

ՀՐԱՅԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆ
ՀՐԱՏԱՐԱԿԶԱԿԱՆ ԸՆԿԵՐՈՒԹԵԱՆ, - ԹԻԻ 1

Գ. ԳԻՒԶԱԼԵԱՆ

ՊԱՏՄԱԿԱՆ

ԽՆԴԻՐՆԵՐ

1937

ՏՊ. "ԱՐԱՋ" Ս. ԲԱՆՏԻԿԵԱՆ, ՊԵՅՐՈՒՔ

081

Գ-67

81
- 67

ՔԼ 1709

ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆ

“ԱՐԱՋ” ՀՐԱՏԱՐԱԿԶԱԿԱՆ ԸՆԿԵՐՈՒԹԵԱՆ, - ԹԻԻ 1

Գ. ԳԻԻԶԱԼԵԱՆ

ՊԱՏՄԱԿԱՆ

ԽՆԴԻՐՆԵՐ

1937

6069

ՏՊ. “ԱՐԱՋ” Ա. ԲԱՆՏԻԿԵԱՆ, ՊԷՅՐՈՒԹ

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՏ

«Պատմական խնդիրներ»ի այս ժողովածուն սկզբում լոյս է տեսել որպէս առանձին յօդածներ հայ պարբերականներում: «Մարտի»-ի և ազգային հարցը» հրատարակել է «Դրօսակ»ի մէջ: ՍՍ. Նազարեանին նւիրած առաջին երկու գլուխները լոյս են տեսել նոյն տեղում: Վերջին գլուխը տեղ է գտել «Համագային տարեգրքի» առաջին հատրում: «Մեծ յոբելեանի առթիւ» և Մ. Փօրթուգալեանի մասին գրածները լոյս են տեսել «ՎԷՄ» երկամսեայ հանդէսում: Հաւաքելով ի մի որոշ փոփոխութիւն է մտցրած միայն ՍՍ. Նազարեանին նւիրած գլուխներում, այն էլ իննուորոշ յօդածների մէջ ամբողջութիւն տեսնելու համար:

«Պատմական խնդիրներ»ը մէկ փորձ է մտքի մէկ պտոյտ կատարելու հասարակական-քաղաքական գաղափարների աշխարհում: Այդ անելիքս մենք մշակել ենք ու պատշաճաբար որոշ տեսակէտ: Ուշադիր ընթերցողը ինքը կը գտնի այդ տեսակէտը:

Գ. Գ.



ՄԱՐԲՍԻԶՄԸ ԵՒ ԱԶԳԱՅԻՆ ՀԱՐՅԸ

I

Ազգութեան էութիւնն ու նրա գիտական սահմանումը, նրա լուծումը մեր օրերում ևս մնում է որպէս գործնական քաղաքականութեան և տեսական պրպլետիկաների գլխաւոր խնդիր: Յետապատեւրադմեան քաղաքական միտքը միայն նոր ձեւերում տւեց նրան, սակայն, դեռ չատ հեռու է այն օրը, երբ նա գիտականօրէն և միջազգային քաղաքականութեան տեսակէտից բաւարար լուծում ստացած կը լինի:

Նախորդ դարում ազգային հարցը, իբրեւ ուսումնասիրութեան խնդիր և որպէս քաղաքականութեան հարց, գտնում էր մարքսիզմի խորունկ ազդեցութեան տակ: Պատմագիտական այս տեսութիւնը, որի փիլիսոփայական և հասարակագիտական հիմունքները մըշակած էին 40-60ական թւականներին, իբրեւ ամենից տորածւած ուսումը՝ ոչ միայն հասարակագիտական տեսութիւն էր, այլև իրենով պայմանաւորում էր ժողովրդական լայն զանգւածների վարքագիծը, ամենօրեայ քաղաքականութիւնը: Արդի մտածողութիւնը, պատեւրագմի և յեղափոխութեան ջախջախիչ ազդեցութեան տակ, գրեթէ հրաժարեց մարքսիստական պատմահայեցողութիւնից: Եւ այժմ վերաքննութեան նիւթ է ոչ միայն Մարքսի ազգութեան մասին արտայայտած տեսակէտները, այլև մարքսի մէջ հանրապէս, որպէս պատմափիլիսոփայական և հասարակագիտական դրութիւն: Միջազգային ընկերավարական միտքը, որ շուրջ կէս դար գրեթէ նոյնանում էր

մարքսիզմի հետ, այժմ որոնում է այլ ուղիներ իր տեսական-գաղափարական հիմնաւորումների և գործնական քաղաքականութեան համար, ա՛յլ ուղիներ, քան այն, որ ցոյց է տալիս Մարքս-էնգելսեան վարդապետութիւնը: Եթէ մարքսիզմի հիմունքները նախորդ դարի 40ական թւականին մշակում էին Հեգելեան փիլիսոփայական դպրոցի և Անգլիայի քաղաքատնտեսական առևտրա-արդիւնաբերական անմիջական կեանքի ազդեցութեան տակ, ժամանակակից ընկերվարական միտքը՝ ազատագրելով մարքիզմի մենատիրութիւնից՝ սերտօրէն յարակցում է մեր օրերի փիլիսոփայական, բարոյագիտական դրութիւնների և ժամանակակից ռամկավարութեան հետ: Իսկ այսօրայիմաստասիրութիւնը շատ քիչ առնչութիւն ունի Մարքսի նախապաշտ և Հեգելի բանապաշտ վարդապետութիւնների հետ: Ապացոյց թէ ընկերվարական միտքը ինչքա՛ն հեռացած է մարքսիզմի ակունքներից՝ ահա Հենրիխ դը Մանի «Ընկերվարութեան Ոգին» գիրքը, որ ժխտելով մարքսիզմը՝ բացասական վերաբերում չունի դէպի ընկերվարութիւնը, այլ փորձում է լայնօրէն հիմնաւորել նրան ժամանակակից փիլիսոփայութեան և հասարակագիտութեան տեսալների վրա: Որով մարքսիզմը դառնում է ընկերվարական մտքի դարգացման մի փուլը: Որպէս այդպիսին՝ նա պայմանաւորւած էր իր ժամանակի քաղաքատնտեսական և իմաստասիրական դրութիւններով, և մեզ համար դառնում է լոկ պատմական երևոյթ՝ պայմանաւորւած որոշ ժամանակի և տարածութեան սահմաններով:

Սակայն, այդպէս չէ մարքսիզմը համայնովար կուսակցութեան համար: Եթէ արեւմտեան Եւրոպայում դասական մարքսիզմը դարձել է պատմութեան նիւթ, Եւրոպայի հասարակական քաղաքական մտքի անցած փուլը, այդպէս չէ բնաւ արեւելեան Եւրոպայի ծաւա-

լուն ստեպներում, ուր մարքսիզմը պետական ուժի մի հզօր բաղուկով՝ յայտարարւած է միակ և ճշմարիտ հասարակագիտական դրութիւնը: Նա ներթափածել է, որպէս պաշտօնական ուսմունք խորհրդային հանրակարգի: Այլ ուսմունք — հասարակագիտական և փիլիսոփայական — գոյութիւն չունի այդ աշխարհում: Եւ բոլոր այն սրբագրումները, որ անում է այժմ արեւմտեան մարքսիզմն ու ոչ-մարքսիստական ընկերվարութիւնը Մարքս-էնգելսեան վարդապետութեան նկատմամբ, նրան թւում են դաւաճանութիւն «պրոլետարիատի դատի հանդէպ»: Իրենց այդ քայլով այլամիտները վաճառքի են հանում իրենց «միտքն ու խիղճը ընկերվարութեան թշնամիներին»: 70-80 տարի առաջ Մարքսն ասել է ու կռահել ամէն բան. ու եթէ արդի դիտութիւնը, իմաստասիրական որոնումները ասում են նոյնը, ինչ որ Մարքսն ու Էնգելսը, նշանակում է աւելորդ են, իսկ եթէ հակառակն են պնդում, ապա վնասակար են: Մարդկային որոնող, կառուցանող ու քանդող միտքը, խուզարկու ու անհանգիստ հոգին նրա ստեղծագործող թռիչքը և յղացումի ազատութիւնը երբէք այնպէս գերւած ու կաշկանդւած չեն եղել, որքան մեր օրերի «քաղաքակիրթ» Եւրոպայի արեւելքում, այդ մայր ցամաքի 45 0/0 ի վրա:

Մարքսիզմի հետ կապւած բազմաթիւ խնդիրներից, որոնք այժմ իրենց իսկ մարքսիզմների բանակում վերաքննութեան նիւթ են դառնում, ազգային հարցը ամենէն կարեւորն է: Նա ընկերվարական մտքի գլխաւոր առանցքն է՝ ռամկավարութեան խնդրի հետ միասին: Եւ զարմանալի չէ, որ այդ երկուսը միշտ միասին են երևան դալիս. ազգային հարցը առանց ռամկավարութեան տեսութեան, իսկ վերջինս առանց մարդկայնութեան ուսմունքի լուծել հնարաւոր չէ: Սակայն, համայնավարութիւնը, որպէս հասարակական ու քաղա-

քական միտք, կառչած մնալով դասական մարքիզմի վարդապետութեան՝ մի քայլ առաջ չի գնացել ազգային հարցին աւելի իրական և գիտական հիմնաւորում տալու տեսակէտից: Ու եթէ հազւագիւտ ղէպքերում նա արել է խորիմաստ յայտարարութիւններ, որդեգրել է ազգութեանց ինքնորոշման սկզբունքը, այդ յայտարարութիւնները երբէք չեն պարտաւորեցրել նրան համապատասխան քաղաքականութիւն վարելու և անյարիր են իրենց ուսուցչի պատմագիտական ուսմունքին: Համայնավարների բռնապետութեան տակ ազգութիւնների հարցը նոյնքան հրատապ է ու չլուծւած, որքան միապետական կայսրութեան դաժան իշխանութեան տակ:

Ահա թէ ինչու խօսել մարքսիզմի ազգային խնդրի նկատմամբ մշակած տեսութեան մասին, չի նշանակում լոկ մտքի պրպտում կատարել, այլ, ընդհակառակը, նշանակում է խօսել մի վերին սասիճանի գործնական արժէք ունեցող և հասարակութեան ամենալայն խաւերի միտքը յուզող խնդրի մասին: Այդ իսկ պատճառով, թող ներւի մեզ մի քանի դիտողութիւններ անել ազգային հարցին և նրա մարքսիստական ըմբռման մասին:

* * *

Կ. Մարքսն ու Ֆ. էնգելսը իրենց հասարակական աշխատանքի և գրական վաստակների մէջ ազգային հարցի հանդէպ երբեք սկզբունքային վերաբերում չեն ունեցած: Իրենց սահմանած ընկերավարութեան գաղափարի հետ ազգութիւնը կապւած չէ եղել օրգանական սերտ կապերով, այլ եղել է մի հարց, որը կարող էր այս կամ այն չափով նպաստել ընկերավարական հանրակարգի շուտափոյթ իրականացման, կամ խանգարել ու յետաձգել նրա անխուսափելի ընթացքը: Նրանց համար ազգային հարցը աւելի շուտ գործելակերպի,

գործնական քաղաքականութեան առարկայ էր, քան սկզբունքի հարց: Բխած իրենց ընկերային, փիլիսոփայական դասանալից: Ուստի և զարմանալի չէ, որ նրանք միեւնոյն ժամանակ տարբեր ազգերի մասին և տարբեր ժամանակ միեւնոյն ազգի մասին արել են հակասական յայտարարութիւններ: Միայն 19րդ դարի 70ական թւականներից յետոյ տեղի ունեցող ազգային շարժումները Աւստրո-Հունգարական, ռուսական կայսրութեանց և օսմանեան պետութեան սահմաններում ստիպեցին մարքսիստներին լրջօրէն զբաղուել ազգային հարցով և մշակել որոշ վերաբերմունք: Այս հարցինը կառմամբ մարքսիզմի գաղափարախօսութեան վերաբանութիւնը սկսւում է Աւստրո-Հունգարիայում, ուր Բրիւնի խորհրդածոգովը ընկերավարական մտածողութեան մէջ կազմում է մի գարձակէտ ազգային հարցի վերաբերմամբ: Նոյն աւստրիական ընկերավար-մարքսիստական գրականութիւնն է, որ լոյս հանեց երկու խոշոր աշխատանք՝ Բաուէրի և Շպրինգլէր-Սինոպտիկուսի գրչին պատկանող հատորները: Չնայած այն գործնական թեւադրանքներին, որ անում էր յատկապէս Սինոպտիկուսը լուծելու համար ազգային հարցը աւստրիական կայսրութեան մէջ, երկու մտածողների ելակէտը մնում էր նորէն մարքսիզմը եւ նրա պատմագիտական ուսմունքը: Այնուհետև Կ. կառուցելին՝ դասական մարքսիզմի լուազոյն տեսաբանը՝ փորձել է հիմնաւորել ազգային հարցը Մարքսի ուսմունքով, սակայն, նա էլ աստիճանաբար հեռանում է Մարքսիզմից, և, ի վերջոյ, ստիպւած է լինում ընդունել ազգութեան ուրոյն ազգակ լինելը պատմահասարակական կեանքում: Սա նշանակում է տնտեսական, արտադրական ուժերի կողքին գնել մի հոգեւոր բնոյթ կրող ոյժ, որ բնաւ վերլուծելի չէ նիւթական տեւալներով: Ազգային հարցը յատուկ քննութեան նիւթ է դառնում նաև ու-

ստեղծող ընկերվարական կուսակցութիւնները մօտ, որոնցից սոցիալ-դեմոկրատները ունեցել են ժխտական վերաբերմունք գէպի այդ հարցի սկզբունքային լուծումը:

Կարելի է ասել՝ չկայ քիչ թէ չատ ականատ որ ընկերվարական գէմք, որ իր մտքի ոյժը և գրչի թափը փորձած չլինի ազգային հարցի բնագաւառում: Սակայն, հին ու նոր մարքսիստների մէջ կան ընդհանուր չփման կէտեր և այդ այն է, որ նրանց բոլորի համար կրակէս է ծառայում Մարքսի հասարակագիտական ուսմունքը: Մարքսիզմը նրանց համար միակ ճշմարիտ և անարկայօրէն մշակւած պատմագիտական տեսութիւնն է, որը միայն ի վիճակի է հանրային կեանքի բոլոր բարդ և բազմազան խնդիրները լուսաբանելու ճշմարտագոյնում ձեռով: Ըստ այսմ՝ պատմութեան միակ գոյակը (սուրստանս) անտեսական սահմաններում պէտք է որոնել արտագրական միջոցների, ներանց ձևափոխման ու նրանցից բխած հասարակական ուժերի փոխյարաբերութեան մէջ: Ուստի և հատարակական բարդ մարմնի մէջ, ազգութիւնը, որպէս ուրոյն պատմական գործօն, գնր չունի. նա «գոյակ» է, այլ այդ «նիւթի» յատկանիշը. ազգութիւնն ինքը տարալուծելիք խնդիր է. նա բացատրելի է միայն տեղալ գարաշրջանի գասակարգային ուժերի փոխյարաբերութեամբ: Շատ բնական է, որ այս հայեցակէտը հիմնովին պիտի ժխտէր այն տեսակէտները, որոնք պատմական կեանքի միակ իրական, մնայուն ու կայուն գոյակ համարում էին ազգութիւնը: Այդ հարւածը ամենից առաջ տրւում էր Հեգելին, ըստ որի բացարձակ ոգին ազգայնօրէն կազմակերպւած պետութեան մէջ է, որ անարկայանում է իր բովանդակ ծաւալով — ազգը դունում է ոգու կրողը, ազգութիւնը՝ պատմութեան ուսումնասիրութեան միակ առարկան: Ազգութեան սկզբունք

քը դասակարգայինի վերածելով՝ մարքսիզմը դրանով էլ չբաւականացաւ: Եթէ ազգութիւնը դասակարգային յարաբերութեան և նրա գաղափարախօսութեան մի ուրոյն արտայայտութիւնն է, ապա մարքսիզմը նրան կապեց բուրժուազիայի հետ: Ըստ այսմ՝ ազգութիւնն ու ազգային հարցը առաջացել են պատմական կեանքի աւելի նոր շրջանում: Եւրոպայի պատմութեան մէջ 15-16րդ դարերում տեղի է ունենում մեծ յեղաշրջում, սաղմնաւորում է դրամատիրական տնտեսութիւնը, ծնւում է մի նոր դասակարգ՝ բուրժուականը: Այնուհետև նորագոյն պատմութեան երեք գործօնները՝ ազգութիւնը, պետութիւնը և տնտեսութիւնը՝ ընթացան զուգահեռ ու միասին՝ ստեղծելով ժամանակակից մեծ ազգային պետութիւնները և դրամատիրական բարդ ու հասունացած տնտեսութիւնը: Ուրեմն, ըստ այս տեսակէտի, կայ ժամանակի նոյնութիւն և մի ներքին պատճառակցութիւն նորագոյն տնտեսա-արդիւնաբերական ձեւերի և ազգութեան ծագման մէջ: Դրամատիրութիւնը կենտրոնացնող ոյժ ունի — միջնադարեան քաղքենիութիւնը ձևաւորւում է աստիճանաբար, որպէս բուրժուազիա — լայն հողային սահմաններում, զարկ է տալիս և կազմակերպում է մեծ պետութիւնը, երկնում է մի զօղող, «միաւորիչ» գաղափար՝ ազգութեան գաղափարը, որը դառնում է նոր պետութիւնների կառուցման մղիչ ոյժը: Ազգութիւնն, ուրեմն, նոր ժամանակների և նրա պայմանների ծնունդն է:

Յաճախ, ոչ մարքսիստական բանակից անգամ պընդում են, որ նոր դարերում ազգութեանց զարթօնքն է տեղի ունենում, նորագոյն շրջանում նա կաղապարւում է որպէս պայծառ գաղափար, 19րդ դարում աստիճանաբար իրականանում է ձևաւորելով որպէս ազգային քաղաքական միութիւններ՝ պետութիւններ: Նման մշտածողները, կարծէք, անուղղակի կերպով ուզում են

ապացուցանել մարքսիզմի հիմնական սկզբունքը: Այդ տեսակէտի պաշտպանները, եթէ անգամ համաձայն չեն տնտեսական-արտադրական ուժերով մեկնաբանելու արդի ազգութիւնը, գտնում են, որ նա, իբրեւ պատմական գործոն, նորագոյն դարերումն է հանդէս գալիս, և կապւած է նոր դարերի մեծագոյն յեղափոխութիւններից մէկի՝ բարենորոգչութեան (բեֆորմացիայի) հետ: Վերջինիս յայտարարած սկզբունքը, եկեղեցու և անհատի ինքնավարութիւնը, հետեւողականօրէն պիտի յանդէս ազգութեանց ինքնավարութեան սկզբունքն էր, որ, իբր թէ, նկատելի է նոյնիսկ բարենորոգումների չրջանում: Թէ բարենորոգչութիւնը նոր դարերի մեծագոյն յեղափոխութիւններից մէկն է, թէ նա շատ խոշոր չափով ազդել է Եւրոպական ժողովուրդների ազգային գիտակցութեան խորացման վրա՝ այդ, ի հարկէ, կասկածից վեր է: Սակայն, այդ ազգային գիտակցութիւնը՝ պարտուած կրօնական շղարշով և կրօնով գունաւորւած՝ չի ստանում իրաւական հիմնաւորում, ինչ որ միայն նախորդ դարի գործն է. անգամ նրան էլ պակասում է բարոյական հիմնաւորումը, և, ընդհանրապէս, ժամանակի մտածողների մօտ ազգութիւնը, որպէս ուրոյն հարց՝ անկախ կրօնականից, ազգայնացած եկեղեցուց և պետութիւնից՝ հանդէս չի գալիս: Բարենորոգչութիւնը նպաստել է ազգութեան գաղափարին անուղղակի ձեռով՝ հիմնաւորելով պետութեան անկախ հաստատութիւն լինելը, որի հետեւանքն են ազգային պետութիւնների հանդէս գալը, ազգային եկեղեցու շէնքի կառուցումը, աշխարհիկ-ազգային լեզուի և գրականութեան ստեղծումը: Բարենորոգչութեան ամենէն աչքառու փաստը այն է, որ նա շարժման մէջ դրեց ժողովրդական հոծ դանդաղներին: Եւ այս դանդաղները ընթացակցելով ազգային եկեղեցու, պետութեան, լեզուի և գրականութեան՝ աստիճանաբար կեր-

տեցին աշխարհիկ, ռամկավար-ժողովրդական ազգութիւնը:

Սակայն, այս էլ դեռ բաւարար հիմք չէ ազգութիւնը նոր դարերի գործ հոգակելու համար: Այսպէս մտածել նշանակում է բովանդակ պատմութիւնը բաժանել երկու հակադիր մասերի: Նորը և նորագոյնը՝ վեր է ածուած ազգերի պատմութեան, հինը և միջնադարը, ինչ անուն կուզէք տէք՝ լինիցեղերի, թագաւորական տների, կայսրութեանց, քաղաք-պետութիւնների պատմութիւն, ազգութիւնների պատմութիւն չի լինի: Ըստ այսմ, ազգութիւնն ընդգրկում է պատմական կեանքի մի շատ կարճ ժամանակամիջոցը, սկսած 15-16րդ դարից: Այս տեսակէտը, որ յատուկ է ամենէն շատ մարքսիզմին, կամայ թէ սկամայ, պիտի ժխտի պատմական կեանքի յաջորդականութիւնը, որն այնքան խիստ չեղած ձեռով երևան է գալիս պատմամշակութային ստեղծագործութեան բոլոր ձևերի մէջ: Իսկ հասարակական ժողովրդականութեան, պատմական յաջորդականութեան սկզբունքի ժխտումը մեծագոյն բացն ու պակասութիւնն է ամէն պատմագիտական տեսութեան, որ և կարող է կասկած առաջացնել, թէ արդեօք այդ արւած է փաստերի, պատմութեան եղանակի դէպքերի հետադրուութեան վրա, նրանց խորագննին ուսումնասիրութեան հետեւանքով, թէ՞ որեւէ վերացական, կանխորոշւած միտք է ղեկավարել պատմագէտին:

* *

Ընդունելով հանդերձ մարքսիզմի մէջ պարունակւած որոշ ճշմարտութիւնները, մենք միանգամայն ժխտում ենք նրան, որպէս պատմագիտական ուրոյն տեսութիւն և փիլիսոփայական դրութիւն: Նիւթապաշտութիւնը, և մարքսիստական նիւթապաշտութիւնը մասնաւորապէս անկարող է յարակցեւ ժամանակակից

իմաստասիրական դրութիւնների և պատմագիտական տեսութեանց հետ: Եւս առաւել նա անկարող է մօլինա-բանել աղբութեան բարդ խնդիրը: Մարքսիզմի աղբային տեսակէտները յանգում են այնպիսի եզրակացութիւնների, որոնց հանդէպ յաճախ կանգ են առնում անգամ մարքսիստներն իրենք: Եթէ աղբութիւնը պատմական կեանքի որոշ վայրկեանում է ծագել, ապա, ուրեմն, պատմական կեանքի որոշ վայրկեանում էլ պիտի գտնի իր վախճանը: Այս ըմբռնումով՝ աղբութեան խնդիրը մարքսիզմի համար պատմական երևոյթ է: Այս սխալից հետո չմնացին նաև ոչ մարքսիստները, որոնք նոր դարը միայն յայտարարեցին աղբութեան զարգացման չրջան: Թէ մարքսիստական այդ տեսակէտը որքան արմատացած էր լայն մտաւորական խաւերի մէջ, երևում է այն բանից, որ անգամ ուսսոցիալիստ-յեղափոխականներից ոմանք երբեմն յարել էին այդ տեսակէտին: 1907 թւին Ռուսաստանի Աղբային ընկերվարական կուսակցութեանց համագումարում էս էքներից շատերը պնդում էին, թէ «աղբութիւնը հասարակական կեանքի միայն անցողական ձևն է»: «աղբային մշակոյթը իր ամբողջութեամբ ընկերվարութեան համար անարժէք փաստ է, մենք չենք կարող պայքար մղել աղբային մշակոյթի ճոխացման և ամբողջման համար»: «Պայքարելով աղբային իղէալի համար՝ դուք կը հասնէք ոչ թէ դասակարգային հակամարտութեան սուր բնոյթ տալուն, այլ նրանց հարթելուն՝ աշխատաւոր ժողովրդի դասակարգային գիտակցութեան մթաքնման»: Եւ այսպէս արտայայտուած էին ներկայացուցիչները մի կուսակցութեան, որ հետագայում այնպէս լայնօրէն պիտի զարգացնէր ընկերվարական աղբայնութեան ստեղծագործիչ գաղափարը:

Ըստ այս եզրակացութեան և ըստ մարքսիստների՝ աղբութիւնը եղել է, կայ և, գուցէ, երկար ժամանակ

էլ լինելու է որպէս փաստ, որպէս գոյութիւն, բայց որպէս պատմական երևոյթ պիտի ունենայ իր վախճանը, որից յետոյ կը ստեղծւի մշակոյթի արտայայտութեան մի այնպիսի եղանակ, որ աղբային չի լինի, այլ, եթէ կուգէք՝ գեր-աղբային կամ ապաղբային, կամ, ինչպէս ասում է, միջաղբային: Սա նշանակում է, որ աղբային ձևը անհրաժեշտութիւն չէ մշակոյթի առարկայացման և դրսևորման համար: Մշակոյթի աւել ձևը հետեանք է նոր պատմութեան մէջ տեղի ունեցող որոշ քաղաքա-տնտեսական յեղաշրջման, եթէ այդ հիմքը վերանայ, արտայայտութեան ձևն էլ կը փոխուի: Հետաքրքրականը այն է, որ ոչ-մարքսիստներն էլ միջաղբայնութեան ջատագոյններ են, յաճախ, սակայն, առանց յստակօրէն սլարդաբանելու միջաղբայնութեան գաղափարը, իսկ մարքսիստները այդ երկու սղբունքը դրսևթէ միշտ հակադրել են իրար: միջաղբայնութիւնը, որ այն կարծիքով, ժխտումն է աղբութեան, նա աւելի բարձր սղբունք է և անյարիր աղբութեան հետ:

Ըստ այսմ, աղբութեան և բուրժուադիալի մէջ կայ ոչ միայն ծագման, այլ և վախճանի ժամանակակցութիւն, որը վեր է ածւում ներքին սերտ պատճառակցութեան: Եթէ նրա ծագումը կապւած է դրամատիրական տնտեսութեան և բուրժուադիալի հետ, ապա վերջինիս հասարակական վախճանը պիտի աւետի նաև աղբութեան վախճանը: Ուրեմն, աղբութիւնը իբրև պատմական երևոյթ, սերտօրէն կապակցւում է ու բախտակից է նոյնպիսի պատմական երևոյթի՝ բուրժուադիալի հետ: Բուրժուադիալի մահը, որպէս ուրոյն դասակարգի, միաժամանակ յալթանակն է նոր դասակարգի՝ բանւորութեան, որը կերտում է նոր՝ ընկերվարական հանրակարգ: Ուստի և սրանից հետեւում է, որ մարդկութիւնը մտնելու է նոր՝ ընկերվարական հանրակարգը առանց աղբային գունաւորումների ու երանգաւո-

բուններին: Ընկերվարութիւնը դառնում է ուսմունք մի հանրակարգի, ուր ազգութիւնը տեղ չունի. ընկերվարութիւնը ազգութեան ժխտումն է: Այս տրամաբանական եզրակացութիւնը անհրաժեշտաբար բխում է մարքսիզմի նախադրեալից:

Սակայն, այս տեսակէտը մշակւել է ոչ թէ պատմական կեանքի խորագններն ուսումնասիրութեան հետեւանքով, այլ արդիւնք է քաղաքական նպատակների հետապնդման: Պատմականօրէն ճիշտ է, որ նոր դարերում ազգային զարթոնքը և ազգութիւնների պայքարը սերտօրէն զուգակցւում է բուրժուազիայի զօրանալու և կատարած նւաճումների հետ: Մարքսն ու մարքսիստները պատմական այս զուգադիպութիւնը համարեցին ներքին տրամաբանական կապ: Եւ հէնց այստեղ է նրանց սխալը: Նոր դարերի քաղաքականտեսական դարգացումը վերին աստիճանի խորացնում և ընդարձակում է ազգութեան կեանքով ապրող և միեւնոյն մշակոյթին պատկանող մարդկանց թիւը: Ազգութիւնը, որ միջնադարում շատ սեղմ շրջանակի բաժին էր ընկած, ընդգրկւում է նոր խաւեր, որոնք մինչ այդ թմրած դրութեան մէջ էին: Միջնադարեան ազգութիւնը իր մէջ պարփակում է աւատատէր դասը, հոգեւորականութիւնը, որ ժամանակի մտաւորականութիւնն էր, քաղքենին, որ ունէր մտքի և տնտեսութեան շատ նեղ շրջանակ: Սրանք իրարից անջատւած էին իրաւական դասային պատնէշներով, հաւաքական աշխատանքի գործակցութեան սահմանափակ շրջան կար, չաների շատ քիչ զուգակցութիւն: Միջնադարի երկրորդ կիսից ծնւում է ժամանակակից բուրժուազիայի նախատիպը, որ աստիճան առ աստիճան տեղ է բռնում հասարակական կեանքի ասպարէզում, գրաւում է նոր դիրքեր, գործակցում նոր ծնւող միապետութեանց հետ և գառնում է տնտեսական ու քաղաքական ոյժ: Ամենից

չուտ, որպէս նիւթականապէս ապահով և մտաւորապէս լուսաւոր դաս, նա է, որ հասնում է ազգային զիտակցութեան: Սակայն, նրա ազգային ըմբռնումը գերազանցօրէն տնտեսական էր, ինչպէս միապետութեանը՝ քաղաքական: Այս երկուսը՝ տնտեսական ու քաղաքական ազգութիւնը՝ գունաւորում են 15-18րդ դարերի պատմութիւնը: Միապետութիւնը հաւաքելով մէկ պետականութեան սահմաններում՝ մէկ լեզուով խօսող բազմութիւնները՝ անշուշտ, չի հետապնդում ազգային նպատակ, բայց այդ հաւաքումը ստեղծում է նպաստաւոր պայմաններ մէկ ազգութիւն ստեղծելու համար: Արդի պետութիւնը վերացնում է միջնադարեան շատ հաստատութիւններ՝ քաղաքական, վարչական, օրէնսդրական. բուրժուազիայի վրա կրթնած հետամուտ է լինում մէկ տնտեսական քաղաքականութեան, ջնջում մաքսային ներքին պատնէշները, բովանդակ երկրից ստեղծում է մէկ տնտեսական միութիւն: Այս քաղաքականութիւնը մօտիկ բարբառներով խօսող տարրերին միացնում է, ձուլում. յաճախակի չփումը՝ վաճառականութեան, արտադրութեան, բանակի, զրականութեան միջոցով ստեղծում է գաղափարակցութիւն, շահակցութիւն. միասին պայքարը օտարի դէմ՝ առաջ է բերում փոխադարձ ճանաչութիւն, բախտակցութիւն: Այս բոլորի հետեւանքով ստեղծւում է հոգեւոր մօտիկութիւն, հոգեկցութիւն, զիտակցութիւնը մէկ հաւաքական-ազգային մարմնի պատկանելութեան: Այս հոգեկցութիւնը, մշակութային ընդհանրութեան զիտակցութիւնը ծաւալւում է յատկապէս 19րդ դարում, շնորհիւ հաղորդակցութեան միջոցների կատարելագործութեան: Յատկապէս քաղաքը՝ որպէս տնտեսական և պետական կեանքի և հոգեւոր մշակոյթի կենտրոն, հսկայական դեր է կատարում մշակոյթի ընդհանրացման և ժողովրդականացման գործում: Ազգու-

2002-0451
1340-2002

թիւնը ընդգրկում է աշխատաւոր խաւը, ուսմիկը ստանում է արժէք, բերում է իր հետ նոր գոյներ, նոր երանգներ, հանդիսանում է անսպառ աղբիւր ստեղծագործութեան: Ազգութիւնը ուսմիկավարանում է միաժամանակ ստանալով շեշտած մշակութային բընոյթ: Եթէ առաջնայ ազգութիւնը քաղաքական երանգ ունի, բուրժուականը՝ տնտեսական, արդի ուսմիկավարական ազգութիւնը՝ մշակութային է: տնտեսութիւնը և «քաղաքական անօթը» լինելով մշակոյթի բաղադրիչ մասերը՝ ծառայում են որպէս լաւագոյն միջոցն ու հիմքը՝ հոգե-մտաւոր մշակոյթի յղացումների և կերտման համար:

Ազգութեան գաղափարի և նրա կերպարանաւորման վերոյիշեալ ձեւը մշակել և կառուցել է մեծ չափով բուրժուազիայի ստեղծագործ ուժերով և գրամատիրութեան խորունկ ազգեցութեան տակ: Անկարելի է ուրանալ այն դերը, որ նա խաղացել է ազգութիւնների հաւաքման, այդ գաղափարի ժողովրդականացման տարածման հաւաքական աշխատանքի գործում: Որքան որ մարքսիզմը նկարագրում է բուրժուազիայի ունեցած դերը ազգութեան կազմակերպման գործի մէջ, նա արտայայտում է որոշ ճշմարտութիւն, բայց երբ փորձում է հաւասարութեան նշան դնել ազգութեան, բուրժուազիայի և գրամատիրութեան միջև, սխալւում է չարահար: Փոխանակ ասելու, որ նոր տնտեսական ձեւերի ստեղծումով և նոր բուրժուական դասակարգի ծագումով ազգութեան գաղափարը դարձաւ աւելի յստակ, ստացաւ աշխարհիկ բնաւորութիւն, ճիշտացաւ և անհատականացաւ, արտայայտեց այնպէս գունագեղ ձեւով, որ նախորդ դարերին բնաւ ծանօթ չէր, մարքսիզմը և նրա հետ չափ ոչ-մարքսիստներ ազգութիւնը համարեցին մի նոր, դեռ գոյութիւն չունեցող երևոյթ, որ նոր էր ծնունդ առնում: Նախորդ

և նոր դարաշրջանները բնութագրելիս նրանք որակի տարբերութիւն տեսան և ոչ քանակի: Բուրժուազիան իր էութեամբ դարձաւ ազգային, ազգութիւնը իր էութեամբ՝ բուրժուական:

* * *

Այսպիսի սխալների մէջ չենք ընկնի, եթէ մենք կանգ առնենք այն տեսակէտի վրա, ըստ որի ազգութիւնը մշակոյթի զարգացման միակ և անհրաժեշտ ձեւն է, որ ազգութիւնը մշակութային միութիւնն է, ընդհանրութիւնը: Սրա եղբակացութիւնը պիտի լինի այն, որ ուր կայ մշակոյթ, այնտեղ կայ և ազգութիւն. մարդկանց որոշ հաւաքականութիւն, որ ունի արտայայտութեան ընդհանուր ձև: Ուրեմն, մենք մեր ուշադրութիւնը դարձնում ենք մշակոյթի առարկայացման ձևի վրա, որը միշտ ազգային է, իւրայատուկ համագրութիւնների արդիւնք, իսկ մարքսիզմը ելակէտ ունի մշակոյթի բովանդակութիւնը, որը որոշ չափով ընդհանուր է, միջազգային: Տեսալ մշակոյթի ազգային ձեւը պայմանաւորւած է որոշ ժամանակի և տարածութեան, նաև նախնիքներից ժառանգած հոգեմտաւոր, հասարակական ու քաղաքական ձեւերի իւրայատուկ, եզակի ու չկրկնուող համադրութիւններով: Ազգութիւնն այն ձեւն է, որի մէջ մշակութային արժէքներն առարկայանում են. ազգային ձևից դուրս մեղ ծանօթ չէ մշակոյթի արտայայտութիւն: Նա, այդ ձեւը, բնաւ կապւած չէ մշակոյթի բովանդակութեան յարափոփոխ ընթացքի հետ, ընդհակառակն, իրենով պայմանաւորում և ձեւաւորում է այն: Նա նոյնիսկ կապւած չէ այս կամ այն ապրող ազգութեան հետ: Ազգութիւնները կարող են ծնւել և մեռնել, կարող են համաշխարհային մշակոյթի մէջ ձգել իրենց լուծման, ապա այս կամ այն փուլում մի հեռեանքով դիմել դէպի անկում,

«որպէս անպիտանացեալ որդիք ժամանակի», սակայն, ազգութեան սկզբունքը մնալուն է: Սրա մէջ է խնդիրը: Մարքսիզմի սխալը հէնց նրանումն է, որ ազգութեան գաղափարը, որպէս մշակոյթի առարկայացման ձև, նոյնացրեց տեալ, եզակի, չօչափելի ազգերի գոյութեան հետ, որով ի հարկէ, պիտի հասնէր սխալ եզրակացութիւններին:

Ասացինք, որ մշակոյթի բովանդակութիւնը պիտի արտայայտուի որոշ ձևերի մէջ. այդ ձևը անհրաժեշտ մասն է մշակոյթի, որովհետեւ չկայ որեւէ մարմին, որեւէ բովանդակութիւն, որ արտայայտութիւն գտնէ և ձև չունենայ: Արտայայտուել, մարմնաւորուել՝ նշանակում է ձևաւորուել: Ասացինք նաեւ, որ մշակոյթի առարկայացման ձևը ազգութիւնն է, իսկ ազգութիւնը պատմական զարգացման արդիւնք է, հետեւապէս՝ ազգութեան խնդիրը պատմագիտութեան է վերաբերում. այդ գիտութիւնն է, որ կարող է լրիւ և ճշմարտապատում պատասխան տալ նրա հետ կապւած բոլոր խնդիրներին: Եթէ մշակոյթի զարգացման ձևը ազգութիւնն է, նշանակում է նա է, որ կարող է լինել պատմութեան ուսումնասիրութեան առարկայ: Մինչ այժմեան մշակոյթային արժէքները առարկայացել են ազգութիւնների միջոցով, ուրեմն պատմութիւնը մինչև այժմ գործ է ունեցել ազգերի հետ, որոնք ծնւել են, ստեղծագործել ապա կամ անցել պատմութեան գիրը՝ ժողովուրդի թողնելով հետնորդներին իրենց երկնած մշակութային արժէքները, կամ ապրում են այժմս էլ ու ստեղծագործութեան ազգերը հանդիսանում: Այս առումով պատմութիւնը մշակոյթի բազմազան ճիւղերի, տարրերի զարգացման մի շղթամիջոց չլիցայակցութիւն է, որ հանդէս է գալիս ազգային ձևի մէջ: Ճիշտ է, մարդկային զարգացման նախնական շրջաններում մենք ազգութիւն չգիտենք, սակայն, դրա

հետ միասին, մարդկային համակեցութեան այդ շրջանում մշակոյթի տարրերն էլ այնքան հասարակ էին, այնքան անգոյն, որ դժւար էր նրանց գունաւորող, անհատականացնող, բնորոշիչ մասերը գտնելու մասնանշել: Անգէմ, անորոշ զանգւածները բարձր քաղաքակրթութիւն չեն ստեղծում: Պատմական կեանքի զարգացումով՝ զարգանում է, բարդանում և բազմաբանգ գոյն է ստանում նաև մշակոյթը: Առաջ է գալիս արեւստը, մարդն սկսում է փիլիսոփայել, ստեղծւում է գիյաբանութիւնը, որ միաժամանակ նախնական մարդու և՛ փիլիսոփայութիւնն է և՛ կրօնը և՛ բանաստեղծութիւնը: Հիմնաւորւում են քաղաքական աւելի բարդ ձևեր, մարդկանց համակեցութեան խմբակները մեծանում են, շփումը՝ խաղաղ և ռազմական՝ դառնում է յաճախակի և յարատեւ. մարդիկ ցրւում են տարբեր բնաշխարհներում, խառնւում են այլ ցեղերի հետ, անտեսական կեանքը շերտաւորւում է՝ ստեղծւում է մշակոյթի և նրա ձևերի բազմազանութիւնը, որ աստիճան առ աստիճան աւելի խորանում է, չեչաւում և, ի վերջոյ, հասնում է ազգային ձևերի տարբերութեան: Եւ մարդկութեան ամբողջ պատմութիւնը եթէ մշակոյթի զարգացումն է, ճոխացումն, ապա միաժամանակ է՝ և նրա ազգայնացումն — նա երեսն է գալիս ազգային ձևի մէջ, չերտաւորման է ենթարկւում ըստ ազգութեան, ստանում է ուրոյն գունաւորում, տեղային, ազգային բնոյթ, ստեղծւում են տարրերի իւրատատուկ համադրութիւններ, ազգային մտածելակերպ, պտնւածք, նկարագիր, գրականութիւն, արւեստ, երգ, եղանակ, լեզու, խօսւածք, կենցաղ: Այս ձևով մշակոյթը որքան զարգանում, բարդանում է, նոյնքան և ազգայնանում է: Կայ մի ներքին կապ մշակոյթի և ազգութեան միջեւ: Նախնական մշակոյթը պարզ էր, որովհետեւ դեռ ազգային չէր. արդի մշակոյթը բարդ

է, հարուստ, որովհետեւ գերազանցօրէն աղփային է: Եւ պատմութեան ընթացքն այն իմաստն ունի, որ անդէմ անդոյն զանգւածներին դիմաւորում է, գունաւորում, անհատականացնում, դարձնում է եզակի, չըկրկնող երեւոյթ, ազգ է դարձնում: Եւ միայն ազգութիւն դառնալով է, որ այդ զանգւածները տեղ են գրաւում պատմութեան մէջ:

Մեր տեսակէտը թէ ազգութիւնը մշակոյթի, բնականորութեան ձևն է, ունի նաեւ այն առաւելութիւնը, որ զերծ է պահում մարքսիստների կոպիտ սխալից՝ ժխտելով պատմական զարգացման յաջորդականութիւնը: Պատմութեան նիւթը կարող է լինել, բայց մեր տեսակէտի, մի մնայուն երեւոյթ, որ իր էութեան մէջ յարափոփոխ մնում է նոյնը — այդ ազգութիւնն է: Ուստի և այդ մնայուն երեւոյթի համար — ծնունդի և վախճանի խնդիրը սովորական իմաստով առած՝ իր նշանակութիւնը կորցնում է: Այս ելակէտը ունենալով՝ մենք ազգութիւնը կորոնենք նաեւ հին և միջին դարերում: Ի հարկէ, այդ դարերի ուսումնասիրութիւնը մեզ դեռ ևս չի ընձեռում այնքան առատ և ուղղակի նիւթեր, ինչպէս նոր դարի ուսումնասիրութիւնը՝ ազգութեան գաղափարը պարզ, յստակօրէն ցուցահանելու համար: Հին ազգերի պատմութիւնը և ազգութեան գաղափարը ուսումնասիրելիս, մենք պէտք է մեր ժամանակակից չափանիշներից զերծ մնանք, որպէսզի կարողանանք թափանցել այն ինքնատիպ, յաճախ տարօրինակ համադրութիւնների մէջ, որ ստեղծել է ու յատուկ է հին քաղաքակրթութիւններին: Կրկնում ենք՝ քաղաքական և, մասնաւոր, կրօնական գրութիւնների ուսումնասիրութիւնը անվիճելիօրէն հաստատում են, որ հին աշխարհը կազմակերպւած էր ազգայնօրէն և ազգային պայքարը աւելի ծաւալուն էր ու խորը, քան, գուցէ, նոր դարերում: Ազգութիւնների դարթօնքը շատ

ուժեղ խթանում է քրիստոնէութեան վարդապետութիւնից, մանաւանդ, արեւելքում, Հռոմէական ու Բիւզանդական կայսրութեանց չրջանակում: Շատ հեռաքրքրական և չնորհակալութեան արժանի դործ կը լինէր, եթէ մէկը ուսումնասիրէր ազգութիւնների պայքարը Մերձաւոր Արեւելքում՝ Քրիստոսի առաջին դարերում: Այս աշխատանքը դժուար է, և է՛լ աւելի դժուարանում է նրանով, որ վերոյիշեալ դարերում ազգութիւնը հանդէս չի գալիս անխառն, անհարազատ գունաւորումներից զերծ, այլ միշտ ենթակայ է դարի իշխող գաղափարին:

Մի կէտի վրա էլ պէտք է ուշադրութիւն դարձնենք: Ազգային հարցի բոլոր հետազոտները համաձայն են, որ ազգութիւնը արտայայտւում է մշակոյթի տարրերի մէջ՝ լեզուի, արեւատի, գրականութեան, գիտական-փիլիսոփայական գրութիւնների, քաղաքականտեսական ձևերի: Այս բոլոր հոգեմտաւոր և նիւթական ստեղծագործութիւնները՝ իրենք են ծնունդ տալիս, ստեղծում են ազգութիւնը, սակայն, մէկ անգամ ձևաւորւելով՝ ազգութիւնն իրենով արդէն կաղապարում է մշակոյթի բարդ կառուցւածքը: Եթէ այս ճիշտ է, եթէ ազգութիւնը միեւնոյն պատմական միջավայրում ստեղծւում է մարդկանց ընդհանրութեան մի ձևն է, միեւնոյն է՝ ինչ էլ որ լինի նրա «ներքին շէնքը», ապա, ուրեմն, պէտք է ապացուցանել, որ հին և միջին դարերում մշակոյթ չկար. ու եթէ կար էլ, չէր համախմբում որոշ թիւ մարդկանց և չէր ստեղծում մշակոյթի ընդհանրութիւն, որ այնքան անհրաժեշտ է ազգութեան ստեղծման գործում: Սակայն, այսպիսի անհիմն լեզուաբանականութիւններ ոչ ոք չի անում: Բայց եթէ նման եզրակացութիւններ ոչ ոք չի անում, ապա նոր դարերի մշակոյթին վերագրում են այնպիսի առանձնայատուկ բնոյթ, որից զուրկ է նախորդ դարա-

չըջանաների մշակոյթը. կապում են այն մէկ դասակարգի՝ բուրժուազիայի ծագման ու զարգացման հետ, ու պնդում են, որ միայն նրա յատկանշալուծն է, որ մշակոյթը դառնում է ազգային: Մենք տեսանք այս տեսակէտի սխալը. մշակոյթը ամենուրեք և ամէն ժամանակ ազգային չըջանակի մէջ է կազմակերպւում: Մօտաւոր հաւասարութեան նշան կարելի է դնել բուրժուազիայի և մշակութային արժէքների ժողովրդականացման մէջ, բայց ոչ երբեք բուրժուազիայի և ազգութեան: Բուրժուական ազգայնութիւնը լոկ մի հանգրւան է, մի փուլը ազգութեան դադարի արի յաւերժական զարգացման, և, որպէս այդպիսին, հանդիսանում է պատմական երևոյթ: Ազգութիւնը, բնաւ պատասխանատու չէ այն յոռի, բիրտ, ազգայնամոլ ընդթի համար, որ, յաճախ, ստացած է բուրժուականը: Այդպիսի ձեերը մաքուր առումով վերցրած ազգութեան դադարի հետ չեն հաշտւում: Ազգութիւնը ստեղծագործութիւն է, մտքի, հոգու, նիւթական ու քաղաքական ստեղծագործութիւն, իսկ զրա համար անհրաժեշտ է ազատութիւն, ազգային ուժերի լիակատար ազատութիւն: Ազգութիւնների ազատագրութեան գործը գերազանցօրէն երաշխաւորում է ընկերվարական հանրակարգը, որը ժխտումը չէ ազգութեան դադարի, այլ ստեղծումը նրա զարգացման համար աւելի կատարեալ, նպատակայարմար պայմանների:

II

Ըստ մարքսիզմի՝ ազգութիւնը որպէս պատմական երևոյթ պիտի դադարի գոյութիւն ունենալուց այն վայրկեանից երբ պատմութեան անկողնի դատվծիւրը կը հնչի, երբ «անհրաժեշտութեան» սահմանից հասարակութիւնը կանցնի «ազատութեան» սահմանը: Այդ վայրկեանից պատմութիւնն այլևս դործ չի ունենալու ազգութիւնների հետ. հասարակութիւնը կը կազմակերպւի միջազգայնօրէն կամ գերազգայնօրէն:

Մարքսիզմի համար ազգային հարցը և ընդհանրապէս ազգութիւնը սերտօրէն կապւում է այն անտեսական քաղաքական հարցերի հետ, որոնց չուրջը և որոնց համար բանւորութիւնը պայքար է մղում: Ե՛լ աւելի. — մարքսիստական վարդապետութեան մէջ ազգութիւնը երբեք երևան չեկաւ որպէս պատմական կեանքի ուրոյն գործօն. սրանից հետևում է նաև, որ նրա ազատագրումը երբեք նպատակ չգործաւ: Նա յարակցեց տնտեսական ուժերին, դարձաւ «վերնաշէնք» և որպէս այդպիսին համարեց լոկ անդրադարձումն տնտեսական-արտադրական ձեերի ու նրանց շուրջը ստեղծւած հասարակական ուժերի փոխյարաբերութեան:

Մարքսիզմը ազգութեան խնդիրը երբեք չըմբռնեց որպէս մշակոյթի ուրոյն խնդիր. ուստի և ազգութիւնը իր իսկական մաքուր առումով՝ նրա ուսմունքի մէջ հանդէս չեկաւ և տեղ չգրաւեց ապագայ՝ ընկերվարական հանրակարգում:

Նախորդ դարի վերջին, Լիբկնիխտը հրապարակային մի ճառում ասում էր. «Մեզ, սոցիալիստներին համար ազգութեան հարցը գոյութիւն չունի: Մենք ճանաչում ենք միայն երկու ազգ՝ մի կողմից կապիտալիստների, բուրժուազիայի, արող դասակարգի ազգը, իսկ միւս կողմից՝ պրոլետարիատի, զրկւածների, աշ-

խոստաւոր դասակարգի ազգը»։ Այստեղ ազգութիւնը նոյնացել է դասակարգի հետ։ Դասակարգին ու դասակարգային պաշտարը չեն, որ գանձում են ու անդի ունեն ազգային կենդանի մարմին մէջ, այլ ազգութիւնն է, որ գոռնաւորում է դասի ու դասակարգի ազօտ ճառագայթներով։

Ըստ «Կոմունիստական Մանիֆեստի»՝ բանւորը ոչ ազգ է ճանաչում, ոչ հայրենիք։ Բուրժուազիայի պատմական դերը նրանումն է, որ չտեսնւած չափով նպաստեց տնտեսական ու քաղաքական ուժերի կենտրոնացման։ Այդ փաստը ունեցաւ այն հետեանքը, որ «բուրժուազիայի զարգացումով առևտրի ազատութեան, համաշխարհային շուկայի ընդլայնումով, արդիւնաբերական ձևերի միանմանութեամբ և նրանց համապատասխան գոյութեան պայմանների հետ զուգընթաց՝ աւելի ու աւելի կորչում են ազգային առանձնացած վիճակները և ժողովուրդների մէջ եղած հակամարտութիւնը։ Բանւորութեան տիրապետութիւնը էլ աւելի է նպաստէ նրանց չքանալուն»։ Տրամաբանօրէն մտածելով պիտի ասենք, ինչ որ սկսել է բուրժուազիան, պիտի շարունակի բանւորութիւնը։ Պատմութեան բեմ ազգութիւնն իջաւ նորագոյն՝ կապիտալիստական տնտեսութեան հետ, սակայն նրա տալիս ճանաչման կենտրոնացումով վերանում են ազգային «առանձնայատկութիւնները»։

Շարունակելով ընթանալ Մարքսի և Հիլքենհատի
գծած ուղիով՝ Կ. Կամսցկին իր սկզբնական աշխատանք-
ները մեջ՝ ներառած աղբյուրին հարցին՝ պնդում էր, «որ
տնտեսական մոնիշիզմը պլաի ստեղծի և ամբողջ մշակոյ-
թային մոնիշիզմ»:

Թէ Լիբերկնիստի «ազգ-դասակարգը», թէ Կ. Մարքսի առանձնաշառկութիւնները կրօնչիլը, թէ Կ. Կառլսկո. «մշակոյթի մոնիզմը» ոչ այլ ինչ են, եթէ ոչ

Ջողիային պնդելը, որ ազգութիւնը մէկ ժամանակաւ որ պատմական երևոյթ է, որ զարիք, աւելի կատարեալ հանրակարգութեամբ զոյգութիւն ունենալ չի կարող: Այնտեղ չլիւրտ մէկ բոլոր յատկանշական կողմերը, «բանութեան իշխանութեան» օրով ազգային հարցը մարդկանց յուզել չի կարող. չի յուզեալու, ոչ թէ նրա համար, որ աւելի կատարեալ և լաւատէս լուծւած կը լինի, այլ որովհետեւ ազգութիւնը որպէս փաստ զոյգութիւն չի ունենալու:

Մարքսի և նրա հետևորդների այս մտածողութիւնը մշակեց 19րդ դարի կէսին, ազգային ուժեղ պայքարների շրջանում: Այդ ժամանակի ազգութիւնը խոքապէս գունաւորւում էր քաղաքական ու տնտեսական ազդակներով: Ստեղծւում և կառուցւում էին նորագոյն ազգային պետութիւնները և յաճախ ազգութիւնների այդ կառուցման պրոցէսը երեւան էր գալիս թունոտ, հիւանդագին ձեւով: Նա հանդէս էր դալիս որպէս շուլէն, կլանող, հալածող ազգայնամոլութիւն (նացիոնալիզմ): Եւրոպական կեանքի այդ խոր վերիվայրումների մէջ, փոքր ազգերի իրաւունքը բռնադատւում էր, գոյութեանը վտանգ սպառնում: Հէնց նման փաստերի զիտողութիւնն հետեանք էր, որ Կ. Մարքսը ազգային հարցը համարեց «ժողովուրդների մէջ եղած հակամարտութիւն», ի հարկէ, այդ հակամարտութիւնն էլ ըմբռնելով որպէս նիւթական ու քաղաքական հակադրութիւն:

Մարքսը չթափանցեց հարցի խորքը և չըմբռնեց, որ այդ ահաւոր պայքարների մէջ, որոնք շատ յաճախ երեւան էին գալիս հիւանդագին ձեւով, ժողովուրդները կաղմակերպուում էին որպէս աղգեր, ձգտում էին գրտնելու կայուն յենարաններ իրենց «աղգային առանձնա-յատկութիւնը» յաւերժացնելու համար: Այդ պայքար-ների ներքին իմաստը աղգութեան յարառեւ դարձնելու

մեծ խնդիրն է: Ուստի և զարմանալի չէ, որ Մարքսի համար ազգութիւնը հէնց այդ չովէն, նեղ, աղքատիւ մոլ, հալածիչ արտայայտութիւնն է, որ յաճախ տեղի էր ունենում բովանդակ նախորդ դարում: Արտայայտութեան այդ կոպիտ եղանակները Մարքսիզմը նոյնացրեց ազգութեան հետ, համարեց նրաներքին էութիւնից բխող մի երևոյթ:

Սակայն, ազգութիւնը որպէս մշակոյթային երևոյթ, բնաւ պատասխանատու չէ այդ ազգայնամոլ արտայայտութիւնների համար, մի աղքատիւամոլութիւն, որից այնքան տառապում էր հէնց ինքը կ. Մարքս:

Մեծպետական գերման ազգայնամոլութիւնը նրան թելադրում էր պահանջել ոչնչացումն սլաւոնական ազգերի: Նա ծաղրել, արհամարհել է այդ փոքր աղքերի ազատագրական փորձերը, համարել է նրանց պատմութիւնից զուրկ աղքեր: Նրանք լո՛ւ ազգագրական տարրեր են, որոնք դատապարտւած են վաղ թէ ուշ ձուլւելու գերման ազգութեան մէջ: Նւայս բանը նրա ցանկութիւնն է ու թելադրանքը և այդ բոլոր... յանուն ընկերվարութեան:

Շատ մարքսիստներ համաձայն են, որ ազգային հարցը արտակարգօրէն հրատապ հարց է և որ նրա լուծումը ընկերվարական շարժման մէկ շատ կարևոր խնդիրն է: Յատկապէս նոր մարքսիստները, ազգային պայքարների ազդեցութեան տակ, նախորդ դարի վերջին փորձեցին շտկումի ենթարկել իրենց ուսուցչի տեսակէտները: Սակայն, նրանք թէպէտ ընդունեցին հարցի կարևորութիւնը և նրա լուծման անհրաժեշտութիւնը՝ շատ չհեռացան Մարքսի պատմա-հասարակագիտական տեսութիւնից:

Նրանց հայեցողութեամբ, ազգային հարցի լուծումը նախապայմանն է յաջող և զուտ դասակարգային պայքարի: Ազգային զգացումը միայնում է, ազնա-

տում բանւորութեան դասակարգային զիտակցութիւնը, շաղկապում է նրան իր ազգութեանը, որի գաղափարախօսութիւնը անյարիր է նրա շահերին: Բանւորութիւնը ընթանում է իր դասակարգային հակառակորդի՝ բուրժուազիայի դեկավարութեամբ: Վերջինս շահագործում է նրա ազգային զգացումը և ուղղութիւն տալիս իր իսկ ցանկութեան համաձայն: Որպէսզի այս շահագործումը տեղի չունենայ՝ պէտք է լուծել ազգային հարցը՝ տալով նրան աղաւթ դարգացման բոլոր հնարաւորութիւնները: Այդ պայմաններում դասակարգային պայքարը է՛լ աւելի ցայտուն կը լինի, զուած զերծ ամէն օտար և խորթ տարրերից:

Անգամ Բրունի Խորհրդաժողովի որոշումները, որոնք շատ հետաքրքիր էջ են բանում ազգային գաղափարի զարգացման համար մարքսիստական աշխարհում, այլ բան նկատի չունեն իրենց հիմնաւորումների մէջ, քան այդ. «Աչքի առաջ ունենալով, որ ազգային կուր շարունակելը հանդիսանում է իբր լաւագոյն միջոց, որի օգնութեամբ տիրող դասակարգերը ապահովում են իրենց տիրապետութիւնը և խանգարում են իսկական ժողովրդական շահերի արտայայտման...» Ըստ այսմ, ուրեմն, ազգային հարցի լուծումը դառնում է ոչ թէ ընկերվարական-փիլիսոփայական աշխարհահայեցողութիւնից բխող սկզբունքային պահանջ, այլ լոկ գործնական կեանքի թելադրանք: Նա ոչ թէ մշակոյթային արժէքների ուսմունք է, այլ մի միջոց բուրժուազիայի կամ բանւորութեան դասակարգային շահերը իրացնելու: Նա խանգարում է «քաղաքական յառաջդիմութեան», որը միայն առաջնորդում է դէպի զաւազոյն հանրակարգը:

Հարցի այսպիսի ձևակերպումով, Բրիւնի Խորհրդաժողովը մնաց մարքսիստական գետնի վրա: Այստեղ նպատակն ու միջոցը իրենց տեղն ու գերը փոխել են:

Աղգուծիւնը որպէս մարդկային մշակոյթի մի անհրաժեշտ ձև չի ըմբռնուում, հետեւապէս, հանդէս չի դառնում որպէս պատմութեան մնայուն, յարատե փաստերից մէկը, այլ նա միայն գործնական խնդիր է կապւած բանւորութեան դասակարգային պայքարի հետ, և արժէքաւոր է այնքան, որքան խանգարում կամ նըպաստում է նրա վերելքին:

Այստեղ մենք չենք ուզում նսեմացնել Բրիւնի ինտերդափոփոխութիւնը որոշումների արժէքը, որոնք մօտ երկու տասնամեակ դարձան լաւագոյն բանաձեւած գործնական թելադրանքները ազգային հարցի լուծման խնդրում: Մեզ հետաքրքրում է լոկ այդ որոշումների մեկնակէտը: Իսկ քննելով այդ մեկնակէտը մենք յանգեցնենք այն եզրակացութեան, որ կանգնած մնալով մարքսիզմի պատմա-հասարակագիտական հիմունքների վերա, անկարելի է ըմբռնել ազգային հարցը իր իսկական առումով և համապատասխան գործելակերպ ընդգծել:

Մարքսիզմի պատմափիլիսոփայական ուսմունքի մէջ շատ մեծ դեր է խաղում քաղաքա-տնտեսական կեանքի կենտրոնացման փաստը: Քաղաքական ու տնտեսական կեանքի կենտրոնացումից Մարքսն այն եզրակացութեան եկաւ, որ դա ոչ միայն միակ ուղին է դէպի ընկերվարութիւնը առաջնորդող, այլ և միակ ճանապարհն է, որով մարդկութիւնը աստիճանաբար միջազգայնանում է, կորցնելով ազգային յատկանշական կողմերը: Նա այդ եզրակացութեան հասաւ նոր դարերի, յատկապէս 19րդ դարի պատմութեան ուսում, նասիրութեամբ: Կ. Մարքսը ընկերվարութեան և քաղաքա-տնտեսական կեանքի կենտրոնացման մէջ դրից մի սերտ պատճառական կապ, որով ընկերվարութիւնը դառնում էր առարկայական երեոյթները զարգացման հետեւանք: Նա մեր բարոյական կամքի ու միւր գաղափարական պայքարների արդիւնքը է, այլ հասարակա-

կան կեանքի առարկայական բնույթման հետեւանք: Ընկերվարութիւնը բարոյա-փիլիսոփայական ուսմունք է հանդիսանում, այլ միայն քաղաքա-տնտեսական մի սիւտէմ: Տնտեսական ու քաղաքական կենտրոնացումը Մարքսի համար ոչ միայն պատմութեան խոշոր փաստերից մէկն է, այլ և աւետարները ազագայ հանրակարգի:

Այն ժամանակաշրջանում, երբ գործում ու հեղինակում էր Կ. Մարքսը, դրամատիրութիւնը որպէս տնտեսական զարգացման նորագոյն հանգրւան, զարգանում էր եւրոպայի մի քանի երկրներում՝ Անգլիայում, Ֆրանսիայում, Գերմանիայում: Այս պետութիւնների մէջ առաջանում էին դասակարգային նոր շերտաւորումներ, որոնց հետեւանքը լինում է բանւորութեան դասակարգային գիտակցութեան գալը և ազագայ ընկերվարական հանրակարգի իդէալի մշակումը: Դրա հակառակ, եւրոպայի միւս երկրներում դեռ ևս հին տնտեսական ձևերն էս պահում: Նրանք անհաղորդ են մնում դրամատիրութեան յեղափոխիչ ազդեցութիւններին: Եթէ դրամատիրական երկրներում բանւորութեանը վիճակւած էր, դասակարգային հակամարտութեան հետեւանքով, ազատարարը հանդիսանալ բոլոր ազգերի ու ժողովուրդների, ապա այդ ազատարարական պայքարի մէջ ոչ դրամատիրական տնտեսութեամբ ապրող ժողովուրդները մաս չունեն, որովհետեւ նրանց մէջ չեն հասունանում նորագոյն դասակարգերը, իրենց յեղափոխական տրամադրութիւններով: Նրանց մէջ դերւա միջնադարեան ծանրաշարժ դասերն են իշխում — գիւղացիութիւնը, մանր արհեստաւորութիւնը, հողւորականութիւնը և ագնականութիւնը:

Երկու տնտեսական ձևերի այս հակադրութիւնից Կ. Մարքսը չհանց այն եզրակացութիւնը, թէ տնտեսապէս յետամնաց ժողովուրդներն էլ աստիճանաբար

ընկնելու են զրամատիրական կարգերի մէջ, այլ կանգ առաւ այն տեսակէտի վրա, թէ այդ ժողովուրդները անհրաժեշտաբար պիտի կլանեն մեծ պետութիւնների և ազգերի կողմից և այդ միջոցով միայն դառնան պատմութեան ազդակ ու նպաստեն ընկերվարական հանրակարգի արագացման: Ուստի և 19րդ դարի փոքր ժողովուրդների ազգային շարժումները ոչ միայն Կարլ Մարքսի բարեցակամ ուշադրութեան չարժանացան, այլ ընդհակառակն հալածանքի և ծաղրի ենթարկեցին: Այդ ազգային շարժումների ներքին իմաստն էր վերականգնել երբեմնի քաղաքական անկախութիւնը, մի բան՝ որ կը նշանակէր՝ մեծ քաղաքական կենտրոնացումները փլուզումի ենթարկել: Կ. Մարքսը չնկատեց, որ իր ժամանակի քաղաքական ու տնտեսական կենտրոնացումները բռնութեան գործ են և ոչ թէ ժողովուրդների գործակցութեան արդիւնք: Այս պարագան չնկատեց Կ. Մարքսը, ուստի և փոքր ազգերի քաղաքական ու մշակոյթային վերածնութեան փորձերը և նրանց ազատագրական ձգտումները դատապարտեցին Մարքսի գրչի տակ՝ որպէս յետագէմ, հակայեղափոխական գործեր:

Քաղաքական ու տնտեսական կենտրոնացման խնդիրը Կ. Մարքսը չէ, որ առաջին անգամ քննութեան նիւթ է դարձնում: Որպէս պատմագիտութեան տեսութիւն, նա աւելի հին է: Տնտեսական կենտրոնացման ուսմունքը կայ Սէն-Սէմոնի վարդապետութեան մէջ, քաղաքական կենտրոնացման ուսմունքը շատ ուժեղ ձեւով երևան եկաւ յատկապէս Գերմանիայում, ուր ազգութիւնների ծագման ու զարգացման խնդիրը սերտորէն յարակցեց գերման ազգութեան քաղաքական զարգացման հետ: Միայն, այստեղ պիտի չեշտել, որ Մարքսը տարբեր ժամանակներում տեղ քաղաքական ազդակին: Մինչ նախորդ դարի գերման պատմաբանների

ռասմիասիրութեան խնդիրն էր՝ սկսած Բանկէյց և վերջացած Մայէրով ու Լամպրեստով՝ թէ ի՞նչ ազդակների տակ, ցեղային, հասարակական ու քաղաքական ինչպիսի պայմաններից է ստեղծւում ազգն ու ազգութիւնը, Մարքսի ու մարքսիստների քննութեան առարկան է թէ ի՞նչ բնոյթ ստացաւ ազգութիւնը նոր ժամանակներում և թէ հասարակական զարգացման պրոցէսում ինչ ազդայ է սպասում նրան: Սերտորէն յարակցելով ազգութեան խնդիրը հասարակական այլ ուժերի հետ՝ նրանք յանգեցին այն եզրակացութեան. թէ ազգութիւնը որպէս ընկերային-պատմական մի երևուոյթ, որի ծագումը պայմանաւորւած է նոր դարերի տնտեսական ուժերի զարգացումով անվերապահօրէն դատապարտւած է մահւան՝ նոյն քաղաքական և տնտեսական ուժերի կենտրոնացման օրէնքով:

Սակայն, այս պնդումները ակնբախ կերպով հակասում են պատմական իրականութեանը: Պատմութիւնն ազգութիւնների ստեղծումն ու ինքնահաստատումն է: Եթէ տնտեսութեան ու քաղաքականութեան կենտրոնացումը նպաստած լինէր միայն մի քանի խոշոր, մեծ ազգ-պետութիւնների ստեղծման, որոնք աստիճան առ աստիճան կենտրոնացնէին աշխարհն ու նրա պատմութիւնը. եթէ նորագոյն դարը դնար այն ընթացքով, որ Անգլիան, Գերմանիան, Ռուսաստանը դառնային հաւաքող, ձուլող, զօղող քաղաքական ու մշակոյթային ուժեր ու նրանց շուրջն ու ներսն ապրող «բաղում ազգ և աղինք» աստիճանաբար կուլ գնային նրանց ջրապտոյտի մէջ, դեռ կարելի կը լինէր ընդունել Կ. Մարքսի ազգային ուսմունքի ճշմարտութիւնը: Սակայն, ոչինչ այնքան չնպաստեց փոքր ազգերի վերադարձնելին, մշակոյթային շարժման, ազգային գիտակցութեան հորիզոնի ընդլայնման, քաղաքական իշխանի մշակման, որքան նոյն քաղաքա-տնտեսական

կենտրոնացումը, որը և պատճառ դարձաւ մեծ պէտ-
տական միութիւնների փլուզումին: Պատմութիւնն ու-
սուցանում է, որ ազգերը չեն ձուլւում, չեն ոչնչա-
նում, այլ բաղձանում են քանակով և խորանում որա-
կով: Պատմութիւնը ցոյց է տալիս, որ ազգերի շերտա-
ւորման այդ պրոցէսը տեղի է ունենում դրամատիրա-
կան տնտեսութեան դարաշրջանում էլ աւելի արագ ու
ներոյժ, քան նախորդ ժամանակներում: Պատմութիւ-
նը ցոյց է տալիս, որ բազմութիւ ալ ազգակներին զու-
գակից՝ դրամատիրութիւնը իր դերն ունի ազգային
զարթոնքի, նրա ինքնագիտակցութեան գալուն և քա-
ղաքականապէս ձևաւորելու մէջ:

Ահա այս է ցուցահանում պատմութիւնը: Եւ չկայ
հակառակը պնդող մի փաստ, չկայ մէկ լուրջ ուսում-
նասիրութիւն, որ համոզէր մեզ, թէ ազգը որպէս
փաստ, և ազգութիւնը որպէս սկզբունք անկման են
դիմում:

Պատմութեան մէջ տեղի է ունենում ոչ թէ «մշա-
կոյթի մոնիզմ», այլ մշակոյթի շերտաւորումն ու ե-
րանգաւորում: Եւ կրկնում ենք, ազգութիւնների բազ-
մացումն ու ազգային մշակոյթի գունեղօրէն դրսևորելի-
լը տեղի են ունենում նաև այն քաղաքական ու տնտե-
սական ուժերի ազդեցութեան տակ, որոնցից է Մար-
քսն ու մարքսիստները հակառակ հետեանքներ էին
սպասում:

Սակայն, սա պատմական կեանքի մի դէմքն է —
անհատականացնող դէմքը: Ինքնահաստատող և անհա-
տականացող ազգերը չեն մեկուսանում, չեն ամփոփ-
ւում իրենք իրենց մէջ, այլ աշխատակցում են իրար
հետ, ազգում են իրար վրա և ազդւում են իրարից:
Ստեղծւում է միջազգայնութիւնը, որ զուգընթաց է
ազգայնութեանը: Զկայ մի դարաշրջան, որ ազգերի
մէջ փոխադարձ կապ, ազդեցութիւն, խաղաղութեան

մական յարաբերութիւն եղած չլինի: Նորագոյն շըր-
ջանում միջազգայնութիւնը դառնում է աւելի ներոյժ,
աւելի ազդեցիկ. պատմութիւնը դառնում է համաշ-
խարհային պատմութիւն:

Նորագոյն միջազգայնութեան բնորոշիչ կողմն այն
է, որ նա զօգւում է դարի լաւագոյն գաղափարների՝
բնկերվարութեան և ռամկավարութեան հետ և ձգտում
է դառնալ համերաշխութեան, զորակցութեան և յա-
ռաջդիմութեան արտայայտութիւն:

Սակայն, Մարքսն ու մարքսիստները այս խնդրում
ևս խրայատուկ տեսակէտերեան բերին: Ելակէտ ու-
նենալով քաղաքական ու տնտեսական կենտրոնացման
ուսմունքը՝ նրանք յանգեցին, եթէ կարելի է այսպէս
ասել, «ազգութիւնների կենտրոնացման» ուսմունքին,
կամ «մշակոյթի մոնիզմին»: Բայց սա նշանակում է
նաև, որ ազգութիւնը հակադրւում է միջազգայնու-
թեան, որ սրանք պատմական կեանքի զարգացման
տարբեր էտապներ են համարւում և անյարիր իրար:
Մարքսիստների մօտ միջազգայնութիւնը հաւասարազօր
է դառնում ազազգայնութեան: Ըստ այսմ փոքր ազ-
գերը դրամատիրութեան կենտրոնացման պրոցեսում
կորցնում են իրենց առանձնայատկութիւնները. կոր-
ցնում են լեզուն, ձուլւում մեծերի մէջ, ապազգայնա-
նում: Դրամատիրութիւնը ազազգայնացնող ուժ ունի:
Արդեօք այդպէս է:

Մենք արդէն տեսանք այդ տեսակէտի սխալ լինե-
լը պատմութեան տեւալների տեսակէտից: Այժմ տես-
նենք թէ արամաբանական ինչ հետեանքների է հաս-
նում Մարքսի այդ ուսմունքը:

Ենթադրենք, թէ ազգութեանց ձուլումն անխուսա-
փելի է: Սակայն, մի ազգ ձուլւում է որեւէ ուրիշ ազ-
գութեան հետ: Ապազգայնաւ նշանակում է կապւած
չդաւ իրեն ծնող ազգային հաւաքականութեան հետ,

չղգալ իրեն աղբային մարմնի անդամ, չհամարել իրեն մի որոշ մշակոյթային հաւաքականութեան մասնիկը, կապւած չլինել իր ազգութեան հետ լեզուով, հոգով, ապրումներով, պատմական անցեալով: Ապագգայնացողը կախւած չէ մնում օգի մէջ. մէկ աղբային մարմնից կտրուելով, նա պիտի մասնակի դառնայ մէկ ուրիշ հասարակական համակեցութեան, որ նորէն աղբային է: Ինչպիսիք աղբային ապագգայնացումն կատարւում է միշտ որեւէ ազգութեան օգտին, որն ընդհանուր առմամբ մշակոյթով աւելի բարձր է, քաղաքական ու տնտեսական տեսակէտից աւելի զօրաւոր: Այսպիսով, ապագգայնացումը տեղի է ունենում աղբայնանալու համար: այլ խնդիր է, թէ ինչպիսի «աղբային» է դառնում նա այս նոր միջավայրում: Ու երբ ասում ենք, որ տնտեսութիւնը և քաղաքականութիւնը առաջ են բերում «մշակոյթի մոնիթը» — սրա իրական իմաստն այն է, որ ազգութիւնների ապագգայնացումն տեղի է ունենում յօգուտ մէկ կամ մի քանի զօրաւոր ազգութեան: Ուրեմն, դարձեալ ազգութիւնն է, որ մնում է, դարձեալ յանուն ազգութեան է, որ կատարւում է ապագգայնացումը: Նա է, որ մնում է, որպէս փաստ, որպէս մնացուն իրականութիւն:

Ապագայ հասարակարգը ևս մենք չենք պատկերացնում աղբային ձեւից դուրս: Եւ ընդհանրապէս հասարակական կեանքը միշտ աղբային — հասարակական կեանք է: Մարքսիզմի համար այդպէս չէ. հասարակութիւն, հասարակական կեանք ասածը նրա համար վերացական գաղափար է: Դասակարգային — արտադրական յարաբերութիւնը, ազգութեան մէջ է տեղի ունենում: Հասարակութիւնը այս կամ այն ազգի հասարակութիւն է: Եւ ապագայ պատմութիւնն էլ գործ պիտի ունենայ այդ աղբային հասարակութիւնների հետ:

Կ. Մարքսը և մարքսիստները նոր սկզբունք չյայտ-

նաբերեցին աղբային հարցի նկատմամբ: Բուրժուական հասարակարգում տեղի ունեցող ապագգայնացման պրոցեսը մի դրական փաստ համարելով՝ նրան ման պրոցեսը մի դրական փաստ համարելով՝ նրան տեսնեցին մնացուն բնոյթ և ընկերվարական հանրակարգն էլ ըմբռնեցին որպէս այդ երևոյթի աւելի լայն ու կայուն ձուլող, լուծող աղբային քաղաքականութիւնը, որ նա տեսնում էր իր ժամանակում:

Եթէ մարքսիզմը ի վերջոյ չի ժխտում, որ ազգութիւնների ձուլումն էլ կատարւում է յանուն ազգութեան, թող դա լինի մէկ, համայնապարփակ ազգ, ապա կը նշանակէ, որ նա միայն փոքր ազգերի դոյունութեան հակառակ է և ոչ թէ ընդհանրապէս ազգութեան: Եթէ դա ճիշտ է, ապա ուրեմն նրա իղէտլը մնում է մեծ պետութիւնը, մեծ ազգ-պետութիւնը: Այս տեսակէտից էլ Կ. Մարքսի անունը չի կարող լինել ազգութիւնների, յասկապէս փոքր ազգերի իրաւունքների պաշտպան պայծառ անունների շարքում ու նա չի կարող տեղ դրաւել ազգերի ազատութեան համար մարտնչող անշահախնդիր գործիչների մէջ:

✓ Այս բոլորից պիտի եզրակացնենք, որ մնում, նստեցնում խնդիրը մեզ մօտ այլ իմաստ է ստանում, քան մարքսիստների մօտ: Միջազգայնութիւնը մենք քան մարքսիստների մօտ: Միջազգայնութիւնը չենք հակադրում ազգութեան, և ոչ էլ ազգութիւնը չենք հակադրում ազգայնութեան հետ: Սրանք երկու տարբեր գաղափարներ են, որոնք իրար տեղը բռնկում են: Միջազգայնութիւնը է մշակոյթային նեւ չեն կարող: Միջազգայնութիւնը է մշակոյթային ազգային մշակոյթի դոյունութիւն չունի: Միջազգայնութիւնը մշակոյթի աղբիւր չէ. որպէս այդպիսին հանդիսանում է ազգութիւնը: ✓

Միջազգայնութիւնը մշակոյթի առարկայացման ձևը չէ: Նա հետեւանք է ազգային մշակոյթների յա-
րակցութեան, մօտիկութեան, դործակցութեան: Մի-
ջազգայնութիւնը մշակոյթի միջազգայնօրէն կազմակեր-
պւելն է: Ժամանակակից կեանքը և քաղաքակրթական
արժէքները կազմակերպւած են միջազգայնօրէն: Կան
բազմաթիւ միջազգային կազմակերպութիւններ, որոնց
գոյութիւնը կախւած է իրենց հետապնդած նպատակ-
ներից: Միջազգայնութիւնը որպէս մշակոյթի կազմա-
կերպութիւն կարող է լինել, և է՝ մեր նպատակը —
այդ տեսակէտից մենք համոզւած միջազգայնականներ
ենք. սակայն, միջազգայնութիւնը որպէս մշակոյթի
առարկայացման ձև — մենք ընդունել չենք կարող:

Մշակոյթը միշտ ազգային է, նրա առարկայացու-
մը ազգային ձևի մէջ է տեղի ունենում: Այս ըմբռնու-
մով ազգութիւնը միջազգայնութեան հակադրելը ան-
հեթեթ բան է. նրանք մշակոյթի տարբեր աստիճան-
ները չեն, ինչպէս յաճախ մարքսիստների մօտ հանդէս
է գալիս, այլ միաժամանակ գոյութիւն ունեցող եր-
կու սկզբունքներ, որոնք իրար լրացնում են: Մէկը
վերաբերում է մշակոյթին, միւսը նրա կազմակերպու-
թեան: Կազմակերպութիւնն արդէն ենթադրում է
կազմակերպւելիքը՝ և չի ժխտում այն, չի բռնում նրա
տեղը: Միջազգայնութիւնն է տնտեսական, քաղաքա-
կան և հոգեւոր մշակոյթի գործակցութիւնը: Եւ ընկեր-
վարական միջազգայնականն էլ ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ
աշխատակցութիւնը գիտակցութեան հասած աշխատա-
ւորութեան, որ ձգտում է ազգային հաւաքականու-
թեան մէջ լինել մշակոյթի ստեղծողն ու վայելողը և
որ իր նպատակներին հասնելու համար կազմակերպ-
ւում է միջազգայնօրէն: Մշակոյթի միջազգայնօրէն
կազմակերպւելն է, որ առիթ է տալիս թիւրիմացու-
թեան:

Մշակոյթների միջազգայնացման հետեւանքով,
մարդիկ սովորում են մէկից աւելի լեզուներ: Սակայն,
պատմական իրադարձութիւնները ցոյց են տալիս, որ
մեծ ու զարգացած լեզուներն ու մշակոյթները միջազ-
գային դիրք են ստանում ոչ թէ ի հաշիւ փոքր ազգերի
լեզւի ու մշակոյթի, այլ նրանց կողքին են մնում, յա-
ճախ գորավիզ լինելով նրանց ազգային վերադարձոն-
քին: Ոչ մի փաստ, ոչ մէկ ապացոյց չկայ, որ բարձր
մշակոյթը աւելորդ դարձնէր փոքր ազգերի լեզուն և
ստեղծագործութեան կարողութիւնը: Ընդհակառակն,
փոքր ազգերի գեղեցիկ տնակը կառուցւում է մեծ ազ-
գերի պաշտանների կողքին: Եւ յաճախ, փոքր ազգերն
աւելի են որակաւորւում, քան այսպէս կոչւած մեծե-
րը: Պատմութիւնը բազմաթիւ օրինակներ է տալիս որ-
պէս ապացոյց այդ մտքի: Ծիշտ է մի քանի լեզուներ
այժմ իսկ գաղութում են միջազգային. սակայն, դրա
հետ միասին՝ մեր ղեմովրատիկ դարաշրջանում փոքր
ազգերի լեզուները պահում են իրենց գոյութիւնը և
զարգնում են այն միակ միջոցը, որով ազգի անդամնե-
րը վերահասու են լինում ժամանակակից քաղաքակը-
թութեան բարիքներին:

Լեզւի արժէքը՝ նրա ազգային ընդհանրութեան
ծառայելու մէջն է: Եթէ նա արտայայտում է ազգա-
յին հաւաքականութեան հոգին, դառնում է ստեղծա-
գործութեան աղբիւր, կուտակում է իր մէջ այն լա-
ւագոյնը, ինչ որ ստեղծել է ազգային միաւորը՝ սե-
րունդ առ սերունդ, նշանակում է այդ լեզուն ունի
կենսունակութիւն, կապւած է անքակտելի կապերով
նրանով խօսող մարդկանց հետ: Միայն պէտք է պայ-
մաններ ստեղծել նրա ազատ զարգացման համար: Լե-
զուն ազգութեան հաւաքման, միացման կենտրոնն է:
Լեզւի ազգայնացման և ազգի ռամկավարացման
պրոցեսը տեղի է ունենում մի այնպիսի ժամանակ, որ

իրօք կարելի է անւանել միջազգայնութեան ուժերի և
գաղափարների դարաշրջան: Սա ցոյց է տալիս, թէ
որքան սխալ է ու միակողմանի կ. Մարքսի կենտրո-
նացման ուսմունքը և կ. Կառլեցկու նրանից հանած
«մշակոյթի մոնիզմի» եզրակացութիւնը:

Մշակոյթը իր էութեամբ և հիմքով մարդկային է,
կապւած է մարդու գաղափարի հետ. մարդն է, որ
մշակում է, ստեղծում է նոր բան. սակայն, մարդը
սպրում է ու ստեղծում է ազգային միջավայրում ու
կրում է նրա կնիքը: Մարդու ստեղծագործութիւնը
ազգային ձևով է հանդէս գալիս: Իր հիմքով մարդկա-
յին՝ մշակոյթը արտայայտութեամբ ազգային է, կազ-
մակերպութեամբ միջազգային է: Այս երեք պարագա-
ները չպէտք է մոռացութեան տալ և չպէտք է չլիովել:

ՄԵԾ ՅՈՐԵԼԵԱՆԻ ԱՌԹԻԻ

I

ԿՐՕՆԻ ԴԵՐԸ ՀԱՅՈՒԹԵԱՆ ԿԱՌՈՒՅՄԱՆ ՄԷՋ

Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանութիւնը մեր հո-
գեոր կեանքի պատմութեան մեծագոյն գործերից մէկն
է. իսկ ամէն հոգեոր արժէք մասն է կազմում մշակոյ-
թի, այսինքն այն բանի, որ ստեղծւում է հաւաքա-
կանօրէն ապրող մարդու կամքի, մտքի և զգացումի
աշխատանքով: Մշակոյթը մեր ներշնչարհի պահանջն
է դրսևորելու, կերպաւորելու այն՝ ինչ որ կայ իր մէջ
անձեւ, անկերպարան: Մշակոյթը ստեղծւում է հաւա-
քական միջավայրում, իսկ այդ՝ ազգային է. չկայ
ժամանակից ու տարածութիւնից դուրս ընկերային
միջավայր: Մշակոյթի կրողն ու կերտողը ազգային
հաւաքականութեան մէջ ապրող, անհատն է: Նա հոգե-
կան ուժերի, ունակութիւնների առարկայացումն է
տարածութեան և ժամանակի մէջ. ու այսպիսով ամէն
մէկ կերտւածք խորհրդանշան է՝ լինի նա գիրք, տա-
ճար, խօսք, երգ, տնտեսութիւն, պետական կառու-
ցւածք: Մենք ապրում ենք մշակութային խորհրդանշ-
անների շրջանում: Միայն դրսևորելով, առարկայա-
նալով է, որ մեր հոգեկան արժէքները դառնում են
տեսանելի, հասկանալի և ճաշակելի:

Հայոց ինքնութիւնը, այն եզակին ու չկրկնողը,
որ յատուկ է միայն հայութեան՝ առարկայացաւ հայ
գրի, գրականութեան, արւեստի, հայ ճարտարապե-
տութեան և մանրանկարչութեան, հայ երգի, շարա-
կանի, կրօնա-դաւանական մտածումի, եկեղեցու կաղ-
մակերպութեան մէջ, մէկ խօսքով այն ամէն փաստե-

Սակայն, մի խնդիր ևս կապւած է կրօնի և կրօնական ազգայնութեան հետ: Նա հանրային կեանքում դեր ունի, իրենով կարող է պայմանաւորել հոգեւոր և քաղաքական կեանքը միայն այն դէպքում, երբ մօտե նայ աշխարհին, յարմարել իրականութեան: Միաստլւածութեան բոլոր կրօնները միջազգային են, հանրամարդկային իրենց գաղափարներով, սակայն, նրանց կիրառումը, սկզբունքների իրացումը նրանց դարձնում է ազգային, տեղական: Հանրային ազգակ դառնալու համար կրօնը վերացական բարձունքներից պէտք է իջնի իրականութեան, դառնայ կաղմակերպութիւն, դաւանանք, ազգայնանայ կառուցւածքով, մտածումով, միայն և միայն այս դէպքում նա իր կնիքը կը դնի դէմքերի և դէպքերի վրա և կը պայմանաւորի երեւոյթների ընթացքը: Միայն այս ըմբռնումով կարելի է խօսել կրօնի և կրօնական հաստատութիւնների ընկերային գործօն լինելու մասին: Քրիստոնէութիւնը ընդունած բոլոր ժողովուրդների մէջ մէկ մղում է նկատում՝ ազգայնացնել քրիստոնէութիւնը՝ երբեմն դաւանանքով, երբեմն կաղմակերպութեամբ, երբեմն ծէսերով: Մի յամառ ջանք է նկատուում բոլոր ազգերի պատմութեան մէջ ազգային լեզուն բարձրացնել եկեղեցու, կրօնական մտքեր, զգացումները արձայայտելու աստիճանին: Իրականութեան մէջ այդ կը նշանակէր պայքարել յոյն և լատին միջազգայնացած լեզուների դէմ յանուն լեզւական ինքնորոշման: — մէկ ձգտում է այդ մօտեցնելու լեզւի սահմանները եկեղեցու սահմաններին և լեզւի ու եկեղեցու վրա կառուցանելու նոր ազգութիւնը: Եկեղեցու ազգայնացման և լեզւի եկեղեցականացման այս ընթացքը մենք չնշաւած կերպով նկատում ենք Արեւմտեան և Միջին Եւրոպայում միջնադարի կէսերից սկսած: Այդ գործողութիւնը յատուկ չէ մէկ ազգի. նա բոլոր ազգերի, ժողովուրդների հոլո-

վոյրի մեկ փուլն է: Նրանով են սկզբնաւորւում ժամանակակից ազգութիւնների աղատաբանական շարժումները: Այդ շարժումները կրօնա — դաւանական հիմքեր ունեն: Արեւմտեան Եւրոպայի ազգերը կրօնա — դաւանական ազգայնութեան այդ փուլը անցել են 14-րդ — 16-րդ դարերում, իսկ հայութիւնը այդ աշխատանքը կատարել է ժամանակակից եւրոպական ազգերի պայքարից հազար տարի առաջ, չորրորդ և հինգերորդ դարերում:

Այս տեսակէտից նայելով հայկական քրիստոնէութիւնը հայոց ազգային կաղմակերպութեան մեկ ձեւն է և ամենէն բնորոշ ձեւը: Հայոց քրիստոնէութեան կառուցումը սկսւում է չորրորդ դարի սկզբից և վերջապահապէս ընթանում է հետեւեւ փուլերով. չորրորդ դարի սկզբին նա պետականացնում է, ապա կաղմակերպչօրէն անկախացնում արտաքին աշխարհից, աւատականանում ներքին կեանքում, իւրացնում հայ հեթանոսական կրօնի կաղմակերպութեան ձեւերն ու ծէսերը, այս ձեւով ազգայնանում: Հինգերորդ դարի ծէսերը, այս ձեւով ազգայնացնում լեզուով, հիմնաւորում հայոց հոգեւոր մշակոյթը, գրականութիւնը. վեցերորդ դարի սկզբին բաժանուում է արեւմուտից՝ Բիւզանդիոնից՝ դաւանօրէն և մեկուսանում: Ազգայնացումը բոլոր կենսական հարցերի շուրջը տանում է նրան մեկուսացման: Մեր պատմական կեանքում մեկուսացում եւ ազգայնացում նոյնացում են:

Հայոց ազգութեան կառուցումի առաջին փորձերը նախաքրիստոնէական շրջանում են կատարւում: Բնիկ յարէթական ցեղերի և եկեւոր արիա — եւրոպացիների զանազա միաւորումը ստեղծում է ցեղական — հոգեկան կաղմաւորման այն հիմքը, որ հետագայում մնում է հայութեան մէջ էականը, տիրականը: Արեւմտեան,

արիականը կառուցեց յարեթական-ասիական միջա-
վայրում և նրա գործակցութեամբ: Երկու աղգադրա-
կան տարրերը իրար հանդիպելիս տարրեր հասարակա-
կան ու մշակութային աստիճաններ էին և բերին ընդ-
հանուր գործի համար տարբեր արժէքներ և աւանդու-
թիւններ, որոնք և հիմք դարձան հետագայ հոգեւոր
կառուցումների, երբ նրանք աստիճանական հոլովոյթի
մէջ դառնում են մէկ՝ հայ, արմէն: Հայոց աղգայնու-
թեան ծագման և կազմաւորման գործը սկզբից և եթ
կապւում է հայ լեզւի հետ: Ըստ Մ. Խորենացու մեր
աւանդութեան հերոսներից մէկը Արամը տիտանների
դէմ պայքարելով գրաւում է Կապադովկիան, հրամա-
յում է, որ այնտեղ ամենքը հայերէն խօսեն: Հայոց
լեզուն դառնում է հիմքը, շաղախը հայ պետականու-
թեան երրորդ դարի վերջին և երկրորդ դարի սկզբին
Քրիստոսից առաջ. հայութիւնը ջանք է թափում ստեղ-
ծելու մէկ լեզու. նա կերտւում է Արտաշէսի պալատում
և մշակւում հայ քրմական դասի մէջ. տեղական, ցե-
ղական լեզուներից բարձրանում է մէկ հայկական լե-
զուն: Մենք չգիտենք որքան լայն էր նրա գործածու-
թեան շրջանակը՝ հաւանական է, որ նա լինէր քա-
ղաքականապէս իշխող մէկ ցեղի լեզուն, որ չնորհիւ
իր զիրքի նրան տւել էր համապետական և կրօնական
արժէք: Ցեղական հիմքերով ստեղծւած այդ լեզուն
դարձաւ իշխող դասի՝ արքունիքի, նախարարութեան
և քրմութեան լեզուն և այդ շրջանակում էլ մշակւեց,
զուեց: Մեզ համար նշանակալից է այն փաստը, որ
Քրիստոսից երկու դար առաջ հայ պետական ուժին
զուգահեռ ու նրա վրա կոթնած՝ հայ լեզուն և կաթա-
րում հայութեան հաւաքման գործը: Արտաշէսի մեծա-
գոյն ժառանգը Տիգրան մեծն է: Նա առաջինն եղաւ,
որ հայոց բարձրաւանդակում կղզիացած, մեկուսացած
հայութիւնը դուրս բերեց միջդպարին կեանքի ասպա-

րէզ, շփման մէջ դրեց մեծ մշակութային-քաղաքական
շարժումների հետ, փորձեց նոր հայութեան զիմագիծը
կերտել հելլենական մշակոյթի հիմքերով: Տիգրան Մեծը
դուրս բերելով հայութիւնը իր աղգադրական սահման-
ներից՝ մի-երկու տասնամեակ պահեց իր ձեռքին Մեր-
ձաւոր Արեւելքի ժողովուրդների ու երկիրների բախտը:
Այս փաստն արդէն ենթադրել պէտք է տայ, որ նրա
օրով հայութիւնն այնքան հոգեկան, նիւթական և
ռազմական մեծ ոյժ էր, որ կարողացել էր ենթարկել
իրեն այլազան աղգերին ու ցեղերին: Եւանջուլտ այդ
պահուն, քաղաքական այդ վերիվայրումների մէջ հայոց
միութեան գիտակցութիւնը պէտք է խորանար ու ար-
դէն սկսւած աղգային լեզւի զարգացումը էլ աւելի ա-
ռաջ պիտի գնար: Այլապէս անհասկանալի կը դառնայ
հինգերորդ դարի մեծապանծ լեզւի ձոխութիւնը, եթէ
չնդունենք, որ նա անցել է հոլովոյթի մի երկար շըր-
ջան Արտաշիսեան և Արշակունեաց դարաշրջաններում:
Չան Արտաշիսեան և Արշակունեաց դարաշրջաններում
Այդ լեզուն արքունի, ոստանիկ լեզուն էր, ուստի և
ունի իր մէջ օտար, պարսկական տարրեր, որովհետեւ
Արշակունիները իրանական-պարթեական ծագում ու-
նենալով՝ բերին իրենց հետ և պարսից մշակոյթը:
Հայ կրօնա-քաղաքական կեդրոններում հաւաքւում
էին վարիչ դասի զաւակները՝ ուսանելու, մտնելու
վարչութեան մէջ, փոճելու ժամանակի կրօնական և
վարչական գիտութեան ու գործի մէջ. նրանք այստեղ
վարչական գիտութեան ու գործի մէջ. նրանք այստեղ
խօսում էին հայերէն, քարոզում ու ներբողներ ձօ-
նում հայ լեզւով, որի հետեանքով ստեղծւում էր հա-
յերէն հասկացող եւ խօսող մի մեծ բազմութիւն: Այդ
լեզուն հայ գուսանների միջոցով տարածւում էր մեր
հայրենիքի բոլոր կողմերը: Այսպիսով հայոց լեզուն
նախ քան հայ հոգեւորականութեան ձեռքն անցնելը եւ
նրա միջոցով գրի ու գրի լեզու դառնալը հայ քաղաքա-
կան ու կրօնական դեկավար օրջանների լեզուն եր: Քր-

րիստոնէութեան միջոցով՝ արժուիքի, քրմական-մատու-
րական եղանակից նա անցնում է հայ կղերական-մը-
սաւորական եղանակի:

Երրորդ դարի սկզբին, 226 թ., Պարսկաստանում
կատարեց Իրանի պատմութեան մեծագոյն յեղաշրջու-
մը, որ ոչ միայն արքայական հարստութեան փոփո-
խութիւնն էր, այլ և քաղաքական, կրօնական և ազ-
գային մեծ երեւոյթ էր: Ապողղայնացած և «յունասէր»
պարթեւներին փոխարինում էին աղղայնական և յու-
նասեաց Սասանեանները, որոնք իրենց հետ բերում
էին կրօնական և պետական նոր ըմբռնում: Պետական
նոր ձեւը՝ բիւրոկրատիկ կազմակերպութիւնը, նրանք ոչ
միայն աւանդութեամբ ստանում էին Աքեմենեան հա-
րստութիւնից, որոնցից սերւած էին համարում իրենց,
ուստի և իրաւատէր՝ գահը գրաւելու, այլ և ընդօրինա-
կում էին Հոռմէական կայսրութիւնից, ուր դարաւոր
փորձով մշակուել էր մէկ ձկուն և ամէն ինչ ընդգրկող
վարչաձեւ: Այս պետական կարգը հակադրւում էր Ար-
շակունիների աւատական կառուցումին, ուր պետու-
թեան բաղմաղան մասերը շատ թոյլ էին միացած կեն-
դրոնի հետ: Բայց էականն այն էր, որ Սասան Արդա-
շիրը պէտական եւ ազգային կեանքի միութիւնը հիմնեց
կրօնի վրա: Նրա և նրա յաջորդների արտաքին և ներ-
քին քաղաքականութիւնը կրեց զրադաշտական - կրօ-
նական բնոյթ: Եթէ ազգային միութեան կապը կրօնն
է՝ ապա նրա վարած քաղաքականութիւնը դառնալու
է հալածող, ուրիշ կրօններին չհանդուրժող: Որպէս
ազգ-կրօնական միութիւն Սասանեանների վարչութեան
մէջ յատուկ տեղ գրաւեց քրմական դասը՝ զրադաշտա-
կանութիւնը կորցրեց իր կրօնա-բարոյական ուսմուն-
քից շատ բան: Նոր հարստութիւնը կրօնը ըմբռնեց
որպէս հաստատութիւն, կառուցեց մոզերի նւիրապե-
տութիւնը, որ ներքին և արտաքին գործերի մէջ դար-

ձաւ իրենց յենարանը: Այդ նւիրապետութեան ձեռքն
էր կրթութիւնը, զիրը, միաքը, նա հոգիների կաղա-
պարողն էր, ղեկավարը: Սասանեանների օրով մաղ-
ղեղականութեան ներքին զարգացումը կանգ առաւ,
վերջնական բանաձեւ ստացաւ: Որպէս պետական կը-
րօն նա հալածանքի ենթարկեց հրէական, քրիստոն-
էական դաւանանքները, որոնց հետեւողները զանգ-
ւածօրէն ապրում էին պարսկական քաղաքներում և
ազատ արեւստի, տնտեսութեան ու մշակոյթի բարձր
ձեւերի կրողն էին:

Կրօնական հիմքերով կառուցւած Պարսկաստանը
դարձաւ մեծագոյն թշնամին Հայաստանի: Այստեղ
իշխում էր Արշակունիների կրտսեր ճիւղը: Հայ ար-
քունիքում հաւաքւած էին քաղաքական տարադիրները,
որոնք փախել էին Պարսկաստանից Սասանեանների
պետական յեղաշրջումից յետոյ և դաւադրութիւններ
էին կազմակերպում նրանց դէմ: Պարթեւ քաղաքական
փախտականները չէին հաշտւում և չէին հասկանում
Իրանի բարձրաւանդակում տեղի ունեցած յեղափոխու-
թեան իմաստը և ջանում էին վերահաստատել հին
կարգը՝ Արշակունիների տիրապետութիւնը՝ իրենց ա-
ւատական դրութեամբ, հելլենասիրութեամբ: Այս հա-
կալարժման գլուխը կանգնած էին հայ Արշակունիները,
որոնց համար խնդիրը ոչ միայն անձնական արժանա-
պատուութեան հարց էր, այլ և քաղաքական ապահո-
վութեան խնդիր: Վտանգւում էր Հայաստանի անկո-
խութիւնը: Սասանեանները չէին կարող հաշտել հայ
Արշակունիների դոյութեան հետ: Որքան ժամանակ
արեւմտեան ճակատում վտանգւած էին: Ոչ միայն
այդքան. այլևս իրենց աղղային-քաղաքական ծրագիրը՝
ժառանգութիւն ստացած պարթեւներից, այսինքն՝ դուրս
քշել հոռմէացիներին Մերձաւոր Արեւելքից, անիրա-

գործելի խնդիր պիտի մնար: Հայ Արեակուցիների վերացումը ոչ միայն ներքին վարչաձեւի ապահովութեան հարց էր, այլեւ Առաջաւոր Ասիայի նւանման մեկ կա-
րեւոր խնդիրը:

Սասանեաններից առաջ հայ-պարսկական բարեկա-
մութիւնը հաստատուած էր թաղաւորական տների կա-
պի վրա՝ որ մեր պատմութեան մէկ երկար շրջանի
համար ունեցաւ բախտորոշ նշանակութիւն: Իրանակա-
նութիւնը որպէս մշակութային-պատմական ձեւ պատ-
ւաստեց մեր երկրում շատ ամուր: Նրա կրողը հան-
դիսանում էր հայ-պարթեական արքունիքը, իրեն հետ
եկած քանակը, պարթե շատ նախարարական տներ,
որոնք հաստատուեցին մեր երկրում: Իրանականութիւնը
մեզ մօտ ոչ միայն քաղաքականութիւն էր, այլ և կրօն,
կենցաղ, վարք ու բարք, լեզու: Հայոց պանթէոնը
գրեթէ կորցրել էր իր ուրոյնութիւնը, հայ լեզուն
բազմաթիւ իրանական ասացածներ, բառեր ընդունել:
Հայ հեթանոսական կրօնը, թէպէտ մի քանի բան պա-
հած ունէր նախարարական շրջանից, սակայն, չէր կա-
րող զիմագրաւել կրօնապէս վերածնող իրանին: Մշա-
կոյթի և կենցաղի տեսակէտից հայութիւնը բաժան-
ման շատ քիչ բան ունէր պարսիկներից: Եւ եթէ պար-
թե Արշակունիների օրով մշակութային այս միութիւնը
վտանգ չէր ներկայացնում հայութեան համար, ապա
Սասանեանների հաստատման հետեւանքով վերջ է տըր-
ւում հայ-պարսկական խաղաղ կենակցութեան, բարե-
կամութեան: Եթէ Պարսկաստանը ազգայնօրէն վերա-
ծընեց կրօնական հիմքերով, ապա Հայաստանին ան-
հրաժեշտ էր նոյնպիսի մէկ յեղափոխութիւն:

Երրորդ դարը մի յամառ փորձ է պարսիկների
կողմից ոչնչացնելու Հայաստանը, որպէս պետական
միաւոր: Նրանք ոչ միայն պատերազմում են, այլ և
զիմում են քաղաքական ահաբեկումի միջոցին. նրանք

այդ ձեռով սպանեցին հայոց Խոսրով թագաւորին, որ
Արշակունիների հարստութեան շահերի և Հայաստանի
պետական միութեան ջատագովն էր: Նրանք ջանում
են վերացնելու Հայաստանում իշխող թագաւորական
տունը և եթէ այդ անյաջող անցնի՝ փոխարինել այն
ուրիշով: Այդ նպատակն է հետապնդում Շապուհ Բ.ը
չորրորդ դարում: Այս խնդրում նա գործակիցներ ունէր
և հայ նախարարների մէջ, որոնք Արշակունիներին
համարում էին եկեղ, իսկ իրենց բնիկ, հետեւապէս
աւելի իրօւտաւէր հայկական գահի վրա:

Անշուշտ, հայ քաղաքական գործիչները զգում են
գալիք վտանգը և միջոցներ որոնում ստեղծւած ծանր
կացութիւնից դուրս բերելու հայութիւնը. բոլորովին
հասկանալի է, որ այս գործի գլուխը կանգնում են
հաւանալի է, որ այս գործի գլուխը կանգնում են
հաւանալի Արեակուցի-պահլաւներ, թէև տարբեր դասիա-
րակութեամբ՝ Անակի որդի Գրիգորն եւ Խոսրովի որդի
Տրդատ քաղաւոր: Սրանից էլ պէտք է հետեւնել, որ
նրանց ղեկավար միաքը Արշակունիների իշխանութիւնը
փրկելն էր: Սկզբում՝ Սասանեանների վտանգը հայ
գեղավար շրջաններին ձգում է Հռոմի դիրկը, և վեր-
ջինիս օգնութեամբ նրանք երկար ժամանակ պայքա-
րում են Հայաստանի պետական կեանքի և տիրող հա-
րստութեան համար: Բայց դրսի օժանդակութիւնն
անբաւարար էր հայոց «քաղաքական անօթը» պահելու
համար: Դաշինքը, քաղաքականութիւնը հիմնւում են
շահերի վրա, իսկ հայութեան ամրակուռ շէնքը կարող
էր կառուցել սկզբունքների, գաղափարների վրա: Շա-
հի կառուցել սկզբունքների, գաղափարների վրա: Շա-
հի կառուցել սկզբունքների հետեւանքով Հայաստանը
ձեռք էր բերել ու պահել իր պետականութիւնը, այժմ
գաղափարների վրա պէտք է հիմնէր, կառուցէր հա-
յոց ազգայնութիւնը: Հայութիւնը պէտք է կառուցէր
ներսէն, կանգնէր իր սեփական ոտքի վրա: Միայն
այդ պարագային ապահով կը լինէր և իշխող տունը:

հռոմէական աշխարհից, որ դառնում էր Բիւզանդիոն, իւրացրել էր քրիստոնէութիւնը, պատւաստել էր այն յունական մշակոյթի վրա, տւել էր նրան իր լեզուն, որը կրօնի միջոցով դարձել էր համաշխարհային, միջազգային լեզու, նոյնացել էր քրիստոնէական արժէքների տարածման հետ: Քրիստոնէութիւնն ինքը Բիւզանդիոնում պահում էր ազգային բնոյթ, յունականանում էր. կայսրներն էին հրաւիրում տիեզերական ժողովները, նրանք էին քրիստոնեայ եկեղեցու պետերը: Աշխարհիկ իշխանութիւնն էր որոշում արեւելեան քրիստոնէութեան դաւանանքը: Յոյն լեզուի, դաւանանքի միջոցով, Բիւզանդիոնի ազդեցութիւնը տարածւում էր իր քաղաքական սահմաններից դուրս:

Չպէտք է մոռանալ որ չորրորդ դարի վերջին տեղի ունեցաւ մեր պատմութեան մեծագոյն զէպերից մէկը: Պարսկաստանը եւ Բիւզանդիոնը փոխադարձ համաձայնութեամբ Հայաստանը բաժնեցին իրենց մէջ, ըստ որում մեծագոյն մասը՝ քաղաքական եւ կրօնական կենտրոնով մնաց Պարսկաստանին: Արեւելքում երկու նւաճողական պետութեանց մէջ խաղաղութիւնը պիտի վերահաստատւէր ի հաշիւ Հայաստանի: Մեր մտածողները այլեւս հայ քաղաքական մարմնի հետ որ եւ յայտ կապել չէին կարող: Հայ Արշակունիները կատարել էին իրենց պատմական գործը՝ կրօնապէս բաժանել էին հայութիւնը Պարսկաստանից, կազմակերպել ինքնուրոյն հայոց եկեղեցին: Այժմ հայութիւնը մտնում էր պայքարի երկրորդ փուլի մէջ: Վտանգը սպառնում էր մշակութային շատ բարձր Բիւզանդիոնից՝ նրա լեզուից, նրա դաւանանքից, մանաւանդ որ Հայաստանի մի մասն էլ նրա իշխանութեան տակն էր. չուտով այնտեղ քաղաքական անկախութեան ստւերն էլ վերացաւ: Հայաստանը մտաւ կայսրութեան վարչութեան մէջ եւ կառավարւեց կիւրապաղատով:

հոգեւորական-մտաւորականութեան գործը պիտի լինէր: Բայց այդ մեծ գործը կարելի էր կատարել միայն հայ լեզուի միջոցով:

Հայ լեզուն էլ հիմք կարող էր լինել նոր ազգայնութեան, եթէ նա դառնար գրի, գրականութեան լեզու: Այդ արտօնութիւնը ունէին մեզ մօտ յոյն եւ ասորի լեզուները, ուստի եւ հայ լեզուն նրանց հանդէպ ստորադաս էր. պէտք էր բարձրացնել մեր լեզուն մարդկային լաւագոյն յոյգերը եւ մտքերը բարգմանելու աստիճանին: Գիր ունեցող հայ լեզուի վրա միայն կարող էր կառուցւել քրիստոնէութիւնը: Այս նշանակում է, թէ լեզուի տեսակէտից նա պիտի ազգայնանար, դուրս ձգէր յոյն եւ ասորի միջազգայնացած լեզուները, որպէս ներքին հոգեւոր հաղորդակցութեան միջոց եւ բռնէր նրանց տեղը: Օտար լեզուները պիտի լինէին հայ մտաւորականի համար օժանակ լեզուներ՝ վերահասու լինելու ժամանակի բարձր մշակոյթի պտուղներին:

Լեզուի եւ կրօնի ազգայնացման այս գործը սկսւել էր Արեւելքում շատ առաջ: Նա հանդէս էր գալիս որպէս զաւանակական վէճ՝ աթոռների առաջնութեան պայքար, որոնց հետեւանքով՝ Մերձաւոր Արեւելքում քրիստոնէութիւնը շատ վաղ ազգայնացաւ կազմակերպելով տեղական եկեղեցիներ՝ սիրիական, ղպտական, յունական լեզուներով: Հայ եկեղեցու ազգայնացումը էր լեզուի եկեղեցականացումը այդ ընդհանուր երես եւ հայ լեզուի եկեղեցականացումը այդ ընդհանուր երեսուրթի մէկ արտայայտութիւնն էր: Չորրորդ դարի վերջերից մեր լաւագոյն մտածողները, հոգեւոր եւ աշխարհիկ ղեկավարները զգում են հայ գրի կարիքը եւ իրենց ուժերը նւիրում՝ նրա բաւարարումին: Գիրը մէկ հանրային անհրաժեշտութիւն էր, որովհետեւ հինգերորդ դարի սկզբին հայութիւնը նոյնքան անապահով էր իր պատմամշակութային զարգացման մէջ, որքան չորրորդ դարի սկզբին: Այս անգամ վտանգը գալիս էր յունա-

Պարսկա-Հայաստանում էլ պարսիկներն էին հա-
լածանք հանում հայերի դէմ, որովհետեւ հայ-քրիս-
տոնիայի մէջ նրանք տեսնում էին քաղաքականապէս
և մշակոյթով բիւզանդացուն, քաղաքանապէս պար-
սիկների վասալ հայը այդտեղ քրիստոնեայ մշակոյթի
կրողն էր - յոյն լեզւի, յոյն գրականութեան, եկե-
ղեցու: Եթէ պարսիկները հաշտէին էլ հայի քրիստոնե-
այ մնալու հետ, ապա նրանք պիտի ջանային վերաց-
նել յոյն ազդեցութիւնը իրենց հովանու տակ եղած
չըջաններից:

Հայ քաղաքական մարմինը անկմա ն էր դիմում:
Արդ՝ նրան փոխարինելու էր միայն հայ գիրը. որ
մայրենի լեզուն պիտի բարձրացնէր համահայկական
լեզւի աստիճանին և քրիստոնէական միտքը տարածէր
ամէնից խոնարհ խաւերի մէջ: Եւ միայն գրի, տւելի
ճիշդ գրի աստիճանին բարձրացած հայ լեզւի միջոցով
հայոց եկեղեցին կը դառնար հաւաստի եւ իմաստութեան
օղակ, կը հաւաքէր իր շուրջը ցրած հայութիւնը և կը
դառնար ազգապահպանման մեծագոյն գործօնը: Հայոց
պետականութեանը պէտք է փոխարինէր հայ լեզւի
վրա կառուցւած հոգևոր մշակոյթը. հայ քաղաքական
գործի տեղը պէտք է բռնէր հայ հոգևորական գոր-
ծիչը, մտաւորականութիւնը: Արշակունիները ընձեռե-
ցին մէկ հայութիւն կերտելու գործը, բայց չվերջա-
ցրին. նրանք գործի լրացումը յանձնեցին նոր կաղ-
մակերպւած միութեան՝ հայոց եկեղեցուն եւ հայ կղերին:
Մեր հասարակական ուժերի զարգացման մէկ շատ հե-
տաքրքիր փուլն է այս փոխանցումը — մեր պատմու-
թեան ետևի փաստերից մեկը, քաղաքական հայութեանը
յաջորդեց մտաւորային հայութիւնը: Եւ ինչպէս Բիւ-
զանդիոնում հեթանոսութիւնը, որպէս պատմա-մշա-
կութեան գաղափար՝ և հաստատութիւն, վերջնակա-
նապէս տեղի տւեց չորրորդ դարի վերջին և յայտա-

բարեց հակապետական ուսմունք և կաղմակերպու-
թիւն, այնպէս էլ միայն հինգերորդ դարում քրիստո-
նէութիւնը մեր երկրում ազգայնացաւ, հայացաւ՝ դար-
ձաւ հայկական կրօն: Եթէ քաղաքական հայութիւնը
մի քանի դար կառուցել եր հայոց հեթանոսութեան վրա,
մտաւորային հայութիւնը հինգերորդ դարից սկսած
կառուցւում է քրիստոնէութեան վրա: Նա իր կնիքն է
դնում հայ մտքի, արեւստի, երգի, ճարտարապետու-
թեան, եկեղեցու վրա՝ երկար դարեր շարունակ՝ հայու-
թիւնը դարձնելով կրօնա-դաւանական ազգայնութիւն:

Հինգերորդ դարի սկզբին ծնունդ է առնում հայ
գիրը՝ ինչպէս չորրորդ դարի սկզբին, նման պայման-
ներում, ծնունդ էր առնում հայ քրիստոնէութիւնը:
Երկուսն էլ միեւնոյն գործողութեան՝ հայութեան ազ-
գայնացման քարքեր աստիճաններն են: Հայ գիրը դուրս
եկաւ հայ եկեղեցու կղերական միջավայրից, որ ամէ-
նից շատ էր զգում գրի, լեզւի կարիքը, որ ամէնից
բանիմացն էր, ամէնից կաղմակերպւածը: Գրի միջոցով
նա հայութեան մէջ պիտի ամրացնէր իր գիրքը, տար
իր դասային և հանրային գոյութեան ամուր պատւան-
դան: Գրի միջոցով հայ լեզուն, որ մինչև այդ դասա-
յին լեզու էր, հայ արքունիքի, նախարարների, եկե-
ղեցու լեզուն՝ դառնալու էր ժողովրդական, ազգապա-
յին, ազգային լեզու. նա քրիստոնէութեան միջոցով
ընդգրկելու էր աւելի լայն զանգւածներ, նաև խոնարհ
խաւերը: Հայ գրական լեզւի վրա պիտի հիմնէր հայ
ոսմկավար ազգութիւնը: Պետականօրէն թուլացող և
մեղմող հայութեանը, որ դասայնօրէն կաղմակերպւած,
աւելի սեղմ շրջանակ ունէր, յաջորդեց գրական-լեզուակ-
հոգևոր հայութիւնը, որի հասարակական յենարանը
շատ աւելի լայն էր, ընդգրկում էր և խոնարհ խաւը:
Քրիստոնէութեան և հայ գրի միջոցով հայութեան դա-
սային կաղմակերպութիւնը տեղի տւեց ազգային կաղ-

մակերպութեան: Նոր կրօնի միջոցով ամէնքը դարձան մարդ-անհատ, եկեղեցու անդամ և իրենց կարողութիւնները հանդէս բերեցին հարստացնելով հայ մըշակոյթի բոլոր ճիւղերը:

Հայոց պետականութիւնը կատարել էր իր դործը: Հինգերորորդ դարի սկզբին, զգալով իր վախճանը, նա մեր երկրի և ժողովրդի բախտը յանձնեց հայոց եկեղեցուն, որ և կերտեց հոգևոր հայութիւնը: Եւ վերին աստիճանի խորհրդանշական է, որ հայ գրերի գիւտի վրա աշխատում էին հայոց թագաւորը՝ Վռամշապուհ, որ պայծառ գիտակցում էր իր գահի ժամանակաւոր լինելը, հայ եկեղեցու պետը՝ Սահակ, դարի լաւագոյն մտաւորականը և առաջին հայ գիտունը և մեր պատմութեան մեծագոյն դէմքը՝ մեր բոլորի հոգևոր հայրը Ս. Մեսրոպ:

ՍՏ. ՆԱԶԱՐԵԱՆ

I

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԴԱԽԱՆԱՆՔԸ

Ստեփանոս Նազարեանի փիլիսոփայական աշխարհահայեցողութիւնը և քաղաքական դաւանանքը կազմակերպւել է Հեգելի և Իդէալիստական դպրոցի խոր ազդեցութեան տակ: Այդ փիլիսոփայական դպրոցի մի շատ ազդեցիկ կենտրոնն էր նաև Դորպատը, ուր ուսել է Նազարեանը և անմիջական ազբիւրից վերահասու եղել նախորդ դարի առաջին կէսի ամենամեծ և ազդեցիկ իմաստասիրական գրութեան (սիստէմին), Ուստի, Նազարեանի քաղաքական դաւանանքը հասկանալու համար անհրաժեշտ է մի քանի խօսք ասել Հեգելի պետական ու պատմական ուսմունքի մասին: Եւս առաւել այդ անհրաժեշտ է, որովհետև մեր մեծ վերածնիչի ընկերային ուսմունքը ընդհանրապէս սերտօրէն յարակցում է իր ժամանակի՝ Եւրոպայում գոյութիւն ունեցող հասարակական գաղափարների հետ: 1840-60 թ. ազդային հարցը այդ գաղափարների մէջ բռնում է առաջին տեղը: Նազարեանի հասարակական ու գրական աշխատանքի միջուկն էլ հայոց ազդութեան խնդիրն է: Մեր ազգային հարցը, աւելի ճիշտ ոռւսահայոց հարցը նա քննում է եւրոպական ազգերի պատմութեան, գիտական տեսլանքով՝ հիմնաւորելով այն ժամանակի մեծագոյն իմաստասիրական ուղղութեան վրա:

Մենակ Ստ. Նազարեանը չէր, որ ենթարկւել էր Հեգելի փիլիսոփայութեան. այդ իմաստասիրական կառուցւածքը յատկապէս շատ մեծ ընդունելութիւն գտաւ Արևելեան Եւրոպայի ազգերի նոր ստեղծւող աշխարհ-

հիկ մտաւորականութեան մէջ: Մասնաւորապէս ուս-
ընկերային-քաղաքական միտքը դարձնում էր Հեգելի
ուսմունքի հիման վրա, և ստեղծում էին հոսանքներ —
դապադնիկները (արեւմտականներ) և սլավեանոֆիլները,
որոնք քննութեան նիւթ ունէին, ի վերջոյ, ուսաց
ազգութեան խնդիրը: Ի հարկէ, Հեգելի վարդապետու-
թեան բոլոր մասերը նոյն ուշադրութիւնը չէին գրա-
ւում: Եթէ Գերմանիայում նրա աշակերտները և յա-
կապէս ձախ հեգելեանները իւրացրին նրա մեթոդա-
բանութիւնը՝ տալով Հեգելի ուսմունքից շատ հեռա-
ցած նոր բովանդակութիւն, ապա արեւելեան Եւրոպայի
բազմաթիւ ազգերի մտաւորականութիւնը հետաքը-
քրեց նրա պատմափիլիսոփայութեամբ, որի մէջ ոգու
ստեղծագործող կարողութիւնը և նրա առարկայացումն
առաջնակարգ նշանակութիւն էր ստանում: Հեգելի
պատմագիտական և պետական ուսմունքը ճնշած ու
անազատ ազգերի մտաւորականութեան համար սոսկ
ձեմարանական ուսումնասիրութեան նիւթ չէր, այլ մի
ուժեղ զէնք քաղաքական-հասարակական պայքարի հա-
մար:

«Բացարձակ ոգին» իր ինքնութիւնը, «իրենը» ար-
տայայտում է պատմութեան մէջ. այստեղ նա հաս-
նում է ինքնագիտակցութեան, ճանաչում է ինքն իրեն:
Իւրաքանչիւր դարաշրջանում այս կամ այն ժողովուր-
դը, աւելի ճիշտ, ազգը հանդիսանում է ոգու կրողը և
որպէս այդպիսին դառնում է պատմական ժողովուրդ:
«Ընտրեալ» ազգը բացարձակ ոգու իրացնողն է, ձեւ-
ւորողը պատմութեան մէջ: Ոգու գործն է՝ ձգտել հաս-
նելու անսահման ազատութեան, այդ նրա ներքին էութե-
թիւնն է, որը իրականանում է աստիճան առ աստիճան:
Ըստ այսմ պատմութիւնը դառնում է ազատութեան
գաղափարի յարատեւ անմահ մի սրտցես: Հին արեւել-
քում ազատ էր մէկը, Յունաստանում և Հռոմում նա

դառնում էր բոլոր քաղաքացիների ազատութիւնը, նոր
դարերում և յատկապէս նորագոյն շրջանում ազատու-
թեան սկզբունքը կապւում է մարդու գաղափարի հետ.
մարդն ազատ է ու ազատ պիտի լինի հէնց նրա հա-
մար, որ մարդ է ծնւած: Այս առումով ազատութեան
գաղափարը սրբազրեց ամէն նիւթական տարրերից և
ստացաւ բարոյական հիմնաւորում: Բացարձակ ոգին,
որպէս անսահման ազատութիւն և վերջինս էլ որպէս
բարոյական սկզբունք լաւապէս առարկայանում և հաս-
տատում է պետութեան մէջ, ուր ոգին, գաղափարը
լիակատար ու ամբողջական արտայայտութիւն և բա-
րոյական իմաստ է ստանում: Պետութիւնը բանակա-
նութեան իրացումն է, այն աշխարհը, որ դարձել է ոգի,
ազատութիւնը իր կատարելութեան մէջ: Եթէ այս է
պետութիւնը, ապա ուրեմն նրա նպատակը չի կարող
լինել մասնակի շահը, նիւթական հոգադրութիւնը,
այլ միայն ազատութեան երաշխաւորումն ու պահելը:
Այս ըմբռնումով պետութիւնը դառնում է պատմու-
թեան մեծագոյն հաստատութիւնը: Սրանից՝ որպէս
հետեւանք բղխում է, որ այն ազգերը, որոնք պատմու-
թեան զարգացման մէջ կերտել են իրենց ազգային պե-
տութիւնները, խտացրել են կամ ունակութիւն ունեն
խտացնելու իրենց մէջ բացարձակ ոգին, ունեն խոշոր
պատմական և քաղաքակրթական արժէք: Պետականու-
թիւնն է, որ ապահովում է մշակութային արժէքները,
որոնք Հեգելի վարդապետութեան մէջ բացարձակ ոգու
առարկայացման մասնակի ձեւերն են: Այսպիսով պատ-
մութիւնը դառնում է պետութեան՝ քաղաքական զրու-
թիւնների պատմութիւն:

Հեգելի պատմափիլիսոփայական և պետական ուս-
մունքը ոչ թէ վերացական մտքի մէկ հանճարեղ մար-
դանք էր, այլ ունէր գերազանցօրէն իրական հիմք և
գործնական արժէք: Նա զուգակցում էր եւրոպական

ազգութիւնների զարթօնքին և նպատակ ունէր տեսական հիմնաւորում տալու պրոլետական բիւրոկրատիզմին: Բացարձակ ոգու վերջին հանգրւանը, ըստ Հեգելի, գերման ազգն է ու պրոլետական քաղաքական ուժն: Կերային կաղմակերպութիւնը: Հեգելը գաղափարախօսն է գերման ազգութեան, որն անցնելով նապոլէոնեան արշաւանքի ու աւերների անհղ փորձերից՝ կանգնած էր մէկ ազգային պետութիւն ստեղծելու ճանապարհի վրա:

Ոգին՝ իրականութիւն է դառնում սղգայնօրէն կաղմակերպւած պետութեան մէջ: Իր նպատակով պահպանողական, սակայն, տրամաբանօրէն յեղափոխիչ՝ Հեգելի ուսմունքը թէ Գերմանիայում և թէ Արեւելեան Եւրոպայում հսկայական նշանակութիւն ունեցաւ: Չնայած իր վերացական ձևին և մութ ու ծանր արտայայտութեան եղանակին՝ Հեգելի վարդապետութիւնը ինքնաճանաչութեան հասած ազգային հաւաքականութեան և նրա պետականօրէն ձևաւորելու ուսմունքն է: Ազգութեան գաղափարն է, որ ընկած է Հեգելի պատմագիտական ուսմունքի հիմքում. ազգն է պատմութեան ուսումնասիրութեան նիւթը: Ի հարկէ, սրանից չի բխում, որ նրա ուսմունքը կարող է դրել այն տեսութիւնների շարքում, որոնք դարձան ճնշւած ազգերի գաղափարախօսութիւնը: Ընդհակառակը, Հեգելը արհամարհոտ ակնարկներ ունի սլաւոնական ազգերին, որոնց համարում է պատմութիւնից զուրկ ժողովուրդներ: Նա գերման ազգայնական է, որի համար իր ժողովուրդն է միայն ոգու ընտրեալը: Սակայն, նրա ուսմունքը, նրանից հանած տրամաբանական հետեւութիւնները ընդգրկում էին աւելի հեռուն: Ուստի ճնշւած, փոքր ազգերի առաջաւոր մտածողները իւրացրին նրա գաղափարը՝ մաքուր առումով, ոչ նրա գործնականը: Եթէ Գերմանիան կարող է բացարձակ ոգու կրողը հան-

դիսանալ, ինչու նոյնը չի կարող լինել Լեհաստանը, Ռուսաստանը, Չեխիան, Հայաստանը: Եւ երակէտ ունենալով Հեգելի ուսմունքը՝ այդ ազգերի մտաւորականութիւնը ջանում է հաստատել իր ազգային հաւաքականութեան ապրելու և ստեղծագործելու իրաւունքը: Եւ գարմանալի չէ, որ վերոյիշեալ ազգերի քաղաքական մտքի զարգացման էական խնդիրն է՝ ազգութեան գաղափարը: Եթէ Հեգելը գերման ազգն է համարում բացարձակ ոգու կրողը — սա նշանակում է, որ գերման մշակոյթը՝ արւեստ, կրօն, քաղաքական ձև՝ արժեքաւոր է, կատարեալ է, որքան, ի հարկէ, կատարեալ կարող է լինել ոգու առարկայացումն սահմանափակ ձևերի մէջ: Սակայն, Արեւելեան Եւրոպայում ազգերի մտաւորականութիւնն էլ ջանում է կերտել իր ազգային-մշակութային արժեքները, հաստատել այն մի կողմից իր պատմական անցեալի վրա, միւս կողմից՝ ժամանակի առաջաւոր ազգերի օրինակը ի նկատի ունենալով:

Նազարեանը իր քաղաքական տեսակէտները արտայայտել է ցան ու ցրիւ՝ տարբեր ժամանակներում և տարբեր յօդւածների մէջ: Սակայն և այնպէս հաւաքելով ի մի այն ամենը, ինչ որ նա գրել է քաղաքական հարցի մասին, կը ստանանք մի լրիւ և ներդաշնակ կառուցւածք: Մի բան, որ աչքի է ընկնում նրա երկերի մէջ ամենուրէք՝ այն մեծ պատկառանքն է, որ նա ունի քաղաքական ոյժի հանդէպ: Լինելով իր ժամանակի պատմագիտօրէն և փիլիսոփայօրէն ամենից պատրաստւած գէմքը՝ նա խորին ճշմարտութեամբ կարողանում է որոշել պետութեան առաջնակարգ նշանակութիւնը նոր ազգութիւնների ստեղծման գործում: Նա այդ համոզմունքին եկած էր, ոչ միայն եւրոպական ազգերի անցեալի ուսումնասիրութեամբ, այլ և իր ժամանակի, իրական կեանքի դիտողութեամբ: Նա ապրում էր մի ժամանակ և ուսանում էր մի վայրում, ուր և երբ տես-

ղի էին ունենում ազգային պետութիւններ կառուցանելու փորձեր և կառուցած պետութիւններին ուսման վարական ձևաւորում տալը: Դեռ ևս իր հասարակական ու գրական աշխատանքի սկզբում նա ազգային հարցի մասին խօսելիս արտայայտում է այսպէս «Մի ազգի համար իր կրօնը, իր լեզուն և իր քաղաքականութիւնը այն մեծախորհուրդ և խորախորհուրդ անօթներն են, որ ընդունելով իրենց մէջ աստուածեղէնը և մարդկեղէնը պիտի աճեցուցանէին, ծաղկաղարդէին և պողաքեր չինէին»: Այսպէս որոշելով ազգութեան գործօնները՝ նա միաժամանակ հանդիսանում է ելակէտը հայ հասարակական կեանքում յետադայում առաջացող հոսանքների: Եթէ պահպանողականները կառչեցին կրօնի գաղափարին՝ որպէս ազգութեան պահպանման ազդակ, հայ քաղաքական կուսակցութիւնները ազգութեան զոյլութեան ամենէն կարեւոր ազդակներէն մէկը համարեցին պետութիւնը: Նազարեանը ոչ միայն որոշում է «քաղաքական անօթի» դերը, այլև նրա բնոյթը: Մեկնելով հեգելեան դպրոցից՝ նա պետութիւնը համարում է մէկ հաստատութիւն, որ պիտի աճեցնէ նաև «աստուածեղէնը»: Պետութիւնը դառնում է ամենէն կարեւոր հաստատութիւնը ազգութեան զարգացման: «Թագաւորութիւն, քաղաքական կեանք, ազգային պատիւ ու փառք ասած բաները չեն միայն սնտի, արտաքին աշխարհական փայլողութիւն, որից կարելի էր հրաժարել անվնաս, ո՛չ, այդպէս չէ: Թագաւորութիւնն ասած բանը է մի ազգի խելքն ու բանականութիւնը տեսանելի ու զգալի կացուցած նրա քաղաքական կարգերի մէջ, նրա օրէնքների, կառավարութեան և դատարարական եղանակի մէջ»^{*)}: Այս տողերի

մէջ շատ որոշ երևան է գալիս Նազարեանի ոչ միայն գաղափարապաշտութիւնը, այլ և բանապաշտ միտքը: Իր պատմափիլիսոփայութեան մէջ նա բանապաշտ է ինտելեկտուալիստ, այդպէս է և իր հոգեբանութեան մէջ: Սրա աղբիւրները պիտի որոնել Սրեմտեան Եւրոպայի փիլիսոփայական ու հասարակական ուսմունքների մէջ: Եթէ պատմութիւնը «խելք է ու բանականութիւն», նրա բովանդակութիւնն է գիտութեան զարգացումը իր բոլոր կողմերով և նրա ժողովրդականացումը, պայքարը խաւարի, նախապաշարունակների դէմ, ապա քաղաքականութիւնը ոչ այլ ինչ է, եթէ ոչ իրապաքէ քաղաքականութիւնը մարդկային համակեցուցումն այդ բանականութեան մարդկային համակեցուցութեան օրէնքների, դատարարականութեան և սովորութեան մէջ: Սա նրա գաղափարապաշտութիւնն է և հեգելեան բանութիւնը: Միայն մի տարբերութիւն կայ երկուսի միջև. Հեգելի մօտ այդ խելքն ու բանականութիւնը բացարձակ ողու արտայայտութիւններից մէկն է, Նազարեանի մօտ՝ «ազգինն է»: Սակայն, ի վերջոյ, Հեգելի մօտ էլ ողին նոյնանում է ազգութեան հետ, Նազարեանի մօտ էլ ազգութիւնն ընդունում է իր մէջ զարեանի մօտ էլ ազգութիւնն ընդունում է իր մէջ աստուածեղէնը: Թագաւորութիւնը կազմակերպական նշանակութիւն ունի և պարզ ու որոշ հանրային նպատակ: Նա ցրած, բաժան-բաժան եղած կամքերի հաւաքումն է, որոշ ուղղութեամբ և որոշ նպատակով դեկավարողը: «Թագաւորութիւնն է, որ իբրև մարմնացած հոգի և զօրութիւն գործ է կատարում ազգի թէ նիւթական և թէ իմացական բախտաւորութեան համար: Թագաւորութիւնն է, որ ամենայն բան ազգի մէջ կարգի և սահմանի տակ է պահում և ցանուցիր զօրութիւնը ազգի միաւորելով և բոլորելով մի ամբողջութեան մէջ ուղեցուցանում է զէպի մի հասարակական նպատակ»: Ուրեմն, պետութիւնը մի գործիք է, մի անօթ, «ազգի թէ նիւթական և թէ իմացական բախ-

^{*)} ՍՏ. Նազարեանի Երկեր, Թիֆլիս, 1914 թ. հատոր I էջ 90:

տաւորութեան համար»։ Պետութիւնը այս առումով նոյնանում է ազգութեան հետ՝ դառնալով նրա գոյութեան «անչափելի մեծակշիռ անօթը»։ Եթէ նրա հոգացողութիւնը նիւթականն ու իմացականն է, ինչպէս և բարոյականը, ապա նշանակում է պետութիւնը ազգային մշակոյթի մեծագոյն աղբակն է։ «Իշխանական գաւազանը» «ազգայինութեան» պատճառ է լինում։ Նամի «բարոյական կարգ» է, «անխզելի իրաւունք», որով պայմանաւորւում է և՛ կրօնը, և լեզուն և ընդհանրապէս յառաջդիմութիւնը։

Վերագրելով քաղաքական տարրին այսպիսի արժէք՝ Նաղարեանը հիմնովին բաժանում է այն մտածողներից, որոնք 18րդ դարում և էլ առաջ պետութիւնը նոյնացնում էին թաղաւորական հարստութեան հետ և ծառայական յարաբերութեան մէջ դնում վերջինիս նկատմամբ։ Նա ընդհանուր ոչինչ չունի նաև նոյն դարի վերջին հանդէս եկած այն տեսութիւնների հետ, որոնք պետութեանը լոկ գիշերապահի դեր էին տալիս։ Ըստ այսմ, նա չպիտի միջամուխ լինէր ընկերային մարմնի մէջ սեղի ունեցող եռուղեւորին, պայքարին։ Նրա ազգեցութեան շրջանակը որքան կարելի է պէտք է վերածել նաղադոյնի։ Նախորդ դարի առաջին քառորդին այս տեսակէտը ուժեղ հարւած ստացաւ հեղեւեան դպրոցից, որի պետութեան բարոյական ըմբռնումը և նրա զաղափարապաշտ նպատակ դնելը ազատագրեց պետութիւնը ամէն նիւթական պատկերացումից։ Նաղարեանն ևս դէմ է այդ տեսակետին։ Պետութիւնը «մարմնացած հոգի» է, ուստի և պարտականութիւն ունի ազգի անդամների հանդէպ։ Նրա հոգացողութեան առարկան մէկ անհատը չէ, թաղաւորական տունը չէ, ոչ էլ մէկ դասակարգ, այլ բովանդակ «ազգն» է։ Եւ եթէ ի նկատի ունենանք, որ ազգը նրա գրական վաստակների մէջ նոյնանում է «հասարակի», խոնարհ խա-

ւի հետ, ապա կը տեսնենք, որ պետութիւնն ևս առաւել մեծ արժէք է ստանում որպէս ներգործօն ազգակազմային մշակոյթի պահպանման և զարգացման և այդ արժէքների համազգայնացման խնդրում։ Ի հարկէ, նրա հասարակական ուսմունքը այսօրւայ իմաստով ռամկավարական չէր։ Նրան անձանօթ էր հայ գիւղական աշխատաւորութիւնը։ Իրեն նախորդող Աբովեանը աւելի ռամկավար միտք էր, նրա ուսմունքի հասարակական յենարանը աւելի լայն էր։ Եթէ Նաղարեանի «հասարակը» քաղաքային արհեստաւորութիւնն էր ու համընթացութիւնը, Աբովեանինը գիւղն էր, իսկական հայ գիւղը, որի գունագեղ պատկերը այնքան տաղանդաւոր նկարել է նա։

Լայն գործունէութեան շրջանակ դնելով պետութեան հանդէպ և համարելով այն ոչ միայն մշակոյթի կերտող ու պահպանող միջոց, այլ և «բարոյական կարգ»՝ Նաղարեանը տարբերւում է նաև 50ական-70ական թւականներին մեծ տարածում դտած քաղաքական տնտեսական այն ուսմունքից, որի հիմնադիրը Կարլ Մարքսն էր։ Հետաքրքիր է համեմատել Նաղարեանի և Կ. Մարքսի ուսմունքները։ Երկուսն էլ դուրս են եկել, Հեգելի դպրոցից, սակայն, ընթացել են բոլորովին հակառակ ուղիներով։ Կ. Մարքսը իր պատմափիլիսոփայութեան և բնադանցութեան մէջ նիւթապաշտ է։ Կարլ Մարքսը հանրային կեանքում մերժեց կրօնի և բարոյական հանրային արժէքը և դրանք ուրոյն, նիւթական յախօսութեան արժէքը և դրանք ուրոյն, նիւթական ուժերից անկախ ազգակազմային չհամարեց։ Նաղարեանը հասարակական կեանքի յառաջդիմութիւնը ոչ միայն հետեանք է համարում գաղափարների, այլ և բարոյական սկզբունքի կիրառման կեանքի մէջ։ Այդ բարոյական սկզբունքները սերտօրէն յարակցւում են կրօնի, աւելի որոշ, քրիստոնէութեան վարդապետութեան հետ, որպէս ամենից կատարեալ կրօնի։ Պետութիւնը

ըստ Մարքսի իշխող դասակարգի դաժան շահագործման լաւագոյն զէնքն է և, որպէս այդպիսին, զուրկ է ամէն բարոյական հիմունքից: Նա պայքարի դործիք է ճնշողի և ճնշուողի միջև և յաղթողը ջանում է տիրանալ նրան իր դասակարգային շահերի համար ծառայեցնելու նպատակով: Շահագործումի միտումը ինքնընստինքեան կապւած է պետութեան հետ, հետեւապէս և «ազատութիւնը» բնաւ հաշուել չի կարող նրա գաղափարի հետ: ու այն վայրկեանին, երբ պետութիւնը կընկնի, վախճան կունենայ, կը սկսի իրական ազատութիւնը ժողովուրդների: Նազարեանի համար պետութիւնը խելքի, բանականութեան, բարոյականութեան մարմնացումն է. նա ազգային ուժերի հաւաքողն է և հանրային նպատակով դործադրողը: Նա Էստեղծողն է իմացական ու նիւթական արժէքների, «բախտաւորութեան»: Մինչ և Մարքսի պատմափիլիսոփայութեան հիմքում ընկած է դասակարգը, Ստ. Նազարեանի մօտ ազգն է, ազգային ամբողջութիւնը, որի ուժերի զարգացմանն էլ ներուում է պետութիւնը: Կ. Մարքսը ելնելով հեգելեան դպրոցից պահեց միայն նրա մեթոդաբանութիւնը՝ տալով ծանր հարւածներ Հեգելի ուսմունքին, Ստ. Նազարեանը ամբողջապէս մնաց հեգելեան գաղափարների աշխարհում:

Եթէ ազգային արժէքների զարգացման համար պետութիւնը մեծ անհրաժեշտութիւն է, ապա պետական կազմակերպութիւնից զուրկ լինելը բախտորոշ նշանակութիւն կարող է ունենալ: Ըստ Նազարեանի «ոչինչ ազգի մէջ ուսմունք և գիտութիւն ծաղկած չեն, ուր չէ եղել նոցա վերայ մի կարող իշխանական գաւազանի հովանաւորութիւն, ուր չէ եղել մի ազատ քաղաքական կեանք» (էջ 91): Քննելով մեր պատմական անցեալը՝ նա գտնում է նրա մեծագոյն չարիքը այն բանում, որ քաղաքական կեանքը այստեղ եղել և շատ քիչ զարգա-

ցած, հայութեան պետականութիւնը՝ թոյլ, աւատական, կարճատեւ: Այս հանգամանքը որոշիչ նշանակութիւն է ունեցել թէ մեր քաղաքական դաստիարակութեան և թէ մեր ազգային մշակոյթի համար. «Հայոց ազգը ըստ մեծի մասին օտար թագաւորութեան լծի տակ, ուրեմն ստրուկ և ծառայ, ի հարկէ պիտոյ է անմասն մնար այն պարծանքից, որ ճարել է յունաց ազգը աւելի յաջող հանգամանքների տակը. և առանց ազատութեան անկարելի է մատենագրութիւն, անկարելի է գիտութիւն, յառաջադիմութիւն և բարգաւաճութիւն» (էջ 19):

Ազգութեան ազդեակներից մէկն էլ, ըստ Նազարեանի, կրօնն է, սակայն, ոչ թէ որպէս դաւանաբանութիւն, այլ որպէս բարոյական սկզբունք: Քրիստոնէութիւնը ոչ միայն կրօնական մի ուսմունք է, որ կապում է մարդուն մի գերագոյն, անվախճան էակի հետ, այլ և մարդուն մի գերագոյն, անվախճան բարոյական գաղափար՝ ժամանակակից մարդկութեան բարոյական հաղափարների լաւագոյն խտացումն է: Նա թելադրում է սէր Սո Սատւած և սէր առ մարդը և վերջինիս մէջ է նրա ընկերային արժէքը: Այս իմաստով կրօնը ընդհանրապէս և քրիստոնէութիւնը մասնաւորապէս մի անհրաժեշտ դործօն է ընկերային կեանքի մէջ, ուստի և հասկանալի է, որ Նազարեանը շատ անգամ անդրադառնում է այդ խնդրին: Սակայն, կրօնին որոշիչ նշանակում է այդ խնդրին: Սակայն, կրօնին որոշիչ նշանակութիւն տալը և ազգութեան ազգակ համարելը կուրսնայ այն հետեւանքը, որ ազգը կրօնական համայնք նենայ այն հետեւանքը, որ ազգն այդպիսին՝ անկարելի է կը դառնայ: Մնալով որպէս այդպիսին՝ անկարելի է կը ստեղծել բարձր հոգեւոր մշակոյթ. կրօնի արժէքը ազգերի կեանքում լոկ բարոյական է, իսկ բարոյական միջոցներով դեռ «ազգ» չի ստեղծւում և պահւում: «Կրօնը ազգի համար էր և ոչ թէ ազգը կրօնի համար» (էջ 89): Ուրեմն նա մի միջոց է ազգային ամբողջութիւնը պահելու, սակայն, շատ թոյլ միջոց. նրա գո-

յութիւնը բաւական չէ ազգայինութեան համար. «հաւատն առանց իշխանական գաւազանի թեւարկութեան, խաչն առանց սրի տկար է և չի կարող ազգայինութեան պատճառ լինել: Եթէ սուտ է մեր ասածը, թող ցոյց տան աշխարհի երեսին մի քաղաքացեալ՝ հզօր ու լուսաւորեալ ազգ, որ միայն կրօնի զօրութեամբ, առանց քաղաքական կեանքի և մեծութեան հասած լինէր որեւիցէ ազգայինութեան, բարեկարգութեան և ազգային պարծանքի մարդկութեան ազգերի մէջ» (էջ 90): Այսինքն կրօնը դեռ բաւական չէ, մանաւանդ բարոյական առումով: Կրօնը նոր եւ նորագոյն դարերում աստիճանաբար դադարում է ազգերի կեանքում այն միակ ազդակը լինելուց, ինչ որ էր հին և միջին դարերում: Ազգութիւնը ստանում է աշխարհիկ բնոյթ եւ պետութիւնն այն կազմակերպութիւնն է, որ ինքը ազատագրւելով կրօնից և եկեղեցուց՝ տալիս է ազգութեան աշխարհիկ և քաղաքական իմաստ:

Ժխտելով կրօնի միակ և բացարձակ արժէքը՝ Նազարեանը դուրս է գալիս այն մտածողների դէմ, որոնք նախորդ դարի կէտերին նոյնացնում էին ազգութեան և կրօնի գաղափարները և հայերին համարում էին եկեղեցական ազգութիւն, կրօնական համայնք: Սրանք մոռանում էին, որ կրօնը ազգութեան գործօն եղած է այն ժամանակ միայն, երբ իշխողն ինքը ներկայանում էր որպէս կրօնական համայնք և դեռ ևս չէր որդեգրել ազգութեան սկզբունքը: Բաժանման դիժը ոչ թէ ազգութեան պատկանելիութեամբ էր, գծւում, այլ կրօնադաւանական պատկանելիութեամբ:

Եթէ «քաղաքական անօթը» մի «անչափելի մեծ» գործիք է ազգայինութեան գործի համար, ապա ի՞նչ արժէք են ստանում նրանք, ովքեր պետական կեանքի ղեկավարութիւնը ունեն իրենց ձեռքին: Պատմա-քաղաքական դէմքերը գործակից են ազգի նիւթական ու ի-

մացական հարստութեան կուտակման: «Մեծատուններ, իշխանների ու թագաւորների կոչումը, վերին ու գեղեցիկ կոչումը այն, է որ նոքա արդէն ծլածն ու կանաչածը ազգային հոգու հիմքից՝ իրենց կարող ձեռքով հովանաւորէին, մեծափոյթ խնամակալութեամբ ջուր տային և սնուցանէին և այսպէս հասուցանէին ցանկալի պողաբերութեան» (էջ 281):

Ասել է, եթէ պետական կազմակերպութիւնը իմաստաւորւում է որպէս ազգ — մշակութային միաւորի ուղեւորումն ու պահպանումը, եթէ նա փորձած ու լաւագոյն միջոցն է ոչ միայն ազգային դիմագծի անաղարտ պահպանման, այլ և անկաշկանդ զարգացման, ապա պետական նաւի ղեկավարները չեն կարող ունենալ մասնակի՝ տոհմային, դասային կամ անձնական նպատակներ, ինչպէս կը թելադրէր 18րդ դարի մտածողութիւնը: Նազարեանը պետութեան վերագրում է զրական դեր. նա կազմակերպող ոյժ է, նա մի զրական գործօն է ազգերի կեանքում, մինչ կ. Մարքսը պետութեանը վերագրում էր միայն բացասական դեր. մէկը տեսնում էր նրա գալիք անելիքը, միւս նրա ստւերոտ կողմերը:

Եթէ Նազարեանը այսպէս է որոշում և անգամ գերազանհատում է քաղաքական գործօնի դերը, ապա չափազանց հետաքրքիր խնդիր է, թէ ինչ քաղաքական պահանջներ է անում նա հայութեան համար: Նախ ասենք, որ նրա հրապարակախօսական քննութեան նիւթը ռուսահայութիւնն է. տաճկահայութիւնը ընդամենը մէկ-երկու անգամ է գրաւում նրա ուշադրութիւնը: Ընդհակառակն, ռուսահայկական խնդիրը գուցէ ոչ ոք իր ժամանակակիցներից այնքան լայն չի ըմբռնել ու իր ժամանակի համար այնքան իրական միջոցներ չի առաջարկել, որքան Նազարեանը: Իր քաղաքական աշխարհահայեցողութիւնը թելադրում էր, որ հայութիւն-

նը նոյնպէս ըմբռնելի քաղաքականօրէն, այսինքն՝ որպէս ուրոյն պետական միաւոր: Նաղարեանի օրով հայութիւնը կրօնա-դաւանական համայնք էր. նրան կազմակերպողը հայոց եկեղեցին էր. ըստ Նաղարեանի ուսմունքի հայութիւնը պիտի թողնէր կրօնի սկզբունքը, դառնար ազգ աշխարհիկ իմաստով, և կազմակերպւէր պետականօրէն: Իր քաղաքական ուսմունքի տրամաբանական եզրակացութիւնը այս պիտի լինէր: Սակայն նա իր ուսմունքից համապատասխան եզրակացութիւն չհանեց: Իր քաղաքական մտածողութեան շէնքը կառուցանելիս նա ամբողջապէս հիմնուեմ էր այն տեսալաների վրա, որ ընձեռնում էր արեւմտեան Եւրոպայի պատմութիւնը: Սակայն, հայոց քաղաքական բախտի մասին խորհրդածելիս նա անում է մէկ չեղում: Այդ չեղման հիմքն ու պատճառը ոչ թէ Նաղարեանի գաղափարների չեղումն է, այլ պայմանաւորւած է այն իրական-պատմական տեսալաներով, որոնց մէջ ապրում էր հայութիւնը 19րդ դարի առաջին կիսին: «Հայոց ազգը Աստուծոյ ակօղի առջև անարժան էր գտնւած թագաւորական պատւի շքեղութեան»: Սա է Նաղարեանի հանած տխուր եզրակացութիւնը մեր անցեալից, Մեր պետական կեանքը «մեր և օտարի մեղքով ոչնչացել է ու չկայ այլևս»:

Եթէ այսպէս է անցեալը, ապա ինչ դործելակերպ պէտք է ընդգրկել այժմ. ջանա՞լ արդեօք ստեղծելու հայոց պետականութեան շէնքը, թէ՞ ընդմիշտ հրաժարել նրանից, որքան և այդ ծանր լինի հայ ազգային-մշակութային բախտի տնօրինման համար: Նաղարեանը զնաց երկրորդ ուղիով, այսինքն՝ մերժեց հայոց քաղաքական անկախութեան սկզբունքը: Այս է այն չեղումը, որ անում է նա իր քաղաքական ուսմունքի մէջ: «Հայերս քաղաքական մտքով ուսն ենք, այսինքն ուսաց կայսեր հպատակք և անդամք այդ տէրութեան

մարմնի և ունիմք նոյն օգուտքը և վնասը ինչ որ ունի թագաւորութիւնը ներքուստ և արտաքուստ» (էջ 334): Սա դասական բանաձևն է, որ մշակեց հայութիւնը նախորդ դարի 60ական թւին, որ մնաց երկար ժամանակ իշխող, ղեկավար սկզբունք հայ հասարակական մտածողութեան մէջ: Հայութիւնն աղքատ թիւն է առանց քաղաքական անօթի, հետևարար ողոսահայոց հարցը, ըստ Ստ. Նաղարեանի, քաղաքական հարց չէ, այլ միմիայն մշակոյթի խնդիր: Չսնուցանելով ուրոյն քաղաքական իդէալ՝ հայութիւնը պիտի ջանայ ապահով կացուցանել իր ազգային կարողութիւնները, ինքնատիպ դիմագիծը և արտայայտութեան ուրոյն ձևը: Եւրոպական իմացական նւաճումների պտուղները պիտի պատւաստւին հայոց մէջ՝ ստեղծելով նոր ղեկավար դաս՝ աշխարհիկ մտաւորականութիւնը: Նազարեանի խորհրդածութեան ցիւրք հայ մշակոյթի սեղծման պայմանների ու պահպանման խնդիրն է: Որով նա առաջին մեծ մշակութային գործիչն է ողոսահայոց մէջ:

Յեղափոխական խառնւածք չունի Նաղարեանը, ինչպէս իր կրտսեր ժամանակակիցը՝ Նալբանդեանը, ուստի և քաղաքական անկախութեան հարցը չի դնում: Եթէ մշակոյթի խնդիրը նրան դարձնում էր խաղաղ մտաւորական աշխատակոր, ապա բռնադատւած հայրենիքի ազատագրման հարցը նրան պիտի դարձնէր յեղափոխական, ինչպէս Մ. Նալբանդեանին: Նաղարեանը հայրենիքի հարցը քննութեան նիւթ չի դարձրել: Հայութեան պատմական անցեալը քննելիս նա գրում էր. «առանց կամքի, սրտի և ձեռքի միութեան, առանց մի ընդհանուր գաղափարի, որ պիտոյ է լինէր հայրենիքի պաշտպանութիւնը, ոչինչ կարողացել չէ և կարող չէ յառաջանալ» (էջ 168): Եթէ հաւաքական գործակցութիւնը այդքան անհրաժեշտ էր մեր պատմու-

թեան նախարարական շրջանում, ապա ևս առաւել անհրաժեշտ է այժմ. միայն մի տարբերութեամբ: Այժմ եան հայութեան գործակցութիւնը, միասնական հանրային աշխատանքը չունի նպատակ հայրենիքի փրկութիւնը: Հայ հայրենիքը, ըստ Նազարեանի, ազատագրւած է. ոռւանները եկել գրաւել են Պարսկաստանից հայկական հողերը. — «Ժողովրդի հայրենիքն այժմ ազատւած է ստրկութիւնից: Նա կապւած է մի եւրոպական լուսաւորութիւնն ընդունող տէրութեան հետ. . . Ստրկութեան կապանքները հանւած են հայերի վրայից իրենց հայրենիքումը» (էջ 92): Ուրեմն, հայրենիքի խնդիրը լուծւած է, նրա հետ և քաղաքական հարցը — հայը քաղաքական պահանջ չունի, նա հայ է, բայց ոռւս քաղաքացի: Ոչ թէ հայրենիքն է նրա տքնաջան աշխատանքի առարկան, այլ ազգը. ոչ թէ հայրենասիրութիւն, այլ ազգասիրութիւն: Ազգ ասածը մշակոյթն է: Որով, հայրենիքի խնդիր չկայ. կայ մշակոյթի խնդիր. Նազարեանի ուսմունքի մէջ այս երկուսը չեն համադրուում. ի հարկէ, չեն էլ հակադրուում, այլ պատմական իրադարձութեանց հետեւանքով բաժանուում են. բաժանւելով դառնում են հայ հասարակական ու քաղաքական մտքի ճարտարական մասերը՝ կազմելով մեր ընկերային զարգացման մի շատ ինքնատիպ արտայայտութիւնը: Ազգասիրութիւնը զատուում է հայրենասիրութիւնից, ազգը հայրենիքից: Պիտի անցնէր երկուսերունդ — Նազարեան-Արծրունի — մինչև որ ազգն ու հայրենիքը համադրւէին ու քաղաքական լուծում ստանային յանձին Բաֆֆիի, ու մինչև որ հայոց յեղափոխութիւնը դարձնէր իրականութիւն:

Եթէ հայրենիքի հարցը Նազարեանին չի դրադեցնում, ապա ազգութեան խնդիրը, աւելի ճիշտ, հայ մշակոյթի հարցը նրա հոգացողութեան գլխաւոր խնդիրն է: Ազգային մշակոյթի հարցը նա լուծում է ոռւս

պետականութեան սահմաններում: Մեր մշակութային վերածնութեան նկատմամբ ոռւս պետականութիւնը ոչ մէկ կասկած չպիտի ունենայ, քանի որ 60ական թվականներին Ադեքսանդր Բ. իսկ հնչեցրել և մշակել է յառաջագիմութեան սկզբունքը՝ գործի կանչելով հանրային բոլոր ուժերը: Հայութիւնը պիտի օգտւի «լուսաւորեալ» պետութեան ընձեռած միջոցներից և վերանորոգւի: Մեր քաղաքական պահանջ չունենալու հետեւանքով՝ «Ռուսաստանը կարող է բոլորովին աներկբայ լինել հայոց ազգի դէպի նա անդրժեշտ հաւատարմութեան մասին, և դրա ապացոյցը միշտ և հանապազուել է նա: Տաճիկները որպէս մահմեդական իւրեանց յարաբերութեան մէջ դէպ ի Ռուսաստան թէ շատ և թէ փոքր միշտ կասկածելի են: Վրացիք թէպէտ և կարող չէին պահպանել իւրեանց դրութիւնը պարսիկների Ռուսաստանից, որ սա բաւականացել չէ մի պաշտպանողական իշխանութեամբ, այլ ստորադրել է նրան իւր ստոյգ հրամանատարութեան տակ: Բայց հայը ճշմարտապէս չնորհակալ է Ռուսաստանից, որ ազատել է նրան մի սնտանելի, անարգական ստրկութիւնից և բացել նրա առջև մի նոր քաղաքական կեանքի ասպարէզ» (էջ 96):

Սակայն, որպէս ոռւսական քաղաքացի, ինչպիսի՞ պահանջներ ունի և ի՞նչ ձևով պիտի ապահովի նա հայ մշակոյթը: Հայ մշակութային միաւորը պիտի ստանայ որոշ ձևաւորում և օժտւի որոշ իրաւունքներով, պիտի դառնայ ինքնավար մի մարմին: Նախորդ դարի 30-ական թվականներին հայ կրօնա-դատական մարմինը ճանաչւած էր որպէս այդպիսին և ստացել էր որոշ ինքնավար իրաւունքներ յանձին Պոլոժենիէի: Այժմ, երբ Սո. Նազարեանը ջանում է ստեղծել նոր ազգութիւն՝ աշխարհիկ իմաստով, աշխարհիկ մտաւորակա-

նութեան զեկավարութեամբ, այլ խօսքով՝ կրօնա-դա-
ւանական սկզբունքը փոխարինում էր ազգային-մշա-
կութայինով, ինչ կազմակերպութիւն էր տալիս նրան:
Ըստ նրա՝ պատմա-մշակութային ուրոյն միաւոր մնա-
լու համար անհրաժեշտ է «մի նիւթական կամ բարո-
յական բռնադատութիւն, մի փայտեայ կամ հողեոր
գաւազան»: Հայերը չունին այդ նիւթական գաւազան-
նը: «Հայոց ազգը չունի թագաւորութիւն, ուրեմն և
մի Պետրոս Մեծ կարող չէ վերկենալ նրա մէջ և ինք-
նիշխան գաւազանը ձեռքին հրամայելով՝ առաջ մղել
ազգաշինութեան գործը: Հայոց գրութիւնը այլ է.
նրա կարող մարդիկը, մանաւանդ ազգի հոգեւոր գլուխը
պարտական է գործ դնել մի բարոյական գաւազան
կեանք և կենդանութիւն յառաջացնելու ազգի մէջ»
(էջ 127)

Ուրեմն, «նիւթական գաւազանը չկայ. գոնէ լինի
«բարոյականը», իրաւունքի սահմաններից նազարեանն
անցաւ բարոյականի սահմանը: Նա չհիմնաւորեց հայ
մշակոյթի իրաւունքը, և չէր էլ կարող հիմնաւորել,
որովհետեւ Ռուսաստանը չէր ճանաչում հայութիւնը՝
որպէս ազգ, և որպէս այդպիսին էլ իրաւունքներ չէր
տալիս: 60ական թւականներին ազգային իրաւունքի
պահանջը յեղափոխական գործ էր, իսկ նազարեանը
յեղափոխական գործիչ չէր: Եթէ հայ մշակոյթը իրա-
ւական հիմունք չունի, ապա նրան պաշտպանելը դառ-
նում է լոկ բարոյական պարտք: Սա նշանակում էր
կոչ անել հայ մշակութային միութեան պատկանող
մարդկանց խղճին և գիտակցութեան: Երկուսն էլ շատ
թոյլ էին ու պակասաւոր նախորդ դարի կէսերին: Ի-
րականութեան մէջ նազարեանն ստիպւած է բաւարար-
ւելու 1836 թ. Պոլսի միջին դասի սահմաններով,
որը հայ հոգեւորականութեան դարձնում էր իրաւական
տէրը հայ մշակութային-կրթական հաստատութեանց:

Բայց եթէ նազարեանը իրօք բաւարարւում էր զրանով
և մարդասիրական հաստատութիւններով, սա նշանա-
կում է, որ իրականութեան անյաղթ պարագաները
ստիպեցին նրան հրաժարւելու իր քաղաքական ուս-
մունքից, որ այնքան արդիական էր հնչում, և նորից
կառչած մնալ հայ հոգեւոր իշխանութեան, «բարոյա-
կան գաւազանին», գործել եւրոպական լուսաւորութեան
կան գաւազանին», գործել եւրոպական լուսաւորութեան
անունով, ջանալ ստեղծելու աշխարհիկ ազգութիւն,
հայ կեանքի զեկավարութիւնը յանձնելու նոր ստեղծ-
ւող մտաւորականութեան, սակայն, այս բոլորը կա-
տարել կրօնական-գաւառական հաստատութիւնների
ծածկոցի տակ:

Եւ հայը երկար ժամանակ այդպէս էլ արաւ, մինչ-
չև որ իր ազգային պահանջներին համապատասխան
իրաւական ձեւակերպում տւեց:

II

ՀԱՅ ՄՇԱԿՈՑԻ ՎԱՐԻՉԸ

Ստեփանոս Նազարեանը XIXրդ դարի ռուսահայութեան մեծագոյն հրապարակախօսներից մէկն է: Իր կրտսեր ժամանակակցի՝ Մ. Նալբանդեանի հետ միասին 50-60 թուականների հայոց առաջաւոր աղաւթական և արմատական մտածողութեան առանցքն են կազմում: Որքան էլ տարբեր լինեն նրանք թէ՛ որպէս նկարագիր, թէ՛ որպէս հասարակական աշխարհայեցողութիւն, թէ՛ որպէս գործունէութեան մեթոդ, նրանց միացնողը, յատկանշականը մի ձգտում է՝ կեռել ապակրօնական, աշխարհիկ հայութիւնը, ցուցահանել նրա գոյութեան հիմքերը: Նազարեանը խոր և ընդարձակ գիտական — փիլիսոփայական պատրաստութեան տէր անձ էր: Լի-նելով խորունկ մտածող և ամէն ինչ խորհրդածութեան նիւթ դարձնող՝ նա ջանում էր իր տեսութիւններից բխեց-նել իր գործնական ուսմունքը՝ ստեղծելով տեսութեան և գործի մէջ մէկ ներդաշնակութիւն, համադրութիւն: Նրա հոգե-մտաւոր կեանքը ձեւաւորուել և կառուցուել էր գերման բողոքական միջավայրում՝ Դորպատում՝ նախորդ դարի 30ական թուերին, այն ժամանակ, երբ գերման ազգային շարժումը իշխում էր թէ՛ քաղաքա-գէտի, թէ՛ գիտնականի մտքերին, թէ՛ հասարակական բոլոր խաւերում, և թէ՛ մշակում էր որպէս տեսութիւն: Գերազանցօրէն բողոքական — լուսերական միջավայ-րումն էր որ ծնւում էր և ուժանում գերման ազգու-թեան գաղափարը, որը XIXրդ դարի առաջին երրորդին Հեգելի մետաֆիզիք ուսմունքի մէջ ստացաւ նոր ձեւա-կերպում և ունեցաւ խոր ազդեցութիւն գերման ազ-գային պետութիւնը կառուցողների վրայ:

Նազարեանի հրապարակախօսութեան առանցքը հայութիւնն է, աւելի ճիշդ՝ ռուսահայութեան ապա-

դան: Դարի առաջին կիսում ստեղծուած էր սեփսոփալ ուսանայութիւնը: Պարսկաստանից և Տաճկաստանից ուսաները զրաւել էին մէկ մեծ տարածութիւն — Կազ-մուել էր Ռուսահայաստանը: Այդ սահմանում կար ար-դէն հոծ հայկական բազմութիւն, ստեղծուել էր և հե-նոգրաֆիկ Ռուսահայաստանը: Ընդարձակ սեփսոփայի վրայ՝ ազգագրական այդ տարրը միացած էր մեկ ընդ-հանուր կրօնով (քաւանանքով), ունենալով էջմիածինը որպէս կեդրոն: Հայութիւնը, որպէս հոգեւոր միութիւն, կառուցւած էր կրօնական-դաւանական հիմքերով. իսկ որպէս ազգ-մշակութային միութիւն, աշխարհիկ ի-մաստով, գոյութիւն չուներ: Նրա միացնողը էջմիա-ծինն էր. կամ տեղական վանքը, սուրբը: Նրա հաւա-քական ոյժը երեւան էր գալիս ծխական ժողովներում: Կրօնական այս համայնքը էջմիածնի Կաթողիկոսի մի-ջոցով նաև իրաւասէր էր — նրա կրօնական-կրթական իրաւունքը ձանչցուած էր համապետական օրէնքներով և մտած էր ուսական «օրէնքների ժողովածուի» մէջ: Նազարեանը ջանում է հայութիւնը սեղծել մեակոյթի հիմքերով: Ըստ նորա՝ կրօնական ազգութիւնը նրա զարգացման մէկ փուլն է միայն, որ համապատասխա-նում է մեր անցեալ պատմական կեանքին: Նոր ժա-մանակը առաջադրել է ազգութեան նոր սկզբունք՝ ապա-կրօնական, աշխարհիկ մեակութային ազգութեան սկզբ-բունքը:

Այդ է, որ հայ միջավայրում չկար: Սակայն եւ-րոպան ընթացել էր այդ ուղիով: Նազարեանը իւրաքանչեւ էր այդ, դարձրել իր ազգային-քաղաքական ուսմունքի մէկ շատ անհրաժեշտ մասնիկը, և կ'ուզէր գործադրել, կիրառել այն ռուսահայ միջավայրում: Ինչպէս ինքն է ասում՝ իր ամբողջ կեանքում նա հայերին քարոզել է ազգութեան սկզբունքը: Հայութիւնը ազգ պիտի դառնայ, նա պիտի թողնի կրօնի, դաւանանքի սկզբ-

բունքը և որդեգրի մշակոյթինը: Նազարեանի համար պատմութեան առարկան ազգն է. ամէն ինչ տեղի է ունենում նրա շրջանակում: Իսկ նրա ըմբռնած ազգութիւնը՝ մշակոյթի գաղափար է, օժտուած «քաղաքական անօթով»: Ազգութիւնը մէկ հզօր ոյժ է, նա իրենով պայմանաւորում է և՛ տնտեսութիւն և՛ քաղաքականութիւն և՛ բովանդակ հոգեւոր կեանքը: Ուստի և նրա գոյութեամբ, անկաշկանդ աճումով շահագրգռուած են նրա մէջ ապրող բոլոր դասերը, խաւերը: Ազգութեան մէջ չկայ տէր և ծառայ, բոլորը հաւասար անդամներ են, ազգութեան չէնքի կառուցումը բոլորի գործը պիտի լինի: Հայ հրապարակախօսի այս պայծառ և ճիշտ գաղափարները Եւրոպայում մթադնուեցին մարքսիզմի անկենդան միջազգայնութեան և դասակարգային պայքարի քանդիչ ուսմունքով: Անհրաժեշտ էր սպասել աւելի քան 60 տարի, անցնել համաշխարհային պատերազմի և յեղափոխութեան փորձութեան բովից, հասնելու այն յստակ և հաստատ սկզբունքին, ինչ քարոզում էր Նազարեան նախորդ դարի 50—70 թ. և որը իւրացրեց նոյն դարի 90-ական թւերին՝ Հ. Յ. Դաշնակցութիւնը:

Նազարեանը Եւրոպայից բերում էր ոչ միայն ազգութեան սկզբունքը, այլև նրա քաղաքական ըմբռնումը: Ազգութիւնը որպէս գաղափար ձևեր է որոնում իրականանալու, դառնալու փաստ, հաստատութիւն. այդ ձևեր պետութիւն է, ինչպէս Նազարեանն է ասում «քաղաքական անօթ»: Գաղափարը պիտի իրանայ հաստատութեան մէջ: Եւրոպական փորձից մեր հրապարակախօսը լաւապէս ծանօթ էր «քաղաքական անօթ»ի արժէքին: Նա այդ տեսել էր նաև Հեգելի, Ֆիխտէի և Բանկէի ուսմունքների մէջ: Ըստ նրա՝ պետութիւնը ազգութեան կառուցման, կազմակերպման եւ հոգեւոր անումի մեծ, «անչափելի անօթն» է: Այս տեղից էլ նրա

քարոյական, ընդհանրական և արտօլիտ արժէքը: Որքան հեռու է այս ուսմունքը Նազարեանի գերմանացի ժամանակակիցի Կարլ Մարքսի սկզբունքներից, թէպէտ երկուսն էլ դուրս են եկել միեւնոյն պատմա-փիլիսոփայական դպրոցից՝ Հեգելականութիւնից:

Բայց չնայած իր ընկերային ուսմունքի քաղաքական ձևաւորման Նազարեանը հայութեան համար քաղաքական պահանջներ չի յարուցանում: Այս մէկ բեկումն է նրա տեսակէտների մէջ, և այդ անշուշտ այն պատճառով, որ նախորդ դարի կէսերին հաւաքական հայութիւնը պատրաստ չէր քաղաքական խնդիրներ դնելու և դորձնական լուծում տալու: Նա թոյլ եւ որպէս որակ, իր ընդհանուր, համազգային շահերին անդիտակից, թոյլ էր եւ որպէս քանակ, որ կարողանար «հսկայ կոոնսսի» դէմ պայքարելու: Նրա աչքաբաց, բանիմաց տարրը իր գոյութեան նիւթական հիմքերն է ամրացնում, իսկ զանգուածը ընդհանուր շահերով և գաղափարներով չէր ապրում: Այս տարրերով քաղաքական նպատակների մասին մտորել անկարելի էր: Ուստի զարմանալի չէ, որ Նազարեանը ռուսահայոց հարցի լուծումը ռուսական կայսրութեան սահմաններում է որոնում: Այս չի նշանակում, որ ռուսահայ հարց չկայ: Նա չկայ իր քաղաքական ձևակերպումով, բայց գոյութիւն ունի որպէս պատմա-մշակութային ուրոյն գոյութեան հարց: Ըստ Նազարեանի հայր քաղաքականապէս ռուս է: Այս նրա բանաձևի միայն մէկ մասն է. — զրանով որոշում է հայ-ռուս յարաբերութեան քաղաքական կողմը: Կայ և երկրորդ մասը, եթէ հայը ռուս քաղաքացի է, ապա նա պիտի մնայ հայ ազգային մշակոյթի անդամ: Այս էլ հայ և ռուս կուլտուրաների յարաբերութիւնն է: Քաղաքականապէս ռուս, մշակութապէս հայ, — ահա Նազարեանի բանաձևը ռուսահայ հարցի լուծման: Նրա բանաձևի այս զուարթումը՝ երկար

ժամանակ մնաց հայ մտաւորականութեան չորջանակում իշխող, մինչև որ XXրդ դարի սկզբում՝ երևոյթներ չոր կապակցութեան մէջ Հ. Յ. Դաշնակցութիւնը նոր բանաձևում տուեց հայ և ռուս յարաբերութեան:

Եթէ ռուսահայութիւնը անկարող է պետականօրէն պաշտպանել իր հողերը արժէքները, ի՞նչ միջոցներով պիտի ապահովի իր ազատ, անկաշկանդ զարգացումը: Նազարեանը պատասխանում է. եթէ չկայ հաստատութիւնը, այդ գործը պիտի յանձն առնեն հայութեան մարմնի մէջ ապրող դասերը, խաւերը: Նրանք պիտի կանգնեն մեր վերածնութեան գլուխը: Ազգակառուցման գործը նա կապում է ոչ հայ պետութեան, ոչ հայ հայրենիքի, այլ հայ մարդու, հաւաքական հայ մարդկանց հետ: XI Կրդ դարի կէսին հիմնաւորւում էր նոր աշխարհիկ հայ մշակոյթը, հայոց նոր ազգութիւնը: Նազարեանի առաջ հարց էր դրւում՝ ո՞ր դասը կարող է, ընդունակ է և փորձ ունի դառնալու հայութեան վարիչը այդ բախտորոշ ժամանակում: Դրանով նա ո՛չ միայն իր զիրքն է որոշում մեր ընկերային կեանքում գոյութիւն ունեցող դասերի նկատմամբ, այլ և տալիս է այն տեղը և դերը, ինչ որ կարող են ունենալ նրանք մեր կեանքի զարգացման մէջ: Այս խնդրում Նազարեանի հայեացքները մի քանի տարուայ մէջ մեծ փոփոխութեան են ենթարկւում: Իր որոնումների մէջ նա ամենից առաջ կանգ է առնում հայ հոգեւորականութեան վրայ, որ ստեղծել էր մեր պատմութեան մէջ մէկ ամրակուռ հաստատութիւն՝ հայոց եկեղեցին: Նազարեանը իր հրապարակախօսութեան սկզբում շատ զրական արժէքաւորում է տալիս այդ հաստատութեան և դասին: — «Ազատ հայկական եկեղեցին եղել է մըշտապէս նեցուկը և՛ փառաւոր և՛ տխուր անցեալում, ազատ հայկական եկեղեցին պիտի լինի և ներկայումս մեր ամուր լուսաւոր ապրւէնը:» Նրա համար ուրեմն

հայոց եկեղեցին, որպէս հաստատութիւն անցեալ չէ իր կատարած խոշոր քաղաքական և մշակութային դերով, այլ մի փաստ, մէկ ոյժ, որ կարող է կազապարել հայութեան գոյութիւնը ներկայում: Եթէ չկայ «քաղաքական անօթը», չպէտք է կորցնել «եկեղեցականը»: Վերադրելով հաստատութեան այսպիսի դեր, նա մեծ յոյսեր է կապում եկեղեցական, հոգեւոր դասի հետ. — կ'ուզէ, որ հայոց վերածնութեան գլուխը կանգնի հայ հոգեւորականութիւնը. «հոգեւոր դասը պիտոյ է լինի համեմիչ աղը ժողովրդի համար»: Ինչո՞ւ է Նազարեանը հայ հոգեւորականութեան այսքան որոշիչ դեր տալիս մեր կեանքում: Թուում է, թէ դրա պատճառը երկու տեսակի են, առարկայական և ենթակայական: Հայոց հոգեւորականութիւնը և եկեղեցին ռուսաց տիրապետութեան ժամանակ դարձան իրաւական օտար հայկերական հաստատութեանց: Ռուս իշխանութիւնը ուրիշ իրաւատէր չէր ճանաչում. դրանով իսկ օտար տիրողը մեզ դարձնում էր դաւանական համայնք, մերժելով մեր ազգութեան սկզբունքը և որպէս այդպիսին իրաւատէր լինելը: Ուրեմն մեր կեանքում ստեղծուած էր մէկ իրաւունակ դաս, որ խոշոր դեր կարող էր կատարել մեր զարգացական-կրթական կեանքում, եթէ հակուէր հայոց մտաւոր վերածնութեան կողմը: Կար և մէկ այլ պատճառ. ըստ Նազարեանի հայոց պատմութեան տեսութեամբ՝ մեր պատմական անցեալում երեսն բերաս լուր, արժէքաւորը ստեղծուած է հայ հոգեւորականութեան ջանքերով: Նրա արժէքը այն է եղել, որ կանութեան ջանքերով: Նրա արժէքը այն է եղել, որ հոգեւոր կերպով միացրել է հայութեան իր ժամանակի Արեւմուտքի բարձր՝ հելլենիստական - քրիստոնէական ուսմունքներին և արժէքներին: Հայութիւնը զոյգ է ընթացել դարի բարձր հոգեւոր արժէքների հետ, իւրացնելով այն: Հայ հոգեւորականութիւնն է ստեղծել մեր Vրդ դարի զրական-կրթական կեանքը, քրիստո-

Բայց այդպէս լինելու համար՝ թէ՛ եկեղեցին, թէ՛ հոգեւոր պիտի բարեփոխուեն, պիտի յեղաշրջուեն ներքնապէս, այսպէս ասած «թօթափեն հնութեան փոշին»։ Հայոց եկեղեցուն և նրա սպասաւորներին մէկ ըէֆօրմ է պէտք ոտից մինչև գլուխ։ Այդ եկեղեցին դառել է ծէս. նա այլևս խորհրդանշ չէ կրօնա - բարոյական հաւաքականութեան, այլ անիմատ նիւթապաշտութիւն, սրտին և մտքին ոչինչ չասող։ Հայ կղերը ո՛չ իր վարքով, ո՛չ բարոյականով, ո՛չ մտքով՝ բարձր չէ իր հօտից։ Նա յետ է մնացել դարի առաջաւոր շարժումներից. ո՛չ միայն այդքան, այլև իր կեցութեամբ և մտածութեամբ՝ հակամիտ է այդ շարժումներին։ V և հետագայ դարերի հոգեւորականութիւնը աշակերտում էր դարի լուսաւոր գաղափարներին, իւրացնում և պատուաստում հայ կեանքում. նա էր, որ գրի և գրականութեան հոգեւոր կապերով կերտեց հայոց հին ազգութիւնը. XIXդ դարի հայ կղերը գաղափար անգամ չունի իր ժամանակի նոր շարժումների, հոսանքների մասին, ոչ միայն չի կերտում հայոց նոր ազգութիւնը՝ նոր լեզուի, նոր գրականութեան վրայ, այլև ամէն արգելք յարուցանում է նոր մարդկանց դէմ։ Անցեալում հայ մտաւորականութիւնը դուրս եր գալիս հայ հոգեւորականութեան ցարքերից, իսկ այժմ նոր ստեղծուող աշխարհիկ մտաւորականութիւնն է, որ հալածանքի է ենթարկւում հոգեւորականութեան կողմից։ Ուստի և հայոց պատմական անցեալում մեր հոգեւորականութեան շարքերից դուրս եկան Ս. Սահակ, Ս. Մեսրոպ, ընտիր պատմագիրներ, մեծ բանաստեղծներ, իսկ նորը չառնեց մէկ Հռա, մէկ Լուսեր, Կալվին։ «Գայլը տանում է ոչխարը, ըստ որում հովիւը քնած է մնացել, ըստ որում երկար դարերով անհոգ է եղել դաստիարակելու իր ոչխարը և բարոյական ամուր կապերով կապել նորան իր տան հետ» (137) Հայ եկեղեցին և կղերը պի-

տի յեղաշրջուեն ներքնապէս, բարոյապէս, եկեղեցին պիտի լինի իմացական և բարոյական կրթութեան պարադուխ, նրան պէտք է ամեն «բարեկարգութիւնը՝ ներքին և արտաքին»։ Միայն ըէֆօրմի ենթարկուելով՝ նա կը կառուցանի իր նոր դէմքը, կ'ընթանայ ժամանակի հոգեւոր շարժման հետ և կը դառնայ հայ նոր ազգութեան ամենէն կարեւոր ազգակը, նրա օրգանական մասնիկը։ Հայ եկեղեցու մէջ պիտի խտանայ «իմացական կերպարանագործութիւնը, քրիստոնէական էթիկան», գործնական կրօնքը, կրթութիւնը և բարոյականութիւնը կատարելապէս համաձայն միմեանց հետ փոխադարձաբար զօրացնելով, ամրապնդելով մինը միւսին» (117)։ Եթէ հայ հոգեւոր անհատի, դասի և հաստատութեան մէջ՝ այդ ներքին յեղաշրջումը տեղի չունենայ, ապա հետեանք կը լինի այն, որ ժողովուրդը և կղերը կը բաժանուեն իրարից, կ'ընթանան վուրդը և կղերը կը բաժանուեն իրարից, կ'ընթանան տարբեր ուղիներով, որով և կղերական դասը կը կորցնի իր գոյութեան իմաստը, նրանք կը դառնան «անարժան ժառանգներ իւրեանց նախահարց»։ «Եթէ չկամէին զօքա ուղղել իւրեանց անձը՝ այսօր կամէզուց կը բաժանուի ազգը, ինչպէս այդ բանը եղած է Եւրոպայի մէջ, որովհետեւ նա պիտոյ է յառաջ դնա, և այսուհետեւ յետ մնալ կարող չէ, բայց երկուքը ընկերակից լինել միմեանց նոյն շաւղի վերայ կարող չեն, ըստ որում մինը յառաջադարձ է և միւսը յետամնաց» (144)։ Նոր դարերում տեղի ունեցաւ հասարակութեան և անհատի ազատագրումն։ Նա անցաւ մի քանի փուլերով, իտալական վերածնութիւնը, գերմանական ըէֆօրմաթիւնը, անգլիական յեղափոխութիւնը XVIIդ դարում, Ֆրանսականը XVIIIդ դարում այդ մեծ ազատագրական փորձի աստիճանական փուլերն են։ Միջնադարի մեծագոյն հաստատութիւնից՝ Կաթոլիկ եկեղեցուց ազատագրւում են գրականութիւնը, լեզուն,

պետութիւնը, աղքէ, արուեստը և կրօնը: Կրօնը ապակեղեցական է զառնուժ, որպէսզի ստեղծի մէկ նոր եկեղեցի աւելի պարզ, աւելի մարդկային: Նոր դարերում մէկ ձեռք բացուեց գիտական-աշխարհիկ և սխոլ-լաստիկ-կրօնական մտածողութեանց մէջ: Նոր դարը երկու աշխարհայեցողութեանց մետաֆիզիք, և զրական իմացութեանց պայքարն է: Սյգ պայքարը փիլիսոփայական երկու սկզբունքների հակադրութիւնն է՝ Մարդու եւ Աստուծո: Ո՞րն է մեր աշխարհայեցողութեան ելակէտը. մա՛րդը, որի որոնումները ի վերջոյ կարող են յանգել և յանգում են յաճախ Աստուծոն, որպէս վերջնական և արտալիւս սահմանի, թէ Աստուած, որի տեսութիւնը, գաղափարը մշակուել է և սրբազործուել պատմական ամենամեծ հաստատութեան՝ Կաթոլիկ եկեղեցու մէջ և որի ուժի ծանրութեան տակ մարդը մեռնում է, ոչնչանում, զրկւում իր ամենէն կարեւոր արժէքից աեհասականութիւնից: Նաղարեանը XIXրդ դարի զրական-գիտական մտածողութեան ներկայացուցիչն է մեր կեանքում, որ ցանկանում է ոչ միայն զրական իմացութիւնները պատուաստել մեր մէջ, այլ և կրօնը աեհասականացնել, կապել ո՛չ թէ հաստատութեան, այլ աեհասի հետ: Նրա կարծիքով՝ կրօնի աղբիւրը ո՛չ թէ արտաքին՝ հաստատութեան մէջ է, այլ ներքին՝ հոգեկան աշխարհում:

Հայկական կեանքում Նաղարեանի այս փորձը հան-
դիպեց հայ հոգեւորականութեան բուռն ընդդիմութեան
ձիւղ աշնպէս՝ ինչպէս Եւրոպայում ընդդիմութեան էին
հանդիպել զրական մտածողութեան, նոր գիտութեան
ներկայացուցիչները և կրօնական մեծ ըէֆորմատորնե-
րը: Հայ հոգեւորականութեան արմատական ըէֆորմը
հնարաւոր չէր: Նա կազմակերպուել էր միջնադարում
իր մտաւոր հետաքրքրութեամբ, իր բարոյական վար-
քագծով, իր յախարհիմացութեամբ՝ նա մէկ դաս էր,

որ անցեալին էր պատկանում և ներչնչումի նոր աղ-
բիւրներ չունէր: Իր իսկ անցեալի աւանդութիւնները,
գարաւոր փորձը թոյլ չէին տալիս նրան նոր գաղա-
փարներ կրողը լինել: Գաղափարնե՛ր, որոնք մերժում
են նրա կրօնական իմացութիւնը, նրա հասարակական
գոյութեան հիմները: Հայ հոգեւորականը ինքն իրենից
հրաժարուել չէր կարող. նրանից անկարելի պահանջ-
ներ անել ի զուր էր: Ու եթէ հետադաշում ու մինչև
այսօր էլ նա պահեց իրազգեցութիւնը՝ զրա պատճառը
այլ է: 50—60 թուականներին պարզ էր, որ հայ հո-
գեւորականութիւնը մեր մտաւոր-մշակութային շարժման
մեջ դեր չունի, որ մեր հոգեւոր կեանքը գնում է այլ ուղ-
ղութամբ՝ քան կ'ուզէր հայ եկեղեցու ներկայացուցիչը,
ու գնում է առանց նրան եւ նրա դիմ:

Կար և մի այլ, կարևոր հանգամանք, հայ կղերի և նոր ստեղծվող աշխարհիկ մտաւորականութեան բաժանումը ցայտուն գունաւորում ստացան լեզւի շուրջը մղվող պայքարում: Հայ հոգևորականութիւնը պաշտպան կանգնեց անցեալի մեծագոյն արժէքի՝ գրաբար լեզուի, որ և պաշտօնական լեզուն դարձաւ եկեղեցու, կոնդակների, աղօթքների: Պահպանողական մամուլը լրջօրէն պնդում էր, որ Աստուած Ազամի հետ խօսել է հայերէն, այն էլ գրաբար լեզուով — ուրեմն նրա դարաւոր իրաւունքներին ձեռք կպցնել՝ սրբապղծութիւն է: Լեզուի չուրջը մղուող այս պայքարը արեւմտեան Եւրոպայում տեղի էր ունեցել XV — XVIրդ դարում. այնտեղ միջազգային լատիներենի դեմ ծառանում էին նոր կառուցուող ազգերը՝ իրենց ազգային լեզուներով: Կրօնական պառակտումը նաեւ լեզուի պառակտում եր. ազգային չխերէնը, գերմաներէնը, անգլերէնը բռնում են լատիներէնի տեղը, ինչպէս Հուսական, Լութերական, Անգլիկան և Պրէսբիտերեան եկեղեցին բռնում էր Կաթոլիկ եկեղեցու տեղը: Մեզ մօտ այդ

արտայայտուում էր՝ որպէս գրաբարի եւ աշխարհաբարի կոլի՝ հանրային կեանքի հաղորդիչը լինելու: Ըստ Նազարեանի՝ գրաբարի իրաւունքները անցեալին են պատկանում: Նրա ստեղծողները, նրանով խօսողները այլեւս չկան. նա առօրեայ, խօսակցական, կենդանի լեզու չէ, այլ «գրաբար», մեռած լեզու: Ռամիկը մշակում է իր լեզուն: Մեռածին կենդանութիւն տալ ի վեր յոյս է. կենդանի, մշակուող լեզուն պիտի հիմք ընդունել նոր կադապարուող ազգութեան, ճիշդ այնպէս ինչպէս մեր նախորդները՝ երբեմնի կենդանի գրաբար լեզուն հիմք ընդունեցին իրենց գրականութեան համար: Նա կար գրից առաջ, կային նրանով խօսողները: Գրաբար լեզուի պաշտպանութիւնը և գործածութիւնը մի մեծ անդունդ բացեց հայ եկեղեցու և հայ զանգուածների մէջ: Անհասկանալի լեզուով եկեղեցին նրան ոչինչ չէր տալիս: Աստուծո խօսքը միայն դատարկ հնչիւն էր և ոչ կենդանի խօսք խաչուած Վարդապետի: Լեզուի շուրջը մղուող պայքար՝ մեկ մեծ ապացոյց էր, որ հայ կղերը իր գործը բաժանել է նոր ազգութեան կերտողներից՝ աշխարհիկ մատուցականութիւնից: Ահա ինչո՞ւ Նազարեանը յուսահատ և դառնութեամբ ասում է 1859 թ. «Այժմ ժողովրդի և հոգևորականների մէջ օրէ օր աւելի լայնանում է բաժանող խտրոցը. ժողովուրդը հետեւելով ժամանակի ստիպողական ընթացքին և յառաջ գնալով, բայց հոգևորը մնալով միշտ տգիտութեան և խաւարի մէջ, ուրեմն և բնական էր տեսնել այստեղ մի ողբալի պատեհազմ լուսի և խաւարի մէջ»...: Ապա «հոգևոր դասը, որ պիտոյ է լինէր համեմիչ աղը ժողովրդի համար, անհոգութեամբ անհամայն է» (117): Երբեմն հայ վանքերը կղած են լուսաւորութեան փառոսները, այժմ «հայ վանքերը դարձել են միայն խաւարի օթեանք» (123): Եթէ երբեմն հայ կղերը եղել է «արդարեւ լուսատու ճրագ հայոց ազգի համար»,

այդա այժմ հայ արեղաները «ինքեանք ծոյլ և դանդաղ, պարարում են իրենց պորտերը, ոչինչ չեն ուսանում, ոչինչ չգիտեն և ազգի գիտնականներին հալածում են դատարկ բամբասանքներով» (144): Այս բոլորը հետևողականորէն պիտի տանէր հայ հոգևորականութեան արժեքի եւ դերի ժխտումին մեր վերածնունդի մեջ: Եւ դրան էլ յանգում է Նազարեանը: 1860 թ. նա իր վերաբերումը զէպի այդ դասը ձևակերպում է այս խօսքերով. «Արեղաներին դործ չկայ այլևս ազգային խրոջիրների մէջ, ժողովուրդը կարօտ է այժմ այլ ուսուցիչների, քան թէ առաջ կարող են նրան խուցերի մէջ փակուած, մարդկութիւնից ամենեւին օտարացած մի հասարակութիւն» (134): Այսպէս ուրեմն հայ արեղան ոչ միայն զրական ազգակ չէ մեր նոր ազգութեան, այլ և ժառանգորդը չէ իր անմահ նախորդների: Նա մի ժամանակավորէպ է, անախրոնիզմ:

Եթէ հայ եկեղեցին, որպէս պատմական աւանդութիւններով պարուրուած մէկ հաստատութիւն, և հայ կղերը՝ որպէս իրաւատէր և խոշոր անցեալ ունեցող մէկ դաս, անկարող են իրենց շուրջը հաւաքել նոր ստեղծուող հայութիւնը, ապա ո՞վ է տանելու այդ գործը, ո՞վ պիտի հիմնաւորի հայոց հոգևոր արժէքները: Այս խնդիրը նորէն զրուած է Նազարեանի առաջ, որովհետեւ հասարակական կենդանի ուժերի և մշակոյթի մէջ կայ մէկ սերտ կապ. «Մարդն է, աղքերն են որոնց հայրենասիրական աշխատութեամբ յառաջ է դիմում աշխարհը...» (137): Աղքութեան օրկանիզմի մէջ միշտ մէկ դաս՝ շնորհիւ իր տնտեսական ուժի, կազմակերպութեան, իրաւունակութեան, բարձր մշակոյթի՝ կանգնում է շարժման գլուխը, որով և տալիս է այդ շարժմանը իր գունաւորումը, իր նպատակները, ձևերը: Նազարեանը հայ կեանքում որոնում է նոր խաւ, որ զեկավարը հանդիսանայ հայութեան զարգացման դործի:

եթէ հոգեւորականութիւնն անընդունակ է այդ գործի համար, ապա կայ ճայ մեծատունը, «հարսակաւներ»:

Այստեղ նրա ելակէտն է ոչ թէ հայ հարուստի ազգային գիտակցութեան չափը, այլ նրա նիւթական կարողութիւնը, որ նա ուզում է ծառայեցնել հայոց կըրթական — մշակութային գործին: Ըստ նորա՝ հայոց «մեծատունը» պէտք է հովանաւորի հայ հոգեւոր շարժումը, իր նիւթականը պիտի տայ նրան: Մեծատան կոչումն էլ հէնց այդ է. — «Մեծատունների, իշխանների, թագաւորների կոչումը մարդկութեան մէջ այն է, որ նոքա արդէն եղածը և կանաչածը ազգային հոգու հիմքերից՝ իւրեանց կարող ձեռքով հովանաւորէին, մեծափոյթ խնամակալութեամբ ջուր տային և սնուցանէին և այսպէս հասուցանէին ցանկալի պտղաբերութեանը» (281): Հայ մեծատունը իր նիւթականից բաժին պիտի հանի հայկական ընկերութիւններին, դպրոցներին, գրչի մշակներին, մամուլին: Բայց ո՞վ է ինքը՝ հայ մեծատունը: Դա հայ հարուստն է, որ ոռոսական և Անդրկովկասի խոշոր քաղաքներում՝ ներելի և անսերելի միջոցներով դրամ է հաւաքել: Ռուսահայ բուրժուազիայի ծագումը կապուած է ոռոս — պարսկական և ոռոս — տաճկական պատերազմների հետ, երբ կապալառուի գերում նա հսկայական հարստութիւն հաւաքեց: Այդ հայ «նախնական կապիտալի կուտակման շրջանն» էր. 50-60 թ. այդ կապիտալը մտնում է Անդրկովկասեան և ոռոսական արեւմուրի մէջ, իսկ նոյն տարի 70ական թ. գործադրութեան է մտնում խոշոր արդիւնաբերութեան մէջ: Հայ ծագում ունեցող բուրժուազիան դառնում է մեծ տնտեսական ոյժ ամբողջ Անդրկովկասում՝ ազդելով նաեւ այդ երկրի ազգամիջեան յարաբերութեան վրայ: Այդ բուրժուազիայի անդամներից շատերին Նազարեանը ճանաչում էր անձամբ, ծանօթ էր նրանց հոգեւոր կեանքին և նիւթական ազ-

բիւրներին: Նազարեանը չի տալիս նրանց ղեկավարի դեր, այլ օժանդակողի: Իր հոգեկան հարստութեամբ, հետաքրքրութեան չափով՝ նա գործի գլուխը կանգնել չէր կարող, բայց նիւթապէս օժանդակողի դերում կարող էր լինել, որովհետեւ, առանց նիւթի, առանց արծաթի ոչինչ կարելի չէ գոյացնել աշխարհի վրայ: Այդ նիւթն է, որ պիտի տայ հայ մեծատունը: Բայց այդպէս լինելու համար «հայ մեծատունը» պիտի լինի հայ՝ ոչ միայն իր ծագումով, այլ հոգով, մշակոյթով, շահերով: Նրա առեւտրա-արդիւնաբերական կեանքի կենդրոնը պիտի լինէր ոչ թէ ոռոսական և Անդրկովկասի միջազգայնացած քաղաքները, այլ բուն հայկական գաւառը, ուր նրա կապիտալը յեղափոխիչ դեր կը խաղայ, ստեղծելով դասակարգային նոր յարաբերութիւն, շարժման մէջ դնելով մեր գաւառական քնած միջավայրը: Սակայն այդպէս չեղաւ. հայ կապիտալը բռնեց Հիւսիսի ուղին — ապաղգայնացաւ, ապա-հայրենացաւ ինքը, և մեր ընկերային կեանքի համար դարձաւ անպտուղ ոյժ. նրա տէր տէր եւ դիւր չուցեցաւ մեր հասարակական տարժումների մէջ: Իսկ հայ գաւառը երկար ապրեց իր բնատնտեսութեան շրջանը. նա չդարձաւ ցանկալի շուկայ հայ բուրժուազիայի համար: Անդրկովկասեան և ոռոսական միջավայրում այդ բուրժուազիան ոչ միայն իր տնտեսութեամբ, այլ և մշակոյթով ապաղգայնացաւ. իր կապիտալի հետ ընթացաւ և նրա հոգեւոր հետաքրքրութիւնը: Հայ լեզուն, զբաւրոցը, գրականութիւնը նրան ոչինչ չէին տալիս: Լեզուն րնկեցային մեծագոյն զեմքն է սեփական նուանումի համար: Հայոց լեզուն այդ բարձրութեան չէր հասած, ուստի հայ «մեծատունը» փոխարինեց այն ոռոսերէնով, որ տնտեսական բարգաւաճումի, քաղաքականութեան և մեծագոյն կուլտուրայի լեզուն էր:

Այս բոլորը տեղի էր ունենում և Նազարեանի ժա-

մանակ և նրա աչքի առաջ: Ռուսացումը սկսում է Անդրկովկասի գրաւման հետ միաժամանակ: Նազարեանը տեսնում է այդ. «ազգի հարստականքը միշտ հեռի են մնացած ազգային լուսաւորութեան գործերից և միշտ սառնասիրտ կամ անսիրտ են դէպի այդ խնդիրները» (281): Հայ հարուստը չունի հասարակական բնազդներ. նա միայն նիւթական հարստութեան յետեւից է ընկած. աւելի խոր և հոգեւոր նպատակներ չի դնում իրեն: Նիւթը դարձել է նրա համար նպատակ, ո՛չ միջոց: 1868 թ. Նազարեանը գրում էր. «Բայց դոքա շատ անգամ կուրացած անձնասիրական և փառասիրական խտերով, չկամին ևս դիտել, թէ աշխարհի երեսին հայ ազգ կայ, ազգային յառաջադիմութեան կարիք: Այդպիսիների ազգը և ազգային օգուտը իրենց անձն է, իրենց փառքն ու վայելչութիւնը» (281): Այս որակումները, որ տուեց 60-ական թ. Նազարեանը հայ «մեծատունին», մնաց իր ուժին մէջ և հետագայում, որովհետեւ սկսած 80-ական թ. նրա սպառազայնացումը աւելի արագութեամբ տեղի ունեցաւ և հայկական գործերից մեկուսանալը աւելի սիստեմատիք: Նա չունեցաւ հայկական քաղաքականութիւն, իր բախտը չկապեց ոչ մեր վերածնութեան, ոչ մեր յեղափոխութեան հետ, ուստի և չդարձաւ հայ ընկերային մարմնի բաղադրիչ մասը: Նազարեանն այդ լաւ դիտէ, ուստի և յիշեցնում է նրան, «բայց եթէ մեծատունը, ինչպէս մինչև այսօր եղած է, կը բաժանուի ազգից ուրիշ առանձին օգուտ և պատիւ խնդրելով իրեն համար, քան թէ ազգայինն է, այսուհետեւ Տէրը նոցա հետ» (282): Հայ մեծատունը այդ «օգուտը» վաղուց գտել էր գրեթէ իր ծագման օրից. ուստի իր և հայութեան միւս դասերի մէջ գործակցութիւն, աշխատակցութիւն չստեղծեց. նրանք մնացին խորթ, անծանօթ և բաժան: Հայ բուրժուազիայի լաւագոյն դէմքերն անգամ մնացին մեր

հաստատութիւններին միայն նպաստներ տուող, իրենց յաւելեալից նրանց բաժին հանող, ուրիշ ոչինչ:

Այսպիսով՝ թէ՛ հայ հոգեւորականը, թէ՛ հայ բուրժուազիան, որոնց հետ Նազարեանը այնքան յոյսեր էր կապել, անկարող են լծուելու հայկական ազգային գործին: Մէկը իր անցեալից աղատագրուել չի կարող, միւսը օտարի պալատների մէջ է գտնում իր գոյութեան իմաստը, լքելով հայրենի խրճիթը:

Այդ, ո՛ւմ ջանքերով պիտի տեղի ունենայ մեր ազգային զարթօնքը և ո՛ւմ համար: Եթէ հայութեան հոգեւոր և նիւթական ուժերի ղեկավարները հրաժարում են իրենց մասնակցութիւնը բերելուց մեր ընդհանուր գործին, միթէ պիտի կանգ առնի՞ մեր ազգական բաժան գործը: 60-ական թուերին այս հարցը շատ զրամատիկ ձևով դրւում է Նազարեանի առաջ: Կարծէք նա տեսնում է իր ամբողջ կեանքի իմաստ դարձած գործի փլուզումը. «Աստուած իմ, միթէ ազգը չգտնելով իր մէջ համախոհ մեծատունք՝ պիտի բոլորովին ուրանա՞ իր անձը, հրաժարուի՞ ամենայն բարեկարգութիւնից և այդպէս դատապարտէ՞ ինքն իր անձը դէպի տղիտութեան խաւարը» (281): Նազարեանի հայութեան հետ ջերմ սիրով կապուած՝ որոնող հոգին միայն մի պահ երկընտրանքի, կասկածի մէջ է, ապա նոր հիմքեր է որոնում մեր ազգային գոյութեան: Եթէ հայ մեծատունը որ «Աստուծոյ չտուածից այնքան չքաւոր է բանականութեամբ և բարոյականութեամբ», հրաժարւում է իր պատմական դերից, ապա կայ մէկ աւելի մեծ խաւ, դաս, որ գործակցելով նոր ստեղծուող մտաւորականութեան հետ՝ կարող է կառուցանել հայոց նոր ազգութիւնը: «Ինքը ժողովուրդը պարտական է վեր կենալ և գործ դնել իր վերայ մի բարոյական գաւազանի ղորութիւն: Ինքը պիտոյ է լինի իւր իմաստուն սաստող և պատժող և խրատող դաստիարակիչը,

րում, որ մարքսիզմը ամենէն բուժ դէնքն է, ամենէն անկատար մեթոտը ընկերային — քաղաքական դաշտփարներէ և արևոտի վերլուծութեան, մասնաւանդ երբ նա ընկնում է անլուրջ և անպատրաստ մարդկանց ձեռքը: Դառնանք Նազարեանին. — իր գեմոկրատիկ ազդութեան տեսակէտից էլ նա նայում է հայոց հասարակին. «այսքանս թող բաւական լինի պարզ և բացայայտ հասկացնելու մեր հայոց հասարակին իւր իրաւունքը, իւր կշիռը, իւր խորհրդաւոր կոչումը ազգի մտաւորական և բարոյական վերաշինութեան համար»: ասպա մի հոյակապ բանաձևում է տալիս իր ազգային զաւանանքի. «Հայկազեան ժողովրդի լուսաւորութիւնը պիտոյ է լինի իւր յատուկ ձեռքի վաստակած վաստակը... ինքեանք յատկապէս պարտական էին ձգել իւրեանց գութանը, ինքեանք պարտական էին մշակել և սերմանել իւրեանց անդաստանը, եթէ մի օր կամէին ժողովել մի օրհնեալ հունձ, ուրիշ փրկութեան ճանապարհ չկայ մեզ»: Բայց ո՞վ է այդ «հասարակը»: Սխալ կը լինէր այդ խօսքի տակ հասկնալ հայութեան մեծագոյն զանգուածը՝ հայ գիւղացիութիւնը, որ խոշոր թիւ էր կազմում հայկական գաւառներում: Նազարեանը հայ գիւղացիութեան, իսկական հասարակին բնաւ չճանաչեց. նրա գրական-հասարակական գործունէութիւնը ընթացաւ հայրենի երկրից դուրս՝ Մոսկուա, Կազան, Թիֆլիզ. երբեմն այցելեց միւս հայաշատ քաղաքները, բայց բուն գաւառը անծանօթ մնաց նրան: Այստեղից էլ նրա և Ս. Արծվեանի խոշոր տարբերութիւնը, նրանց հասարակական միջավայրն այլ է, նրանց յուզական-հոգեկան աշխարհը տարբեր, նրանց աշխարհայեցողութիւնը յաճախ անյարիր: Արծվեանն աւելի գեմոկրատիկ է, աւելի հայրենի: իսկական «հասարակն» է, հայ գիւղն ու գիւղացին՝ նրա մտահոգութեան առարկան: Նազարեանի մտահոգութեան առարկան ռուսական և

կովկասեան քաղաքներում հաստատուած մանր և միջին առեւտրականը, «քաղքենին», արհեստաւորը, որոնք զեռ ուսուցման ճանապարհը չեն բռնած, ապրում են ինքնամիտփ, մեծ խմբերով, պահել են իրենց հայկական շուկան, կրօնը, լեզուն, ունին դպրոցներ: Ահա, այստեղ մշակուած է հաւաքական հայութիւնը, նա է նաղարեանի «հասարակը»: Այդ խաւը ոչ միայն պիտի լինի հայ մշակոյթի օժանդակողը, այլ, որ գլխաւորն է, նրա համար պիտի ստեղծուի այն, որովհետեւ նա է, որ կարիք է զգում հայ լեզուի, հայ գրականութեան, ազգային եկեղեցու: Եւ պէտք է պատուաւստել այն շուտ, քանի ուսուցման գործը՝ մեծատունից սրան չի հասել:

Հէնց այդ խոնարհ խաւերին հայ պահելու համար է, որ նաղարեանը ընդարձակօրէն մշակում է «ընդհանուր հայկական ընկերութիւն» հիմնելու ծրագիրը, ձեւաւորում նպատակը, որոնում նիւթական հիմքերը: Ընկերութիւնը պիտի սրահի մէկ հայկական «մայր դպրոց», որը պիտի հիմնուի «Ժողովրդի բազմութեան մէջ. ուրեմն մի հայաբնակ քաղաքում հարաւային Ռուսաստանի»: Այդ ընկերութիւնը իր ճիւղերը պիտի ունենայ միւս հայաշատ քաղաքներում: Նրանց անունների թւարկութիւնը ցոյց է տալիս, թէ ո՛վ է նաղարեանի հոգացողութեան առարկան. բոլոր քաղաքները գտնւում են Հայաստանից դուրս՝ բացի Երեւանից: Նա առաջարկում է, որ «ազգային մայր դպրոցը» շինուի Նախիջևանում՝ հիւսիսային կովկասում: Նաղարեանը՝ պատմական դժբախտ անցքերի հետեանքով՝ կովկասում, Ռուսաստանում ցրուած հայ միջին եւ խոնարհ խաւերի դասի, ազգային ինքնութեան արժեքների պահպանման եւ զարգացման ջանքովն է եւ հաւատարիմ պատեպանը: Ըստ նրա հայ մշակոյթի հիմքը ազգային-ժողովրդական աշխատանքն է: «Բռնադատիչ գաւազանը» չկայ, մնա-

ցնել է մեր կամաւոր աշխատակցութիւնը՝ մեր հոգեւոր արժէքների շուրջը: Այդ արժէքները պիտի մշակուին, ուղեւորան մեր «հասարակի» համար: Հայ մեծատունը մեր պատմա-կուլտուրական արժէքներով չի հետաքրքրւում, հայ հոգեւորը այլեւս աղղակ լինել չի կարող նոր մշակոյթի ստեղծման մէջ: Երկար դարեր նա վաւրիչ եղաւ հայ մտքի, հայ քաղաքականութեան, բայց նախորդ դարի կէսերին մեր վերածնութեան հիմնական հարցերի վերաբերմամբ բռնեց բացասական դիրք, ուստի և բաժանեց իրեն ազգից, դարձաւ յետադէմ և պահպանողական, Այս երեւոյթների հետեանքով մեր կուլտուրական շարժումները, մեր քաղաքական յեղափոխութիւնը՝ չհաւաքեց իր շուրջը հանուր հայութիւնը, մնացաւ շեշտուած դեմոկրատիկ, աշխատանքական բնոյթ, բայց չեղաւ համազգային, համադասային:

Նախորդ դարի կէսերին էլ ստեղծուած է աշխարհիկ հայ մատուրականութիւնը, որ և բաւարարում է ժամանակի հոգեւոր պահանջներին: Ռուսական տիրապետութեան հետեանքով առաջ էր եկել մէկ խաւ, նոր շահերով, հետաքրքրութեան նոր և լայն սահմաններով: Ռուսական և եւրոպական դպրոցները բացել էին այդ միջին դասի համար նոր հորիզոններ, նոր աշխարհներ. պիտի մշակուէին հայոց լեզուով նիւթի, մտաներ, զգացումի նոր ձևեր, եղած հոգեւոր կարիքը բաւարարելու: Նաղարեանը սկզբում կը կարծէր, որ այդ գործը կարող է կատարել հայ հոգեւորական-մտաւորականը, բայց սխալուեց. «նոր դինու համար հարկաւոր է պատրաստել նոր տիկ. նոր հոգին կամի և նոր մարդիկ, ուրեմն և մի նոր կարգ դաստիարակութեան, որով միայն կարող է նա աճել և զօրանալ» (183): Այդ նոր մարդը՝ հայ աշխարհիկ մտաւորականն էր, որ Դորպատից, Մոսկուայի և արտասահմանի բարձրագոյն դպրոցներից դուրս գալով՝ մեր հասարակական կեանքի

դեկը առնում է իր ձեռքը: Խ. Աբովեանը առաջինն էր դրանցից, ուստի և դարձաւ իր ժամանակի մեծակ մարդը: Նազարեանը իր գործունէութեան ընթացքում ստեղծեց համակիրներ ի մէկ ստուար խումբ և մենակ չէր: Նոր ստեղծուող մատուցականութեան եւ «հայ հասարակի» միացեալ նիգերով է, որ կ'սփռուէ կարող եւ մնալ հայ յուրիւնը, որպէս պատմա-կուլտուրական ինքնատիպ միաւոր: Պիտի ստեղծուէր այդ գործակցութիւնը երկու ուժերի մէջ, մէկը պիտի տար իր նիւթականը, միւսը՝ իր մտաւորական ուժը: Հայոց նոր ազգութիւնը կառուցւում է այդ ուժերի աշխատակցութեամբ: Նազարեանը գծում է ապա-երկրային և ապաքաղաքական հայութեան գործառնութեան ձևերը. նպատակը և միջոցները: Այդ հայութիւնը կառուցւում է նրան պատկանող անհատի ազգային գիտակցութեան, ինքնանաճաչութեան եւ նիւթական գոհաբերութեան վրայ:

Ազգութիւնը պետքով միութիւն է: Սա ուստի հայոց ազգային կառուցումի առաջին եւ խիստ կարեւոր փուլն է: Հետագայում մեր հասարակական միտքը եկաւ լրացնելու, ընդարձակելու, շարունակելու և ամուր պատւանդանի վրայ կառուցանելու այն գործը, որի վրայ աշխատել էր Նազարեանը՝ հայութիւնը: Հայ քաղաքական միտքը ընդարձակեց «հասարակի» ըմբռնումը. նա դարձաւ հայ աշխատաւորը, լինի նա գիւղում թէ քաղաքում: Ապա այդ «հասարակը» իրաւատէր ճանաչւեց իր հայրենիքում, հայկական գաւառներում. նրա շահը, ապագան կապուեց «մի կտոր հողի հետ» — ինչպէս կ'ասէր մեր Նալբանդեանը: Հայ հասարակը հայրենացաւ: Ո՛չ միայն այդքան. նրա մարդկային և ազգային շահերի պաշտպանութիւնը բնորոշեց քաղաքական իմաստով, հայութիւնը դարձաւ, երկրային և քաղաքական առումով, ուրոյն մշակութային հաւաքականութիւն: Նազարեանը առաջիններից մէկն է, որ

խորհրդածութեան նիւթ դարձրեց հայութեան ստեղծումը, հասարակի ապագան, գերագոյն ջանքեր թափեց կերտելու հայի ուրոյն դիմագիծը, անաղարտ պահելու այն, տեղ տալու գոյութիւն ունեցող և նոր ծնունդ առնող շարքում: Իր մեղքը չէ, որ հայ ընկերային մարմնի մի մասը չմիացաւ այդ դործին. իր մեղքը չէ նոյնպէս, որ հասարակը նա որոնեց գաղութային միջավայրում: Իր բոլոր աշխատանքի, հոգեկան մեծ առապանքի և դէպի հայ մշակոյթն ունեցած իր հայրական սիրոյ համար նա արժանի է մեր մեծարանքին և երախտագիտութեան: «Յիշատակն արդարոց օրհնեալ եղիցի»:

Մ. ՓՈՐԹՈՒԳԱԼԵԱՆ

(ՄԻ ԷՁ ՅԵՂԱՓՈԽԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆԻՅ)

I

Բերլինի վեհաժողովը դարձակէտ եղաւ հայ հասարակական-քաղաքական մտքի համար: Հայ ղեկավարութիւնը՝ Կ. Պոլսում և Ռուսա-Հայաստանում տարբեր գնահատում տւեց 61-րդ յօդւածին, սակայն բոլոր հոսանքների համար նա եղաւ մէկ խթան վերագնահատելու հայութեան ուժերը, նպատակները և գործունէութեան ձևերը: 80-ական թւականները այդ վերագնահատումի շրջանն է: Նրա բովում մշակւում է, ծանրը հիասթափումներից ու խարխափումներից յետոյ, հայ յեղափոխական-քաղաքական միտքը և ձևաւորւում են հայոց քաղաքական կուսակցութիւնները: Նոյն ժամանակներում ձևակերպւում էր և մեծ պետութիւնների քաղաքականութիւնը հայկական հարցի նկատմամբ: Մինչ եւրոպական գիւտնադիտութեան ձեռքին 61-րդ յօդւածը նոր միջոց էր Թուրքիայի ներքին գործերին միջամտելու, կամ մէկ գործիք՝ նրա ասիական նահանգները փրկելու Ռուսաստանի գրաւումից, հայութեան համար նա յոյսի և իրաւունքի աղբիւր էր, նոր աշխատանքի մղիչ մի ազդակ: Ամէնից յուսալքւածներն անգամ, որոնք գործին աւելի մօտ էին կանգնած, գտնում էին, որ նրանով սկսւում է մէկ նոր շրջան մեր ազատագրական շարժման մէջ: Բերլինի վեհաժողովը առաջ բերեց յուսալքում, հայ ղեկավարութեան մէկ մասի մէջ գործունէութեան եղս նակի խնդրում, բայց ազատագրութեան հաւատը մնաց անխախտ: Հայ գործիչները յոյս ունէին, որ եւրոպական գիւտ-

նադիտութիւնը կը դնի հայ դատը միւլնոյն-գետնի վերա, ինչ որ Բալկանեան ժողովուրդների դատը և հայերը կստանան այն, ինչ որ ստացան սլաւոն ժողովուրդները: Բայց այդպէս չեղաւ և ազատագրութեան փոխարէն հայ ժողովուրդը ստացաւ անորոշ խոստում, առանց իրական հսկողութեան: Շատերի համար Սան-Սեֆանոյի 16-րդ յօդւածը աւելի խոստմնալից էր: Նա Հայկական հարցը կապում էր ոչ թէ մրցակից պետութիւնների, այլ միայն Ռուսաստանի հետ: Ռուսական օրիանքաւիտն ունեցողների համար այդ առաջին աստիճանն էր հայկական նահանգների բռնագրաւման, որը, ըստ նոյա, շատ զրական երևոյթ էր լինելու: Այդ տեսակէտն ունէր, օրինակ, ռուսահայերի մեծագոյն հրապարակախօսը Գր. Արծրունին: Բերլինի ժողովից իրակ սն բան չստացան հայերը, բայց այն ինչ էլ որ նրանք ստացան, եղաւ առանց մասնակցելու մեծ վերիվայրումների մէջ: Հայ ժողովուրդը պատերազմի ժամանակ չմտնոտացաւ և յեղափոխական արիւն չթափեց: Եթէ հայութիւնը իրական բան չստացաւ, սակայն նա դարձաւ իրաւասեւ — հայկական հարցը դադարեց Թուրքիայի ներքին հարց լինելուց և վերածեց միջազգային հարցի՝ մեծ պետութիւնների իրաւասու ժիջազգային հարցի՝ մեծ պետութիւնների իրաւասու թեան և շահագրգռութեան առարկայ: Հայութիւնը այնուհետև նոր պահանջներ կարող էր անել, կամ իր ունեցած իրաւունքը նոր եղանակներով պաշտպանել:

Հայ դատի պաշտպաններից մէկը՝ Խրիմեանը լաւատես չվերադարձաւ արտասահմանից: Նրա կարծիքով հայկական հարցի լուծումը միայն գիւտնադիտութեան միջոցներով կարելի չէ և, պահանջում է նաև զուգընթաց ձեռնարկներ: Մեծ պետութիւնների խաչաձեռող շահերը նեցուկ են Թուրքիայի գոյութեան, և ազգերի ազատութիւնը առանց պայքարի, արիւնի երբեք ձեռք չի բերուում: Հայը պարտւած ելաւ միջազգային մեծ

վերիվայրումների միջից, որովհետեւ «անդէն, անեղ-
ջիւր, անասպար կապրինք»: Նա ներկայացաւ Թուր-
քիայի քրիստոնեայ ազգերի բախտը որոշողներին թըղ-
թով, աղերսագրով, որ մի շատ փխրուն զէնք էր
իրաւունքի պաշտպանութեան համար: Հայերի ներկա-
յանալը միջազգային դիւանագիտութեան առաջ այդ-
պիսի մի ձեւով, այսինքն անպատրաստ և մուրացիկի
դերում, մի դաս էր գործունէութեան նոր մեթոտներ
որոնելու: «Աշխարհը սորվեցաւ այդ դասը, իր մրցա-
նակն առաւ, դու դեռ անուս մանուկ մնացիր», ասում
էր Խրիմեանը հայութեան: «Աշխարհի սորված դասը»
Բալկանեան ազգերի գործադրած միջոցն էր՝ ապստամ-
բութիւնը: «Շերեփների» քարոզիչը այդ էլ ի նկատի
ունէր որպէս հետագայ գործունէութեան միջոց: «Հայ
Գոյժի» մէջ նա մշակել էր արդէն հայոց յեղափոխու-
թեան սկզբունքը և եղանակները: «Ահաւասիկ Աստու-
ծոյ մասն ու հրեշտակ աշխարհիս յեղափոխութեան
աւազանին ջուրը կյուղեն. ով զէնքը վաղ ձգէ նրա
մէջ, — գրում էր Խրիմեան, — նա միայն իր ցաւերէն
ազատ կլինի»: Խրիմեանի մտածողութեան տեսակէտից
այս շատ նշանակալից է: Յեղափոխութիւնը Աստուծոյ
գործն է. նրա մատը խառն է ազգերի ազատագրութեան
գործի մէջ. կնշանակէ յեղափոխութիւնը արդար է և
իրաւացի. յեղափոխականը Աստուծոյ առաքեալն է, որ
կոչւած է արդար կարգ ստեղծելու այս աշխարհում:
Խրիմեանի յեղափոխական մտայնութիւնը մշակւած էր
դեռևս 60-70ական թւականներին, երկրում, բուն ժո-
ղովրդի մէջ, Մուշում և Վանում, ուր նա տեսել էր
հայոց հարստահարութիւնները և այն եղբակացութեան
եկել, որ հայի ազատագրումն պիտի լինի իր բազկի
միջոցով: Ներպական դիւանագիտութիւնը և Բալկան-
եան ազգերի ազատագրման փորձը աւելի համոզեցին
նրան այդ տեսակէտի մէջ: Նա հրահրում էր այն միտքը,

որ հայը պէտք է կաղմակերպւի, զօրանայ, մտաւոր
և զինական ուժ տնտեսի և առաջ բերի այնպիսի շար-
ժումներ, որ հարկադրէ մեծ պետութիւններին միջամ-
տելու Թուրքիայի ներքին գործերին: Միայն այդ
զէպքում օտարը ի նկատի կունենայ մեր հարցը՝ թէ-
կուզ և իր շահերի տեսակէտից: Խրիմեանը հայութեան
ազատագրութիւնը դիւանագիտական նակասից բեռում եր
ներքին՝ ազգային նակասի վրա:

Հայոց ազատագրութեան այդ ուղին էր ցոյց տա-
լիս և մշակում Բաճափին իր բազմաթիւ վէպերով, որոնք
լցւած էին ուժեղ քաղաքական միտումներով: Բաճափին
ամենից աւելի շեշտւած քաղաքական մտածողն է հայ
գրականագէտների շրջանակում, գուցէ նրա համար, որ
ամենից շատ պատմական հետաքրքրութիւն ու պատ-
րաստութիւն ունի: Նրա պրպտումների շրջանը հայոց
պատմութիւնն է, որ նրա համար հանդիսանում է ներ-
շնչումների աղբիւր և քաղաքական աշխարհայեցո-
ղութեան կառուցման միջոց: Նա ոչ միայն գծեց հայոց
ազատագրութեան պայքարի մեթոտները, այլ և ձեռ-
կերպեց հայութեան քաղաքական նպատակները, որոշոց
նրա ձեռք, տեղը, և այսպիսով եղաւ հայոց յեղափո-
խութեան ներշնչողներից մեծագոյնը: Նա գիտակցօրէն
մղում էր հային զէպի կաղմակերպւած քաղաքական
ըմբոստացում: Այն ժամանակ, երբ հայ մտաւորակա-
նութեան և ղեկավարութեան որոշ մասը գոհ էր Բեր-
լինից ստացած արդիւնքով, երբ անգամ Մերենցը՝ որ
այնքան հոգեկից էր Բաճափին վիպագրութեան մէջ՝
պնդում էր, որ յուսահատելու կարիք չկայ, («Մի՞թէ
լէնկթեմուրը մեր դուռն է հասեր»), Բաճափին դիւանա-
գիտական բոլոր աշխատանքները և նրանից ստացած
արդիւնքը համարում էր ոչինչ: «Դատարկ յոյսերով
ենք ապրում...», — գրում էր նա «Մշակի» մէջ, —
դիակները միայն լուս համբերութիւն ունին: Ազատու-

թիւն տրուում է այն ազգերին, որոնք իրենց ազատու-
թիւնը սրով պաշտպանել գիտեն: Սպասել թուրքիայից
որ և է բան՝ հայերի դրութիւնը բարեփոխելու համար,
սպասել թէ նա կը վերածնւի իր հետ բարձրացնելով և
հայերին՝ անյոյս բան է:

«Խեցիք» մէջ Ռաֆֆին խորունկ ճշմարտութեամբ
երևան է բերում հայ — թրքական շահերի հակադրու-
թիւնը և համոզւած է, որ այդ երկու ազգերը գործակ-
ցել չեն կարող. ուստի հայութեանը մնում է բռնել
միայն յեղափոխութեան ուղին: Եւ Ռաֆֆին պնդում
է իր «Տանկահայք» աշխատութեան մէջ, թէ «հայերն
այժմ լաւ են հասկացել այդ: Հասկացել են, որ հասել
է մի վճռական բոլոր, երբ կամ պէտք է յանձն առնել
ստրկաբար ոչնչանալ, կամ եթէ ցանկանում են իրենց
գոյութիւնը պահպանել՝ հարկաւոր է միացած ուժերով
ընդդիմադրել քրդերի վայրենի յարձակումներին: Ուրիշ
ճար չկայ»: Այս տողերը նա գրում էր 80-ական թ.
կէսերին, բայց արդէն 70-ական թ. վերջերին նա մշա-
կել էր իր վէպերի մէջ այդ տեսակէտը: Հայոց յեղա-
փոխութիւնը պիտի լինի ժողովրդական, նա պիտի «ցա-
ծից զէպի վեր բարձրանայ»: Ըստ Ռաֆֆիի յեղափո-
խութիւնը արդար է և իրաւացի՝ Թուրքիայի նկատ-
մամբ, որովհետեւ իր բովանդակ պատմութեան մէջ նա
ցոյց չի տւել խաղաղ յառաջադիմութեան մի փաստ,
իւր պետական մեքենան չի յարմարեցրել ժամանակակից
պահանջներին, չի դարձրել այն մշակոյթի, ազատու-
թիւնների, տնտեսական բարգաւաճման մէկ անօթ, այլ
միայն բռնութեան, հալածանքների, կոտորածների
գործիք: Եւ ամէն խօսք, քարոզ «հաւատարիմ հպա-
տակութեան»՝ դա ինքնակործանում է, նւաստացում,
հրաժարում իր արժանապատուութիւնից: «Հաւատարիմ
հպատակութիւնը, — ասում է Ռաֆֆին նոյն «Տանկա-
հայք» ուսումնասիրութեան մէջ, — մի այնպիսի պե-

տութեան վերաբերմամբ որպիսին է Թուրքիան, նշա-
նակում է կոյր հնազանդութիւն, այսինքն անտրտուն
տանել բռնակալի բոլոր բարբարոսութիւնները: Եւ
հայերը մինչև այսօր իրենց հաւատարիմ հպատակու-
թեամբ ոչինչ չահեցին, միայն ծանրացրին իրենց
ստրկութեան շղթաները»: Միակ միջոցը Թուրքիայի
հետ խօսելու մնում է յեղափոխական գործելակերպը:
Եւ Ռաֆֆին իր մեծ տաղանդը ներկեց հայութեանը
յեղափոխութիւն քարոզելով: Նա կառուցանում եր-
կրթմեանի հետ միասին յեղափոխական հայութիւնը:

Այս ձևով հայոց քաղաքական միտքը երկու տե-
ղումն էլ՝ Թուրքահայաստանում և Ռուսահայաստանում
մշակւում էր միևնոյն ուղղութեամբ՝ հասցնելով միև-
նոյն հետեւանքին՝ յեղափոխական մեթոտների կիրառ-
ման: Կար և մի այլ հոսանք, որ զլխաւորում էր Ներ-
սէս Վարժապետեանը: Սկիզբը Վարժապետեանը հակա-
ռակ էր միջազգային դիւանագիտութեան հայկական
գործերի մէջ խառնելուն՝ ոչինչ լաւ բան չսպասելով
նրանից: Ներսէս պատրիարքը համոզւած թրքական
օրինքասիւսի ունէր և նոյնիսկ յատուկ շրջաբերական
ուղարկեց թրքահայութեան՝ ռուս-թրքական պատե-
րազմի ժամանակ՝ կատարելու իրենց քաղաքացիական
պարտքը պետութեան նկատմամբ: Նրան զէպի թրքա-
սիրութիւն զրգոյր Ռուսաստանի վախն էր, այն Ռու-
սաստանի որ աստիճանաբար տարածւում էր հարաւ և
Սան-Ստեֆանոյի դաշնագրով միակ հովանաւորն էր
դառնում թրքահայութեան: Դա առաջին քայլն էր
գրաւման: Իսկ այդ գրաւումից սարսափում էր թրքա-
հայ մտաւորականութեան մէկ մասը: Ռուսահայերի
բախտը նրանց համար որոշ էր՝ ռուսահայերը գնում
էին զէպի ռուսացում: Կապել թրքահայութեան բախտը
Ռուսաստանի հետ՝ կը նշանակէր զիտակցօրէն մղել
թրքահայութիւնը զէպի նոյն ուղին՝ ռուսացումը: Բայց

երբ հայկական հարցը Բերլինի վեհաժողովից դուրս եկաւ որպէս 61-րդ յօդաւած, ներսէս վարժապետեանը և իր կողմնակիցները ջանացին լաւապէս օգտագործել այն: Նրանք հաւատում էին, որ այդ յօդաւածը իրագործելի է, որ Թուրքը իր յանձնառու թիւնը կը կատարի, որ Ներոպան իրապէս կհակի բարենորոգումներին գործադրութեան վերա, որ այդ բոլորը հայկական նահանգների համար ապահովութեան դուռ կբանան և խաղաղ աշխատանքի համար նոր ասպարէզ կստեղծեն: Այս հաւատն ու վստահութիւնը նրանց մղում էր մեակութային - ցնցեսական վերակառուցման աւխասանքի: *

Յիշելով նրանց, ովքեր ամէն բան նպաստում էին Բերլինի վեհաժողովից, վարժապետեանը ասում էր. «Այսպիսի գործ ոչ մէկ օրւան մէջ, ոչ մէջ մարդու ձեռքով կընայ կատարել. պատրաստւինք մեր ապագային. նախ չկենանք հոս. Հայաստան երթանք. Հայաստան զրկենք ինչ որ ունինք ազգին մէջ բանիբուն, տաղանդաւոր, ազգասէր, եկեղեցասէր: Հայաստան երթան մեր դաստիարակը, ուսուցիչներ, մեր վառվառն երիտասարդներ: Ուղիներ պիտի բացւին, ջրանցքներ պիտի շինւին, գործարաններ պիտի կառուցւին... Հնդկաս-

*) Սրբանձտեանը յուսախափւած էր վեհաժողովից. նա առաջարկում է կտրել ամէն կապ դիւանագիտութեան հետ և ջանալ, որ հայութիւնը կենտրոնանայ բուն Հայաստանում: Սրբանձտեանը եւրոպական միջամտութիւնը համարում է վտանգաւոր: Եւրոպական պետութիւնները իրենց շահերի համար ստեղծեցին 61-րդ յօդաւածը, որ առիթ ունենան միջամտելու Թուրքիոյ գործերին: Տուժող մենք ենք, բայց ոչ թուրքը և ոչ էլ եւրոպացիք: Դիւանագիտութեան վրայ յենելը սխալ և կործանարար ուղի է: «Եւրոպացիք բարեկամները ոչ հայուն հօրեղբայրն էին, ոչ հայուն քեռին, այլ՝ աւելի ճարպիկ որսորդներ և մսագործներ, որ զմեզ երէ վայրի և պատրաստ ոչխարներու և պարարակ կովերու տեղ դնելով, մեր փարախէն կ'ուզէին խրտցնել, հեռացնել և իրենց ձեռքը ձգելով ի սպանդ մատուցանել»: Եւրոպայի վրա յոյս ունենալով, Սրբանձտեանը թելադրում

տանէն, Անգլիայէն, Թուրքիայէն, Ռուսիայէն և Աւստրիայէն մինչև Պարսկաստան միանան, ձեռք ձեռքի տան բոլոր հայերը»: Ահա գործի ինչպիսի հեռանկար էր բաց անում 61-րդ յօդաւածը հայութեան առաջ: Թուրքահայերի վերածնունդը պիտի լինէր համայն հայութեան գործը, նրա շուրջն է, որ կերտւելու էր նոր, աշխարհիկ և դիտակից հայութիւնը, համախմբւելու էր հայոց կամքը: Այդ գործը լինելու էր կուլտուր-կրթութեան և տնտեսական: Նախ պիտի կառուցէր մշակութային հայութիւնը: Մեր պարտութիւնը միջազգային դիւանագիտութեան մէջ հետեւանք է մասամբ նրան, որ չկար այդ հայութիւնը:

Այս մէկ տեսակէտ էր, որ լայն արձագանք գտաւ հայութեան բոլոր խաւերում: Մինչև այդ կային ընկերութիւններ Թուրքահայաստանի կրթական գործին նպաստող, այժմ սկսւում է շարժում դէպի երկիր՝ ներկրւելու, գաւառի վերադարձօնքին: 80-ական թւերին երկու սահմաններից էլ գաղափարական երիտասարդութիւնը դիմում էր դէպի հայկական բնաշխարհ՝ ոմանք լոկ հետաքրքրութեան համար, ոմանք ուսումնասիրական նպատակով, ոմանք դպրոցական աշխա-

էր, որ հայութիւնը յենի իր սեփական ուժերի վերա և զուգուրանքի ու սիրոյ նիւթը դարձնի Թուրքաց Հայաստանը: Հայութեան ամենամեծ չարիքը այն է, որ նա բարձի թողի է արել և բուն հայրենիքը մոռացւած մէկ անկիւն է դարձրել այն. սակայն պիտի գիտակցինք, որ այնտեղ է մեր ապագան, ուստի և «փափագելի է, որ մեր դրամատէրները իրենց ուշը դարձնեն Հայաստանի մէջ հողեր գնելու... Նրանք մեծ ազդեցութիւն պիտի ունենային տեղական կառավարիչներուն, թուրք և քիւրդ պէյերուն վրայ իբրեւ օրէնսգէտ և քաղաքագէտ մարդիկ... Պէտք է օրէնսգէտներ և բժիշկներ երթան հոն, այս երկու դասուն ալ մեծ ասպարէզ կայ Հայաստանի մէջ, որոնցմով կապաշտպանւէին գոյից և կենաց զոհեր: Հայաստանի մէջն է բուն հայկական խնդիրը և մենք Պերլինի մէջ կրօնները գայն»:

տանքին նւիրւելու, ոմանք յեղափոխական գաղտնի աշխատանք կատարելու: Թրքահայաստանը դառնում էր «Աւետեաց երկիր»: Այդ մեծ հետաքրքրութեան, եռուղեւի մէջ կերպարանք ստացան, ձեւաւորւեցին հայ քաղաքական հոսանքները և մկրտեց նոր հայութիւնը: «Արարեսեան» ընկերութիւնը իր աշխատանքները կենտրոնացնում էր վանում: Այնտեղ հաստատուեց նաև Մկրտիչ Փորթուգալեանը, որ հիմնեց իր նշանաւոր վարժապետանոցը: «Միացեալ Ընկերութիւնը» իրեն գործի ասպարէզ ընտրեց Մուշը և Մշոյ դաշտը, որտեղ տեղաւորւեց Սարեանը՝ իր գործակիցների հետ: Մուշի մէջ հիմնեց Կենտրոնական Դպրոցը: Ի հարկէ, դպրոցական այս շարժումը նորութիւն չէր, նա ունէր իր նախորդող գործը, որ կապւում էր Ազգային Սահմանադրութեան մշակութային աշխատանքի հետ, սակայն շարժումն այժմ աւելի գիտակից էր ու կազմակերպւած և կապւած՝ քաղաքական ազատ հեռանկարների հետ: Գործի ասպարէզ են մտնում նոր մարդիկ, որոնք հոգեպէս յեղաշրջւած էին պատերազմի, ազգային ազատագրութեանց անմիջական ազդեցութեան տակ: Այդ նոր մարդիկը ոչ միայն դպրոցի ներսն էին ուսուցանում, այլ և դպրոցից դուրս՝ հասարակութեան մէջ: Նոր գաղափարներ, տրամադրութիւններ են բերում նրանք, ջանալով ստեղծել հոգեկան յեղաշրջումը, ինքնաճանաչութեան հասցնել ստիպւած, գլուխ ծռած հային, ազատել նրա միտքն ու զգացումը կապանքներից և ստեղծել անհրաժեշտ նախապայմաններ ընկերային, քաղաքական յեղաշրջման: Հայ դպրոցը կերպարանափոխւում է. փոխւում են դասաւանդութեան առարկաները՝ մտցնում են մարզանք. հայ լեզուն, հայոց պատմութիւնն ու աշխարհագրութիւնը դառնում են հայութիւնը պատւաստելու լաւագոյն զէնքերը. ուսումն ու դաստիարակութիւնը ազգայնացնում է: Շատ տեղերում

անգամ զինավարժութիւն էին սովորեցնում, դորձածելով փայտէ հրացաններ և այս բոլորը կատարւում էր ժողովրդի աչքերի առաջ: Փոխւում էր և դասաւանդութեան մեթոդը՝ վանական - սխոլաստիկ եղանակին փոխարինում էր կենդանի խօսքը, փորձը, կեանքը՝ դունեղ և հետաքրքիր: Այս մի յեղաշրջում էր՝ խաղաղ, անաղմուկ և կուլտուրական յեղաշրջում, որ հայութեան հոգեկան կենտրոնացման ուժերի հաւաքման էր նւիրւած: Առանց դրան անկարելի է հասկանալ հայոց յեղափոխութիւնը: Հայ դպրոցը իր վանական-կրօնական շրջանից անցնում էր ազգային դաստիարակչական շրջանը և հայ վանական վարդապետը տեղի էր տալիս աշխարհիկ ուսուցչին:

Այսպիսով, 80-ական թւականներին, մշակեց մեր մէջ հայութեան կառուցման երկու գործելակերպ՝ յեղափոխական - քաղաքական և խաղաղ - կուլտուրական: Երկուսի մէջ էլ ընդհանուրն այն էր, որ մեր փրկութիւնը որպէս ազգային հաւաքականութիւն պիտի կառուցւի մեր ուժերով և մեզ համար: Նա պիտի լինի մեր զոհողութեան, մեր մտաւոր և նիւթական կարողութեան արդիւնքը: Հայկական հարցի լուծումը նախ մեր ուժերի հետ պէտք է զուգակցել, ապա միայն դիւանագիտութեան ապաւինել: Երկու գործելակերպի միաժամանակ մշակւելը զարմանալի չէ. — Դրանք հայ ինքնաճանաչումի եւ ինքնորոշման երկու քարեր են, որոնք հայկական են՝ ուղղւած միեւնոյն նպատակին — հայութեան քաղաքական եւ մշակութային վերակառուցման:

11

Այս շրջանի լաւագոյն գործիչներից մէկը Մկրտիչ Փորթուզալեանն է, որի անունը սերտօրէն կապւած է Վանի դպրոցական-կրթական գործերի հետ, ապա «Արմենիա»-յի միջոցով՝ հայ յեղափոխական մարքի պատմութեան հետ: Հայոց մտաւորականութեան և հասարակական շարժման մէջ Մ. Փորթուզալեանը յայտնի է որպէս կրթական մշակ. 1877թ. նա գնաց Վան, ուսումնասիրեց ապագայ իր գործունէութեան շրջանը և 1878 թ. վերադարձաւ նոյն տեղը, հիմնեց իր «Վարժապետանոց»ը, որի միջոցով նա տարածեց իր գաղափարները՝ հասցնելով մէկ նոր սերունդ: Յեղափոխութիւն բառը նա չարտասանեց, ինչպէս որակում է Ա. Արփիարը, բայց, «պատրաստեց յեղափոխական սերունդ»: Ինքն իրեն զգում էր կոչումով ուսուցիչ՝ թէ դպրոցում, թէ դպրոցից դուրս, և այդասպարէզից հրաժարեց ցառով: Վանի պահպանողական հոսանքի ջանքերով և թուրք իշխանութեան հրամանով՝ նա մի քանի տարւայ աշխատանքից յետոյ թողնում է Վասպուրականը, հեռանում է Կ. Պոլիս և դպրոցն էլ փակում է: Կ. Պոլսում, որ նրա համար մի տեսակ «պատուաւոր» աքսորավայր էր, ի զուր է որոնում արդարութիւն և ի զուր է փորձում Վան վերադառնալու իրաւունք ձեռք բերել: Համոզւում է, որ թուրքիոյ մէջ իր առաջ փակւած են աշխատանքի բոլոր դռները: 1885 թ. անցնում է Ֆրանսիա, դառնում է կամաւոր տարագիր, հաստատւում է Մարսէյում և ձեռնարկում «Արմենիայի» հրատարակութեանը: Արտասահման փոխադրելը դարձաւ կէտ է նրա կեանքի և գործի մէջ. ուսուցիչը դառնում է խմբագիր, կուլտուրական մշակը՝ յեղափոխական գործիչ, թէպէտ և իր խառնածքը յեղափոխականի չէր: Նա ժողովրդական տրիբուն չէր. նրա յեղափոխական գործը քարոզչական էր: Նորմալ, ազատ պայ-
նակ

մաններում նա կլինէր սերունդների դաստիարակիչ և նրա անունը պատւաւոր տեղ կը գրաւէր հայ դպրոցի և մանկավարժութեան պատմութեան մէջ: Սակայն թուրքը իր յոռի վարչաձեռով, արդէն մշակւող հակա-հայ քաղաքականութեամբ, նրան մղեց յեղափոխական գործի ասպարէզ: Այս սահմանում նա հանդիսացաւ — յեղափոխական մտերի եւ հոսանքների նախապատաստող: Յեղափոխութեան գործին նա մէկ անգամից չփարեց. նրա մէջ յեղափոխականը մշակեց դանդաղօրէն, ներքին պայքարներից յետոյ: «Արմենիայի» հրատարակու-թեան առաջին ամիսներում, նա իրեն և իր գործը չի հակադրում Թուրքիային. ընդհակառակն նա Թուրքիայի հետ է և ջանում է ուղղել նրա վարչութեան ախտաւոր կողմերը: Նա սկզբում յեղափոխական չէ Թուրքիայի նկատմամբ, այլ բարենորոգիչ:

1885 թ. վաճառվում է շրջագայքում սկսւում է հասարակական կյանքը թէ հայերի և թէ հայ հաստատութիւնների գեմ։ Հետապնդուում էին մասնաւորապէս երիտասարդները, որոնք աշակերտել էին Մ. Գորթովուզալեանին Վերջինիս համար այս հալածանքները մեղուսացած մէկ երեւոյթ են, կապ չունեն բնաւ պետութեան ընդհանուր քաղաքականութեան հետ և որ և է ընդհանուր նպատակ չեն հետապնդում։ Այդ գործն է «տեղական կառավարութեան» և հայ «աղաների», պահպանողական հոսանքի։ Վերջիններս «գօրաւոր դիրքի» տէր են և հոսանքի։ Վերջիններս հոգեւոր շարժման, որ տեղի ունէին հանդուրժում այն հոգեւոր խնդիրն։ Մ. Գորթովունէր նախորդ դարի 80-ական թւերին։ Մ. Գորթովունէր աշխատանքը վաճառում լուսնի, բերել գաղափարների շարժաւորում կրօնի, եկեղեցու, ընտանիքի, վարչութարքի, վարչական սիստեմի շրջանում։ Սկզբում էր հնի եւնորի, հայերի և զաւակների պայքարը։ Նոր սկզբունքների ազդեցութեան տակ՝ կազմակերպւում էր և պահպանողական հոսանքը, որի գլուխը

կանգնում է վանի Առաջնորդը: Այդ «ազդեցիկ մաք-
դերը» յենում են վանի թուրք իշխանութեան վերա-
նրանց միացեալ Զանքերով ուսուցիչը աքսորում է,
գպրոցը փակում է և այժմ էլ հալածանք սկսում նոր
հոսանքի՝ երիտասարդութեան դէմ: Թուրք-աղայական
այս հալածանքը նա համարում է պատահական երե-
ւոյթ: Նրանք «կյաջողին պղտորել վանի նահանգապետ
Վսեմ. Համիտ փաշայի միտքը», որ ըստ Մ. Փորթու-
գալեանի բնաւ մասնակից չէ այդ խաղերին: Ընդհա-
կառակն նա մեր հեղինակին՝ վանից աքսորելու ժա-
մանակ, յայտնել է իր «համակրանքը»: «Անմեղ ժո-
ղովուրդը» իր բողոքը չի կարող հասցնել «իր սիրած
թագաւորին և իր յոյսը դրած սաղաղաւորին»: Բարձր
իշխանութեան և ժողովրդի մէջ կան «մեծամեծները»,
պետական պաշտօնէութիւնը, բիւրոկրատիան, որոնք
փոխանակ ծառայելու ժողովրդին՝ նրա գլխին պատիժ
են դարձել: Այս բիւրոկրատիան է, որ հաղաւ ու մի
ձեռով հարստահարում է ժողովուրդը իր անձնական շա-
հերի համար: Դրա դէմ է, որ պէտք պայքարել: Բարձր
իշխանութիւնը «ժողովրդասէր է ու հայրենասէր»: Այս
տեսակ, հայահալած քաղաքականութեան մէջ մասնու-
նեն ոչ Սուլթանը, ոչ Եպարքոսը, ոչ էլ նահանգա-
պետները և առհասարակ Մ. Փորթուգալեանի համար
այդպիսի քաղաքականութիւն գոյութիւն չունի: Պա-
տասխանատուութեան մեծ բաժինն ընկնում է հայերի
վերա, որոնք իրենց շահերի համար, կառավարութեան
ստորադաս պաշտօնեաների հետ խաբում են իշխանու-
թիւնը: Այն ինչ չէր կարող անել ժողովուրդը՝ ճշմար-
տութիւնը յայտնել բարձր իշխանութեան՝ փորձում է
անել ինքը Փորթուգալեանը «Արմենիայով»: Եւ Օսման-
եան կայսրին ու պետական ղեկավարներին արած իր
դիմումները և քննադատութեանց մէջ նա հանգէս է
գալիս ոչ միայն որպէս անիրաւած հայութեան պաշտ-

պան, այլ և որպէս օսմանեան հայրենասէր: «Օսմանեան
տէրութեան շահերին վնասակար է, երբ մի անմեղ ժո-
ղովուրդ չարաչար հալածւի և ի դուր» — («Արմենիա»-ի
յուշարար-Մարսէյլ 1890. Ա. տարեկան 1885 - 1886):
Հայերը «ամենահաւատարիմ, հանդարտ և օգտակար
հպատակներն են Օսմանեան տէրութեան» և հալածանք-
ները կարող են միայն գրողել նրան, յուսահատեցնել
«այն բարենորոգութիւններէ զորս թուրք կառավարու-
թիւնը մտադիր է հետզհետէ անել աւելի հանգիստ և
անգործ մի ապագայ պատրաստելու համար իր ժողո-
վրդին» (Արմենիա»-ի յուշարար. 10):

Եթէ մեր հեղինակը այսպիսի վստահութիւն ունի
թուրք իշխանութեան վերաբերումի մասին զէպի հա-
յերը, ապա պարզ է, թէ ինչ գիրք կարող է ունենալ
նա զէպի օսմանեան կայսրութիւնը: Որպէս հանրային
գործիչ, Մ. Փորթուգալեանը իրեն յայտարարում է
Թուրքիայի շահերին նւիրած, «հաւատարիմ հպատակ
Օսմանեան տէրութեան և նրա ճշմարիտ շահերի պաշտ-
պան» (9): Նա զէպի Թուրքիան ունի «անյողդող սէր»:
Թուրքիան նրա «հայրենիքն» է: Ինքը պատկանում է
«ազգի և տէրութեան օգտին հաւատարմութեամբ և
եռանդով աշխատողների» շարքին, ուստի և «սաստիկ
կյուզւի» «կյուսահատւի», տեսնելով նրա ընթացքը:
Ներկայացնելով ինքն իրեն թուրք իշխանութեան որ-
պէս հանրային գործիչ՝ նա ասում է «եթէ այստողերի
գրողը մի յանցանք ունեցած է՝ սա է թերեւ, որ
իր ազգի և օսմանեան տէրութեան օգտակար լինելու
ջերմ եռանդով վառող մի սիրտ ունի. իր այդ յան-
ցանքը կիսոստովանի հրապարակի վերա, և չի դադարիլ
գործելէ զայն քանի որ կենդանի շուէչ կայ իր մէջ»
(11): Այսպիսով Մ. Փորթուգալեանը բանաձեւում է իր
հանրային աշխատանքը որպէս «իւր ազգի եւ օսմ. տէ-
րութեան» զոյգ ճանիւղի նւիրած գործ: Նա հայոց ազ-

գութեան գիտակից անդամ է, փորձում է նրան յատուկ իրաւունքները պաշտպանել, հալածանքներից ազատ պահել, ստիպյն և օսմանեան պետութեան հպատակ է, նրա շահերի ջատագով. փորձում է ազգայինը եւ համապետականը հաւեցնել միմեանց հետ: Ուզում է, որ կայսրութիւնը բարենորոգւի և ամուր պատւանդանի վերա կանգնի: Իր քննադատութեան նպատակն է՝ վերանորոգել պետութիւնը: Մ. Փորթուզալեանը օսմանեան փաղափարի է եւ հայոց ազգային — հոգեւոր մարմնի անդամ: Այս երկուսը, ըստ նրա, անյարիր գաղափարների չեն և հետեանք են օսմանեան կայսրութեան բաղմադրեան լինելուն, բաւական է, որ իշխանութիւնը հասկանայ, «թէ օսման տէրութեան ճշմարիտ շահերին թշնամութիւն, դաւաճանութիւն է ձնել, հալածել անմեղ, աշխատաւոր և հանգարտ ժողովուրդ» (10): Ըստ Մ. Փորթուզալեանի հայը իր քաղաքական գոյութիւնը պատկերացնում է միայն օսմանեան կայսրութեան սահմաններում. նա անջատողական ձգտումներ չունի, ինչպէս շատերը տարածում էին այդ ժամանակ և ոչ էլ ռուսական քաղաքականութեան առաջադրանքն է. «կհամարձակինք, ըսել մեր այժմեան զիրքի մէջ ոչ մէկ տեղէ ակնկալութիւն չունինք, թէ վանի մէջ բացարձակապէս ոչինչ չկայ օսման. պետութեան կողմէն այդպիսի խտուրթիւններ հրաւիրելու արժանի» (7):

Մ. Փորթուզալեանի բանաձեւը հայ քաղաքականութեան մասին երկարմատ է, որովհետեւ «ազգը» և «տէրութիւնը» բաժանւած են: Պետութիւնն ուրիշինն է, թուրքինը, բայց նրա սահմաններում ազգը մերն է. փաղափանապէս քուրճ, մեակոյքով հայ: Այս բանաձեւը ժխտում էր զրսի՝ ռուսական կամ անգլիական դիմորոշումն: Նա հային պահում էր թրքական պետութեան մէջ և նրանից սպասում իր վիճակի բարելաւմը: Նման մի բանաձեւ հայ քաղաքականութեան մասին նոր

չէր մեր հրապարակախօսութեան մէջ: 19-րդ դարի 60-ական թւականներին Սս. Նազարեանը ճիշտ նոյն ոգով էր բանաձեւել ռուսահայութեան քաղաքական վարքագիծը, ասելով, որ հայը փաղափանապէս ռուս է, կույսուրապէս հայ: Դասական այս բանաձեւում, մօտ 25 տարի յետոյ, կիրառում էր Մ. Փորթուզալեանը, որոշելով հայերի յարաբերութիւնը օսման կայսրութեան հանդէպ: Մինչև 19-րդ դարի 80-ական թւականների կէսերը մեր հասարակական միտքը ընթանում էր այն ուղղութեամբ, թէ հայը չի կարող իր «քաղաքական անօթը» ունենալ, թէ չի կարող քաղաքականապէս մէկ հայութիւն ստեղծել, և որ գոյութիւն ունին ուրոյն ռուսահայ և թրքահայ հարցեր, որոնք պիտի լուծւին այս երկու մեծ կայսրութեանց սահմաններում: Այս տեսակէտը հետադադում մտաւ Հ. Յ. Դաշնակցութեան ծրագրի մէջ որպէս ֆեդերացիայի պահանջ: Առաջին անգամ հայոց անկախութեան երազը մշակւեց Բաֆֆի երկերի մէջ, իսկ Հնչակեաները դարձրին այն որպէս ծրագրային պահանջ: Եթէ, — ասում են Սս. Նազարեանը և Մ. Փորթուզալեանը, — վիճակւած է որ հայութիւնը իր կեանքն անցնի ռուս և թուրք կայսրութեանց սահմաններում, ապա նրա վարքագիծն էլ ուղղւած պիտի լինի այն բանին, որ երկու պետութիւնների մէջ էլ նա իրաւունք ունենայ իր կուլտուրական հաւաքականութիւնը անաղարտ պահելու: Նախորդ սերունդը երկու տեղումն էլ ձեռք էր բերել որոշ մեակոյքային-կրքալիսն իրաւասութիւն՝ ազգային սահմանադրութեամբ եւ պոլոմենիայով, սահմանաձեւելով իր անկախութեան հարցը: Մ. Փորթուզալեանը հաւատարիմ քաղաքացի է օսմ. պետութեան, բայց միայն մէկ պայմանով, որ այդ պետութեան սահմաններում ազատ և անկաշկանդ հնարաւոր

ըութիւններ ստեղծին հայի ու հայութեան նպաստող: Միայն այս պայմաններում գիտակից հայը և օսմ. քաղաքացին միմեանց հետ հաշտ կլինին միեւնոյն հողու մէջ: Այդ երկուսը պիտի համադրեն ստեղծելու իրօք Օսմանեան հայրենասիրութիւնը: Եթէ համապետական կարգերը չեն հանդուրժում հայոց հաւաքականութիւնը՝ ապա անխուսափելի է պայքարը «օսման. քաղաքացու» հողու մէջ, ինչպէս անխուսափելի դարձաւ «ռուս» քաղաքացի՝ Ստ. Նազարեանի հողու մէջ: Նա պիտի կանգնի նոր խնդրի առաջ՝ հայ թէ օսմանցի: Հայ հաւաքականութեան դադափարը պիտի յաղթանակի Մ. Փորթուգալեանի մտածողութեան մէջ և իր դիրքն էլ պիտի փոխի «տէրութեան» նկատմամբ: Օսմանեան քաղաքացին պիտի տեսնէ իր հայ ազգայնութեան ջատագովին:

Բայց ի՞նչ էր հայն ինքն իր մէջ: Մ. Փորթուգալեանը ազգութեան բաղադրիչ տարրերի խնդրով չի զբաղւում, հակում չունի տեսական ընդհանրացումների և պրպտումների. դրա համար անհրաժեշտ հմտութիւնը չունի: Նրա համար ազգութիւնը կայ, պատմական փաստ է և կանգ է առնում նա այն ազգականների վրա, որոնք նպաստել կարող են հայութեան բարգաւաճման: Նա բողոքում է Փարիզի «Le Soleil» լրագրի դէմ, ըստ որի «հայը իբրև ազգութիւն գոյութիւն չունի. այլ իբրև կրօնական ժողովուրդ»: Մ. Փորթուգալեանին ցաւ է պատճառում, որ ոչ միայն օտարների, այլ և հայութեան մէջ էլ այդպիսի մտածողներ կան, որոնք մոռանում են թէ «հայը ազգային անուն է և ոչ թէ կրօնական» (62):

Ազգութեան և կրօնի խնդիրը 19-րդ դարի մեր հրապարակախօսութեան գլխաւոր հարցերից մէկն էր: Դրա շուրջն ստեղծւում էին հոսանքներ, մղւում էր կատաղի պայքար: Դարի յառաջագէտ — ազատական մտաւորականութիւնը Ռուսահայութեան մէջ լուծեց

այդ խնդիրը Ստ. Նազարեանի մէկ բանաձևով՝ «այլ է կրօնի հանդէսը, այլ է ազգութեան հանդէսը», սակայն Թուրքահայութեան մէջ դեռ երկար ժամանակ նրա շուրջը նիզակներ են ձօձւում: Այս հարցը հայոց աշխարհիկ, ապա-կրօն ազգութիւն կերտելու հարց էր: «Կրօնական ժողովուրդ» լինելու տեսակէտը ըստ Մ. Փորթուգալեանի ոչ միայն սխալ է, այլ և վնասակար. նա բաժանում է հային ինքն իր մէջ, մասնատում հակադիր դաւանանքների և պառակտում նրան ներքին պայքարներով: Ըստ այսմ էլ կրօնի և դաւանանքի փոխելը դժուար է նաև ազգութեան ուրացումին: Մեր հրապարակագիրը ունի պայծառօրէն ապա-կրօն հայութեան դադափարը, որի հիմքը մշակութային լեզուական է: Նա դէմ չէ կրօնին, գերադասում է նրա բարոյական սկզբունքները և ցանկանում է, որ «սերմանեն և արմատ բռնեն մեր ժողովրդի սրտին մէջ» (62), բայց միանգամայն դէմ է, որ նրանք թմրեցնեն քաղաքական առաքինութեան զգացումները: Ըստ այսմ էլ նա որոշում է եկեղեցու եւ ազգութեան յարաբերութիւնը: Եկեղեցին ազգային մարմնի մէջ եղող հաստատութիւններից մէկն է, հետևապէս ստեղծւած է նրա կարիքների համար: Այդպէս էլ եկեղեցականները, ու կրօնի անհրաժեշտութիւնն է առաջնորդել ժողովրդին ճշմարիտ կրօնի սկզբունքով: «Եկեղեցականները ազգին համար եղած են և ոչ թէ ազգը եկեղեցականներուն» (106): Այս տեսակէտից նա շատ խիստ գնահատական է տալիս Թուրքահայ եկեղեցականներին, որոնք կրօնի սկզբունքը մոռացած, գործակցում են թուրք իշխանութեան հետ և հալածում հայութեան մէջ գործող ուժերին: Հոգևորականութիւնը, ըստ իր հասածող ուժերին, կոչւած է լինելու բազմական դիրքի և իրաւասութեան, կոչւած է լինելու ժողովուրդի ղեկավարը, սակայն նրանք թէ որպէս կրօնաւորներ և թէ որպէս հասարակական գործիչներ

անպէտք են ու վտանգաւոր: «Առքա իբր թէ կրօնա-
սէր են, բայց չեն սոսկար, չեն քստամնիր կրօնի սրբու-
թիւնը զո՞ն տալ կրօնականի սղծութեան: Նոցա համար
Յուդան ալ պէտք է, որ շատ յարգելի, շատ պատկա-
ռելի լինի, որովհետեւ նա ալ եկեղեցական պաշտօնեայ
էր և մինչև անգամ Քրիստոսի ձեռնադրած մի պաշտօն-
եայ» (106): Հայ հոգեւորականութիւնը հակահայ գործի
գլուխ է անցել Վանում, նոր սերունդի հալածողներին
գլուխն են անցել «մի եպիսկոպոս *)» և մի թուրք փա-
շա՝ կրօնական և քաղաքական աղբուկներ, որոնք
խեղճ հայ ժողովրդի արիւնը անխնայ ծծելէ յետոյ գե-
տինը կթափեն այժմ» (105): Ահա ինչու Մ. Փորթու-
զալեանը հայ ընկերային կեանքում ոչ մէկ դրական
գործ չի վերագրում հայ հոգեւորականութեան և մեր
հասարակական շարժումների մէջ ոչ մի տեղ չի տալիս
նրան: Հայութիւնը պիտի կազմակերպուի, պիտի անց-
նի քաղաքական պայքարի, բայց այդ պիտի լինի ա-
ռանց հոգեւորականութեան: Եթէ չկայ այդ դասը, որ
խոշոր գործ է կատարելու մեր անցեալում, անգամ շատ
մօտիկ անցեալում («Ներսէս վախճանում և իրեններ
հալածում ու սրբած...»), ապա հայութեան կառուց-
ման գործը կատարելու է անկախ նրանից և ընդէմ
նրա: Ազգահաւաքման գործին չի կարող նպաստել և
«հայ հարուստը»․ «ներանք սպասողական դիրքի մէջ են
միայն և պատրաստ ճաշ կփնտռեն ուտելու համար»․
Կ. Պոլսի ազգային քաղաքական վարչութիւնը ոչինչ
չի անում գաւառի հայութեան համար, նրա գլուխը
կանգնած է «մի հայ էֆէնդի, որի բոլոր քաղաքագի-
տութիւնն է խոնարհիլ և հարթանալ իրմէ բարձր դիրք
ունեցողներին առջև և ծանրանալ ու բռնանալ իրմէ
տկարներին վերայ» (108)։ Կ. Պոլսի «աղայական» դասը

*) Պօղոս Եպիսկոպոս

աւտարբեր է դէպի հայութեան գործերը՝ «ազգը» նրա
համար գիրք, հարստութիւն և պատիւ ունենալու հա-
մար է: Գաւառի աղաները դէմ են ամէն շարժման և
գործակից թուրք պաշտօնէութեան: Նոքա ևս սիրտ չեն
մաշեցնում հայութեան գործի համար․ նոքա ևս ոչ
իրենց դրամով, ոչ իրենց փորձով գաւառի հայութեան
հետ չեն: Հայ հարուստի հետ էլ անկարելի է կապել
հայոց մշակութային և քաղաքական վերածնութիւնը:
Այդ բանը պիտի լինի հայութեան խոնարհ խաւերի,
բուն ժողովրդի գործը․ նրա միջոցով և նրա համար պի-
տի կառուցել «նոր ազգութիւնը»․ «այդ տխուր վի-
ճակի մէջ, Քեզ կը մնայ, ով հայ ժողովուրդ, համա-
խըմբել քու մէջ գտնուած ուժերը, հաղորդակցութեան
միջոցներ ստեղծել շրջահայեաց խոհեմութեամբ, չըն-
կերէիլ դժարութիւնների առջև և միութեամբ դժա-
նալով ցոյց տալ մի օր թէ հայ ժողովուրդը քունի մէջ
է և ոչ թէ մեռած, թէ մի կենդանի ազգի իրաւունք-
ն է և ոչ թէ մեռած, թէ մի կենդանի ազգի իրաւունք-
ն էրը վերջապէս յաղթող դուրս կուգան նոյնիսկ սուր-
ների դէմ մինչև անգամ, երբ իւր գլխաւորները ծախ-
ւած և ձեռք առնւած ալ լինեն» (108): Այս ձեռով Մ.
Փորթուզալեանը իր ուսմունքին տուց վերին աստի-
ճանի ժողովրդական-դեմոկրատիկ բնոյթ՝ հայութեան
քաղաքական և մշակութային աշխատանքի մէջ բացա-
ռիկ դեր վերագրելով միայն «ժողովրդին», նրա խո-
նարհ խաւերին, գաւառին: Այս տեսակէտը իւրացրին
և հետագայ հասարակական գործիչներն ու քաղաքա-
կան հոսանքները:

Հայութիւնը պիտի կառուցուի և պահուի հայ լեզուի
վերա․ լեզուի պահպանումն առաջին և զլխաւոր պա-
հանջն է ուրոյն ազգութեան, որովհետեւ վերջինս ար-
դէն լեզուական միութիւն է: Այս տեսակէտից Մ. Փոր-
թուզալեանը բողոքում է հայ լեզուի անգիտացման դէմ:
Կ. Պոլսի Արամեան «ՀԱՅ» ղարոցում հանդէսներին

բոլոր երգերը օտար լեզուով են երգուում: Հայ երգն ու լեզուն տեղ չունին հայ դպրոցում: Նա արգարօրէն վշտանում է այդ բանից. «Տէր Աստուած, ինչ է պատահեր ձեզ, Գատը—Գիւղացիներ, որ ձեր մայրենի հայերէն լեզուն թողած, ֆրանսերէն, թուրքերէն և այլ օտար լեզուներով միայն կուղէք երգեն ձեր զաւակները հայ դպրոցի մէջ և մի հայկական հանգիսի մէջ» (21-22):

Հայ հաւաքականութեան ստեղծելուն նպաստել կարող են մեր անցեալի խոշոր պատմական դէպքերը, որոնց յիշատակը պահուում է ազգային օճեքի մէջ: Նրանք մէկ ազգի գաղափարների, հաւաքական կամքի և գործի ապրումներն են և յաւերժացման ձևերը, որոնք կապում են այսօրը երէկի հետ, ստեղծում հասարակական ժառանգութիւնը: Ուստի նրանք կարող են լինել ազգային գիտակցութեան ստեղծիչ ազդակներ: «Ամէն ազգեր, ամէն հանրապարական ժողովուրդներ, որոնք ազգասիրական և հայրենասիրական զգացումներն, քաղաքացիական առաքինութիւններին մեծ արժէք կը տան ազգային կամ թէ ասենք քաղաքական տօներ հաստատած են, որոնք մեծ հանդէսներով կտօնէ թէ ժողովուրդը և թէ իրենց կառավարութիւնները» (63): Նորագոյն պատմութեան մեծագոյն տօներից մէկը յուլիս 14-ն է, Ֆրանսիայի «ազգային տօնը»: Բայց այդ մէկ խորհրդանիշ է ազատութեան գաղափարի և նրա յաղթանակի, ուստի և նրա արժէքը միայն ֆրանսական, ազգային չէ, «այլ հանրազգային, զի ժողովրդական վեհապետութեան հրատարակութիւնն էր այն՝ բռնութեան դէմ, ազատութեան, հասարակութեան և եղբայրութեան յաղթանակն էր այն՝ բռնաւորների դէմ, երեք վսեմ սկզբունքներ զորս ամէն ճշմարիտ մարդ կպաշտէ ինչ ազգի ալ որ պատկանի» — (101): Յեղափոխութեան յայտարարած սկզբունքներով էլ նա

պայքար է մղում թուրքական բռնութեան դէմ՝ ազգային հաւասարութիւնը և ազատութիւնը իրականացնելու. այս տեսակէտից՝ իր աշխարհայեցողութեամբ նա ազատական է, որ մեր պայմաններում ստանում է ազգային — ազատական գունաւորում: Եթէ ֆրանսացին ունի իր յուլիսի 14-ը, ապա հայն էլ իր անցեալում դէպքեր, փաստեր ունի, որոնք արժանի են յիշատակութեան և կարող են արմատացնել մեր մէջ ազգային հաւաքականութեան զգացումը: Վարդանանց պատերազմը մեր պատմութեան ամենէն հետաքրքիր փաստերից մէկն է իր առաջադրած սկզբունքներով — նա «անձնազոհ ազգասիրութեան և կրօնասիրութեան» փաստ է, խրատացրել է իր մէջ «խղճի ազատութեան» և «քաղաքական ինքնավարութեան զոյգ պահանջները»: Նա մեր պատմութեան այն եղակի փաստն է, որին «կպարտինք այսօր մեր քրիստոնեայ և միանգամայն հայ լինելը և առանձին հայրենիք ունենալը» (64): Մեր հեղինակի տեսակէտով Վարդան Մամիկոնեանը և նրա «յաջորդ» Վահան Մամիկոնեանը «Ջանացի և զաջնադրութեամբ ապահովել խղճի ազատութիւնը»: Նոյն պահանջն է անում հայն այժմ էլ «Օսմանեան դռնէն» — հայը չպիտի հալածւի իր կրօնի, զաւանանքի համար: Խղճի ազատութիւնը այն ամբողջական ազատութեանց մէկ մասն է, որ յայտարարեց ֆրանսական յեղափոխութեան ժամանակ որպէս «մարդու և քաղաքացու իրաւունք»: Վարդանանց պատերազմը որպէս ազատ դաւանանքի և ազատ քաղաքական պահանջի խորհրդանշան պիտի տօնւի «ոչ միայն եկեղեցու մէջ, իբրեւ կրօնական տօն, այլ և եկեղեցիներէ դուրս՝ իբրեւ ազգային—քաղաքական մեծ տօն և այդ օրը հանգիստւոր կերպով պիտի յիշենք ժողովրդին իրեն մայր հայրենիքի անցեալն ու ներկան և ոգևորել ու վառ պահել իրենց մէջ հայ հայրենիքի և ազգութեան սէրը» (65):

կան այս կացութիւնը նոր երազներ է սնուցանում Ռուսաստանի թուրք-թաթարական ժողովուրդների մէջ, ըստ որոնց, դէպի Ասիա դարձող թուրքերան կարող է և պէտք է կանգնէր թուրանական շարժման գլուխը: Եթէ բալկանեան ազգերը անջատւեցին, եթէ թուրքերան ընկրկեց քրիստոնէայ ազգերի առաջ, դրա փոխարէն կան արեւելքում թուրանական ժողովուրդներ չկայ զանգուածները, որոնք կարող են հաւաքւել ուժեղ և կազմակերպւած պետութեան շուրջը: Թուրքերան իր գոյութեան հիմքը պիտի որոնի Փոքր Ասիայում և իր պատմական առաքելութիւնը պիտի համարի թուրք-թաթարական ժողովուրդներին ազգային դիտակցութեան բերելը և քաղաքական պայքարին մղելը: Պանսլաւիզմը մասամբ յաղթեց բալկաններում. պանբուրանիզմը պիտի յաղթի Ասիայում: Այս մէկ փոխվրէժ էր Ռուսաստանի դէմ: Սակայն կայսրութեան արեւելքում նա հանդիպում էր հայաբնակ, որին բերլինի դաշնագիրը դարձնում էր իրաւատէր իր հայրենիքի վրա, որի ազգային գիտակցութիւնը մշակւում էր թէ հրապարակախօսութեան, գրականութեան և թէ այն բազմաթիւ ընդհարումների մէջ, որ սկսւած էր նախորդ դարի 30-ական թւականներին քրդերի, չէրքէղների և թուրքերի դէմ: Բերլինի դաշնագրից յետոյ հայ-թրքական յարաբերութիւնը աւելի ձգւած և սուր բնոյթ է ստանում. կար և ուսական վտանգը, որ կախւած էր թուրքիայի գլխին՝ հայկական բարենորոգումների պատրւակով: Այս ամէնը մղում է թուրք վարիչներին հետևողականօրէն գործադրել քաղաքական մէկ ծրագիր, որի էութիւնն էր բնաջինջ անել հայերին, կամ առնուազն թուրացնել թւական տեսակէտից և հասցնել այնպիսի մի վիճակի, որ այլևս բարենորոգումների խօսք չլինի: Եթէ 80-ական թ. կէսերին Մ. Փորթուգալեանը հայ-թրքական համաձայնութիւնը

Պարսիկ էր համարում, երկուսին էլ իրաւատէր հռչակելով, թուրք ղեկավար չըջանները, հայ-թրքական շահերը համարում էին հակադիր, չէին ուզում հաշտել այն մտքի հետ, թէ իրենց պետութեան արեւելքում կարող է գոյութիւն ունենալ ազգային հարց: Երևոյթներ, փաստերի նման կապակցութեան մէջ, Մ. Փորթուգալեանի համար, նոր իմաստ են ստանում վանում և ընդհանրապէս Հայաստանում կատարւող դէպքերը: «Սա մի պատահար կամ բացառութիւն չէ Համիտ փայլի կողմէն, այլ Բարձր Դրան կողմէն կարգադրւած ծրագիր, թուրք կառավարութեան կողմէն յատուկ նպատակով ընդունւած մի դրութիւն է՝ պառակտել Արմենիայի հայ ժողովուրդը հայ անուն կրող վասակների միջոցով և անդադար անհանգիստ անել զայն» (115): Թուրք իշխանութիւնը, իր հայահալած գործի մէջ, ըստ Փորթուգալեանի, իր հետ ունի հայ հողեռականին, որ խաղալիք է տիրողի ձեռքին, և հայ «աղային», որ իր անձի, հանգստի և նիւթի մասին է միայն մտածում: Բարձր Դուռը իր պաշտօնէութեան միջոցով «կաշխատի անդադար խռովութիւններ սերմանել հայ ժողովրդի մէջ, պառակտել զանոնք, իրարու հետ կռեցնելով անհանգիստ անել և սպառել նրա ուժերը» (113): Եւ դրա հետեանքով Հայաստանում ըստեղծւել է «քաղաքական ստրկութիւն, ապահովութեան բացակայութիւն, տնտեսական անստոյգ և միշտ աղետաբեր վիճակ»: Արդ, ի՞նչ է այս բոլորի նպատակը և ի՞նչ «ծրագիր» է հետապնդում թուրքերան: Մ. Փորթուգալեանի համար այլևս գաղտնիք չէ թրքական քաղաքականութեան իմաստը: Նա օսմանեան պետութեան ղեկավարների անունից այսպէս է մեկնաբանում Հայաստանում ստեղծւած դրութիւնը՝ «Մենք չենք կարող լսել այդ տեսակ ճշմարտութեան ձայնը: Մենք թուրք կառավարութեան համար իբրեւ վճռած դրու-

թիւն ընդունած ենք ճնշել և հարստահարել հայազգը, որ հետզհետէ բոլորովին վերանայ աշխարհի երեսից: Զէ՞ք տեսներ, որ քանի տարիներ առաջ 5 միլիոն հոջակած հայը 3 միլիոնի իջած է այժմ, նրա մէկ միլիոնէ աւելին ալ Ռուսիայի մէջ է. իսկ Թուրքիայի մէջ հազիւ 2 միլիոն կը գտնուի այժմ: Դուք մերայս չափ ջանքերի և զոհողութիւնների դէմ ինչպէս կյանքը գնէք պաշտպանել հայ ազգի գոյութեան իրաւունքը»: (35):

Այս եղբակացութեան հասնելով Թուրք ղեկավարների հայաջինջ քաղաքականութեան մասին, բնական է, որ մեր հրապարակագիրը վերաքննէր իր նախորդ «օսմանեան քաղաքացու» բանաձևը: «Օսմանեան քաղաքացի» և հայ հոգեւոր միութեան ազգութեան անդամ լինելու բանաձևը այժմ պարունակում էր ներքին հաստութիւն: Այդ երկուսը միացնել անկարելի էր. Թուրք աւանդութիւնը, պատմութիւնը շատ աւելի ուժեղ են՝ որ կարելի լինի նրա հետ վերանորոգութեան երազներ կապել: Հայի և Թուրքի շահերը հակադիր են. Թուրքը չի ուզում ճանաչել հայի ապրելու իրաւունքը, գիտակցաբար նպաստում է հայկական նահանգների անիշխանութեան, նա մերժում է մեր ազգային հաւաքական իրաւունքները, բարենորոգումները ձգձգում է և որոշել է երբեք չմտցնել — ու բնական է, որ Մ. Փորթուգալեանը հասնելով իր նախորդ բանաձևի ներքին հաստութեան գիտակցութեանը, ընտրէր միայն հայկական շահերի պաշտպանութեան ուղին և դառնար իսկապաղաքականութեան հետեւող մարդ: Այժմ նրա համար Թուրքը «հայութեան թշնամին է», իսկ իր պարտքն է «պաշտպանել հայ ազգի գոյութեան իրաւունքը»: Այլևս անիմաստ խօսք է հայ - Թրքական գործակցութիւնը. նա չի ճանաչում մեր ապրելու և ստեղծելու իրաւունքը, ուստի և հայութեան անելիքը ուղղւած

պիտի լինի ընդդէմ բռնի: Զկայ այլևս միացնող կամուրջ հայի և Թուրքի մէջ, հետևապէս հայկական հարցի լուծման համար այլ մեթոդներ պիտի որոնել: —

Արդ, ի՞նչ պէտք է անել: Այդ հարցը ոչ միայն Մ. Փորթուգալեանն էր դնում իր առաջ, այլև և ժամանակի լուսագոյն մտածողները թէ Ռուսահայաստանում (Րաֆֆի, Գամառ - Բաթիպա), թէ Թուրքահայաստանում (Խրիմեան) և թէ արտասահմանում: Բոլորի համար մի բան պարզ էր. — միայն Թուրքիայի հետ կապել և նրանից սպասել մեր հարցի լուծումը՝ անկարելի է. ուրիշ միջոցներ են հարկաւոր. «Ժամանակը սկսեւ է փոխել և ձայներ կը հասնեն մեզ զանազան կողմերէ, անցած օր Լոնդոնէն, այսօր Ֆիլադելֆիայէն, թէ եղբայրներ հերիք խօսեցանք ու գրեցինք, եկէք ձեռք-ձեռքի տանք և սկսինք նաև գործել» (66): Այս միտքը թէ խօսքը գործ պիտի դառնայ, հասունանում է և երկրում: Վանից գրած մէկ թղթակցութիւն «Արմենիա»-ի համար կրում էր «Ազգային պաշտպանութիւն» մակագիրը: Այդ յօդւածը այսպէս է որոշում հայութեան անելիքը. — «Հայի համար ազգային պաշտպանութեան միակ փրկարար միջոցը դէնքն է այժմ»: Լոնդոնէն մէկ սրտացաւ հայ, խորհրդածելով հայութեան կացութեան մասին, ելք է որոնում ստեղծւած դրութիւնից: Ըստ նորա «ռուս-թրքական պատերազմից ի վեր» հայի վիճակը ծայր աստիճան վատացել է, որից ազատելու համար «չէ թէ միայն յեղափոխութեան կամ ապստամբութեան, այլ ամէն բան ընել կուզենք մեր վրայէն նետելու համար այս անտանելի լուծը» (5): Արտասահմանեան հայութիւնը պատերազմից յետոյ սպասում էր, որ Թուրքիան իրականացնէ իր յանձն առած բարենորոգումները, սակայն ի զուր. տարիներն անցնում են և այդ ուղղութեամբ ոչինչ չի արւում: Հայութեան տրամադրութիւններն էլ դէպի

Թուրքիան փոխուում են. «Եւրոպայէն, Ասիայէն, Ափրիկէէն, Ամերիկայէն՝ հայրենաբնակ և գաղթական հայերէն գրութիւններ եկան խմբագրութեանս՝ թէ մեր ազգային դատը պաշտպանելու համար պէտք է քաղաքական յեղափոխութիւն յարուցանել Արմենիայի մէջ» (74): Իր ժամանակին այս է եղել «ընդհանուրին մէջ տիրող զգացումը և բաղձանքը»: Մ. Փորթուգալեանի համար այս ամէնը նշան է, որ համահայկական տրամադրութիւն և մտայնութիւն է ստեղծուում հայկական հարցի շուրջը: Նշանակում է «գիրն ու խօսքը իրենց հետեւանքն ունեցած են», ստեղծել են հաւաքական միտք և կամք: Ըստ մեր հեղինակի, խօսքը «գործ» դարձնելու պարտականութիւնը ընկնում է արտասահմանի հայերի վերա, որոնք աւելի ապահով պայմաններին մէջ են գտնուում, ազատօրէն միանալու, ժողովելու, խորհելու և գործելու հնարաւորութիւններն ունին: Նրանք «չատ աւելի մեղապարտ» կլինեն, եթէ այդ գործի գլուխը չանցնեն: Պէտք է «Եւրոպայի և Ամերիկայի մէջ և այլ ուրեք սփռւած հայերը միանան, ձեռք ձեռքի տան, համատարած մի զօրաւոր ընկերութիւն կազմակերպեն այս նպատակի համար, ազատ մի տեղ իրենց կենտրոնն անեն և սկսեն այնպիսի զօրաւոր միջոցներով գործել, որ կամայ ակամայ աշխարհի ուշագրութիւնը հրաւիրեն իրենց արդար դատի շուրջը» (68): Այս ձեռով ոչ միայն արտասահմանի, այլև Ռուսաստանի հայութիւնը պիտի դառնայ օժանդակ բանակ, թե ու թիկունք Թուրքահայաստանի ազատագրութեան համար. նա պիտի տայ իր զրամը, անձը և զոհի ամէն բան: Այսպէս էր պատկերացնում «թիկունքի և ճակատի» կապը նաև Րաֆֆին և այդպէս ըմբռնեցին հետագայում հայ յեղափոխութեան բոլոր հոսանքները բուն «երկրի» և նրանից դուրս գտնուող հայութեան յարաբերութիւնը:

Մ. Փորթուգալեանը թելադրում է հայութեան շուտ գործի անցնել. մէկ անգամ «պատեն ժամը կորսնցուցինք» — բայց յետոյ էլ «չպատրաստեցինք»: «Եթէ դարձեալ թուլանանք, չկազմակերպւենք, չպատրաստւենք ապագայի համար, միշտ պիտի կորսնցնենք այսպէս պատեն ժամերը անդարձ կերպով» (69): «Գործի ժամը հնչած է»: Մեր հրապարակազիրը հարց է դնում «ի՛նչպէս պէտք է կազմակերպւինք մենք ազատ երկիրս ներքին մէջ բնակող հայերս»: Այս հարցին պատասխանելուց առաջ նա մէկ խորհրդածութիւն է անում Թուրքիայի իշխանութեան տակ ապրող ժողովուրդների ազատագրութեան փորձի և մեթոդների նկատմամբ, որ անշուշտ միայն ակադեմիկ վերլուծութեան խնդիր չէր, այլ արդէն գործադրւած և որոշ արդիւնքներ տւած միջոցների ընդօրինակում: Ըստ նրա, «պատմութեան մէջ տեսնւած բան չէ բնաւ, և հայերն էլ չեն կարող մի միակ բացառութիւն կազմել ընդհանուր ազգերի մէջ, որ իրենց ինքնավարութիւն տրւի առանց արիւն թափելու, առանց որ և է ծանր զոհաբերութեան՝ թուղթի կտորների տակ ստորագրութիւններ չարելով և այս կամ այն տէրութեան իրաւունքն ու գթութիւնը մոլերալով միայն» (47): Պատմական այս ընդհանրացումը միաժամանակ հրաժարումն էր մինչ այդ հայերի ընդգրկած քաղաքականութիւնից՝ մեծ պետութիւնների «ստորագրութիւններին» վստահիլ և Թուրքիոյ նկատմամբ էլ խաղաղ, լոյալ դիրք բռնել: Դա հրաժարումն էր, սակայն նաև իր անցած քաղաքական ուղիներից: Ըստ Փորթուգալեանի, չի եղել Թուրքիայի մէջ մէկ ազգ, որ առանց կռիւի և միայն համաձայնութեան ճանապարհով ձեռք բերած լինի իր ազատութիւնը: «Թուրքահայատակ ազգերէն ո՞րը՝ յոյնը, գաւազաղցին, պուլկարը և այլն կրցան ազատիլ Թուրքիայի հարստահարող լուծէն առանց արիւն թափելու»:

(47): Այս տողերը գործունէութեան մէկ ամբողջ ծրագիր են, ըստ որի, հայութիւնը յեղափոխութեամբ միայն կարող է ձեռք բերել քաղաքացիական և «ազգային քաղաքական» ազատութիւններ: Յեղափոխութիւնը ոչ միայն նրա իրաւունքն է, այլև նրա պատականութիւնը, որից հրաժարւել նա չի կարող՝ առանց վտանգելու իր ազգային գոյութիւնը: «Թուրքիային խօսք հասկացնելու և աշխարհի ուշադրութիւնը մեր վերա դարձնելու միակ ելքը մնացած է ճիւղակի և ցուրտ, հայերի բողոքը գործնական միջոցներով, ապրստամբութիւն բռնութեան դէմ»: (Ընդգծումը հեղինակինն է): Ահա ո՛ւր հասաւ օսմանեան քաղաքացին, կամ աւելի ճիշտ, ո՛ւր հասցրեց նրան թուրքը իր յոռի, կոյր և սպանիչ քաղաքականութեամբ: Ամենից նւիրւած և բարեցակամ մարդկանց անգամ նա մղում էր՝ յեղափոխական գործելակերպի, որպէս «միակ ելքի», որով կարելի է «Թուրքիային բան հասկացնել»: Մ. Փորթուզալեանը իր նոր գաղափարներով մօտենում էր Խրիմեանին, Բաֆֆին, Գամառ - Քաթիպային ու սրանց հետ միասին նախապատասխանում էր այն ուղին, որով գնալու էին հայ յեղափոխական կուսակցութիւնները: Վերջիններս ընդգրկեցին ու գործադրեցին այն, ինչ որ գոյութիւն ունէր մտքերի մէջ, մշակւած էր 70-80 թւականներին: Ուստի և ոչ միայն Բաֆֆին ու Խրիմեանը, այլև Մ. Փորթուզալեանը հայոց յեղափոխութեան ուսուցիչներից մէկը դարձաւ:

Այդ «գորաւոր միջոցը, նիւթական ճնշումը» գործադրելու համար հայը պիտի կազմակերպւի մէկ մեծ ընկերութեան մէջ. անհատական ձեռնարկները պիտի միանան. «հանրային գործերը յաջողցնելու գլխաւոր պայմաններէն մինն է ամփոփել և միացնել անհատական ուժերը»: մեր պատմական անցեալում ուժերի այդ համախմբումը չատ քիչ է տեղի ունեցել. անգամ

բախտորոշ 1876-77 թ. թ. հայը երեւան չբերեց ոչ ըրպէի պայծառ գիտակցութիւնը, ոչ էլ լարեց իր ուժերը կարելին ստանալու համար: Այդ ժամանակ «անպատրաստ էր ժողովուրդը օգուտ քաղելու հանգամանքներէն... այդ թւականը անցնելէ յետոյ ամսուսեցինք, որ պատեհ ժամանակը կորուսինք, բայց դարձեալ չպատրաստւեցանք» (69): Դա հայոց հարցի «մանկական շրջանն էր», լալու, աղերսելու շրջանը, այժմ պիտի անցնել բողոքի, պահանջի, «սպստամբութեան» շրջանին: Հայութիւնը իր բոլոր խաւերով արդէն գիտակից է, որ «հայ ազգի վիճակը անտանելի է եղած այսօր իւր հայրենիքի մէջ», ուստի և համապատասխան գործունէութեան պիտի դիմէ. «նրանց փրկելու միակ միջոցը միութեան մեջն է»: Արտասահմանի հայութիւնը պիտի հաւաքւի, կազմի «հայ հայրենասէրների Դաշնակցութիւնը», որը պիտի լինի «համասարած հայ ընկերութիւն» և ձեւաւոր պիտի ունենայ ամենուրեք: Այդ «Դաշնակցութիւնը» իր ենթամասերն ունենալով «Եւրոպայի, Ամերիկայի և Ափրիկէի և Նոյնիսկ Ռուսիայի և Թուրքիայի մէջ», պիտի նւիրւած լինի «Արմենիայի դատի պաշտպանութեան»: Այսպիսով, Մ. Փորթուզալեանը հայութեան բոլոր ուժերը, ուր էլ որ նրանք լինեն, վերապահում է միայն «Արմենիայի», այսինքն Թուրքահայաստանի ազատագրութեան համար: Բոլոր խնդիրները, որոնք տեղական նշանակութիւն ունեն, պիտի յետ մղւեն. բոլորի կամքը պիտի համադրւի հայկական դատի շուրջը:

Մ. Փորթուզալեանը, հայոց հարցը այսպիսի եղակի ու ամբողջական հետաքրքրութեան նիւթ դարձնելով, կռահեց այն, ինչ որ իրօք եղաւ 90 թւականներից սկսած: Ռուսահայութիւնը իր ուժերի մեծագոյնը նւիրաբերեց սահմանի այն կողմի ապրող հայութեան ազատագրութեան. հայ մտաւորականութիւնը անգիտա-

ցաւ բոլոր այն հարցերը, որ ռուսական քաղաքական կեանքը դրել էր նրա առաջ: Հայ քաղաքական կուսակցութեանց համար գոյութիւն չունէր ռուսահայոց հարց, կար միայն թրքահայութեան խնդիր, որին և տւեց նա իր ուժերի ամբողջութիւնը: Այստեղ նրանք թեքւեցին Ստ. Նաղարեանի գծած ուղիից, որի համաձայն հայոց հարցը՝ ռուսահայ հարց էր, նրա ուրոյն պատմա-կուլտուրական դիմագիծը պաշտպանելու հարց և հետեւեցին, ուղղակի թէ անուղղակի, Մ. Փորթուզալեանին, որի համար հայոց հարցը «Արմենիայի»՝ այսինքն թուրքահայ ժողովրդի պաշտպանութեան խնդիրն էր: Այս իմաստով Մ. Փորթուզալեանը կանխորոշեց և մշակեց ոչ միայն պայքարի ձեւերը, այլև հայկական դատի ըմբռնումը: Հայ յեղափոխական կուսակցութիւնները՝ Հնչակեան թէ Դաշնակցական՝ գնացին նրա ուղիներով: Բաժնիի համար նոյնպէս գոյութիւն չունէր ռուսահայութեան առանձին հարց. նրա ամբողջ ուշքը կենտրոնացած էր թուրքահայութեան ազատութեան խնդրի վերա: «Ռուսահայերին նանկատում էր առ այժմ իբր պահեստի ուժ, որի բախտը որոշւում էր սահմանի այն կողմը: Հայկական օջախ Հայաստանի թուրքական բաժնում՝ դա նրա մտորումների սրբութիւնն էր» (Դ. Անանուն՝ «Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը», 2-րդ հատ. 201): Նոյն տեսակէտն էր մշակում նաև Դամառ - Քաթիպան իր հրաշունչ բանաստեղծութեանց մէջ: Նրա համար հերթականը, հրատապ խնդիրը թուրքահայութիւնն էր, որի վիճակը, ըստ Մ. Փորթուզալեանի, դարձել էր «անտանելի»: Այսպիսով, սկսած 80-ական թւականների սկզբից, հայ հրապարակախօսութիւնը, հայ վիպագրութիւնը, բանաստեղծութիւնը, և նոյն թւականի կէսերից նաև հայ քաղաքական հոսանքները հայոց հարցը ըմբռնում են որպէս թուրքահայոց հարց, հա-

մարելով արտասահմանի հայութեան և ռուսահայերին որպէս օժանդակ ուժեր՝ նրա ազատագրութեան համար: Մեկ հայութեան գաղափարը զարբնում ու մշակում էր Թուրքահայաստանի շուրջը:

«Համատարած» հայկական այդպիսի ընկերութիւնը պիտի ունենայ իր նիւթական միջոցները, նրա անգամները ամսական կամ շաբաթական տուրք պիտի տան «աղգային ընդհանրական գործի համար»: Ամէն մասնաճիւղ պիտի կապւի կենտրոնի հետ և ենթարկւի նրա հրահանգներին: Այստեղ մեզ օրինակ կարող են ծառայել Իրլանդական Ընկերութիւնը՝ նւիրւած իրենց աղգութեան ազատման գործին, «Իսրայէլական Դաշնակցութիւնը», որ ջանում է հրեայ պահել ամբողջ աշհարհում սիւռած իր աղգակիցներին և ոչնչից հայրենիք ստեղծել:

1886 թ. Մ. Փորթուզալեանի և իր համակիրների ջանքերով ստեղծւում է «Հայոց Հայրենասիրական Ընկերութիւնը», որ «լուիկ մնջիկ կշարունակէ գործել և թէև ոտն առ ոտն, բայց միշտ կյառաջդիմէ դէպի իր նպատակ»: Այդ միութեան մէջ մտնում են միևնոյն գաղափարը, նպատակը և գործելակերպն ընդունող մարդիկ: Բայց ի՞նչ անմիջական նպատակ են հետապնդում Մ. Փորթուզալեանը և իր կազմած «Հայոց Հայրենասիրական Միութիւնը». ի՞նչ ձեռով են պատկերացնում նրանք թուրքահայութեան ապագան: Մ. Փորթուզալեանի քաղաքական պահանջները արմատական չեն, նոյնիսկ վերին աստիճանի չափաւոր են: Նա ուղում է, որ իրագործւեն Բերլինի դաշնագրով սրբազործւած բարենորոգումները: Դաշնագրի այդ կէտը պիտի տար հայերին — աղգային սկզբունքով վարչական նոր բաժանումներ, հայերի մասնակցութիւնը տեղական գործերի մէջ, կեանքի և գոյքի ապահովութիւն, արդար ու ժողովրդական դատարան, տուրքերի

արդար բաշխումն, հողային հարցի լուծումն, մի խօսքով այն անմիջական խնդիրների բաւարարումն, որոնք տանելի և ապահով կը դարձնէին հայութեան գոյութիւնը: Այս բոլորը նա որակում է «իմնավարութիւն» բառով: Վարչական ապակենտրոնացումը, անիշխանութեան վերացումը, օրէնքների և իրաւունքի հաստատումն՝ ահա նրա պահանջը: Նա ուրոյն քաղաքական հեռապայակեր չունի, ցանկանում է, որ Թուրքիայի սահմաններում եւ մեծ պետութիւնների հսկողութեան տակ սեղծւի «իմնավար» հայկական շրջան: Եւ այս նպատակին հասնելու համար՝ նա առաջարկում է նախ և առաջ դիմել Թուրքիային, «գիտնալով հանդերձ թէ անխելի կ'մնայ»: Բայց այդ պէտք է՝ ցուցահանելու հայերի բարեացակամ և օրինապահ վերաբերումը դէպի Օսմանեան կայսրութիւնը: «Այդ կերպով մենք մեր հպատակութեան պարտքը կատարած կլինենք»: Միաժամանակ պէտք է դիմել եւրոպական մեծ պետութիւններին, «որոնք իրենց ստորագրութեամբ պարտականութիւն ստանձնած են հսկել Արմենիայի մէջ թուրք կառավարութեան ի գործ դնելիք բարեկարգութիւնների վերայ»: Այս դիմումով նա ուզում է ապացուցանել օտարի առաջ, որ «անդգայ ժողովուրդ չենք և 61-րդ յօդւածին մէջ ճանաչւած մեր իրաւունք պահանջելու չափ ազգային ղգացում ունենք» (47): Բայց նա չի հաւատում, որ մեծ պետութիւնների միջամտութեամբ «կ'յաջողինք 61-րդ յօդւածը գործադրել տալ»: Ուստի չբաւականանա՞նք սրանով՝ այլ «գործենք», որովհետեւ «թուրքին խօսք հասկացնելու... միակ ելք մնացած է նիւթական նմուշը, հայերի բողոքը գործնական միջոցներով, ապստամբութիւնը բռնութեան դէմ» (48): Ուրեմն ըստ մեր հրապարակագրի՝ «համատարած» հայութեան, «Հայ Հայրենասէրների Միութեան» նպատակն է Հայաստանի բարենորոգումները՝ 61-րդ յօդ-

ւածի հիմքով և միջոցներն են՝ դիմումը Թուրքիային, մեծ պետութիւններին և ապստամբութիւնն ու յեղափոխութիւնը: 80-ական թւականների կէսերին Մ. Փորթուգալեանի հեղինակութիւնը շատ մեծ էր՝ թէ երկրում, յատկապէս Վանում, Վասպուրականում և թէ արտասահմանում և կովկասահայութեան մէջ: Նրա աշակերտները Վանի մէջ կազմեցին առաջին յեղափոխական կուսակցութիւնը՝ տարածելու իրենց ուսուցչի գաղափարները: Արտասահմանի ուսանողութիւնը և գաղափարական երիտասարդութիւնը մի առժամանակ հաւաքեց նրա շուրջը, մտածելով օգտել նրա հեղինակութիւնից և դարձնել նրան խորհրդանիշ հայոց յեղափոխութեան: Բայց Մ. Փորթուգալեանի շուրջն ստեղծւած համակրանքը երկար չտևեց: Իր նկարագրով նա յեղափոխական չէր: Նա յեղափոխական գաղափարների սերմնացան էր, բայց երբեք յեղափոխական գործիչ: 80-ական թւերի կէսից հանդէս եկող նոր երիտասարդները, զանազանութիւն էին նրանից իրենց խառնւածքով, յեղափոխական գործի պահանջով. նրանք է, որ համոզւած էին թէ գաղափարը մշակւած է, գործադրութեան եղանակը՝ նոյնպէս և պէտք է անցնել գործի, գաղափարը փոխադրել Թուրքահայ իրականութիւնը և պատուաստել յեղափոխութիւնն այնտեղ: Այս նոր սերունդը տարբեր էր Մ. Փորթուգալեանից և իր ընկերային քաւանանքով: Նա երեւան էր գալիս եւրոպական և ուսական քաղաքական ու հասարակական մտքի զեկավարներից առած ընկերվարական սկզբունքներով: Չանում էր հաշտեցնել ընկերվարութիւնը ազգային հարցի, Թուրքահայ հարցի հետ: Դա ոչ միայն տրամադրութիւն էր, այլ և ծրագրային պահանջ: Դրա դիմաց Մ. Փորթուգալեանը իր ազգային - ազատական աշխարհայեցողութեամբ, իր չմշակւած և կցկտուր անտեսական ծանօթութիւններով մենակ էր և նոր հո-

սանքի կենտրոնը լինել չէր կարող: Նա նոր երիտա-
սարդութեան համար պահպանողական էր, յետադէմ:
Նրա անձը ժխտումն էր իր իսկ քարոզած մեթոդների
գործադրութեան: Բայց ամենից էականը քաղաքական
ուսմունքի տարբերութիւնն էր նրա և նոր մտաւորա-
կանութեան միջև: Մ. Փորթուգալեանի քաղաքական
պահանջը 61-րդ յօդւածի գործադրութեամբ բաւարար-
ւում էր, մինչդեռ նորերի համար վարչական ինքնա-
վարութիւնը շատ քիչ էր. նրանք թուրքահայաստանի
քաղաքական անկախութեան ծրագիրն էին մշակում:
80-ական թւականների վերջերին հայ մտաւորականու-
թիւնը իր լաւագոյն և գործօն տարրերով բաժանւած
էր Մ. Փորթուգալեանից, որը նրանց չէր բաւարա-
րում՝ ոչ իր ընկերային և ոչ էլ քաղաքական պահանջ-
ներով: Հայոց յեղափոխութեան քարոզիչը մնաց մենակ
իր «Արմենիա»-ով: Նա հայ յեղափոխական մտքի ան-
ցած փուլն էր այլևս: Նոր քաղաքական ուսմունքներ
մշակում էին Հնչակեաններն ու Հ. Յ. Դաշնակցու-
թիւնը, որոնցից առաջինը ձևակերպել էր Հայաստանի
անկախութեան, իսկ երկրորդը՝ ֆեդերացիայի պահանջը:



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

Երկու խօսք	3
1. — Մարտիգմը եւ ազգային հարցը	5-40
2. — Մեծ յոբելեանի առթիւ	41-74
I Կրօնի դերը հայութեան կառուցման մէջ	41-55
II Քրիստոնէութեան եւ լեզւի դերը հայութեան կառուցման մէջ	56-74
3. — Ստեփանոս Նազարեան	75-117
I Քաղաքական դաւանանքը	75-93
II Հայ մշակոյթի վարիչը	94-117
4. — Մ. Փորթուգալեան	118-158
I Մի էջ յեղափոխական մտքի պատմութիւնից	

ՀՀ Ազգային գրադարան



NL0147429

ԳԻՆ

ՍԻՌԻԱ ԵՒ ԼԻԲԱՆԱՆ	7	ՖՐԱՆՔ
ԱՐՏԱՍԱՀՄԱՆ	10	»
ԱՄԵՐԻԿԱ	50	ՍԷՆՏ

Ստամբուլում համար դիմելիք.—

SARKIS PAKHDIKIAN

B. P. 589 - Beyrouth (Liban)