

ԳՐԱԿԱՆ ՊԱՏՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՅԿԱՍՏԱՆԻ ԳԻՐԱԿԱՆ ՊԱՏՈՒԹՅՈՒՆ

—Ա. գիրք: Ներածութիւն և աղօթիւրներ. Աշխ. Ն. Վ. Մելիք-Քանդեանի. Ետշի. 1903.

Հայոց եկեղեցական իրաւունքը մեզ յայտնի էր միմիայն այն ծաւալով, ինչ ծաւալով դա արժարժուած էր Ռուսաստանի պետական օրէնսդրական ազդիւրներում: Հայոց կանոնական իրաւունքը, որ քրիստոնէութեան առաջի օրերից մինչև այժմ գործել է հայ ժողովրդի կեանքում, ոչ մի հետազոտութեան փորձի չի ենթարկուել: Փորձեր ենք ասում, որոնք կարողանային լոյս աշխարհ հանել այդ իրաւունքը զանազան գրադարանների փոշիների մէջից ու հոգեւոր առեւտների խորհրդաւոր տնկիւններից: Միակ երկասիրութիւնն այդ ուղղութեամբ կարելի է համարել հանգուցեալ Վահան ծ. վ. Բաստամեանի հայոց ամուսնական իրաւունքի լուրջ հետազոտութիւնը, որ պարբերաբար տպագրուել է «Փարձ» հանդիսի 1880 և 1881 թուականների համարներում: Արդ Ն. Վ. Մելիք-Քանդեանն իւր ստուար մի երկով փորձում է հետաքրքրուող հայ հասարակութեան առաջ դնել հայոց կանոնական իրաւունքը նրա ամբողջ ծաւալով: Առ այժմ հեղինակը լոյս է ընծայել իւր աշխատութեան առաջին գիրքը, որ բովանդակում է ներածութիւն և աղօթիւրներ:

Ներածութեան մէջ Ն. Վ. Մելիք-Քանդեանը փորձում է համառոտօրէն արծարծել եկեղեցական իրաւունքի տեսական նշանակութիւնը, և պէտք է խոստովանել, որ այդ բանը նրան չի յաջողուել: Յիշեալ ներածութեան մէջ չի պարզարանում հեղինակի հայեցակէտը ընդհանրապէս իրաւունքի էութեան մասին, որպէսզի գրանով հնարաւորութիւն ունենայինք բնորոշելու կանոնական կամ եկեղեցական իրաւունքի ելակէտը: Մրա փոխարէն հեղինակը բաւականանում է նրանով, որ աշխատում է որոշել կանոնական իրաւունքը իբրև մի առանձին, անկախ գիտելիքի:

Չունենալով ընդհանրապէս իրաւունքի և մասնաւորապէս կանոնական իրաւունքի վերաբերմամբ որևէ ուղեցոյց գաղափար,

Ն. Վ. Մելիք-Քանդեանն իւր աշխատութեան երկրորդ մասում, որտեղ նիւթ է արած հայոց կանոնական իրաւունքի աղբիւրները դրաւ է ապրիս իւր այդ թերութիւնը:

Իրաւունքի աղբիւրների գոյութիւնը պայմանաւորում է որոշ պատմական—սոցիալական երևոյթներով: Բաւական է թերթիկ հին հռովմէական իրաւունքի կամ հին յունաց օրէնքների պատմութիւնները, որոշեալի տեսնել, թէ ինչպէս հասարակական—պատմական ուրոյն պայմանները ստեղծում են իրաւական նորմերի այնպիսի ձևեր, որոնք յետագայում դառնում են իրաւունքի աղբիւրներ: Այդ աղբիւրներից արդէն գոյանում են օրէնքներ, օրէնագրական ժողովածուներ, որոնց հիման վրայ կարգաւորում են պետական—հասարակական իրաւարանական յարաբերութիւնները: Այսպիսով իրաւունքի աղբիւրների ուսումնասիրութիւնն, այսինքն նոցա ներքին բովանդակութեան հետազոտութիւնը դառնում է իրաւունքի զարգացման արտաքին մի պատմութիւն: Ահա այս կէտը յարգելի հեղինակն աչքաթող է անում, երբ փորձում է ուսումնասիրել հայ կանոնական իրաւունքի աղբիւրները: Դիմենք փաստերին:

Ն. Վ. Մելիք-Քանդեանը բաժանում է հայոց կանոնական իրաւունքի աղբիւրները 3 մասի, այն է.

ա. Ընդհանուր աղբիւրներ, որոնք ընդունում է մեր եկեղեցին, նոյնպէս և օտար եկեղեցիները. այսպէս են Ս. Գիրքը, աւանդութիւնները, առաքելական կանոնները, 3 տիեզերական ժողովները, 6 տեղական ժողովները, ս. հարց կանոնները:

բ. Ազգային կամ մասնաւոր աղբիւրներ, որոնք զուտ ազգային են, հայկական հոգի վրայ սահմանուած, այն է՝ հայոց եկեղեցական ժողովները, հայոց ս. հարց կանոնները, կաթողիկոսական կարգադրութիւնները և զանազան յիշատակարաններ:

գ. Պետական աղբիւրներ, որոնք սահմանուած են տիրապետող պետութեան միջամտութեամբ և հաստատութեամբ, այն է յունա-հռովմէական, ռուսաց, տաճկաց և պարսից հաստատած սահմանադրութիւնները և օրէնքները:

Այս երեք բաժիններից ամենահետաքրքիրը երկրորդն է:

Հայոց կանոնական իրաւունքի ազգային կոչուած աղբիւրները բաժանուած են երկու մասի. առաջին՝ հայոց ազգային եկեղեցական ժողովներ, և երկրորդ՝ հայոց ս. հարց կանոններ: Հայոց ազգային—եկեղեցական ժողովներ գումարում էին կաթողիկոսները սկսած Աշտիշատի Ա. ժողովով 365 թուից: Այդ ժողովներին մասնակցում էին ոչ միայն հոգևոր դասակարգը, այլ և աշխարհականները. շրջաններ, գաւառապետներ, գաւառակալներ,

պետեր, բռնաւորներ, զօրագլուխներ, հարիւրապետներ, ազատներ, կռուակալներ, բոլոր նախարարներն... Այստեղից հետեւում է, որ այդ ժողովները միանգամայն ազգային բնավորութիւն էին կրում և ազգային միակ բարձրագոյն օրէնսդրական հիմնարկութիւններն էին: Այդ հիման վրայ հայր Մելիք-Յանգեանն ասում է, «մեր եկեղեցական իրաւունքի պատմութիւնն աղագոյցանում է, որ առանց՝ ազգային ժողովի համաձայնութեան ոչ մի ժողովի (արտաքին, տեղեկական) կարգադրութիւն կանոնական և պարտաւորական չէ»: Այս խօսքերից պարզ է, որ օրէնսդրական գործունէութիւնը վերապահուած էր ազգային եկեղեցական ժողովներին: Մի փոքր յետոյ նոյն հեղինակը շարունակում է. «մինչև անգամ երբ կաթողիկոսը, թագաւորը և նախարարները մի մասը ընդունել և հրատարակել են կարգադրութիւններ, ամբողջ ազգը մերժել է և չի ընդունել դրանց հրամանը... (հր. 311): Հարց է ծագում. էլ Քրիստոսը հայր հեղինակի կարծիքը ազգային ժողովի օրէնսդրական կոմպետենցիայի վերաբերմամբ, երբ հանդէս է գալիս և ժողովրդի համաձայնութեան հարցը: Անտարակոյս այստեղ երկու հասկացողութիւնների խառնաշփոթութիւն է, որի շնորհիւ հայր հեղինակը չի կարողանում պարզել ազգային ժողովի նշանակութիւնը մի կողմից և ժողովուրդի՝ «ամբողջ ազգի» օրէնսդրական իրաւասութեան հարցը միւս կողմից: «Ամբողջ ազգը մերժել է և չի ընդունել նրանց հրամանը» — այս խօսքերով երևի Ն. Վ. Մելիք-Յանգեանն ուզում է հասկանալ սովորութեան իրաւունքի տիրապետութիւնն հայոց մէջ: Այս դէպքում ժողովուրդը հանդէս է գալիս ոչ իբրեւ օրէնսդիր գործուն, այլ մի հասարակութիւն, որի մէջ սովորոյթը, արանդութիւնն իւր պահպանողական սկզբունքով այնպիսի գերակշռող դեր է խաղում, որ նրա իրաւաբանական յարաբերութիւնները միանգամայն չեն համապատասխանում օրէնսդիր գործունի, ներկայ դէպքում՝ ազգային ժողովի կարգադրութիւններին: Նմանօրինակ երեւոյթներ պատահում են նաև մեր ժամանակներու Ո՛ւլս յայտնի չէ, որ շատ օրէնքներ ու կարգադրութիւններ մնում են մեռած աստ, բովանդակում են անմիա նորմեր, մի խօսքով ժողովուրդը չի կիրառում այդ օրէնքները. բայց չէ՞ որ այդպիսի դէպքերում մենք չենք ասում, որ այդ օրէնքների կիրառութիւնը կասեցրել է ժողովուրդը՝ իբրեւ մի որոշ օրէնսդրական գործուն...»

Սակայն հարկէ պարզել, թէ ի՞նչ նշանակութիւն ունէր ազգային ժողովների օրէնսդրական իրաւասութիւնը: Շահալիֆանի 447 թուի ազգային ժողովն ի միջի այլոց «հաստատեց իրանից առաջ և՛ դաժ ըրուր ժողովները և հայրապետական կանոնները,

որոնք մինչև այդ օրը ազգի կողմից թէև ընդունուած էին, բայց ժողովական հաստատութեամբ չէին վաւերացուած: Այսպիսի ժողովներ, երկար թէ կարճ ընդմիջումներով տեղի են ունեցել Շահապիվանի ժողովից յետոյ յընթացս պատմական ժամանակի մինչև 1243—1246 թուականի Սսի ժողովը: Յիշեալ բոլոր ժողովների որոշումները քննելիս կարելի է այն եզրակացութեան յանդէլ, որ այդ որոշումներն իրենց վրայ կրում էին լոկ ժամանակաւոր ու տեղական ընտրութիւն: Իւրաքանչիւր ժողով գիմիով օրէնսդրական հարցերին ամեն անգամ յատուկ որոշումներ էր կայացնում և ընդունում այն օրէնքներն ու կանոնները, այն հայրապետական կոնդակները, որոնք արդէն նախորդ ժողովները վաղուց 'ի վեր վաւերացրել էին: Նախորդ ժողովների որոշումները իրենց հեղինակների կեանքի զազարումով, նոյնպէս զազարում էին տեղական օրէնսդրութեան նշանակութիւն ունենալուց:

Բացի դրանից՝ զանաւոր ենք և այլ փաստեր, որոնք թերեւ կրկին սպացուցանում են, թէ հայոց ազգային ժողովները չեն ունեցել այն իրաւարանական նշանակութիւնը, ինչ որ մենք սպասում էինք: Հայոց եկեղեցական վարչական մարմինները հանապաղ զեկեղեցութեւն են այնպիսի իրաւարանական ազդիւրներով, որոնք երբէք հաստատուած չեն եղել ազգային—եկեղեցական ժողովներում: Այդ խոտտովանում է նաև Ն. Վ. Մելիք-Քանգեանը (կր. 447): Վերջապէս այն երևոյթը, որ մեզ հասել են խաչատուրեան ու անսխառն բովանդակութեան բազմաթիւ կանոնադրեր ու Դատաստանադրեր, որոնք լայնածաւալ կիրառութիւն են ունեցել հայկական հասարակական կեանքում—մի նոր ապացոյց է, թէ որքան նուազ նշանակութիւն ունէր ազգային ժողովների օրէնսդրական գործունէութիւնը:

Արդ՝ տրամաբանօրէն հարց է ծագում, եթէ ազգային ժողովները չեն ունեցել մեր սպասած օրէնսդրական նշանակութիւնը, և միւս կողմից՝ եթէ հայկական կանոնական իրաւունքի մէջ զանաւոր ենք բազմաթիւ ազդիւրներ, որոնք չեն յիշատակուած ազգային ժողովներում, բայց և այնպէս որոշ կիրառութիւն են ունեցել եկեղեցական կեանքում, ապա ինչ հիման վրայ յարգելի հեղինակը ժխտում է վերջինների նշանակութիւնն և պնդում է, որ իրաւարանական տեսակէտից մեր եկեղեցական իրաւունքի ազդիւր կը համարուեն միայն այն կանոնները, որոնք ընդունում են ազգային ժողովով. կամ կաթուղիկոսների այնպիսի հրամաններով, որոնք անտրտունջ և սիրով ընդունուած են բոլոր ազգից (կր. 235): Թէ որպիսի խախտւած հոգի վրայ է կանգնած Ն. Վ. Մելիք Քանգեանն իւր այդ եզրակացութեամբ, պարզում է նրա-

նից, որ նա այնուամենայնիւ ստիպուած է որոշ բացառութիւններ անել. օրինակ՝ նա ընդունում է Ս. Բարսեղի կանոնները իրրեւ աղբիւր հայոց կանոնական իրաւունքի, մինչդեռ, որքան յայտնի է, ազգային ժողովներում Ս. Բարսեղի կանոնները երբեք չեն արժանացել յիշատակւելու:

Վերոյիշեալ բոլոր թերութիւնները առաջ են դալիս նրանից, որ մեն հեղինակն աղբիւրների հարցը քննում է թեթեւակի ու մակերեսութօրէն: Նա չի խորասուզում գոյութիւն ունեցող աղբիւրների էութեան մէջ, որպէսզի կարողանար պարզել իւրաքանչիւր աղբիւրի նշանակութիւնը. կարճ ասած՝ Ն. Վ. Մելիք-Թանգեանի աշխատութեան մէջ բացակայում է կանոնական իրաւունքի արտաքին պատմութիւնը, բացակայում է պատմական աշխարհայեցողութիւն ասած բանը, որի շնորհիւ միշտ հնարաւոր կլինէր պարզել իրաւաբանական աղբիւրների նշանակութիւնն այս կամ այն օրէնսդրական գործունէութեան վերաբերեալ: Եթէ մի առ մի աչքի ածենք այն բոլոր իրաւաբանական աղբիւրները, որոնք յիշուած են Ն. Վ. Մելիք-Թանգեանի աշխատութեան մէջ և որոնք նա ճանաչում է իրրեւ հայոց կանոնական իրաւունքի միակ ազգային աղբիւրներ, կըզանենք, որ յիշեալ աղբիւրները ոչ մի ներքին կապ չունեն իրար հետ, ոչ մի փոխադարձ առնչութիւն չեն ներկայացնում, այլ կարծես առանձին, ինքնուրոյն նիւթեր լինեն: Մինչդեռ ընդհակառակն՝ այն նորմերը, որոնք ծառայել են իրրեւ կանոնական իրաւունքի աղբիւրներ, որոշ օրինաչափական հասարակական երեւոյթների արգասիքներ են:

Նոյն այդ պատմական հայեացքի բացակայութիւնը պատճառ է դառնում մի այլ պակասութեան: Հեղինակը մեզ չի պարզում, թէ որքան ինքնուրոյն, տեղական բնաւորութիւն ունեն ազգային աղբիւրներն անուանած իրաւաբանական աղբիւրները: Մեր հեղինակը ազգային աղբիւրներ է անուանում այն բոլորը, որոնք զուտ ազգային են: Եթէ ազգային աղբիւրների վրայ նայենք առաջ բերած խօսքերի համաձայն, այսինքն՝ ըմբռնելով լոկ աշխարհագրական—տեղական մաքոյ, այն ժամանակ թերեւ հասկանալի է այդ բաների իմաստը: Բայց երբ այդ բաների իմաստը վերլուծենք ըստ իրենց ներքին բովանդակութեան, այն ժամանակ կըզանենք, որ ազգային աղբիւրներն ասած բանը նոյնքան ազգային է, որքան և քրիստոնէութիւնը: Քրիստոնէութիւնն իւր ամբողջ էութեամբ, իւր վարդապետութեան բոլոր մասերում չի պարփակւում ոչ մի ազգային սկզբունք. նրա պաշտփար համամարդկային իղէպն էր, որ ձուռ էր մի աստուա-

ծուքեան պաշտելուն մէջ ընդգրկել հոմայն մարդկութեան բարոյական սկզբունքները:

Հայաստանի իրաւական—վարչական ամբողջ կազմը աստիճանաբար վերակազմուեց այդ նոր վարդապետութեան բարոյական փիլիսոփայութեան ազդակների ներքոյ: Սակայն երբ Հայաստանի եկեղեցին բաժանուեց ընդհանուր եկեղեցուց, մեր հոգեւորական—գիտնականները ձգտում էին ապացուցանել, որ հայկական եկեղեցու կեանքը սկսեց միանգամայն անկախ զարգանալ և բացառապէս ազգային գոյն ստանալ: Մի կողմ թողած դաւանարանական սկզբունքները, որոնք յիշատի հայոց եկեղեցին, իբրև ժողովրդական մի կրօն, միանգամայն առանձնացրին միւս կրօնական հոմայնքներից, ուշագրութեան արժանեք այն պատմական երևոյթը, որ հայոց եկեղեցական—վարչական զարգացումն այնուամենայնիւ չանցաւ առանց արտաքին ազդեցութեան: Շնորհիւ նրան, որ քրիստոնէութիւնն իւր սոցիալ—պատմական նշանակութեամբ, ինչպէս վերը նկատեցինք, զուրկ էր ազգային սկզբունքներից, ուստի նրա ազդեցութիւնն եկեղեցու իրաւական—վարչական կարգերի վրայ ազատ մուտք էր գտնում բոլոր, նոյն իսկ միմիանց թշնամի ազգութիւնների մէջ: Սրանով է բացազուում, թէ ինչ՞ով կանոնական իրաւունքը բոլոր երկրներում, բոլոր քրիստոնեայ ժողովուրդների մէջ զնկավարւում էր միևնոյն սկզբունքներով, միատեսակ ոգով: Վերջենք մեր կանոնական իրաւունքի բազային ազդիւրները, որոնք մի առ մի առաջ են բերուած Վայոց եկեղեցական իրաւունքից: Ա գրքում: Նախ և առաջ եթէ մանրամասն քննենք հայոց եկեղեցական (ազգային) ժողովների որոշումները, կըզանենք, որ այդ ժողովներում յօրինած կանոնները խմբագրուած են արտաքին եկեղեցական ժողովների որոշումների, Առաքելական և այլ օտար սրբոց կանոնների ազդեցութեան տակ: Երկրորդ՝ նաև հայոց ս. հարց կանոնները, սկսեալ Թագէտ առաքեալին վերագրած կանոններից մինչև Ներսէս Շնորհալին, խմբագրուել են նոյն արտաքին ազդիւրների ազդեցութեան տակ: Այս մեր կարծիքը հաստատուում է նոյն իսկ Ն. վ. Մելիք Թանգեանի առաջ բերած վկայութիւններով: Յարգելի հեղինակը երբ փորձում է վերլուծել ազգային ժողովների և հայոց ս. հարց կազմած կանոնները, մեծ մասամբ գտնում է, որ ազգային ազդիւրները խիստ նմանութիւն ունեն այս կամ այն օտար ազդիւրների հետ: Թէ թր աստիճանի ընդհանրացած էր օտար ազդիւրների կիրառումը հայ եկեղեցու իրաւարանական կեանքում, պարզ հետևում է նրանից, որ Հայաստանում շատ տարածուած էին օտար կանոնական նորմերի

թարգմանական ձեռագրեր, որոնց օրինակները հասել են մեզ, Այս բոլոր մեր ասածներով բնաւ չենք ժխտում, թէ հայ եկեղեցական կեանքում ոչ մի ինքնուրոյն, տեղական գոյն կրող կանոնական նորմեր չեն յօրինուել, Այո, եղել են հայոց եկեղեցական ժողովներում այդ տեսակ փորձեր, թէև նուազ թուով, այն էլ այնպիսի իրաւարանական ղեպքերի վերաբերմամբ, որոնք լոկ տեղական հեթանոսական կարգերի, ժողովրդական սովորութիւնների դէմ էին ուղղուած. ղեպքերի, որոնք գուցէ գոյութիւն ունենային լոկ մեր երկրում և չէին նախատեսուած օտար եկեղեցական ժողովների կողմից: Վերջին ղեպքերը մասնակի ու ժամանակաւոր բնուորութիւն էին կրում, մինչդեռ մեր խօսքը ընդհանուր կանոնական նորմերի մասին է, որոնք ծառայել են իրրև աղբիւրներ ընդհանուր հայոց կանոնական իրաւունքի համար: Ուր մնացին հետեալաբար բազմային աղբիւրները: Սրան մի պատասխան կայ. այն է, որ կանոնական աղբիւրները, որոնք առաջ են բերուած մեր քննադատուած աշխատութեան մէջ, չի կարելի անզայինն անուանել, այլ աւելի յաջող կըլինէր բաւական աղբիւրներ անուանել, Այսպիսով կարելի կըլինէր զատել իրենց խմբագրութեամբ ու հայոց հեղինակների նախաձեռնութեամբ մեր երկրում կիրառուած կանոնների աղբիւրները օտար եկեղեցիների վարչական կեանքում գոյութիւն ունեցած կանոնական աղբիւրներից:

Վերջացնում ենք մեր այս համառօտ տեսութիւնը, խոստովանելով, որ շատ հետաքրքիր հարցեր, որոնք ակամայ ծագում են Ն. Վ. Մելիք-Թանգեանի աշխատութիւնը քննելիս, թողնում ենք առանց յիշատակելու: Մենք գիտազութեան առիւթ միայն այն պակասութիւնները, որոնք որոշ գիտական նշանակութիւն ունեն իւրաքանչիւր երկի համար, որ ձգտում է լուրջ աշխատութեան արտգոս վայելելու: Տեսանք, որ այդ աշխատութիւնը խոշոր պակասութիւններ ունի, բայց զրանով մենք բնաւ հակուած չենք նսեմացնելու Մելիք-Թանգեանի շէպոյց եկեղեցական իրաւունքը: Դա առաջին փորձն է հայ իրաւարանական գրականութեան մէջ, որ մինչև օրս այնպէս զանց էր առնուած հայ բանասէրներից:

Եթէ մեր հեղինակի երկը շատերին զոհացում չտայ իւր գիտական արժանիքներով, բայց և այնպէս այդ աշխատութիւնը կարևոր է իրրև նիւթ, որ գուրս է կորցուած այլևս զանազան արխիւներում թողի տակ ընկնելուց և որը կարող է առաջացում աւելի լուրջ ուսումնասիրութեան ու վերլուծման առարկայ դառնալ: Միայն մի խորհուրդ կը տանք, որ մեր հեղինակը իւր խօս-

տացած առաջայ երկու հատորները լոյս ընծայելիս՝ աւելի լըջօրէն վերաբերուի իւր ընտրած նիւթին, որպէսզի այդ գրքերն էլ չթողնեն շուտափոյթ գործի այն սպաւորութիւնը, որ կրում է իւր վրայ ներկայ Ա հատորը։ Եւս տուաւ չարկ է լըջօրէն վերաբերուի այդ գործին, քանի որ հայոց կանոնական իրաւունքի ուսումնասիրութեամբ մեծ լոյս կարելի է սփռել հին հայոց քաղաքացիական, քրէական ու պետական իրաւունքների վրայ, որոնք իբրեւ հետազոտութեան նիւթեր աւելի աննախանձելի պայմաններում են գտնուում։

ԻՐԱԴԱՐԱՆ.

ՎՐԱԳՅՑ ԵԶԵՆԻ ՅԵՄԵՐԵՅԻ

1904 թուի Նոյեմբերի 6-ին Ռուսաստանի մայրաքաղաքի հայ հասարակութիւնը և պետական բարձր կառավարութեան մի որոշ շրջանը—լուսաւորութեան նախարարութիւնը—հանդիսաւոր կերպով տօնեցին լուսաւորութեան նախարարի խորհրդի և ուսումնական կոմիտէի անդամ՝ իսկական զազանի խորհրդական Կարապետ Յարութիւնեան Եզեանի պետական և գրական գործունէութեան յիշամանայ յօրելանքը։

Կարապետ Եզեանը ծնուել է 1835 թ. սեպտեմբերի 5-ին, միջնակարգ կրթութիւնն ստացել է Մոսկուայի Լազարեան ճեմարանում և աւարտել ոսկէ մեդալով։ Այնուհետև զնալով Պետերբուրգ ուսանում է համալսարանի արեւելեան լեզուների բաժնում։ Աւարտելուց յետոյ աչքի ընկնելով իւր ընդունակութեամբ և հմտութեամբ՝ համալսարանի վարչութիւնից առաջարկութիւն է ստանում, որ պատրաստուի պրոֆէսորութեան և հայոց լեզուի ու գրականութեան ամբիոնը ստանձնէ։ Եզեանը պատրաստուում է և ըննութիւն տալով՝ արեւելեան լեզուների մաղխտրոս գիտնական կոչումն է ստանում, բայց չգիտենք ինչ պատճառներից զրգուած, շուտով թողնում է համալսարանը և ներքին գործոց նախարարութեան մէջ պաշտօն ստանում։ Յետոյ այդտեղից փոխուում է լուսաւորութեան նախարարութիւնը և երկար ժամանակ ղեկավարում է իրենց գիտելիքների պաշտօնը վարելուց յետոյ նշանակում է նախարարի խորհրդի և ուսումնական կոմիտէի անդամ։

Կարապետ Եզեանը յայտնի է իբրեւ որոշ և հաստատուն ուղղութեան տէր հասարակական գործիչ։ Նա կողմակից է հայ ազգի խաղաղ քաղաքակրթական զարգացման։ Կ. Եզեանը մի-