոհիշյալներից նա մի շարք մեծ ու փոքր առիթներով նույնպես անդրադառնում է լեհահայությունը, քննարկում այս կամ այն հասարակական ու մասնավոր իրադարձությունները:

Ինչ վերաբերում է հայության նկատմամբ Զիմորովիչի տածած վերաբերմունքին, որն, ի դեպ, որոշ գիտնականներ տենդենցիոզ դիրքերից են ներկայացրել, ապա հարցի այդ կողմը ճիշտ ընկալելու և լուսաբանելու համար, հարկ է նկատի ունենալ դարաշրջանը, պատ-

մագրի գրված սոցիալ-հասարակական դիրքը և հատկապես կաթո-  
լիկական գաղափարախոսությամբ պայմանավորված նրա աշխարհա-  
յացքը:

Իսկ դրա համար առաջին հերթին հարկ է հիշել, որ Զիմորովիչը  
իր դարի ղավակն էր ու կաթոլիկ էր: Իսկ դա նշանակում է, որ նա  
հարգում ու սիրում էր միայն իր եկեղեցին, միակ ճշմարիտն ու ըն-  
դունելին համարում էր կաթոլիկական եկեղեցու դավանանքը, ծաղ-  
րանքով էր նայում հերձվածողներին, ատում էր Մուհամեդի կրոնը,  
հերետիկոսներին ու հրեաներին: Եվ եթե կրկին ընդգծենք, որ կաթո-  
լիկությանը միշտ էլ ուղեկցել է ֆանատիզմը (մոլեռանդութունը), որն,  
ինչպես ասացինք, առավել սրվում ու խորանում է Հակառեֆորմացիա-  
յից հետո, ապա ակնհայտ կլինի այլ կրոնների ու դավանանքների,  
բայց ոչ ալլադիների նկատմամբ Զիմորովիչի ցուցաբերած վերաբեր-  
մունքի հիմքը: Դրա լավագույն ասացույցներից է թեկուզև այն, որ  
նա անկեղծորեն սիրելով կաթոլիկ ուկրաինացիներին ու իր «մու-  
սիան», ատելություն է տածում հերձվածող՝ ուղղափառ ուկրաինացի-  
ների հանդեպ, բարյացակամորեն խոսելով ուկրաինական ժողովրդի  
մասին, ատելության իր խոսքն է ուղղում Նալիվալուչի, Սիեդմիդ-  
րոգձկու և Խմելնիցկու դեմ (67, էջ 254, 260): Պարզ է, որ վերջին  
դեպքում Զիմորովիչի մոտ խոսում է արդեն պատրիկը, իր պետության  
ու իր դասի շահերից ելնող գործիչը: Այնուհետև՝ Զիմորովիչը սեր ու  
հարգանք է տածում գերմանացիների հանդեպ, բայց այն գերմանա-  
ցիների, որոնք իրենց օրենսդրությունը, ռազմական ու երկրի կառա-  
վարման սխառնը, կարգ ու կանոնը և ընդհանրապես բարձր կուլտու-  
րան բերելով լեհաստան, մասնավորապես Լվով, ընդունում են լեհա-  
կան բարքերն ու լեհացվում (67, էջ 103, 105, 208...): Նա անդիջում  
թշնամանքով է խոսում հերետիկոսների մասին, տնտեսական ուժը  
աստիճանաբար ու աննկատ իրենց ձեռքը հավաքող հրեաների նկատ-  
մամբ մեծ ատելություն է տածում, էլ չենք խոսում «անհավատ» մահ-  
մեդականների մասին, որոնց անվանում է արյունախում ու մարդա-  
վաճառ սարակինոսներ (67, էջ 73, 74): Ինչպես տեսնում ենք, այլ-  
աղգիների նկատմամբ ունեցած նրա համակրանքը, թշնամանքն ու  
ատելությունը պայմանավորված էր կրոնական ու դասային գործոն-  
ներով:

Ինչ վերաբերում է հայությանը, ապա վերջիններիս նկատմամբ  
պատմիչը առանձնակի վերաբերմունք է ցուցաբերում: Բավական է  
ասել, որ նա ոչ թե լեհ գործիչների նման թմբկահարում է լեհահայու-  
թյան աղգային «թերությունները» հատկապես ավանդապահության  
հարցերում, ոչ թե ատելություն է տածում նրանց նկատմամբ (ինչպես



լեհ պատրիկոսներն ու շլյախտան) տնտեսական ուժը իրենց ձեռքում կենտրոնացնելու համար, այլ հպարտանում է, որ նրանց շնորհիվ է կլովը և ընդհանրապես Լեհաստանը օրավուր հարստացել ու բարգավաճել: Եթե հավատի հարցերին անդրադառնալիս նա անընդմեջ խայթում է հերձվածողներին, ապա բուն հայույթյան լուսավորչական դավանանքի մասին խոսելիս միայն մեկ անգամ է այդպիսի խայթոց թույլ տալիս, և այն էլ այն դեպքում, երբ նկարագրում է Նիկոլ Խորոսովիչի գործունեությունը, ժողովրդի դեմ տարվող նրա անդիջում պայքարը, որին ականատես էր պատմիչը և որի հաղթական ավարտին նա էլ սպասում էր այնպես, ինչպես ամեն մի կաթոլիկ, լինի իտալացի, լեհ, թե հայ:

Գրելով, թե Խորոսովիչն ընդունելով կաթոլիկությունը ու բազմիցս Հռոմ այցելելով աշխատում էր իր անձնական օրինակով ստիպել ժողովրդին հետևելու իրեն «և սակայն նեղրերին չի կարողանում սպիտակ դարձնել» (67, էջ 344), Զիմորովիչն ավելացնում է, թե վերջիններս «Արևելքից բերելով իրենց քթերը (ի դեպ, հեղինակի քիթն ու դիմագծերն էլ տիպիկ հայկական էին) ու հոտած կրոնը» (այսինքն Արևելքից գալուց հետո ինչպես նրանց քթերը, այնպես էլ հավատը նույնությամբ պահպանվել էր) փակում են եկեղեցու դռները արքեպիսկոպոսի առջև և վերջինս, որպես «ռյսարի հոտի առջևից քայլող այծ» (այսինքն նրանցից օտարացած ու մեկուսի), դիմում է կաթոլիկների օգնությանը, և այլն (67, էջ 344): Միանգամայն պարզ է, որ եթե հայ լուսավորչական եկեղեցու հայրերից ոմանք բարձր պաշտոններ ստանալու նպատակով դուրսովյա՞մբ են ընդունում կաթոլիկությունը, և համառ պայքար են սկսում իրենց «նախկին» հավատակիցների դեմ ու նույնիսկ սկսում են հեղնանքով խոսել նրանց «հերձված» հավատի մասին, ապա մահկուց կաթոլիկական դաստիարակություն ստացած Զիմորովիչը պետք է որ առավել շահագրգռված լիներ վերջիններիս դավանափոխության խնդրում և իրեն նույնպես թույլ տար որոշ խայթոցներ: Սակայն, նշենք, որ Զիմորովիչն ընդհանրապես բարյացակամ է խոսում հայ լուսավորչական եկեղեցու մասին: Օրինակ, գրելով 1600 թ. իրադարձությունների՝ Թաթարական ասպատակությունների, կազակների մղած (աղատագրական) պատերազմների, հայերի և ուկրաինացիների դեմ կաթոլիկների վարած կրոնական պայքարի և ներքին դժգոհությունների մասին, Զիմորովիչը մասնավորապես անդրադառնում է հայ-կաթոլիկական պայքարին ու հիշատակելով դեռևս հին դարերում բյուզանդացիների ու հայերի միջև սկսված դավանաբանական վեճերին (երբ կաթոլիկությունը որպես դավանանք դեռևս տար-

անջատված չէր), ոչ թե լեհ կաթոլիկ հայրերի նման ժաղրանքով, այլ՝ բավական մեղմ, նույնիսկ XVII դարի կաթոլիկին և հենց իրեն ոչ բնորոշ հանդուրժողականությամբ է խոսում վերջիններիս կրոնական ծեսերի տարբերության մասին ու եզրահանգում, թե «այդ պատճառով է, որ մինչև հիմա երկու կողմերն էլ կրքոտ մարտնչում են, և սակայն (հաղթանակի) հույսը դրամով գնելով, միայն ոսկե ձկնիկներ են բռնում» (67, էջ 260):

Ի դեպ, ուկրաինացի պատմաբան Յա. Դաշկևիչը ներկայացնելով Զիմորովիչին, ոչ միայն ժխտում է նրա հայկական ծագումը ու հավատ չի ընծայում հայերին վերաբերող՝ նրա հաղորդած տեղեկություններին, այլև անտեսելով դարի ողին ու զաղափարախոսությունը, պատմիչին մեղադրում է ինչպես կրոնական, այնպես էլ՝ ազգային անհանդուրժողականության մեջ (55, էջ 80—81): Բացի այդ նա ազավաղում է նաև վերում մեջ բերված տողերը, գրելով, թե Զիմորովիչը հայերին (և ոչ թե նրանց դավանանքը) անվանում է «այծահոտ» (թեև այդ բառը պատմիչը չի օգտագործում), և դեռ իր կողմից հեղինակելով ավելացնում է. «միայն այսպիսի «նուրբ» (столяр нежный) համեմատություն է գտնում լեհ պատմիչը հայերի համար» (55, էջ 152): Դաշկևիչը Զիմորովիչի վերոհիշյալ աշխատությունը համարում է տենդենցիոզ, իսկ նրա հայտնած պատմական տեղեկությունները (միայն) հայերի մասին՝ կասկածելի, թեև ինքն իր վերաբերմունքով առավել քան տենդենցիոզ է, քանզի պատմական մոտեցում չի ցուցաբերում XVII դարաշրջանի զաղափարախոսության, ինչպես նաև սոցիալ-հասարակական բարդ հարաբերությունների ծնունդը հանդիսացող պատմիչի նկատմամբ, և առավել ևս՝ լուծյան է մատնում հենց իրենց ուկրաինացիների նկատմամբ վերջինիս ունեցած երկակի վերաբերմունքը: Նա ոչ միայն միակողմանի ու նեղ հայեցակետով է ընկալում դարաշրջանն ու դրանով պայմանավորված ժամանակակիցների աշխարհընկալումն ու հայեցությունը, այլև անտեսում է Զիմորովիչի խիստ արտահայտված բարոկկյան ոճը, որն աչքի է ընկնում իր արտառուց ու դժվարամարս մտքերով ու համեմատություններով: Եվ եթե պատմիչը ըստ կաթոլիկական մտածողության ու տերմինաբանության՝ ամեն մի հերձված դավանանք, այդ թվում նաև՝ լուսավորչականը «հոտած» է համարում, կամ նեղերի ու սպիտակների, այժի ու ոչխարների համեմատություններով է կառուցում իր մտքերը (իսկ նրա մոտ կան առավել ծայրահեղ ու նույնիսկ անհասկանալի համեմատություններ ու շրջաբերականներ), ապա դա բխում է սարմատյան բարոկկոյի ոճական մտածողությունից, որով հեղինակները ձգտում էին իրենց օրիգինալ



մտքերով ու համեմատություններով ընթերցողներին զարմանք ու հաճույք պատճառել:

Զիմորովիչը այն պատմիչն է, որի (ինչպես նաև շատ շատերի) մասին խոսելիս չպետք է մոռանալ ոչ նրա դասային պատկանելությունը, ոչ էլ զրաված հասարակական բարձր դիրքը, որոնք նշված գործոնների հետ միասին պայմանավորելով նրա աշխարհընկալումը, որոշակում են և նրա վերաբերմունքը թե՛ իր ազգակիցների ու այլազգիների, թե՛ տարբեր կրոնների ու դավանանքների և թե՛ շուրջը տեղի ունեցող պատմաքաղաքական ու կրոնաքաղաքական իրադարձությունների հանդեպ:

XVII դարի լեհահայ վերջին պատմագիրը Յան Տոմաշ Յուզեֆովիչն (1662—1728) է, որը նույնպես պատմությանն է թողել կվովի բրոնիկոնը, և որը երիտասարդ հասակից սկսած նույնպես բարձր դիրք ու հեղինակություն է վայելել հասարակության մեջ:

Նրա հայրը՝ լեհահայ մեծահարուստ վաճառական Ստանիսլավ Յուզեֆովիչը, որը սերում էր XVI դարակեսերում ապրող Շիմոն Խումանովիչի անվանի ընտանիքից, և որը քաղաքի հարգարժան մարդկանցից մեկն էր, բաբնկամական ջերմ հարաբերությունների մեջ էր գտնվում նշանավոր անձանց, մասնավորապես թագավորական մեծ հետման Ստեֆան Չարնիցկու հետ, որը հաճախ էր հյուրընկալվում կվովի հրապարակում գտնվող նրա շքեղ առանձնատանը: Բայց ահա 1664 թ., երբ Տոմաշը երկու տարեկան էր, Ուկրաինայում գտնվող Չարնիցկին Ստանիսլավին հրավիրում է իր զորաբանակը, ուր վերջինս սպանվում է պատահական զնդակից: Նրա ընտանիքը ինչ-ինչ պատճառներով կորցնելով ամբողջ կարողությունը, սնանկանում է, ուստի, մեծ ունակությունների տեր Տոմաշը, երբ ավարտում է դպրոցը, կվովի եկեղեցու (նշված չէ թե որ, բայց հավանական է հռոմեո-կաթոլիկական) կապիտուլի դրամական միջոցներով է ուղարկվում Կրակովի Յագելլոնյան Ակադեմիա ուսումը շարունակելու: Դիտական մեծ ձիրքով օժտված Յուզեֆովիչը Ակադեմիան ավարտելուց և կարճ ժամանակամիջոցում փլիխոսոփայական դոկտորի աստիճան ստանալուց հետո, 24 տարեկան հասակում դառնում է նույն Ակադեմիայի անվանի պրոֆեսորներից մեկը, իսկ հետագա տարիներին ձանաչվում որպես մեծ քարոզիչ ու ձեռք բերում եկեղեցական ու աշխարհիկ բարձր տիտղոսներ ու պաշտոններ, ընդհուպ մինչև՝ թագավորի քարտուղարի պաշտոնը (11, էջ 132):

Այդ անվանի ժամանակագիրը, որը հին ու միջնադարյան ավանդույթների համաձայն կրում էր նաև իր բնակավայրի՝ Leopoldianus գրական-գիտական կեղծանունը, դասախոսական, քարոզչական ու

վարչական գործունեությանը ղուգահեռ ղրաղվում էր նաև գիտությամբ ու գրականությամբ: Ճիշտ է, նշված բնագավառների վերաբերյալ նա շատ գործեր ունի հրատարակած, սակայն մեղ առավել հետաքրքրում են նրա Dziarusz-ը (օրագրությունը), որը, ցավոք, առայժմ չենք հայտնաբերել, ինչպես նաև Լվովին նվիրված քրոնիկոնը:

Իսկ վերջինիս, ժամանակագիրը ձևոնարկում է այն շրջանում, երբ հռոմեա-կաթոլիկական կապիտուլի կանոնիկոս էր, և արքեպիսկոպոս Կ. Զիելինսկու կողմից հանձնարարություն էր ստացել շարունակելու լեհ պատմիչ Յա. Սկրոբիշևսկու „Vitae archiepiscoporum Halicensium et Leopoliensium“ («Գալիցյան և Լվովյան արքեպիսկոպոսների վարքը») աշխատությունը, որը հրատարակվել էր 1628 թ.: Ճիշտ է, նա ձևոնարկում է հանձնարարված աշխատությանը, որը բնագրում կրում է „Annotationes Joannis Thomae Jozefowicz Canonici Leopoliensis In vitas Archiepiscoporum Leopoliensium, tum super gesta regiminis et annorum illorum...“ մի շատ երկար խորագիր, սակայն ժամանակի ընթացքում վերջինս կրճատվելով ու ըստ բովանդակության խմբագրվելով ընդօրինակողների կողմից, դառնում է „Annalium urbis Leopoliensis“ («Լվով քաղաքի քրոնիկոն») խորագիրը: Իսկ դա առավել է համապատասխանում բովանդակությանը, քանի որ հեղինակը իր երկում ոչ միայն արքեպիսկոպոսների կյանքն ու գործունեությունն է ներկայացնում, այլ ընդգրկում է Լվովի և ընդհանրապես բուն Գալիցիայի ու Լեհաստանի պատմաքաղաքական, կրոնական, հասարակական լայն ու խորը շրջանակներ: Ինչպես առաջաբանում է գրում հեղինակը, այդ աշխատությունն ավարտում է 1714 թվականին, սակայն դեռևս շարունակվող քաղաքական ծանր ժամանակները, դրամական սուղ միջոցները հրատարակելու հնարավորություն չեն ընձեռում նրան: Ժամանակագրությունը լույս է տեսնում գրման ավարտից 140 տարի հետո միայն, 1854 թ., Լեհերեն թարգմանությամբ և այն էլ խոշոր ու փոքր կրճատումներով: Այսինքն՝ 1614—1703 թթ. ժամանակահատվածն ընդգրկող նրա քրոնիկոնից թարգմանվում է 1634—1690 թվականների ժամանակաշրջանի իրադարձությունները, որոնցում, ի դեպ, կրճատումները նույնպես զգալի են: Ուշագրավ է, որ ինչպես առաջին մեծ հատվածի (1614—1634), այնպես էլ վերջնահատվածի 1690—1703) ու միջնամասի կրճատումները վերաբերում էին լեհահայ գաղութի պատմությանը: Թեև հռոմեա-կաթոլիկական կապիտուլն ու արքեպիսկոպոս Զիելինսկին բոլորովին այլ ծրագիր էին դրել Յուզեֆովիչի առջև, սակայն վերջինս իր ծավալուն քրոնիկոնում ուշագրության



կենտրոնում է պահում իր ազգակիցներին ու մեծ տեղ հատկացնում իր գաղութի պատմությանը: Այն հանգամանքը, որ XIX դարակեսին լեհ թարգմանիչ Մ. Պիվոցկին դուրս է նետում այն ամենը, ինչ առնչվում էր լեհահայության պատմությանը, բացատրում ենք նշված շրջանում հայ-կաթոլիկական եկեղեցու դեմ սկսված հալածանքների այն նոր ակիբով (այդ մասին կխոսենք հաջորդ գլխում), երբ լեհ կաթոլիկ հասարակայնությունը բարձրացրել էր վերջինս հռոմեա-կաթոլիկական եկեղեցուն ամբողջությամբ միաձուլելու և Լեհաստանի պատմության մեջ լեհահայության խաղաղած դերը մոռացության մատնելու պահանջը: Իսկ վերջինիս թարգմանությունը, որը կրում է «Kronika miasta Lwowa od roku 1634 do 1690, obejmująca w ogółności dzieje dawnej Rusi Czerwonej, a zwłaszcza historie arcybiskupstwa lwowskiego w tej-że epoce» («Կլուվ քաղաքի ժամանակագրությունը սկսած 1634-ից մինչև 1690 թթ., որն ընդգրկում է Կարմիր Ռուսիայի հին շրջանի պատմությունն ընդհանրապես և նույն դարաշրջանի Լվովի արքեպիսկոպոսության պատմությունը մասնավորապես») խորագիրը, լույս է տեսնում աղճատված և ոչ այնքան ճշգրիտ թարգմանությամբ<sup>13</sup>: Եվ թեև բախտի բերումով լատիններեն բնագիրն ու վերջինիս մի քանի ընդօրինակումները պահպանվել են Լեհաստանի գրադարանների արխիվային ֆոնդերում (11, էջ 152), (այժմ էլ պահպանվում են, նշանակում է դեռևս կորած չեն գիտության համար), սակայն մինչև այժմ անյլալի մեկ-երկու գիտնականներ են օգտվել վերջինիցս և չափից դուրս սուղ տեղեկություններ են գիտական շրջանառության մեջ դրել (օրինակ՝ Հոլուբովիչի գրքի հրկիղման միջադեպը):

Եվ եթե նկատի ունենանք, որ Յուդեֆովիչը եղել է XVII դարավերջի լեհահայ գաղութի կրոնաքաղաքական իրադարձությունների անմիջական վկան և օգտագործել է արխիվային այնպիսի նյութեր ու գրականություն, որոնք, ինչպես բաղմիցս ասացինք արդեն, ոչնչացել են, ապա պարզ կլինի նրա ժամանակագրության պատմամշակութային արժեքի նշանակությունը: Իսկ 1614—1634 թթ. ժամանակահատվածը նա ոչ միայն հիմնականում նվիրել էր լեհահայության արդի վիճակին՝ ունիայի դեմ մղվող պայքարի առաջին տարիներին, այլև 1630 թվականի տակ տվել է լեհահայ գաղութի հնադարյան պատմությունը, որը նույնպես շատ արժեքավոր է գիտության համար: Ճիշտ է Պիվոցկու թարգմանած ժամանակագրությունը ուսումնասիրել ենք, որտեղից, իրոք, զտված էին լեհահայ գաղութին վերաբերող պատմական իրադարձությունները և թողնված էին միայն լեհահայ մի շարք անհատներին վերաբերող տեղեկություններ, որոնց գործունեությունն առնչ-

վում էր լեհ քաղաքական, հասարակական, տնտեսական կյանքին, սակայն, ցավոք, լեզվական պատեննշի պատճառով մենք անկարող ենք օգտվելու Յուզեֆովիչի լատիներեն ձեռագրից, որի մասին, ի դեպ, ժամանակին բարձր կարծիք է հայտնել լեհ գիտնական Ալ. Բատովսկին: Օստոլինյան դրադարանի ձեռագրերի ուսումնասիրությանը նվիրված իր մատենագիտական աշխատության՝ մեջ, ներկայացնելով Յուզեֆովիչի կենսագրական ու գիտական-գրական գործունեությունը, հեղինակը գրում է, որ լեհահայ ժամանակագիրը լինելով ազատ գիտությունների մեծ գիտակ, քաջ տիրապետում էր պատմագրության արվեստին: Նա գրում է նաև, որ Յուզեֆովիչը այն հատուկենտ պատմագիրներից է, որոնք կարողանում էին առասպելը ճշմարտությունից տարբերել, և այն հեղինակն է, որի աշխատությունը, թեև չի կարելի լիարժեք, ամբողջական պատմագրություն համարել և ոչ իսկ՝ ժամանակագրության նեղ սահմանների մեջ տեղադրել, սակայն իրենից ներկայացնում է պատմագրական պատառիկների մի այնպիսի միակցություն, որից ամեն մի գիտնական կարող է իրեն պետք եղածը գտնել: Բատովսկին ոչ միայն իր զարմանքն է հայտնում, որ այդպիսի խառնակ ժամանակաշրջանում, երբ լեհաստանի վրա հարձակվում էին թուրքերը, թաթարները, շվեդները, Յուզեֆովիչը կարողանում է այդքան նյութեր հավաքել ու պատմությանը արժեքավոր աշխատություն թողնել, այլև վերջինիս համեմատում է լեհ պատմիչ Վեսպադիան Կախովսկու հետ (11, էջ 150—151):

Եվ թեև Յուզեֆովիչի աշխատության ամբողջական ուսումնասիրությունը առայժմ բաց է մնում գիտության համար, սակայն կարծում ենք, որ վերոնշյալ՝ կրճատված հատվածների ապագա թարգմանությունն ու հրատարակությունը անպայմանորեն նոր լույս կսփռի ինչպես լեհահայ դադութի պատմության մի շարք կողմերի վրա, այնպես էլ հնարավորություն կտա պարզելու ժամանակագրի հայեցակետը շատ ու շատ հարցերի նկատմամբ:

Ինչպես նախապես ասացինք, լեհահայ պատմագրության մեջ ենք ներառնում նաև եվրոպացի միսիոներներ Կղեմես Գալանոսի, Ալոյիսիոս Պիդուի և անհայտ հեղինակի պատմագրական աշխատությունները, որոնցում ներկայացված խիստ հետաքրքիր ու արժեքավոր պատմական նյութը բացարձակապես վերաբերում է հայ-հռոմեական եկեղեցիների միության համար մղվող պայքարի ու հայ լուսավորչական եկեղեցու պատմության էջերին: Եթե Կղեմես Գալանոսը 1664 թվականի հունիսին որպես հաշվետվություն Հռոմ է ուղարկում լատիներենով գրված իր այդ աշխատությունը, որի ձեռագիրը այժմ էլ պահպանվում է «Սուրբ Հավատի տարածման» միաբանության արխիվում, ապա



Պիդուի և անհայտ հեղինակի նույնատիպ, բայց առավել հարուստ ու հանգամանալից գործերը լեհերեն են թարգմանվում ու հրատարակվում 1876 թվականին: Գալանոսի հաշվետվությունից Գ. Պետրովիչը ծավալուն հատվածներ է միայն հրատարակել (35, էջ 323), որոնցում հայագետ միսիոները շոշափում է լեհահայ գաղութի պատմական անցյալի ու ներկա կյանքի մի շարք հարցեր, բայց հիմնականում կանգ է առնում իրենց առաքելության՝ կվով ժամանման, ծավալած գործունեության նկարագրության վրա: Նա գրում է առաջին շորս ամիսների ընթացքում ունիայի իրագործման հետ կապված դժվարությունների մասին, շթաբցնելով, որ իրենց դավանանքի մեջ անհողդողդ ժողովրդին «դարձի» բերելու համար ոչ միայն իրենցից՝ միսիոներներից, այլև կաթոլիկ վերադաս իշխանություններից են ահելի ջանքեր պահանջվում, և որ լեհահայությունը թշնամաբար է ընդունում երկու եկեղեցիների միության զաղափարը:

Գալանոսի աշխատության, մասնավորապես մեղ ծանոթ վերոնըշյալ հատվածները ինքնըստինքյան են խոսում այն մասին, որ վերջինս իր կառուցվածքով ու պրոբլեմների առաջադրմամբ օրինակ է ծառայել նրա հետեորդի՝ Ալոյիսիու Մարիա Պիդուի դը Սենտ Օլոնի (մոտ. 1638—1717) համար, որը լեհահայ գաղութի ճգնաժամային տարիների պատմությունը բնականաբար առավել հանգամանորեն ու լայնածավալ է ներկայացրել: Պատմագրական այդ աշխատությունը, որը գրված է իտալերեն լեզվով և կրում է „Breve relazione dello stato, principii e progressi della missione apostolica agli Armeni di Polonia e Valachia e provincie...“ («Կարճառօս տեղեկությունք զարդհ վիճակէ զսկզբանէ և զծաւալմանէ առաքելական քարոզչութեանն առ Հայս Լեհաստանի, Վալախիոյ և մերձակայ աշխարհաց...»)<sup>13</sup> խորագիրը, որպես պատմական աղբյուր առավել մեծ արժեք ունի: Գալանոսի մահից հետո (1666), թեատինյան առաքելության տեսուչ, պապական հայոց սեմինարիումի ղեկավոր, գրաբարի ու աշխարհաբարի հիանալի ճիտակ, գրական, մասնավորապես դրամատուրգիական մեծ ձիրքով օժտված ու հայոց պատմության, մշակույթի ճանաչ Պիդուն իր աշխատության մեջ առավել մեծ ժամանակահատվածի սահմաններում է ներկայացնում կրոնաքաղաքական վերոհիշյալ դեպքերը: Օգտըվելով Գալանոսի աշխատություններից և, այլ՝ մեղ ոչ հայտնի հեղինակներից, Պիդուն իր պատմագրությունը սկսում է հայ ժողովրդի ծագումնաբանությունից, մասնավորապես կանգ է առնում Հայաստանի պատմաքաղաքական վաղեմի իրավիճակի և հայ եկեղեցու պատմության վրա, կաթոլիկ եկեղեցու զաղափարախոսության դիրքերից է

մեկնաբանում ինչպես եկեղեցական (տիեզերական) ժողովները, այնպես էլ թվարկում է հայ աղգային դավանանքի տասնյոթ, կրոնական սովորությունների տասնութ զլխավոր «մոլորությունները», շմոռանալով նշել նաև գովեստի արժանի մի քանի սովորություններ (6, էջ 1—9): Ձգտելով ինչ-որ շահով պատկերացում տալ հայության պատմաքաղաքական ճակատագրի մասին, Պիգուն գրում է հայկական գաղթերի մասին և առաջին անգամ պատմագրություն է ներբերում լեհահայության սկզբնագաղթերի պատմությունը՝ հիշատակելով այն երկրները (Ղրիմ, Ռուսիա, Վալախիա) և այն քաղաքներն ու վայրերը, ուր նախապես հաստատվում և իրենց եկեղեցիներն ու վանքերն են կառուցում հայերը: Ի դեպ, նա է առաջին անգամ դիտական շրջանառության մեջ դնում XI դ. Ղրիմում ստեղծված հայկական գաղթօջախների գոյության, և ապա՝ Թեոդոր Դմիտրիևիչի կողմից Ղրիմահայերին Ռուսիա հրավիրելու ու հետագայում, նրանց՝ դեպի Արևմուտք շարժվելու մասին եղած պատմական փաստերը (6, էջ 9—11): Փաստորեն, նա ոչ միայն ստեղծում է լեհահայ գաղութի նախապատմության ուրվագիծը, այլև XVII դարի իրադարձությունների անաչառ շարադրմամբ ապագային է թողնում լեհահայության կրոնաքաղաքական այդ մեծ հեղաշրջման պատմությունը, որում իր մեծ դերն էր խաղացել նաև ինքը հեղինակը:

Ի դեպ, Ադոլֆ Պավինսկին 1876 թ. լեհերեն թարգմանելով ու հրատարակելով Պիգունի աշխատությունը, առաջաբանում գրում է, որ այն նախատեսված չի եղել հրատարակության համար, հակառակ դեպքում՝ հեղինակը այդպիսի անաչառությամբ չէր ներկայացնի ժամանակակից իրադարձությունները, կսքողեր այն մեթոդներն ու ոչ ազնիվ ճանապարհները, որոնք կիրառվել էին լեհահայության կաթոլիկացումը գլուխ բերելու համար<sup>75</sup>: Ճիշտ է Պիգուն էլ Գալանոսի և անհայտ հեղինակի նման իր աշխատությունը ներկայացնում է Հռոմ, և շատերը հիմք ընդունելով այդ փաստը, ինչպես վերջինիս, այնպես էլ Գալանոսի ու անհայտ հեղինակի աշխատությունները լույս «հաշվետվություններ» են անվանում ու գտնում, որ դրանք նախատեսված չեն եղել հրատարակության համար, սակայն, բուն գործերի բովանդակությունը հակառակն է ասացուցում: Նախ ասենք, որ եթե Պիգուն իր աշխատությունը հրատարակելու մտադրություն չունենար (իսկ արդեն XVII դարում գրիչ շարժող ամեն մի անհատ էր տեղի տալիս այդ գայթակղությանը), ընդհանրապես չէր անդրադառնա հայ ժողովրդի ծագումնաբանությանը, լեհաստանի ու մյուս երկրների հայ գաղթօջախների և հայ եկեղեցու պատմությանը, և եթե նախատեսված չլի-



ներ նաև ընթերցող հասարակայնության համար, ապա չէր թվարկի հայ լուսավորչական եկեղեցու «մոլորությունները», մի բան, որին Հռոմի հոգևոր հայրերը Պիդուի աշխատությունից չէ, որ պետք է տեղեկանային: Ինչ վերաբերում է նրա անաշառությանը, որը նույնպես հիմք է հանդիսացել վերոնշյալ եզրահանգման համար, ապա այս դեպքում հարկ է նկատի ունենալ կաթոլիկ գործիչների մտածողությունն ու հոգեբանությունը, բարոյականի նրանց նորմերը, որոնք էլ հենց պայմանավորում էին այդ «անաշառությունը»: Այսինքն նրանք ոչ թե միտում էին անաշառության, բառի բուն նշանակությամբ, այլ իրենց գաղափարներն ու նպատակները միակ ճշմարիտը համարող մարդկանց ինքնավստահությամբ, ձեռնարկած գործի հաջողության համար միջոցների մեջ խտրականություն չդնելու ներքին ու խորը համոզվածությամբ և նույնիսկ հպարտությամբ են նկարագրում իրենց գործունեությունն ու դրա հետևանքները: Այս առումով ինչպես Պիդուի, այնպես էլ վերոհիշյալ միսիոներների աշխատությունները պատմության համար այն արժեքավոր կողմն ունեն, որ ի հայտ են բերում լեհահայ գաղութի կրոնական հեղաշրջման ամբողջ մեխանիզմը՝ իր նեգատիվ ու պոզիտիվ կողմերով հանդերձ:

Ուշագրավ է, օրինակ, որ այդ մեծ ու նուրբ հոգեբանը, որը քաջ գիտակցում ու պարզորոշ տեսնում էր իրենց ծրագրերի իրագործման դժվարությունները ծնող պատճառները, ոչ միայն գործում էր այդ ամենը նկատի ունենալով, այլև հարկ էր համարում դրանց հետ ծանոթացնել ինչպես պապական իշխանության պարագլուխներին, այնպես էլ ընթերցողներին: Բավական է ասել, որ նա հանգամանորեն նկարագրելով հանդերձ կվովի, Կամենիցի, Յազլովեցի, Ջամոշչի գաղթօջախները իրենց եկեղեցիներով ու վանքերով, ծանոթացնում է լեհահայության աղդային մտածողությանը, հավատի ու բարքերի սլահապանման արդի վիճակին, վերջիններիս տնտեսական ուժին ու դրանից առկա նրանց հոգեբանությանը, ինչպես նաև աղգային ու, մասնավոր անձանց թուլություններին, դրական ու բացասական կողմերին, մտավոր կարողություններին և այլն: Բուն պատմությունը Պիդուն սկսում է Մելքիսեդի՝ կվով ժամանումից, հանգամանորեն նկարագրում է կվովում սկսված, այնուհետև մյուս գաղթօջախներում տեղ գտած իրադարձությունները, կվովի, Կրակովի, Հռոմի, էջմիածնի, Կոստանդնուպոլսի հայ և կաթոլիկ հոգևոր բարձր իշխանություններում տեղի ունեցող միջադեպերն ու միջամտությունները, կասկած՝ նույն այդ դեպքերի հետ, նշում է և՛ իրենց, և՛ լեհահայության թույլ տված սխալները, պատմում է իրենց «խելացի», այսինքն խորամանկ քայլերի ու հետևողական հետապնդումների մասին, ուղղված վերջիններիս և էջմիած-

նից ու կոստանդնուպոլսից ժամանած հայ նվիրականների դեմ: Իսկ այդ ամենը նա շարադրում է այնպիսի մեծ բանիմացությամբ, քարոզչին յուրահատուկ հանդարտ ու մեղմ լեզվով, որ սովորական ընթերցողի մոտ իսկ մեծ հետաքրքրություն է առաջացնում: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ ի ցույց է դնում Վատիկանի քաղաքականության դեմ լեհահայության մղած երեսնամյա համառ պայքարի ընթացքը, բայց և փորձ անգամ չի անում հովանավորել կաթոլիկ հայրերի ծրագրերն իրականացնող Թորոսովիչին, Պիդուն խորամանկ մի հանգստությամբ, առանց կրքերի ցուցադրման է ներկայացնում նրա անձին բնորոշ և իրեն ոչ ձեռնառու արատները, ազգակիցների հանդեպ իսկ նրա կիրառած ոչ «ճկուն» գործունեությունը, ունիայի իրագործման համար մղած ոչ ընդունելի, փոփոխամիտ քաղաքականությունը, թեև վերջինիս օբյեկտիվ կերպարը ներկայացնելը բխում էր նաև նրա սուբյեկտիվ մոտիվներից: Ինչպես հաստատում են հետագա իրադարձությունները (և ինչպես վերում ասացինք) Պիդուի նպատակը Թորոսովիչին ասպարեզից հեռացնելն էր, որն արդեն խանգարում էր առաքելության իրագործմանը: Պիդուի աշխատության ամենաուշագրավ կողմերից մեկն այն է, որ հեղինակը բոլորովին էլ չի ձգտում համոզել Հռոմին ու ընդհանրապես իր ընթերցողներին, թե լեհահայությունն արդեն հակված է ունիան ընդունել: Նրա բերած բազմաթիվ օրինակները ոչ միայն խոսում են հայության մեծ կամքի ու համառ պայքարի մասին, այլև ի ցույց են դնում կաթոլիկ հայրերի կողմից նրբամտորեն գործադրվող բանսարկությունների, խաբեության, բռնությունների ու խարսխության ամենատարբեր միջոցները, որոնց շնորհիվ էլ նրանք աստիճանաբար մոտենում էին իրենց նպատակակետին:

Հատուկ ուշադրության է արժանի նաև աշխատության երկրորդ՝ «Սկիզբն և յառաջագիմնութիւնք պապական դպրանոցին Իվովայ ընդ տեսչութեամբ հարց կղերականաց որ հասարակօրէն թէատինք կոչին» խորագիրը կրող գլուխը, որտեղ նա ոչ միայն նկարագրում է դպրանոցի ստեղծման ու սեմինարիատների հավաքագրման հետ կապված դժվարություններն ու հաջողությունները, բնութագրում է վերջիններիս (մեկ առ մեկ) ու ներկայացնում դասավանդվող առարկաներն ու դասախոսներին, այլև մանրամասն ծանոթացնում է սեմինարիատների կենցաղավարության կարգ ու կանոններին, ինչպես նաև տեղեկություններ է տալիս թատրոնի հիմնադրման ու բեմադրվող պիեսների մասին (6, էջ 114—135):

Փաստորեն Ալուիսիոս Պիդուն իր աշխատությամբ երևան է հանում ինչպես լեհահայության կաթոլիկացումը իրագործելու՝ Հռոմի վարած



քաղաքականության ամբողջ մեխանիզմը, այնպես էլ ունիայի դեմ լեհահայության մղած եռանդուն պայքարի պատմությունը: Մի աշխատություն, որը լեհահայ գաղութի պատմության ամենաարժեքավոր և ամենահավաստի աղբյուրներից է:

Նույնքան արժանահավատ է նաև Աննայտ հեղինակի (Ֆրանչեսկո Բոնեզանայի) աշխատությունը, որը գրված է լատիներենով և կրում է „Compendiosa relatio unionis nationis Armeno-Poloniae cum s. ecclesia Romana ad annum Christi 1676“ («Ընդարձակ տեղեկությունք զմիանալոյ ժողովրդեանն Հայոց Լեհաստանի ընդ կաթոլիկ եկեղեցւոյն») խորագիրը: Աշխատության վերջին պարբերությունը վկայում է, որ այն անավարտ է, կամ գուցե վերջին հատվածները շեն պահպանվել մինչև XIX դարը, երբ Ա. Պավինսկին ձեռնարկել է վերջինիս լեհերեն թարգմանությանն ու հրատարակությանը: Ի դեպ, նշված գործի խորագրում հիշատակված չէ հեղինակի անունը, թեև ըստ միջնադարյան ավանդույթի՝ եվրոպացի հեղինակները վերջինում էին նշում իրենց անունը: Եվ սակայն բովանդակությունն ինքնին խոսում է այն մասին, որ այն պատկանել է Գալանոսի և Պիդուի հետնորդի՝ լեհահայության կաթոլիկացման առաքելության նոր տեսչի ղրշին: Այդ մասին դեռևս 1930 թ. գրել է Ստանիսլավ Պիդուն<sup>16</sup> (ապա նաև Գ. Պետրովիչը, 35, էջ 323), Յա. Դաշկևիչը (55, էջ 92), որից հետևում է, որ Պիդուի հաջորդը եղել է իտալացի քարոզիչ Ֆրանչեսկո Բոնեզանան, որին էլ հենց պատկանում է նշված աշխատությունը: Իսկ Բոնեզանան վերոնշյալ պաշտոնը ստանձնում է 1676 թ., երբ Պիդուն թողնելով Լվովը, քարոզչական իր գործունեությունը շարունակում է Արևելքում (1687 թ. օծվում է Բաբելոնի եպիսկոպոս, և ապա վարում Ֆրանսիայի ու Իրանի դիվանագիտական հարաբերությունները):

Բոնեզանան իր նախորդների համեմատ առավել մանրամասն տեղեկություններ է հաղորդում հայ ժողովրդի ծագումնաբանության, հայ թագավորների, հայ քրիստոնեական առասպելների, հայ եկեղեցական ժողովների մասին (անշուշտ, այդ ամենը մեկնաբանելով կաթոլիկական գաղափարախոսության տեսանկյունից), թերի համարելով Պիդուի թվարկած՝ հայ եկեղեցու «մոլորությունները», լրացնում է այն, դրանց թիվը կրկնապատկելով: Խոսելով Հայաստանի քաղաքական իրավիճակի ու բազմահոծ դաղթերի մասին, հեղինակը այս դեպքում ևս, առավել մանրամասն, քան Պիդուն, նշում է Ղրիմի բոլոր՝ մեծ ու փոքր հայկական դաղթօջախները, թվարկում եկեղեցիներն ու վանքերը և նույնպես ուշադրություն է հրավիրում Թեոդոր Դմիտրևիչի կողմից ղրիմահայությանը Ռուսիա հրավիրելու պատմական փաստի վրա:

Բոնեղանան առավել հանգամանորեն է նկարագրում լեհահայ հին ու, նոր ստեղծված գաղթօջախները, հնում կամ նոր ժամանակներում կառուցված եկեղեցիներն ու վանքերը: Բուն պատմությունը, նա, թեև շարադրում է ըստ Պիդուի աշխատության, սակայն այն հարստացնում է նոր ու հետաքրքիր փաստերով, որոնք ոչ միայն լրացնում են իրագարծությունների բաց մնացած օղակները, այլև պարզաբանում են մի շարք մութ հարցերի պատճառական կապը: Բավական է ասել, որ Բոնեղանայի շնորհիվ ենք տեղեկանում, որ լվովահայությունը այլ ելք չգտնելով, փորձեր է անում նիկոլ Բորոսովիչին թունավորել (29, էջ 157), որ հռոմեա-լատինական եկեղեցու արքեպիսկոպոս Պիդնատելին է համոզում մի քանի հայերի՝ լվովահայության անունից Հռոմից հրավիրել Գալանոսին ու դպրանոց հիմնել և, նրանց ստորագրած նամակը օգտագործելով որպես փաստաթուղթ, կվովում պաշտոնապես հիմնել թեատինյան առաքելությունը (29, էջ 161), որ անձնուրաց հայ վարդապետ Բրոսկիի վտարումից հետո, հուսախաբված լվովահայերը իրենց որդիներին հանում են հոգևոր դպրանոցից և այն որոշ ժամանակ դադարում է գործել (29, էջ 164), որ Ալոյիսիոս Պիդուին ինչ-ինչ պատհառներով նույնպես մի քանի տարի ստիպողաբար պահում են Հռոմում (29, էջ 217), որ հիմնականում մտավոր ցածր կարողությունների տեր հայ հոգևորականներն են առաջինը ընդունում կաթոլիկությունը և բարձր պաշտոններով ուղարկվում այս կամ այն գաղթօջախների եկեղեցիները և այլն և այլն: Այս առումով նրա աշխատության թե՛ վերահիշյալ և թե՛ ինքնուրույն գրած մասերը արժեքավոր են և՛ իրենց լրացուցիչ փաստերի առատությամբ և թե՛ հեղինակային մեկնաբանություններով: Ուշագրության է արժանի այն հանգամանքը, որ Բոնեղանայի մեկնաբանությունները հաճախ սուր քննադատական երանգներ են կրում: Լինելով ճկուն քաղաքագետ ու նուրբ հոգեբան, նա հատկապես քննադատում է կաթոլիկ այն գործիչներին, որոնք իրենց էությունամբ կոչված չէին քարոզիչ ու միսիոներ լինել, ուստի հայության կաթոլիկացման գործին ոչ թե օգնում, այլ խանգարում էին: Օրինակ, հիշատակելով 1670 թ. որպես առաքելության տեսչի փոխանորդ կվով ժամանած Յուզեֆ Բագատտային, նա գրում է, որ վերջինս իր այդ պաշտոնին չէր համապատասխանում, քանի որ ջերմ զգացումներ չէր տածում հայերի նկատմամբ (29, էջ 209): Իսկ հայության կաթոլիկացման գործը իրականացնելու համար, նրա կարծիքով՝ անհրաժեշտ էին ալնպիսի գործիչներ, որոնք ոչ միայն պետք է տիրապետեին նրանց լեզվին, քաջագիտակ լինեին հայ ժողովրդի պատմությանն ու բարքերին, այլև անկեղծորեն սիրեին նրանց:



Կարծում ենք, սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ ոչ միայն Կալանոսը, Պիդոն, այլև Բոնեզանան այն քարոզիչներից էին, որոնք, իրոք, անձնուրացաբար նվիրված էին հայերին «դարձի» բերելու գործին, քանի որ նույնպիսի անկեղծությամբ հավատում էին թե՛ նրանց կրոնական «մոլորությանը» և թե իրենց «ճշմարտությանը»: Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ հատկապես նրանց աշխատություններն են հանդիսանում XVII դարի լեհահայ գաղութի ճակատագրական իրադարձությունների հայելին, դրանց երկկողմանի մեխանիզմը բացահայտողը:

#### ՉԱՓԱՄՈՒ ԵՎ ԱՐՁԱԿ ԷՋԵՐ

Լատինագիր և լեհագիր հայ բանաստեղծներ, արձակագիրներ

Լեհական Վերածննդից սկիզբ առնող, կամ ավելի ճիշտ՝ այդ շրջանից մեկ հասած լեհահայ գեղարվեստական գրականությունը, պայմանավորված ազգային գրականության զարգացման ավանդույթային որոշ օրինաչափություններով և ժամանակի պահանջներին համապատասխան ուղղվածությամբ, ըստ էության միաձյուղ ու միատարր չէր: Միաձյուղ չէր, քանի որ լեհահայ գրական գործիչները, ինչպես վերնարդեն ասացինք, կրոնաքաղաքական, սոցիալ-հասարակական հանգամանքների պատճառով տարանջատվել էին հայ և լեհ գրականությունների միջև, և բնականորեն, միատարր չէր, քանի որ մի կողմից այն համապատասխանորեն իր մեջ էր ներառում ազգային, իսկ մյուս կողմից՝ եվրոպական գրականությունների հին ու նոր ժանրերը, գրական տեսակներն ու թեմաները: Ի տարբերություն լատինագիր ու լեհագիր հայ գործիչների (որոնց նախապես ենք անդրադառնում), ավանդապահ ու ազգային լեզուն գործածող բանաստեղծներն ու արձակագիրները, մանավանդ XVI դարում և XVII-ի սկզբին գաղթած հայերը, ստեղծագործելով հանդերձ լեհական Վերածննդի բարերար պայմաններում ու վերջինիս ազդեցությամբ, շարունակում էին զարգացնել դեռևս վաղ Միջնադարում աշխարհականացման հունը մտած և կրոնական կաշկանդումներից որոշակիորեն արդեն ազատագրված հայ միջնադարյան գրականությունը: Մինչդեռ առաջինները ինչպես ազգային լեզվի մոռացման, այնպես էլ կաթոլիկությունն ընդունելու, հետևաբար լեհ հասարակական կյանք ներքաշվելու պատճառներով, ստեղծագործելով լատիներենով ու լեհերենով, իրենց լուծան են ներդնում լեհ գրականության զարգացման գործում և նույնիսկ հրապարակ բերում այնպիսի մեծանուն բանաստեղծներ, որոնք հարստաց-

նելով ու նոր որակ բերելով լեհ գրականությանը, միաժամանակ համաեվրոպական հռչակ են ձեռք բերում: Իսկ գրականության այդպիսի գործիչների ի հայտ գալը նույնքան բնական էր, որքան լեհահայ մեծանուն աստվածաբանների ծնունդը, քանի որ քաղաքային դասը, որին և հիմնականում պատկանում էր լեհահայությունը, մշակույթի բնագավառում ոչ միայն ընդհանուր առմամբ էր համաքայլ ընթանում լեհ կրթված մեշչանության ու շլյախտայի հետ, այլև այդ դասի վերնախավը իր մտավոր ու կուլտուրական մակարդակով ոչնչով չէր զիջում շլյախտայական էլիտային: Այս դեպքում, թերևս չպետք է մոռանալ, որ հայությունը լեհ հասարակական կյանքում ու մշակույթի տարբեր բնագավառներում ընդհանրապես իր որոշակի տեղն է գրավել, ուստի պատահական չէ, որ նրանցից շատ շատերը դիտության, գրականության, տնտեսության ու հասարակական բնագավառներում մատուցած մեծ ծառայությունների համար աղնվականական տիտղոսներ են ստացել լեհ թագավորներից, և նույնքան պատահական չէ, որ վերջիններիս հայադգի (թե՛ հայադավան, թե՛ կաթոլիկ) քարտուղարների թիվը մինչև XVII դարավերջը երկու տասնյակից շատ ավելին է եղել<sup>77</sup>: Մի հանգամանք, որն ինքնըստինքյան որոշակի չափանիշ է լեհերի և ուկրաինացիների համեմատ խիստ փոքրաթիվ լեհահայության համար, մանավանդ, եթե նկատի ունենանք, որ լեհ թագավորները կրթված, գիտուն և անպայման ամենաշնորհալի անձանց էին այդ պաշտոնն ու կոչումը շնորհում: Այդ է հավաստում թեկուզև այն իրողությունը, որ լեհ ազգից թագավորների քարտուղարներ էին դարձել շլյախտայական ու քաղաքային դասին պատկանող այնպիսի կրթված ու գիտուն անձինք, ինչպիսիք էին լեհ պատմիչ Յան Դլուգոշը, լեհական Վերածննդի ամենամեծ բանաստեղծ Յան Կոխանովսկին, «բոլոր դարերի» լեհ ամենամեծ մտածող Անջեյ Ֆրիշ Մոդեկսկին, վաղ Վերածննդի ճանաչված բանաստեղծ Սեբաստիան Գրաբովեցկին, նույն շրջանի պատմաբան ու թարգմանիչ Լուկաշ Գուրնիցկին, իտալական պոեզիայի շնորհալի թարգմանիչ Պյոտր Կոխանովսկին և այլ տաղանդավոր գործիչներ:

Կարծում ենք, միանգամայն բնական ու օրինաչափ է նաև լատինագիր ու լեհագիր այնպիսի հայ բանաստեղծների ու արձակագիրների հրապարակ իջնելը, ինչպիսիք էին, օրինակ, Յան Լազարովիչը, Կասպեր Բուտախովիչը, Մելխիոր Ստեֆանովիչը, Գեբգոժ Կժիշտոֆովիչը, Կժիշտոֆ Աքսենտի Օվանիսևիչը, Շիմոն Շիմոնովիչը, Շիմոն Զիմորովիչը, Տոմաշ Նարզիլևիչը, Կժիշտոֆ Հաձևիչը, որոնց չափածո և արձակ ստեղծագործությունները մեծ կամ փոքր չափով անպայմանորեն



օգնել են XVI—XVII դարերի լեհ գրականության զարգացմանն ու հարստացմանը:

Հատկանշական է, օրինակ, XVI դարավերջին գրական ասպարեզ իջած՝ գրող, թարգմանիչ ու հրատարակիչ Յան Լազարովիչի (Յանուշովսկու) (1550—1613) բեղմնավոր գործունեությունը լեհ գրականության մի շարք նյութերում: Լազարովիչի ընտանիքի մասին, թեև սուղ, այնուամենայնիվ, որոշակի տեղեկություններ են պահպանվել: Հայտնի է, օրինակ, որ նրա հայրը՝ Լազար Անդրյասովիչը եղել է Լեհաստանի հայտնի հրատարակիչներից մեկը և մահից հետո տպարանը թողել է որդուն: Սակայն մինչ այդ, Լազարովիչը, որն իր երիտասարդ տարիները անց էր կացրել Մաքսիմիլիան Ավստրիացու և Զիգմունդ Ավգուստի արքունիքներում (հավանաբար, հայրը վերջիններիս արքունի հրատարակիչն էր), 1575 թ. մեկնում է Իտալիա և ընդունվում Պադուայի համալսարանը: Լեհաստան վերադառնալով, Լազարովիչը դառնում է լեհ. թագավոր Ստեֆան Բատորու արքունական գրողը, սակայն հոր մահից հետո թողնում է արքունիքը, որպեսզի «իր ձեռքը վերցնի հրատարակչական գործը»<sup>78</sup>: 1588 թ. Լազարովիչը թագավորից ստանում է ադմինիստրատիվ տիտղոս (և ինչպես կարգն էր) ընդունում է նաև «Յանուշովսկի» ազգանունը, իսկ 1590 թվականին դառնում է թագավորական և եկեղեցական արքհրատարակիչ (արքունական հրատարակիչ): Ի դեպ, 1594—1597 թթ. նա մեծ օգնություն է ցույց տալիս թագավորական մեծ կանցլեր ու հետման Յան Զամոյսկուն (որը նրա հովանավորներից էր) ու հայազգի մեծ բանաստեղծ Շիմոն Շիմոնովիչին՝ Զամոշի Ակադեմիայի հրատարակչության կազմակերպման գործում: Ինչպես Լազարովիչն անձամբ, այնպես էլ նրա հայտնի «Լազարովյան տպարանը» մեծ դեր են խաղում XVI դարավերջի լեհ գրական-հասարակական կյանքում:

Այդ խորագիտակ, առաջադեմ հայացքների տեր ու եռանդուն գրական գործիչը 1585—1597 թթ. ոչ միայն հրատարակում է իր ավագ ժամանակակիցի՝ լեհ մեծ բանաստեղծ Յան Կոխանովսկու (1530—1584) համարյա բոլոր երկերը, լեհ մեծ մտածող Անջեյ Ֆրիչ Մոդժեսկու (1503—1572) և պատմիչ, քաղաքական գրող ու եկեղեցական սուլեմիստ Ստանիսլավ Օժեխովսկու (1513—1566) հրապարակախոսական գործերը, այլև մեղանական մի մեծ ու հարուստ գրականություն: Նա հայտնի է դառնում նաև արևմտաեվրոպական գրականությունից կատարած իր թարգմանություններով, բարոյախոսական թեմաներով զբաղված իր աշխատություններով: Ավելացնենք, որ Լազարովիչն է եղել լեհերին լեզվի ուղղագրության հեղաշրջման ծրագրի առաջընթացում ու իրագործման հեղինակը, գրել է մի ամբողջ շարք աշխատություններ

ինչպես այդ բնագավառի, այնպես էլ հրատարակչական գործի վերաբերյալ:

Մինչև լեհական Վերածննդի խոշոր բանաստեղծներ Շիմոն Շիմոնովիչին և Շիմոն Զիմորովիչին ներկայացնելը, անդրադառնանք նաև կալարովիչից շատ ավելի համեստ դեր խաղացած մի քանի գործիչների, քանի որ նրանցից յուրաքանչյուրի գրական վաստակը որոշակի՝ աչակերպում է տալիս ոչ միայն գրականության ընդհանուր պրոցեսին մասնակցած օտարագիր լեհահայերի գրական հետաքրքրությունների, այլև նրանց որոշ գործերում աղգասիրական ու հայրենասիրական որոշ միտումների դրսևորման մասին: Վերջինիս դեպքում, օրինակ, ուշադրության է արժանի կամենիցացի մեծահարուստ ծնողների դավաճ Կասպեռ Բուտախովիչը (մահ. 1699), որն իր հայրենի քաղաքում ապրելով մինչև 1673 թվականը, իր աղգակիցներից շատերի հետ միասին Կամենիցի պաշարման ժամանակ զերեվարվում է թուրքերի կողմից և մի քանի տարի գերության մեջ մնում Բալկաններում: Փրկադնվելով, նա վերադառնում ու հաստատվում է Լվովում, ղբաղվում է վաճառականությամբ, 1686 թ. դառնում է կամենիցացի գաղթականների ղեղազործը, պահպանության համար նրան է վստահվում Կամենից քաղաքի գրոշը, ինչպես նաև՝ Կամենիցի ու Խոթինի եկեղեցական բոլոր թանկարժեք իրերը: 1692 թ. նա ընտրվում է Լվովի քաղաքային մագիստրատի ատենակալ և նույն ժամանակ հանդիսավոր ինչ-որ օրվա առթիվ լեհահայության անունից ողջունելով Յան Սոբեսկուն, լեհերեն լեզվով հայրենասիրական, և հայության հավատարմությունը երաշխավորող մի գեղեցիկ ճառ է արտասանում (11, էջ 100—101): Գուցե պատահական չէ, որ լեհահայության ողջունի խոսքը այդ շատ հարգարժան այրին է վստահվում, քանի որ Բուտախովիչը այլ արժանիքներ ունենալուց բացի, իր էությունը բանաստեղծ էր, հեատորական խոսքի ոչ պակաս վարպետ:

Ճիշտ է, հայտնի չէ, թե Բուտախովիչը որտեղ և ինչպիսի կրթություն էր ստացել, սակայն այն հանգամանքը, որ նա լեհերենից բացի բազմաթիվ լատիներենին և ընդհանրապես եղել է ժամանակի կրթված անձանցից մեկը, արդեն իսկ վկայում է նրա ստացած բարձր կրթության մասին: Բուտախովիչը ղբաղվել է պոեզիայով, որի ապացույցը նրա քնարական ու հայրենասիրական՝ լատիներեն ու լեհերեն բանաստեղծությունների ձեռագիր ժողովածուն է<sup>79</sup>: Նրա պոեզիայից մեզ համար հատկապես որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում աղգասիրական-հայրենասիրական բանաստեղծություններից մեկը, որը, փաստորեն, հայ բանաստեղծական ողբի լեհական տարբերակն է,



այսինքն հայկական ավանդութային նույն ողբն է, գրված լեհերեն լեզվով: Այս ողբ-բանաստեղծությունը, որը կրում է Ներսես Շնորհալու «Ողբ Եդեսիոյ» քերթվածի ազդեցությունը, գրվել է 1673 թ. լեհ-թուրքական պատերազմի օրերին, երբ Բուտախովիչի հայրենի քաղաքը պաշարվել ու գրավվել էր թուրքերի կողմից: Ուշագրավ է, որ բանաստեղծը Շնորհալու հետևողությամբ իր ողբի համար նույնպես ընտրում է դիմառնությունը: Եվ հիմն Շնորհալու ողբում, պաշարված ու ավերման ենթարկված Եդեսիան, հանձինս Հայաստանի ավերված քաղաքների, հանդես է գալիս որպես որդեկորույս որբեկայրի ու ողբում իր գլխին ձկած մեծ աղետը, ապա Բուտախովիչի բանաստեղծության մեջ կամենիցի ավերումը երկխոսությամբ ողբում են քաղաքի «մարմինն ու հոգին» և վառ ու խոսուն պատկերներով ներկայացնում քաղաքի հայրենասիրական գործերը: Կամենիցահայությունը, որը քաղաքի պատմության մեջ ի սկզբանե խոշոր դեր էր խաղացել վերջինիս կառուցապատման, տնտեսական հզորացման, օտարերկրյա նվաճողներից պաշտպանելու, ինչպես նաև ռազմական տեխնիկայով ապահովելու խնդիրներում, բնականաբար, չէր կարող անտեսվել այդ ազդասեր բանաստեղծի կողմից: Ուստի պատահական չէ, որ բանաստեղծության հատվածներից մեկում Բուտախովիչը դիմելով հարցման ձևովին, այդ կերպ է փառաբանում կամենիցահայության, և ընդհանրապես լեհահայության դեռևս չերգված սխրանքները: Ահա այդ հատվածի տողացի ազատ թարգմանությունը.

Ջեն երևում արդեն Բեզնոսովյան\* հրանոթները կամենիցի.

Ջուռես, տեսնում եմ, թնդանոթներն ամուր, շունես և Միխնովսկիներին,

Որոնց արկերը կես մղոն սուրալով ընկնում էին.

Ջորս մղոնի վրա ձայնը լսել ստիպում էին:

Ուր են դործերը չփառարանված ազնվաբարո հայերի,

Նրանց նվիրվածությունը հանդես հայրենիքի ու թագավորի,

Որոնք հօգուտ թագի արիարար մարտնչում էին,

Երկրի միասնության համար արյունն իրենց անխնա թափում էին:

Լոել հիմ ուղեի, Վառնան կխոսեր,

Թև արյունը Հայի որջան է խմել.

Ես կլուծեմ, նրանց թող Պողոպեն փառարանի,

Արիությունն ու քաջությունը նրանց աշխարհին ի ցույց դնի (տն'ս 79):

Բուտախովիչը դիմել է նաև էպիգրամի ժանրին, որը, ինչպես նաև էպիտալամի\*\*, ներբողի (օդա), եղբրերգության (էլեգիա) գրա-

\* Նկատի ունի կամենիցահայ մեծահարուստ Կժիշտոֆովիչներին, որոնք, ինչպես արդեն վերոմեջ նշեցին, քաղաքի պաշտպանության համար հրանոթներ էին ձուլել տալիս:

\*\* Հարսներգ՝ հին հույների և հռոմեացիների մոտ:

կան տեսականները սկիզբ առնելով անտիկ պոեզիայից, Վերածննդի դարաշրջանում լայն տարածում են գտնում եվրոպական, մասնավորապես լեհ գրականության մեջ: Եվ եթե լեհահայերից Բոգդան Լատինովիչը (որին վերն անդրադարձանք), Զամոչլի Սկադեմիայի լեհերեն լեզվի ու ուղղագրության պրոֆեսոր Կոնիշտոֆ Օվանիսևիչը նախընտրում են էպիգրամայի ժանրը (վերջինիս „Palmaris fructus variiis epigrammatibus..“ խորագրով ժողովածուն լույս է տեսնում 1770 թ. Զամոչլում (11, էջ 256), ապա էպիտալամներ են գրում Մելխիոր Ստեֆանովիչը (որին նույնպես վերում ներկայացրինք) և Կոնիշտոֆ Հաձևիչը, որի ասպետական մեծ ծառայությունների մասին հիշատակված է 1676 թ. լեհական Սահմանադրության մեջ (11, էջ 138): Վերջինիս՝ այդ շարքին պատկանող մի շարք դործերից որոշակի տեսանկյունով մեզ համար հետաքրքրություն է ներկայացնում լեհ խոշոր մագնատ, քաղաքական մեծ գործիչ, արձակագիր ու բանաստեղծ Ստանիսլավ Լյուբոմիրսկու (որի հետ Հաձևիչը բարեկամական կապերի մեջ էր գտնվում) ամուսնության առթիվ գրված „Argo Srzeniewa do brzegu plynaca“ էպիտալամը, որին, „Oród i-Fraszki“ խորագիրը կրող ժողովածուում (11, էջ 138) անդրադարձել է նույն դարի նշանավոր բանաստեղծ, արձակագիր-երգիծաբան Վացլավ Պոտոցկին (1625—1696): Ժամանակակից հասարակության ընկած բարքերի այդ քննադատն ու խոշոր երգիծաբանը ոչ միայն երգիծում է Հանձևիչի էպիտալամի բարոկկյան ոճը, որն, ի դեպ, ամենևին չէր ընդունում, այլև մատնանշելով նրա հայկական ծագումը, ծաղրում է նրան: Պոտոցկու երգիծանքը ճիշտ ըմբռնելու համար, հարկ է նկատի ունենալ, որ նա բարձր կանգնած լինելով իր ժամանակակիցներից, քննադատում էր ոչ միայն լեհ, և ինչպես տեսնում ենք, հայ մեշչաններին, որոնք ամառելով իրենց ծագումից, աշխատում էին շլախտայի շարքերն անցնել, քննադատում էր շլախտային՝ քաղաքական անարխիայի, դուրացիությանը ճնշելու, դատավորներին՝ անարդարացիության ու կաշառակերության, վաճառականներին՝ իրենց խեղճ հայրենիքից արծաթ արտահանելու համար, այլև որպես արիանոս (թեև հետագայում հայրենիքից վտարվելու սպառնալիքի տակ ստիպված է լինում կաթոլիկություն ընդունել, բայց երբեք ֆանատիկ չի դառնում) ասում է կրոնական անհանդուրժողականությունը և արհամարհանքով է խոսում ինչպես ֆանատիկ կաթոլիկների, այնպես էլ իրենց հավատը ուրացողների մասին:

Ինչ վերաբերում է ներքողի ու եղբերգության ժանրերին, որոնց շատ լեհահայեր են դիմել, բայց ստեղծագործել են թե՛ լատիներենով,



և թե՛ աղգային լեղվով (վերջիններին մասին քիչ ավելի ուշ կխոսենք), ապա հարկ է նշել, որ XVI—XVII դարերում ինչպես եվրոպացիների, այնպես էլ լեհերի ու լեհահայերի կողմից ամենասիրված գրական տեսակներից են եղել: Մասնավորապես ասենք, որ ներբողի ժանրի պաթետիկ-հոետորական ու եղերերգության թախծոտ քնարական բանաստեղծությունները, որոնք գրվում էին ի պատիվ աղգային հերոսների ու անվանի գործիչների, ինչպես նաև՝ կարևոր իրադարձությունների առթիվ, փաստորեն, լեհաստանի փառքը դուրս էին բերում երկրի սահմաններից, քանի որ լատիներենը նպաստում էր դրանց տարածմանը եվրոպայով մեկ: Իհարկե, այդ ժանրերին դիմած շատ լեհահայերի կարելի է հիշատակել, սակայն ուշադրով է ջամոշշի Ակագեմիայի փիլիսոփայության բաժինն ավարտած Գմեգոմ Կոխտոֆովիչը թեկուզև այն առումով, որ նա XVII դարասկզբին ստեղծված „Muzy“ («Մուզաներ») անվանումը կրող լեհ բանաստեղծների գրական խմբակի ինը անդամներից մեկն էր: Նա հեղինակ է մի ամբողջ շարք լատիներեն եղերերգությունների, դրված Յան Ջամոյսկու մահվան առթիվ, որոնք «Planctus musarum» խորագրով 1619 թ. ջամոշշում հրատարակել է Ստանիսլավ Ստադնիցկին, ինչպես նաև՝ մի շարք ներբողների, որոնցից միայն մեկի հրատարակությունն է մեզ հայտնի: Այդ ներբողը, նվիրված՝ Տոմաշ Ջամոյսկուն, տեղ է գտել „Applausu in felicem post varias...“ ծողովածուում, որը նույնպես հրատարակվել է Ջամոշշում 1617 թվականին<sup>81</sup>: Ի դեպ, գրական այդ խմբակի անդամներից և ոչ մեկը լեհ գրականության մեջ նոր խոսք չի ասել և առավել ևս՝ բանաստեղծական կատարելության չի հասել: Նշված դարաշրջանում լեհ գրականությանը, մասնավորապես պոեզիային նոր որակ են տվել լեհ մեծ բանաստեղծ Յան Կոխանովսկու և լեհահայեր Շիմոն Շիմոնովիչի ու Շիմոն Զիմորովիչի ստեղծագործությունները: Վերջին երկուսը թեև լեհ ժողովրդի հոգևոր կուլտուրան ու գրականությունն են հարստացրել, այսուհանդերձ, իրենց պատվավոր տեղն են գրավում լեհահայ մշակույթի պատմության մեջ, քանզի (ինչպես լեհ գրականագետներից մեկն է գրել)՝ «հայկական արյունն է ծնունդ տվել նրանց պոեզիային», և ապա՝ «եթե չլիներ լեհահայությունը, լեհ գրականությունը կզրկվեր իր այդ տաղանդավոր բանաստեղծներից»:

Այս ամենը ճշմարիտ է, սակայն այդ կարծիքը բոլորը չէ, որ այժմ պաշտպանում են: Ինչպես Բարթլոմեյ և Շիմոն Զիմորովիչների հայկական ծագումն է այժմ մերժում լեհ գրականագիտությունը, կամ ավելի ճիշտ, նրանց լույսայն լեհ համարում, այնպես էլ Շիմոնովիչի: Եվ քանի որ պատմական աղբյուրները քիչ թե շատ տեղեկություններ

են պահպանել նաև Վերածննդի դարաշրջանի վերջին մեծագույն բանաստեղծի՝ Շիմոն Շիմոնովիչի (1558—1629) աղղային պատկանելության մասին, ապա հարկ ենք համարում մինչև նրան ներկայացնելը, այս հարցը ևս պարզաբանել:

Այսպես. նրա հայկական ծագումը հաստատող փաստարկներից մեկը XVI դ. անգլիացի բանաստեղծ Յանուս Դոուսի լատիներենով գրված պատասխան նամակն է, ուղղված իր որդուն՝ դիտնական Յեթի Դոուսին, որը Կոստանդնուպոլիս ուղևորության ճանապարհին կանգ էր առել Լիովում և բարեկամական կապեր հաստատել Շիմոնովիչի հետ: Նախ ասենք, թե վերջինս այդ կապակցությամբ ինչ է գրում հորը. «Լիով քաղաքին շատ եմ պարտական հյուրընկալության, սրող իմացությունների ձեռքբերման և Շիմոնովիչի հետ ծանոթանալու համար: Թե ինչպիսի հիացական ճանաչմամբ է այդ այրը տեղ գտել պառնասի: գազաթում, կարելի է եղբարհանգել նրա երկերից» (11, էջ 326): Որին և ժամանակի ճանաչված այդ բանաստեղծը Անգլիայից պատասխանում է՝ թե Շիմոնովիչին վաղուց ծանոթ է ինչպես պինդարոսյան\* նրա պոեզիայի, այնպես էլ Զոբլի դասախոսությունների միջոցով, և որ այդ հեռավոր բանաստեղծի ստեղծագործությունների հանդեպ գլխահակ իր հիացմունքն է արտահայտում, որից հետո ավելացնում է. „Nescis mi illi quarta cum animi voluptatae illam epistolae tuae particulam legendo ruminaverim, ubi non modo tanti viri (Interpretis Polonici natione Armenii) faventiam ultro tibi oblatam gloriaris ac praedicas...“ (Անլուր իմ որդի (գիտես, թե) որքան բերկրանք ապրեցի քո նամակի տեղեկության առիթով, քանի որ ճանաչված այդ այրին (հայազգի լեհ թարգմանչին) ոչ միայն աստվածացնում եմ, այլ առավել քան քեզ եմ առաջարկում փառաբանել նրան ու նույնիսկ տարածել այն (նրա համբավը—Բ. Բ.):» (11, էջ 326):

Թեև կասկածի տեղիք չի տալիս, որ խոսքն այստեղ Շիմոնովիչի մասին է, այնուամենայնիվ, վերոհիշյալ տողերը տարբեր մեկնաբանության են ենթարկվել վերջինիս կենսագիրների կողմից: Եթե է. Մինասովիչը, Պ. Բայլեն, Ա. Յանոցկին, Ֆր. Սիարչինսկին, Ս. Բարոնչը և այլք վերոհիշյալ տողերը անվերապահորեն վերագրել են Շիմոնովիչին, ապա որոշ դիտնականներ ինչպիսիք են օրինակ. Ֆր. Կոնարսկին, Զ. Ուրանովիչը, Վլ. Լոդինսկին փորձել են կռահել, թե այդ «հայազգի

\* Պինդարոսը հին հունական նշանավոր բանաստեղծ է (մ.թ.ա. 518—446), որն ինչպես ժամանակակիցների մեծ, այնպես էլ հետագա դարերում մեծ փառք էր վայելում:



լեհ թարգմանիչը» ով կարող էր լինել: Ուրանովիչն, օրինակ, Շիմոնովիչի կյանքին նվիրված աշխատության մեջ, թեև ընդունում է, որ այդ տողերը վերաբերում են մեծ բանաստեղծին, և որ այդ դեպքում դժվար է հերքել այն, ինչն այդպիսի վստահությամբ գրել է վերջինիս ժամանակակիցը, այնուամենայնիվ, իր կասկածները հայտնելով այն մասին, թե Յանուս Դոուսը սրտելից կարող էր իմանալ Շիմոնովիչի հայ լինելու մասին, առաջ է քաշում մեկը մյուսից անհիմն վարկածներ և ձգտում ապացուցել այդ տեղեկության «ոչ գիտական» լինելը<sup>82</sup>: Իսկ այս հարցին, կարծում ենք, դժվար չէր լինի պատասխանել, եթե Ուրանովիչը Շիմոնովիչին վերաբերող պատմական փաստերը համադրելու ինչպես տեսանք, Դոուսը հիշատակում է Շիմոնովիչին նվիրված Ջոելի դասախոսությունները: Իսկ Ս. Խարոնչը (որի «Zywoły slawnych Ormian» աշխատությանը նույնպես ծանոթ էր Ուրանովիչը) պատմական աղբյուրներից օգտվելով, ահա թե ինչ է գրում նույն Ջոելի մասին, որն անձամբ ծանոթ էր Շիմոնովիչին: 1593 թ. Կղեմենտիոս VIII պապը մեծ հռչակ վայելող բանաստեղծին դափնեպսակ է ուղարկում Ջոելի գլխավորած դեսպանության միջոցով: Վերջինս ոչ միայն դափնեպսակն ու թանկարժեք նվերներ է հանձնում Շիմոնովիչին, այլև իր պոեմն է ձոնում նրան՝ ու ղրույցի ժամանակ իր հիացմունքի խոսքն է ասում (11, էջ 326): Դժվար չէ կռահել, որ Ջոելը եթե նույնիսկ մինչև այդ ոչինչ չիմանար Շիմոնովիչի ազգության մասին, ապա անձամբ նրանից կարող էր տեղեկանալ և մեծահռչակ բանաստեղծին նվիրված դասախոսություններում հիշատակել այդ մասին:

Ինչ վերաբերում է Վլ. Լոգինսկուն, ապա նա Շիմոնովիչին հայ համարելու «սխալը» տեսնում էր այն բանում, որ վերոհիշյալ հարցում պոզիտիվ դիրք դրաված նրա կենսագիրները ճիշտ չեն ընթերցել Դոուսի նամակը, այսինքն՝ «հայազգի լեհ թարգմանիչ» տողերը վերաբերում են ոչ թե Շիմոնովիչին, այլ մեկ ուրիշ հայի, որին և փորձում է գտնել լեհահայ մտավորականության շրջանում<sup>83</sup>: Լոգինսկին չընդունելով այս հարցում իրեն համամիտ Ֆր. Կոնարսկու այն կարծիքը, թե Յանուս Դոուսի վերոհիշյալ խոսքը Անջեյ Մոնդրովիչի մասին է, որին նամակում նույնպես հիշատակում է անգլիացի բանաստեղծը (բայց որը հայ չէր և թարգմանիչ էլ չէր), նախ (գրքի առաջին հրատ. մեջ) առաջ է քաշում լեհահայեր Կժիշտոֆ Սերբեկովիչի և Պյոտր Հրեհորովիչի անունները, ապա և հրաժարվելով այդ վարկածից

\* Լեհահայ բանաստեղծ Յուզեֆ Էսիֆանի Մինասովիչը վերոհիշյալ պոեմը լեհերեն թարգմանելով հրատարակում է 1771 թ.:



(գրքի երկրորդ հրատ. մեջ) պնդում է Յան (Խոդձեյովիչ) Լուկաշովիչի «Յեկնածությունը» միայն այն բանի համար, որ վերջինս հայ էր և 1589 թվականից հետո հիշատակվում է որպես թարգմանիչ (83, էջ 220—221): Սակայն, նա անտեսում էր, որ Լուկաշովիչը թեպետև հայ էր ու թարգմանիչ, բայց այն դեմքը չէր, որի հետ Յեժի Դոուսի ծանոթությունն ու մտերմությունը այդքան ուրախություն պարգևեր անգլիացի բանաստեղծին, և դեռ որդուն էլ ոգեշնչեր փառաբանելու այդ ճանաչված այրին:

Ամեն դեպքում հարցն իր բարդությունն ունի, քանի որ պարզ չէ, թե Դոուսը ինչո՞ւ է Շիմոնովիչին թարգմանիչ անվանում: Ճիշտ է, Ս. Բարոնը այդ կապակցությամբ այն փաստարկն է ներկայացնում, թե Շիմոնովիչը Զամոյսկու ոչ միայն քարտուղարն է եղել, այլև թարգմանիչը (11, էջ 326), հետևաբար այդ հարցի պատասխանը բավարար է համարել, սակայն նա անտեսել է, որ Դոուսի նամակը գրված է 1597 թ., մինչդեռ Շիմոնովիչը թագավորական մեծ կանցլերի կողմից քարտուղար է հրավիրվում 1598 թվականին, երբ նշված շրջանում դեռևս ապրում էր Լվովում, որտեղ և զբաղվում էր մանկավարժական գործունեությամբ: Այս դեպքում, իհարկե, կարելի է մի շարք հավանական ենթադրություններ անել. օրինակ՝ Լվովում ապրած տարիներին Շիմոնովիչը կամ վարել է նաև թարգմանչի պաշտոն, որի մասին տեղյակ չենք, կամ սխալմամբ է Դոուսը նրան թարգմանիչ անվանել, կամ էլ վերջինս նկատի է ունեցել ոչ թե բանաստեղծի ի պաշտոնն թարգմանիչ լինելու հանգամանքը, այլ նրա գրական գործունեությունը: Իսկ Շիմոնովիչը, ինչպես վերածննդի դարաշրջանի ամեն մի բանաստեղծ, թարգմանություններ է կատարել անտիկ գրականությունից, որոնց մի մասը «մաքուր» թարգմանություններ են, մի մասն էլ կատարել է ստեղծագործաբար՝ օրինաչափ իր ժամանակաշրջանի համար:

Սակայն միայն Դոուսը չէ, որ գրել է Շիմոնովիչի հայկական ծագման մասին: Յուզեֆ էպիֆանի Մինասովիչը իր „*Viri illustres melytae Nationis Armenae in Polonia*“ աշխատության մեջ վկայել է, որ Զալուսկինների գրադարանում իր ձեռքին է եղել Շիմոնովիչի երկերի հրատարակությունը, որտեղ նրա անվան կողքին, հավանաբար Զալուսկի եղբայրների ձեռքով, գրված է եղել „*Is fuit Armenius*“: Մինասովիչի վերահիշյալ աշխատությունը, թեև լեհահայ շատ ու շատ արժեքավոր ձեռագրերի նման անհետացել է, սակայն այդ մասին գրել է վերջինիս բնագիրը իր ձեռքում ունեցած Անջեյ Դուրինին՝ 1772 թ. Շիմոնովիչի երկերի հրատարակության առաջաբանում (11, էջ 216, 326):



Ավելացնենք, որ Ս. Բարոնշը ուսումնասիրելով Լվովի քաղաքային մագիստրատի և Հայկական դատարանի արխիվային ակտերը, ոչ միայն գրում է այն մասին, թե այնտեղ արձանագրված Շիմոնովիչները, Յուզեֆովիչները, Տոմանովիչները և Անջելովիչները մեկ զերդաստան են եղել, բայց արեւելյան սովորութեան համաձայն՝ հոր անունը փոխադրելով ազգանվան, տարբերվել են արդեն իրենց ազգանուններով (զրանով իսկ մեկ համար դժվարացնելով ազգակցական կապի վերականգնումը), այլև հիշեցնում է, որ լեհերը լատինացնելով իրենց անունները, վերցնում էին լատինական «vius» վերջածանցը, դառնալով Bzovius, Vapovius, Ochovius, մինչդեռ լեհահայերը դերապատվությունը տալով հունական դպրոցին (նկատի ունենանք, որ հին դարերից սկսած հայերն իրենց կրթությունը ստանալով Բյուզանդիայում, ըստ սովորության, հետևում էին ավանդականին), ընդունում էին հունական «ides» վերջածանցը, դառնալով Gasparides, Stefanides և այլն: Պատահական չէ ուրեմն, որ Շիմոնովիչը լատիներենով ստորագրում էր Simon Simonides, սրպիսին և նրան ճանաչում էր ամբողջ Եվրոպան: Բարոնշը ներկայացնում է նաև „Judicii civilis Armenicallis“ -ում գրանցված ակտը Շիմոնովիչի առանձնատան վաճառման մասին (11, էջ 329), բացի այդ, քննարկում է այն հարցը, թե ինչու Լվովի մագիստրատի արխիվներում այլ տեղեկությունների կողքին նշված չի եղել վերջինիս ազգությունը: Նշելով այն հանգամանքը, որ Շիմոնովիչը կաթոլիկացած հայ էր, նա իրավացիորեն գրում է, որ այդպիսիք (մինչև հայ-հռոմեական եկեղեցիների միությունը) չունենալով իրենց սեփական կաթոլիկական եկեղեցին ու քահանաները, ոչ միայն ստիպված էին օգտվել լատինական եկեղեցուց, այլև քաղաքային մագիստրատից: Եվ քանի որ լեհական իշխանությունները վարում էին այլազգիների ու այլակրոնների կաթոլիկացման ու լեհականացման քաղաքականություն, ապա գրանցվող ակտերում չէին նշում կաթոլիկությունն ընդունածների ազգային պատկանելությունը, դրանով իսկ այն միտքը ներարկելով, թե այդպիսիք արդեն լեհացած են (11, էջ 328): Եվ սակայն, հենց դրանով էլ նրանք մատնում էին վերջիններիս ոչ լեհ լինելու հանգամանքը:

Ամեն զեպքում, ինչպես Մինասովիչն ու Բարոնշը, այնպես էլ այդ հարցում պողիտիվ դիրք զրաված մյուս գիտնականները որոշակի փաստարկներով են ապացուցում Շիմոնովիչի հայ լինելը, մինչդեռ Կոնարսկին, Ուրանովիչը, Լոզինսկին և նրանց համամիտ գիտնականները ոչ միայն որևէ փաստարկ չեն ներկայացնում Շիմոնովիչի լեհական ծագումը ապացուցելու համար, այլև առաջինների բերած փաս-

սարկները հերքում են անհիմն, ոչ տրամաբանական բանավեճերով։  
Ի դեպ, որոշ գիտնականների կողմից այդպիսի միայն մեկ, այն էլ  
շինծու փորձ է արվել։ Այսպես, Շիմոնովիչին նրանք անվանել են նաև  
Բժեղանսկի, թեև այդ մասին ոչ մի վավերագիր չեն հիշատակել և  
բացի այդ, Բժեղան քաղաքը գտնվում է Մադովշիում, որտեղ հայեր  
չեն ապրել։ Ֆր. Սիարշինսկին էլ աշխատելով հերքել վերջիններիս տե-  
սակետը (նույնպես առանց որևէ հիմքի) գրել է, թե նրա հայրը ոչ  
թե Բժեղանից էր, այլ՝ Բժեժանից, որը լեհահայ գաղթօջախներից էր։  
Եվ սակայն, Ս. Բարոնշը ուսումնասիրելով արխիվարին բոլոր նյու-  
թերը, ժխտել է թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը, գրելով, որ Շիմոնի հայրը բո-  
լոր փաստաթղթերում էլ կոչվել է «Լվովցի», իսկ 1581 թ. դառնալով  
Լվով քաղաքի վոյթը, կրել է «Simon mgr. de Leopoli Leopolita»  
անունը (11, էջ 327)։ Եվ այդուհանդերձ, այդ ամենը չի խանգարել, որ  
չե՛զ դրականագիտությունը Շիմոնովիչի ազգային պատկանելության  
հարցը լուծված համարի և ինչպես Զիմորովիչներին, այնպես էլ՝ Շի-  
մոնովիչին ազգությունամբ լեհացնի։

Իսկ ինչ դեր է խաղացել լեհական կուլտուրայի ղարգացման գոր-  
ծում և ինչ է տվել լեհ գրականությանը մեշչանական բնույթից  
սերված՝ XVII դարասկզբի ամենատաղանդավոր այդ բանաստեղծը,  
Լեհաստանի վերջին մեծ հումանիստը։

Շիմոնովիչի հայրը՝ Սիմոն Լվովցին կամ Լեոպոլիտան, որը, վա-  
ճառականությամբ լրացվելով հանգերձ, փիլիսոփայության և ազատ  
արվեստների մագիստր էր<sup>85</sup> ու ժամանակի ամենակրթված այն անձ-  
նավորություններից մեկը, որի տանը մշտապես հավաքվում էր քա-  
ղաքի արվեստասեր հասարակայնությունը, իր որդուն հիմնավոր կրթ-  
ություն է տալիս։ Նախ սովորելով Կրակովի Ակադեմիայում, որտեղ  
և ուսանում է փիլիսոփայության մագիստրի աստիճան, ապա նաև՝  
արտասահմանում (Իտալիա, Ֆրանսիա), Շիմոնովիչը Լվով է վերա-  
դառնում (1583) գիտության մեծ պաշարով (հատկապես ուսումնա-  
սիրում է հունարեն և լատիներեն, իտալերեն ու ֆրանսերեն լեզուե-  
րը, անտիկ գրականությունն ու իրավագիտությունը, փիլիսոփայու-  
թյունը, մաթեմատիկան ու բժշկությունը) և ղրադվում մանկավարժա-  
կան գործունեությամբ<sup>86</sup>։ Օժտված լինելով բնածին տաղանդով, նա  
միաժամանակ նվիրվում է պոեզիային, գրում է ներբողներ, հիմներ,  
էպիտալամներ, որոնցով մեծ ճանաչում է ձեռք բերում հասարակու-  
թյան կողմից, արժանանում հատկապես մեծ կանցլեր Յան Զամոյսկու  
հովանավորությանը, որի շնորհիվ և 1590թ. ոչ միայն ստանում է  
շլյախտայական կոչում ու վերցնում Bendonski մականունը, այլև



„Sacrae Maiestatis Regiae“ թագավորական միակ բանաստեղծի պատվարժան արտոնությունը: Եվ քանի որ նրա փառքը արդեն տարածված էր եվրոպայով մեկ, 1593 թ., ինչպես արդեն ասացինք, Կղեմենտիոս VIII պապը նրան է ուղարկում պոետական դափնեհյուսակ (85, էջ 315):

1598 թ. թագավորական մեծ կանցլերի կողմից հրավիրվելով Ջամոշ, այդ գիտուն, տաղանդավոր և կաղամկերպչական մեծ ջիղ ունեցող այրը ոչ միայն դառնում է նրա քարտուղարն ու թարգմանիչը, ոչ միայն գլխավորում է վերջինիս կողմից նոր հիմնադրվող Ջամոշի Ակադեմիայի աշխատանքները՝ թե՛ ամբիոններ, տպարան, զրադարան ստեղծելու, թե՛ պրոֆեսորական կազմը ապահովելու և գիտական շատ կարևոր ուրիշ հարցերում, այլև մեծ մասնակցություն է ունենում կուլտուրայի ու դիտությունների աշխատանքներին՝ Ջամոշյակու առավել լայն ծավալ ընդգրկող գործունեության մեջ: Հարկ է նշել, որ իր դարի համար բավական առաջադեմ ու լայնախոհ հայացքների տեր Ջամոշյակին, շրջախտայական կենտրոնախույս քաղաքականության դեմ պայքարող և թագավորական միասնական պետության ամրապնդմանը ձգտող այդ հեռատես ու տաղանդավոր քաղաքագետն ու ռազմական մեծ գործիչը, Շիմոնովիչի շնորհիվ իր շուրջը հավաքելով մտավորականության նշանավոր ուժերին (հատկապես Լվովի քաղաքային դասից) կարողանում է հասնել այն բանին, որ Հակառեֆորմացիայի հաղթանակի շրջանում ստեղծվում է աշխարհիկ առաջին և միակ բարձրագույն կրթական օջախը\*, որն ունենալով տասը պրոֆեսորական ամբիոն, կոչված էր բավարարելու պետության կարիքները մշակույթի ու դիտության բնագավառներում<sup>87</sup>: Եվ եթե նկատի ունենանք, որ Լեհաստանի այդ հզոր այրը մեծ համակրանք էր տածում հայերի նկատմամբ, որոնցով և, ինչպես ասացինք, բնակեցնում է Ջամոշը, ապա պատահական չի թվա, որ նա ոչ միայն Շիմոնովիչի հովանավորողն ու մտերիմ բարեկամն է դառնում (մահից առաջ էլ՝ 1605 թ. տասնամյա որդու՝ Տոմաշի դաստիարակությունը և հայրական պարտականությունները նրան է հանձնում), այլև Ակադեմիայի առաջին ռեկտոր է հրավիրում Կրակովի Ակադեմիայում դոկտորականը փայլուն պաշտպանած լեհահայ Մելխիոր Ստեֆանովիչին (87, էջ 160): Ուշագրավ է և այն, որ Շիմոնովիչը Ջամոշյակու ընտանեկան բժիշկն էր: Բաղմակողմանի հետաքրքրությունների ու դիտելիքների տեր Շիմոնովիչը, որը հիմնավորապես ուսումնասիրել էր նաև հնադարյա բժշկությունը, և ինչպես նրա ժա-

\* Ակադեմիան գործում է 180 տարի, փակվում է 1784 թ. ավստրիական իշխանության կողմից:



մանակակիցներից մեկը՝ փիլիսոփայության ու բժշկագիտության դոկտոր Կասպեր Սխուլզն է դրել, «Հիանալի դիտեր այն, ինչ սովորեցնում էր Հիպոկրատեսը», նույնքան հռչակված էր և որպես բժիշկ: Ստ. Լեմպիցկին ուսումնասիրելով արխիվային նյութերը, մի շարք փաստաթղթեր ու նամակներ է ներկայացնում, որոնք վկայում են բժշկագիտության բնագավառում Շիմոնովիչի ունեցած մեծ հմտության ու համբավի և լայն գործունեության մասին<sup>85</sup>: Հիսունվեց տարեկան հասակում հրաժեշտ տալով Զամոշչի Ակադեմիային և գիտական ու հասարակական իր լայն գործունեությանը, Շիմոնովիչը բնակություն է հաստատում Զերնենկոյ կալվածքում, որն, ի դեպ, երկու այլ գյուղերի հետ նրան էր նվիրել Զամոյսկին, և ամբողջությամբ է նվիրվում պոեզիային, քանի որ մեծ բանաստեղծի համար, ինչպես լեհ ճանաչված գրականագետ Իգ. Խժանովսկին է գրում, ստեղծագործելը «ոչ թե արհեստ էր, կամ էլ դրադուներ, այլ սրտի ու հոգու պահանջը, նրա հրջանկության աղբյուրը այս երկրի վրա (1, էջ 299):

Վերածննդի դարաշրջանի այդ վերջին ու մեծ ներկայացուցիչը, որն իր նախորդների՝ մյուս հումանիստների նման սիրահարված էր հունական ու հռոմեական անտիկ գրականությանը, իր ստեղծագործական կյանքը սկսում է լատիներեն պոեմներով, ողբերգություններով ու ներբողներով: Որոնցից հատկապես վերջինները մեծ և անսահման հիացմունք են պատճառում լեհ և եվրոպական հումանիստներին, անտիկ ու Վերածննդի դարաշրջանի գրականության մեծ ու հեղինակավոր մասնագետներին, որոնք և նրան անվանելով լեհական Պինդարոս, գտնում են, որ նրա պոեզիան «աստվածային է» (Պադուայի լատինական գրականության մեծ մասնագետ էրիկոս Պուետանոս (1, էջ 299), որ լատինական գրականության մեջ երբևիցե այդպիսի հիասքանչ ներբողներ չեն ստեղծվել (լատինական գրականության անգլիացի խոշոր մասնագետ Թոմաս Սեքետ), և որ նա է միակ բանաստեղծը, իսկ մնացյալը ոտանավոր հորինողներ են (Ֆլամանդական հումանիստ, նեոստոիկյան հոսանքի հիմնադիր՝ Յուստիուշ Լիպսիուշ (11, էջ 313):

Եվ սակայն, լեհ գրականության պատմության մեջ Շիմոնովիչը անմահների շարքն է դասվում ոչ թե լատինական իր պոեզիայով, այլ լեհական հովվերգություններով («Sielanki»—1614): Այդ երկխոսություն, երբեմն էլ մենախոսություն-բանաստեղծությունների մի մասը գրված են հունական ու հռոմեական անտիկ շրջանի նշանավոր հովվերգուներ Թեոկրիտեսի և Վիրգիլիուսի հովվերգությունների նմանողականությամբ, որոնք, սակայն, վերջիններիս ոչ թե բովանդակությամբ, այլ ձևով են միայն նման: Եվ պատահական չէ, որ Վերածննդի գրա-



կան ավանդույթներին ամբողջ էությամբ պատկանող բանաստեղծը, որը հենվում էր հումանիստական գաղափարախոսության վրա, և որի համար անտիկ դրականությունը իսկական պաշտամունքի առարկա էր, նույնիսկ բուն լեհական հովվերգություն է ներբերում նշված ժանրի ձևն ու հերոսներին անվանում է հունական ու հռոմեական դիցաբանական հերոսների անուններով, թեև պատկերում է հայրենի բնությունն ու հասարակ մարդկանց՝ հովիվներին ու գեղջկուհիներին: Եվ եթե Վիրգիլիոսի հետևողությամբ գրված Շիմոնովիչի փոխաբերական հովվերգություններում («Zalotnica» — «Պշտուհին») հանդես են գալիս ուկրաինացի հովիվները, որոնք, սակայն, հրաշագեղ բնության զբրկում հոտն արածացնելիս, մտածում, զգում և խոսում են կրթված ու բարեկիրթ մարդկանց նման, և որոնք, իրականում բանաստեղծի խոհերն ու զգացմունքներն են արտահայտում, ապա թեոկրետիսյան ռեալիստական հովվերգություններում, ինչպիսիք են օրինակ՝ «Kołaczek» («Կալաչներ»)՝ ու „Żeńcy“ («Հնձվորներ») դուխգործոցները, բանաստեղծը ոչ թե իր, այլ ուրիշ մարդկանց խոհերը, զգացմունքները և հոգսերն է ներկայացնում (1, էջ 300—301): Ճիշտ է գյուղական կյանքը նա նկարագրում է ըստ հովվերգական ժանրի պահանջների, բայց և իրականությունը ներկայացնում է ամբողջ մերկույթյամբ: Դրա փայլուն օրինակը «այդ ամենաժողովրդական ու ամենաճշմարիտ (Ադամ Միցկևիչ)» «Հնձվորներ» հովվերգությունն է, որտեղ բանաստեղծը ոչ միայն նկարագրում է բնության գեղեցկությունն ու գյուղական անդորրը, այլև կալվածատերերի դաշտում մեջքը ծռած գեղջուկի ծանր աշխատանքը<sup>99</sup>:

Շիմոնովիչի «Հովվերգությունները» ոչ միայն գեղեցիկ են ձևով, այլև լուրջ են բովանդակությամբ և մաքուր ու անարատ են զգացմունքներով, այսինքն այնպիսին են, ինչ նա ընդհանրապես գրականությունից էր պահանջում: Դրանց գեղարվեստական բարձր արժանիքները, որոնք հիմնականում պայմանավորված էին լեհ գրականության մեջ առաջին անգամ արմատավորվող ռեալիզմով, ինչպես նաև հումանիստական գաղափարախոսությամբ ու հասարակության ճնշման դեմ արտահայտվող բողոքով, առավել են բարձրանում զուլալ, ճշգրիտ լեզվի ու կատարյալ ոճի շնորհիվ, որոնցով, ի դեպ, բանաստեղծը գերադանցում է նույնիսկ լեզվական նույնպիսի մակարդակով ստեղծագործած մեծ բանաստեղծ ու մեծ հումանիստ Յան Կոխանովսկուն<sup>99</sup>: Հովվերգական-գյուղական կյանքին թեև առաջին անգամ դիմում է Կոխանովսկին իր «Sobótka» երգերի շարքով, սակայն որպես ժանր

\* Որոշ տեսակի սպիտակ հաց:

այն ձևավորվում է Շիմոնովիչի գրչի տակ: Այն ռեալիզմը, որը լայն շափով հանդես է գալիս Շիմոնովիչի պոեզիայում, իսկ նրանից առաջ շոշափվում է Կոխանովսկու երգերում և Սեբաստիան Կլյոնովիչի «Roxolania» պոեմում, այնուհետև բնութագրական է դառնում նրա հետևորդների ստեղծագործության համար: Յուլիան Կժիժանովսկին նույնիսկ տարակուսում և պատասխան չի գտնում, թե ինչու հետագա գրողները հետևում են Շիմոնովիչին և ոչ թե Կոխանովսկուն, ինչու հին ավանդությանը, որ գլուխ էր բարձրացնում գրականության մեջ, իր տեղը զիջում է այդ նոր դպրոցին (90, էջ 85):

Ինչ վերաբերում է Շիմոն Զիմորովիչին (1608 կամ 1609—1629), Շիմոն Շիմոնովիչի կրտսեր ժամանակակցին, որն ապրելով ընդամենը 20—21 տարի (Պետրոս Դուրյանի նման), հավերժացնում է իր անունը որպես տաղանդավոր քնարերգու, լեհ գրականության մեջ առաջինն էր, որ ստեղծում է բացարձակապես սիրային պոեզիա, որն իր հերթին դառնում է լեհաստանում հրատարակված սիրային երգերի առաջին ժողովածուն:

Շիմոնի ոչ հարուստ կենսագրության մասին այնքանը միայն գիտենք, որ նա Բարթլոմեյ Զիմորովիչի կրտսեր եղբայրն էր, մահացել էր Կրակովի համալսարանում ուսանելու տարիներին (1, էջ 317), մտերիմ էր եղել իր ավագ գրչակցի՝ Շիմոնովիչի հետ ու սիրահարված՝ նրա պեոզիային, և որ սիրային բանաստեղծությունների իր այդ միակ ծաղկեփունջը գրել է Բարթլոմեյի առաջին ամուսնության առթիվ ու նվիրել նրան (11, էջ 400): Այդ տաղանդավոր քնարերգուի խառնվածքի ու նրա որոշ երազանքների մասին էլ հենց խոսում են վերոհիշյալ բանաստեղծությունները, որոնցից մի քանիսում, օրինակ, ի հայտ է գալիս բանաստեղծական անմահ փառք վայելելու և քիչ ավելի երկար ապրելու նրա տենչը: Քիչ ավելի երկար, քանի որ նա էլ Դուրյանի նման զղում էր իր մոտալուտ վախճանը, իր «թառամելն ու չորանալը ամռան հասկի նման», բայց, ինչպես Խժանովսկին է գրում, լեհ գրականության պատմությունը չէր կարող և երբեք չի էլ մոռանա Շիմոն Զիմորովիչին, որի «Roksolanki» ընդհանուր խորագիրը կրող վաթսուներկու երգերը իրենց հեղինակի համար ապահովել են նրա երազած անմահությունը (1, էջ 317):

«Roksolanki»-ն\*, որը 1654 թ. հրատարակում է կրտսեր եղբորը երախտապարտ Բարթլոմեյը, որոշ գիտնականներ երկար ժամանակ վերջինիս էին վերագրում, քանի որ նա «Sielanki» խորագիրը կրող

\* Ուկրաինացի աղջիկներ:



սևփական ժողովածուն հրատարակում է առաջինի հետ միասին, բայց, եղբոր՝ Շիմոն Զիմորովիչի անվան տակ: Հետագայում, սակայն, դիտնականները երկու գործերի քննական վերլուծությամբ տարբերակում են վերջիններիս հեղինակներին, քանի որ պատմիչ Բարթոլոմեյը, նախ եղբոր նուրբ ճաշակն ու բանաստեղծական տաղանդը չունի, և սպանրա հովվերգությունները գրված էին (1663) բարոկկյան ոճով: Մինչդեռ, «Roksolanki»-ն, որտեղ հանդես եկող աղջիկների ու տղաների խմբերը առանձին-առանձին ու անհատապես երգում են իրենց զգացմունքները, արվեստի իսկական արժեքներ են: Ինչպես Յուլիան Կժի-ժանովսկին է բնութագրում, դրանք սիրային երգեր են, գրված «ամենատարբեր բովանդակությամբ, ձևով ու տրամադրությամբ, երգեր, որոնք արտահայտում են թախիծ ու խոստովանություն, հույս ու անկեղծություն, որոնք պարզ են ու գիտուն, բայց և միշտ թարմ են ու հմայիչ» (90, էջ 116):

Պատահական չէ, որ Շիմոն Զիմորովիչի «Roksolanki» երգերը, որոնցում բանաստեղծը առաջին անգամ լեհ գրականության մեջ օգտագործում է սիլաբոտոնիկ ոտանավորը (90, էջ 157), և որոնց հատկանշական է բացառիկ երաժշտականությունը, շուտով մուտք են գործում ազնվականական տներ, որտեղից և անցնում են ժողովրդին, մի կողմից հարստացնելով լեհ գրականության դանձարանն ու ժողովրդի բանավոր մշակույթը, մյուս կողմից՝ անմահացնելով ծագումով հայ՝ այդ իսկական քնարերգուի անունը:

Լեհ արձակի ժանրում լեհահայերը նույնպես ստեղծագործել են, սակայն ուշ բարոկկոյի դարաշրջանում հրապարակ իջած Տոմաշ Նաբգինևիչն է (մահ. 1700) միայն, որ որոշակի տեղ է գրավում XVII դարի գրականության մեջ որպես լեհական աղղային նովելի հիմնադիրներից մեկը:

Նրա կենսագրությունից հայտնի է միայն՝ որ նա հոգևոր քարձորագույն կրթություն է ստանում նախ Լվովում, ապա Խտալիայում, որտեղից վերադառնալով 1675 թվականին, աստվածաբանություն ու փիլիսոփայություն է կարդում լիտվական Մինսկում, Վիտեբսկում, և վերջնականապես հաստատվելով Լվովում, դառնում է հոգևոր բարձրագույն սեմինարիումի ռեկտորի տեղակալ<sup>91</sup>:

Նարգիսելիչը XVII դ. լեհ գրականությունը ոչ միայն հարստացնում, այլև նոր որակ է տալիս իր *Różne historyje...* («Տարբեր պատմություններ...») ժողովածուով, որը և, ինչպես աղբյուրներն են վկայում, նա գրում է վաղում բանտարկված տարիներին՝ 1689—1692 թթ.:

Իսկ դրան նա «արժանանում է» դոմինիկյան միաբանության կանոնները խախտելու համար<sup>92</sup>:

Բացի նշված ժողովածուից, նա գրել է նաև մի մեծ գործ, որն անհայտ կորել է առանց հետք թողնելու (90, էջ 131): Ի դեպ, վերոհիշյալ ժողովածուն նախկինում վերագրվում էր Ստեֆան Շոլուխին, և միայն ժամանակակից դրականագիտությունն է, որ ընդունում է Նարգիելիչի հեղինակությունը (92, էջ 470):

Նարգիելիչը ուշ բարոկկոյի այն արձակագիրներից է, որոնք օգտագործելով նախորդ՝ Վերածննդի դարաշրջանի լեհ գրականության, մասնավորապես վեպի ու մանր ժանրերի ավանդույթները, շարունակում են դրանք, բայց զարգացնելով ըստ իրենց դարաշրջանի հովերի, նոր որակ են առնել դրականությանը: Իսկ հնի ու նորի փոխադարձ այդ կապը ոչ միայն ի հայտ էր գալիս գեղարվեստական կառուցվածքի, ֆաբուլային մոտիվների ու զաղափարական միտումների ներքին, այլև արտաքին շրջանակներում այն առումով, որ կրկին սկսում են վերահրատարակվել նախորդ դարաշրջանում մեծ ժողովրդականություն վայելող ստեղծագործությունները: Առաջին հերթին հրատարակվում են միջնադարյան վեպերը այն տեսքով, ինչ նրանք ստացել էին լեհական Վերածննդի դարաշրջանում, ինչպես նաև ռենեսանսյան նովելները, որոնց մոտիվներն էլ հենց ըստ նոր ժամանակների հովերի՝ փոխակերպման են ենթարկում բարոկկոյան գրողները: Այդպիսի փոխակերպման ամենավառ օրինակներից մեկը Բոկկաչիոյի «Դեկամերոնի» նովելներն են, որոնք ոչ միայն նոր դարի ոճական կնիքն են սկսում կրել, այլև տեղի է ունենում ֆաբուլայի լեհականացման պրոցես<sup>93</sup>: Այս առումով ուշագրավ են լեհ բանաստեղծ Հիերոնիմ Մորշտինի «Antypasty malżeńskie» («Ամուսնական խորտիկներ») չափածո ժողովածուն (1650), ինչպես նաև Նարգիելիչի վերոնշյալ արձակ ժողովածուն, որոնցում և տեղ են գտել դեկամերոնյան լեհականացված նովելները: Նարգիելիչի ժողովածուն մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում նաև այն առումով որ այստեղ բացի Բոկկաչիոյի տեղայնացված արձակ նովելներից, ղեկավարված են նաև «Գործք Հռոմեականի» քսանչորս պատմությունների, «Հռոմեացի կայսր Օտտոնի պատմության», «Մագդիոնայի» և այլ վեպերի ու ֆացեցիաների փոխակերպումները: Իսկ դրանք հարուստ են ոչ միայն ենթատեքստերով ու հերոսների հոգեբանական փոփոխության մի ամբողջ շարք երանգներով (92, էջ 470), այլև լեհական գավենդային բնորոշ կոլորիտային հարուստ լեզվով ու վառ կերպարներով (93, 6, էջ 185):



Նշված դարում Հայաստանը դեռևս մշակութային թույլ կապերի մեջ էր գտնվում Եվրոպայի հետ, ուստի Արևմուտքի ազդեցությունը, մասնավորապես գրականության ներթափանցումը հայ իրականություն, ինչպես Աբեղյանն է գրում, տեղի էր ունենում միայն «գաղթականների, վաճառականների, կաթոլիկ քարոզիչների և տպագրության համար Եվրոպա դնացող մարդկանց ձեռով» (47, էջ 438): Այս բնորոշումը, ինչպես բազմիցս տեսանք, առավել քան վերաբերում է եվրոպական բարձր կուլտուրայի հետ անմիջական կապի մեջ գտնվող և վերջինիս առաջադեմ հովերով դաստիարակված լեհահայերին, որոնք իրենց համեստ լուծան են ներդնում նաև թարգմանական գրականության մեջ ազդեցություն մշակույթը հարստացնելու գործում: Լեհահայության ճակատագրի համար խառնակ ու շարագույժ, բայց ստեղծագործական կյանքի առումով՝ այդ բեղմնավոր դարում են հանդես գալիս Հակոբ Խոխաթեցին, Զախարիա Բեռնատովիչը և Ստեփանոս Լեհացին, որոնք որպես մեծ ազդասերներ, հայ թարգմանական գրականության հարստացման շնորհակալ գործում իրենց մեծ ու անկրկնելի դերն են խաղում: Իսկ այս դեպքում շատ կարևոր է թե՛ այն հանգամանքը, որ լեհահայերը հնարավորություն են ունենում լեհերենի ու լատիներենի միջոցով ծանոթանալ եվրոպական, մասնավորապես լեհ գրականությանն ու թարգմանել հանրաճանաչ երկերը, և թե՛ այն, որ Լեհիստանից շրջանից լեհահայության դեմ սկսված հալածանքներին դիմադրավոր շարժումը նպաստում է վերջիններիս ազգային ինքնաճանաչման ղեկավարների ամրապնդմանը, որն էլ իր հերթին է պայմանավորում ազգային կեցությունը ամեն գնով պահպանելու և բուն հայության հոգևոր պահանջներով ապրելու՝ նրանց նորովի մտածելակերպը: Պատահական չէ, որ XVII դ. 10-ից 50-ական թվականներին են ի հայտ գալիս Եվրոպայում հանրահայտ երեք ժողովածուների՝ «Փոնցիանոս. Յոթն իմաստասիրաց պատմության», «Ապոթեղմատայի» և «Հայկի վարույի» հայերեն թարգմանությունները, երբ վերոնշյալ հալածանքները նախ տեսական, ապա նաև գործնական բնույթ են կրում: Ուշագրավ է, որ երեք ժողովածուներն էլ բարոյախոսական բնույթ ունեն. հանգամանք, որի վրա հարկ է ուշադրություն դարձնել, քանզի XVI—XVII դդ. Եվրոպայում, մասնավորապես Լեհաստանում իշխում էին ոչ միայն բարոյախոսական, այլև պատմական, ժողովրդական, կրոնական ու ասպետական վեպերը: Իսկ դա նշանակում է, որ XVII դարում հանդես եկած երեք թարգմանիչներն էլ քաջ հասկանում էին, որ ժա-

մանակի հայության հոգևոր ու մտավոր պահանջներին դերադասելի են ոչ թե ասպետական կամ կրոնական վեպերը, այլ առավելապես բարոյախոսականը, որը ոչ միայն զվարճացնելու, միտքը սրելու ու աշխուժացնելու, այլև ուսուցանելու, խրատելու նպատակներ էր հետապնդում:

Հիշված առաջին ժողովածուի թարգմանությունը պատկանում է տաղաւաց, թարգմանիչ ու գրիչ Հակոբ Թոխաթեցուն (1573—1680-ի սկզբ.), որի գրական ժառանգությունից թեև մեզ են հասել յոթը տաղեր՝ «Ողբ ի վերայ Եւդոկիա քաղաքին՝ որ այժմ ասի Թոխաթ...», «Գովք Յակոբ Այվաթենցի» (բաղկացած՝ տաղ և գանձ մասերից), «Տաղ վասն կենաց մարգկան», «Յակոբ Թոխաթեցույ ասացեալ տաղ զղջման խոստովանօրէն», «Նորին Յակոբի ողբ աղօթական», «Խրատք ի կարգ շարական քաղելու», ինչպես նաև՝ չափածոի վերածված Սաղմոսարանը (բոլոր՝ 150 սաղմոսները) ու Գրիգոր Նարեկացու Մատյան ողբերգության քաղվածաբար կատարված մի քանի գլուխները, այդուհանդերձ, հայ գրականության պատմության մեջ լեհահայ բանաստեղծը պատմավոր տեղ է գրավել «Փոնցիանոս. Յոթն իմաստասիրաց պատմության» թարգմանությամբ:

Դեռևս 1901 թ. Ղ. Ալիշանը իր «Հայապատումի» էջերում հայ ընթերցողի ուշադրությանն առաջին անգամ ներկայացնելով 1602 թ. ավերված շեն ու պերճ Թոխաթի ու նրա ժողովրդի վիշտը պատկերող Հակոբ Թոխաթեցու «Ողբ ի վերայ Եւդոկիա քաղաքին» քերթվածը (գրված 1614—1620 թթ.), ոչ միայն գրում է, թե «ուրիշ գրուածի մեջ չեմ գտած այս ողբացողիս յիշատակը», այլև ավելացնում է, որ նրա անունն անգամ ծանոթ չի եղել հայ հեղինակներին, թեև վերջինս թե՛ իբրև հրգիչ և թե՛ թարգմանիչ ամենաարդշունավետ դեմքերից մեկն է եղել»<sup>94</sup>։ Ալիշանը թերևս իրավացի էր միայն բանաստեղծ Թոխաթեցու առումով, քանի որ թարգմանիչ-Թոխաթեցին իր ապրած դարաշրջանից սկսած էր արդեն հայտնի հայ ընթերցող հասարակայնությանը: Իսկ դա, բնականաբար, պայմանավորված էր «Յոթն իմաստասիրաց պատմության» լայն ժողովրդայնությամբ, ինչպես նաև Թոխաթեցու նշված գործի հայերեն թարգմանության միակ թարգմանիչը լինելու հանգամանքով:

Իսկ միջնադարյան գրականության մեջ համաշխարհային ճանաչում գտած այդ «Պատմությունը» Թոխաթեցին թարգմանում է 1614 թ., երբ արդեն շուրջ 12 տարի էր, ինչ գաղթահայերի մեծ խմբի հետ թողնելով հայրենի Թոխաթը, ընտանիքի հետ հաստատվել էր Զամոշչ քաղաքում, վարելով վերջինիս հայ համայնքի քահանայի պաշտոնը: Իսկ



Թե հայրենի քաղաքում ինչպիսի կրթություն էր ստացել երեց Հակոբը, և ընդհանրապես ինչպիսի կյանքով էր ապրել, հայտնի չէ։ Զամոռչում ընդօրինակած բաղմահատոր ու աշխատատար ձեռագրերի (Ճաշոց, Հայսմավուրք, Մաշտոց), ինչպես նաև շափածոի վերածած Սաղմոսաբանի հիշատակարաններում Թոխաթեցին բավարարվում է (ինչպես և ընդունված էր) հարադատների անունները միայն հիշատակելով, մինչդեռ անընդմեջ տեղեկություններ է հաղորդում Թոխաթի իր ուսուցչի՝ Հակոբ քահանա Այվաթենցի մասին, որը, թեև Թոխաթի սարսափելի դեպքերից մաղապուրծ նույնպես վերագաղթել էր Զամոռչ, սակայն տարիներ անց (համենայն դեպս 1614 թվականից հետո) կրկին վերադարձել էր հայրենի քաղաք, որի հետ և երախտապարտ աշակերտը նամականագրական կապ էր պահպանում։

Իր հարգարժան ուսուցչի՝ Հակոբ Այվաթենցի խորհրդով, կամ ինչպես ինքն է գրում՝ խնդրանքով էլ հենց Թոխաթեցին գրում է իր «Ողբը...» և լեհերենից հայերեն է թարգմանում Արևելքում ու Եվրոպայում լայն ճանաչում գտած «Փոնցիանոսը», որն ինչպես Ն. Ակինյանն է ճիշտ բնորոշում՝ «Զկայ համաշխարհային գրականության մեջ մատենանմը, որ Աստվածաշունչէն հոգը այնքան ծալալում եւ ժողովրդականութիւն գտած ըլլայ, ինչ Սոթն իմաստասիրաց Պատմութիւնը»<sup>95</sup>։

Արևելյան կուլտուրայի ծնունդը հանդիսացող բարոյախոսական այդ վեպը կամ զրույցների ժողովածուն, որի մի մասը մինչև այժմ եղած գիտական հետազոտությունների համաձայն՝ V դարում կազմվել է Հնդկաստանում, կրելով «Փանշաթանթրա» և «Կալիլա ու Դիմնա» անվանումները, հետագայում անցնելով Միջին Արևելք, թարգմանվել է արաբերեն (VIII դ.), ասորերեն (VIII—IX դդ.), հունարեն (XI դ.), եբրայերեն (XIII դ.), պարսկերեն (XIV դ.)։

Արևելյան վերոհիշյալ խմբին պատկանող թարգմանությունները, որոնցում հիմնական իրադարձությունների գլխավոր դերը ստանձնած թագաժառանգը հանդես է գալիս Սինդիբադ, Սինդբար, Սինտիպաս անուններով և, որոնք Արևելքում իրենց դասական ձևն են դտնում «Հազար ու մեկ գիշեր» ժողովածուում, քրիստոնեական մշակմամբ Եվրոպա են մուտք գործում երկու՝ իսպանական («Libro de los Engannos — 1253») և լատինական (Dolopathos) տարբերակներով։ XII դարում ստեղծվում է ֆրանսերեն թարգմանության անհայտ նախատարբերակը, որը և պետք է որ լինեի եվրոպական մինչ այժմ կենդանի խմբի նախահիմքը<sup>96</sup>։ Այն հանգամանքը, որ արևելյան ու արևմտյան ժողովուրդների մոտ ամենալայն ժողովրդայնությունը գտած բարոյախոսական այդ ժողովածուն տարբեր լեզուներով թարգմանվելով, կամ ավելի ճիշտ, ենթարկվելով խաչաձև մշակումների, վերամշակումների ու

խմբագրումների, իրենից ներկայացնում է վերջիններիս վերաբերող փաստերի բարդ մի քառս, ապա բուն գործի հետազոտողներն իսկ ի վիճակի չեն հետևելու գրական այդ երևույթի զարգացման հիմնական փուլերի ամբողջ ընթացքին: Եվ քանի որ ոչ թե արևելյան այդ ժողովածուն է ավանդույթի համաձայն հայերեն թարգմանվել, և այն էլ արևելյան լեզուներից, այլ՝ եվրոպական վերամշակումը, և այն էլ լեհերենից, ապա հարկ ենք համարում ներկայացնել թե՛ հայերեն թարգմանության բնագիր-տեքստի հետ կապված խնդիրները, թե՛ գրական այն միջավայրն ու ազդակները, որոնք պայմանավորել էին վերջինիս ծնունդը լեհաստանում, և թե՛ հայ իրականության մեջ կենսունակության ուժ ստանալու պատճառները:

Նախ ասենք, որ եվրոպա մուտք գործած ժողովածուի բազմաթիվ տարբերակները ոչ միայն հրատարակվել են առանձին գրքերով, այլև տեղ են գտել «Gesta Romanorum» -ում («Գործք Հռոմեական»: Յան Կոշիչեկցու գրչին պատկանող լեհերեն թարգմանությունը, որը կրում է „Ponclan, ktory ma w sobie rozmaite powiesci mile barzo ku czcieniu wzlete z Rzymskich dzielow“ («Փոնցիանոս, որը կազմված է ընթերցանության համար շատ հաճելի տարբեր պատմվածքներից, վերցված Հռոմեական պատմությունից»—1540) խորագիրը, մոտ է 1342 թ. լատինական ձեռագրին, հրատարակված՝ 1475 թ. („Historia septem sapientum Romae“), որը ծնել է երկու տարբերակ՝ „Historia columniae Novercalis“ (առաջին հրատարակությունը՝ 1489 թ.) և „Pontianus Dicta aut facta septem sapientum“ (առաջին հրատարակությունը՝ 1512 թ.): Թեև լեհերեն թարգմանության համեմատական վերլուծությունը գիտնականներին բերել է այն համոզման, որ այն առավել մոտ է 1512 թ. ստրասբուրգյան հրատարակությանը, այնուամենայնիվ, մի շարք շեղումներ թույլ չեն տալիս հավաստիորեն պնդել, թե լեհերեն թարգմանության համար որն է բնագիր ծառայել. 1512 թվականի հրատարակությունը, թե «Գործք Հռոմեականի» որևէ ձեռագիր օրինակ (96, էջ 101):

Նույնպիսի տարակույսների տեղիք է տալիս նաև Թոխաթեցու թարգմանությունը: Յուլիան Կժիժանովսկին, օրինակ, գրում է (թեև առանց փաստերի հիմնավորման), որ Թոխաթեցին «Փոնցիանոսը» թարգմանել է Յան Կոշիչեկցու լեհերեն տեքստից (96, էջ 101), թեև հարկ է նշել, որ ինքը Թոխաթեցին իր թարգմանության ձեռագիր հիշատակարանում նշում է լատինականը. «Ծն Յակոբ էրեցս Թոխաթեցի, որ եմ թողանց Բաթուկենց, թարգմանեցի զգեղեցիկ Պատմութիւնս ի



լադինական գրոց ի հայ գիր. ի խնդրոյ վարժապետին իմոյ Թոխա-  
 ֆեցի տէր Յակոբին՝ որ ասեն Այվաթենց, թվին միկո փետրվար ամսոյ  
 ԺԳ ի յերկիրն Լեհաց. ի քաղաքն Ջամաւցա: Աղաչեմ զձեզ, յորժամ  
 որ փոխարկէք, զանունս մեր մի յապաղէք գրել ի տեղիս խորագրոց.  
 եւ ասացէք թէ, Աստուած ողորմի, ամէն»<sup>97</sup>: Ն. Ակինյանը դեռեւ 1921 թ.  
 Թոխաթեցու թարգմանությունը համեմատելով ինչպէս Յան Կոշիչեկցու  
 լեհերեն, այնպէս էլ ստրասբուրգյան եւ լատիններեն հին՝ 1475 թ. հրա-  
 տարակություններէ հետ, գալիս է այն եզրահանգման, որ թե՛ լեհե-  
 րեն, եւ թե՛ հայերեն թարգմանություններէ համար բնագիր է ծառայել  
 լատինական մեկ այլ տարբերակ: Դրա լավագոյն ապացույցը նա  
 համարում է «Փոսեցիանոսի» սկզբի այն հատվածը, որտեղ պատմվում  
 է Դիոկղետիանոսի երազի մասին, որը գոյութիւն ունի լեհերեն ու հա-  
 յերեն թարգմանություններում, ինչպէս նաեւ լատինական ավելի հին  
 ձեռագրում (1867 թ. հրատարակվել է Վիեննայում), բայց ոչ լատի-  
 նական վերոհիշյալ հրատարակություններում: Ի դեպ, այդ սիմվոլիկ  
 երազը տարակույսի՝ մեջ է գցել նաեւ լեհ գիտնականներին՝ լեհերեն  
 թարգմանության բնագրի տեքստը դառնելու հարցում (96, էջ 101): Թեւ  
 Ակինյանը նշում է լեհերեն ու հայերեն թարգմանությունների մի քանի  
 այլ՝ մասնակի շեղումներ ու յուրատիպ ընդհանրութիւններ, այնու-  
 ամենայնիւ, այդ ամենը բավարար չի համարում ոչ միայն լեհերենը  
 դիտելու որպէս վերջինիս բնագիր, այլեւ լատինական մեկ այլ՝ որոշակի  
 հայանի տեքստ:

Մեր կարծիքով, Թոխաթեցու թարգմանության համար բնագիր է  
 ծառայել լեհերեն տեքստը: Այս ենթադրության համար հիմք ենք ծա-  
 ռայեցնում ոչ միայն այն, որ շեղումները լեհերեն տեքստից աննշան  
 են ու որակ չեն կազմում, իսկ Դիոկղետիանոսի երազը մեկնության  
 հետ միասին եւ մի շարք այլ ընդհանրութիւններ առկա են երկու  
 թարգմանություններում, այլ հիմնականում այն, որ Թոխաթեցին դժ-  
 վար թե այնքան տիրապետեր լատիներին, որ կարողանար նշված  
 լեզվից թարգմանել: Բանն այն է, որ նա Լեհաստան է գաղթում  
 1602 թ., այսինքն նշված թարգմանութիւնից 12 տարի առաջ, երբ ար-  
 դեն 39—40 տարեկան էր, եւ, իհարկեւ, լատիներին չէր տիրապետում,  
 քանի որ Հայաստանում եւ ընդհանրապէս հայադավան եկեղեցիներում  
 այդ լեզուն չէր ուսումնասիրվում: 40-ից 50 տասնամյակն ապրող Թո-  
 խաթեցին այդ տարիներին շփվելով կենդանի լեհերենին, անշուշտ,  
 կարող էր վերջինիս տիրապետել, միջոցաւ դժվարամարս լատիներենի  
 իմացության համար հարկ էր համակարգված կրթութիւն ստանալ,  
 որն այս դեպքում բացառվում էր, քանի որ այդ տարիքում նա ոչ հո-

գևոր սեմինարիում կարող էր ընդունվել, եթե նույնիսկ կաթոլիկական դավանանքի լինելը, և ոչ էլ լեզուն ինքնուրույն սովորել: Նկատի ունենանք նաև, որ նշված՝ 1603—1613 թվականներին Թոխաթեցին, ինչպես ինքն է խոստովանում, մեծ նեղություններ կրելով, իր ամբողջ ազատ ժամանակը նվիրում է Զամոշչի հայկական եկեղեցու (որտեղ քահանա էր) այրված ճաշոցի ընդօրինակմանը: Բայց այս դեպքում ինչպես հասկանալ Թոխաթեցու «ի լազինական գրոց» արտահայտությունը, որը Ակիմյանին տարակույսի մեջ էր գցել: Կարծում ենք, թարգմանիչն այստեղ ոչ թե բնագրի լեզուն է նկատի ունեցել, այլ բուն գործի հվրոպական ծագումը, քանի որ «Փոնցիանոսը» ժամանակակիցներին հայտնի էր որպես լատինական վեպ:

Այլ են արդեն լեհահայ դաղութում հայերեն թարգմանության ծնունդը պայմանավորող ազդակների և, Հայաստանում ու հայաշատ կենտրոններում վերջինիս մեծ տարածման հարցերը:

1614 թ., մինչ Թոխաթեցին ձեռնարկում է բարոյախոսական այդ երկի թարգմանությանը, Լեհաստանում կես դարից ավելի էր, ինչ մայրենի լեզվով իշխում էր արևմտանվրոպական վեպը, որում տեղ գտած արևելյան շատ թեմաներ վեպերի միջոցով Արևելքից մուտք գործելով Եվրոպա, որպես խաչակրաց արշավանքների գրական ավար ենթարկվում են քրիստոնեական մշակման ու արևմտյանի հետ միասին ներթափանցում նաև Լեհաստան ու հարստացնում գրականությունն ու բանահյուսությունը: Փաստորեն, XV դարից լատինական ձեռագրերով Լեհաստանում շրջող արևմտանվրոպական վեպը, մասնավորապես ֆաբլիո (fabliau), էքզեմպլում (exemplum), ֆացեցիա, առակ և այլ փոքր ժանրատեսակները, որոնք ամփոփված էին ժողովածուներում, Վերածննդի դարաշրջանում թարգմանվելով լեհերեն, տարածվում են որպես մասսայական կուլտուրայի երևույթ: Եվ որպեսզի առավել տեսանելի լինի, թե այդ կուլտուրան, հատկապես հետաքրքրաշարժ արձակի պահանջը որքան էր աճել, և որքան էր լայնացել ինչպես այդ արժեքներից օգտվողների, այնպես էլ դրանց ստեղծմանը մասնակցողների շրջանակները, նշենք միայն մի քանի կարևոր վեպերի առաջին հրատարակությունները: Այսպես օրինակ, ժողովրդական վեպերից նույն Կոշիչեկցու թարգմանությամբ 1521 թ. հրատարակվում և այնուհետև մի շարք անգամ վերահրատարակվում է Եվոպոսի սեմական արյունակից «Մարբոֆուսը», 1522 թ. Բ. Լյուբլինցու թարգմանությամբ լույս է տեսնում «Եվոպոսի կյանքը» և քիչ ավելի ուշ՝ վերջինիս արձակ թարգմանությունը, 1530 թ. երևան է գալիս շատ ավելի մեծ ժողովրդայնություն վայելող «Սովիզժալ» վեպը, որը 1500 թ. ստեղծված գերմանական «էյլենշպիգել»-ի լեհական երկվորյակն է, և որը ոչ միայն



մուտք է գործում լեհական բանահյուսություն, այլև ազգային հողի վրա ծնում է, այսպես կոչված՝ «սովիդժական» ուղղությունը լեհ գրականության մեջ: Պատմական վեպերից մեծ ժողովրդայնություն են վայելում ոչ միայն Կալիսթենես Ուլյունթացուն վերագրվող Ալեքսանդր Մակեդոնացու վեպն (հրատ. 1550) ու, «Գործք փիլիսոփաների» ժողովածուն (հրատ. 1535), այլև «Տրոյական պատմություն» (հրատ. 1563) և «Գործք Աթիլայի պատմության» (1574) երկերը: Եվ եթե աստվածաշնչի, վարքագրությունների մոտիվներով գրված ու ապոկրիֆային (պարականոն) զրույցներն ու իրականության կրոնական իրադարձությունների շուրջ հյուսված կրոնական վեպերը (շուրջ 15 անուն) Վերածննդի դարաշրջանի լեհաստանում գերազանցում էին ժողովրդագիտ, պատմական ու բարոյախոսական վեպերին, ապա արևմտա-եվրոպական ասպետական վեպերից մի շարք պատճառներով լեհերեն են միայն թարգմանվում ու մեծ ճանաչում ստանում «Կայսր Օտոնի պատմությունը» (հրատ. 1569), «Մագելոնա» (հրատ. 1570), «Ֆորտունատ» (հրատ. 1570) և Լուսինյանների տոհմի ծագմանաբանությանը նվիրված և Կիլիկյան Հայաստանի թեման շոշափող «Մելուզինա» (հրատ. 1569) վեպերը: Ինչ վերաբերում է բարոյախոսական վեպերին, ապա պետք է ասել, որ լեհաստանում մեծ ժողովրդականություն է վայելել ոչ միայն Արևելքից եկամուտ՝ աշխարհիկ միջավայրում ու աշխարհիկ թեմաներով ստեղծված «Փոնցիանոս. Յոթն իմաստասիրաց պատմությունն» ու «Լանդայի պատմությունը», «Պատմություն երջանկության մասին», այլև բարոյախրատական ոգով «Փոնցիանոսին» մոտ, բայց հոգեկորականության միջավայրում ստեղծված և ընդհանուր (հացկերությունների) ու անհատական (խցերի) ընթերցանության համար նախատեսված «Գործք Հռոմեական» նշանավոր ժողովածուն, որտեղ ամփոփված 300-ից 400-ի հասնող պատմությունների, վարքերի, վկայաբանությունների, առակների, ֆացեցիաների տարբերակները, քաղված ու մշակված Արևելքի ու Արևմուտքի, անտիկ ու միջնադարյան դեղարվեստական, վարքագրական գրականությունից, բանահյուսությունից ու աստվածաբանական տրակտատներից, վերջինիս նման նույնպես միահյուսված էին կոմպոզիցիոն կառուցվածքով:

Մի խոսքով այսպիսին էր Վերածննդի դարաշրջանի լեհ եկամուտ գեղարվեստական գրականության զարգացման ընդհանուր պատկերը (ազգայինի ձևավորման պրոցեսին չենք անդրադառնում), որի համընդհանուր ընթացքից ու բարերար ազդեցությունից լեհահայերն, անշուշտ, տարանջատված չէին: Նրանք, որ ավանդույթի ուժով պահպանում էին ազգային մշակույթը, հնարավորություն ունեին ծանոթանա-



լու նշված գրականութեանը և ընտրողաբար թարգմանելու ազգի հոգեկոր պահանջներին առաջնել անհրաժեշտ գործերը: Իսկ դրա վառ վկայութիւններէից են «Փոնցիանոսի», «Ասորթնգմատայի» և «Հայեկի վարուցի» թարգմանութիւնները, որոնք հայրենի գրականութեան ավանդույթների հետ միասին խթանել են, որպէսզի ազգային նյութի հիման վրա, իսկ գուցե նաև՝ եվրոպականը օգտագործելով, լեհահայերը իրենց սեփական ժողովածուները կազմեն: Այս դեպքում բավական է հիշատակել լիովում (1614 և 1621 թթ.) կազմված «Վկայութիւն, Աղօթք, Զրույց, և այլն», «Հարցմունք, Մեկնութիւնք, Առակք, Խրատք, Տաղք, Պատմութիւնք և այլն», 1624 թ. կամենիցում կազմված «Պատմութիւնք, Դավանաբանութիւն, Զրույցք...» և այլ նմանատիպ ժողովածուներ: Ուշագրավ է, որ լեհահայերը նույնիսկ հայատառ ղփշաղերեն են թարգմանում «Ալեքսիանոս կամաւոր աղքատ» ասորական ծագում ունեցող պատմութիւնը, որը տեղ էր դրել «Պղնձե քաղաքի» պատմութեան մեջ (հետագայում՝ բոլոր տասը (1708—1911) հրատարակութիւններում):

Եթե վերը նշված արեւմտեվրոպական գործերի մի մասին լեհահայութիւնը որպէս եվրոպական կուլտուրայի նորույթի՝ լեհերի հետ միասին ծանոթանում է առաջին անգամ, ապա մյուս մասին ծանոթ էր ազգային հինավուրց գրականութեան մեջ տեղ գտած թարգմանութիւններից ու ազգային մշակումներից: Նկատի ունենանք, որ բարոյախոսական, խրատաուսուցողական նույն ոգին շատ ավելի վաղ է իշխել բուն Հայաստանում, ու շնայած անընդմեջ պատերազմներին, խաղաղութեան կարճատեւ շրջաններին ու գրականութեան օրինաչափ զարգացման խաթարմանը, ընդգրկել է վերջինիս բոլոր ժանրերը, երբ ստեղծվել է նորն ու մշակվել է հինը նորի ոգով, թարգմանվել ու ըստ ազգային է փոխակերպվել օտարինը: Ինչպէս Հայաստանում, այնպէս էլ օտար երկրքի տակ հանգրվանած հայութեան մեջ, ծանր ժամանակներում ու պայմաններում անգամ դտնվել են Հակոբ Այվաթհնցի, Հակոբ Թոխաթեցու, Ստ. Լեհացու ու Զ. Բեռնատովիչի նման լուսամիտ անձինք, որոնք մտահոգված են հղել իրենց ժողովրդի միտքը կրկին աշխուժացնելու, նրանց խրատելու, ուսանելու և վերջապէս, զվարճացնելու խնդրով: Ասում ենք «կրկին», քանի որ արեւելյան շատ ազգերի նման հայերը հնուց ի վեր են սիրել այլաբանութիւն, սրամիտ, ասացվածքներ, զրույց ու մանավանդ առակներ, ստեղծել են իրենցը՝ ազգայինը, գրականութիւն են ներբերել արեւելյան ու արեւմտյան պատմական, կրօնական, բարոյախրատական, կենցաղային, այլաբանական և այլ բնույթի մեծ ու փոքր գործեր: Բավական է հիշել, որ Եղոպոսի անունն ու նրա առակները ոչ միայն բազմիցս հիշա-



տակվում են V—VI դդ. Հայ հին մատենագիրների մոտ, այլև VII դարում ճարտասանական խմբագրությամբ հայերեն են թարգմանվում «Առակք Ողոմասիանոս»-ն, որոնք Եզդուսի առակների մի խմբագրությունն էին (թվով՝ 15), իսկ քիչ ավելի վաղ՝ թարգմանվում է «Բարոյախոս» («Ֆիզիոլոգ») առակագիրքը<sup>8</sup>, որը բանասերները վերագրում են Եսիփան Կիպրացուն ու Բարսեղ Կեսարացուն, կամ էլ՝ Հովհան Ոսկեբերանին ու Պետրոս Աղեքսանդրացուն: Հին դարերից սկսած հայ մատենագրության մեջ, բացի Կեղծ Կալիսթենեսի Ալեքսանդր Մակեդոնացու վարքից, որն ամբողջությամբ է թարգմանվել հայերեն, մեծ տեղ են բռնում նաև նրա մասին գրված պատմական այլ երկեր ու զրուցատիպ ու առակատիպ գրվածքներ, որոնց «մի մասն, անտարակույս, հայկական ժողովրդական բանահյուսությանն է պատկանում»<sup>9</sup>: X—XIII դարերում են թարգմանվում «Պղնձե քաղաքի պատմությունը», ինչպես նաև «Պատմութիւն աղջկան ու մանկան» (կամ «Հարցմունք աղջկան») և Փահլու թագավորի մասին միջնադարյան վեպերը<sup>10</sup>, որոնք իրենց հիմքում կրում են արաբական «Հազար ու մեկ գիշերի» տարբեր պատմությունները, ենթարկված քրիստոնեական մշակման ու աղգային դունավորման: XV դարում աղղյանացման է ենթարկվում նաև «Պատմութիւն Ֆարման» շափածո վեպը, իսկ Առաքել Բաղիշեցին էլ տաղաչափում է հնդկական ծագում ունեցող «Բարադամի և Հովասափ թագավորի պատմության» արդեն գոյություն ունեցող հայերեն թարգմանությունը: Եվ եթե XII դարում Մխիթար Գոշը ստեղծում է առակների իր ժողովածուն (թվով՝ 190), որոնց համար, ինչպես գրում է Աբեղյանը, հեղինակը օգտագործում է ինչպես Եզդուսի ու «Բարոյախոսի» առակները և գրավոր այլ աղբյուրներ ու բանահյուսական նյութեր, ապա նրա կրտսեր ժամանակակից վարդան Այգեկցին XII—XIII դդ. ստեղծում է առակների մեկ այլ ժողովածու, որը մինչև XVII դարակեսերը զարգանում ու հարստանում է նաև ժողովրդական նոր՝ աշխարհիկ ոգի կրող առակներով ու զրույցներով: Այսպիսով հին շրջանում ու ամբողջ միջնադարի ընթացքում թե՛ թարգմանվում ու մշակվում են օտարամուտ վեպերը, և թե՛ կազմվում են նորանոր ժողովածուներ, որոնցում տեղ են գտնում «ոչ միայն առակներ սովորական իմաստով, այլև ամեն տեսակ պատմվածքներ, կենցաղային մոտիվներով հեքիաթներ, անեկդոտներ, զանազան զրույցներ ոչ միայն գրքերից, այլև ժողովրդի բերանից» (47, էջ 167):

Նկատենք, որ «Յոթն իմաստասիրաց պատմությունը», թեև, 1614 թ. է թարգմանվում հայերեն, այնուամենայնիվ, դրա պատմություններին ևս հայ ժողովուրդը վաղուց է ծանոթ եղել: Հայ և օտար

գիտնականները (Հ. Հովնանյան, Ա. Չոպանյան, Հ. Պոտուրյան, Լեո, Մյուլլեր (95, էջ 183—185) տառադրուհի են, որ վերջինիս ուղղակի՝ ամբողջական թարգմանությանը չեն հանդիպել հայ ժողովրդի դրական գնահատման մեջ: Լեոն, օրինակ, այդ հարցը քննարկելով, դրում է. «Բանասիրական մի առանձին հարց է՝ եթե արդեօք հայերը չունենին այդ վեպի թարգմանությունը նախ քան արևմտեան խմբագրության ծանոթանալը, այսինքն մի թարգմանություն, որ առհասարակ հին լիներ, արևելեան թարգմանություններից վերցրած»<sup>101</sup>: Անշուշտ, դժվար է հավաստել հայերեն՝ արևելյանից կատարված ամբողջական թարգմանության գոյությունը, քանի որ այդպիսին մեղ չի հասել: Սակայն, միջնադարյան ժողովածուներում ու այլ կարգի ձևագրերում տեղ գտած բազմաթիվ պատմվածքներ ու զրույցներ, որոնք թեև տեղայնացման կնիք են կրում, կամ էլ մշակված լինելով հանդերձ, չեն թաքցնում իրենց փոխադրություն լինելու փաստը, աներկբա վկայությունն են այն բանի, որ դրանք քաղված են եղել եվրոպական «Յոթն իմաստասիրաց պատմությունից», կամ էլ դրա արևելյան նախատարբերակից՝ արաբական «Հազար ու մեկ գիշեր» ժողովածուից: Դրա վառ վկայություններից ենք համարում, օրինակ, «Աղվեսագրքում» և Ն. Մառի կազմած «Ժողովածուում» տեղ գտած «Խօսք և բանք իմաստասիրաց լաթինացոց ասացեալ, յաղագս գալեաց և պատահարաց որդոյ թագաւորին» խորագիրը կրող պատմության երկու տարբերակները<sup>102</sup>, որտեղ օգտագործված են «Յոթն իմաստասիրաց պատմության» կոմպոզիցիոն ընդհանուր կառուցվածքը պայմանավորող, բայց և առանցքային սյուժեին ընթացք տվող մոտիվը: Միջնադարյան ձևագրերում է հանդիպում նաև «Պատմություն Աղեքսանդրի և Լուսիկին», որն, ի դեպ, Դիոկղեսիանոսի պատմած պատմության երկրորդ մասն է, ինչպես նաև քիչ ավելի հեռացած մոտիվներ պահպանած՝ Ամանի և արքայադստեր մասին եղած զրույցն ու շատ ուրիշներ<sup>103</sup>: Եվ սակայն, ինչպես այս դեպքում, այնպես էլ ընդհանուր առմամբ, հարկ է նկատի ունենալ, որ շատ ու շատ եկամուտ զրույցներ, պատմվածքներ և այլ ժանրի գործեր տեղայնացվել են, երբեմն դեն նետելով այն ամենը, ինչը տիպիկ չի եղել հայ ժողովրդի կյանքին, բարքերին, կենցաղին, հասկացողություններին, հոգեհարազատ չի եղել նրա խառնվածքին ու հոգեբանությանը: Եվ քանի որ նման գործերից երբեմն դադափարի մոդելն է միայն մնացել, ապա դարերի ետևից ոչ միայն դժվար է որոշել դրանց ծագումնաբանությունը, այլև ժամանակը:

Այն, ինչ հայ ժողովրդի մոտ ստեղծվում է դարերի ընթացքում, XVII դարակեսից հրատարակությունների միջոցով կրկին ժողովրդին



է վերադարձվում, առավել մասսայական դարձնելով դրանց ընթերցումը, որոնց պահանջը օրավուր էր մեծանում: Եթե Աղվեսագիրքը («Կիրք առասպելաբանութեանց, որ է Աղուէսագիրք») 30 տարվա ընթացքում հրատարակվում է երեք անգամ (1668, 1683, 1698), ու բացի այդ, թարգմանվում է արաբերեն, ֆրանսերեն ու վրացերեն լեզուներով, ապա «Յոթն իմաստասիրաց պատմության» հայերեն թարգմանությունը նույն դարում նախ բազմիցս ընդօրինակվում ու տարածվում է Հայաստանում և հայաշատ վայրերում (ձեռագրերը պահպանվում են Երևանի, Փարիզի, Վենետիկի, Վիեննայի, Բեռլինի, Օքսֆորդի և այլ մատենադարաններում), այնուհետև հրատարակվում է 1696 թվականից սկսած (1696՝ Կոստանդնուպոլիս և Լիվոռնիա, 1721՝ Կ. Պոլիս, 1740՝ Կ. Պոլիս, 1743՝ Կ. Պոլիս, 1790՝ Մադրաս, 1792՝ Կ. Պոլիս, 1796՝ Կ. Պոլիս, 1804՝ Կ. Պոլիս, 1857՝ Տփղիս): Ուշագրավ է, որ վերջիններիցս էլ ծնունդ են առնում հայաստա թուրքերեն (1803), ապա՝ թուրքերեն, ինչպես նաև ռուսերեն (1847)<sup>104</sup> և ֆրանսերեն թարգմանությունները: Ի դեպ, «Փոնցիանոսը» հայերենից ֆրանսերեն է թարգմանվել 1919 թ., որի թարգմանիչը, ինչպես նաև հրատարակիչները, թերևս չեն կողմնորոշվել, որ գործ ունեն Եվրոպայում հանրահայտ այդ ժողովածուի հետ, որը Ֆրանսիայում, ինչպես ասացինք, հայտնի էր XII դարից սկսած<sup>105</sup>:

Այսպիսով, բացի այն, որ «Յոթն իմաստասիրաց պատմությունից» եկամուտ պատմությունները ունենալով բանավոր ու գրավոր աղբյուրներ, շատ ավելի վաղ են տեղ գտել հայ միջնադարյան ժողովածուներում, վերջինիս ամբողջական թարգմանությունը Հակոբ Խոխաթեցու կողմից ոչ միայն որպես այդպիսին հարստացրել է հայ գրականության զանազարանը, ոչ միայն ներթափանցելով հայ մշակույթ ու բանահյուսություն, իր հերթին է այն սնել բազմաթիվ մոտիվներով ու լայնացրել ժամանակակիցների մտահորիզոնը՝ նրանց իսկ ներկայացնելով այլ ժողովուրդների բարքերը, մարդկային փոխհարաբերություններն ու հոգեբանությունը, այլև կրթել ու խրատել է՝ ուսանելով բարոյականի հարատև սկզբունքները:

Ինչպես ասացինք, քիչ ավելի ուշ՝ 1633 թ. արևմտաեվրոպական գրականությունից «Ապոթեզմատա» ժողովածուն հայությունը ծանոթացնելու գործում նույնքան կարևոր դեր է խաղում նաև լեհահայ գաղութի հասարակական, կրոնաքաղաքական գործիչ, հայ մատենագրությունների հավաքման երախտավոր Զախարիաշ Բեռնատովիչը: Նրա ձեռագրերից մեկը, որը բաղկացած է երկու գրչագիր հատորներից և որոնցում ղեկավարված են փիլիսոփայական ու քերականական մի քա-

նի երկեր և «Բանք իմաստասիրաց»-ի երկու ժողովածու, Երևանի մատենադարանում հայտնաբերել է Հ. Անասյանը և իր «Հայկական մատենագրության» II հատորում առաջին անգամ ներկայացրել ինչպես հեղինակին, այնպես էլ նրա կողմից ու նրա պատվերով ընդօրինակված ձեռագրերը (13, էջ 1470—1474): Ուշադրության կենտրոնում պահելով մասնավորապես վերը նշված ձեռագրի երկրորդ մասը, որտեղ ամփոփված են «Բանք իմաստասիրական պիտանի ամենայն մարդոյ» և քառահատոր «Բանք իմաստասիրական, ասացեալ կարճառոտ ի յազոտ ուսումնասիրաց» խորագրերը կրող ժողովածուները, Անասյանը ներկայացրել է յուրաքանչյուր հատորի վերնագիրն ու սկզբնաբառը ու այն կարծիքը հայտնել, թե թարգմանությունն այդ (ժողովածուները նա չի տարբաժանել) հավանորեն կատարվել է լատիներենից: Անասյանի ներկայացրած ձեռագրի ուսումնասիրության հաջորդ քայլը կատարել է Բ. Տեր-Դավթյանը, որը պարզաբանել է, որ վերը նշված առաջին ժողովածուն ոչ թե «Կարճառոտ բանքի» առաջին հատորն է, ինչպես սխալմամբ հատորները համարակալել էր Անասյանը, այլ առանձին մի գործ է՝ «Սոփերքի» շատ ավելի վաղ կատարված հայերեն սեղմ թարգմանությունն է, ընդօրինակված՝ Բեռնատովիչի ձեռքով: Բացի այդ, Բ. Տեր-Դավթյանն է որոշել «Կարճառոտ բանքի» բնագրի հեղինակային պատկանելությունը, քանի որ ձեռագրի հիշատակարանում թարգմանիչն այդ մասին ոչինչ չի գրել: Ըստ նրա՝ դա, հիրավի, Բենյաշ Բուդնու «Ապոթեգմատա» լեհերեն ժողովածուն է, որին գրականագետը վերահասու է եղել նույն ժողովածուից XVII դարում կատարված ռուսերեն թարգմանության միջոցով, որի հետ և նա համադրել է հայերեն տեքստը ու ըստ այդմ կատարել իր մոտավոր եզրահանգումները<sup>106</sup>: Ժողովածուի ուսումնասիրության ուղղությամբ նրորորդ քայլը կատարել ենք մենք, հայտնաբերելով բնագիրն ու այն համադրական վերլուծության ենթարկելով Բեռնատովիչի թարգմանության հետ: Սակայն, մինչև վերջինիս անդրադառնալը, մի քանի խոսք ասենք այն մասին, թե իրենցից ինչ էին ներկայացնում «Ապոթեգմատա» ժողովածուներն ընդհանրապես և Բուդնու ժողովածուն՝ մասնավորապես:

Հայտնի է, որ մ.թ.ա. IV—V դարերում Պլատոնի հանրահայտ «Խրախճանք» երկի մեջ տեղ է գտնում մարդու ծագմանը նվիրված անեկդոտային պատմությունը, որը ունկնդիրների շրջանում բուռն ծիծաղ էր առաջացնում: Իսկ դա հավանաբար գրականություն է մոտափոք գործում այն շրջանում, երբ ընկերական շրջապատում ու տարբեր հավաքատեղիներում վաղուց արդեն պատմվում էին անեկդոտներ, որոնք



իրենց վարպաշումն են ասլրում հետագա շրջանում: Մինչև մ.թ. 100-ամյակը այդ պրոցեսը իր մեծ վարգաշումն է ասլրում նաև Հռոմեական կայսրութիւնում, ուր անեկզոտային պատմութիւններ էին պատմւում հատկապես արիստոկրատական շրջանի ներկայացուցիչների, մասնավորապես Կատոն Մեծի մասին: Հենց այդ շրջանում էլ կազմւում են «Ապոթեգմատա»-ներ, այսինքն՝ իմաստասերների ասույթների ու նշանավոր գործիչների կենսագրութեանը վերաբերող անեկզոտային պատմութիւններ, որոնցից մեկն էլ Վալերիան Մաքսիմուսի «Facta et dicta memorabilia» խորագիրը կրող հարուստ ժողովածուն է, որից հարչւրամյակներ շարունակ օգտւում էին հետագա գրողները:

Եվրոպական Միջնադարում սկսած նոր հետաքրքրութիւնը այդ ժողովածուների նկատմամբ, անեկզոտների թափանցումը քարոզներ, լատինական ու ազգային ֆալցեցիաների բուռն վարգաշումը այն դերն է խաղում, որ անեկզոտային տարրեր են ի հայտ գալիս լեհ ժամանակագիրների՝ Անանուն Դալի, Կադուբեկի երկերում, իսկ Վերածննդի դարաշրջանում որոշակի վարգաշում են ասլրում թարգմանական ու ազգային անեկզոտները: Այդ շրջանում է, որ անեկզոտային պատմութիւններ են գրում Կորիբուտ Կոշիրսկին ու Ստաշ Ստանչիկը, իսկ բուն «Ապոթեգմատաներ» են կազմում Միկուլայ Ռեյը, Լուկաշ Գուրնիցկին ու Յան Կոխանովսկին, որոնցից առաջինն, օրինակ, ազգային լեզվով գրված «Zwierciadla» (1568) իր ժողովածուում ղետեղում է բազմաթիվ ապոթեգմատաներ, որոնց համար աղբյուր են հանդիսանում ոչ միայն հնադարյան, մասնավորապես Վալերիան Մաքսիմուսի ապոթեգմատաները, ոչ միայն լսվում են Բոկկաչիոյի ու Էրազմ Ռոտերդամցու ձայները, այլև տեղ են դնում լեհական ազգային անեկզոտները: Նույն ժամանակ հրատարակւում է նաև 183 անեկզոտներից կազմված «Facecje Polskie» («Լեհական ֆալցեցիա») ժողովածուն, որի անանուն հեղինակը՝ հնադարյան ապոթեգմատաների այդ հիանալի գիտակը լեհականացնում, տեղայնացնում է օտարազգի անեկզոտները: Իսկ դրան անպայմանորեն նպաստում է ազգային լեզվի օգտագործումը, որն առաջին անգամ լատինական երկաթատե շրջանից հետո գրականութիւն է ներբերում Միկուլայ Ռեյը: Հենց այդ ժամանակահատվածից սկսած էլ հանդես են գալիս լեհ բարոյախոսները, որոնցից օրինակ, Մարցին Կրոմերն ու Գժեգոժ Ժարնովցացին թարգմանում ու կազմում են «Ապոթեգմատա»-ներ, որոնցում քիչ չեն հանդիպում նաև ֆալցեցիային շարագրանքով ներկայացված կատակներ<sup>101</sup>: Դրանց լավագույն օրինակները կարելի է հանդիպել լեհ գրող ու թարգմանիչ Բենյուշ Բուդնու մեզ հետաքրքրող ժողովածուում, որը բնագրում կրում է.

„Krótkie a węzłowate opowieści, które po grecku zową Apoithegmata w czterech księgach” («Կարճառոտ պատմություններ չորս գրքով, որոնք հունարեն կոչվում են Ապոթեղմատա») խորագիրը: Ի դեպ, այս ժողովածուն Բուդնու գրական առաջին գործը չէր: Մինչ այդ՝ 1583 թվականից առաջ, նա հրատարակում է «Historia krótofilna o kupcu, który się z drugim o cnotę swoje żony założył» («Զվարճալի պատմություն վաճառականի մասին, որն իր կնոջ առաքինության համար ուրիշի հետ գրազ է դալիս») ֆանգեցիան, որն անհայտ հեղինակի կողմից չափածո լեհերենով մշակված՝ Դեկամերոնի նովելներից մեկի (Երրորդ օր, 9-րդ նովել) արձակ վերամշակումն է, և որը 1583 թ. տեղ է գտնում եզվիտների արգելված գրականության ցուցակում, քանզի հեղինակը որպես ռեֆորմատոր անբարեհույս էր վերջիններիս համար (96, էջ 229): Քիչ ավելի ուշ՝ 1595 և 1603 թթ. նա թարգմանում ու հրատարակում է նաև Յիցերոնի երկու երկերը («Գիրք բարեկամության մասին», «Գիրք ծերության մասին»): Ինչպես Բուդնուն չված գործերից, այնպես էլ վերը հիշատակված ու չհիշատակված ժողովածուներից Բեռնատովիչին առավել հետաքրքրել է չորս գրքից բաղկացած Ապոթեղմատան, որը լեհ գրողը հիմնականում թարգմանելով Պլուտարքոսից, հրատարակում է 1599 թ., և որը XVII—XVIII դդ. ունենում է տասից ավելի վերահրատարակություններ: Իսկ թե գրանցից որն է բնագիր ծառայել Բեռնատովիչի թարգմանության համար, որոշակիորեն ցույց է տալիս հայերեն ու լեհերեն տեքստերի համադրական վերլուծությունը, որի համար հիմք ընդունելով ժողովածուի 1599 թ. հրատարակությունն ու չորրորդ՝ 1614 թ. վերահրատարակությունը, եկանք այն եզրահանգման, որ հայ թարգմանիչը օգտագործել է առաջինը:

Նախ ասենք, որ հայերեն թարգմանությունը ծավալով առավել սեղմ է, քանզի թարգմանիչը ընտրողաբար և որոշակի միտումով է մոտեցել լեհերեն տեքստին: Եթե Բուդնին իր ժողովածուում ընդգրկել է 128 հեղինակի 487 ասույթ ու անեկդոտ, ապա Բեռնատովիչը մի կողմ թողնելով 31 հեղինակի մոտավորապես նույն իմաստը կրկնող, երբեմն ոչ այնքան սրամիտ 193 ասույթ ու անեկդոտ, թարգմանում է միայն 97 հեղինակի 294 պատմությունները: Ուշագրավ է, որ շարգմանված անեկդոտների շարքում տեղ են գտել նաև լեհականը, որոնք Բուդնին էր ընդգրկել ժողովածուում: Օրինակ «Գիրք չորրորդ(ից), որտեղ տըրված են ոչ հիմար կանանց պատմությունները»<sup>108</sup> (Բեռնատովիչի մոտ այդ զույգը կրում է «Կարճառաւտ գրեալ բանք, որ եղեալ են ի սմա

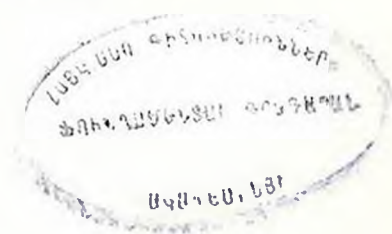


կնոջ ազգի, իմաստուն ասացեալ բանքն» խորագիրը<sup>102</sup>, թարգմանիչը դուրս է թողնում լեհ թագուհի Վանդային և լեհ թագավոր Լուզվիգ Անդեգուվենսկու դուստր, հետագայում՝ լեհ թագուհի Յագվիգային առնչվող պատմությունները, որոնք նա ներառել էր իր Ապոթեգմատայում այնպես, ինչպես Միկոլայ Ռիյն ու Յան Կոխանովսկին էին հնագույն ասույթների ու կարճառոտ պատմությունների կողքին ներկայացրել լեհականը։ Եվ որպեսզի այն ապավորությունը շտեղծվի, թե հիշատակված հրկու պատմության անտեսումը թարգմանչի կողմից պատշաճական բնույթ է կրում և ենթարկվում է նույն այն օրինաչափությանը, ինչ կրճատված 191 պատմությունները, ասենք, որ մյուս գլուխներում նույնպես հանդիպում ենք լեհական մի քանի պատմությունների ու ասույթների, որոնք Բեռնատովիչը չի թարգմանել։ Դրանցից մեկն էլ օրինակ, վերաբերում է Լեհաստանի թագավորական մեծ հետման, սենատոր Միկեցկուն, մյուսը՝ լեհ թագավոր Զիգմունդ Ավգուստին։ Վերջինում, որն, ի դեպ, Դիոգենեսին վերաբերող կարճառոտ պատմություններից մեկն է, ասվում է. «Ժամանակ մի է տես զմի ոմն՝ որ ի դանձե ինչ գողացեալ էր. և մարդիկք դատաստանին տանեին զնա ի մահ, և նա տեսեալ ասաց։ Ահա մեծ գողք՝ զփոքր գողն տանին»։ Բուդնին, որ ներկայացրած իր ասույթներին ու անեկդոտներին հաճախ տալիս է մեկնություններ, հաճախ էլ վերջիններս զուգորդում է հելլենական ու հռոմեական այլ իմաստասերների ու գրողների նույն իմաստն ունեցող ասույթներով ու բանաստեղծական տողերով, այս դեպքում հիշատակում է լեհական հետեյալ պատմությունը. «Այդպիսի մի պատասխան է տալիս Ավգուստ թագավորը, որը Վիլնոյում, այնտեղ, որտեղ գործերն են վճռվում, տեսնելով գողության համար մահապատժի ենթարկված մեկին, հրամայում է ազատ արձակել վերջինիս, ասելով՝ «նախ հարկավոր է մեծ գողերին կախել, հետո՝ փոքրերին» (108, I, 112)։ Ի դեպ, վերոնշյալ անեկդոտի այլ տարբերակներ հանդիպում են ոչ միայն Եզոպոսի առակներում, որոնք XVI դարում նույնպես լեհերեն են թարգմանվել, այլև «Լեհական ֆացեցիա» ժողովածուում, որը 1903 թ. հրատարակել է Ա. Բրուկները։ Լեհական ասույթներից մեկին էլ հանդիպում ենք Կրատես իմաստասերի ասույթներից մեկի առնչությամբ, որտեղ վերջինս «Պնդում էր, թե հնարավոր չէ գտնել մեկին, որը ինչ-որ բանում սայթաքած չլինի, կամ, ինչպես լեհերն են ասում (ավելացնում է Բուդնին)», որը առանց բացի լինի» (108, I, 219)։ Լեհ թարգմանիչն այնուհետև մեջ է բերում Հորացիուսի խոսքերը, որոնք, ինչպես նաև նշված լեհական ասույթը Բեռնատովիչը չի թարգմանում։

Նկատի ունենալով, որ հայ թարգմանիչը ժողովածուն բեռնաթա-



Եփովի Հայկական տաճարի ամենահին, արեւելյան ճակատը (XIV դ.):





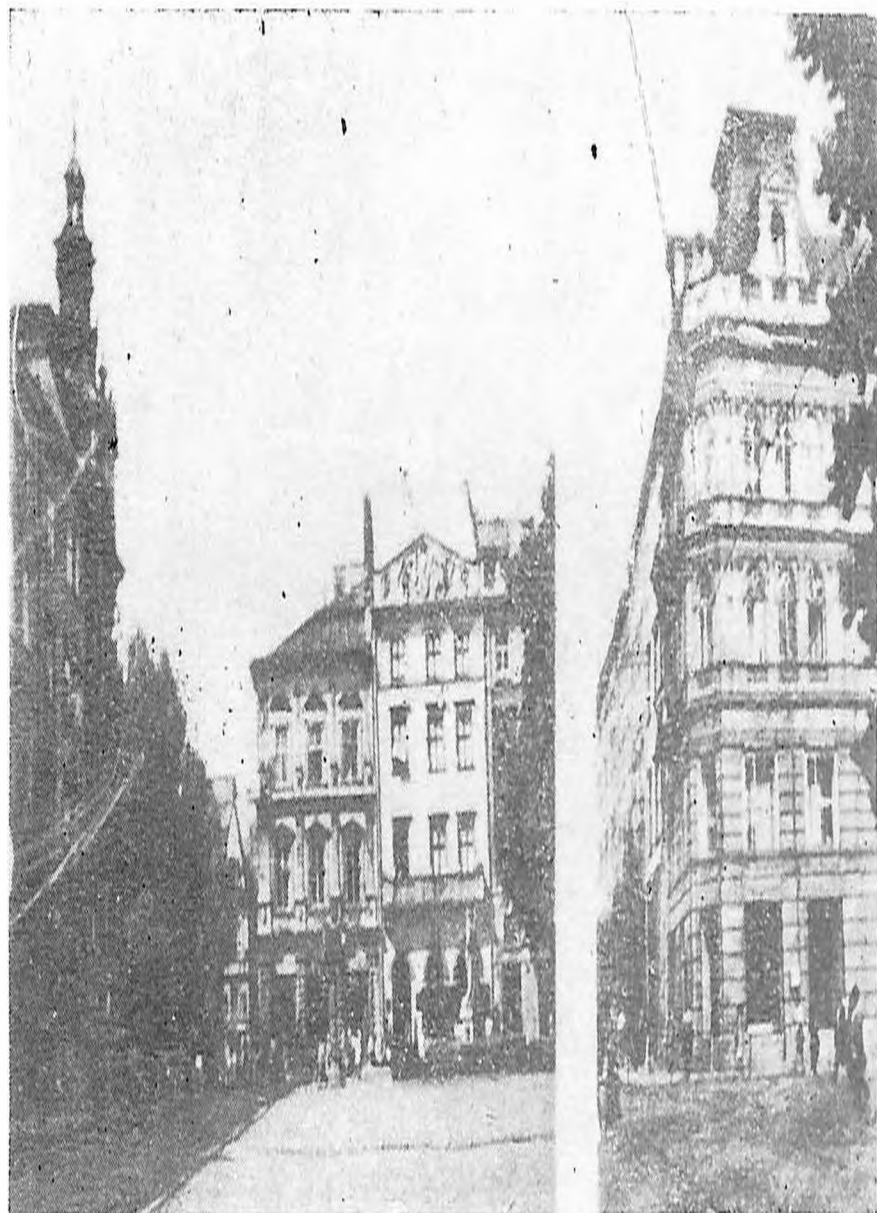


Եվոյի Հաշիսկան տանաւր Հաշիսկան փողոցի կողմից:



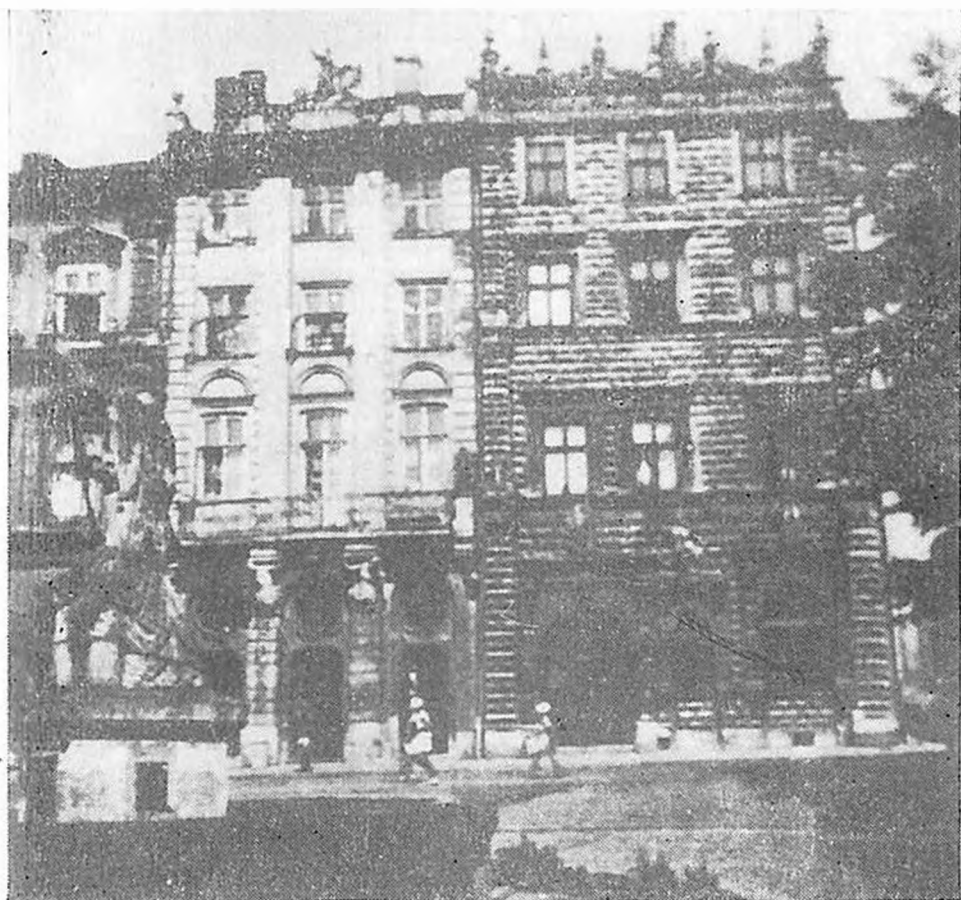
Լվովի Հայկական փողոցը:  
Լվովի Հայկական Ստրոին փողոցը,  
Լվովի Հայկական Վերին փողոցը:



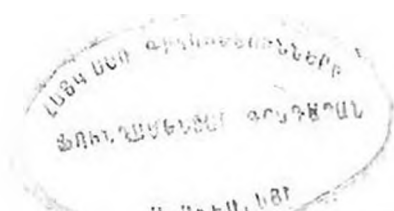


Հայկական առանձնատներից մեկը կլովն «Որնուկ» կոչվող գլխավոր հրա-  
պարակում, որտեղ 1707 թ. ղվեղների դեմ մղվող պատերազմի ժամանակ  
երևի առկամ կանգ է առել Պետրոս I-ը:

Հայկական առանձնատներից մեկը  
նույն հրապարակում



Լվովի «Խընոկ» հրապարակում գտնվող, հաշվառության համար  
 Նիկոլայիչներից պատկանող այս առանձնատունը հայտնի է  
 «սև կամենիցա» անվանմամբ:







Մտանիսլավովի հայկական եկեղեցին:







Janus Hunanian, Cesariensis Alumnus Collegij Romani de propaganda Fide  
 Pius VIII Nicolao Toroslowicz pro Coadiutore datus S Theologie Doctor  
 successit in Archiepiscopatu a 1685 Pontificali est huiusmodi ordinem rediit Cae  
 sarem S Gregorij et Leopoldi Keildentia Archiepiscopale a fundavit

Արքեպիսկոպոս Վարդան Հովնաճյան (XVII—XVIII դդ.):



Janusz Synowicki a. Regia M. 29 Januari 1799 Archiepiscopus  
 nominatus a Sede Apostolica 25 Augusti 1800 Confirmatus  
 secretarius I. Martii 1804 ascendit cathedram & ejusdem mensis  
 praeavit Clerum majorem aureis distinctionibus decorari. Anterior  
 Clerum Cathedrali libertate devinxit obit 3 Octobris 1816

Արքեպիսկոպոս Յան Յոնաք Սինովիչ  
 (XVIII—XIX դդ.):



Siergiusz Augustynowicz Leopoldus expleti Romae in Collegio Propagandae studi-  
 um Lauream doctorali dignatus 1737 in Archiepiscopum electus obtinente Calixta Augu-  
 stino 1740 auctoritate Augustissimi Maria Theresia Imperatricis Mater et Imperatoris filio Carolo  
 Mariae Imperatricis pro se et Clero Cathedrali pensionem impetravit post inter-  
 ventum 1778. Residencia Archiepiscopalem de suo restauravit auctor et splendore recondidit.

Արքեպիսկոպոս Յարքի Սերգիյ Ավգուստինովիչ  
 (XVIII դ.):





Արքեպիսկոպոս Յուզէֆ Տեռֆիլ Քեռքորովիչ  
(XIX—XX դդ.):



Samuel Grigorijs Stefanowicz a. S. a. Reginae M. 27. Dec. 1831. Archiepiscopus nominatus a S. Sede Apostolica 24. Febr. 1832. Confirmatus. Consecratus. Multa ascendit Cathedrali 8. mensis et anni grissidem eloquentia sacra et pietate clarus natus 18. Dec. 1838. Praesul. caliginis ecclesiae gentisque arm. decus ab omnibus veneratus.

Արքեպիսկոպոս Սամուիլ Յիքի (Սիբիլ) Ստեֆանովիչ



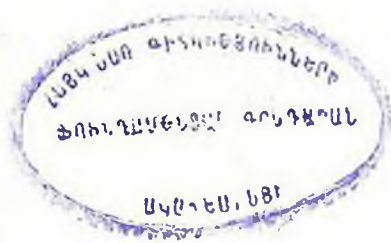
Ուշ Վերածննդի մեծագույն  
բանաստեղծ Շիրին Շիրմուղի  
(1558—1629):



Ուշ Վերածննդի քնարերգու բանաստեղծ  
բանաստեղծ Շիրին Ջիմուղի  
Շիրմ Ջիմուղի (1608 կամ 1609—1629):



Պատմիչ Բարսեղյան Ջիմուղի  
(1597—1677):







Լուսավորական մեծ գործիչ Գմեղոս  
Պիրամովիչ (1735—1801):



Գրողն է՝ Գմեղոս Պիրամովիչի հիշատակին:



Մեծ բանաստեղծ Յուլիուս Ավագյանի  
(1809—1849):



Մարինա (Հեփիրա) Յանուշեակ-Աբրա  
(Յուլիուս Ավագյանի մայրը):



Դրոշմանիշ՝ Յուլիուս Ավագյանի  
հիշատակին:







Բանաստղծ, քաղցմանիչ, պետական  
գործիչ Յուզեֆ Դիոմեոսի Միմասովիչ  
(1792—1849),



Կոմպոզիտոր Յուզեֆ Նիկորովիչ  
(XIX դ.):



1893 թ. թողարկված մեդալ՝ լեհ  
բանաստղծ և հրապարակախոս  
Կորնել Բլեկսկու և (լեհահայ)  
կոմպոզիտոր Յուզեֆ Նիկորովիչի  
հիշատակին:



Պատմաբան Սաղոկ Բարոնշ (1814—1892):







Նկարիչ Թևոդոր Աղսեմառովիչ  
(1859—1938):



Մեծ Երաժիշտ Կարոյ Միկոյի  
(1819—1897) (Ֆրեզերիկ Ծոպենի  
աշակերտը և ասիստենտը):



Արվեստագետ Յամ Բոլոզ Անտոնիչ (1858—1922):

փել է լեհական անեկդոտներից, հավանական պետք է համարել, որ նա ցանկացել է պահպանել նախօրինակի բովանդակությունը, որն ըստ էության ամփոփում էր միայն հունական ու հռոմեական անտիկ շրջանների իմաստասերների, թագավորների, իշխանների և իմաստուն կանանց ասույթներն ու կարճառոտ պատմությունները: Եվ եթե այդպես է, ապա պատահական չպետք է համարել, որ Բեռնատովիչը թարգմանություն համար բնագիր էր վերցրել 1599 թ. հրատարակությունը և ոչ թե վերջինիս վերահրատարակությունները (մինչև 1633 թ.), որոնցից մի քանիսում Բուդնին ներառել էր նաև վերը նշված լեհական ֆաբլիան՝ «Զվարճալի պատմություն վաճառականի մասին...» դեկամերոնյան նովելի իր արձակ վերամշակումը:

Ուշագրավ է նաև իմաստասերներին ներկայացնող նախաբանների, ինչպես նաև բնագրում ամփոփված կարճառոտ պատմությունների մեկնությունների և դրանց հայերեն թարգմանությունների հարցը, քանի որ Բեռնատովիչը այս դեպքում ևս իր որոշակի մոտեցումն է հանդես բերել:

Նախ ասենք, որ Բուդնին մինչև բուն պատմություններին անցնելը, մի քանի տողով կամ բառերով, որը կարելի է նախաբան անվանել, ներկայացնում է իմաստասերներին ու թագավորներին, թեև ոչ բոլոր դեպքերում է, որ պահպանում է այդ սկզբունքը: Ի դեպ, Ք. Տեր-Դավթյանը համադրելով հայերեն և ռուսերեն թարգմանությունների նախաբանի դեր խաղացող վերոնշյալ մասերը, դրանք անվանում է «ուսմունք», քանի որ ռուսերենում վերջիններս կրում են «учение» անվանումը, և գտնում, որ Սոկրատի «ուսմունքն», օրինակ, հայերենում չկա, իսկ ռուսերենում էլ բացակայում է հայերենի սկզբնամասը՝ «ծննդ էր Սոկրատ...» (106, էջ 156): Մինչդեռ, ինչպես հայերեն թարգմանության մեջ, այնպես էլ լեհերեն բնագրում ընդհանրապես չի օգտագործվում «ուսմունք» հասկացությունը և չէր էլ կարող օգտագործվել, քանի որ այս կամ այն իմաստասերի կամ թագավորի մասին միայն ընդհանուր, սեղմ ծանոթություն է տրվում: Այսպես օրինակ, Սոկրատին նվիրված Բուդնու նախաբանում, որն, ի դեպ, բացի լակեդեմոնացիներին վերաբերող նախաբանից, ամենամեծն է, ասվում է. «Սոկրատ, ծննդով նշանավոր Աթենք քաղաքից (որը Հունաստանում իմաստասիրության ու ազատ գիտությունների օջախ էր), 2000 տարի առաջ իր սուր մտքի, հմտությունների, ինչպես նաև յուրատիպ կենցաղի ու աղնվարարո վարքի համար նշանավոր իմաստասեր է համարվում, բայց ոչ թե ի տիտղոսե, այլ՝ ըստ էության: Այդ պատճառով նա, որպես այդպիսին, առաջին կարգի մագիստր է հռչակվում մյուս իմաստասերների մեջ» (108, I, 57): Բեռնատովիչը նախաբանն



այդ բեռնաթափելով միջանկյալ բառերից, թարգմանում է այն առանց փոփոխության ենթարկելու. «Սովորատես, էր ծնեալ յԱթենս, ի հռչակաւոր քաղաքն յերկիրն յունաց, որ է մայր իմաստասիրութեան և քան զգալուստն քի.դճ տարի եւ վասն սրբազոյն մտաց իւրոց և բարի քաղաքավարութեան անուանեալ էր վարդապետ իմաստասիրաց: Վասն այսորիկ առաջին կարգին եղեալք ղնա» (109, էջ 388ա): Մյուս իմաստասեփներին՝ Արիստիպուսին (հայերենում՝ Արիստոսին), Անտիսթենեսին, Արիստոտելին, Քսենոքրատեսին և այլոց ներկայացնող նախաբանները, որոնք տրվում են 2—3 տողերի սահմաններում, Բեռնատովիյի մոտ նույնպես համապատասխանում են բնագրին, իսկ Պլատոնը, Դադեսը, Սեղոնը, Թեոփրատոսը, Զենոնը և այլք բնագրում և համապատասխանորեն հայերեն թարգմանության մեջ որպես հեղինակներ ընդհանրապես չեն ներկայացվում, շատերն էլ թե՛ մեկում և թե՛ մյուսում կրում են միայն «իմաստասեր» կամ «թագավոր» տիտղոսները: Ինչպես տեսնում ենք, այն իմաստասերներն ու թագավորները, որոնց, բնագրում նախաբաններ են տրված, համապատասխանում են հայերեն թարգմանությանը, և բացի այդ ներկայացվում են 1—5 տողերի սահմաններում, և ոչ թե 1—2 էջերում, ինչպես գրում է Տեր-Դավթյանը, հիմք ընդունելով ռուսերեն թարգմանությունը (106, էջ 154): Նագրում է նաև, որ «Բենյաշի ժողովածուում բոլոր ասույթներին և նրանց կցված առակներին կամ զրույցներին հաջորդում են ավելի ծավալուն բարոյախոսական մասեր...» (106, էջ 157): Իսկ դա վերաբերում է ոչ թե հայերեն թարգմանության բնագրին, այլ ռուսերեն թարգմանությանը, որտեղ, հավանական է, ռուս թարգմանիչն (կամ գուցե լեհ խմբագիրն) է մեկնել բնագրի ոչ մեկնած ասույթներն ու անեկդոտները: Մինչդեռ, հայերեն թարգմանության բնագրում ոչ բոլոր անեկդոտներն են ուղեկցվում մեկնություններով: Ժողովածուի առաջին գլխում, օրինակ, որը կրում է „Księgi pierwsze. W nich opisane są powieści fillosofów“ («Գիրք առաջին, որտեղ ներկայացված են իմաստասերների պատմությունները») խորագիրը, և որտեղ ամփոփված են 300 անեկդոտներ ու ասույթներ, մեկնություններ են տրված միայն 166-ին, եվ սակայն, ինչպես ակնարկեցինք, մեկնությունները ոչ բոլոր դեպքերում են հանդես գալիս ասվածը մեկնելու իրենց ֆունկցիայով: Ինչպես առաջին, այնպես էլ մյուս գլուխներում այս կամ այն իմաստասերի, թագավորի ու իշխանի կարճառոտ պատմությունները հաճախ մեկնության փոխարեն ուղեկցվում են Հորացիուսի, Օվիդիուսի, Վիրգիլիուսի, Տերենտոսի, Ցիցերոնի, Սենեկայի և այլոց պոեմներից, ողբերգություններից ու էպիգրամաներից վերցված և նույն իմաստն ունեցող կամ հաստատող արձակ կամ շափածո տողերով: Ի դեպ, Ցիցերոնից մեջբերված այս-

պիսի մի արծակ հատվածի կապակցությամբ սխալ եզրակացության է եկել Տեր-Դավթյանը, երբ հայերեն թարգմանության երրորդ՝ «Կարճառատ բանից լակեղեմնացոց» գլուխը համեմատել է ռուսերեն թարգմանության հետ: Հաջորդականությամբ ներկայացնելով հայերեն թարգմանության երրորդ պիսի հեղինակներին, նա 3-րդ հեղինակի տակ գրառել է «Կիկերոն» անունը (թեև երրորդ հեղինակը թե՛ բնագրում և թե՛ հայերեն տեքստում Ակիսն է (Agis) ու տողատակում դրել. «Հայերենում Կիկերոն անունը չի պահպանվել. չկա նաև առաջին նախադասությունը, սակայն ամբողջ հատվածը համապատասխանում է ռուսերեն Кикерон-ի անվան տակ դրված հատվածին» (106, էջ 157): Եվ սակայն, նշելով հայերեն տեքստի էջը միայն (415Բ), որտեղ գրառված է 8-րդ անեկդոտի վերջին տողը, ինչպես նաև՝ 9-րդ և 10-րդ պատմությունները, զրականագետը ոչ միայն չի ներկայացնում առաջին այն նախադասությունը, որը նրա կարծիքով չի պահպանվել հայերեն թարգմանության մեջ, այլև այն հատվածը, որը համապատասխանում է Յիցերոնից մեջբերված տողերին: Հարցը նրանումն է, որ այս գլխի երկրորդ հեղինակին՝ լակեղեմնացիների թագավոր Ակասիկոսին (Akasikles) վերաբերող ութերորդ պատմությունն անմիջապես ուղեկցում են Յիցերոնի (Cicero) խոսքերը (մեջ բերված Բուդնու կողմից), որից հետո միայն ներկայացվում է երրորդ հեղինակը՝ Ակիսը: Բնունատվիչը (որ Ակասիկոսի 12 պատմություններից չի թարգմանել միայն մեկը՝ երրորդը) բավարարվել է նշված՝ ութերորդ պատմությամբ և չի թարգմանել ինչպես Յիցերոնին, այնպես էլ Բուդնու այն խոսքերը, թե նա ինչպես է հասկանում վերջինիս: Այսինքն պարզ չէ, թե հայերեն թարգմանության 415 Բ էջի այդ որ հատվածն է զրականագետը վերադրում Յիցերոնին այն դեպքում, երբ այն ընդհանրապես չի թարգմանվել հայերեն: Ինչպես տեսնում ենք, Ապոթեզմատայում Բուդնու կողմից լրացուցիչ (մանրաստուով) ներկայացված և ռուսերեն տեքստում պահպանված Յիցերոնին Տեր-Դավթյանը ներկայացնում է որպես առանձին հեղինակ, դրանով իսկ ակամա նրան վերադրում ցիցերոնյան արծակ տողերին հաջորդող Ակասիկոսի 9-րդ և 10-րդ պատմությունները:

Անդրադառնալով Ապոթեզմատայի մեկնություններին ու ծանոթություններին, ուզում ենք նշել, որ Բեռնատովիչը այս դեպքում ևս կուրորեն չի հետևել բնագրին, քանի որ իր ընտրած 294 անեկդոտների համար նա թարգմանել է միայն տասնմեկ մեկնություն ու ծանոթություն (լուսանցքում նրբեմն նշել է անեկդոտների թեմատիկան՝ «ի խրատոյ», «դատաստանս», «ի քարոթենն» և այլն), որոնցից երկուսը



ըստ բնագրի՝ տողամիջում են, այսինքն՝ անմիջապես հետևում են պատմություններին, իսկ ինը ներկայացվում են լուսանցքում: Այսինքն՝ «Կարճառոտ» այդ բանքը առավել համառոտելով, նա հետապնդել է գաղափարական այլ միտումներ ունեցող՝ eruditiones կամ memora-bilia ժողովածուներին հետևելու նպատակ: Իսկ Վերածննդի դարա-շրջանում ստեղծված այդ ժողովածուները, որոնք Վալերիան Մաքսի-մուսի Memorabilia-ի հետևողությամբ կազմվում էին հիշողության ու կրկնության համար, դյուրությամբ էին սուլավորվում ընթերցողի հի-շողության մեջ ու նրան առավել համոզում բարոյախոսական այս կամ այն գաղափարում այնպես, ինչպես սեփական փորձը: Իսկ դրանք ծառայում էին թե՛ որպես դասագրքեր և թե՛ բավարարում էին ժամա-նակի հասարակության կուլտուրական, հոգևոր պահանջները, քանզի այդ շրջանի մարդիկ հին հույների ու հռոմեացիների նման նույնպես դնահատում էին ընկերական շրջապատը, որտեղ սիրված էին կատակ-ները, սրամտություններն ու անեկդոտները: Եվ եթե ռենեսանսյան լեհաստանում զարգացող թարգմանչական ու աղգային անեկդոտները հաճախ ծառայում էին զվարճությանը և երբեմն միայն՝ բարոյախո-սական որևէ գաղափարի, ապա բարոկկոյի դարաշրջանի անեկդոտա-յին պատմությունները թեև ամուր կապված էին ռենեսանսյան ավան-դույթներին, այսուհանդերձ, հանդես էին գալիս գաղափարական նոր ֆունկցիայով՝ վառ արտահայտված բարոյախոսությամբ:

Եվ ահա Բեռնատովիչը, որ ապրում և գործում էր բարոկկոյի դա-րաշրջանում, ոչ թե հետևում է այդ ժանրի՝ իր իսկ դարի գաղափարա-կան-գեղարվեստական նոր միտումներին ու սկզբունքներին, այլ իր թարգմանությամբ հետևելով ռենեսանսյան ավանդույթներին, նպատակ է հետապնդում հայ ընթերցողին նվիրել անտիկ ու հռոմեական շրջան-ների անվանի այրերի իմաստուն ու սրամիտ ասույթները, նրանց կյան-քի շուրջ հյուսված ուսանելի պատմությունները միայն, որոնք զվար-ճություն պատճառելուց ու միտքը սրելուց բացի, նպաստում էին մարդ-անհատի մտավոր զարգացմանն ու բարոյակրթությանը:

Եվրոպայում մեծ ժողովրդայնություն վայելող «Հայելի վարուց» ժողովածուն, ինչպես ասացինք, 1651 թ. հայերեն է թարգմանում Ստե-փանոս Լեհացին, որի բեղմնավոր գործունեությամբ, մասնավորապես նշված թարգմանության որոշ հարցերին էլ ծանոթացանք վերևում:

Նախ ասենք, որ ժողովածուում տեղ գտած պատմությունները պատ-կանում են exemplum ժանրին, որը կրոնական դրականության մեջ սկզբնապես հանդես է եկել որպես քարոզչների բաղկացուցիչ մաս և միայն XIII—XIV դարերում է, որ բարոյախոսական իր գրույցներով առանձնացել է որպես յուրահատուկ ժանր: Վերջինիս պատկանող

պատմութիւնների թեմատիկան բազմաբնույթ է. այստեղ կարելի է հանդիպել ինչպես բարոյաուսուցողական դրույցների, բարոյախոսական առակների, հեքիաթների ու հումորիստական պատկերների, այնպես էլ՝ վարքերի ու կրոնական ամենատարբեր պատմութիւնների. որոնցում քրիստոնեական մոտիվները միահյուսվում են անտիկ ու արեւելյան մոտիվներին, միջնադարյան երկակայական աշխարհին ու եվրոպական բանահյուսութեանը (93, էջ 21):

Այդ ժանրի բազմաթիվ ժողովածուներից Եվրոպայում ամենամեծ տարածումն ու ժողովրդայնութիւնը գտել է „Speculum exemplorum ex diver sis Libris in unum laboriose collectum“-ը, որն առաջին անգամ հրատարակվում է Նիդերլանդներում 1481 թվականին: Այդ ժողովածուի նոր՝ բելգիացի մատենագիր Ժ. Մայորի կողմից վերախմբավորված ու լրացված օրինակը հրատարակվում է 1605 թ. Ֆրանսիայում, որը և «Մեծ հայելի» խորագրով իր հախատարբերակի («Հայելի վարուցի») և վերևում նշված մյուս ժողովածուների նման մեծ հետք է թողնում եվրոպական գրականութիւններում ու բանահյուսութեան մեջ, դառնալով հարուստ մի աղբյուր՝ սյուժեների ու մոտիվների ազգային ամենատարբեր վերամշակումների համար: Նշված՝ առաջին ժողովածուի լեհերեն թարգմանութիւնը կատարվել է XVI դարում, որը, սակայն չի պահպանվել: Երկրորդը կատարվել է «Մեծ հայելուց» 1612 թ. եղվիտ Շիմոն Վիսոցկու կողմից և միջնորդ բնագիր հանդիսացել ինչպես հայերի, այնպես էլ արեւելյան սլավոնների՝ ուկրաինացիների, բելոռուսների և ռուսների համար:

Ի դեպ, հայերեն թարգմանութեան բնագրի հարցը երկար տարիներ մտորումների ու կռահումների առջև էր կանգնեցրել գիտնականներին, քանի որ «Հայելի վարուց»-ի պահպանված 59 ընդօրինակումների հիշատակարաններում երբեմն նշվում են լատիներենը, լեհերենը կամ ֆոանկերենը (իսկ դրա տակ երկուսն էլ կարելի է հասկանալ), երբեմն էլ դրշագիրները լուսթյան են մատնում թե տվյալ ձեռագիրը որ լեզվից է թարգմանվել, քանի որ գեղարվեստական գործերի ընդօրինակումները ի տարբերութիւն գիտականի, կանոնացված չէին, ուստի ոչ միայն փոփոխութիւնների (լրացումների), վերախմբագրումների էին ենթարկվում, այլև զանց էր առնվում թարգմանչի անունը: Իսկ այս հարցը իր լուծումն է ստացել միայն վերջերս: Ք. Տեր-Դավթյանը, որ զբաղվում է «Հայելի վարուցի» ուսումնասիրութեամբ, նկատի ունենալով, որ ըստ հիշատակարանների անհնարին է պարզաբանել բնագրի հարցը, խնդրանքով դիմում է լեհ ճանաչված հայագետ Անջեյ Պիսովիչին, որը և հայերեն թարգմանութեան 10 ընդօրին-



նակ համադրում է լեհերեն բնագրի հետ և գալիս այն եզրահանգման, որ «Հայելի վարուց»-ը թարգմանված է վերջինիցս (43, էջ 94, 96): Դրա ոգտին է խոսում հատկապես այն հանգամանքը, որ հայերեն թարգմանությունի մեջ պահպանված են լեհ պատմիչներ Յան Դլուգոշի և Մարյին Կրոմերի ժամանակագրություններից և Լեհաստանի անցյալ պատմությանն ու դիպաբանությանը վերաբերող պատմությունները, որոնք, իհարկե, ժողովածու էր ներբերել Վիսոցկին: Համադրությունը պարզում է նաև, որ ժողովածուն հայերեն թարգմանելով, Լեհացին համառոտել էր այն: Եվ քանի որ դուրս գցված հատվածները ղուտ Լեհական էին, որոնք և նպաստել էին լեհերեն թարգմանության խիստ կաթոլիկացմանը, ապա միանգամայն հասկանալի է Լեհացու նպատակադրումը: Իսկ ժողովածուում բավական ընդգծված էր կաթոլիկական ողին, քանի որ այն թարգմանվել էր Հակառեֆորմացիայի հաղթանակից հետո, և այն էլ եզվիտ Շիմոն Վիսոցկու կողմից, որի հետեվանքով դրանում տեղ էին գտել եզվիտ մեծագույն հրապարակախոս ու քարոզիչ Պյոտր Սկարգայի և այլ քարոզիչների երկերից որոշ հատվածներ ու, պատմություններ կաթոլիկ հայերի մասին: Սա արդեն նշանակում է, որ Լեհացին ժողովածուն մաքրելով կաթոլիկական գաղափարների ու բարոյախոսության ջատագովումից, կաթոլիկ գործիչների փառաբանումից, այն քրիստոնեական ընդհանուր գաղափարների հայտարարի է բերում, տեղայնացնելով՝ «լուսավորչականացում» է, և դրանով իսկ՝ դավանաբանական յուրատիպ պայքարի է դուրս գալիս Լեհահայությանը գործնականորեն և Հայաստանի հայությանը առավել տեսականորեն սպառնացող կաթոլիկական գաղափարների տարածման վտանգի դեմ:

Ավելացնենք ժողովածուի հայերեն թարգմանության շուրջ կատարված՝ Տեր-Դավթյանի եզրահանգումը, ըստ որի՝ Լեհացին, արձագանքելով Մեծ Անապատի գաղափարներին ու պայքարին, ժողովածուում թողել էր այն պատմությունները միայն, որոնցում քննադատության սուր ծայրն ուղղված էր հատկապես հոգևորականության ընկած բարքերի դեմ (43, էջ 98): Առարկություն չընդունող այս եզրահանգմանը ավելացնենք, որ Լեհացու այդ հայեցակետը առաջին հերթին պայմանավորված է եղել Վերածննդի դարաշրջանի քննադատական միտումներով, որոնք կենսունակ էին վաղ բարոկկոյի դարաշրջանում և, որոնցով դաստիարակված էր Լեհացին: Իսկ այդ հանգամանքը նպաստում է և այն բանին, որ նա սոսկ գաղափարական նպատակներ չի հետապնդում՝ անտեսելով ինչպես լեզվի մատչելիության ու գեղարվեստական պատմողականության, այնպես էլ մասսաների գեղարվեստական նոր պահանջների ու ճաշակի հարցերը: Առաքել Դավրիժեցու բավա-

կան սեղմ, բայց սպառիչ այն բնութագրումը, թե «յոյժ համեղ և ախորժ են բանք այս գրոյս» (39, էջ 409), ապացույց են, որ Լեհացու ժամանակակիցներին, ինչպես նաև հաջորդ սերունդներին (այդ-նն վկայում ժողովածուի հետագա անընդմեջ վերահրատարակությունները), «Հայելի վարուց»-ը հոգեկան մեծ բավարարություն է պատճառել ոչ միայն բարոյախրատական գաղափարներով, այլև գեղարվեստական հատկանիշներով ու սյուժեների հետաքրքրաշարժությամբ: Ժողովածուի մեծ ժողովրդայնությանը նպաստել է նաև վերջինիս «պարզ ու կանոնավոր» լեզուն, որն ըստ Ակինյանի՝ «հեռու մնացած է թե՛ լատինաբանութենից և թե՛ ռամկահայերենից», որոնց, մեր կարծիքով, Լեհացին տուրք տալ չէր կարող, առաջինի դեպքում՝ կանխամտածված (իսկ լեհերեն բնագիրը զերծ չէր լատինաբանություններից), երկրորդի դեպքում՝ ռամկահայերենից հեռու լինելու պատճառով: Ուստի այս տեսանկյունից ևս, ինչպես գրում է Ակինյանը, «հայերենի վերակենդանության համար սակաս արդիւնալից չէ եղած Ստեփանոս և իւր դպրոցը՝ Մխիթարեն առաջ» (37, էջ 66):

Այսպիսով, արևմտանվորապական «Փոնցիանոս. Յոթն իմաստասիրաց սլատմություն», «Ապոթեղմատա» և «Հայելի վարուց» ժողովածուները Լեհահայերի միջոցով մուտք գործելով XVII դարի հայ գրականություն, ոչ միայն հարստացնում են հայ մշակույթի գանձարանն ու լայնացնում ժամանակակիցների մտահորիզոնը, այլև սրում են միտքն ու զվարճացնում, կրթում են ու խրատում՝ ուսանելով բարոյականի այն հարատև սկզբունքները, որոնք և կազմում են բարոյախոսական այս երկերի և ընդհանրապես միջնադարյան արձակի կենսունակ ուժը:

#### XVI—XVII դարերի ԱԶԳԱՅԻՆ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹՅՈՒՆԸ ԼԵՀԱԼԱՅ ԳԱՂՈՒԹՈՒՄ

XVI—XVII դարերի Լեհահայ աշխարհիկ գրականության, մասնավորապես պոեզիայի ազգային դեմքը ներկայացնում էին ոչ թե Լեհագիր ու լատինագիր բանաստեղծները, որոնց ստեղծագործություններում հազվադեպ էին ի հայտ գալիս ազգային ինքնության ինչ-ինչ միտումներ, այլ հայալեզու գրական գործիչները: Նկատենք սակայն, որ Լեհաստանում վաղուց արմատներ գցած հայերը այժմ արդեն գրում էին արձակ երկեր, քանի որ Լեհերեն ու ղվաղերեն բառերով համեմված այն հայերենը, որը նրանք էին գործածում, պիտանի չէր շափածո քերթվածի համար: Հայալեզու բանաստեղծներն արդեն ոչ թե «բնիկ» Լեհահայերն



էին, այլ XVI—XVII դարերում ինչպիսիք զաւթած հայերը, որոնց էթնիկական դեմքը, ի տարբերութիւն առաջինների, պայմանավորված էր աղգային կեցութեան լիարժեքութեամբ: Իսկ այդ հանգամանքը ինքնըստինքյան համաստեղ է այն իրողութիւնը, որ դարավոր պատմութեան, հարուստ մշակույթի ու գրականութեան ավանդութիւններով պայմանավորված նրանց աղգային դիտակցութիւնն ու ժամանակակից հասարակական երևութիւնների նկատմամբ ունեցած զգաստութիւնն իրենց հերթին են պայմանավորում մայր հայրենիքի, սեփական ու հարեան գաղթօջախների քաղաքական ու կրօնական իրադարձութիւնների, կենցաղային-հասարակական երևութիւնների, հայրենիքի սիրո ու պանդխտութեան վշտի դրսևորումն ու արտացոլումը նրանց ստեղծագործութիւններում:

Ահա այդպիսի բանաստեղծներից են եղել լեհական հասուն վերածննդի և դրա մայրամուտի շրջանում ստեղծագործած Մինաս Թոխաթեցին, Բարսամուս Բոգդանովիչը (Պարսամ Տրապիլոնցին), Հակոբ և Ղազար Թոխաթեցիները: Որպես բանաստեղծ, թեև ամենահետաքրքիր դեմքը Մինասն է, սակայն վերջինիս հետևորդ Բարսամուս Բոգդանովիչը հետաքրքրութիւն է ներկայացնում որպէս կենցաղային թեման հայ գրականութիւն ներբերող տաղասացներից մեկը, իսկ Հակոբ և Ղազար Թոխաթեցիները իրենց պատմամշակութային որոշակի արժեք ունեցող տաղերով օգնում են հասկանալու օտար հողում հանդրմանած հայութեան հոգեկան ապրումները, կապված՝ թե՛ իրենց դժբախտ հայրենիքի ներկայի ու ապագայի և թե՛ իրենց տարաբախտ ճակատագրի հետ: Այսպէս օրինակ, Հակոբ Թոխաթեցին՝ հայ մատենագրութեան արդունավետ գրիչներից մեկը, «Փոնցիանոսի» միակ ու անգնահատելի Բարգմանիչը, ինչպէս վերը ներկայացրինք, ոչ միայն տաղաշափում է Սաղմոսարանն ու Նարեկացու Մատյանը՝ ակնկալելով, որ դրանք երգվեն ու առավել մեծ ժողովրդականութիւն վայելեն հայ հասարակութեան մեջ, այլև գրում է յոթ տաղեր, որոնցում ջերմ, երախտապարտ զգացումներով է ներբողում իր ուսուցիչ Հակոբ Այվաթենցուն, խորհում ու փիլիսոփայում է կյանքի մասին և իհարկե, ողբում 1602 թ. ջալալիների արշավանքների հետևանքով ավերված քաղաքները, հայ ժողովրդին հասած անշափ վշտերը: Ուշագրավ է, որ այդ հայրենասեր տաղասացը չնայած իր հայրենիքի ու ժողովրդի անմխիթար վիճակին, լավատեսութեամբ է նայում ապագային ու դտնում, որ աղատութեան ու երջանկութեան լույսը շուտով պիտի փարատի հայութեան դարավոր տառապանքները: Ծիշտ է այդ հույսը նա կապում է ստեղծագործութեան հետ, երբ գրում է՝ «Այժմ զինչ առնելոց ես, զի որք մնացիր ի հօրէ եւ ի մօրէ, այս ինքն ի թագաւորէ եւ ի հայրապետէ»:



Այլ յուսա առ Աստուած, խոստովանեա նմա, զի փրկիչ քո նա է. թէ-  
պէտ եւ հօր վասն մեղաց՝ դարձեալ նոյն ինքն ողորմեսցի ըստ մեծի  
ողորմութեան իւրում եւ ժողովեսցէ որպէս հաւ զծագս իւր ընդ թեօք  
եւ սեպհականեսցէ ի հայրենի աշխարհն եւ հաստատեսցէ թագաւորաւ  
եւ հայրապետիւ բարեխօսութեամբ սրբուհոյ...» (19, էջ 169), սակայն  
XVII դարասկզբին, երբ տառապած հայ ժողովուրդը գնալով նվաղում  
էր ու լույսի ոչ մի շող չէր տեսնում, այգպիսի լավատեսությունն ան-  
գամ վարակիչ էր ու անհրաժեշտ նրա ցիրուցան եղած զավակների  
հույսն ամրապնդելու և գործունեության մղելու համար: Ի տարբերու-  
թյուն Հակոբի, Ղազար Թոխաթեցին լեհահայ գաղութում ապրում է  
«անմխիթար, տխրական» օրեր՝ զրկված ոչ միայն հայրենիքից ու իր  
թեմից, այլև՝ հարազատներից: 1602 թվականի կոտորածից մաղա-  
պուրծ, Լախիսկուպոս Ղազարը հաստատվում է Յաղլովեցում, ստանձ-  
նում քահանայի պաշտոնն ու զբաղվում ուսուցչութեամբ, սակայն  
1606 թ. նրա ընդօրինակած Ավետարանի հիշատակարանը տեղեկաց-  
նում է, որ նշված թվականին արգեն նա աւրում էր Կամենիցում, ուր  
և մի քանի տարի անց վախճանվում է: Այդ համեստ տաղասացին, որն  
օտար հողում ապրում է իր կյանքի վերջին տարիները միայն, ինչպես  
Ն. Ակինյանն է գրում, զարիսլությունն ու թշվառությունն են լիզու տա-  
լիս իր թշվառ հայրենիքը ողբալու (95, էջ 205): Այսինքն նրա գրական  
գործերի՝ «Գովասանք Կարապետ արքեպիսկոպոսին ի Թոխաթցի Ղա-  
զար եպիսկոպոսէ ասացեալ», «Գովասանք ի վերայ Թոխաթ քաղա-  
քին», «Ողբ ի վերայ կոտորածին Թոխաթի», «Ողբ ի վերայ սովոյն Թո-  
խաթի» ստեղծման համար ներքին ազդակ է հանդիսանում օտար հո-  
ղում առավել սրված հայրենասիրությունը, որը և բացում է ինչպիս  
Ղազարի, այնպես էլ շատերի «մունջ» լեզուները: Ծիշտ է որպես գրա-  
կան գործեր դրանք մեծ արժեք չեն ներկայացնում, քանի որ վերջինս  
առավել շափաքան տաղասաց էր, քան բանաստեղծ, և այդուհանդերձ  
արտահայտում են նրա զգացմունքները, «որոնք հայրենիքի շուրջն կը  
կայծին մեծաւ մասամբ, արթնացնելու հին հին յիշատակներ» (95, էջ  
101):

Եթե Հակոբ և Ղազար Թոխաթեցիները XVII դարասկզբին են բնա-  
կություն հաստատում լեհահայ գաղութում, ապա Մինաս Թոխաթե-  
ցուն այդտեղ տեսնում ենք արդեն 1544 թվականից սկսած, երբ նա,  
հավանորեն 1539—1540 թթ., թողնելով հայրենի Թոխաթը, վերաբնակ-  
վել էր Կամենից: Հայրենիքը թողնելու բուն պատճառի մասին Մի-  
նասը ոչինչ չի հայտնում, այլ բավարարվում է գրելով՝

Նս եմ զարիս հայաստանցի,  
Թոխաթ անուն քաղաք կոչի:



Թերեւս սոցիալ-հասարակական ինչ-ինչ պատճառներ են ստիպում Մինասին հեռանալու Թոխաթից, քանի որ տվյալ ժամանակահատվածում՝ XVI դ. կեսերին, երբեմնի Նվդոկիան (որը 1398 թ. Օսմանյան Թուրքիայի կողմից գրավվելուց հետո Թոխաթ է վերանվանվում) մինչև 1602 թվականի ջալալիների ասպատակությունները, ապրում էր խաղաղ ու բարեկեցիկ կյանքով:

Իր կյանքի առաջին երեսնամյակը Թոխաթեցին ապրում է հայրենի քաղաքում, ուր և ստանում է իւր կրթությունը՝ մասնագիտանալով գրչության արհեստի, մանրանկարչության ու կազմարարության մեջ: Ինչպես իր հայրենիքում, այնպես էլ լեհահայ գաղթօջախում այդ հմուտ գրիչը վարում է դպրի պաշտոն՝ միաժամանակ ծառայելով ազգային մշակույթին: Նա ընդօրինակում, նկարադարդում ու կազմում է տասնյակ ձևազրեք, ապագա սերունդներին է թողնում նաև գեղարվեստական ու պատմական որոշակի արժեք ներկայացնող գրազան գործեր:

Եթե 1544 թ., արդեն Կամենիցի բնակիչ Մինաս Թոխաթեցին առաջին անգամ մեզ է ներկայանում որպես Սաղմոսարանի «կրկին նորոգիչ ու կազմող», ապա 1563 թվականից սկսած ապրում ու գործում է Լվովի Հաճկատար վանքում, վարելով Հայոց դատարանի դպրի պաշտոնը: Ապրելով երկար մի կյանք (1510—1621)<sup>10</sup>, Թոխաթեցին իր անխոնջ աշխատանքով մինչև կյանքի վերջին օրերը ծառայում է իր ազգի շահերին: Բնե դարմանալի, բայց իրողություն է, որ նա խոր ծերության հասակում էլ շարունակել է դպրի պաշտոնը: Ն. Ակինյանը համեմատելով Լվովի Հայոց դատարանի դատաստանական ու ատենական տոմարների գրերն ու դարգանկարները, համոզված գրում է, որ մինչև 1619 թվականը և 1621 թ. մարտ-օգոստոս ամիսների արձանագրությունները պատկանում են Մինասի՝ իր տարիքի համար արդեն անբնական՝ հաստատուն ու անդողողոջ գրչին (95, էջ 101): Ի դեպ, պահպանված վերոհիշյալ մատյանները որպես պատմական փաստաթուղթ, լույս սփռելով հանդերձ լվովահայության տվյալ ժամանակաշրջանի քաղաքացիական իրավունքների կիրառման վրա, հետաքրքրություն են ներկայացնում նաև այն առումով, որ դպիր Մինասը լինելով բանաստեղծ ու մանրանկարիչ, ոչ միայն զարգանկարում, այլև տաղեր ու չափածո նախաբաններ էր գրում իրավական այդ շոր մատյաններում:

Բուն հայկական միջավայրում ծնված ու երիտասարդությունն անցկացրած, ապա և լվովահայ գաղութում 80 երկար տարիներ ապրած Թոխաթեցու գրական երկու կարևորագույն՝ «Ողբ ի վերայ Օլախաց և Բելրին հայերուն» և «Տաղ և գովասանք հերիսի» գործերն են

հատկապես որոշակի արժեք ներկայացնում: «Ողբը» Թոխաթեցուց մեզ հայտնի առաջին գործն է, որը նա գրել է որպես 1551 թ. ռումինահայույթյան կրոնաքաղաքական իրադարձությունների ականատես: 1551 թ. մեզ անհայտ պատճառներով Թոխաթեցին մեկ կամ մի քանի ամիս (գուցե և ավելի կարճ ժամանակ) գտնվել է Վալախիայի (Ռուսիայի հյուսիսարևելյան մասը) Սուլավա քաղաքում, որի, ինչպես նաև Սերաթի, Ֆաշի և այլ քաղաքների հայկական գաղթօջախները վերոհիշյալ թվականին ենթարկվում են ռումինացի մեծ իշխան (թագավոր) Շտեֆան Ռարեշի անգույթ բռնություններին: Ի դեպ, ողբալի այդ դեպքերի մասին արձանագրել են թե՛ լեհահայ ժամանակագիր Տեր Հովհաննես Ավագերեցը, որը ինչպես վերում ասացինք, հոգացել է նաև Թոխաթեցու «Ողբը» ասպագա սերունդներին թողնելու մասին, և թե՛ լեհահայ անհայտ ժամանակագիրներից մեկը, 1551 թվականի տակ գրառելով. «Ի թվին Ռ. Օլախի երկրին Շտեֆան պարոնն՝ Օլախի երկրին ղՀայերն եհան ի հավատէ, և զեկեղեցեստան քակեց զամէն բովանդակ» (19, էջ 18): Այդ մասին գրել է նաև Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանը, որն արդեն դեպքերին ականատես կամ ժամանակակից չէր, այլ ինչ-ինչ գրավոր աղբյուրների հիման վրա էր գրառել՝ «Ի թվականութեանս Հայոց Ռ.ին, ի Սեղով քաղաք երկրի Ուլախին, թագաւորն Ստեփանն՝ դաւանութեամբ Յունաց, բռնութեամբ կալաւ հազար տուն ի Հայոց աղգէ, գրով, դարձուցանել յաղանդս իւր, որք ընդ նորա իշխանութեամբ էին. և որք ոչ դարձան՝ նահատակեցան...» (19, էջ 18):

Թոխաթեցու «Ողբը» որպես իրական դեպքերի վկայագրություն, պատմության համար ոչ միայն կարևոր աղբյուր է, այլև արժարժված թեմատիկայով նորություն է հայ գրականության մեջ, մասնավորապես պատմաողբի ժանրում: Նկատի ունենանք, որ Մինաս Թոխաթեցին առաջինն է, որ գեղարվեստորեն վերարտադրում է հայ գաղութներից մեկի, ավյալ դեպքում՝ ռումինահայոց քաղաքական-հասարակական կյանքը (եթե իհարկե չհաշվենք 1475 թ. թուրքերի կողմից Կաֆայի գրավմանը նվիրված ողբը, որի հեղինակը՝ Ներսեսը, ըստ Պողոս Խաչատրյանի՝ առավել ողբաբան հիշատակագիր և պատմող է, քան ողբասաց)<sup>11</sup> և, առաջինն է, որ իր ողբը նվիրում է հայույթյանը բռնություններ գաղանափոխելու պատմական դեպքերին: Ի դեպ, Մինասից ութսուն տարի հետո լեհահայույթյանը դավանափոխելու մասին այդպիսի մի ողբ է գրում նաև Սիմեոն Լեհացին:

Անշուշտ, Լեհաստանում ստեղծված Թոխաթեցու և Լեհացու պատմաողբերը իրենց տարբերով բացարձակապես ազգային են, և գրական ձևի յուրատիպությամբ ու նյութի ընտրանքով, գեղարվեստական հորինվածքի ու պատկերման միջոցներով չեն առնչվում լեհ միջնադար-



յան ու Վերածննդի շրջանի գրականության հետ թեկուզև այն պատճառով, որ այդպիսիք լեհական մշակույթում ստեղծվել չէին կարող, քանի որ իրենց պատմաքաղաքական հիմքով, ազգային մտածողությամբ ու հոգեբանությամբ խորթ էին մինչև XVIII դարավերջը օտարերկրյա ճնշման շնթարկված լեհ ժողովրդին: Այստեղ, իհարկե, խոսքը անձնական-քնարական ողբի մասին չէ, որը եվրոպական ժողովուրդների, մասնավորապես իտալացիների, գերմանացիների, լեհերի, ռուսների մոտ նույնպես ընդունված մասն էր: Վերածննդի մեծ բանաստեղծ Յան Կոխանովսկին, օրինակ, ստեղծել է իր հիասքանչ «Տրեքները»՝ 19 ողբ-էպիկաներից բաղկացած ցիկլը, որոնցում նա ողբում է իր վաղամեռիկ դստեր՝ Ուրշուլայի մահը: Բայց վերը նշված պատճառներով այնպիսի պատմաողբեր, ինչպիսիք հանդիպում ենք հայ կամ բյուզանդական գրականության մեջ, լեհ գրականությունը չի ունեցել:

Եվ սակայն, Հակառեֆորմացիայի շրջանում, երբ սկսվում է հերետիկոսներին ու գրաքննության կողմից դատապարտման ենթարկված գրքերը մասսայականորեն հրկիզելու շրջանը, և ինկվիզիցիան, իհարկե, ոչ այն չափով, ինչպես Արևմուտքում, իրեն դրսևորում է նաև լեհաստանում, լեհ գրականության մեջ ի հայտ են գալիս հակակաթոլիկական ստեղծագործություններ, որոնք եթե ոչ ըստ էության, ապա մասնակիորեն, և որ կարևորն է՝ զաղափարապես, նույն՝ կրոնական հալածանքի պրոբլեմներն էին արտացոլում: Այս առումով էլ հենց հատկանշական է զիգմունդովյան շրջանի լեհ գրող Ստանիսլավ Մուժինովսկու՝ ժամանակին բավական հանրահայտ „Historia żalosna a straszliwa o Franciszku Spierze...” («Ֆրանցիշեկ Սպերայի ողբալի և սարսափելի պատմությունը...») ստեղծագործությունը, որի հետ Խոխաթեցու «Ողբը» շոշափման զգալի եզրեր ունի:

Սակայն, մինչ այդ հարցին անդրադառնալը, նկատենք, որ լեհահայ բանաստեղծի քերթվածը իր շաղախով հիշեցնում է Շնորհալու «Ողբ Եղեսիոյ»-ն, թեև յուրատիպ մտահղացման ու տաղաչափական արվեստի առումով վերջինիս հետ համեմատվել չի կարող: Իհարկե, դա չի նշանակում, թե բավարար չափով չենք գնահատում առաջինի գեղարվեստական արժեքը. բավական է նշել, որ քնարական շնչով գրված այդ մանրակերտ ստեղծագործության մեջ դավանափոխության ակտը լուսաբանվում է նաև հոգեբանական տեսանկյունով, որը հայ պատմաողբում մինչ այդ չի դիտվել և որն ընդհանրապես գրականության մեջ որակ է դառնում XVIII դարից սկսած:

Ռումինահայոց դավանափոխության այդ մեծ ողբերգությունը ներկայացնելով բազմապլան պատկերներով, Խոխաթեցին ոչ միայն կա-

րողանում է ստեղծել գեղարվեստական մտածողության տրամաբանությանը ենթարկվող գրական մի ամբողջություն՝ իր որոշակի սյուժեով, այլև հավաքական ու անհատ հերոսների կերպարներ (Ռարեշ իշխան, Երեց Խաչատուր), նրանց վարքը բացահայտելով հոգեբանական մեկնակետով: «Ողբում» մի կողմից պատկերվում է Ռումինայի պատմության մեջ մեծ բռնակալ համարվող Ռարեշ իշխանի կրոնահալած քաղաքականությունը, որը նաև տնտեսական նպատակներ էր հետամտում, մյուս կողմից՝ ներկայացվում են բարեկեցիկ կյանքով ապրող, անվանի, կրթված ու փառահեղ ռումինահայությունը, որոնք լեհահայերի նման վաղուց էին արդեն շարժում տեղացի իշխանների ու կրոնավորների նախանձը: Գեղարվեստորեն պատկերելով Ռարեշ իշխանի, ռումինացի եպիսկոպոսների ու ավագանու խորհուրդը ու մերկացնելով հայության դեմ սկսված հալածանքի տնտեսական ու կրոնական սկզբնապատճառները, հեղինակն անցնում է բուն դեպքերի նկարագրությանը: Բանաստեղծի առաջ քաշած վերոհիշյալ գաղափարների, հաստատումն էլ հենց գտնում ենք եկեղեցիների, վանքերի և ժողովրդի ունեցվածքի հափշտակության ու կողոպուտի և, դավանափոխության ակտը իրականացնելու համար՝ վանականների ու աշխարհականների խոշտանգման՝ իրար հաջորդող պատկերներում:

Թոխաթեցին սկզբից և ընթերցողին նախապատրաստում է կատարվելիք ողբերգությանը՝ Շնորհալու հետևողությամբ ողբալու կոչելով բոլոր քրիստոնյաներին, թեև դրում է ոչ դիմառնությամբ, ավելի հակիրճ ու խոսքը չի մասնավորում:

Գոչում առ ձեզ ողբերգական,

Հառաչելով յոյժ լալական.

Քահանայք և աշխարհական,

Ծունդըր դըրէք ամենեքեան (95, էջ 85):

Այս խոսելով հայոց ազգի գլխին եկած փորձանքի մասին, ընթերցողին հոգեբանորեն նախապատրաստում է նաև հերոսների հետ ունենալիք հանդիպմանը. մի կողմից ներկայացնում է ռումինահայոց հավաքական կերպարը, մյուս կողմից՝ բնութագրում է վերջիններիս բազում շարիք հասցրած ռումինացի մեծ իշխանին՝ որակելով նրան որպես շար ու անիրավ, ամբարտաձան ու սատանայի արբանյակ: Ուշագրավ է, որ Թոխաթեցին հեղինակային իր խոսքում ոչ թե կրոնական գավառանքների տարբերություններից ելնելով է Ռարեշին բնութագրում և կամ հանդես գալիս որպես մոլեռանդ կրոնավոր, այլ իր բարեպաշտությամբ ու, լուսավորչական՝ սեփական դավանանքը պաշտպանելով հանդերձ, ի ցույց է դնում իշխանի մարդկային արատները, իհարկե,



քմոռանալով (հերոսների բերանով արգեն) հիշեցնել քաղկեդոնյան դարավոր վեճի հետեանքով հայերի նկատմամբ առաջացած ատելությունը: Պարզ է, որ այս ամենից հետո Ռարեշի կատարած բոլոր շարագործությունները ընկալվում են իրենց տրամաբանական կապի մեջ:

Վայրագորեն կատարված ավարն ու կողոպուտը, մանավանդ հին մատյաններն ու ձեռագրերը այրելու՝ եզվիտ-ինկվիզիտորներին միայն հատուկ դաժան արարքը այնպիսի ցավ են պատճառում ականատես բանաստեղծին, որ ամեն զրվագից հետո կրկնում է այդ մոտիվը՝ ձգտելով ընթերցողի մոտ ես առաջացնել նույն ցասումն ու ատելությունը այդ «պիղծ» մարդկանց նկատմամբ: Ի դեպ, հայոց հին ձեռագրերը այրելու, կամ եկեղեցական մասունք դարձած ոսկե ու արծաթե բուրվառների, անոթների, սլատեկերների և նույնիսկ եկեղեցիների զանգերի հափշտակության տեսարանների հեղինակային դիտավորյալ շեշտադրումը ճիշտ չի ընկալվել անցյալի որոշ գիտնականների կողմից: Օրինակ, Հ. Գովրիկյանը՝ Ք. Պատկանյանից<sup>112</sup> և Կ. Պասմաճյանից<sup>113</sup> հետո, «Ողբի» տարբերակներից մեկը 1888 թ. հրապարակելով «Հանդէս ամսօրեայ»-ի էջերում» նախաբանում գրում է, որ թեև այն գրված է ազդեցիկ ու կենդանի լեզվով, այնուամենայնիվ, կրկնությունները շատ են<sup>114</sup>: Մինչդեռ, որոշակի փոխակերպումներով հանդես եկող հիշյալ կրկնությունները ծառայում են որպես ոճական միջոց ու հիմնական լեյտմոտիվ, որով առավել են խթանում ազգասիրական զգացումները: Տարբեր տեսանկյունից նկարագրելով նույն այդ բարբարոսությունը, Թսխաթեցին վերջին կրկնության մեջ արդեն, որպես ավարտված իրողություն, գրում է.

Եկեղեցիքն քակտեցան,  
Այն սուրբ տաճարքն անտես եղան,  
Ազնիւ զըրեանքն հուրն այրեցան,  
Զայնք պաշտամանցըն վերացան:  
Խիստ զեղեցիկ անաթ կային,  
Խաչ եւ ըսկի եւ շուրջառնին,  
Աղէկ մարդկանց յիշատակին,  
Բաժին եղաւ Օլախ ազգին (55, էջ 98):

Հեղինակը առավել մեծ կսկիծով ու թշնամու գլխին անեծքներ թափելով է պատմում հայերին վիստեռի (ռումինացիների ավանդատան) դուռը քարշ տալու ու մարմնական ահավոր տանջանքների ենթարկելու, որպես հերետիկոսներ այրելու սպառնալիքի տակ իրենց դավանանքը փոխելուց կտրականապես հրաժարվող կանանց ու այրերին բռնություն մկրտելու, եպիսկոպոսների ու վարդապետների մա-

զերն ու մորուքը սափրելու, խոշտանգումների ենթարկելու և այդ կերպ դավանափոխելու կամ էլ նահատակելու մասին:

Նա իր ռեալիստական նկարագրությունները առավել արտահայտիչ և հերոսների կերպարները կենդանի է դարձնում, երբ օգտագործում է երկխոսությունը՝ Ռարեշի և ռումինահայ ժողովրդի, Ռարեշի և երեց հաշատուրի, կամ էլ՝ վերջինիս ու նրա ընտանիքի անդամների միջև: Ընթերցողին տեսնել ու լսել տալով պատմական ընդհանուր սարսուղ դեպքերը, ժողովրդի վարքագիծն ու կենդանի խոսքը, Խոխաթեցին անցնում է մասնավորին՝ ներկայացնելով երեց հաշատուրի կրած մարմնական տանջանքները ու այն «բազում» արարքները, որ վերջինս նետում է մարդկանց «աշից ելած... հոտած ու նեխած» ուղղափառների երեսին:

Տէր հաշատուր քաջ և արին,  
Պատասխանեաց ի դէմ նոցին.  
Չեմ ուրանալ զհաւատս հին,  
Զդաւանութիւն լուսաւորչին:  
Ի Մինթանաց երկրէն ելայ,  
Հատիս համար պանդրխտեցայ,  
Ըզիմ հաւատն ոչ ուրացայ,  
Ի այս երկիրս բռնակեցայ (95, էջ 96):

Լեհահայ բանաստեղծը հոգեբանորեն է պատկերում աչքերը հանելուց հետո անգամ իր հավատը շուրացող երեցին, որը թեև իր հայրենիքը թողել էր ազգային իր դավանանքին հավատարիմ մնալու համար, սակայն այժմ նրա անհողդողդ կամքը կոտրվում է, և նա ակամա դավանափոխ է լինում, երբ իշխանը հրամայում է նրա որդիներին ու կնոջը սպանել, ունեցվածքը հափշտակել դւ նրան բռնի ուժով մկրտել:

Երբոր հկան պեղծ առմաշնին,  
Կին և տրդայրն հիշ բարձին,  
Լալով անկան յոտրս ծնողին,  
Աղաչելով կողկողաղին:  
Արա ըզկամք թագաւորին,  
Եւ մըկըրտիր հաւատ Հոռմին,  
Բէ չէ անմեղ դառինք քոյին,  
Սըրոյ հարակ տըւեր դահճին:  
Ծընողական դուքն շարժեցաւ,  
Եւ իւր տըղոցն ողորմեցաւ,  
Եւ ակամայ մըկըրտեցաւ,  
Եվ Օլախի հաւատ մըտաւ (95, էջ 97):

Ինչպես արդեն ակնարկեցինք, անձնական հոգեբանությունն ան



մեկնաբանություն, հոգեկանի նկատմամբ կենսականի տարած հաղթանակի վերաիմաստավորում հայ միջնադարյան գրականության մեջ տեսնում ենք առաջին անգամ: Եվ դա զարմանալի չէ, քանի որ XI դարասկզբում, երբ ազգային գրականության վերածնությունը դեռևս իր նորընթացի մեջ խաթարվում է սելջուկների, ապա և՛ մոնղոլների, թուրքերի անընդմեջ արշավանքներից, ոչ միայն ավերվում են արդեն աշխարհիկ կյանքի վայելքներով ապրող հայկական շեն քաղաքները ու անկման ճանապարհն է բռնում զարգացող քաղաքակրթությունը, այլև վայրէջք է ապրում նոր որակի հունը մտնող մտավոր շարժումը, մասնավորապես՝ աշխարհիկ ոգի ձևով բերող գրականությունը: Եվ այն, ինչը բնականաբար պետք է դրսևորվեր վերջինիս հաջորդող դարերի հայ գրականության մեջ, ուղացած ի հայտ է գալիս XVI հարյուրամյակում՝ համակերպական Վերածննդի շրջանում (Սբեղյան), իսկ ավելի դեպքում՝ օտար հողում ստեղծագործող և եվրոպական, մասնավորապես լեհական վերածնության ազդեցությունը կրող հայ բանաստեղծի մոտ: Իսկ գրական նույն այդ երևույթին, կամ հեղինակային նման տեսանկյանը լեհ գրականության մեջ հանդիպում ենք վերը հիշատակված՝ Ստանիսլավ Մուժինովսկու «Ֆրանցիշեկ Սպերայի ողբալի և սարսափելի պատմությունը...» արձակ ստեղծագործության մեջ, որտեղ հեղինակը ներկայացնում է Հակառեֆորմացիայի շրջանում իտալացի իրավաբան, լութերական Սպերային կրոնական հալածանքների ենթարկելու նույնպես իրական պատմությունը: Նախապես ասենք, որ այդ դեպքերը և տանջահար Սպերայի մահը (1548-ին) ցնցում են ամբողջ Եվրոպան և ոչ միայն հարմար առիթ հանդիսանում, որպեսզի բողոքականները (և ընդհանրապես հակակաթոլիկները) պրոպագանդեն իրենց հայացքները ու կրկին անգամ բանավեճերի մեջ մտնեն Հռոմի հետ, այլև հրապարակ բերեն նշանավոր բողոքականներ Մ. Գրիբալդիի, Պ. Վերգիրիուսի և այլոց մենագրությունները (իր ուղերձը հրապարակում է նաև Կալվինը), նվիրված Սպերայի կյանքին՝ ուղեկցված՝ հեղինակային մեկնաբանություններով ու տեսական դրույթներով: Հենց այդ դործերն էլ 1549 թվականից սկսած լատիներենով ու թարգմանաբար հրատարակվում և վերահրատարակվում են Իտալիայում, Ֆրանսիայում, Անգլիայում, Գերմանիայում<sup>15</sup>: Մուժինովսկու երկը, որ լույս է տեսնում 1551 թվականին Կրուլեկցում<sup>16</sup>, այդ իրադարձությունների անմիջական արձագանքն էր լեհ զեղարվեստական գրականության մեջ: Այդտեղ դրողը օգտագործելով վերոհիշյալ լատինական աղբյուրները, մի կողմ է նետում նշված հեղինակների տեսական այն դրույթները, որոնցով վերջիններս քարկոծում էին կաթոլիկական դոգմաները,



և ամբողջ ուշադրությունը կենտրոնացնում է Սպերալի բուն պատմության ու նրա հոգեկան ապրումների վրա: Այս ստեղծագործության հոգեբանական կողմն էլ հենց աղբյուրության գործոնի այն երկրորդ շերտն է (Շնորհալուց հետո), որը և գտնում ենք Թոխաթեցու ողբում:

Եթե Մուժինովսկին յուրատիպ ընդհանրացումներով է ներկայացնում ողջակիզման դատապարտված և ունեցվածքը բռնագրավված Սպերալին, որը, հանուն իր և որդիների ու կնոջ փրկության, հրապարակորեն հրաժարվում է իր էությունը թափանցած բողոքականությունից ու, կրկին ընդունելով կաթոլիկությունը, տառապում է հոգեկան ծանր հիվանդությամբ (հալուցիեացիայով) ու շուտով վախճանվում, ապա Թոխաթեցու մոտ կրոնական հալածանքի ենթարկված երեց խաչատուրը ողջակիզման նույն դատավճիռը ստանալով, խոշտանգման է ենթարկվում և ընտանիքը փրկելու համար ստիպված ուղղափառություն է ընդունում:

Ի դեպ, երեց խաչատուրը նույնպես իրական անձնավորություն է եղել, քանի որ նրա մասին հիշատակել է նաև Երեմիա Քյոմուրճյանը, եվ սակայն, հնարավոր է, որ հանուն ընտանիքի փրկության կատարված դավանափոխության վերոհիշյալ ակտը Թոխաթեցու գեղարվեստական մտածողության և մասնավորապես՝ Մուժինովսկու երկի ազդեցությունն է, քանի որ Քյոմուրճյանը խաչատուրի հավատությանցության մասին չի էլ ակնարկում: Վերջինիս մասին նա գրում է, որ նահատակվածներից է եղել նաև «...խաչատուր քահանա ոմն, որ ղերկու աշսն եհան, և ղերկու ձեռսն և ղոսսն և ղլեղուս և ղհոտոտելիս և ղշըրթունսն՝ նման Յակովկայ արար» (19, էջ 18—19): Մինչդեռ, Թոխաթեցին հիշատակում է միայն,

*ՁՏեր խաչատուրն տանջեցին,*

*Ձեովին և ղոսսըն կապեցին,*

*Երկու աչքունքըն փորեցին... (95, էջ 97):*

Իհարկե, եթե երեց խաչատուրի մասին մի երրորդ աղբյուր պահպանված լիներ, դյուրին կլիներ իրականը մտացածինից դատել: Սակայն, եթե նույնիսկ խաչատուրի հավատությանցությունը Թոխաթեցու գեղարվեստական մտահղացմանը վերագրենք, ապա այդ դեպքում անգամ զրական տյո՜հ հնարանքը որպես հայ գրականություն ներբերվող միջոց արժեքավորելով հանդերձ, մեզ համար կրկին ուշագրավ կմնա այդ փաստի նկատմամբ՝ ողբասացի ունեցած վերաբերմունքը: Ասվածը պարզաբանելու համար նկատենք, որ Թոխաթեցին խաչատուրի դավանափոխությունը ոչ թե քրիստոնեական ավանդույթային աշխարհըմբռնումից ելնելով դատապարտում է, այլ կրելով եվրոպական Վերա-



ծննդի գաղափարները, իր վերաբերմունքով դրվատում է վերջինիս՝ ազգակիցներին ֆիզիկական ոչնչացումից փրկելու համար: Այսինքն՝ հայ ողբասացը առաջնությունը տալիս է ոչ թե քրիստոնեական գաղափարախոսության այն ըմբռնմանը, ըստ որի՝ հավատի հարցում մարդը պետք է տոկուն լինի ու հարկ եղած դեպքում նահատակվի և ոչ թե հավատուրաց դառնա, այլ՝ հումանիզմի գաղափարներով պայմանավորված՝ մարդ-անհատի երկրային կեցության նախընտրանքին:

Ինչպես տեսնում ենք, երկու ստեղծագործություններում էլ արտացոլված է դարաշրջանին խիստ բնութագրական՝ կրոնական հալածանքը, թեև Մուժինովսկու «ողբալի պատմության» մեջ հասարակական այդ մեծ շարիքը իր վերախմաստավորումն է գտնում ամբողջը ընդհանրացնող անհատի ողբերգության ու գոյաբանական պայքարի լուսաբանման երկակի շերտերում, իսկ Թոխաթեցու «Ողբում»՝ ոչ միայն՝ մի ամբողջ համայնքի, այլ նաև դրա մասնավոր, նույնատիպ դրսևորման՝ անհատական, բայց միաշերտ տարվուղ ողբերգության մեջ: Այսինքն, եթե Մուժինովսկին, ինչպես ինքն է գրում նախաբանում, օգտագործելով «գիտուն շատ մարդկանց լատիներեն գրվածքները», որտեղ տրված էին արդեն Սպերայի հոգեկան ապրումներն ու նկարագրված էին հիվանդության ախտանշանները, հնարավորություն է ունենում գեղարվեստորեն վերարտադրել կրոնական գաղափարներով ներծծված միջնադարյան մարդու դավանափոխության ծանր ակտի հոգեբանական հետևանքների՝ ներքին պայքարի, ինքնանվաստացման, ինքնաձաղկման, ներքին պառակտման ամբողջ ընթացքը, ապա Թոխաթեցին, լինելով բուն դեպքերի անմիջական ականատեսը, առաջինի նման ժամանակային հեռավորությունից և արդեն պատրաստի փաստական ու գրական նյութից օգտվելով չէ, որ վերակերտում է իրական հերոսներին, որպեսզի կարողանա ներկայացնել նաև միջնադարյան անհատի երկփեղկված հոգու անխուսափելի պայքարի վերոհիշյալ դրսևորումները, այլ տալիս է միայն հոգեբանորեն արդարացված՝ մարմնականի հաղթանակը:

Ուշագրավ է, որ երկու գրողների բողոքն ու զայրույթը նույն մեկնակետն ունեն: Նրանց ցասումը ուղղված է քրիստոնեական ուսմունքի պաշտոնակատարների դեմ, որոնք շարաշահելով իրենց դիրքն ու իշխանությունը, հաշվհարդար էին տեսնում անհատների ու ժողովուրդների հետ: Եթե Թոխաթեցին, ներկայացնելով Ռարեշի ու ռումինացի եպիսկոպոսների անմարդկային դաժանությունը, գտնում է, որ նույնիսկ հին դարերում Վաղես, Հուլիանոս, Մարկինոս կայսրերը, և անգամ Ալեքսանդր Մեծն ու փարավոնները այդօրինակ շարագործության

չեն դիմել, և դրանով իսկ՝ քրիստոնյա ժամանակակից հայրերին ու իշխաններին վատթար է համարում, ապա Մուժինովսկին նույն այդ միտքը ավելի հստակ է արտահայտում իր արձակ պատմության մեջ, գրելով, թե այդ իրադարձությունները կստարվել են «ոչ թե թուրքերի կամ էլ ուրիշ անհավատների, այլ՝ մեր՝ շար քրիստոնյաների մեջ, և ոչ թե այնտեղ՝ ինչ-որ հեռավոր մի անկյունում, որը կարելի լիներ քողարկել, այլ բազում այն մարդկանց մեջ ու առջև, որոնք իրենց գիտակցությամբ ու շատ այլ բաներով կոչված էին քրիստոնեության պոլիւն լինել» (96, էջ 195): Այսպիսի հայեցակետն արդեն Վերածննդի արդյունք էր, որը արթնացնելով ու զարգացնելով քննադատական միտքը, առաջին հերթին այն ուղղում է եկեղեցու, ապա և իշխանավորների դեմ, որոնց մեջ և մարդիկ սկսում են տեսնել այն արատները, որոնք, օրինակ, կաթոլիկ եկեղեցին կանգնեցնում են Ռեֆորմացիայի փաստի առջև: Այստեղ էլ հենց խաչաձևվում են Ռեֆորմատորների, ինչպես նաև այլակրոնների ու այլադավանների, մասնավորապես լեհահայերի, ուկրաինացիների, ռումինահայերի դեմ սկսված կրոնադավանաբանական (առաջին երեքի դեպքում՝ կաթոլիկական, չորրորդի՝ ուղղափառ) հալածանքները, որոնք հակադարձ համեմատությամբ նույն սոցիալ-տնտեսական ու հասարակական հիմքի վրա էին խարսխված:

Սակայն, նշենք, որ Վերածնության դարաշրջանի մարդկանց ոչ միայն բնորոշ էին հումանիզմի նոր գաղափարները, այլև դեռևս հնից շարունակվող կրոնական բարոյախոսությունը: Զարմանալի չէ, որեմն, որ բարեպաշտ Թոմասեցին հայոց գլխին եկած չարիքի նախապատճառը տեսնում է մարդկանց անբարեպաշտության, գործած մեղքերի ու աստվածային պատժի մեջ և ապաշխարություն է քաղողում:

Բազում չարիք որ գործեցաք,  
 Եւ արինաց ի դուրս ելաք,  
 Եւ աղաթից մեք ձանձրացաք,  
 Զողորմութիւն տալն ուրացաք:  
 ԶԱստուած սըրտէ ոչ սիրեցաք,  
 Ըզհայր եւ զմայր ոչ պատուեցաք,  
 Ընկերատեաց մեք խիստ եղաք,  
 Եւ զհօրն ի տուն ոչ ընկալաք:  
 Ոխապահ եւ խրով կացաք,  
 Անհաշտութեամբ զար անցուցաք,  
 Բամբաստանաց տեղի տուաք,  
 Որ այս չարիս հանդիպեցաք (95, էջ 101):

Նա բանաստեղծական մի գեղեցիկ պատկեր է ստեղծում, երբ նույնիսկ անշունչ առարկաների, այսինքն եկեղեցիների, որ փաստորեն՝ քար ու կիր են, անոթների, որ տարբեր նյութից են, և սուրբ գըր-



քերի, որ ուսուցիչ են, կրած «պատիժը» նույնպես առնչում է մարդկանց մեղքի հետ:

Բերան չունին որ բամբասեն,  
Ոչ ձեռս և ոտք որ մեղանշեն,  
Վասն մեղաց մարդկան որ են,  
Յոյցըս մարդկան պատիժ կըրեն (95, էջ 100):

Ստորև արդեն տեսնում ենք, որ ազգի փրկության՝ հեղինակային մեկնակետը կրոնաբարոյական հավատամքն է, բարեպաշտության ու բարեքերի մաքրության քարոզն է ու ապաշխարանքի կոչը, մի բան, որ սկիզբ առնելով կաստիվիրացուց, դեռևս երկար ժամանակ շարունակում է մտածողության իր այդ ընթացքը:

Ի մեր անրաւ դործոց շարեաց,  
Ցասումն հտուր Հայոց ազգաց,  
Իւր սուրբ մարմինն ոչ խընայեաց,  
Նա առկանել ներքոյ ոտաց (95, էջ 100):  
Քահանայք և աշխարհական,  
Խընդրեմք ձեզնէ հառաչական:  
Դարձիք մեղաց աղտեղական,  
Լալով ասէք ըզՏէր մեղան (95, էջ 101):

Վերածննդի շունչն է կրում նաև «Տաղ և դավասանք հերիսի» կենցաղային-դավեշտական քերթվածը, որը մեկ անգամ ևս հավաստում է, որ XVI դարում հայ գրականության մեջ սկսվել էր երկրորդ՝ եվրոպականին առնչվող վերածննդի պրոցեսը: Բավական է ասել, որ այդ տաղը իր թեմատիկայով պատկանում է ինչպես եվրոպական, այնպես էլ հայ գրականության մեջ նշված դարաշրջանում ձևավորվող քաղաքային-ժողովրդական գրական նոր ուղղությանը, որն իր մեջ ներառնում էր տարբեր ժանրեր:

Հայ գրականության պատմությունից գիտենք, որ XII—XIII դարերում արդեն ստեղծված հայ աշխարհիկ զրույցներում ու առակներում պատկերված էին ժողովրդի իրական կյանքի պատկերները, որոնց բնականոն ընթացքը խաթարվել էր գեղարվեստականի զարգացման կես ճանապարհին: XVI—XVII դարերում հատկապես հայ գաղթօջախների (քիչ ավելի ուշ՝ բուն Հայաստանի) հարաբերական խաղաղ կյանքով ապրող հայ բնակչության հոգևոր պահանջները ծնունդ են տալիս այդ ոչ «պաշտոնական» գրական հոսանքին, որը, փաստորեն, կամուրջ նետելով երկու հարյուրամյակի վրայով, հանգուցվում է XIV դարում բաց թողնված օղակին և շարունակում կյանքի ու մտածողության, հետևաբար նաև գրականության աշխարհականացման ավանդույթ

խնկարկող պրոցեսը: Ուստի, պատահական չէ, որ ոչ միայն «Վարդանա առակաների» ժողովածուները XVI—XVII դարերում լրացվում են աշխարհականացման նոր ոգու արգասիքը հանդիսացող առականերով, ղրույցներով ու պատմվածքներով, այլև ստեղծվում են նոր տաղարաններ և խառը ժանրերի ժողովածուներ: Լեհահայ գաղթօջախներում ստեղծված այդպիսի տաղարաններ շատ են հանդիպում (պահպանվում են աշխարհի տարբեր մատենադարաններում): Ակինյանը խոսելով Մինաս, Հակոբ, Ստեփանոս, Ղազար Թոխաթեցիների, ինչպես նաև վերը նշված ժողովածուների մասին, ընդհանրացնելով գրում է, թե «հայրենի սահմաններէն դուրս կընդարձակի անոր մտածմունքի հորիզոնը. հոն կըմբռնէ շուտով գրչի ստեղծագործութեանց արժէքը, կը գնահատէ զայն...» (95, էջ 2), և ապա՝ «Հայ Տաղարանը առաւելապէս դադթականութեան մէջ կերպարանք առաւ, զարգացաւ...: ..հայ տաղերը Հայաստանէն ճանապարհորդելով Եւրոպա՝ կրկին վերադարձան Հայաստան: Եւրոպիա կամ այլուր ընդօրինակուած շատ մը Տաղարաններ իրենց հիմ ունին Լեհաստան կամ Խրիմ ծնունդ առած օրինակներ, որոնց մէջ վայրավատին կը տեսնուին միշտ այն կողմերը երգուած տաղեր, ըլլան Թոխաթեցի կամ այլաշխարհիկ երգիչներէ» (95 էջ 5):

Նման կարգի տաղարաններից հիշատակենք Լեհահայ գաղութում 1685 թ. ընդօրինակված ձեռագիր տաղարանը, որտեղ կենցաղային թեմայով գրված «Վասըն ուրախութեան», «Ի վերայ ճանճի», «Վասըն թիւթիւնի» (որոնց հեղինակային պատկանելությունը պարզված չէ, բայց հավանական է, որ դրանք նույնպես ստեղծվել են Լեհահայերի կողմից), ինչպես նաև Պարսամ Տրապիզոնցու «Վասըն ակռայի» կողքին ղետեղված է եղել նաև Մինաս Թոխաթեցու վերոնշյալ՝ «Տաղ եւ գովասանք հերիսի» քերթվածը: Հենց այս գործերն էլ 1892 թ. Կարապետ Կոստանյանցը առաջին անգամ հրատարակել է «Միջնադարյան հայոց տաղեր և ոտանավորներ» ժողովածուում, առաջաբանում իրավացիորեն գրելով նման նյութերին մեծ նշանակություն տալու անհրաժեշտության մասին, քանի որ մինչև XVIII դարը շատ հազվադեպ են հանդիպում կենցաղային նման նկարագրություններ: Ճիշտ է, գրում է նա, խոսքը այնպիսի տաղերի մասին է, որոնց «առնպաճույճ և գրեթե կոպիտ ձևից անշուշտ կխրտնին արդի հասակասեր ճարտասանները և նորհյույժ բանաստեղծները. և սակայն նոցա բովանդակության հետաքրքրությունը կարող է հափշտակությունը գրգռել ամեն մի Հայի մեջ, որ կուզենար մի փոքր էլ աշխարհային կենցաղավարության մասին խօսեցնել յուր պապերին»<sup>117</sup>: Կոստանյանցի ասածն, անշուշտ, հարկ է առավել լայն իմաստով ընկալել, քանի որ XVI—XVII դդ. գրականության աշխարհականացման պրոցեսում ինչպես սոցիալ-կենցա-



ղային, այնպես էլ մյուս՝ սիրային, քաղաքական, պատմական թեմատիկայի տարբեր պրոբլեմները ներկայացվում էին մարդ-անհատի անմիջական ընկալմամբ: Այս դեպքում նկատենք, որ լեհահայոց մոտ գրական տվյալ հոսանքի ի հայտ գալուն նպաստում է ոչ միայն նրանց բարեկեցիկ կյանքը, այլև առաջին հերթին լեհական Վերածննդի ազդեցությունը, լեհ աշխարհիկ գրականության, մասնավորապես XVI դարում ստեղծված (և XVII-ի սկզբին բուռն ծաղկում ապրած) սովիզժալյան գլխավորությունը: Ուշագրավ է, օրինակ, որ գրական նույն այդ հոսանքին պատկանող լեհ և հայ հեղինակների ստեղծագործությունների թեմատիկան ու առաջ քաշած պրոբլեմները նույն ժամանակաշրջանում ի հայտ են բերում համընդհանուր եզրեր: Այդ հոսանքի սոցիալական շերտին պատկանող տարբեր ժանրերի գործերը թե՛ առաջինում և թե՛ երկրորդում հազեցած են հասարակական-մարդկային հարաբերությունների նկատմամբ ունեցած երզիծանքով, որը մինչև XVII դարակեսը ներկայացվում էր այլաբանորեն: Հայ գրական գործերից այս առումով հատկապես հատկանշական է վերը հիշատակված «Ի վերայ ճանճի» տաղը:

Ինչ վերաբերում է «Տաղ եւ գովասանք հերիսի» տաղին, որը Թոխաթեցին գրում է 1563 թ. բարեկենդանի օրերին, երբ լեհահայությունը, ինչպես միշտ, ազգային ոգով փառավորապես նշում էր քրիստոնեական այդ տոներ, ապա հարկ է նշել, որ այստեղ հեղինակը կենցաղային թեմային սոսկ դիմելով չի բավարարվում: Նա ոչ միայն շոշափում է պանդխտության թեման, այլև հանդես է գալիս որպես լեհահայ հոգևորականության ժամանակակից բարքերի արտահայտիչ ու խրախճանքի թեման, թեև կրոնական կիսաքողի տակ, հայ բանաստեղծություններեբոող առաջին հեղինակներից մեկը: Նկատենք, որ եթե առաջինը նորույթ չի եղել հայ գրականության համար, ապա վերջինը հանդես է եկել որպես նոր աշխարհայեցության արդյունք: Ուրախության ու խրախճանքի երգերը եթե հին դարերում միշտ էլ ուղեկցել են աշխարհականներին, բայց և հասկանալի պատճառներով չեն թափանցել կրոնամիստիկական մտածությամբ հագեցած հայ գրականություն (իսկ եթե հայկական Վերածննդի ձևավորման դարաշրջանում թափանցել են, ապա մեզ չեն հասել), միջին դարերից սկսած աստիճանաբար տեղ գտնելով վերջինիս մեջ, հայ բանաստեղծության աշխարհականացման սկիզբն են դրել: Ըստ Մ. Աբեղյանի՝ XVII դարասկզբի տաղարաններում հանդիպում են ուրախության երգեր, որոնք ամենաուշը XVI դարին են պատկանում: Այսպիսին է, օրինակ, Սարկավազ Բերդակցու՝ խաղողին նվիրված տաղը, որտեղ հեղինակը ան-

մահության այդ պտուղը համարելով բոլորից գեղեցիկը՝ պսուղները  
թագավորը, գովերգում է նաև դրանից պատրաստվող գինին, որը  
մարդկանց սրտերը բաց է անում ու մոռացության է տալիս շարակա-  
մությունը: Եվ սակայն, Արեղյանի խոսքերով ասած՝ գինու սիրահար  
այդ զվարթ երգիչը դեռևս չի կարողանում ազատորեն գինու գովքը  
անել, ուստի գրում է, որ ինքը ոչ թե գինին է երգում, այլ պատարագի  
սուրբ խնկով դարդարված բաժակը (47, էջ 36—37):

Շատ ավելի թույլ արտահայտված, բայց և այնպես, արդարաց-  
ման նույնպիսի մեկնակետ ենք գտնում նրան ժամանակակից, կամ  
գուցե նրանից առավել վաղ ստեղծագործած Թոխաթեցու մոտ, երբ  
նա ոչ միայն գրում է, թե՝

Բարեկենդան է մի մեղադրէք  
դինչ որ ասեմ ի վեր շառնք,

այլև այն դեպքում, երբ լեհահայ հոգևորականության կենսասիրու-  
թյունը ի ցույց դնելով, իրեն դրա ակամա մասնակիցն է համարում.

Այս դառն տեղըն որ մեր անկաթ  
ամէն բանէ մահրում ելաթ  
հոգևորէն զըրկըւեցաթ  
եկաթ մարմնոյ ծառայ եղաթ (95, էջ 104):

Եվ այնուամենայնիվ, լեհահայ բանաստեղծը իր դարի համար և հայ  
ու լեհ իր ժամանակակիցների համեմատությամբ շատ ավելի համար-  
ձակ է, եթե մանավանդ նկատի ունենանք, որ նա ոչ թե աշխարհա-  
կանների, այլ եկեղեցականների խրախճանքի տեսարաններն է պատ-  
կերում: Ի դեպ, լեհ Վերածննդի դասական (Միկուլայ Ռեյ, Յան Կոխա-  
նովսկի) և նույնիսկ սովիզժալյան գրականության մեջ նույնպես զա-  
վեշտի են ենթարկվում հասարակության բոլոր դասերի ներկայացու-  
ցիչների, այդ թվում՝ նաև հոգևորականության բարձրերը: Եվ եթե Հա-  
կոբսկոմաշիայի ահեղ բռնցքի պատճառով վերջիններիս գործերը  
մեծամասամբ գրվում ու (հազվադեպ) հրատարակվում էին անանուն,  
ապա Թոխաթեցու մոտ այդ ամենը սքողված է մնում բարեկենդանի  
քողի տակ: Եվ այնուամենայնիվ, կերակուրների մեջ թագավոր հռչակ-  
ված հարիսան գովերգելիս, թեև այն համարում է լուսավորչի հորի-  
նածն ու ստեղծածը, երուսաղեմում ու քրիստոնեական այլ երկրնե-  
րում ամենահարգվածն ու ամենացանկալին, այսուհանդերձ, անմա-  
հության հոտ բուրոդ այդ կերակուրը չի պատկերացնում առանց կար-  
միր գինու: Բայց, ինչպես ասվեց, Թոխաթեցին ոչ թե նկարագրում է  
աշխարհականների կողմից տոնվող բարեկենդանը, որն, անշուշտ մի  
խկական խրախճանք պետք է լիներ, այլ հոգևորականների, որոնք,



ինչպես երևում է, առաջիններից շատ էլ հետ չէին մնում: Իզուր չէ, որ «Զահանայից դասքն երամով», երբ հարիսայի անուն են լսում, ուրախությունից ոչ միայն գիշերն են քունը կորցնում, այլև

Յորժամ որ առաւաւտ լինայ  
յեկեղեցին փութան նորայ  
այլ ոչ աղաթի միտքն կու գայ  
թե հերիսան յերբ պիտի գայ:

Եվ ոչ միայն քահանայական դասը, այլև

Վարդապետաց դասը ամենայն  
կրանաւորքն միաբան  
յորժամ լըսեն ըզհերիսան  
ամենեքեան զվանքն ուրանան:  
Էրիցականքն ամենեքեան  
զերիցկընդն ըզթարկըն տան  
զամէն ուսումբն մոռանան  
վազեն՝ և երթան ի հերիսան (95, էջ 107, 108—109):

Պարզ է, միայն հարիսան չէ, որ փախցնում է քունը հոգևորականության աչքերից և ամեն «ուսմունք» մոռացնում, այլ հիմնականում գինին, որը վերջիններիս, աշխարհականների նման տիկերով էին ըմպում, և որը նրանց էր մատուցում մատուցակը:

Երբ զհերիսան բազմեցուցին  
յառջեւ քահանայից եղին  
տիկ մի գինի այլ հետ բերին  
և մատուցուակն ի հետ նորին:

Ինչպես տեսնում ենք, Թոխաթեցին թեև զավեշտորեն, այնուամենայնիվ, առանց քաշվելու է նկարագրում լեհահայ հոգևորականության բարքերը, որոնք նույնիսկ եթե ինչ-որ չափով տարբերվել են նշված ժամանակաշրջանում նույնպես բարեկեցիկ ապրող Թոխաթի հայ հոգևորականության բարքերից, այսուհանդերձ, ոչ այնքան, որ հեղինակը բացարձակ ժխտեր վերջինիս մեջ թափանցած աշխարհականացման ոգին: Ծիշտ է նա թեթևակի ակնարկում է, թե այնտեղ հոգևորին էին ծառայում, իսկ այստեղ մարմնականին, բայց դա կարծես արդարացման պահ է. հակառակ դեպքում նա կպախարակեր լեհահայ հոգևորականության՝ իր համար խորթ, ընկած բարքերը, ոչ թե իր սերը և տանջալից փափազը կարտահայտեր սպասվող խրախճանքի՝ հարիսայի ու կարմիր գինու հանդեպ: Իսկ որ Թոխաթի բնակիչները, աշխարհական թե հոգևորական, նշված դարաշրջանում, իրոք, փարթամ ու վայելուչ կյանքով էին ապրել, վկայում է Ստեփանոս Թո-

խաթեցին, որը 1599—1602 թթ. ջալալիների ասպատակություններից և հայրենի քաղաքի գրավումից հետո քսան տարի ապրելով ու գործելով Կաֆայում, գովասանական տաղեր և ողբեր է գրել խաղաղ ժամանակների և թուրքերի ձեռքում գտնվող Թոխաթի մասին: «Ողբ ի վերայ Եւռոկիա քաղաքին» քերթվածում նա մասնավորապես գրում է.

Նաեւ ընակիչդ ամեննքեան  
Նւ քահանայք քո սրբադան  
Արք ևւ կսնայք միանգամայն  
Ի բարութիւն քո զուարճանան:  
Քո տուվաթւորքն եւ խօճանին  
Վարթամ եւ անուանիք էին.  
Մեծահամբաւ պաղիրկեանին  
Եւրոխտալով զսրանային (94, էջ 318):

Հարկ է նշել, որ «Դուլասանք հերիսի» զավեշտական տաղը ունի նաև մի լուրջ շերտ, որը, սակայն, հիմնական նյութի ծանրության տակ անմիջապես չի բացահայտվում: Բավական է ասել, որ այդ տաղը լինելով հեղինակի ու նրա ժամանակակիցների (օրինակ՝ Նաղաշ Հովնաթանի) աշխարհասիրության վկայությունը և նախորդ դարերում հանդես եկած հայ բանաստեղծների Հովհ. Թլկուրանցու, Գր. Աղթամարցու և այլոց կողմից գրականություն ներբերված աշխարհիկ նյութի հաստատումն ու դրա թեմաներից մեկի զարգացման հավաստիքը, շոշափում է նաև հայրենասիրության ու պանդխտության թեման:

Իսկ պանդխտությունը՝ քաղաքական ու սոցիալական այդ շարիքը, որը հին դարերից սկսած դարձել էր հայ ժողովրդի ճակատագրի անբաժան մասը և վերջինիս կողմից երդվել դրա հետևանքները՝ վիշտն ու թշվառությունները, ինչպես գիտենք, որպես թեմա հայ գրականություն է մուտք գործում վաղ Միջնադարում, մասնավորապես XV դարի բանաստեղծ Մկրտիչ Նաղաշի պանդխտության երգերով: Իր հազարավոր հայրենակիցների և Նաղաշի նման Մինասն էլ վերցնում է պանդխտության ցուպը, և եթե առաջինը հրկար ժամանակ Կոստանդնուպոլսում ու Կաֆայում ապրելուց ու պանդխտության դառնությունները (բայց ոչ թշվառությունները) ճաշակելուց հետո վերագառնում է Ամիդ ու կրկին դառնում հայ թեմի առաջնորդ, ապա Մինաս, Ղազար, Հակոբ Թոխաթեցիները, երազելով հանդերձ հայրենիք վերագառնալու մասին, իրենց մահկանացուն կնքում են օտարության մեջ՝ Լիհաստանում: Իհարկե Նաղաշի երգերը հասարակական լայն հնչեղութուն ունեն, քանի որ նա ոչ միայն իր վիշտն է երգում, այլ ամենատարբեր դասի պատկանող՝ նյութապես ապահով, ինչպես նաև աղքատության մեջ տառապող պանդուխտ հայերի վիշտը: Թոխաթեցին ապրելով բա-



րեկեցիկ կյանքով, ճիշտ է, նույնպես աղքատության ու թշվառության տառապանքներ չի կրում, բայց կսկծում է հայրենիքի կարոտից ու միայնակության ցավից: Այստեղ, օրինակ, հայրենիքի նկատմամբ ունեցած մեծ սերը բանաստեղծն արտահայտում է ազգային այդ հինավուրց կերակրի՝ հարիսայի հանդեպ տածած սիրով ու նկարագրում, թե ինչ է կատարվում իր հետ, երբ հիվանդ պառկած, հարիսայի հրավերք է ստանում:

Հիւանդ մարմինս ի դող ելաւ  
յանկարծ շուտով առողջացաւ  
հոգւով մարմնով ուրախացաւ  
երբ հերիսի խապար հասաւ (95, էջ 103):

Նա ոչ միայն հարիսայի հետ է զրույցի բռնվում, որպեսզի ցույց տա պանդուխտի խեղճ ու անօգնական վիճակը,

Այ հերիսայ դիս խեղճ արիւր  
որ յայս Լրկիրըս ձրգնցիր  
տարին անգամ չես հանդիպիր  
որ զքեզ ինձիկ ի կեր տայիր (95, էջ 108):

այլև դիմում է լեհահայությանը, որ հարիսա եփելիս շոռռանան օտարության մեջ ապրող, հարազատներից ու բարեկամներից զրկված «ղարիպին», մինչև որ՝

Տես ռնիւմ առ Տէրն ամենի  
որ մեզ շուտով նա ողորմի  
միթէ փութով մահ չի կամի  
դառնամք երթամք ի մեր տեղի (95, էջ 104):

Ինչպես տեսնում ենք, այս քերթվածի ծանրության կենտրոնը մերթ իր վրա է կրում Հոգեւորականության՝ արդեն աշխարհականացող բարբերի նկարագիրը, մերթ՝ սոցիալ-քաղաքական դարավոր շարիքից ծնված հայ պանդուխտի հոգեկան տառապանքների պատկերումը: Ասել է թե, ազգային ավանդույթների կողքին ի հայտ է գալիս ունեւսանսյանը, որոնց ներհուսումը բերելու էր այն նորը, որը շուտով բնութագրական պետք է դառնար ազգային շատ զրահանությունների համար: Իսկ այդ նոր որակը տեսնում ենք նաև Թոխաթեցու «Ողբում», որտեղ ավանդականի կողքին սերտաճում են եվրոպական կուլտուրայի նոր ուղղության՝ հումանիզմի գաղափարները՝ հիմնված երկրային մարդուն, նրա հասարակական կյանքին առաջնությունը տալու և մարդու ճակատագիրը վերջինիս գիտակցության և ոչ թե անդրաշխարհի հետ առնչվող սկզբունքների վրա: Այսինքն ժողովրդի ճակատագրի ավանդական պրոբլեմը որոշակի խրադարձությունների հիմքի վրա արծարծելու հետ

միաժամանակ, Թոխաթեցին շոշափում է նաև դարաշրջանին խիստ բնութագրական մարդ-անհատի առջև ծառացած մշտնջենական և երկրային կեցության երկընտրանքի պրոբլեմը, որտեղ առաջնությունը տալով վերջինիս, այն լուծում է հոգեբանական տեսանկյունով: Իրադարձությունների մատուցման բնույթը, դրանց զարգացման ուղիներն էլ, բնականաբար, պայմանավորում են քերթվածի ոճականուցվածքային նոր միջոցները՝ հերոսների զգացմունքային երկխոսությունները, ականատես հեղինակի երբեմն լարված ապրումներն ու մեկնաբանությունները, որոնք, անշուշտ, օրգանական կապի մեջ են հանդես գալիս ավանդականի՝ էպիկական հավասարակշռված, հանգիստ-ռիթմական պատմողականության հետ:

Մինաս Թոխաթեցու վերոհիշյալ քերթվածները՝ որպես վերածննդի աշխարհայեցողության արդյունք, նորը հաստատող սկզբի դրսևվորումներից մեկն էին հայ գրականության մեջ:

Որոշակի ուշադրության է արժանի տաղասաց, 1579—1583 թթ. լեհահայ եկեղեցու արքեպիսկոպոս Բարսամուս Բոգդանովիչի կամ նույնն է՝ Պարսամ Տրապիզունցու «Վասն ակռայի» տաղը, որն իր թեմատիկայով նույնպես պատկանում է քաղաքային-ժողովրդական, գրական ուղղությանը:

Կենցաղային թեմայով գրված դավեշտական այդ տաղը, ինչպես ասացինք, 1892 թ. Կարապետ Կոստանյանցը առաջին անգամ հրատարակում է «Միջնադարյան հայոց տաղեր և ոտանավորներ» ժողովածուում, ծանոթանալով վերջինիս 1695 թ. ձեռագիր տաղարանում: Եվ բանի որ այդ տաղարանում նշված չի եղել տաղասացի անունը, ապա Կոստանյանցի ժողովածուում էլ այն տեղ է գրավել որպես անանուն հեղինակի գործ: 1930 թ. Ն. Ակինյանը Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանում հայտնաբերում է ավելի վաղ շրջանում՝ 1654 թվականին ընդօրինակված մի ձեռագիր տաղարան, որտեղ գտնում է նույն այդ տաղը, որը և ապագրում է «Հանդես ամսօրեայ»-ի էջերում<sup>116</sup>: Նկատի ունենալով, որ հիշատակարանային տողերում տաղասացը իրեն անվանում է Պարսամ, և գրում, որ տաղը հորինել է երեք Տեր Միքայել Լովեցու խնդրանքով, Ակինյանը բանասիրական մի շարք պրպատմներ կատարելով (118, էջ 591—594), ապացուցում է, որ այն պատկանում է Բուզանովիչ-Տրապիզունցու գրչին: Ակինյանը գրում է նաև, որ գրիչ Հովհաննեսի կողմից ընդօրինակված վերոհիշյալ տաղարանը լի է եղել վերջինիս թույլ տված մի շարք սխալներով, որոնք ինքը ստիպված է եղել ուղղել ներդպացողությամբ, քանի որ նույնանման մեկ այլ ձեռագիր իրեն հայտնի չէր: Եվ սակայն, մինչ այդ՝ 1921 թ. նրա իսկ կողմից հրատարակված «Հինգ պանդուխտ տաղասացներ»



ժողովածուում որպես Մինաս Թոխաթեցու «Գովասանք հերիսի» հրատարակության աղբյուր նա հիշատակում է նաև Կոստանյանցի վերոհիշյալ ժողովածուն, և նույնիսկ նշում էջերը: Իսկ դա նշանակում է, որ նա պետք է ծանոթ լիներ նաև Տրապիզոնցու «Վասն ակոայի»՝ վերջից պակասավոր» տաղին (Ալիսյանի հրատարակածը երկու քառատող ավելին էր), որը Կոստանյանցի ժողովածուում տեղ է գտել «Գովասանք հերիսի»-ց անմիջապես հետո, և որը, թերևս նրան կօգնե առավել ճշտությամբ վերականգնել բնագրի տեքստը, ինչպես նաև հնարավորություն կտար ծանոթանալու 1695 թվականի ձեռագիր տաղարանին: Իսկ այդ տաղարանը ուշագրավ է այն առումով, որ այնտեղ միաժամանակ տեղ էին գտել Մինաս Թոխաթեցու և Տրապիզոնցու տաղերը: Ճիշտ է, տաղարանի ընդօրինակման վայրը նշված չէ, սակայն այդ երկու տաղերը միատեղ լինելու հանգամանքը ոչ միայն հավաստում է, որ այն ընդօրինակվել է լեհահայ գաղթօջախներից մեկում, այլև հուշում է, որ տաղարանի մյուս՝ նույնպիս կենցաղային թեմայով գրված գործերը պատկանել են լեհահայերի գրչին: Խոսքը վերը հիշատակված «Վասն ուրախութեան», «Վասն թիթիւնի» և այլաբանական շղարշ կրող «Ի վերայ ճանճի» տաղերի մասին է, որոնց, իհարկե, կարելի է լիինի անդրադառնալ ու լեհահայի գրչի արդյունք համարել այն դեպքում, երբ բանասիրական պրպտումները հավաստեն այս ենթադրությունը:

Հարկ է նշել, որ այդ նոր ուղղությանը պատկանող կենցաղային, ինչպես նաև այլ թեմաներով գրված տաղերում ըստ ժանրի ու թեմայի դիֆերենցվել է ոճը՝ իր մեջ ներառելով խոսակցական լեզուն ու օգտագործելով ժողովրդական հումորը: Այլ բան է արդեն, որ Բոգդանովիչ-Տրապիզոնցին հետեւելով հանդերձ քաղաքային գրական այդ նոր ուղղությանը, ոչ միայն չի տիրապետել գրելու (չասենք՝ բանաստեղծական) արվեստին, այլև զերծ է եղել սուր մտքից: Ճիշտ է վերջինս աներկբայորեն ծանոթ է եղել Թոխաթեցու «Գովասանք հերիսի» տաղին ու գրել է նաև դրա իսկ ազդեցությամբ, այնուամենայնիվ, նա ոչ միայն իր արվեստով է հեռու առաջինից, այլև այդ պարզ, կենցաղային թեման որոշակի պրոբլեմայնություն բարձրացնելու կարողությունից: Եվ սակայն բոլորովին էլ հարկ չկա նոր միայն ծնվող ու ձևավորվող գրական այդ ուղղությանը դիմած Տրապիզոնցուց ավելին պահանջել, մանավանդ, եթե նկատի ունենանք, որ գրական նորահայտ այդ տեսակով ստեղծագործում էին ամենատարբեր դասի ու կրթության մարդիկ, որոնց համար բանաստեղծական ձիրք ունենալը պարտադիր չէր: Կարևորն այստեղ այն է, որ այդպիսի գործեր գրում էին կենսուրախ ու սրամիտ մարդիկ, որոնց համար առաջնայինն արդեն

աշխարհիկ կյանքն էր, որի տարբեր կողմերի ամեն մի աննշան երեւոյթն անգամ դառնում էր կատակի, հումորի ու երգիծանքի առարկա:

Իսկ Տրապիզոնցին կատակի նյութ է դարձնում իր ասամնացավը, դրա շուրջը զրելով 22 քառատողերից բաղկացած մի սաղ: Դանգատվելով իր «ակռաների» ցավից, նա հարմար առիթ է դարձնում հիշատակելու ու գովերգելու հայ աշխարհիկ (բայց ոչ՝ եկեղեցական պասի) սիրված բոլոր կերակուրները՝ խորոված, խաշ, փլավ ու զաթա, որոնցից ինքը զրկված էր ժամանակ առ ժամանակ: Ահավասիկ, երկու քառատող.

Ձիս կու խարէ թէ շի ցավիր,  
Տեսնաս քանի օր մի անցնի,  
Ակռաս սըլայ ու կու հայի  
Ձվայն կու տույ խորված մըսի:

կամ էլ գրում է.

Խեղճ ակռայեկս հաւաս ունի  
Բաթու, դագու, հաւու, մըսի,  
Ինքն հանդիպի գեր զալիի,  
Մէջն լցած դապուղայի (կող):

Չթավալվելով, ասենք միայն, որ ինչպես Թոխաթեցին, այնպես էլ Տրապիզոնցին և նույնիսկ հաջորդ դարի տաղասացները որքան էլ համարձակ էին երգում աշխարհիկ կյանքի հետ կապված վայելքները, այնուամենայնիվ, մեղանշում էին, որ աստծո բանը թողած, աշխարհիկ կյանքով են տարվել:

Ես մեղաւոր Պարսամ գերի.  
Որ զակռանիս իմ գովեցի  
Բնաւ զհոգիս իմ չիշեցի,  
Որպէս ճուղապ տամ Քրիստոսի (118, էջ 590—596):

## ԳԵՂԱՄԱՆԵՍՏԱԿԱՆ ԱՐՁԱԿԻ ԷՋԵՐԸ ԼԵՀԱՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՁ (հուշագրություն, օրագրություն, ուղեգրություն)

Լեհահայ գեղարվեստական արձակին, մասնավորապես հուշագրությանն ու ուղեգրությանը հանդիպում ենք XVII դ. սկզբից սկսած, այսինքն այն ժամանակաշրջանում, երբ լեհ գրականության մեջ փոքր ինչ շուտ ձևավորված համասեռ այդ ժանրերը իրենց զարգացումն էին ապրում: Դա վաղ բարոկկոյի դարաշրջանն էր, երբ XVI դարականների



սկսված ու աստիճանաբար հասունացող սոցիալ-հասարակական, կրոնազաղափարական ու սյատմաքաղաքական յուրատիպ, անբարենպաստ հանգամանքները պայմանավորում են վեպի հանդեպ էպիկական փոքր ժանրերի ունեցած գերակշռությունը: Եթե Արեմտյան նվրոպայում վեպի բուռն զարգացումը կապված էր ուրբանիստական քաղաքակրթության հետ, ապա Լեհաստանում քաղաքական-հասարակական ներքին ցնցումներն ու անվերջ պատերազմները որոշակիորեն արգելակում են ազգային վեպի բնական զարգացումը և ասպարեզը թողնում միայն փոքր ժանրերին: Եվ դա հասկանալի է, քանի որ քաղաքական-հասարակական ոչ կայուն իրավիճակի ղեկավարում փոքր ժանրերը գերիշխում են այն իսկ պատճառով, որ մեծ կտավների ստեղծման համար և՛ երկար ժամանակ էր պահանջվում և՛ երկար կյանք: Նկատի ունենանք նաև, որ Վերածննդի դարաշրջանում անհատի նկատմամբ ի հայտ եկած այն հետաքրքրությունը, որը պայմանավորում է մասսաների նոր աշխարհընկալումը, ինքնաճանաչումը, գեղագիտական նոր ճաշակը ու վերջիններիս մղում է ակտիվության, բարոկկոյի դարաշրջանում խորացնում է սկսված այդ պրոցեսը: Անհատի պրոբլեմի ղետեմինացումը ժամանակակիցների կողմից, փաստորեն, պայմանավորում է մշակույթի բոլոր բնագավառների՝ փիլիսոփայության, արվեստների և գրականության նորովի զարգացումը:

Իսկ այս ամենը, գրականության մեջ հիմք են ծառայում վերը նշված ժանրերի առաջացման ու բուռն զարգացման համար, որոնց ստեղծողները ի հայտ բերելով իրենց կյանքը, արկածները, շուրջը տեղի ունեցող իրադարձությունները, այլ երկրների ժողովուրդներին նկարագրելու և, սեփական մտքերը, ընկալումները, գնահատականները գրառելու ցանկություն (գրական այլ ժանրերին նոր որակ տվող գործիչների հետ միասին), մի կողմից ազգարարում են եվրոպական Միջնադարի համեմատ կատարված մեծ առաջընթացի, մյուս կողմից՝ Վերածննդի դարաշրջանում իրականացված աշխարհազգացողության բեկման մասին, որը բարձր բարոկկոյի և սարմատյան բարոկկոյի երկարատև դարաշրջանում զարգանալով ու խորանալով (կուլտուրայի ընդհանուր մակարդակի ելեկշների ուղեկցությամբ) գոյատևում է մինչև XVIII դարակեսը՝ էուսավորական դարաշրջանը:

Հարկ է նշել, որ վերոնշյալ ժանրերի բաղմարնույթ պրոբլեմների պարզաբանումն ընդհանրապես կոմպլեքսային հետազոտություն է պահանջում ինչպես պատմության ու գրականության, այնպես էլ սոցիոլոգիայի ու մշակույթի էությունների համար: XVII դարի գրական արձակը, մասնավորապես ուղեգրական, հուշագրական, նամակագրական և օրագրական ժանրերը, նկարագրական ու ֆաբուլային (հիմնա-

կանում սովորական) պատմությունները, մանավանդ լեհ պարբերական մամուլի բացակայության\* պատճառով լեհաստանում մեծ ժողովրդականություն էին վայելում, փաստորեն, կատարելով նաև սեփական ու այլ երկրների և ժողովուրդների պատմության, ժամանակակից կյանքի տարբեր կողմերի, քաղաքականության, ռազմական արվեստի, պատերազմական իրադարձությունների, աշխարհագրության, բնագիտության, հասարակական հարաբերությունների, կենցաղի, մշակույթի և այլ բնագավառների տեղեկատուի դերը: XVII դարի արձակի այդ անհաստեղի հուշարձանները, որոնք երբեմն հրատարակվում, բայց մեծամասամբ ձեռագիր ընդօրինակումներով էին տարածվում, արտացոլելով հանդերձ պատմական իրադարձություններն ու այս կամ այն ժողովրդի կենցաղն ու բարքերը, կրում էին հեղինակների անհատականություն, աշխարհընկալման, հետաքրքրությունների, հոգեբանության, մտահայեցության, ինչպես նաև բանավոր խոսքի ու գրելաոճի կնիքը:

XVI դ. վերջից սկսած լեհաստանում ուղեգրություններ ու հուշագրություններ էին գրում ինչպես փոքր շլյախստան, հոգևորականությունը, այնպես էլ դիվանագետները, զինվորականները, որոնք ոչ միայն տեղում էին գրի առնում այն, ինչը նրանց տեսադաշտում էր, այլև ճանապարհորդում էին ամենատարբեր նպատակներով ու առիթներով՝ առևտրական, ուխտագնացության և, ուղղակի՝ երկրներ ու ժողովուրդներ «հայտնագործելու» և աշխարհը ճանաչելու համար:

Եվ սակայն, ի տարբերություն եվրոպական մեմուարային ու ուղեգրական գրականության, որը հիմնականում ծովային ճանապարհորդությունների ու սալոնային կյանքի արդյունք էր, լեհական վերոհիշյալ գրականության գերակշռող մասը նվիրված էր ինչպես պատերազմների ու մարտերի, այնպես էլ գերության տարիների նկարագրությանը: Կարծում ենք, այս իրողությունը զարմանալի չի լինի, եթե ասենք, որ լեհաստանը XVII դարում ապրում է միայն 32 համեմատաբար խաղաղ տարիներ (արևելյան սահմաններում լոկալ պատերազմները այդ տարիներին էլ չեն դադարել), և որ Կիրխուլմի (1605), Կլուշինի (1610), Խոթինի (1621), Բերեստեչկոյի (1651), Խոթինի (1673), Վիեննայի (1683) հաղթական, և պարտության դառնություն պատճառած՝ Յեցորայի (1620), Պիլավեցի (1648), Բատոհի (1652),

\* Ոչ պարբերական տպագիր մամուլը լեհաստանում հայտնի է XVI դարից, ձեռագիրը՝ ավելի վաղ: Առաջին պարբերական մամուլը ստեղծվել է 1661 թ. Կրակովում, քիչ ավելի ուշ՝ Վարշավայում:



Կոմարնի (1672) պատերազմները ոչ միայն անթիվ զոհերի ու գերեվարության պատճառ են դառնում ու տնտեսապես ավերում երկիրն ու նրա հղորակչունը, այլև այդ իսկ իրադարձություններով լիցքավորում են ժամանակակիցների միտքն ու հոգին: Այն, ինչ գրել է XVII դարի լեհ բանաստեղծ Վացլավ Պոտոցկին Խոթինի ղինվորի մասին, թե մայրը նրան

...Մենք է ճամբարում, արյան մեջ լողացրել

Ու գնդակների շաշուների տակ օրորոցային երգել...

կարելի է ասել դարի ոչ միայն ամեն մի ղինվորի, այլև շլախտայական ու մեղանական դասին պատկանող զորղների ու բանաստեղծների մասին: Մի ամբողջ հարյուրամյակ անընդմեջ տևող պատերազմական շաշունը, մեծ հաղթանակներն ու մեծ պարտությունները իրենց արձագանքն են գտնում ժամանակակիցների գրավոր խոսքում, ոչ միայն արձակում, այլև պոեզիայում, և ոչ միայն պատմական այդ մեծ իրադարձությունների անմիջական մասնակիցների, այլև ականջալուրների զրլի տակ:

Եվ եթե XVII դ. լեհ գրականության մեջ պատերազմական թեմատիկայով հուշագրություններ ու օրագրություններ են գրում նշանավոր հետման Ստանիսլավ Ժուլկևսկին (1547—1620), հուսար Սամուել Մասկելը (մոտ. 1580—1632), որոնց ստեղծագործությունները նվիրված են Ռուսաստանի «էկզոտիկ» աշխարհին, Դմիտրի Ինքնակոշի (Սամոզվանցի) և նրան ուղեկցող լեհ արկածախնդիրների պատերազմական գործողություններին, եթե Յակուբ Սոբեսկու (լեհ թագավոր Յան Սոբեսկու հոր) հուշագրությունը նվիրված է Խոթինի պատերազմին, իսկ շլախտիչ Յան Խրիզոստոմ Պասեկի (մոտ. 1636—1701)՝ լեհ ամենատաղանդավոր մեմուարիստի հուշագրությունը՝ շվեդական ու մոսկովյան պատերազմներին և լեհ շլախտիչների կոլորիտային կյանքին, ապա լեհահայերից նույն թեմատիկայով ստեղծագործել են Հովհաննես Կամենացին (որի Պատմությունը, ինչպես տեսանք, առավելապես պատմագրական գործ է), Ստեֆան Ագոպսոն, Ռոմուալդ Բոգդանովիչը, Յան Տոմաշ Յուլեֆովիչը, Տեր Յակուբ Բաղտասարյանը: Ամեն դեպքում, ինչպես լեհահայ ուղեգրությունները, այնպես էլ հուշագրությունները ընդհանուր առմամբ թեմայի առումով չեն տարբերվում լեհականից, քանի որ պատմաքաղաքական նույն պայմաններում ապրող այդ հեղինակների հետաքրքրությունները հիմնականում նույն շրջանակներն էին ընդգրկում: Եթե վերոհիշյալ հուշագիրները պատերազմական իրադարձություններն են դարձնում իրենց ստեղծագործությունների նյութը, իսկ լեհ ուղեգիրներ Ստանիսլավ Իեշկան, Յան Գորինս-



կին, Միկոլայ Ռոդձիվիլ Սիերոտան և լեհահայերից՝ Սիմեոն Լեհացին ուխտագնացության նպատակով են Հռոմ ու Երուսաղեմ այցելում ու իրենց տպավորությունները, խոհերը, մտքերը գրառում, ապա լեհագրի Սամուել Տվարդովսկին՝ դիվանագետ Կժիշտոֆ Զբարասկու քարտուղարը և, լեհահայ դիվանագետներ Ռոմաշկեիչն ու Սեֆեր Մուրասովիչը դիվանագիտական արդյունքների հետ միասին նկարագրում են թուրքական ու պարսկական դիվանը։ Այլ բան է արդեն, որ վերոհիշյալ գրողները աշխարհըմբռնման ու հայացության տարբեր մեկնակետով են ընկալում իրենց շրջապատող նոր երկրներն ու մարդկանց, կրոնական, դասային, ազգային-հոգեբանական տարբեր գիրքերից են գնահատում ժողովուրդներին, այս ու այն իրադարձությունները, արժեքավորում տեսածն ու լսածը, և վերջապես ներքին, տարբեր նպատակներ հետապնդում։

Ընդհանուր է լեհ և լեհահայ նշված ժանրերի գործերը ծնունդ են առնում համարյա միաժամանակ ու նույն պատճառներից, այնուամենայնիվ, նրանց սնուցող արմատները տարբեր հողից էին սնունդ առնում։ Այս առումով ուշագրավ են լեհ և լեհահայ գրողների գրչին պատկանող՝ ժանրային նույն գործերի ընդհանրություններն ու տարբերությունները, որոնք պայմանավորված էին մի շարք նախադրյալներով։ Այս դեպքում, թերևս, հարկ է նկատի ունենալ, որ լեհահայ արձակ ստեղծագործողները ոչ թե մեխանիկորեն են դիմում այդ «մոդայիկ» ժանրերին, հակառակ դեպքում նրանց երկերը կկրեին առաջիններին հատուկ յուրահատկությունները, այլ ներընդունելով հանդերձ այդ նոր՝ լեհ ազգային հողի վրա զարգացող բարոկկյան կուլտուրայի հիմնական միտումները, պահպանում են իրենց ազգային գիտակցության, մտածողության, գեղագիտական ընկալման բնորոշ գծերն ու լեզվաոճական առանձնահատկությունները, որոնք տարբեր շափով ու որակով էլ հենց ի հայտ են գալիս նրանց ստեղծագործություններում։ Ասվածն, իհարկե, չպետք է բացարձակ ընդունվի, քանի որ ազգացության մասնակի գործոնը նույնպես ինչ-որ դեր է խաղացել։ Ընդհանուր է, վերջիններս դիմել են նույն թեմաներին ու պահպանել են ժանրային հիմնական սկզբունքները (թեև նկատելի են նաև շեղումները), սակայն բարոկկոյի լեզվաոճական կառուցվածքը, թեև նվազ, այնուամենայնիվ, տեղ է գտել որոշ դրոշմում։ Բայց դրանք ի հայտ են եկել լեհերենով գրված երկերում, անշան են և որակ չեն կազմում։ Հետևաբար կարելի է ասել, որ նույնիսկ այդ կարգի գործերն են հարազատ մնացել ազգային, կամ ինչպես լեհերն էին ժամանակին ասում՝ արևելյան մտածողությանը։ Ընդհանուր է, լեհ գիտնականներից ոմանք, ինչպես օրինակ, Վլ. Լոզինսկին նշել է լեհահայության լեզվի փարթամության ու ոճական հարստու-



թյան մասին, բայց, ինչպես վերում ասացինք, այդ յուրահատկությունը ոչ թե բարոկկոյի ոճի որոշակի ազդեցությունն էր, այլ արևելյան, բուն հայկական մտածողության հետևանքը: Ինքնըստինքյան պարզ է, որ խոսքը ոչ թե հայալեզու արձակի մասին է, քանի որ այդ առանձնահատկությունը նրա ինքնությունն ու տարերքն էր, այլ լեհագիր արձակի: Այսինքն՝ լեհահայ արձակի այն դործիչները, որոնք լեհերեն գրավոր լեզուն էին գործածում, ոչ միայն ի հայտ էին բերում վառ արտահայտված «Օրիենտալիստական» մտածողությունն ու հոգեբանություն, այլև այնպիսի յուրատիպ ոճ, որ տվյալ ու հետագա դարերում ապրող լեհը զգում էր Արևելքի շունչը, կոահում էր հեղինակի ծագումը:

Հարկ է նշել, որ սարմատյան բարոկկոյի դարաշրջանում անգամ, երբ գաղափարների բազմաձայնությունը իր արտացոլումն է գտնում գեղարվեստական միջոցների ու ձևերի մեջ, պայմանավորելով ոճի անբնական փարթամություն, հեռոտրականություն, լատինիզմներ, մտքերի ու արտահայտությունների բարդ շրջասություններ, մակարոնիզմներ՝ երկար շղթա կազմող հակադրություններ, հակաթեզեր և այլն և այլն, լեհահայերը դեռ չեն մնում վերջինիս համատարած ազդեցությունից: Դրա վառ վկայությունները տալիս են թե՛ Ռոմուալդ Բոգդանովիչի ու Ստեֆան Ադոսույի և թե՛ Տեր Յակուբ Բաղտասարյանի օրագրությունները, կամ ինչպես լեհաստանում էր ընդունված ասել՝ dziarusy (դձիարուշները), որոնք նվիրված էին պատերազմական, փախուստի և գաղթի ու գերության տարիների նկարագրությանը:

Ռոմուալդ Բոգդանովիչն, օրինակ որը Կամենիցի հայ եկեղեցու քահանաներից էր, իր „Miscelanea Ks. Romualda z lat 1698 do 1701“ օրագրության մեջ նկարագրում է Կամենիցի կյանքը 1672 թ. թուրքական պատերազմի օրերին, վերջինիս ազատագրումը թուրքական լծից, եկեղեցիների վերականգնումը և, իհարկե, հայության կրած ֆիզիկական ու նյութական տառապանքներն ու զրկանքները: Նկատի ունենանք, որ Բոգդանովիչը կամենիցահայ քահանաներ Առլանովիչի և Ֆարուխովիչի հետ միասին ղլխավորում էր թուրքերի կողմից պաշարված Կամենիցի հայության գաղթը Գալիցիա, որոնք, սակայն, կրկին ետ են վերադառնում 1699-ին, երբ թուրքերը վերջնականապես թողնում են քաղաքը<sup>19</sup>: Ուշագրավ է, որ ինչպես Ռոմուալդ Բոգդանովիչի, այնպես էլ այդ ժանրի մյուս բոլոր գործերը, ի տարբերություն հուշագրության ու ուղեգրության, ոչ այնքան զրական ձևի մեջ էին հանդես գալիս, որքան՝ ժամանակագրական ու պատմական: Սակայն հարկ է նշել, որ այս կամ այն դեպքերի ճշմարտացի վերարտադրության միտումները օրագրային պատմությունները հարստացնում էին

ոչ միայն սովյալ միջավայրի ու կենցաղի լոկալ կոլորիտով, այլև պատմական կարևոր իրադարձություններով ու դրապացունց դեպքերով: Պատկերվող նյութի ճշմարտացի հաղորդման հանգեպ հեղինակի ունեցած վերաբերմունքն էլ հենց պայմանավորում էր վերջինիս հավատարմությունը իր իսկ ընկալումների ու գնահատականների հանդեպ: Իսկ այս հանդամանքը շատ կարևոր դեր է խաղացել գրականության հետագա զարգացման համար, քանզի XIX դարի պատմավիպասանները վերոհիշյալ օրագրություններն ու հուշագրություններն են հիմնականում դարձնում իրենց պատմավեպերի նյութը: Թերևս տեղին է նշել, որ XVII դարի ամենատաղանդավոր մեմուարիստ Յան Խրիզոստոմ Պասեկի հուշագրությունն է առավելապես նյութ ծառայել Հենրիկ Սենկևիչի «Երեքգլխյան», մասնավորապես «Պան Վոլոդիյովսկի» պատմավեպի համար: Թոմուալդ Բոգդանովիչի օրագրությունը նույնպես աննկատ չի մնացել XIX դարի լեհ պատմավիպասաններից: Անտոնի Յուզեֆ Ռուլեն «Pod Krzyżem» («Խաչի տակ») խորագիրը կրող պատմական վիպակում օգտագործում է ինչպես Բ. Բոգդանովիչի վերոնշյալ գործը, այնպես էլ լեհահայ թարգմանիչ ու մեմուարիստ Խոնֆան Ագոստոյի հուշագրությունը, որտեղ ընդգրկված էին ոչ միայն 1700—1731 թթ. կարևոր դեպքերի գրառումներ, նամակներ, այլև XVII դարավերջին վերաբերող բուն հուշագրական պատմությունը<sup>120</sup>: Ռուլենի համար կարևոր են եղել հատկապես այն հատվածները, որոնք վերաբերել են 1672 թ. կամենիցահայության գաղթին, երբ նրանց մի մասը մինչև Թուրքերի ներխուժումը քաղաք, բռնել էր Մակեդոնիայի ճանապարհը: Դեռևս մանկահասակում, որը քաղաքի գրավման ժամանակ կորցնում է ծնողներին ու որդեգրվում հայկական մենաստանի մայրապետի կողմից, վերջիններիս հետ հաստատվում է Պլովդիվում, ապա 1699-ին գաղթած հայության հետ կրկին վերադառնում Կամենից (այնուհետև բնակություն հաստատում Լվովում): Հենց նա էլ հետագայում գրում է իր հուշագրությունը, որտեղ գրի է առնում այն ամենը, ինչ, ինքը հայության հետ միասին կրել էր այդ տարիներին, որը և դառնում է Ռուլենի նշված վիպակի ամենահիմնական պատմական նյութը:

Պատերազմական թևային է նվիրված նաև Տեր Յակոբ Բալտասարյանի օրագրությունը, որը, սակայն, գրված է միջին հայերենով խառը գրաբարով, և որն արդեն նվիրված է 1704 թ. լեհաստան կատարած՝ շվեդացիների ներխուժման նկարագրությանը: Տեր Յակոբը, որ Լվովի սբ. Աննա հայկական եկեղեցու դպրատան ուսուցիչներից էր, ամենայն հավանականությամբ գրական այլ գործեր է ունեցել, քանի որ ինքն իսկ ակնարկում է այդ մասին (19, էջ 148): Օրագրությունն



իր նա սկսում է 1704 թ. սեպտեմբերի 5-ից, երբ շվեդացիները ներ-  
խուժում են Լվով, ավերում, թալանում, սպանում և քաղաքի վրա  
դնում են 300 հազար ղուռուշի հարկ, որը պետք է վճարեին եկեղեցի-  
ները, և ընդհանրապես ժողովուրդը եկեղեցականների հետ միասին:  
Եվ քանի որ Տեր Յակուբին պարտավորեցնում են հազար ղուռուշ վճա-  
րել (չվճարողները իրավունք չունեին քաղաքից հեռանալ), իսկ ինքն  
ունեն Միայն 14 ղլոտի, կամ նույնն է թե՛ երկու ղուռուշ, ապա որոշում  
է գաղտնի հեռանալ քաղաքից: Լվովից հեռանալու և Ստանիսլավով—  
Կամենից ճանապարհին տեսած ավերածությունները, իր իսկ կրած  
տառապանքներն էլ հենց նկարագրում է Տեր Յակուբը իր օրագրության  
մեջ (19, էջ 147—159):

Արևելքի երկրների նկարագրությանն ու մասնավորապես Թուր-  
քիայի ու Պարսկաստանի հետ Լեհաստանի ունեցած դիվանագիտական  
հարաբերությունների պատմությանն են նվիրված Ռոմաշկևիչի և Սե-  
ֆեր Մուրատովիչի ուղեգրությունները, որոնցից վերջինը մեծ հետա-  
քրքրություն է ներկայացրել ինչպես ժամանակակիցների, այնպես էլ  
հետագա սերունդների համար: Եթե Վլադիսլավ IV-ի պալատական  
Ռոմաշկևիչը երեսուն տարի պաշտոնավարելով արքունի գրասենյա-  
կում, իր արտակարգ ունակությունների, արևելյան լեզուների իմացու-  
թյան համար 1639 թ. որպես դիվանագետ լեհ թագավորի կողմից  
ուղարկվում է թուրքական սուլթանի մոտ, որի ճանապարհորդության  
գրական արդյունքն էլ հենց դառնում է նրա Ուղեգրությունը (որը շնոր-  
հարողացել հայտնաբերել)<sup>121</sup>, ապա Մուրատովիչը նույն նպատակով,  
բայց ավելի վաղ՝ 1602 թ. ուղևորվում է Պարսկաստան՝ շահի մոտ:

Սեֆեր Մուրատովիչը, որ ճանաչված դեմք էր և՛ լեհահայ հասա-  
րակության մեջ ու լեհ արքունի շրջաններում, և՛ թե հեռավոր Հայաս-  
տանում, մասնավորապես էջմիածնում, Զիգմունդ III-ի պալատական՝  
մեծահարուստ վաճառական Սևերին Մուրատովիչի որդին էր: Արևել-  
յան լեզուների կատարյալ իմացության, ճկուն խելքի ու մեծ բանի-  
մացության շնորհիվ նա նույնպես վայելում էր լեհ թագավորի վստա-  
հությունը, որը և նրան դարձնում է իր գործավարը: Ճիշտ է, ժողովրդի  
ու հայ ավագանու կողմից շատ հարգված Մուրատովիչը ապրել է քա-  
ղաքական-հասարակական ակտիվ կյանքով, եղել է դիմադրական  
պայքարի մեծ գործիչներից, սակայն նրա կենսագրության մասին սուղ  
տեղեկություններ են պահպանվել: Հայտնի է միայն, որ 1631 թ. նա  
դալիր Սիմեոն Միկուլանիչի հետ միասին ավագանու կողմից ուղարկ-  
վում է էջմիածին, Մովսես կաթողիկոսի միջոցով խափանել տալու



Թուրքսովիչի գործունեությունը: Իսկ մինչև այդ՝ 1602 թվականին դիվանագիտական գաղտնի հանձնարարություններ Զիգմունդ III-ը նրան ուղարկում է Պարսկաստան՝ Շահ Աբասի հետ դիվանագիտական հարաբերություններ հաստատելու համար: Գաղտնի, քանի որ քաղաքական այդ խառնակ ժամանակաշրջանում Միջին Արևելքի հետ Եվրոպայի ունեցած հարաբերությունները խիստ բարդ էին և դիվանագիտական ամեն մի առաքելություն, համենայն դեպս՝ հինգից չորսը ձախողման էր ենթարկվում: Իսկ ինչպես վերում ասացինք, նշված դարերում դիվանագիտական բանակցություններ վարում էին ոչ թե հատուկ պաշտոն ունեցող դիվանագետները, այլ կրթված, նրբամիտ ու բանիմաց անձինք, որոնք վայելում էին թագավորների վստահությունը: Եվ քանի որ XVII դարի սկզբին Պարսկաստանի հետ դաշինքը խիստ անհրաժեշտ էր լեհաստանի և ընդհանրապես Եվրոպայի համար, քանի որ Հռոմի պապը հակաթուրքական կոալիցիա ստեղծելու և Եվրոպան Թուրքիայի մեծ վտանգից դերժ պահելու համար և՛ ինքնուրույն և՛ լեհերի միջոցով Շահ Աբասի հետ դիվանագիտական հարաբերությունները վերականգնելու բազմիցս փորձեր էր անում, բայց և ձախողվում էր Ռուսաստանի միջամտության շնորհիվ (որը լեհաստանի դեմ պայքարելու համար դաշինքի մեջ էր մտել Թուրքիայի հետ), ապա լեհահայ դեսպանի ստանձնած այդ մեծ և խոշոր նշանակություն ունեցող առաքելությունից էր կախված ոչ միայն լեհաստանի, այլև ամբողջ Եվրոպայի մոտ ապագայի բախտը: Մի առաքելություն, որը քաղաքական իր խորը դիտելիքների ու նրբամտության շնորհիվ ամենափայլուն ձևով ի կատար է ածում Մուրատովիչը:

Իր այդ ուղեգրության մեջ էլ, որը կրում է „Relacja Sefera Muratowicza obywatela warszawskiego od Zygmunta III króla Polskiego do sprawowania rzeczy wyslanego do Persji w roku 1602“ («Լեհ թագավոր Զիգմունդ III-ի կողմից 1602 թ. գործերի կարգավորման համար Պարսկաստան ուղարկված վարչավաղի Սեֆեր Մուրատովիչի պատմությունը») խորագիրը, Մուրատովիչը ներկայացնում է դիվանագիտական իր առաքելության նկարագրությունը: Նախ ասենք, որ նրա ուղեգրությունը 1777 թ. վարչավայում հրատարակում է XVIII դարի լեհահայ բանաստեղծ ու էսեյիկոպիզիստ (հանրագիտակ) Յուզեֆ Էյլիֆանի Մինասովիչը, որը գրքի առաջաբանում գրում է, թե Մուրատովիչի ուղեգրությունը ստացել էր իր մեծ բարեկամ, լեհ արեվելագետ միսիոներ Տադեուզ Կրուսինսկուց, որն այն անձամբ էր ընդօրինակել վերջինիս համար<sup>122</sup>: Ի դեպ, ուղեգրությունը վերահրատարակվելով 1807 թ. վարչավայում, ոչ միայն հետաքրքրություն է առա-



ջացրել այդ հարյուրամյակում, այլի XX դարում, և տեղ գտել 1959 թ. Կրակովում հրատարակված „Dyplomaci w dawnych, czasach, Relacje Staropolskie z XVI—XVIII stulecia“ («Դիվանագետները հին ժամանակներում, XVI—XVIII դարերի հին լեհական պատմություններ») ժողովածուում<sup>23</sup>:

Ինչ վերաբերում է բուն ուղեգրությանը, ապա հարկ է նշել, որ Մուրատովիչը կենդանի, աշխույժ լեզվով նախ ներկայացնում է իր անցած ճանապարհի ուղեգիրը (Վոլոշչիկնա, Տրապիգոն, էրզրում, Կարս, Երևան, Նախիջևան, Ջուղա, Ռավրիդ, Կաշան) և հանգամանորեն արգեն կանգ առնում Պարսկաստանի մայրաքաղաք Կաշանի վրա, որտեղ գտնվում էր Շահ Աբասի արքունիքը և որտեղ պետք է իրագործիր իր առևտրական ու դրա տակ թաքնված՝ դիվանագիտական ծրագրերը: Կաշանում, ինչպես և ուրոշված էր, լեհ թագավորի համար նա պատվիրում է թանկարժեք քարեր, ոսկեհյուս գորգեր, մետաքսե ու կերպասե ոսկեթել կտորներ, վրաններ, թրեր և ապա հայադղի վեզիրի միջնորդությամբ որպես վաճառական արժանանում Շահ Աբասի ունեկրնդությունը: Այն, ինչ այնուհետև պատմում է Մուրատովիչը, մեկ անգամ ևս ապացուցում է, որ Արևելքի երկրների հետ ունեցած դիվանագիտական հարաբերություններում՝ նենգ շահերի ու սուլթանների հետ վարած բանակցություններում լեհ թագավորները, իրոք, պետք է գերադասեին հայ դիվանագետներին, քանի որ առաջնայինը ոչ միայն վերջիններիս լեզուների իմացությունն էր, այլև ձկունությունն ու նրբամտությունը, արևելյան բարքերի ու սովորույթների ճանաչումն ու էսիկետը պահպանելը, և վերջապես, ծանոթությունը արևելյան խորամանկությանը: Եվ պատահական չէ, որ արևելյան բարքերին ու լեզուներին, մասնավորապես պարսկերենին, ժողովրդի մտածողությանն ու հոգեբանությանը քաջածանոթ Մուրատովիչը, ի տարբերություն, շահի կողմից մերժված ու «նրա դռանը նստած» անգլիական, ռուսական ու պապական դեսպանների, ոչ միայն ի կատար է ածում իր վրա դրված դժվարագույն խնդիրը, այլև արժանանում է Շահ Աբասի խորին հարգանքին ու մեծ համակրանքին:

Եթե հետևելու լինենք դեպքերի ընթացքին, ապա կհամոզվենք, թե դիվանագետի ինչպիսի ձկունություն է հանդես բերում Մուրատովիչը: Արգեն ասացինք, որ նա շահին է ներկայանում ոչ որպես լեհ թագավորի դեսպան, այլ մեծահարուստ վաճառական, որը հոգում էր իր թագավորի անձնական կարիքները: Բնական է, որ այդ հայտարարությունը լսելուց հետո, շահը որ վաղուց խզել էր դիվանագիտական հարաբերությունները լեհաստանի հետ, ոչ միայն սառնությամբ, այլև

կծու ծաղրանքով է խոսում լեհ թագավորի մասին: Եվ սակայն, շահը զարմանքից ապշում է, երբ իր խոսքին հավանություն տալու, իր կարծիքը պաշտպանելու փոխարեն (այն, ինչը, հավանաբար կաներ յուրաքանչյուր վաճառական, թեկուզև շահին դուր գալու համար), Մուրատովիչը ջեֆմ հայրենասիրությամբ, անկաշառ սիրով ու խորին հարգանքով է խոսում իր թագավորների՝ Սաեֆան Բասորու և Զիգմունդ III-ի ու նրանց փառապանծ գործերի մասին: «Տեսեք, վաճառական մարդ է, և ո՛չ դեսպան,—ասում է շահը իր վեզիրներին,—բայց մի նայեք, թե ինչպես է ներկայացնում իր Տիրոջ առաքինությունները, ինչպիսի սիրով է խոսում իր թագավորի փառքի մասին, չհանդուրժելով վիրավորանքները նրա հասցեին: Օրինակ վերցրեք հյուրից, տառեք նրան նոր դգեստներ հագցրեք, իմ գինարանից թրով գոտևորեք և հեղին ուղեկցեք ինձ մոտ» (122, էջ 23):

Լինելով ժամանակակից քաղաքական իրադրության հիանալի դիտակ ու բաղձակողմանի հետաքրքրությունների տեր անձնավորություն, Մուրատովիչը այնքան նրբանկատ է վարում իր վրույցները շահի հետ, որ վերջինիս ոչ միայն «ստիպում» է բարեկամական դաշինք հաստատել Լեհաստանի հետ՝ կնքելով այն Զիգմունդ III-ին հասցեագրված նամակով, այլև հասնում է այն բանին, որ լեհ թագավորի մասին ծաղրանքով ու արհամարհանքով խոսող Շահ Աբասը լեհ թագավորին համարում է իր եղբայրը և խնդրում Մուրատովիչին, նրան ներկայանալ իր ընծայած թանկարժեք զգեստներով ու յսկեզօծ թրով և հայտնել, որ հանձին շահի՝ լեհ թագավորը ձեռք է բերել մի մեծ բարեկամ:

Շահի այս բարձր ընդունելության համբավը շուտով տարածվում է քաղաքում, քանի որ Անգլիայի և Մոսկովյան Իշխանության դեսպանները Մուրատովիչին ճաշկերույթի են հրավիրում, թեև նա իրեն որպես դեսպան չէր ներկայացրել: Ճիշտ է ուղեղիլը ընթերցողին առանց բացատրություն տալու, գրում է, որ ինքը քաղաքավարությամբ մերժում է նրանց հրավերը, սակայն հարկ է ենթադրել, որ կռահում է շահի մոտ ունեցած իր հաջողության «գաղտնիքներին» իրադեկ լինելու ցանկության՝ նրանց ներքին նպատակը: Մի քանի օր անց, Շահ Աբասը ինքն է հրավերք կաղմակերպում Մուրատովիչի պատվին, որտեղ իր հիացմունքը շթաքցնելով վերջինիս հանդեպ, վեզիրներին խոստովանում է, որ եվրոպացի ու ռուս դեսպանների հետ ունեցած իր հանդիպումներից և ոչ մեկը հոգեկան այն բավարարվածությունը չի պատճառել իրեն, որքան՝ ներկա հյուրի հետ իր սեփական լեզվով վարած գրույցները:

Մուրատովիչն այնուհետև նկարագրում է իր վերադարձը Լեհաստան և դրա հետ կապված արևելյան արքունի արարողությունները, երբ 600 պահապան զինվորների ուղեկցությամբ Շահ Աբասն անձամբ



ճանապարհում է իր հարգարժան հյուրին, նրա հետ միասին անցնելով  
երեք օրվա ճանապարհ:

Մուրատովիչը հարուստ ու պատկերալուր, անկաշկանդ լեզվով  
նկարագրում է այն էկզոտիկ երկրներից մեկը, որտեղից արտահան-  
ված կերպասները, գորգերը, զննքերը, զարդերն ու աղանդերները մի  
քանի դար էր, ինչ գործածում էին լեհերը, բայց որի մասին մեծամաս-  
սամբ բանավոր տեղեկություններ էին միայն լսում: Հեղինակը բնա-  
կան, յուրատիպ ոճով նկարագրում է պարսկական արքունիքի բարձրն  
ու սովորությունները, որոնք որքան արտառոց ու ֆանտաստիկ էին  
հնչում, նույնքան անհրաժեշտ ու ցանկալի էին արևելյան մոդայով  
տառապող լեհերի մտահորիզոնը լայնացնելու և երևակայությանը հա-  
զուրդ տալու համար:

Սիմեոն Լեհացու կամ Ջամոշացու (1584—1635-ից հետո) «Ուղե-  
գրությունը» իր արժարժան պորթլեմների լայնությամբ ոչ միայն դուրս  
է գալիս տվյալ ժանրի սահմաններից, այլև որպես այդպիսին բացա-  
ռիկ տեղ է զբաղում հայ գրականության տվյալ ժանրի պատմության  
մեջ: Եթե Մուրատովիչի ուղեգրությունը իր որոշակի տեղն է զբաղում  
XVII դարի լեհ գրականության պատմության մեջ, ապա Լեհացու նշված  
գործը հարստացնում է հայ գրականության ուղեգրական ժանրը: Նկա-  
տի ունենանք, որ հայ գրականության մեջ այդ ժանրը ստեղծվում է  
ավելի վաղ՝ XIII դարից սկսած, երբ Հայաստանի ու Կիլիկիայի հայ-  
կական թագավորության պատմաքաղաքական անբարենպաստ հանգա-  
մանքների հետևանքով և ընդհանրապես ամենատարբեր նպաստակնե-  
րով այլ երկրներ այցելած և զաղթած հայ գործիչներ ու գրական  
մշակներ Հեթում պատմիչ Կոռիկոսացին, Խաչատուր Եվդոկացին, Մար-  
տիրոս Երզնկացին, Հովհաննես Աղթամարցին, Հակոբ Կարնեցին, Աբ-  
րահամ Կրիտացին, Խաչատուր Կաֆայեցին և այլք գրի են առնում  
իրենց ճանապարհորդական տպավորությունները: Սիմեոն Լեհացին իր  
գրական ժառանգությամբ («Ուղեգրություն», ինչպես նաև «Տարեգրու-  
թիւն», «Վիպասանութիւն Նիկողական») ոչ միայն մեծ ավանդ է ներ-  
դնում միջնադարյան հայ գրականության մեջ, այլև երևան է բերում  
լեհահայ գաղութում ապրող հայի աշխարհընկալման ու հայեցողյան  
հիմքը՝ սեփական ու այլ ժողովուրդների պատմության, ժամանակա-  
կից կյանքի, կրոնաքաղաքական իրադարձությունների և շատ ու շատ  
այլ խնդիրներում:

Նախ ասենք, որ լեհահայ այդ մեծ ճանապարհորդ-գայրի, հոգեո-  
րական-ուխտադնացի «Ուղեգրության» մասին առաջին անգամ հիշա-  
տակում է լեհահայ պատմաբան Սադոկ Բարոնը 1869 թվականին (133,  
էջ 205), ապա 1927 թ. Ֆրանսիացի արևելագետ Ֆր. Մալլերը կվովի



մատենադարանների հայկական ձեռագրերը ցուցակագրելիս ուղղակի նշում է այն „texte qui semble etre en recit de voyage“ գրամամբ, որը, սակայն, վերցնում է հարցականի տակ<sup>124</sup>։ Եվ միայն Ն. Ակինյանը ուսումնասիրելով Լվովի Հին համալսարանի մատենադարանի ձեռագրերը և Վիեննայում արդեն գտնված ժամանակ ընդօրինակելով այն (որը մատենադարանի վարչությունը ժամանակավորապես նրա արամադրության տակ էր դրել), 1932—1935 թթ. նախ հրատարակում է «Հանդէս ամսօրեայ»-ի էջերում, իսկ մեկ տարի անց առանձին գրքով լույս է ընծայում Վիեննայում։ Ի դեպ, 1934 և 1961 թթ. Լեհացու «Ուղեգրության» մասին ճանաչողական, կարճառոտ հոդվածներ են գրում լեհ արեւելագետ Ե. Սլուշկեւիչը<sup>125</sup> և Մ. Դարբինյանը<sup>126</sup>։

Սիմեոն Լեհացու «Ուղեգրությունում» էլ, ինչպես և նրա մի շարք հիշատակարաններում, գտնում ենք նրա կենսագրական այն կարևոր տեղեկությունները, որոնք, ինչպես ընդունված էր այդ ժանրի գործերում, ինքը հեղինակն էր հոգատարությունը հաղորդում ընթերցողին։

Սիմեոնի ծնողները՝ Մահտեսի Մարտիրոսն ու Դովաթ խաթունը մոտավորապես 1580 թ. իրենց ազգակիցների հետ փախչելով Ղրիմում ծայր առած թուրք-թաթարական հալածանքներից, Կաֆայի հայկական գաղթօջախից վերաբնակվում են Յան Զամոյսկու կողմից նոր վերահիմնավորվող Զամոչ Քաղաքում, ուր և՛ 1584 թ. ծնվում է Սիմեոնը։ Մորը կորցնելով 1586-ին, իսկ հորը՝ 1603-ին, Սիմեոնը մնում է ավագ քրոջ խնամքին, որի մահվան բոթը և ստանում է Վենետիկում (1612) ու արցունքախառն իր ողբը գրառում «Ուղեգրությունում»։ Սիմեոնը թեպետև եղել է «յաղքատ ծնողաց» ղավակ, այնուամենայնիվ, հայրը կարողացել է հոգ տանել նրա կրթության մասին «ի մանկութենէ մինչ ի չափ հասակի հասեալ», ուսման տալով (ըստ Ակինյանի ենթադրության) Հակոբ Թոխաթեցու մոտ։ Դպրի կոչումով էլ Սիմեոնը ավարտում է իր ուսումը հայրենի քաղաքում։ Եվ քանի որ Հակառեֆորմացիայի հալածանքների պայմաններում հերձվածողներին թույլ չէր տրվում տեղի բարձրագույն կրթական օջախներն ընդունվել (Յան Զամոյսկին, որ հանդուրժողական քաղաքականություն էր վարում, մահացել էր), իսկ սուղ պայմաններն էլ հնարավորություն չեն տալիս կրթությունը շարունակել արտասահմանի համալսարաններում, ապա գիտելիքների իր ծարավը Սիմեոնը նախ հագեցնում է կարդալով հին շրջանի պատմիչների ու որոշ փիլիսոփաների գործերը (իր սուղ դրամով նույնիսկ գրքեր էր գնում ու լրացնում իր անձնական գրադարանը), ապա և՛ «դեգերեալ եւ մարգեալ ի վարժարանս ջահաստանի առոտս վարդապետաց եւ բանասիրաց»<sup>127</sup>, այսինքն իր մեծ, 12 տարի



տևող ճանապարհորդության տարիներին, երբ դրամ վաստակելու և ճանապարհը շարունակելու համար նա ամիսներ շարունակ հանգրվանում էր հայկական վանքերում, ընդօրինակելով «հոլով գիրք», որոնք պատվիրում էին «և աշխարհականք, և կարգաւորք և քահանայք», ինչպես նաև շփում է այնպիսի գիտուն բարձրաստիճան հոգևորականների հետ, ինչպիսիք էին պատրիարք Գրիգոր Կեսարացին, ապագա կաթողիկոս Մովսես Տաթևացին, «հմուտ ու ճարտար իմաստակ» Աղարիա Սասնեցին:

Ինչպես ինքը հեղինակն է գրում, հայրենի քաղաքում ընթերցած վարքերն ու վիպասանությունները մի այնպիսի բուռն տենչանքով են բորբոքում սրբավայրերն այցելելու, նոր աշխարհներ տեսնելու, մարդկանց ճանաչելու իր ցանկությունը, որ 1607 թ., երբ ընդամենը 24 տարեկան էր, լեհահայ վաճառականական քարավանի հետ դուրս է գալիս Լվովից, քրիստոնեական սրբավայրեր՝ հայրենի Մուշ, ինչպես նաև Հռոմ ու Երուսաղեմ ուղևորվելու մտադրությամբ:

Լեհացին իր «Ուղեգրությունը» սկսում է առաջին իսկ իջևանի՝ Վալախիայի Սեչով (Սուչավա) քաղաքի նկարագրությամբ, իր հետագա բոլոր գրառումները կատարելով, ինչպես ինքն է գրում՝ «երբեմն ի կէմին (նավի վրա), երբեմն ի վերայ գրաստի, երբեմն իջևանս և խաներն (իջևանատեղ) նստեալ... այլք ուտէին, ըմպէին և այլ յիրս զւարճանային, և ես հոգ տարեալ այսմ իրի ջանայի՝ ի լրումն հանել զառաջարկեալ գիրս» (127, էջ 1—2): Նա իր բոլոր տպավորություններն ու քաղած տեղեկությունները գրառում է 12 ձիգ տարիների ընթացքում (վերադարձին մշակում ու խմբագրում է), անցնելով Լվով—Սեչով—Կ. Պոլիս—Զմյուռնիա (Նիկոսոս, Նիկիա, Իզմիր) —Կ. Պոլիս—Բոսնիա—Վենետիկ—Հռոմ—Ամասիա—Բոխաթ—Սեբաստիա—Մալաթիա—Խարբերդ—Մուշ—Կ. Պոլիս—Ալեքսանդրիա—Կահիրե—Երուսաղեմ—Հալեպ—Մարաշ—Զեյթուն—Կեսարիա—Իզմիր—Կ. Պոլիս—Լվով երկար ուղեգիծը:

Լեհացին, լինելով լեհ Միջնադարի ու Վերածննդի ինտելեկտուալ ժառանգությունը յուրացրած, բայց և դրա օպոդիցիան հանդիսացող վաղ բարոկկոյի դարաշրջանի ծնունդը, երբ հսկայական առաջընթացը, աշխարհայեցողության բեկումը պայմանավորված էին արդեն մարդու՝ որպես անհատի ինքնաճանաչմամբ ու աճող հետաքրքրությունների բազմազանությամբ, թեև ակնհայտորեն ի հայտ է բերում վերջինիս միտումները, այդուհանդերձ, նրա հայրենասիրական ղգացումները, ազգային գիտակցությունն ու մտահայեցողությունը առավել խոսում են նրա վրա՝ նաև ազգային պատմության, մշակույթի թողած ազդեցության

մասին: Այդ ազգասեր ու հայրենասեր, դիտունակ ու պրպտող միտք տնեցող դարին, որն ի դեպ, պատահաբար չէ այգուխի երթուղի ընտրում, առաջին հերթին հետաքրքրում էին մայր հայրենիքում ապրող և օտար երկրներում ապաստան գտած հայ մարդու ճակատագիրը, հայկական դավառների ու համայնքների քաղաքական իրադրությունը, հայության սոցիալական իրավիճակն ու կրթության մակարդակը, ինչպես նաև մյուս բոլոր՝ քրիստոնյա ու մահմեդական ազգերի բարքերն ու կենցաղը, սոցիալական դժադմունքները, ազգային լավ ու վատ սովորույթները, հոգեբանությունը, կրոնի հետ առնչվող հարցերը, որոնց նա նայում էր ոչ թե եվրոպական էզոցենտրիզմի տեսանկյունից, ինչը բնութագրական էր այլակրոններին ու այլադավաններին անվատահույժամբ ու կառկածամտությամբ նայող կաթոլիկ եվրոպացիներին, մասնավորապես լեհերին, որոնց մեջ և նա ապրում էր, այլ հանդուրժողաբար, որը Լուսավորչական դավանանքի ու ազգային բարոյականության արդյունքն էր:

Լեհացու «Ուղեգրությունը», փաստորեն, մի յուրատիպ գործ է, որը ոչ միայն ի հայտ է բերում հեղինակի լայն հետաքրքրությունները քաղաքական ու կրոնական, ազգային ու կենցաղային, կուլտուրայի և շատ ու շատ այլ բնագավառներում, այլև բացահայտելով օտար հողում ապրող հայ մարդու ազգային դիտակցությունը, սեփական ժողովրդի պատմական անցյալն ու ներկան գնահատելու և իմաստավորելու ձգտումը, ինչ-որ չափով հեռանում է ուղեգրական ժանրի բնույթից, վերջինիս կանոնացված օրենքներից: «Ուղեգրությունը» որքան պատմական, նույնքան էլ գրական արժեք ունի, քանի որ հեղինակը հանդարտ ու մեղմ ոճով, ժամանակակից լեհահայ խոսակցական լեզվով (հայերենին միահյուսված են թաթարերեն ու լեհերեն, երբեմն արաբերեն բառեր) նկարագրում է տեսածն ու լսածը, չափածո ողբեր գրում հոգեկան ներքին ալեկոծման պահերին, ինչպես նաև երկխոսությունները վերարտադրում է բնական ու կենդանի, նկարագրությունները, բնութագրումները ընդհատում է հեղինակային խոհերով, գնահատականներով ու հզորահանգումներով: Ի դեպ, նրա չափածո ողբերից մի քանիսը, ինչպես Ակինյանն է նկատել, գրված են հայրենների նմանությունամբ ու ազդեցությամբ: Կարծում ենք, ավելորդ չի լինի ներկայացնել Քուչակի հայրեններից հայտնի քառատողը և դրա նմանությամբ գրված Լեհացու ողբը, որտեղ հեղինակի մտքերն ու զգացումները ծավալվում են առաջին քառյակին հաջորդող հրեք տներում:



Յաշխարհս ես ի ժուռ եկայ  
չգըտայ ըղորդ բարեկամ.  
Զխնկթս ի վրաս բերի  
գրազուկս արի սիրելի...

Յաշխարհս ես ի շուրջ եկի  
չի գտայ սրտով սիրելի.  
Զխնկթուկս ի վրայ բերի,  
իմ բազուկս էր իմ սիրելի,  
Ղաբիսկւ ևմ ու խիստ լալի,  
այս օտար երկիրս որ եկի.  
Զունիմ հայր, շունիմ եղբայր,  
շունիմ ես ոչ մէկ սիրելի  
Մէկիկ բարեկամ պիտէր,  
որ ասի տար տէրս ալանի.  
Միթէ տեսնելով ըզնա,  
սակաւ սիրտըս մըխիթարի (127,  
էջ 175):

Լեհացին, անշուշտ, մտածել անգամ չէր կարող, թե իր «Ուղեգրութեամբ» որքան արժեքավոր տեղեկություններ էր թողնելու պատմութեանը, քանի որ ինքը հեղինակը, իր խոսքերով ասած, այն նախատեսել էր իրենից հետո նույն ճանապարհը ընտրած «ուխտավորաց եւ շրջող անձանց համար» (127, էջ 322—324): Ի դեպ, Ն. Ակինյանը լիովին համաձայնել է «Ուղեգրութեան» նպատակի մասին Լեհացու հայտնած համեստ խոստովանութեանը (127, էջ 175, և), անտեսելով, որ հեղինակը թեև նման խոստովանություն է արել, այնուամենայնիվ, բացի վերոհիշյալից հետապնդել է նաև հայություն արդի վիճակին վերաբերող տեղեկությունները հաջորդ սերունդներին թողնելու նպատակը, հակառակ դեպքում այդպիսի խնամքով չէր գրառի իր ազգին վերաբերող տեղեկությունները, էքսկուրս չէր կատարի պատմական անցյալ, կամ էլ Լեհաստան վերադառնալուց հետո «Ուղեգրութեանը» կից չէր ստեղծի իր «Տարեգրությունը»: Նշենք, որ վերոհիշյալ խնդիրներից բացի, հետևելով հեռավոր երկրներն ու ազգերը «հայտնագործելու» ու դրանք սեփական ժողովրդին ներկայացնելու՝ եվրոպացի հումանիստների առաջավոր միտումներին, Լեհացին նպատակ էր ունեցել նաև արևելյան ու արևմտյան երկրների ու ազգերի համառոտ, բայց և բազմակողմանի նկարագիրը թողնել պատմությունը:

Ինչ խոսք, հեղինակն իր հիմնական նպատակներին հասել է, թեև մի շարք կարևոր հարցեր շրջանցել է, իսկ որոշ հարցերի էլ ոչ լիարժեք, երբեմն սխալ մեկնաբանություններ է տվել, որոնք, անշուշտ, բխել են ինչպես դարի ոգուց, այնպես էլ նրա աշխարհայացքից: Իսկ որ Լեհացու աշխարհայացքն այստեղ դեռևս լիովին ձևավորված չէ, բայց և պարզունակ էլ չէ, այդ մասին տարակույս լինել չի կարող: Լեհացին, որի կրոնական ու քաղաքական հայացքները յուրօրինակ ձևով առավել հակասություն մեջ էին, քան թեևագրում ու թույլ էին

տալիս Լեհաստանի՝ կաթոլիկ գաղափարախոսությամբ պայմանավորված բաղաբական-հասարակական իրադարձություններն ու, ընդհանրապես, նրա ժամանակը, կյանքի իր փիլիսոփայությունամբ առավել ամբողջական էր: Նթև նրա բարոյահասարակական առաջադեմ հայացքները ակնառու ու պարզորոշ են «Ուղեգրությունում», ապա՝ կրոնաքաղաքականը, որոնք այստեղ երևում են իրենց անպաշտպանությամբ, հետագայում (ինչպես ստորև կտեսնենք) հասունացած ու բացահայտ ի հայտ են գալիս նրա հիշատակարաններում ու հատկապես «Վիպասանութիւն Նիկողական» շափածո ողբում:

«Ուղեգրությունն» ընթերցելիս ուշադրությունը առաջին հերթին բեռնվում է հայրենիքից տարագիր ու վերոհիշյալ երկրներում ապաստան դոժան հայություն, ավերված հայկական գյուղերի ու քաղաքների վրա, որոնք և, պատկերավոր ասած՝ դառնում են Լեհացու կողմից ներկայացված ամբողջ նյութի հիմքը: Ընդհանուր է առաջին հայացքից այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, որ նրա ուշադրությունը սեռված է այլազգիների վրա և նա հավասարապես է խոսում վերջիններիս՝ բուլղարների, քրդերի, թուրքերի, արաբների, հույների, հրեաների, եթովպացիների, իտալացիների մասին, սակայն հայության խնդիրը որպես առաջատար՝ ֆիքսածված միտք, ուղեկցում է նրան բոլոր երկրներում: Ամեն մի երկիր, քաղաք ու գյուղ մտնելիս, Լեհացին նախ և առաջ հետաքրքրվում է հայությամբ, ներկայացնում է նրանց քանակը, տվյալ հասարակության մեջ գրաված դիրքն ու զբաղմունքները, սոցիալական վիճակն ու կուլտուրայի մակարդակը, նկարագրում է եկեղեցիներն ու վանքերը, թվարկում է եպիսկոպոսներին ու վարդապետներին, երեցներին ու քահանաներին, բացի այդ, այլազգիներին առնչվող տարբեր հարցերի կապակցությամբ կատարած իր բոլոր մտահանգումներին կրկին ղուգակցում է հայության խնդիրները: Այն հանգամանքը, որ Լեհացին իր ճանապարհորդության ընթացքում սլասիվ դիտողի դերում հանդես չի եկել, այլ առանց հոգնության շրջել է քաղաքներում ու գյուղերում, շփվել է մարդկանց հետ, հարցուփորձել է նրանց ու զրուցել ամենատարբեր հարցերի շուրջը, պայմանավորել են և նրա արդյունավետ գրառումները՝ պատմությանը թողնելով այդքան առատ տեղեկություններ: Եվ թեև ինքն անձամբ այդ մասին գրում է, թե «որչափ կացի անդ, օր մի չկացի ի տան. այլ ամեն օր երթայի յեկեղեցի մի կամ ի շէնք» (127, էջ 24), այնուամենայնիվ, ստացած ոչ բոլոր տեղեկություններն է գրառում, վախ կրելով «տաղտկութիւն տայ լսելեաց»:

Ընդհանուր է հայության սոցիալ-քաղաքական իրավիճակի մասին հազարգած նրա տեղեկությունները առավել պատմաբաններին են վե-



րաբերում, այնուամենայնիվ, կանգ առնենք դրանցից մեկ-երկուսի վրա, քանի որ հենց դրանք են ի հայտ բերում խնչպես նրա ապրումները, այնպես էլ կատարած եղրահանգումները պայմանավորող հիմքը, տեսանելի են դարձնում այդ խնդիրներում ունեցած նրա հայեցողության սահմաններն ու խորքը: Այսպես օրինակ, նա տեղեկություններ է հաղորդում Կոստանդնուպոլսի հայություն մասին, որոնցից միայն 80 տուն բնակիչներն էին տեղացի (այսինքն՝ շատ ավելի վաղ գաղթած) հայեր, իսկ 40 հազարը օսմանյան թուրքերից փախուստի մատնված գաղթահայեր էին, հաստատված նաև Ղալաթիայում և Սկյուտարում (127, էջ 24): Եփեսոս, Սեբաստիա, Մուշ և այլ քաղաքների ու դռանց շրջակա գյուղերի մասին խոսելիս, Լեհացին դրում է, որ թուրքերը այդքիլ ու ամայի էին դարձրել այդ բնակավայրերը: Սեբաստիայի մասին, օրինակ, գրում է. «Եւ կային շուրջ Սեւաստու բազում անուանի զեղօրայք, շէն ու փարթամ. զեղ կայր, որ հազար տուն էր. եւ Պինկօլն եւ էնկէլն իւր գաւառօվն ամէնն Ճէլալիք աւիրել էին: Մատնէաք ի ներս, մեծ տներ կային որպէս խաներ (այստեղ՝ պալատի իմաստով). եւ երկու, իրեք թօնաիր ամէն տուն, այնպէս մեծ, որ եղ մի կու մտնէր մէջն. բայց անբնակ եւ անմարդ էր: Եւ քաղքէն դուրս Սուրբ Նշան վանքն էր Սէնիքարիմայ թագաւորին շինած...» (127, էջ 188—189): Լեհահայ ուղեգիրը նույնպիսի տեղեկություններ է տալիս նաև թե՛ հայկական պալատների և թե՛ օտարերկրյա հայաշատ քաղաքների ու գյուղերի մասին, որոնցում և նա կանգ էր առնել օրեր կամ ամիսներ շարունակ: Նա տեղեկացնում է, որ շին մնացած քաղաքներում էլ հայերը մեծ նեղություն էին կրում մահմեդականներից, ինչպես օրինակ՝ 300 հայի տուն ունեցող Եփեսոս քաղաքում, ուր «Կային ի նմա շինուածք հին եւ ետբուք (շենք) մեծամեծք եւ եկեղեցիք զմպէթայարկ, զոր այլազգիք խելալ են եւ մէջիթ արարեալ» (127, էջ 34), կամ էլ հրեք եկեղեցի և քաղաքից դուրս երեք վանք ունեցող Խարբերդում, որտեղ «յոյժ շար եւ վատ եւ խստասիրտք» թուրքերն ու քրդերը հայերին «չի տային ձի հեծնեալ, ոչ ջորի, ոչ լավ շուխայ ազանիլ, ոչ ազգի, ոչ տուն մեծ. այլ զամենայն յափշտակէին ի ձեռաց» (127, էջ 193), իսկ Թուսաթի հայկական եկեղեցիներում նույնիսկ թույլ չէին տալիս մոմ վառել, այլ միայն՝ ճրագ (127, էջ 194):

Օսմանյան տիրապետության ներքո ապրող հայերի սոցիալ-քաղաքական իրավիճակի մասին ստացած տպավորություններն ու տեղեկություններն էլ այնուհետ Լեհացին նույն կերպ է ներկայացնում, մնացյալը լրացնում է ոչ միայն իր սեփական դիտարկումներով ու խոհերով, այլև եղրահանգումներով, որոնք, ինչպես ասացինք, լույս են սփռում ազգային պատմաքաղաքական իրադարձությունների նրա

իմացության, կողմնորոշման ու մեկնաբանման վրա: Բավական է  
 կանգ առնել նրա մի շատ կարևոր խոստովանության վրա, որպեսզի  
 պարզ դառնա օտար հողում ծնված ու աղգային-հասարակական բո-  
 լորություն այլ մթնոլորտում ասլրած լեհահայ մատենագրի՝ վերոհիշյալ  
 խնդրում ունեցած ոչ լայն հայեցության հիմքը. «ես առաւել քան դա-  
 մենեսեանսն տառապէի, վշտանայի, քանզի տեղեակ չէի ես այս բա-  
 ներուս, հիանայի (զարմանայի) եւ նեղանայի յոյժ եւ հանապազ ի  
 սուգ եւ ի տրտմութիւն էի անմխիթար» (127, էջ 194—195): Լեհացին,  
 թեև կարդացել էր հայ պատմիչներին ու ժամանակագիրներին, այնու-  
 ամենայնիւ, ինչպես իր աղգի պատմության իմացությունն էր անբա-  
 վարաւ, այնպես էլ հեռավոր Հայաստանում իր ժողովրդի կրած տա-  
 ռապանքները տեսնելու, զգալու ռեալ հնարավորութիւնը, ուստի, մի  
 կողմից, հասկանալի են նման ողբերգությանն անտեղյակ հայ մար-  
 քու վիշտը, մյուս կողմից՝ այն միամիտ եզրահանգումները, որ նա  
 կատարում է աղգակործան վերոհիշյալ իրադարձութիւնների շուրջը:  
 Նա ոչ միայն հայ-հունական-թուրքական պատմական հարաբերու-  
 թիւններն է սխալ մեկնաբանում, այլ ոչ ճիշտ ընկալում է ցուցաբե-  
 րում իր ժամանակի՝ քրիստոնյա հայերի նկատմամբ թուրքերի և, ընդ-  
 հանրապես այլ աղգերի ունեցած վերաբերմունքի հանդեպ: Հիշատա-  
 կելով Միքայել Ասորու ժամանակագրութիւնն ու Թովմա Մեծփիեցու  
 Պատմութիւնը, Լեհացին խոսում է հայ-հունական հարաբերութիւն-  
 ների մասին, նշում է այն շարիքը, որ Բյուզանդիան գործեց ի դեմս հա-  
 յոց, և ապա՝ բավական անսպասելի հակապատմական մի թեզ է առաջ  
 քաշում, գրելով թե՛ «որչափ հոռոմ տիրէր՝ ոչ եմուտ Ստամպոլ հայ,  
 ոչ թէ բնակիչ, այլ և պէղիրկան (վաճառական) չթողուին», իսկ թուր-  
 քերի կողմից Կոստանդնուպոլիսը գրավելուց հետո, սրանց իսկ «հրա-  
 ւիրօք և խնդիրքով ի բազում դաւառաց բերին զՀայք Ստամպոլ, որպէս  
 եւ ի Լեհ եւ այլ տեղիս: Նաեւ մեծ և փառաւոր զեկեղեցիս առին Տա-  
 ճիք ի Հոռոմոց և հտուն Հայոց» (127, էջ 181—182): Եվ եթէ բյուզան-  
 դացիների կողմից՝ հայերի տեղահանմանը, և ապա՝ թուրքերի կողմից  
 հայ աղգի բնաջնջմանը հետամուտ, Բյուզանդիայի ու Թուրքիայի նենգ  
 ու դաժան քաղաքականութիւնը ոչ ճիշտ ընկալող Լեհացին թուրքերի  
 «հրավերին» է վերագրում հազարավոր հայ դաղթականների հայտնվե-  
 լը Ստամբուլում, ապա գոնե լեհահայոց վերադադրի՝ առիթը, բայց ոչ՝  
 նույն պատճառը ճիշտ է արձանագրում, քանի որ տեղյակ էր իր իսկ  
 դաղութի պատմությանը: Ինչ վերաբերում է վերոհիշյալ աղգերի հա-  
 սարակական հարաբերութիւններին, ապա Լեհացին հենվելով քրիս-  
 տոնեական վարդապետության գաղափարախոսության վրա և ելնելով  
 իր մասնակի դիտարկումներից (Մալաթիայի թուրքերին, օրինակ, հա-



մարում է բարի), գալիս է հետևյալ եղրահանգման. «Ոչ դիտեմ թե ինչ շնորհաց է այս, զի ամենայն ազգ սիրեն զմեզ՝ հաւատացեալք ու անհաւատք, բայց հոռոմէն» (127, էջ 182): Եվ նման եղրահանգումը կատարում է Լեհացին, որը 12 ձիգ տարիներ ամեն քայլափոխում ակամատես էր թուրքերի, պարսիկների ու քրդերի ավերածություններին, կոտորածներին ու հարստահարութեանը, և՛ կաթոլիկների կրոնահալած նենդ քաղաքականութեանը: Եվ սակայն, այս հարցում հարկ է փոքրինչ վերապահումով խոսել Լեհացու մասին, թեկուզ այն պատճառով, որ նա պատմիչ չէր, թեպետեւ բարձրացնում էր պատմաքաղաքական ու կրոնական հարցեր, որոնք, սակայն, միշտ չէ, որ համապատասխանում էին նրա ուժերին: Ինչպես նա, այնպես էլ մեծամասնութունը նրա ժամանակակիցներից, կաթոլիկ գաղափարախոսութեան ճնշիչ ազդեցութեան տակ ոչ միայն ի վիճակի չէին ամբողջ խորութեամբ ըմբռնելու ապականութեան վարած քաղաքականությունը, այլև կողմնորոշվելու Օսմանյան կայսրութեան սոցիալ-քաղաքական հիմք ունեցող քաղաքականութեան հեռավոր նպատակներում և լիովին ըմբռնելու, թե պատմական պրոցեսի տեսանկյունից ինչ էր կատարվում ամբողջ Արևելքում ու ինչ էր սպասում Արևելյան, ապա նաև՝ Արևմտյան եվրոպային:

Լեհացու աշխարհայացքը այդ տարիներին որքան սահմանափակ էր պատմաքաղաքական ու կրոնական մի շարք խնդիրներում, նույնքան առաջադեմ էր բարոյահասարակական հարցերում: Այստեղ միաձուլվում են իր դարաշրջանի համար արդեն նրա ոչ լայն հայեցակետը ու XVII դարասկզբին դեռևս բնորոշ՝ հումանիզմի քննադատական միտումները: Նկատի ունենանք, որ Լեհացին վերոհիշյալ ազդերի և հասկապես նրանց կրոնի (բայց ոչ ազանդների) մասին խոսում է XVII դարասկզբի եվրոպացի հավատացյալին ոչ բնորոշ անկիրք ու հանդուրժողաբար (եվրոպայում կրոնական հանդուրժողականությունը միայն XVIII—XIX դդ. կուլտուրայի արդյունքն էր), անաշառ վեր է հանում նաև նրանց լավ, մարդկային կողմերը, ընդգծում է կաթոլիկ երկրներում համապատասխան ինստիտուտների կողմից կրթութեան հարցը որոշակի բարձրութեան վրա դնելու հանգամանքը, բայց և նույնպիսի մակարդակ տեսնելու ցանկութեամբ քննադատում է իր ազգի բարոյահասարակական թերությունները:

Նա բավական հաճախ անդրադառնում է հայ ժողովրդի ուսումնառութեան հարցերին, ամեն պատեհ առիթով քննադատում է ազգակիցներին՝ հայ երիտասարդների կրթութեան հոգսը անփութութեան մատնելու համար և օրինակ է բերում կաթոլիկների, մասնավորապես Հռոմի պապական դպրանոցները: Նա բարի նախանձով է նայում եվրոպացիներին «զի ամենեքեան իմաստունք են, կարգաւորք եւ աշ-



խարհականք, նաեւ շինականքն եւ ուսումնասէրք. զի աստուածաբանք, իմաստնասէրք, երաժիշտք, երկրաշափ եւ աստեղագետք առ նոսա դտանի... զի նոցա փոքր տղայքն բռն վարդապետք են եւ զիտեն զգաւանանք հաւատոյ... այլ եւ զայլ ուսմունս արտաքին գրոց հնոց եւ նորոց...» (127, էջ 111—112), մինչդեռ, գրում է նա, հայ ազգը նույնիսկ սասածո պատվիրաններն է մոռացել, քանի որ ծնողներն մեղքով որդիներն ուսումը անհոգութեան է մատնել։ «Թէպէտ եւ տան զորդիս՝ ի փոքրկութեան տան՝ մինչ բանի գործի չէ. եւ երբ ի չափ հասակի լինի, առնուն զնա ասելով, թե այս բաւական է, թող դայ տուն. եւ տունալ անկատար զտղան մնայ այնպէս ախմար» (127, էջ 149)։ Այնուհետեւ՝ նա մեծ ցավ է ապրում, որ Հռոմի պապական հասարակաց դպրատունը, ուր ամեն օր ուսուցանում էին աստվածաբանութիւն, երկրաշափութիւն, աստղաբաշխութիւն, թվաբանութիւն, երաժշտութիւն, փիլիսոփայութիւն, մասնավորապէս Արիստոտելի «Ստորոգութիւնն» ու Պորփիրի «Ներածութիւնը», և ուր ուսանում էին տարբեր ազգերի պատկանող աղքատ ու հարուստ, կաթոլիկ և այլադավան երիտասարդներ, հայերը բավարարվում էին իրենց որդիների տարրական կրթութեամբ «վասն որոյ նուազեալ պակասեցավ եւ ջնջեցան կարգաւորք եւ իմաստունք յազգս մեր» (127, էջ 112)։ Լեհացին նշում է, որ պապական այդ դպրանոցում սովորող տարբեր ազգերի երիտասարդների կողքին չկար և ոչ մի հայ, որ՝ վերջիններս մոռացել էին անգամ սուրբ քաղաքների՝ Երուսաղեմի և Հռոմի ճանապարհները, որի պատճառով էլ նույնիսկ Հռոմի հայկական եկեղեցու դպրատունը երկու հայ երիտասարդ էին ուսանում (127, էջ 145), իսկ հայկական ապարանք այդ պահին լքված էր՝ «ոչ բանեցնող կայ, ոչ բանող»։ Ինչպես տեսնում ենք, նա անտեսում է այն հանգամանքը, որ հայ ժողովրդի համար այդ օրհասական տարիներին, երբ ամայի էին դարձել հայ քաղաքներն ու գյուղերը, ավերվել կամ թափուր էին մնացել կրթութեան ծաղկուն օջախներ ունեցող հայ վանքերը, եկեղեցիները, և անկում էր ապրում հայ հին քաղաքակրթութիւնը, երբ մի քանի դար էր, ինչ հայ գաղթի ճանապարհները զնալով ավելի էին ձգվում ու երկարում, ֆիզիկական ունչացման սպառնալիքի տակ հայ ժողովուրդը չէր կարող հոգալ իր զավակների բարձրագույն կրթութեան հաբցը այնպես, ինչպես հոգում էին ամենատարբեր հերձվածողների, աղանդավորների և մահմեդականների կաթոլիկացմանը հետամուտ կաթոլիկ հայրերը։ Բացի այդ, նա անտեսում է և այն, որ Հռոմի դպրանոցում ուսանելու, կաթոլիկների ձեռքում հայտնվելու դեպքում հայ երիտասարդութեանը դավանափոխութեան մեծ վտանգ էր սպառնում։ Այս դեպքում չպետք է մոռանալ պատմութեանը հայտնի այն իրողութիւնը, որ ոչ միայն այ-



լադավանները, այլ նույնիսկ՝ ամենածայրահեղ աղանդավորներն անգամ, մասնավորապես արիանոսները, Հռոմի հոգևոր դպրանոցներում ուսանելուց հետո դառնում էին ֆանատիկ կաթոլիկներ:

Նկատենք, որ Լեհացին այդ խնդրի միայն նեղատիվ կողմը չէ, որ ներկայացնում է. նա իր ուշադրության կենտրոնում է պահում նաև հայկական շեն մնացած քաղաքների կրթավիճակը, մեծ ուրախություն է ապրում հայտնաբերած ամեն մի ուսումնական օջախի, կամ նույնիսկ դրանցից մնացած փշրանքների համար, հալարտանում է հայ այրերի ու երիտասարդների մտավոր զարգացմամբ ու նրանց բարոյական բարձր նկարագրով: Խոսելով, օրինակ, Բոխաթի մասին, որը հայտնի էր հայ կրթական օջախներով ու ազդին տված մշակույթի գործիչներով, լեհահայ ուղեգիրը ընդգծում է, որ քաղաքում թեև թուրքերի ասպատակություններից հայերի թիվը կրճատվել է, այնուամենայնիվ, այդտեղ դեռևս մնացել են «ուսած բահանայք եւ դիտուն, համեղաձայն վարդապետք»: Իսկ ավերածություններից մազապուրծ հայ թագավորանիստ և հայրապետաց աթոռանիստ Տիգրանակերտում, որը տվյալ պահին իսկ ուներ եպիսկոպոսարան ու դպրատուն՝ «անպակաս անտի ելանեն ուսումնասեր եւ իմաստուն եպիսկոպոսք, վարդապետք, ընտիր քահանայք, այլ եւ դպիրք» (127, էջ 204): Նա անսահման բավարարվածություն է զգում, տեսնելով Տիգրանակերտի հայությունը ոչ միայն կրթված, այլև՝ «յոյժ բարեկեցիկք եւ պարկեշտ» և տրամաբանական դադտնի (չորառված) զուգորդմամբ նրանց համեմատում է գինարբուրի տրվող լեհ իշխանների հետ, գրելով, որ հայերը «ընթրիս բաղմեալ ոչ արբենան, ոչ շատ խօսին, այլ հեզ եւ հանդարտութեամբ. զի ամէնքն կարդացողք, տօմարագէտք են հանճարեղք, զրուցատրութիւն թէ առուտուր, թէ ասուլիս՝ ամէն մարդավարութեամբ եւ ամենայն ինչ իմաստութեամբ. եւ զրուցն դրարար եւ ոճիւ բառքն... Զի անդ է այժմ Հայոց Աթէնք. զի եւ փոքր տղայք գիտունք եւ հանճարեղք են, հանապազ ի հարցում եւ ի քննումսն են. եւ տղայք քշոց եւ ծնծղայս հարկանեն քաղցր եւ ուշիմ, զոր այլ աշխարհ եւ քահանայք անգամ չգիտեն»<sup>351</sup>: Նա այնպես է հիանում տիգրանակերտցիների կրթական ու բարոյական բարձր հատկանիշներով, որ նույնիսկ նկարագրում է նրանց արտաքինը՝ «պարթևիք, գեղեցկատիպք, ազնաւուրք եւ ուժեղք, որպէս Ճուղեցիք եւ Լէհք, որ ցանկայ մարդ ի տեսս նոցա» (127, էջ 206—207):

Նվ սակայն, այդ հայրենասեր լեհահային, որը հավասարապես սիրում էր և՛ աստծուն ու իր եկեղեցին, և՛ իր ազգակիցներին ու առաջին անգամ ոտք դրած իր հեռավոր հայրենիքը, մտահոգում էին իր

ժողովրդի ոչ միայն կուլտուր-կրթական, այլև հասարակական-քաղաքական խնդիրները: Հայ ժողովրդին բոլոր հասած դառնությունների, նրա պետականության կորստի հիմքը համարելով անմիաբանությունը, կեհացին, որպես հոգևորական, հիմքերի հիմքն է համարում եկեղեցու ներքին կյանքին ու գործերին աշխարհականների: Ունեցած միջամտությունը, և այդ «շարիքի» սկիզբը տեսնում է ոչ միայն հին դարերում՝ «ի սկզբանէ եւ ի ժամանակս թագաւորաց», այլև՝ իր իսկ ժամանակ, որի հետևանքով և «բարձան թագաւորութիւնք եւ իշխանութիւնք մեծահռչակ ցեղէն Արշակունեաց եւ Բագրատունեաց նաեւ Պահլավունեաց... եւ մատնեցաք ի ձեռս թշնամեաց անօրինաց, խստաց եւ ապստամբողաց» (127, էջ 109—110): Նրա քննադատական դիրքորոշումը այս առումով առավել որոշակի է դառնում, երբ կաթողիկ և լուսավորչական հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանությունները, նրանց իրավական կարգը իրար հետ համեմատելով, առաջինների մասին գրում է, թե «Փափին աշխարհն ամենայն իշխանութիւն, մեծութիւն եւ փառք կարգաւորաց ձեռքն է. իսկ աշխարհականքն որպէս ստրուկ մի են...» (127, էջ 103), ոչ թագաւորն, ոչ իշխանք, ոչ տուքս, այլ մեծամեծքն կարող չեն դատել ղեկեղեցականս և ոչ կղերիկոս մի» (127, էջ 108), իսկ երկրորդի մասին թե՝ «աշխարհականքն ոչ միայն կարգաւորաց վերայ տիրեն, այլ եւ եկեղեցացն եւ վանորէից», զրկելով նրանց եկեղեցական եկամուտներից, իրենք էին հանդգնաբար դրանց տիրանում, դյուռն նրանց կարգից, դատում, բրածեծ անում, աքսորում, դրանով իսկ՝ «հակառակելով կանոնաց, օրինաց եւ դատաստանաց» (127, էջ 110): Եվ այն հանգամանքը, որ հայերի մոտ ոչ մեծն է երևում, ոչ՝ փոքրը, ոչ աշխարհականը և ոչ իսկ հոգևորականը, ըստ կեհացու՝ հանդեցնում է այն բանին, որ ազգը կանգնում է պետականության կորուստի, աղետի ու թշվառության առջև:

Ուղեգիրը անդրադառնում է նաև հայերի անձնական բարոյականության խնդրին, այն համարելով ուղղի բարոյականության կարևոր օղակներից մեկը: Եթե նրան հիացմունք էին պատճառում Տիգրանակերտի ու Սեբաստիայի հայերի բարոյական բարձր հատկանիշները՝ կրոնասիրությունը, շափավորությունը, պարկեշտությունը, ընտանեկան կարգ ու կանոնը, իսկ խարբերդի հայություն՝ միաբանությունը, տոհմական հնազանդությունը, հարգանքն ու երկյուղածությունը, ապա հոգու մեծ ցավ ապրելով ու ցասումով է խոսում օւտար երկնքի տակ հայի պատիվը աշխարհիկների մոտ անարգող որոշ հայերի մասին:

Եվ քանի որ կեհացին, որպես իր դարի վավակ, հավատում է բրիտանոնեական բարոյականության սկզբունքներին ու աստծո ամենակարողությանն ու ամենախմաստությունը, ապա գտնում է, որ մարդ-



կային գործերը, լինեն դրանք անձնական, հասարակական թե քաղաքական, գտնվում են աստծո տնօրինության տակ ու արժանանում են նրա արդարադատությանն ու դժասրտությանը: Եվ սակայն, երկրային գործերը աստծո միջամտությանն առնչելը չի խանգարում, որպեսզի նա բարոյականության բոլոր օղակները հանդուցելով, այն հայեցակետը զարգացնի, թե ազգի բարոյականության ամենաուժեղ հենարանը անհատի բարոյականությունն է, թե աշխարհիկ և հոգևոր իշխանության, և ընդհանրապես պետականության ուժը և հզորությունը պայմանավորված է ազգի ներքին բարոյականությամբ: Իսկ նման հայեցողություն առաջին անգամ չէ, որ տեսնում ենք հայ միջնադարյան գրականության մեջ: Այդպիսի պատմահայացք, որն, անշուշտ, Վերածննդի արդյունք էր, դեռևս XI դարի հայ գրականության մեջ հանդիպում ենք Արիստակես Լաստիվերացու «Պատմությունում» և լեհական Վերածննդի մեծ բանաստեղծ Յան Կոխանովսկու ստեղծագործություններում:

Լեհացին թեև մտադիր չի եղել բարոյախոսական տրակտատ գրել, սակայն եվրոպական, մասնավորապես լեհական Վերածննդի, ինչպես նաև հայ հին պատմիչների առաջադեմ գաղափարներով ներծծված նրա միտքը տասնյակ անգամներ շեղվելով բուն նյութից, ստիպել է նրան քննադատական պրիդմայի միջով անցկացնել իրեն հուզող ազգային հարցերը, դրանով իսկ պայմանավորելով երկասիրության մեջ սփռված և մի քանի տասնյակ տարրերից բաղկացած նրա բարոյախոսությունը:

Վերոհիշյալ խնդիրների նկատմամբ Լեհացու ունեցած մտահայեցողությունը տեսանելի է նաև կաթոլիկական եկեղեցու ներքին կազմակերպության, իրավասության, հավատի, ծեսերի և եկեղեցական այլ կանոններին անդրադառնալիս: Այն, ինչ Լեհացին ասում է կաթոլիկական եկեղեցու և ընդհանրապես կաթոլիկների մասին, մի կողմից համեմատության մեջ է դնում հայ եկեղեցու հետ և ուղղակի թե ենթատեքստով անց է կացնում լավին ու ուսանելին հետևելու անհրաժեշտության գաղափարը, կամ, ավելի մեղմ ասած՝ իր ներքին ցանկությունը, մյուս կողմից՝ առայժմ ի հայտ է բերում պապական ներքին քաղաքականության մեջ թափանցելու և խորամուխ լինելու իր անկարողությունը:

Այդ դեպքում չպետք է մոռանալ, որ Լեհացին ապրում էր Լեհաստանում, ուր կաթոլիկությունը որպես մեծ և ամենակարող ուժ, երկրի քաղաքական, սոցիալ-հասարակական կյանքը իր կամքին ենթարկելու ձգտման մեջ խոշոր հաջողությունների հասնելով, մեծ հեղինակություն էր ձեռք բերել նույնիսկ այլազավանների մոտ: Եվ եթե

մասնավորապես նշենք, որ մինչև ճանապարհորդության մեկնելը Սիմեոնը իր ծննդավայրում ապրում էր մի այնպիսի ժամանակ, երբ Հակառֆորմացիան արդեն հաղթանակել ու առավել հզոր ուժ էր դարձել, իսկ լեհահայության դեմ մղվող կրոնական պայքարն էլ տվյալ ժամանակաշրջանում առավելապես տարվում էր տեսական հողի վրա, ապա պարզ կդառնա, որ ինչպես նա, այնպես էլ նրան ժամանակակից լեհահայերը տվյալ շրջանում դժվար թե կարողանային ըմբռնել պապական քաղաքականության այն մոլթ ու նենգ նպատակները, որոնք երկու տասնամյակ հետո միայն պետք է պարզորոշ երևային, և որոնց ականատես պետք է լիներ նաև ինքը՝ Լեհացին:

Եվ ահա բուն պապական աշխարհը՝ խիստ կարգ ու կանոն ունեցող կառավարման իր մեքենայով, արեղաների մի հսկա բսնակ և հարուստ կալվածքների ունեցող վանքերով ու եկեղեցիներով, բարձրաստիճան հոգևորականների դղյակներով ու ամառանոցներով, բարեգործական հիմնարկներով, ֆանատիկ հավատով և իր ճոխության մեջ ու փայլով հառնում է Լեհացու առջև: Գրառելով առաջին իսկ տպավորությունները պապի տերության մեջ տեսածների ու լսածների մասին, Լեհահայ ուխտագնացը իր կարծիքն է հայտնում իտալացի կաթոլիկների մասին, որոնք «յոյժ աստուածավախ եւ երկիւղածք են, հիւրասէր., գորովադուր եւ զթած, ողորմած, հեղ և խոնարհ» (127, էջ 81, 110) ու, ամենակարևորը, միաբան: Որպես իր դարի ու իր ժամանակի հասարակության զավակ, Լեհացին դրանով է հենց բացատրում, որ նրանց տերությունը, ի տարբերություն աստծո դեմ մեղանշած և ծով մեղքերի մեջ թաղված այլ երկրների, ոչ միայն զերծ էր մնացել բնության հարվածներից (մորեխ, երաշտ...), այլև՝ թշնամու հարձակումներից, ուստի, և՛ իպղաղություն ու անդորրություն էր տիրում նրանց մոտ, և՛ տեր էին այդչափ հարստության ու դանձների (127, էջ 88): Նրա քաղաքական միամտությունը առավել բացահայտ է դառնում, երբ գրում է, թե ֆռանկները «շունին ստութիւն. կաշառ շառնուն ի վերայ իրաւանց, այլ արդար դատաստան առնեն, առանց նենկութեան» (127, էջ 85): Եվ դրանում համոզելու համար, նա պատմում է մի իրողություն, ըստ որի՝ վենետիկցի մի իշխանի որդի հարում է հեթանոսական շրջանից մնացած ինչ-որ աղանդի, որի պատճառով էլ նրան, որպես հեթանոսի բանտ են նստեցնում: Ծեր իշխանը իր միակ որդուն ահավոր պատժից փրկելու համար, նրա կշռով մեկ ոսկի է առաջարկում, և սակայն ողջակիզումից չի կարողանում փրկել: «Ոչ դրամն ազահեցան,— գրում է Լեհացին կաթոլիկ հայրերի՝ եղվիտ ինկվիզիտորների մասին,— եւ ոչ իշխանեն երկեան, այլ այրեցին զնա ի մեջ քաղաքին: Եւ



այսպես ամենեին հիլայ (խաբեություն) կամ խալպ (խարդախություն) չերևի» (127, էջ 85):

Ինչպես տեսնում ենք, Լեհացին եզվիտների ֆանատիկությունն ու ինկվիզիցիայի դաժան քաղաքականությունը վերագրում է նրանց «մաքուր ու անխարդախ» բնությանը: Պեռ ավելին. քիչ ավելի ուշ, ոչ քրե-նադական միտումով կրկին անդրադառնալով եզվիտներին, որոնք աշ-խարհի տարբեր ծայրերում քրիստոնեական վարդապետություն էին քարոզում «զոմանս դարձուցանելով ի հաւատս աստուածապաշտու-թեան եւ յոմանց մեռանին. զի զորս զլխատեն, զորս աչրեն, եւ զայլս ալ իմն շարչաբանք հալածեն կամ սպանանեն» (127, էջ 106—107), Լե-հացին ի հայտ է բերում կաթոլիկ եկեղեցու, մասնավորապես եզվիտների ներքին ու արտաքին քաղաքականության ըմբռնման սահմանափակ հա-յեցություն: Մահմեդականներին, հերձվածողների, աղանդավորների նկատմամբ եզվիտների ունեցած կրոնական անհանդուրժողականու-թյունը, որը դրսևորվում էր ինչպես նրանց մղած անսքող պայքարում, այնպես էլ բարեգործական նենգ ու ճկուն քաղաքականության մեջ, փաստորեն, զեռես անփորձ ու երիտասարդ Լեհացու կողմից ենթարկ-վում են քրիստոնեական դավանանքները կուրորեն ընդունող հավա-սացյալի դյուրահավատ ու անխորաթափանց բացատրությանը: Բերես գրանով միայն կտրելի է բացատրել պապական տերություն ոտք դրած ալլադգիների, մասնավորապես հայերի նկատմամբ կաթոլիկների ցու-ցաբերած հովանավորության սխալ մեկնաբանումը: Խոսելով, օրինակ, քրիստոնյա ժողովուրդների հանդեպ պապի ունեցած «վարձքի» մա-սին, Լեհացին ոչ միայն մեկ առ մեկ թվարկում է տասը կարգի այն «ողորմածությունները», որ պապն էր բաշխում իր հոտին՝ ուխտավոր-ներին, աղքատներին, ծերերին, հիվանդներին (127, էջ 142—143), ինչպես նաև աղքատներին կերակրող վանքերի ու երկու-երեք հազար տեղանոց բարեգործական հիվանդանոցի մասին (127, էջ 100—102), այլև մի շարք անդամ նշում է հայերի նկատմամբ կաթոլիկների ու-նեցած «առանձնահատուկ» վերաբերմունքը, եղրահանգելով, թե՛ վեր-ջիններս առավել էին հոգում հայերի մասին, քան իրենք հայերը (127, էջ 145): Այն, որ կաթոլիկները հայերի նկատմամբ իրենց սերն ու գութն էին ցուցաբերում ու հոգ տանում նրանց մասին, թեև Վենետի-կից մինչև Հռոմ ընկած ճանապարհին գտնվող հայկական եկեղեցի-ներն ու քարակերտ վանքերը, ինչպես գրում է Լեհացին, «զաֆթ արին ֆռանկին զամենն եւ տիրապետեցին. եւ ինքեանք կեան այն տներն» (127, էջ 81), անշուշտ, պայմանավորված էր հայերին իրենց ցանցը պցելու քաղաքականությամբ: Քաղաքականություն, որին հեղինակը վերահասու է լինում Լեհաստան վերադառնալուց հետո միայն, երբ

1626 թվականից սկսած տեղի են ունենում լեհահայոց կրոնաքաղաքական հեղաշրջման առաջին իրադարձությունները:

Այդ իրադարձություններն էլ ազդակ են հանդիսանում լեհացու քաղաքական-գաղափարական հաստեղացմանը, որն արդեն ակնհայտ երևում է 1634 թ. գրված կամ ավարտված նրա հաջորդ գրական ստեղծագործության՝ «Վիպասանութիւն Նիկողական» շափածո ողբում, ինչպես նաև «Վարդանայ Մեկնութիւն Արարածոց» Հնգամատեանի հիշատակարանում: Ծիշտ է վերոհիշյալ գործերը ոչ մի առնչություն չունեն ուղեգրական ժանրի հետ, սակայն, ինչպես վերն ասացինք, նպատակաշարմար գտանք այս հատվածում ներկայացնել, քանզի լեհացու աշխարհայացքի ընդլայնման վկայություններն են: Նկատի ունենանք, որ այդ գործերը պատմական մեծ արժեք են ներկայացնում լեհահայ գաղութի պատմության համար, քանի որ ուխտագնաց իր ճանապարհորդությունից վերադառնալով ու Զամոշում իրեն հասանելիք քահանայի պաշտոնը շտանալով, նա ընդունում է կվոլի հայ եկեղեցուն կից դպրոցի տնօրենի պաշտոնը ստանձնելով՝ լվովահայերի հրավերը, դրանով իսկ դառնալով մինչև 1636 թ. իրադարձությունների անմիջական ակնատեսն ու մասնակիցը:

Նախ ասենք, որ «Վիպասանություն Նիկողականը» Դ. Ալիշանը առաջին անգամ հրատարակել է իր «Կամենից» գրքում, սակայն, քանի որ պատռված էին բերթվածի սկզբի ու վերջի էջերը (այսինքն՝ ողբի ժանրին յուրահատուկ մուտքն ու վերջաբանը), հետևաբար չկար նաև խորագիրն ու հեղինակի անունը (ըստ Ակինյանի՝ այն գրված էր ինչոր ձեռագրի հիշատակարանում, որից և պոկված է եղել), ապա Ալիշանն է այդ անվանումը տվել վերջինիս (19, էջ 202): Ի դեպ, բերթվածը համաճարար XVI դարավերջին է արդեն պատռված եղել ձեռագրից, քանի որ արքեպիսկոպոս Վարդան Հունանյանը օգտագործելով դրա ութ տողերը, հեղինակին անվանելու փոխարեն գրել է «ոմն» (19, էջ 127): Ակինյանը լեհացու «Ուղեգրության» շարունակությունը կազմող «Տարեգրության» վերջին՝ ընդհատ տողերի, «Վարդանայ...» հիշատակարանի և «Վիպասանության» մասին խոսելիս, հենվելով դրանց բովանդակության ու գաղափարական համանմանության վրա, հիրավի, համոզիչ օրինակներով ապացուցում է, որ վերջինս նույնպես պատկանում է լեհացու գրչին: Նկատենք, որ նշված երեք գործերն էլ նվիրված են Միլբիսեդ կաթողիկոսի կվով ժամանման և դրան հաջորդած՝ Նիկոլ Թորոսովիչի արքեպիսկոպոս կարգվելու ու դրանց հետևած աղետաբեր իրադարձություններին, որոնցից առաջին երկուսը կրում են 1634, իսկ վերջինը՝ 1636 թվականները: Քանի որ վերում արդեն խոսել ենք նույն իրադարձություններին տարբեր ձև-



ռազրերում անդրադառնալու պատճառների մասին, ապա տեսադաշ-  
տում թողնենք վերոնշյալ ողբը միայն, որտեղ բացահայտ երևում է  
լեհացու աշխարհայացքի էվոլյուցիան պայմանավորող նրա նոր հա-  
յեցականոր՝ քաղաքական ու կրոնագաղափարական խնդիրներում:

Իսկ լեհացու գաղափարական հասունացումը տեղի է ունենում  
լեհահայությանը կաթոլիկացնելու քաղաքականության երկրորդ փու-  
լում, այսինքն այն շրջանից հետո, երբ վերջիններիս դեմ սկսված տե-  
սական պայքարը զուգակցվում է արդեն գործնական քայլերով: Ծիշա  
է, լեհահայությունը ո՛չ հոգեբանորեն և ո՛չ էլ տեսականորեն ու գործ-  
նականորեն նախապատրաստված չէր նման պայքարի, և ինչպես տե-  
սանք, շուներ պապական այնպիսի դպրոց ու դիսցիպլին անցած քա-  
րողիչներ, ինչպիսիք ունեին եզվիաներն ու լեհ կաթոլիկները, և մա-  
նավանդ, կաթոլիկության պրոպագանդումը սովորական երևույթ լի-  
նելով լեհաստանի կյանքում, հայության կողմից սովորական ձևով էլ  
ընկալվում ու լուրջ նշանակություն չէր տրվում դրան, այնուամենայ-  
նիվ, գործնական պայքարի առաջին իսկ տարիները ոչ միայն սթափեց-  
նում են կրոնական խնդրում նիրհ ապրող լեհահայությանը ու գաղա-  
փարապես հասունացնում, այլև պայմանավորվում են ընդդիմության  
ստեղծումը, որի ակտիվ պայքարը գոյատևում է մինչև դարավերջ:

Հարկ է ենթադրել, որ լեհացին մինչև բուն իրադարձություններին  
անդրադառնալը, ազգային այդ յուրատիպ ժանրի համաձայն՝ իր այդ  
ողբը սկսում է նախերգանքով, որտեղ և հավանորեն ներկայացնում է  
լեհահայ գաղութի պատմության ինչ-ինչ դրվագներ ու քննադատում  
է լվովահայոց ներքին հարաբերությունները, քանի որ առաջին երեք  
բանադատական տողերից անմիջապես հետո գրում է.

Քանի բանիկ այլ ասեմ

Վասըն Հայոցն՝ որր ի լով են (19, էջ 202):

Նախերգանքի երկրորդ՝ սլահալանված հատվածում հեղինակը ըն-  
թերցողին է ներկայացնում լվովահայության բոլոր թերությունները,  
մի կողմից նախապատրաստելով նրան ազգակործան հետագա դեպե-  
րին ընթացք տվող անհասնելի ի հայտ գալուն, մյուս կողմից՝ դրա-  
նում տեսնելով նրանց գլուխը հկած շարիքի հիմքը: Եթե «Ուղեգրու-  
թյունում» նա քննադատում է միայն հայ աշխարհականներին՝ ավագ-  
ներին հոգևոր դասի վրա իշխելու, իրենց կամքը թելադրելու, բռնա-  
դատելու և այլ արատների համար, ապա մոտավորապես երկու տաս-  
նամյակ անց, քննադատության սուր ծայրն ուղղում է նաև հոգևորա-  
կանության դեմ, որոնք

Գոռոզ յանդուզն ամբարտաւան,  
Ոչ ուժեք են նորա հաւան,  
Զտէսի յայլ տեղ նոցա նըման,  
Զգիտեն բընաւ սահման ուսման,  
Եւ շղիտեն ղլեղուս հայկեան,  
Եւ զինչ կարգան՝ շի հասկանան,  
Եւ զխտողաց վրայ խրոխտանան (19, էջ 202)։ Ը

Սակայն մայրենի լեզուն մոռանալու, չհասկանալու և թերի ուսուցանելու նրանց այս թերութիւնը Լեհացին չարիքի փոքրագույնն է համարում, քանի որ հայարտ և անձնահաճ լվովահայերը հիմնականում բնիկ անեցիներ էին։ Հեղինակի համար այս դեպքում կարևորն ու առաջնայինը կրկին դառնում է նրանց բարոյական կերպարը թեկուղև այն պատճառով, որ հայերը շունենալով օծված թագավոր ու պետականութիւն, հալածվելով և՛ մահմեդական, և՛ քրիստոնյա (նկատի ունի արդեն կաթոլիկներին) ազդերի կողմից, վերջիններիս հաղթելու և ոչ թե նրանց կողմից «ոտնակոխ» լինելու համար, բարոյական առավել բարձր հատկանիշներով միայն կարող էին դիմագրավել։ Մինչդեռ, ի տարբերութիւն հայրապետաց ժամանակների, երբ սրբազան հայերը,

Որք վասն հօտին յանձինս եղին,  
Զգալլս և զգաղանս փախուցին,

հեղինակին ժամանակակից հոգևոր հայերը շունենին

Ոչ առաջնորդք ի վերայ խելաց  
Ամէնք խըմած են ու հարբած  
Մամոնայի ծառայ եղած։  
Զինչ որ կասեն՝ ինքեանք շահեն,  
Եւ վասըն դրամի քարոզեն,  
Յամէն քաղաք ժողովք կառնեն,  
Ով որ քիչ տայ՝ կու բանադրեն (19, էջ 203)։

Լեհացին, այնուհետև անցնելով բուն իրադարձութիւններին, ներկայացնում է ընչաքաղց ու նենգ Մելքիսեդ կաթողիկոսին, որը 1626 թ. լվով ժամանելով, գործնականորեն է դնում ւշապական Հռոմի կողմից նախատեսված՝ հայերի կաթոլիկացման ծրագրի հիմնաքարը։ Հանձին նիկոլ Թորոսովիչի տեսնելով համապատասխան թեկնածուի, Մելքիսեդը մի քանի ամիս անց առաջարկում է նրան առաջնորդ կարգել։ Եվ ահա, ինչպես Լեհացին է «Վարդանայ Մեկնութեան» հիշատակարանում բնութագրում վերջինիս՝ այդ տխրահռչակ «մանուկ տիօք եւ տգէտ մտօք, խաւարեալ խորհրդով եւ անիմաստ հանճարով, անուղղայ վարիւք, վատ եւ ապիբատ ամենայն իրս եւ ի դործս, լիրբ, յանդգամ



և անդուզն, ի կարգս աստիճանի դպիր դուրով»<sup>128</sup>, ժողովրդից ու հոգևոր դասից դադանի լեհահայոց արքեպիսկոպոս է կարգվում:

Լեհացին ամենակենդանի գույներով է նկարագրում ժողովրդի ցասումը, խռովությունը, Մելքիսեդի մութ ու նենգ գործերը, հոգևոր դասին բանադրելու նրա սպառնալիքները, ապա և՛ բանտ ու շղթայի, արյունահեղության հասած տասը տարվա պեպքերը, մերկացնելով ոչ միայն կաթողիկոսին ու հատկապես Թորոսովիչին, որին համեմատում է «...Պօղ երիցի, կամ Վաստակայ շար իշխանի, և այլ բազմաց ուրացողի» հետ և նույնիսկ՝ վատթար է համարում, այլև դեռևս շարը շգուշակող՝ նրանց համակիր հոգևորականներին:

Այս ողբերգական իրադարձությունները Լեհացու առջև պատռում են նաև կաթոլիկ հայրերի ու աշխարհականների դիմակը: Եվ և՛ Նոմոմ գտնված ժամանակ նույն այդ կաթոլիկների մասին Սիմեոնը գրում է, թե նրանք արդարադատ են և բնավ կաշառք չեն վերցնում, այժմ արդեն ստիպված է խոստովանել, որ լեհահայերը նրանց որոգայթներից դուրս պրծնելու համար հրեսուռ-քառասուն հազար ղուռուշոսկի կաշառք են տալիս, և սակայն ավելի ու ավելի են խճճվում կաթոլիկների հյուսած ցանցում, որոնց ուղղություն էր տալիս պապը՝ Նոմից, իսկ լեհ կաթոլիկական եկեղեցու արքեպիսկոպոսներն ու պապական նվիրականները՝ երկրի ներսից: Ինչ վերաբերում է եզվիտներին, որոնց նա զովերգում էր որպես քրիստոնեական հավատի մեծ և անաշառ ջատագույնների, ապա այժմ, նրան ներկայանում են իրենց ամբողջ նենգությունը, ոչնչի առջև կանգ չառնելու իրենց ստոր, անսքող քաղաքականությանը: Լինելով դեպքերի ժամանակակից ու մասնակից, Լեհացին, այդուհանդերձ, կողմնորոշվում է իրադրության մեջ, ընկալում է դեպքերի տրամաբանական ընթացքը, ուստի և ճիշտ է գնահատում եզվիտների խաղացած դերը նոր միայն հասունացող այդ իրադարձություններում: Այն բանից հետո, երբ լվովահայերը մայր եկեղեցու դռները փակում են Թորոսովիչի առջև, վերջինս հետևելով Մելքիսեդի: խորհրդին, որն արդեն մահացել ու թաղվել էր Կամենիցում, դիմում է եզվիտներին, որոնք վաղուց արդեն պատրաստ՝ սուսում են նրան.

«Թե՛ լինիս թապի փափին,  
եւ բնդ մեզ դնես ուխտ ու դաշին.

Մեք օգնական լինեմք քեզի,  
Փրկեմք ըզքեդ ամէն վտանգի,  
Ըզքեդ առնեմք մեծ անուանի.  
Հգուեմք ըզՀայր ազգի ազգի» (19, էջ 209):

Եվ անմիջապես հոգ են տանում Թորոսովիչի կաթուղիկություն ընդունելու արարողության մասին:

Եպիսկոպոսն այն խիստ թերի,  
Հարեղայիքն ամենայնի  
Մըտան լեհու եկեղեցին,  
Երգուան լինել կրօնքս ֆռանկին:  
Կային անդ լեհու վանաց հարք,  
Մեծ դատաւորք բանիս վրկայք.  
Գոնցին ի թուղթ դայն դաւանանք,  
Թէ, Հայոց մեծն եղեւ ֆռանկ (19, էջ 209):

Այդ պահից սկսած իրենց հավատի, հետեւաբար աղգապահականման համար մաքառող լվովահայերը ենթարկվում են հոգեկան ու մարմնական տանջանքների, որոնց մասին լեհացին գրում է մեծ կսկիծով ու ողբով, անեծք ու լուսանք սեղալով ուրացողներին՝ այդ շար «սեւագլուխների» հասցեին, որոնք կաթուղիկների հովանավորութեամբ ոճիր ոճիրի ետեւից էին դործում: Իսկ այդ Հուդան, ինչպես հեղինակն է Թորոսովիչին անվանում, ոչ միայն սկսում է «անգոսնել», արհամարհել զհավատն մերոյ» (128, էջ 411):

Ըզրահանայսն շարշարի,  
Ձեօթն խորհուրդըն արգիւելի  
Ջոմանս ի բանտ կու ձըգէր,  
Ջայլս բոնաւորաց ձեռս մատնէր,  
Ջոմանս ծեծէր և հարկանէր,  
Դատաւորօքն տուցանէր,  
Լեհոց առչեւ զՀայր նախատէր.  
Պեղծ հերձուածող ղնոսա կոչէր,  
Անհաւատ մուրացող ասէր,  
Եւ ետիքեան զՀայս անուանէր (19, էջ 211):

այլև խլում ու հափշտակում է «զեկեղեցիս ու զվանորայս ի ձեռաց մերոց, վիմաշէն կամարակապ, սալարայարկ... (128, էջ 411), ըզդարտնենն և զհոգէտնենն, զայգիս, զրախտս և զպարտէղնին» (19, էջ 214): Առավել զորանալով, ի տառապանք և ի վիշտ հայության՝ կաթուղիկական դավանանքը նրանց պարտադրելու պահանջով, Թորոսովիչը կաթուղիկ գինվորների օգնութեամբ արգելում է ժամ ու պատարագ, կնունք ու պսակ, հաղորդություն ու թաղում, որի հետեւանքով հիվանդները մնում են անհաղորդ, մեռելները ամիսներով հոտում են և թաղվում «անարգ» փոսում, կամ դաղտնի քաղաքից դուրս են տարվում: Թվարկելով Թորոսովիչի ոճիրները, լեհացին մեծ կսկիծ է ասորում նաև, որ այդ փառատենչ, վատնող, լիրբ ու հավատուրաց Թորոսովիչը սկսում է



. . . . . ալ շար դորձել,  
 Եկեղեցեաց զինչսրն վատնել,  
 Խաչ և բուրվառք՝ սկիհք ծախել,  
 Շուրջառ և զթագսն վաճառել:  
 Այնչափ խազնան աւանդատուն  
 Ոչընչացոյց զամենեսնան.  
 Զըմնաց կազի, ոչ խատիֆան,  
 Ոչ աթլասի և ոչ քիմխան:  
 Ապա զվանքերն ալ կողոպտեց.  
 Սկին և արծաթ զանօթս թալնեց.  
 Զայնքան անթիւ զանձըն ցըրվեց  
 Որ քանի բիւր դեկան ածեց:  
 Յևտոյ զամէն զրեանս ժողովեաց  
 Որ ի գրատան էին պահած (19, էջ 123—214):

(ավելի մանրամասն նա թվարկում է «Վարդանայ Մեկնութեան» հիշատակարանում)՝ «զարծաթապատ, ոսկիակաղմ մագաղաթ, ոսկէգիր բազում ֆելտարանս եւ յոլով Շարակնոցս, ոսկով եւ լազվարդով նկարեալ պատուական պատկերս եւ Բ, ԳՃ աղնիւ գրեանս վարդապետականս ի թագաւորական խազնայէ ի դուրս ելած, մանաւանդ Սըսու եւ Քաֆայու, Բ. Գ. Աստուածաշունչք, ալ եւ Մեկնիչք եւ Քաղուածք, Փիլոնգիրք եւ Քարոզգրքեր, Տօնականք, Սարգիսգիրք, Սաղմոսի մեկնիչք եւ Արարածոց մեկնիչք եւ ալ անթիւ աղնիւ գրեանք, նաեւ յոլով Արտաքին պիրք, զորս ոչ կարեմ մի ըստ միոջէ գրել, զի ձանձրասցին լսողքն» (128, էջ 413):

Եվ եթե մի կողմ թողնենք Լեհաստանի քաղաքական իրադրությանը նվիրված առաջին փոքր հատվածը, որտեղ խոսքիով Զիգմունդ III-ի մահվան և Վլադիսլավ IV-ի գահ բարձրանալու ու Մոսկվայի դեմ մղած՝ նրա պատերազմի, ապա նաև՝ Խոթինի պատերազմի մասին, որոնց վերաբերող ակնարկներն, անշուշտ, ինչ-որ նպատակ էին հետապնդում, և որտեղ էլ հենց ընդհատվում է ողբի պատուված հատվածը, ապա Թորոսովիչի ոճրագործությունների թվարկմամբ էլ ավարտվում է լեհահայոց կրոնաքաղաքական մեծ հեղաշրջման նախապայքերի նկարագրությունը: Կարծում ենք, 1636 թվականին հաջորդող ողբերգական իրադարձություններին Լեհացին նույնպես կանդրադառնա, եթե կենդանի լինեք: Սակայն արդեն հասուն մտքի տեր Լեհացին մինչ այդ էլ գուշակում էր, թե ինչ էր սպասում լեհահայությունը, այսինքն «Թագավորազն ու իշխանատիպ... աղնիվ և պատվական, մեծատունք և փարթամք...» հայերին, որոնք «շորս հինգ հարյուր տմ ավելի» անդորր ու խաղաղ ապրելուց հետո՝ «այսպիսի աղետի և կսկծի պիպան» (128, էջ 414):

Այս ամենը այրված սրտով դրում է այդ աղնվաբարո, անշահախնդիր ու լայնախոհ մարդը, աշխատասեր, ազգասեր ու հայրենասեր մատենագիրը, գրական ձիրքով օժտված ուղեգիրն ու ողբասացը, որը թեև ծնվել ու ապրել էր օտար հողում, սակայն իր ազգի, իր հեռավոր հայրենիքի, օտար երկնքի տակ ապրող իր հայրենակիցների բախտի ու ապագայի հուզող, բայց առայժմ ոչ մի լավ բան չգուշակող հարցերն են գտնվել նրա մտքի ու հոգու կիզակետում:

Ինչպես տեսնում ենք, Սիմեոն Լեհացու ոչ միայն «Ուղեգրությունը» այլև «Վիպասանություն Նիկոլականն» ու «Վարդանայ Մեկնութեան» հիշատակարանը հարստացնելով հայ գրականությունն ու պատմությանը արժեքավոր տեղեկություններ թողնելով հանդերձ, միաժամանակ, և ինքնըստինքյան, ի հայտ են բերում XVII դարում ապրող ու գործող լեհահայ դպրի ու մատենագրի կրոնաքաղաքական ու հասարակական խնդիրներում ունեցած մտահայեցությունը, իրադարձությունների կոնկրետ հողի վրա զարգացող ու լայնացող նրա աշխարհայացքը, բացահայտում են բարոյականի մասին ունեցած նրա պատկերացումները, կապված՝ ազգի, հայրենիքի, աղնվության, շարի ու բարու հասկացությունների հետ:



ԴԵՊԻ ՎԵՐՋՆԱԿԱՆ ՈՒԾԱՑՈՒՄ ՏԱՆՈՂ ԼԵՀԱՀԱՅՈՒԹՅԱՆ,  
ՀԱՆՑՈՒՐԱՄՅԱ ՈՒՂԻՆԿՐՈՆԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՆՈՐ ԻՐԱՎԻՃԱԿՆ ՈՒ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ  
XVIII ԴԱՐՈՒՄ

Նշված դարը Լեհաստանի համար մեծ անկման և միաժամանակ մեծ լուսավորության դարաշրջան էր: Այնպիսի անկում, ինչպիսին սկսվում է XVII դ. վերջերին ու զոյաւում մինչև XVIII դ. կեսերը, երբեկից չի արձանագրվել Լեհաստանի պատմության մեջ: Իհարկե, դժվար չէ կռահել, որ պատմաքաղաքական, սոցիալ-տնտեսական և կրոնական լուրջ պատճառները միայն կարող էին պայմանավորել այնպիսի բարգավաճ երկրի անկումը, ինչպիսին Վերածննդի շրջանի Լեհաստանն էր: Ինչպես տեսանք, Ռեչ Պոսպոլիտայի քայքայման հիմքը դրվում է XVI դ. վերջին, երբ երկրում բացարձակապես է հաղթանակում Հակառեֆորմացիան ու «ոսկե» ազատություն է ձեռք բերում շլյախտան, երբ անսրող են դառնում պետության կառավարման սխառնի ու տիրող դասի արատները: Եվ եթե նկատի ունենանք թեև ևս XVI դ. կեսերից սկիզբ առնող անընդմեջ պատերազմները, ապա առավել պարզ կլինի, թե այդ ամենը երկրում սկսված տնտեսական քայքայման պրոցեսով հանգերձ ինչի առջև կարող էր կանգնեցնել երկրի բազմազգ ժողովրդին ու ծաղկուն քաղաքակրթությունը: Պապար լրացնելու է գալիս սաքսոնական դինաստիայի իշխանությունը XVII դ. վերջերից սկսած, երբ Ռեչ Պոսպոլիտայում սկսված քաղաքական անիշխանությունը Ավգուստ II Ուծեդի օրոք առավել լայն ծավալ է ընդունում. շլյախտան կորցնելով զորքն իր ինքնուրույնությունը, դառնում է Լեհաստանի նահանգներին գերիշխող մագնատների քաղաքականության դինքը, խաթարվում են սեյմի աշխատանքները (Ավգուստ II-ի օրոք ոչ մի սեյմ չի կայանում), կրկին կիրառվում են liberum veto-ի սկզբունքները<sup>1</sup>:

Քաղաքական կուրուլյանը, տնտեսական ավերմանն ու սպառնալիցաներին, բնականաբար, ուղեկցում է բարոյակաւն անկումը. դասային ամբարտաւանությանը զուգակցում են քաղաքական ու հասարակական պրոբլեմների նկատմամբ ցուցաբերվող անտարբերութունը, կաշառակերությունը, քծանքն ու ստորաքարշովյունը՝ վերադասների, ռաժանությունը՝ ճորտերի և արհամարհանքը՝ մեշչանների նկատմամբ, որոնք լրացվում են կոպիտ բարբերով, շվայտ ու ցոփ ապրելակերպով և կաթոլիկական էտիկետի դաժան նորմերով: Զարմանալի չէ, որ նման պայմաններում անկեղծ կրոնասիրությանն էլ փոխարինելու է գալիս ամբարտաւան ու տգետ հոգեորականների կողմից եկեղեցիներում, դպրոցներում ու տներում քարոզվող քաղքենիական, կեղծ ու ցուցադրական կրոնասիրությունը, իսպառ վերանում է դեռևս որոշ չափով նշմարելի կրոնական հանդուրժողականությունը: Նկատենք, որ վերջինիս դեպքում եկեղեցու հանդեպ ցուցաբերվող հավատարմությունը դրսևորվում է ալլակրոնների ու ալլադավանների հանդեպ ուժեղացած հալածանքներում<sup>2</sup>: Ինչպես Ի. Խժանովսկին է գրում՝ «իրականանում է (XVII դ. լեհ անվանի գրող, Նախկինում ռեֆորմատոր—Բ. Բ.) վացլավ Պոտոցկու նախազուլակումը. արիանոսներին վերջ է տրվում դեռևս XVII դարում, և հերթը հասնում է մյուս բոլոր ալլակրոններին, որոնք ենթարկվում էին հալածանքների...: Զի կորչում նաև եզվիտների վաստակը. քահանաները իզուր չէ, որ դաս էին տալիս ժողովրդին, թե աստված պատժում է միայն Լեհաստանին այն բանի համար, որ նա հանդուրժում է հերետիկոսներին» (1, էջ 442):

Քաղաքական, հասարակական, կրոնական նշված բոլոր գործոններն էլ, ինչպես ասացինք, XVII դարի կեսերից հիմք են դնում լեհական յուրատիպ՝ «սարմատյան» բարոյակույցի ձևավորմանը, որը իրենով է պայմանավորում գաղափարախոսությունն ու կուլտուրայի նոր տիպը, այսպես կոչված «սարմատիզմը»\*: Իսկ վերջինս բավական բարդ և ոչ միանշանակ երևույթ էր, քանի որ մի կողմից որպես Հակառեֆորմացիայի ծնունդ՝ իր հետ բերում էր կրոնական մոլեռանդութուն ու անհանդուրժողականութուն, քաղքենիութուն, կնատյացութուն ու

\* Սարմատները իրանական այն ցեղերն էին, որոնք մ.թ.ա. վերաբնակվել էին Պոլոլժի և Նախաուրալ, իսկ մ.թ. սկզբներին տարածվել Նախակուրանում, Հյուսիսային Կովկասում և Նախասևծովյան տափաստաններում: Ռազմատենչ սարմատներին էլ հենց լեհական շլախտան հուշակում է որպես իր՝ ասպետական դասի նախնիներ, իսկ գյուղացիությանը՝ տեղական ցեղերի նախնիներ, նվաճված սարմատների կողմից: Այստեղից էլ ծագում է սարմատիզմի գաղափարախոսության առասպելը:



քսենեֆորիա\*, իսկ մյուս կողմից՝ անդադար պատերազմները նույն-  
տուժ էին զինվորական քաջարիության պաշտամունքի ծաղկմանը, ինչ-  
պես նաև պարզունակ ազգասիրության հասնող՝ կաստային հայրենա-  
սիրությանը<sup>5</sup>: Իսկ այդ ամենն էլ հենց հիմք էին հանդիսանում «լե-  
հերս աստծո կողմից ընտրված ժողովուրդ է» տեսության և «լեհաս-  
տանը քրիստոնեության նեցուկն է» կոնցեպցիայի երևան գալուն<sup>6</sup>։  
որոնք իբրև թե կոչված էին կաթոլիկական աշխարհը պաշտպանել ինչ-  
պես մահմեդականությունից, այնպես էլ ուղղափառությունից ու Ռե-  
ֆորմացիայից։ Ազգային բացառիկության հռչակումը իր հետ բերում  
է եվրոպական կուլտուրայի ու գիտությունների միջնորմում, ինտելեկ-  
տուալ մտածողության նեղացում և, բնականաբար, մշակույթի հետա-  
դիմություն։ Գրականության մեջ այն իր արտացոլումն է գտնում սար-  
մաթյան բարոկկոյի ուղղության մեջ, որն իր կիզակետին է հասնում  
XVIII դարի առաջին հիսնամյակում։

Այդ շրջանի կուլտուրայի մասին մեծ ասելիք չկա, քանի որ վեր-  
ջինս ըստ էության իր ժամանակի ու իր հասարակության հայելին էր։  
Բավական է նշել, որ եվրոպական կրթություն ստացած մագնատական  
որոշ ընտանիքներում ու հարուստ վանքերում էին միայն ինչ-որ չա-  
փով կարևորություն տալիս կրթական օջախների պահպանման նշա-  
նակությանը, թեև առաջին պլան էին դնում կաթոլիկական դաստիա-  
րակությունը, օտար լեզուներին տիրապետելը և, ընդհանրապես, ար-  
տաքին փայլի ձեռքբերումը, որ՝ տպարանների՝ մեկը մյուսի հետևից  
փակվելու հետևանքով գրական ստեղծագործությունները մնում էին  
անտիպ (դրանց մեծամասնությունը մեզ են հասել ձեռագրով), որ,  
բավական առատ ձեռագրերի մեջ միայն հասուկեփառ լուրջ գործեր  
էին ստեղծվում, և որ գրականությունը հիմնովին ներծծվում է սար-  
մատյան բարոկկոյի զեղադիտությամբ ու իջեցնում զեղարվեստական  
իր մակարդակը։ Եվ սակայն, նույնիսկ անկման այդպիսի շրջանում  
հասարակության մտածող անհատների գիտակցության մեջ տեղի են  
ունենում տեղաշարժեր, որոնք իրենց զգացնել են տալիս հրապարա-  
կախոսության մեջ։ Այդ բնագավառում երևան են գալիս հատկապես  
քաղաքական տրակտատներ, որոնց հեղինակները առաջ էին քաշում  
տիրող կարգերը վերափոխելու, երկրի տնտեսական իրավիճակը բա-

\* Քսենեֆորիա (հունարեն՝ xēnos — օտար և ֆորիա) նշանակում է կաշուն վախ  
օտարների նկատմամբ։

<sup>55</sup> Լեհաստանի դերը, որպես «Antemurale christianitatis», նշում էին նաև արևմտա-  
եվրոպական մի շարք քաղաքագետներ ու մտածողներ, որոնց մեջ էին նաև Նիկոլո  
Մարիավիլին և էրազմ Ռոտերդամցին (3, էջ 151)։

ընկարգելու և կրթության բնագավառը բարեփոխելու ծրագրեր: Բայց դա արդեն նախալուսավորական / ժամանակաշրջանն էր, որին, ինչպիսիս նաև Լուսավորականությանը իրենց մասնակցությունն են բերում նաև լեհահայերը: Բայց մինչև այդ հարցերին անդրադառնալը, հարկ է համառոտ ներկայացնել XVIII դ. լեհահայ գաղութի ընդհանուր իրավիճակը, քանի որ լեհահայերի կաթոլիկացման երրորդ շրջանը՝ ազգային լեզվի ու գրականության մարման ու հանգման պրոցեսը, որը և պայմանավորում էր լեհահայ գործիչների մասնակցությունը ոչ այնքան ազգային, որքան լեհ մշակույթի զարգացման գործին, ընթանում էր վերը նշված ժամանակաշրջանում ու պայմաններում:

Ինչպիսի վերն սոսացիոն, լեհահայ եկեղեցին դեռևս Վարդան Հունանյանի և Դեոդաթ Ներսեսովիչի արքեպիսկոպոսության տարիներին և նրանց ձեռնարկության շնորհիվ է ենթարկվում մի շարք մեծ ու փոքր ռեֆորմների, որոնք և որոշում են լեհահայության հետագա ճակատագիրը: Այդ հարցում ոչ պակաս կարևոր դեր է խաղում նաև այն հանգամանքը, որ 1697 թ. թաղավորական գահին է նստում սաքսոնական կուրֆյուրստ (elektor) Ֆրեդերիկ Ավգուստ II-ը, որն իր ծախու քաղաքականությամբ ոչ միայն լեհաստանն է կանգնեցնում անդունդի եզրին, այլև օգնում է վերջնականապես իրագործելու լեհահայության կաթոլիկացման քաղաքականությունը: Ծիշտ է նույն՝ 1697 թ. Ավգուստ II-ը հաստատում է լվովահայերի նախկինում ստացած բոլոր արտոնությունները (որին ի պատասխան՝ վերջիններս մեծաշուք ընդունելով նրան կլովում, թանկագին նվերներ են մատուցում<sup>4</sup>), սակայն լեհ թագավորի և Հռոմի համաձայնությամբ 1699-ին լեհահայ եկեղեցում անցկացվում է առաջին մեծ ռեֆորմը: Այն բանից հետո, երբ Հունանյանը 1698 թ. հրաժարվում է արքեպիսկոպոսությունից<sup>5</sup> և Հռոմի կողմից արքեպիսկոպոսի լիիրավ փոխանորդ ժառանգորդ է կարգվում Դ. Ներսեսովիչը, վերոհիշյալ ռեֆորմը, որը հիմնականում նախատեսում էր հայ եկեղեցու ծիսաարարողական մեծ փոփոխություններ, օրինականացվում է<sup>6</sup>:

Մի քանի տարի անց որոշակի փոփոխություն է կատարվում նաև կլովի հայ հոգևոր բարձրագույն դպրանոցում: Եվ չնայած ըստ այդ ռեֆորմի, կլովում դումարվող եկեղեցական համաժողովներում որոշվում է՝ շարունակել «աստծո խոսքը» ազգային լեզվով ժողովրդին մատուցել, բոլոր եկեղեցիներին կից բացել տարրական դպրոցներ, ուր պարտադիր պետք է լինեին հայերենի ուսուցումը, այնուամենայնիվ, 1708 թ. լեհ կաթոլիկ իշխանությունների որոշմամբ հայ բարձրագույն դպրանոցը հատկացվում է նաև ուկրաինացի (իսկ ավելի ուշ, 1735 թ.)



լատինադավան) սեմինարիստներին, այն պատճառաբանությամբ, թե  
 լիովին ուկրաինական եկեղեցին (որը 1700 թ. վերջնականապես էր ըն-  
 դունել ունիան), շունենալով հոգևոր բարձրագույն դպրանոց, ապագա  
 քահանաներ պատրաստելու հնարավորություն չունի (5, էջ 94): Լեհա-  
 հայ երիտասարդության կրթական իրավունքները սահմանափակող այդ  
 որոշումը 20-ական թվականներին կրկին օրակարգի հարց է դառնում:  
 Այդ շրջանում արդեն (1715 թվականից) արքեպիսկոպոսական աթոռին  
 էր նստած Աթաբեկների ցեղից սերված, լիովին պատրիկական մեծա-  
 հարուստ ընտանիքի ղավակ Յան Տոբլաշ Ավգուստինովիչը (1664—  
 1751), որը Կղեմենտիոս XI պապի ջերմ բարեկամն ու ընտանեկան  
 պրելատն էր և վերջինիս կողմից ընտրվել էր պապական աթոռի ա-  
 սիստենտ ու ստացել հռոմեական կոմսի տիտղոս (5, էջ 99): Եթե հա-  
 յության մեծ բարեկամ համարվող Կղեմենտիոս XI-ը կաթոլիկացման  
 քաղաքականություն վարելով հանդերձ, պաշտպանում էր լեհահայու-  
 թյան ամենատարբեր իրավունքները, ապա նրա հաջորդը՝ Ինովկեն-  
 տիոս XIII-ը, ի տարբերություն իր նախորդների, անմիջապես է տեղի  
 տալիս վերջիններիս վերաբերյալ լեհ կաթոլիկ իշխանությունների ներ-  
 կայացրած պահանջներին: 1723 թ. վարչավա ուղարկված Հռոմի նվի-  
 րակ Վինցենտի Սանտինին պապից հանձնարարություն է ստանում  
 այցելել՝ լիովին հայ արքեպիսկոպոսարանն ու հայ հոգևոր բարձրագույն  
 դպրանոց, և քննելով սեմինարիստներին, Ավգուստինովիչին ստիպել  
 համաձայնելու ուկրաինացի երիտասարդության անսահմանափակ ըն-  
 դունելությանը սեմինարիում: Հարցն ավարտվում է այնպիսի համա-  
 ձայնությամբ, ըստ որի՝ ուկրաինացի հոգևոր իշխանությունները մին-  
 չև սեմինարիումի վարչության խորհրդակցությունը պարտավորվում  
 են չխանգարել դպրանոցի աշխատանքներին և ուկրաինացի սեմինա-  
 րիստներն էլ համարվում էին հյուրեր, իսկ դպրանոց ընդունվելու  
 առաջին իրավունքը կրկին վերապահվում էր հայությանը (5, էջ 98):  
 Հատկանշական է, որ 1735 թ. հայ հոգևոր դպրանոցի հարցը երրորդ  
 անգամ է այդ ժամանակաընթացքում առաջին պլան մղվում, քանի որ  
 վերջինիս մասնաշենքը վաղուց արդեն նեղ էր հայ և ուկրաինացի սե-  
 մինարիստների համար: 1738 թ. այն վաճառելով ֆրանսիացի միսիո-  
 ներներին (լատինական սեմինարիում հիմնադրելու համար), կա-  
 ուցում են նորը (ավարտվում է 1741-ին, բայց հրդեհից այրվելով,  
 վերակառուցվում և ավարտվում է 1745-ին), ուր ի վնաս հայության,  
 լեհ կաթոլիկ իշխանավորները ընդունել են տալիս նաև լատինադա-  
 վան սեմինարիստներին (թեև վերջիններս ունեին սեփական երկու սե-  
 մինարիում), ինչպես նրանք էին բացառորդ՝ կաթոլիկական այդ երեք  
 (լատինական, հայկական, ուկրաինական) ծիսակատարությունները



մերձեցնելու նպատակով (5, էջ 191): Ինչպես տեսնում ենք, այժմ էլ՝ ունիայի ընդունումից հետո, հայ և ուկրաինական եկեղեցիների ազգային՝ պահպանված որոշ ծիսակատարություններն են արդեն ջլագրվում կաթոլիկ հայրերին ու դուռ բացում նոր հալածանքների համար: Իսկ անկման այդ շրջանում կրոնական անհանդուրժողականության մտայնությունը դուրս գալով կաթոլիկ իշխանությունների լուսաստաններից, դառնում է համատարած երևույթ և մթագնում հասարակության բոլոր դասերի ու խավերի պատկանող մարդկանց ուղեղները տասնապատիկ անգամ ավելի, քան 150 տարի առաջ՝ Հակառեֆորմացիայի շրջանում:

Այս առումով րավական է հիշատակել ժամանակաշրջանի համար խիստ բնութագրական՝ Բիննդիկտ Խմելյովսկու (մահ. 1763) չորս հատորանոց „Nowe-Ateny albo Akademia wszelkich scyencyj pelna...“ («Նոր Աթենք, կամ ամենատարբեր տեղեկություններով լի Ակադեմիա...») մեծ ժողովրդայնություն վայելող հանրագիտարանը, որտեղ հեղինակը կրոնի, աստվածաբանության, պատմության, աշխարհագրության, քաղաքականության, բարքերի և այլ բնագավառների մասին տեղեկություններ տալով հանդերձ, ի հայտ է բերում իր՝ XVIII դ. ժամանակակիցի հայեցակետը նշված բոլոր հարցերում: Քաղքենիական ու խիստ ֆանատիկ ոգով, սահմանափակ ու պարզունակ հայեցությամբ գրված այդ երկում Խմելյովսկին, օրինակ, խորհուրդ է տալիս լեհին, որպեսզի նա հերետիկոսների հետ վարվի այնպես, ինչպես՝ արիանոսների հետ, իսկ եթե դա հնարավոր չլինի, ապա վերջիններիս պահի հոգևոր ու աշխարհիկ լծի տակ (1, էջ 445): Վերադառնալով հարցին, նկատենք, որ լիարժեք այն մերձեցումը, որի մասին հոգ էին տանում լեհ հոգևոր իշխանությունները, իր դառը պտուղները տալիս է յուզեֆինյան շրջանում (սկսած 1772 թ.), թեև, հարկ է խոստովանել, որ լեհահայության ապազգայնացման արմատները անցյալ դարում են դրվում:

Նշենք, սակայն, որ մինչև յուզեֆինյան ծանր ժամանակաշրջանը, որոշակի փոփոխություններ են կատարվում նաև հայ հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանություններում: Ինչպես արդեն ասվեց, ի տարբերություն կաթոլիկ եկեղեցու, լեհահայ եկեղեցում արքեպիսկոպոսներն ի սկզբանե ընտրվում էին ոչ միայն հոգևորականության, այլև ժողովրդի շահերը ներկայացնող «ավագների» կողմից, որոնց թեկնածությունը հաստատվում էր կաթողիկոսի ու լեհ թագավորի կողմից: Եվ քանի որ հայ «ավագների» միջամտությունը վաղուց արդեն խանգարում ու պատենշում էր հոգևորականության այս կամ այն ծրագրի իրականացմանը, ապա վերջիվերջո ի կատար է ածվում աշխարհական «ավագներից» ընդհանրապես ազատվելու վաղուց մշակված ծրագիրը և



ստեղծվում է որոշակի իրավունքներ, պարտականություններ ու արտոնություններ ունեցող եկեղեցականների այնպիսի մի խորհուրդ, ինչպիսին հռոմեական եկեղեցու kapitul-ն էր (Արևմուտքում այն արքեպիսկոպոսները, որոնք այգպիսին չունեին, անմիջականորեն էին գտնվում պապի տնօրինության տակ), որը և իրագործում էր վերոհիշյալ ընտրությունները։ Այն ծրագիրը, որը ժամանակին չի հաջողվում իրականացնել ո՛չ Հունանյանին և ո՛չ իսկ Ներսեսովիչին, 1736 թ. առաջին անգամ կենսագործվում է Յան Տոբիաշ Ավգուստինովիչի օրոք, երբ Ռեչ Պոսպոլիտայի արևելյան նահանգների բոլոր հայ եկեղեցիների հոգևորականության մասնակցությամբ միայն, կոչվում ընտրվում են փոխանորդի շորս թեկնածուներ, որոնցից Ավգուստինովիչի եղբորորդին՝ աստվածաբանության և փիլիսոփայության դոկտոր, եպիսկոպոս Ստեֆան Յակուբ Ավգուստինովիչը առաջին անգամ առանց «ապագների» ընտրական ձայնի (այսինքն՝ առանց ժողովրդի համաձայնության) դառնում է հետագայում արքեպիսկոպոս (1752—1772) (5, էջ 100)։

Ի դեպ, նույն այդ տարիներին մեծ պայքար է սկսվում նաև հայկական ազգային դատարանը մազիստրատին ենթարկելու և լեհահայության իրավունքները սահմանափակելու համար, սակայն շնորհիվ վերջիններիս բուռն դիմադրության (ի տարբերություն ուկրաինացիների, որոնց դատարանը 1703 թ. հիմնովին միաձուլում են լեհական մազիստրատին) այն զոյատևում է մինչև 1787 թվականը (Կամենիցինը՝ մինչև 1790 թ.)<sup>7</sup>։

Լեհահայ եկեղեցում կատարված ռեֆորմները պայմանավորում են և էջմիածնի հետ լեհահայության ունեցած պաշտոնական կապի խզումը, որն ավելի է արագացնում վերջիններիս լեհացման պրոցեսը։ Այստեղ հարկ է նկատի ունենալ նաև Լեհաստանի քաղաքական ու տնտեսական ծանր իրավիճակը, որը պակաս դեր չի խաղում այդ գործում։ Նախ ասենք, որ թուրքական ու շվեդական երկարատև պատերազմների ժամանակ լեհահայ հարյուրավոր ընտանիքներ դերությունից խուսափելու համար հեռանում են իրենց բնակավայրերից (միայն 1672 թվականին և միայն Կամենիցից հարավ են մեկնում 600 հայեր (7, էջ 87—90), որոնցից փոքր մասն է միայն ետ վերադառնում։ Բացի այն, որ ավերվում են լեհահայության շեն տները, եկեղեցիներն ու վանքերը, խանութներն ու հասարակական հիմնարկները, նրանց տնտեսապես քայքայում են նաև այն ահռելի գումարները, որ նրանք վճարում են թուրքերին ու շվեդներին՝ ֆիզիկական ոչնչացումից փրկվելու, եկեղեցիները կողոպուտից ու ավերից հնարավորին չափ դերժ պահելու, իրենց ազգակիցներին ու լեհերին փրկագնելու համար (1704 թ., օրի-

նակ կլուրի գրավումից հետո լվովահայ մեծահարուստները արքեպիսկոպոսե և փոխանորդի հետ միասին հինգ հազար թալեր են վճարում շվեդներին՝ հայությանը սրի շմատնելու համար (4, էջ 133—134): Ղլանց են գումարվում նաև լեհական իշխանություններին տրվող այն մեծ հարկերը, որոնք պանծվում էին երկրի տնտեսությունը վերականգնելու ու քաղաքները վերակառուցելու նպատակով: Եվ եթե այս ամենին ավելացնենք, որ XVIII դ. սկզբներից արդեն սնանկացման ճանապարհը բռնած լեհահայ մեծահարուստ վաճառականները շղիմանալով լեհական քաղաքներում ազատորեն հաստատվելու իրավունք ստացած հրեաների մրցակցությանը, առևտրի բնագավառը (որտեղ պատերազմների հետևանքով բավական թուլացել էին կապերը Արևելքի հետ) աստիճանաբար զիջում են վերջիններիս ու, ահնվականական լոռումներ ձեռք բերելով, հաստատվում իրենց կալվածքներում և դրանով իսկ՝ մեխանիկորեն դուրս մղվում արդեն թուլացած պաշարի, կամ ավելի մեղմ ասած՝ դիմադրության ուղուց, ապա պարզ կլինի, որ կրոնական, իրավական, տնտեսական ու կրթական հալածանքներն ու սահմանափակումները խաչաձևվելով, վերջնականապես պետք է ապահովեն լեհահայության ապաղգայնացումը:

Լեհահայ դադութի տրոհումը, լեհահայության բացարձակ ուծացումը, սակայն, սկսվում է, այսպես կոչված, յուզեֆինյան շրջանից՝ 1772 թվականից, երբ տեղի է ունենում Ռեչ Պոսպոլիտայի առաջին բաժանումը, իսկ 1793 և 1795 թթ.՝ երկրորդ և երրորդ վերաբաժանումները Պրուսիայի, Ավստրիայի և Ռուսաստանի միջև: Երկրում տիրող անիշխանությունը, ինչպես տեսանք, վաղուց արդեն հող էր նախապատրաստել դրա համար, ուստի զարմանալի չէ, որ հարևան պետությունները տասնյակ տարիներ կաշառելով լեհ մագնատական ու հարուստ շլյախտայական կենտրոնախույս ուժերին, վերջապես հասնում են Ռեչ Պոսպոլիտայի քաղաքական ու տնտեսական թուլացմանը և տիրում նրա մեկ երրորդ մասին:

Գալիցիայի և Մալոպոլսկայի մի մասը\* դեռևս 1773 թ. անցնելով Ավստրո-հունգարական կայսրությանը, Մարիա Թերեզայի (1740—1780), հատկապես նրա որդու՝ Յուզեֆ II-ի (1780—1790) լուսավորական արսություն (միահեծան) իշխանության ներքո, հիմնովին են ենթարկվում հասարակական ու քաղաքական հեղաշրջման: Եթե Մարիա Թերեզան վարում էր եկեղեցին պետությունը ենթարկելու,

\* 1795 թ. վերաբաժանումը ավելի է ընդլայնում Ավստրիայի կողմից բռնագրավված տերիտորիան, ներառելով նաև Մալոպոլսկայի մնացած մասը, Լուբլսկյան հողերն ու Պոդլասկի մի մասը, որն այնուհետև անվանում են ռոր Գալիցիա»:



կառավարման ամբողջ ապարանը վերջինիս հետ միասին մեկ օրդանիզմի մեջ ներառելու անդրկուլիսյան քաղաքականություն, ապա Յուզեֆ II-ը բացահայտ է իրագործում կայսրուհու քաղաքականությունը (որը և անվանվում է «յուզեֆինիզմ»)՝: Եվ թեև Ռեշ Պոսպոլիտայի առաջին բաժանումից անմիջապես հետո Ավստրիայի այդ նոր նահանգի, նոր անվանում ստացած՝ «Գալիցիայի և Լոդոմերիայի թագավորության» նահանգապետ Յոհան Պերզենը Վիեննայի ցուցումով այդ քաղաքականությունը իրագործելու համար ձգտում է նախապես իր կողմը դրավել եկեղեցու հանդեպ շեղոք դիրք դրաված դոբժիներին, ու բնականաբար, առաջին հերթին բարեկամական հարաբերություններ է հաստատում հայ արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտ Ստեֆան Յակուբ Ավդուստինովիչի հետ և, նկատի ունենալով հայ եկեղեցու տնտեսական ծանր վիճակը, 1773 թ. դեկտեմբեր կայսրության հաշվին ավելացնել է տալիս վերջինիս եկամուտը<sup>5</sup>, իսկ 1776 թվականին էլ Հռոմին աբգեղում է լեհահայ եպիսկոպոսների և ընդհանրապես հոգևորականության քանակը կրճատել (5, էջ 107) ու առանց իր դիտություն վերջիններիս հետ հարաբերություններ հաստատել<sup>10</sup>, այնուամենայնիվ, այդ «բարեգործություններն ու խաղաղ վիճակը» առերես ու ժամանակավոր էին, քանզի բուն քաղաքականությունը իր ընդերքում արդեն կրում էր հայ եկեղեցու դեմ պատրաստվող այն մեծ վտանգը, որ պետք է կենսագործվեր մի քանի տարի անց՝ «յուզեֆինիզմի» հաղթանակի բարձրակետում: Ծիշոտ է, այդ կարճ ժամանակահատվածը միայն մի փոքր դրվագ էր լեհահայության 150-ամյա կրոնաքաղաքական երկարատև պայքարի շղթայում, սակայն որպես վերջաբան՝ ամենաողբերգականն էր:

Նախ նշենք, որ Ռեշ Պոսպոլիտայի առաջին բաժանումն արդեն ինքնըստինքյան բաժանումն էր լեհահայ գաղութի երկու խոշոր կենտրոնների՝ Լվովի ու Կամենիցի: Եթե Լվովը դառնում է «Գալիցիայի և Լոդոմերիայի թագավորության» կենտրոնը ու Արևմտյան Գալիցիայում կենտրոնացած հայկական մյուս գաղթօջախների հետ ապրում է քաղաքական-հասարակական կյանքի նոր պայմաններում, ապա Կամենից-Պոդոլսկը մնալով լեհական թագավորության մեջ, Լուցք, Ռաշքով, Բալտա, Մոգիլյով-Պոդոլսկ գաղթօջախների հետ միասին հնթարկվում է Լվովի արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտին, իսկ երկրորդ վերաբաժանումից հետո (1793) Լիտվայի և Բելոռուսիայի հետ անցնելով Ռուսաստանի տիրապետության տակ, հնթարկվում է Վարշավյան Իշխանության ներքին կառավարմանը և, կրոնական հարցերում մինչև 1810 թվականը՝ Մոգիլյով-Պոդոլսկի հռոմեա-կաթոլիկական եկեղեցուն, 1810 թվականից էլ՝ նույն քաղաքի հայ եկեղեցու եպիսկոպոսին:



Յուզեֆ II-ի կողմից լուսավորական միասնատույնյան ոգով անցկացվող ռեֆորմները, որոնք շատ էության ֆեոդալական պետության կառուցվածքն ու ներքին հարաբերությունները առողջացնելու նպատակ էին հետապնդում, բայց իրականում շեղվելով՝ շատ ավելի հեռու են գնում, թեև տեղ են գտնում Հաբսբուրգների ամբողջ միապետության մեջ, սակայն առավել սուր արտահայտված ի հայտ են գալիս Ավստրիայի կողմից բռնազրաված այդ նոր ու հարուստ նահանգում, ուր լեհ մագնատներից ու շլյախտայից ոչ միայն խլվում են կառավարման ապարատն ու քաղաքական բոլոր իրավունքները, այլև խիստ մեծացվելով եկամտահարկն ու խոշոր գումարների կորզվելով նրանցից, փոխաբենը՝ մեծահարուստ շլյախտային (այդ թվում նաև հայությանը) շնորհվում են իշխանի, կոմսի, բարոնի տիտղոսներ<sup>1)</sup>։ Այդ ամենին զուգընթաց, ավստրիական իշխանությունը միայն Գալիցիայում 214 վանքերից փակել է տալիս 150-ը (իսկ ամբողջ միապետության մեջ՝ 700-ը) (5, էջ 108, 109), և աշխարհիկ հոգևորականության նկատմամբ սահմանում պետական հսկողություն (11, էջ 19)։

Բնական է, որ վերոհիշյալ ռեֆորմները, վանքերի փակումն ու հոգևորականության կրճատումը ճակատագրական պետք է լինեն հատկապես լեհահայության համար։ Եվ որպեսզի պարզ լինի պատկերը, ասենք, որ 1784 թ. հայկական վանքերից փակվում են վեցը՝ Զլոչովում, Զամոչչում, Յաղլովեցում, Բժեժանում և երկուսը՝ Լվովում։ Բայց վանքերի փակվելը դեռ բոլորը չէր. 1796 թ. Լվովի սբ. Աննա և սբ. Հակոբ եկեղեցիների համընդհանուր վանքը քանդում և հողը վաճառում են, իսկ սբ. Խաչ եկեղեցու վանքը դարձնում են զինվորական բանտի մատուռ (5, էջ 109)։ Նույն ճակատագիրն է ունենում Բժեժանի հայ եկեղեցին, որի փակվելուց 20 տարի հետո՝ 1806 թ. այն վերածում են զինվորական պահեստի, իսկ 1810 թ. հրդեհը հիմնովին ոչնչացնում է այն (5, էջ 123)։ Ի դեպ, անձնոմխելի են թողնում միայն Լվովի հայկական կուսանոցը իր դպրոցով հանդերձ։ Նույն՝ 1784 թ. փակում են նաև Թեատինյան հայ հոգևոր բարձրագույն դպրանոցը, որը շուրջ 120 տարի կրթելով լեհահայ, ինչպես նաև՝ ռումինահայ երիտասարդությանը, հասարակությանը շատ ու շատ անվանի գործիչներ էր տվել ու մեկ հարյուրամյակի ընթացքում վերջնական մարումից փրկել ազգային լեզուն։ Ուշագրավ է, որ դպրանոցը փակվելուց հետո, թեև որոշվում է այն տեղափոխել Կամենից (ուր և նախապես տարվում է վերջինիս հարուստ գրադարանը, որը շուտով անցնում է վերն արդեն հիշատակված Տադեուշ Չադկու ձեռքը), սակայն այդ հարցի բացասական լուծում ստանալուց հետո, որոշվում է երեք



տարբեր ծեսերի պատկանող՝ հայ, ուկրաինացի և լատինադավան սեմինարիատներին տեղափոխել համընդհանուր զլխավոր սեմինարիում, իսկ դպրանոցի շենքը դարձնել հրետանային դինամոց (4, էջ 131):

Ինչ վերաբերում է հայ հոգևորականության հարցին, ապա հարկ է նշել, որ ավստրիական իշխանությունը 1787 թ. կրճատելով հայ քահանաների ընդհանուր թիվը, այն հասցնում է 14-ի (բացի արքեպիսկոպոսից) և նրանց տեղաբաշխում Լվովի, Հորոդենկայի, Քուլիի, Լիսիցյի, Սնյատինի, Ստանիսլավովի հայ-ունիտ եկեղեցիներում (ի դեպ, Բժեժանի եկեղեցին ընդհանրապես անտեսվում է, իսկ Զլոչովի, Զամոշչի և Յազլովցի եկեղեցիները ամլալ պահին դադարել էին գործել «հավատացյալներ չունենալու պատճառով» (4, էջ 110): 1790 թվականին արգեն Լեոն II կայսեր օրոք, որը շարունակում էր վարել իր նախորդի քաղաքականությունը, ավստրիական իշխանությունը հայ և լատինադավան եկեղեցիների հոգևորականության իրավունքները հավասարեցնում է (4, էջ 113), իսկ քիչ ավելի շուտ՝ 1787 թվականին վերացվում է չորս հարյուրամյակ գործող հայկական դատարանը ու այն միացվում քաղաքային ընդհանուր մագիստրատին:

Արդարությունը պահանջում է ասել, որ հալածանքների այդ դժվարին պայմաններում լեհահայությունը միշտ չէ, որ իրեն ըստ արժանվույն է դրսևորում. խոսքն այս դեպքում ոչ թե մասնավոր անձանց, այլ հայ հոգևոր իշխանության մասին է: Բավական է ասել, որ արքեպիսկոպոս Յակուբ Վալերիան Թումանովիչը (1783—1798) չի էլ փորձում հայ եկեղեցին այդ ռեֆորմներից ինչ-որ չափով ազատել (ինչը հաջողվում է լատինական եկեղեցու արքեպիսկոպոս Ֆերդինանդ Կիցկուն), բացի այդ, հայ հոգևորականությունը ինքն է հրաժարվում ազգային օրացույցից (1783) ու ընդունում Գրիգորյանականը (4, էջ 109):

Ինչպես տեսնում ենք, այս հարյուրամյակի ընթացքում Եվրոպայում ու Լեհաստանում տեղի ունեցող քաղաքական-հասարակական իրադարձությունները ողբերգական հետևանքներ են ունենում լեհահայ դադութի ամբողջ օրգանիզմի վրա՝ սրտհում դաղթօջախները, քայքայում եկեղեցին, դատարանը, կրթական օջախները: Բնական է, որ այսպիսի իրավիճակը չէր կարող նպաստավոր հող ստեղծել լեհահայ մշակույթի, մասնավորապես գրականության զարգացման համար: Ավելին, ունիայի ընդունումը լատինական մի շարք ծիսակատարություններով հանդերձ, փոխադարձ կապի խզումը մայր հայրենիքից, բարձրագույն դպրանոցի ասպաղղայնացումը, ապա և՛ վերացումն ու տարրական դպրոցների փակվելը, ազգային լեզվի մոռացումը առավել են ստիպում լեհահայությանը հայացքը հառել Հռոմին ու Արևմուտքին, մասնավորապես բուն լեհական կուլտուրային, որոնք այսուհետև պետք

է դառնային նրանց մտավոր ու հոգեկան սնուցման միակ աղբյուրը։ Ասվածից, իհարկե, չի հետևում, որ XVII դարի վերջերին սկսված այդ պրոցեսը միանգամից և ամբողջությամբ է ցույց տալիս իր նեղատիվ կողմը։ Անշուշտ, այս հարյուրամյակում լեհահայության մեջ առանձնանում են բացառիկ անհատներ (Ստեփանոս Ռոշքա, Յուզեֆ Էպիֆանի Միխասովիչ), որոնք կաթոլիկությունն ընդունելով հանդերձ, ընդհանուրի հետ կուլ չեն գնում լեհական կուլտուրային, այլ միխթարյանների նման և նրանց հետ միաժամանակ հույ են տանում նաև աղբյուրին մշակույթը հարստացնելու և զարգացնելու, իրենց հայրենակիցների ստեղծած գրական արժեքները մոռացության վիհից ու կորստից փրկելու և զաղութի անցյալի այս կամ այն դրվագի պատմությունը ստեղծելու մասին։ Ինչպես նախորդ, այս հարյուրամյակում ևս, հատկապես Լուսավորականության շրջանում լեհահայերը (Յուզեֆ Էպիֆանի Միխասովիչ, Գոնգոթ Պիրամովիչ, Յան Յասկելիչ...) իրենց մեծ լուսման են ներդնում լեհական մշակույթի զարգացման գործում։

Եվ սակայն, ասվածը ոչ միայն հարկ չէ միանշանակ, այլև ամբողջ դարաշրջանի ժամանակային սահմաններում ընդունել, քանի որ XVIII դարի առաջին և երկրորդ կեսերի լեհահայ գրական պրոցեսները կրոնաքաղաքական նշված պատճառներով հիմնականում կտրվելով նախորդ հարյուրամյակի գրական պրոցեսից, դառնում են պատմաքաղաքական, կուլտուր-հասարակական հանգամանքներով պայմանավորված տարբեր փուլերի բարդ փոխհարաբերությունների արդյունքը։ Նկատի ունենանք, որ XVIII դարի առաջին կեսը այն ժամանակաշրջանն էր, երբ XVII դարի հասուն բարոկկոյի սովերում և վերջինիս ազդեցությամբ զարգացող սարմատյան բարոկկոն Հակոռոֆորմացիայից եկող խավարամոլական իր զաղափարներով հանդերձ, նշված դարասկզբի սոցիալ-քաղաքական ու տնտեսական ճգնաժամի խորացման, ընդհանուր կուլտուրայի անկման պայմաններում հաղթող է դառնում և, դրական հրապարակն ամբողջությամբ թողնում կրոնավորներին ու դիլետանտներին։ Սարմատիզմն էլ հենց դիսավորելով XVIII դ. առաջին կեսի գրականությունը, նրա գաղափարներն ու էսթետիկան (Յ, էջ 154), իր խորը կնիքն է թողնում նաև ուժացող լեհայության ձուլվող կուլտուրայի ու գրականության վրա և երբեմն միայն թույլ տալիս, որ թեթևակի կամ խորությամբ ի հայտ գան աղբյուրին միտումները։ Եթե լեհ գրականությունը դեռևս XVIII դարի 30-ական թվականներին՝ ազգային Լուսավորականության նախաժառանգ շրջանում, ի հայտ է բերում Ստանիսլավ Կոնարսկու նման մեծ անհատականություն, ապա լեհահայ մարդը գրականության մեջ որոշակի հանգամանքների պայմանավորվածությամբ բացառիկ տեղ է գրավում հայ մշակույթի մեծ



գործիչ Ստեփանոս Լիոշքան: Իսկ ընդհանուր առմամբ, ինչպես աղ-  
գային ավանդույթների շարունակման, այնպես էլ մայրենի ու լեհ գրա-  
կանությունները հարստացնելու առումով լեհահայությունը ապրում էր  
առավել գորշ ու անդեմ վայրէջք: Դա պայմանավորված էր ոչ միայն  
լեհաստանի ընդհանուր կուլտուրայի հետադիմությամբ, այլև լեհահա-  
յության նոր իրավիճակով: Գործոններ, որոնք և պայմանավորում են  
լեհահայ գործիչների դրական ուղին, որը ոչ թե երկփեղկված էր հայ  
և լեհ գրականությունների միջև, ինչն, ի դեպ, բնութագրական լինելով  
XVI—XVII դարերի համար, գոնե ինտելեկտուալ ուժերի կեսը ներ-  
դնում էր ազգային գրականությանն ի նպաստ, այլ միազիժ էր՝  
լեհ գրականությանը ներծովելու խիստ արտահայտված միտում-  
ներով: Բնական է, որ XVII դ. լեհահայ գրական ժառանգությունը ինչ-  
պես ժանրերի ու թեմատիկայի ընտրությամբ, այնպես էլ գաղափարա-  
կան-գեղարվեստական մակարդակով ու գեղագիտական ճաշակով  
ոչնչով չէր տարբերվում լեհերի՝ նույն այդ շրջանի վայրէջք ապրող  
գրական ժառանգությունից: Եվ քանի որ նշված շրջանում գրական  
հրապարակ են իջնում արդեն ոչ բարձր կրթություն ստացած կրոնա-  
վորներն ու շլյախտայական դասը, որոնք, բնականաբար, չունեին  
իրենց նախորդների եվրոպական փայլուն կրթությունը, էրուդիցիան ու  
լայն հայեցողությունը, այլ, սահմանափակված սարմատիզմի խավարա-  
տենչ դադափարներով հագեցած իրենց նեղ աշխարհում, մեխանիկո-  
րեն, բայց և պարզունակացված ընդօրինակում էին բարոկկոյի ինտել-  
լեկտուալ նվաճումները, ապա կարծում ենք, որ ասվածը պետք է ըն-  
կալվի նաև լեհական կյանքի հունը մտնող լեհահայության համար:  
Իսկ այդ շրջանում թե՛ առաջինների, և թե՛ վերջինների հետաքրքրու-  
թյունների սահմաններն այնքան նեղ էին ու կաղապարված, որ նրանք  
հիմնականում գրում էին կրոնաեկեղեցական երկեր, մասնավորապես  
ասեկտական բարոյախոսությամբ ու կրոնական անհանդուրժողակա-  
նությամբ հագեցած քարոզներ, պանեգիրիկներ (գովասանական ճա-  
ռեր, շափածո ներբողներ), ինչպես նաև աստվածաշնչային պատմու-  
թյուններ, վարքեր, սրբախոսություններ, բարեաշատական գրվածք-  
ներ: Իսկ գրականության նման ընթացքը, միայն սարմատիզմի գաղա-  
փարախոսությամբ չէր ղրղակված, այլ խստորեն իշխող կաթոլիկա-  
կան գրաքննությամբ, ինչպես նաև այն հանգամանքով, որ տպարան-  
ների գերակշռող մասը գտնվում էր վանքերի ու հոգևոր կալմավեր-  
պությունների տնօրինության տակ (3, էջ 158): Նկատենք նաև, որ  
գրականության հանդեպ խիստ թուլացել էր մագնատական մեկենսուսու-  
թյունը, վերացել էր արքունիքի հովանավորությունը, որի հետևանքով



գերիշխողը դարձել էր կրոնականը՝ քրականությանը, իսկ աշխարհիկ գրականությանը կորցնելով ռենեսանսյան ու բարոկկյան իր յուրատիպ դիմագծերը, ասպարեզը թողել էր ֆրանսիական պրեցիոզական (precieux\*), դիդակտիկական, արկածային ու սկանդալային վեպերին ու թարգմանական գործերին և նույն ժանրերի՝ լեհական նմանողական-փոխակերպային գործերին:

Ուշագրավ է, որ ինչպես լեհ, այնպես էլ լեհահայ գործիչները նույնիսկ ստանալով բարձրագույն կրթություն ու դիտական աստիճաններ, հասարակության մեջ ու մասնավորապես կրթական օջախներում գրավելով որոշակի դիրք ու պաշտոններ, նույնպես կրում էին ժամանակի կնիքը՝ իրենց սահմանափակ աշխարհայացքով, գրական ցածր կուլտուրայով ու ճաշակով: Մինչև 60-ական թվականները մեզ հանդիպող մի քանի տասնյակ լեհահայ այդպիսի գործիչներից հիշատակենք, օրինակ, փիլիսոփայության դոկտոր, կանոնիկոս Յակոբ Առաքելովիչին (մահ. 1739), որն իր մտավոր կարողություններով թեև ճանաչում է ձեռք բերում հասարակության մեջ և 1715 թ. ընտրվում է Ջամոշչի Ակադեմիայի փիլիսոփայության ամբիոնի դեկան, իսկ 1718-ին էլ՝ նույն ակադեմիայի ռեկտոր, սակայն գրական ժառանգություն է թողնում միայն մի քարոզ, որը նա կարդում է Մադրին Ջամոսկու հոգեհանգստին ու տպագրում 1718 թ. Ջամոշչի Ակադեմիայի տպարանում<sup>12</sup>:

Նույն այդ բնագավառում ավելի բեղմնավոր է Ստանիսլավովի լատինական սեմինարիումի փիլիսոփայության և կրոնական իրավունքի դասախոս Գասպար Բալսամի (1716—1759) գործունեությունը, քանզի 1754 թվականից մինչև հաջորդ դարասկիզբը հրատարակվում է նրա թողած գրական ժառանգությունը՝ ավելի քան 15 հատոր լեհերեն քարոզներ: Բալսամը, որպես ժամանակի՝ բնիկ շարքին պատկանող հեղինակ, իր առաջադեմ հայացքներով, բայց զուտ կաթոլիկական ոգով գրված քարոզներով մեծ հետաքրքրություն է առաջացրել հատկապես Լուսավորականության շրջանի լեհ հասարակության մեջ: Ճիշտ է նրա քարոզները գրված են սաբմասյան բարեկյոյի հռետորական պաթետիկ ոճով, սակայն առնչվելով Լեհաստանի քաղաքական-հասարակական տարբեր իրադարձություններին, ի հայտ են բերել հեղինակի առաջադեմ գաղափարները, հայրենասիրական ոգին ու յուրատիպ մտքերը և որպես այդպիսիք՝ XIX դ. սկզբին դասվել են լեհ ամենաինքնատիպ քարոզների շարքը<sup>13</sup>:

\* Précieux (ներառաշակ, սեթեթ) բառից է ծագում XVII դ. ֆրանսիական քրականության արիստոկրատական այդ ուղղության անվանումը. վերջինիս հիմնական գծերն էին՝ զգացմունքների պայմանականություն, շինծու, քմահաճ փոխհարաբերություններ ու բառախաղեր, հերոսների իդեալականացում:



Ի տարբերություն, Բալսամի, ժամանակի տիպիկ ներկայացուցիչներին է եղել փիլիսոփայության և կանոնական իրավունքի դասախոս Կոստանդին Ավետիք (1708—1771), որը 1745—1766 թթ. ժամանակահատվածում Լյուբլինում, Պոդնանում, Կալիշում և հատկապես Լվովում հրատարակել է քարոզների տասից ավելի հատորներ<sup>15</sup>։ Լինելով ճանաչված բեմքասաց (Մատեուշ Բեմբուսի կաթոլիկական դադափարների մոլեռանդ հետևորդ), Ավետիքը մասնակցել է նաև Լվովում՝ Տալմուդականների դեմ կազմակերպված բուռն պայքարին, և նույն այդ նպատակով 1760 թ. Լվովում հրատարակել վերջիններիս դեմ ուղղված իր քարոզը<sup>16</sup>, որը նա կարդացել էր Լվովի կաթոլիկ եկեղեցում։ Նրա բաղմամբով քարոզներում էլ, սրտեղ նա արձագանքել էր Լեհաստանի քաղաքական-հասարակական այս կամ այն իրադարձություններին, ի հայտ են եկել հեղինակի կրոնական մոլեռանդությունը, հետադիմական հայացքները։

Անշուշտ, հիշատակվածների շարքում կարող են տեղ գտնել նաև ինչպես աստվածաբանության ու փիլիսոփայության դասախոս, պրոֆեսոր Ավետիք Բոնավենտուրան (մահ. 1762), որը 1734—1739 թթ. Պոդնանում, Լվովում, Լյուբլինում հրատարակել է միայն քարոզների չորս զիրք, այնպես էլ այս կարգի մի շարք այլ գործիչներ, սակայն, կարծում ենք, որ նշվածներն էլ բավարար են մեր կողմից առաջ քաշված այն միտքը հաստատելու, թե տվյալ ժամանակաշրջանի նույնիսկ բարձր կրթություն ստացած մտավորականության ինտելեկտուալ հնարավորությունները (անկախ նրանց առաջադեմ կամ հետադեմ հայացքներից) պարփակվում էին միայն քարոզների, կամ էլ սրբախոսությունների, սրբապատկերային վկայաբանությունների ու հիմների շրջանակներում։ Այս դեպքում նկատենք, որ թե՛ լեհերը և թե՛ լեհահայերը քարոզների ժանրային սահմաններում էլ զեղարվեստական արտահայտչամիջոցների որևէ նորություն չեն բերել, ի տարբերություն, Վերածննդի ու բարոկկոյի դարաշրջանում համասեռ ժանրերով ստեղծագործած գործիչների, որոնք ունկնդրի մաքին ու հոգուն տիրելու համար գոնե մշակում էին յուրատիպ կոնցեպցիա, փնտրում նոր մտահղացումներ, զրական նոր արտահայտչամիջոցներ։

Իհարկե, քարոզ, պանեգիրիկ, վարք, սրբախոսություն և այլ ժանրերը որպես այդպիսիք պատմական ու զրական արժեք և մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում, քանզի դրանք նույնպես (մի մասը կանոնացված լինելով հանդերձ թեև դանդաղ, բայց) ապրում են իրենց էվոլյուցիան կամ դեգրադացիան ու ի հայտ բերում անցնող ամեն մի դարաշրջանի կրոնաքաղաքական, դադափարահասարակական և դե-

դարվեստական-գեղագիտական միտումները: Եվ սակայն, մեր հետա-  
քըրքրությունների շրջանակներում գտնվող գործերը հանգամանորեն  
քննելու հարկ չկա ոչ միայն այն պատճառով, որ դրանք XVIII դարի  
առաջին կեսում գեղարվեստական նոր որակ բերելու փոխարեն, ազատ-  
վել էին նույնիսկ անցյալի ստեղծագործական նվաճումներից, այլև  
այնու, որ նման հարցադրման դեպքում անպայմանորեն պահանջվում  
է դրանց և նախորդ դարաշրջանների նույնատիպ գործերի համադրա-  
կան ուսումնասիրություն: Ծիշտ է, այդ դեպքում առավել քան որո-  
շակիորեն ի հայտ կգան, օրինակ, ազգային սրբախոսությունների ու  
վարքերի թեմատիկայի, սյուժեի և մանավանդ լեհահայությունյան կրոնա-  
քաղաքական հեղաշրջմամբ պայմանավորված նոր գաղափարախոսու-  
թյան փոխակերպումները, բայց դա արդեն յուրատիպ՝ ոչ այս ուսում-  
նասիրության սահմաններում տեղ գտնող հետազոտության նյութ է,  
որը աշխատանքի այլ կառուցվածք և այլ բանալի է պահանջում:

Այդուհանգերձ, հարկ ենք համարում դրանցից մի քանիսին ընդ-  
հանուր առմամբ անդրադառնալ, նշված ժամանակահատվածի գրական  
միտումների մասին կոնկրետ պատկերացում ունենալու և մանավանդ  
Ստեփանոս Ռոշքայի նման մեծ անհատականության: Երևի ու դերը  
անկման այդ պրոցեսում ճիշտ արժեքավորելու համար: Նշենք, որ  
խոսքն այստեղ ոչ թե այն լեհահայերի մասին է (Միկուլայ Բեռնատո-  
վիչ, Կիժիշտոֆ Յուզեֆ Բեռնատովիչ...), որոնք դիմում էին լեհա-  
կան սրբախոսություններին<sup>16</sup>, կամ էլ գրում և լատիններենից ու  
իտալերենից լեհերեն էին թարգմանում արևմտյան ազգերի սրբ-  
բախոսություններն ու վարքերը, այլ՝ ազգային գրականության  
նույն այդ ժանրերին դիմողների, որոնցից օրինակ, հիշատա-  
կության է արժանի գեղագործ Անտոնի Փուլշկեիչը, որը „Ar-  
menta exculta apostolicis primum laboribus divi Bartholomaei  
Apostoli, deli Gregorii divinissimi...“ խորագրով 1754 թ.  
լատիներեն լեզվով հրատարակում է Հայաստանի առաջին սրբերի՝  
Բարդուղիմեոսի և Գրիգոր Լուսավորչի վարքերը (13, էջ 132—133),  
առաջաբանում էլ պանեգիրիկ է նվիրում արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտ  
Յակուբ Սանֆան Ավգուստինովիչին: Հիշատակենք նաև քարոզիչ, լիցեն-  
ցիատ\* Անջեյ Գաբրիել Կասպարովիչին (1717—1785), որը վերջինիցս  
բիշ ավելի վաղ՝ 1750 թ. տպագրում է „Raj roskoszy w męczeński  
różce...“ խորագրով իր գործերից մեկը, որտեղ ամփոփված են Հայաս-  
տանում վաղ քրիստոնեության տարածման և ազգային սրբերի պատ-  
մությունները, ինչպես նաև «Սբ. Թադեոսից և սբ. Բարդուղիմեոսից

\* Գիտական աստիճան՝ բակալավրի և դոկտորի միջև



հետո երրորդ առաքյալի՝ հայ կաթողիկոս ու նահատակ սբ. Գր. Լուսավորչին ու սրբուհի Հռիփսիմե նահատակին» նվիրված սրբախոսությունները<sup>17</sup>: Նշենք, որ Կասպարովիչը որպես իր ժամանակի տիպիկ ներկայացուցիչ, հրել է նաև քարոզներ, սրբապատկերների հրաշագործ պատմությունների վկայաբանություններ ու սրբապատկերային հիմներ այնպես, ինչպես լեհ ու լեհահայ գործիչներից շատ շատերը, որոնցից հիշատակենք Բեկուզև աստվածաբանության դոկտոր Յակուբ Մանուգելիչև, որը „Godzinki o Najświętszej Maryi Pannie płaczącej w obrazie Stanisławowskimi w kościele ormiańskim...“ խորագրի տակ 1742—1763 թթ. ժամանակահատվածում՝ գրել է սբ. Մարիամի պատկերի «կատարած հրաշագործությունների» պատմությունը և վերջինիս նվիրել մի շարք հիմներ<sup>18</sup>:

Ի դեպ, սրբապատկերային հրաշագործությունների պատմությունների ու հիմների ծնունդը նույնպես Հակառեֆորմացիայի գաղափարախոսության արդյունք էր. դեռևս XVII դ. սկզբում, հավատը ոչ միայն քարոզների, այլև տեսողական ներգործությամբ հավատացյալների մեջ ամրապնդելու համար մեծ նշանակություն էր ստիպում սրբապատկերային նկարչությանը, որից և հետագայում ծնվում են բարեպաշտական գրականության վերահիշյալ ժանրերը: Սարմատիզմի շրջանում վերջիններս արդեն դառնում են ամենատարածված ու սիրված Բեմաներն ու գրական տեսակները, և նույնիսկ ժամանակի ամենակրթված մարդիկ տուրք են տալիս դրան: Եվ հի՛ս այժմ խոսում ենք այդ գործերի մասին ու մասնավորապես Կասպարովիչի այդօրինակ գործերից մեկի վրա ենք ուղում ուշադրություն հրավիրել, ապա ոչ միայն այն նպատակով, որպեսզի մեկ անգամ ևս նշենք, որ կաթողիկոսությունն ընդունած լեհահայերը տուրք տալով կրոնի ու բարեպաշտության քաղքենիական գրականությանը, այնուամենայնիվ, ազգային սրբախոսություններն են դարձնում գրական նյութ, այլև այն պատճառով, որ ստորև նշված գործի շնորհիվ արդեն տեղեկանում ենք Լվովի հայկական մայր եկեղեցուն պատկանող սբ. Մարիամի մի քանի դարյա պատկերի պատմությանն ու տեսնում ենք ուժացվող լեհահայության՝ ապրած դեգրադացիան ազգային մասունքների հանդեպ: „Skarb wszechmocności Boskiej... swojej kościoła... Ormiańskiego w obrazie Starożytnym...“ խորագիրը կրող ձեռագիր իր գործում, ուր տեղ են գտել նաև հեղինակի սրբապատկերային մի շարք հիմներ, Կասպարովիչը 38 էջերի սահմաններում նախ ներկայացնում է 1751—1774 թթ. ժամանակահատվածում արդեն սբ. Մարիամի սրբապատկերի «հրաշագործությունների» նոր վկայաբանությունները, ապա տեղեկացնելով,

որ դարեր առաջ հայերն այն Կիւից Լին իրենց հետ Լվով տարել, դրույց է սկսում պատկերի հետ (13, էջ 165): Մի կողմ թողնելով սարմաշիզմի՝ դարաշրջանը բնորոշող այս, և ընդհանրապես այլ անմիտ ու պարզամիտ դործերի լուսաբանումը, տաննք միայն, որ դարեր առաջ Հայաստանից Ղրիմ—Կիւ—Լվով հասցրած հայ սրբապատկերային արվեստի այդ կոթողից՝ եկեղեցական այդ մասունքից, ուժացվող լեհահայերը XVIII դարում դյուրությամբ են բաժանվում, քանի որ, ինչպես Կասպարովիչն է հիացմունքով պատմում, այն (ինչ-ինչ պատճառով կամ առիթով) նվիրում են Լվովի կաթոլիկ մայր եկեղեցուն (ուր որոշ ժամանակ մնում է), ասլա՝ 1757 թ. դրանով իսկ զարդարում են քաղաքի Կրակովյան դարպասը, որտեղից նախապես հանում են սբ. Բենեդիկտ XIII-ի պատկերը<sup>19</sup>: Ի դեպ, սրբապատկերի ստորին մասում նույն ժամանակ գրառվում է մի հիմն, որը սրբապատկերային շատ տարածված հիմքերի տիպիկ օրինակներից է և նույնպես լիարժեք պատկերացում է տալիս ժամանակակիցների գաղափարական ցածր մակարդակի, գեղարվեստական չափանիշների ու գեղագիտական ճաշակի մասին:

Նույն այդ ժամանակաշրջանում լեհահայ մի շարք գործիչների (Ավգուստինովիչ, Խոդիկևիչ, Կասպարովիչ, Խոսրովայ) ձեռագիր կամ հրատարակված գործերում նկատում ենք ազգայինի դրսևորման այլ միտումներ, որոնք արտահայտություն են գտնում կենսագրական կամ պատմական տեղեկություններում: Այսպես, օրինակ, հայտնի են արքեպիսկոպոս Յան Տոբիաշ Ավգուստինովիչի գրչին պատկանող լատիներեն նրկու աշխատություններ, որոնցից առաջինը վերն արդեն հիշատակված ժողովածուն է՝ „Promtuarium alphabeticum ex historis...), որտեղ հեղինակը գետեղել էր նաև լեհահայ բոլոր արքեպիսկոպոսների կենսագրությունները: Զեռագիր այդ գործը իր ձեռքում է ունեցել և այդ մասին հաղորդել է XVIII դարի լեհ պատմաբան Մարիան Զակոսկան, և սակայն, XIX դարասկզբին արդեն Լվովի հայկական մայր եկեղեցու կապիտուլում և այլ մատենադարաններում Սադոկ Բարոնչն այն չէր հայտնաբերել (13, էջ 39): Ավգուստինովիչի նրկորո՞րդ՝ „Brevis relatio de primordiis Collegi Pontificii Leopoliensis“ երկը նվիրված է եղել հայ հոգևոր բարձրագույն դպրանոցի ուսուցիչների համառոտ կենսագրությանը, սկսած՝ Կղեմես Գալանոսից մինչև Յուդեֆ Ռադանասին: Այս ձեռագիրը (որն այժմ հայտնի չէ թե որտեղ է պահպանվում, կամ արդյոք պահպանվում է) Բարոնչը, թեև թերթել է, սակայն հիշատակելուց բացի, այնտեղ ամփոփված նյութերի մասին ոչինչ չի հաղորդել (13, էջ 39): Լեհահայությունը վե-



րաբերող Նյութի ընդգրկման առումով շատ ավելի ծավալուն ու հարուստ է աստվածաբանության և փիլիսոփայության դոկտոր, Լվովի գեներալների (գլխավոր) սեմինարիումի նշված՝ նույն առարկաների դասախոս, դոմինիկյան օրդենի ժամանակագիր ու ճանաչված քարոզիչ Կոնստանտին Նոդիկևիչի (1715—1797)՝ հրատարակված 26 աշխատություններից մեկը։ „Noc czworklej godności“ խորագիրը կրող այդ գրքում<sup>20</sup>, որտեղ տեղ է գտել նաև այն քարոզը, որը խողիկևիչը կարգացել էր հայոց մայր եկեղեցում արքեպիսկոպոս Յան Տոբիաշ Ավգուստինովիչի հոգեհանգստի ժամանակ, կենսագրական մի շարք նյութեր կան լեհահայ եկեղեցական դործիչների և ընդհանրապես լեհահայ գաղութի վերաբերյալ։ խողիկևիչի գիրքն այս առումով ուշագրավ է, քանզի մի կողմից տեղեկատու աղբյուր է (Բարոնշն իր աշխատություններում հաճախ է դիմում այս աղբյուրին), մյուս կողմից՝ վկայությունն է այն բանի, որ ուծացման շրջանում նշանավոր այդ քարոզիչը, իսկ գուցեև այլ լեհահայեր, նույնիսկ չափազանցելով արդեն հայ-ունիտ եկեղեցուն, դեռևս հետաքրքրվում էին իրենց ազգի պատմությամբ, նյութեր էին հավաքում իրենց ազգակից դործիչների ու գաղութի պատմության վերաբերյալ։

Ստեփանոս Ռոշքայի ժամանակագրությունից բացի, սարմատիգամի շրջանից ևս երկու այդօրինակ գործերի մասին են տեղեկություններ պահպանվել։ Առաջինը վերը հիշատակված Անջեյ Գաբրիել Կասպարովիչի գրչին պատկանող «Հայ կուսանոցի ժամանակագրությունն (13, էջ 165)» է, որը, եթե նույնիսկ պահպանվեր, ապա XVIII դարի լեհահայ քայքայվող գաղութի պատմության ուրվագիծը ոչնչով չէր լայնացնի, երկրորդը՝ Ալֆսենտ (Օֆսենտ) Միկուլակիչ խոսրովայի (ծնվ. 1699) Կամենիցի չափազանցված ժամանակագրությունն է։ Այս Քրոնիքի հիշատակարանը XIX դարասկզբին Ռաշքովի հայկական եկեղեցու մատենադարանում հայտնաբերել է Մինաս Բժշկյանը և ներկայացրել իր շատ արժեքավոր գրքում<sup>21</sup>։ Հենց այդ հիշատակարանից էլ, որն, ի դեպ, հիմք է հանդիսացել Բարոնշի համար ներկայացնելու հեղինակի կենսագրությունը (13, էջ 197—198), տեղեկանում ենք, որ խոսրովայը ծնվել է Լվովում, խոսրովյան մեծ զարմից սերող, լուսավորչական Գրիգոր Միկուլակիչի ընտանիքում և ապրելով ու ուսումը ստանալով Կամենիցում, Վարդան Հունանյանի կողմից ուղարկվել է Հռոմ, ուր և 1722 թ. կարգվել է քահանա ու ստացել աստվածաբանության դոկտորի աստիճան։ Վերադառնալով Լեհաստան, նա քարոզել է Կամենիցի, Ժվանեցի, Լվովի հայ-ունիտ եկեղեցիներում, պաշտոնավարել է Քուֆիում, ուր նոր եկեղեցի է կառուցել, ապա տեղափոխվել

է Մոգիլյով-Պոդոլսկ, իսկ հինգ տարի անց՝ Ռաշքով, ուր կրկին ղեաղվել է հայութեան իրավունքները կարգավորելու և քարաշէն եկեղեցու կառուցման հարցերով ու աշխատանքներով: Խոսքովայր մահացել է Ռաշքովում, ուր և թողել է վերոհիշյալ Քրոնիքը, որի բովանդակութեան մասին, թեև ոչինչ չգիտենք, սակայն վերջինիս գոյութեան փաստն ինքնբոստինքյան խոստն է, քանզի համաստում է, որ այդ հարյուրամյակում Ստեփանոս Ռոշքայից բացի, այնուամենայնիվ, եղել են հայալեզու գրական գործիչներ, որոնց մոտ դեռևս զգացվել է ազգային շունչը, արդեն տարալուծվող գաղութի բարի կամ չարագոշակ իրադարձութիւնները պատմութեանը թողնելու ներքին՝ գիտակցված մղումը: Մեր այս ենթացրական մտահանգումները Խոսքովայի չափահանված ժամանակագրութեան մասին իրականութիւնից հեռու չենք համարում, նկատի ունենալով վերջինիս ազգօգուտ գործունեութիւնը:

Հիմնականում ահա այսպիսին էր մինչև լեհական Լուսավորականութեանն ընկած ժամանակահատվածի լեհահայ գրական պրոցեսը (եթե, իհարկե, կարելի է այդ լիարժեք պրոցեսս համարել), որի գործմթնոլորտում էլ անսպասելիորին հանդիպում ենք բառարանագիր, քերական ու ժամանակագիր Ստեփանոս Ստեփանեան Ռոշքային (1670—1739)՝ հայալեզու վերջին խոշոր գործչին, որի ծնունդը պայմանավորված էր երկու գլխավոր գործոններով. Ռոշքան, ինչպես նաև Խոսքովայր մանկուց ապրել, նախնական կրթութիւնը ստացել և անհատի ձևավորման առաջին, բայց հիմնական փուլը անցել էր Կամենիցում, որն, ինչպես ասացինք, լեհահայ գաղութի այն միակ ու խոշոր օջախն էր, ուր ազգային լեզուն, ոգին ու բարքերը դանդաղորեն էին տեղի տալիս օտար շրջապատին ձուլվելու գործոններին: Բացի այդ, Ռոշքան, ինչպես ստորև կտեսնենք, ստանալով եվրոպական (հոգևոր բարձրագույն) կրթութիւն, ոչ միայն սերտ կապերի մեջ էր գտնվում արևմտյան գործիչների, այլև Հայաստանի ու աշխարհով մեկ ցրված հայ ազգային գործիչների հետ, որոնք և իրենց գործուն ազդեցութիւնն էին ունեցել ինչպես նրա աշխարհայացքի ձևավորման, այնպես էլ նրա ազգային գիտակցութեան արթնացման ու դրանցով իսկ պայմանավորված գիտական ու գրական ստեղծագործական ուղու վրա: Եվ այսուհանդերձ, ասվածը հարկ է մասնավորել, քանի որ նրա ամբողջ գործունեութիւնը հավաստում է, որ նա մի կողմից որպես պապական հայ հոգևոր բարձրագույն դպրանոցի շրջանավարտ ու Հռոմում կրթութիւնը կատարելագործած քահանա, գործնականորեն ու տեսականորեն շարունակել է իր ազգակիցների մեջ նոր դավանանքը ամրապնդելու՝ հայ-ունիտ եկեղեցու ու Հռոմի ներքին քաղաքականութիւնը, մյուս կողմից՝ շփվելով դեռևս XVII դարից սկիզբ առնող հայ կյանքի ու



մշակույթի վերածնունդի գործը շարունակող և հայրենիքի ազատագրական պաղափարներով տոգորված հայ գործիչների հետ, բեղմնավոր գործունեություն է ծավալել Հայաստանի ու հայության համար:

Այդ առավածաբան գործիչը, որի կյանքն ու գրական-գիտական հարուստ ժառանգությունը հարկ է հանգամանորեն ներկայացնել, ինչպես առաջինը, ծնվել է Կամենից-Պոդոլսկում, Ստեփանոս Սարգիսովիչ՝ Ռոշքայի ընտանիքում: Բնե հայրը մահանում է մինչև որդու ծնունդը և մայրը ինչ-ինչ պատճառներով կորցնելով կարողությունը, իր երեխաների հետ որոշ ժամանակ ապրում է Տիոմինիցայում, սակայն շուտով հետ է վերադառնում Կամենից, ուր և Ստեփանոսը ստանում է իր նախնական կրթությունը: Ավարտելով Լվովի հայ հոգևոր բարձրագույն սեմինարիումը, Ռոշքան 1691 թ. որպես ուշիմ սեմինարիստ ուղարկվում է Հռոմ, ուր սովորում է նաև Ուրբանյան դպրանոցում (իր իսկ վկայությամբ՝ մինչ այդ արդեն եղել էր Հռոմում)<sup>22</sup>: Դրարանոցը դերպանց ավարտելուց հետո, կաթոլիկ հայրերը նրան հնարավորություն են տալիս խորանալու գիտությունների մեջ և ստանալու առավածաբանության ու փիլիսոփայության դոկտորի կոչում ու քահանայական աստիճան: Հռոմից նրան նախապես ուղարկում են Վենետիկ որպես միսիոներ տեղի հայությանը կաթոլիկական դավանանք պրոպագանդելու և արդեն դավանափոխվածների մեջ հավատը ամրապնդելու համար (13, էջ 281), այնուհետև, 1701 թվականին վերադառնում է Լեհաստան, ուր և սկսվում է նրա հասարակական, գրական-գիտական եռանդուն գործունեության շրջանը: Նախ առհասարակ, որ առաջին իսկ տարիներին նա որպես քահանա պաշտոնավարում է Կամենիցում ու Ստանիսլավովում և շուտով այնպիսի մեծ սեր ու հարգանք է վայելում, որ Տրանսիլվանիայի եպիսկոպոս Ավ. Վրդարեանն իր կտակում նրան է փոխանորդ կարգում և նամակով խնդրում վերջինիս՝ ընդմիջ տեղափոխվել Կերլա<sup>23</sup>: Սակայն նույն այդ ժամանակ դեպքերն այլ ընթացք են առնում: Հրաժարական տված Վարդան Հունանյանը, որ շատ բարձր էր գնահատում Ռոշքայի արգասավոր գործունեությունը, Հռոմ է դիմում, որպեսզի վերջինիս նշանակեն փոխանորդ, և սակայն, ինչպես Մ. Բժշկյանն է գրում՝ քանի որ «քահանայք և ժողովուրդք ոչ ընկալան. զի կամէր հաստատել զնա առանց ընտրութեան նոցա գրելով միայն 'Ի Հռոմ'» (21, էջ 108), նախ փոխանորդ, իսկ 1713-ին էլ՝ Լեհաստանի ու Մոլդավիայի Հայոց թեմերի առաջնորդ է կարգվում Յան Տոբիաշ Ավգուստինովիչը, որն արդեն ինքն է Ռոշքային կարգում իրեն փոխանորդ: Ի դեպ, նույն թվականին, երբ մահանում է Մոլդավիայի և Ռումինիայի հայ եկեղեցիների եպիսկոպոս Աքսենտի Վեր-

չինսկին և տեղի հայութիւնը այդ շրջանից սկսած այլևս եպիսկոպոս չունենալով, անմիջականորեն է ենթարկվում կվովի հայ եկեղեցու արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտին, Ալգուստինովիչը Ռոշքային կարգում է նաև Ռումինիայի հայ գաղթօջախների ու Սինդապուդի գեներալ (զխաւոր)-վիզիտատոր, ինչպես նաև Պոդոլյեի ու Պոկուցի փոխանորդ եպիսկոպոս (5, էջ 96): Տրանսիլվանիայում, Վալախիայում, Ստանիսլավովում, Կամենիցում, կվովում բարձր պաշտոններ վարելով, Ռոշքան հնարավորութիւն է ունենում բարեկարգել նշված վայրերի հայկական եկեղեցիները, հոգալ ժողովրդի կարիքները, ստեղծել կտրիճավորաց եղբայրութիւններ (Տիսմենիցայում, Կերլայում, Քուլփում (7, էջ 213—214) ու գրել վերջիններիս համար կանոններ, որոնք ըստ գիտնականների կարծիքի՝ խիստ նմանութիւն ունեն նրդնկայի (XIII) և Մոլդավիայի հայ կտրիճավորաց եղբայրութիւնների կանոնագրքերի հետ (23, էջ 37—38): Այս ամենը թեև նրանից մեծ ժամանակ էր պահանջում, այդուհանդերձ, նա բեղմնավոր գործունեութիւն է ծավալում թե՛ գիտութիւն և թե՛ պրականութիւն բնագավառներում:

Անդրադառնալով Ռոշքայի գիտական գործունեութիւնը, հարկ է ընդգծել, որ այն ընթացել է երկու ուղղութիւնմբ. մի կողմից դառնալով Վարդան Հունանյանի ու Դեոդաթ Ներսեսովիչի անմիջական հետևորդն ու հետևորդը, նա որոշակի աշխատանք է կատարել հայ եկեղեցական գրականութիւն խմբագրման գործում, մյուս կողմից՝ ստեղծել է թարգմանական ու ինքնուրույն երկեր, նվիրված՝ աստվածաբանութիւնը, տրամաբանութիւնն ու քերականութիւնը:

Այսպես, քանի որ Ռոշքայի համար կարևորագույն խնդիրներից է եղել հայ եկեղեցական գրականութիւն «կարգավորման» հարցը, ապա նա առաջին հերթին ձեռնամուխ է եղել Մաշտոցի բարեփոխմանը: Հին ձեռագրերը բաղդատելով միմյանց և «զանհուն սխալութիւնս սրբագրելով», նա ջանացել է լրացնել այն, ինչը «սակաս էր ի մեր Մաշտոցն ի Հռոմեականն» (23, էջ 29), քանզի, ինչպես ինքն է գրում իր մի նամակում՝ «ոչ մի խորհուրդ սբ. եկեղեցւոց պատշաճապես կատարել կարն, զի հինն գոլով՝ սխալութեամբ լի է, եւ բազում օրհնութիւնք իրաց եւ արարողութիւնք ուղղափառացս ոչ գտանելով ի նմա բազում անկարգութիւնք լինին...» (23, էջ 29—30): Որպես մեծ ազգասեր ու արևմտաեվրոպական լուսավորական գաղափարների կրող, Ռոշքան ոչ թե իր ազգակիցներից շատերի նման առաջնորդվում է «ազդ» և «կրոնական դավանանք»՝ մեկը մյուսով ի սկզբանն պայմանավորված հասկացութեամբ ու ծառայում միայն դրան, այլ ջանալով իր ժողովրդի ազգային գեմքը օտար երկրի տակ հնարավորութիւն սահմաններում պահպանել, առաջիններից մեկը կաթոլիկ հայերից,



ձեռնարկում է լատինաբանություններով աղճատված աղգային լեզուն հայացնելու գործին: Ուշագրավ է, որ այս հարցում նա համաքայլ է ընթանում Մխիթար Աբբահոր հետ և կանխում մխիթարյան մյուս հայրերին, քանի որ առաջինը՝ Աբբահայրը 1721 թվականին լատինաբանություններից սրբագրում ու հրատարակում է դեռևս 1339 թ. միաբարենրի կողմից թարգմանված Պետրոս Արագոնացու «Առաքինու՜թեանց գիրքը...»<sup>24</sup>, իսկ վերջիններս՝ մխիթարյան հայրերը, նույն դարավերջերին են միայն ձեռնարկում լատինաբան հայերենի սրբագրման գործը, երբ սկսում են հրատարակել հայ հին մատենագրություններ: Ռոշքան նույն դարի 20-ական թվականների սկզբից նույնպես ձեռնամուխ է լինում այդ գործին, մասնավորապես կարգավորում՝ խմբագրում ու սրբագրում է Վարդան Հունանյանի կողմից արդեն խմբագրված ու լատինաբանություններով խիստ աղճատված Մաշտոցը, այնուհետև՝ Պատարագամատույցն ու Տօնացույցը: Ի դեպ, խմբագրված այդ գործերը հայ գաղութներում տարածելու մտադրությամբ նա ջանում է տպագրել, սակայն այդ ուղղությամբ վարած բանակցությունները արդյունքի չեն հասնում, իսկ Տոբիաշ Ավգուստինովիչն էլ միայն 1720 թ. է թույլ տալիս դրանք օգտագործել Պոդոլյիի, Պոկուցի, Սիեդմիգրուդի հայ-ունիտ եկեղեցիներում, քանի որ կվովում (գուցե և մյուս օջախներում) վաղուց արդեն գործածության մեջ էր դրված Հունանյանի խմբագրած Մաշտոցը (5, էջ 196): Խմբագրմանն ու սրբագրմանը զուգընթաց, Ռոշքան դարասկզբից սկսած իրեն նվիրում է նաև թարգմանական գործին: Ինչպես ինքն է գրում՝ իր հայրենակիցների համար նա լատիներենից թարգմանում է «Դուռն ողորմութեան Աստուծոյ...» աղոթամատույցը, որը լույս է տեսնում 1702 թ. Վենետիկում, և որը, ինչպես Ոսկյանն է գրում, տարբերություններով հանդերձ, նման է Ստեփանոս Լեհացու «Բուրաստան աղօթից...»՝ նույնպես լատիներենից թարգմանված ժողովածուին (23, էջ 26—27): 1722 թ. նա լատիներենից թարգմանում է նաև «Մեկնութիւն Քրիստոնեական Վարդապետութեան» երկը, որի հեղինակն է իտալացի աստվածաբան, կարդինալ Հոբբերտոս Բելարմինոսը (1542—1621): Բելարմինոսի այդ երկը, որը լույս էր տեսել 1603 թ. և շատ շուտով թարգմանվել մի քանի տասնյակ լեզուներով, XVII դարում հայերենով ունեցել է ամբողջական բնագրի՝ երեք, իսկ XVIII դարում՝ համառոտության չորս թարգմանություններ<sup>25</sup>: Ռոշքայի թարգմանությունը այդ չորսից մեկն է, որի հրկրորդ խորագրում հեղինակը հետևյալն է գրում. «Քրիստոնեական վարդապետութիւն արտահանեալ ի շարագրելոյն վսեմագունի Պէլարմինոս Կարտինալին, շարագրեալ նախ յամենապատիւ Տեառնէ Ստեփաննոս

Ստեփանեան սրբազան Աստվածաբանութեան վարդապետէ, յամի հետոն 1722, և ապա թարգմանեալ դրաբար ի նորին աշակերտէ Յօհաննու Մխիթարայ էրզրումեցոյ յամի 1726 ի Ստանիսլաւով քաղաքն լեհաստանեայց»<sup>26</sup>: Ինչպես ցույց են տալիս թարգմանչի վերոհիշյալ տողերը, և ինչպես նկատում է նաև Հ. Անասյանը, երկն այս, Ռոշքան նախապես թարգմանում է աշխարհաբարով, կամ ճիշտ կլինի ասել՝ լեհահայ բարբառով, որը միայն, նրա աշակերտ էրզրումցին վերաթարգմանում է դրաբար:

Ի դեպ, պատահական չէ, որ Ռոշքան իր թարգմանութեան համար ընտրում է բողոքականութեան դեմ ուղղված պայքարագրական գրականութեան այդ խոշորագույն գործիչներից մեկի՝ Բելարմինոսի վերոհիշյալ երկը: Պատահական չէ, քանի որ ինքը թարգմանիչը, որքան էլ կրում էր վաղ Լուսավորականութեան դադափարները, այնուամենայնիվ, որպես իր դարի ու շրջապատի զավակ, որպես իսկական կաթոլիկ, իր դավանանքից բացի ոչ մի այլ դավանանք չէր ընդունում և նույնիսկ իր հայրերի լուսավորչական կրոնն էր արդեն հերձված համարում: Այս դեպքում բավական է նշել և այն փաստը, որ նրա «Ժամանակագրութիւն կամ Տարեկանք...»-ի վերջում հիշատակվում է նաև հեղինակի կողմից լատիներենից հայերեն թարգմանված, կամ քաղվածաբար գրված «Յաղագս հերետիկոսութեանց» աշխատությունը (մինչև այժմ չի հայտնաբերվել), որտեղ ներկայացված սկզբնատողին ու վերջնատողերը մոտավոր պատկերացում են տալիս այդ գործի մասին: Այն սկսվելով 1 դարից (Քրիստոսի ծննդից) վերջանում է 1609 թվականով, մասնավորապես Կալվինին և Լյութերին վերաբերող տողերով, որոնցից առաջինը սբ. եկեղեցու համար վատթարագույնն ու չարագույնն է համարվում, քան՝ Լյութերը<sup>27</sup>:

Այս ամենով հանդերձ, Ռոշքան, ինչպես ասացինք, ազգասիրական լայնախոհ հայացքով է նայում, իր ազգի առջև ծառացած խնդիրներին, աշխատում է ինքն էլ իր կողմից մի կայծ վառել արգեն ցուրքեր տվող լուսավորության ջահին: Այդ են վկայում նրա դիտական ու գրական այն երկերը, որոնք նա գրում է ոչ թե իր հավատակից հայրենակիցների՝ կաթոլիկացած հայութեան համար, որոնց ճակատագիրը, թերևս, վաղուց որոշված էր համարում, այլ՝ «յօգուտ Հայաստանեայցն եղբարց»։ Այս պարագայում, անշուշտ, իր որոշակի դերն է խաղում թե՛ նրա քաջածանոթությունը ազգասիրութեամբ ու հայրենասիրութեամբ ներծծված հայ հին մատենագրություններին և թե՛ նրա ունեցած անձնական սերտ կապերն ու երկարամյա նամակագրությունը աղգային այնպիսի մեծ գործիչների հետ, ինչպիսիք էին Մխիթար Սեբաստացին, Իսրայել Օրին, Խաչատուր Կարնեցին, կոմս Ստեփանոս



Շեհրիմանյանն ու նրա որդիները, կաթողիկոս Աբրահամ Կրետացին և այլք, որոնց թիվը տասնյակների է հասնում<sup>86</sup>: Կրելով եվրոպական առաջադեմ՝ Լուսավորական նոր դադափարների ու հայ ազգասեր գործիչների ազդեցությունը, Ռոշքան հայ երիտասարդ սերնդին կրթելու և ժողովրդին լուսավորելու մեջ է տեսնում ազգի փրկության ու ազգապահպանման լուծումներից մեկը: Հենց այդ նպատակով է, որ նա գրում է նաև աշխատություններ հեռավոր մայր հայրենիքում ապրող հայության համար: Ուշագրավ է, որ 1718 թ. իր հիմնավոր գործերին ղուգահեռ նա ձեռնարկում է քերականական մի աշխատության՝ «Քերականութիւն Ստեփաննոսի վարդապետի Լեհացոյ ըստ իսկական ոճոյն լեզուին Հայոց, շարադրեցեալ ի Սգանիսլաւօվ յամի Տեառն 1718 եւ Հայոց ՌՃԿէ», որի ձեռագիր ընդօրինակումները այժմ էլ պահպանվում են մի շարք մատենադարաններում (23, էջ 48—49): Տրամաբանությունը և փիլիսոփայությունը համարելով գեալի բոլոր գիտությունները տանող դուռը, նա, ինչպես երևում է 1731 թվականին գեռես թրակիայի առաջնորդ Աբրահամ Կրետացուն գրած նամակից, ձեռնարկում է նաև «Տրամաբանութիւն-փիլիսոփայութիւն» աշխատությանը, որը, ինչպես նաև «Քերականութիւնը» նախատեսել էր ոչ թե լեհահայության համար, որոնք իր իսկ խոսքերով ասած՝ «լատինականօքն միայն դբաղնուն գրեամբբ, այլ յօգուտ Հայաստանեայցն եղբարց շարագրեցի. յուսալով Տէրամբ եւ զբոլոր Փիլիսոփայութիւնն գրել, յետ աւարտելոյս զԲառարանն իմ Գանձ Հայոց լեզուին մակաւրեալ» (23, էջ 45): 1736 թվականին արդեն Ռոշքան Տրամաբանությունն ավարտել էր և ձեռնարկել Փիլիսոփայության շարագրանքին, քանի որ, արդեն կաթողիկոս դարձած Կրետացուն հղած հերթական նամակում գրում է, թե փութով նրան է ուղարկում այդ ավարտված աշխատությունը, մինչև հնարավորություն կունենա «նովիմբ ոճով շարեալն» Փիլիսոփայությունը առաքել: Իսկ վերջինս չէր ավարտել, քանզի անընդմեջ չէր աշխատում այդ գործի վրա, այլ գրան ղուգահեռ գրում էր նաև Տարեկանքը<sup>88</sup>: Շուտով, սակայն, նա ավարտում և էջմիածին է ուղարկում նաև «Փիլիսոփայութիւն Ստեփաննան կամ Ներածութիւն ի բովանդակ Փիլիսոփայութիւն Արիստոտելի» խորագիրը կրող երկրորդ աշխատությունը (23, էջ 46), որը, փաստորեն, Տրամաբանության շարունակությունն էր:

Ռոշքայի ամենաարժեքավոր գործը, որ հայության հոգեւոր մշակույթի ընդհանուր շահերին ծառայելու նպատակ էր հետապնդում, 1731 թ. ավարտված «Գանձարան Հայոց լեզուի կամ Բառագիրք Ստեփաննան» աշխատությունն է, որի մասին Հ. Ոսկյանը գրում է, թե

այն «ուժեղ և աննկուն կամքի ծնունդ, կտրող և խորաթափանց մաքի արգիւնք է» (23, էջ 91): Երկհատոր այդ ստվար աշխատութիւնը (1279—էջ), որի ամեն մի էջը երկու սյունակի մեջ ամփոփված և սեղմ (64—66) տողերով<sup>29</sup> գրված՝ Հայերեն-լատիներեն (առաջին գիրք) և լատիներեն-հայերեն (երկրորդ գիրք) բառերի, դրանց մեկնութիւնների ու բացատրութիւնների իսկական մի դանձարան է, արդեն իսկ բավական է, որպեսզի վերջինիս տքնաջան հեղինակը «հայ մատենագիրներու ընտրանքին եւ պարծանքի հոյիին մէջ դասուէր» (23, էջ 91):

Փաստորեն, XVII դ. վերջերից սկիզբ առնող հայ նոր բառարանագրութեան հիմնադիր Դեռաթ ներսեսովիչի երկլեզվյան արժեքավոր բառարանից հետո և, ընդհանրապես, հայ միջնադարյան մատենագրութեան մեջ, Ռոշքայի Բառագիրքը իր բառամթերքի հարստութեամբ ու բառարանագիտական տեխնիկայի կատարելագործմամբ մրցում է վերջինիցս փոքր ինչ ուշ ստեղծված՝ Մխիթար Սեբաստացու «Բառգիրք հայկազեան լեզուի»<sup>30</sup> հետ, որն, ի դեպ, հեղինակի իսկ հանձնարարութեամբ՝ նրա հաջորդները նոր աղբյուրներով լրացնում, կատարելագործում և հրատարակում են 1836—1837 թթ.<sup>31</sup> Ալիշանը առաջին երկու գործերը համեմատելով, գրում է, թե Ռոշքայի Բառագիրքը «միայնակ կանգնեաց զիւրն բովանդակ դարու միով յառաջ քան զսա (Հայկազանը—Բ. Բ.)»<sup>32</sup>։ Եվ այդուհանդերձ, Ռոշքայի Բառագիրքը, ի տարբերութիւն վերջինիս, չի հրատարակվում այն իսկ պատճառով, որ հեղինակը նյութական համապատասխան միջոցներ չի գտնում։ Ի դեպ, այն մինչև օրս էլ անտիպ է և ձեռագիր ուժ ընդօրինակութիւնները պահպանվում են Վենետիկի, Վիեննայի, Կրակովի, Զմմառի և այլ մատենադարաններում (23, էջ 103—105)։ Արբահամ կաթողիկոսին՝ 1731 թ. հղած նամակում Ռոշքան խոստովանում է, որ աշխատութիւնն իր ուղարկել է Վենետիկ (իհարկե, ոչ Մխիթարյաններին, որոնց սեփական տպարանը հիմնադրվում է 1788-ին), սակայն տպագրութեան համար հազար ոսկի են պահանջել, որն ինքն անկարող էր վճարել (նկատենք, որ էջմիածնի տպարանն էլ հիմնադրվում է 1771-ին)։ Ինչ վերաբերում է Բառագիրքը ընդօրինակումների միջոցով բազմացնելու հարցին, ապա այս կապակցութեամբ ահա թե ինչ է գրում Ռոշքան վերջինիս. «Քաջ գիտեմ թէ Հայրութիւնդ վառեալ ի սէր իմոյս, բաղձալոց է ունիլ զօրինակ մի նորին, բայց ասեմ թէ իմս մեծ գիրք է, զոր հազիւ ոք, թէպէտ արագագիր իցէ, ընդ տարի մի օրինակել կարիցէ։ Ունիմ ես միայն զմի դրագիր, բայց սա եւս դպրոցն ուսուցանելով, հազիւ ընդ տարի մի զրեւոց իցէ մինչև զմիւս մասն, որ է յատիներէն յառաջ, ապա հայերէն, գրեցից...» (23, էջ 97)։ Դա է հիմնական պատճառը, որ Ռոշքայի Բառագիրքը քիչ ընդօրինակումներ



ունենալով, մինչև XIX դարը շատերին է անծանոթ եղել և, նույնիսկ այդ դարում էլ քչերն են, որ գնահատել ու արժեքավորել են այն: Սակայն, արժեքավորողները եղել են այնպիսի գիտնականներ, ինչպիսիք էին Ղ. Ալիշանը, որը այլ արժանիքները նշելուց բացի, 4500—5000 «բառք նորագիրտք» գտնելով Բառագրքում, շատ մեծ է համարում «վաստակք առն և փառք, եթե ոչ քան զհանուրց» (32, էջ 95), Ղ. Զարբհանալեանը, որը նույն ժամանակաշրջանում հորինված բառաբաններից գերազաստվյունը տալով վերջինիս, գրում է. «Բայց ասոնցմէ ամէնէն աւելի մտադրութեան արժանաւոր՝ Հայկական լեզուի ընդարձակ և հմտալից բառարանն է, որ նկատելով մանաւանդ իր ժամանակն և ի հայրենեաց օտարութիւնն իր անուանը արժանաւոր ու հեղինակին մեծապէս պատիւ ընող երկասիրութիւն մըն է: ...Հեղինակը արեւմտեան լեզուաց և գրականութեան բաւական տեղեկութիւն ունեցող անձ մը, երոսպական դասաւորութիւն, ոճ և հմտութիւն երեւցուցած է իր այս գրաւածքին մէջ և կը տեսնենք, որ կանոնաւոր Բառագրոց սովորական և ընդունելի ոճով նախ բառը, յետոյ անոր մեկնութիւնն ու լատինական բացատրութիւնը կը դնէ ու տալա վկայութիւններ ի նախնեաց: Այս վերջիններն ալ բաղմամբիւ հն և յաճախ նաեւ այնպիսի դրբերէ, որոնք դեռ մեզի անծանօթ (կարելոր է այս կէտը) և իրաւամբ փափաքելի: Մեծ ու պիտանի աշխատասիրութիւն մը՝ մանաւանդ, երբ յիշենք առաջնութիւնն ու միայն այսպիսի վաստակոց միջամուխ ըլլալն և յաջողութեամբ ի զլուսն հանելը»<sup>33</sup>: Ինչպես վերջիններս, այնպես էլ Ոսկյանը քանիցս ընդգծում են Ռոշքայի Բառագրքի և այն առավելութիւնը, որ նա հայ և օտար, պահպանված ու չպահպանված հին մատենագրութիւններից վկայութիւններ է բերում ցույց տալու համար, թե այս կամ այն բառը կամ հասկացութիւնը որ հեղինակի և որ երկի մեջ ինչ իմաստով է օգտագործվել: Իսկ այդ աղբյուրները հայ, հույն, լատինագիր հին ու միջնադարյան հեղինակների երկերն են, որոնք մեծամասամբ նա իր ձեռքի տակ է ունեցել, իսկ փոքրագույն մասը օգտագործել է միջնորդ երկերից: Ուշագրավ է, որ Ռոշքան օգտագործել է հնագարջա մի շարք պատմիչների ու ժամանակագիրների երկեր, որոնք ոչ միայն այժմ չեն պահպանվել, այլև պատմութեանը հայտնի չեն: Ալիշանը ուշադրութեան կենտրոնում պահելով այդ անհայտ հեղինակներից բերված վկայութիւնները (32, էջ 90—96), գրում է, որ Ռոշքան անանուն մի պատմութիւնից համապատասխան բառերի կողքին միայն 400 վկայութիւններ է բերել: Իսկ այդպիսի վկայութիւնները ոչ միայն արժեքավոր են լեզվի ուսումնասիրութեան, այլև անհայտ աղբյուրների մասին թեկուզև չնչին չա-

փող պատկերացում կազմելու և դրանց հետքերը փնտրելու խնդիր-  
ներում: Ահա թե Ալիշանը ինչ է գրում վերոհիշյալ պատմական աղ-  
բյուրի մասին. «Պատմութիւնն ճառէ զՀայկազանց և զԱրշակունեաց,  
այլ և զկրտսերագոյն հարստութեանց ազգիս մերոյ. և թուի ինձ այս  
այն Պատմութիւնն Հայոց, զորմէ դաի նշանակեալ ուրեմն, թե ԿԲ կամ  
ԿԸ պատմիչք են լեալ Հայոց, յորոց հաւաքեալ ուրումն գրեալ ի Սիս և  
ի Սաղմոսավանս. ընթեռնումք և ի դիւանս էջմիածնի զանուն Պատ-  
մութիւն Հայոց, գուցէ թէ և ի Լեհս անկեալ էր օրինակ մի մեծի և յոգ-  
նափափազելի պատմութեանս, և անտի եզիտ Ստեփանոս առատ նիւթ  
Բառարանին» (32, էջ 32): Նշենք նաև, որ Ռոշքայի Բառագիրքը ար-  
ժեքավոր է նաև նրանով, որ բանասիրությանը նույնպես կարող է  
օգնել հնագոյն երկերի բովանդակությունը հասկանալու, բնիկ և օտար  
բառերի բացատրությունը գտնելու, արդի բառարաններում տեղ գտած  
անստույգ բառերը ճշտելու և շատ ու շատ այլ հարցերում:

Մինչև նրա հաջորդ խոշոր աշխատությանը՝ Տարեկանքին անդրա-  
դառնալը, նշենք, որ ըստ Բարոնշի՝ Ռոշքայի գրչին է պատկանել նաև  
հայերեն-լեհերեն և լեհերեն-հայերեն բառարանը (13, էջ 283): Այս  
կարծիքը երկար ժամանակ տիրապետող էր դրականագիտության մեջ,  
և սակայն, մեր դարի 60-ական թվականներին լեհ արևելագետներ  
Յան Ռեյխմանը, էդուարդ Տրիյարսկին<sup>34</sup> ինչպես նաև՝ Կադիմեժ Ռոշ-  
քոն<sup>35</sup> այն տեսակետը հիմնավորեցին, թե նշված բառարանը XIX դա-  
րասկզբին կազմել է լեհահայ Մոշորը՝ օգտագործելով, իհարկե, Ռոշ-  
քայի Բառագիրքը: Կարծում ենք, այդ տեսակետը առավել քան հավա-  
նական կարող է թվալ, եթե նկատի ունենանք Քս. Զախարյասելիչի այն  
տեղեկությունը, ըստ որի, լեհ իշխան Ադամ Չարտորիժսկի հայրը լսե-  
լով Ռոշքայի Բառագրքի մասին, քահանա Մոշորին 30 դուկատ է  
վճարում և հանձնարարում ընդօրինակել այն իր գրադարանի համար  
(10, էջ 70) (ուր և՛ Կրակովի Չարտորիժսկու Գրադարանում, մինչև  
այժմ էլ պահպանվում է): Բացի այդ, ըստ Բարոնշի՝ Ստեփանոսի գրը-  
չին է պատկանել նաև «Կենսագրութիւն Եպիսկոպոսաց Հայոց ի Լեհս»  
աշխատասիրությունը, որի համար հիմք էր ծառայել Յուզեֆ Էպիֆա-  
նի Մինասովիչի «Tetrastycha...» գործը (13, էջ 212, 283): Հավանորեն  
հիմք ընդունելով Բարոնշի տեղեկությունը, այդ մասին գրել է նաև Զարբ-  
հանալյանը (33, էջ 337—339): Սակայն նկատենք, որ Մինասովիչի  
նշված երկը հրատարակվել է 1762 թ. (թեև գրվել է քիչ ավելի շուտ),  
մինչդեռ Ռոշքան մահացել էր 1739-ին: Ի դեպ, Ռոշքայի այդ աշխա-  
տությունը մինչև այժմ չի հայտնաբերվել:

Մատենագիր այն բազմաթիվ աղբյուրները, որոնք Ռոշքան ուսում-  
նասիրում է Բառագիրքը գրելու քառասուն տարիների ընթացքում, զու-



գահեռաբար օգտագործում է նաև իր «Ժամանակագրութիւն կամ Տարեկանք եկեղեցականք» ծավալուն աշխատութեան մեջ, որը, ինչպես Ոսկյանն է գրում՝ «կարելի է եղական երկ նկատել» հայ մատենագրութեան մեջ, քանի որ «մինչև իր ժամանակը մեր ազգի մեջ համանման ընդարձակ գրութիւն մը չէր տեսնուած» (123, էջ 50): Ոսկյանն, անշուշտ, պարզաբանում է իր այս միաբը, գրելով թե ինքը նկատի ունի երկի ոչ թե կատարելութիւնը, լեզուն ու ոճը, այլ՝ բովանդակութիւնը իր կառուցվածքով ու օգտագործած աղբյուրներով: Եվ իրոք, հայ մատենագրութեան մեջ դա միակ երկն է (համեմատյն դեպս պահանջով), ուր ժամանակագրական կարգով 1 դարից (Քրիստոսի ծննդից) մինչև 1739 թվականի ժամանակահատվածում ներկայացվում են քրիստոնեական ընդհանուր և մասնավորապես հայ եկեղեցիների պատմութիւնը, աշխարհում ու Հայաստանում կատարվող իրադարձութիւնները, Հռոմի, Բյուզանդիայի քահանայապետերի ու կայսրերի, հայ կաթողիկոսների ու թագավորների գահակալութեան տարիները: Եվ եթե Հայոց պատմութեան համար Ռոշքան հիմնականում օգտագործում է աղբյւրն մատենագիրների երկերը (Ագաթանգեղոս, Մովսէս Խորենացի, Անանիա Շիրակացի, Ներսէս Շնորհալի, Գրիգոր Վկայասեր, Զենոբ Գլակ, Զաքարիա Մործորեցի, Մատթեոս Ուռհայեցի, Թովմա Մեծոփեցի, Հեթում պատմիչ, Գրիգոր Նարեկացի, Ստեփանոս Սյունեցի, Առաքել Դավրիժեցի, անհայտ հեղինակներ և այլն), ապա Հռոմի ու Բյուզանդիայի եկեղեցիների և ընդհանրապես՝ այլ երկրների պատմական իրադարձութիւնները նկարագրելիս օգտվում է օտար՝ լատիններեն, հունարեն, իտալերեն, լեհերեն անմիջական կամ միջնորդ տասնյակ աղբյուրներից (Տակիտոս, Ամմիանոս, Անտոնիոս Յլորենցի (Պիերոզզո), Հովսեփոս Փլաբիոս, Եվագրիոս, Եվթիմեոս, Թեոփանէոս, Իրենոս, Նիսեեցի, Կրոնիսկի, Վիլլոտ, Տուրսել, Դալանոս, Եվսեբիոս և այլն):

Ռոշքայի «Ժամանակագրութիւն կամ Տարեկանքը» թեև ունի թերի կողմեր՝ չլրացված տարեթվեր, չամբարկված էջեր, ուղղումներ, քանի որ հեղինակի մահը վրա է հասել վերջինիս վրա աշխատելու ընթացքում, այդուհանդերձ, այն գնահատվում է որպէս պատմական արժեքավոր մի երկ, որը թեպետև մեծ ուշացումով, բայց հրատարակվել է 1964-ին Վիեննայում (տե՛ս 27):

Հատկանշական է, որ ինչպես Տաշյանը, այնպես էլ Ալիշանը մտնում էր ապա դնահատել են ժամանակագրութեան այն հատվածները, որոնք վերաբերում են լեհահայ գաղութի պատմութեանը: Եթե Տաշյանը գրում է, թե՝ «Շատ յարգի է Տարեգիրքս մանուկանդ իւր

հայրենեաց՝ լեհահայոց դիպաց մանրամասն պատմութեամբն եւ կարծէ ընդհանրաւէտ գործոյս հայկական մասերն քաղելով հրատարակել»<sup>20</sup>, յայտ Ալիշանը շատ շուտով կամա թե ակամա ի կատար է ածում այդ ցանկութիւնը՝ «կամենից» գրքում հրատարակելով նաև Ռոշքայի ժամանակագրութեան վերոնշյալ հատվածների միակցված ամբողջութիւնը (22, էջ 131—146):

Այդ հատվածներն, անշուշտ, պատմական մեծ արժեք ունեն, քանի որ ժամանակագիրն այն սկսելով 1350 թվականից, այդ պատմութիւնը հասցնում է մինչև 1739 թվականը: Մինչև իրեն ժամանակակից դեպքերը Ռոշքան օգտւում է հայ և օտար աղբյուրներից, կոնդակներից, արխիվային մատյաններից, և սակայն, հիմնականում, կարճառոտ տեղեկութիւններ է հաղորդում լեհահայ գաղութի եկեղեցական ներքին կյանքի, արքեպիսկոպոսների ձեռնադրման, հայ եկեղեցիների կառուցման ու վերակառուցման, դրանց հիմնադիրների ու վերակառուցողների, հասարակական ու մշակութային մի շարք գործիչների մասին և հուշ շահաժեշտութեան դեպքում անդրադառնում այնտեղ տեղի ունեցող աշխարհիկ իրադարձութիւններին, քանի որ իր գրառումները նա կատարում է համընդհանուր բնույթ կրող այդ ժամանակագրութեան մեջ, որտեղ, բնականաբար, դրանց մեծ տեղ հատկացնել չէր կարող:

Նկատենք, սակայն, որ այդ մեծ աղգասեր հայը, սիրելով ու հարգելով հանդերձ իր հեռավոր հայրենիքն ու հայրենակիցներին, 1620-ական թվականներից սկիզբ առնող կրոնաքաղաքական իրադարձութիւնները, ի տարբերութեան, դեպքերի ժամանակակիցների, ներկայացնում է կաթոլիկութիւնը ընդունած լեհահայութեան նոր սերնդին հատուկ հայեցակետով: Սա մի կարևոր հանգամանք է, որը ոչ թէ գցում, այլ պատմականորեն բարձրացնում է ժամանակագրութեան արժեքը, քանի որ ի հայտ է բերում կաթոլիկական գաղափարախոսութեան ոգով դաստիարակված լեհահայի մտածողութիւնն ու հոգեբանութիւնը նոր պայմաններում, որն արդեն մինչև լիակատար ուժացումը կոչված էր ուղեկցելու նրան: Ուշադրով է, օրինակ, որ Ռոշքան Մելքիսեդ կաթողիկոսի ժամանման և դրան հետևող կարևոր իրադարձութիւնները, թեև ստույգ է արձանագրում, սակայն որպես լեհահայութեան կաթոլիկացումն ամրապնդելու միսիան իր վրա վերցրած գործիչ, միտումնավոր եզրահանգումներ է կատարում ինչպես մոտիկ անցյալում կատարված այդ դեպքերի շուրջը, այնպես էլ որոշ գործիչների գնահատելիս: Բավական է ասել, որ նա, խոսելով Կոստանդնուպոլիս մեկնած և Փիլիպպոս կաթողիկոսի հետ Թորոսովիչի վարած



բանակցութիւնները ու վերջինիս հաջող վերադարձի մասին, 1653 թվականի տակ, երբ լեհահայութիւնը դեռ նույնիսկ առերես չէր ընդունել կաթոլիկութիւնը (ինչպես ասացինք, այդ տեղի է ունենում 1666 թ.), գրում է. «Եւ այնուհետեւ սիրով և խաղաղութեամբ Լէօպոլսեցիքն և միւս քաղաքացիքն վարեցան ընդ Նիկողայոսի արքեպիսկոպոսին իւրեանց, և ընդ յաջորդաց նորին» (22, էջ 141): Ուրբան էլ զարմանալի թվա, Ռոշբան գովասանքի խոսքեր է շուայում Թորոսովիչի հասցեին ու գովերդում նրա կատարած գործերը, և այդ այն դեպքում, երբ նույնիսկ կաթոլիկ հայրերը, մասնավորապես Ալոյսիոս Պիդուն և Բոնեզանան էին պախարակում նրան ու համարում հարգանքի ոչ արժանի անձնավորութիւն: Իսկ ահա թե Ռոշբան ինչպես է բնութագրում նրան. «Սա էր որդի Պարոն Յակոբայ Թորոսովիչ մեծատուն Լէօպոլսեցոյ. այր փառահեղ, քաղաքավար, խոհեմ, ճարտար յառնելիսն, և ամենայն գովեստից արժանի. զի երկարածիգ ամաց տաժանմամբն՝ երկիցս է Հովում, երկիցս յարևելս երթալով, զաղդ մեր Հայոց ի Լեհաստանն՝ ի հնազանդութիւն սուրբ մեր եկեղեցոյն Հռովմայ դարձոյց, յորմէ և ի Մաճառս և յայլ տեղիս ուղղափառութիւնն սփռեցաւ, զսէր և գալատիւ ազգիս մերոյ. առ ամենայն աղինս բարգաւաճեաց, զանուն անմահ յիշատակի ինքնեան թողեալ» (22, էջ 143): Սա արդեն XVIII դարում ապրող և բացարձակապես կաթոլիկական ոգի կրող լեհահայի մտածողութիւնն էր, երբ նա հեռու մայր հողից, հոգնած կրոնադավանաբանական հալածանքներից ու «հերձվածող» կոշվելու անարգանքից, վերջիվերջո «սիրո ու պատվի» էր ուզում արժանալ եվրոպացի կաթոլիկ այն ժողովուրդների կողմից, որոնց մեջ նա ապրում և, իր ազգայնութիւնը չկորցնելու համար մաքառում էր դարեր շարունակ: Ու թեև Ռոշբան որպէս կաթոլիկ, իր այդ խոստովանութեամբ՝ իր և կաթոլիկ դարձած իր հայրենակիցների նոր հայեցակեան է ի հայտ բերում, այդուհանդերձ, նրա գիտական-գրական գործունեութիւնը հավաստում է, որ նա ոչ միայն հայադավան շատ ու շատ լեհահայերից ավելի մեծ ազդասեր էր ու հայրենասեր, այլև՝ դեռևս սարմատիղմի խավար շրջանում իր բեղմնավոր գործունեութեամբ հանդես եկած նախալուսավորական շրջանի մեծ գործիչ:

Լեհական Լուսավորականութիւնը սկսվում է XVIII դ. 60 -ական թվականներից երբ Ռեչ Պոսպոլիտան որպէս պետութիւն արդեն կանգնած էր կործանման եզրին: Այսինքն լեհ ժողովուրդը իր երկարամյա

ծանր ու խավար քնից արթնանում և լուսավորության կոշի տակ ձեռնամուխ է լինում կառավորման վարչակարգը բարեփոխելու, երկրի տնտեսական ու հասարակական կառուցվածքը առողջացնելու գործին այն ժամանակ, երբ ներքին ու արտաքին գործոններն արդեն հիմնովին նախապատրաստել էին վերջինիս կործանումը: Լուսավորականության շնորհիվ փրկվում է լեհ ժողովուրդը, բայց արդեն՝ գոյություն չունեցող պետության մեջ: Անշուշտ, վերոհիշյալ ռեֆորմները, եթե «սաքսոնական» ժամանակաշրջանի վրայով եւ գնային ղեպի դարասկիզբ, կարող էին և լեհահայության ազգայնությունը փրկել, քանի որ կրոնական անհանդուրժողականությունը վերջ է տրվում 1791 թ. սահմանադրությամբ: Եվ սակայն, ինչպես անկախ Ռեչ Պոսպոլիտայի համար այլևս հիրկություն չկար, այնպես էլ լեհահայության համար:

Իհարկե, լուսավորական դարաշրջանն իր ոգով ու գաղափարներով, որն, ի ղեպ, համընկնում է Լեհաստանի վերջին թագավոր Ստանիսլավ Ավգուստ Պոնիատովսկու երեսնամյա կառավարման հետ (1764—1795), միանգամից չէ, որ մուտք է գործում, զարգանում ու տալիս է իր բարի պտուղները: Այն ծլարձակում է գեռես սաքսոնական դինաստիայի իշխանության օրոք՝ անկման ու խավարի մեջ, ինչպես ամեն մի նորը՝ փտող հնի ընդերքում: Իսկ լուսավորության կայծերը սկսում են փայլատակել 30—40-ական թվականներից, երբ եվրոպական կրթություն ստացած մի շարք մագնատներ որոշակի պատկերացում ունենալով Արևմուտքում, մասնավորապես Ֆրանսիայում կատարվող կուլտուր-հասարակական տեղաշարժերի մասին և տեսնելով իրենց երկրի անկումն ու ժողովրդին պատած խավարը, փորձում են շարժման մեջ դնել անշարժ ու նեխած օդը:

XVIII դարի լեհ լուսավորական գործիչների փայլուն համաստեղության մեջ առաջինը հանդես է գալիս Ռեչ Պոսպոլիտայի քաղաքական կարգերի ռադիկալ ռեֆորմների կողմնակից, վանահայր Ստանիսլավ Կոնարսկին (1700—1773), որը Հռոմում ու Փարիզում ստանում է բարձրագույն կրթություն, ուսումնասիրում ֆրանսիական դարոյների դասավանդման մեթոդներն ու մանկավարժական գիտությունները: Դեռևս 1732 թ. նա ստեղծում է «Սահմանադրության և արտոնությունների իրավունք» հրատարակչությունը, զրում է քաղաքական գրքույկներ, որոնցում հանդես է գալիս ժամանակի ամենալուսավորված մարդկանցից մեկի՝ օտար պետությունների կողմից գահընկալված լեհ թագավոր Ստանիսլավ Լեշչինսկու (1704—1711, 1733) պաշտպանություն: Տեսնելով, սակայն, որ լեհ հասարակությունը ունակ չէ այդպիսի լուսավոր մարդկանց գնահատել, Կոնարսկին երկար ժամանակ



դադարեցնում է քաղաքական իր գործունեությունը և, համոզվելով, որ պետությունն բարեփոխումների համար հարկ է նախ նոր սերնդին լուսավորել, 1740 թ. հիմնադրում է շլյախտայական գիշերօթիկ սեմինարիում՝ մեծահարուստ շլյախտայի համար (2, էջ 124)։ Ծիշտ է այդ արխիտոկրատական դպրանոց էր, սակայն, ինչպես Ի. Խժանովսկին է գրում, նա քաջ հասկանում էր, որ Լեհաստանի քաղաքական ավյալ պայմաններում պետության բարեփոխումները կարող էր իրագործել միայն մեծահարուստ շլյախտան, որի շարքերից և դուրս էին գալիս Ռեչ Պոսպոլիտայի կառավարողները (1, էջ 458)։

Նախալուսավորական ժամանակաշրջանում եվրոպական փիլիսոփայական մտքի նոր՝ ռացիոնալիստական դադափարներով առաջնորդվող, ֆրանսիական կլասիցիզմի դրամատուրգներ Կորնելիուսի, Ռասինի, Վոլտերի դրամաների թարգմանիչ Կոնարսկին, սակայն, միակ գործիչը չէր։ Լուսավորություն տարածելու գործում մեծ դեր է խաղում նաև մատենադիր ու հրատարակիչ, Կիևի եպիսկոպոս Յուզեֆ Անջեյ Զալուսկին (1702—1774), որը 1747 թ. վարչավայում հիմնադրում է հանրային առաջին գրադարանը, իր շուրջն է համախմբում ժամանակի առաջադեմ գործիչներին, որոնց թվում էր նաև նախալուսավորական, ապա և՛ լուսավորական դարաշրջանի մեծ գործիչներից մեկը, Լեհահայ Յուզեֆ Էպիֆանի Մինասովիչը՝ վերջինիս մեծ բարեկամն ու համագործակիցը։

1764 թվականին Ադամ Չարտորիժսկու գլխավորությամբ Լեհ մագնատները հասնում են այն բանին, որ պրուսական և ռուսական դիվանագիտության աջակցությամբ Լեհական դահին է նստում Եվրոպայի ամենալուսավոր մարդկանցից մեկը՝ մեծ էրուզիցիայով օժտված, արվեստների ու գիտությունների անկրկնելի մեկենաս Ստանիսլավ Ավգուստ Պոնիատովսկին։ Իսկ առաջադեմ ռեֆորմների շուրջ տեղի ունեցող պայքարը շլյախտայական հասարակությունը բաժանում է երկու ճամբարի, որոնցից առաջիններին՝ Չարտորիժսկու կողմնակիցներին՝ «Թագավորական» կուսակցությանը, պաշտպանում էին միջին շլյախտան ու պատրիկությունը, իսկ երկրորդին՝ «Ռեսպուբլիկական» (հանրապետական) կուսակցությանը, խոշոր ֆեոդալները և մանր շլյախտայի խավար մասսան։ Եթե «Թագավորական» պարտիան դնում էր կենտրոնաձիգ իշխանություն ստեղծելու և liberum veto-ի վերացման պահանջները, ապա վերջիններս ձգտում էին պահպանել շլյախտայական հանրապետության հին ստրուկատուրան (կառուցվածքը) և կաստայական նեղ դադափարախոսությունը, որոնց ջերմ հովանավորողներն էին ինչպես երկրի, այնպես էլ Հռոմի հոգևոր իշխանություն-

ներն ու այն երկրները, որոնք շահագրգռված էին Ռեչ Պոսպոլիտայի թուլացմամբ<sup>37</sup>։

Ազդաշնն անկախության և հասարակական վերափոխումների համար մղվող անողոր պայքարում էլ հենց ծնվում է լեհական լուսավորականությունը, որը շատ ու շատ կողմերով ոչ միայն բնութագրում է լեհ քաղաքական-հասարակական մտքի ուղին, ազգային կեցությունն ու մտածողությունը, այլև պայմանավորում է դրական պրոցեսների յուրատեսչությունը, գաղափարա-էսթետիկական հայեցության բնույթը, գաղափարախոսական դիրքերն ու գրողների կուսակցականությունը (37, էջ 111)։ Լուսավորականության առաջին շրջանը՝ մինչև 1780 թվականը, բարեփոխական ծրագրի կողմնակիցների համար դաժան պայքարի և հաշվողականության ժամանակաշրջան էր, երբ ֆեոդալական օպոզիցիան ստեղծելով «Ազնվականական կենֆեդերացիան» (1768—1772), զենքի ուժով է պահպանում հին կարգերը։ Ստեղծված իրադրությունը անմիջապես օգտագործում են Ավստրիան ու Ռուսաստանը և կատարում Լեհաստանի առաջին բաժանումը։ Նկատենք, որ այդ պոքմում պակաս դեր չի խաղում և այն հանգամանքը, որ լեհ թագավոր Ստանիսլավ Ավգուստը մտավոր արտակարգ կարողությունների տեր լինելով, իր բնավորությամբ բավականաչափ թույլ էր, և կոչված էր ոչ թե քաղաքական գերմիշ՝ դիվանագետ, դարավար ու ադմինիստրատոր լինել, այլ լուսավորության ամենատաղանդավոր նախարար։ Ճիշտ է, Երա, և լուսավոր մի շարք մարդկանց ջանքերով ռեֆորմների խնդիրները քննարկվում են սեյմերում, սակայն դրանք իրենց իսկական լուծումը ստանում են հանրահայտ Չորսամյա Սեյմում (Sejm Czteroletni, 1788—1792), որի վերջնական հաղթանակն է դառնում 1791 թ. Մայիսի 3-ի Սահմանադրությունը։ Վերջինիս լիարժեք կենսագործմանը խանգարում են Ռեչ Պոսպոլիտան իրար մեջ բաժանած պետությունները, որոնք, անշուշտ, այդ իրադարձությունների շրջանում չէին ննջում։ 1793 թվականին, երբ երկրի անկախ մնացած մասում հաջողությամբ սկսում են իրագործվել քաղաքական բարեփոխումների նշված ծրագրերը, վերոնշյալ պետությունները կատարում են Ռեչ Պոսպոլիտայի երկրորդ վերաբաժանումը, իսկ երբ 1794 թ. քաղաքական այդ ակտի պատասխանն է լինում Կոստյուշկոյի ապստամբությունը, ապա՝ 1795-ին կատարում են երրորդ վերաբաժանումը, դրանով իսկ՝ Լեհաստանը որպես պետություն ընդհանրապես ջնջում քարտեզից։

Լեհաստանում լուսավորական բուն շրջանը, մասնավորապես կրթական բարեփոխումները սկսվում են հենց 1773 թվականից, երբ Կոնստանտին XIV պապը վերջապես վերացնում է եղվիտյան օրդենը։ Բնական



է, որ վերջինիս վերացմամբ պետք է վերանային, կամ ավելի ճիշտ՝ փակվեին եզվիտյան դպրոցները, որոնք լուսավորության ամենամեծ թշնամիներն էին: Եվ քանի որ հոգևոր այդ դպրոցներին պետք է փոխարինեին նորերը, ապա Լեհաստանում (ուր փակվում են եզվիտյան բոլոր դպրոցներն ու բարձրագույն սեմինարիումները), պետութունն է իր ձեռքը վերցնում տարրական նոր դպրոցների բացման, դիմնագիտների հիմնադրման, և համալսարանների բարեփոխման հոգսը: 1773 թ. այն սեյմում, որտեղ ստորագրվում է Ռեչ Պոսպոլիտայի առաջին բաժանման ակտը, սահղծվում է մի նոր ինստիտուտ, որը լեհ ժողովրդի պատմական կյանքում կոչված էր ամենախոշոր դերը խաղալ: Թեև կրթական ռեֆորմի բուն ծրագիրը լեհ գործիչները վերցնում են ֆրանսիականից, որն, ի դեպ, լեհականից տասը տարի առաջ, բայց և մասամբ է միայն իրագործվում, սակայն Լեհաստանում է, որն այն ամբողջությամբ է կենսագործվում: Ուստի զարմանալի չէ, որ լեհերի կողմից է ստեղծվում վերոհիշյալ ինստիտուտը՝ «Ժողովրդական Կրթության Կոմիսիան (հանձնաժողովը)» (Komisja Edukacji Narodowej)՝ աշխարհում առաջին լուսավորության նախարարությունը (1, էջ 470):

Այս Հանձնաժողովն էլ լեհական դպրոցների ու բարձրագույն օջախների դերագույն իշխանությունն էր, որը գերադանց է իրագործում լեհ ժողովրդի լուսավորության ծրագրերը, քանզի այն զլխավորում էին այնպիսի խոշոր գործիչներ, ինչպիսիք էին Անջեյ Զամոյսկին, Իգնացի Պոտոցկին, Ադամ Զարտորիժսկին, Հուգո Կոլոնթայը, Յուլիան Նեմցեվիչը և զրանց շարքում՝ XVIII դարի ամենատաղանդավոր մանկավարժ, լեհահայ Դեբորա Պիրամովիչը: Վերջինս, սակայն, միակ լեհահայը չէ, որ հանդիպում է լուսավորական դարաշրջանի խոշոր գործիչների համաստեղության մեջ: Եթե նա լեհ ժողովրդի հոգևոր վերածննդին նպաստում է կրթության բնագավառում կատարած իր մեծ գործունեությամբ, ապա Յուզեֆ Էպիֆանի Մինասովիչը՝ գրականության ու հրապարակախոսության, իսկ Յան Յասկելիչը՝ գիտության ասպարեզներում:

Իհարկե, բացի լեհահայ այս լուսավորիչներից, միայն կրթության բնագավառում նույն ժամանակաշրջանում կամ քիչ ավելի ուշ հանդիպում ենք նաև այնպիսի գործիչների, ինչպիսին էր, օրինակ, Ստանիսլավովի լատինական սեմինարիումում հռետորական արվեստի պրոֆեսոր, ֆիզիկայի և մետաֆիզիկայի դասախոս Գմեզո Առաֆեյովիչը, որը 1768 թ. հրատարակում է երկու աշխատություն, որոնցից մեկը նվիրված էր Կոպեռնիկոսի տիեզերաբանության հելիոցենտրիզմի (ա-

բեռնակենսարոնի) նոր համակարգի փիլիսոփայական մեկնաբանությանը (13, էջ 32): Ի դեպ, թիւ ամբիւի ուշ լեհ խոշոր ֆիզիկոս ու աստղագետ Յան Սնյադեցկին առաջինն է բարձրաձայն պաշտպանում Կոպերնիկոսի ուսմունքը: Եւ եթէ նկատի ունենանք, որ Կոպերնիկոսի նշված ուսմունքը (ստեղծված 1543 թ.) կաթոլիկական եկեղեցու կողմից արգելված է եղել 1616—1828 թթ., ապա Առաքելովիչի հետադատությունը տվյալ ժամանակաշրջանի համար պետք է համարել ամենաառաջադիմական երևույթներից մեկը:

Նշենք նաև, որ ժամանակի առաջադեմ գործիչներից են եղել նաև շնորհալի մաթեմատիկոս Գծեգոծ Կայեքանովիչը, որն իր դիտելիքները ներդնում էր նաև ռազմական գործի զարգացման մեջ (13, էջ 159), Ստանիսլավովում նոր բացված գիմնազիայի անտիկ դրակա-նության դասախոս, հռոմեական և հունական դասական պոեզիայի մեծ մասնագետ, պրոֆ. Դոմինիկ Դոնիզևիչը (13, էջ 125), ամբողջ Գալիցիայի ժողովրդական դպրոցների տեսուչ և գիմնազիայի տնօրեն, աստվածաբանության դոկտոր Ֆլորիան Մինասովիչը (13, էջ 217—218), Ժուլկի ժողովրդական դպրոցների տեսուչ, պատվավոր կանոնիկոս Յակոբ Միկուլեիչը (13, էջ 206), Կոլոմեյսկի ժողովրդական դպրոցների տեսուչ, աստվածաբանության դոկտոր, պատվավոր կանոնիկոս Էնեոլար Մարմորոշը (13, էջ 190—191) և այլք, որոնք իրենց լուսման խույնալեւ ներդնում են ժողովրդի լուսավորության գործում: Եւ սակայն լեհաստանի վերաբաժանումների պատճառով քաղաքական, հասարակական ու մշակութային աւերբեր կյանքով ապրող լեհահայերից, մինչև 1795 թվականը մեծ մասամբ նրանք են մեծ ապարել դուրս գալիս, ովքեր կապվում են դեռևս չբռնագրավված լեհաստանի հասարակական-մշակութային կյանքին, և որտեղ ծնունդ է առնում լուսավորական շարժումը: Այդ երևույթի վառ վկայությունն է ինչպես Վարշավայում ապրող Յուզեֆ Էյզիֆանի Մինասովիչի, այնպես էլ Վարշավա տեղափոխված Գծեգոծ Պիրամովիչի և Կրակով տեղափոխված Յան Յասկելիչի գործունեությունը, սկսած՝ 60—70-ական թվականներից: Զիշտ է, Պիրամովիչը և Յասկելիչը իրենց ուժերը ներդնում են լուսավորականության համընդհանուր գործին և օբյեկտիվ պատճառներով լեհահայ մշակութային կյանքը վերածնելու գործում որեւէ դեր չեն խաղում (համեմատյան դեպս, մեզ հայտնի չեն նման փաստեր), սակայն նույն շրջանում և նույնիսկ ավելի վաղ հանդես եկած Յուզեֆ Էյզիֆանի Մինասովիչի գործունեությունը բեղմնավոր է լինում ինչպես լեհ հոգևոր մշակույթի բարեփոխական շարժմանը մեծ մասնակցություն ունենալու, այնպես էլ իր դադուլի և, բնդհանրապես հայ ազգային պատմության էջերը ստեղծելու, և դրանց իսկ



նկատմամբ ժամանակակիցների մոտ մեծ հետաքրքրություն առաջացնելու, պատմադրության նոր ուղու հիմքը դնելու գործում: Եվ սակայն, վերը նշվածների մասին հարկ է վերապահումով խոսել, քանի որ 60—70-ական թվականներին լեհահայ մշակութային կյանքը որպես ազգային կեցությունը պայմանավորող հիմք հաղիվ էր նշմարել տալիս իր ուրվագծերը, որոնք և շուտով պետք է անհետանային հայկական վանքերի ու դատարանի, դպրոցների ու թեատինյան օրդենին պատկանող բարձրագույն սեմինարիումի փակման հետ միասին: Բայց մինչև 1784 թվականն էլ, երբ դեռևս գործում էին հայկական վանքերին կից վերոհիշյալ կրթական օջախները, քաղաքական և կրոնական սլատճառներով անհնարին էր դրանք ևս փոխարինել հանրային աշխարհիկ դպրոցներով (թեև 1785 թ. ավստրիական իշխանության կողմից հիմնվում է հայ օրիորդաց հանրային դպրոցը (13, էջ 32), քանզի այդ ամենի համար ոչ միայն խոշոր գումարներ էին պետք, այլև բավականաչափ ազդեցիկ ուժ՝ ավստրիական և ռուսական իշխանությունների հետ բանակցություններ վարելու և հարցը հաջողությամբ լուծելու համար: Իսկ այդ հնարավորությունները, նախ այլևս չունեին լեհահայերը, քանի որ իրենց կալվածքները քաշվելու, երկրից վերագաղթելու և մանավանդ 1770—1771 թթ. բռնկված ժանտախտի մեծ համաճարակին զոհ զնալու<sup>38</sup> հետևանքով քանակապես խիստ նվազել էին<sup>39</sup>, և ապա՝ դեռևս գործուն էր կրոնական անհանդուրժողականության քաղաքականությունը, որին, ինչպես ասացինք, վերջ է տալիս 1791 թ. Մայիսի 3-ի սահմանադրությունը: Այսպիսի իրավիճակում դժվար է արդեն պատկերացնել, որ Ստանիսլավ Ավգուստի և լեհ մագնատ լուսավորիչների հետ անգամ ամենասերտ հարաբերությունների մեջ գրտնըվող Պիրամոսվիչն ու Յասկելիչը, կամ էլ լեհահայ մյուս գործիչները կարող լինեին որևէ բան շտկել լեհահայ հասարակական-կրթական կյանքում, մանավանդ, եթե օրյակտիվ՝ քաղաքական սլատճառների հետ միասին նկատի ունենանք նաև երևույթի սուբյեկտիվ կողմը, այն, որ ունիան ընդունած լեհահայերից շատ շատերն արդեն ստանում էին միայն լեհական կրթություն և բացի այդ, վերջիններիս մոտ, ի տարբերություն Մինասոսվիչի նման բացառիկ լեհահայերի, ազգային գիտակցությունը հիմնականում հետին սլան էր մղված:

Նկատի ունենալով վերոհիշյալ հանգամանքները, այսինքն այն, որ Պիրամոսվիչի և Յասկելիչի նման լուսավորական մեծ գործիչները ի վիճակի չեն եղել ազգային կրթության հարցում օգնել իրենց ազգակիցներին, բայց գործելով հօգուտ լեհ հասարակության, պատվավոր տեղ են դրավել լեհ գրականության սլատմության մեջ այնպես, ինչպես ուշ վերածննդի դարաշրջանի մեծ բանաստեղծներ Շիմոնովիչն ու



Չիմորովիչը, ապա մինչև Յուզեֆ էպիֆանի Մինասովիչի և նրա ուղին XIX դարում շարունակող հետնորդների գործունեությանը անդրադառնալով, հարկ ենք համարում ներկայացնել հայազգի այդ մեծ ու անվանի մտավորականների սեղմ գիմանկարները:

Գեօգորտ Պիրամովիչը (1735—1801), որին լեհ գրականության պատմության մեջ համարում են XVIII դարի ամենատաղանդավոր մանկավարժն ու լուսավորական գործիչը, իմաստուն ու հարգանքի արժանի այրը (1, էջ 470, 676), ծնվել է կվովում, որի եզվիտյան դըպրոցներից մեկում ու հոգևոր սեմինարիումում և ստացել է իր կրթությանը: Դեմ գնալով ծնողների կամքին, նա մտնում է եզվիտյան միաբանություն, և իր ամբողջ ազատ ժամանակը նվիրում է գիտությունների ուսումնասիրությանը, ինչպես նաև՝ պոեզիային ու հռետորական արվեստին: Պիրամովիչը իր մտավոր մեծ ունակություններով, բաբելիթությունը, առաքինությունը, կենսուրախ բնավորությամբ ու հումորի մեծ յզացողությամբ իր վրա է հրավիրում շրջապատի, մասնավորապես շյախտայական բարձր խավի ուշադրությունը հատկապես այն շրջանից սկսած, երբ որպես պրոֆեսոր՝ փիլիսոփայական գիտություններ է դասավանդում եզվիտյան հոգևոր բարձրագույն սեմինարիումում: Եզվիտյան գործչին արդեն ոչ տիպիկ վերոհիշյալ շնորհների, ինչպես նաև մեծ գիտելիքների ու մանկավարժական բանիմացության համար մասնատական ընտանիքները, որոնց ցանկալի հյուրն էր նա, իրենց սրդիների լայն ու խորը կրթությունն ապահովելու համար զուր փորձեր էին անում հրավիրելու նրան որպես ընտանեկան ուսուցչի: Եվ դա հասկանալի է, քանի որ Պիրամովիչը ամբողջ խորությամբ ուսումնասիրելով հին ու ժամանակակից գիտություններն ու, առաջնորդվելով նոր՝ լուսավորական գաղափարներով, երիտասարդությանը ոչ միայն մեծ գիտելիքներ էր տալիս, այլև նոր ոգով էր կրթում ու ձևավորում նրանց միտքն ու հոգին: Բնութագրական է, օրինակ, որ նա իր սաներին հաճախ էր կրկնում, թե «առանց տաղանդի կարելի է օգտակար լինել հասարակությանը. գիտակցությունն ու առաքինությունը դրա համար լիովին բավարար են, մինչդեռ տաղանդն առանց առաքինության, գիտակից ու ազնիվ մարդկանց մոտ չի կարող հարգանք առաջացնել» (13, էջ 260): Մի՞ կանոն, որին անձամբ հետևում էր նա թե՛ հասարակական և թե՛ գիտական ու անձնական կյանքում: Մինչև 1773 թվականը Պիրամովիչն ապրում է արտասահմանում, հատկապես Ֆրանսիայում ու Իտալիայում, ուր լայնացնելով ու խորացնելով իր գիտելիքները, ամենուր արժանանում է մեծ հարգանքի ու համակրանքի: Հոռմում էլ հենց նա ծանոթանում է Կոնարսկու դպրոցի նախ-



կին սան, Լիտվայի ասպադա մարշալ ու Մայիսի 3-ի Սահմանադրության (երեք) հեղինակներից մեկի՝ խոշոր մագնատ Իգնացի Պոտոցկու հետ, որը նրա հետագա կյանքում խոշոր դեր է խաղում:

Վերագառնալով Լվով, Պիրամովիչը շարունակում է մանկավարժական ու քարոզչական իր գործունեությունը, բայց շուտով Պոտոցկու խնդրանքով տեղափոխվում է Վարշավա և բնակվելով վերջինիս առանձնատանը, ստանում է Կուրովի քահանայությունն ու կրկին զբաղվում մանկավարժական գործունեությամբ: Եվ սակայն, այդ հրավերքը շատ ավելի լայն նպատակներ էր հետապնդում, քանի որ այդ շրջանում, երբ պետք է ստեղծվեր Ժողովրդական Կրթության Հանձնաժողովը, մեծ գիտելիքների ու տաղանդի տեր, բաժնիմաց ու եռանդուն, փորձ ու նվիրվածություն ունեցող Պիրամովիչին է հանձնվում վերջինիս քարտուղարի պատասխանատու պաշտոնը: Այդ պահից սկսած Պիրամովիչը ոչ միայն դառնում է լեհ մեծ լուսավորիչների ջերմ բարեկամն ու համագործակիցը, այլև Կուլտուրայի զարգացման մեծ քաղաքականություն վարող Ստանիսլավ Ավգուստի արքունի սալոնի մըշտական ու ամենացանկալի հյուրը, որի «հինգշաբթյա ճաշերին» հավաքվում էր լեհ մտավորականության սերունդը՝ Կուլտուրայի վերածնության գործին նվիրված նշանավոր գործիչները: Իսկ թե ինչպիսի սեր ու մեծ հարգանք էր վայելում Պիրամովիչը այդ կիրթ ու լուսավորական գաղափարներով տոգորված հասարակության մեջ, վկայում են բարեկամական այն ջերմ հարաբերությունները, որ նա պահպանում էր վերջիններիս, մասնավորապես արքունի մարշալ, իշխան Ստանիսլավ Լուբոմիրսկու, Խուսիայի վոյեվոդ, իշխան Ավգուստ Չարտորիժսկու հետ, որոնք նույնպես նրա մեծ հովանավորներից էին և որոնցից վերջինը նրան է նվիրում Մենձիժեչայի ծխական հարուստ համայնքը, որը մինչ այդ տրվում էր միայն անվանի Լալիսկոպոսներին: Այդ է վկայում նաև Ստանիսլավ Ավգուստի առանձնահատուկ վերաբերմունքը Պիրամովիչի նկատմամբ, որը ոչ միայն նրան «Պիրամկո» մտերմիկ անունով էր կոչում (ինչպես Ադամ Նարուշկիչն՝ «Նարուխ»), այլև իր սրահներից մեկում տեղադրել էր Պիրամովիչի դիմանկարը՝ ֆրանսիացի նկարիչ Մարտոյի (Marteau) վրձնի գործը (13, էջ 265): Ի դեպ, Ստանիսլավ Ավգուստը, որ սիրում էր իրեն շրջապատել, շեփվել ու գործել խելացի ու նրբակիրթ մարդկանց հետ, և բացի այդ, մեծ համակրանք էր տածում լեհահայերի նկատմամբ, իր թագավորության հաջորդ իսկ տարում՝ 1765 թ. անձնական քարտուղար է վերցնում լեհահայ Յուզեֆ Յասկելիչին, որը Լվովի Հայկական դատարանի դատավորն էր (1787 թվականից սկսած՝ Լվովի քաղաքապետի), ապա նաև՝ լեհահայության կողմից խիստ հարգված Միկոլայ Զադիկելիչին (13,

էջ 399), իսկ որպէս կապելլան (ընտանեկան կաթողիկ քահանա)՝ Կալեթան Մուրատովիչին (13, 238), և անձնական բժիշկ՝ Յան Յասկելիչին:

Մեծ տաղանդով օժտւած Պիրամովիչը, որն այդ պաշտօնը վարում է «Ժողովրդական Կրթութեան Հանձնաժողովի» ստեղծման օրից մինչև վերջ (1773—1794), ոչ միայն դործնականորեն է իրականացնում ժողովրդի համընդհանուր լուսավորութեան ծրագրերի շարքը, որ ծանր խնդիրները, իհարկէ, արդյունքների մասին տեղյակ պահելով Հանձնաժողովին ու անձամբ Պոնիատովսկուն, և դժվար հարցերը լուծում նրա օգնութեամբ, ոչ միայն դառնում է այդ «Ծրագրի» համախմբողը և բոլոր դպրոցների գլխավոր տեսուչը, «Տարրական Գրքերի Ընկերութեան» քարտուղարն ու Վարչավայի «Գիտութեան Բարեկամների Ընկերութեան»<sup>40</sup> իսկական անդամը, այլև ղեկավար է բուն գիտութեամբ: Այդ ահռելի աշխատանքին զուգահեռ, նա 1779 թ. հրատարակում է „Dykcjonarz Starożytności“ («Անտիկ բառարան»), 1785 թ. տարրական դպրոցների համար կազմում և հրատարակում է «Elementarz» («Այբբենարան...»), 1787 թ. Վարչավայում տպագրում է „Powinności nauczyciela“ («Ուսուցչի պարտականութիւնները») աշխատութիւնը, որը Հանձնաժողովը պարտադիր ձեռնարկ է համարում ուսուցիչների համար, 1792 թ. Կրակովի Ակադեմիայում հրատարակում է „Wymowa i Poezja dla szkół narodowych“ («Լեզուն և Պոեզիան ժողովրդական դպրոցների համար») իր գլխավոր և սովոր աշխատութեան առաջին հատորը, որն իր բովանդակութեան և ընտիր լեզվի համար Հանձնաժողովի կողմից նույնպէս պարտադիր ձեռնարկ է ճանաչւում բոլոր դպրոցների համար (երկրորդ մասի տպագրութիւնը ընդհատւում է Լեհաստանի երրորդ վերաբաժանումից հետո), և վերջապէս՝ նրա մահից անմիջապէս հետո՝ 1802 թ. լույս է տեսնում «Nauka obyczajowa dla ludu» («Կենցաղային գիտութիւն ժողովրդի համար») աշխատութիւնը (40, էջ 526): Պիրամովիչի գիտական ժառանգութիւնը եթէ համեմատենք ժողովրդական Կրթութեան Հանձնաժողովի ծրագրերում տեղ գտած նրա տեսական դրույթների հետ, որոնք արդյունավետ կիրառւելով, այժմ թանգարանային թանկարժեք մասունք են դարձել, իհարկէ, փոքրաքանակ են, սակայն կարեւորը այդ ամենի: Եւսակարար ընդհանուր կշիռն է, քանի որ իր տաղանդի մեծ ուժով երկու տասնամյակի ընթացքում ի կատար ածելով սեփական և լեհ մեծ լուսավորիչների գաղափարները, նա վերջիններիս հետ միասին լեհ ժողովրդին դուրս է բերում խավարից:

Պիրամովիչի կերպարը որպէս մեծ լուսավորչի առավել որոշակի կլինի, եթէ ավելացնենք, որ նա ամենասերտ կապերի մեջ էր գտնւում



Ժողովրդի հետ, բոլորին օգնութեան ձեռք էր մեկնում, հովանավորում, հանդես էր գալիս որպէս անաշու դատավոր: Նկատենք նաև, որ նա հատկապէս սրտացալ վերաբերմունք էր ցուցաբերում իր ազգակիցների նկատմամբ: Բարոնշը ներկայացնելով այդպիսի տասնյակ օրինակներից մեկը, գրում է, որ Պիրամովիչը, երբ հանդիպում է մայր հայրենիքից գաղթած մի որբ հայ պատանու, պարուցից հանելով նրան, անմիջապէս տանում է իր տուն, հոգում է նրա բոլոր կարիքները և այնուհետև անձամբ ղրադւում նրա կրթութեամբ (13, էջ 265):

Պիրամովիչի ծառայութեանները լեհ ազգին շտապանք մեծ էն, քանի որ ժողովրդի լուսավորութեան մեծ դործին նա նպաստում է ոչ միայն գործնականորեն, այլև տեսականորեն, Եւաջին անգամ պրոպագանդում է երիտասարդութեան էթիկական դաստիարակութեանը քաղաքացիական ու հայրենասիրական ոգով, բարձրացնում և իրագործում է նրանց ֆիզիկական դաստիարակութեան խնդիրը, մեծ կշիռ է տալիս աղջիկների կրթութեանը, հիմնավորապէս բարեփոխում է տարրական դպրոցների կրթական ծրագրերը և այլն: Պիրամովիչը որպէս մեծ լուսավորիչ գնահատւել է ղեռն ժամանակակիցների կողմից: Այն, ինչ գրել է լեհ մեծ լուսավորիչ, արձակագիր ու հրապարակախոս Ստանիսլավ Պոտոցկին (1755—1821), թե «Պիրամովիչի հանճարը կապրի իր գործերով...» (13, էջ 265), բնութագրում է լեհահայ լուսավորչին՝ ժամանակակիցների և հետագա սերունդների կողմից տրված բոլոր գնահատականները:

Ինչպէս ասացինք, լուսավորական դարաշրջանի գիտութեան և կրթութեան բնագավառների խոշոր գործիչներից էր նաև լւովտհայ Յան Դոմինիկ Պյոտր Յասկելիչը (1749—1809), որը հայրենի քաղաքում ստանալով իր կրթութեանը, մեկնում է Վիեննա, ուր և 1775 թվականին, 26 տարեկան հասակում ստանում է բժշկական գիտութեանների դոկտորի աստիճան, ապա մեկնելով Փարիզ՝ խորանում է բնական գիտութեանների մեջ: Վերադառնալով լեհաստան, նա հաստատւում է Կրակովում և սկսում բժշկական իր գործունեութեանը, որին համատեղում է նաև գիտականը: Լինելով առաքինի, մեծ հոգու տէր անձնավորութեան, կոչումով՝ իսկական բժիշկ, Յասկելիչը դառնալով հանդերձ Ստանիսլավ Աւգուստի անձնական բժիշկը, ոչ միայն չէր խորշում աղքատ հյուղականները մտնել, այլև իր մեծահարուստ ծնողներից ստացած ժառանգութեանը առատորեն օգտագործում էր նրանց բուժման ու կարիքները հոգալու համար (13, էջ 144):

1780 թվականին, երբ լեհ մեծ լուսավորիչ, հրապարակախոս, քաղաքական գրող ու պատմաբան, Մայիսի 3-ի Սահմանադրութեան գրվալոր հեղինակ Ժողովրդական Կրթութեան Հանձնաժողովի անդամ



Հուգո Կոլոնթայը (1750—1812) Ստանիսլավ Ավգուստի հանձնարարությամբ մեկնում է Կրակով՝ Յագելլոնյան համալսարանում բարեփոխություններ անցկացնելու, արգեն որպես ուկրաինացի, Հանձնաժողովի հետ միասին պաշտոնապես հրավիրում է մեծ համբավ վայելող Յասկելչին՝ վարելու քիմիայի և բնական գիտությունների ամբիոնները։ Բնական է, որ այդ ամբիոնները առաջին անգամ էին հիմնադրվում դեռևս միջնադարյան խավարի մեջ խարխափող համալսարանում, որոնց՝ քիմիայի, երկրաբանության և բուսաբանության ամբիոնների առաջին պրոֆեսորն էլ դառնում է Յասկելչը։ Կոլոնթայի ու Յասկելչի ջանքերով և ժողովրդական Կրթության Հանձնաժողովի կողմից հատկացված գումարներով, որոնք, ի դեպ, առատորեն ֆինանսավորում էր Ստանիսլավ Ավգուստը, համալսարանում վերացնելով սխուստիկան, առաջին անգամ վերահիշյալների կողքին հիմնադրվում են նաև անատոմիայի, վիրաբուժության, մանկաբարձության ամբիոններ, կառուցվում է կլինիկական հիվանդանոց, իսկ անձամբ Յասկելչի նախաձեռնությամբ Լեհաստանում առաջին անգամ ստեղծվում են բուսաբանական այգի (որը Եվրոպայում առաջիններից էր), քիմիայի լաբորատորիա, բնական գիտությունների կաբինետներ<sup>1</sup>։ Ի դեպ, 1784 թ. Յասկելչը լեհ մեծ մանկավարժ, փիլիսոփայության դոկտոր, նույն համալսարանի աստղագիտության և մաթեմատիկայի պրոֆեսոր, Վիլնոյի տալապա աստղագիտարանի (1806) տնօրեն և համալսարանի պրոֆեսոր Յան Մեյյադեցկու (1756—1830), ինչպես նաև՝ դոկտոր Շաստերի ու Շելյոնի հետ ոչ միայն աշխատում են անոթատապ պատրաստելու վրա, այլև բարձրանալով օդ, կես ժամ սավառնում են Կրակովի վրա, գերազանցելով ֆրանսիացիներին թե՛ ժամանակի տեվոդության և թե՛ բարձրության մեջ (13, էջ 146)։

Իր խորը և համարձակ գիտելիքները եվրոպական ամենաբարձր մակարդակով երիտասարդությանը հաղորդելուց, նրանց առաջադնմ, լուսավորական գաղափարներով կրթելուց և գիտական ամբիոններ, լաբորատոր օջախներ, կլինիկա ստեղծելուց ու ղեկավարելուց բացի, Յասկելչը իր գիտական հետազոտություններով, որոնք, ի դեպ, գրում ու հրատարակում էր ոչ թե լատիներեն, այլ՝ լեհերեն, հատկապես խոշոր դեր է խաղում նաև Լեհաստանի երկրաբանությունն ու հանքաբանությունը հետազոտելու և այդ նոր գիտությունները տեսականորեն ու գործնականորեն զարգացնելու գործում։

Յասկելչին ճանաչում էր գիտական ամբողջ Եվրոպան։ Պատահական չէ, որ նա ոչ միայն դառնում է Լեհաստանի Արքունի ֆինանսական Հանձնաժողովի գլխավոր (գեներալինի) խորհրդատու՝ արդյունաբերության և լեռնագործության գծով<sup>2</sup>, այլև Վարշավայի համալ-



սարանի ֆիզիկայի կոլեգիումի պրեզիդենտ, Փարիզի Արքունի համալսարանի, Արքունի բժշկական բնկերության, Փարիզի Գիտությունների ակադեմիայի թղթակից անդամ և Վիեննայի Կայսերական ակադեմիայի թղթակից անդամ (13, էջ 145): Պատահական չէ նաև, որ ժամանակակից լեհ խոշոր գիտնականներն ու լուսավորական գործիչները մեծ ակնածանքով ու ամենախորին հարգանքով են խոսել ինչպես նրա հիմնավոր գիտելիքների, այնպես էլ բարեկրթության, առաքինության և բարի, կամ ինչպես Յան Սեյադեցկին է գրել՝ «քաղցր» բնավորության մասին:

XVIII դարի լեհ գրականության պատմության մեջ Յուզեֆ Էպիֆանի Մինասովիչը (1718—1796) հայտնի է որպես բանաստեղծ, հրապարակախոս, թարգմանիչ, հրատարակիչ ու պատմաբան: Նա շատ ավելի վաղ, դեռևս մինչլուսավորական դարաշրջանում է սկսում գրական-հասարակական իր գործունեությունը և, 60-ական թվականներից արդեն դառնում է գրականության ու հրապարակախոսության բարեփոխական շարժման ակտիվ մասնակիցը:

Մեծ գիտելիքներ ու հռանդ, առաջադիմ հայացքներ, ազգային ու հայրենասիրական ջերմ ղդացումներ ունեցող լեհահայ ալզ գործիչը որդին էր Ավգուստ II-ի քարտուղար, շլյախտաչական դասն անցած մեծահարուստ Միկոլայ Մինասովիչի և, թորը՝ Յազլովեցի հարուստ վաճառական Մինաս Սրբիոնովիչի: Վերջինս, որ հայտնի էր իր մեծ բարեգործություններով, 1672 թ. լեհ-թուրքական պատերազմի օրերին, երբ Յազլովեցը գրավվել էր վերջիններիս կողմից, իր մեծ գերդաստանի մի մասի հետ վերաբնակվում է Վարշավա (մյուս մասը՝ կլով ու Զլոչով), ուր և նրա ժառանգները հասարակության մեջ բարձր դիրքեր են զրավում: Բավական է ասել, որ նրա ընտանիքից են դուրս եկել Յան Սրբեկու, Ավգուստ II-ի, Ավգուստ III-ի քարտուղարներ ու խորհրդականներ Յակուբ, Յան, Միկոլայ և Յուզեֆ Մինասովիչները, թագավորական դատարանի ատենակալ Ֆլորիան Մինասովիչը, աստվածաբանության ու փիլիսոփայության դոկտորներ Յակուբ, Իգնացի, Ֆլորիան Մինասովիչները, հայկական դատարանի ավագ օրենսգետ Ասվադուր Մինասովիչը (13, էջ 146): Աղնվաբարտ և բարեգործ ընտանիքից սերված Յուզեֆը նախնական կրթությունը ստանալով իր ծննդավայրի՝ Վարշավայի եղվիտյան զպրոցում ու սեմինարիումում, 1737 թ. ընդունվում է Կրակովի համալսարանի իրավաբանական ֆակուլտետ, որն սվարտելուց որոշ ժամանակ անց սաաանում է աստվածաբանության ու փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան<sup>43</sup>: Թեև համալսարանական տարիներից սկսած պոեզիան դառնում է նրա մշտական ուղեկիցը (նույնիսկ հորը զրած նամակներում շնորհապարտ որ-

դին վերջինիս ներբողներ էր ձոնում), սակայն XVIII դարի լեհ բանաստեղծների շարքում Մինասովիչը հետագայում տեղ չի գրավում: Եվ անուամենայնիվ, նախ որպես բանաստեղծ ու թարգմանիչ, ապա և հրապարակախոս, նա իր ժամանակակիցների մոտ այնպիսի մեծ համբավ է ձեռք բերում, որ ոչ միայն գրավելով Ավգուստ III-ի ուշադրությունը, նրա կողմից ստանում է թագավորական տիտղոսավոր քարտուղարի մեծ պաշտոնը, այլև դառնալով ժամանակի լուսավոր մարդկանցից մեկի՝ Կիևի հռոմեա-կաթոլիկական մայր եկեղեցու եպիսկոպոս, արքունի բարձր պաշտոնյա Յուզեֆ Անջեյ Զալուսկու մեծ բարեկամը, նրա միջնորդությամբ (քահանա չիքնելով հանդերձ)<sup>44</sup> ստանում է նույն եկեղեցու կանոնիկոսի պաշտոնը: Եվ սակայն, Ավգուստ III-ի բարյացակամ վերաբերմունքից, բնականաբար նաև՝ արքունի իր պաշտոնից նա զրկվում է մասնավոր մի դեպքի պատճառով<sup>45</sup>, բայց դրա փոխարեն չի կորցնում իր համար առավել թանկ Զալուսկու ջերմ բարեկամությունը, որի հետ համագործակցում է մինչև նրա կյանքի վերջին օրերը:

Ինչպես արդեն ակնարկեցինք, 1747 թ., երբ Յուզեֆ Զալուսկին իր եղբոր՝ Նեկմի և Կրակովի եպիսկոպոս, լուսավորական գործիչ ու արվեստի մեկենաս Անջեյ Ստանիսլավի հետ միասին 300.000 տպագիր ու 10.000 ձեռագիր գործերից բաղկացած իրենց անձնական գրադարանը<sup>46</sup> նվիրում են Ռեչ Պոսպոլիտային ու որպես ժողովրդի լուսավորության նախադասարարներ, Վարշավայում ստեղծում են պատմության ու գրականության դիտական հետազոտության հանրային կենտրոն կամ գրադարան<sup>47</sup>, ապա վերջինիս տնօրենի պաշտոնը վստահում են Մինասովիչին, որը և այդ հարուստ ու արժեքավոր հավաքածուն մշակելուն ղուգընթաց, տարիներ շարունակ ուսումնասիրում ու հավաքում է հայ ժողովրդի ու մասնավորապես լեհահայության պատմությանը վերաբերող նյութերը: Այդ շրջանից սկսած արդեն Մինասովիչը մասնակցում է կուլտուրային վերաբերող՝ Յուզեֆ Զալուսկու ձեռնարկած բոլոր գործերին ու հանդես գալիս անհատապես: Նախ ասենք, որ սկզբնական շրջանում ստեղծագործելուն ղուգընթաց Մինասովիչը լատիներենից, իտալերենից ու ֆրանսերենից լեհերեն է թարգմանում անարիկ ու Վերածննդի դարաշրջանների հեղինակներին (Հորացիոս, Եզոպոս, Պետրարքա...), իսկ 60—70-ական թվականներին՝ ֆրանսիացի կլասիկ գրողներ Վոլտերի, Ֆենելոնի, Կորնելիուսի և այլոց ստեղծագործությունները<sup>48</sup>: Նա իր հովանավորի հետ միասին հրատարակության է պատրաստում «Zbiór rymów Polskich» ժողովածուի հինգ հատորները (1752—1756), որի 4-րդ և 5-րդ հատորներում էլ զետեղում է նաև հենց իր ստեղծագործությունները: Ի դեպ, սկսած



50-ական թվականներից Մինասոփիչը խմբագրում ու իր միջոցներով հրատարակում է ինչպես լեհ, այնպես էլ լեհահայ գրականության ու պատմության անվանի գործիչների՝ Յուզեֆ Զալուսկու, Տադեուշ Կրուսինսկու, Օնոֆրի Կորոտինսկու, Մարչին Սլոնկովիչի, Սեֆեր Մուրատովիչի, Միկոլայ Յասկելիչի, Շիմոն Շիմոնովիչի գրական երկերն ու պատմագրական աշխատությունները (13, էջ 216—217)։

Լուսավորականության առաջին շրջանում, երբ արքունիքը դառնում է գաղափարական պայքարի ղեկավար կենտրոն, Ռեչ Պոսպոլիտայի հիմնական ուժին՝ շլյախտային, իրենց նոր հայացքներն ու գաղափարները քարոզելու նպատակով 1769 թ. ստեղծվում է «Монитор» մամսագիրը, որի խմբագիրներն են դառնում ստանիսլավովյան թատրոնի գրամատուրգ Ֆր. Բոհոմոլեցը, նշանավոր բանաստեղծ Իգ. Կրասիցկին, Յա. Ալբերտրանդին, Միտցլեր դը Կոբֆը, իսկ աշխատակիցները՝ լեհ լուսավորականության այնպիսի ճանաչված գործիչներ, ինչպիսիք էին Ստ. Կոնարսկին, Ի. Խրեպտովիչը, Ադամ Չարտորիժսկին, Յուզեֆ Մինասոփիչը և ինքը՝ Ստանիսլավ Ավգուստը։ Վերջիններիս կողմից էլ հրապարակախոսական նոր ժանրերով (ակնարկ, էսէ, ֆելիետոն...) գաղափարաբարոյախոսական այդ մամսագրում ներկայացվում ու ի կատար է ածվում լեհ Լուսավորականության մեծ ծրագիրն ու դրա քարոզչությունը, այն է՝ թագավորական իշխանության ամրապնդում, բարքերի ու բարոյական նորմերի վերափոխում, աշխարհի ու մարդկային փոխհարեբարությունների նկատմամբ՝ սխուշաստիկ աշխարհայեցողության վերափոխում, պայմանավորված՝ լուսավորական հումանիզմի և ռացիոնալիստական փրիլսոփայության սկզբունքներով (37, էջ 112)։ Ի դեպ, Մինասոփիչը «Monitor»-ին աշխատակցելուց բացի, խմբագրական կոլեգիայում վարում էր գրաքննիչի պաշտոնը, իսկ 1769—1773 և 1778—1781 թվականներին Բոհոմոլեցի հետ կիսում է խմբագրի պաշտոնը<sup>43</sup>։ Լուսավորական ականավոր գրողներ ու հրապարակախոսներ Բոհոմոլեցի, Կրասիցկու, Ս. Տրեմբեցկու, Տ. Վենգերսկու, Ֆ. Կնյազինի, Ֆ. Զաբլոցկու հետ միասին Մինասոփիչը աշխատակցում է նաև գրականության ու արվեստների պրոբլեմներին նվիրված „Zabawy Przyjemnych i Pożytecznych“ («Հաճելի և օգտակար զվարճալիքներ») մամսագրին (խմբագիրը նախ՝ Ալբերտրանդին էր, ապա և՛ Ադամ Նարուշկիչը), որի էջերում աստիճանաբար բյուրեղանում էր լուսավորական էսթետիկական ու գրականության նոր կոնցեպցիան։ Որպես ոճաբան Մինասոփիչը աշխատում էր նաև „Nowy Wladomości Ekonomicznych i Uczonych“ մամսագրում, և բացի այդ՝ Լեհաստանի Գրողների ընկերության անդամ էր (49, էջ 319)։

Ուշադրաւ է, որ այդ բեղմնավոր տառիներին նա մեծ մասնակցութիւն է ունենում Զալուսկու „Polska w obszernych wiadomościach swoich skrócona“ («Լեհաստանը՝ ընդլայնված տեղեկութիւնների համառոտութեամբ») հանրագիտական աշխատութեան պատրաստման ու հրատարակման (1768) աշխատանքներին, կատարում է մի շարք ուղղումներ, ճշտումներ, ինչպէս նաև հավելումներ՝ լեհահայ գաղութի պատմութեան վերաբերյալ, բայց քանի որ վերջինս ամբողջութեամբ չի հրատարակվում, ապա լեհահայութեան պատմութեանը վերաբերող հավելումները մյուս մասի հետ միասին առ այսօր մնում են ձեռագիր վիճակում<sup>50</sup>։ Ինչ խոսք, այդ դրվագները, որոնց օգնութեամբ Մինասովիչը ձգտում էր իր գաղութի պատմութիւնը լայն հրատարակ հանել, ունեին երևան դալու իրենց ներքին զսպանակները։ Նրա նպատակը՝ ինչպէս իրենց պատմական անցյալը փառարանող լեհերին, այնպէս էլ ազգային ինքնաճանաչումը արդեն կորցնող իր ազգակիցներին, լեհահայութեան անցյալը հիշեցնելն էր։ Հետագարձ հայացքը դեպի ազգային պատմութիւն, որը կես դար հետո՝ ռոմանտիզմի դարաշրջանում պետք է դառնար պրականութեան ու պատմագրութեան ամենարեւութագրական, ամենացայտուն հատկանիշներից մեկը, արդեն Ստանիսլավ Ավգուստի կառավարման օրոք է իրեն զգացնել տալիս որպէս հայրենասիրական զգացումների արթնացման արդյունք, և որը արեւմտանվորապէս Լուսավորականութեան, կլասիցիստական դրականութեան, ապա և նախառոմանտիզմի, մասնավորապէս «Օսիանի հրդի» ազդեցութիւնն էր, որն, ի դեպ, տվյալ շրջանում լեհերեն են թարգմանում թե՛ Իգնացի Կրասիցկին ու Յրանցիշեկ Դիտնեզի Կնյազլինը և թե՛ Կոնստանտի Տիմինիցկին (1, էջ 486)։ Ռոմանտիզմի դարաշրջանում էլ իրենց գաղութի պատմութեան խնդրով զբաղվում են Քսավերի Զախարյասեիչն ու Սադոկ Բարոնչը՝ Մինասովիչի անմիջական հետնորդներն ու նրա ուղին շարունակողները, որոնց օրինակին են հետևում նաև լեհ պատմաբանները, որոնք մի շարք ուսումնասիրութիւններ են նվիրում լեհահայ գաղութի պատմութեանը։ Իսկ մինչ այդ՝ 70-ական թվականներին, երբ լուսավոր միտք ունեցող Ստանիսլավ Ավգուստը քաջ հասկանում է, որ ժողովրդի վերածնութեանը, երկրի անկախութեանն ու տնտեսական զարգացմանը հասնելու համար հարկ է, որ ինքը ժողովուրդը իմանա իր ազգային պատմութիւնը, հասկանա թույլ տված պատմական սխալները և, այդ նպատակով հանձնարարում է պատմական որոշ գործերի հեղինակ՝ Տակիտոսի «Անալիսիս» I հատորն արդեն թարգմանած ու հրատարակած Ադամ Նարուշկիչին (1733—1796) գրելու Լեհաստանի քննական պատմութիւնը<sup>51</sup>, Մինասովիչը ինքնուրույն, առանց հանձնարարականի է ձեռնարկում իր գաղութի



պատմության ստեղծման գործը, որի նյութերը նա առավել քան քսան տարի ուսումնասիրում ու հավաքում էր Զալուսկու սքանչելի դրագարանում:

Նրա ամենակարևոր աշխատությունն էլ հենց դառնում է «Historia przybyłych do Polski Ormian» («Լեհաստան դաղթած հայերի պատմությունը»), որը, ցավոք, այժմ կորած է: Քսավերի Զախարյասեիչը իր աշխատության մեջ գրում է, որ Մինասովիչը ավարտելով վերոնշյալ ուսումնասիրությունը, տպագրության ծախսերի կապակցությամբ բանակցություններ է վարում լվովահայերի հետ (10, էջ 35), քանի որ այդ շրջանում ծնողներից ստացած ժառանգությունը կորցնելով ու սրնանկանալով (կյանքի վերջին տարիներին լեհ մեծ բանաստեղծ, Վարմինսկու եպիսկոպոս, իշխան Իգնացի Կրասիցկին՝ Մինասովիչի բարեկամը, թողակ է հատկացնում նրան՝ գոյությունը պաշտպանելու համար) (49, էջ 319), միջոցներ չունեի տպագրության համար: Եվ սակայն, պահանջվող գումարի համար համաձայնություն չի կայանում, ուստի և աշխատությունը չի հրատարակվում: Ինքը Զախարյասեիչը Մինասովիչի ձեռագիրը փնտրում է Վարշավայում, մասնավորապես Զալուսկու դրագարանում, սակայն՝ ապարդյուն: Անշուշտ, վերոհիշյալ աշխատությունը լեհահայ գաղութի պատմությանը վերաբերող՝ Մինասովիչի անդրանիկ գործը չէ, քանի որ հրատարակության ծախսերի հետ կապված բանակցությունները նա վարում է սնանկացումից և Յուզեֆ Զալուսկու մահից (1774) հետո, հավանորեն՝ 80-ական թվականներին, հակառակ դեպքում, վերջինս՝ նրա մեծ բարեկամը կհոգար պահանջվող ծախսերը: Մինասովիչը իր ազգակիցներին նվիրված գործեր սկսում է գրել դեռևս 60-ական թվականներից, որոնց քվինտեսենցիան էլ հավանորեն դառնում է թերևս անդառնալիորեն կորած այդ աշխատությունը: Իսկ վաղ շրջանի գործերից մեկ հայտնի է, օրինակ «Tetrastycha vitas sigalorum Archiepiscoporum Leopollensium inclytæ nationis Armeniæ in Polonia, carmine brevi designata» («Քառյակներ Լեհաստանի փառավոր հայ ազգի Լվովի արքեպիսկոպոսների կյանքի նկարագրությունը կարճ ոտանավորով») լատիներեն չափածո պանեգիրիկը, որը հրատարակվել է 1762 թ. Վարշավայում: Այս ստեղծագործությունը, որտեղ Մինասովիչը մեկ առ մեկ նկարագրում է լեհահայ բոլոր արքեպիսկոպոսների կյանքը, արժեքավոր է թեկուզև այն պատճառով, որ ծանոթագրություններում հեղինակը նշում է իր կողմից օգտագործված և հետագայում արդեն չպահպանված այնպիսի աղբյուրներ, որոնք մեկ անգամ ևս ապացույց են, թե լեհահայ գաղութի պատմությանը վերաբերող միջնադարյան ինչպիսի

արժեքավոր աղբյուրներ են ոչնչացել: Մինասովիչը գրել է նաև „Viri illustres inclutae nationis Armenae in Polonia“ («Լեհաստանի փառավոր հայ ազգի նշանավոր մարդիկ») աշխատությունը, որի մասին տեղեկություն է հաղորդել կարգինալ, Վարշավայում պապի նվիրակ, բանաստեղծ Անջելո Մարիա Դուրինին իր իսկ հրատարակած՝ «Շիմոն Շիմոնովիչի պոեզիան» գրքի առաջաբանում: Այդ աշխատությունից, որը նույնպես կորած է համարվում կամ գուցե գտնվում է Դուրինիի անձնական արխիվում (Միլան), 1772 թ. հրատարակվում է միայն Շիմոն Շիմոնովիչի կենսագրական-ստեղծագործական դիմանկարը<sup>53</sup>: Ի դեպ, Մինասովիչը, բացի նշվածից, Շիմոնովիչի պոեզիան լատիներենից լեհերեն է թարգմանում ու հրատարակում նույն՝ 1772 թվականին<sup>54</sup>:

Ուշագրավ են լեհահայ այդ գործչի ևս երկու աշխատությունները, որոնք նվիրված են ոչ թե լեհահայությանը, այլ ընդհանրապես հայոց պատմությանը: Իր ձեռքի տակ ունենալով անցյալի պատմական ու գրական արժեքավոր աղբյուրներ, Մինասովիչը գրում է „Specimen historiae Armenae ex variis monumentis collectae a diluvio ad nostra usque tempora“ («Հայաստանի պատմության ակնարկներ հին դարերից սկսած մինչև մեր օրերը, հավաքված ամենատարբեր հուշարձաններից») աշխատությունը, նպատակ ունենալով իր ազգի հին ու հարուստ պատմություն և մշակույթ ունեցող անցյալը նույնպես ներկայացնել իր հայրենակիցների, լեհերի և ընդհանրապես եվրոպացիների ուշադրությանը: Իզուր չէ, որ նշված բոլոր գործերն էլ նա գրել է լատիներենով, ամբողջ Եվրոպայում դեռևս կենսունակության ուժ ունեցող լեզվով: Այդ աշխատությունը, որը նույնպես չի հրատարակվել, անցյալ դարից սկսած գտնվում է Իտալիայում՝ Պիուս VI պապի գրադարանում<sup>55</sup>: Հաջորդ՝ նույնպես ձեռագիր աշխատությունը, որը կրում է „Memorabilia de gente, regno, regibusque Armeniae ex variis hinc inde scriptoribus, breviter et cursim excerpta“ («Հուշարձաններ Հայաստանի ժողովան, թագավորության, թագավորների մասին, արագ և համառոտ հավաքված տեղացի և օտար տարբեր հեղինակներից») խորագիրը, ըստ Բարոնչի՝ դեռևս XIX դարակեսերին պահպանվում էր Լվովի Օստրիյյան գրադարանում (13, էջ 210):

Ինչպես տեսնում ենք, իր գաղութի և իր ազգի պատմությունը նվիրված Մինասովիչի աշխատությունները, որոնք, անշուշտ, տասնյակ



տարիներին տքնաջան աշխատանք էին պահանջում, չեն հրատարակվել և, փաստորեն, իրենց բուն նպատակին չեն ծառայել: Նվ այդ այն դեպքում, երբ 1750—1780 թվականներին, երեք տասնամյակի ընթացքում Մինասոփիչը սեփական միջոցներով ու Զալուսկու օգնությամբ հրատարակում է ինչպես իր, այնպես էլ այլոց առավել քան 50 գրքեր: Իսկ 80-ական թվականներին, երբ սնանկացել էր և այլևս չկար Զալուսկին, և վերջապես՝ երբ ավարտել էր հայ մշակույթի ու պատմության համար կարևոր նշանակություն ունեցող և իր իսկ համար ամենանպատակային ու գլխավոր աշխատությունները, չի գտնվում աղբասիրական ղեկավարների հետ միաժամանակ կարողություն ունեցող մեկը, որ նրա վերոհիշյալ գործերը տպագրի:

Այդ մեծ մտահղացումները, որ Մինասոփիչը իր պրպտուն մտքի ու համառ աշխատանքի շնորհիվ իրականացնում է վերոհիշյալ գործերում, բայց և որոնք լույս աշխարհ չեն տեսնում, թեև լայն նպատակների չեն ծառայում, ու պատմագրության մեջ ուղղակիորեն հետք չեն թողնում, սակայն դրանց երևան գալու իրողությունը, աղբային մշակույթին ծառայելու նրա աղնիվ նպատակներն ու, շատերի ծանոթությունը վերոհիշյալ ձեռագիր գործերին, որոշակի դեր են խաղում ինչպես ժամանակակից, այնպես էլ XIX դարասկզբի պատմագրության ուղղվածության գործում: Բավական է ասել, որ արդեն պատմական մի շարք գործերի հեղինակ Անջեյ Զալուսկին Մինասոփիչի խնամիջական աղբեցության մեջ օգնությամբ ու օգնությամբ ձեռնարկում է «Uczoni Ormiane» («Մտավորական հայերը») աշխատությանը (50, էջ 114), սակայն մահը ընդհատում է այն: Ադամ Նարուշկիչը իր „Historia Narodu Polskiego“ վերը հիշատակված ութհատորյա աշխատության մեջ տարբեր առիթներով անդրադառնում է լեհահայ գաղութի պատմությանը: Աշխարհագրագետ ու պատմաբան, պրոֆ. Կարոլ Վերվիչը (1717—1793) իր աշխատություններից մեկում<sup>58</sup> օգտագործելով Նիեսեցկու, Կրուսինսկու, գուցե նաև՝ Մինասոփիչի վերոհիշյալ աշխատությունները, նույնպես անդրադառնում է լեհահայ գաղութի պատմությանը՝ դրվագներին: Ինչ վերաբերում է Մինասոփիչի բերեկամ, արևելագետ-միսիոներ Տադեուշ Կրուսինսկու՝ վերը բաղմիցս նշված աշխատությանը, ապա այն գրվել էր մինչև դարի կեսերը:

Այլ էր արդեն XIX դարի առաջին իսկ տասնամյակներից սկսված պատմագրության ընթացքը, որն, ի դեպ, այն միակ բնագավառն էր, որում որոշակիորեն շարունակվում են լեհահայության դրական-մշակութային ավանդույթները:

Լեհաստանի վերաբաժանումների դարաշրջանը այնքան մեծ ու անուղղելի հարվածներ է հասցնում հայ կրոնական, աշխարհիկ ու կրթական ինստիտուտներին, հետևաբար և՛ լեհահայ գաղութի վաղուց արդեն անառողջ ու երերուն օրգանիզմին, որ այդ սեղմող օղակից ազատվել այլևս անհնարին էր: XIX դարասկզբին, արդեն կաթոլիկացած և մեծ մասամբ ուծացած լեհահայերին ոչինչ այլ բան չէր մնում անել, քան ապավինել իրենց ունիտ, բայց արդեն շատ իրավունքներից զուրկ կաթոլիկ եկեղեցուն, հպատակվել ավստրիական ու ռուսական իշխանությունների բոլոր կամայականություններին և, հիմնականում ապրելով լեհերի քաղաքական-հասարակական ու մշակութային կյանքով, ժամանակի նոր ուղղության՝ ռոմանտիզմի որոշակի միտումների ազդեցությամբ դիմել պատմական անցյալին ու վերջինիս յուրատիպ իմաստավորման միջոցով ձգտել հասնելու ազգային ինքնաճանաչման:

Իսկ նշված ժամանակաշրջանում Լեհաստանում տեղի էին ունենում քաղաքական-հասարակական, սոցիալ-տնտեսական այնպիսի փոփոխություններ ու տեղաշարժեր, որոնք ոչ կայուն վիճակում էին պահում հասարակության բոլոր խավերին, և որոնք կյանքի տարբեր պայմաններ էին թելադրում նշված պետությունների հպատակության տակ ապրող լեհերին ու մասնավորապես լեհահայերին: Բավական է ասել, որ Նապոլեոնի իշխանության շրջանում (1807—1811), երբ վերջինս գրավում է Լեհաստանի մի մասը (Վարշավա, Կրակով, Պոդլան, Գդանսկ) ու ստեղծում Վարշավյան Իշխանությունը, իսկ 1807 թ. դեկտեմբերի էլ գյուղացիությանը ճորտությունից ազատում է, լեհերի, մասնավորապես քաղաքային բնակչության, միջին շլախտայի ու գյուղացիության կողմնորոշումը ուղղվում է դեպի Ֆրանսիան, քանի որ նրանք ֆրանսիացի միապետի հետ էին կապում իրենց հայրենիքի ազատագրության խնդրի լուծումը (Ռուսաստանի դեմ սկսված պատերազմում Նապոլեոնի զորքերն են մտնում 100 հազար լեհեր (11, էջ 47): Մինչդեռ, 1813 թ. Նապոլեոնի պարտությունից հետո, երբ Վարշավյան Իշխանության հողերն անցնում են Ռուսաստանին, լեհ հասարակության մեջ տեղի է ունենում քաղաքական-հասարակական կողմնորոշման վերանայում. մի մասը դեռևս հույսեր է կապում Նապոլեոնի հետ, մյուս մասը (հատկապես շլախտայական մագնատները) հակվում է Ռուսաստանի կողմը, հույս տածելով, թե ցարը Լեհական Թագավորությանը կմիացնի Լիտվան և ուկրաինա-բելոռուսական նախկին հողերը: 1816 թ. Ալեքսանդր I-ի կողմից Լեհական Թագավորությանը տրված



լիբերալ Սահմանադրութիւնը, որը փաստորեն, բախվում է հենց իր Ռուսաստանի միապետական համակարգին ու այդպես էլ մնում է անիրագործելի, հիասթափեցնում է լիբերալ միտումներ ունեցող շլախտայի քաղաքական գործիչներին, որոնք տնտեսական առաջադիմության միջոցով էին ուզում լուծել երկրի ներքին հարցերը: Հայրենասիրական ձգտումներ ունեցող շլախտայական լայն մասսաներն ու քաղաքացիները, որոնք չէին կարող հաշտվել երկրի անկախության կորստի հետ, 1810—1820-ական թվականներին արդեն ստեղծում են ընդհատակյա կազմակերպութիւններ, որոնք շուտով պետք է լիցք հաղորդեին հեղափոխական տրամադրութիւններին և, հեղափոխութիւնը պայթեցնեին 1830—1831 և 1863—1864 թթ.:

Լեհական Ռազավորության սահմաններում գտնվող Լեհահայ գաղթօջախները (Կամենից, Լուցք, Մոգիլյով—Պոդոլսկ, Ռաշքով, Բալտա), անմիջականորեն իրենց վրա կրելով ժամանակի քաղաքական, սոցիալ-հասարակական փոփոխութիւնների մեծ ու փոքր հետեանքները, շատ ավելի շուտ ու հիմնավորապես են սկսում քայքայվել, քան Գալիցիայի հայ գաղթօջախները, որոնք գոյատևում են մինչև երկրորդ համաշխարհային պատերազմը: Այս խնդրում, իհարկե, մեծ դեր են խաղում, ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին հանգամանքները: Ինչպես վերև ակնարկեցինք, Պոդոլսկի ու Վոլինիի գաղթօջախների հայկական եկեղեցիները եպիսկոպոս Յուդեֆ Կժիշտոֆովիչի մահից հետո (1816), առայժմ ոչ պաշտոնապես սկսում են կնթարկվել Կամենիցի լատինական եկեղեցուն, քանի որ Լեհաստանի երրորդ վերաբաժանումից հետո Պոդոլսկի հայութիւնը հոգևոր հարցերում մինչև 1806 թ. շարունակում էր կնթարկվել Լվովի հայ արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտին, մի բան, որը չէր կարող դուր գալ, և առավել ևս ձեռնտու լինել ռուսական իշխանությանը: Եվ ահա 1806 թ., կոմս Ստանիսլավ Պոտոցկու մահից հետո, երբ նրա որդին XVI դարում հիմնադրված հայրենական Մոգիլյով—Պոդոլսկ քաղաքը վաճառում է Ռուսաստանին, Ալեքսանդր I-ը ռուսական սինոդի միջնորդութիւնից հետո, այդտեղ է հիմնադրում իր պետութային սահմաններում գտնվող հայ կաթոլիկ եկեղեցիների եպիսկոպոսարանը և եպիսկոպոս է «նշանակում» տեղի հայկական եկեղեցու քահանա Կժիշտոֆովիչին<sup>57</sup>: Եվ սակայն, պայքը երեք տարի անց է միայն նրան եպիսկոպոս ճանաչում, իսկ արքեպիսկոպոս Սիմեոնովիչը 1810 թ. է նրան հանդիսավորությամբ օծում (5, էջ 116): Սակայն, Կժիշտոֆովիչը մահանում է 1816-ին և եպիսկոպոսարան հիմնադրելու գաղափարը այդպես էլ մնում է կիսակատար, քանի որ Մոգիլյովի հայ-ունիտ եկեղեցու շորս քահանաներից և ոչ մեկը վերջինիցս հետո եպիսկոպոս չի ձեռնադրվում: Նիկոլայ I-ը առաջարկում է

հիշյալ քահանաներից մեկին՝ Միկոլայ Մոշորին հայ կաթողիկ եկեղեցու եպիսկոպոս ձեռնադրվել Թիֆլիսում, սակայն նրա կողմից մերժում է ստանում (10, էջ 117): 1847 թվականին Ռուսաստանը կրկին զիմում է պապին Մոզիլյով-Պոդոլսկում հայ-կաթողիկ եպիսկոպոսարական հիմնադրելու խնդրով, սակայն հարցը ավարտվում է Հռոմի և Ռուսաստանի միջև կնքված կոնկորդատով (konkordat-համաձայնագիր), ըստ որի վերջինիս տիրապետության տակ գտնվող հայ-կաթողիկ եկեղեցիներն արդեն պաշտոնապես պետք է ենթարկվեին Կամենցի լատինական եկեղեցուն (10, էջ 117): Ինչպես տեսնում ենք, Պոդոլսկի ավանդապահ հայությունը զրկվում է նույնիսկ հայ-ունիա եկեղեցուց, որտեղ գոնե մասամբ պահպանվում էին աղգային եկեղեցական ու կրոնական ծեսերը, և որտեղ ժամերգությունները կատարվում էին աղգային լեզվով (գրաբարով): Լեհական Թագավորության սահմաններում գտնվող հայկական գաղթօջախների արաբ ու վերջնական քայքայմանը նպաստում են նաև երկրի այդ հատվածի սոցիալ-քաղաքական իրադրությունն ու 1830—1831 թթ. լեհական տապալամբության հետևանքները: Ապստամբության ջախջախումից հետո, երբ ցարական ինքնակալությունը սկսում է մասսայական ձերբակալություններն ու աքսորը, վերաբնակեցումներն ու ղինվորացրումները, երբ երկար տարիներ մթնոլորտում ծանրանում է վախն ու վհատությունը, երբ շեղյալ է համարվում 1815 թ. Սահմանադրությունը և ազատ են արձակվում սեյմն ու լեհական բանակը, և երբ փակվում են լեհական դպրոցները, Վարշավայի համալսարանը, մշակութային օջախներն ու վարչական աղգային հիմնարկները, Լեհական Թագավորությունից վտարանդիության մեծ հոսք է սկսվում դեպի Գալիցիա, և արտասահման: Եվ եթե լեհերի համար վերոհիշյալ պատճառներն են բացում վտարանդիության դռները, ապա լեհահայերի համար առաջինին գումարվում է երկրորդը, որոնք և պայմանավորում են նախկինում փարթամ ու հայաշատ գաղթօջախների իսպառ քայքայումը: Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ 1820-ական թվականներին, արդեն իսկ նոսրացող այդ գաղթօջախները 60-ական թվականներից հետո դառնում ենք հայալիքված: Մինաս Բժշկյանի վկայությամբ, օրինակ, 1820 թ. Լեհաստան կատարած իր ճանապարհորդության ժամանակ Կամենիցում մնացել էր ոչ ավելի, քան 70 հայի տուն (21, էջ 135), Ռուսաստանի վիճակագրական տվյալների համաձայն՝ 1863 թ. ապրում էին 63 հայեր<sup>58</sup>, իսկ ըստ Մ. Դորոնովիչի՝ 80-ական թվականներին ոչ մի հայ չկար Կամենիցում, կամ ավելի ճիշտ, քիչ ընտանիքներ էին մնացել, որոնք ուղղակի նշել էին իրենց «հայկական ծագման» մասին<sup>59</sup>:



Ինչ վերաբարում է լեհահայ մշուս գաղթօջախներին, որոնք գտնվում էին Արևմտյան և, մասամբ, Արևելյան Գալիցիայում, ապա հարկ է նշել, որ դրանք 1815 թ. Վիեննայի կոնգրեսում կնքված Լեհաստանի նոր (փաստորեն՝ շրջորդ) վերաբաժանումից հետո էլ շարունակում էին մնալ Ավստրիայի իշխանության տակ: Իսկ քանի որ Նապոլեոնի սլաք-տռվյունից հետո Ավստրիան բավականաչափ թուլացել էր, ապա նրան պատկանող Գալիցիան իր սոցիալ-տնտեսական իրավիճակով շատ ավելի էր հեռ մնում, քան Ռուսաստանի տիրապետության տակ զբոսնումը Լեհական Թագավորությունը: Նկատի ունենանք, որ այդտեղ, և նույնիսկ պրուսական Մեծ Լեհաստանում, նշված դարի առաջին երկու տասնամյակներում կատարվում են ֆեոդալական կարգերի դեմ ուղղված մի շարք ռեֆորմներ, մինչդեռ Արևմտյան Գալիցիայում ավստրիական իշխանությունը դեմ լինելով լիբերալ քաղաքականությանը, արգելք է հանդիսանում ռեֆորմներին (որն, ի դեպ, շատ ձեռնտու էր շլյախտային), և ընդհուպ 1830 թ. վարում է իր նախկին քաղաքականությունը (11, էջ 37, 47): Իսկ դա նշանակում է, որ ֆեոդալական կարգերը պահպանելու համար Ավստրիան դեռևս շարունակում էր շոդոքորթել գալիցյան շլյախտային՝ նրանց շնորհելով բազմատեսակ արտոնություններ:

Ուշագրավ է, որ ավստրիական իշխանությունը հատուկ ուշադրության էր արժանացնում լեհահայ մեծահարուստներին, շնորհելով նրանց ինչպես ազնվականական տիտղոսներ, այնպես էլ մեծ ու լայն արտոնություններ: Բավական է ասել, որ երբ 1817 թ. Լվովում ստեղծվում է գալիցյան Դասային Սեյմը, որին մասնակցում էր միայն շլյախտան, ավստրիական իշխանությունը ամեն տարի մեծագույն հաճույքով էր լեհահայերին ուղարկում Սեյմ: Բայց լեհահայերը միշտ չէ, որ արդարացնում էին իշխանության հույսերը, ինչպես օրինակ՝ դեսպուտատ Կորնել Կոնիլունովիչը (մահ. 1881), որը Տադեուշ Վասիլևսկու հետ միասին 1844 թ. առաջին անգամ Սեյմում բարձրացնում է ապաճորտացման հարցը, կամ էլ՝ Սեյմ ուղարկված Կարոլ Նիկորովիչը (մահ. 1858), որն իր կալվածքներում առաջինն է ճորտությունից ազատագրում գյուղացիներին<sup>60</sup>: Նշենք, որ ավստրիական իշխանությունը յուրօրինակ ձևով էր հովանավորում հայ արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտներին, և տնտեսական ծանր կացության ժամանակ նույնիսկ ֆինանսավորում էր նրանց: Օրինակ, Յան Յակոբ Սիմոնովիչը արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտ դառնալուց անմիջապես հետո (1802—1816) ստանձնում է յուզեֆինյան գերմանական համալսարանի (հիմնադրվել էր Լվովում 1784 թ.) աստվածաբանության ֆակուլտետի դեկանի պաշտոն-



նը, իսկ համալսարանը 1805 թ. Կրակով տեղափոխելուց հետո, դառնում է նոր հիմնադրվող, այսպես կոչված՝ աստվածաբանության լիցեյի անօրինը և այդ պաշտոնը վարում մինչև 1811 թ.: Ի դեպ, դասախոսական կազմում նա ներգրավում է լեհերին և լեհահայ աստվածաբաններ Քսավերի Զախարյասեիչին ու Բոգդան Մարմորոշին (5, էջ 116): «Գիտությունների, օրինակելի բարքի և քահանայական ու մանկավարժական մեծ գործունեության համար» կաշարը 1810 թ. Սիմոնովիչին շնորհում է «ekscelencja» կոչումը, նշանակում է նաև վեց հազար ռենական դրոտի անձնական թոշակ և նվիրաբերում է հինգ հազար ֆլորին տարեկան եկամուտ բերող Յաստօնիցա կալվածքը՝ եկեղեցու կտրիքները հոգալու համար (5, էջ 117, 10, էջ 64): Եվ սակայն, այդ ամենը հատուցում էր պահանջում: Իդուր չէ, որ 1812 թվականին ավստրիական իշխանությունը արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտից պահանջում է, որպեսզի հայ ամենաընդունակ, գիտությունների մեջ առաջադեմ քահանաները հրաժարվեն իրենց եկեղեցուց ու մասնն լատինական եկեղեցի: Որքան էլ տարօրինակ թվա, Սիմոնովիչը առանց հապաղելու տալիս է իր համաձայնությունը, արդարացման հիմք ընդունելով քահանաների շնչին վարձատրությունը հայ եկեղեցում: Իհարկե, ցանկության դեպքում նա կարող էր առանց մեծ ջանքեր գործադրելու հարցը կարգավորել, բանի որ Վիեննայի բարձր շրջաններում նրան հարգում ու ղնահատում էին: Ինչ վերաբերում է հայ քահանաների վարձատրությանը, ապա այդ հարցը կարող էր կարգավորել նոր ձեռք բերած եկամուտների հաշվին: Ինչևէ, այդ խնդրում ցուցաբերած նրա անխոհեմ քայլը հանգեցնում է այն բանին, որ Վիովի հայ արքեպիսկոպոսարանը անդարձ կորցնում, և լատինական եկեղեցին «նվեր» է ստանում այնպիսի կրթված ու գիտուն քահանաների, ինչպիսիք էին Վիովի համալսարանի ռեկտոր (1792 թվականից), աստվածաբանության պրոֆեսոր, ասպագա հպիսկոպոս Յան Անտոնի Պոտոշկան, նույն համալսարանի ասպագա ռեկտոր (1825 թվականից), հետագայում՝ հպիսկոպոս Քսավերի Զախարյասեիչը, համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետի դասախոս, Կոլոմեյսկիի կաթոլիկ եկեղեցիների ասպագա դեկան, դոկտոր Բոգդան Մարմորոշը, Բրոդսկիի կաթոլիկ եկեղեցիների ասպագա դեկան, դոկտոր Մելիխեր Սահագեիչը և այլք (5, էջ 118):

Պատմական փաստերը ցույց են տալիս, որ ավստրիական իշխանության վերահիշյալ պահանջը ոչ թե պատահականություն էր, այլ արտահայտում էր հայ-ունիտ կաթոլիկ եկեղեցու նկատմամբ՝ Փոքր Լեհաստանի հասարակության ցուցաբերած նոր վերաբերմունքը, որն, ի դեպ, գնալով խորանում է և որոշակիորեն բացահայտվում ու բացար-



ձակ է դառնում 1840—1860-ական թվականներին: Իսկ ակնարկվող իրադարձությունները տեղի են ունենում Սամուել Յիրիլ Ստեֆանովիչի (1831—1857), ապա և, նրան հաջորդող Գեօգոր Միխալ Շիմոնովիչի (1857—1875) արքեպիսկոպոսության տարիներին, երբ հայ ունիտ եկեղեցին, յուզեֆինյան շրջանի հետ համեմատած (1772—1820), բավականաչափ շտկել էր իր ներքին գործերը: Այսինքն մեծ գիտելիքների ու մեծ եռանդի տեր Ստեֆանովիչի ջանքերի ու նվիրվածության շնորհիվ ոչ միայն հայ-ունիտ եկեղեցու հայազգի հավատացյալների թիվն է կրկին աճում<sup>61</sup>, ոչ միայն սեփական, XVIII դ. կեսերին հայկական եկեղեցին բայբայոզ Mons Pius բանկի կապիտալն է մեծանում<sup>62</sup>, որն, անշուշտ, տնտեսական անկախություն է սպասվում եկեղեցու համար, այլև 1855 թ. Լվովի հայ եկեղեցու քահանաների բանակը դառնում է 27, մի բան, որ երբեք չէր գրավել վերջինիս պատմության մեջ (5, էջ 128): Թերեա, հայ եկեղեցու օրավուր բարգավաճումը, ժամանակաշրջանով պայմանավորված որոշ լեհահայերի սուր արտահայտված ազգասիրական զգացումներն ու ազգային ինքնաճանաչման քարոզչությունն են դառնում այն հիմնական պատճառները, որ հասարակության մեջ տրտունջներ ու բողոքներ են լսվում հայ-ունիտ եկեղեցին վերացնելու և այն լատինականին միացնելու մասին: Այդ նպատակադրված գործի դյուրին ու խաղաղ լուծման համար էլ հենց 1848 թվականին Լվովի լատինական եկեղեցու արքեպիսկոպոս Ֆր. դը Պաուլ Պիշտեկի մահից հետո, Ստեֆանովիչին առաջարկում են նրա թափուր աֆուր, որից սակայն, հայ միտրոպոլիտը հրաժարվում է (5, էջ 128): Կրոնական ու աշխարհիկ խմբավորումների կողմից հայ-ունիտ եկեղեցին վերացնելու նպատակների ու որոշակի գործունեության ծավալելու լուրերը, հավանաբար հասնում են Հռոմ, քանի որ, շուտով, պայքը, առանց Վիեննայի իշխանությունների հետ համաձայնության գալու, Ստեֆանովիչի կենդանության օրոք ժառանգորդի իրավունքով Շիմոնովիչին նրա փոխանորդն է կարգում և դրանով իսկ բացահայտորեն հասկացնում, որ մտադիր չէ լեհահայ եկեղեցին վերացնել (5, էջ 131):

Ստուսվուպես մեկ տասնմյակ անց, 107-ամյա արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտ Ստեֆանովիչի մահից հետո, երբ Հռոմում պաշտոնապես օծվում և իր իրավունքների մեջ է մտնում փոխանորդ-ժառանգորդ Գեօգոր Շիմոնովիչը (1857—1875), վերոհիշյալ տրամադրությունները, որ 50-ական թվականներին Քսավերի Զախարյասևիչի, Սադոկ Բարոնշի պատմագրական գործերի առնչությամբ արդեն իսկ մեծ ծավալ էին ընդունել (այդ հարցին կանգրադառնանք ստորև), այնպիսի լարվածություն են ձեռք բերում, որ 1861 թ. այդ խնդրի շուրջ սկսւ-

վում է հրապարակային մի նոր բանավեճ (առաջինը Բարոնչի աշխատություններից մեկի կապակցությամբ էր)։

Նշված թվականին լույս է տեսնում „Głos do ziomków obrzą, dku ormiańsko-katolickiego“ («Զայն, ուղղված՝ հայ-կաթոլիկական դավանանքին պատկանող հայրենակիցներին») խորագիրը կրող 29 էջանոց գրքույկը<sup>65</sup>, որի հեղինակային պատկանելությունը մինչև օրս էլ ստույգ հայտնի չէ։ Ժամանակին այն վերագրվել է ինչպես լեհահայերին (օրինակ՝ Միխալ Թորոսեիչին), այնպես էլ լեհերին (օրինակ՝ Բլաժովսկուն)։ Մեր դարի 20-ական թվականներին, Լվովի հայ եկեղեցու կապիտուլի քահանա, կանոնիկոս Բ. Դավիդովիչը պատմարան Չ. Լեխիցկուն համառատացրել էր, որ հոգվածը պատկանել է Գալիցյան Սեյմի ղեկավարատ, լեհահայ կալվածատեր էմիլ Թորոսեիչի գրչին (5, էջ 131)։ Եվ սակայն, նշված ղեկավարի ժամանակակից Սադոկ Բարոնչը, որն անձամբ հալածանքների էր ենթարկվում, իր աշխատություններում հայերի դերը Ռեչ Պոսպոլիտայի պատմական կյանքում արժեքավորելու համար, մասնավորապես վերին դասին պատկանող ապագա լեհահայերին նկատի ուներ, երբ «Głos...»-ի կապակցությամբ գրում է, թե նրանցից և ոչ մեկը այդպիսի անհիմն հիմարություններ չէր կարող հրապարակել (4, էջ 200)։ Այն հանգամանքը, որ հոգվածագիրը կարող էր ոչ թե հայի անվան տակ հանդես եկող լեհ, այլ լեհահայ լինել, բնականորեն առմամբ չի փոխում հարցի էությունը, քանի որ հայունիս եկեղեցին լատինացնելու զաղափարը իշխող էր դարձել ոչ միայն ավստրիական իշխանությունների, այլև լեհ հասարակության վերին խավերի համար։ Կարևորն այստեղ գրքույկի բովանդակությունն է, որը պարզորոշ բացահայտում է վերջիններիս՝ մեղ հետաքրքրող տրամադրությունները, որոնք և գրանորվելով ոչ ճշմարտացի փաստարկների միջոցով, բավականաչափ մերկապարանոց էին ներկայացվում։ Անառնուն հեղինակը, թեև պատմականորեն արդարացված նախադուշակություն է անում հայունիս եկեղեցու մասին, գրելով, թե այն որպես այդպիսին չէր կարող շարունակել իր գոյությունը, քանի որ հայ հավատացյալները կորցրել էին արդեն իրենց ազգային ոգին, լեզուն, կենցաղն ու բարքերը (դրանք, թեև մասամբ, բայց պահպանվում էին նույնիսկ XX դարում), սակայն իր բարոզությունը միայն ժամանակաշրջանի համար բացասական դեր է խաղում թեկուզև այն պատճառով, որ անախրոնիզմ է համարում այն ամեն ազգայինը, որ դեռևս պահպանված էր, փոխանակ (եթե, իհարկե, հայ էր հեղինակը) դրանք դահատելու ու արժեքավորելու, և գրանով իսկ՝ ազգային ինքնաճանաչման պրագմատիզմները խթանելու։ Ավելին, նա ոչ միայն միառնափորություն է հանդես բերում, գրելով, թե հայունիս եկեղեցին լիովին էր կորցրել



իր հավատացյալներին, թե հայ քահանաները այդ իսկ պատճառով էր, որ զոթճեկու ասպարեզ չէին գտնում ու «դատարկ» այդ եկեղեցին սեպարատություն էր մտցնում քրիստոնեական ընդհանուր (կաթոլիկ) եկեղեցու մեջ, այլև մեղանշում է պատմական ճշմարտության դեմ, ընթերցողներին հավաստիացնելով, թե լեհահայերը 1626 թ. էին մասսայականորեն ընդունել կաթոլիկությունը:

Անանուն այդ հեղինակի հրապարակային ելույթը, որ հրահրում է հասարակության առանց այն էլ բորբոքված կրքերը, անպատասխան չի մնում: Ազգասեր լեհահայերից, որոնք, ի դեպ, փոքրաթիվ չէին (ներանց մեջ դեռևս կային լուսավորչականներ, որոնք զազանի էին պաշտում իրենց դավանանքը), պատասխան խոսքով հանդես է գալիս Ստանիսլավովի հայ-ունիտ եկեղեցու փոխերից, ապագա արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտ (1832—1901) Իսակ Միկոլայ Իսակովիչը: Նույն թվականին նա Վիեննայում հրատարակում է «Odprawie» («Խիստ պատասխան») խորագիրը կրող 11 էջանոց գրքույկը<sup>64</sup>, որտեղ ի հայտ բերելով անանուն հեղինակի կեղծ փաստարկները, գրում է, որ նա իր միտումնավոր խոսքում արտահայտել է ոչ թե լեհահայ հասարակության, այլ միայն մի քանի ընտանիքների կարծիքը, և որ նրանք՝ հիերարխիայի այդ ներկայացուցիչները իրենց վարքագծով նվաստանում են հասարակության առջև: «Ծիշտ է,—գրում է նա,—մենք՝ հայերս արդեն լեհացել ենք, սակայն հայկական մեր ծագման և առավել ևս մեր ազգի համար ամաշխու հարկ չունենք»: Մի շարք փաստարկներ բերելով, նա ոչ միայն ապացուցում է լեհահայության հավատարմությունը իրենց ունիտ-եկեղեցուն, ոչ միայն խարազանում է հոգվածագրին (անշուշտ, նրան ազգակից տեսնելով)՝ հայ դավանանքի ծեսերից ու սովորույթներից հեռու լինելու և նրա ոգուն խորթանալու համար, այլև որպես կաթոլիկ հայ, բնականաբար, նշում է այն կարևոր դերը, որ լեհահայ ունիտ-եկեղեցին էր խաղացել «արևելահայերի», այսինքն՝ Բուկովինայի և Ռումինիայի հայությանը նույնպես կաթոլիկացնելու գործում: Ի դեպ, նույն՝ 1861 թ. անանուն հեղինակը իր հերթին հրատարակում է „Odpowiedz ks. Isakowiczowi...“ («Պատասխան քրայոնձ Իսակովիչին...») գրքույկը<sup>65</sup>, որտեղ վերջինիս մեղադրելով «խափար միջնադարականության» մեջ, հիմնականում դարգացնում է նախկինում հայտնած իր մտքերը:

Եվ սակայն մեծ աղմուկ բարձրացրած այս խնդրին պոզիտիվ դիրքերից էին նայում ոչ միայն առաջադեմ, այլ նույնիսկ պահպանողական հայացքների տեր լեհ և լեհահայ մի շարք գործիչներ: Այս առումով հատկանշական է, օրինակ, ժամանակին մեծ ժողովրդականություն վայելող լեհ բանաստեղծ Վինցենտի Պոլի (1807—1871) կարծիքը: Վիլ-

նոյի համալսարանի դասախոս, հետագայում՝ աշխարհագրագետ պրոֆեսոր Պոլը, որը մասնակցելով 1830—1831 թթ. լեհական ապստամբությանը, շատ շատերի նման նույնպիս ստիպված էր եղել վերաբնակվել Գալիցիա, թեև առաջիններից էր, որ ապստամբական թեմատիկան ներբերում է գրականություն, թեև իր դեմոկրատիզմով (որն առավել տարերային էր, քան՝ գաղափարական) ձգտում էր գրականության ժողովրդականացմանը, այնուամենայնիվ, հակաշլյախտայական ուղղությունից դերժ նրա անվնասակար գաղափարախոսությունը շուտով տեղի է տալիս պահպանողականության, երբ նա սկսում է փառաբանել Ֆեոդալական անցյալը՝ առանց քննադատության: Հենց այդ տարիներին էլ, երբ Պոլը անցել էր հակադեմոկրատական լագեր, արձագանքում է տեղի ունեցող իրադարձություններին և բանավեճերի թարմ տպավորության տակ անսպասելի անաչառությամբ, իր ժամանակի պատմագրության ոգուն ոչ բնորոշ՝ ճիշտ եզրահանգումներ է կատարում լեհահայության՝ իրեն քաջ ծանոթ պատմության վերաբերյալ, բնութագրում է լեհաստանի պատմության մեջ մեծ դեր խաղացած հայերին ու նրանց եկեղեցին: «Նրանք Ռուսիա են եկել,—գրում է նա,—մինչև Պիաստ դինաստիայի իշխանությունը և այդ հողերի առավել հին բնակիչներ են, քան հենց իրենք՝ լեհերը: Բնակություն հաստատելով Պոդոլյեում և Պոկուցում, նրանք իրենց հետ բերել են կրոնասիրություն, ազնվաբարություն ու աշխատասիրություն, իսկ այդ պարզեցների փոխարեն ստացել են հող: Կառուցելով քաղաքներ, ստանալով արտոնություններ, զաղութ են ստեղծել, որպես արտադրող ցեղ և իրենց քաղաքակրթությամբ բարձր են կանգնած եղել այն ժամանակվա Պոդոլյեի և Պոկուցի քաղաքներից...»: Այնուհետև նշելով Ռեչ Պոսպոլիտայի քաղաքական-դիվանագիտական հարաբերություններում ու տնտեսական կյանքում հայերի խաղացած մեծ դերը, նա կանգ է առնում յուզեֆինյան ժամանակաշրջանի վրա, երբ Գալիցիայի լատինական, լեհ-կաթոլիկական և ունիտհոնական եկեղեցիները անկում էին ապրում և միայն հայ-ունիտ եկեղեցին էր, որ կարողանում է «լեհաստանի այս մասը Վստոժուն և իրենց հայրերի հավատին վերադարձնել»: Իսկ այդ ամենը, քստ նրա, շատ մեծ ծառայություններ են լեհաստանին, որպեսզի որևէ մեկը համարձակվի «թուր ճոճել» նրանց գլխին: Թող կաթոլիկ հայերը մնան այնպիսին, ինչպիսին մինչև այժմ են եղել. լեհահայերը ազգային ուժացմամբ և եկեղեցական ունիայով՝ արդեն իսկ լեհաստանի կատարած պատմական ամենամեծ գործի վկայությունն են,—եզրափակում է նա (5, էջ 161—162): Նթե մի կողմ թողնենք վերջին միտքը, որն, ի դեպ, նույնիսկ XX դարի լեհ որոշ գիտնականներ ու տարրեր քնազավառների գործիչներ են որպես կաթոլիկներ գոհունակությամբ



կրկնում, ապա ընդհանուր առմամբ Վինցենտի Պուլի բնութագրումները առավել քան ճշմարտացի են: Իսկ հասարակության որոշ մասի տրամադրություններին համընկնող նրա մեծ ցանկությունը՝ հայերին թողնելու իրենց հայածես կաթոլիկ դավանանքին, կենսագործվում է Հոռմի հաստատակամության շնորհիվ և, հայունիտ եկեղեցին իր արքեպիսկոպոսարանով հանդերձ անխափան գործում է ոչ միայն ամբողջ XIX դարում, այլև XX դարում՝ մինչև երկրորդ համաշխարհային պատերազմը, իսկ առանձին եկեղեցիներ՝ նույնիսկ մեր օրերում:

Էթնիկական դեմքը համարյա որոշակիորեն կորցրած լեհահայերը, որոնք իրենց ոչ թե հայ, այլ հայկական ծագում ունեցող լեհեր էին արդեն համարում, ինչպես նախորդ, այնպես էլ XIX դարում շարունակում են ծառայել լեհ հասարակությանն ու լեհական կուլտուրային, թեև լեհահայ որոշ մտավորականներ դարի դեմոկրատական հովերի ու առաջադիմական գաղափարների ազդեցությամբ, այնուամենայնիվ, ազգային ինքնաճանաչման հասնելու որոշակի նպատակներ էին հետապնդում: Այսպիսի միտումների խորացման պատճառները հասկանալի կլինեն, եթե նկատի ունենանք դարն ու ժամանակի ոգին, մասնավորապես լեհական Լուսավորականության ավանդույթներն ու հատկապես համաեվրոպական ռոմանտիզմի գաղափարախոսությունը, որոնցից վերջինը քաղաքական-հասարակական պարարտ հող գտնելով լեհաստանում, ոչ միայն խթանում է լեհերի ազգային ազատագրական ու հեղափոխական շարժումները, այլև որոշարկում և ուղղություն է տալիս կուլտուրայի ու գրականության զարգացմանը: Ճիշտ է, ազգային անկախության կորուստը հիմնադրին ազդեցություն է ունենում լեհ հասարակության մտավոր կյանքի և, ընդհանրապես, կուլտուրայի վրա այն իմաստով, որ փակվում են ազգային դպրոցները, թատրոններն ու մամուլի առաջադիմական օրգանները, ազգի մտավոր սերունդը ստիպված դիմում է վտարանդիության (մասնավորապես Գալիցիա և Ֆրանսիա), լռում են նշանավոր շատ գրողներ ու բանաստեղծներ, և պեսիմիզմի ու հուսալքության տրամադրությունները լայն ծավալ են բնութանում, այսուհանդերձ, դեռևս լսվում է ուժեղ և վստահ ձայնը նրանց, ովքեր պայքարել էին Սահմանադրության համար, հայրենիքի ազատագրության համար կռվել էին Կոստյուշկոյի դրոշի ներքո և ովքեր հարազատ էին մնացել Լուսավորականության գաղափարներին: Ազգային կուլտուրայի, գիտության ու գրականության զարգացման դոր-

ծում, օրինակ, դարասկզբին իր մեծ դերն է խաղում 1800 թ. հիմնադրված «Դիտուլյան բարեկամների ընկերությունը», որը համախմբելով երեք սահմաններով բաժանված լեհ զիտնականներին, խրախուսում ու բարոյում է լեհաստանի պատմությանը, կուլտուրային, լեզվին, բանահյուսությանը նվիրված նրանց հետազոտությունները։

դրանով իսկ օգնում է հայրենասիրական զգացումների արթնացմանը, ազգային ինքնազիտակցության, ժողովրդի ապագայի նկատմամբ ունեցած հավատի ամրապնդմանը։ Ընկերության շնորհիվ է, որ կրկին վերահաստատակվում են լեհական Վերածննդի ու լուսավորականության դարաշրջանների լավագույն ստեղծագործությունները, որոնք լրացվում են պատմագրական, աշխարհագրական, բառարանագրական, սոցիալփիլիսոփայական նոր ու արժեքավոր աշխատություններով։ Սակայն, XIX դարի լեհ լուսավորականների՝ ու ազատամիտների խոսքը որքան էլ նշանակալից էր, այնուամենայնիվ, նրանց ծրագրերն արդեն չէին համապատասխանում ժողովրդի կյանքի նոր պայմաններին, քանզի քաղաքացիական-հայրենասիրական իրենց պարտքը նրանք հասկանում էին լեհական պետականության մնացորդները ամեն զնա՞վ պահպանելու խնդրում և, վերջինիս փրկությունը, XVIII դարի լուսավորականների նման առնչում էին վերկից կառարվող ռեֆորմներին։ Բայց այդպիսի փորձերը բախվելով լեհ ժողովրդի առողջ ձգտումների ու միապետական ռեժիմի հետաքրքրությունների միջև եղած հակասություններին, անհաջողության են դատապարտում նրանց, թեև գաղափարական ռեակցիան առավել ուժեղ լինելով, հաղթանակով է դուրս գալիս պայքարից (օրինակ՝ ոչնչացվում է Ստ. Ստաշիցի պատմափիլիսոփայական «Մարդկային ցեղ» աշխատության տմբողջ տպաքանակը (37, էջ 188) ևև այլն)։

20-ական թվականներից սկսած, հասունացող հեղափոխության մթնոլորտում ազգային անկախության հարցի կապակցությամբ ավելի ու ավելի մեծ ուժ է ձեռք բերում կոնսպիրանտների ու ռոմանտիկների հայրենասիրությունը, և դրանով պայմանավորված նրանց հայեցակետը վճռականապես տարբերվում է ավագ ժամանակակիցների հայեցակետից ու պայքարի ուղուց։ Հենց այդ հանգամանքն էլ լեհաստանում նախորոշում է ռոմանտիզմի հաղթանակը մյուս ուղղությունների՝ կլասիցիզմի ու սենտիմենտալիզմի նկատմամբ, քանզի առաջին հերթին ի հայտ է բերում լեհ հասարակության ազատագրական ձգտումներին հետ ունեցած համահնչունությունը։ Ռոմանտիզմը ազգային ու ժողովրդականի նշանաբանի տակ հաստատվում է լեհ գրականության մեջ, երբ 1822 թ. հրատարակվում է Ադամ Միցկևիչի «Բալլադներ և ռոմանսներ» գիրքը, որին հետևում են ինչպես վերջինիս, այնպես էլ լեհ մյուս ռոմանտիկների ստեղծագործությունները։ Ռոմանտիզմը վերա-



նայելով էսթետիկական ժամանակակից նորմերը, հրաժարվում է կլասիցիստական ժանրերից ու գրական կանոններից և նախ դիմում է քնարա-էպիկական բալլադի ժանրին, ապա և ռոմանտիկական պոեմին կամ «պոետական վիպակին»: Նշված ժանրերի օգտագործումը ռոմանտիկների կողմից բացատրվում է բանահյուսության նկատմամբ նրանց ունեցած հետաքրքրությունը, քանի որ ազգային ոգու կրողը, ըստ նրանց իրավացի կարծիքի՝ հասարակ ժողովուրդն էր: Ամեն դեպքում, գեղարվեստական նոր հայտնագործությունների բանալին ռոմանտիկները առաջին հերթին փնտրում էին ազգային հողի վրա՝ ժողովրդական պոեզիայում ու ազգի պատմության մեջ, օգտագործելով նաև արտասահմանյան պոեզիայի գանձարանը, սկսած անտիկ շրջանից: Փաստորեն, ռոմանտիզմի հաստատման առաջին շրջանում ռոմանտիկականը դրսևորվում է պատմական պոեմում (արձակում դրա տարրերը շոշափվում են մասնակիորեն): Եվ դա պատահական չէր, քանի որ ազգային խնդիրների ազդեցության դարգացման և ազատագրական շարժումների վերելքի շրջանում նրանց հետաքրքրությունները առավել աճում են հայրենի պատմության նկատմամբ: Իսկ պատմությունից առաջադեմ ռոմանտիկները ոչ միայն վերցնում էին իրենց նախնիների քաջագործությունների դրվագները, այլև ձգտում էին հասկանալ պատմությունը, որն ինքնրստինքյան նախատեսում էր քննադատական հայացք վերջինիս նկատմամբ և ջատագովության փոխարինում՝ վերլուծությամբ: 40-ական թվականներին արդեն առաջադիմական ռոմանտիզմից տարանջատվում է պահպանողական-ռոմանտիկական հոսանքը (մինչև այդ, երկուսի միջև եղած սահմանը որոշակի դատված չէր), որին պատկանում էին լեհ հասարակության պահպանողական այն ուժերը, որոնք գրական մյուս ուղղությունների մարումից հետո չէին կարող արդեն անտարբեր անցնել ռոմանտիզմի կողքով, քանզի նրանք նույնպես կարիք էին զգում իրենց ձգտումների դրական վերարտադրությանն ու փորձեր էին անում իրենց ազդեցությունը պահպանել հասարակության մեջ (37, էջ 203): Նշված թվականներին էլ հենց ֆեոդալիզմի ռոմանտիկական ջատագովությունը դառնում է գրական նշանակալից երևույթ, որը հատկապես ուժեղանում է 1848 թ. հեղափոխության պարտությունից հետո: Այլ էր արդեն 50—60-ական թվականների գրականությունը, որը, փաստորեն, 1846—1848 և 1863—1864 թվականներին պարտություն կրած հեղափոխական ելույթների միջև ընկած ժամանակահատվածն է՝ հասարակական ու գրական իր յուրատիպ կողմնորոշ: Այս շրջանի գրական պրոցեսում որոշակի են ռոմանտիզմի մայրամուտն ու օհալիզմի ձևավորումը ընդհանրապես և, չափածոյի փոխարինումը արձակով մասնավորապես: Կրակովի անպտամբության և Գալիցիայի

գյուղացիական ասպատամբության պարտությունները, որոնք ամրապնդում են տիրող դասի դիրքերն ու նրանց պաշտօնականութիւնը (լեհական Բապտիստութիւնում հասարակական-քաղաքական ոչ մի փոփոխութիւն չի կատարվում), հիասթափեցնում են դեմոկրատ գրողներից շատերին, որոնք և հակվում են լիբերալիզմի կողմը: Հեղափոխութեան պարտություններին հաջորդած ռեակցիայի հետեանքով մշակութային կյանքը դեպի անկում է դնում, տարալուծվում են գրողների դեմոկրատական խմբակները, և գործում է միայն անդեմ, կամ էլ արիստոկրատական, կղերական ու պաշտոնական մամուլը:

Այստեղ հարկ է ընդգծել, որ նշված տարիներին լեհ դեմոկրատական գրականութեան կենտրոնը հաստատվում է լիտվա-բելոռուսական-ուկրաինական հողերում: Ինչպես վերն ասացինք, Գալիցիայում գրական ուժերի կենտրոնացման հետեանքով, դեռևս 30-ական թվականներին է աշխուժանում գրական կյանքը, որտեղ, հայրենիքում մնացած գրողներից գործում են Ալ. Յրեզրոն, Ս. Գոշչինսկին, Դունին-Բորկովսկի եղբայրները, Ա. Բելլովսկին, Վ. Պոլը և այլք, և վերջապես, որտեղ առավել վաղ է վերակենդանանում կոնսպիրատ-հայրենասերների գործունեութիւնը ու առավել մեծ թափ է ստանում դեռևս 20-ական թվականներին հիմնադրված լեհ-դեմոկրատ սլավոնաֆիլների Ընկերութեան աշխատանքները: Ֆեոդալիզմի քայքայումը, բուրժուական հասարակարգի զարգացումը, ասպատամբութեանների անհաջողութիւնները, 1848 թ. հեղափոխութեան պարտութիւնից բխած հիասթափութիւններն ու դասային հակասութիւնների սրումը ակնհայտ դարձնելով սոցիալական ու ազգային պրոբլեմների անբաժանելիութեան հարցը, գրականութիւնը տանում են նոր ուղիների որոնման ճանապարհով և քիչ ավելի ուշ՝ 60-ական թվականներին, հանգեցնում սոցիալականի գեղարվեստական վերլուծութեանը, որն ըստ էութեան անհամատեղելի էր ռոմանտիզմի էսթետիկական հնարավորութիւններին: Նշված տարիներին արդեն Գալիցիայում գործում են մեծ ճանաչում ձեռք բերած Յուզեֆ Կրաշևսկին, Յուզեֆ Կոժենյովսկին, Զիգմունդ Միլիովսկին (Տեոդոր Տոմաշ Իժ), Կորնել Ուլեյսկին, Մ. Ռոմանովսկին, Վ. Լսզինսկին, Յ. Դժիեկովսկին, Զիգմունդ Կաշկովսկին, որոնցից առաջինը՝ Կրաշևսկին (1812—1887), իր գրական-հրապարակախոսական գործունեութեամբ անսովոր մի երևույթ էր լեհաստանի տվյալ պայմանների համար: Անսովոր էր, քանի որ այն բանից հետո, երբ փակվում են մամուլի առաջադիմական օրգանները, վարչապալայի ու Վիլնոյի համալսարանները և, երբ դրականութիւնը դառնում է վտարանդի, հասարակական կյանքի ֆունկցիան իր վրա է վերցնում Կրաշևսկու կողմից առաջ քաշված վեպի ժանրը: Վերջինիս շուրջն էլ հենց համախորմը-



վում են վերը նշված ու շնչված արձակագիրները: Այդ բեղմնավոր ու աշխատասեր վիպասանը հինգ տասնամյակ տեղ իր դործունեության ընթացքում գրականը համագրելով քաղաքականին, հրապարակախոսականին ու գիտականին, ժամանակակիցներին նվիրում է բազմահատոր հետազոտություններ ու հոդվածներ, տասնյակների հասնող պատմական, սոցիալ-կենցաղային ու հոգեբանական վեպեր ու պատմվածքներ, նվիրված՝ լեհաստանի անցյալին ու ժամանակակից կյանքին, որոնք հանրագիտական աղբյուրներ էին հանդիսանում ապագայնացված դպրոցներում սովորած ու սովորող և իրենց ազգի պատմությանն անտեղյակ լեհ երիտասարդության և նույնիսկ լայն հասարակաշնության համար:

XIX դարի առաջին կեսի աղգային ինքնաճանաչման, հայրենասիրական զգացումների վերելքի, պատմադրական շարժումների և գրական տարրեր ուղղությունների պայքարի ու հերթափոխի պայմաններում էլ հենց կրկին հանդիպում ենք լեհահայ մտավորականներին, որոնցից շատերը ծառայում էին միայն լեհ հասարակությանը, կուլտուրային ու գրականությանը և բերն արդեն, հավատարիմ՝ աղգային հիշողությանը, օրակարգի հարց են դարձնում իրենց լեհացած հայրենափիղների աղգային ինքնաճանաչման խնդրի բարձրացումը, և հետագուտում ու հրատարակում են լեհահայ գաղութի անցյալի պատմությունը: Ժիշտ է, լեհացած հայերին դեպի աղգայինն ու լուսավորչական դավանանքը վերադարձնել այլևս անհնարին էր, սակայն ստեղծված իրադրության մեջ, երբ հարցական էր դարձել նույնիսկ լեհահայ ունիտեկեղեցու գոյությունը, երբ լեհ ուսուցիչն ուժերը հրապարակորեն ժխտում էին պատմական լեհաստանի տնտեսական, դիվանագիտական ու մշակութային կյանքում հայերի խաղացած դերի նշանակությունը և, երբ լեհ հասարակության մեջ բարձր դիրք զբաղված լեհահայ աղնվականներից շատերը քողարկում էին արդեն իրենց հայկական ծագումը, աղգասեր, առաջադեմ հայացքների տեր լեհահայերի մեջ գտնվում են այնպիսի դործիչներ, որոնք պայքարի մեջ մտնելով վերը նշված ուժերի դեմ, աշխատում են ոչ միայն արթնացնել իրենց հայրենակիցների ազգասիրական զգացումներն ու հպարտության զգացում ներարկել նրանց՝ հեռավոր մայր հայրենիքի, իրենց ազգի ու գաղութի պատմության նկատմամբ, այլև հարգանք ու երախտագիտության զգացում ներշնչել լեհերին՝ լեհաստանի խաղաղությանը, կառուցմանը, բարգավաճմանն ու կուլտուրայի զարգացմանը նպաստած հայ ժողովրդի զավակների հանդեպ:

Աղգասեր այդ հայերից բոլորը չէ, իհարկե, որ իրենց ծանրակշիռ խոսքն են ասում: Հանդես գալով իրենց հնարավորությունների ու կարողությունների շափով, նրանք իրենց լուսման նույնպես ներդնում են այդ գործում: Հիշատակության է արժանի, օրինակ, բանաստեղծ Կարոլ դը Բոլոզ Անտոնեիչը (նրան կնիերկայացնենք ստորև), որը 1839 թ. հրատարակում է „Uczelni Europy pod wzgledem Armenty“ («Հայաստանը Եվրոպայի գիտնականների տեսանկյունից») ակնարկը, ինչպես նաև՝ Ռոբերտ Բոգդանովիչը, որը Դիոնեզի Օստրովեցկի կեղծանվամբ 1855 և 1856 թթ. „Czyjacieli domowy“ ամսագրում երկու ուսումնասիրություն է հրապարակում, նվիրված՝ Հայաստանի հինավուրց մայրաքաղաք Անիին ու էջմիածնին և ներսես կաթողիկոսի գործունեությանը<sup>66</sup>: Աղգասիրական ղգացումներով է առաջնորդվում նաև „Dziennik literacki“ շաբաթաթերթում 1854 թ. հրապարակված „Biblioteki Ormiańskie“ հոդվածի անհայտ հեղինակը, որը ընթերցող հասարակայնության ուշադրությանը ներկայացնելով էջմիածնի մատենադարանի հին ձեռագրերի ու տպագիր գրքերի մասին եղած տեղեկությունները, նշում է նրանց պատմական բացառիկ արժեքը, գրում է, որ՝ հին մշակույթ ունեցող հայ ժողովրդի գրական գանձերի մի մասը դարերի ընթացքում ոչնչացել է, և ներկա ժամանակում էլ եթե միջոցներ չձեռնարկվեն, ապա որոշ անխնամ վանքերի մատենադարանների հավաքածուներին է վատնող սպառնում: Նա համառոտ տեղեկություններ է տալիս ինչպես Մոսկվայի Լազարյան ձեմարանի, այնպես էլ Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության գրադարանի ու մատենադարանի մասին, նշելով, որ վերջինս ամենահարուստն է եղածների մեջ<sup>67</sup>: Ի դեպ, 30—60-ական թվականներին գրականության ասպարեզում որոշակի ավանդ է ներդնում հայ քահանա Ռաֆայել Ուզունյանը (Երևանյան, 1800—1863), որը, թեև բնիկ լեհահայ չէր, սակայն 1828 թ. հաստատվել էր Մոգիլյով-Պոդոլսկում: Կրթությունը ստանալով ու քահանա ձեռնադրվելով Վիեննայի Մխիթարյանների մոտ, կոստանդնուպոլսեցի Ուզունյանը ուղարկվում է Մոգիլյով-Պոդոլսկի հայությանը ծառայելու, որտեղ, ինչպես վերն ասացինք, տվյալ ժամանակաշրջանում Ռուսաստանը մտադիր էր հայ եպիսկոպոսարան հիմնադրել: Ուզունյանի գրական գործունեությունը, ի տարբերություն բուն լեհահայերի, բնականորեն բեկաված էր դեպի հայությունն ընդհանրապես, այն իմաստով, որ նա իր կյանքի նպատակն է դարձնում վերջիններիս ծանոթացնելու համաշխարհային գրականության գանձերին: Թարգմանիչ-գիտնականը տիրապետելով լատիներեն, իտալերեն, ֆրանսերեն, հունարեն, գերմաներեն ու լեհերեն լեզուներին, պատասխանատվության մեծ ղգա-



ցումով բնագրերից թարգմանում է Հոմերոսի «Իլիականը» (ձեռագիրը պահպանվում է Վիեննայի մատենադարանում), Վիրգիլիուսի «էնեականը», Եվդպոսի առախներ (չափածո), Շիլլերի, Վոլտերի, Լեսինգի, Մոլիերի և դասական այլ դրողների երկեր։ Թարգմանական ծավալուն գործերից 30-ը Ուլունյանը սանդղծում է Մոզիլյով-Պոզուսկում ու Կամենիցում (ուր սեղափոխվում է 1856 թ., ստանձնելով տեղի հայ-ուկրաևկեղեցու քահանայի պաշտոնը), և սակայն տնտեսական ծանր պայմանները թույլ չեն տալիս հրատարակելու իր տքնաջան գործերից դեթ մեկը<sup>68</sup>։ Գրական ճաշակ, թարգմանչի մեծ տաղանդ ունեցող այդ գործչի գրական արտադրանքը թեև չի հասնում հայ ընթերցողին, սակայն նրա կյանքի ու ստեղծագործության էջերը պետք է որ լուսաբանվեն ու հայ գրականության պատմության մեջ գրավեն իրենց պատշաճ տեղը։

Վերագառնալով բուն լեհահայերին, ասենք, որ վերը նշված հոգւմածների կողքին մինչև 60-ական թվականները հրապարակ են իջնում նաև պատմագրական աշխատություններ, որոնց հեղինակները ազգասեր մեծ գործիչներ Քս. Զախարյասեիչն ու Ս. Բարոնչն էին, որոնց գործունեությանը և, մինչև լեհ գրականության բնագավառում ստեղծագործած լեհահայերին ներկայացնելը, հարկ ենք համարում հանգամանորեն անդրադառնալ։

Ֆրանցիշեկ Քսավերի Արգարո Զախարյասեիչը (1770—1845) XIX դարում առաջինն էր լեհահայերից, որ „Wiadomości o Ormianach w Polsce“ («Տեղեկություններ Լեհաստանի հայության մասին») արդեն բազմիցս հիշատակված իր ուսումնասիրությամբ ժամանակակիցներին պատկերացում է տալիս լեհահայ գաղութի կազմավորման ու զարգացման որոշ հարցերի, և մասնավորապես կրոնաեկեղեցական իրավիճակի ու իրադարձությունների մասին։

Զախարյասեիչը, որ ծնվել էր Ստանիսլավովում, Արգար Սուլթանովիչի ազնվականական ընտանիքում, ավարտելով տեղի գիմնազիան, ասլա նաև՝ Լվովի համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետը, մի քանի տարի անց ստանում է աստվածաբանության դոկտորի աստիճան, այնուհետև՝ պրոֆեսորի կոչում ու 1800—1816 թթ. ղրխավորում է համալսարանի եկեղեցու պատմության ամբիոնը, դառնում է հայ կաթոլիկ եկեղեցու կանոնիկոս, հռչակվում է որպես մեծահամբավ քարոզիչ<sup>69</sup>։ Մեծ ունակությունների ու էրուզիցիայի տեր այդ աստվածաբանը, որն ունկնդիրներին գերում էր հռետորական իր արվեստով, անշուշտ, ժամանակի նոր գաղափարների, ազգասիրական դեպքումների խթանման նոր պայմաններում ոչ միայն գրում է լեհահայ պատմության ուրվագիծը, այլև օգտագործելով դասախոսական բնագավառում իրեն

ընձեռած որոշակի հնարավորությունները, եկեղեցու ընդհանուր պատմության հետ միաժամանակ այն դասախոսում է համալսարանի ուսանողության համար: Նշված թեմայով նա դասախոսում է մոտավորապես 10—15 տարի, քանի որ ինչպես վերում ասացինք, 1814 թ. ավստրիական իշխանության պահանջով լեհահայ մի շարք գիտուն քահանաների հետ միասին վերջինս մտնում է լատինական եկեղեցի ու երկու տարի հետո թողնում է համալսարանը (1832 թ. կրկին վերադառնում է, սակայն ստանձնում է աստվածաբանության ամբիոնի վարիչի պաշտոնը): Հայ-ունիտ եկեղեցուց հեռանալուց հետո, նա մի շարք բարձր պաշտոններ է վարում. ստանձնում է, օրինակ, Գալիցիայի բոլոր գիմնազիաների տեսչի պաշտոնը, օժվում է Տարնովի, ապա նաև՝ Պերեմիշելի հռոմեակաթոլիկական եկեղեցու եպիսկոպոս և այլն (13, էջ 387—393):

Իր գործունեության սկզբից արդեն Զախարյասեիչը երկար ժամանակ է տրամադրում լեհաստանի հայկական եկեղեցիների մատենադարանների ու քաղաքային արխիվների հին ու դեռևս շատ բան պահպանած նյութերը ուսումնասիրելուն, որի արդյունքն էլ դառնում է վերը նշված ուրվագիծը: Եվ միայն երեք տասնամյակ անց, լայնացնելով իր ուսումնասիրության շրջանակներն ու գիտական մշակման ենթարկելով, այն հրատարակում է 1842 թ. կոչվում նոր հիմնադրված „Biblioteka naukowego“ ամսագրի էջերում<sup>70</sup> և նույն թվականին էլ ընթերցողների առավել լայն շրջանակներին ծանոթացնելու ակնկալությամբ՝ հրատարակում է առանձին գրքով (10, էջ 1—85): Թերևս չպետք է դարմացնի, որ Զախարյասեիչը միայն 40-ական թվականների սկզբին է մտադրվում այն հրատարակել: Այս դեպքում հարկ է նկատի ունենալ աշխատության հրատարակման ժամանակն ու հեղինակի շուրջը տիրող մթնոլորտը, որն, ինչպես ասացինք, աստիճանաբար թանձրանում էր ազգային անցյալի նկատմամբ լեհ հասարակության աճող հետաքրքրությամբ: Դրանով էլ հենց պայմանավորվում է նշված շրջանում հրապարակ իջած պատմական արձակի զարգացումը, որը մի կողմից ընթերցողների գրական հետաքրքրությունն ու խոցված հայրենասիրական զգացումները բավարարելու նպատակ էր հետապնդում, մյուս կողմից պատմության օրինակներով վերջիններիս ուսուցանելու: Այդ հարցում որոշակի դեր են խաղում նաև հրատարակված ու հրատարակվող պատմական ուսումնասիրությունները, ինչպես նաև անցյալի հուշագրական ժանրի ստեղծագործությունները: Նկատենք, սակայն, որ ինչպես պատմական արձակը, այնպես էլ գիտական ուսումնասիրությունները առայժմ քննադատական աննշան միտումներ էին հանդես բերում անցյալի նկատմամբ, որն, անշուշտ, պայմանավորելով ազգային պատ-



մության իդեալականացումը, ընդլայնում էր պահպանողական-ռոման-տիկական տենդենցների զարգացման հնարավորությունները: Ճիշտ է Զախարյասեիչը ապրում ու գործում էր Գալիցիայում, որը հասարակական մտքի ու գրականության զարգացման վերը նշված ընդհանուր միտումների առումով շարունակում էր իր առաջատար դերը խաղալ լեհաստանում, սակայն միայն 40-ական թվականներին, վերոնշյալ աշխատության հրատարակումից հետո է, որ ի հայտ են գալիս քննադատական միտումները և 40—50-ական թվականներից է, որ քննադատական միտքը կանգնելով դեմոկրատական-հեղափոխական դիրքերում, հանդես է գալիս պրականության ու պատմագիտության ժողովրդականացման ու ռեալիստական տենդենցների զարգացման պաշտպանությամբ: Բնական է, ուրեմն, որ այդպիսի մթնոլորտում գործող լեհահայ ազգասեր մտավորականները, մասնավորապես Զախարյասեիչն ու Բարոնշը, թեև նույնպես ձեռնարկում են սեփական գաղութի պատմության էջերը հրապարակ հանելու գործին, սակայն մի քանի օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ պատճառներով (որոնց կանգրուդառնանք ըստ հարկի) անկարող են լինում և թերևս խուսափում են քննադատական հայացքով նայել պատմական անցյալին:

Նախ ասենք, որ լեհ ու լեհահայ առաջադեմ հասարակայնությունը ողջունում է Զախարյասեիչի ուսումնասիրությունը, թեև գրքի առանձին հրատարակության, բայց ոչ շոշափված հարցերի կապակցությամբ արվում են դիտողություններ: Այսպես, օրինակ, «Biblioteka Warszawska» առաջադիմական ամսագրում 1843 թ. հրապարակվում է մի գրախոսական (Վլ. ստորագրությամբ), որտեղ հոգևածագիրը քննադատում է դեմոկրատական սկզբունքներով առաջնորդող Օստրիյան հրատարակչությանն այն խոյ պատճառով, որ վերջինս Զախարյասեիչի ուսումնասիրությունը իրեն հեթանոս ամսագրում տպագրելուց հետո, այն հրատարակել էր նաև առանձին գրքով: Ճիշտ է, նա բարձր է գնահատում լեհահայության պատմությանը նվիրված Զախարյասեիչի աշխատությունը, և ավելացնում, թե պատմական շատ կարևոր նյութեր էլ դեռ կան, որոնք չեն ներառվել աշխատանքում և դեռևս շատ հարցեր ու պրոբլեմներ գոյություն ունեն, որոնք հարկ է հիմնավոր ուսումնասիրել, այնուամենայնիվ, պնդում է, որ այն առանձին հրատարակելու հարկ չկար, քանի որ գրքում հեղինակը ոչ մի լրացում, հավելում չէր կատարել (10, էջ 1—85): Այն հանգամանքը, որ լեհ հոգևածագիրը ոչ թե ռեակցիոն գործիչների նման ժխտում կամ անտեսում է լեհաստանի պատմության մեջ լեհահայերի խաղացած դերը, այլ նույնիսկ լեհահայ գաղութի պատմական անցյալը հիմնավոր հետազոտելու հարցըն է բարձրացնում, կրկին անգամ է վկայում վերջիններիս նկատ-

մամբ լեհ առաջագիծ մտավորականության ունեցած դրական վերաբերմունքը: Այլ է արդեն հրատարակչության հասցեին ուղղած՝ հոգևածագրի քննադատությունը, որը հարկ է պատճառաբանել այն հանգամանքով, որ լեհ լուսավորիչների ավանդույթները շարունակող նրանց ժառանգները հետամուտ էին այն բանին, որ ազգային գիտությունների ու գրականության զարգացմանը նպաստող առաջագիմական ինստիտուտներն ու մամուլի օրգանները ուղղակի և որոշակի ծառայեն իրենց նպատակներին և ոչ թե արդեն հրատարակված հոգևածներն ու գրքերը կրկին տպագրելով, ճանապարհը փակեն այլ գործերի առջև:

Իր հետազոտության առաջաբանում ինքը Զախարյասեիչն էլ ակնկալություն չունենալով այն որպես ամբողջական ու սպառիչ գործ համարել, համեստորեն խոստովանում է, որ այն որպես այդպիսին թերի է, և հույս է հայանում, որ Լեհաստանի և նրա ժողովուրդների, մասնավորապես լեհահայության պատմության ուսումնասիրությանը ձեռնարկող հետազոտողները թերևս այնտեղ որոշ փաստեր ու նյութեր գտնեն գաղութի պատմության հարցերը պարզաբանելու համար (10, էջ 3—4): Իսկ այդպիսի փաստեր ու նյութեր ոչ միայն նրա ժամանակակիցները կարող էին գտնել, քանի որ վերոհիշյալ ուսումնասիրությունը լեհահայ գաղութի ու մասնավորապես եկեղեցու (թեև ոչ ամփոփ, ու նեղ սահմաններում շարադրված, բայց) լեհերեն առաջին հրատարակված մենագրությունն էր, այլև՝ հետագա ու ներկայիս գիտնականները:

Ութսունհինգ էջից բաղկացած այդ ուսումնասիրությունը Զախարյասեիչը ներկայացրել է քսանինը գլուխներով, որոնցից յուրաքանչյուրին թեև տրամադրել է 16—20 տող կամ 1—4 էջ, այնուամենայնիվ, իրեն հետաքրքրող ու հայտնի նյութի շրջանակներում կարողացել է որոշակի պատկերացում տալ շատ հարցերի մասին և, ամենակարեւորը, գիտական շրջանառության մեջ դնել անցյալի արխիվային ու գրական հարուստ նյութերը, որոնց գերակշռող մասը, ինչպես այլ առիթներով ասվեց, չի պահպանվել: Աշխատությունը սկսելով հայ ժողովրդի շարճակատագրի սեղմ նկարագրով և ընդգծելով, որ Հայաստանը արդի շրջանում բաժանված է Թուրքիայի, Պարսկաստանի ու Ռուսաստանի միջև, փաստորեն, և իհարկե, ոչ պատահականորեն, նա ղուգահեռ է անցկացնում նույնպես հրե տերությունների միջև երրորդ անգամ վերաբաժանված Լեհաստանի հետ: Այն, ինչ Զախարյասեիչը գրում է հայերի ու Հայաստանի մասին, Արեւելքի ու Արեւմուտքի երկրորդներում, մասնավորապես, Լեհաստանում հանգրված գաղթահայերի մասին, վառ տպացույցն է այն բանի, որ նա ձգտում էր վերջիններիս լեհ հասարակությանը ներկայացնել որպես ի բն խաղաղասեր ու աշխատասեր ժողովրդի, որի զավակները գաղթի ճանապարհն էին



բռնել շատ ավելի ողբալի պատճառների հետևանքով, քան լեհերը, որոնք կրոնական, ապա և քաղաքական պատճառներով միայն XVI և XIX դարերում էին վտարանդի դարձել: Զախարյասևիչը, թեև կաթոլիկ էր, սակայն այդ նոր դարի կրոնական հանդուրժողականության ոգով համակված, անաշուկությամբ է արդեն գրում իր ազգային եկեղեցու շուրջը կատարված կրոնական իրադարձությունների, և ընդհանրապես, իր պապերի լուսավորչական դավանանքի մասին: Համառոտ ներկայացնելով հայ եկեղեցու, ինչպես նաև քրիստոնեական բնութանուր եկեղեցուց՝ նրա բաժանման պատճառների անկողմնակալ սեղմ պատմությունը, նա անդրադառնում է լեհահայերի կրոնական նախկին՝ ազգային դավանանքին ու հանդես գալիս այն միտումնավոր կարծիքների դեմ, որոնց հեղինակները հերքելով նրանց դեմ տարված կրոնաքաղաքական հալածանքների պատմական իրողությունը, գրում ու աշխատում էին համոզել, թե հայերը որպես կաթոլիկներ էին գաղթել Գալիցիա ու Լեհաստան: Մի շարք փաստարկներով նա ապացուցում է այդպիսի տեսակետների անհիմն լինելը և ընդգծում, որ լեհահայերը ի սկզբանե եղել են լուսավորչականներ և մինչև XVII դարավերջը ենթարկվել են էջմիածնին (10, էջ 28): Նա հետաքրքիր նյութեր է ներկայացնում ինչպես լեհահայ գաղութի նախապատմության, այնպես էլ ունիայի, և առավելապես յուզեֆինյան ժամանակաշրջանների վերաբերյալ: Եթե առաջինի դեպքում հատկապես ուշադրության են արժանի նրա հաղորդած վկայությունները Թեոդոր Դմիտրևիչի հրովարտակի մասին, իսկ երկրորդի դեպքում՝ Նիկոլ Թորոսովիչի գործունեությանը վերաբերող փաստերը (որի հիմնական աղբյուրը Յուզեֆովիչի ժամանակագրությունն է եղել) ու, արքեպիսկոպոսի դեմ 1631 թ. լեհահայության կողմից էջմիածին ուղարկված բողոքագրի՝ նույն թվականին լեհերեն թարգմանված ամբողջական տեքստը (10, էջ 41—52), ապա յուզեֆինյան ժամանակաշրջանից արժեքավոր են նրա հայտնած այն տեղեկությունները, որոնք վերաբերում են գաղութի կրոնաքաղաքական, տրեսական, հայ եկեղեցու վարչական նոր իրավիճակին, և մասնավորապես հայ գրականության ու մշակույթի մի քանի գործերին ու դործիչներին:

Նկատի ունենալով, որ Զախարյասևիչը պատմական այդ շատ կարևոր նյութերը ի սկզբանե հավաքել էր լեհահայ եկեղեցու պատմությունը կվովի համալսարանում դասախոսելու և ոչ թե ամբողջ գաղութի պատմության ուսումնասիրությունը գրելու համար, անհարկի ենք համարում Յա. Դաշկևիչի այն քննադատությունը, թե հեղինակը առաջնորդվելով ժամանակի աղնվականական պատմագրության մեջ գերիշխող միտումներով, լեհահայ գաղութի պատմությունը հանգեցրել

է ևրա եկեղեցու պատմութեանը<sup>71</sup>: Անհարկի հնք համարում, քանի որ Զախարյասեիչը համալսարանում եկեղեցու ընդհանուր պատմություն էր դասախոսում, ուրեմն չէր կարող լեհահայ գաղութի պատմությունը (եթե նույնիսկ ուսումնասիրած լիներ) դարձնել դասախոսվող կուրսի մի մասը: Ընդհակառակը, նախասպես գրված լեհահայ եկեղեցու պատմությունը հետագայում նա ընդլայնում ու հարստացնում է, և հասարակության լայն շրջաններին արդեն ներկայացնում վերջինիս պատմության ուրվագիծը: Յա Դաշկեիչը տեղեկանքագրություն է տեսնում այնտեղ, որտեղ այն չկա, թեև Զախարյասեիչին մասամբ ճիշտ է քննադատում այն հարցում, որ նրա տեսագաղափարից դուրս էին մնացել Վ. Մարչինսկու, Մ. Բժշկյանի և Ալ. Պշեթդձիեցկու ուսումնասիրությունները: Մասամբ, քանի որ նշված հեղինակներից միայն Բժշկյանի աշխատությունն էր անմիջականորեն նվիրված լեհահայ գաղութի, մասնավորապես եկեղեցու պատմությանը, բայց այն էլ հրատարակված էր գրաբարով, որին լեհահայ գործիչը թերևս չէր տիրապետում (հակառակ վկայությունը չունենք): Ինչ վերաբերում է հոռմեա-կաթոլիկական եկեղեցու կանոնիկոս, լեհ գավառագետ Վալժինսկի Մարչինսկու (1783—1845)՝ Պոդոլյեին նվիրված ուսումնասիրությանը<sup>72</sup>, որտեղ հեղինակը անդրադարձել է նաև կամենիցի հայության տնտեսական կյանքի որոշ հարցերին, ապա, իրոք, նրա տեսագաղափարից դուրս էր մնացել: Նույնը կարելի է ասել նաև լեհ պատմաբան, կոմս Ալ. Պշեթդձիեցկու աշխատության մասին, նվիրված՝ Պոդոլյեի, Վոլինի և Ուկրաինայի պատմության որոշ հարցերին, որտեղ հեղինակը, թեև մասնակիորեն, այնուամենայնիվ, անդրադարձել է նաև լեհահայ գաղութին: Միայն թե այս դեպքում նկատենք, որ այդ աշխատությունը հրատարակվել է 1841 թվականին<sup>73</sup>, ուստի, դժվար թե Զախարյասեիչը կարողանար այն օգտագործել:

Այլ հարց է նրա ոչ քննադատական վերաբերմունքը պատմության հանդեպ, թեև այս դեպքում չպետք է մոռանալ Զախարյասեիչի, ինչպես նաև քիչ ավելի ուշ հանդես եկած Բարոնչի՝ տվյալ ժամանակաշրջանի պատմահայեցության համար մեծ դեր խաղացած երկու հիմնական գործոնները, այսմանավորված՝ նրանց նոր դավանանքով ու ժամանակաշրջանով: Ճիշտ է, դրականության մեջ պատմական ճշմարտությունը հետամտող քննադատական միտումները պարտավորեցնում էին նույնպիսի քննադատական վերաբերմունք լեհահայ գաղութի անցյալի, մասնավորապես XVIII դարից սկիզբ առնող կրոնաքաղաքական իրադարձությունների հանդեպ, սակայն վերջիններս թե՛ օբյեկտիվ և թե՛ սուբյեկտիվ պատճառներով տեղի չեն տալիս դրանց՝ Սրբեկտիվ՝ քանի որ նրանք կաթոլիկ եկեղեցու գործիչներ էին, հետևա-



բար շէին կարող իրենց քննադատական խոսքն ուղղել ինչպես լեհահայ եկեղեցուն կրօնական հեղաշրջումը նախապատրաստող ու անցկացնող, այնպես էլ դրա իսկ հետեանքով այլ բնագավառներում պատմական սխալներ թույլ տված գործիչներին: Իսկ սուրյեկտիվ՝ քանի որ տվյալ ժամանակաշրջանում առանց այդ էլ նոր պայքար էր սկսվել ինչպես հայ-ուկրա եկեղեցին լատինականին միացնելու, այնպես էլ Ռեչ Պոսպոլիտայի պատմական կյանքում լեհահայություն խաղացած դերը անտեսելու համար: Բնականաբար, այսպիսի պայմաններում լեհահայ ազգասեր գործիչներ Զախարյասեիչը, և առավելապես Բարոն-շը, ոչ թե հետամուտ են լինում անցյալի քննադատությանը, այլ դրա իդեալականացմանը, տնտեսության, դիվանագիտության, առևտրի, մշակույթի բնագավառներում հանդես եկած լեհահայ գործիչների փառաբանությանը: Թերևս, ճիշտ կլինի ասել, որ նրանք հետևում են պահպանողական ռոմանտիզմի ուղղությանը ոչ այնքան սկզբունքորեն, որքան միտումնավոր, որպես էքստրեմալ իրսդրությունը պայմանավորված պայքարի ու ինքնահաստատման անհրաժեշտության թելադրանք:

Ամեն դեպքում, հարկ է հիշել, որ լեհահայ եկեղեցու պատմությունը, որով անցյալ գարակզբին հասուկ նպատակադրմամբ զբաղվել է Զախարյասեիչը, լեհահայ գաղութի պատմության առանցքն է, ուստի, ինչպես նրա աշխատությունն ամբողջությամբ, այնպես էլ ներված բուն հարցին վերաբերող բոլոր նյութերը օգնում են պարզաբանելու գաղութին վերաբերող մեծ ու փոքր խնդիրները և, շատ արժեքավոր են վերջինիս բազմադարյա պատմության ընթացքի շատ հանգույցներ ու իրադրություններ հասկանալու ու պարզաբանելու համար: Պատահական չէ, որ անցյալ դարի 40-ական թվականներից այդ ազգասեր աստվածաբանի ինքնուրույն ու լուրջ աշխատությունը, նվիրված լեհահայ եկեղեցու պատմության, գաղութի կազմավորման ու զարգացման որոշ հարցերին, մինչև օրս էլ օգտագործվում է վերահիշյալ պրոբլեմներով զբաղվող բոլոր լեհախոս գիտնականների կողմից:

XIX դարի լեհ պատմագիտության մեջ շատ ավելի արժեքավոր տեղ է գրավում Վինցենտի Ֆերերի Սադոկ Բարոնշը (1814—1892), որին պարտական է գիտությունը ինչպես լեհահայ գաղութի, այնպես էլ լեհաստանի և Ուկրաինայի պատմությանն ու բանահյուսությանը նվիրված բազմաթիվ ուսումնասիրությունների համար: Այդ անխոնջ ու համեստ գիտնականը՝ 30 մենագրությունների և մի քանի տասնյակ հոդվածների հեղինակը<sup>71</sup>, որն իր ամբողջ կյանքը նվիրում է լեհահայ, լեհ ու ուկրաինացի ժողովուրդների հեռավոր ու մոտ անցյալի պատմության ուսումնասիրությանը, և որի անունը XIX դարակեսերից

սկսած անխտիր հիշատակում, և նրա հետազոտությունները իրենց գիտական աշխատությունների հիմքն են դարձնում այդ երեք ազգերի պատմաբաններն ու գրականագետները, առաջին հերթին մեզ է ներկայանում որպես ազգասեր ու հայրենասեր դիտակալ, առանց որի արժեքավոր ուսումնասիրությունների, թերևս անհնարին պետք է լիներ լեհահայ գաղութի պատմության շատ ու շատ մեծ ու փոքր հիմնահարցեր լուծել: Եվ սակայն, գիտական այդ արդյունքին նա հասնում է իր կյանքի դժվարին ճանապարհի ընթացքում, որին ուղեկցում են ժամանակի սոցիալ-հասարակական ու կրոնաքաղաքական հանգամանքներով պայմանավորված՝ պայքարի, զոհաբերությունների ու հալածանքների տարիները:

Բարոնչի կյանքի մասին տեղեկություններ հիմնականում ստանում ենք նրա սուղ «Ինքնակենսագրականից», որը 1887 թ.<sup>5</sup> դեռևս նրա կենդանության օրոք, նախ հրատարակվում է „Kalendarz katolicki Krakowskie“ օրացույցում<sup>75</sup>, իսկ քիչ ավելի ուշ՝ „Przegląd kościelny“ ամսագրում<sup>76</sup>: Ըստ այդ հավաստի աղբյուրի՝ նա ծնվել է Ստանիսլավովում, վաճառական Գոթհոֆ Բարոնչի ոչ հարուստ ընտանիքում, սրտեղ և 1821—1830 թթ. սովորել ու ավարտել է տարրական դպրոցն ու դիմնադիրան: Մեկ տարի դասավանդելով Օտին գյուղաքաղաքի դըպրոցում, 1831 թ. նա ընդունվում է Լվովի համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետը, որտեղ սովորում է երեք տարի, ապա հաջորդ երկու տարին ուսանում է աստվածաբանության ֆակուլտետում<sup>77</sup>: 1835 թվականին հարազատների ստիպմամբ Բարոնչը հագնում է վանականի սքեմ ու ստանալով Հռոմի համաձայնությունը, մտնում է դոմինիկյան օրդեն: Եվ սակայն, իր այդ ակամա ու անհեռատես քայլի համար նա շատ շուտով զղջում է և այդ մասին հետագայում բաղմիցս է ցավով գրում: «Ոչ երկրային դոմինիկյանցիների բաղմությունը,—այս դեպքում ծաղրանքով գրում է նա վերջիններիս մասին,—կառչել էր ինձանից և ես դարձել էի իսկական նահատակ: Ինչ-որ ճակատագիր կախվել էր գլխիս և թռնավորում էր վանքի իմ ամեն օրն առ ժամը» (76, էջ70): Իսկ դոմինիկյան օրդեն այդ ազդեասեր ու հումանիստ լեհահայը մտնում է այն պատճառով, որ շատերի նման նա էլ համապատասխան աշխատանք չի գտնում իր եկեղեցում, քանի որ, ինչպես ասացինք, քահանայական կաղմի և եկեղեցական մյուս պաշտոնների ընդլայնմանը հայ-ունիտ եկեղեցին հասնում է 40-ական թվականներին՝ արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտ Սամուել Յիրիլ (Կյուրեղ) Ստեֆանովիչի ջանքերի շնորհիվ: Բարոնչը նախ որպես վանական մտնում է Պոդկամենի (Բրոդիի մոտակայքում) դոմինիկյան վանքը և ստանում «Սաղոկ» վանական անունը, ապա երկու տարի համալսարանական իր գիտելիքները



կատարելագործում է կվովի դոմինիկյան միարանության աստվածաբանական-փիլիսոփայական հատուկ (փակ) ստուգիւյում, որտեղ և 1838 թ., քսանչորս տարեկան հասակում ձեռնագրւում է քահանա, իսկ 1839 թ. ստանում է Աստվածաշնչի պրոֆեսորի կոչում և 1839—1842, 1851—1853 թթ. վերոնշյալ առարկաները դասավանդում նույն ստուգիւյում (77, է 2128):

Հալածանքները Բարոնչի դեմ շատ վաղ են սկսւում: Միայն 1845—1846 թթ., իր ազգասիրության համար նրան երեք անգամ վանքից վանք են տեղափոխում (որի ժամանակ, ի դեպ, նա կորցնում է իր գրադարանն ու էստամպների (փորագրանկարների) հավաքածուն), ուր նա ծառայում է ամենատարբեր պաշտոններով: 1848 թ. Ավստրիայի բուրժուական հեղափոխության ժամանակ, երբ նա արդեն գտնւում էր Տիսմենիցայում, ընտրւում է Ազգային խորհրդի նախագահ ու հաշտարար դատավոր, որի պատճառով կրկին սկսւում են հալածանքները նրա դեմ: Եվ ահա 1855 թ.: երբ անվերջ տեղափոխութունների հետեւ վանքով Բարոնչը ծանր հիվանդանում է, դոմինիկյանցիները նրանից աղատվելու մտադրությամբ հայտարարում են, թե նա հոգեկան հիվանդ է: Հիասթափւած պատմաբանն ու բանահավաքը հրաժարւում է Օրդենում գրաված իր պաշտոններից և վերջնականապես հաստատւում է Պոդկամենի իր նախկին վանքում, ուր և 37 տարի ճգնավոր գիտնականի կյանք վարելով, աշխատում է մինչև իր կյանքի վերջը: Արտաքին աշխարհից կտրվելը թեև ահաւոր ծանր էր եռանդուն ու գործունյա մտավորականի համար, սակայն այդ կասը նա պահպանում է լեհ և ալլադգի գրողների, գիտնականների հետ ունեցած մեծ ու լայն նամակագրությամբ, որոնց օգնությամբ էլ նա ստանում է իրեն անհրաժեշտ պատմական արժեքավոր նոր նյութերը: Այդ ծանր տարիների ու կրած տառապանքների մասին ահա թե ինչ է գրել նա լեհ նշանավոր վիպասան ու պատմաբան Յուզեֆ Կրաշևսկուն<sup>78</sup>, երբ դոմինիկյանցիների եկեղեցական նոր կանոնադրությունն ընդունելուց հրաժարվելու պատճառով, կյանքի վերջին տարիներին ենթարկւում է հերթական հալածանքների. «Ես գիտեմ, թե ինչ է նշանակում հալածվել: Երեսուն տարի շարունակ ես դոմինիկյան օրդենում եմ և դուրությամբ կարելի է պատկերացնել, թե այդ ժամանակահատվածում որքան բան եմ կրել և ոչ մեկի կողմից մխիթարանք չեմ ստացել»<sup>79</sup>: Եվ որպեսզի առավել պարզ լինի, թե նա որքան էր նվիրված գիտությանը, նշենք, որ նույն այդ հալածանքների ու նրա աշխատութունների քննադատության շրջանում կոմս Ավգուստ Պոտոցկին նրան հրավիրում է վարելու Վիլանովի (Կրակովի թագավորական պալատի) դրադարանավարի պատասխանատու և հարգարժան պաշտոնը, ինչպես նաև

դառնալու նրանց՝ Պոտոցկիների ընտանեկան քահանան, սակայն վերջինս բարեկրթորեն մերժում է այդ առաջարկը<sup>80</sup>, քանզի գիտությանն ու իր ազգին ծառայելու գործը ավելի է անհրաժեշտ համարում ու բարձր՞ դասում խաղաղ ու ապահով կյանքից:

Եվ այնուամենայնիվ, նրա աշխատությունների դեմ ուղղված քննադատության տարիներին է, որ նա լեհ առաջադեմ հասարակայնության կողմից արժանանում է մեծ գնահատականի ու հարգանքի: Պատահական չէ, որ 1858 թ. նա ընտրվում է Կրակովի Գիտական Ընկերության (հիմնադրված՝ 1816 թ.) թղթակից անդամ, 1861 թ. Հռոմի դոմինիկյան միաբանությունը, այնուամենայնիվ, հեռակա կարգով նրան շնորհում է աստվածաբանության ու փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան (ուղարկելով համապատասխան դիմում), Ս. Օրգելբրանդի հանրահայտ և XIX դ. ամենաարժեքավոր «Հանրագիտարանի» կողմից (1859—1868) նա հրավիրվում է որպես խմբագրական կոլեգիայի անդամ, ընտրվում է Հնագիտական Ընկերության անդամ, շատ ավելի ուշ՝ 1884 թ. դառնում է «Towarzysz Duchowny» ամսագրի խմբագիրը (77, էջ 128), էլ չենք խոսում այն մասին, որ Վարշավայի, Կրակովի, Լվովի տասնյակ ամսագրեր նրանից անընդմեջ հոգվածներ էին խընդրում, որոնցում և նա տպագրում էր իր արժեքավոր ուսումնասիրությունները:

Գիտական առաջին պրպտումները, որ սկսում է Բարոնշը 1842 թվականին ժուլկում և հետագայում շարունակում է Լվովի, Ստանիսլավովի, Յարոսլավի, Յազլովցի, Բրոդիի, Տիսմենիցայի և այլ քաղաքների վանքերի, եկեղեցիների մատենադարաններում, քաղաքային տարբեր արխիվներում ու անձնական գրադարաններում, առաջին հերթին վերաբերում էին լեհահայ, և ընդհանրապես, հայ ժողովրդի պատմությանն ու մշակույթին: Իսկ դա ամենագոթվարին խնդիրն էր, քանի որ դեռևս շատ քչերը՝ բարձրաստիճան հոգևորականները, քաղաքային խորհրդի անդամներն ու այդ կարգի այլ անձինք իրավունք ունեին օգտվելու նշված մատենադարաններից ու արխիվային ֆոնդերից, և բացի այդ, շատ քչերն էին այդ բնագավառով զբաղվում, և աննշան նյութեր էին գիտական շրջանառության մեջ դրված: Տիրապետելով հայերեն, լեհերեն, ուկրաիներեն, լատիներեն, իտալերեն, հունարեն, ֆրանսերեն, գերմաներեն լեզուներին, Բարոնշը օգտագործում է մատենադարաններում ու արխիվներում պահպանվող հայ և օտարազգի հարուստ նյութերը և իր ուսումնասիրություններում անպայմանորեն նշում սկզբնաղբյուրները, մեջբերումներ է կատարում վերջիններիցս, լրիվ կամ մասնակի ներկայացնում պատմական վավերագիր փաստաթղթեր: Եվ եթե այս դեպքում էլ նկատի ունենանք, որ նրա օգտագոր-



ծած պատմական նյութերից այժմ շատ բան չի պահպանվել, իսկ պահպանվածներն էլ մեծ մասամբ դաժնվում են ոչ թե Բարոնչի նշած արխիվներում ու մատենադարաններում, այլ պատմաքաղաքական տարբեր պատճառներով վաղուց արդեն տեղ են գտել այլ քաղաքների արխիվներում, կամ դարձել մասնավոր անձանց սեփականությունը, ապա պարզ կլինի, թե զիտություն այդ հեռատես մշակը ինչպիսի ծառայություն է մատուցել պատմությանը:

Բարոնչը դեռ չէր հասցրել ավարտել „Żywoty sławnych Ormian w Polsce“ (Վարք երեկի Հայկազունյաց Լեհաստանի) արդեն իսկ նշված հանրահայտ ու արժեքավոր իր աշխատությունը, երբ շտապում է հրատարակել կոմի հայկական եկեղեցու մատենադարանի ու կապիտուլի արխիվային ու մատենագիր նյութերի մի մասն ամփոփող մատենագրիտական իր երկու հոդվածները, որոնցից առաջինում, ինչպես վերը (երկրորդ գլխում), տեսանք, ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացնում է հայերեն, լեհերեն, լատիներեն 73 ձեռագրեր<sup>31</sup>, իսկ երկրորդում՝ արքեպիսկոպոսների, եկեղեցական ժողովների ակտային մատչաններ, հայերեն գրված արտոնագրեր, հայկական դատարանի, կտրիճավորաց եղբայրությունների տարբեր ակտեր և այլն (68, № 34, 37, 39, 40): Այսինքն, հրապարակ է իջեցնում մատենագրիտական ուսումնասիրություններ, որոնք ժամանակի գիտնականների առջև դուռ են բացում ղեպի լեհահայ գաղութի պատմությունը: Մեկ տարի հետո՝ 1854 թ. նա հրատարակում է „Sobleski i Ormianie“ (Սոբեսկին և հայերը) հոդվածը (68, № 21, 22), այդ մասին սուղ տեղեկություններ է հաղորդում նաև «Ուրվագիծ Հայոց...» աշխատությունում (3, էջ 67—69), որտեղ ըստ վավերագիր փաստերի ու տեղեկությունների ներկայացնում է լեհահայ դիվանագետներին, մասնավորապես Ավստրիայում՝ Լեհաստանի ղեկավար, նրբամիտ ու բազմակողմանի գիտելիքների տեր, արևելյան ու արևմտյան մի շարք լեզուների ու բարբերի մեծ գիտակ, Յան Սոբեսկու կողմից շատ բարձր գնահատված ու հարգված լեհահայ Սուլեյման Կոնստանտին կոմս դր Սիրիին ու նրա վարած դիվանագիտական հարաբերությունները Պարսկաստանի ու Թուրքիայի հետ: Նա առավել հանգամանորեն ներկայացնում է նաև Հակոբ կաթողիկոսի հետ Կոստանդնուպոլսում վարած նրա դիվանագիտական հարաբերությունները՝ Հայաստանը լեհ թագավորի կողմից ազատագրելու և Հայկական Թագավորություն ստեղծելու մասին: 1855 թ. Բարոնչը կոմիում հրատարակում է նաև „Pamiętnik dziejów Polskich z aktów urzędowych Lwowskich rękopisów“ (Լեհական պատմության հիշատակարաններ ըստ կոմի պաշտոնական

ակտերի ու ձեռագրերի») ժողովածուն, որտեղ լեհական պատմությանը վերաբերող հոգևածների կողքին ներկայացնում է XVII—XVIII դդ. լվովահայության օրենսգիրքը (Գատաստանագիրքը), XVIII դ. լեհահայ միանձնուհիների կյանքի ու գործունեության ժամանակագրությունը (որի ամբողջական տեքստը գետեղում է նաև «Վարքում...» (13, էջ 415—476), ինչպես նաև Տիսմենիցայի պատմության մասին գրված ակնարկը: Բարոնշի այս ժողովածուն իր «անմեղ» բովանդակության համար հանգիստ է ընդունվում ու բնականաբար չի բորբոքում լեհ և լեհահայ հասարակության հետագեմ հայացքների ունեցող ու որոշակի խափի պատկանող մարդկանց կրքերը: Այդ տեղի է ունենում քիչ ավելի ուշ՝ 1856 թ., երբ նա հրատարակում է «Վարք երեւելի Հայկազունեաց Լեհաստանի», իսկ 1869 թ.՝ „Rys dziejów Ormiańskich“ («Ուրվագիծ Հայոց պատմության») աշխատությունները, որոնք, հատկապես առաջինը, թեև նշված բնագավառի աղբյուրագիտական ամենահարուստ ու արժեքավոր ուսումնասիրությունն է առ այսօր, այդուհանդերձ, ինչպես հեղինակին ժամանակակից, այնպես էլ հետագա ու մեր օրերի գիտնականներից շատերի կողմից են քննադատության ենթարկվել:

Իսկ ինչպիսին էին վերոհիշյալ աշխատությունները, որոնցում Բարոնշը մեղմաջան աշխատանքով, մեղ համար արդեն անհետ կորած գրավոր հուշարձաններից, արխիվային նյութերից հավաքել ու ներկայացրել էր վավերական այնպիսի տեղեկություններ, որոնք իրենց «մերկությունամբ» չէին բավարարել ոմանց «դիտական» պահանջները:

Այսպես. «Վարք երեւելի Հայկազունեաց Լեհաստանի» գրքում Բարոնշը այբբենական կարգով ներկայացնում է 300-ից ավելի լեհահայ աչքի ընկնող անձանց կյանքն ու գործունեությունը, որոնցից յուրաքանչյուրի ամբողջական կամ թերի դիմանկարը ստեղծելիս, օգտագործում է տարբեր արխիվների, ակտերի, կտակների, ձեռագիր մատենագրությունների ու հրատարակված աշխատությունների ամենատարբեր նյութերը, նշելով այդ ամենի սկզբնաղբյուրները, գրառում է նաև լեհահայ գործիչների գրական ու գիտական, հրատարակված ու ձեռագիր երկերն ու աշխատությունները: Էպիֆանի Մինասովիչի „Viri Illustres...“ աշխատության հետողությամբ կամ նմանությամբ գրված այս գործը արտաբուստ կենսագրական բառարանի տպավորություն է թողնում, սակայն իրականում, նյութի մեջ խորանալու դեպքում, իրենից ներկայացնում է լեհահայ գաղութի տնտեսական ու մշակութային կյանքը պատկերող մարդկանց անհավաք մի խճանկար, որտեղ տեղ են գտել կրոնականեղեցական գործիչներ, թագավորների քարտուղարներ ու թարգմանիչներ, խոշոր ու միջին վաճառականներ ու բանկիրներ, դիվանագետներ, զինվորական գործիչ-



ներ, բժիշկներ ու իրավաբաններ, արվեստի, գիտության ու դրակա-  
նության գործիչներ և այլն: Եվ սակայն, ինչպես հեղինակն է խոս-  
տովանում՝ ներկայացված անձինք նվազագույն մասն են կազմում  
նրանց, ովքեր քիչ թե շատ իրենց լուծան են ներդրել լեհաստանի  
բարգավաճման՝ տնտեսության ու կուլտուրայի զարգացման, նրկրի  
պաշտպանության և հայ տղզային ու լեհ մշակույթի, մասնավորապես  
արվեստների ու դրականության զարգացման գործում: Եվ որովհետև  
երեկելի այդ անձանց թիվը շատ ու շատ ավելին է եղել, ուստի, ըստ  
հեղինակի՝ հավաքված այդ նյութերը նա ոչ միայն հրատարակելիս  
բավականաչափ սահմանափակել է, այլև չի հասցրել ամբողջությամբ  
օգտագործել կլովի մի շարք, իսկ Կամենից-Պոդոլսկի, Վարշավայի,  
Կիևի բոլոր արխիվներն ու բազմատեսակ ակտերը, մատյանները, քա-  
նի որ այդ ամենը, նախ մեկ մարդու գործ չէր, և ապա՝ լինելով վանա-  
կան, դուրկ որևէ սեփականությունից ու եկամտից, զրկված է եղել  
այդ աշխատանքները ընդլայնելու, հարստացնելու և տպագրության բո-  
լոր ծախսերը հոգալու հնարավորությունից: «Եվ այդուհանդերձ, ես  
արել եմ այն, ինչ կարողացել եմ, — գրում է նա գրքի առաջաբանում, —  
...աշխատանքը հասցրել եմ տվարտին, որը և ներկայացնում եմ հա-  
սարակայնությանը այն խորին համոզմամբ, որ իմաստուն հայրենա-  
կիցներս կկարողանան գնահատել իմ բարի կամքը...» (13, էջ VIII):

«Ուրվագիծ Հայոց պատմության» աշխատության մեջ Բարոնշը լե-  
հահայ գաղութի պատմությունը դարձրել է Հայոց պատմության հի-  
րավի անքակտելի մասն ու միջին դարերից արդեն բաժանված մի  
ճյուղը, թեև այժմ մեզ համար առավելապես այդ հատվածն է, որ ար-  
ժեք ունի: Հետամուտ նույն՝ վերը նշված նպատակին, այստեղ արդեն  
նա իր հայրենակիցների ու լեհ հասարակության ուշադրությանն է  
ներկայացնում նաև հայ ժողովրդի պատմությունը: Հիմնականում հեն-  
վելով Մովսես Խորենացու Պատմության վրա, բայց և քննադատորեն  
օգտագործելով հույն, հռոմեացի պատմիչների ու որոշ գիտնականե-  
րի կարծիքները, նա «Ուրվագիծը...»-ը սկսում է Հայկ ու Բելի առաս-  
պելից, նույնքան մանրամասնությամբ ներկայացնում է Հայկի ժա-  
ռանգների պատմությունը, ապա անդրադառնում է Երվանդ ու Տրդատ  
թագավորների ժամանակաշրջանին, Արշակունիների դինաստիային,  
հայության կողմից քրիստոնեության ընդունման ու տարածման սյուս-  
մությանը, և այսպես շարունակ՝ մինչև XIII դարավերջը՝ Կիլիկիայի  
Հայկական թագավորության անկումը (4, էջ 1—60): Անշուշտ, այս  
հատվածում նա խոսում է նաև հայ գաղթալիքների ու դրա պատճառ-  
ների, տարբեր երկրներում ստեղծված գաղութների մասին, և հաջորդ  
գլխում արդեն, ներկայացնելով լեհահայ գաղութի պատմությունը՝ մաս-

նաւորապես (առանձին ենթագլուխներում) անդրադառնում է կովի, կամենիցի, Կալիմեթի, Զամոշի, Կրակովի, Լյուբլինի, Քութիի, Յագլովեցի, Լուցքի, Ստանիսլավովի, Լիսիեցի, Ժվանեցի, Վարշավայի, Բժեժանի և այլ խոշոր ու մանր քառասուն գաղթօջախների պատմությանը և թեթևակի շոշափում վերջիններիս կրոնական իրավիճակի, իրավական կարգի, տնտեսութեան դարգացման, կենցաղի ու կուլտուրայի մի շարք հարցեր (4, էջ 60—180)։ Ի դեպ, Ստանիսլավով, Յագլովեց, Տիսմենիցա, Բրոդի, Բուլաշ քաղաքների ու գրանց հայ գաղթօջախների մասին նա գրում ու հրատարակում է առանձին ուսումնասիրութիւններ, որոնցում ըստ փաստական նյութի հիմնավորում է նշված քաղաքների դարգացման գործում հայ արհեստների ու առևտրի խաղաղած խոշոր դերը<sup>82</sup>։ Եվ վերջապես ավելացնենք, որ «Ուրվագծի» վերջին գլուխներից մեկում Բարոնը թվարկում է հայ գրական որոշ գործիչներին ու նրանց գործերը (առանձին տեղ է հատկացնում Մլի-թարյաններին), հաջորդում ղետեղում է լեհահայ Օրենսդրի հոգվածները (4, էջ 205—264), և վերջինում նկարագրում է լեհահայ կենցաղի ու բարքերի որոշ կողմեր (4, էջ 264—317)։

Ահա այս աշխատութիւններն են, որ հիմնականում քննադատվում էին, և որոնց դեմ ուղղված մեղադրանքները կայանում էին նրանում, թե հեղինակը իր օգտագործած պատմական ամբողջ նյութը մատուցել է ոչ քննադատաբար, այլ՝ անփույթ ու ոչ համակարգված, թե վաճառականներին նույնպես համարել է նշանավոր անձինք, եղել է ոչ միայն պատմական փաստերի, այլև տարբեր առասպելների ու պատմութիւնների կոմպիլյատոր ու հավատ է ընծայել այդ ամենին, բավականաչափ գիտելիքներ չի ունեցել լեհ ժողովրդի անցյալ կյանքի մասին, և վերջապես, ոչ թե ընտրել, այլ հրատարակել է այն ամենը, ինչ ձեռքն է ընկել։

Հարկ է նշել, որ քննադատութեան այսպիսի հայեցակետը ունեցել է իր սուբյեկտիվ ու օբյեկտիվ պատճառները։ Առաջինի դեպքում հարկ է նկատի ունենալ, որ այն շրջանում, երբ իր ուսումնասիրութիւններում հանդես է գալիս Բարոնիչն ու շատ որոշակի բարձրացնում ազգային ինքնաճանաչման խնդիրը, հասարակութեան ռեակցիոն ուժերը, որ հայ-ուկրա եկեղեցու վերացման և այն լատինական եկեղեցուն միացնելու պահանջն էին դրել, չէին կարող չազդել քննադատական մտքի վրա և ազգասեր լեհահայերի, մասնավորապես Բարոնիչի դեմ օպորդիցիա չստեղծել, քանի որ վերջինս իր աշխատութիւններում ոչ միայն փառաբանում է լեհահայ գործիչներին ու վավերագիր փաստերով ապացուցում լեհաստանի տնտեսական ու մշակութային կյանքի զարգացման մեջ ունեցած նրանց անմիջական ու մեծ մասնակցու-



Թյունը, այլև ներկայացնում է նրանց հնադարյա հարուստ պատմու-  
 թյունն ու բարձր մշակույթը հայրենի երկրում: Բարոնշը, որ շատ լե-  
 հահայերի նման չէր մոռանում ու հպարտությամբ անընդմեջ էր նշում  
 իր հայկական ծագումը, լեհ հասարակությանը ստիպում է նույնպես  
 հիշել ու հաշվի առնել լեհ ժողովրդին մատուցած հայության մեծ ծա-  
 ույությունները, մասնանշելով լեհահայ տոհմիկ անունները, դրանով  
 իսկ պարտավորեցնում է նաև իր ազգակիցներին, որոնցից շատերին՝  
 լեհ հասարակության մեջ բարձր դիրք զբաղաժնեիրին, սակայն, արդեն  
 ձեռք չէր տալիս նման հիշեցումը: Իսկ այդպիսիք միշտ չէ, որ «լու-  
 թյամբ» էին դժգոհում: Բավական է, օրինակ, հիշատակել լեհ պատ-  
 մաբան Ալ. Բատովսկու հրապարակած հոդվածը Կրակովի պահպանո-  
 ղական «Czas» օրաթերթում, որտեղ հեղինակը հանդես գալով լեհ ազ-  
 նրվականական ռեակցիոն ուժերի դիրքերից, թշնամաբար է բնորո-  
 նում Բարոնշի «Վարբ...»-ը և փորձում ժխտել Լեհաստանի դիմանա-  
 գեսու ու գրական մի շարք խոշոր գործիչների հայկական ծագման  
 «հնարավորությունը» և, կամ գրում թե լեհահայերի կյանքը ոչ  
 մեկին չի հետաքրքրում, իսկ նրանց անուններն էլ Լեհաստանի պատմու-  
 թյան համար ոչ մի կարևորություն չունեն<sup>33</sup>: Նշված հոդվածը, ինչպես  
 վկայում է XX դարասկզբի լեհահայ եկեղեցական գործիչ, մեծ ազգա-  
 սեր Լեոն Թեոդորովիչը, գրված էր ինչպես լեհ ռեակցիոն գործիչների,  
 այնպես էլ հասարակության մեջ բարձր դիրք զբաղած ու հայկական  
 ծագում ունեցող Կոնեռնովիչների գրգամմբ (80, էջ 5, № 8—9, էջ  
 13—14), որոնց նախնիների մասին Բարոնշի հայտնած տեղեկություն-  
 ները խորապես վիրավորել էին վերջիններիս արժանապատվությունը:  
 Իսկ ըստ այդ տեղեկությունների՝ այդ հարգարժան ընտանիքի պապը՝  
 ստանիսլավովցի Գժեգոժ Կոնեռնովիչը զբաղվել էր անուսումների մեծ  
 վաճառքով: Զիշտ է Բարոնշը գրում է, որ նա իր երկրամասում մեծ  
 դարկ էր տվել առևտրի այդ ճյուղի զարգացմանը, որի համար և  
 Ավստրիայի կայսր Յուզեֆ II-ից ստացել էր ազնվականական տիտ-  
 ղոս (13, էջ 171—172), սակայն, ինչպես տեսնում ենք, նրա թոռները,  
 իրենց պապից ժառանգած այդ տիտղոսը կրելով հանդերձ, նրա «մաս-  
 նագիտության» հիշատակումը վիրավորական էին արդեն համարում  
 իրենց ընտանիքի պատմական ավանդույթների համար:

Նթև արիստոկրատական-պահպանողական շրջանները Բարոնշի  
 դեմ հարձակումներ էին գործում նշված պատճառներով, ապա բուր-  
 ժուական դադափարախոսության գործիչները, քիչ ավելի մեղմացրած,  
 նրան մեղադրում էին պանեգիրիզմի և պատմական աղբյուրների  
 նկատմամբ ոչ քննադատական մոտեցում հանդես բերելու մեջ: Նրա  
 ուսումնասիրություններում, իհարկե, կան այնպիսի հատվածներ, իրա-

գարծություններ ու առանձին դործիչներ, որտեղ, և որոնց մասին, Բարոնշը կարող էր, և պետք է որ քննադատական իր խոսքն ասեր: Սակայն այս դեպքում նրա ոչ քննադատական մոտեցումը հարկ է ոչ թե մեծ լիբրություն համարել, այլ ընկալել որպես ժամանակով ու լեհահայության յուրաքանչյուր իրավիճակով պայմանավորված անհրաժեշտություն: Ինչպես ասացինք, Բարոնշը իդեալականացնում է հեռավոր ու մոտ անցյալը, քանզի դրա հետ կապված հիշողությունը միայն կարող էր արթնացնել ուժացված լեհահայության ազգային ինքնագիտակցությունը: Իսկ դա, ինչպես ստորև կտեսնենք, ոչ թե սահմանափակ, հետադեմ մտածողության արդյունք էր, այլ միտումնավոր նպատակադրում:

Ինչ վերաբերում է Բարոնշի անցյալի քննադատներին, ապա հարկ է նշել, որ վերջիններիս համար լեհահայ պատմաբանի աշխատություններն են ազդակ հանդիսացել լեհահայ գաղութի պատմությամբ զբաղվելու և որոշակի արժեք ունեցող ուսումնասիրություններ պտեղծելու գործում: Իսկ այդ գիտնականները անցյալ դարի 50-ական թվականներից սկսած օգտվելով Բարոնշի աշխատություններից, հետադոտում են լեհահայ գաղութի պատմության առանձին պորբիմները, թեև ուղղակի կամ անուղղակի քննադատում էին նրա «ոչ համապարփակ ու ոչ գիտական հիմք» ունեցող աշխատությունները: Իսկ դա նշանակում է, որ նրանք անտեսում էին Բարոնշի պատմագիտական լայն նպատակադրումն ու դրան ուղեկցող մեծ դժվարությունները, և մատնանշում այդ ամենով պայմանավորված ընդունելի և ոչ ընդունելի լիբրությունները: Մինչդեռ առաջին հերթին հարկ էր նկատի ունենալ, որ լայնախոհ ու հեռատես այդ գիտնականը, ազգասեր ու հումանիստ, առաջադեմ հայացքների տեր այդ վանականը, ի տարբերություն իր քննադատներից շատերի, պարզորոշ պատկերացնում էր նաև այն, որ ամեն մի ժողովրդի, մասնավորապես գիտնականների առաջնահերթ խնդիրը նախ պետք է լինի անցյալի ամենատարբեր բնագավառների հուշարձանների փրկությունը, և ապա՝ պատմության արժեքավորումը: Ահա թե այդ կապակցությամբ նա ինչ է գրում «Pamiętki Jazłowieckie» («Յգաղութեցան հուշարձաններ») գրքում. «Անցյալը թեև ծածկված է մոռացության փողով, այդուհանդերձ, հանդիսանում է ապագայի հիմքը: Սերունդները դրա վրա են կառուցում իրենց գեղեցիկ հույսերը, դրանում է նոր սերունդը բացահայտում առաջադիմության ու քաղաքակրթության ծիլերը: Ծիշտ է դրանք մեռած հուշարձաններ են, սակայն երբ մաքուր սրտով ես մոտենում դրանց, ապա այդ քարերը, իրերը, ձեռագրերը կարծես գերբնական ուժից արթնացած երկարում են իրենց ձեռքերը և խոսելով պերճախոս լեզվով, հոգին պարուրում



են զգայական ցավով, ու ներքին աշխարհը համակում հաճելի հիշողություններով: Դժբախտաբար, ժամանակի ատամը, այդ հզոր ու անողոր տիրակալն արդեն բավականաչափ ավերել է ժողովրդական հուշարձանները, իսկ քամին՝ վերջինիս արագընթաց օգնականը, վերցնելով դրանց պատառիկները տարել է իր հետ ու շաղ տվել տարբեր կողմեր: Մեզանից հեռանում են այդ թանկարժեք հուշարձանները: Դե ուրնան, չթողնենք, որ դրանք ոչնչանան, կանգնեցնենք այդ ավերիչ արշավաքը»<sup>84</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, Բարոնշի առաջնահերթ խնդիրն ու նպատակը, իրոք, եղել է պատմական անհետացող նյութերը փրկելն ու ապագա սերունդներին թողնելը: Իսկ այդպիսի պատմաբանը ոչ մի դեպքում չի կարող կոմպլիյատոր կոչվել: Ավելի շատ և առաջին հերթին նա եղել է աղբյուրագետ, պատմահավաք-պատմաբան (և ինչպես ստորև կտեսնենք՝ բանահավաք), որը մեծ ղոհողությունների գնով ձեռք բերելով պատմական թանկարժեք նյութերն ու որոշակի զաման ենթարկելով, համակարգել, շարադրել է դրանք ինչպես ըստ լեհահայ գաղթօջախների, այնպես էլ՝ անձանց (նույնը կարելի է ասել լեհական ու ուկրաինական պատմական նյութերի առնչությամբ) և, իհարկե, կուրորեն չի հավատացել ամեն տեսակ «առասպելների»: Քննադատների կողմից արված այդ վերջին ակնարկը վերաբերում է Թեոդոր Դմիտրովիչի հրովարտակին, որի կապակցությամբ մեր դարի 60-ական թվականներին անգամ, լեհահայ պատմաբանին մեղադրել են Յա. Դաշկևիչը և ակադեմիկոս Ի. Կրիպյակևիչը: Վերջինս Բարոնշի աշխատությունները արժեքավորելով, նրան էրուդիտ պատմաբան համարելով հանդերձ, նշել է մի շարք կարևոր թերություններ, գտնելով, որ դրանք իրենց զգացնել են տվել այն իսկ պատճառով, որ նա երիտասարդ հասակում պատմաբանի իսկական դպրոց չէր անցել: Իսկ ասվածի ցայտուն օրինակը Կրիպյակևիչը համարել է այն, որ Բարոնշը քննադատորեն չէր նայել պատմական այնպիսի աղբյուրներին, ինչպիսին էր «Դմիտրի իշխանի հրովարտակը, կեղծված՝ XVII դարում»<sup>85</sup>: Նա, ինչպես նաև շատերը, Բարոնշին են վերագրել նաև այն խոշոր թերությունը, թե վերջինս կանգնած լինելով ֆեոդալական վերնախավի դիրքերում, իր աշխատություններում իդեալականացրել է ազնվականությանն ու հոգևորականությանը, նրանց է ստանձնել տվել երկրի տնտեսությունը հզորացնող և կուլտուրան զարգացնող պատմական դերը, չի զնահատել ժողովրդական մասսաների աշխատանքն ու ձեռքբերումները: Հարցի այսպիսի մոտեցումն իր հիմքով արդեն ընդունելի չէ, և հաճախ ինչու: Նախ հանապազօրյա իր հացը վաստակող և ֆեոդալական-արիստոկրատական վերնախավի ու բարձրաստիճան հոգևորա-

կանության կողմից հալածվող Բարոնը չէր կարող վերջիններիս դիրքերում կանգնած լինել ու դեռ նրանց շահերը պաշտպանել: Իզուր չէ նա գրել. «...հատկապես որպես վանական, որը մարդկային հասարակության մեջ ամենանվազագույն տեղը չի գրավել և, որը շունի նույնիսկ գլուխը վար դնելու շափ սեփականություն, ես օտար եմ նաև յուրայինների մեջ, և երբ ավարտեմ իմ ուխտագնացությունը այս երկրի վրա, համոզված չեմ, թե արդյոք հողը կբարեհաճի իմ ոսկորները ծածկել» (13, էջ VIII):

Բացի այդ, Բարոնը, ճիշտ է, պատմական նյութերը ներկայացրել է նույնությամբ՝ հարազատ մնալով յուրաքանչյուր դարի ոգուն, խավի ու դասի մտածողությանը, բայց քանի որ մտադիր չի եղել այդ ամենը սլատմագրական խորը հետազոտության ենթարկել, ապա հարկ է նրա գործերը բնկալել, արժեքավորել ու գնահատել ըստ հեղինակի նպատակադրման: Իսկ դրա հավաստիքը տվել է հենց ինքը Բարոնը՝ «Ուրվագիծ Հայոց պատմության» առաջաբանում. «Այն ամենը, — գրում է նա, — ինչ գիտեի հայության մասին, ահա, ամփոփեցի այսպիսի նեղ շրջանակներում այն համոզմամբ, որ այս մի քանի անկատար ուրվագծերը առաջ կբերեն (գիտական) աղնիվ մի մրցության, իսկ կարող որևէ դրիչ կոտեղծի հիմնավոր պատմությունը այն ժողովրդի, որն իրավամբ արժանի է դրան»<sup>4</sup>:

Ինչ վերաբերում է Կրիպյակեիչի քննադատության վերը նշված վերջին կետին, ապա հարկ է նշել, որ միջնադարյան պետության, մասնավորապես Լեհաստանի տնտեսական հզորացման շարժիչ բռնակները, իրոք, գտնվել են բարձր դասի՝ աշխարհիկ ու հոգևոր ֆեոդալներին, մագնատներին, խոշոր վաճառականների ձեռքին, իսկ մշակույթն էլ ստեղծել ու զարգացրել են ազնվականությունն ու քաղաքային դասի վերնախավը (խոսքը մասնավոր դեպքերի մասին չէ): Ինքնըստինքյան պարզ է, որ բոլոր ժամանակներում էլ ամեն բարիք ստեղծվել է ժողովրդի ձեռքով, որ ֆեոդալական հասարակարգում վերջիններս անողոք ճնշման են ենթարկվել ֆեոդալների ու մագնատների կողմից: Բայց չէ՞ որ սոցիալ-պատմական այդ հարցերը, նախ այլ բնույթի ուսումնասիրություն են պահանջում, և ապա, բուն նյութի՝ լեհահայ գաղութի պատմության հետ անմիջականորեն չեն առնչվում թեկուզև այն պատճառով, որ լեհահայությունը հիմնականում պատկանում էր քաղաքային դասին: Իհարկե, այս դեպքում էլ կարելի էր խոսել հայ արհեստավորության միջին ու ցածր խավերի մասին, որոնք նույնպես ճնշվում էին ինչպես իրենց դասի վերնախավի կողմից, այնպես էլ ենթարկվում էին իրավական ամենատարբեր սահմանափակումների: Բայց սրանք ֆեոդալական հասարակարգին բնորոշ ընդհանուր հարցեր են, որոնց կոնկ-



րեստ լուսաբանումն անգամ, բացի համընդհանուր այդ երևույթը կրկին անգամ հաստատելուց, լեհահայ գաղութի յուրատիպ պատմությունը ոչնչով լրացնել կամ հարստացնել չէին կարող: Էլ չենք խոսում այն մասին, որ հենց նույն այդ պատմաբանները, որոնք Բարոնշին քննադատում են վերոնշյալ հարցերը անտեսելու, կամ ֆեոդալական-աբխտոկրատական գաղափարախոսությանը տուրք տալու պատճառով դրանց էության մեջ շփափանցելու համար, ո՛չ անցյալ դարում և ո՛չ էլ մեր օրերում, նույնպես այդպիսի ուսումնասիրություններ չեն գրել, և ընդհանրապես, այդ հարցերը չեն հետադուսել: Եվ վերջապես այն մեղադրանքները, թե Բարոնշը վաճառականներին նույնպես երևելի հացության շարքերն է դասել, ինչ-որ շափով հարկ է քննադատների պատմական կարճատեսությունը վերագրել, քանի որ միջնադարյան պետությունների, և առավելապես, լեհաստանի տնտեսությունը զարգացման հիմքն ու նրա հղորդությունը անպայմանորեն պայմանավորում էին նաև արտաքին ու ներքին առևտուրը, ուստի այդ դասի ներկայացուցիչները ոչ մի դեպքում չեն կարող և չպետք է անտեսվեն, մանավանդ, եթե նկատի ունենանք, որ նրանցից շատ շատերը, ինչպես արդեն ցույց տվեցինք, խոշոր վաճառականներ լինելով հանդերձ, հղել են նաև քաղաքական, դիվանագիտական, հասարակական, կուլտուրայի և գիտություն խոշոր դործիչներ:

Այս ամենից, իհարկե, չի հետևում, որ Բարոնշի աշխատությունները ղերծ չեն թերություններից: Անշուշտ, կարելի է խոսել նրա աշխատություններին բնորոշ՝ հեղինակի նպատակադրմամբ, ինչպես նաև սուբյեկտիվ ու գիտական օբյեկտիվ հնարավորություններով պայմանավորված թերությունների մասին, սակայն, դրանք, ըստ էության կորչում են գիտությունը ժառանգություն թողած այն հսկայական նյութի ծանրության տակ ու արժեքի ստվերում, առանց որի, նշված բնագավառների գիտություններն, իրոք, շատ բան կկորցնեն: Դա չի նշանակում նաև, որ ինչպես Բարոնշի ժամանակակիցները, այնպես էլ հետագա սերունդները միայն քննադատել և ըստ արժանվույն չեն դնահատել նրան, ու մասնավորապես՝ լեհահայ գաղութին նվիրված նրա աշխատությունները: Բարոնշ-պատմաբանին շատ բարձր է գնահատել, օրինակ, ժամանակի լեհ ամենաժողովրդական վիպասան ու պատմաբան Յուզեֆ Կրաշևսկին, որի հետ, ինչպես ասացինք, լեհահայ պատմաբանը տասնյակ տարիներ նամակագրական կապի մեջ է գտնվել<sup>86</sup>: Եվ եթե նկատի ունենանք, որ 600 հատորի հեղինակ Կրաշևսկին արտակարգ հետաքրքրություն ցուցաբերելով իր ժողովրդի պատմության հանդեպ, ոչ միայն հրատարակում է անցյալի նշանավոր անձանց օրագրերը, հուշագրությունները, նամակները, մշակում ու հրա-

արակում է արխիվային ամենատարբեր փաստաթղթեր ու բանահյուսական նյութեր, գրում է տարբեր դարաշրջանների պատմական ուսումնասիրություններ և, իհարկե, այդ ամենի հիման վրա՝ պատմավեպեր (ինչպես նաև՝ ժամանակակից վեպեր), ապա պարզ կլինի, թե այդ ազգասիր ու առաջադեմ հայացքների տեր գրողը, որին լեհ արդի պատմագիտությունը շատ բանով է պարտական, հոգեկան ու դիտական հետաքրքրությունների ինչպիսի թելերով էր կապված լեհահայ պատմաբան ու բանահավաք Բարոնչի հետ։ Թերևս պատահական չպետք է համարել, որ «Վարք...»-ի դեմ սկսված հարձակումների շրջանում (1857) Կրաշևսկին պաշտպանական հոդվածով հանդես է գալիս առաջադիմական «Gazeta Warszawska» թերթի էջերում։ Խոսելով պատմական անցյալին նվիրված հետազոտությունների հույժ անհրաժեշտության մասին, Կրաշևսկին անդրադառնում է Բարոնչի «պահանջկոտ» քննադատներին և գրում, թե վերջիններս չեն հասկանում, որ նույնիսկ պատմական չոր մի փաստը, բառը, թիվը կարող է կարեւոր դեր խաղալ պատմության հետազոտության համար, ինչ մնաց այնպիսի մի գործ, ինչպիսին ստեղծել է լեհահայ պատմաբանը։ Թվարկելով նրա արժեքավոր ուսումնասիրությունները, Կրաշևսկին միայն այն դիտողություն է անում, թե, քանի որ Բարոնչի նշված գրքում տեղ են գտել նաև ոչ հռչակավոր-երևելի անձինք (այդտեղ, իրոք որ կան ամենասովորական անձինք), ապա, թերևս, խորագիրը փոփոխության կարիք է զգում։ Այնուհետև՝ զարմանք հայտնելով, որ ոմանք անբարյացակամորեն են ընդունում այդ արժեքավոր աշխատությունը, լեհ վիպասանը գրում է. «Եթե այդպիսիք ուղում են, կարող են վերևից նայել այդ քրտնաջան աշխատությանը, բայց մենք այդ գրքի համար ի սրտե երախտասլարտ ենք Բարոնչին և նրա նմաններին»<sup>87</sup>։ Ի դեպ, 1860 թ. Կրաշևսկին կրկին Բարոնչի աշխատությունների պաշտպանությամբ հանդես է գալիս «Gazeta codzienna» թերթում<sup>88</sup>։

Ուշագրավ է, որ Բարոնչի պաշտպանությամբ, մի քանի ամիս շուտ (1856), Կրակովի «Czas» օրաթերթում հանդես է գալիս ուկրաինացի անվանի պատմաբան Յան Վագիլեկիչը, որն իր «Ormianie w Polsce, Kilka słów z powodu ksiązki księdza Baracza» («Հայերը Լեհաստանում։ Մի քանի խոսք վանահայր Բարոնչի գրքի մասին») հոդվածում ոչ միայն հարվածում է նշված քննադատներին՝ անհիմն հարձակումների ու մեղադրանքների համար, այլև ինքն է փորձում հիմնավորել լեհահայության պատմական ճակատագրի հարցն ու այն անքակտելի համարում նրանց ազգային եկեղեցուց (83, № 79, 80)։ Բարոնչի հետ ջերմ հարաբերությունների մեջ է գտնվել և նրան բարձր է գնահատել



նաև լեհ ճանաչված պատմաբան, հրապարակախոս ու գրականագետ Կարոլ Շայնոխսան (1818—1866), որի հիմնադրած «Dziennik Literacki» առաջագիմական-դեմոկրատական թերթի շուրջն էին հովարվել աղետագրական սլաքաբրի կողմնակիցներ՝ դեմոկրատ գործիչներ Մ. Ռոմանովսկին, Վլ. Լոզինսկին, Կ. Ույնյակին, Թ. Եժը, Լ. Դունին-Րոբկովսկին, Յան Զախարյասևիչը և, որտեղ տպագրվում էր նաև Բարոնը: Կրակովի Յագելլոնյան գրադարանում պահպանվել է Շայնոխսանին գրած՝ Բարոնչի նամակներից մեկը, որը ոչ միայն խոսում է նրանց բարեկամական ջերմ հարաբերությունների մասին, այլև հավաստում է, որ լեհ հայտնի պատմաբանը Բարոնչին նույնպես օգնել է արխիվային ու պատմական նյութերի հայտնաբերման ու ձեռքբերման գործում<sup>80</sup>: Բարոնչը նույնպիսի սերտ կապերի մեջ է գտնվել 1830—1831 թթ. ապստամբության և դալիցյան կոնսպիրացիայի մասնակից Ալգուստ Բելյովսկու (1806—1876) հետ, որը ոչ միայն առաջագիմական «Ziemia» գրական ամսանախի գործիչներից էր, Գալիցիայում գրական դեմոկրատական շարժումը առաջ մղող ուժերից մեկը, այլև՝ «Սլավոնականության կողմնակիցների Ընկերության» ակտիվ անդամ ու ճանաչված սլավյանոֆիլ: Իր ձեռքբերած շատ նյութերի համար Բարոնչը երախտապարտ էր Բելյովսկուն, որը երկար տարիներ Օստրիչյան ժողովրդական գրադարանի տնօրենն էր, և իր, ու իր շրջապատի կողմից շատ հարգված պատմաբանին էր ուղարկում նրա խնդրած ձեռագրերն ու արխիվային փաստաթղթերը: Պատահական չպետք է համարել Բելյովսկու այն խոստովանությունը, որը նա արել է Բարոնչին ուղղած նամակներից մեկում. «Տեր հայր,—գրել է նա,—Դու այն անգլահատելի մարդն ես, որի մտքի ու հոգու, հայրենի գործերի նկատմամբ ունեցած նվիրվածության առջև տեղի են տալիս ու շքանում միջնադարյան սովերեններն ու վանքերի փոշին, իսկ գրական հուշարձանները քո կողմից լույս աշխարհ են բերվում, որպեսզի այսօրվա սերնդին ծանոթացնեն ու հիշեցնեն իրենց պապերի ու նախապապերի վարքը» (80, էջ 5):

Ինչպես տեսնում ենք, լեհ առաջագետ ու դեմոկրատ գրողներն ու գիտնականները շատ ավելի ճիշտ են արժեքավորել Բարոնչի պատմական, աղբյուրագիտական հարուստ ուսումնասիրությունները, քան նույնիսկ՝ ներկայիս որոշ գիտնականներ, որոնք անտեսելով, կամ մասամբ միայն գնահատելով արժեքավորը, տեսանելի ու ցցուն են դարձրել նշված գործերի եղած ու չեղած, երկրորդական ու երրորդական թերությունները:

Համեմատաբար մեղմորեն է քննադատվել բանահավաք-Բարոնշը-  
որի ժողովածուներում ամփոփված բանահյուսական ու գրական մեծա-  
քեզ նյութերը մինչև օրս էլ ամենատարբեր կողմերով ու ամբողջ խոր-  
քով ուսումնասիրվում են լեհ ու ուկրաինացի դիտնականների կողմից։  
Իսկ հետաքրքրությունը լեհ և ուկրաինական բանահյուսության նկատ-  
մամբ նույնքան օրինաչափ էր առաջադեմ հայացքների տեր Բարոնշի  
համար, որը թեև կաթոլիկ էր, սակայն զերծ էր կրոնական ու քաղա-  
քական մոլեռանդությունից, թեև մեծ ազգասեր էր, սակայն հեռու էր  
կանգնած շովինիստական դադափարախոսությունից։ Հետեւելով առա-  
ջադեմ ռոմանտիզմի գաղափարներին, Բարոնշը առաջնորդվում էր այդ  
ուղղության էսթետիկական նոր կողմնորոշմամբ, որն, ինչպես գիտենք,  
հանդում էր ոչ թե «ընտրյալների», այլ հասարակ ժողովրդի ճաշակի  
բավարարմանը։ Ռոմանտիզմի մոտքը գրականություն ազգայինի ու  
ժողովրդականի կռիւ տակ, պայմանավորում է բանահյուսության  
նկատմամբ առաջացած մեծ հետաքրքրությունը, որը 20-ական թվա-  
կաններից սկսած դրսևորվում է լեհ և արևելասլավոնական ժողովրդ-  
դական ստեղծագործությունների հավաքման, մշակման ու հրատարակ-  
ման աստիճանաբար մեծացող շարժմամբ։ Եթե 20—30-ական թվա-  
կաններին, բանահյուսական նյութի հավաքման ու գրական մշակմամբ  
հանդես են գալիս լեհ առաջավոր ռոմանտիկներ Ա. Չարնոցկին, Վ.  
Ջալեսկին, Յ. Չեչոտը, ապա 40—50-ական թվականներին Բարոնշի  
հետ միաժամանակ նշված բնագավառում օգտաշատ դործ են կատա-  
րում Ս. Գոշչինսկին, Ա. Բելլովսկին, Լ. Սեմենսկին, Յու. Ի. Կրաշևսկին,  
Կ. Վուլցիցկին, Ս. Պետրուշևիչը և այլք։ Ապրելով մի շարք քաղաքների  
վանքերում, Բարոնշը լայն հնարավորություն է ունենում անմիջակա-  
նորեն շփվել լեհ և ուկրաինացի հասարակ ժողովրդի, մասնավորապես  
դպրոցացիության հետ ու ժողովել բանահյուսական այն նյութերը, ո-  
րոնք տարե առ տարի մոռացության էին մատնվում։ Բանահյուսական  
նյութերի հրատարակումը նա սկսում է 1854 թվականից («Biedny  
Jas», տոմ. 68, № 7, էջ 55), և այդ անգնահատելի գործով շարունակում  
է զբաղվել իր ամբողջ կյանքի ընթացքում։ Ուշագրավ է հատկապես  
1866 թ. նրա հրատարակած „Bajki, fraszki, przyslowia i ple-  
śni na Rusi“ («Հեքիաթներ, անեկդոտներ, առակներ ու երգեր  
Ռուսիայում») խորագիրը կրող լեհերեն ժողովածուն<sup>91</sup> (լրացումներով  
հեղինակը վերահրատարակում է 1886 թ.), որտեղ գրաված լեհական  
ու ուկրաինական բանահյուսական հարուստ նյութերը ներկայացնելով  
համապատասխան գիտական ծանոթագրություններով, կազմողն իր  
արժեքավոր մտքերն է հայտնել այս կամ այն հեքիաթի ու առակի մո-  
տիվների ծագման, վերջիններինս տարածման ու հարակից այլ հար-



ցերի մասին: Բարոնըն այս ժողովածուն կազմել է խիստ ընտրությամբ, որի վկայութիւնը մատուցվող նյութի գաղափարական ուղղվածութիւնն է: Այսինքն, ելնելով իր աշխարհայեցութիւնից, նա հիմնականում ներկայացրել է սոցիալական ու կրօնական բովանդակութիւն ունեցող այնպիսի պատմվածքներ ու առակներ, որոնցում ծաղրի են ենթարկվում ինչպես աշխարհիկ տիրող դասի ներկայացուցիչները, այնպես էլ հոգեւորականութիւնը, մասնավորապես բերնարդիւնյան ու դոմինիկյան օրդենների հոգեւոր հայրերը: Ի դեպ, այդ հանգամանքը ևս դարձել էր դոմինիկյանների կողմից՝ Բարոնչին նոր հալածանքների ենթարկելու պատճառներից մեկը:

Ինչպես առանձին ամսագրերում, այնպես էլ ժողովածոներում Բարոնչի կողմից հրատարակված բանահյուսական վերոնշյալ նյութերը շատ բարձր են գնահատել լեհ և ուկրաինացի այն գիտնականները, որոնք ուսումնասիրելով դրանք, ի հայտ են բերել ինչպես բուն աղագայինը, ժողովրդականը, այնպես էլ բացահայտել են վերջիններիս կապը Եվրոպայի միջնադարյան գրականութիւնի հետ: Յուլիան Կժիժանովսկին, օրինակ, լեհական միջնադարյան վեպին նվիրված իր հետազոտութեան մեջ անընդմեջ է օգտագործում Բարոնչի ժողովածոների բանահյուսական նյութերը, որոնք, ինչպես անվանի գրականագետն է ցույց տվել, «Մարխուտի», «Փոնցիանոսի», սովիդալյան որոշ գործերի և անգլիական բանահյուսութեան գրական մշակումներից եկած մոտիվները ազդեցնացրած ժողովրդական ստեղծագործութիւններ են»<sup>92</sup>: Բարոնչի կազմած ժողովածոները անշափ հետաքրքրական է համարել ուկրաինացի գիտնական Մ. Դրագոմանովը, որը գրել է. «Երևում է այդ մարդու առջև շատ արժեքավոր նյութեր են հղել, իսկ իմ հետազոտութեան համար՝ ուղղակի անգնահատելի. վերցրու գիրքն ու թեկուզե բոլորը արտագրի»<sup>93</sup>: Ճիշտ է, նա մեծ թերութիւն է համարել այն, որ ուկրաինական բանահյուսական նյութերը Բարոնչը ոչ թե աղագային լեզվով, այլ լեհերեն թարգմանությամբ է ներկայացրել, և չի նշել ինչպես դրառման վայրը, այնպես էլ պատմողի սոցիալական ծագումն ու անունը (նկատի ունենանք, որ այդ, և քննադատական մի շարք այլ գիտողութիւններ ներկայացվել են արդեն այն բարձր գիրքերից, որին հասել էր այդ բնագավառի գիտութիւնը XIX դարավերջերից սկսած), այնուամենայնիվ, ուկրաինական գրականագիտութեան համար այդ նյութերը իսկական գանձեր են, որոնց մոռացման վեհից փրկել է այդ անխոնջ գիտնականը: Ի դեպ, նշված ժողովածոները կարող են հետաքրքրութիւն ներկայացնել նաև հայ գրականագիտութեան համար այն առումով, որ դրանցում ամփոփված բանահյուսական ու գրական նյութերում պետք է որ ի հայտ գան հայկական մոտիվներ:

Դեռևս 1854 թ. Բարոնշը շմասնավորելով հարցը, ընդհանուր առմամբ նշել է այդ մասին. «Այս հողի վրա ապաստան փնտրած ժողովուրդները, որոնց հետապնդում էր աբյուլուտ սուրն ու ծանր գերությունը (առաջին հերթին, կարծում ենք, նկատի է ունեցել իր աղգակիցներին, քանզի մյուսներին այդպիսի վտանգ չի սպառնացել), իրենց հետ են բերել սեփական ավանդույթները, որոնք և միահյուսվել են տեղացի ժողովուրդների ավանդույթներին՝ նկատենք, որ այդ հարցը ընդհանրապես ուսումնասիրված չէ և բանասիրական-գրականագիտական մանրազնին հետազոտություն է պահանջում»:

Սաղոկ Բարոնշը XIX դարի այն անգնահատելի գիտնականներից էր, որը ուսումնասիրելով լեհահայ գաղութի ու լեհական քաղաքների պատմությունը, մեծ ծառայություն է մատուցել հայ, լեհ, ուկրաինական պատմագիտությանն ու գրականագիտությանը, ժողովելով ու մշակելով ժողովրդական ստեղծագործությունները՝ նոր էջ է բացել վերջիններիս բանագիտության ու գրականագիտության մեջ:

Որպես մեծ աղգասեր, Բարոնշն իր վերը նշված ուսումնասիրություններով համընդհանուր ճանաչման է ներկայացրել հայ ժողովրդի պատմությունը, ցույց է տվել լեհահայ գաղթաբնակների կարևոր նշանակությունը լեհաստանի տնտեսության ու կուլտուրայի զարգացման գործում, որոնցով և ոչ միայն արթնացրել է լեհահայության ազգային ինքնագիտակցությունը, այլև նրանց նկատմամբ մեծ հետաքրքրություն է առաջացրել լեհ և ուկրաինական հասարակության մեջ, մասնավորապես գիտնականների շրջանում: Եթե մինչև Բարոնշի աշխատությունները «լեհահայության հարցը» մասնագետների նեղ շրջաններին էր միայն հուզում, եթե այն գրականության մեջ հազվադեպ էր բարձրացվում, ապա նրա ուսումնասիրությունները ոչ միայն խթան են հանդիսանում հայ, լեհ ու ուկրաինացի գիտնականների համար՝ իրենց հետազոտությունների ոլորտը ներառնելու լեհահայ գաղութի հարուստ անցյալի պատմությունը, այլև այն արժանացնում են նաև լեհ գրողների ուշադրությանը, որոնք պատմավեպեր ու պատմվածքներ են գրում XV—XVII դարերի լեհահայ կյանքի մասին:

Ինչպես տեսնում ենք, XIX դարում աղգասեր լեհահայերը հնարավորություն են ունենում զբաղվելու միայն իրենց գաղութի պատմության հետազոտությամբ, բայց ոչ սեփական՝ աղգային գրականության ստեղծմամբ ու զարգացմամբ: Մեր այս ուսումնասիրությունն արդեն



իսկ ցույց տվեց, որ եթե մինչև XVIII դարը մասնավոր պատճառներով կաթոլիկացած ու երբեմն էլ լեհացած մի շարք շնորհալի ու տաղանդավոր լեհահայեր են իրենց լուսման ներդրում լեհ մշակույթի վարձացման գործում, ապա այս հարյուրամյակում՝ օբյեկտիվ պատճառներով լեհացած (և, իհարկե, որոշակի ձիրք ունեցող) բոլոր լեհահայերը: Ճիշտ է վերջիններիս շարքերում այս դեպքում էլ հանդիպում են արվեստի ու գրականության այնպիսի գործիչներ, որոնք իրենց ստեղծագործություններում անդրադառնում են լեհահայ գաղութի անցյալին ու կերտում լեհահայի կերպարներ, սակայն վերջիններիս արդեն լեհ գրողներ, բանաստեղծներ, արվեստագետներ են համարվում, որոնց մասին խոսելիս ասում են արդեն «հայկական ծագում ունեցող լեհեր»:

Լեհ գրականության մեջ այդպիսիներից, օրինակ, իր համեստ լուսման է ներդրում XIX դ. երկրորդ քառորդում գրական ասպարեզ իջած Կառոլ Բոլոգ դը Անտոնեֆը (1807—1852), ծնված՝ լվովահայ փաստաբանի ընտանիքում, որը իրավաբանական կրթություն ստանալով տեղի համալսարանում, շուտով դառնում է ժամանակի գրկան-հասարակական բուռն իրադարձությունների մասնակիցը: 20-ական թվականներին կրելով եվրոպական առաջադեմ ուսմանտիզմի ազդեցությունը, Անտոնեֆը որպես լեհ առաջին ուսմանտիկ բանաստեղծներից մեկը, հանդես է գալիս Միցկևիչի հետ միաժամանակ: Լինելով մեծ կուլտուրայի ու դիտելիքների տեր անձնավորություն, բացարձակ տիրապետելով անգլերեն, ֆրանսերեն, իտալերեն լեզուներին, ինչպես նաև հուստոթական արվեստին, օժտված լինելով երաժշտական ու նկարչական մեծ ձիրքով, նա շատ վաղ է մուտք գործում գրականության ու արվեստի աշխարհ և 20-ական թվականներին արդեն տպագրվում Լվովի „Rozmai-  
tości“ ամսագրում (13, էջ 17): Վաղ շրջանի այդ ուսմանտիկ բանաստեղծը, որն իր պոեզիայում հետևում էր նոր ուղղության՝ կլասիցիզմի էսթետիկական նորմերից հրաժարվելու և գրականությունը ժողովրդականացնելու միտումներին, արդեն 1827 թ. հարատարակում է «Sonety», իսկ 1829-ին՝ „Bielany“ խորագրով ժողովածուները: Կրելով ժամանակի դեմոկրատական-հեղափոխական տրամադրությունները, Անտոնեֆը մասնակցում է 1830—1831 թթ. լեհական ապստամբությանը՝ ցարական զորքերի դեմ մարտեր մղելով գեներալ Յուզեֆ Դվերնիցկու (1799—1857) առաջնորդությամբ<sup>95</sup>: Ապստամբության պարտությունից հետո Անտոնեֆը վերադառնում է Դալիցիա և կրկին աշխույժ մասնակցություն ունենում տեղի գրական-հասարակական կյանքում: Նշված տարիներին, երբ Դալիցիան դարձել էր լեհ դեմոկրատական սլավոնաֆիլության կենտրոնը, Անտոնեֆը դեմոկրատ շատ գործիչների հետ միասին հետևելով այդ շարժման ավանդույթներին,

1837 և 1839 թթ. հրատարակում է „Slowianin“ ժողովածուի երկու հատոր<sup>26</sup>, ուր տեղ են գտնում հուցալական (Կարպատյան լեռների բնակիչների) ժողովրդական երգերի իր մշակումները, ինչպես նաև վերը հիշատակված «Հայաստանը Եվրոպայի գիտնականների տեսանկյունից» ակնարկն ու այլ գործեր: Ուշագրավ է, որ 30-ական թվականների առաջին կեսին Անտոնեկիչը մեկնում է արևելյան երկրներ, հավանաբար նաև՝ Հայաստան (այդ մասին ճշգրիտ տեղեկություններ չունենք), որտեղից վերադառնալով, որոշում է գրել հայ ժողովրդի պատմությունը: Այդ մասին տեղեկացնում է Բարոնչը, որը մտերիմ էր Անտոնեկիչի հետ, սակայն, թե որքանով է նա իրականացրել իր այդ մտահղացումը, լեհահայ պատմաբանը ոչինչ չի հայտնում:

Անտոնեկիչի հետագա կյանքը ընթանում է բոլորովին այլ ուղիով: 30-ական թվականների վերջերին կորցնելով իր հինգ զավակներին ու կնոջը՝ լեհահայուհի Զոֆիա Նիկորովիչովային, նա հաղնում է վանականի սքեմ և 1844 թ. օծվելով քահանա դառնում նշանավոր քարոզիչ: Այդ տարիներին նա չի հեռանում գրական, երաժշտական աշխարհից, բայց գրում է արդեն կրոնական երգեր ու երաժշտություն: Բարոնչի վկայությամբ՝ նրա ստեղծած կրոնական հիասքանչ երգերը մեծ տարածում են գտնում լեհ ժողովրդի մեջ (13, 20):

XIX դարի լեհ գրականության ու հասարակական կյանքի մեծ մշակներից է եղել նաև բանաստեղծ, թարգմանիչ ու գրականության տեսաբան Ֆուդեֆ Դիոնեզի Մինասովիչը (1792—1849): Մնված՝ վարչավաճայ վաճառական Ավգուստին Մինասովիչի (Յուզեֆ Էյկիֆանի Մինասովիչի զարմիկի) ընտանիքում, Յուզեֆը սովորում է հայրենի քաղաքի լիցեյում, ապա ավարտում է Լիպեցկի համալսարանի իրավաբանական ֆակուլտետը և որպես իրավաբան աշխատանքի անցնում Վարշավայի Դեպարտամենտի Քաղաքացիական Տրիբունալում, քիչ ավելի ուշ, ստանձնում է Վարշավայի Դատախազության փաստաբանի պաշտոնը: Մեծ ունակությունների տեր Մինասովիչը շուտով բարձր պաշտոններ է դրավում նշված բնագավառում, միաժամանակ հրատարակում է „Pamiętnik Rolniczy Warszawski“ ամսագիրը, լեհ կոմպոզիտոր, Վարշավայի օպերային թատրոնի դիրիժոր Կարոլ Կուրալինսկու հետ կիսում է լեհ երաժշտական առաջին ամսագրի՝ „Tygodnik muzyczny“ խմբագրի պաշտոնը, որպես պրոֆեսոր՝ առևտրի իրավունքի և հռոմեական իրավունքի պատմություն է դասախոսում Վարշավայի համալսարանում<sup>27</sup>: Ավելացնենք, որ պիտական ու դիվանագիտական մի շարք մեծ ծառայությունների համար Մինասովիչն ընտրվում է ոսնառի անդամ, ստանում է պետական չորս շքանշան:



Պետական, դասախոսական և խմբագրական աշխատանքները թեև նրանից մեծ ժամանակ էին խլում, այնուամենայնիվ, նա ժամանակ էր գտնում իր հոգուն հարազատ գրականության համար: Գեռեա 1816 թ. նա հրատարակում է „Człowiek“ («Մարդը») բանաստեղծությունը, որը նրա հեռագա ստեղծագործությունների մեջ մնում է չգերազանցված, և որով նա այժմ էլ հայտնի է լեհ գրականության մեջ: Այդ բանաստեղծությունը, որ ժամանակին վերագրվում էր նաև լեհ բանաստեղծ, դրամատուրգ ու թարգմանիչ Ալոյսիոս Ֆելինսկուն (1771—1820), կեղծ դասական պոետիկայի ստեղծագործություններից է, որտեղ մարդու ստեղծագործական ուժի գովերգումը միահյուսված է մարդկային ամենատարբեր արատների քննադատությանը<sup>98</sup>: Մինասովիչը այդ տարիներին գրում է սոնետներ (Միցկևիչից առաջ), տրիոլետներ (Տ. Զանից առաջ), ֆրաշկաներ, մադրիգալներ, կրոնական հրդեր, ինչպես նաև՝ լեհ հասարակության մեջ մեծ ժողովրդականություն վայելող բազմաթիվ երգեր (նրա ստեղծագործությունները շորս հաստորով լույս են տեսնում 1844 թ.)<sup>99</sup>:

Այսուհանդերձ Մինասովիչը լեհ գրականության մեջ հայտնի է դառնում ու գնահատվում որպես Շիլլերի, Գյոթեի և է. Գեյբլի (Geibl) ամենաառաջին թարգմանիչներից մեկը (թարգմանել է նաև Հորացիոս, Հոսիս դը Վեգա, Օ. Կոպչինսկի՝ լատիներենից), որն իր թարգմանական մտքի խորությամբ, բանաստեղծական մեծ արվեստով ու լեզվի կատարելությամբ գերազանցել է մյուս թարգմանիչներին: Նա շատ աշխատել է մեծ ճանաչում է ձեռք բերում, երբ թարգմանում է գերմանացի դրամատուրգ Պ. Վոլֆին ու գերմանական ռոմանտիկական օպերայի հիմնադիր Կարլ Մարիա Ֆոն Վեբերին պատկանող քնարական-դրամատիկական «Precioz», իտալական «Otello» և ֆրանսիական «Niema z Portici» օպերաների լիբրետոները, որոնցից առաջինը 1827 թվականին մեծ աղմուկով բեմադրվում է Վարշավայի օպերային թատրոնում<sup>100</sup>: XIX դարի ռոմանտիկական դպրոցի նշանավոր քննադատ Ալեքսանդր Տիշինսկու (1811—1880) խոսքերով ասած՝ Մինասովիչը լեհական պոեզիայում մի նոր ուղի է բացում, ազգային բեմում օտարազգի ստեղծագործությունները բեմադրելու նոր մեթոդ է մշակում և Շիլլերի քնարականությունը լեհական պոեզիա բերելով, գերմանական դեռևս նորագույն դպրոցի քնարականությունն է ազգային գրականության ներբերում (տե՛ս 13, էջ 227):

Մինասովիչը դեռ շատ բան կարող էր տալ լեհ գրականությանը, ուսկայն, իր ուժերի ծաղկման շրջանում հրաժեշտ է տալիս կյանքին: Ժամանակի լեհ հայտնի գրող Պաուլինա Վիլկոնսկան 1849 թվականին վարշավյան սալոններից մեկում հանդիպում է Մինասովիչին, որը հո-

գու մեծ ցավով ու դառնությամբ է խոսում իր դեմ սկսված քաղաքական ինչ-որ հետաքննություն և ներկայացված մեղադրանքների հետ առնչություն չունենալու մասին: Ըստ Վիլկոնսկայի՝ հետաքննությունը կայանում է, սակայն Մինասոմիլիչը անդոր դառնալով այդ կազմակերպված քաղաքական ավանտյուրայի դեմ. ինքնաուսպան է լինում (103, էջ 92):

Եթե Կարոլ Անտոնիչն ու Ֆուդեֆ Դիոնեզի Մինասոմիլիչը XIX դարի լեհ պոեզիայի զարգացման գործում իրենց համեստ լուծան են ներդրում, ապա Սլովացկին լեհ ռոմանտիկական պոեզիայի այն տաղանդավոր ներկայացուցիչն էր, որը Միցկևիչի օրոք երկրորդը, և նրա գրական ասպարեզից իջնելուց հետո՝ առաջինն է գլխավորում այդ նոր ուղղության գրականությունը:

Յուլիուշ Սլովացկին (1809—1849) հայկական ծագում ուներ մոր՝ Սալոմեա Յանուշևսկայի կողմից, որը ծննդով Կոնստանց քաղաքից էր: Հոր՝ Կոնստանցի լեհերի ապա և՛ Վիլնոյի համալսարանի պրոֆեսոր էվդեբիուշ Սլովացկու հայկական ծագման վարկածի համար թերևս հիմք է ծառայել Չեսլավ Լեխիցկու գրքում (5, էջ 136) տեղ գտած տեղեկությունը, ըստ որի՝ լեհահայ եկեղեցու արքեպիսկոպոս Իսակ Իսակովիչի մայրը՝ Հովսիսիմեն սերել է Սլովացկիների մանր շլյախտայական տոհմից: 1976 թ. լեհական «Tygodnik powszechny» ամսագրում հրապարակված հոդվածում Հ. Ավ. Յիցերսկան այն միտքն է առաջ քաշում, թե ամենայն հավանականությամբ էվդեբիուշ Սլովացկին և Հովսիսիմեն Սլովացկան սերել են լեհահայ նույն տոհմից: Այս վարկածը դուրս է հավանական է, բայց քանի որ XIX դ. ուծացած լեհահայության ծագումնաբանությունը դժվար է ստուգաբանել, ապա այս ընդհանուր տեղեկությունը հիմք ընդունել չենք կարող:

Սլովացկու հայ լինելու մասին քիչ ավելի վաղ գրել է լեհ խոշոր գրականագետ ու պատմաբան Յուլիուշ Կլեյնեբը (1836—1957), որը ոչ միայն նկատի է ունեցել նրա զուտ հայկական արտաքինը, այլև պոեզիան, հարուստ երևակայությունը, գույների հակադրության արեւելյան ախպիկ (բայց ոչ ռոմանտիկներին բնորոշ՝ ձեռքերովի) տարրերը: Սակայն, այդ իրողության լավագույն վկայությունը տվել է հենց ինքը Սլովացկին իր «Król-Duch» («Արքա-Ոգի») բարդ կոնցեպցիա ռենեցող պոեմում, որտեղ լեհ ղեցաբանական և պատմական կերպարները հոգեփոխությամբ մարմնավորում են ստանում Հեր Արմենիկից, որի կերպարում հանդես է եկել ինքը՝ հեղինակը: Նկատի ունենալով, որ պոեմի՝ մասնավորապես Հեր Արմենիկից լեհ վերոհիշյալ հերոսներին փոխանցվող ոգու կերպարի քննումը այլ կարգի ուսում.



նասիրություն է պահանջում, բավարար ենք համարում այս հպանցիկ հիշատակությունը:

Հայկական ծագում ունեցող այդ տաղանդավոր ու հանճարեղ բանաստեղծը, որը դժվարամատչելի էր ժամանակակիցների համար թեկուզև այն պատճառով, որ նա թե՛ մեծ հեղափոխական էր և թե՛ մեծ միստիկ, փիլիսոփայական խորքեր, հոգեբանական ծալքեր, ռոմանտիկական մեծ թռիչքներ ամուրթում, ճկունություն, արտահայտչականություն, բուռն պոետիկումներ ունեցող իր պոեզիայով ու դրամատուրգիայով հարստացրել է ոչ միայն լեհ, այլև համաշխարհային գրականությունը: Հատկապես անգնահատելի է համարվում լեհ բանաստեղծական լեզվի ու ոտանավորի հարստացման ու կատարելագործման մեջ ունեցած նրա տիտանական ներդրումը, որի մասին լեհ ճանաչված բանաստեղծ Ֆիպրիան Նորվիդը (1821—1883) գրել է, թե նա իրեն հավասարը չի ունեցել, իսկ Զիգմունդ Կրասինսկին (1812—1859) որպես մեծ բանաստեղծ ու դրամատուրգ չի կարողացել իր հիացմունքը թաքցնել, գրելով հետևյալը. «Լեհերեն լեզվով ոչ ոք այնպիսի նրբություն, ճկունությամբ, նորարարությամբ չի գրել (ինչպես Սլովացկին): Այն հեղուկությունը, որով նրան ոտանավորն է ստրկորեն ծառայում, դերազանցում է բոլոր սպասելիքները. նա նման է արքայի՝ երբ սկսում է հրամայել լեհերեն խոսքին... Որքան վայրի ճիշեր ու անմեղ ծիծաղ, որքան թափվող արցունքներ ու հրճանքի ապրումներ, որքան հզոր որոտներ ու հանգչող շրջուններ են ամեն բոլոր ծնվում, անցնում ու մեռնում. նրա լեզուն կարծես թեթևացում է խնդրում, բայց իզուր. վարպետը գերել է նրան և չի ազատագրում» (37, էջ 500):

Անշուշտ, պատմական օրինաչափություն կա այն բանում, որ XIX դարի առաջին կեսում, աշխինքն՝ լեհ ռոմանտիզմի զարգացման ու դոյատևման շրջանում, Լեհաստանի հայերից գրական հորիզոնում երևում և երբեմն էլ փայլատակում են բանաստեղծները, իսկ երկրորդ կեսում՝ քննադատական ռեալիզմի հաղթանակի շրջանում՝ արձակագիրները: Վերջիններիցս ուշադրության են արժանի կատակերգու Ադուլֆ Աբրահամովիչը և վիպասան ու նովելիստ Կայեթան Աբգարովիչը, որոնք գրականություն են մուտք դրածում 70—80-ական թվականներին: Իսկ դա արդեն այն ժամանակաշրջանն էր (60-ից 90-ական թվականները), երբ լեհ գրականությունը զարգացման մի քանի փուլ է անցնում, որը պսակվում է քննադատական ռեալիզմի հաղթանակով, ժանրային համակարգի համապատասխան վերակառուցմամբ, որտեղ և, արձակն է դառնում գրական առաջնորդող ձևը: Ռեալիզմի համեմատաբար ուշ հաղթանակն ու նրա արագ հասունացումը, ազգային-հայրենասիրական պորբլեմների արդիականության ուժի պահպանումը, ինչպես նաև Լե-



հաստանի յուրատիպ իրավիճակը, որը և պայմանավորում էր նրա բա-  
ժանված մասերի գրականության զարգացման տարբեր ընթացքը, լեհ  
գեղարվեստական մտքի ուղղությունների ու հոսանքների պայքարին  
ազդեցին ինքնատիպությունն ևն հաղորդում: Ճիշտ է, 1863 թ. ապրի-  
տամբության պարտությունից հետո, բուրժուական նոր կյանքի պայ-  
մաններին հարմարվելու հարցերն ևն դառնում հասարակության հրա-  
տապ սրբոլիմները և գրականությունը որպես վերջինիս հայելի, ա-  
ռաջնայինը համարում է այդ նոր երևույթի վերլուծության անհրաժեշ-  
տությունը, այդուհանդերձ, իր գաղափարախոսության մեծամասամբ  
ռեալիզմի գլխավոր հոսանքին կապված պոզիտիվիստական այդ շար-  
ժումը մարում է 80-ական թվականներին և ասպիարեղը թողնում է  
բուն քննադատական ռեալիզմին: Ուշագրավ է, որ նույնիսկ իրենց  
անհատականությամբ փայլող լեհ վիսլաւսաններն ևն տուրք տալիս  
պոզիտիվիզմին (է. Օժեկո, Ն. Սենկևիչ, Բ. Պրուս), որի օգտապաշ-  
տական էսթետիկայի հաղթահարումն էլ հենց վերջիններիս գեղարվես-  
տական ստեղծագործությանը նոր որակ է բերում: Հատկապես պոզի-  
տիվիզմի շրջանի նովելի ժանրի ձեռքբերումներն ևն համահայտնվում  
ռեալիստական պատմվածքներին ու վեպերին, որոնք և ըստ իրենց  
թեմատիկայի՝ ձեռք ևն բերում երգիծական, սոցիալ-կենցաղային, հո-  
գեբանական, պատմական և այլ ժանրային առանձնահատկություններ:  
Քննադատական ռեալիզմի շրջանում (80-ական թվականների սկզբից),  
ևթե պատմվեպի և, ընդհանրապես, վեպի ժանրում առաջնորդող տե-  
ղը գրավում ևն Սենկևիչն ու Պրուսը, ապա նովելի ու պատմվածքի  
ժանրում՝ Իգնացի Մաչեյովսկին, Միխալ Բալուցկին, Կլեմենս Շան-  
յավսկին և՝ մեծ ժողովրդականություն վայելող հումորիստների այդ  
շղթան փակող լեհահայ Կայսեյան Աբգարովիչը: Ի դեպ, Մաչեյովսկին  
ու Բալուցկին գործում էին Կրակովում, Շանյավսկին՝ Լեհական Թագա-  
վորությունում, իսկ Աբգարովիչը՝ Գալիցիայում:

Կայեքան Աբգարովիչը (1856—1909), որը հանդես էր գալիս Աբ-  
գար Սուլբան գրական կեղծանվամբ, ծնվել է Զերնովիցի լեհահայ հո-  
ղատեր Ֆրանցիշեկ Պշիսիեցկու ընտանիքում: Նախնական կրթությունը  
ստանալով Ստանիսլավովում, նա ավարտում է Լվովի գիմնազիան,  
ապա և համալսարանը, որը սակայն, անավարտ է թողնում (հավա-  
նորեն հոր մահից հետո) և մոր հետ բնակվում է հայրական Օլեքսինց  
կալվածքում: 1896 թ., ամուսնանալով, նշված կալվածքը թողնում է  
քրոջը և վերջնականապես հաստատվում Բուխալ նահանգի Դուբենկո  
կալվածքում<sup>102</sup>: Եթե նույնիսկ նկատի ունենանք, որ Աբգարովիչը  
1901 թ. Լվովում ապրած ժամանակ լեհահայ Լ. Թեոդորովիչի հետ  
դառնում է „Przedświt“ ամսագրի հիմնադիրն ու խմբագիրը, որին աշ-



խատակցում է ընդամենը մի քանի ամիս, ապա այս դեպքում էլ պարզ կլինի, որ լեհահայ նովելիստը զբաղված իր կալվածքներով՝ հասարակական հարուստ կյանքով չի ապրել։ Իրա փոխարեն նա նվիրվել է գրականությանը և ստեղծել 13 վիպակներ ու բազմաթիվ նովելներ, որոնցից առաջինները համեմատաբար թույլ գործեր են, իսկ վերջինները, լեհ խոշոր գրականագետ Յուլիան Կոփժանովսկու խոսքերով ասած՝ հիասքանչ ստեղծագործություններ (46, էջ 403)։ Քաջածանոթ Պոդոլսկի շլախտայի, կալվածատերերի ու ժողովրդի կյանքին, օգտագործելով հին գավենդայի ավանդույթները, Աբդարովիչը իսկական, մեծ հումորով ու քնարականությամբ է կերտում իր հերոսների կերպարները։ Ի դեպ, նրա նովելներից շատերը նվիրված են Պոդոլսկի հայությանը, որտեղ և գտնում ենք լեհահայի կոլորիտային կերպարների մի ամբողջ շղթա։

Այլ է արգեն լեհահայ դրամատուրգ Ադոլֆ Աբրահամովիչի (1849—1899) խաղացած դերը անցյալ դարավերջի լեհ գրականության մեջ։ Վերջինս նույնպես ծնվել է Լվովում, հոգատեր Տոմաշ Աբրահամովիչի ընտանիքում։ Կրթությունը ստանալով տեղի ուսումնական հաստատություններում, նա երկար տարիներ ապրում ու գործում է Լվովում՝ եռանդուն մասնակցություն ունենալով թատերական-մշակութային կյանքում (102, էջ 83)։

Աբրահամովիչը գրել է 30-ից ավելի կատակերգություններ ու ժամանակին շատ ընդունված՝ մեկ գործողությամբ հումորիստական գործեր, որոնք հրատարակվել են առանձին ժողովածուներով<sup>103</sup> ու բեմադրվել տարբեր թատրոններում։ Նրա կոմեդիաները թե՛ իրենց թեմատիկայով և թե՛ գաղափարներով ու ոգով շեն տարբերվում 60-ական թվականների վերջերից լեհական թատրոնի խաղացանկը հեղեղած նույնատիպ գործերից, որոնցում հեղինակները, թեև բուրժուական հասարակության սոցիալ-կենցաղային հարցերն էին բարձրացնում, սակայն խույս տալով դրամատիկական սուր իրադրություններից, հիմնականում սահմանափակվում էին փոքր կոնֆլիկտների լուծմամբ։ Ինչ խոսք, վերջիններիս շարքում նույնպես եղել են որոշակի անհատականություն ունեցող դրամատուրգներ (Ալ. Սվենտեխովսկի, Մ. Բալուցկի, Յա. Բլիզինսկի), որոնց կոմեդիաներից, սակայն, մի քանիսն են միայն տեղ գտել ռեալիստական կառակերգության դասական ֆոնդում։ Մյուս բոլոր դրամատուրգների երկերը թեև ժամանակին մեծ արձագանք են գտել հասարակության մեջ ու այս կամ այն չափով պատասխանել ժամանակի հուզող հարցերին, միայն մատենագիտության մեջ են տեղ գտել, և իհարկե, օգնել հասկանալու անցյալ դարի վերջի լեհաստանի սոցիալ-հասարակական ու գրական պրոցեսները։ Վերջիններիս

շարքին կարելի է դասել Աբրահամովիչին, որի կոմեդիաները թեև ժամանակին գտնվել են լեհ հասարակության ու քննադատական մտքի ուշադրության կենտրոնում (գրվել են մի քանի տասնյակ դրախտակայաններ), այսուհանդերձ, դրանք միայն ժամանակի հասարակական կյանքում են իրենց դերը խաղացել:

Ավելացնենք, որ XIX դարի լեհ գրականության գործիչներից երբեմն հիշատակվում են այնպիսիք, որոնց հայկական ծագման մասին մենք ոչ մի փաստարկ չենք հայտնաբերել, բայց այդպիսի հավանականությունը հերքել չենք կարող: Ինչպես գիտնականներից ոմանք XVI դարի ճանաչված բանաստեղծ Սեբաստիան Ֆաբիան Կլոնովիչին են հայ համարում, այնպես էլ XIX դարի շնորհալի բանաստեղծ ու քանդակագործ Տեոֆիլ Լենարտովիչին (այդ աղգանունը լեհահայության մեջ հաճախ է հանդիպում (101, էջ 2—3), կամ էլ՝ նույն դարի վաստակաշատ վիպասան ու հրապարակախոս Յան Զախարյասեիչին (5, էջ 24, լեհ գրականագիտության մեջ նշում են նաև նրա ուկրաինական ծագումը<sup>184</sup>) և մի շարք այլ գործիչների, որոնց վաստակը լեհ գրականության զարգացման գործում փոքր չի եղել:

Ինչ վերաբերում է լեհ մշակույթի մյուս բնագավառներին, ապա հարկ է նշել, որ լեհահայ մտավորականները նաև դրանց զարգացման գործում են իրենց, ավանդը ներդնում: Նկարչության բնագավառում, օրինակ, մեծ անուն են վաստակում ինչպես պրոֆ. Ռոֆալ Զանկիչը (1803—1886), որը նախ Կրակովում ու Մոսկվայի համալսարանում, ապա նաև Վարշավայի Գեղարվեստի Դպրոցում նկարչություն է դասավանդում և, լինելով ռեալիզմի հետևորդ, կերտում է մեծարժեք դիմանկարներ ու պատմական կտավներ<sup>105</sup>, այնպես էլ նույն Գեղարվեստի Դպրոցի պրոֆ. Թեոդոր Աֆսենտովիչը (1859—1938), որը ժամանակ առ ժամանակ տուրք տալով իմպրեսիոնիզմին, հիմնականում կերտում էր դիմանկարներ, պատմական ու գյուղական կյանքին նվիրված ռեալիստական կտավներ<sup>106</sup>: Հիշատակության են արժանի նաև Տադեուշ Բարոնը (1849—1905), Կայեբան Սոեֆանովիչն ու Ալեքսանդր Ալգուստինովիչը, որոնցից առաջինը առավելապես հայտնի է որպես քանդակագործ: Նրա մոնումենտալ գործերից մեկը՝ Յան Սոբեսկու արձանն, օրինակ, մինչև այսօր էլ զարդարում է Գդանսկ քաղաքը: Մեզ համար որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում հատկապես Լվովի համալսարանի նոր արվեստների պատմության ամբիոնի պրոֆեսոր, Կրակովի Գեղարվեստի պատմության ակադեմիայի, Վիեննայի Արվեստի ակադեմիայի թղթակից անդամ Յան Բոլոգ Անտոնիչը (1858—1922), որը սերում էր լեհաստանի Բոլոգովիչների հնագույն ցեղից (հավանական է, Կարոլ Բոլոգ Անտոնիչի թոռն էր): Բազմակող-



մանի հետաքրքրությունների ու մեծ էրուդիցիայի տեր Անտոնևիչը Կրակովի, Վրոցլավի, Մյունխենի համալսարաններում ուսումնասիրելով իրավաբանություն, գերմանական ու ռոմանական բանասիրություն, ինչպես նաև արվեստների ու երաժշտություն (հետագայում ընտրվում է Վիեննայի կոնսերվատորիայի գլխավոր Հանձնաժողովի անդամ), թեև սկզբնական շրջանում զբաղվում է գրականությամբ (Շիլլերին նվիրված դիսերտացիան պաշտպանում է Մյունխենում), սակայն քիչ ավելի ուշ, ամբողջությամբ նվիրվում է արվեստների գիտական հետազոտությանը (102, էջ 91): Հիմնականում զբաղվելով Վերածննդի դարաշրջանի և XVII—XIX դդ. լեհ արվեստների պատմությամբ, նա շատ ժամանակ է հատկացնում նաև լեհահայ մշակույթի ու արվեստների պատմական հուշարձանների հետազոտությանը: Այդ խոշոր արվեստագետը հետազոտելով լեհահայ գաղթօջախների պատմական հուշարձանները, ոչ միայն հավաքում է հայ վիմական արձանագրություններ և հնագիտական այլ բազմաթիվ նյութեր (որոնք և հայերենին շտիրպետելու պատճառով վերտառման է ուղարկում ավստրիացի ճանաչված հայագետ Ֆրիդրիխ Մյուլերին, որը արդյունքները հրատարակում է 1896 թ. Վիեննայում<sup>107</sup>), այլև կրակովյան «Czas» ամսագրում ծավալուն հոդված է հրապարակում լեհահայ ճարտարապետական աշխարհիկ կառույցների մասին<sup>108</sup>, հայ գաղութների արվեստների ու ճարտարապետության մասին ղեկուցումներ է կարդում Կրակովի Ակադեմիային կից՝ Լվովի պատմական ընկերության և Արվեստների պատմության հետազոտության Հանձնաժողովի գիտական նիստերում<sup>109</sup>: Իր այդ ղեկուցումները 1896 և 1900 թթ. նա թեև հրատարակում է որոշ կրճատումներով<sup>110</sup>, այնուամենայնիվ, մեծ հետաքրքրություն է առաջացնում լեհ հաղարակության մեջ և բանավեճերի տեղիք տալիս գիտական շրջաններում: Բոլոգ-Անտոնևիչը լեհահայության պատմության ու մշակույթի մասին հոդվածներ է հրատարակում նաև Եվրոպայում<sup>111</sup>, եվրոպացիների մոտ ևս հետաքրքրություն առաջացնելով լեհահայ դադուխի պատմության, նյութական ու հոգևոր մշակույթի հանդեպ: Նա գիտական մի քանի աշխատություններ է գրում նաև Գալիցիայի հայ աշխարհիկ կառույցների ու Լվովի մայր տաճարի ճարտարապետական ազգային առանձնահատկությունների մասին (ամբողջ Եվրոպայում վերջինիս եզակի լինելը սուղին անգամ նա է ապացուցում), սակայն ինչ-ինչ պատճառներով դրանք մնում են անտիպ: Եվ վերջապես, նրա գրչին է պատկանում մինչև դարի 30-ական թվականները իր գոյությունը պահպանած՝ Քութիի հայկական գաղթօջախի տգագրական ուսումնասիրությունը<sup>112</sup>, որի գիտական արժեքը շատ մեծ է:

Գրականության մեջ պահպանված նյութերը թույլ են տալիս նաև ներկայացնելու երաժշտության ընադավառում հանդես եկած լեհահայերին, որոնցից, ինչպես վերում ասացինք, բանաստեղծ ու թարգմանիչ, երաժշտական մեծ ձիրքով օժտված Կարոլ Բլոզ Անտոնևիչի աշխարհիկ ու կրոնական երգերը մինչև այժմ էլ երգվում են լեհաստանում։ Նույն ժամանակաշրջանում հանդիպում ենք նաև լվովահայ գրող ու կոմպոզիտոր Իգնացի Նիկոլովիչին, որի մերձբաղադային առանձնատունը ժամանակի գալիցյան առաջադեմ գործիչների հավաքատեղին էր։ 1846 թ. կրակովյան ապստամբության պարտությունից հետո, երբ հուսալքությունն էր ամենուր իշխում, լեհ ճանաչված բանաստեղծ ու հրապարակախոս Կորնել Ուլեյսկին (1823—1897) ու փայլուն երաժիշտ Նիկոլովիչը վերջինիս տանը գրում են *Z dymem pędzący*՝ խորալը (բազմաձայն օրհներգ), որտեղ խտացած էր լեհ ժողովրդի բողոքի ճիշն ու հավատի խորը զգացումը։ Մի քանի տարի անց, երբ լեհաստանում հայրենասիրական տրամադրությունները պատում են մասսաներին, գալիցյան հայ երաժիշտի ու լեհ բանաստեղծի խորալը լսվում է բոլորի շուրթերից։ Ինչպես Յուլիուշ Կլեյներն է գրում, այն դառնում է լեհ ժողովրդի ազգային հիմներ՝ աշխարհի ամենացավազին հիմներից մեկը, որը դրվելով „*Pieśni Legionów*“ և „*Boże, coś Polskę*“-ի կողքին, վերջիններիս նման պահպանում է լեհ մարտիրոսական հիմնի հաստատուն իր դիրքը մինչև համաշխարհային առաջին պատերազմը (2, էջ 344)։ Անցյալ դարի կեսերի լեհ երաժշտական կուլտուրայի ճանաչված դեմքերից է եղել նաև լեհահայ Կարոլ Միկուլին (1819—1897)<sup>113</sup>, որը մեղեդիների արքա Ֆրիդերիկ Շոպենի տաղանդավոր աշակերտն էր։ Լեհ հասարակայնությունը նրան ճանաչում էր թե՛ որպես շնորհալի դաշնակահարի ու կոմպոզիտորի և թե՛ որպես դիրիժորի ու մանկավարժի։ Ուշագրավ է, որ այդ նշանավոր երաժիշտը՝ Շոպենի ստեղծագործությունների առաջին խմբագիրը, ստեղծագործական աշխատանքին զուգահեռ, իր ամբողջ կյանքը նվիրում է իր Մեծ ուսուցչի երաժշտությունը տարածելու, ձեռագիր նոտագրերը կարգի բերելու ու հրատարակելու գործին։ Եվ վերջապես, հիշատակենք լեհ ազգային օպերայի հիմնադիր, տաղանդավոր կոմպոզիտոր Ստանիսլավ Մոնյուշկոյին (1819—1872), որը հայկական ծագում ունեւ մոր կողմից։ Այժմ, միայն նեղ շրջաններին է հայտնի, որ Մոնյուշկոյի մայրը սերում էր Մաջարյանցների ցեղից, որոնք նախ հաստատվել էին Հունգարիայում, ապա վերաբնակվել լեհաստան, ընդունելով Մաջարսկա ազգանունը<sup>114</sup>։



Իհարկե, այս աշխատութեան մեջ անցյալ հարյուրամյակի լեհ հասարակական ու մշակութային կյանքում որոշակի տեղ գրաված շատ լեհահայերի կարելի էր ներկայացնել սակայն, կարծում ենք, ասվածն էլ բավարար է համոզվելու, որ հայ ժողովրդի լեհացած զավակները թեև շարունակում են գործել հանուն իրենց նոր հայրենիքի ազատագրման ու բարգաւաճման, այնուամենայնիվ, չեն մոռանում ու չեն ուզում մոռանալ իրենց հայկական ծագումը:

## ՎԵՐՋԱԲԱՆ

Լեհահայ գաղութի բազմադարյան պատմության, մշակույթի ու գրականության հետ կապված պրոբլեմները, որ բարձրացվեցին այս գրքում, ինչպես տեսանք, ավարտվեցին XIX դարով, երբ հայկական կաղմակերպված գաղթօջախներն արդեն քայքայվել ու լեհահայերը ուժացել էին: Բայց նշված դարում լեհահայությունը դեռևս կար, հավատարիմ էր հայ-կաթոլիկական եկեղեցուն ու, թեև, նրանց մի մասն ապրում էր կալվածքներում, մյուս մասը՝ կվովում, Ստանիսլավովում, Կրակովում, Վարշավայում և այլ մեծ քաղաքներում, ուր և շարունակում էին իրենց տաղանդն ու ունակությունները ի սպաս դնել երկրի տնտեսության, գիտության ու մշակույթի զարգացմանը, այնուամենայնիվ, հնարավորին չափ աշխատում էին վառ պահել ազգային գիտակցությունը: Իսկ դա արդեն անչափ դժվարին խնդիր էր: Իզուր չէ XIX դարի լեհ պատմության Օ. Բալզերը գրել, թե լեհահայերը ժամանակի ընթացքում կդառնան «մեր արյունը, մեր ոսկորն ու օրգանիզմի կենսատու հյուսվածք»: Բայց մինչև այդ կանխորոշման իրականանալը ևս մեկ հարյուրամյակ էր պահանջվելու:

Իսկ այս դեպքում, նախ հարկ է նկատի ունենալ, որ լեհահայերը որքան էլ ուժացել, այսուհանդերձ, հավատարիմ էին մնացել իրենց հայ-կաթոլիկական եկեղեցուն (որի ժամերգության լեզուն մինչև օրս էլ գրարարն է, թեև նրանք չեն հասկանում), և որի մի շարք ծիսակատարությունները պահպանել են ազգային բնույթը, և ապա՝ նրանք, եթե ոչ ազգապահպանման, ապա գոնե ազգային ինքնաճանաչման զենքը վար չէին դրել: Ճիշտ է, Լվովի հայ արքեպիսկոպոսարանը իր ինը թեմերի հետ միասին ղոյություն ունեւ մինչև երկրորդ համաշխարհային պատերազմը (վերջին արքեպիսկոպոս-միտրոպոլիտը Յուդեֆ Տեոֆիլ Թեոդորովիչն էր (1864—1938), որի ավերիչ ու մահասփյուռ տարիներից հետո այլևս չեն վերականգնվում թե՛ առաջինը, և թե՛ վերջինները, սակայն 1945 թվականին՝ պատերազմի հաղթական ավարտից հետո անմիջապես, նախ Գլիվիցում, ապա և Կրակովում, Դսկ քիչ ավելի ուշ՝ Օպոլում ու Գդանսկում սկսում են գործել հայ-կաթոլիկական եկեղեցիներ ու մատուռներ: Ի դեպ, հայ քահանաներ



շունենալու պատճառով (դժվարությունը գրաբարի և հայ ժամերգությունը յուրացնելու մեջ է, որոնք հարկ է սովորել ինքնուրույն՝ կաթոլիկական հոգևոր սեմինարիումն ավարտելուց հետո), լիարժեք ժամերգություններ այժմ կատարվում են միայն Գլխիցում ու Գդանսկում: 1945 թ. Մխիթարյան ուխտից Լեհաստան մեկնած տասնմեկ հայ քահանաներից այժմ ոչ մեկը կենդանի չէ, և մինչև 1989 թ. Գլխիցիի ու Գդանսկի եկեղեցիների քահանան ազգությամբ լեհ Կադլմեծ Ֆիլիպիակե էր (1, էջ 5), իսկ ներկայում՝ Յուզեֆ Կովալչիկը: Նկատի ունենանք, որ Լեհաստանում այժմ ապրում են ավելի քան տասնհինգ հազար հայկական ծագում ունեցող լեհեր (համենայն դեպս, առայժմ այդքանն են խոստովանել), որոնցից տաս հազարի նախնիները միջին դարերից մեղարդեն ծանոթ լեհահայերն էին, իսկ հինգ հարյուրը հայ վտարանդիներ են, որոնց պապերն ու հայրերը ցարական բանակի սպաներ են եղել կամ էլ ճակատագիրը նրանց Լեհաստան է պցել առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո (1, էջ 5):

Ուշագրավ է, սակայն, որ լեհացած այդ հայությունը վերջին տասնամյակներին առավել ազդասեր է դարձել, բան կարելի էր սպասել: Ազգային ինքնաճանաչման խնդիրը, որ անցյալ դարում օրակարգի հարց էր Սադոկ Բարոնչի, Յան Բոլոդ-Անտոնիչի և նրանց նման ազգասեր լեհահայերի համար, XX դարում ժամանակ առ ժամանակ ամբողջ սրությամբ էր հառնում վերջիններիս առջև: Իսկ այդ երևույթի արձատները ամեն դեպքում սկիզբ են առնում հենց նույն XX դարից, երբ նրանց իսկ անցյալի պատմությունը ոչ միայն գիտնականներն են իրենց ուսումնասիրություններով նրանց առջև դնում, այլև՝ լեհ գրողները՝ իրենց գեղարվեստական ստեղծագործություններով: Բավական է ասել, որ ժամանակին մեծ հռչակ վայելող լեհ վիպասան Զիգմունդ Կաչկովսկին (1825—1890) գրում է «Olbrachtove rycerze» («Օլբրախտյան ասպետներ») երկհատոր պատմավեպը՝ նվիրված XV դարի լեհահայերին, լեհ վիպասան Յ. Լադա-Գնատովսկին գրում է «Mag» («Մագ») պատմավեպը՝ XVII դարի լեհահայերի կյանքից, լեհ ճանաչված վիպասան ու պատմաբան Անտոնի Յուզեֆ Ռուլեն (1830—1894) գրում է «Wartabied» («Վարդապետ») և «Pod Krzyżem» («Խաչի ներքո») պատմական պատմվածքները, տաղանդավոր վիպասան Հենրիկ Սենկևիչը իր «Trylogia» («Եռերգություն») պատմավեպերի շարքում կերտում է լեհահայերի կերպարներ և այլն: Բացի այդ, լեհական մամուլում լույս են տեսնում ու առանձին հրատարակվում են հոդվածներ ու գրքեր՝ Հայաստանի, նրա պատմության, մշակույթի ու գրականության մասին: Օրինակ, 1887 թ. „Ateneum“ ամսագրում լույս է տեսնում Արթուր Լեյստի „Literatura ormiańska“ ծավալուն ու

հանգամանալից հոգվածը<sup>2</sup>, 1896 թ. Լվովում հրատարակվում է լեհ ճանաչված արևելագետ Յան Գոնգուսկու „Z doby wczorajszej Hajzstanu“ («Հայաստանի երեկվա շրջանից») ուշագրավ գիրքը և այլ գործեր, որոնք ինչպես լեհ հասարակությանը, այնպես էլ լեհահայությանը բավարար պատկերացում են տալիս վերջիններիս հեռավոր, բայց հնագույն ու հարուստ պատմության ու բարձր մշակույթ ունեցող մայր հայրենիքի մասին:

Իսկ այս ամենն, անշուշտ, իրենց դրական դերն են խաղում լեհահայության ազգասիրական զգացումների արթնացման ու ազգային ինքնաճանաչման գործում: Դրա վառ ապացույցներից կարելի է համարել 1899 թ. Եվրոպայի հայ ուսանողական կոնգրեսին՝ լեհահայ ուսանողների գրած 18 էջանոց նամակը, որտեղ, վերջիններիս, նկարագրելով իրենց ծանր կացությունը (ուժացումը, մայրենի լեզվի ու ազգային հավատի կորուստը, հայ-կաթոլիկական եկեղեցու հալածանքները և այլն), օգնություն են խնդրում՝ փրկելու լեհաստանի հայության վերջին բեկորները: Ուշագրավ է, որ լեհահայ ուսանողները որպես նամակի բնաբան վերցնում են Ղ. Ալիշանի «Իմանան ազգեր, թե հայր շեն անտեր» խոսքերը և իրենց գերմաներեն խնդրագիրը վերջացնում են «Կեցցե Հայաստան» կոչով<sup>3</sup>: Եվ որպեսզի այս իրողությունը պատահականություն չլիք, ներկայացնենք նույն՝ 1899 թվականին լվովահայերին այցելած Գր. Վանցյանի ճանապարհորդական տպավորություններից մի մեծ, բայց մեղ համար արժեքավոր հատված. «...Թնոդորովիչը հայի պես ինձ հյուրասիրելուց հետո՝ առաջնորդեց պ. Մանուկելիչի մոտ, ուր իրիկու սենյակում շորս ուսանող միասին են ապրում: Մի ժամից հետո տասից ավելի ուսանողներ արդեն շրջապատել էին ինձ — հայեր, այնպիսի վառված ու տոգորված հայեր, որոնց նմանը ես երբեք չեմ տեսել: Նալբանդյան, Աբովյան և Նազարյան կարգալիս ես զուր եմ որոնել նրանց տիպերին և առհասարակ 50—60 թվ. երիտասարդությունը մեր ժամանակներում. տեսնելով Լեմբերգի (Լվովի—Բ. Բ.) հայ ուսանողներին, իմ երեակայածը դառ կենդանի իրականության մեջ..., որոնց ոգին, միամիտ հավատը և դարմանալի ոգևորությունն ու սերը ինձ հիշեցնում էր հիսուն թվականների մեր երիտասարդությանը...

Մի կողմից նրանք ուշ ու միտք դարձած՝ ուզում են անթիվ հարցերով զաղափար ստանալ մեր կացության մասին. նրանք հրճվում են, լսելով, որ հայերի մեծամասնությունը դեռ հայերեն է խոսում, ժողովրդի մեծ մասը դեռ հողագործ է..., որ ունինք մամուլ, դպրոցներ ու կրթված մարդիկ, որ կաթոլիկությունը մեզ համար վտանգավոր չէ..., մյուս կողմից ամեն ջանք ու ճիգ թափում են ցույց տալու, որ իրանք



էլ դեռ հայեր են, լավ հայեր, թեև կաթոլիկ, ու լեզուն մոռացած: Մարդ ուղարկեցին և բերել ավին «հայոց դպրոցից» միակ հայ տղան, որ դեռ չէր մոռացել մի քանի հայերեն բառեր, իսկ երբ նա սկսեց հայերեն մեկ-երկու համարել, նրանց հիացմունքով հասավ հրճվանքի: ...ինձ ստիպեցին, որ ազգային տաղեր երգեմ և նույն երեկոյան գրի առան ու սովբեցան «Բամբ որոտանը», որ նրանց սաստիկ դուր եկավ. նրանց ոգևորութիւնը այն աստիճանի է հասել, որ որոշել են միջոցները ներածին պես Հայաստան դալ, հայ աղջկա հետ մոռանալու և հայերեն սովորել: ...Կարծելով, թե ինձ համար անդուրեկան է նրանց կրօնը — կաթոլիկութիւնը, օգտւելով կանոնիկոս Թեոդորովիչի բացակայութիւնից, բացատրում էին, որ առաջին հարմար թուակին նրանք պատրաստ են մայրենի եկեղեցու գիրկը դառնալ: Ես նրանց հասկացրի, որ անցել են կրօնական մոլեռանդութեան դարերը, թեև ցավալի է այն, որ հայերից շատերը կաթոլիկ են դարձել, բայց և այնպէս նրանք մեզ համար նույնպիսի հարազատ ու սիրելի եղբայրներ են, ինչպէս և լուսավորչականները, միայն իրանց հայ զգան և հայ ճանաչեն: ...Առավոտ կանուխ ես ինձ հրավիրողներին թողնելով քնած՝ շտապեցի կանոնիկոս Թեոդորովիչի մոտ, որին գտա պարապելիս: Երիտասարդ հոգևորականը մի լավ գրագարան ունի, հատկապէս հայերին վերաբերող գրքերի, եվրոպական բոլոր լեզուներով. հին լեզուներից զատ նա ազատ ի: ոսում և գրում է ֆրանսերեն, գերմաներեն, իսկ լեհերենը նրա մայրենի լեզուն է: Չնայելով որ մայրը լեհ է, նա է տեղական հայութեան հոգին ու եռանդը, գրում է լեհական և գերմանական թերթերում և առանձին բրոշյուրներ ունի նվիրված հայոց խնդրին... Ազատ կարդում է հայերեն, միայն շատ քիչ բան է հասկանում. նրա ցանկութեան է կարելույն չափ շուտով Հայաստան գալ հայերեն սովորելու...

Հետեւյալ օրը ճաշից առաջ հարկ էր այցելել տեղական մի քանի հայերի. մինին՝ արձանագործին (համանորեն Տաղևուշ Բարոնչին—Բ. Բ.) տանը չգտանք. երկրորդը—վաճառական, շատ սիրալիր ու զարմացած ընդունեց «հայի» այցելութիւնը, երրորդը պրոֆեսոր Յովհաննէս Բոլոյի ասպետ Անտոնէիչ (Յան Բոլոյ-Անտոնէիչ—Բ. Բ.), պատկանում է տեղական արիստոկրատիային, դասախոսում է գեղարվեստի պատմութիւն և հայտնի գիտնական է: Նա մեզ ընդունեց վերին աստիճանի սիրալիր, իր գրասենյակում, ուր հաստ գրքերով ծանրաբեռնված սեղանի շուրջը սուրճ հրամցուց: Մի քանի վայրկյանից հետո սիրալիր խոսակցութիւնը դարձավ ընկերական, կարող եմ ասել եղբայրական: Հասկանալի է, խոսակցութեան նյութն ինչ կլինէր... ինձ հետաքրքրողը լեհաստանի հայերն էին, իսկ պրոֆեսորի ցանկութեան էր կարելույն չափ շատ տեղեկութիւններ ստանալ մեր մասին: ...երբ

ոտքի ելանք մեկնելու, նա համարյա զոռով ստիպեց, որ նույն երեկոյան անպատճառ այցելինք և նա մի այնպիսի ընդունելութուն ցույց տվավ, որ ես պետք է մինչև ականջներս կարմրեի: ...Հյուրասիրութունից հետո նա մեզ առաջնորդեց իր աշխատասենյակը... և բաց արավ մի խումբ ստվար կարտոններ, որոնց վրա գիտնականի հոգածությամբ ու խնամքով արտահանած էին բոլոր այն արձանագրութւոնները, ծաղկանկարներն ու քանդակները, որ երբևիցե ստեղծել են Լեհաստանի հայերը: Մինչ այդ, պրոֆ. Անտոնիշը մանկական պարզությամբ խնդրեց լսել իր երգածը և հավաստիացնել, արդեօք ճիշտ է եղանակը... և հիսնամյա գիտնականը սկսեց երգել «Մեր հայրենիք, թշվառ անտեր...» մի այնպիսի տենչանքով, որ կարելի էր լաց լինել, եթե մարդ չամանչեր: Այդ երգը նա սովորած է եղել Վենետիկի հայերից, առանց հայերեն հասկանալու: Լսելով, որ տեղական հայ ուսանողները ուղում են հայերենի ուսուցիչ հրավիրել, նա սաստիկ ուրախացավ, ավելացնելով, որ աշակերտներից մինն էլ ինքն ու իր որդին պիտի լինեն...»<sup>4</sup>:

Կարծում ենք, այս բավական խոստուն հատվածից առավել ճիշտ պատկերացում ենք կազմում անցյալ դարավերջի լեհահայության խնչպես ավագ, այնպես էլ երիտասարդ սերնդի մասին, որոնք, թեև կորցրել էին այն ամենը, ինչը ազգային էր, սակայն հոգով մնացել ու ձգտում էին մնալ հայ:

Նկատենք, որ լեհահայության ազգասիրական զգացումների մի նոր վերընթաց նկատվում է 1915 թ. եղեռնից հետո, երբ ամբողջ Եվրոպան կրկին ցնցվում է թուրքերի կատարած ոճրագործութւոններից: Այդ շրջանում ոչ միայն լեհական մամուլն է արձագանքում այդ շարագործ դեպքերին, ոչ միայն լեհ գրողները, մասնավորապես ճանաչված բանաստեղծ ու արձակագիր Տադեուշ Միցիևսկին (1873—1918) և XX դարի նշանավոր գրող Զոֆիա Նալկովսկան (1885—1954) արևմտահայության ճակատագրի հարցը շոշափող պատմվածքներ են գրում, այլև 1910—1920 թվականներին կվտվում հիմնադրվում է վաղուց արդեն նախագծված «Լեհ-հայկական Ընկերութւոնը», որն իր բաժանմունքն է ստեղծում նաև Վարշավայում: Այն հիմնադրվում է լեհ և լեհահայ այնպիսի ճանաչված գիտնականների ու մշակույթի գործիչների կողմից, ինչպիսիք էին հայ եկեղեցու կանոնիկոս Բոգդան Դավիդովիչը (նախագահ), լեհ արևելագետ, հայ կուլտուրայի մեծ պրոպագանդիստ, հայության մեծ բարեկամ ու լեհահայության «սենյոր» Յան Դժեգոժեւսկին, կվտվի համալսարանին կից՝ Արևելագիտության ինստիտուտի հիմնադիր, լեզվաբան պրոֆեսոր (գրաբարի մեծ մասնագետ) Անջեյ Դավրոնսկին, Անտոն Յուլեֆ Խոլլեի գործի շարունակող՝ Միխայ



Ռուլեն (վերջինիս որդին և նախագահի տեղակալը), մեզ ծանոթ Ավգուստ Թևոդորովիչը, Յակուբ Մոշորան, փիլիսոփայության դոկտոր Ֆան Պարանդովսկին, բաճ. Պավել Կիրիմովյանը և այլք: Ընկերությունը, որ նպատակ էր հետապնդում առաջին հերթին կարգավորելու լեհ հասարակության ու լեհահայության փոխհարաբերությունները, ինչպես նաև լեհաստանի ու Հայաստանի միջև ստեղծելու բարեկամական, մշակութային անմիջական կապեր, երկար տարիներ մեծ եռանդով իրականացնում է այդ շնորհակալ գործը: Հենց նույն այս շրջանում լեհահայության ազգային ինքնաճանաչման, այն է՝ մայր հայրենիքի պատմությանն ու մշակույթին և իրենց իսկ դադուքի անցյալին, գրականությունը, նշանավոր գործիչների կյանքին, ինչպես նաև ներկայի հոգսերին ու նպատակներին ծանոթացնելու գործում շատ մեծ դեր է խաղացել „Posłaniec Św. Grzegorza“ (Սբ. Գրիգորի Սուրհանդակ» գրական, պատմա-բանասիրական և եկեղեցական հանդեսը, որը հայ-կաթոլիկական եկեղեցու կողմից 1927 թ. հիմնադրվում է կլովում և իր գոյությունը (որոշ անկանոնությամբ) պահպանում է մինչև երկրորդ համաշխարհային պատերազմի սկիզբը (1939):

Ուշադրավ է, որ հատկապես պատերազմից հետո լեհաստանում ծնված և հայկական ծագում ունեցող երիտասարդության մոտ է մեծ ցանկություն առաջանում ծանոթանալու իրենց հեռավոր մայր հայրենիքի, իրենց պապերի դարավոր ու հարուստ պատմության հին ու նոր կուլտուրայի հետ: Այդ աճող հետաքրքրությունը այն ցանկալի արդյունքն է ունենում, որ 1980 թվականին Կրակովի ազգասիրական Ընկերությանը կից ստեղծվում է „Kolo zainteresowań Kulturą Ormiań“ («Հայ Մշակույթի Համակիրների Միություն»), քիչ ավելի ուշ վերջինիս բաժանմունքը ստեղծվում է Վարշավայում, իսկ 1984 թվականին էլ՝ Դանեսկում: Իսկ դա, իրոք, շատ մեծ երևույթ է ժամանակակից լեհահայության համար, քանզի նվաճ ընկերությունները ոչ միայն կարողանում են համախմբել մինչ այդ ցրված, իրարից անկախ կյանքով ապրող լեհահայերին ու, գիտական-ճանաչողական լայն գործունեություն ծավալել, այլև այդ գործում բնագրիկ այն լեհերին, որոնք իրենց գիտական, մշակութային, հասարակական, և վերջապես, ճանաչողական հետաքրքրությունների ոլորտում և նույնիսկ՝ կենտրոնում էին պահում Հայաստանն ու հայերին: Իսկ այդ լայն խնդրի իրագործումը այնքան էլ դյուրին չէր թեկուզև այն պատճառով, որ մինչև այդ, նույնիսկ հայտնի էլ չէր, թե լեհաստանում ինչ թիվ էին կազմում լեհահայերը (ավելի ճիշտ՝ հայկական ծագում ունեցող լեհերը) և հատկապես որ քաղաքներում էին կենտրոնացած: «Միություն» ջանքերով (հարցաթերթիկների օգնությամբ) ոչ միայն ճշտվում է ժա-

մանակակից լեհահայության մոտավոր՝ 15.000 թիվը (էկատի ունե-  
նանք, որ Խորհրդային Ուկրաինայի Լվով, Կամենից-Պոդոլսկ և այլ  
քաղաքներում ապրող լեհահայությունը չի ներգրավված), այլև՝ հիմ-  
նական ընակավայրերը՝ Բիելսկա-Բիալա, Գլիվիցե, Կատովիցե, Կրա-  
կով, Լյուբլին, Լոժ, Օլավ, Վարշավա, Տրույմեյսցե (1, էջ 5)։ Միու-  
թյան հաջորդ քայլն արդեն Հայաստանի ու լեհահայ գաղութի պատ-  
մության ու մշակույթի պրոպագանդումն էր, որն իրականացվում է  
հասարակական ու գիտական լայն ու նեղ նստաշրջանների, հրատարա-  
կային հոդվածների ու ելույթների և առանձին գրքույկների միջոցով։  
Ուշադրության է արժանի այն փաստը, որ Վարշավայի ընկերությունը  
մինչև այժմ հրատարակել է արդեն 21 անուն գրքույկներ, ինչպիսիք են  
օրինակ՝ «Լեհահայ երաժշտության ակնարկներ» (1980), «Ճանաչված  
և ոչ ճանաչված հայերը» (1986), «Նամակ վաղեմի թուրք ծանոթիս»  
(1987), «Հայերը Լեհաստանում» (1988), «Հայաստանը 1987—1988 թթ.  
լեհական մամուլում» (1988), «Լեհահայ հեքիաթներ կամ պատմվածք-  
ներ» (1989), «Արցախ» (1989), «Լեհ-հայկական առնչությունների գլխա-  
վոր օջախները» (1989), «Լեհահայ եկեղեցու պատմություն» (1990),  
«Լեհ-հայկական մանրապատմաներ» (1992)։

Կարծում ենք, ավելորդ չէ ավելացնել, որ XX դարի հատկապես  
վերջին տասնամյակներում առավել սերտացած հայ-լեհական մշակու-  
թային, մասնավորապես գրական՝ մեծ ավանդույթներ ունեցող կապե-  
րը նույնպես նպաստել են լեհահայության ազգային զգացումների  
արթնացմանը, քանզի վերջիններս հնարավորություն են ունեցել լե-  
հերեն լեզվով կարդալ ոչ միայն Թումանյանի, Իսահակյանի, Ջարենցի,  
Մեծարենցի, Սիամանթոյի, Բակունցի, Սևակի, էմինի, Սահյանի, Մա-  
թևոսյանի և այլոց ստեղծագործությունները, հրատարակված առանձին  
գրքերով ու անթրոլոգիաներում, այլև՝ անմահ «Սասունցի Դավիթ» է-  
պոսն ու հայ հին դասականների՝ Մաշտոցի, Կոմիտասի, Ստ. Սյունե-  
ցու, Նարեկացու, Շնորհալու, Խ. Կեչառացու, Կ. Երզնկացու, Հով. Եր-  
զնկացու, Հով. Թլիլորանցու, Գր. Աղթամարցու և այլոց քերթված-  
ները։

Այս ամենից հետո, կարծում ենք, առավել քան պարզ է այն գոր-  
ծոնների դերը, որոնցով նույնպես պայմանավորված է լեհահայության  
արդի սերնդի ազգային ինքնաճանաչման և ազգային հպարտության  
զգացումների բողբոջման ու հասունացման նոր պրոցեսը։ Ահա թե  
ինչու ուժացման փուլը մտնելուց 200—250 տարի հետո անգամ զար-  
մանալի չի թվում, որ նույնիսկ մոր կողմից միայն հայկական ծագում



ունեցող Տադևուշ Ժըխեկչը 1976 թ. լեհահայ գաղութի պատմության մասին ճանաչողական ջերմ հոգված հրապարակելով Կրակովի շարա-  
թաթերթերից մեկում<sup>5</sup>, գրում է, թե ինքը դրանով իսկ իր հարգանքի  
տուրքն է մատուցում իր մոր պապերի ու նրանց ազգային եկեղեցու  
հիշատակին (որոնցից, ինչպես հեղինակն է ժպտով գրում, ժառանգել  
է մեծ քիթ ու զարմանալի impetus (ոգեշնչում), իսկ «Հայ Մշակույթի  
Համակիրներ Միության» անդամ Միխալ Բոհուսեկչը հպարտությամբ  
գրում է, թե «մեզ և՛ Հայ ենք զգում և՛ միաժամանակ լեհ» (1, էջ 5):

## РЕЗЮМЕ

На протяжении веков история армянского народа изобиловала трагическими событиями, страна подвергалась разрушениям и опустошениям, особенно в период падения ее независимости, нарушая естественный ход ее развития, что вынуждало множество армян покинуть родную землю и искать убежище под чужим небом.

В одном из звеньев кровавой цепи этих драматических событий можно найти истоки миграции польских армян, восходящей к XI в.—периоду, когда тысячи армян в результате анти-армянской политики Византии и разрушительных набегов сельджуков, переселились в чужие страны.

Исторические факты свидетельствуют, что некоторые потоки этой миграции находят поначалу прибежище и очаг на территории Крыма, затем определенная их часть переселяется в Киевскую Русь и окончательно останавливается на галицко-волынских землях, которые с 1340-х гг. переходят под владение польских королей.

И поскольку армянская колония, созданная в восточных границах польского государства, своими национально-правовыми, религиозными, административными институтами, своеобразной исторической судьбой, богатыми ценностями материальной и духовной культуры занимала особое место в истории армянских колоний Востока и Европы, то не случайно, что многие общие и частные проблемы ее истории более двух столетий находятся в сфере исследований армянских и европейских ученых. Не случайно также обращение автора настоящей работы к этим неоднократно исследованным, но во многом недостаточно и неполно, и зачастую и неверно освещенным вопросам—в особенности к литературе, которая целиком осталась вне внимания исследователей.

Используя армянские и иноязычные историко-литературные источники средневекового и нового периода, автор впервые рассматривает историко-политические, социально-экономические, общественные и идейно-религиозные проблемы в единой целостной системе. Подобное рассмотрение необходимо для восприятия и понимания не только хода исторической судьбы польских



армян, но и общего процесса и направленности их культуры и литературы, идейного духа и современного звучания самих произведений.

В работе прежде всего освещаются причины начавшихся с периода Контрреформации религиозных, экономических, административных преследований армян и обусловленные этим трагические события внутренней жизни колонии, которые и привели с конца XVII в. к их постепенному обращению в католичество.

Затем исследуется ряд факторов, обусловивших традиционность и характер умственной деятельности польских армян, т. е., начиная с XIX в. некоторые ученые, не углубляясь в историю колонии и будучи не знакомые с ценностями культуры, созданными в колониях польских армян, безоговорочно отрицали потенциальную возможность их создания. Опираясь на историко-литературные материалы, автор возражает против этих ошибочных, антиисторических и тенденциозных точек зрения, согласно которым «польские армяне были не только далеки от культурных вопросов, но и мир весь воспринимали как рынок для торговли» или: «причиной упадка колонии явилось то, что армяне, не шагая в ногу с новой жизнью, не желали отказываться от узконациональной жизни, упорно следовали своим традициям, избегали утверждать супружеские связи с представителями других национальностей». Знакома со стремлениями, целями и деятельностью польских армян, воспитанных на богатых национальных культурных традициях, имеющих передовую, высокую городскую культуру и тонкий вкус, автор не только представляет те материальные и духовные ценности древней армянской культуры, которые эти мужественные, духовно богатые и патристически настроенные люди пронесли сквозь резню и разрушения в Польшу, но и характеризует архитектуру, живопись и музыку, искусство письма, школу и театр, развивающиеся уже в самих колониях согласно отечественным традициям.

Обращаясь к процессу развития польской литературы эпохи европейского Средневековья и особенно Возрождения, автор освещает роль, которую сыграли в ней просвещенная шляхта и мещанское сословие, к которому, кстати, принадлежали также польские армяне и представляет созданную ими на четырех языках (армянском, латинском, польском, кипчакском) многожанровую богословско-религиозную и светскую литературу, развивающуюся в двух направлениях. Традиционная, с одной стороны, с другой—испытывающая влияние европейской, в частности, польской литературы, и тяготеющая к слиянию с последней, она, начиная с половины XVI в., предстает перед нами в весьма своеобразном облике.

Останавливаясь на религиозной, в частности, церковно-догматической литературе, получившей широкий размах в период

Контрреформации, автор исследует вопрос о том, почему в этот начальный и острый период теоретической борьбы, когда на арене появились направленные против польских армян книги крупных польских деятелей-незюитов—Яна Соликовского, Матеуша Бембуса, а также Себастиана Петрици, Анджея Любельчика и других, у польских армян не создается литература, борющаяся с сильной католической идеологией. А этот пробел, который автор мотивирует в основном невозможностью основания из-за религиозной нетерпимости высших духовных школ в колониях польских армян, играет существенную роль в их судьбах в том смысле, что доктрина армяно-апостольской церкви как до унии, так и в годы правления политики унии практически оказывается бессильной перед пропагандой католической идеологии, и тем самым—перед религиозной ассимиляцией польских армян. Отход определенной части польских армян от национальной церкви до унии, автор объясняет не только социально-общественными, но и культурными причинами: в своем неутолимом стремлении к образованию и наукам, они поступали в польские и итальянские высшие учебные заведения, находящиеся под правомочием католических властей, получая там широкие возможности продвижения в избранной области. В качестве удостоверения представляется ряд деятелей, получивших широкую известность в церковно-богословской сфере, которые созданием ими литературой служили уже польскому обществу.

В церковно-религиозной литературе автор выделяет еще два направления: в одно из них включаются принявшие католичество, но не разорвавшие связь с национальной церковью те деятели, которые, защищая политику унии, выступали сторонниками католизации своих соотечественников; в другое—сопротивляющиеся им деятели армянского вероисповедания. Первые, несмотря на свою малочисленность, будучи в тесной связи с отцами католической церкви Польши и Рима, берутся за осуществление «преобразований» обрядов и литургии в армянской церкви. Подобно униатским деятелям XIV в. в Армении, они также делают переводы с латинского литургических книг, богословских и экзегетических сочинений, пишут не только самостоятельные проповедческие произведения, но и толкования философских и естествознадческих трудов, составляют двуязычные словари, как отдельные, так и в качестве приложений к книгам. Среди них, к примеру, ценная работа Деодата Нерсесовича «Баргирк латинацвоц ев айоц и вера Аствацашунч ев жаманакагрутеан гроц Айоц Екегецвойн» («Латинский и армянский словарь Библии и летописи армянской церкви»). Своей совершенной техникой и широким отражением словарного состава армянского языка он открывает новую эру в истории составления армянских словарей, а «Тандзаран Айоц лезви кам Баргирк Степа-



неан» («Сокровище армянского языка или Словарь Степанеан») —Степаноса Рошка, благодаря аналогичным достоинствам конкурирует даже, как пишет Г. Алишан, с «Новым словарем древнеармянского языка». Одним словом, помогая осуществлению практических целей католизации польских армян, многие из этих произведений вышеупомянутой литературы играют большую и важную роль в деле развития армянской научной мысли и просвещения молодого поколения. Некоторые из деятелей этого направления, в частности, Габриел Захнович, Деодат Нерсесович, Вардан Унанян (сохранившиеся или лишь упомянутые их произведения представляются в работе) были первыми выпускниками армянской католической высшей духовной семинарии, учениками видных миссионеров, главарей миссии католизации польских армян, арменоведов Клеменса Галаноса и Алойзия Пиду.

Если и создавалась польскими армянами полемическая литература против католических идей, то она, по всей вероятности уничтожалась со стороны иезуитов, так же, как и книга крупного деятеля, борца против унии Кжиштофа Горички Голубовича под названием «Правдивое и краткое изложение гнусного и омерзительного, смрадного заблуждения римской церкви», экземпляры которой были сожжены иезуитами в переплетной типографии.

Литературу в этом жанре создают уже уехавшие в эти смутные времена безвозвратно в Эчмиадзин представители духовенства польских армян, среди которых были Стефан Варданович, Мкртыч Леаци и Степанос Бернардович (Степанос Леаци). Автор обстоятельно останавливается, в особенности, на научной и литературной деятельности Ст. Леаци, который, укореняя европейское философское мышление в Армении, не только закладывает основы новой философской школы, но и создает догматические труды, направленные против католичества и корана, обогащает армянскую литературу весьма необходимыми для духовных потребностей народа переводами таких произведений с латинского и польского, как философские сочинения Аристотеля, а также Дионисия Ареопагита (армянский перевод последнего, сделанный в VIII в. с греческого, не удовлетворял Леаци), или же «История иудейской войны» Иосифа Флавия и сборник «Великое зеркало».

Светская литература польских армян—историография, переводная литература, поэзия и проза анализируются в отдельных подразделах. Обращаясь к переводной литературе, автор пытается показать, что в XVII в., когда связи Армении с Европой были слабыми, в деле обогащения национальной культуры переводной литературы определенную роль играют польские армяне, находящиеся в контактах с западно-европейской культу-



рой и под воздействием передовых веяний. В смутный и злове- щий для судьбы польских армян, но плодотворный для твор- ческой жизни этот век и выступают Акоб Тохатеци, Захарнаш Бернатович и Степанос Леаци. Первые двое в 1614 и 1633 гг. переводят с польского правоучительные сборники: «Император Понциан, или история семи мудрецов» и «Апофтегмата», а в 1650 гг. Леаци переводит «Великое зеркало». «История семи муд- рецов» распространяется не только в рукописях в густонаселен- ных армянами странах и Армении, но и, начиная с 1693 г., более десяти раз издается и переиздается в центрах армянской типо- графии, в результате чего и рождаются переводы на турецкий язык, турецкий перевод, написанный армянскими буквами, а также второй русский и французский (сделанный уже в начале нашего века) переводы. Автор отмечает, что еще до этого пол- ного перевода Тохатеци, армянский народ был знаком с выше- упомянутым произведением, о чем свидетельствует ряд притч этой повести, встречающийся в армянских средневековых руко- писях. Подвергая анализу «Апофтегмату» Беннаша Буднего и ее армянский перевод, автор приходит не только к тому выводу, что для перевода Бернатовича в качестве основы послужило первое издание подлинника в 1599 г., но и показывает на кон- кретных примерах, что армянский переводчик подходил к поль- скому тексту выборочно и с определенной тенденцией, опуская сопровождающие правоучения в духе барокко, придавая ему характер эпохи сборников ренессанса. Ст. Леаци также выбороч- но подходил к сборнику «Великое зеркало»: с одной стороны, он сохранил в армянском переводе истории, привнесенные Ши- моном Высоцким из хроник польских историков Яна Длугоша и Марцина Кромера и касающиеся прошлой истории и мифоло- гии Польши, с другой—«очистил» их от отрывков, относящих- ся к прославлению польских католических деятелей и их идео- логии. Тем самым он привел их к общему знаменателю хри- стианских идей, «огригорянил» и фактически вошел в своеоб- разную борьбу против распространения католических идей, ко- торые угрожали польским армянам практически, а армянам Ар- мении—теоретически.

Обращаясь к историографии, автор представляет летопис- цев и историков как армяноязычных, так и пишущих на латин- ском языке и развивает ту мысль, согласно которой польские армяне, с одной стороны, переписывая древних армянских авто- ров, остаются верными национальным традициям, сохраняют их, с другой—в отличие от грекофильского периода, создают само- стоятельные произведения, следуя далеким от высокого искус- ства хроникам и летописям, получившим широкое распростра- нение в средневековой Европе и Армении и являющимся уже плодами христианской культуры. Не отличаясь от последних по



своему художественному уровню, они, тем не менее дают достоверное представление об истории колонии, осмысливают прошлое и настоящее армян, живущих под чужим небом, и способствуют дальнейшему развитию их литературы, в частности, этого жанра. И если в европейском Средневековье эти справочные источники представляли сухие, краткие записи, начиная с половины XVI в., они под воздействием древних и богатых национальных традиций, а также польского и европейского гуманизма и Возрождения, обнаруживают такие идейно-художественные достоинства, как тенденцию к трактовке событий, критический дух, ярко выраженные патриотические идеи, которые и обуславливают рождение не только самостоятельного мышления, но и своеобразного стиля с яркой поэтической образностью, богатством и живостью изложения.

Обращаясь к вопросу о летописях, безвозвратно утерянных или едва уцелевших от больших пожаров, военных грабежей и намеренного уничтожения со стороны католических фанатиков, автор обстоятельно исследует труды летописца XVI в. Ованнеса Авагерца, его внуков—Тер-Акопа и Тер-Ованнеса и некоторых других неизвестных авторов, вопросы, связанные с «Венецианской хроникой», написанной на кипчакском, «Деяния львовских армян»—на польском языке, гипотетической «Львовской хроникой»; историографию Ованнеса Каменаци—«Историю Хотинской войны» и «Летопись» Симеона Леаци, «Хронику» Яна Томаша Юзефовича. Автор анализирует также историографию «Хроника города Львова» Бартломея Зиморовича, XXVIII главу «Истории» Аракела Даврижеци, которую он посвятил религиозно-политическим событиям колонии польских армян XVII в. и, наконец, причисляя без всякого сомнения к ряду летописцев колонии также папских проповедников-миссионеров—Клеменса Галаноса, Алойзия Пиду и Франческо Бонезана, она представляет их труды о наиболее смутном периоде в жизни колоний польских армян, дает им оценку.

Литература польских армян (как проза так и поэзия), вбирающая в себя самые различные жанры и темы, в силу религиозно-политических и социально-общественных факторов развивалась в двух направлениях—польском и армянском. В первое автор включает пишущих на латинском и польском языках тех литературных деятелей, которые в результате принятия католичества или забвения родного языка способствовали своими произведениями развитию польской литературы; во второе—поэтов и прозаиков, творящих на родном языке и обогащающих армянскую литературу. Из латиноязычных и польскоязычных литературных деятелей автор представляет Яна Лазаровича, Каспара Бутаховича, Кжиштофа Оксента Ованесовича, Богдана

Латиновича, Кжиштофа Гадзевича, Гжегожа Кжиштофовича, которые привнесли свой скромный вклад в польскую литературу, переводя ценные произведения с европейской литературы и творя в жанрах эпиграммы, оды, берущих свое начало в античной поэзии и получивших широкое распространение в эпоху Возрождения. Она знакомит также с творческими портретами Шамона Зиморовича, привнесшего в польскую поэзию новое качество, и Шимона Шимоновича, прославленного по всей Европе. Первый из них был зачинателем любовной лирики, второй ренессансного реализма в польской литературе. Из прозаиков представляется Томаш Наргелевич—один из основателей польской новеллы XVII века, который, трансформируя средневековые темы и мотивы, придает национальный характер сюжетам и преобразует стиль по образцу польской гавенды.

Далее автор представляет тех армяноязычных поэтов из среды польских армян, которые, мигрировав в Польшу лишь в XVI—XVII вв. сохранили свой полноценный этнический облик в отличие от коренных польских армян, родной язык которых, будучи на грани забвения и приправленный польскими и кичкавскими словами, уже не был пригоден для стихотворных произведений. Такими поэтами были Лазар Тохатеци, Минас Тохатеци, Парсам Трапизонци, он же Барсамус Богданович, а также Акоп Тохатеци, на анализе произведений которых автор пытается показать принесенные ими новаторские черты.

В последнем подразделе автор исследует художественную прозу—произведения мемуарного, дневникового жанра, путевых заметок, которые в литературе польских армян формируются и развиваются параллельно с аналогичными жанрами в польской литературе. Выявляя социально-политические предпосылки, обусловившие рождение последних в эпоху раннего барокко, она отмечает особенности тематического отбора в жанрах мемуаров и дневников как в польской литературе, так и в литературе польских армян. В отличие от европейской мемуарной литературы, изображающей салонную жизнь, подавляющая часть этого жанра обеих ветвей (как польских авторов, так и авторов польских армян) посвящена описанию войны, битв и плена, поскольку в данном столетии в Польше не умолкал гул войны. В путевом же жанре доминируют описания восточных стран. Из произведений этого жанра наиболее обстоятельно исследуются «Путевые заметки» Симеона Леаци, занимающие исключительное место в истории данного жанра в армянской литературе. Раскрывается как мировоззренческая эволюция автора и его точка зрения на морально-религиозные, историко-политические и общественные вопросы, так и на анализе материала обосновываются его историческая и литературная ценность.

В книге автор рассматривает также неизученные проблемы



религиозно-политического, социально-общественного состояния, а также литературной жизни колонии польских армян в XVIII—XIX вв. XVIII век, который был для Польши эпохой и упадка и широкого просвещения, а для польских армян—обращения к католичеству, а значит—ассимиляции, с одной стороны, обусловил разрушение армянских колоний и постепенное отмирание национального языка, искусств и литературы, с другой—непосредственное активное участие армян в польском просветительском движении. В отмирающей литературе польских армян выделяется и обстоятельно освещается литературно-научная деятельность летописца и лексикографа Степаноса Рошка, занимающего в силу определенных обстоятельств исключительное место.

Исследуя историко-политическую ситуацию и культурную, литературно-общественную жизнь Польши второй половины века—периода крупных административно-политических преобразований, раздела и перераздела страны, автор показывает, какую роль сыграли в начавшемся польском просветительском движении такие крупные просветители из среды польских армян, как Юзеф Эпифани Минасович, Гжегож Пирамович и Ян Яскевич.

Исследование исторических и литературных источников, сохранившихся с XIX в., приводит к тому выводу, что обратившимся в католичество ассимилированным армянам ничего более не оставалось делать в отмеченную эпоху, как уповать на свою униатскую, но лишившуюся многих прав армяно-католическую церковь, подчиняться произволу австрийских и русских властей. Живя в основном общественно-политической и культурной жизнью поляков, они под воздействием основных тенденций нового направления времени—романтизма, обращаются к прошлому и посредством его осмысления пытаются достичь национального самосознания. В этом смысле характерно то, что многие из передовых польских армян, вступая в литературную борьбу против реакционных сил поляков и польских армян, посредством исследования и издания фрагментов исторического прошлого своей колонии (речь идет о Ксаверий Захарясевице и в особенности Саломе Баронче, историографические произведения которых и подвергаются анализу), стремились не только пробудить патристические чувства своих соотечественников и вселить в них гордость по отношению к далекой родине, истории своей нации и колонии, но и внушить полякам чувство признательности к сыновьям армянского народа, которые способствовали утверждению мира в Польше и ее строительству, процветанию и развитию культуры. Представляются те поэты, прозаики и деятели

искусства данной эпохи польских армян, которые привнесли свой вклад в дело развития польской культуры и литературы.

Заключение книги является по сути «эпилогом» истории армянской колонии в том смысле, что здесь представляется современное состояние польских армян XX в., вернее, поляков армянского происхождения, различные этапы пробуждения их патриотических чувств—вплоть до наших дней.



## KULTURA I LITERATURA POLSKICH ORMIAN W XIV—XIX w

Dziejom narodu ormiańskiego zarówno w okresach rozkwitu niepodległej państwowości, jak też zwłaszcza w okresach upadku towarzyszyły dramatyczne wydarzenia pociągające za sobą spustoszenie i śmierć setek i tysiący ludzi, wydarzenia zakłócające naturalny przebieg procesów umacniania podstaw samodzielnego bytu państwowego. Zmuszało to niezliczone rzesze Ormian do poszukiwań schronienia na obczyźnie. Na jednym z odcinków łańcucha tych dramatycznych wydarzeń składających się na historię Armenii można dostrzec zalążkowe stadia migracji tych grup ludności ormiańskiej, które ostatecznie osiedlały się na ziemiach polskich poczynając od XI wieku, kiedy to w następstwie antyormiańskiej polityki Bizancjum i barbarzyńskich najazdów Seldżuków znaczna liczba Ormian była zmuszona porzucić ziemię ojczystą. Niektóre spośród potoków owej wzmożonej migracji—o czym świadczą dane historyczne—zatrzymały się początkowo na Krymie, następnie zaś pewna ich część przesiedliła się na Ruś Kijowską, by ostatecznie osłaść na ziemiach halicko-wołyńskich, które od połowy XIV w. znajdowały się pod panowaniem polskiej korony.

Osadnictwo ormiańskie na wschodnich kresach królestwa polskiego ze względu na swą odrębność w zakresie religii i obyczajów, struktur organizacji życia narodowego, wreszcie—institucji administracji lokalnej i prawodawstwa odgrywało istotną rolę w dziejach kolonii ormiańskich Orientu i Europy ze względu na specyfikę doświadczeń historycznych i wysokie wartości kultury duchowej i materialnej. Nie przypadkowa więc od ponad dwóch wieków zajmowano się problematyką osadnictwa polskich Ormian i zagadnienia te po dziś dzień stanowią przedmiot zainteresowania badaczy w Armenii i poza jej granicami.

Autorka prezentowanej rozprawy pragnie do tych badań wnieść swój wkład w przekonaniu, że chociaż kultura polskich Ormian,

jako się rzekło, nie jest dla nauki jakś „terra incognita“, to jednak jej wiele aspektów pominięto lub przedstawiono w stopniu niepełnym: niejednokrotnie nastrocza pewne wątpliwości również interpretacja i ocena faktów, brak opracowań zwłaszcza w dziedzinie historii literatury.

Wykorzystując średniowieczne i nowożytne źródła historyczne ormiańskie i obce, podejmuje Autorka próbę przedstawienia—po raz pierwszy w historii badań stosunków polsko-ormiańskich monografii kultury polskich Ormian ze szczególnym uwzględnieniem czynników historycznych, społeczno-politycznych, gospodarczych, religijnych i filozoficznych, jako że ich naświetlenie niezbędne jest dla zrozumienia i objaśnienia nie tylko kolei dziejowych osadnictwa lecz także ogółu tendencji rozwojowych kultury i sztuki ormiańskiej, w tym zwłaszcza literatury, wymowy ideowej wybitnych dzieł, i wreszcie-ducha epoki.

Przed przystąpieniem do kwestii zasadniczych objaśnia się przyczyny religijnej, gospodarczej i administracyjnej dyskryminacji Ormian w Polsce w epoce Kontrreformacji oraz wywołanych przez tę dyskryminację dramatycznych konfliktów w obrębie kolonii ormiańskich, które ostatecznie wygasają w końcu XIX wieku dopiero w miarę postępów katolicyzacji społeczności ormiańskiej.

Następnie poddaje się analizie szereg czynników mających wpływ na kultywowanie tradycji narodowych przez osadników. Jest to o tyle niezbędne, że poczynszy od XIX wieku niektórzy spośród uczonych i publicystów zabierających głos na temat diaspory ormiańskiej nie posiadających dostatecznie pogłębionej i systematycznej wiedzy i nie świadomych ogromu wartości kulturowych wytworzonych przez Ormian polskich z góry wyklucza samą możliwość wytwarzania tych wartości w liczącej się skalę, kulturotwórczy ich potencjał. Biorąc za punkt odniesienia fakty zaświadczone w źródłach historycznych Autorka polemizuje z błędnymi, tendencyjnymi i ahistorycznymi opiniami, w myśl których „polskim Ormianom nie tylko były obce wszelkie potrzeby kulturalne, ale wręcz cały świat był dla nich jedynie czymś w rodzaju placu targowego“, zaś „przyczyną upadku kolonii było to, iż oni (tzn. Ormianie w Polsce) nie dotrzymując kroku epoce nie uznali za stosowne zrzec się swoich wąsko pojętych interesów narodowych trzymając się z uporem swoich zwyczajów i unikając związków małżeńskich z oso-



bami obcego pochodzenia". Autorka prezentuje więc rozmaite kierunki dążeń i działalności polskich Ormian mających dostęp do skarbów wysokorozwiniętej tradycji narodowej, obdarzonych niepoślednim smakiem artystycznym, umiejętnością współżycia z ludźmi i wysoką kulturą obywatelską polityczną. Przywołuje Ona nie tylko duchowe i materialne wartości wielowiekowej kultury ormiańskiej, które ci szlachetni patrioci, ludzie niezłomnego ducha nieśli przez pogromy i zgłiszczą do ziemi polskiej, charakteryzuje także rozwój—już w obrębie kolonii—tradycyjnych dla Ormian rzemiosł i sztuk, takich jak budownictwo, malarstwo i rękopismnictwo, teatr, oraz muzyka i szkolnictwo.

Śledząc procesy rozwojowe literatury polskiej okresu Średnio-wiecza i Renesansu, określa Autorka charakter udziału w nich oświeconej szlachty i mieszczaństwa, do których to klas należeli w swej przytłaczającej większości polscy Ormianie, następnie zaś przedstawia ich różnorodne i oryginalne pod względem treści oraz stosowanych form podawczych piśmiennictwo religijne i świeckie. Piśmiennictwo to wielotematyczne i wielogatunkowe (powstające w czterech językach—ormiańskim, łacińskim, polskim i kipczackim) rozwijało się zasadniczo w dwóch nurtach, z których jeden miał charakter zachowawczo-tradycjonalistyczny, drugi zaś podlegał silnym wpływom europeizacji i—zwłaszcza u schyłku XVI wieku—tendencjom propolskim.

Zatrzymując się na kwestiach literatury religijnej, która w okresie Kontrreformacji uzyskała duży rozmach i wysoki poziom, szczególnie w dziedzinie teologii, Autorka zastanawia się, dlaczego właśnie w tym okresie ostrej walki ideowej, kiedy to pojawiały się skierowane przeciwko Ormianom pisma wybitnych działaczy jezuickich Jana Solikowskiego, Mateusza Bembusa, oraz Sebastiana Petrycego, Andrzeja Lubelczyka i Innych, nie powstała w kręgach inteligencji ormiańskiej znacząca literatura polemiczna wobec wojującej publicystyki katolickiej. Brak tego czynnika wynikał zdaniem Autorki z niemożności w warunkach nietolerancji religijnej zakładania ormiańskich wyższych szkół duchownych. Miał on, wobec równie opłakanej sytuacji panującej wówczas w nękaniej przez zaborców Armenii, odegrać poważne znaczenie z tego mianowicie względu, iż myśl ormiano-gregoriańska rozwijana w kręgach postępowego duchowieństwa zarówno przed unią, jak też w dobie jej

triumfu nie była w stanie przeciwstawić się propagandzie ideologii katolickiej, a w ostatecznym rachunku—religijnej asymilacji. Odłączenie się części polskich Ormian od macierzystego kościoła jeszcze przed unią Autorka tłumaczy nie tylko przyczynami natury społecznej i gospodarczej, lecz także niepohamowanym dążeniem do oświaty i kultury. Kierując się do wysoko rozwiniętych ośrodków naukowych w Polsce i we Włoszech uzyskiwali oni szerokie możliwości na obranym polu działania dostając się zarazem pod silny wpływ przemożnie tam panującej ideologii katolickiej. Już jako „prawowierni synowie” kościoła katolickiego dadzą o sobie znać na gruncie teologii i życia eklezjalnego wybitni działacze, swe twórcze wysiłki poświęcając już jednak społeczności polskiej, a nie ormiańskiej.

Piśmiennictwo powstające w sferach kościelnych również dość wyraźnie dzieli się na dwa nurty. Do jednego z nich należą ci działacze o wysokich ambicjach politycznych, którzy wprowadzili przyjął katolicyzm, ale nie zerwali więzi z kościołem narodowym. Propagując politykę unii, potrafili z tego ciągnąć określone korzyści osobiste. Drugi nurt tworzyli zwalczający ich nieugięci zwolennicy odrębności kościoła ormiańskiego. Ci pierwsi, chociaż niezbyt liczni, utrzymując ściśle więzi z dostojnikami kościoła rzymskokatolickiego, brali czynny udział w „modernizacji” obrządku ormiańskiego i stopniowo zmieniali oblicze kanonicznego piśmiennictwa ormiańskiej kościelno-obrzędowego. Podobnie jak unii-Ormianie we Włoszech i w Armenii również i oni przekładają łacińskojęzyczne pisma teologiczne, tworzą własne teksty, kaznodziejskie, samodzielne rozprawy oraz komentarze do cudzych prac z dziedziny filozofii i przyrodoznawstwa. Opracowują różnego rodzaju indeksy i słowniczki do tłumaczonych dzieł, a także samodzielne odrębne słowniki dwujęzyczne, pośród których na szczególnie wysoką ocenę zasługuje Deodata Nersesowicza „Bargirk Latinacwoc jew Hajoc i veraj Astwacaszuncz jew zamanakagrutean groc Hajoc Jekeghecwojn” („Słownik łaciński i ormiański do Pisma świętego i kronik Kościoła Ormiańskiego”), praca niezwykle wartościowa i ze względu na doskonałą technikę opracowania oraz odzwierciedlenie zasobów leksykalnych języka ormiańskiego otwierająca nową epokę w leksykografii ormiańskiej. Zaś „Gandzaran Hajoc lezwi kam Bargirk Stepanean” („Skarbnica Języka Ormiańskiego czyli Słownik Stefanowy” autorstwa Stepanosa Roszki dzięki swym walorom—jak pisał znany humanista ormiań-



ski Gevond Aliszan—może konkurować nawet ze znamienitym „Bargirk Hajkazean“. Tak więc piśmiennictwo wspomnianego nurtu, jakkolwiek wydatnie służyło dziełu katolizacji polskich Ormian, to przecież niewątpliwie wiele spośród dokonań jego twórców odegrało znaczącą rolę w rozwoju ormiańskiej myśli naukowej i w procesie kształcenia młodych pokoleń. Niektórzy spośród działaczy tego kręgu, których znane do dziś, jak również zapomniane dzieła omawiane są w niniejszej rozprawie, w szczególności Gabriel Zachnowicz, Deodat Nersesowicz, Wardan Humanian—należeli do awangardy w szeregach hierarchii duchownej, uczniami duszpasterstwa polskich Ormian, zasłużeń armenistów Klemensa Galanosa i Aloisèa Pidou.

Drugi—ormiano-gregoriański—nurt reprezentują działacze, którzy o ile wogóle tworzyli dzieła polemiczne, to niebyłoby w stanie uratować ich przed konfiskacją ze strony katolików. Warto wspomnieć tu w tym miejscu „Pokazanie prawdziwe i krótkie obrzydliwego i ścierdzącego błędu Kościoła Rzymskiego“—książkę wybitnego działacza walczącego przeciwko unii, Krzysztofa Goryczki-Holubowicza, której egzemplarze jezuiti spalili zanim jeszcze zdążono je oprawić.

Literaturę tego rodzaju tworzyli już w tych burzliwych czasach duchowni ormiańscy, którzy wyjeżdżali do Eczmiadzynu by więcej już nie powrócić do Polski—tacy jak Stefan Wardanowicz, Mykriticz Lehaci i Stepanos Lehaci („Lehacy“ po ormiańsku znaczy „z Polski“), znany w Polsce jako Stepanos Bernardowicz. Autorka skupia swą uwagę zwłaszcza na twórczości tego ostatniego, jako że wniósł on duży wkład w procesie zaszczeplania na gruncie ormiańskim osiągnięć europejskiej myśli filozoficznej, wnosząc podwaliny nowożytnej filozofii Armenii, a także tworzył płomienne dzieła teologiczne skierowane przeciw islamowi i katolicyzmowi. Stepanos dokonywał przekładów z łaciny i polskiego, realizując bieżące zapotrzebowanie ówczesnej społeczności ormiańskiej i wzbogacając literaturę swego narodu o tak ważne dzieła jak „Wielkie zwierciadło“ („Hajeli Varuc“), „Wojna żydowska“ („Hreakan paterazmi patmutjun“) Józefa Flawiusza, a przede wszystkim dzieła filozoficzne Arystotelesa i Dionizego Aeropagity, które wprawdzie już kilka wieków wcześniej zostały przetłumaczone, jednakże ten ostatni przekład (z greckiego—VIII w.) nie zadowalał Stepanosa.

Świeckie piśmiennictwo polskich Ormian, głównie historiogra-

fia i literatura przekładowa pisana wierszem i prozą, jest omawiane w ramach odrębnych podrozdziałów. Dokonując przeglądu literatury przekładowej, Autorka stara się wykazać, że w XVII w., kiedy to Armenia utrzymywała nader słabe więzi z Europą, Ormianie polscy znajdujący się w kręgu wpływów kultury zachodnioeuropejskiej i postępowej myśli społecznej odegrali istotną rolę wzbogacając kulturę narodową i przyswajając jej zdobycze Zachodu. Właśnie w tym stuleciu pełnym chaosu i okrucieństwa, ale również i twórczych podnieć dali o sobie znać pisarze i patrioci Hakob Tochtecy (Jakub z Tochatu), Zachariasz Bernatowicz i Stepanos Lehacy. Dwaj pierwsi w latach 1614 oraz 1633 przełożyli z polskiego dwa zbiory powiastek obyczajowych: „Poncjan. Historia śledmłu mędrców” i Beniasza Budnego „Apoftegmata”, a po roku 1650 Lehacy przetłumaczy „Wielkie zwierciadło”. „Poncjan” rozpowszechniany był w licznych odpisach nie tylko na terenach liczących zamieszkałych przez Ormian i w samej Armenii, lecz również począwszy od 1693 r. ukazywał się drukiem dziesiątki razy w ormiańskich ośrodkach wydawniczych, skąd też pochodzą zarówno tureckojęzyczne, rosyjskojęzyczne (drugie) i francuskojęzyczne (zrobiona w początkach naszego wieku) wersje przekładowe. Autorka podkreśla jednak, że do chwili powstania tych pełnych przekładów czytelnicy ormiańscy również zapoznawali się ze wspomnianymi utworami, o czym świadczą średniowieczne rękopisy ormiańskie, gdzie znajdujemy szereg opowieści zaczerpniętych z tego zbioru: źródło ich jest niewątpliwie pomimo wyraźnego plętna „armenizacji”, nawarstwieni kolorytu lokalnego.

Dokonując analizy krytycznoliterackiej „Apoftegmatów” Beniasza Budnego i przekładów tego dzieła, Autorka dochodzi do wniosku, że za podstawę przekładu Bernatowicza posłużyło pierwsze wydanie utworu z 1599 roku. Wykazuje Ona na konkretnych przekładach, że tłumacz ormiański wybiórczo i z określonymi preferencjami podszedł do wydania polskiego, między innymi — pomijając barokową retorykę oryginału, dzięki czemu jego dzieło przypomina renesansowe cykle nowelistyczne. Z podobną wybiórczością potraktował Stepanos Lehaci zbiór „Wielkie zwierciadło”. Z jednej strony zachowuje on tutaj wniesione przez Szymona Wysockiego do zbioru, a zaczerpnięte z kronik Jana Długosza i Marcina Kromera podania dotyczące zamierzchłych dziejów i wierceń narodu polskiego, z



drugiej zaś — wyeliminował ustępy zawierające apologię polskich działaczy religijnych i ich przemyślenia. Co więcej, ideologię katolicką stara się on sprowadzić do „wspólnego mianownika” idei ogólnochrześcijańskich i w gruncie rzeczy występuje de facto przeciwko zagrożeniom wynikłym z rozpowszechniania ideologii katolickiej, bezpośrednio odczuwanym przez Ormian w Polsce i Europie zachodniej i wywołującym dezaprobatę w samej Armenii.

Zwracając się ku historiografii przedstawia Autorka zarówno ormiańskojęzyczne, jak i łacińskie prace kronikarzy i historyków. Wyraża przy tym pogląd, iż polscy Ormianie wzorują się na dawnych mistrzach ormiańskich i nieustannie czerpią z ich tradycji, a z drugiej strony idą za przykładem rozpowszechnionych już w średniowieczu jako wytwór ogólnochrześcijańskiej tradycji (piśmienicznej) annałów i kronik, wytwarzając jednak swoje własne wzorce, które zasadniczo nie różnią się od poprzednich poziomem, ale odzwierciedlają dzieje osadnictwa ormiańskiego, interpretując dawne i współczesne dzieje Ormian żyjących na obczyźnie i przyczyniają się do dalszego rozwoju wspomnianych gatunków w literaturze swojego narodu. O ile w tradycji europejskiego Średniowiecza te związki i rzeczowe źródła informacji w prowadzący nader lakoniczne i beznamiętne formy zapisu, to od połowy XVI wieku pod wpływem wielowiekowych tradycji rodzimych oraz polskich i zachodnioeuropejskich trendów renesansowego humanizmu Ormianie polscy w swych kronikach i dziełach historycznych ujawniają także wartości ideowe i formalne, jak skłonność do interpretowania zdarzeń w miejsce suchej konstatacji, krytycyzm, silnie wyrażony patriotyzm i poczucie narodowej tożsamości. Te cechy determinują zarówno wyrażane przez autorów poglądy, jak też stosowany przez nich stylistykę-plastyczne, często wręcz poetyckie obrazowanie postaci i zdarzeń, bogatą i żywą narrację.

Podając problem pism historycznych bezpowrotnie utraconych lub nieomal cudem ocalałych ze zniszczeń wojennych, pożarów i wybuchów niszczycielskiego zapалу katolików, Autorka między innymi przedstawia dzieła kronikarza XVI wieku Howhannesa Awagereca, jego wnuków Ter Hakoba i Ter Oksenta oraz kilku autorów anonimowych, w tym — kilpczackojęzycznej „Kroniki weneckiej” („Krojniki venecjanynk”), polskojęzycznych „Dzieł Ormian Lwowskich”, domniemanej „Kroniki Lwowskiej”, Howhannesa Kamenace-



go „Historię wojny chocimskiej“ („Patmutjun paterazim Chotinu„), „Roczniki“ („Taregrutjun“) Symeona Lehacego i kronikę Jana Tomasza Józefowicza. Analizuje również „Kronika miasta Lwowa“ („Leopolis triplex“) Bartłomieja Zimorowicza oraz „Księgę dziejów“ („Girk patmuteanc“) Arakela z Tebryzu, zwłaszcza rozdział XXVIII. poświęcony wydarzeniom życia religijnego i politycznego społeczności ormiańskiej XVII-wiecznego Lwowa. Ponadto z pełnym przekonaniem zalicza Ona w poczet dziejopisów diaspory ormiańskiej również papieskich kaznodziejów Klemensa Galanosa, Aloisèa Pldou i Francesco Bonezana, prezentując niesłusznie zapomniane ich prace poświęcone losom polskich Ormian w najburzliwszym nie tylko dla nich XVII stuleciu.

Tworzona przez polskich Ormian beletrystyka należąca do rozmaitych gatunków poezji i prozy dzieli się również na dwa kierunki, jako że z różnych względów natury politycznej, religijnej i społeczno-obyczajowej rozeszły się drogi autorów ormiańskich. Do pierwszego z nich zalicza Autorka tych pisarzy, którzy przeszli na katolicyzm, nierzadko zapominając język ojczysty i działali na rzecz rozwoju literatury polskiej. Do drugiego—twórców piszących w języku swych przodków i wzbogacających dzięki tej multiteraturze ormiańskiej. Z pisarzy grona łacińskojęzycznych i polskojęzycznych prezentowani są w pierwszym rzędzie Jan Łazarowicz, Kasper Butachowicz, Krzysztof Oksent Owansiewicz, Bogdan Łatynowicz i Grzegorz Krzysztofowicz, którzy tłumacząc wartościowe pozycje literatury zachodnioeuropejskiej na polski i pisząc własne utwory w formach przyjętych z poezji antycznej i rozwijanych w epoce Renesansu (epitalamie, epiigramaty, ody i inne) zapisali swe imiona w dziejach polskiej literatury. Ponadto przedstawiona została w tym miejscu postać twórcy nadającego nowy wymiar polskiej poezji Szymona Zimorowicza oraz cieszącego się niemałą sławą w całej ówczesnej Europie Szymona Szymonowicza. Pierwszy z nich zasłynął jako twórca nowożytnej liryki miłosnej, drugi zaś rozwijał w polskiej literaturze zasady renesansowego realizmu. Na polu prozy odnotowuje się zasługi Tomasza Nargiellawicza, jednego z pionierów polskiej nowelistyki XVII wieku, który transformując antyczne, średnio-wieczne i renesansowe wątki i anegdoty, nadaje im polski koloryt i wprowadza cechy stylistyczne typowe dla polskiej gawędy.

Następnie przechodzi Autorka do omówienia dorobku poetów ormiańskojęzycznych. Nie chodzi tu o Ormian urodzonych na obczyż-



nie nieporadnie posługujący się na potrzeby już zapomnianym językiem ojczystym, silnie zanieczyszczonym niezliczonymi wtrętami polskimi i kłpczakimi, który w takim stanie nie mógł pełnić funkcji języka poetyckiego; mowa jest o osobach świeżo przybyłych do Polski w XVI i XVII wieku, których przynależność narodowa (w całej pełni etnicznej) nie budzi wątpliwości o Ormianach żyjących na co dzień zgodnie z tradycją, dzielących radości i bóle swych rodaków. Należą do nich Chazar (Iazarz) Tochtecy, Minas Tochtecy, Parsam Tra-pizoncy (onże Barsamus Bogdanowicz) oraz Hakob Tochtecy. Poprzez analizę ich znaczących utworów wykazana została nowatorska rola w procesie historycznoliterackim.

W ostatnim podrozdziale Autorka zajmuje się kwestiami prozy artystycznej, zwłaszcza podróźniczej, wspomnieniowej, diariuszy i innych gatunków popularnych wśród polskich Ormian, które rozwijały się równolegle z analogicznymi gatunkami w literaturze polskiej. Ukazując społeczno-polityczne przesłanki ich powstawania we wczesnych fazach Baroku, wskazuje ona także zbliżności pomiędzy polską rdzennie i tworzoną przez polskich Ormian prozą wspomnieniową w zakresie wyboru tematyki. W odróżnieniu od memuarystyki, Zachodnioeuropejskiej odzwierciedlającej tradycyjnie życie salonów przeważająca część utworów tego typu powstałych w Polsce, a będących dziełem zarówno rdzennie polskich, jak i ormiańskich autorów skupia się przede wszystkim na przedstawianiu wojen i walki wyzwoleniczej jako że w owych czasach nieucichał w Polsce szcęk oręża, lub też — nakreśla obraz czasów niewoli. Literatura podróźnicza zdominowana jest przez opisy krajów Wschodu. Spośród arcydzieł tego gatunku szczegółowo analizuje się tu „Notatki z podróży” („Ughegrutjun”) Symeona Lehacego, która pod wieloma względami jest dziełem wyjątkowym w historii literatury podróźniczej na gruncie ormiańskim. Rozpatrywana jest tu nie tylko ewolucja światopoglądu Symeona oraz jego stanowisko w węzłowych kwestiach moralnych i religijnych oraz historycznych i politycznych; poprzez analizę treści utworu formułuje się tu wyważoną ocenę jego wartości literackich i historycznych.

W swojej książce Autorka bada również podłoże polityczno-religijne, bazę społeczną i inne wybrane aspekty rozwoju literatury polskich Ormian w XVIII—XIX w. —te zwłaszcza, które nie stały się dotychczas przedmiotem badań naukowych.

XVIII wiek, w którym nastąpił wielki upadek polityczny Polski, ale który również był dla narodu polskiego wielkim wiekiem oświecenia, zaś dla polskich Ormian stał się okresem postępów katolicyzacji i daleko posuniętego wynarodowienia, charakteryzuje się z jednej strony kulturową degradacją kolonii ormiańskich, zaawansowanym procesem tubożenia i zaniku żywej mowy i literatury ormiańskiej w Polsce, z drugiej — czynnym uczestnictwem Ormian w polskim ruchu oświeceniowym. W przeżywającym już swój zmierzch plśmiennictwie polskich Ormian wydzielona została i opisana szczególnie działalność zajmującego pod wieloma względami poczesne miejsce literacka i naukowa działalność historyografa i leksykografa Stepanosa Roszki. Analizując sytuację społeczno-polityczną i stan kultury, a zwłaszcza życie literackie drugiej połowy XVIII wieku, Autorka uwidacznia rolę, jaką odegrali w tym złożonym okresie dramatycznych przemian ustrojowych przed pierwszym rozbiorem Polski oraz w latach kolejnych rozbiorów światli przedstawiciele społeczności ormiańskiej tacy jak Józef Epifani Minasowicz, Grzegorz Piramowicz i Jan Jaśkiewicz.

Jeśli chodzi o XIX wiek, to badając źródła historyczne i literaturę piękna Autorka dochodzi do wniosku, że w tym okresie religijnie i narodowo zasymilowanym Ormianom nie pozostawało wówczas praktycznie nic innego, jak pieczołowicie chronić swój unicki, ale już pozbawiany wielu przywilejów kościół i w praktyce pogodzić się z uciskiem ze strony zaborców. Żyli Ormianie tym samym życiem, co Polacy i podobnie jak oni, pod wpływem coraz powszechniejszego oddziaływania idei romantycznych zwracali się ku dawnym dziejom, aby poprzez ich przypomnienie i odnalezienie głębokiego ich sensu zmierzać do narodowego samopoznania i samookreślenia. Z tego względu Autorka uznaje za rzecz charakterystyczne, że wielu spośród postępowych polskich Ormian występując na arenie życia literackiego przeciwko czynnikom konserwatywnym zarówno ze środowisk rdzennie polskich jak i ormiańskich, opracowując i publikując prace poświęcone dziejom swych kolonii, (mowa jest w pierwszym rzędzie o Ksawerym Zachariasiewiczem i zwłaszcza o Sadoku Barączu, których prace historyczne opisywane są tu szerzej) starali się nie tylko obudzić w swych rodakach uczucia patriotyzmu i dumy narodowej, zaszczerpić im żywe zainteresowanie problemami dalekiej ojczyzny oraz dziejami diaspory — lecz również Polaków



natchnąć uczuciami wdzięczności szacunku wobec synów narodu ormiańskiego, którzy przyczyniali się tak licznie do obrony suwerenności swej przybranej ojczyzny i jej rozwoju, dobrobytu i rozkwitu kultury. W tym stuleciu, podobnie jak i w poprzednim, Autorka odnajduje poetów, prozaików i działaczy kulturalnych, którzy wnieśli w swój niebagatelny wkład do skarbnicy literatury i sztuki polskiej.

Zakończenie książki jest w gruncie rzeczy niejako „epilogiem” dziejów diaspory ormiańskiej w Polsce — z tego względu, że ukazuje się tu położenie społeczności ormańskiej w XX wieku (nieco ściślej — już nie Ormian, lecz Polaków pochodzenia ormańskiego) i różnego rodzaju próby odradzania wśród nich poczucia narodowej tożsamości i uczuć patriotycznych w dniu dzisiejszym Polski.

## ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

### ՆԵՐԱԽՈՒԹՅՈՒՆ

- 1 *Lannoy de G.*, Voyages et ambassades... 1399—1450, Mons, 1840, s. 35—36.
- 2 *Krasiński J.—A.*, Polonia, Bołonia, 1574, str. 128.
- 3 *Myechow de M.*, Tractatus de duabus Sarmatis, Augsburg, 1518, str. elij.
- 4 *Cromerus M.*, Polonia sive de situ, popullis..., Köln, 1577, s. 51.
- 5 *Gratiani A. M.*, La vie du cardinal Jean Francois Commendone, divisée en quatre livres, Paris, 1671, s. 202—204, 220.
- 6 *Herbest B.*, Chrześcianańska porządna odpowiedź na tę konfesję, Kraków, 1567, str. 360—374.
- 7 *Orzelski S.*, Bezkrólewia Ksiąg ósmioro 1572—1576, Kraków, 1917, str. 59, 63, 78, 95.
- 8 Relacje nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1549 do 1690, t. 1, Berlin-Poznań, 1864, str. 131, 161, 249.
- 9 *Lassota E. von Steblau*, Tagebuch, Galle, 1866, s. 48, 73.
- 10 *Michalonis L.*, De moribus Tartarorum..., *Lastci J. Poloni*, De diis Samagitarum, caeterumq. Sarmatorum et falsorum Christianorum, Item De religione Armentorum..., Bazel, 1615.
- 11 *Rachwał S.*, Jan Alnpek i jego „Opis miasta Lwowa” z początku XVII w. Lwów, 1930, str. 7—8.
- 12 *Zimorowicz B.*, Historia miasta Lwowa królestw Galicji i Lodomerii stolicy, z opisaniem dokładnem okolic i potroynego oblezenia, Lwów, 1835.
- 13 *Աշխատութիւնից յեւ հատկածներ հրատարակված են Petrowicz G.*, L'Unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626—1686), Roma, 1950, s. 166—175.
- 14 *Pidou A. M.*, Krótka wiadomość o obecnym stanie, początkach i postępie misji apostolskiej do Ormian..., տե՛ս Dzieje zjednoczenia Ormian polskich z Kościołem rzymskim w XVII w., Warszawa, 1876, str. 1—115.
- 15 *Տե՛ս նույն գրքում, էջ 115—220:*
- 16 *Józefowicz Tomasz X. Y.*, Kronika miasta Lwowa od roku 1634 do 1690, obejmująca w ogólności dzieje dawnej Rusi Czerwonej, a zwłaszcza historie arcybiskupstwa lwowskiego w tejsze epoce, Lwów, 1854.
- 17 *Starovolscius S.*, Polonia, Köln, 1632, s. 114—115.
- 18 *Zelller M.*, Neue Beschreibung des Königreichs Polen und Grossherzogtums Litauen..., Ulm, 1647.
- 19 *Տե՛ս Aristoteles*, Polityka to jest rządu Rzeczypospolitej z dokładem ksiąg ósmioro, cz. 2, Kraków, 1605, str. CXXIX—CXXXIV.



- 20 *Bembus Mateusz*, Ormiańskie nabożenstwo i wzywanie ludzi narodu tego zacnego do Jedności..., Kraków, 1630.
- 21 *Kozłowski W.*, Annallum Polonae ab obitu Vladislavi IV climacter primus, Kraków, str. 371; Historia panowania Jana Kazimierza z Klimakterów, t. 1, Poznań, 1859, str. 24.
- 22 *Cellarius A.*, Regni Poioniae, magnique ducatus Lituaniae, omniumque regionum..., Amsterdam, 1659, str. 29, 315, 344, 348—349.
- 23 *Bernard O Coniar*, The History of Poland in Several Letters of persons of Quality, London, 1638.
- 24 *Zieliński F.*, Ksiądz Krusiński, „Biblioteka Warszawska”, Warszawa, 1841, t. 4, str. 375—397.
- 25 (*Krusiński T.*) Prodromus ad tragicam vertentis belli Persici historiam seu relato Turcico-Persicae legationis, quam ad Persarum regem schah sultan Hussein Durry effendi solemniter administravit e. redux e perfide Turcarum regem Imperatori Achmet III in scripto consignavit, Leopold, 1740.
- 26 *Niesiecki Kasper*, Korona Polska. Herby i familie rycerskie, t. 1, Lwów 1728.
- 27 Չափյան Մ., Պատմութիւն հայոց ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ տեառն 1784, 1892, էջ 93—98, 137.
- 28 Ադոնց Ս. Գիսկեր, Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, հ. 2, Վենետիկ, հ. 3, Վենետիկ, 1786, էջ 630—643.
- 29 *Marczyński W.*, Statystyczne, topograficzne i historyczne opisanie gubernii Podolskiej z rycinami i mapami, t. 1, Wilno, 1820.
- 30 *Przeddziecki A.*, Podole, Wołyn, Ukraina. Obrazy intejsc i czasów, t. 1, Wilno, 1841.
- 31 Բժշկյան Մ., Ճանապարհորդութիւն ի Ահաստան եւ յայլ կողմանս բնակեալս ի հայկազանց սերիոյ ի նախնեաց Անի քաղաքին, Վենետիկ, 1830.
- 32 *Zachariasiewicz X.*, Wiadomość o Ormianach w Polsce, Lwów 1842.
- 33 *Zubrzycki Dionizy*, Kronika miasta Lwowa, Lwów, 1814.
- 34 *Петрушевич А.*, О Галицких епископах со времён учреждения галицкой епархii даже до конца XIII века, Галицкий исторический сборник издаваемый обществом Галицко-русской Матицы выпуск II, Львов, 1854, стр. 122, (прим. 41), 124.
- 35 *Starczyński ks. Franciszek*, Galicya jej ziemia, plody i ludy, „Gazeta Lwowska Lwów, 1857, № 41, 41.
- 36 *Barącz Sudok*, Żywoty sławnych Ormiań, Lwów, 1856.
- 37 *Barącz Sudok*, Rys dziejów ormiańskich, Tarnopol, 1869.
- 38 *Barącz Sudok*, Pamiętki Leżowieckie, Lwów, 1862.
- 39 *Fabisz Pawel Wład.* ks., Krótka wiadomość o kościele ormiańskim w Polsce, Wrocław, 1856.
- 40 „Österreichische Stadtrechte und Privilegien mit Literaturangaben und Anmerkungen, Wieden, 1857, № 28, 33, 37, 39.
- 41 „S. trungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften“, philos.—hist. Klasse, t. 40, Wieden, 1862, № 2. s. 255—302.
- 42 „Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen“, t. 32, Wieden, 1865, S. 1—155.

- 43 "Biblioteka starożytna pisarzy polskich", t. 1, Warszawa, 1843, str. 31—137.
- 44 *Baracz Sadok*, Rys dziejów ormiańskich, str. 205—261.
- 45 *Szaraniewicz J.*, Ormlanie na Rusi i Podolu. „Szkola”, t. 2, Lwów, 1866, str. 279—286.
- 46 *Плоцанский Б.*, Галицко-русский торговельный город Броды, «Научный сборник», Львов, 1868, № 1—2, стр. 56—69, № 3—4, стр. 273—288: Галицко-русский торговельный город Станислав под достоверным источником, *Եռւյն տեղում*, 1868 № 1, 2, стр. 16—56: Галицко-русский город Жолков, *Եռւյն տեղում*, 1868, № 3—4, стр. 221—272: Золочев, уездный город Галицкой Руси, «Литературный сборник», Львов, 1871, стр. 31—34.
- 47 *Доронович М.*, Армяне в Подолии и первая церковь их в городе Каменце, ныне градская церковь православная во имя святителя Николая, «Труды Комитета для историко-статистического описания Подольской епархии», вып. II, Каменец-Подольск, 1878—1879.
- 48 *Dzieje zjednoczenia Ormian polskich z Kościołem rzymskim w XVI w.* Wydał A. Pawłński, 1876.
- 49 *Բռնի միութիւն Հայոց Լիհաստանի ընդ եկեղեցւոյն Հոռվմայ, ժամանակակից յիշատակարանը, ի Ս. Պետերբուրգ, 1884:*
- 50 *Das Recht der Armenier.* „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“ t. 7, Stuttgart, 1887, S. 385—436. *Կողերի ուսումնասիրությունների հայերեն թարգմանությունները հրատարակվել են «Հանդէս Ամսօրեայ»-ում 1888—1889 թթ., ինչպես նաև Գ. Գալեմբարյանի կողմից 1890 թ. Վիեննայում:*
- 51 *Balzer O.*, Sądownictwo ormiańskie w średniowiecznym Lwowie, Lwów 1909; Statut ormiański w zatwierdzeniu Zygmunta I z roku 1519, Lwów, 1910; Porządek sądów i praw ormiańskiego z roku 1604. Lwów, 1912.
- 52 *Gromnicki T.*, Ormlanie w Polsce, ich historia, prawa i przywileje, Warszawa, 1889.
- 53 *Encyklopedia kościelna* ks. Nowodworskiego (Ormlanie w Polsce), t. XVII Warszawa, 1891, str. 392—449.
- 54 *Łozinski Wł.*, Sztuka lwowska w XVI i XVII w. Architektura i rzeźba, Lwów, 1898; Złotnictwo lwowskie w dawnych wiekach (1384—1640), Lwów 1889; Patrycjat i mieszczaństwo lwowskie w XVI i XVII w., Lwów, 1890.
- 55 „Przegląd Polski“, Kraków, 1869—1872; „Przegląd lwowski“, Lwów, 1873.
- 56 *Dr. Antoni (Rolle J. Antoni)*, Zameczki Podolskie na kresach multińskich Kraków, 1880.
- 57 „Kłosy“ (Wyczeczka do Kamieńca), t. 26, Warszawa, 1878, №666, 670—672 675, 678; t. 27, № 680, 682, 685, 686.
- 58 *Dr. Antoni*, Nowe opowiadania historyczne, Lwów, 1878 (*վերահրատարակվել է Լվովում, 1883 թ.*).
- 59 „Świat“, Kraków, 1891, № 12 str. 284—288; № 13, str. 312—313; № 14, str. 334—338.
- 60 *Сецинский Е.*, Город Каменец-Подольский, Киев, 1895.
- 61 *Линиченко И. А.*, Черты из истории сословий в Юго-Западной (Галицкой) Руси XIV—XV вв., М., 1894.



- 62 Общественная роль Армян в прошлом Юго-Западной Руси, «Чтения в историческом обществе Нестора-летописца», кн. 9, Киев, 1895, стр. 140—142 տե՛ս նաև «Արձագանք», 1894, արբիլ:
- 63 *Hanusz J.*, Sur la langue des Arméniens polonais. Mots recueillis à Kuti, Kraków, 1887; Lautlehre der polonisch-armenischen Mundart von Kuty in Galizien, Wieden, 1889; O języku Ormian polskich, t. 1—2, Rozpr. Wydz. Filol. AU, T. 11, t. 13 i odb, Kraków, 1886 i 1888; O nazwiskach Ormian polskich, „Muzeum“, 1886.
- 64 *Antoniewicz Bolez J.*, O bogatym zbiorze rękopisów ormiańskich, „Sprawozdania Komisyi do badania historii sztuki w Polsce“, t. 5, Kraków, 1896:
- 65 Ալիշան Ղ., Կամենից. Տարեգիրք Հայոց Լեհաստանի և Ռումինիոյ հաւաստեալ յաւելուածովք, Վենետիկ, 1896:
- 66 Մուրադյան Մ., նամակք, «Մասիս», Կոստանդնուպոլիս, 1874, № 1516, 1517: Վանքյան Գր., Հայերը Լեհաստանում, «Տարազ», 1900, № 50: Այց Լեմբերգի հայերին, Տարազ», 1901, № 22:
- 67 Ալբրեխտ Ա., Տեղեկագրութիւն Հայոց զազգականութեան որք ի Մոլտո-Վալարիա, Հունդարիա և ի Լեհաստան, Յոքչան, 1871:
- 68 Դ. Ա. Ս., Նիկոլ Լայսկոպոս և պատմութիւն դարձին հայկազանց Լեհաստանի ի կաթողիկոսին, Վաղարշապատ, 1877, Նիկոլ Լայսկոպոս և հալածանք նորա ընդդէմ Հայկազանց Լեհաստանի, «Մասեաց ԱղաՎնի», Փարիզ, 1857, № 1, էջ 3—8, № 3, էջ 49—52, № 4, էջ 73—78:
- 69 «Արարատ», 1877, էջ 7—11, 45—50, 84—88,...: 1878, էջ 439—443: 1884, էջ 347—355, 390—402,...: 1894, 1900, 1902, 1903, 1915,...: «Հանդէս գրականական և պատմական», 1894, էջ 337: «Բաղմազէց», 1852, 1884, 1885, 1886, 1890, 1898,...: «Հանդէս Ամսօրեայ», 1894, օգոստ., 1897, հունվ.: 1900, հունվ.: «Արարատ»: 1889, էջ 126: «Մեղու Հայաստանի», 1862, № 23, 1874, № 46: «Մշակ», 1894, սեպտ., 1895, օգոստ., 1899, մայիս, 1901, 1903,...: «Տարազ», 1900, № 50, 1901, № 22: «Մուրճ», 1891, էջ 256, 1891, էջ 1229, 1903, էջ 231, 183, 1899, էջ 194: «Նոր-Դար», 1897, № 34, 1903, № 134:...
- 70 (*Kajetanowicz D. ks.*), Odnowienie i rekonstrukcja katedry ormiańskiej w Lwowie, Lwów, 1908.
- 71 *Piotrowski Józef dr.*, Katedra ormiańska we Lwowie, w świetle restauracyi i ostatnich odkryć, Lwów, 1925.
- 72 *Mańkowski Tadeusz*, Sztuka Ormian lwowskich, Kraków, 1934; Orient w polskiej kulturze artystycznej, Wrocław, 1959; Ormiańskie rękopisy iluminowane, „Poślaniec Św. Grzegorza“, Lwów 1933 (zeszyt specjalny); Sztuka Islamu w Polsce w XVII—XVIII wieku, Kraków, 1935; Polskie tkaniny i hafty XVI—XVIII w., Wrocław, 1954; Mecenat artystyczny Stanisława Augusta, Warszawa, 1976. Նշված՝ երկրորդ աշխատութիւնն իջեցնելու է նրա պարակիւն ձեւերը՝ ամսագրում, 1930 թ. հունիսին, էջ 16—27:
- 73 *Lechicki Czesław*, Kościół Ormiański w Polsce, Lwów, 1928.
- 74 *Petrowicz G.*, L'unione degli Armenti di Polonia con la Santa Sede (1626—1686), Roma, 1950; La chiesa armena in Polonia, Roma, 1971.
- 75 *Mojzesowicz Mikołaj*, O ormianach w Kutach, „Poślaniec Św. Grzegorza“ Lwów, 1927, № 1, str. 6—11; Wesele ormiańskie, նույն տեղում, 1929,

- № 22—23, str. 38—44; Urach leruk dzynyntlamp-Kolęda kucka, *Հոռւյն տեղում*, 1932, № 12, str. 182—184.
- 76 *Wójcik-Keuprutian Bronisława*, Kilka uwag o muzyce ormiańskiej, „*Posłaniec Św. Grzegorza*”, 1930, № 38—39, str. 124; Z dziejów Ormian w Polsce *Հոռւյն տեղում* 1931, № 52, str. 145—146; Muzyka Blższego Wschodu: 1. Muzyka ormiańska, „*Kwartalnik Muzyczny*”, Warszawa, 1932, № 14—15, str. 573—593; O Kolędach Ormian polskich, „*Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie*”, Lwów, 1934, zeszyt 2, str. 103—104.
- 77 *Kościów Zbigniew*, Muzyka polskich Ormian, Opole, 1976.
- 78 Ալիբեան Ներսիս, Յուցակ հայերեն ձեռագրաց ի լվով և ի Ստանիսլավով, Վիեննա, 1961; Յուցակ հայերեն ձեռագրաց համալսարանի մատենադարանին ի լվով, «Հանդէս Ամսօրեայ», 1936, էջ 501—512, 1937, էջ 111—150:
- 79 *Roszek Kazimierz*, Rękopisy ormiańskie, Katalog rękopisów orientalnych ze zbiorów Polskich, „Zakład orientalistyki”, t. III, Warszawa, 1958, str. 11—49; Rękopisy ormiańskie w zbiorach Polskich, „Przegląd Orientalistyczny” słowników ormiańskich, „Przegląd Orientalistyczny”, Warszawa 1962, № 4.
- 80 Անսայան Հ. Ս., Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, 1959, հ. Բ. Երևան, 1976:
- 81 Ալիբեյան Ն., Հինգ պանդուխտ տաղասացներ, Վիեննա, 1921:
- 82 Տե՛ս Հովհաննես Կամեանցի, Պատմություն պատերազմին հոթինու, Երևան, 1964:
- 83 Տե՛ս Ստեփանոսի Ռոշայ, Ժամանակագրություն կամ Տարեկանը եկեղեցականը, Վիեննա, 1964:
- 84 Великая дружба, Сборник, посвященный 300-летию востоединения Украины с Россией, Ереван, 1954.
- 85 Ալոյսանեան Ա., Պատմություն հայ դաղթականության (Քրիստոսէ առաջ 2 դարէն մինչև ԺԱ դարը Քրիստոսի), հ. Ա, Գահիրե, 1941, հ. Բ, 1955:
- 86 Միխայիլյան Վ. Ա., Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն, Երևան, 1964:
- 87 *Дашкевич Я. Р.* Розселення вірменів на Україні в XI—XVIII ст., «Український історикогеографічний збірник», вип. 1, Київ, 1971, стр. 150—181, Вірмено-половецькі джерела з історії України, «Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР, Київ, 1965, № 2, стр. 66—73; Грамота Федора Дмитровича 1062 року, «Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР, Київ, 1962, № 4.
- 88 *Дашкевич Я. Р.*, Армянские Колонии на Украине в источниках и литературе XV—XIX веков, Ереван, 1962.
- 89 *Tryjarski E.* Ze studiów nad rękopisami i dialektem kipczackim Ormian polskich, „Rocznik Orientalistyczny”, t. XXIII, zeszyt 2, Warszawa 1960.
- 90 *Reychman J.*, Badania nad językiem ormiańsko-kipczackim i dziejami Ormian polskich, „Przegląd Orientalistyczny”, Warszawa, 1971, № 1.
- 91 *Tryjarski E.*, Dictionnaire arméno-kipchak d'après trois manuscrits des collections Vienneises, t. I, fasc. I, Warszawa, 1968, t. I, fasc. 2, Warszawa, 1968, t. I, fasc. 3, Warszawa, 1969, t. I, fasc. 4, Warszawa, 1972.
- 92 *Reychman J., Tryjarski E.*, Leksykografia Ormian polskich XVII i XXIII w., „Przegląd Orientalistyczny”, № 4 (40), Warszawa, 1962, str. 475.



- 93 Исторические связи и дружба украинского и армянского народов (ИСД), вып. I, Ереван, 1961, вып. II, Киев, 1965, вып. III Ереван, 1971.
- 94 Кривонос Н. К., Армянская колония в г. Золочеве. «Іршак» № 1960, № 3, էջ 87—92: Некоторые данные о библиотеках армян во Львове в XVII веке «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1963, № 1, էջ 271—276.
- 95 Կրիգորյան Վ., Կամենից Պողոսիկ քաղաքի հայկական դատարանի արձանագրությունները (XVI դ.), Երևան, 1963.
- 96 Григорян В. Р., История армянских колоний Украины и Польши (Армяне в Подолии), Ереван, 1980.
- 97 Zakrzewska-Dubasowa Mirosława, Ormianie Zamojscy i ich rola w wymianie handlowej i kulturalnej między polską a Wschodem, Lublin, 1965; Ormianie w dawnej Polsce, Lublin, 1982.
- 98 Галустян Дж., Культурная жизнь армянских колоний средневековой Польши (XV—XVII вв.), Ереван, 1981.
- 99 Տէ՛ս Հովհաննիսյան Ա., Համառոտ որվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության, Երևան, 1964.
- 100 Հովհաննիսյան Մ., Ուրվագծեր Հեհաստանի և Արևմտյան Ուկրաինայի հայկական գաղթավայրերի պատմության, Երևան, 1977.

#### Գ Լ Ո Ւ Ն Ա Ռ Ա Ջ Ի Ն

- 1 История Польши, т. I, М., 1954, стр. 111.
- 2 Թժկյան Մ., Ժանապարհորդություն և հեհաստան..., էջ 116.
- 3 Տէ՛ս Ալիշան Դ., Կամենից, էջ 132.
- 4 Balzer O., Sądownictwo Ormiańskie..., str. 181—183; Lechicki Czestaw Kościół Ormiański w Polsce, str. 14.
- 5 Barącz S., Rys dziejów ormiańskich, str. 109.
- 6 Przeździecki A., Podole, Wołyn, Ukraina. Obrazy, miejsc i czasów, t. drug, Wilno, 1841, str. 148—150.
- 7 Zakrzewska-Dubasowa M., Ormianie Zamojscy i ich rola w wymianie handlowej i kulturalnej..., str. 180.
- 8 Lechicki., Kościół Ormiański w Polsce, str. 15, Barączs., S., Rys Dziejów str. 113.
- 9 Balzer O., Statut Ormiański..., str. 111.
- 10 Տէ՛ս Lechicki Cz., Kościół Ormiański str. 111; Տէ՛ս նաև Zubrzycki Dionizy, Kronika miasta Lwowa, Lwów, 1844, str. 140.
- 11 Hejnosz W., Sprawa niewoli w lwowskiej Statucie Ormiańskim, Lwów, 1844, str. 5.
- 12 Բաառավյան Վ., Դատաստանագիրք Հայոց, Վաղարշապատ, 1880, էջ 49.
- 13 Ալիևյան Ն., Հինգ պանդուխտ ստղասացներ, Վիեննա, 1921, էջ 84.
- 14 Միքայելյան Վ., Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն, էջ 130—131.
- 15 Տէ՛ս Bischoff J., Das alte Recht der Armenier in Lemberg, Wien, 1862.

- 16 Wójcicki A., Biblioteka starożytna pisarzy polskich, Warszawa, 1843, t. I str. 31—137.
- 17 Տե՛ս „Rocznik Orientalistyczny“, t. XXI, Warszawa, 1957, str. 153—300.
- 18 Արեղյան Դ., Հայոց հին դրականության պատմություն, հ. 2, Երևան, 1946, էջ 208.
- 19 Koller J., Das Recht der Armenier, „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“, Stuttgart, 1887, VII, z. 385—436.
- 20 Տե՛ս Gromnicki I., Ormianie w Polsce, ich historia, prawa i przywileje, 1889.
- 21 Տե՛ս Kutrzeba S., Datastanagirk Mechtara Hosza i Statut Ormiański z r. 1519. „Kwartalnik Historyczny“ XXIII. Lwów, 1908.
- 22 Անասյան Հ. Ս., Հայկական մատենագիտություն, հ. Բ, Երևան, 1976, էջ 195:
- 23 Naruszewicz Adam, Historia narodu Polskiego..., t. IV, str. 186.
- 24 Barącz S., Żywoty sławnych Ormian, str. 134.
- 25 Z(achariasiewicz) X(sawery), Wiadomość o Ormianach w Polsce, str. 19:
- 26 Տե՛ս Ալիշան Դ. Կամենից, էջ 131, Barącz S., Żywoty sławnych Ormian, str. 141; Z(achariasiewicz) X(sawery), Wiadomość o Ormianach..., str. 36.
- 27 Relacje mnichów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690, t. I, Berlin-Poznań, 1864, str. 249.
- 28 Niemcewicz J. U., Antoni Marya Grattani, Pamiętnik komendontego. Zbiór pamiętników historycznych o dawney Polsce z rękopismów tudzież dzieł w różnych językach o Polsce wydanych oraz z listami oryginalnemi królów i znakomych ludzi w kraju naszym, Warszawa, 1822, str. 60.
- 29 Kutrzeba S., Handel Polski ze Wschodem w wiekach średnich, Kraków, 1903, str. 118.
- 30 Rachwał Stanisław, Jan Alnpek i jego „Opis miasta Lwowa“, str. 33—34.
- 31 Осинов Н., Богдан Хмельницкий, 1848, стр. 25.
- 32 Dr. Antoni J. (Rolle), Wartabiet. Opracowanie z dziejów Ormian Polskich. Nowe opowiadanie historyczne, wydanie drugie, Lwów, 1883, str. 141.
- 33 Orzelski S., Bezkrólewia ksiąg, ośmioro 1572—1576, Kraków, 1917, str. 59, 63, 78, 95.
- 34 Zimorowicz Józef Bartłomiej, Historia miasta Lwowa, Lwów, 1835 str. 260.
- 35 Սիմոն Անգայ Ուղեգրություն, Տարեգրություն և Յիշատակարանք, ուսումնասիրեց և հրատարակեց Հ. Ներսես զ. Ալիշան, Վրիննա, 1936, էջ 337:
- 36 Nehring W., O historykach polskich XVI w. (O życiu i pismach J. D. Solikowskiego), cz. III, Poznań, 1860, str. 56.
- 37 Исаевич Я. Д., К вопросу об армяно-украинских связях на западноукраинских землях (XV—XVII вв.), ИСД, Киев, 1965, стр. 87.
- 38 Solikowius J. D., Commentarius brevis rerum Polonicarum, Dantesci, 1647 str. 108.
- 39 Дашкевич Я. Г., Армянские колонии на Украине..., стр. 48.
- 40 Aristoteles, Polityka to jest rządu Rzeczypospolitej z dokładem ksiąg ośmi-oro, cz. II, Kraków, 1605, str. 14.
- 41 Michalonts Lituanis, De moribus Tartarorum..., et J. Lasicii Poloni, De diis Sarmatarum, caeterumq. Sarmatarum et Falsorum Christianorum, item



De religione Armeniorum..., Bazel, 1615, str. 58.

42 *Lubelczyk Andrzej*, Baptismus Armenorum, Kraków, 1549; Liturgia, seu missa Armenorum ritu, Kraków 1549.

43 *Վարդան Մարտիրի յասին տե՛ս նաև՝ Barącz S.*, Żywoty sławnych Ormian. s. 349.

43 Պիղո Մարիա Ալոյսիոս, *Կարճատառ տեղեկութիւնք...*, էջ 21:

44 Աճաջտ Բեղիմակ, *Ընդարձակ տեղեկութիւնք...*, էջ 154:

#### Գ Լ Ո Ւ Խ Ե Ր Կ Ր Ո Ր Դ

1 *Линиченко А.*, Черты из истории сословий в Юго-Западной (Галицкой) Руси, XIV—XV вв., М., 1894, стр. 219—230.

2 «Մշակ», 1900, 24 հուլիսի:

3 *Kochowski W.*, Historia panowania Jana Kazimierza z Klimakterów..., t. I. Poznań 1859, str. 23.

4 *Aristoteles*, Polityka to jest tządu Rzeczypospolitej z dokladem ksiąg ośmiro, cz. II, Kraków, 1605, str. 14.

5 *Łozniński Wł.*, Patrycyat i mieszczaństwo lwowskie w XVI i XVII wieku, Lwów, 1902, str. 5.

6 *Barącz S.*, Żywoty sławnych Ormian str. 120.

7 Ալիշան Ղ., *Կամենից*, էջ 230:

8 Ամալյան Հ. Մ., *Միջնադարյան Հայաստանի բառարանագրական հոշարձաններ*, Երևան, 1971, էջ 119—122:

9 Աճաջտ Բեղիմակ, *Ընդարձակ տեղեկութիւնք...*, էջ 153:

10 Աշխատության մեջ նշում ենք պատմական աղբյուրները, երբ անդրադառնում ենք խոշոր հրդեհներին ու դրանց հետևանքներին:

11 Բժշկյաճ Մ., *Ծանապարհորդութիւն ի Լեհաստան...*, էջ 158—159:

12 Գրիգորյան Վ. Ռ., *Կամենից-Պոդոլսկ քաղաքի հայկական դատարանի արձանագրութիւնները*, էջ 44:

13 *Z(achariasiewicz)X(sawery)*, Wiadomość o Ormianach w Polsce, str. 71.

14 *Lechicki Czesław*, Kościół Ormiański w Polsce, str. 19.

15 *Mańkowski T.*, Orient w Polskiej kulturze artystycznej, Wrocław, 1959, str. 36.

16 *Zimorowicz Bartłomej*, Historia miasta Lwowa, str. 140.

17 *Żyła Władysław*, Katedra Ormiańska we Lwowie, Kraków, 1919, str. 160.

18 Պիղո Մարիա Ալոյսիոս, *Կարճատառ տեղեկութիւնք...*, էջ 17:

19 *Mańkowski T.*, Sztuka Ormian lwowskich. Kraków, 1934, str. 40, 49; *Barącz S.*, Rys dziejów ormiańskich, str. 121.

20 *Strzygowski J.*, Die Baukunst der Armentier und Europa, Wien, 1918;

*Ильязу О.*, История архитектуры, т. 9, М., 1937: Всеобщая история архитектуры. т. 4, Л.—М., 1956: Բայտրուշայիս Յոս., Հատվող կամարների պրորբմը և Հայաստանը, «Գիտա-ինֆորմացիոն բյուլետեն» ՀՍՍՀ ԳԱ հասարակական գիտությունների գիտական ինֆորմացիայի սեկտոր, 1973, № 5, Թորոմանյան Թ., Նյու Ջերսի հայկական ճարտարապետության պատմության, Երևան, 1942:

- 21 Լվովի՝ այժմ պահպանված հայ ճարտարապետական որոշ առանձնահատկությունների մասին տե՛ս Լուկա Ք. Դ., Ансамбль улицы армянской. Львов, 1983.
- 22 Baranowska Z., Sygietyńska H., Kamieniec rynku zamojskiego w XVII w., Zamość, 1969, str. 148--149.
- 23 Liske Xsawery, Cudzoziemcy w Polsce, Lwów, 1876, str. 140.
- 24 Օսեյսուկ Բ. Ա., Деятельность армянских живописцев во Львове (XV—XVII вв.). «Պատմա-բանասիրական հանդես», Երևան, 1968, № 2, էջ 243—250.
- 25 Piotrowski J., Katedra ormiańska we Lwowie w świetle restauracyj i ostatnich odkryć, Lwów, 1925, str. 10.
- 26 Մանկովսկի Տադևոս, Արևելքը լեհական գեղարվեստական մշակույթի մեջ, «էջմիածին», Պաշտոնական ամսագիր Հայրապետական Աթոռոյ Ս. էջմիածնի, ՌՆԹ, ԺԷ տարի, յունիս, Զ., 1960, էջ 26:
- 27 Կորիճավորաց Լեռնալուսինների մասին մանրամասն տե՛ս Григорян В. Р., История армянской колонии Украины и Польши, стр. 203—221.
- 28 Mańkowski T., Lwowski cech malarzy, Lwów, 1936, str. 29.
- 29 Dobrowolski J., Polskie malarstwo portretowe, Kraków, 1949, str. 80.
- 30 Տե՛ս Նույն տեղում, Mańkowski T., Sztuka Ormian lwowskich, str. 152.
- 31 Тагмизян Н., Музыка в древней и средневековой Армении, Ереван, 1982, стр. 20—21.
- 32 Kościół Zbłgnień, Muzyka polskich ormian, str. 11.
- 33 Pldou A. M., Krótka wiadomość o obecnym stanie, początkach i postępie misji apostolskiej do Ormian. Dzieje zjednoczenia Ormian polskich z kościołem rzymskim w XVII w (wydał A. Pawłński), Warszawa 1876, str. 125.
- 34 Gilbert de Lannoy, Podróże i misje do Polski. Cudzoziemcy o Polsce (Relacje i opinie) wiek X—XVII, t. I, Kraków, 1971, str. 75.
- 35 Barącz S., Rys dziejów ormiańskich, str. 258.
- 36 Barącz S., O rękopismach kapituły ormiańskiej Lwowskiej, „Dziennik Literacki“, Lwów, 1853, № 34, str. 265.
- 37 «Հանդէս Ասորկայ», Սկիսուալի Ավետարանը 1197 թ. Լվովի հայ Արքեպիսկոպոսարանի գրադարանին մեջ, 1930, № 44, էջ 95—112: Նույնի Թարգմանությունը գերմաներեն լեզվով լույս է տեսել 1930-ին Վիեննայում:
- 38 Ակինյան Ներսես, Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց ի Լվով և ի Ստանիսլավով, Վիեննա, 1961:
- 39 Яцкевич Е. А., Памятники армянской культуры во Львове, ИСД, 1961, Ереван, стр. 122.
- 40 Roszko Kazimierz Rękopisy ormiańskie, Katalog rękopisów orientalnych ze zbiorów Polskich, PAN, Zakład Orientalistyki, t. III, 1958, str. 11—49. Տե՛ս նաև՝ „Przegląd Orientalistyczny“, 1957, № 3 23 .
- 41 Տե՛ս Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, 1969, էջ LXXXV:
- 42 Ակինյան Ն., Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց համալսարանի մատենադարանին ի Լվով, «Հանդէս Ասորկայ», 1936, էջ 501—512, 1937, էջ 111—150:
- 43 Տե՛ս Macier J., Rapport sur une mission scientifique en Galicie et en Boco-



- vine (Juillet—Août, 1925), *Revue des Etudes Armeniennes*, t. VII, 1927, p. 11—177.
- 44 *Кривонос Н.*, Некоторые данные о библиотеках армян во Львове в XVII веке, «*Պրոմա-բանասիրական հանդես*», 1963, № 1, էջ 271—276.
- 45 *Zakrzewska-Dubasowa.*, Ormianie w dawnej Polsce, str. 198.
- 46 *Меховский Матвей*, Трактат о двух Сарматиях, М.—Л., 1936, стр. 97.
- 47 *Niemcewicz J. U.*, Zbiór pamiątek historycznych o dawnej Polsce..., t. 1, str. 82.
- 48 *Herbest B.*, Chrześcijańska porządna odpowiedź na te Konfesje, która pod tytułem Bractwo zakonu Chrystusowego niedawno jest wydana, Kraków, 1567, str. 360—374.
- 49 *Սիմոն դարի Լեհահայոց Ողբերթիւն, Տարեգրութիւն և Հիշատակարանք*, էջ 337.
- 50 *Baranowski M.*, Historia szkół ludowych królestw stołecznego miasta Lwowa, Lwów, 1895, str. 20.
- 51 *Hernas Czesław*, Historia literatury Polskiej, Barok (teatr i dramat), Warszawa, 1973, str. 163.
- 52 *Windakiewicz Stanisław*, Teatr kolegijów Jezuitckich w dawnej Polsce, Kraków, 1922, str. 12.
- 53 *Pigoń Stanisław*, Z dziejów teatru szkolnego w Polsce w XVII (o teatrze alumnatu ormiańskiego we Lwowie), „Pamiętnik literacki”, Lwów, 1938 str. 72.
- 54 *Chomętowski Wł.*, Dzieje Teatru Polskiego od najdawniejszych czasów do 1750 roku. Warszawa, 1870, str. 81—83.
- 55 *Pełowski Stanisław Schnüz*, Teatr Polski we Lwowie (1780—1881), Lwów, 1889, (Wstęp).
- 56 *Bernacki Ludwik*, Notatki do dziejów teatru w dawnej Polsce (Dwa dialogi ormiańskie z r. 1668 i 1669—ś. Rypsyma i ś. Pulcherya), „Pamiętnik literacki”, Lwów, 1910, str. 276.
- 57 *Pigoń Stanisław*, Նշված աշխատությունը, Տե՛ս նաև՝ Z dziejów dawnego teatru szkolnego „Pamiętnik literacki”, Lwów 1952, str. 287.
- 58 *Saint Martin M. J.*, Analyse d'une tragedie arménienne. Représentée à Lépol, en Pologne, le 9 avril 1668, (Journal asiatique publié par, la Société asiatique, t. II, Paris, 1823, 22—27).
- 59 Biblioteka Czartoryskich, rękopis N 3571, kaz. 1—20 (Tragedia Sancta Pulcheria, Virgo et Imperitrix...).
- 60 Biblioteka Ossolińskich, I inw. rękopis N 126. 077.
- 61 *Ողբերգությունը հայտնաբերել է Լուդվիկ Բերնացկին։ Տե՛ս Bernacki Ludwik*, Notatki do dziejów..., str. 276.
- 62 «*Բազմապէսք, Վեհապիկ*, 1884, էջ 329—338, 1885, էջ 33—38, 118—123, 211—217, 1886, էջ 35—46.
- 63 *Dramaty Staropolskie*, Antologia (opracował Julian Lewański), t. VI, Warszawa, 1963.

- 1 *Chrzanowski Ignacy*, Historia literatury niepodległej Polski, str. 103.
- 2 Բարգմանական նշված գրականության մասին մանրամասն տե՛ս Տեր-Պետրոսյան Լ.,  
Հայ հին թարգմանական գրականություն, Երևան, 1984, էջ 5—14:
- 3 Կալիբինցի Առաքել, Գիրք պատմութեանց, Ամստերդամ, 1669, էջ 632:
- 4 Ստեփաննան Տ. Ստ., Քաղուածք ժամանակագրութեան, տե՛ս Ալիշան Ղ., Կամենից,  
էջ 141:
- 5 Տե՛ս Մլրգոյան Հ., Սիմեոն Զուղայեցի, Երևան, 1971, էջ 31:
- 6 Պիղոյ Մարիա Ալոյսիոս, Կարճառօտ տեղեկութիւնք..., էջ 45:
- 7 Կալանոս Կոնմես, Միարանութիւն Հայոց սուրբ եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ եկե-  
ղեցւոյն Հռովմայ, հատ. Բ., մասն Ա., Հոռոմ, 1658, էջ 17ա:
- 8 *Niesiecki Kasper*, Korona, Polska. t. 1, str. 65: *Okolski Sz.*, Rusia florida ro-  
sis et illis, Lwów, 1646.
- 9 Նրա աշխատությունների մասին տե՛ս *Barącz S.*, *Żywoty sławnych Ormian*, str.  
290.
- 10 „Nowy Korbut“, Pismennictwo staropolskie, t. 3, Warszawa, 1965, str. 198,  
տե՛ս նաև „Warta“, 1887, № 678—679 (*Barącz S.*, *Kasjan Saakowicz*).
- 11 *Barącz S.*, *Żywoty sławnych Ormian*, str: 285—286.
- 12 Տեր-Պետրոսյան Լ., Հայ հին թարգմանական գրականություն, էջ 18:
- 13 Անասյան Հ. Ա., Հայկական մատենագիտություն, հ. Բ, էջ 1406—1409:
- 14 Թարգմանությունն այդ թեև չի տպագրվել, սակայն ձևագիր վիճակում էլ որոշակի  
ղեր է խաղացել հայերեն ու լատիներեն լեզուներին շտիրապետող շատ լեհահա-  
յերի դավանափոխության գործում:
- 15 *Lechicki Czesław*, Kościół ormiański w Polsce, str. 84.
- 16 Տե՛ս. օրինակ՝ *Галустян Дж.*, Культурная жизнь армянских колоний сред-  
невековой Польши (XVI—XVIII).
- 17 „Nowy Korbut“, Pismennictwo staropolskie, t. 3, str. 10.
- 18 Խոջա Ստեփանոսի Ժամանակագրութիւնք կամ Տարեկանք եկեղեցականք, էջ 66:
- 19 Ալիշան Ղ., Կամենից..., էջ 129:
- 20 Գաբրընյան Հ., Սրբազան պատարագամատուցք Հայոց, Վիեննա, 1897, էջ 596:
- 21 Երևանի Պետական մատենադարան, ձեռ. № 101, էջ 232բ—271ա:
- 22 Այդ մասին հիշատակում է Ստ. Ռոջբան. տե՛ս Ժամանակագրութիւնք կամ Տարե-  
կանք եկեղեցականք, էջ 115:
- 23 Գոյություն ունի վերջինիս՝ խաղիւրենից հայերեն կատարված Թարգմանությունը, հրա-  
տարակված վեներտիկում 1723 թ., որի թարգմանիչն անհայտ է: Տե՛ս Անասյան Հ.  
Ա., Հայկական մատենագիտություն, հ. Բ., էջ 691:
- 24 Ամալյան Հ. Մ., Միջնադարյան Հայաստանի բառարանագրական հուշարձաններ,  
Երևան, 1971, էջ 7:
- 25 Ամալյան Հ. Մ., Միջնադարյան Հայաստանի բառարանագրական հուշարձաններ  
(V—XV), Երևան, 1966, էջ 54—55:
- 26 *Roszek Kazimierz*, Katalog rękopisów ormiańskich i gruzińskich, Katalog ręk-  
opisów orientalnych ze zbiorów polskich, t. III, str. 23.



- 27 Ալիմյան Ն., Յուդակ հայերեն ձեռագրաց ի կլով և ի Ստանբուլում, ձեռ. 21:
- 28 Մանրամասն տե՛ս Ամալյան Հ. Մ., Միջնադարյան Հայաստանի բոսորանադրական հուշարձաններ, 1971, էջ 119—132:
- 29 Աննայտ Բեդիակ, Հնդարձակ տեղեկութիւնք..., էջ 176:
- 30 Дашкевич Я. Р. Первый армянский книгопечатник на Украине Ованес Карматяни, «Պատմութիւնական հանդես» Երևան, 1976, էջ 230:
- 31 Zakrzewska-Dubasowa M., Ormianie w dawnej Polsce, str. 251.
- 32 Центральный государственный исторический архив УССР во Львове, ф. 52. ON. 3, г. 516.
- 33 Barącz, S., Rys dziejów ormiańskich, str. 138, 139.
- 34 Кривонос Н., Некоторые данные о библиотеках во Львове в XVII веке, «ԽՍՀՄ Պատմութիւնական հանդես» 1963, № 1, էջ 271—276:
- 35 Petrowicz G., L'Unione degli Armeni de Polonia con la Santa Sede (1626—1686), str. 28, 29
- 36 Յուզեֆովիչի ժամանակագրութիւնը թեև XIX դարում թարգմանվել է լեհերեն, սակայն լեհահայության պատմութիւնը վերաբերող հատվածը լեհերեն չի թարգմանվել և այժմ լատիներեն ընդգրով պահպանվում է Լեհաստանի արխիվներից մեկում (այդ մասին խոսք կլինի համապատասխան հատվածում):
- 37 Տե՛ս Ալիմյան Ն., Ստեփանոս Վարդապետ Լեհացի, «Հանդես Ամսօրէայ», 1912, № 1, էջ 62:
- 38 Բարոնը XIX դարակեսերին, նշված Ավետարանը տեսել էր կլովի մայր եկեղեցու մատենադարանում, մինչդեռ, «Հիսուս Որդի»-ն արդեն չէր հայտնաբերել:
- 39 Դավրիժեցի Առաքել, Պատմութիւն սակս դիպուածոյ Հայաստանեայց, Վաղարշապատ, 1896, էջ 407:
- 40 Թարվերդյան Յու., Ստեփանոս Լեհացու փիլիսոփայական հայացքները, Երևան, 1972, էջ 6:
- 41 Սիմեոն դպրի Լեհացոյ Ուղեգրութիւն, Տարեգրութիւն..., էջ 337:
- 42 Լեռ, Հայոց պատմութիւն, հ. 3, Երևան, 1972, էջ 410:
- 43 Տե՛ր-Դավրյան Ք., «Հայելի վարուցի» հայերեն թարգմանության հարցի շուրջ, «Լրաբեր հասարակական գիտութիւններ», Երևան, 1981, № 10, էջ 93:
- 44 Այդ ժողովածուն վերահաստիւմ հրատարակվել է 1685, 1707, 1741 թթ., իսկ Կոստանդնուպոլսում՝ 1784-ին:
- 45 «Գիտելսիոս Արիստոպոսոյ մատենադրութիւնք», Երևանի պետական մատենադարան, ձեռ. 3217, հիշատակարան, էջ 404:
- 46 «Գիրք պատմութեանց Յովսէպոսի Երրայեցոյ յաղագս պատերազմի Հրէից ընդ Հռովմայեցոյ և աւերելոյ Երուսաղէմի», 1787 (հրատարակվել է էջմիածնում):
- 47 Արեղյան Մ., Հայոց հին դրականության պատմութիւն, հ. II, էջ 430—439:
- 48 Ստեփանոս Լեհացու փիլիսոփայական երկերի հանգամանալից թնութիւնը տե՛ս Թարվերդյան Յու., նշված աշխատութիւնը, էջ 5—153:
- 49 Յովհաննէս Զուղայեցոյ թուղթ առ Ստեփանոս Լեհացի, Երևանի Պետական մատենադարան, ձեռ. 3964, էջ 72ա: Տե՛ս Թարվերդյան Յու. նշված աշխատութիւնը:
- 50 Տե՛ս Ալիշան Ղ., Կամենից, էջ 124—125, 189—190, 190—191, 194—195: Այդ մասին տե՛ս նաև Акопян В. А., Армянские источники об Украине и украинцах, ИСД, Ереван, 1961, стр 226—227.
- 51 Z/achariasiewicz/X., Wiadomość o Ormianach w Polsce, str. 88.

- 52 Janozki J. D., Polonia literata nostri temporis, t. 1, Wrocław, 1750, str. 25.
- 53 Minasowicz J. E., De moribus ritibus et religione Armenorum, str. 18. (Հե-  
ռագրքը № 625 պահպանվում է Վրացիական Օստոլիշյան Ազգային գրադարա-  
նում):
- 54 Estreicher K., Bibliografia Polska t. 17, Kraków, 1899, str. 476.
- 55 Այդ մասին տե՛ս Даникевич Я., Р., Армянские колонии на Украине в источ-  
никах..., стр. 37.
- 56 Լվովի ԳԱ գրադարան, ձեռագրերի բաժին, Օստոլիշյան ֆոնդ, № 1646:
- 57 Baraz S. O rękopismach kapituły ormiańskiej lwowskiej, „Dziennik lit-  
racki“, Lwów, 1853, N 34, str. 265—267.
- 58 Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Հովհաննես Կամենացու «Պատմութիւն պատերազմիւն  
հոթիւնու» գրքի՝ 2. Ս. Անասյանի գրած առաջարանը, Երևան, 1964, էջ 13—14,  
սողադատակ 21:
- 59 Տե՛ս Яков Собеский, Мемуары (относящиеся к истории южной Руси), вып.  
II, 1896.
- 60 Алектберли М. А., Хотинская война—1621. Черновцы, 1957, стр. 7.9.
- 61 Հովհաննես Կամենացի, Պատմութիւն պատերազմիւն հոթիւնու, էջ 15:
- 62 Բոստ լե՛հ արևելագետ էդ. Տրալարսկու, Օրսենտի եղբայր Տեր Հակոբը և Հովհան-  
նես Կամենացու եղբայրը նույն անձնավորությունն են եղել: 2. Անասյանը իր  
համոզիչ հիմնավորումներով հերքում է այդ տեսակետը, քանի որ Օրսենտի եղ-  
բայրը՝ ավագերեց Տեր Հակոբը մահացել էր հոթիւնի պատերազմից առաջ, իսկ  
Հովհաննեսի հայրը քահանա Տեր Հակոբը դեռ պատերազմից հետո էլ կենդանի  
էր և որդուն հրամայել էր գրել պատերազմի պատմությունը: Այդ մասին տե՛ս  
Հովհաննես Կամենացու «Պատմության»՝ Անասյանի գրած առաջարանը, էջ 14,  
սողադատակ 21:
- 63 Երևանի Պետական մատենադարան, ձեռ. 2644, էջ 229ա—254ա:
- 64 Анасян А. С., Отголоски битв при Хотине (1621) армянских источниках,  
сб. «Великая дружба», Ереван, 1954.
- 65 «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1958, № 2, էջ 258—286 (История хотинской  
войны՝ Иоанеса Каменецкого)
- 66 Այդ մասին տե՛ս նույն գրքում:
- 67 Zlmorowicz Józef Bartłomej., Historia miasta Lwowa..., str. 304.
- 68 Biblioteka Uniwersitetu Warszawskiego, rękopis № 809.
- 69 Zakrzewska-Dubasowa M., Ormianie w dawniej Polsce, str. 228.
- 70 Տե՛ս Պատմութիւն Առաքիլ վարդապետի Դարիծեցոյ: Տե՛ս նաև՝ Բոնր միութիւն...,  
էջ ԽԽ—ԿԶ:
- 71 Ստեփաննան Սո., Ժամանակագրութիւն..., տե՛ս Արիշան Դ., Կամենից, էջ 143:
- 72 Heck Korneli Juliusz, Życie i dzieła Bartłomeja i Szymona Zlmorowiczów  
(Oziomków) na tle stosunków ówczesnego Lwowa, Kraków, 1894:
- 73 Kronika miasta Lwowa od roku 1634 do 1690 obejmująca w ogólności Dzie-  
je dawnej Rusi Czerwonej, Historia arcybiskupstw lwowskiego w tejże  
epoce. Napisana spólcześnie w języku łacińskim przez X. J. Tomasza Józe-  
fowicza kanonika przy kościele Lwowskim. Teraz z Oryginału nigdy nie  
drukowanego przełożona na język ojczysty przez M. Piwockiego, Lwów,  
1854.



- 74 Հայերէն Բարգմանութիւնը տե՛ս Ալոյիսիոս Մարիա Պիղուի նշված աշխատութիւնը:
- 75 Dzieje zjednoczenia polskich Ormianz kościołem rzymskim w XVII w., Wydał A. Pawliński. Wstęp.
- 76 Pigoń Stanisław, Z dziejów teatru szkolnego, „Pamiętniki Literackie”, str. 73.
- 77 Վերջիններս մասին մանրամասն տե՛ս Բարգ. Տ., *Żywoty sławnych Ormian*, str. 69, 70, 147, 203, 337, 352, .
- 78 „Nowy Korbut”, Pismennictwo staropolskie, t. II, str. 286. „Korbut”-ում րեբ-ված որոշ փաստեր ճշտել ենք ըստ՝ *Encyklopedia Powszechna*, t. 2, 1974, str. 330.
- 79 Բուսախովիչի ձեռագիրը, որը հայտնաբերվել է կովկի մայր եկեղեցու մատենա-դարանում, հանգամանորեն ներկայացված է „Dziennik Literacki” շաբաթաթերթում, 1853, № 35,
- 80 Juszyński W., Dykcjonarz poeów polskich, t. 1, Kraków, 1820, str. 129.
- 81 Wiszniewski M., Historia literatury polskiej, t. VI, Kraków, 1844, str. 223.
- 82 Uranowicz Zygmunt, Żywot Szymona Szymonowicza Bendońskiego, Złoczów, 1894.
- 83 Łoziński Wł., Patrycyat i mieszczaństwo lwowskie, str. 219.
- 84 „Przewodnik naukowy”, 1860, str. 252—268.
- 85 „Nowy Korbut”, Pismennictwo Staropolskie, t. 3, str. 315.
- 86 նույն ակումբ: Տե՛ս նաե՛ր Kajetanowicz X. D., Szymon Szymonowicz „Poślaniec Św. Grzegorza”, Lwów, 1929, N 22—23.
- 87 „Nowy Korbut”, Pismennictwo staropolskie, t. 1, str. 160.
- 88 Dr. Lempicki Stanisław, Szymon Szymonowicz jako lekarz, Lwów, 1920.
- 89 Стaxeев Б. Ф., Литература с конца XVI в. до середины XVIII в., История польской литературы, т. 1, 1968, стр. 87.
- 90 Krzyżanowski Julian, Dzieje literatury polskiej (od początków do czasów najnowszych), Warszawa, 1970, str. 85.
- 91 „Nowy Korbut”, Pismennictwo staropolskie, t. 3, str. 8.
- 92 Hernas Chesaław, Historia literatury Polskiej. Barok, Warszawa, 1973, str. 470.
- 93 Лунатов А. В., Формирование польского романа и европейская литература, М., 1970, стр. 183—184.
- 94 Ալիշան Ղ., Հայագատում, Վենետիկ, 1901, էջ 608:
- 95 Ակիւնյան Ն., Հինգ պանդուխտ տաղասացներ, էջ 178—179:
- 96 Krzyżanowski Julian, Romans Polski wieku XVI, Warszawa, 1962, str. 89.
- 97 Տե՛ս Ալիշան Ղ., Կամենից, էջ 171 (Փարիզի Ազգային մատենադարանում պահպանվող այս ձեռագրի հիշատակարանը ներկայացրել ենք Ն. Ակիւնյանի ուղղու-մով, որը նա կատարել էր վերջինս համեմատելով Մարլերի աշխատության մեջ տեղ դրած նույն հիշատակարանի հետ. Macler Fr., La version arménienne..., str. 216—217).
- 98 Տե՛ս Առակը Մխիթարայ Դոշի, Առակը Ողտմպեանու, Վենետիկ, 1842:
- 99 Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտություն. հ. Ա, էջ 566:
- 100 Վերջիններս միատեղ հրատարակվել են «Պղնձե քաղաք»-ի ըստի հրատարակու-թյուններում, ակումբ 1708 թվականից:
- 101 Լեո, Հայկական սուղադրություն, հ. Ա, էջ 307—308:

- 102 Նշված պատմությունները տե՛ս Մելիսեազիրը, 1683, էջ 218: Մաս ն., ժողովածու, մասն Բ, էջ 139:
- 103 էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից, Երևան, 1957, էջ 115, № 81, ծանոթագրություն էջ 252-ում:
- 104 «Փոնցիանոս»-ի ոտներեն առաջին թարգմանությունը նույնպես կատարվել է լեհերենից XVII դարում, երկրորդն արդեն՝ 1847 թ. Աստվազանում ընդօրինակված հայերեն մի ձեռագրից (Թարգմանիչն է Դ. Սերերոյակովը):
- 105 Macler Fr., La version arménienne de L'Histoire des Sept Sages de Rome Paris, 1919.
- 106 Տեր-Կավրյան Ք., «Բանք իմաստասիրաց»-ի մի նոր ժողովածու հայերեն թարգմանությամբ, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1984, № 4 (127), էջ 149—159:
- 107 Dawna facecaja Polska (XVI—XVIII w). Opracował Julian Krzyżanowski i Kazimiera Zakowska-Billip, Warszawa, 1960, str. 9, 13.
- 108 Krótkich a węzłowatych powieści: które po Grecku zową Apofthegmata księgi IIII, przez Bientasza Budnego, Wilno, 1599, str. 121.
- 109 Բանք իմաստասիրաց, ասացելով կարճառատ ի յազուտ ուսումնասիրաց, Երևանի Պետական մատենադարան, ձեռ. 1916, էջ 420:
- 110 Մ. Թոխաթեցու երկարակյաց կյանքի փաստարկները տե՛ս Ակինյան Ն. Հինգ պանդուխտ տաղասացներ, էջ 62—63:
- 111 Խաչատրյան Պ. Մ., Հայ միջնադարյան պատմական ողբեր, Երևան, 1969, էջ 89:
- 112 Պատկանյան Ք., Նշխարք մատենագրութեան Հայոց, ս. Պետերբուրգ, 1884, ք. 3832—3837:
- 113 Պատմանյան Կ. Յ., Ողբ ի վերայ Ուլախաց Երկրի հայերուն, «Մասիս», 1886, ք. 3832—3837:
- 114 Գեվրիկյան Հ. Գ., Մինաս Թոխաթեցի, «Հանդես Ամսօրեայ», 1888, Բ., էջ 37—40:
- 115 Skł<sup>o</sup> Warmiński J. Andrzej Samuel i Jan Seklucjan, Poznań, 1906, str. 384
116. Murzynowski Stanisław. Historia żalosna a straszliwa o Franciszku Spierze, który się dla bojaźni ludzkiej prawdy Pańskiej zaprzął, i dla tegoż jest na Strach światu niesłychanym obyczajem skaran, Królewce, 1551.
- 117 Կոստանյանց Կարապետ, Նոր ժողովածու (Միջնադարյան հայոց տաղեր և ոտանավորներ), Պրակ Ա, Թիֆլիս, 1892, էջ Դ:
- 118 «Հանդես Ամսօրեայ», 1930, էջ 590—596:
- 119 Թոմուալդ Բոգդանովիչի օրագրության ձեռագիրը պահպանվում է Լեհաստանում՝ Կարնիցկու գրադարանում:
- 120 Ստեֆան Ազոպոյի ձեռագիրը Թուլեին էր տրամադրել դոկտոր Զայկովսկին: Ձեռագիրը հայտնաբերելու շուրջ կատարված մեր փնտրումները առայժմ անարդյունք եղան:
- 121 Skł<sup>o</sup> Essentlialla relacji niejakiego Romaszklewicza, „Przyjaciel ludu“, 1844, № 7, str. 50—57.
- 122 Relacya Sefera Muratowicza..., Warszawa, 1777, str. 23.
- 123 Dyplomaci w dawnych czasach, oprac. A. Przyboś, R. Zelewski, Krków, 1959, str. 180—183.
- 124 Macler Fr., Rapport sur mission scientifique en Galicie et en Bukovine, „Revue des Etudes Arménennes“, t. 7, Paris, 1927, № 1, s. 126—127.



- 125 *Śluszkiewicz E.*, Relacja Ormianina polskiego Simeona o podróży na Wschód, „Zjazdy orientalistów polskich. III–IV, Wilno, 1934, str. 59–60.
- 126 *Дарбинян М. О.*, Путевые записки Симеона Леацин, ИСД, Ереван, 1961, стр. 234. Վերջինիս գրքին է պատկանում նաև «Ուղեգրության» ուղեւորին թարգմանությունը, հրատարակված՝ Մոսկվայում, 1955 թ.:
- 127 Միմեն դպրի լեհացույ Ուղեգրութիւն, Տարեգրութիւն և Յիշատակարանը, ուսումնասիրեց և հրատարակեց Հ. Ներսես վ. Ակինյան, Վիեննա, 1936, էջ 1–2:
- 128 «Վարդանա Մեկնութեան» հիշատակարան, տե՛ս Ուղեգրութիւն, էջ 410:

## Գ Լ Ո Ւ Խ Չ Ո Ր Ր Ո Ր Դ

- 1 *Chrzanowski Ignacy*, Historia literatury niepodległej Polski, str. 442.
- 2 *Kleiner Juliusz, Maciąg Włodzimierz*, Zarys dziejów literatury Polskiej, str. 119–120.
- 3 *Липатов А. В.*, Формирование польского романа, стр. 151.
- 4 *Barącz S.*, Rys dziejów ormiańskich, str. 131.
- 5 *Lechicki Czesław*, Kościół ormiański w Polsce, str. 92.
- 6 *Խեֆորի րոյր կեանքի հանգամանորին ներկայացրել է Սաղոկ Բարսեղյու Տե՛ս Barącz S.*, Rys dziejów ormiańskich, str. 131–132.
- 7 *Григорян В. Р.*, История армянской колонии Украины и Польши, стр. 98.
- 8 *Encyklopedia Powszechna*, t. 2, Warszawa, 1974, str. 369.
- 9 *Լեհահայ եկեղեցու եկամտի նախկին տվյալների ու նոր ստացած դոստացիաների մասին մանրամասն տե՛ս Lechicki Czesław*, Kościół ormiański w Polsce, str. 105–106.
- 10 *Z(achariasiewicz) X.*, Wiadomość o Ormianach w Polsce, str. 73–74.
- 11 *Kleniewicz Stefan*, Historia Polski 1795–1918, t. II, str. 19.
- 12 *Arakielowicz Jakób*, Trzy kopije herbowne z których nieśmiertelność pierwszą .., Zamość, 1718
- 13 *Barącz S.*, Żywoty sławnych Ormian, str. 64.
- 14 *Estreicher K.*, Bibliografia Polska, t. XII, str. 310–312.
- 15 *Konstantyn Awedyk*, Kizante po dysputach Contra Talmudystów w Lwowie w kościele katedralnym..., Lwów, 1760.
- 16 *Տե՛ս Bernatowicz Grzegorz Mikołaj*, Życie ś. Kajetana, Warszawa, 1726; *Bernatowicz Józef Krzysztof*, Życie, cnoty i cuda wielkiego... ś. Jędrzeła Aweli a, Lwów, 1760.
- 17 *Kasparowicz Gubryl*, Pańtos oszy w męczęskie róże..., Lwów, 1750.
- 18 *Manugiewicz Jakób*, Godzinki o Najświętejszej Maryi..., Lwów, 1771
- 19 *Տե՛ս Barącz S.*, Żywoty sławnych Ormian, str. 38–39; *Estreicher K.*, Bibliografia Polska, t. XII, str. 300.
- 20 *Chodykiewicz K.*, Noc czworakiej godności..., Lwów, 1752.
- 21 *Բոշկյան Միմաս*, Ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան, էջ 162–163:
- 22 *Ստեփանեան Սո.*, Բաղուածք ժամանակագրութեան, տե՛ս Ալիշան Ղ., Կամենից, էջ 144:
- 23 *Ոսկյան Հ.*, Համազասպ, Ստեփանոս Թօշրա, Վիեննա, 1968, էջ 15:

- 24 Արեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հ. II, էջ 353:
- 25 Անասյան Հ. Ս., Հայկական մատենագիտություն, հ. Բ. էջ 1447:
- 26 Ձեռագիրը գտնվել է Զմմառի վերափոխման վանքում: Տե՛ս Անասյան Հ. Ս., Հայկական մատենագիտություն, հ. Բ, էջ 1455: Տե՛ս նաև Ոսկյան Հ. Համագաստ, Ստեփանոս Թոշբա, էջ 26:
- 27 Ստեփանոսի Թոշբայ ժամանակագրություն կամ Տարեկանք եկեղեցականք, էջ 47:
- 28 Մանրամասն տե՛ս Ոսկյան Հ. Համագաստ, Ստեփանոս Թոշբայ, էջ 9—13:
- 29 Բառարանի մանրամասն նկարագրությունը տե՛ս Տաշյան Հ., Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, Վիեննա, 1895, էջ 22—23:
- 30 Սեբաստացի Մխիթար, Բազմիր հայկազեան լեզուի, հ. 1, Վենետիկ, 1749:
- 31 Նոր բազմիր հայկական լեզուի (հնդ. Գարրիել Ավետիքյան, իսլամոսիր Սյուրմելյան, Մկրտիչ Ավգերյան), Վենետիկ, 1836—1837:
- 32 «Բազմավեպ» 1852, էջ 95:
- 33 Ջաբինսկայան Հ. Վ., Պատմություն հայերէն դպրութեան, հ. Բ, 1905, Վենետիկ, էջ 337—339:
- 34 Reyckman J., Tryjarski E., Z leksografii Ormlan polskich XVII w., „Przegląd Orientalistyczny“, 1962, № 4, str. 476.
- 35 Roszko Kazimierz, Ormlanie Polscy jak autorzy słowników ormiańskich, „Przegląd Orientalistyczny“, 1962, str. 481.
- 36 Տաշյան Հ., Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց..., էջ 680:
- 37 История польской литературы, т. 1, стр. 110.
- 38 Միայն կամենիցում և նրա շրջակայում ժանտախտից մահացած մարդկանց թիվը հասնում էր 30000-ի: Տե՛ս Iruzozyan B. P., История армявских колоний укр-ранны и Пол-ши, стр. 97.
- 39 XVIII դ. 80-ական թվականներին կլավում ապրում էին 212 հայեր միայն, Ստանիսլավովում՝ 500, Հարոգենկայում՝ 410, Բժեժանկում 171, Կամենիցում 1820 թ. գրանցված էր 70 հայի տուն և այլն: Տե՛ս Barącz S., Rys dziejów ormiańskie str. 141:
- 40 Encyklopedia Powszechna, t. 3. 1975, Warszawa, str. 526.
- 41 Gąsiorowski Ludwik, Zbiór wiadomości do historyi sztuki lekarskiej w polsce, t. III, Poznań, 1854, str. 19, 40, 155.
- 42 Encyklopedia Powszechna, t. 2, 1974 str. 342.
- 43 „Nowy Korbut“, Oświecence, t. 5, str. 319
- 44 Մինասովիչի կենսագրիչներից ոմանք գրում են, որ նա եղել է եզվիտյան միաբանության անդամ, սակայն լեհ մեծ մատենագետ ու պատմաբան Գարրիել Կորբուտը (1862—1936) հերքել է այդ, վերջինիս անունը չգտնելով եզվիտյան ցուցակներում ու արխիվներում: Տե՛ս նույն տեղում:
- 45 Մի անգամ, երբ Մինասովիչը գրոսնում էր նախարար Բրուճիկ հետ, նկատում է, որ վարչական այդ պճնամուր ցեխի պատճառով քարից քար է թռչկոտում: Անդգուշաբար, իսկ զուցե և դիտավորյալ Մինասովիչը նրան է նկատում „Voilà un electeur de Saxe“ («Ահա, սաքսոնական կայսրնորից») ֆրանսերեն երկիմաստ արտահայտությունը: Ասվածն, անշուշտ, անմիջապես տեղ է հասնում առավել քան պճնամուր ու, սանրվածքին հասած փոշու հատիկից անգամ սարսափող թագավորին, որը Մինասովիչին գրկում է իր բարեկամությունից ու գրաված պաշտոնից և այլևս նրան չի ներում: Տե՛ս Barącz S., Żywoty sławnych Ormian, st. 208.
- 46 Krzyżanowski Julian, Dzieje literatury polskiej, str. 152.



- 47 Առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո Ձալուսկու գրադարանը դառնում է Վարշավայի ժողովրդական Դրագարանի (Biblioteka Narodowa) հիմքը, սակայն, 1944 թ. վարշավյան ապստամբությունից հետո գերմանացիները հրկիզում են այն, որից փրկվում է հավաքածուի 10-րդ մասը միայն: Տե՛ս նույն տեղում:
- 48 Այլ Թարգմանությունների մասին մանրամասն տե՛ս Barcz S., Żywoty sławnych Ormian. str. 210—216.
- 49 „Nowy Korbut“, Oświeccenie, t. 5. str. 319.
- 50 Wiszniewski M. Historia literatury Polskiej, t. 1, Kraków, 1840, str. 114; (Ձալուսկու ձեռագիրն այժմ պահպանվում է Վարշավայի Biblioteka Narodowa-ում):
- 51 Ադամ Նարուշկիչի նշված աշխատության 2—7 հատորները լույս են տեսնում 1780—1786 թթ., իսկ առաջին հատորը՝ հետագու՝ 1824 թ.):
- 52 Durini Angelo Maria, Simonis Simonides Bendoriski, Leopoldanti, Magni Jo. Zamojski a Secretioribus constitis, Pindari Latini..., Varsaviae, 1772. pag 46.
- 53 Simonides S., Opera omnia que reperiri postuerunt, Varsaviae 1772.
- 54 Simona Simonidesa Joel prorok Starozakonnij do Kiemensa VIII Papieża, z łacińskiego wierszem polskim nierymowym przełożony, Warszawa, 1772.
- 55 Brown J., Biblioteka pisarzy asystencji polskiej Towarzystwa Jezusowego, Poznań, 1862, str. 280.
- 56 Wyrwicz Karol, Geografia, Wilno, 1794, str. 135.
- 57 Pobóg-Górski Władysław, Powiat Mohyliowski w gubernii Podolskiej Kraków, 1902, str. 209.
- 58 Географическо-статистический словарь Российской империи, т. II, СПб.
- 59 Доронович М., Армяне в Подолии и первая церковь их в городе Каменце, ныне градская церковь православная во имя святителя Николая, «Труды Комитета для историко-статистического описания Подольской епархии», вып. II, Каменец-Подольск, 1878—1879.
- 60 „Tygodnik powszechny“ (katolickie pismo społeczno-kulturalne), Kraków N 38(1443), 19 września, 1976.
- 61 1843 թ. լեհահայ կաթոլիկ համառայյալների թիվը 4125 էր, 1859-ին՝ 5520..., տե՛ս Lechicki Czesław, Kościół ormiański w Polsce, str. 126, 130.
- 62 1668 թ. հիմնադրված Mons Pius քանդին 1792 թ. միացվում են նաև հայկական Թեմերի հոգևորականության անտեսական բոլոր միջոցները: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 113:
- 63 Głos do złomków obřzdku ormiańsko-katolickiego, Lwów, 1861.
- 64 Isakowicz Mikolaj Isak, Odprawie, Wiedeń, 1861.
- 65 Odprawie ks. Isakowiczowi na jego odprawie broszury Głos do złomków, Lwów, 1861.
- 66 Antoniewicz de Boloz Karol, Słowianin. t. 2, Lwów, 1839, str. 130 (Յավաք, այս հոդվածը մեր ձեռքի տակ չի եղել): Օսմերովեցկու հոդվածը տե՛ս „Przyjaciel domowy“, Lwów, 1855, 1856.
- 67 „Dziennik literacki“, Lwów, 1854, N 9, str. 71.
- 68 Ակնարկ մը Վիեննական Մխիթարյան միաբանության գրական գործունեության վրա (1811—1911), «Հուշարձան, գրական ժողովածո առթիվ 100-ամյա հորիզանի հաս-



- տառուան Մխիթարյան միաբանության ի վիճակ (1811—1911)», Վիճակ, 1911, էջ 26:
- 69 „Gazeta lwowska“, Lwów, № 22 (Dodatek nadzwyczajny), Nekrolog F. K. z. Abggo Zachariasiewicz
- 70 „Biblioteka naukowego zakładu imienia Ossolińskich“, Lwów, t. 1, 1842, str. 64—94; t. 2, 1842, str. 59—112.
- 71 Дашкевич Я. Р., Армянские колонии на Украине в источниках, стр. 115.
- 72 Marczynski W., Statystyczne topograficzne i historyczne opisanie gubernii Podolskiej, t. 3, Wilno, 1823, 8—18.
- 73 Przędziecki A., Podole, Wołyn, Ukraina, Obrazy miejsc i czasów. t. 1, Wilno, 1841.
- 74 Բարոնչի հրատարակած աշխատությունների ու հոդվածների մատենագիտական ցանկը տե՛ս „Nowy Korbut“. Romantyzm, t. 7, str. 128—130.
- 75 Kalendarz katolicki krakowski, Kraków, 1887, str. 58.
- 76 „Przegląd kościelny“, t. 15, Poznań, 1893, str. 69—73.
- 77 „Nowy Korbut“ Romantyzm, t. 7, str. 128.
- 78 Նրանց նամակագրությունից այժմ պահպանվել են 12 նամակներ, որված՝ 1852—1861 թթ., որոնք գտնվում են Կրակովի Յագելլոնյան գրադարանում:
- 79 Bartoszewicz K., Korespondencja J. I. Kraszewskiego, „Przegląd literacki“ Kraków № 3, str. 7.
- 80 Teodorowicz Leon, Książdz Sidok Barącz, „Posłaniec Św. Grzegorza“, Lwów 1927, N 7, str. 5.
- 81 Barącz O rekopisach kapituły ormiańskiej lwowskiej, „Dziennik literacki“ 1853, № 34, 27, sierpnia.
- 82 Barącz S., Pamiętki Stanisławowa, Lwów, 1858; Pamiętki Jazłowieckie, Lwów, 1862; Wolny miasto handlowe Brody, Lwów, 1865; Pamiętki buczackie, Lwów, 1882.
- 83 „Czas“, Kraków, 1856, N 52
- 84 Barącz S., Pamiętki Jazłowieckie, str.
- 85 Крисякевич И. П., Садок Баронч—историк армян бывшей Галиции. ИСД, Ереван, 1961, стр. 457.
- 86 Կրակովում ուղղված՝ Բարոնչի նամակների մի մասը հրատարակել է Կ. Բարոնչևից: Տե՛ս „Przegląd literacki“, 1898, № 35.
- 87 Listy J. I. Kraszewskiego do redakcyi, „Gazeta Warszawska“, № 11, 12, Warszawa, 1857.
- 88 Kraszewski J. I., Wydana przez księdza Barącz, „Gazeta codzienna“, 1860, № 52.
- 89 Biblioteka Jagellońska Rękopisy, № 7821 IV (List do Karola Szajnochcy o poszukiwaniu dokumentów historycznych w Archiwum lwowskiej, 1854, k. 5—6).
- 90 Բարոնչի հրատարակած բանահյուսական նյութերի մասին տե՛ս Дашкевич Я. Р., Армянский ученый Садок Баронч как собиратель украинского фольклора, «Филол.-башасիրական հանդես», 1955, 1/20, էջ 296—300. ?
- 91 Bajki, fraszki, przystawia i pieśni na Rusi, zebrał Sadok Barącz, Tarnopol, 1866.
- 92 Krzyżanowski Julian, Romans Polski wieku XVI, str. 104, 141, 176 177, 272—273, 275.



- 93 *Дашкевич Я. Р.* Армянский ученый Салок Баронч..., стр. 300.
- 94 *Barącz S., Biedny Jaś.* „Dziennik Literacki”, Lwów, 1874, № 7, str. 55.
- 95 *Korbut Gabriel*, Literatura Polska od początków do wojny światowej, t. III, Warszawa, 1930, str. 318.
- 96 *Antoniewicz de Poloz Karol*, Słowianin, t. I, Lwów, 1837; t. II, Lwów, 1839.
- 97 „Nowy Korbut” Oświecenie, t. 5, str. 317.
- 98 *Tuwił Julian*, Księga wierszy polskich XIX wieku, t. 1, Warszawa, 1956 str. 90.
- 99 *Minasowicz Józef Dionizy*, Twory, t. 1, 2, 3, 4, Lipsk, 1844.
- 100 *Wojcicki K. W.*, Zyciorysy znakomitych ludzi t. II, Warszawa, 1851, str. 417.
- 101 *Cieclerska Henryk Augustynowicz*, Ormianie polscy, „Tygodnik powszechny”, Kraków, 1976, № 34 (1439), 22 sierpnia, str. 2–3.
- 102 „Nowy Korbut”, Literatura Pozytywizmu i Młodej Polski, t. 13, str. 80.
- 103 *Abrahamowicz Adolf*, Utwory dramatyczne, seria I, Komedie, Kraków, 1881.
- 104 Mały słownik pisarzy polskich, Warszawa, 1969, str. 231.
- 105 „Tygodnik powszechny”, Kraków № 39 (1439), str. 3; Encyklopedia powszechna, t. 2, Warszawa, 1974, str. 157.
- 106 Նույն տեղում, հ. 1, 1973, էջ 173.
- 107 Այդ աղբյուրների մասին աղբյուրը տե՛ս Дашкевич Я. Р., Армянские колонии на Украине в источниках, стр. 162, сн. 231.
- 108 O sztuce polskich Ormian (architektura, malarstwo, ornamentyka), „Kwartalnik Historyczny”, Lwów, t. 10, 1896, str. 729–730.
- 109 O architekturze kościelnej oraz ornamentyce ormiańskiej w Polsce, „Sprawozdania Komisji do badania historii sztuki w Polsce”, t. 6, Kraków, 1900, str. XII–XIV.
- 110 Cechy świeckiej architektury Ormian Polskich, „Czas”, Kraków, 1895, № 171.
- 111 *St' u* Die Armenier, Die Österreichisch-Ungarische Monarchie im Wort und Bild. Galizien.
- 112 Pokucie. Obraz etnograficzny, t. 1, Kraków, 1882, str. 353–356.
- 113 Միկույին սերել է ուսման հայ ընտանիքից։ Այդ աղբյուրներ ընդհանրապես տարածված է ուսման հայերի մոտ։ Լեհական հանրադիտարանում սխալմամբ նրան վերագրված է ուսման կան ծագում։ *St' u* Encyklopedia Powszechna, t. 3, Warszawa 1975, str. 129.
- 114 „Przegląd katolicki”, Warszawa, № 3731, 1985, str. 5.

#### Վ Ե Ր Զ Ա Բ Ա Ն

- 1 „Przegląd Katolicki” № 3, 31, Warszawa, 1985, str. 5.
- 2 *Artur Lelst*, Literatura ormiańska, „Ateneum”, 1887, t. 4, str. 497–516.
- 3 Վանցյան Գր., Հայերը Լեհաստանում, «Տարազ», 1900, № 50.
- 4 Վանցյան Գր., Այց Լեմբերգի հայերին, «Տարազ», 1901, № 22.
- 5 *Zychiewicz Tadeusz*, Pokłon i Wyznanie, „Tygodnik Powszechny”, Kraków 1976, № 52, 26 grudnia, str. 3 i 9.

# Յ Ա Ն Կ Ե Ր

## ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՖԱՆԿ

- Աթենք 225, 274, 291  
Ալեքսանդրիա 266  
Ամասիա 87, 266  
Ամիդ 169, 249  
Ամստերդամ 121, 148, 171  
Անգլիա 199, 240, 263  
Անի 62, 73, 85, 340  
Ասիա 67  
Ավստրիա 6, 9, 293—295, 319, 338, 358, 360, 364  
Ավստրո-Հունդարական կայսրություն 293  
Արևելյան եվրոպա 41, 42, 153, 161, 272  
Արևելյան Լեհաստան 42, 154  
Արևելյան Հայաստան 61  
Արևելյան Պոդոլյե 14  
Արևելք 5, 8, 10, 14, 20, 23, 30, 34, 39, 63, 65, 68, 75, 85, 86, 125—127, 132, 156, 160, 172, 180, 190, 212, 215, 216, 258, 262, 272, 293, 353  
Արևելյան Գալիցիա 338  
Արևմտյան Գալիցիա 294, 338  
Արևմտյան եվրոպա 116, 254, 272  
Արևմտյան Ռուսիա 24, 40, 42, 45  
Արևմուտք 63, 68, 78, 110, 113, 116, 122, 125, 132, 160, 171, 172, 187, 210, 216, 236, 292, 296, 317, 353  
Բաբելոն 190  
Բալկաններ 195  
Բալտիկ 294, 336  
Բար 15  
Բատոն 255  
Բելառուսիա 294  
Բեռլին 13, 220  
Բերեստեչկո 253  
Բեզեզան 203  
Բեռլին 74, 95, 203, 295, 363  
Բիելսկա-Բիալա 391  
Բյուզանդիա 103, 202, 271, 314  
Բոսնիա 266  
Բրեստ 45, 50, 52, 54, 98  
Բրոդի 357, 359, 363  
Բրոդսկի 339  
Բուկովինա 342  
Բուչաչ 363, 379  
Գալիցիա 183, 258, 293—295, 321, 336, 337, 338, 343, 344, 346, 347, 351, 352, 354, 370, 374, 379, 382  
Գալիցիա-Վոլինա. 5, 23, 31  
Գալիցիայի և Լոդոմերիայի թագավորություն 294  
Գդանսկ 64, 88, 335, 381, 385, 386, 390  
Դերմանիա 6, 33, 113, 240  
Դեոլա 134, 306, 307  
Դյաձոր 119  
Դլիվիցե 385, 386, 391  
Դնեպրիանսկ 37  
Դրյուենվալդ 40, 116,  
Դուրենկո (կալվաժք) 379  
Եգիպտոս 34  
Եդեսիա 196  
Եթովպիա 104  
Եվրոպիա 234, 245, 249  
Եվրոպա 5, 10, 63, 64, 74, 76, 118, 127, 145, 147, 149, 156, 161, 198, 202, 204, 210, 212, 213, 215, 220, 228, 229, 245, 261, 296, 318, 327, 333, 349, 372, 375, 382, 387  
Երևան 20, 85, 163, 220, 262  
Երզնկա 307  
Երուսաղեմ 257, 266, 270  
Եփեսոս 266, 270  
Զամոչլ 20, 27, 28, 74, 76, 77, 90, 91, 113, 117, 122, 123, 170, 188, 194, 197, 198, 204, 205, 211, 212, 215,



265, 279, 295, 296 299, 363  
 Զբուլին 130  
 Զեյֆուն 266  
 Զլուղով 12, 295, 296, 328  
 Զմամո 311  
 Զմյուսնեա 266  
  
 Էնեկէլ 270  
 Էրզրում 262  
 Էջմիածին 31, 36, 49—51, 55, 58—60,  
 66, 70, 82, 85, 119, 120, 123, 134,  
 139—147, 169, 171, 188, 189, 260,  
 262, 292, 310, 311, 313, 349, 354  
  
 Թավրիզ 262  
 Թեատ 57  
 Թիֆլիս 337  
 Թոսաթ 135, 211, 212, 233, 234, 248,  
 249, 266, 270, 274  
 Թրակիա 310  
 Թուրքիա 34, 42, 84, 90, 160, 166, 260,  
 261, 271, 353, 360, 370  
  
 Ժլանեց 15, 304, 363  
 Ժոլկե 65, 321, 359  
  
 Իդմիր 266  
 Իտալիա 6, 51, 79, 96, 122, 123, 190,  
 194, 203, 240, 266, 323, 333  
 Իրան 8, 34  
  
 Լեհական Քաղաքապետություն 294, 335—  
 338, 347, 379  
 Լեհական պետություն 5, 33, 38  
 Լեհաստան 5, 9, 10, 13, 14, 17, 18, 20,  
 21, 24—27, 30—35, 37—43, 45, 49—  
 51, 55, 57, 58, 61—64, 67—69, 71,  
 74, 75, 77, 79, 81, 82, 85, 87, 88,  
 90, 91, 96, 97, 100, 111—117, 119—  
 121, 125, 126, 137, 140, 141, 143,  
 145, 153, 154, 159, 160, 166, 168,  
 170, 172, 177, 179, 180, 183—187,  
 190, 194, 198, 203, 204, 207, 210,  
 213—216, 224, 228, 230—232, 235,  
 236, 245, 249, 254, 255, 258—263,  
 268, 269, 276, 278, 280, 284, 286,

287, 289, 292, 296, 298—300, 304,  
 306, 316, 317, 319, 320, 321, 325  
 —327, 330—332, 335, 337—339,  
 343—345, 347, 348, 350, 354, 356  
 360, 362—364, 367, 368, 373, 378,  
 380, 381, 383, 386—388, 390  
 Լեմբերգ տե՛ս Լվով  
 Լիբանան 104  
 Լիպեցկ 375  
 Լիսիեց 74, 296, 363  
 Լիվոնիա 229  
 Լիտվա 38—40, 45, 294, 324, 325  
 Լյուբեկ 293  
 Լյուբլին 123, 300, 363, 391  
 Լեզոմերիա 294  
 Լոձ 391  
 Լոնդոն 85  
 Լվով 7—9, 10, 12—14, 17, 18, 24,  
 26—32, 35, 36, 39, 43—46, 48—52,  
 55—59, 64, 70, 72—79, 81, 83—89,  
 92—96, 100, 108, 117, 120, 121—  
 123, 127—129, 134, 136—143, 157—  
 160, 166—168, 170, 171, 174—180,  
 182—184, 186, 188, 190, 191, 195,  
 199, 201—204, 208, 217, 234, 259,  
 260, 264—266, 279, 281, 289, 290,  
 292—296, 300, 302—304, 306—  
 308, 323, 324, 328, 332, 333, 336,  
 338—341, 350, 351, 354, 357—360,  
 362, 363, 374, 379, 380, 382, 385,  
 387, 389—391  
 Լուցր 24, 30, 31, 73, 294, 336, 363  
  
 Լսարբերդ 266, 270, 275, 277  
 Լեւի՛ 122, 329  
 Լոթին 40, 161, 162, 165, 166, 178,  
 195, 255, 256, 284  
 Լոռհրդալին Ուկրաինա 391  
  
 Մործոր 125  
  
 Կապիմե՛ 74, 363  
 Կալիշ 300  
 Կահիրե 266  
 Կամենից 9, 12, 14, 15, 20, 28, 35, 39,  
 41—43, 48, 51, 52, 70, 71, 73, 76,  
 83, 92, 117, 139, 152, 159, 166, 188,

195, 196, 233, 234, 258, 259, 260,  
282, 292, 294, 295, 304—307, 336,  
337, 350, 355, 362, 363, 391

Կամենից-Պոդոլսկ տե՛ս Կամենից

Կաշան 262

Կատոլիցե 391

Կարին 78

Կարպատյան լեռներ 375

Կարս 262

Կաֆա 72, 249, 265, 284

Կենտրոնական եվրոպա 42

Կեսարիա 266

Կերլա տե՛ս Գեռլա

Կմեմենեց 377

Կիրիկիա 77

Կիրիկյան Հայկական Բազալորություն  
29, 69, 78, 216, 362, 364

Կիրխուլմ 255

Կիև 20, 123, 303, 318, 329, 362

Կիևյան Ռուսիա 5, 8, 22, 23

Կլուշին 255

Կոլոմեյսկ 321, 339

Կոմարն 256

Կոստանդնուպոլիս 37, 42, 51, 57, 103,  
119, 121, 125, 127, 188, 189, 199,  
220, 249, 266, 270, 271, 315, 360

Կրակով 12, 13, 18, 25, 27, 31, 37, 39,  
46, 48, 79, 85, 88, 90, 91, 101, 112,  
113, 116, 122, 123, 174, 182, 188,  
203, 204, 207, 255, 262, 311, 313,  
321, 325—329, 335, 339, 346, 358,  
359, 363, 364, 369, 370, 379, 381,  
382, 385, 390—392

Կրուկեց 240

Կուրով 324

Հալեպ 78, 266

Հալաստան 8, 10, 29, 35, 49, 58, 61,  
77, 78, 102—104, 119, 121, 123, 125,  
127, 132, 140, 145—147, 149, 169,  
186, 190, 196, 210, 214, 215, 217,  
230, 244, 245, 260, 264, 271, 301,  
303, 305, 306, 309, 310, 314, 333,  
349, 353, 360, 375, 386, 388, 390,  
391

Հայկական Բազալորություն 360

Հարավային Ուկրաինա 154

Հարավարևմտյան Ռուսիա 16

Հյուսիսային Կովկաս 287

Հունաստան 225

Հնդկաստան 34, 212

Հորդեհնկա 295

Հոմ 8, 31—34, 37, 49, 50, 52, 55—  
60, 91, 94, 98, 99, 103, 108, 119,  
121, 123—127, 129, 130, 133, 134,  
137, 138, 140, 152, 172, 180, 185,  
187—189, 191, 239, 257, 261, 266,  
272—274, 278, 281, 282, 289, 290,  
294, 296, 304—306, 314, 316,  
317—318, 323, 337, 340, 343, 353,  
357, 359

Հունցարիա 25, 38—40, 316, 383

Ղալաթիա 270

Ղարասուբազար 5

Ղրիմ 23, 42, 69, 72, 114, 161, 187,  
190, 245, 265, 270, 303

Մադրաս 220

Մագովչե 203

Մալաթիա 266, 271

Մալոպոլսկա 293

Մակեդոնիա 259

Մաճառ տե՛ս Հունցարիա

Մարաշ 266

Մեծ Լեհաստան 338

Մեծոփ 119

Մենձիժեկա 324

Մերձավոր Արևելք 171

Միլան 333

Մինսկ 208

Միչագեկո 119

Միչին Արևելք 212, 261

Մյունխեն 382

Մոգիլյով 336

Մոգիլյով-Պոդոլսկ 15, 74, 294, 305,  
336, 337, 349, 350

Մոլդավիա 51, 55, 74, 152, 161, 306,  
207

Մոսկովյան Իշխանություն 263

Մոսկվա 39, 62, 153, 284, 349, 381

Մուշ 266, 270

Յադլովեց 20, 51, 52, 74, 77, 95, 105,



117, 129, 170, 188, 233, 295, 296,  
 328, 359, 363  
 Յաշ 235  
 Յաստձևերիցա 339  
 Յարոսլավ 139, 359  
  
 Նախաուրալ 287  
 Նախակուրան 287  
 Նախիչևան 262  
 Նիդերլանդներ 229  
 Նիկիա 266  
 Նոր Գալիցիա 293  
 Նոր Զուլա 119, 120, 125  
  
 Շլյոնսկ 39  
 Շվեյցարիա 79, 113  
  
 Զերնովից 379  
 Զերնենց 205  
  
 Պազուա 46, 91, 194, 205  
 Պարսկաստան 168, 171, 260—262, 353,  
 360  
 Պետերբուրգ 13  
 Պերնձիշել 351  
 Պիլավեց 255  
 Պինկոլ (Բինգյոլ) 270  
 Պիտրկով 32, 41  
 Պլովդիվ 259  
 Պլոցկ 74  
 Պոդգորա (լիժ) 178  
 Պոդլասլ 293  
 Պոդկամեն 357, 358  
 Պոդոլյե 9, 12, 15, 20, 38, 45, 307, 308,  
 336, 337, 343, 355, 380  
 Պոդոլսկ 12, 14, 20, 159, 336  
 Պոդնան 74, 300, 335  
 Պոկուց 307, 308, 343  
 Պովոլժյե 287  
 Պրուսիա 84, 293  
  
 Զուլա 88, 262  
  
 Ռագոմ 74  
 Ռաշքով 74, 117, 294, 304, 305, 336  
 Ռեշ Պոսպոլիտա 21, 43, 46, 49, 64, 73,

286, 292—294, 316—320, 329, 330,  
 341, 343, 356  
 Ռումինիա 6, 17, 51, 55, 235, 237, 306,  
 307, 342  
 Ռուսաստան 6, 9, 19, 261, 293, 294,  
 319, 335—338, 349, 353  
 Ռուսիա 23, 35, 54, 62, 179, 184, 187,  
 190, 324, 343, 371  
  
 Սանահին 119  
 Սանդոմիր 74  
 Սանոկ 74  
 Սեբաստիա 266, 270, 275  
 Սելով տե՛ս Սուլավա  
 Սերաբ 235  
 Սիեդմիցրուդ 307, 308  
 Սիս 284, 313  
 Սիրիա 104  
 Սկյուտար 270  
 Սկևռա 86, 87  
 Սնյատին 83, 296  
 Ստամբուլ 165, 166, 271  
 Ստանիսլավով 87, 117, 260, 296, 299,  
 306, 307, 309, 320, 321, 342, 350,  
 357, 359, 363, 379, 385  
 Ստրասբուրգ 96  
 Սրոկի 40  
 Սուդակ 72  
 Սուկենիցի 74  
 Սուլավա 44, 87, 235, 266  
 Սուրխաթ 87  
  
 Վալախիա (Ռումինիա) 30, 39, 87, 155,  
 187, 235, 266, 307  
 Վաղարշապատ 13  
 Վառնա 40, 41  
 Վավել 81  
 Վատիկան 18, 50, 189  
 Վարմինսկի 332  
 Վարշավա 12, 22, 24, 85, 88, 101, 165,  
 169, 255, 261, 290, 318, 321, 324,  
 325, 327—329, 332, 333, 335, 337,  
 347, 359, 362, 363, 375, 376, 381,  
 385, 389—391  
 Վարշավյան Իշխանություն 294  
 Վենետիկ 9, 85—87, 220, 265, 266, 278,  
 306, 308, 311, 349

Վիեննա 40, 85, 87, 131, 214, 220,  
251, 255, 265, 294, 311, 326, 328,  
338—340, 342, 349, 350, 381, 382

Վիլանով 358

Վիլնո (Վիլնյուս) 27, 113, 224, 327,  
342, 347, 377

Վիտեբսկ 208

Վլադիմիր 31

Վլադիմիր 13

Վոլին 9, 45, 75, 336, 355

Վոլոշիկնա 262

Վրաստան 127

Վրոցլա 25, 39, 74, 85, 88, 89, 382

Տաթև 119, 146

Տարնով 351

Տիգրանակերտ 274, 275

Տիամենիցա 95, 306, 307, 358, 359, 361,  
363

Տրանսիլվանիա 306, 307

Տրասպիզոն 262

Տրույմեյսցե 391

Տփղիս 220

Ֆեցորա 160, 255

Ուկրաինա 6, 9, 19, 20, 182, 355, 356

Փարիզ 79, 85, 88, 91, 220, 317, 326,  
328

Փոքր Հեհաստան 38, 339

Քաղկեդոն 54, 104

Քաֆա տե՛ս Կաֆա

Քոնա 125

Քուրի 16, 83, 95, 296, 304, 307, 363,  
382

Օդեսն 84

Օլախ տե՛ս Ռումինիա

Օլավ 391

Օլերսինեց (Կալվաճք) 379

Օլից 75

Օձուն 72

Օպոլ 385

Օսմանյան Բուլբուխ 234

Օսմանյան կայսրություն 272

Օսմանյան Պորտա 40

Օտին 357

Օբսֆորդ 220

Ֆեդերատիվ Գերմանիա 76

Ֆրանսիա 6, 96, 116, 154, 190, 203,  
220, 229, 240, 317, 323, 324, 335,  
344

Ֆրիսլանդիա 76



- Աբգարովիչ Կայեթան 378, 379  
 Աբգար Սուլթան տե՛ս Աբգարովիչ Կայեթան  
 Աբդոյան Մ. 149, 210, 218, 240, 246, 247  
 Աբովյան Խ. 387  
 Աբրահամ Կրետացի 72, 264, 310, 311  
 Աբրահամյան Ա. 21  
 Աբրահամովիչ Ադոլֆ 378, 380, 381  
 Աբրահամովիչ Տոմաշ 380  
 Ագաթանգեղոս 100, 101, 314  
 Ագոնց Ստ. Գ. 8, 9  
 Ագոստոս Ստեփան 256, 258, 259  
 Ագապտովիչ Իսահակ 74  
 Աղարիա Սասնեցի 266  
 Աթարբեկներ 290  
 Ալեքսանդր 3ա. 330  
 Ալեքսանդրի Մ. 161, 163  
 Ալեքսանդր իշխան 155  
 Ալեքսանդր I (Լեհ թագավոր) 39  
 Ալեքսանդր I (ուսուցար) 335, 336  
 Ալեքսանդր Մեծ տե՛ս Մակեդոնացի Ալեքսանդր  
 Ալեքսանդրովիչ Ալեքսեյ 81  
 Ալեքսանդրովիչ Ստանիսլավ 81  
 Ալթունյան Ստ. 17  
 Ալիշան Ղ. 17, 31, 86, 135, 151, 152, 158, 211, 279, 311—315, 329, 387  
 Ալնայեկ Յան (Յոհան) 7, 39, 65, 177  
 Ալնայեկ Վալերիան 65  
 Ալպոյաճյան Ա. 19  
 Ակասիկոս 227  
 Ալիինյան Ն. 19, 29, 86—88, 133, 144, 146, 167, 212, 214, 215, 227, 231, 233, 234, 245, 251, 265, 267, 268, 279  
 Ակիս 227  
 Ամիրզովլաթ Ամասիացի 87, 88  
 Ամսիանոս 314  
 Այգեկցի Վարդան 89, 218  
 Այվազովսկի Գ. 17  
 Անանիա Շիրակացի 83, 314  
 Անանուն Գալ (Գաղիոս) 115, 222  
 Անանուն հեղինակ տե՛ս Թորոսեկի Էմիլ  
 Անասյան Հ. 19, 30, 131, 161, 162, 221, 309  
 Անդրյասովիչ Լադար 194  
 Անհայտ հեղինակ 7, 12, 52, 60, 70, 93, 94, 99, 100, 108, 134, 185—187, 190—192, 316  
 Աննա Ալստրիացի 81  
 Անտիսթենես 226  
 Անտոնիոս Ֆլորենցի (Պիերոզզո) 314  
 Անտոնիոս Բուլոցի Յովհանէս տե՛ս Անտոնիո Յան Բուլոզ  
 Անտոնիոս Կարոլ դը Բուլոզ 349, 374, 375, 377, 381, 383  
 Անտոնիոս Յան Բուլոզ 16, 381, 382, 386, 388, 389  
 Ապաղա (Փաշա) 168  
 Առաքել Բաղիշեցի 218  
 Առաքել Դավրիժեցի 17, 120, 142—144, 146, 148, 149, 151, 170—173, 230, 314  
 Առաքելովիչ Գեորգի 320  
 Առաքելովիչ Զաքարիա (Զախարիաշ) 151, 169, 170  
 Առաքելովիչ Յակոբ (Յան) 169, 170, 299, 321  
 Առաքել Սյունեցի 89  
 Ասլանովիչ (բժ.) 258  
 Ալգուստ II Ուժեղ (Ֆրեդերիկ) 286, 289, 328  
 Ալգուստ Ստանիսլավ Պոնիատովսկի 317—319, 322, 324, 325—327, 330, 331  
 Ալգուստինովիչ Ալեքսանդր 381  
 Ալգուստինովիչ Յան Տոբիաշ 290, 292, 303, 304, 306—308  
 Ալգուստինովիչ Յակոբ Ստեփան 292, 294, 301

Ավերակողի շուրջ 90  
Արիստո 226  
Արիստակես Լաստիվերացի 244, 276  
Արիստիպոս տե՛ս Արիստոս  
Արիստոս 46, 89, 113, 127, 148, 226, 273  
Արշակունիներ 275, 362  
Արսենտովի Գլեկով 175  
Արսենտովի Ռեդոբ 381  
Բագատտա Յուլի 191  
Բադրատունիներ 275  
Բալել 47  
Բալլեր Օսլայ 13, 29, 30, 385  
Բալլիկի Ստեֆան 78  
Բալտրուշայտիս 74  
Բալուցկի Միխայ 379, 380  
Բալսամ Դասպար 299, 300  
Բակունց Ա. 391  
Բադատարյան Հակոբ (տե՛ր. Յակոբ) 17, 256, 258—260  
Բալդուովի Միկուլայ 141  
Բայլե Պ. 199  
Բաստամյանց Վ. 13, 29  
Բատովսկի Ալ. 185, 364  
Բատորի Ստեֆան (լե՛հ թագավոր) 27, 33, 46, 81, 153, 156, 194, 263  
Բարբյումեյ տե՛ս Զիմորովի Բարբյումեյ  
Բարոն Դոկլով 357  
Բարոն Կիսկենտի Ֆերրերի Սադոկ 11, 12, 29, 30, 40, 43, 83—86, 141, 159, 170, 175, 176, 199, 200, 202, 203, 264, 303, 304, 313, 326, 331, 333, 340, 341, 350, 352, 355, 356—361, 363—373, 375, 381, 386  
Բարոն Ծաղևուշ 381, 388  
Բարսամուս Բոգդանովի տե՛ս Պարսամ Տրապիզոնցի  
Բարսամուս Ռոխաթեյի տե՛ս Պարսամ Տրապիզոնցի  
Բարսեղ Կիսարացի 218  
Բարսեղ Հովով (Պոլսեցի) 125, 126  
Բարսեղ Տշոն 82  
Բեդրոս 65  
Բեդրոսովի Շիմոն 123  
Բելարմինոս Հուրերատոս 308, 309

Բելլովակի Ավգուստ 347, 370, 371  
Բելսկի Մարտին 89  
Բեմրուս Մատևուշ 8, 53, 54, 135, 138, 300  
Բենեդիկտ X111 303  
Բեռնատովի Զախարիաշ 51, 138, 149, 210, 217, 221, 223—226, 228  
Բեռնատովի Կիլիստոֆ Ավերակ 44  
Բեռնատովի Կիլիստոֆ Յուլի 301  
Բեռնատովի Միկուլայ 90, 301  
Բեռնատովի Յակոբ 175  
Բեռնարդովի Կատարինե 143  
Բեռնարդովի Ստեֆանոս տե՛ս Ստեֆանոս Լեհացի  
Բեռնարդովի Վարդան 143  
Բերնացկի Լ. 100  
Բեռնանսկի 203  
Բեռնյան Մինաս 8, 9, 17, 24, 25, 30, 31, 43, 70, 86, 304, 306, 337, 355  
Բիշոֆ Ֆերդինանդ 11, 29  
Բլաժովսկի 341  
Բլիզինսկի Յա. 380  
Բոգդան Խմելնիցկի 65, 179  
Բոգդանովի Դոմենիկ 123, 124  
Բոգդանովի Ռուբերտ 349  
Բոգդանովի Ռոմուլո 256, 258, 259  
Բոգդանովի-Տրապիզոնցի տե՛ս Պարսամ Տրապիզոնցի  
Բոգդանովի Տոմաշ 123  
Բոգդանովի Ֆրանցիշեկ 123  
Բոգուշ Յան 81  
Բոգուշ Շիմոն 78, 81  
Բոգուշ Պավել 78, 80, 81  
Բոլոզովիչներ 381  
Բոլոնիացի Բարդուղիմեոս 125, 127  
Բոկկաչիո Ջիովանի 209, 222  
Բոհոմոլցե Ֆր. 330  
Բոհուսիշ Միխայ 392  
Բոնա (լե՛հ. թագուհի) 112  
Բոնա Յոհան 113  
Բոնավենտուրա Ավետիք 300  
Բոնավենտուրա Ջուլյանցի 135  
Բոնեզանա Ֆրանչեսկո տե՛ս Անհայտ Հեղինակ  
Բորդուբգասի 44  
Բրոսկի Հակոբ 94, 191



Բրուկենբ Ա. 224  
 Քուդնի Բենյաշ 221—227  
 Բուտախովիչ Կասպեր 193, 195, 196  
 Գալլրճյան Հ. 131  
 Գալանոս Կղեմես տե՛ս Կղեմես Գալանոս  
 Գալեմբյարյան Գ. 415  
 Գալուստյան Ջ. 21  
 Դավրոնսկի Անջել 389  
 Դարեն (Կարեն իշխան) 103  
 Դեբեմբինովիչ Օլգերդ 38  
 Դելյու Է. 376  
 ԴժԼգոժնսկի Յան 387, 389  
 Դլուշկին Անտոնի 65, 301  
 Դլուշկին Կոնստանտին 90  
 Դյոբլ 376  
 Դոնգազա դը Նեվերս Մարիա Լուդվիգա  
 57, 59  
 Դոշինսկի Ս. 347, 371  
 Դովրիկյան Հ. 238  
 Դորինսկի Յան 256  
 Դորսկի Ադամ 160  
 Դրարովսկի Վ. 20  
 Դրացիանի Անտոնի-Մարիա 7, 37, 90  
 Դրիբալդի Մ. 240  
 Դրիգոր Առաջին (ՄԼԺ) 30, 31  
 Դրիգոր XV սլավ 49  
 Դրիգոր Աղթամարցի 249, 391  
 Դրիգոր Իլովցի (Լվովցի) 78  
 Դրիգոր Լուսավորիչ 301, 302  
 Դրիգոր Խյաթեցի 87  
 Դրիգոր Կեսարացի 52, 266  
 Դրիգոր Նարեկացի 89, 211, 232, 314,  
 391  
 Դրիգոր Ոսկերիչ 151  
 Դրիգոր Սկեռացի-Մլիճեցի 87  
 Դրիգոր Վարդեցի (Վանեցի) 35, 36,  
 157  
 Դրիգոր Վկայասեր 314  
 Դրիգոր Տաթևացի 89, 119  
 Դրիգորեան Յակուբ 59  
 Դրիգորյան Վարդան 20, 70  
 Դրոյվայնի Մարցին 64  
 Դրոխովսկի Ստանիսլավ Յանուշ 55  
 Դրոմնիցկի Տադևոշ 13, 29, 83, 159  
 Դուտկովսկի Ֆրանցիշկ 159

Դուրնիցկի Լուկաշ 193, 222  
 Դադես 226  
 Դանիլովիչ Լևոն 177, 178  
 Դաշկին Յա. 19, 20, 136, 181, 190,  
 354, 355, 366  
 Դավիդովիչ Բողդան 341, 389  
 Դավիթ Անճաղի 265  
 Դարբինյան Մ. 265  
 Դենի Ժ. 159  
 Դերդախարյանիչովա 176  
 Դերյակուրովիչ Լադարոս 175  
 Դերշիմոնովիչ Միկոլայ 65  
 Դեցյուշ Յու. 44  
 Դիսկուտիանոս 214, 219  
 Դիոն Կասսիա 89  
 Դիոնիսիոս Արքեպագացի 86, 147  
 Դիուգոշ Յան 116, 177, 193, 230  
 Դձիեժկովսկի Յուդեֆ 30, 347  
 Դմիտրի Ինքնակուշ (Սամուիլանց) 81,  
 256  
 Դմիտրիևիչ Խեոդոր 187, 190, 354, 366  
 Դյուրեր Ալբրա 79  
 Դուլաթ Խաթուն 265  
 Դոնեցկին Դոմինիկ 321  
 Դոնալդովիչ Բողդան 44, 92  
 Դոնոշկին Պավել Բողուշ տե՛ս Բողուշ  
 Պավել  
 Դորինգ տե՛ս Դորիս  
 Դորիս 72, 73  
 Դորի Նույն Է Դորիս  
 Դորոնովիչ Մ. 12, 337  
 Դոուս Յանուս 199, 200  
 Դոուս Յեժ 199, 201  
 Դվերնիցկի Յուդեֆ 374  
 Դրագոմանով Մ. 372  
 Դուբասովա տե՛ս Զակեասկա-Դուբասովա  
 Դունին-Բորկովսկի Լեդ. 347  
 Դունին-Բորկովսկի Լ. 370  
 Դուրինի Անջել 201  
 Դուրինի Անջելո Մարիա 333  
 Դուրյան Պետրոս 207  
 Եղյան Կարապետ 12  
 Եղոպոս 89, 215, 217, 218, 224, 329,  
 350

ԿԺ Բեռնոյր Տոմաշ 347, 370

Եղիազարյան Ս. 70

Եղիշ 86, 89

Եսայի Նշեցի 119

Եպիփանէ Կիպրացի 218

Էվազերիոս 314

Եվթիմեոս 314

Եվսերիոս 314

Էվտիրեոս 103

Երկանյան տե՛ս Ուղանյան

Երվանդ (Խազաճուր Հայոց) 362

Եփրեմ (արքեպիսկոպոսի բարտուղարը)  
93

Զաբլոցկի Յ. 330

Զադիկեկի Միկոյայ 324

Զալեսկի Վ. 371

Զալուսկի Անշեյ Յուզեֆ 318, 329—332,  
334

Զալուսկի Անշեյ Ստանիսլավ 329

Զալուսկիներ 201

Զախարյասեկի Յան 370, 381

Զախարյասեկի Ֆրանցիշեկ Քսաճերի

Արզարո 10, 30, 71, 86, 158, 173, 313,  
331, 332, 330, 340, 350—356,  
370

Զախովիչ Դարբիեկ 94, 95, 128, 129,  
132

Զակիսկու-Դուրասովա Մ. 20, 21, 169,  
170

Զակիսկու Մարիան 303

Զամոյսկի Անշեյ 320

Զամոյսկի Մարշին 299

Զամոյսկի Յան 27, 50, 91, 113, 122,  
194, 198, 201, 203—205, 265

Զամոյսկի Տոմաշ 122, 198

Զան Տոմաշ 376

Զարբահանայան Հ. 312, 313

Զաքարիա Մործորեցի 51, 52, 314

Զբարասկի Կիլիսոֆ 257

Զբիգնեսկի Պ. 161

Զելեսկի Վ. 371

Զենոի Գլակ 314

Զենոն 226

Զիարնի Յան 79, 80

Զիգմունդ 1 12, 28, 29, 44, 73, 112

Զիգմունդ 11 Ավգուստ 27, 32, 34, 36,  
37, 41, 44, 55, 153, 154, 170, 178,  
194, 224, 286, 328

Զիգմունդ Սեր տե՛ս Զիգմունդ 1

Զիգմունդ 111 Վադա 44, 45, 52, 53, 81,  
123, 138, 161, 165, 166, 168, 260,  
261, 263, 284, 322, 324, 327—331

Զիելինսկի Կ. 183

Զիմորովիչ Յուզեֆ Բարթլոմեյ 7, 45, 72,  
73, 151, 166, 173—178, 180—182,  
198, 207, 208, 323

Զիմորովիչ Շիմոն 173, 176, 193, 195  
198, 207, 208

Զիմորովիչ Ստանիսլավ 174

Զոհրաբ բ՛. 86

Զոհրապյան Հ. 88

Զոֆիա 28

Զուբրիցկի Դենիս 10

Էլժբետա (Հունգարիայի Թագուհի) 38

Էմին Գ. 391

Էյվաս Յուզեֆ 65

Էնգլե 176

Էստրեյսեր Կարոլ 159

Էրազմ Ռոտերդամցի 89, 222, 288

Էրզրումեցի Մխիթար 309

Բարվերդյան Յու. 142

Բեռնոյրոս (Կայսր) 103

Բեռնոյրովիչ Ավգուստ 390

Բեռնոյրովիչ Լեոն 364, 379, 387, 388

Բեռնոյրովիչ Յուզեֆ Տեոֆիլ 385

Բեռնկրատես 205

Բեռնիանես 314

Բեռնիատոս 226

Բովմա Մեծովիցի 271, 314

Բորոմանյան Բ. 74

Բորոսովիչ Հակոբ 316

Բորոսովիչ Հովսեփ 91

Բորոսովիչ Նիկոլ (Նիկողայոս) արքե-  
պիսկոպոս 50, 51—53, 55—60,  
87, 95, 128, 130, 134, 137—140,  
143, 167, 172, 180, 189, 191, 261,  
279, 218—284, 315, 316, 354

Բորոսեկի Էմիլ 341, 342

Բորոսեկի Մխիթար 341



Թումանյան Ն. 391

Թումանովիչ Յակոբ Վալերիան 296

Թումանովիչ Շիմոն 182

Ժարնովցացի Գեորգի 222

Ժելսերի Տադևոս 392

Ժիլ Վադիսլավ 73

Ժիլբերդ դը Լանուա 8

ժուլկեսկի Ստանիսլավ 81, 256

Ինովկենտրոն XII պապ 57, 191

Ինովկենտրոն XIII պապ 290

Իսակովիչ Իսակ Միկոյալ 342, 377

Իսահակյան Աղ. 391

Իսակիչ Յա. 20

Իորայել Օրի 309

Իվաշկերի Կոնստանտին 90

Իվաշկերի Ղազար 78

Իվաշկերի Յան 89

Իվաշկերի Յևթի 89

Իրենոս 314

Լադա-Գնատովսկի Յ. 386

Լադարովիչ Յան (Յանուշովսկի) 193—195

Լանդեկոտ Յան Բաստիստ 49

Լասիցկի Յան 47

Լատինովիչ Բոգդան 139, 197

Լեխիցկի Ջեսլավ 18, 52, 83, 71, 341, 377

Լեմպիցկի Ստ. 205

Լեյստ Արթուր 386

Լենարտովիչ Տեոֆիլ 381

Լեշինսկի Ստանիսլավ (Թադավոր) 317

Լեո 219

Լեոն II 103, 296

Լեոպոլտա Ստեֆան տեհա Սիմեոն

Լվովցի

Լեսինգ 350

Լիննիենկո Իվան 16, 62

Լիսյոմանո Շերոնիմ 34

Լիսյուիու Յուստիու 205

Լիվիուս 113

Լյաստտա էրիխ 7

Լյուբեչիկ Անշև 49, 135

Լյուբլինցի Բ. 215

442

Լյուդվիգ Հունգարացի 25, 38, 39

Լոգինսկի Վադիսլավ 3, 14, 38, 66—68, 71, 75, 199, 200, 202, 347, 257, 370

Լոկեսկ 26, 116

Լոյուա Իգնատիոս 34

Լոպե դը Վեգա 376

Լյուբոմիրսկի Ստանիսլավ 161, 197, 324

Լուդվիգ Անդեղովենսկի 224

Լուբեր տեհա Մարտին Լյուբեր

Լուկաշովիչ (Խոդակովիչ) Յան 201

Լուկիանոս 89

Լուսինյաններ 216

Լեանսկի Յուլիան 106

Լեիցկի Մ. 29

Խաչատրյան Պողոս 235

Խաչատուր Եվդոկացի 264

Խաչատուր Երեց 237, 239, 241

Խաչատուր Կարենցի 309

Խաչատուր Կաֆայեցի 264

Խաչատուր Կեչառեցի 87, 391

Խաչատուր Կեսարացի 120

Խաչիկյան Լ. 19

Խժանովսկի Իգ. 205, 207, 287, 318

Խմելյովսկի Բենեդիկտ 291

Խոդիկերի Կղեմես 303, 304

Խոդկերի 165

Խոմենտովսկի Վ. 100

Խոսրովայ Ավրսենտ (Օրսենտ Միկոյանցի Խոսրովայ) 303—305

Խրեպտովիչ Ի. 330

Կադլուբեկ Վինցենտի 116, 222

Կանթան Հենրիկ 91

Կադլմեծ III Մեծ 23, 24, 26, 28, 30, 31, 37—39, 72, 74, 91, 116, 178

Կադլմեծ Յադելոնչիկ 25, 26

Կալիսթենես Ուլյունթացի 216, 218

Կալվին 240, 309

Կամպանոլ Մարցին 65

Կամպանոլ Պավել 65

Կայեթանովիչ Գեորգի 321

Կայեթանովիչ Դ. 18

Կասարա 89

Կաշկովսկի Զիդմունդ 347, 386  
 Կասպարովիչ Անչևյ Դարբիել 301—304  
 Կատարինա 174  
 Կատոն Մեծ 222  
 Կարլ Մարիա Ֆոն Վերեր 376  
 Կարլուս IX 154  
 Կելլեր Անդրեաս 8  
 Կեդժ Կալիսթենես տե՛ս Կալիսթենես  
     Ուլյունբացի  
 Կերիմովիչ Մուրադ 136  
 Կերիմովիչ Հովհաննես տե՛ս Կերիմովիչ-  
     Քարամատանեց Հովհաննես  
 Կերիմովիչ-Քարամատանեց Հովհաննես  
     136, 137  
 Կիրիկիացի Ն. 89  
 Կիկերոն տե՛ս Ֆիցերոն  
 Կիրիմզյան Պավել 390  
 Կիցկի Ֆերդինանդ 296  
 Կլարիսիմուս 64  
 Կլեյներ Ֆուլիուշ 377, 383  
 Կլյոնովիչ Սերաստիան Ֆարիան 207, 381  
 Կմեշունովիչ Գեկոմ 364  
 Կմեշունովիչ Կորնել 338  
 Կմեշունովիչներ 364  
 Կմիժանովսկի Յուլիան 207, 208, 213,  
     372, 380  
 Կմիշտոֆովիչ Գեկոմ 193, 196, 198  
 Կմիշտոֆովիչ Յուզեֆ 336  
 Կղեմենտիոս VIII պապ 90, 200, 204  
 Կղեմենտիոս XI պապ 290  
 Կղեմես XIV պապ 319  
 Կղեմես Գալանոս 7, 58, 59, 93, 100,  
     121, 125, 126, 128—130, 133, 134,  
     139, 145, 151, 185—187, 190—192,  
     303, 314  
 Կնյազին Ֆրանցիշեկ Դիոնեդի 330, 331  
 Կոմենյովսկի Յուզեֆ 347  
 Կոլեր Յ. 12, 13, 29, 30, 415  
 Կոլոնբայ Հուդո 320, 327  
 Կոխանովսկի Յան 194, 198, 206, 207,  
     222, 224, 236, 247, 276  
 Կոխանովսկի Պյոտր 193  
 Կոխովսկի Վասիլիան Հերոնիմ 8, 63,  
     64, 185  
 Կոհնովա Ի. 29  
 Կոմենդոն Ֆրանչեսկո Զիովանի 34, 35,  
     37, 90

Կոմիտաս 391  
 Կոմիտաս Ախցեցի 82  
 Կոնարսկի Ստանիսլավ 297, 317, 318,  
     323, 330  
 Կոնարսկի Տր. 199, 202, 323  
 Կոնստանդին 44  
 Կոշիշեկցի Յան 213—215  
 Կոշիբսկի Կորիբուտ 222  
 Կոշչյուվ Զբիգնև 18, 82  
 Կոպեռնիկոս Միկուլայ 116, 320, 321  
 Կոպչինսկի Օ. 376  
 Կոռնել Պիևո 104  
 Կոստանդին Ավետիք 300  
 Կոստանդին Երզնկացի 391  
 Կոստանյանց Կարապետ 245, 251, 252  
 Կոստյուշկո Տադեուշ 319, 344  
 Կովալչիկ Յուզեֆ 386  
 Կորիաթովիչ իշխաններ 38  
 Կոռնելիոս 89, 318, 329  
 Կորոտինսկի Օնոֆրի 330  
 Կրաշնսկի Յուզեֆ Իգնացի 347, 358,  
     368, 369, 371  
 Կրասինսկի Զիգմունդ 378  
 Կրասինսկի Յան-Անչևյ 7  
 Կրասինսկի Ֆր. 36  
 Կրասիցկի Իգնացի 330—332  
 Կրատես Իմաստասեր 224  
 Կրիպյակեիչ Ի. 20, 366, 367  
 Կրիվոնոս Ն. 20  
 Կրոմեր Մարչին 7, 89, 177, 222, 230  
 Կրուսինսկի Տադեուշ 8, 30, 261, 314,  
     330, 334  
 Կուտշերա 29, 30  
 Կուրպինսկի Կարոլ 375  
 Կուրտիոս Ռուֆոս Քվենտոս 89  
 Կևորկովիչ Վաշեկ 81  
 Հարսբուրգներ 295  
 Հակոբ Ալվաթենց 211, 212, 217  
 Հակոբ Թոխաթեցի 19, 149, 210—213,  
     215, 247, 220, 232, 233, 245, 249,  
     265  
 Հակոբ Կաթողիկոս 360  
 Հակոբ Կարնեցի 264  
 Հակոբ Կաֆայեցի 72  
 Հակոբ Վ. 20  
 Հակոբ (ԲՏ.) 138



Հակոր Քոնեցի 125  
 Հայկ 362  
 Հանձնիչ Կժիշտոֆ 193, 197  
 Հանձնիչ Կժիշտոֆ 193, 197  
 Հանչնիչ Շիմոն 78  
 Հանչնիչ Ռաֆալ 381  
 Հանուշ Յան 13, 16  
 Հեթում պատմիչ Կոռիկոսացի 86, 264, 314  
 Հեթում տե՛ս Հեթում պատմիչ  
 Հերբեստ Բենեդիկտ 7, 90  
 Հերոնիմոս Լեհացի 139  
 Հեսիդոս 89  
 Հեցկ Կորնելի Յուլիուշ 173—176, 205  
 Հոգյուշ 34, 35  
 Հոլուրովիչ Գորիշկա Կժիշտոֆ 51, 54, 55, 137,—139, 158, 184  
 Հոմերոս 350  
 Հովհաննես Աղթամարցի 264  
 Հովհաննես Երզնկացի 89, 391  
 Հովհաննես Թլկուրանցի 249, 251, 391  
 Հովհաննես Գրիշ 87  
 Հովհաննես Սործորեցի 125  
 Հովհաննես Կամենացի 19, 151, 161—167, 178, 256  
 Հովհաննես Հոլով 125, 126  
 Հովհան Ոսկերեբան 218  
 Հովհան Որոտնեցի 119  
 Հովհաննես Զուլալեցի 148  
 Հովհաննես Քոնեցի 125  
 Հովհաննիսյան Մ. 21  
 Հովհաննիսյան Խ. 70  
 Հովնանյան Հ. 219  
 Հովսեփ Փլարիոս 144—146, 314  
 Հորացիոս Քվինտոս 224, 226, 329, 376  
 Հրեհորովիչ Պյոտր 200  
 Հուդա 283  
 Հուլիանոս (կայսր) 242  
 Հունանյան Վարդան (Հոռմայեցի) 59, 60, 83, 95, 120, 126, 129, 130, 133—135, 279, 289, 292, 304, 306—308  
 Դազար Բաբերդացի 78, 79  
 Դազար Թոխաթեցի 19, 78, 232, 233, 245, 249

Դազար Սուշավացի 78, 87  
 Մախնոսյան Հր. 391  
 Մալխաս Առաքել 170  
 Մալխասյան Ս. 13  
 Մակեդոնացի Ալեքսանդր 218, 242  
 Մա՛տեսի Մարտիրոս 265  
 Մայոր Ժ. 229  
 Մանկովսկի Տադևուշ 18, 68, 72, 74, 76, 77, 79, 87  
 Մանուգինչ Յակոր 302  
 Մաշկովսկի Իգնացի 379  
 Մաջարյանցներ 383  
 Մաջարսկա 383  
 Մառ Ն. 219  
 Մասկելի Սամուել 256  
 Մատթևոս Ուռհայեցի 150, 314  
 Մարիա (Բագուհի) տե՛ս Գոնդադա դք  
 Նեկկերս Մարի Լուովիդա  
 Մարիա Թերեզա 293  
 Մարկինոս (կայսր) 242  
 Մարմորուշ Բողդան 339  
 Մարմորուշ Դեոդաթ 321  
 Մարչինսկի Վալմինեց 9, 355  
 Մարտին Լյուվեր 89, 309  
 Մարտին Վարդան 49  
 Մարտիրոս Երզնկացի 264  
 Մարտո 324  
 Մաքիավելի Նիկոլո 238  
 Մաբլեր Ֆր. 74, 85, 86, 88, 264  
 Մաբսիմիլիան Ավստրիացի 149  
 Մաբսիմոս Վալերիան 222, 228  
 Մելքիսեղ (կաթողիկոս) 50—52, 158, 167, 188, 279, 281, 282, 315  
 Մելքիսեթ Վժանեցի 120  
 Մեխովիտ Մաշկ 7, 90  
 Մեծարեց Մ. 391  
 Մեսրոպ (արքեպիսկոպոս) 30, 31, 50  
 Մեսրոպ Մաշտոց 391  
 Մետաստազիո 106  
 Միկեղեկի 224  
 Միկովսկի Զիգմունդ տե՛ս ԵՃ Տոգոր  
 Տոմաշ  
 Միկուլայ (Նիկողայոս) 85  
 Միկուլաեիչ Գրիգոր 304  
 Միկուլաեիչ Յակոր 321  
 Միկուլանիչ Սիմեոն 260

Պիկուլի Կարոլ 383  
 Մինաս Թորաթեցի 19, 29, 66, 78, 156,  
 232—239, 241—243, 245—253  
 Մինասովիչ Ասվադուր 328  
 Մինասովիչ Ավգուստին 375  
 Մինասովիչ Իզնացի 328  
 Մինասովիչ Յակոբ 328  
 Մինասովիչ Յան 328  
 Մինասովիչ Յուզեֆ Դրոնելի 375—377  
 Մինասովիչ Յուզեֆ Էսլեֆանի 8, 30,  
 159, 199, 200, 201, 202, 261, 297,  
 313, 318, 320—323, 328—334,  
 361, 375  
 Մինասովիչ Միկուայ 328  
 Մինասովիչ Յուրիան 321, 328  
 Միշկո Դ. 20  
 Միշկովսկի Պ. 36  
 Միտցեր դր Կուֆ 330  
 Միրզոյան Է. 127  
 Միքիմակի Տադևոշ 389  
 Միցկևիչ Ադամ 206, 345, 371, 374, 376,  
 377  
 Միրայել Ասուրի 271  
 Միրայել (Միրնո) 43  
 Միրայելյան Վ. 19, 29  
 Միսիթար Աբբահայր 308  
 Միսիթար Դոշ 13, 25, 28—30, 218  
 Միսիթարյաններ 311, 349, 363  
 Միսիթար Սեբաստացի 309, 311  
 Մկրտիչ Լեւոն 140, 141  
 Մկրտիչ Նադաշ 249  
 Մկրտիչ (Վրդ.) 87  
 Մյուլլեր Ֆրիդրիխ 219, 382  
 Մնիշկի Դեորգի 81  
 Մնիշկի Մարինա 81  
 Մոգձևակի Անջել Ֆրիչ 193, 194  
 Մոլիեր 106, 350  
 Մուլլեսովիչ Միկուայ 18  
 Մոնդրովիչ Անջել 200  
 Մոնյուշկո Ստանիսլավ 383  
 Մոշորա Յակոբ 390  
 Մոշոր Միկուայ 337  
 Մովսես Խորենացի 89, 100, 101, 314,  
 362  
 Մովսես Կաթողիկոս 260  
 Մովսես Սյունեցի 146

Մովսես Տաթևացի 52, 53, 266  
 Մորշտին Հիերոնիմ 209  
 Մուսինովսկի Ստանիսլավ 236, 240—243  
 Մուրադ (սուլթան) 168  
 Մուրատյան Գ. 17  
 Մուրատովիչ Կայսերան 325  
 Մուրատովիչ Սեվերին 260  
 Մուրատովիչ Սեֆեր 257, 260—264, 330  
 Յագելլո Վլադիսլավ 38, 39  
 Յագլիգա (Հունդարիայի թագուհի) 25,  
 38, 224  
 Յան Կադիմեյ 27, 57, 65, 81  
 Յան 111 Սոբևսկի 27, 123, 131, 161,  
 195, 256, 328, 360, 381  
 Յանոզսկի Յ. Դ. 159  
 Յանոցկի Ա. 199  
 Յանուշևսկա Սալոմեա 377  
 Յասկելի Յան Դոմինիկ Պյոտր 297, 320  
 —322, 325—327  
 Յասկելի Միկուայ 330  
 Յասկելի Յուզեֆ 324  
 Յորգին Մ. 74  
 Յուզեֆ 11 264, 293—295, 364  
 Յուզեֆովիչ Յակոբ Ալեքսանդր 175  
 Յուզեֆովիչ Յան Տոմաշ 7, 8, 55, 138,  
 151, 173, 182—185, 256, 354  
 Յուզեֆովիչ Ստանիսլավ 182  
 Նադարյան Ս. 387  
 Նալբանդյան Մ. 387  
 Նալիվայկո 45, 179  
 Նալիվսկա Զոֆիա 389  
 Նադաշ Հովնաթան 249  
 Նասյուլեոն 335, 338  
 Նարգիսելիչ Տոմաշ 193, 208, 209  
 Նարուշկի Ադամ 30, 324, 330, 331, 334  
 Նեմցևիչ Յուլիան 320  
 Ներսես (ողբաբան) 235  
 Ներսեղ Կաթողիկոս 349  
 Ներսես Շնորհալի 82, 86, 89, 196, 236,  
 237, 241, 314, 391,  
 Ներսեսովիչ Դեոդաթ (Աստվածատուր)  
 60, 95, 100, 105, 106, 108, 129,  
 130—133, 135, 239, 292, 307, 311  
 Նիեսեցկի Կասպեր 8, 30, 314, 334



Նիկոլ Լպիսկոպոս (Նիկողայոս արք-  
եպիսկոպոս) 17, 137, 143

Նիկոլայ 1 336

Նիկորոժիչ Իգնացի 383

Նիկորոժիչ Կարոլ 338

Նիկորոժիչովա Զոֆիա 375

Նորվիգ Յիպրիան 378

Նահ Արաս 171, 261—263

Նահինշահ 72

Նայնոխա Կարոլ 370

Նանյավսկի Կլեմենս 379

Նասսեր 327

Նարանեիչ Իսիտոր 12

Նեհրիմանյան Ստեփանոս 310

Նեյդե 327

Նիլլեր 350, 376, 382

Նիմոնովիչ Գեֆգոմ Միխալ 340

Նիմոնովիչ Նժի 78, 81

Նիմոնովիչ Նիմոն 91, 173, 193—195  
198—207, 322, 330, 333

Նեկյդեր Ա. 159

Նոլուխ Ստեֆան 209

Նոպեն Ֆրեդերիկ 383

Նուադի Օ. 74

Ոսկան Երևանցի 121, 148

Ոսկյան Հ. 19, 308, 310, 312, 314

Չամչյան Մ. 8

Չարենց Ե. 391

Չարնիցկի Ստեֆան 182

Չարնոցկի Ա. 371

Չաքկի Տադևուշ 295

Չարտորիժսկի Ադամ 313, 318, 320, 330

Չարտորիժսկի Ավգուստ 324

Չեչոտ Յ. 371

Չոպանյան Ա. 219

Պահլավունիներ 275

Պասեկ Յան խրվոստով 256, 259

Պասաճյան Կ. 238

Պավել III պապ 32

Պավել VI պապ 33, 57

Պավլինսկի Ադոլֆ 12, 187, 190

Պատկանյան Բ. 238

Պարանդովսկի Յան 390

Պարսամ Տրապիդոնցի 232, 245, 251—  
253

Պեպլովսկի Ստ. 100

Պետրարքան 89, 329

Պետրիչի Սերաստիան Տ. 46, 47, 64,  
135

Պետրոս Աղեքսանդրացի 218

Պետրոս I 81

Պետրոս Արապոնացի 125, 308

Պետրովիչ Գրիգոր 18, 186, 190

Պետրուշևիչ Անտոն 10

Պետրուշևիչ Ս. 371

Պերգեն Յոհան 294

Պիդնատևի Անտոնի տե՛ս Ինովկենտիոս  
XII պապ

Պիդոն Ստանիսլավ 100, 105, 108, 190

Պիդու Ալոյսիոս Մարիա դը Սենտ Օլոն  
7, 12, 51, 56—60, 73, 82, 93—95,  
99—105, 108, 121, 125, 128—130,  
132, 134, 140, 152, 171, 185—192  
316

Պիկովինոս 89

Պինդարոս 199, 205

Պիշոնկ Ֆր., դը Պաուլ 340

Պիտարովսկի Յու. 18

Պիտովիչ Անջել 229

Պիվոցկի Մ. 184

Պիրամովիչ Գեֆգոմ 297, 320—326

Պիրավսկի Տոմաշ 32

Պիրամալի Պոդուս 125, 127

Պիուս V պապ 34

Պիուս VI պապ 134, 333

Պլատոն 221, 226

Պլոշանսկի Բենեդիկտ 12

Պլոտարքոս 89, 223

Պլոտր I 170

Պշեժդձիեցկի Ալ. 9, 355

Պշիսիեցկի Ֆրանցիշկեկ 379

Պոդնևսկի Ֆ. 36, 37

Պոլ Վինցենտի 342—344, 347

Պոլիբիոս 89

Պոնիատովսկի Ստանիսլավ Ավգուստ  
տե՛ս Ավգուստ Ստանիսլավ

Պոնցիուս Ֆրա 125

Պոտոչկա Յան Անտոնի 339

Պոտոցկի Անջել 170

Պոտոցկի Ավգուստ 358

Պոստոցկի Իգնացի 320, 324

Պոստոցկիներ 359

Պոստոցկի՝ Ստանիսլավ 326, 336

Պոստոցկի Վադլավ 197, 256, 287

Պոստորյան Հ. 219

Պորփիր 273

Պրոկո Դիադոխոս 147

Պրոխորցի Յան Անչեյ 53, 55, 138

Պրուս Բ. 379

Պուշտանոս էրիկոս 205

Պուեր 107, 108

Ջանիբեկ-Գիրեյ 161

Ջոել 199, 200

Իսաղանասի Յուզեֆ 303

Իսաիս Ժան 318

Իարեշ Շտեֆան 235, 237—239, 242

Իեյ Միկուլայ 115, 222, 224, 247

Իեյխման Յան 19, 68, 313

Իեշկա Ստանիսլավ 256

Իիվուա Ֆրանչեսկո 133

Թոդձիվիլ Միկուլայ Սիերոտա 257

Թուլե Անտոնի Յուզեֆ 14, 83, 259, 386,  
389

Թուլե Միխայ 15, 390

Թոմանովսկի Մ. 347, 370

Թոմաշեկիշ 257, 260

Թոշա Ստեփանոս Սարգիսովիշ 306

Թոշո Ստեփանոս Ստեփանեան Տ, 17,  
19, 20, 24, 30, 120, 131, 133, 134,  
136, 137, 142, 143, 173, 297, 298,  
301, 304—316

Թոշո Կադիմեյ 19, 86, 88, 313,

Թուգերի Ֆուլվիուս 34

Սահագեկի Մելխիոր 339

Սահակ Ջորժորեցի 82

Սահակովիշ Կասյան 123

Սահյան Հ. 391

Սամուել Անեցի 150

Սանտինի Վինցենտի 290

Սարգիս Ամբրոզյի 146

Սարկավազ Բերդակցի 246

Սեմենսկի Լ. 371

Սենեկա 89, 114, 226

Սենեկիշ Հ. 259, 379, 386

Սեն Մարտեն Ժ. 100, 101

Սերերկովիշ Լուդվիկ 123, 200

Սեյրնսկի Նֆիմ 15

Սենեբերիմ Թադավոր 270

Սերեա Բոմաս 205

Սերիսովիշ Մինաս 328

Սիամանթո 391

Սիարչինսկի Ֆրանցիշկ 11, 199, 203

Սիկովիզորոզկի 179

Սիզոնենկո Գ. 20

Սիմեոն Լեհացի (Ջամոշացի) 17, 45,  
51, 52, 92, 139, 142, 151, 161,  
167—171, 235, 257, 264—272, 274  
—285

Սիմեոն Ջուզայցի 120, 121, 146, 147,  
149

Սիմոն Լվովի (Լեոպոլիտա) 122, 203

Սիտոնովիշ Յան Յակոբ 336, 338, 339

Սինան 73

Սինդրադ 212

Սինդրադ 212

Քյունկովիշ Մարչին 330

Սյունսկի Լեոնարդ 49

Սյովացկա Հուլիան 377

Սյովացկի էվգերիուշ 377

Սյովացկի Յուլիուշ 377, 378

Սյովացկիներ 377

Սյուշեկիշ Ն. 265

Սիսլով Կասպեր 205

Սկարգա Պյոտր 53, 54, 119, 230

Սկրոբիշեկի Յա. 183

Սկուպով Լավրենտիոս 131

Սմոտրիցկի Մ. 89, 138

Ստեփանոս Սյունցի 82, 147, 150, 314

Սնյադեցկի Յան 321, 327, 328

Սորեսկի Յակոբ 163, 256

Սորեսկի Յան տե՛ս Յան Սորեսկի

Սուլիովսկի Յան 46, 80, 135

Սուկրատ 225, 226

Սոդոն 226

Սպերա տե՛ս Ֆրանցիշկ Սպերա

Սվենտիսկի Ալ. 380

Սվենտոնիոս 89

Ստադիցկի Ստանիսլավ 198

Ստաշից Ստանիսլավ 345



Ստանդիկ Ստաշ 222  
 Ստարովոլսկի Շիմոն 7  
 Ստեփանոս V 32  
 Ստեփանոս Բեռնարդովիչ տե՛ս Ստեփանոս Նոս Լե՛ացի  
 Ստեփանոս Լե՛ացի 133, 139—149, 210, 217, 228, 230, 231, 308  
 Ստեփանոս Թոխաթեցի 245, 248  
 Ստեփանոս Սյունեցի 314, 391  
 Ստեֆանովիչ Կայսթան 381  
 Ստեֆանովիչ Մելիքիոր (Ստեֆանիդես) 122, 193, 197, 204  
 Ստեֆանովիչ Սամուել Ցիրիլ (Կյուրեղ) 340, 357  
 Ստեֆանովսկի 3. 74  
 Ստրում Յան 96  
 Սուլեյման Կոնստանտին Կոմս զը Սիրի 360  
 Սուլթանովիչ Արզար 350  
 Սուրբուս 100  
 Սուբխանյան Թորոս 87  
 Սևակ Պ. 391  
  
 Վաղիլեիչ Յան 369  
 Վալենտինո Մարսիմ 89  
 Վալենտին Զենրիկ տե՛ս Վալուա Զենրիկ  
 Վալուա Զենրիկ 36, 154  
 Վանդա Բագուհի 224  
 Վաղնա (Կայսր) 242  
 Վանոպի Բոնիֆաթ 91  
 Վանյան Գր. 17, 387  
 Վասակ (Իշխան) 282  
 Վասիլևսկի Տադևոշ 338  
 Վարդանովիչ Ստեֆան 140, 141  
 Վարդերես 151  
 Վարդերեսովիչ Թսերեթ 65  
 Վարդերեսովիչ Միկոյայ 65  
 Վենդերսկի Տ. 330  
 Վերդում Ուլրիխ 76  
 Վերշինսկի Արսենուր 306  
 Վերովիչ Կարոլ 334  
 Վիլլոտ Հակոբ 127, 314  
 Վիլկոնսկա Պաուլինա 376, 377  
 Վինդակեիչ Ստանիսլավ 97, 100, 105  
 Վիշնյովիցկի Դմիտրի 130  
 Վիշնևիցկի Յանուշ Կորիբուտ 123

Վիսոցկի Շիմոն 229, 230  
 Վիտովտ (Վիտաուտաս) 39, 40  
 Վիրգիլիուս Պ. 89, 205, 206, 226, 240, 350  
 Վլադիսլավ II Յագելլո 25, 38—41, 84  
 Վլադիսլավ III Վարեննչիկ 41  
 Վլադիսլավ IV Վադա 27, 30, 44, 55, 166, 168, 260, 284  
 Վլասի (Իշխան) 155  
 Վոլոդեր 318, 329, 350  
 Վոլֆ Պ. 376  
 Վրդարեան Ավ. Լալիսկոպոս 306  
 Վուլչիկ-Կիտայրուլյան Բրոնիսլավա 18  
 Վուլցիցկի Կ. 12, 29, 371  
  
 Տակիրոս 314, 331  
 Տաշյան 131, 314  
 Տեր-Պավլյան Ք. 144, 221, 225—227, 229, 230  
 Տերենտիոս 89, 226  
 Տեր Խաչատուր տե՛ս Խաչատուր Երեց  
 Տեր Հակոբ (բհ.) 17, 151, 157, 158, 160, 162, 164  
 Տեր Հովհաննես Ավագերեց 17, 35, 42, 43, 150—158, 160, 235  
 Տեր Հովհաննես Զուդայեցի 52  
 Տեր Միրայիլ Լովեցի 251  
 Տեր Ստեփանոս Արքեճեցի 35, 36, 157  
 Տեսրոթ Պետրա 155  
 Տեր-Օհանյան Լեոն 22  
 Տեր Օրսենտ 17, 151, 157, 158, 160—162  
 Տրխնովիչ Իվաչեկ 28  
 Տիգրան II 146  
 Տիմինցկի Կոնստանտին 331  
 Տիշինսկի Ալեքսանդր 376  
 Տիտովսկի Մատվեյ 161, 163  
 Տիտոս Լիվիոս 89, 90  
 Տվարդովսկի Սամուել 257  
 Տրապիզոնցի Տեր Կիրակոս 146  
 Տրդատ (Բագավոր) 100, 103, 362  
 Տրեմբեցկի Ս. 330  
 Տրիպարնիկ Էդվարդ 19, 22, 313  
 Տուրսեկ 314

Յևդար 113

Յեւեիշ Յու. 159

Յեյլեր Մարտին 8

Յիցերոն 89, 114, 223, 226, 227, 377

Յիցերսկա Հենրիկ Ալգուստինովիշ 377

Ուզունյան (Երկանյան) Խաֆայել 349,  
350

Ուխանսկի Յակոբ 37

Ույեյսկի Կոռնել 347, 370, 383

Ուրանովիշ Ջ. 199, 200, 202

Ուրբանոս VI պապ 32

Ուրբանոս VIII պապ 55, 57

Ուրշուլա 236

Փահլուլ Բազալոր 218

Փանոս Հալաչեցի 72

Փիլիպպոս (Կաթողիկոս) 56, 57, 143,  
315

Փիլոն Այերսանդրացի 89

Քարաֆֆա Իոհան տե՛ս Պափկ 1V պապ

Քարմատանենց Հովհաննես տե՛ս Կերի-  
մովիշ Քարմատանենց Հովհաննես

Քյոմուրճյան Երեմիա Զելիպի 235, 241

Քսենոփոն 89

Քսենոքրատես 226

Քուշներյան Ք. 17, 70

Քուշակ Ն. 89, 267

Օգիտմեկ Ստանիսլավ տե՛ս Զիմորո-  
վիշ Յուզեֆ Բարթլոմեյ

Օյեկսկի Սվենտոսլավ 7, 43, 44

Օթեխովսկի Ստանիսլավ 194

Օթեշկո է. 379

Օլրբախտ Յան (Էնճ Բադալոր) 26

Օ՛կոննոր Բերնարդ 8

Օնոփրիոս Ասլան 78

Օսիպով 42

Օսման II 161, 165, 166

Օստրովցկի Դիոնիզի տե՛ս Բոգդանովիշ  
Ռոբերտ

Օստրորոդ Յան 116, 161

Օվանիսիշ Կժիշտոֆ Արսենտի 193, 197

Օվիդիոս 80, 226

Օտտոն (Կայսր) 209

Օրգելորանդ Ս. 359

Ֆարիշ Պափկ Վլադիսլավ 11

Ֆարուխովիշ Կժիշտոֆ (ԲՏ.) 78, 258

Ֆելիքսկի Ալոյսիոս 376

Ֆենոլոն 329

Ֆիլիպ (Իշխան) 83

Ֆիլիպիակ Կադիմիև 386

Ֆրանցիշեկ Սպերա 236, 240—242

Ֆրեդերիկ Ալգուստ II 289

Ֆրեդերո Այ. 347

Ֆուկիդիդ 89



# ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

5

|                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Գլուխ ԱՌԱՋԻՆ Լեհահայոց վարչաքաղաքական, կրոնական իրավիճակը, տնտեսական ու կրոնադադափարական պայքարը XIV—XVII դարերում | 23  |
| Գլուխ ԵՐԿՐՈՐԴ XVI—XVII դարերի Լեհահայ մշակույթը սրղես ազգային շարունակություն և լեհականին միահյուսվելու սկիզբ      | 61  |
| Գլուխ ԵՐԿՐՈՐԴ Լեհահայ գրականությունը XVI—XVII դարերում                                                             | 109 |
| Լեհահայ աշխարհիկ գրականությունը XVI—XVII դարերում                                                                  | 149 |
| Չափածո և արձակ էջեր (լատինացի և լեհագիր հայ բանաստեղծներ, արձակագիրներ                                             | 192 |
| Եվրոպական հայ ազգային մշակույթ ներդրող թարգմանական գրականությունը XVII դարերում                                    | 210 |
| XVI—XVII դարերի ազգային, բանաստեղծությունը, լեհահայ գաղութում                                                      | 231 |
| Դեղարվեստական արձակի էջերը Լեհահայ գրականության մեջ (հուշագրություն, օրագրություն, ուղեգրություն)                  | 253 |
| Գլուխ ՉՈՐՈՐԴ Դեղի վերջնական ուժացում տանող Լեհահայության հարյուրամյա ուղին                                         |     |
| Կրոնաքաղաքական նոր իրավիճակն ու գրականությունը XVIII դարում                                                        | 286 |
| Լեհացած հայության ազգային ինքնաճանաչման հասնելու ճիգերը և նրանց գրականությունը XIX դարերում                        | 335 |
| ԱՄՓՈՓՈՒՄ (ԽՈՒՍՆԵՐՆ)                                                                                                |     |
| ԱՄՓՈՓՈՒՄ (ԼԵՆԻՆՆ)                                                                                                  |     |
| Ամփոփում (ԼԵՆԵՐՆ)                                                                                                  | 401 |
| ՆԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ                                                                                                      | 424 |
| ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ                                                                                                 | 438 |
| ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ                                                                                                 | 438 |

ԼԵՃԱՆՑՈՒԹՅԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԿՅԱՆՔԸ ԵՎ  
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ XIV—XIX ԴԴ.

Հրատ. խմբագիր Լ. Ս. Սարափյան  
Գեղ. խմբագիր Հ. Ն. Գործակալյան  
Տեխ. խմբագիր Ա. Պ. Շահինյան  
Սրբագրիչ Մ. Գ. Բլեյան



[ 150pp ]

ИБ № 1578

Հանձնված է շարվածքի 01.08. 1990 թ.: Ստորագրված է տպագրության 5/X 1992 թ.՝ — — — Չափը  $60 \times 90^{1/16}$  թուղթի № 1: Տառատեսակ «գրքի սովորական» բարձր տպագրություն: Պայմ. 27,2 մամ., տպագր. 28,25+1 մամ, ներդիր: Ներկ. մամուլ 2: Հրատ.-հաշվարկ 27,88 մամուլ: Տպաքանակ 1000: Հրատ. № 8008: Պատվեր № Գինը 15-րդ:

22 ԳԱ հրատարակչություն, 375019, Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պող. 24 գ.:  
Издательство АН Армении, 375019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна, 24 г.

22 ԳԱ հրատարակչության տպարան, 378310, ք. Էջմիածին:

Типография Издательства АН Армении, 378310, г. Эчмиадзин.











A  $\overline{\Pi}$   
83107