

ISSN 1829-4340

ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՐՑԵՐ

IX



01
26-86
հշ.

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԵՐ

(Գիտական հոդվածների պարբերական ժողովածու)

№ 9

5194

Նվիրվում է Հայոց ցեղասպանության 100-ամյակին

Armenian Genocide



ԵՐԵՎԱՆ
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2015

ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ВОПРОСЫ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

(Периодический сборник научных статей)

№ 9

Посвящается 100-летию Геноцида Армян

Ереван

Издательство ЕГУ

2015

YEREVAN STATE UNIVERSITY

PROBLEMS OF ORIENTAL STUDIES

(scholarly periodical journal)

№ 9

*Dedicated to the 100th anniversary of the
Armenian Genocide*

YEREVAN

YSU PRESS

2015

ԽԱՐԲԵՐԴԻ ԱՍՈՐԻՆԵՐԸ ՄԵԾ ԵՂԵՌՆԻ ՆԱԽԱՇԵՄԻՆ

**Քանալի բառեր՝ ասորիներ, Օսմանյան կայսրություն,
վեց հայկական վիլայեթներ, Խարբերդ, Ասորի ուղղափառ
եկեղեցի, «Եփրատ» քոլեջ, Աշուր Յուսուֆ, «Բաբելոն»
պարբերական, ասորական գիր**

Օսմանյան կայսրությունում, տարբեր աղբյուրների գնահատմամբ, մինչև Առաջին համաշխարհային պատերազմը, հաշվում էին մոտ 250 հզ ասորիներ: Նրանց գրեթե կեսը, ըստ Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարքարանի տվյալների, բնակվում էր հայկական վիլայեթներում՝ 60 հազար՝ Դիարբեքի, 25 հազար՝ Սեբաստիայի, 18 հազար՝ Վանի, 15 հազար՝ Բիթլիսի, 5 հազար՝ Խարբերդի¹: Ասորիների մյուս կեսը բնակվում էր Ադանայի (Ադանա, Մարաշ), Հալեպի (Ուրֆա, Հալեպ, Կամիշլի), Սիրիայի (Դամասկոս, Համա) և Մոսուլի վիլայեթներում:

Պատմականորեն՝ ինչպես և հայերը, ասորիները բաժանված են երկու խոշոր խմբերի՝ արևելյան և արևմտյան: Առաջին խումբը կազմում են Արևելքի և Քաղղեական կաթոլիկ եկեղեցիների, երկրորդը՝ Անտիոքի ասորի ուղղափառ և Ասորի կաթոլիկ եկեղեցիների հետևորդները:

Արևելքի եկեղեցու հետևորդները («նեստորականները») բնակվում էին վարչականորեն Վանի վիլայեթի մասը կազ-

¹ Léart, M. (Krikor Zohrap), *La question arménienne à la lumière des documents*, ed. Paris, 1913 (http://armenews.com/IMG/La_question_Armenienne_a_la_lumiere_des_documents_1913.pdf); McCarthy, J., *Muslims and Minorities: The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York University Press, 1983, էջ 102-03:

մող Հաքքյարի (արամեերեն *աքքարե*՝ «ոանչպարներ» բառից) բարձրավանդակում (այսօրվա Թուրքիայի հարավ-արևելք) և հարակից ցածրավայրերում²: Նրանք բաժանված էին մի քանի ցեղերի և համեմատաբար անկախ էին Օսմանյան իշխանություններից³: Հաքքյարիի Քոչանիս (Կուլչանիս) գյուղը մինչև 1915 թ. ցեղասպանությունը եղել է Արևելքի եկեղեցու կաթողիկոսի նստավայրը: «Նեստորականների» երկրորդ խոշոր զանգվածը բնակվում էր Իրանում՝ Ուրմիա լճի արևմտյան ափամերձ շրջաններում և բուն Ուրմիա քաղաքում⁴:

² Վաղ միջնադարում (V դարից սկսած) Հայաստանի հարավային շրջաններում բնակվող ասորիների վրա տարածվում էր Արևելքի եկեղեցու Սծբիհի մետրոպոլիտների իրավասությունը, և նրանք կոչվում էին «Սծբիհի ու Հայաստանի մետրոպոլիտներ»: V-ից մինչև առնվազն XIII դ. վերջը Սծբիհի մետրոպոլիտությունն ունեցել է բուն Հայաստանում՝ Վանա լճի շրջանում գտնվող թեմ, որի կենտրոնը Բզունիք գավառի Խլաթ քաղաքն էր, և որի մեջ մտավորապես XI դ. սկզբից մտնում էր նաև Վան քաղաքը: Խլաթի ծնունդ է եղել Արևելքի եկեղեցու Բասրայի մետրոպոլիտ Սողոմոնը (XII-XIII դդ.), ով հայտնի է Աստվածաշնչի մեկնությանը նվիրված «Մեղվի գրքով» (Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, Gorgias Press, 2011, էջ 378):

³ Հաքքյարիի ասորիների պատմության, կենցաղի և սովորությունների մասին տե՛ս Լալայան Ե., *Վասպուրականի ասորիները*, «Ազգագրական հանդես», 24 (I), 1913, էջ 181-232 (<http://ethno.asj-oa.am/644/>):

⁴ 1828 թ. ռուս-իրանական պատերազմից հետո մի քանի հարյուր ուրմիացի ասորի ընտանիքներ հաստատվեցին Արևելյան Հայաստանում հիմնելով Կոլլասար (հետագայում՝ Դիմիտրով), Դվին-Ասորի (Վերին Դվին), Արզնի, Շահրիյար, Գյոլ-Ասորի, Ուրմիա՝ «նեստորական» և Սիյազուս քաղղեական գյուղերը, որոնցից առաջին չորսն այսօր էլ գոյություն ունի: Երկու ասորական գյուղ՝ Սամավաթ և Բեդրա-Խաթուն, եղել են Կարսի շրջանում. դրանք հիմնադրել էին 1877-78 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի հետևանքով Օսմանյան կայսրությունից գաղթած «նեստորականները»: Կարսի շրջանը Թուրքիային բռնակցվելուց հետո տեղի քրիստոնյա բնակչությունը կամ ոչնչացվեց, կամ ստիպված եղավ գաղթել Ռուսաստան: Արևելյան Հայաստանի համատեքստում արժե հիշատակել, որ X-XI դդ. Արևելքի եկեղեցին ունեցել է Աղվանքի տարածքը ներառող թեմ, որի կենտրոնը Պարտավն էր: Քանի որ Աղվանքում ասորիներ չեն եղել, ապա ակնհայտ է, որ թեմը ստեղծվել էր կովկասյան տարածաշրջանում Արևելքի եկեղեցու քարոզչական գործունեությունը խթանելու նպատակով:

Օտարերկրյա, առաջին հերթին՝ ամերիկացի և ռուս միսիոներների ջանքերով, նախապատերազմյան տարիներին իրանական ասորիների մեծ մասը բողոքականություն և բյուզանդական ծեսի ուղղափառություն էր ընդունել, իսկ Արևելքի եկեղեցուն հավատարմություն պահպանածները փոքրամասնության էին վերածվել⁵:

Քաղղեականները (կաթոլիկություն ընդունած և ինքնուրույն եկեղեցի կազմած Արևելքի եկեղեցու նախկին հետևորդներն են) հիմնականում բնակվում էին Մոսուլի վիլայեթի հյուսիսում, Բիթլիսի և Դիարբեքիրի վիլայեթների որոշ վայրերում, ինչպես նաև Ուրմիայի շրջանի մի քանի գյուղերում: Քաղղեականներն այսօր Իրաքի խոշորագույն քրիստոնեական համայնքն են⁶:

Արևելյան ասորիներն իրենց ճնշող մեծամասնությամբ շարունակում էին խոսել զանազան արդի արամեական բարբառներով, որոնք բաժանվում էին մի քանի խմբերի:

Անտիոքի ասորի եկեղեցու հետևորդների («հակոբիկների») հոծ բնակության ամենախոշոր շրջանը Տուր-Աբդինն էր (արամեերեն՝ «[Աստծո] երկրպագուների սար», այսօրվա Թուրքիայի հարավում՝ Մարդինից արևելք): Այն պատմական Ասորիքի մի մասն է, ասորական վանականության հնագույն օջախը: Տուր-Աբդինի տարածքում էր գտնվում ասորական միջնադարյան մշակույթի խոշոր կենտրոն՝ Մծբին քաղաքը, որն օսմանյան տիրապետության տակ վերածվեց խղճուկ և խարխուլ Նուսայբին ավանի:

Ինչպես և Ուրմիայի շրջանի ասորիները, Օսմանյան կայսրության քրիստոնյաները հասանելի էին արևմտյան կաթոլիկ և բողոքական միսիոներների համար, ովքեր նրանց միջավայրում զգալի հաջողությունների էին հասել: Այսպես, Մար-

⁵ Հակոբյան Ա., *Արամեագիտության և ասորագիտության ներածություն*, Երևան, 2015, էջ 532:

⁶ Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, էջ 92:

դինի հայերի ու ասորիների զգալի հատվածը կաթոլիկություն էր ընդունել, իսկ հայ և ասորի բողոքականների մեծ թվով աչքի էին ընկնում Խարբերդն ու Ուրֆան⁷:

Ի տարբերություն «նեստորականների», արևմտյան ասորիներն ավելի լավ էին ինտեգրված օսմանյան հասարակության մեջ և ավելի լոյալ էին Օսմանյան կայսրությանը: Նրանց մտավորականության շրջանում՝ հատկապես երիտթուրքական հեղաշրջումից հետո, որոշ տարածում ուներ այն գաղափարը, թե «բարեփոխված» և «ժողովրդավարական» Օսմանյան կայսրությունում կարելի է հասնել մահմեդականների հետ խաղաղ գոյակցության, իրավահավասարության և ազգային կյանքի զարգացման: Դրա հետ մեկտեղ, բազմաթիվ ասորիներ համակրում էին հայկական ազգային-ազատագրական շարժմանը, սակայն սեփական ազգային-ազատագրական գաղափարախոսություն և շարժում օսմանյան ասորիները չունեին:

Օսմանյան կայսրությունում «հակոբիկները», լինելով առաքելական հայերի հետ նույնադավան, կազմում էին հայկական միլլեթ-ի, այսինքն՝ պաշտոնապես ճանաչված և ներքին ինքնավարություն վայելող կրոնական փոքրամասնության մի մասը: Պաշտոնական փաստաթղթերում նրանց երբեմն նույնիսկ կոչում էին *յադուբի էրմենիլեր*, այսինքն՝ «հակոբիկ հայեր», թեև ավելի տարածված էր *սյուրյանի կադիմ*՝ «հին ասորիներ», այսինքն՝ ոչ կաթոլիկներ կամ բողոքականներ անվանումը: Մինչև 1783 թ. «հակոբիկներն» ունեին օսմանյան իշխանությունների հետ անմիջականորեն շփվելու հնարավորություն, սակայն այդ թվականից հետո իշխանությունները, որոնք ցանկանում էին հնարավորինս կենտրոնացնել քրիստոնյա համայնքների կառավարումը, գրկեցին նրանց այդ իրավունքից: «Հակոբիկները» պետք է այդուհետ դիմեին Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարքի ծառայութ-

⁷ Հակոբյան, նշվ. աշխ., էջ 538:

յուններին, ով ներկայացնում էր մայրաքաղաքում բոլոր միաբնակ քրիստոնյաներին (նույն իրավիճակը տիրում էր և Երուսաղեմում, որտեղ մինչև 1865 թ. ասորի, ղպտի և եթովպացի հոգևորականությունը ենթակա էր հայոց պատրիարքին): Քաղղեական և Ասորի կաթոլիկ եկեղեցիների հետևորդները պատկանում էին 1831 թ. ստեղծված հայ կաթոլիկների միլլեթին (Հայ կաթոլիկ եկեղեցու համայնքի մեջ ասորիների ընդգրկումը դեռևս XVIII դ. արձանագրվել է Մարդինում⁸):

Ձևականորեն հայկական առաքելական միլլեթին էին դասվում նաև Վանի վիլայեթի «նեստորականները», չնայած որ, զուտ դավանական առումով, Հայ առաքելական եկեղեցին «անհամատեղելի» է Արևելքի եկեղեցու հետ: 1864 թ. անհաջող փորձ արվեց ստեղծել առանձին «նեստորական» միլլեթ: Իրենց աշխարհագրական մեկուսացվածության և կենտրոնական իշխանությունից ինքնավարության ավելի բարձր աստիճանի պատճառով, «նեստորականները», փաստորեն, դուրս էին մնում միլլեթների համակարգից:

Ինչ վերաբերում է բողոքականներին, ապա բրիտանական ճնշման ներքո Օսմանյան կայսրությունը 1850 թ. հայտարարեց բողոքականների միլլեթ ստեղծելու մասին⁹, սակայն փաստացի ճանաչում այդ միլլեթն այդպես էլ չստացավ: Կայսրության բողոքականների մեծամասնությունը հայեր էին, և բողոքականություն ընդունող ասորիներն ինքնաբերաբար միավորվում էին հայերի հետ ընդհանուր իր էությանը հայկական համայնքի մեջ (Ուրֆայում, սակայն, բողոքական ասորիներն ունեին իրենց սեփական եկեղեցին¹⁰):

⁸ De Courtois, S., *The Forgotten Genocide: Eastern Christians, the Last Arameans*, Gorgias Press, 2004, էջ 171:

⁹ Shaw S., Shaw E., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume 2*, Cambridge University Press, 2002, էջ 127:

¹⁰ Kieser, H.-L., *OttomanUrfa and its Missionary Witnesses*, in *Armenian Tigranakert/Diarbekir and Edessa/Urfa*, ed. Richard G.Hovannisian, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, 2006, էջ 413:

Հայկական վիլայեթների խոշոր քաղաքներում և բազմաթիվ գյուղական վայրերում հայերն ու ասորիներն ապրում էին կողք-կողքի և ունեին բարիդրացիության և համագործակցության բազմադարյան ավանդույթներ: Հայ առաքելական եկեղեցին չէր փորձում միջամտել քույր Անտիոքի ասորի ուղղափառ եկեղեցու ներքին գործերին, թեև եղել են անախորժ բացառություններ (առավելապես՝ եկեղեցապատկան ունեցվածքի տնօրինման իրավունքի շուրջ), որոնք, ժամանակ առ ժամանակ, լարվածություն են առաջացրել հայ-ասորական հարաբերություններում և նույնիսկ ստիպել ասորիներից ոմանց հայերին ընկալել որպես ասորական ազգային ինքնությանը սպառնացող վտանգ: Անվանի մտավորական և լրագրող, Դիարբեքիի ծնունդ Նաում Ֆահկը (1868-1930 թթ.) իր հոդվածներից մեկում գրել է, թե հայերը, դիտելով իրենց ու ասորիներին որպես մեկ միասնություն, «ավերել են մեր միլլեթը, մեր տեսակն ու մեր լեզուն, գրավել են մեր եկեղեցիները, վանքերն ու կրոնական հաստատությունները, դարձրել են մեզ իրենց ենթակաները»¹¹: Նրան են պատկանում խոսքերը, թե ասորիները «մեկ կաթիլ են հայկական ծովի մեջ» և «հայերի ստվերում են»: 1895-96 թթ. հայկական ջարդերից հետո Ասորի ուղղափառ եկեղեցու պատրիարք Իզնաստիոս Արդելմասիիր շտապեց իր հավատարմությունը հայտնել Օսմանյան իշխանություններին և նրանց հասցեագրված նամակներից մեկում գրել, թե «հայերը անցյալում փորձել են հայացնել մեր լեզուն և մեր կրոնը, որոնք մինչ օրս գոյատևել են շնորհիվ մահմեդական օրենքի<...> Բիթլիսի և Ուրֆայի մեր հոգևոր առաջնորդների նամակները, որոնք ստորագրված են նաև այլ հարգված անձանց կողմից, ապացուցում են, որ հայերը թալանել և սպանել են մեր համայնքներից շատե-

¹¹ Trigona-Harrany, B., *The Ottoman Süryâni from 1908 to 1914*, Gorgias Press, 2009, էջ 199:

րին»¹²: Այս կապակցությամբ, Դիարբեքիում Մեծ Բրիտանիայի հյուպատոսը տեղեկացրել է Կոստանդնուպոլսում իր ղեսպանությանը, որ այս և նման այլ նամակները գրվել են Դիարբեքիի վալիի պարտադրանքով¹³:

1870-ականներից սկսած «հակոբիկները» դիմում էին օսմանյան իշխանություններին, խնդրելով իրենց ճանաչել որպես առանձին միլլեթ: Կառավարությունը 1882 թ. ի վերջո գնաց ընդառաջ, և ասորի պատրիարքը, առնվազն թղթի վրա, ստացավ կառավարության հետ պաշտոնական շփման մեջ մտնելու հայոց պատրիարքի հետ հավասար իրավունք: Քաղաքականները որպես ինքնուրույն միլլեթ հայկական կաթոլիկ միլլեթից առանձնացան 1889 թ., իսկ Ասորի կաթոլիկ եկեղեցու համար այդ գործընթացն ավարտվեց 1890-ականների վերջում:

Լեզվական առումով Օսմանյան կայսրության արևմտյան ասորիները բավականին խայտաբղետ հավաքածու էին: Արդի արամեական բարբառները պահպանվել էին միայն Տուր-Արդիում և Դիարբեքիի մերձակայքում, ինչն այդ շրջանի «հակոբիկներին» միավորում էր արևելյան ասորիների հետ: Սիրիայի ասորիները գերազանցապես արաբախոս էին, նրանց մոտ տարածում ունեին նաև արաբական ու արաբացված անունները, և արաբները նրանց հաճախ քրիստոնյա արաբներ էին ընկալում: Արաբերենը (անատոլիական բարբառի տեսքով) տարածված էր նաև Մարդիում և Սղերդում, որտեղ այդ լեզվով խոսում էին ոչ միայն ասորիները, այլև հայերը: Արևելյան վիլայեթների գյուղաբնակ ասորիները հիմնականում թրքախոս և քրդախոս էին:

Առանձին և բավականին ստվար զանգված էին հայախոս ասորիները: Ասորատառ հայերեն ձեռագրերը վկայում են, որ

¹² Joseph, J., *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East*, Albany, State University of New York Press, 1983, էջ 92-93:

¹³ Նույն տեղում:

հայախոս ասորիների խոշոր համայնքներ առնվազն XVII դ. կեսերից գոյություն են ունեցել Մալաթիայի և Խարբերդի միջև ընկած տարածքում. այստեղ է գտնվել Անտիոքի ասորի ուղղափառ եկեղեցու Մոր Աբհայ վանքը, որն, ըստ ամենայնի, ասորատառ հայերենի գլխավոր կենտրոններից մեկն էր¹⁴ (գրի համակարգը, երբ ասորական տառերն օգտագործվում են այլ լեզվի համար, կոչվում է *գարշունի*):

XIX դ. ամբողջապես հայախոս էին Խարբերդի և Ուրֆայի ասորիները: Բացի դրանից՝ անկախ ազգությունից, հայախոս էին Դիարբեքիի բոլոր քրիստոնյաները¹⁵: Մեծ թվով հայախոս ասորիներ կային Բիթլիսում, Մալաթիայում, Մարաշում և Ադանայում: Ըստ էության, բոլոր հայաշատ վայրերում ասորիները խոսում էին հայերեն և քրդերեն¹⁶:

Ասորիների ներկայությունը Խարբերդում արձանագրված է XI դարի սկզբից, երբ քաղաքը՝ «Հեսնադ-Ջիյադ» («Ջիյադի-բերդ») անվամբ հիշատակվում է Անտիոքի ասորի ուղղափառ եկեղեցու թեմերի ցանկում¹⁷: «Հեսնադ-Ջաիդ» արտասանական տարբերակով քաղաքը հիշատակվում է ասորի խոշորագույն հանրագիտակ Գրիգորբար Հեբրայոսը (1226-1286 թթ.): Հետագայում ավելի է տարածվում արաբական՝ «Հիսն Ջիյադ» տարբերակը: Այն իր «Երկրների բառարանում» հիշատակվում է արաբ անվանի աշխարհագրագետ Յակուբալ-Համավին (1179-1229 թթ.)՝ «Հիսն Ջիյադ, հայկական հողերում,

¹⁴ Takahashi, H., Weitenberg, J., *The Shorter Syriac-Armenian Glossary in Ms. Yale Syriac 9, Part 1*, Journal of the Canadian Society for Syriac Studies, Volume 10, 2010, էջ 68-83:

¹⁵ Kévorkian, R., *Demographic Changes in the Armenian Population of Diarbekir, 1895-1914*, in *Armenian Tigranakert/Diarbekir and Edessa/Urfa*, ed. Richard G. Hovannisian, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, 2006, էջ 265:

¹⁶ De Courtois, էջ 17, 64:

¹⁷ Fiey, J.-M., *Pour un Oriens Christianus Novus: répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Orient-Institut, 1993, էջ 216:

այսօր հայտնի է որպես Խարթափիթ» (حصن زياد بأرض أرمينية) (ويعرف اليوم بخرتيرت): Մեկ այլ նշանավոր արաբ աշխարհագրագետ, Շամսուդդին ադ-Դիմաշկին (1256-1327), պարզաբանում է, որ «Խարթափիթ» է կոչվել քաղաքը, իսկ «Հիան Զիյադ» նրա հինավուրց միջնաբերդը¹⁸:

Տարածաշրջանում ասորիների թվաքանակը, բյուզանդացիների քաջալերմամբ, աճել է XII-XIII դդ., և նրա կենտրոնը Մալաթիան, դարձել «ասորական վերածննդի» ասորական գրականության վերջին վերելքի կենտրոնը: Մալաթիայի մերձակայքի Սոր Բարսաումա վանքում հաստատվել էր նաև ասորի ուղղափառ եկեղեցու պատրիարքի նստավայրը: Խարբերդի ասորական թեմը կրկին հիշատակվում է XIII-XIV դդ.: Այսպես, XIII դ. կեսերին Խարբերդի մետրոպոլիտ է եղել Դիոսկորոս Թեոդորոսը: Նա ծնվել է Խարբերդում՝ Միքայել բար Բասիլ քահանայի ընտանիքում: Եղել է Խարբերդի մերձակայքի ասորական Բաուր վանքի միաբանը (վանքն առաջին անգամ հիշատակվել է 1057 թ., մուսուլմանների կողմից գրավվել 1311 թ., գոյության ընթացքում ունեցել է չորս աբբահայր եպիսկոպոս¹⁹): Մասնագիտացել է դասական ասորերենի, գեղագրության և մանրանկարչության մեջ, ապա՝ մինչև եպիսկոպոս դառնալը, զբաղվել ձեռագրերի հայթայթումով և արտագրությամբ: Հայտնի են իր գրչի տակից դուրս եկած վեց ձեռագրեր, որոնցից մեկը պահվելիս է եղել Խարբերդի ասորական եկեղեցում: Դիոսկորոս Թեոդորոսին իր «Եկեղեցական պատմության» մեջ հիշատակում է Գրիգոր բար Հեբրա-

¹⁸ Kramers, J. H., *Kharput*, Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936), ed. M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, Brill Online, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/k-h-arpu-t-SIM_4127:

¹⁹ Barsoum, Ignatius Afram I, *The Scattered Pearls*, Second revised edition, Gorgias Press, 2003, էջ 562:

յուր՝ կոչելով նրան «Եկեղեցու անվանի վարդապետ»²⁰: XIV դարից հայտնի է Խարբերդի թեմի առաջնորդ Հովսեփը, ով թողել է քաղաքին բաժին ընկած փորձությունների արձանագրությունը²¹: Ըստ ամենայնի, XVI դ. սկզբին ասորական վանք է եղել և բուն Խարբերդում, որտեղ, որոշ ժամանակով, մեկուսացել է Տուր Աբդինի պատրիարք²² Մասուդ Զազացին²³:

Ըստ ամերիկացի բողոքական միսիոներ Horatio Southgate-ի՝ ով 1840-ականների կեսերին եղել էր Խարբերդում, քաղաքում բնակվել է 150 ասորի ընտանիք: Հեղինակն անմիջապես ավելացնում է, որ այդ տվյալները հավաստի չեն, քանի որ, իր խոսքերով, Օսմանյան կայսրության քրիստոնյաները սովորություն ունեին միտումնավոր նվազեցնել իրենց թվաքանակը²⁴: Ըստ մեկ այլ թուրքական աղբյուրի, Խարբերդում կար մոտ 60 ասորական ծուխ²⁵ (թուրքերն, իրենց կողմից, նույնպես սովորություն ունեին միտումնավոր նվազեցնել քրիստոնյաների իրական թվաքանակը):

1911-12 թթ. օսմանյան մարդահամարի տվյալներով, Խարբերդի վիլայեթում բնակվել է 2,823 ասորի, մինչ Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքարանը, ինչպես նշեցինք, նույն ժամանակահատվածի համար տալիս է 5,000 թիվը: Երկու աղբյուրների տվյալներից էլ ստանում ենք ասորիների ու հայերի գրեթե նույն հարաբերակցությունը՝ համապատասխանաբար 1/31 և 1/33: Բուն Խարբերդում, որտեղ քրիստոնյանե-

²⁰ Նույն տեղում, էջ 462-63:

²¹ Նույն տեղում, էջ 155:

²² 1364-1816 թթ. Տուր Աբդինում եղել է Աստիոքի պատրիարքության գրգռանդ պատրիարքություն:

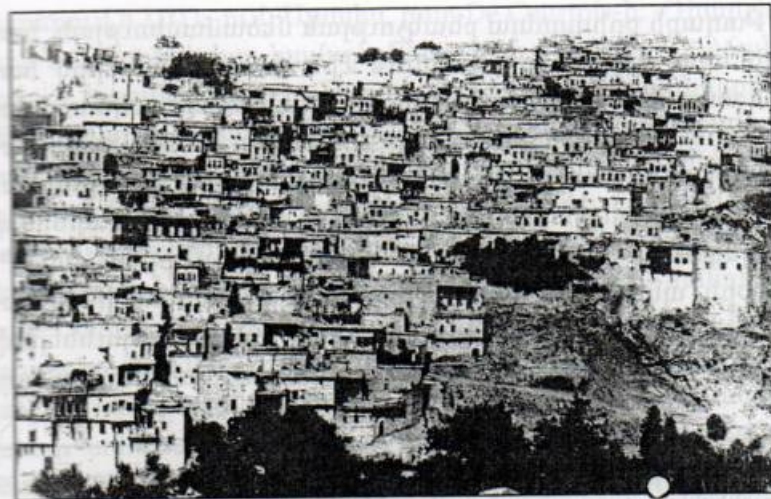
²³ Barsoum, նշվ. աշխ., էջ 510:

²⁴ Southgate, H., *Narrative of Visit to the Syrian [Jacobite] Church of Mesopotamia*, New York, 1856, էջ 87:

²⁵ Sunguroğlu, İ., *Harput Yollarında*, Istanbul, Yeni Matbaa, 1958. մեջբերված է Trigona-Harrany, էջ 50:

րը մինչև Մեծ Եղեռնը կազմում էին 20 հազար հաշվող բնակչության մոտ կեսը, այդ հարաբերակցությունը պետք է որ ավելի փոքր լիներ: Ամեն պարագայում, մինչև 1915 թ. ասորիների թիվը Խարբերդում դժվար թե գերազանցեր մեկ հազարը: Հարկ է նաև հաշվի առնել, որ 1890-ականներից սկսած, խարբերդցի ասորիները շարունակաբար արտագաղթել են ԱՄՆ, որտեղ Մասաչուսեթս նահանգի Վուսթեր և Բոստոն քաղաքներում աշխարհամարտի նախօրեին արդեն կար բավականին ստվար և լավ կազմակերպված ասորական համայնք (ի դեպ, ԱՄՆ-ում խարբերդցի ասորիները 1919-21 թթ. հայերեն հրատարակում էին «Բաբելոն», իսկ 1933-38 թթ. անգլերեն՝ «Assyrian Progress» պարբերականները, որոնք հարուստ նյութ են տրամադրում Խարբերդում և ԱՄՆ-ում նրանց կյանքի մասին): Ըստ ԱՄՆ 1910 թ. մարդահամարի՝ Վուսթերում բնակվել է «ասիական Թուրքիայից» ներգաղթած 2,832 մարդ, որոնք իրենց ճնշող մեծամասնությամբ Խարբերդի վիլայեթի հայեր և ասորիներ պետք է լինեին²⁶:

²⁶ ԱՄՆ մարդահամարների արխիվային տվյալներն ըստ www.census.gov կայքի: Հատկանշական է, որ օսմանյան ասորիները Հյուսիսային Ամերիկայում բնակություն էին հաստատում հայրենակցական սկզբունքով: Այսպես, խարբերդցիները հաստատվեցին Մասաչուսեթսում (Վուսթեր և Բոստոն քաղաքներում, որտեղից նրանց մի մասն այնուհետև տեղափոխվեց Կալիֆորնիա), տուրաբդիցիները՝ Ռոդ Այլենդում, դիարբեքիցիները՝ Նյու Ջերսիում, մարդիցիները՝ Մոնրեալում, հոմսեցիները՝ Դեթրոյթում և Ֆլորիդայում:



Խարբերդի «Ասորվոց թաղը»

5194

Խարբերդում ասորիներն ունեին իրենց սեփական թաղը (հայերեն՝ «ասորվոց թաղ», թուրքերեն՝ *սյուրյանի կադիմ մահալլեսի*), որում միննույն տանիքի տակ ապրում էր մինչև 20 հոգի: Ասորական թաղը կազմել է քաղաքի «Վարի թաղի» մի մասը (ավելի բարձր գտնվող մյուս խոշոր թաղը կոչվել է «Վերի թաղ»): Ասորիները քաղաքում մեկուսացած չէին և հայերի ու մուսուլմանների հետ ամենօրյա ակտիվ շփման մեջ էին: Նրանք հիմնականում զբաղված էին առևտրով (օրինակ՝ մետաքսի) և արհեստներով: Մեծ հոչակ ունեին, հատկապես, ասորի ջուլիակներն ու նրանց արտադրած «ասորոց չիթը», որը հատուկ եղանակով արտադրվող տոկուն հյուսվածք էր, որպես կանոն՝ կարմիր գույնի, զարդարված ծաղիկների և թռչունների պատկերներով²⁷: Կային նաև մի քանի ասորի հողատերեր:

²⁷ Ճիզմեճեան Ս., *Խարբերդ և իր զավակները*, Ֆրեզնո, 1955, էջ 87-88: Հեղինակն այսպիսի մանրամասներ է հաղորդում ասորի ջուլիակների մասին. «Պետք է ըսել որ Խարբերդի ասորիները այս արհեստը կը վարեն

Քաղաքի քրիստոնյա բնակչության մեծամասնության՝ հայերի հետ ասորիները կազմում էին մուսուլմաններին հակակշռող միասնական հասարակական-տնտեսական, կրոնական և մշակութային հանրություն: Ըստ Horatio Southgate-ի՝ հայերն ու ասորիներն Խարբերդում ապրում էին «ամենասերտ մտերմության պայմաններում, այցելում էին միմյանց եկեղեցիները²⁸, սակայն չէին ամուսնանում իրար հետ»²⁹: Վերջին պնդումը, սակայն, հերքվում է փաստացի արձանագրված բազմաթիվ հայ-ասորական ամուսնություններով՝ ինչպես Խարբերդում, այնպես էլ Օսմանյան կայսրության այլ

իսկական ընկերակցութեան մը օրինակով: Այսինքն, արհեստը ունի իր գաղտնիքները, զորս պետք է պահպանել, իրարու միջև պետք է ստեղծել փոխադարձ վստահութեան ու փոխադարձ շահի պայմաններ, մէկը միւսին պետք է զօրակցի, պետք է մանաւանդ պաշտպանել յաճախորդին ապրանքը, որ իրենց մօտ ներկուելու դրկուած է: Այս բոլորը նաեւ ստեղծած է վստահութիւն յաճախորդին ու ասորի արհեստատրին միջեւ: Օրինակի համար, գարնան եղանակին, ասորիներ կայցելէն գիւղերը ու այնտեղեղէն կը հաւաքեն զանազան կտաւներու հիւսուածքներ, որոնք պետք է ներկել ու աշնան վերադարձնել իրենց տերերուն: Այս բոլորը կը կատարուի առանց փաստաթուղթի ու ստորագրութեան, ամէն ինչ հիմնուած է ասորիներու այս արհեստին նկատմամբ վստահութեան վրայ: Գողեր անպակաս են *ասորացիք* կոչուած վայրէն, նկատի ունենալով որ կտաւներն ու զանազան հիւսուածքները բացօթեայ փռուածկ՝ ըլլան այնտեղ: Բայց հսկողութիւնը ասորիներուն համար հաւաքական պարտականութիւն մըն է: Երբ պատահի որ գող մը յայտնուի, պահակները ձայն կուտան եւ կարճ ժամանակի մը մէջ մեծաթիւ ասորիներ կը յայտնուին այս վայրը՝ փայտերով ու բիրերով զինուած: Ասորիները իրենց ամբողջ համայնքով տէրն ու պահապանը կը կանգնին այս արհեստին: Ասորի ոստայնանկ եւ վաճառական ընտանիքներէն կը յիշուին՝ Եաղուպ Տաշօս եւ իր որդին՝ Սուրիան, Ակոբ եւ Պողոս Փերջ եղբայրները, Մինաս, Պօղոս եւ Մարտիրոս Չաթալպանները (եղբայրներ), Մալճանները, Կարապետ, Գեորգ եւ Աւետիս Տօնապետ եղբայրները, Աղայիկները, Աղայէկ, Կելվարկիս եւ Գասպար Զթճի եղբայրները»:

²⁸ Տվյալներ կան, որ Խարբերդի հայերի մեջ տարածում ունէր ասորի սրբերի պաշտամունքը:

²⁹ Southgate, նշվ. աշխ., էջ 87:

վարքերում և ԱՄՆ-ում: Այսպես, ըստ De Courtois-ի, «Դիարբեքիքի և Մարդինի հայ համայնքները շատ մեծ էին, և հաճախ նայերը կազմում էին բանկատերերից, առևտրականներից, բժշկներից և մտավորականներից կազմված հասարակական վերնախավը, որի հետ ասորական կարևոր ընտանիքները խառնվում էին»³⁰: Մոտիկությունը հայերի հետ թույլ էր ստվիս Դիարբեքիքի և Մարդինի մի քանի նշանավոր ասորի ընտանիքներին՝ «բարձրանալ հասարակական սանդղակով»³¹: Ասորական ծագմամբ ամերիկացի պատմաբան Eden Naby-ն նույնպես նշում է, որ Հայ առաքելական և Ասորի ուղղափառ եկեղեցիների նույնադավանության պատճառով, «Քառը ամուսնությունները ոչ միայն հնարավոր էին, այլև հաճախակի տեղի էին ունենում»³²: Նա ապա ավելացնում է, որ «բողոքականություն ընդունած ասորիներն ամուսնանում էին այլ բողոքականների հետ՝ անկախ նրանց ազգությունից: Խարբերդում, ուր բողոքականների ճնշող մեծամասնությունը հայեր էին, բողոքական ասորու համար ամենահավանական գույգը հայն էր»³³ (ինչպես նշեցինք վերևում, Օսմանյան կայսրությունում բողոքականություն ընդունող ասորիները, որպես կանոն, միավորվում էին հայերի հետ ընդհանուր՝ իր եությանը հայկական համայնքի մեջ. այդ պատճառով բողոքական ասորիների շրջանում հայացման միտումներն ավելի ուժեղ էին, քան ավանդական հարանվանություններին հավատարմություն պահպանողների մեջ):

XIX դ. վերջում Օսմանյան կայսրությունում գրանցված էին 49 տարրական, 5 երկրորդական և 1 միջնակարգ ասորա-

³⁰ De Courtois, նշվ. աշխ., էջ 44:

³¹ Նույն տեղում, էջ 47:

³² Naby, E., *Almost Family: Assyrians and Armenians in Massachusetts*, in *The Armenians of New England*, ed. by Marc Mamigonian, Armenian Heritage Press, 2004, էջ 46:

³³ Նույն տեղում:

կան դպրոցներ³⁴: Հայտնի է, որ Խարբերդի ասորիներն ունեին մեկ դպրոց, որը Վահե Հայկը «պարզ նախակրթարան» է բնութագրել³⁵, իսկ Խարբերդցի ասորի Ալեք Սողոն իր հայերեն հոդվածներից մեկում կոչել «խոնարհ»³⁶: 1909 թ. ասորի տիկնանց *Մարթ Շիմունի* («Սրբուհի Շիմունի») ընկերությունը՝ հանձինս Հանրմ Բարսումի ու Մարիամ Տոնապետի, Խարբերդում հիմնել էր առանձին իգական դպրոց. 1912 թ. այդ դպրոցը, որի տնօրենուհին Սրբուհի Դաշոն էր, ուներ 6 ուսուցիչ (հինգը կանայք) և 60 աշակերտուհի³⁷: Դրա հետ մեկտեղ, Խարբերդի հայկական դպրոցները, այդ թվում՝ օտարերկրյա միսիոներների հիմնած, բաց էին ասորիների համար³⁸ և նրանցում նաև ասորի ուսուցիչներ են եղել: Այսպես, երկու ասորուհիներ՝ Մառա և Շամիրամ, հիշատակվում են կապուցիների հիմնած «Մեն Քլեր» օրհորդաց երկրորդական վարժարանի ուսուցիչների կազմում (ի դեպ, վարժարանի շենքը նախկինում պատկանել էր ասորի Նաման ընտանիքին)³⁹: Ասորի ծնողներն, ամենայն հավանականությամբ, նախընտրում էին իրենց զավակներին ուղարկել հենց այդ դպրոցները, և սա է, թերևս, պատճառը, որ ասորական «խոնարհ նախակրթարանը» 1912 թ. փակվեց:

Ասորական դպրոցներում դասավանդման հիմնական լեզուն հայերենն էր: Դրանց ասորական բնույթն արտահայտվում էր նրանում, որ աշակերտներն ուսումնասիրում էին ասորական գիրն ու կրոնը, կարևորագույն աղոթքներն ու սաղմոսները և ասորի եկեղեցու կողմից առավել հաճախ գործածվող մի քանի օրհներգեր: Դասական ասորերենը, որպես այդ-

³⁴ Trigona-Harrany, նշվ. աշխ., էջ 74, տողատակ 186:

³⁵ Հայկ Վ., *Խարբերդ և անոր ոսկեդէն դաշտը*, Նյու Յորք, 1959, էջ 511:

³⁶ Սօսո Ալեք, *Աշուր Ս. Եռսուֆ*, «Ասորվոց անգուգական ուսուցիչական ժողովածու, հրատ. Ասորվոց Հնգյակ Ընկերության, Բոստոն, 1919:

³⁷ Trigona-Harrany, նշվ. աշխ., էջ 175:

³⁸ Joseph, նշվ. աշխ., էջ 78:

³⁹ Հայկ Վ., նշվ. աշխ., էջ 160:

պիսին, չէր ուսումնասիրվում, և մեխանիկորեն սերտված տեքստերից, կրոնական բնույթի մի քանի արտահայտություններից բացի, շատ քիչ ասորիներն էին ի վիճակի ցուցաբերել այդ լեզվի որևէ իմացություն⁴⁰: Ասորական գիրը հիմնականում գործածվում էր թուրքերենը՝ գարշունի եղանակով գրի առնելու համար: Խարբերդում գարշունիով լույս են տեսել երեք պարբերականներ (տե՛ս ստորև), այն կարելի էր տեսնել տապանաքարերի վրա և մի քանի այլ արձանագրություններում: Ասորական գրի գործածություն հայերենի համար Խարբերդում չի արձանագրվել (որպես գաղտնագրություն, փորձեր, թերևս, արվել են), և Խարբերդի ասորիները ոչ միայն հայախոս, այլև «հայագիր» էին: Մա միանգամայն տրամաբանական էր, քանի որ առօրյայում անիմաստ պետք է դիտվեր հրաժարվել հայկական գրից հօգուտ՝ հայերենի պարագայում դժվար ընթեռնելի գարշունիի (նշենք, որ թուրքերենի պարագայում ավանդական արաբական գրի փոխարինումը կառուցվածքով և սկզբունքով ցեղակից ասորականով որևէ դժվարություն չէր ներկայացնում. օսմանյան ասորիները լայնորեն գործածում էին ասորատառ թուրքերենը, նույնիսկ Ասորի ուղղափառ եկեղեցին՝ իր ներքին գրագրության համար):

Հայտնի չէ, թե երբ են Խարբերդի ասորիները կորցրել ասորերենը, կամ, ինչպես նրանք էին ասում (դատելով «Բաբելոնից»)՝ «ասորենը», եթե ընդունենք, որ Խարբերդում ընդհանրապես երբևիցե եղել են ասորախոս ասորիներ: «Բաբելոնի» հոդվածներից մեկում կարդում ենք. «Մոտավորապես երկու դար առաջ էր, որ մեր ցեղը Խարբերդի և շրջակայքի մեջ կորսնցուց յուր լեզուն, և մինչև այսօր միայն *օլաֆ բեթը* [այ-

⁴⁰ Աղավաղված ասորերենով այդպիսի մի քանի արտահայտություններ, «ճակատակ գարշունիով», այսինքն՝ հայատառ ասորերենով, կարելի է գտնել «Բաբելոնում», օրինակ *Ըպրիխամավիտերտոբանուրիշօթշիթօ խօթթօաբրիիթօ*՝ «Օրհնյալ է մեր Տիրոջ ծնունդը և օրհնյալ նոր տարի»:

բուրենը] կա մեզի ժառանգ»⁴¹: Այսինքն, ըստ հեղինակի, Խարբերդի ասորիներն իրենց լեզուն կորցրել են XVII դ. առաջին քառորդից հետո (հարկ է նշել, որ Խարբերդի և Մալաթիայի շրջաններից սերող ասորատառ հայերենի ամենավաղ նմուշները պատկանում են հենց XVII դ.): Եթե նկատի ունենանք, որ Խարբերդից դեպի հարավ՝ Տուր Աբդինում, տուրոյո կոչվող արդի արամեական բարբառը գոյատևում է մինչև այսօր, իսկ Դիարբեքիի մերձակայքի առնվազն երկու գյուղերում տուրոյոյին մոտ մեկ այլ արամեական բարբառ՝ *մլահստ*-ն, գոյատևել է մինչև XX դ. վերջը⁴², ապա կարելի է ենթադրել, որ Խարբերդի շրջանում արդի արամեական ինչ-որ բարբառ, իրոք, կարող էր գոյատևած լինել մինչև XVII դ., թեև գիտականորեն ապացուցել այս վարկածն այլևս հնարավոր չէ: Ամեն պարագայում, այդ բարբառը պետք է լիներ «ներմուծված», քանի որ Խարբերդը ի տարբերություն Տուր-Աբդինի և Դիարբեքիի, Ասորիքի մասը չի կազմել և տեղական արամեական բարբառներ այստեղ չեն եղել⁴³: Naby-ն Խարբերդի ասորիների կողմից ասորերենը կորցնելու պատճառներից մեկը տեսնում է Ասորի ուղղափառ եկեղեցու դիրքորոշման մեջ, որը «հիմնական շեշտը դնում էր դասական ասորերենի վրա և հրաժարվում էր թարգմանել ծիսակատարություններն ու հարակից նյութերը խոսակցական լեզվի»⁴⁴:

⁴¹ Գոյուն Ն., *Ասորեն թերթը, որ պիտի գա*, «Բաբելոն», թիվ 4, սեպտեմբեր 16, 1920:

⁴² Jastrow O., *Der neuaramäische Dialekt von Mlahso*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1994, էջ 6:

⁴³ Մինչև հարցի մանրագնին ուսումնասիրումը, մենք ենթադրել էինք, որ Խարբերդի ասորիները կարող էին ունենալ իրենց բնորոշ խոսվածք կամ «ժարգոն», որի վրա արամեերենը ինչ-ինչ ազդեցություն թողած կլիներ: Հիմա էլ չենք բացառում, որ ասորիները, բացի կրոնական ոլորտին վերաբերող, օգտագործել են հայերին անհասկանալի հատուկենա բառեր, սակայն հասու նյութի ուսումնասիրումը կասկած չի թողնում, որ իրենց առօրյայի լեզվով նրանք հայերից որևէ կերպ զանազանելի չեն եղել:

⁴⁴ Naby, նշվ. աշխ., էջ 46:

Naby-ն նշում է, որ Խարբերդի ասորիների համար ճշմարիտ էր ընդհանուր միջինարևելյան լեզվական պարադիգմը, ըստ որի՝ տղամարդիկ տիրապետել են հասարակական վայրերի լեզուներին, սույն պարագայում՝ հայերենին և թուրքերենին (Դիարբեքիում, որպես այլ օրինակ, բոլոր քրիստոնյաները, ինչպես նշվեց, եղել են հայախոս, իսկ հասարակական վայրերում, օրինակ՝ շուկաներում, խոսել են նաև քրդերեն⁴⁵), մինչ կանայք՝ ներփակված լինելով ընտանիքների և բաղերի շրջանակներում, տիրապետել են միայն ազգային լեզվին, սույն պարագայում՝ հայերենին⁴⁶: Այլ կերպ ասած, Խարբերդի ասորի կանայք գրեթե բացառապես հայախոս էին, մինչ տղամարդիկ հայերենից բացի տիրապետել են նաև թուրքերենին (ասորական միջավայրում թրքալեզու մամուլի գոյությունը սրանում որևէ կասկած չի թողնում): Այս նույն իրողությունը 1870-ականների Տուր-Աբդինում արձանագրել է գերմանացի սեմագետ Edward Sachau-ն, նշելով, որ Տուր-Աբդինում «տղամարդիկ տուրոյոյից բացի հիմնականում տիրապետում են նաև քրդերենին և արաբերենին, մինչ կանայք և երեխաները խոսում են միայն տուրոյոյով»⁴⁷:

Դրա հետ մեկտեղ, «Բաբելոնի» մի քանի հոդվածներից կարելի է եզրակացնել, որ խարբերդցի ասորիների «ազգային» երգերը հիմնականում թուրքերեն էին, ինչը հաճախ ճշմարիտ է նաև տեղի հայերի պարագայում: Մեզ է հասել միայն մեկ հիշատակում հայալեզու ասորական երգի մասին, որը կոչվել է «Ասորի եմ ես, ասորու որդի»⁴⁸:

⁴⁵ De Courtois, նշվ. աշխ., էջ 17, 64:

⁴⁶ Naby, նշվ. աշխ., էջ 47: De Courtois-ն նշում է, որ Մարդինի մերձակայքում իրեն պատահած ոմն ուղղափառ ասորի Իբրահիմի մայրը, որը ծնվել էր Դիարբեքիում, մինչև այդ օրը խոսում էր միայն հայերեն (De Courtois, նշվ. աշխ., էջ 17, տողատակ 2):

⁴⁷ Sachau E., *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883, էջ 420:

⁴⁸ Donabed S., *Remnants of Heroes: The Assyrian Experience*, Assyrian Academic Society, 2003, էջ 77: Խարբերդի ասորիների շատավիղ այս

Հայախոս լինելուց բացի, Խարբերդի ասորիները շատ հաճախ կրել են հայկական անուններ կամ աստվածաշնչային անունների հայկական տարբերակներ: Տարբեր աղբյուրներում մեր կողմից գրանցված ասորիների հայկական անուններն են Ազնիվ, Աղավնի, Անդրանիկ, Առաքել, Ավետիս, Արթին, Գևորգ, Զարուհի, Թորոս, Լուսիկ, Կարապետ, Կիրակոս, Հարաթյուն, Հովակիմ, Հովհաննես, Մանուկ, Մարկոս, Մարտիրոս, Մելքոն, Մինաս, Նշան, Պետիկ, Պերճ, Պողոս, Մաթենիկ, Մահակ, Սրբուհի, Տոնապետ, Օհան: Ասորիները, փաստորեն, կարող էին կրել ցանկացած հայկական անուն (բացառությամբ, թերևս, Հայկի): Այս անունները հաճախ գործածվել են նաև որպես ազգանուններ: Այսպես, Խարբերդի նշանավոր ասորական ընտանիքներից մի քանիսը կրել են Տոնապետ, Պերճ, Մանուկ, Առաքել և նման այլ ազգանուններ: «Յան» վերջավորությամբ ազգանուններ Խարբերդի ասորիների մոտ, ովքեր, լինելով հայախոս, այնուամենայնիվ, կառչում էին իրենց ազգային ինքնությունից, հանդիպել են շատ հազվադեպ. այսպես, Օսմանյան կայսրության ասորի նշանավոր մտավորականներից էր Խարբերդի «Սմբատյան» ճեմարանի շրջանավարտ, բողոքական պատվելի Առաքել Պետիկյանը (1860-1902), ով, «Գիսակ» գրչանունով, հայերեն զբաղվել է գրական գործունեությամբ (հատկապես հայտնի է նրա «Գիսակարան. Խոսք և խորհուրդ քի խորոց սրտի Գիսակի» ժողովածուն⁴⁹): Որոշ ասորիներ իրենց ազգանուններին

հեղինակի ուսումնասիրություններն առավելապես հիմնված են ԱՄՆ-ում հաստատված ասորիների բանավոր վկայությունների և ընտանեկան արխիվների վրա:

⁴⁹ Տազետեան Ա. և Իւրնէշլեան Ա., *Լիբանանահայ գիրքը 1894-2012. մատենագիտական ցանկ*, Բեյրութ, Հայկազյան Համալսարան, 2013, էջ 44: Հայտնի է խարբերդցի ասորու առնվազն մեկ ազգանուն ռուսական -ով վերջավորությամբ. խոսքը «Բաբելոնի» երկրորդ խմբագիր Նաում Բեշարովի մասին է, ով՝ մինչև ԱՄՆ-ում հաստատվելը, ապրել է Կովկասում և, ըստ ամենայնի, ռուսական հայատակություն է ստացել (Ցարական Ռուսաս-

«ան» վերջավորություն էին ավելացնում (օրինակ՝ Քեշիշյան, Բաբաանյան), որպեսզի ավելի հեշտ ստանան ԱՄՆ ներգաղթելու իրավունք⁵⁰: Հոգևորականներն ու սարկավազներն, ըստ երևույթին, պաշտոնական գրություններում գործածել են ասորական բար («որդի») բառով կազմված ավանդական անուններ. այսպես, հայտնի է խարբերդցի Յաղուր բար Թումա սարկավազի անունը:

Հայկական անունների տարածված լինելն ակնհայտորեն առաջացրել է որոշ ազգայնականորեն տրամադրված տարբերի և, հավանաբար եկեղեցու դժգոհությունը: Այսպես, «Բաբելոնի» խմբագրականներից մեկում կարդում ենք. «Նվազ ուշագրավ տեղ չի բռներ մեր անունները, ցուցուցեք նայ մը Եուհեննե, Ֆավոս, Սարկոն, Աշուր, Աֆրեմ անունները կը կրեն, բայց շատ ու բազմաթիվ են մեր մեջ Հովհաննես, Գևորգ, Կարապետ, Սարկոս, Կիրակոս»⁵¹:

Բացի հայկական անուններից, խարբերդցի ասորիները որպես անուններ և ազգանուններ գործածել են նաև ավանդական ասորական անունները, ինչպես՝ Բարսամ, Բեշարա, Կիվարզիս, Դաշո, Դենհո, Սողո, Թումա, Հաննա, Մալքե, Մարտաբա, Յուհաննա, Նաման, Նաում, Շեմուն, Ջիրջիս և այլն. ինչպես նաև արաբա-թուրքական ծագում կամ տեսք ու-

ստում ասորիներին գրեթե բացառապես գրանցում էին ռուսականացված ազգանուններով, որոնք պահպանվում են մինչ օրս): Թեև «Բաբելոնի» լիցեն արևմտահայերենն է, Բեշարովի հոդվածներից պարզորոշ երևում է, որ իր լեզուն Կովկասում ապրած տարիներին, կրել է արևելահայերենի ազդեցությունը: Բեշարովը, հավանաբար, Կովկասում ապրած միակ խարբերդցի ասորի չէր, քանի որ արևելահայերենի ազդեցությունը (օրինակ «գլխ»-ի օգտագործումը «ըլլա»-ի փոխարեն) առկա է ևս մի քանի նորվածագիրների լեզվում:

⁵⁰ Donabed S., Shamiran M., *Harput, Turkey to Massachusetts: Notes on the Immigration of Jacobite Christians*, in *Chronos: Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, No.23, 2011, էջ21:

⁵¹ «Մեզի ի՜նչ պետք է», «Բաբելոն», խմբագրական, Ա տարի, թիվ 27, հունիս 22, 1920:

նեցող անուններ՝ Գոյուն, Դավուդ, Էլբի, Թումաջան, Իբրահիմ, Իսքանդեր, Լուսֆի, Խորի, Յադուբ, Յուլբեկ, Յուսուֆ, Նուրի, Չաթալբաշ, Ռասիմ, Սաֆար, Քեշիշ և այլն: Որոշ տարածում ունեին նաև եվրոպական անունները կամ աստվածաշնչյան անունների եվրոպական լեզուներում առկա ձևերը:

Մի քանի սերունդներ շարունակ լինելով հայախոս և «Բաբելոնի» էջերում ցուցաբերելով հայերենի փայլուն իմացություն, Խարբերդի ասորիները, այդուհանդերձ, չէին դիտում հայերենը որպես մայրենի լեզու: Նրանց համար այն միշտ մնում էր «օտար», «ուրիշների» լեզու⁵², որի հետ խորքային զգացմունքային կապվածության արտահայտություններ գրեթե չեն պահպանվել⁵³: Սեփական լեզուն կորցրած լինելու հանգամանքը բարդությի տեսքով կախված էր ասորի մտավորականների վրա: «Բաբելոնի» հողվածներից մեկում կարդում ենք. «Ունինք լեզու մը որ գործածող չկա, ուրիշների լեզուն առած ենք, մեկ մեկ ազգի մը լեզվով կ'խոսի, ուրիշ մը ուրիշին: Ոմանք թուրքերեն կ'խոսին, ոմանք պարսկերեն, ոմանք հայերեն, ոմանք ալ արաբերեն <...> Իրար չենք ճանչնար, իրար չենք հասկնար, հազար ու մեկ ճյուղերու, հազար ու մեկ մասերու բաժնված ենք: Մելքիթին ինքզինքը տարբեր կը ճանչնա, քիլդանին տարբեր, Պարսկաստանի ասորին ինքնզինքը նեստորի կը կոչէ ու կը զատվի բոլորովին Միջագետքի Ասորիէն»⁵⁴: Անորոշ ապագայում «մայրական լեզուն» վերակենդանացած տեսնելու հույսը պարբերաբար հնչում է «Բաբելոնում», թեև Խարբերդի ասորիների պարագայում այն

⁵² Trigona-Harrany, նշվ. աշխ., էջ 193:

⁵³ Այս առումով ուշագրավ է "Assyrian Progress" պարբերականի մի հարդազրույթուն, որը ներկայացնում է 1930-ականներին Կալիֆորնիայում երիտասարդների կողմից կազմակերպված և մասամբ հայերեն վարված մի միջոցառում. այդ կապակցությամբ հողվածագիրը նշում է, որ ներկա մեծահասակները «վայելեցին հայերենը» ("enjoyed the Armenian language"):

⁵⁴ Ռասիմ, «Դեպ ո՞ր կը քալենք», «Բաբելոն», Ա տարի, թիվ 5, սեպտեմբեր 18, 1919:

իրականանալու լուրջ նախադրյալներ չունեն: Այսպես, հողվածներից մեկում կարդում ենք. «Ասորի ազգը անլեզու չէ և ունեցած է լեզու մը ճոխ գրականությամբ: Մինչ ուրիշ ազգեր չունեն լեզու, ասորին իր լեզուն ուներ և ուրիշին կուսուցաներ: <...> Նա այնչափ ճոխ է, որչափ արաբերենը, հունարենը և ուրիշ եվրոպական լեզուներ: <...> Ազգաց մեր վրա իշխելովը ստիպած ենք գործածել իշխող ազգաց լեզուները: <...> Ինչպես ուրիշ լեզուներ ավելի պարզված, ավելի բարեփոխված և ըրած են հարմարագույն ներկա պարագայից կրնա ըլլալ ասորի լեզուն ևս առավել պարզ և ժամանակին հարմար: Ասոր համար խումբ մը լեզվագետներ կրնան բարեփոխել զայն այսպես որ լինի ընդհանուր լեզու Նեստորականին, Ջեկոբայթներու⁵⁵, Քաղդեացիներու»⁵⁶: «Բաբելոնի» էջերից ինչպես հրատարակիչների, այնպես էլ նամակագիրների կողմից էրբեմն հնչել է պարբերականը ապագայում ասորալեզու դարձնելու գաղափարը, թեև, կրկնենք, որ Խարբերդի ասորիների և «Բաբելոնի» պարագայում սա անիրականանալի էր: Այսպես, հողվածներից մեկում կարդում ենք. «Մրտի անհուն արախությունը է, որ կարդալու բարեբախտությունը կունենամ ձեր ազգօգուտ կիսամայան, վստահելով որ մոտալուտ ձեր չարաչար աշխատանաց արդյունքը պիտի ըլլա մայրական լեզվով «Բաբելոնի» հրատարակչությունը»⁵⁷:

Խարբերդի ասորիների ազգային ինքնության գլխավոր գրավականը և հայերից նրանց զանազանող կարևոր գործոնը նրանց ազգային ավանդական եկեղեցիներն էին՝ Անտիոքի ասորի ուղղափառ և Ասորի կաթոլիկ: Խարբերդն Ասորի ուղղափառ եկեղեցու եպիսկոպոսի աթոռանիստ էր: Ասորական

⁵⁵ Խոսքը ուղղափար ասորիների՝ «հակոբիկների» մասին է (անգլերեն՝ jacobites):

⁵⁶ Եսուուֆ Ա.Գ., «Նամակ Փարիզեն», «Բաբելոն», Ա տարի, թիվ 8, հոկտեմբեր 30, 1919:

⁵⁷ Տոնապետ Ս., «Նամակ «Բաբելոնին», «Բաբելոն», Ա տարի, թիվ 6, հոկտեմբեր 2, 1919:

Մարթ (Մուրթ) Մարիամ եկեղեցին (ավելի ճանաչված է թուրքերեն *Մերյեմ անա քիլիսեսի* անունով) պարզունակ, որևէ ճարտարապետական արժանիքներով աչքի չընկնող շինություն էր, սակայն ասորիներն այն շատ հին են համարել և հիմնադրումը վերագրել 179 թ.⁵⁸: Մա, հավանաբար, նախկին հայկական Մբ. Աստվածածին եկեղեցին է. տեղեկություններ կան, որ հայերն այն հանձնել են ասորիներին, փոխարենը նրանցից ստանալով մոտակա Մորենիկ գյուղի եկեղեցին⁵⁹: Ըստ երևույթին, քաղաքում եղել է ևս երկու ասորի ուղղափառ եկեղեցի: Ասորի կաթոլիկ եկեղեցի, ամենայն հավանականությամբ, չի եղել համենայն դեպս, չի հիշատակվում:

Ի տարբերություն աշխարհականների, ասորի հոգևորականներն ունեին դասական ասորերենի որոշ իմացություն, և Ասորի ուղղափառ և Ասորի կաթոլիկ եկեղեցիները փորձում էին ինչքան հնարավոր է պահպանել այդ լեզուն եկեղեցական կյանքում: Վերը նշվեց, որ հայախոս ասորիների ծանոթությունը դասական ասորերենին հիմնականում սահմանափակվում էր աղոթքներով և օրհներգերով: «Բաբելոնի» բազմաթիվ հողվածներից տեղեկանում ենք, որ նույնիսկ Ամերիկայում հավաքները սովորաբար սկսվում էին ասորալեզու Տերունական աղոթքով (արևմտահայ տառադարձությամբ *Ապունտ պաշմայն*, այսինքն «Հայր մեր, որ երկնքում ես»), իսկ ընտանեկան և այլ խնջույքների ժամանակ սարկավազները (*շմմաս-ները*) երգում էին նաև ասորական օրհներգեր: Այսպես, հողվածներից մեկում կարդում ենք. «Ճաշասեղանեն վերջն էր, որ երեք շմմասներու մասնակցությամբ «Թշպոհիթ» փառաբանական ժամերգով մը սկսվեցավ արարողությունը»⁶⁰:

⁵⁸ Fiey, նշվ. աշխ., էջ 216-217:

⁵⁹ Moranci Ch., *The Medieval Architecture of Kharpert*, in *Armenian Tsopk/Kharpert*, ed. Richard G. Hovannisian, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, 2002, էջ 187:

⁶⁰ «Տարեդարձի մը արթիվ», «Բաբելոն», Ա տարի, թիվ 13, հունվար 8, 1920:

Այդուհանդերձ, հայտնի է նաև, որ Բիթլիսում, օրինակ, ասորիները ոչ միայն խոսում էին հայերեն, այլև գործածում էին այն իրենց եկեղեցական արարողություններում⁶¹: Հայերենը ժամերգության մեջ գործածվել է նաև Մարդինի Քառատուն նահատակների ասորական եկեղեցում⁶², և սա այն պարագայում, երբ քաղաքի ասորիներն ու հայերը՝ հատկապես կաթոլիկ, արաբախոս էին: Ըստ XX դ. սկզբին ԱՄՆ-ում լույս տեսած ասորական թրքալեզու *Ինթիբահ* («Չարթոնք») պարբերականի, Օսմանյան կայսրության ասորիների շրջանում գործածվել է ասորատառ հայերենով Ավետարան, որն, ըստ երևույթին, հայկական գարշունիի՝ գործածության մեջ եղած վերջին նմուշն էր:

Խարբերդի ասորիների ծիսական պրակտիկայում, ամենայն հավանականությամբ, որոշ տեղ ուներ թուրքերենը: Դա են վկայում վերոհիշյալ խարբերդցի սարկավազ Յաղոբ բարձրմայի XX դ. սկզբում կազմած երկու աղոթագրքերը, որոնցում դասական ասորերենով գրված օրհներգերի կողքին նույն տեքստը կրկնօրինակված է ասորատառ թուրքերենով⁶³:

Վերևում արդեն նշվեց, որ ասորական ավանդական եկեղեցիներն իրենց ծիսակարգում կառչում էին դասական ասորերենից. Ասորի ուղղափառ եկեղեցին այսօր էլ ընդդիմանում է Տուր-Արդիի տուրոյո արդի արամեական բարբառը գրական լեզվի վերածելու փորձերին, դիտելով այն դասական ասորերենի աղավաղված ձև: Դրա հետ մեկտեղ ոչ Խարբերդում, ոչ այլուր, ասորի հոգևորականությունը որևէ էական քայլեր չէր ձեռնարկում դասական ասորերենը հասարակ ժ-

⁶¹ Krikorian M., *Armenians in the Service of the Ottoman Empire*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, էջ 117:

⁶² Trigona-Harrany, նշվ. աշխ., էջ 199, տողատակ 549:

⁶³ *The Assyrian Experience: Sources for the Study of the 19th and 20th Centuries*, ed. by Eden Naby & Michael E. Hopper, Harvard College Library, Cambridge, 1999, էջ 12-13:

ղմրդին ավելի հասու դարձնելու համար և դեռ ավելին՝ ինքն իր ներքին գրագրությունը, ինչպես նշվեց, վարում էր ասորատառ թուրքերենով: Ասորի հոգևորականների կրթվածության ցածր մակարդակն ու ուղղակի տգիտությունը սուր քննադատության առարկա էին ասորական մամուլում, այդ թվում՝ «Բաբելոնում»։ Վերջինն, ընդհանրապես, աչքի է ընկնում սուր հակակղերական տրամադրվածությամբ:

Ինչպես և հայերի, խարբերոցի ասորիների միջավայրում XIX դ. երկրորդ կեսում շատ լայն տարածում էր ստացել բողոքականությունը, որը հիմնականում քարոզում էին ամերիկացի միսիոներները: Բողոքականություն ընդունող ասորիները գտնվում էին հայերի ավելի ուժեղ ազդեցության տակ, քան «հակոբիկներն» ու կաթոլիկները: Ակնհայտ է, որ Խարբերոցում կային «հայացած» ասորիներ: Ասորի երկու բողոքական պատվելիների գործունեությունը ԱՄՆ հայերի միջավայրում ասորի «ազգաստյացների» շուրջ սուր բանավեճի առիթ դարձավ «Բաբելոնի» մի քանի համարներում: Այսպես, հողավաճներից մեկում կարդում ենք. «Շատ շատեր կկարծեն, թե ասորի անունը անարգական անուն մըն է: Հայրենիքում եթե մեկին ասորի անվանեիր, կբարկանար - Ասորին դուն ես, ես հայ քրիստոնյա եմ, կըսեր»⁶⁴: Մեկ այլ տեղ. «Ունիմ հավատքը, թե ասորիները մի անգամ ընդ միշտ սթափվելու և գիտակցելու են այն թունավոր միկրոբներուն, որոնց հանդեպ ազգային թերթով մը հականեխել պետք է: Եթե ոչ, լավ է որ հիմակվնէ հետևինք այն ազգին [հայերին], որուն լեզուն, գրականությունը, սովորությունը կգործածենք արդեն, քան որ քառորդ դար վերջ: <...> Ի՞նչ ընենք, մենք ալ [մեր] գրե՛րը թաղենք և ասորության վերջ մը դնենք, թե ոչ ծաղկեցունենք»⁶⁵:

⁶⁴ Բեշարով Ն., «Բաց նամակ վերապատվելի Գավմէ Այլահատի», «Բաբելոն», Ա տարի, թիվ 21, ապրիլ 19, 1920:

⁶⁵ Գոյուն Ն., «Ասորերեն թերթը, որ պիտի գա», «Բաբելոն», Բ տարի, թիվ 4, սեպտեմբեր 16, 1920:

Գրանցված են դեպքեր, երբ ասորիները զանգվածաբար անցել են նաև Հայ առաքելական եկեղեցու գիրկը. դա, մասնավորապես, տեղի է ունեցել Խարբերոց ոչ հեռու գտնվող Աղվան գյուղում, որտեղ դարձի էին դիմել ոչ միայն աշխարհականները, այլև 1896-1913 թթ. Խարբերոցի եպիսկոպոս Դիոնիսիոս Աբդելնուր Ասլանի հետ ունեցած տարաձայնությունների պատճառով, գյուղի Ջեյթուն անունով ասորի ուղղափառ քահանան⁶⁶:

Ասորիների հարանվանափոխությունն ու «հայացումը» չէր կարող չառաջացնել ասորի հոգևորականության դժգոհությունը: Donabed-ը չհիշատակելով որևէ աղբյուր, նշում է, որ Դիոնիսիոս Աբդելնուր Ասլան եպիսկոպոսը, քաղաքում հաստավելուն պես, դրամական տուգանքով էր սպառնացել այն ասորիներին, ովքեր կբռնվեն հայերեն խոսելիս⁶⁷: Այս վկայության հավաստիությունն այսօր շատ դժվար է հաստատել (ամեն պարագայում, քիչ հավանական է, որ բարձրաստիճան հոգևորականը, իրոք, արգելքների և տուգանքների միջոցով հույս ուներ փոխել ասորիների՝ մի քանի հարյուրամյակների խոսակցական լեզուն). հավանաբար, աղավաղված ձևով, այն պահպանում է հիշողությունը հարանվանափոխ եղած ասորիների նկատմամբ եպիսկոպոսի ձեռնարկած ինչ-ինչ պատժամիջոցների մասին: Դիոնիսիոս եպիսկոպոսի մասին, ով ծնվել է Ուրֆայում 1851 թ., այսինքն՝ ինքն էլ է եղել հայախոս միջավայրի ծնունդ, իրոք հայտնի է, որ նա փորձել է սահմանափակել հայերի ազդեցությունն ասորիների վրա, ընդդիմացել է խառը ամուսնություններին և հաճախ թարջ խնդիրներ է ունեցել սեփական հոտի հետ: Քաղաքի ասորական մտավորակությունը նրան մեղադրել է նաև չափից քուրս օսմանամետ կեցվածքի, ինչպես նաև եկեղեցական միջոցները վատնելու մեջ: Խարբերոցից հետո Դիոնիսիոս Աբդել-

⁶⁶ Trigona-Harrany, նշվ. աշխ., էջ 202:

⁶⁷ Donabed, նշվ. աշխ., էջ 41:

նուր Ասլանը եղել է Հումսի (Միրիա) և ապա՝ Դիարբեքրի եպիսկոպոսը: Ունեցել է ասորական ձեռագրերի հարուստ հավաքածու: Մահացել է 1933 թ.⁶⁸:



Խարբեքրի Վերի թաղն ու «Եփրատ» քոլեջի համալիրը

Արևմտահայերի XIX դ. երկրորդ կեսի մշակութային և կրթական վերելքի պտուղներից օգտվեցին նաև ասորիները: Ինչպես նշվեց, խարբեքրցի ասորիներից շատերը ստացել էին լավ կրթություն ոչ միայն ասորական, այլև հայկական, այդ թվում բողոքական միսիոներների հիմնած դպրոցներում: Նրանցից ոմանք շարունակել են կրթությունը Խարբեքրի հանրահայտ «Եփրատ» քոլեջում, որը 1878 թ. հիմնել էին ամերիկացի միսիոներները: Լինելով, ըստ էության, միսիոներական հաստատություն, քոլեջը բաց էր բոլոր հարանվանություններին պատկանող քրիստոնյաների համար և

⁶⁸ Գիտնիսիոս Արդելնուր Ասլանից հետո Խարբեքրի եպիսկոպոսական աթոռի ճակատագիրն անորոշ է: Ըստ որոշ վկայությունների, հաջորդ եպիսկոպոսը եղել է Կուրիլյու Մանսուրը, ով նահատակվել է Մեծ Եղեռնի օրերին, ըստ մյուսի՝ աթոռը թափուր է մնացել:

Արևմտյան Հայաստանում բարձրագույն կրթության առաջատար հաստատությունն էր: Քոլեջը գտնվում էր Վերի թաղում և տասից ավելի շինություններից բաղկացած համալիր էր: Այստեղ երկու սեռերի ներկայացուցիչներն էլ կարող էին ուսում ստանալ. 1912 թ. 47 շրջանավարտներից երկուսն ասորի են եղել՝ մեկ տղա և մեկ աղջիկ⁶⁹ («Assyrian Progress»-ում հիշատակվում է քոլեջն ավարտած ասորուհիներից մեկի անունը՝ Սրբուհի Արսլան): Ինչպես նշվեց, ասորիները սովորել են նաև Խարբեքրի այլ ուսումնական հաստատություններում՝ Կեղդոնական վարժարանում, «Մմբատյան» ճեմարանում, Ս. Կարապետ եկեղեցու նախակրթական վարժարանում, Վարի թաղի «աղջկանց վարժարանում», Կապուցիինների վարժարանում: Ասորիներին հասու էր նաև Այնթապում (ներկաբանս Գազիանթեպ) գտնվող և նույնպես միսիոներների կողմից հիմնադրված «Կեստրոնական Թուրքիայի քոլեջը», որն ուներ բժշկական ֆակուլտետ: «Բաբելոնի» հեղինակների, բողոքակիցների և նամակագիրների մեծ թիվը և հայոց լեզվին նրանց կատարյալ տիրապետումը (ներառյալ հայերենով բանաստեղծություններ գրելը), վկայում է հայերենով լավ կրթություն ստացած ասորիների մեծ թիվը: Որոշ ասորիներ համագործակցում էին հայկական մամուլի հետ, ինչպես, օրինակ, կաթուղիկ ասորի բժիշկ Պիեր Դաշոն, ով Խարբեքրի «Եփրատ» թերթում հրապարակում էր առողջապահությանը վերաբերող հոդվածներ⁷⁰ (դրանցից մեկն վերաբրտադրված է նաև «Բաբելոնի» համարներից մեկում), ինչպես նաև ֆրանսերեն էր դասավանդում «Եփրատ» քոլեջում⁷¹:

Խարբեքրի հայախոս ասորիների միջավայրից է սերում Օսմանյան կայսրությունում ասորի ամենանշանավոր մտավորական Աշուր (ի ծնե՝ Աբրահամ⁷²) Յուսուֆը: Նա ծնվել է

⁶⁹ Trigona-Harrany, նշվ. աշխ., էջ 112, տողատակ 488:

⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 107:

⁷¹ Հայկ, նշվ. աշխ., էջ 335:

⁷² Մալճան Ե., «Անտիպ նոթեր», «Բաբելոն», Բ տարի, թիվ 17, մարտ 17, 1921:

1858 թ. Խարբերդում՝ դերձակ Սահակ Յուսուֆի ընտանիքում: Դպրոցական կրթություն ստանալով հարազատ քաղաքում, այն շարունակել է Այնթապի «Կենտրոնական Թուրքիայի քոլեջում», որը, սակայն, չի ավարտել: Երկար տարիներ դասավանդել է տարբեր դպրոցներում և միևնույն ժամանակ զբաղվել ինքնակրթությամբ: Աշուր Յուսուֆի կրթվածությունը լավագույնս վկայում է այն, որ նա ի վերջո դարձավ «Եփրատ» քոլեջի գրաբարի և գեղագրության ուսուցիչը:

Աշուր Յուսուֆը բողոքական էր⁷³ և ամուսնացած էր հայ ավետարանական պատվելիի դուստր Արշալույս Օղկասյանի հետ, ունեցել յոթ զավակ⁷⁴: Բողոքական լինելը, ինչպես նաև այն, որ Աշուր Յուսուֆի ծանոթությունն ասորերենին սահմանափակվում էր միայն այբուբենով, չխանգարեց նրան դառնալ արևմտաստրական միջավայրում ազգայնականության գաղափարների առաջին նշանավոր ջատագովը: Երիտթուրքական հեղաշրջումից հետո նա հիմնեց Օսմանյան կայսրությունում արևմտաստրական առաջին պարբերականը՝ *Մյուր-շիդ-ի-ասիրիյուն* («Ասորիների ուղեցույց») հանդեսը, որը լույս էր տեսնում Խարբերդում ասորատառ թուրքերենով: Այդ պարբերականում հրատարակված հոդվածների զգալի մասի հեղի-



Աշուր Յուսուֆի
դիմանկարը
“Assyrian Progress”
պարբերականից

⁷³ Նույն տեղում:

⁷⁴ Աշուր Յուսուֆի ընտանիքի մասին տեղեկություններ են պարունակում իր դուստր՝ Ալիս Նազարյանի «Արյունոտ ժպիտը» գիրքը (Բեյրութ, 1963), ինչպես նաև ավագ որդու՝ Ռասիմ Յուսուֆի հայերեն գրված անտիպ հիշողությունները:

նակն ինքը՝ Աշուր Յուսուֆն էր: 1915 թ. ապրիլին Աշուր Յուսուֆը ձերբակալվեց թուրքական իշխանությունների կողմից և մի քանի օր անց՝ «Եփրատ» քոլեջի բոլոր հայ դասախոսների և իր եղբոր՝ Տոնապետի հետ միասին առանց դատաստանի ապանվեց: Ձերբակալության ժամանակ ոչնչացվեց Աշուր Յուսուֆի հեղինակած՝ գրաբարի դասագրքի միակ ձեռագիրը: Իր բազմաթիվ հոդվածներից բացի, պահպանվել են հայերեն և թուրքերեն գրված բանաստեղծությունները, որոնք հաճախ տոգորված են բողոքական օրհներգությանը բնորոշ ոգով և պատկերայնությամբ⁷⁵:

Բացի *Մյուր-շիդ-ի-ասիրիյուն*-ից, Խարբերդում, 1910 թ., Դիոնիսիոս Աբդելնուր Ասլան եպիսկոպոսը ասորատառ թուրքերենով և արաբերենով հրատարակել է 9 էջանոց *Քաուրվա սուրյայա* («Ասորական աստղ») պարբերականը ըստ ամենայնի փորձելով հակազդել Աշուր Յուսուֆի *Մյուր-շիդ*-ին, որի էջերում հաճախ սուր քննադատության է արժանացել: Նույն թվականին Խարբերդում թուրքերենով լույս է տեսել 4 էջանոց *Հայաթ* («Կյանք») հանդեսը, որի երկու էջերը ասորատառ, մյուս երկուսը՝ նույն տեքստը՝ արաբատառ թուրքերենով էին: Հանդեսը հրատարակել է ոմն Պաուլոսը, ով, ենթադրաբար, նույնպես հոգևորական է եղել: Թեև Խարբերդում գոյություն ունեին տպարաններ (այդ թվում՝ «Եփրատ» քոլեջում), ասորական տպագրական տառատեսակի բացակայության պատճառով, այս երեք պարբերականները ստեղծվել են ձեռագիր, ապա կրկնօրինակվել բազմատիպով:

Մեծ Եղեռնի օրերին Խարբերդի ասորիները լիուլի կիսեցին հայերի ճակատագիրը: 1915 թ. հունիսի 26-ին Խարբերդի նահանգապետ Սաբիթ Բեյը հրաման արձակեց, ըստ որի հա-

⁷⁵ *Ասորվոց անգուգական ոահվիրան*, հրատ. Ասորվոց Հնգյակ Ընկերության, Բոստոն, 1919:

յերն ու ասորիները պետք է Միջագետք արքայութիւն⁷⁶: Մալկայն նույն օրն ասորիներին թույլ տվեցին ժամանակավորապէս մնալ քաղաքում, և թուրք ոստիկանները հայտնվեցին նրանց հայերից զանազանելու խնդրի առջև, ինչը, «Եփրատ» քուլեջի վերջին նախագահ Հենրի Ռիգսի խոսքերով, «այդքան հեշտ չէր, ինչպէս կարող էր թվալ»⁷⁷: Ռիգսը նաև պատմում է, որ թուրք ոստիկանները պարտադրել էին ասորի տղաներին հայերի լքված ունեցվածքը ամբարել քաղաքի հայկական եկեղեցիներում⁷⁸: Հայերի և ասորիների ձեռքակալման երկրորդ այլքը վրա հասավ նույն տարվա նոյեմբերին՝ հիմնականում Խարբերդի մերձակայքի Մեմյուրեթ-ուլ-Ազիզ (նախկինում՝ Մեզիրե, ներկայումս՝ Էլազըղ) քաղաքում, որտեղ գտնվում էին օսմանյան տեղական իշխանությունները, ինչպէս նաև ԱՄՆ հյուպատոսությունը⁷⁹: 1920-ականների սկզբին Խարբերդում դեռ մնում էին որոշ թվով ասորիներ, ովքեր ԱՄՆ-ում բնակվող իրենց հայրենակիցների օգնությամբ, փորձում էին ինչ-որ կերպ վերականգնել իրենց ազգային կյանքը, սակայն նրանք էլ, ի վերջո, ստիպված եղան լքել Խարբերդը:

Ասորիներից շատերին հաջողվեց հասնել ԱՄՆ և համարել Մասաչուսեթսի ասորական համայնքը: 1924 թ. Վուսթերում բացվեց արևմտյան կիսագնդում ասորական առաջին եկեղեցին, որը Խարբերդի եկեղեցու անունով կոչվեց Սբ. Մարիամ: Մասաչուսեթսի համայնքի ոչ պաշտոնական առաջնորդը Յուսուֆ Աշուրի հորեղբորորդի, Կենտրոնական Թուր-

⁷⁶ Davis L., *The Slaughterhouse Province: an American Diplomat's Report on the Armenian Genocide, 1915-1917*, New Rochelle, New York, Aristide D. Caratzas, 1989, էջ 143-144:

⁷⁷ Riggs, H., *Days of Tragedy in Armenia: Personal Experiences in Harpoot (1915-1917)*, Gomidas Institute, 1997, էջ 119:

⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 135:

⁷⁹ Walker Ch., *Kharbert in 1915-1916*, in *Armenian Tsopk/Kharbert*, ed. Richard G. Hovannisian, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, 2002, էջ 334:

քիայի քուլեջի շրջանավարտ, բժիշկ Արրահամ Յուսուֆն էր (1866-1924), ով ի տարբերություն իր գտարյուն ասորի ազգականի, մոր կողմից հայ էր⁸⁰: 1920-ականներին խարբերդցի ասորիների համայնք գոյացավ նաև Կալիֆորնիայում, որտեղ, ինչպէս և Մասաչուսեթսում, սերտ կապեր էր պահպանում հայերի հետ: Ինչպէս քանիցս նշվեց վերևում, այս համայնքը 1933-38 թթ. անգլերեն հրատարակում էր “Assyrian Progress” պարբերականը:

Խարբերդցի ասորիների՝ ԱՄՆ-ում ծնված երկրորդ սերնդի անգլախոս ներկայացուցիչները դեռ պահպանում էին հայերենի որոշ իմացություն և նույնիսկ ի վիճակի էին, ինչպէս երևում է իրենց պարբերականի նյութերում, հայերեն սիրողական ներկայացումներ բեմադրել և ելույթներ ունենալ: Հայերենն, ի վերջո, միակ լեզուն էր, որով նրանք կարող էին հաղորդակցվել անգլերենը չյուրացրած իրենց ավագների հետ: Մալկայն երրորդ սերնդին հայերենն այլևս չփոխանցվեց, և ԱՄՆ-ում մերձավորարևելյան այլախոս ասորիների թվի մշտական աճի հետ միասին սա հանգեցրեց նրան, որ XX դ. երկրորդ կեսին խարբերդցի ասորիների համայնքները կորցնելով իրենց եզակի ինքնության կարևորագույն մաս հանդիսացող հայախոսությունը, աստիճանաբար տարրալուծվեցին: Թեև ասորական սփյուռքում, հատկապէս Մերձավոր Արևելքի ասորական համայնքներում, այսօր էլ քիչ չեն հայերեն իմացողները, նրանց հայերենը ոչ թե ժառանգված, այլ ձեռքբերովի է՝ հայերի հետ սերտ շփումների կամ հայկական դպրոցներում ուսում ստանալու արդյունք⁸¹:

⁸⁰ Արրահամ Յուսուֆը եղել է 1919 թ. Փարիզի խաղաղ կոնֆերանսում ԱՄՆ ասորիներին ներկայացնող պատվիրակության անդամը:

⁸¹ Ի տարբերություն, Ուրֆայի հայախոս ասորիների, այսպէս կոչված «ուրֆալիների» ժառանգներից շատերն այսօր էլ Սիրիայում և նույնիսկ Հյուսիսային Ամերիկայում, պահպանում են հայերենը որպէս «ընտանեկան լեզու»: Մենք անձամբ հնարավորություն ենք ունեցել հայերենով ազատ հաղորդակցվել Տորոնտոյում բնակվող «ուրֆալը» ասորիների հետ:

Մեծ Եղեռնը վերապրած որոշ ասորիներ հաստատվեցին Հայաստանում, մասնավորապես Երևանի մերձակայքի Նոր Խարբերդ ավանում. նրանց թվում էր Աշուր Յուսուֆի որդի Ռասինը, ով ստալինյան բռնությունների տարիներին քարքարի ենթարկվեց (1940-ականներին Սիրիայից Հայաստան հայրենադարձվեց նաև Աշուր Յուսուֆի այրին Արշալույս Օդկասյանը): Հավանական է, հայախոսության և խառն պնդությունների պատճառով այդ ասորիներն ամբողջությամբ ձուլվել են հայերին:



Խարբերդի ասորական եկեղեցին այսօր

Արևմտյան Հայաստանի խոշոր քաղաքներից Խարբերդը, թերևս, միակն է, որ Մեծ Եղեռնի հետևանքով ոչ միայն հայաթափվեց, այլև ֆիզիկապես վերացավ որպես քաղաք: Նրա մուսուլման և հատուկենտ ասորի բնակիչները 1920-ականներին վերաբնակեցվեցին Էլազըղում, շինությունները ներառյալ «Եփրատ» քուլեջի համալիրը և Խարբերդի միջնաբերդի որոշ հատվածներն ավերվեցին և օգտագործվեցին որպես շինանյութ: Այսօր հին Խարբերդի տեղում ամալի սարալանջեր են, և միակ կանգուն շինությունն ասորական Մարիամ Աստվածածին եկեղեցին է, որն այցելուների համար բաց է եղել մինչև 1998 թ., ապա կողպվել է⁸², «վերանորոգության» ենթարկվել և մասամբ մատչելի դարձել 2000-ականների սկզբներին:

Արևմտյան Հայաստանի խոշոր քաղաքներից Խարբերդը, թերևս, միակն է, որ Մեծ Եղեռնի հետևանքով ոչ միայն հայաթափվեց, այլև ֆիզիկապես վերացավ որպես քաղաք: Նրա մուսուլման և հատուկենտ ասորի բնակիչները 1920-ականներին վերաբնակեցվեցին Էլազըղում, շինությունները ներառյալ «Եփրատ» քուլեջի համալիրը և Խարբերդի միջնաբերդի որոշ հատվածներն ավերվեցին և օգտագործվեցին որպես շինանյութ: Այսօր հին Խարբերդի տեղում ամալի սարալանջեր են, և միակ կանգուն շինությունն ասորական Մարիամ Աստվածածին եկեղեցին է, որն այցելուների համար բաց է եղել մինչև 1998 թ., ապա կողպվել է⁸², «վերանորոգության» ենթարկվել և մասամբ մատչելի դարձել 2000-ականների սկզբներին:

АССИРИЙЦЫ ХАРБЕРДА В ПРЕДДВЕРИИ ГЕНОЦИДА 1915 Г.

Арман Акопян

(резюме)

В статье даётся обзор ассирийских общин Османской империи в преддверии Геноцида 1915 г., рассматривается их положение в османской системе миллетов, языковая ситуация, а также вопросы взаимоотношений с армянами. На конкретном примере ассирийской общины Харберда приводятся исторические свидетельства о присутствии ассирийцев в Харберде, даётся характеристика их социально-экономической и религиозной жизни, детально рассматривается вопрос об их языке, системе имён, образовании и периодических изданиях. Приводятся сведения о ведущем представителе интеллигенции харбердских ассирийцев Ашуре Юсуфе (в частности, вносится окончательная ясность в вопрос о его имени при рождении и конфессиональной принадлежности) и об издаваемом им журнале *Мюршид-и-асирийун* («Путеводитель ассирийцев»). Приводятся сведения о положении ассирийцев в период Геноцида армян 1915 г. и о состоянии их общин в США (Массачусетс, Калифорния). В статье, помимо научных исследований по теме, активно задействован материал из издаваемых харбердскими ассирийцами в США журналов «Вавилон» (1919-1921 гг.) и «AssyrianProgress» (1933-1938 гг.).

⁸² Hewsen R., *Golden Plain: the Historical Geography of Tsopk/Karbert*, in *Armenian Tsopk/Kharbert*, ed. Richard G. Hovannisian, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, 2002, էջ 50:

THE SYRIACS OF KHARBERD (KHARPUT) ON THE EVE OF THE 1915 GENOCIDE

Arman Akopian
(summary)

The paper addresses the plight of Syriac communities in the Ottoman Empire in the 19th century and on the eve of the 1915 Genocide. In particular, it addresses the status of these communities within the Ottoman *millet* system, discusses the spoken languages of the Syriacs and their relations with the Armenians. As for the specific case of the Syriacs of Kharberd (Kharput), the paper presents historical evidences of their presence in the town, provides snapshots of their social, economic and religious life, educational system and local press. The paper contains some information on the leading Syriac intellectual of Kharberd, Ashur Yusuf, and the *Myurshid-i-Asiriyun* ("Guide of the Assyrians") periodical published by him in Kharberd, eliminating, *inter alia*, the uncertainties concerning Ashur Yusuf's birth name and denomination. The paper shows that the Syriacs were meant to share the fate of the Armenians in Kharberd during the 1915 Genocide, as well as presents their expat communities in the United States (Massachusetts, California). Apart from scientific publications on the subject matter, the author used extensive material from "Babylon" and "Assyrian Progress", two periodicals published by the Syriacs of Kharberd in the United States in 1919-1921 and 1933-1938 respectively.

Արշակ Գևորգյան

ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱՐՏԱՑՈՒՄԸ ԱՀԱՐՈՆ ՌԵՆՈՒՎԵՆԻ «ՄԻՆՉԵՎ ԵՐՈՒՍԱՂԵՄ» ԵՌԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Ահարոն Ռեուվենի, Մինչև Երուսաղեմ, Եռագրություն, Դիլիժանսում, Հայոց ցեղասպանություն, հրեական գրականություն, Էրեց Իսրայել, Առաջին համաշխարհային պատերազմ, Օսմանյան կայսրություն

Ինչպես հայտնի է, 20-րդ դարի խոշորագույն ողբերգություններից մեկի՝ Հայոց ցեղասպանության մասին տեղեկություններն արդեն այդ օրերին լայնորեն հասանելի էին ողջ աշխարհում¹: Չարմանալի չէ, որ սարսափելի այդ ոճիրը որոշակի արձագանք է գտել նաև հրեա ժողովրդի հասարակական մտքի շրջանակում^{2,3}: Ուստի տրամաբանական կլիներ

¹ Ժամանակի համաշխարհային մամուլում Մեծ Եղեռնը ավելի շատ է լուսարանվել, քան անգամ մեկ սերունդ անց հրեական Հոլոքոստը՝ Strom A., "Teaching about the Armenian Genocide", in Hovannisian R. G. (ed.), *The Armenian Genocide: Cultural and Ethical Legacies*, Transaction Publishers, 2007, p. 240:

² Չնայած Հայոց ցեղասպանության նկատմամբ իր ակնհայտ քամահրական վերաբերմունքին՝ այդ մասին հորն ուղղված նամակում անուղղակիորեն հիշատակում է անգամ Իսրայելի հիմնադիր և առաջին վարչապետ Դավիդ Բեն-Գուրիոնը. «Ձեռնալ փաշան սկզբից նեթ ծրագրել էր ոչնչացնել Իսրայելի հրեական բնակավայրերը, ինչպես նրանք վարվեցին հայերի հետ Հայաստանում»: St. u. Thompson E. F., *Justice Interrupted*, Harvard University Press, 2013, p. 126:

³ 2015թ. հունվարի 28-ին ՄԱԿ-ի Գլխավոր ասամբլեայում ելույթ ունեւալիս Իսրայելի նախագահ Ռեուվեն Ռիվլինը, խոսելով Հայոց ցեղասպանության մասին, մեջբերեց Առաջին աշխարհամարտի ժամանակ դեպրերի ժամանակակիցներից մեկի՝ Պաղեստինում հրեական լրտեսական «Նիլի» ցանցի նշանավոր անդամներից Ավշալոմ Ֆայնբերգի խոսքերը. «Ես

ենթադրել, որ Մեծ Եղեռնը համապատասխան արտացոլում կունենար նաև էրեց Իսրայելի գրականության մեջ: Սակայն հրեական գրական ժառանգության ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ միայն երկու հեղինակ է այս կամ այն կերպ անդրադարձել հայերի ցեղասպանությանը⁴: Խոսքը Ահարոն Ռեուվենիի «Միսչն Երուսաղեմ» եռագրության⁵ և Շմուել Բասի «Արա» վիպակի⁶ մասին է:

Այդ երկու ստեղծագործությունների միջև որակական զգալի տարբերություն կա: Եթե Ռեուվենիի եռագրությունը մեծ կտավի «վավերագրական վեպ»⁷ է, որում հայկական թեմատիկական գունապնակի երանգներից միայն մեկն է, ապա Բասի վիպակում Հայկական հարցը կենտրոնական դերում է

ատամներս սեղմած մտածում եմ, թե ով է լինելու հաջորդը: Երուսաղեմի ճանապարհին, երբ քայլում էի օրհնված և սուրբ հողի վրա, ինքս ինձ հարցրի՝ արդյոք մենք ապրում ենք ժամանակակից աշխարհում՝ 1915 թվականին, թե՞ Տիտոսի և Նաբուզոդոնոսորի ժամանակներում՝

<http://mfa.gov.il/MFA/AboutIsrael/History/Holocaust/Pages/President-Rivlin-addresses-UN-General-Assembly-International-Holocaust-Remembrance-Day-2015.aspx> (հասանելի է 01.05.2015թ.):

⁴ Auron Y., "Zionist and Israeli Attitudes Toward the Armenian Genocide", in Bartov O., Mack P. (eds.), *In God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century*, Berghahn Books, 2001, p. 277:

⁵ Reuveni A., *Ad-Yerushalayim: Roman Mi-Yeme Milhemet-Ha-Olam Ha-Rishonah*, Keter, Yerushalayim, 1987. Եռագրության որոշ հատվածներ (հիմնականում՝ երրորդ հատորից) թարգմանաբար տեղ են գտել Abramson G., *Hebrew writing of the First World War*, Vallentine Mitchell, 2008, p. 261-290 և Auron Y., *The Banality of Indifference: Zionism and the Armenian Genocide*, Transaction Publishers, 2000, p. 271-283 (վերջինը հատկապես ուշագրավ է, քանի որ դրանում առանձնացված են հայկական թեմատիկային նվիրված հատվածները. հայերեն թարգմանությունը տես Աուրոն Զ., «Անընդունելի անտարբերություն. Միտնիզմը և Հայոց ցեղասպանությունը», Երևան, 2013, էջ 381-398):

⁶ Bass S., *Ara*, Tarbut, Yerushalayim-Tel-Aviv, 1929.

⁷ Abramson G., "Hebrew Literature of World War I in Palestine", in Goren H., Dolev E., Sheffy Y. (eds.), *Palestine and World War I: Grand Strategy, Military Tactics and Culture in War*, I.B.Tauris, 2014, p. 295.

և ներկայացված է արական անձնանուն կրող երիտասարդ հայրիկի Արայի կերպարով⁸: Գրված լինելով Երկրորդ ալիա-յի⁹ գրականության ամենակարևոր դեմքերից մեկի¹⁰ ձեռքով՝ «Միսչն Երուսաղեմ» առավել մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում նաև դրանում արտացոլված գաղափարների հասարակական ավելի լայն տարածման տեսակետից: Այս հաստատում որոշակի ուշադրության է արժանի նաև էպիկական այս վեպի հեղինակի կյանքի ուղին ու նրա հայացքները, որոնք որոշ առումով պայմանավորել են նրա վերաբերմունքը հայկական խնդրի նկատմամբ:

Ահարոն Ռեուվենին (Շիմշելիսի) ծնվել է 1906 թ. Ռուսական կայսրության Պոլտավա քաղաքում: Նրա ավագ եղբայրը¹¹ Իցհակ Շիմշելիսիը (Բեն-Յվի, 1884-1963 թթ.), ավելի ուշ գառնալու էր սիոնիստական շարժման ղեկավարներից մեկը՝ ավելի քան 10 տարի զբաղեցնելով Իսրայելի նախագահի պաշտոնը: Ահարոնը եղբոր ազդեցությամբ պատանի հասակում հարել է «Պոալեյ Ցիոն» մարքսիստական-սիոնիստական շարժմանը¹²: 1906 թ. պոգրոմների ժամանակ մասնակցել

⁸ Աուրոն Զ., նշվ. աշխ., էջ 383:

⁹ Երկրորդ ալիան (եբր. העלייה השנייה) 1904-1914 թթ. գրանցված հրեաների հայրենադարձման խոշոր ալիք է, որի ընթացքում հիմնականում Ռուսական կայսրությունից մոտավորապես 40 հազար հրեա է տեղափոխվել այդ ժամանակ Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ գտնվող Պաղեստինի տարածք: Այս մասին մանրամասն տես u Birnbaum E., *In the Shadow of the Struggle*, Gefen Publishing House, 1990, p. 50-67:

¹⁰ Baskin J. R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, CUP, 2011, p. 388.

¹¹ Бар-Йосеф Х., Копельман З., *Антология ивритской литературы: Еврейская литература XIX-XX веков в русских переводах*, Москва, 1999, с. 574.

¹² 1899 թ. Ռուսական կայսրությունում ծագած «Պոալեյ Ցիոն» («Միտնի աշխատավորներ») հասարակական-քաղաքական շարժումը համադրում էր քաղաքական սիոնիզմի ու սոցիալիզմի գաղափարները: 1906 թ.-ին Ռեուվենիի եղբայրը՝ Իցհակ Բեն-Յվին ընկերոջ՝ Բեր Բորոխովի հետ հիմնում է Հրեական սոցիալ-դեմոկրատական աշխատավորական «Պոալեյ

է հրեական ինքնապաշտպանությանը, ինչի համար ձերբակալվել ու արսորվել է Միքիլ: Փախուստից և երկար դեգերումներից հետո (որոնց ընթացքում նա եղել է նաև Կոստանդնուպոլսում) Ռեուվենին 1910 թ. ռուս ուղղափառ ուխտավորի փաստաթղթերով ժամանել է Յաֆա:

Պաղեստին հասնելուց հետո նա հաստատվել է Երուսաղեմում գրադվելով հասարակական, լրագրողական և գրական գործունեությամբ¹³: Իր ստեղծագործական ուղու սկզբում Ռեուվենին գրել է իդիշով (մի կարճ շրջան՝ նաև ռուսերենով) և միայն 1923 թ. է վերջնականապես անցում կատարել եբրայերենի¹⁴: Նրա վաղ շրջանի պատմվածքներն ու հոդվածները եբրայերեն է թարգմանել հրեա հայտնի գրող Յոսեֆ Հաիմ Բրենները, ով բարձր էր գնահատում նրա ստեղծագործական կարողությունները¹⁵: Ռեուվենիի գրական ժառանգության մեծագույն մասը, այդ թվում՝ հիմնական վեպերը գրվել են հենց եբրայերեն: Ավելի ուշ շրջանում հեղինակը որոշակի ներդրում է ունեցել ժամանակակից գրական եբրայերենի կայացման գործում՝ համաշխարհային գրականության զգալի թվով հայտնի նմուշներ թարգմանելով անգլերենից ու ֆրանսերենից¹⁶:

Ցիոն» կուսակցությունը: Տե՛ս Medoff R., Waxman Ch. I., *The A to Z of Zionism*, Scarecrow Press, 2009, p. 39:

¹³ Ռեուվենիի կյանքի մասին մանրամասն տե՛ս Skolnik F. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 17, Macmillan Reference USA, 2007, p. 250-251 և Орен И., Занд М. (ред.), *Краткая еврейская энциклопедия*, том 7, Иерусалим, 1994, с. 169-171:

¹⁴ Miron D., *From Continuity to Contiguity: Toward a New Jewish Literary Thinking*, Stanford University Press, 2010, p. 40.

¹⁵ Shapira A., *Yosef Haim Brenner: A Life*, Stanford University Press, 2014, p. 238-239.

¹⁶ Օրինակ, հենց նա է եբրայերեն թարգմանել Բալզակի հայտնի «Մարդկային կատակերգություն» շարքի «Հայր Գորիո» վեպը: Տե՛ս Michel J., Braester M., Dotan I., *Les enjeux de la traduction littéraire*, Publisud, 2004, p. 313:

Հետաքրքրական է, որ հենց Ռեուվենին է համարվում 1948 թ. մայիսի 14-ին հռչակված հրեական պետության պաշտոնական «Իսրայելի պետություն» անվանման «կնքահայրը»: «Մոզնայիմ» շաբաթաթերթի 1947 թ. դեկտեմբերի 5-ի համալրում նրա տպագրած ««Պետությունը». ի նչ անուն պետք է ունենա» հոդվածում առաջին անգամ հիշատակվում է հրեական պետության ներկայիս անվանումը¹⁷:

Ռեուվենիի «մագնում օպուսը»՝ «Մինչև Երուսաղեմ» եռագրությունը գրվել է 1916 և 1920 թվականների միջակայքում: Հեղինակն առաջին հատորն («Խառնաշփոթության սկզբում», տպագրվել է 1920 թ.) ավարտել է 1918 թ. օգոստոսին, երկրորդը («Վերջին նավերը», տպագրվել է 1923 թ.)՝ 1919 թ. ամռանը, իսկ երրորդը («Ամայացում», տպագրվել է 1925 թ.)՝ 1920 թ. ամռանը: Իր իսկ խոսքերով՝ վեպը գրվել է «դառնությունների պահին»՝ Առաջին աշխարհամարտի ընթացքում¹⁸: Հրապարակվելուց հետո վեպերն արժանացան զուսպ ընդունելության, և Ռեուվենիին համբավ բերեց եռագրության առաջին միասնական հրապարակումը, որը տեղի ունեցավ միայն 1954 թ.: 1960-ական և 80-ական թվականներին եռագրության վերահրատարակումներն ընդունվեցին մեծ ոգևորությամբ և հիացական գրախոսություններով¹⁹: Պատահական չէ, որ հենց այդ շրջանում են նրան շնորհվել հրեական գրակա-

¹⁷ «Այսպիսով, ասենք Իսրայելի պետություն: Եվ մենք պետք է կոչվենք Իսրայելցիներ: Իսկ ինչպե՞ս պետք է կոչվեն մեր երկրի այն բնակիչները, ովքեր հրեա չեն: Նաև արաբ, հայ, հույն Իսրայելցիներ՞: Այո, իհարկե, ի նչ տարօրինակ բան կա դրանում»: Տե՛ս Reuveni A., *My calling*, rpt. in Haaretz, 01.05.2006, <http://www.haaretz.com/my-calling-1.186564> (հասանելի է 05.04.2015թ.):

¹⁸ Schwartz Y., *Lihyot kedei Lihyot: Aharon Reuveni – Monografyah*, Yad Yitzhak Ben-Zvi, 1993, a. 159-161.

¹⁹ Արոն Յ., *Միտնիզմը և Հայոց ցեղասպանությունը, Հայոց ցեղասպանության պատմության և պատմագրության հարցեր*, №10-11, ՀՀ ԳԱԱ ՑԹԲ, Երևան 2005, էջ 83:

նության երկու հեղինակավոր՝ Ուսիշկինի (1967 թ.) և Բյալիկի (1969 թ.) անվան մրցանակները²⁰:

Հարկ է նշել, սակայն, որ պատմական խառնակ այդ ժամանակների Ռեուվենիի պատկերումը դեռ ամենակարգից գրավել էր գրական աշխարհի առանձին ներկայացուցիչների ուշադրությունն ինչպես Պաղեստինում, այնպես էլ ողջ աշխարհում: Հայտնի է, օրինակ, որ հայտնի ռուս գրող Մաքսիմ Գորկին 1927 թ. անօգուտ կերպով փորձել է հասնել ԽՍՀՄ-ում Ռեուվենիի «Ամայացում» վեպի հրատարակմանը²¹: Ընդհանուր առմամբ, սակայն, իր քաղաքական հայացքների պատճառով Ռեուվենին գրական շրջանակներում առանձնապես մեծ հանրաճանաչություն չէր վայելում:

Եռագրության նախաբանում Ռեուվենին գրում է. «Բոլոր դեմքերն ու դեպքերը մտացածին են, սակայն պատմությունը կառուցված է այն ժամանակների կյանքից վերցրած աղյուսներով»²²: Հենց այս առանձնահատկությունն է, որ հատուկ կարևորություն է հաղորդում ստեղծագործության մեջ հայկական թեմայի հիշատակումներին: Այդ ոչ մեծածավալ հատվածները հնարավորություն են տալիս պատկերացում կազմել, թե Հայոց ցեղասպանությունն ինչ հետք է թողել ժամանակի հրեաների հիշողության մեջ:

Հայերի զանգվածային սպանությունների առաջին արձագանքը լսվում է եռագրության առաջին հատորում՝ «Խառնաշփոթի սկզբում», որի իրադարձությունները ծավալվում են

²⁰ Shaked G., *Hebre Writers: A General Directory*, Tel Aviv, Institute for the Translation of Hebrew Literature, 1993, p. 99.

²¹ Агурский М., Шкловская С., *Из литературного наследия Горький и еврейский вопрос*, Иерусалим, 1986, с. 363.

²² Աուրոն Յ., նշվ. աշխ., էջ 384:

Հողվածում բերված մեջբերումները վերցված են «Մինչև Երուսաղեմի» վերոհիշյալ երբայրեն հրատարակությունից (1987 թ.): Դրանց հայերեն թարգմանությունը ըստ Յաիր Աուրոնի հիշյալ գրքի հայերեն հրատարակության:

Առաջին աշխարհամարտի մեկնարկին: Դրա հերոսներից 35-ամյա Ահարոն Ցիֆերովիչը, ով որպես հաշվապահ է աշխատում «Հադերեխ»²³ թերթում, «երկչոտ երագող է և փորձված հոռետես՝ մեկ անձի մեջ»: Գործընկերների հետ բանավիճելիս նա կարծիք է հայտնում. «Հանգիստ, առողջ կյանքը Թուրքիայում անհնար է: Ճիշտ էին բունդականները, երբ գոռում էին, թե Էրեց Իսրայելը ոչ այլ ինչ է, քան Թուրքիայի ապիական ծայրամաս: Դուք ինչ է, չե՞ք հասկանում, որ թուրքերն ի վիճակի են ձեռքի մեկ շարժումով ոչնչացնել մեզ, մաքրել երկրի երեսից, ինչպես սեղանի վրայից մրջյուններին, և մեր համեստ համայնքից հետք անգամ չի մնա: Դուք հիշո՞ւմ եք տասնութ տարվա վաղեմության հայկական ջարդերը: Երե՛ք հարյուր հազար կործանված հոգիներ²⁴...»²⁵:

Ուշադրության է արժանի այն, որ թերթի խմբագրության աշխատակիցների գրույցում հայկական ջարդերի հարցն արժարժվում է լոկ հրեաների երկրի ապագայի համատեքստում: Նրանք հանգում են բնութագրական մի եզրակացության, որը հնչում է վեպի հերոսներից գրող Գեդալի Բրանչուկի շուրթերից. «...հիշո՞ւմ եք՝ ինչպես էր նա [Ցիֆերովիչը] պաշտպա-

²³ Ռեուվենիի ձեռքով եռագրության էջերում այլ անուններով հանդես են գալիս ժամանակի հայտնի շատ գործիչներ, այդ թվում՝ իշուվի հայտնի առաջնորդներ (Բեն-Ցվի՝ Խայիմ Ռամ, Բեն-Գուրիոն Գիվոն, Ջարուբավիլ Բեն-Մատիեյահու ևն): Ուսումնասիրողների կարծիքով՝ «Հադերեխ» թերթը համապատասխանում է Երուսաղեմում աշխարհամարտի տարիներին հրատարակվող սոցիալիստական «Հա'ադուր» շաբաթաթերթին: Տե՛ս Abramson G., *Truth and Fiction in Hebrew Writing of the First World War*, in *Report of the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies* (2008-2009), p. 46 (<http://www.ochjs.ac.uk/wp-content/uploads/2011/08/Ann-Report-rev-2008-09.pdf>, հասանելի է 01.05.2015):

²⁴ Խոսքը 1894-96 թթ. համիդյան ջարդերի մասին է: Տե՛ս Charny I. W. (ed.), *Encyclopedia of Genocide*, vol. 1, ABC-CLIO, 2000, p. 287 և Shelton D. L. (ed.), *Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*, vol. 1, Macmillan Reference USA, 2004, p. 77:

²⁵ Reuveni A., նշվ. աշխ., էջ 106:

նում Թուրքիային՝ «առանց Թուրքիայի մենք ապագայի ոչ մի հույս չունեն նր...»: Իսկ հիմա... Հա՛-հա՛-հա՛...»²⁶:

Մեծ Եղեռնի թեման կրկին շոշափվում է եռագրության երկրորդ մասում: «Վերջին նավերը» հատորի հերոսներից Անգելմուս Մայերը, ով աշխատում է Վիեննայի բանկում նույն Բրանչուկին պատմում է վերջին նորությունների մասին:

«Նա անսպասելիորեն իմացավ, որ Բեյրութում Ջեմալ փաշայի հրամանով կախել են մի քանի երևելի արաբների²⁷, որ թուրքերը վերսկսել են հայերի կոտորածը, որ Ջեմալ փաշան հրեա-միջնորդներից մեկին հպանցիկ նետել է մի դիտողություն, որը վերջինս անընդհատ կրկնում էր, և որի իմաստն այն էր, թե նույն բանը կարող է կատարվել նաև էրեց Իսրայելի հրեաների հետ»²⁸:

Այստեղ նկատվում է միևնույն միտումը. հրեական միտքը հայերի զանգվածային ոչնչացման փաստը վերաիմաստավորում էր սեփական ֆիզիկական գոյությունն ու Պաղեստինում հրեական համայնքային անվտանգությունն ապահովելու դիտանկյունից:

Հայկական ողբերգությանն ամենաընդարձակ անդրադարձը, սակայն, տեղ է գտել Ռեուվենիի ստեղծագործության եզրափակիչ «Ամայացում» հատորում: Դրա գլխավոր գործող անձը երկար դեգերումներից հետո թուրքական բանակի սակավորական ջոկատներից մեկում հայտնված Մեեր Պոնեկն է:

²⁶ Նույն տեղում:

²⁷ 1915 թ. օգոստոսին Սիրիա գնալուց հետո Ջեմալ փաշան ի թիվս այլնի ձեռնամուխ է լինում նաև արաբների ազգայնական շարժումը ճնշելուն: Նույն տարվա օգոստոսին Բեյրութում նրա հրամանով հրապարակավ կախաղան են բարձրացվում 11 նշանավոր արաբներ (10 մուսուլման և 1 քրիստոնյա): Եվս 21 հոգի մահապատժի են ենթարկվում «Մարտիրոսների օրը» 1916 թ.-ի մայիսի 6-ին: Այս ամենի համար Ջեմալը արաբների շրջանում ստանում է «ալ-Սաֆֆահ» («արնախում») մականունը: Տե՛ս Ullrichsen K. C., *The First World War in the Middle East*, Oxford University Press, 2014, p. 114.

²⁸ Reuveni A., նշվ. աշխ., էջ 130:

Եռագրության ողբերգական հանգուցալուծումը խտացված է ինքնասպանության շեմին կանգնած գլխավոր հերոսի վերջին գիշերվա պատկերում: Պոնեկը լքում է գերմանական ուժերի ճամբարը՝ խորանալով «Մեռյալ ծովից այն կողմ գտնվող» անապատում: Հոգեկան ու ֆիզիկական տանջանքներից խելագարության շեմին կանգնած հրեայի այքերի առջև հառնում են անցյալի դրվագներ: Ռեուվենին նկարագրում է հերոսի «մի մասը դարձած, մարմնի մեջ ներծծված» դժոխային պատկերներ:

«[Պոնեկը] Տեսավ մարդկանց, որոնք դեգերում էին ստվերների պես, անընդունակ ընտելանալու, հասկանալու, թե ինչպես հայտնվեցին այստեղ, մարդկանց, որոնց հոգիները վերածվել էին վախի, զայրության, համառության և հուսալքության կծիկների, մարդկանց, որոնց տանջում էին միայն հանուն տանջելու հաճույքի: Տեսավ, թե ինչպես մարդը սայթաքեց, ընկավ ու ընկած մնաց մեռածի պես: Հրամանատարը հրամայեց թաղել նրան, և թաղեցին... բայց նա դեռ չէր մահացել, նա շնչում էր, նրան թաղեցին ողջ-ողջ... նա տեսավ մարդկային ամբոխներ, որոնք գնում էին այնտեղ, ուր իրենց ուղարկում էին, անում էին այն, ինչ իրենց հրամայում էին, ծամում այն, ինչ իրենց տալիս էին, քնում այնտեղ, որտեղ իրենց կանգնեցնում էին: Չարացած, հուսալքված մարդկանց ամբոխներ, բայց և խոնարհ ու անձայն, ինչպես անասունների հոտը»²⁹:

²⁹ Ցեղասպանության անմեղ զոհերի և «անասունների» հայ ընթերցողի համար ցավոտ և անընդունելի այս համեմատությունը, որ բավական հաճախ է հանդիպում Եղեռնին ակնատես արևմուտքիների հիշողություններում, պետք է թերևս բացատրել նրանց համար հարցի անհամեմատ նվազ զգացմունքայնությամբ: Նման համեմատության կարելի է հանդիպել օրինակ, Մամուրեթ-ուլ-Ազիզում (Խարբեթ) ԱՄՆ-ի հյուպատոս Լեսլի Դեյսիի զեկույցում (Sarafian A. (ed.), *United States Official Records on the Armenian Genocide 1915-1917*, Taderon Pr, 2004, p. 644, doc. NA/RG59/867. 4016/392):

Նրանց սրտերը հեղեղված էին զայրույթով, հուսահատությամբ, բայց ամենից շատ՝ սարսափով: Երբ նրանցից ընտրում էին մեկին, երկուսին կամ տասին, հանում երևացող տեղ, ու նրանց եղբայրները գնդակահարելու հրաման էին տալիս, նրանց գնդակահարում էին: Իսկ մնացածներն ավելի էին սեղմվում միմյանց, լռում էին և ավելի խոնարհ դառնում...»³⁰:

Պոնեկի հիշողությունների անկառավարելի ալիքը վեր է հանում նաև մի դիպված, որը դառնում է վեպի կենտրոնական մոտիվներից մեկը՝ ձևավորելով յուրատեսակ «հրեաթուրք-հայկական եռանկյունի (հետին պլանում ունենալով գերմանացու կերպարը)»³¹.

«Մի անգամ նա հայտնվեց հոսպիտալում: Այնտեղ տիֆով հիվանդ պառկած էր մի հայ բժիշկ: Նա մահանում էր: Ասես ապակե, գունատ դեմքը փայլում էր թույլ լույսի տակ: Գլուխը ծանրորեն հետ էր ընկած բարձին: Աչքերը փոս էին ընկել: Որովայնը փքված էր տակառի պես:

Նա ուժ չուներ շարժվելու: Շարժվում էին միայն աչքերը. նրանք ամեն ինչ տեսնում էին, ամեն ինչ հասկանում էին՝ իրենց մեջ հավաքած կյանքի վերջին փշրանքները: Այդ աչքերը կանչում էին իրեն: Նա մոտեցավ: Աչքերը ծիծաղում էին, պահանջելով, որ ավելի ու ավելի մոտենար: Այո՛, դրանք ծիծաղում էին, նա չէր սխալվում: Հիմա էլ տեսնում է այդ պատկերն իր առջև. ծիծաղը՝ մեռնողի աչքերում և հագիվ լսելի շշուռը՝ արտաշնչանքի հետ. «Լսի՛ր, խնդրում եմ... հրեա՛: Լսի՛ր, քեզ ես կասեմ, ես հիմա մեռնելու եմ... ես դա գիտեմ... ես թունավորել եմ քառասուն զինվորների... թուրքերի... տիֆով հիվանդ... քառասուն... ինքս եմ հաշվել: Մի թուրք առևանգեց կնոջս... և երեխաներիս... նրանք սպանեցին հորս... սպանեցին եղբորս: Քառասունին թունավորեցի... հաշվել եմ... ի՛նչ լավ է»:

³⁰ Reuveni A., նշվ. աշխ., էջ 403:

³¹ Աուրոն 3., նշվ. աշխ., էջ 290:

Գուցե նա էլի ինչ-որ բան ասաց: Չայնը մարեց: Միայն աչքերն էին փայլում ակնախոռոչներից և ծիծաղում էին, ծիծաղում էին: Նրանք ծիծաղում են... կանչում են իրեն... հիմա...»³²:

Տարաբախտ հայ բժշկի ահավոր գաղտնիքն ամբողջովին կլանում է Պոնեկին, բզկտում նրա հոգին ու, ի վերջո, նրան գրկում բանականությունից: Կյանքի ու մահվան սահմանագծին կանգնած այս հրեան Ռեուվենիի եռագրության միակ հեղուկն է, որ ամբողջ խորությամբ գիտակցում է հայերի ողբերգության մասշտաբներն ու ինչ-որ իմաստով ապրումակցում նրանց: Գաղտնիքը միավորում է ծիծաղող աչքերով մահացող հայ բժշկին ու իրականությանը հարմարվելուն անկարող Պոնեկին: Իրականությանն ու ամբոխին հակադրվելու նրանց ձգտումը բերում է նույն հանգուցակետին՝ մահվանը: Ռեուվենիի հերոսն ինքնասպան է լինում.

«Շնագայլերը համբերատար սպասում էին: Նրանք տեսան, թե ինչպես մարդը նորից բարձրացավ: Կանգնեց՝ հենվելով հրացանին: Ի՛նչ է լինելու հետո: Ահա նա հրացանի երկաթե փողը մտցրեց բերանը: Նա ի՛նչ է, ուզում է մետաղն ուտե՛լ: Ա՛յ քեզ բան: Ահա հանեց հրացանը բերանից, նստեց գետնին, արձակեց քուղերը: Նորից կանգնեց՝ մի ոտքը բորփկ: Նորից փողը մտցրեց բերանը: Ոտքով հավեց խզակոթին: Որոտ ու կայծակ: Մարդն ընկավ»³³:

Հարկ է նշել նաև, որ բացի եռապատումից Ռեուվենին հայկական թեմային անդրադարձել է նաև 1928 թ. հրապարակված իր «Դիլիժանսում» պատմվածքում³⁴: Ամենայն հավանա-

³² Reuveni A., նշվ. աշխ., էջ 404:

³³ Նույն տեղում, էջ 405:

³⁴ Պատմվածքը տեղ է գտել Ռեուվենիի պատմվածքների համահավաք եռահատորի առաջին գրքում (Reuveni A., *Sippurim*, k. 1, Akhiezer, Yerushalayim-Tel-Aviv, 1928): Երկար ժամանակ մոռացված այս ստեղծագործությանն իր վերոհիշյալ «Անընդունելի անտարբերություն» գրքում

կանությանը այն պետք է ներառվեր «Մինչև Երուսաղեմ» եռագրության տեքստում: Դրա գլխավոր հերոսը գրաշար Մենախեմ Շապիրոն է, ով Առաջին աշխարհամարտի տարիներին գիշերային դիվիզանսի միջոցով փորձում է Երուսաղեմից հասնել Յաֆֆա: Հրեական լեռների ստորոտում՝ Բաբ ալ Վադում³⁵ Շապիրոյին ու նրա հետ ճանապարհորդող հոգևոր ճեմարանի երեք ուսանողներին են միանում թուրքական բանակի երկու զինծառայողներ՝ ազգությամբ թուրք մի «շավիշ»³⁶ և արաբ մի գյուղացի: Գիշերային ուղևորությունն ուղեկցվում է դիվիզանսի տիրոջ և «շավիշի» զրույցով: Վերջինս պատմում է.

«Իսկ բանը եղավ անցյալ տարի, հենց որ հայերի հետ հաշիվները փակեցինք: Ղերասունում³⁷ նրանք այլևս չկան... Ընդհանրապես ոչ մի հատիկ հայ, ոնց որ մեծ ցախավելով սրբեն... և ահա, ես գնում եմ փողոցով, մտնում նրանց լքված տները՝ հանկարծ մի ինչ-որ արժեքավոր բան գտնեմ... Իսկ էնտեղ ամենուր քրջուփալաս է թափթփված... Գնացի-գնացի՝ աչքերս դես ու դեն չտած... իզուր. հարևան մահմեդականներ-

անդրադարձել է իսրայելցի պատմաբան, ցեղասպանագետ Յաիր Աուրոնը: Տե՛ս Աուրոն Յ., նշվ. աշխ., էջ 393-398:

³⁵ Բաբ ալ Վադը (արաբ. باب الواد կամ Շա'ար հա-Գայը (եբր. אגרי הער) (երկու լեզվում էլ «Հովտի դարպասներ») կարևոր հանգուցակետ է Երուսաղեմից Թել Ավիվ ընկած ճանապարհին՝ առաջինից 23 կիլոմետր հեռավորության վրա:

³⁶ «Շավիշ» (արաբ. شويش) և «չավուշ» (թուրք. çavuş) զինվորական կոչումները համապատասխանում են արևմտյան մոդելի բանակների սերժանտի կոչմանը:

³⁷ Խոսքը Փոքր Ասիայի հյուսիսում, Սև ծովի ափին գտնվող Գիրեսուն (հուն. Κερασούντα, հայ. Կերասուն) քաղաքի մասին է: Այն 20-րդ դարի սկզբին ուներ 18500 (2000 ընտանիք) բնակչություն, որից 200 ընտանիք՝ հայ, 800-ը՝ հույն, 1000-ը՝ թուրք: Հայերն այնտեղ զբաղվում էին պտղաբուծությամբ, արհեստներով, առևտրով, ունեին երկու եկեղեցի՝ Ս. Լուսավորիչ և Ս.Սարգիս (վերջինս կառուցված է ժայռի մեջ): Գործել են արական և օրիորդաց վարժարաններ: Տե՛ս Խոսրովբեյրյան Կ. (գլխ. խմբ.), *Հայկական Համառոտ Հանրագիտարան*, հ. 2, Երևան, 1995, էջ 666:

ը. շայթանը տանի նրանց ու իրենց հայրերին էլ հետը, ինձանից առաջ էին անցել...»³⁸:

Դժոխային պատմությունն ավարտվում է թուրք զինվորականի կողմից՝ քաղաքում մնացած «ծեր ու անուժ» մի հայ ծերուկի սպանության տեսարանով. «հանկարծակի հրում, և նա, եզրից պոկվելով, գլխիվայր, «քարի պես» ընկնում է ջուրը»: Սարսափելի բացահայտումը խորապես ցնցում է Շապիրոյին (Ռեուվենին նկարագրում է. «գրաշարի մեջքով ասես առվակ հոսեց») ու ստիպում զուգահեռներ անցկացնել «թուրք զարշանքի» և «հրեա տականքի» միջև: Այդ ընթացքում զրույցին միջամտում է երկրորդ զինվորականը.

«- Շավիշ Այի, իսկ ո՞նց վերջացավ հայերի գործը:

- Բոլորին վերացրինք, - հակիրճ պատասխանեց նա: Եվ որպեսզի բոլորը հասկանային իրեն, կրկնեց թուրքերեն, - էր մանիլերի հապ քեսդիլեր»³⁹:

Նա հիանալի գիտակցում էր, թե ուղեկիցների վրա ինչ տպավորություն գործեց իր պատմությունը և դրանից տարօրինակ հաճույք էր զգում:

- Այդ ինչպե՞ս

- Հենց այդպես... սպանեցինք... բոլորին մաքուր հավաքեցինք, հանեցինք քաղաքային հրապարակ: Ինչպես ոչխարի հոտը՝ հազարներով, տասնյակ հազարներով... Քաղաքի ծայրամասում բաժանեցինք. տղամարդկանց մի կողմ, կանանց՝ մյուս: Տղամարդկանց գնդակահարեցինք, իսկ կանանց ու աղջիկներին... էդ արդեն մենք գիտեինք՝ ինչ անել նրանց հետ... իսկ հետո նրանց ծախեցինք քրդերին կամ էլ մահմեդական գյուղերին... Իսկ դու, գեղացի՝ խելքդ կարճ, ի՞նչ հասկանաս այն օրերի համը: Հա՛, փառավո՛ր ժամանակ էր»⁴⁰:

³⁸ Աուրոն Յ., նշվ. աշխ., էջ 394:

³⁹ Թուրք. Ermenileri hep kestiler («Հայերին բոլորին կտորեցին»):

⁴⁰ Աուրոն Յ., նշվ. աշխ., էջ 396-397:

Հրեական գրականության մեջ այս թեմային անդրադարձերի սակավությունը ցույց է տալիս, որ շատերը, հասկանալով հայերին պատուհասած աղետի մասշտաբները, հաճախ նախընտրել են լռել ու շրջանցել նուրբ ու վտանգավոր այդ թեման: Միայն հատուկենտ խիզախներ են հակադրվել «խթերլիշմենթին»՝ բարձրաձայնելով հայերի ցավի մասին: Նրանց թվում էր նաև իր ժամանակի «հայտնի անհարմարվողականը»⁴¹ Ահարոն Ռեուվենին:

Միանշանակ է, սակայն, որ անգամ Իսրայելի վարած հաճախահանուր լռության և դիտավորյալ արհամարհման քաղաքականության պարագայում հրեաները հիանալի գիտակցել ու գիտակցում են Հայոց ցեղասպանության էությունը: Պատահական չէ, որ Մեծ Եղեռնի մասին խոսելիս իսրայելցիները երբեմն կիրառում են «Հայկական Շոա»⁴² ձևակերպումը՝ օգտագործելով հրեաների ողջակիզման Հոլոքոստի երբայերեն համարժեքը:

ОТОБРАЖЕНИЕ ГЕНОЦИДА АРМЯН В ТРИЛОГИИ АХАРОНА РЕУВЕНИ «ДО ИЕРУСАЛИМА»

Аршак Геворкян
(резюме)

Общечеловеческая трагедия Геноцида армян нашла неравноценно скромное отображение в современной еврейской литературе. Сравнительно значимые упоминания о геноциде

⁴¹ Նույն տեղում:

⁴² Fisk R., *Do you know the difference between a Holocaust and a holocaust? The Armenians do*, The Independent, 30.11.2014, <http://www.independent.co.uk/voices/comment/do-you-know-the-difference-between-a-holocaust-and-a-holocaust-the-armenians-do-9894346.html> (հասանելի է 01.05.2015):

можно найти в трилогии Ахарона Реувени «До Иерусалима». Эти упоминания занимают значимое, но отнюдь не центральное место в структуре произведения, однако даже из них становится ясно, что евреи в Палестине были хорошо осведомлены о судьбе армян с самого начала резни. В отрывках, важных для данной статьи, факт массовых убийств армян представлен с точки зрения сиониста-еврея, часто в контексте психологической взаимосвязи двух народов.

THE REFLECTION OF THE ARMENIAN GENOCIDE IN AHARON REUVENI'S TRILOGY "EVEN TO JERUSALEM" *Arshak Gevorgyan* (summary)

A universal tragedy like Armenian genocide got inadequately poor representation in contemporary Jewish literature. Relatively notable reflections of the Armenian theme were made by Aharon Reuveni in his trilogy "Even to Jerusalem". Even if those reflections take an important, but not central place in the structure of work, it's obvious from them that Jews of Palestine were well-informed about the fate of Armenians from the very beginning of mass murders. In the excerpts that are important for given paper, the fact of Armenian massacres is presented from the viewpoint of Zionist Jew, sometimes in the context of psychological interconnection between two nations.

Գոռ Գևորգյան
պ.գ.թ., դոցենտ
Էդիպոս Ասատրյան

**«ԱԶԱՏ ՍՊԱՆԵՐԻ» ՀԵՂԱՓՈԽԱԿԱՆ
ՀԵՂԱՇՐՋՈՒՄԸ ԵՎ ԵԳԻՊՏՈՍԻ ԱՐՏԱՔԻՆ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՆՈՐ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ
ԶԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ (XX Դ. 50-ԱԿԱՆ ԹԹ.)**

Հանրապետական Եգիպտոսի պատմության կարևորագույն և շրջադարձային ժամանակաշրջաններից է 20-րդ դարի 50-ականները, երբ տապալված միապետության և քայքայված պետականության բեկորների վրա սկսեց կազմավորվել որակապես այլ իշխանություն՝ հասարակական և աշխարհաքաղաքական նոր ընկալմամբ:

1952 թ. հուլիսի 23-ին «Ազատ սպաներ» գաղտնի զինվորական կազմակերպության¹ կողմից Եգիպտոսում իրակա-

¹ «Ազատ սպաներ» գաղտնի զինվորական կազմակերպության (حزب الحرة الضباط) Աղ-Ղուրատ ալ-ահրար) առաջին բջիջները ձևավորվեցին 1938 թ. Մանկաբաղ քաղաքում: 1938-1945 թթ. ընդունված է համարել կազմակերպության գործունեության բյուրեղացման առաջին փուլը, իսկ սկսած 1945 թ. կազմակերպությունում արդեն առկա էր հստակ ղեկավար միջուկը: 1948-1949 թթ. պաղեստինյան պատերազմից հետո «Ազատ սպաներ» գաղտնի զինվորական կազմակերպությունը վերակազմավորում է իր կառուցվածքը: Կազմակերպության փաստացի կազմավորումը կայացել է 1948-1949 թթ. պաղեստինյան պատերազմի վերջնափուլում, իսկ 1950 թ. արդեն ձևավորվեց կազմակերպության գործադիր կոմիտեն՝ սկզբից 5, 9, իսկ հետո 13 հոգուց բաղկացած կազմով: Ըստ տեղեկությունների կազմակերպության հիմնադիր և ղեկավար Գամալ Աբդել Նասերը միայն զիտեր կազմակերպության բոլոր անդամներին: 1952 թ. կազմակերպության գործադիր կոմիտեում ներգրավվեցին նաև գեներալ Մուհամմադ Նագիբին: 1952 թ. հուլիսյան հեղափոխական հեղաշրջման նախօրեին կազմակերպության անդամների թիվը հասնում էր 100-ի, և նրանց հսկողության տակ գտնվում էր եգիպտական բանակի մեծ մասը: Հարկ է

նազվեց հեղափոխական հեղաշրջում, որի արդյունքում երկրում տապալվեցին միապետական կարգերը: Եգիպտոսը տեղական ժամանակ գտնվում էր մեծ տերությունների աշխարհաքաղաքական շահերի բախման կիզակետում, իսկ 1882 թ. ի վերջո անցավ Մեծ Բրիտանիայի վերահսկողության /պրոտեկտորատի/ տակ²:

1922 թ. Մեծ Բրիտանիայի նախաձեռնությամբ Եգիպտոսը հռչակվեց անկախ թագավորություն, սակայն իրականում երկիրը շարունակեց մնալ անգլիական գաղութային իշխանությունների վերահսկողության ներքո³: 1952 թ. հուլիսյան հեղաշրջման արդյունքում Եգիպտոսում իշխանության եկած «Ազատ սպաներ» գաղտնի զինվորական կազմակերպության հիմնադիրն ու ղեկավարը Գամալ Աբդել Նասերն էր⁴, որն

եղել, որ կազմակերպության գործադիր կոմիտեի անդամների մեծ մասը Եգիպտոսի ռազմական և ծովային նախարարության գլխավոր շտաբի Ակադեմիայի դասախոսներ էին՝ մայորի և փոխգնդապետի կոչումներով: St u J. Gelvin, The Modern Middle East: A History, NY., Oxford, 2008, p 152., Новейшая история арабских стран, М. 1968, с. 404.

² Մանրամասն տե՛ս Кильберг Х., Восстание Араби Паши в Египте: антибританское национально-освободительное движение в Египте в 1879-1882 гг., М/Л., 1937.

³ Մանրամասն տե՛ս Հովհաննիսյան Ն., Արաբական երկրների պատմություն, հ. 3, Երևան, 2006, էջ 200:

⁴ Գամալ Աբդել Նասերը «Ազատ սպաներ» գաղտնի զինվորական կազմակերպության հիմնադիրն էր և ղեկավարը: Եգիպտական զինվորական ակադեմիան ավարտելուց հետո Նասերը 1938 թ. նշանակում է ստանում Մանկաբաղում տեղակայված եգիպտական կայագործում, այնուհետև ծառայությունը շարունակում է Գահիրեում: Կազմակերպության գործադիր կոմիտեի անդամներն էին Գամալ Աբդել Նասերը, Խալիդ Մուհիադ Դինը, Ջաքարիա Մուհիադ Դինը, Մուհամմադ Նագիբը, Անվար Սադաթը, Մոնեհիմ Ամինը, Քամալադ Դին Հուսեյնին, Աբդել Լատիֆալ Բադրադին, Հասան Իբրահիմը և Աբդել Հաքիմ Ամերը, Գամալ Սալիմը, Սալահ Սալիմը, Հուսեյն Շաֆին և Ալի Սաբրին: Նրանցից հինգն ունեին մայորի, յոթը փոխգնդապետի, այդ թվում՝ Նասերը, և, միայն մեկը՝ Նագիբը, գեներալ-մայորի զինվորական կոչում: St u Ковтунович О., Революция

իրավամբ դարձավ ոչ միայն Եգիպտոսի, այլև ողջ արաբական աշխարհի առավել խարիզմատիկ և ազդեցիկ առաջնորդներից մեկը: «Ազատ սպաներ»-ի կողմից իրականացված հեղափոխական հեղաշրջման առանձնահատկություններից մեկն այն էր, որ այն կրում էր գուտ ռազմական բնույթ: Հետաքրքիր է այն հանգամանքը, որ հեղաշրջման կազմակերպիչները ծրագրած իշխանափոխության գործում չէին ներգրավել ոչ մի քաղաքական այլ ուժ՝ կուսակցության և կամ կազմակերպության տեսքով, բացառությամբ «ՀԱԴԵԹՈՒՄ»-ի և «Մուսուլման-եղբայրներ»-ի մի քանի անդամների⁷: Ավելին, ըստ էության սա գուտ սպայական հեղաշրջում էր, քանի որ իշխանափոխության նպատակները չէին բացատրվում ոչ սերժանտական ոչ էլ շարքային զինվորական կազմին:

Առաջին հայացքից Եգիպտական բանակի մի խումբ սպաների կողմից իրականացված հեղաշրջումը⁸ կարծես թե շար-

«Свободных офицеров» в Египте, М., 1984, с. 74/166/, Հովհաննիսյան Ն., Արաբական երկրների պատմություն, հ. 3-րդ, Երևան, 2006, էջ 254:

⁵ Այս կազմակերպությունը «Ազգային ազատագրության դեմոկրատական շարժումը» հիմնվել է 1947 թ. Հենրի Քուրիելի կողմից մի քանի կոմունիստական խմբերի միաձուլման արդյունքում: Առհասարակ 1942-1952 թթ. Եգիպտոսում գործում էին 7-10 կոմունիստական կազմակերպություններ, որոնց կենտրոնները գտնվում էին Կահիրեում և Ալեքսանդրիայում: Օրինակ «Ազգային ազատագրության Եգիպտական շարժումը», «Կայծը», «Արևածագ» և այլն: Նրանց մեջ ամենահզորը հենց «ՀԱԴԵԹՈՒՄ»-ն էր: Մանրամասն տե՛ս և Новейшая история арабских стран Азии (1917-1966), М., 1966, с. 394.

⁶ Այս կազմակերպությունը հիմնվել է 1928 թ. Աստվածաբանության ուսուցիչ Հասանալ Բաննայի կողմից Իսմաիլիայում (Եգիպտոս): Մանրամասն տե՛ս և Lia B., The Society of the Muslim Brothers in Egypt, the Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942, U.K.: Ithaka 1998, p. 45.

⁷ Ковтунович О., Революция «Свободных офицеров» в Египте, М. 1984, с. 95.

⁸ Հեղաշրջման արդյունքում Եգիպտոսում իշխանության եկան միջին սոցիալական խավերի, հայրենասիրական մտավորականության և ազգային բուրժուազիայի ներկայացուցիչները:

քային վերնախավային իշխանափոխություն էր, սակայն իրականում այն ամբողջությամբ նոր քաղաքական-տնտեսական և գաղափարական համակարգի ձևավորման հիմք հանդիսացավ: Հեղաշրջումը շուտով վերածվեց հակակայսերապաշտական և հակաավատատիրական հեղափոխության:

Հեղաշրջումից անմիջապես հետո նոր իշխանությունները քաղաքական ոստիկանության վերացման և հին պետական համակարգը «մաքրագատելու» վերաբերյալ մի շարք կարևորագույն օրենքներ ընդունեցին⁹:

1952 թ. սեպտեմբերի 9-ին ընդունվեց հողի մասին նոր օրենքը¹⁰, որի համաձայն բոնագրավվում էին թագավորական հողերը, իսկ կալվածատերերից առգրավվում էին 300 ֆեդդան չափաբաժինը գերազանցող բոլոր հողերը¹¹: Մինևույն ժամանակ նվազեցվեց նաև հողի վարձակալության համար սահմանված վճարը, կանոնակարգվեց գյուղատնտեսության ոլորտի աշխատողների աշխատավարձը և այլն: Եգիպտոսի Հեղափոխական հրամանատարության խորհրդի անդամ (ՀՀԽ), զինվորական և քաղաքական գործիչ Խալեդ Մոհի ադ Դինը այս կապակցությամբ գրեց, որ Հողի բարեփոխումների մասին օրենքը, երևի թե առավել մեծ ազդեցությունն ունեցավ ժողովրդի կյանքի և հեղափոխության ճակատագրի վրա: Այն ազատեց գյուղացիությանը և կանգնեցրեց հեղափոխության

⁹ Վերացվեցին «բեյ» և «փաշա» տիտղոսները:

¹⁰ Кошелев В., Египет: уроки истории, борьба против колониального господства и контрреволюции (1879-1981), Минск 1984, с. 130.

¹¹ Հողի մասին բարեփոխումները խարխուլեց հին Եգիպտոսի ազդեցիկ խավի դիրքերը, մինևույն ժամանակ իր կողմը գրավելով գյուղացիության ստվարածավալ քանակի համակրանքը: Այդպիսով, Եգիպտական հեղափոխությունը հողի մասին բարեփոխումների արդյունքում ձեռք բերեց լայն սոցիալական հենք: 1952-1960 թթ. ընթացքում Եգիպտական կալվածատերերից իվվեցին շուրջ 445 հազար ֆեդդան հողեր, որոնք բաշխվեցին 180 հազար գյուղացիական ընտանիքներին: Ընդհանուր առմամբ հող ստացան մոտ 1 մլն. գյուղացիներ: Տե՛ս և Мирский Г., Армия и политика в странах Азии и Африки, М., 1970, с. 37.

կողքին¹²: Ավելի ուշ ընդունվեց նաև վարչակազմի անդամներին մեկից ավելի պաշտոն զբաղեցնելու արգելքի մասին օրենքը¹³:

1952 թ. դեկտեմբերի 10-ին ստեղծված Հեղափոխության Ղեկավարման Խորհրդի կողմից վերացվեց 1923 թ. միապետական սահմանադրությունը, իսկ 1953 թ. դեկտեմբերի 16-ին Եգիպտոսում հայտարարվեց անցումային եռամյա շրջան, որի լրանալուն պես երկրում կրկին պետք է վերականգնվեին խորհրդարանական ինստիտուտները:

Ձգտելով պահպանել նոր իշխանությունը ներքաղաքական վայրիվերումներից և միևնույն ժամանակ օգտագործելով անցումային շրջանում գտնվող պետությունների հետ կապված «միջազգային փորձը»՝ Նասերը 1953 թ. հունվարի 17-ին երկրում վերացրեց բոլոր քաղաքական կուսակցությունները և բռնագրավվեց նրանց ողջ ունեցվածքը: Եգիպտական քաղաքական դաշտից վերացված կուսակցությունների փոխարեն ստեղծվեց «Ազատագրության կազմակերպությունը»՝ միակ պաշտոնական կազմակերպությունը, որը պետք է հիմք դառնար նոր վարչակարգի համար նշված «անցումային շրջանը» թևակոխելու համար:

Միևնույն ժամանակ հունիսի 18-ին իրավական տեսանկյունից ևս ոչնչացվեց միապետությունը¹⁴, իսկ 1953 թ. հունիսի 18-ին Եգիպտոսը հռչակվեց հանրապետություն: Եգիպտոսի Հանրապետության առաջին նախագահ նշանակվեց գեներալ

¹² «Проблемы мира и социализма», М., 1966, N 8, с. 39.

¹³ Օրինակ, մի բանկում պաշտոն զբաղեցնող պաշտոնյան իրավունք չունեի մեկ այլ բանկում ևս պաշտոն զբաղեցնել: Мирский Г., նշվ. աշխ., էջ 38, Аш Шафии Ш., Развитие национально-освободительного движения в Египте, М., 1961, с. 186.

¹⁴ Հարկ է նշել, որ գահընկեց արված Փարուք թագավորի 7 ամսեկան որդին դեռ համարվում էր Եգիպտոսի թագաժառանգը, իսկ պետության ղեկավարման լծակները ձևականորեն գտնվում էին խնամակալների խորհրդի ձեռքերում:

Մուհամմադ Նագիբը: Նրա ձեռքում կենտրոնացվեցին պետության բոլոր բարձրագույն պետական, կառավարական և զինվորական պաշտոնները¹⁵, սակայն իրական իշխանությունը երկրում կենտրոնացած էր Նասերի ձեռքում: Իշխանության նման բաշխման պարագայում ակնհայտ էր, որ ի վերջո նրանց երկուսի միջև առճակատում կառաջանար:

Իրականում Նասերի և Նագիբի միջև շուտով քաղաքական և սոցիալական զարգացումների վերաբերյալ ի հայտ եկան հակասություններ՝ երկուստեք սրելով հարաբերությունները¹⁶: Բանն այն է, որ Նագիբը դեմ էր արմատական սոցիալական վերափոխումների. նա կարծում էր, որ միանգամայն բավարար էր միապետության տապալումը: Նագիբը ցանկանում էր Եգիպտոսը վերածել սահմանադրական հանրապետության, որտեղ դարձյալ կգործեին իրենց արդեն իսկ վարկաբեկված ավանդական կուսակցությունները¹⁷:

Ի տարբերություն Նագիբի, Նասերը գտնում էր, որ երկրում քաղաքական հեղափոխությունը դեռ չի ավարտվել, իսկ սոցիալական հեղափոխությունը, ըստ էության, ինչպես հարկն է, դեռ չի սկսվել¹⁸: Իր «Հեղափոխության փիլիսոփայությունը» հայտնի աշխատությունում Նասերը գրում էր, որ «բոլոր ազգերը անցնում են երկու հեղափոխությունների միջով՝ քաղաքական և սոցիալական: Քաղաքական հեղափոխության միջոցով ազգը հաստատում է իր ինքնակառավարման իրավունքը՝ ընդդեմ բռնակալության և նրա տարածքը բռնազավթած ագրեսիվ բանակի: Իսկ սոցիալական հեղափոխության ընթացքում հասարակության դասակարգերը կտվում են միմյանց դեմ, մինչև որ չի ապահովվում արդա-

¹⁵ Նագիբը միևնույն ժամանակ զինված ուժերի գլխավոր հրամանատարն էր, Հեղափոխության ղեկավարման խորհրդի նախագահը և վարչապետը: Տե՛ս Հովհաննիսյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 260:

¹⁶ Vatikiotis P.J., The Egyptian Army in Politics, Bloomington 1961, pp. 139-140.

¹⁷ Հովհաննիսյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 262:

¹⁸ Vatikiotis P.J., Nasser and his generation, London 1978, p. 129.

բություն բոլոր քաղաքացիների համար, և չի հաստատվում կայունություն երկրում»: Հենց այս սկզբունքներն էլ Նասերը փորձում էր դարձնել Եգիպտոսի ներքին և արտաքին քաղաքականության հիմնական ուղղությունները¹⁹:

Քաղաքական պայքարը գեներալ Նազիբի և փոխգնդապետ Նասերի միջև ավարտվեց վերջինիս հաղթանակով: 1954 թ. ապրիլի 16-ին ՀՂԽ-ն Նասերին նշանակում է վարչապետ և Հեղափոխական ղեկավարման խորհրդի նախագահ:

1954 թ. հոկտեմբերի 26-ին, Ալեքսանդրիայում, Նասերի ելույթի ժամանակ «Մուսուլման-եղբայրներ»-ը անհաջող մահափորձ են իրականացնում նրա նկատմամբ: Սկսված հետաքննությունը պարզեց, որ «Մուսուլման-եղբայրներ»-ի հետ բավականին սերտ հարաբերությունների մեջ է նաև գեներալ Նազիբը²⁰: Մա, ըստ էության, լավագույն առիթն էր Նազիբից վերջնականապես ազատվելու համար: Նոյեմբերի 14-ին Նազիբը ազատվեց բոլոր զբաղեցրած պաշտոններից և նրա նկատմամբ որպես խափանման միջոց տնային կալանք ընդունվեց²¹:

Պետական կառավարման փորձի կուտակումը, Եգիպտոսի առջև ծառայած ներքին զարգացման և արտաքին քաղաքականության ուսումնասիրությունը Նասերին հնարավորություն տվեցին ձևակերպել եգիպտական հեղափոխության հիմնական խնդիրները, որը նա որպես կառավարության ծրագիր ներկայացրեց հանրությանը 1955 թ. մարտի 28-ին: Ըստ Նասերի՝ եգիպտական հեղափոխության հիմնական խնդիրները հանգում էին հետևյալ կետերի. ա/ կայսերապաշտության վերացում, բ/ ավատաստիքության վերացում, գ/ կա-

պիտալիստական մենաշնորհատիրության և նրանց տիրապետության վերացում, դ/ սոցիալական արդարության հաստատում, ե/ ազգային ուժեղ բանակի ստեղծում, զ/ իսկապես ժողովրդավարական համակարգի հաստատում²²:

1956 թ. հունիսի 23-ին Եգիպտոսում անցկացված ընդհանուր հանրաքվեի արդյունքում ուժի մեջ մտավ պետության նոր Սահմանադրությունը: Այն կարևորագույն դերակատարություն ունեցավ Եգիպտոսի քաղաքական պատմությունում՝ նպաստելով ազգային անկախության ամրապնդման և ազգային տնտեսության զարգացմանը²³:

1956 թ. հուլիսի 23-ին Նասերը համընդհանուր քվեարկությամբ ընտրվեց Եգիպտոսի նախագահ: Կենտրոնացնելով իր ձեռքում պետության ղեկավարման բոլոր լծակները, Նասերը մինևույն ժամանակ քաղաքական և տնտեսական քայլերը կատարում էր զգուշորեն՝ տեղի կալվածատերերի դժգոհությունը և բրիտանացիների հավանական ներխուժումը կանխելու նպատակով²⁴:

Աշխարհաքաղաքական բարդ պայմաններում եգիպտական նորաթուխ իշխանություններին հարկավոր էր որդեգրել քաղաքական այնպիսի ուղեգիծ, որը ոչ միայն կկանոնակարգեր ներքաղաքական կյանքը երկրում, այլև միջազգային հարաբերությունների ենթատեքստում գերծ կպահեր Եգիպտոսը ցնցումներից և վայրիվերումներից:

1950-ականների երկրորդ կեսին Նասերի կողմից առաջ քաշվեց Եգիպտոսի արտաքին քաղաքական նոր հայեցակարգը, որն, ըստ էության, ոչ միայն արտացոլեց ժամանա-

¹⁹ Հովհաննիսյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 261:

²⁰ Беллев И., Примаков Е., Египет: время президента Насера, М., 1981, с. 47.

²¹ Որպես պաշտոնակազմության հիմնավորում Նասերը Նազիբին մեղադրեց բռնապետական նկրտումների իրականացման փորձում: Նազիբը մինչև 1973 թ. ապրեց տնային կալանքի տակ և մահացավ 1984 թ.:

²² Сапронова М., Египет: 90 лет конституционных трансформаций (1923-2013гг.), М., 2014, с. 20.; Տե՛ս նաև՝ Հովհաննիսյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 265:

²³ Մանրամասն տե՛ս Сапронова М., նշվ. աշխ., էջ 20:

²⁴ Malek A., Egyptie Societe Militaire, Paris, 1962, p. 72, Мирский Г., նշվ. աշխ., էջ 38:

կաշրջանի աշխարհաքաղաքական զարգացումները, այլև ամփոփեց վերջինիս աշխարհընկալման տեսլականը:

Գամալ Աբդել Նասերի կողմից առաջ քաշված արտաքին քաղաքական նոր հայեցակարգն ունեցավ հենքային նշանակություն Եգիպտոսի հետագա զարգացման համար: Եգիպտոսի արտաքին քաղաքական նոր հայեցակարգը կառուցվեց հետևյալ սկզբունքային մոտեցումների վրա.

ա/ դրական չեզոքություն և ռեալիզմ

1955-1961 թթ. Եգիպտոսի արտաքին քաղաքականության համար չափազանց վճռորոշ ժամանակաշրջան էր: Այն առաջին հերթին պայմանավորված էր միջազգային հարաբերություններում և տարածաշրջանում «սառը պատերազմի» ազդեցության անմիջական դրսևորումներով, մասնավորապես ռազամաքաղաքական բռնկների ստեղծման և երկու գերտերությունների միջև ուժերի նոր հարաբերակցության ձևավորման հարցում ռեալիստական դիրքորոշմամբ: Ըստ Նասերի՝ հարկավոր էր լինել «մեծ խաղի» մեջ, բայց խաղալ փոքր խաղադրույքներով՝ քայլ առ քայլ գնալով առաջ: Մասնավորապես կապեր ստեղծել այնպիսի պետությունների հետ, որոնք «սառը պատերազմի» շրջանակներում ևս համարվում էին այսպես կոչված «երրորդ աշխարհ»²⁵:

Ստանձնելով պետության նախագահի պաշտոնը Նասերը հայտարարեց, որ Եգիպտոսը «չի միանա ոչ Արևմտյան և ոչ էլ Արևելյան բլոկներին»²⁶: Սակայն տվյալ ժամանակաշրջանի

²⁵ Օրինակ, նորանկախ Եգիպտական պետության համար չափազանց կարևոր էր մատչելի և որակյալ սպառազինության ձեռքբերումը, որն էլ հնարավոր եղավ ստանալ 1955 թ. սեպտեմբերի 21-ին Պրահայում Եգիպտոսի և Չեխոսլովակիայի միջև ստորագրված համապատասխան համաձայնագրի շնորհիվ: Մանրամասն տե՛ս Bickerton I.J., Klausner C.L., A History of the Arab Israeli Conflict, Pearson 2010, p. 115.

²⁶ Крылов С., 50 лет движению неприсоединения: итоги и перспективы, с. 17, տե՛ս http://www.mgimo.ru/files/225722/02_Krylov.pdf

արտաքին քաղաքական զարգացումները պաշտոնական Կահիրեին ի վերջո բերեցին Արևմուտքի հետ անմիջական առճակատման: Մինևույն ժամանակ տվյալ հանգամանքը և տարածաշրջանում սկսված քաղաքական մրցապայքարը էլ ավելի ամրապնդեցին և խթանեցին Նասերի նկրտումները՝ Եգիպտոսը վերածել Մերձավոր Արևելքի «առաջնորդի»: Նասերի կողմից որդեգրված «դրական չեզոքության» քաղաքականության շրջանակներում կարևորագույն քայլերից էր 1955-1956 թթ. Ինդոնեզիայում «Զմիացած երկրների շարժման» կազմակերպության հիմնման վերաբերյալ Հնդկաստանի վարչապետ՝ Ջավահարլալ Ներուի և Հարավսլավիայի նախագահ Իոսիփ Բրոզ Տիտոյի հետ համատեղ որոշման ընդունումը²⁷:

Այս կապակցությամբ ուշագրավ է ԱՄՆ-ի նախկին պետքարտուղար Ջոն Ֆոստեր Դալլեսի կարծիքը, համաձայն որի Նասերի «չեզոքությունը» ԱՄՆ-ի կողմից որակվեց իբրև «կոմունիզմի հետ մերձեցում»: Սակայն, իրականում Նասերը նախընտրեց «չեզոքություն և խուսանավումը» ԽՍՀՄ-ի և ԱՄՆ-ի միջև, թեպետև Եգիպտոսի նախագահն իր կողմից արժարժվող «արաբական սոցիալիզմի շրջանակներում ավելի համակրում էր» պաշտոնական Մոսկվային:

Նասերի «դրական չեզոքության և ռեալիզմ»-ի քաղաքականությունն էլ ավելի ամրապնդվեց Մեծ Բրիտանիայի, Ֆրանսիայի և Իսրայելի կողմից 1956 թ. Եգիպտոսի դեմ նախաձեռնված «եռյակ ագրեսիայի» արդյունքում: «Եռյակ ագրեսիան» և առաջացած Սուեզի ճգնաժամը Եգիպտոսի համար քարձան բարոյական այն հաղթանակները, որոնք բարձրացրին պետության հեղինակությունը՝ վերածելով Կահիրեին ա-

²⁷ Kahin, George McTurnan. The Asian-African Conference: Bandung, Indonesia, April 1955. Ithaca: Cornell University Press, 1956, p. 24.

րաբական աշխարհում «եղանակ ստեղծող պետության»²⁸: Նասերի արտաքին քաղաքական հայեցակարգի «դրական չեզոքության և ռեալիզմ»-ի բաղադրիչն էր, որն Սուեզի ճգնաժամում ապահովեց ԱՄՆ-ի, և միննույն ժամանակ ԽՍՀՄ-ի հանդեմ գալը Եգիպտոսի օգտին²⁹:

բ/Սոցիալական կառուցողականություն (կոնստրուկտիվիզմ)

Այս բաղադրիչով Նասերը փորձեց համադրել Եգիպտոսի մշակույթը, ավանդույթները և պատմական անցյալը արտաքին քաղաքականության շրջանակներում: Նասերի կարծիքով միապետական իշխանության տարիներին միջազգային հարաբերություններում Եգիպտոսի տեղն ու դերը խելված էր և այն հաճախ չէր ընկալվում միանշանակ իբրև «իրական արաբական պետություն»:

Տվյալ բաղադրիչով արտաքին քաղաքականությունում Նասերը փորձեց կառուցել իդենթիկ եգիպտական պետություն, որի հիմքում պետք է դրված լինի արաբական ազգայնականությունը՝ հիմնված արաբերենի և իսլամի վրա: Ըստ Նասերի՝ հենց սա պետք է դառնար Եգիպտոսի միասնության հիմքը և ամրապնդեր սոցիալական կառուցողականության (կոնստրուկտիվիզմի) բաղադրիչը արտաքին քաղաքականության մեջ: Ըստ էության, սոցիալական կառուցողականությունն էլ հանդիսացավ նասերականության հիմքը: Արդարացի լինելու համար հարկ է նշել, որ դրույթի ձևավորման համար նպաստեցին թե՛ Իսրայելի և պաղեստինյան հարցի

²⁸ Киссинджер Г., Дипломатия, տե՛ս http://www.e-reading.club/chapter.php/1016921/21/Kissindzher_-_Diplomatiya.html

²⁹ Տարածված կարծիքի համաձայն, Եգիպտոսի դեմ սկսված «եռյակ ազրեսիան» հնարավոր եղավ կանխել հիմնականում ԱՄՆ-ի կոշտ դիրքորոշման արդյունքում, մինչդեռ խորհրդային մասնագիտական գրականության մեջ նշվում էր ԽՍՀՄ-ի բացառիկ դերակատարության մասին նշված ճգնաժամում:

գոյությունը, և թե՛ Արևմուտքի «արաբատյաց տրամադրություններ տարածելու քաղաքականությունը»:

Արդյունքում Արևմուտքի այն մտահոգությունը, որ սոցիալական կոնստրուկտիվիզմի հիմքից սերած նասերականությունը կդառնա տիրապետող ուժ և գաղափար արաբական աշխարհում, շուտով դարձավ իրականություն:

գ/Ծայրահեղականություն

Նասերը ցանկանում էր խզել Եգիպտոսի բոլոր կապերը տնտեսական անցյալի հետ՝ ստեղծելով այնպիսի համակարգ, որը կներդաշնակեցներ սոցիալական դասակարգերը, անդրազգային կորպորացիաները և այսպես կոչված «տնտեսական էլիտան»:

Նասերի աշխարհայացքում ծայրահեղականությունը ենթադրում էր նաև, որ «պետությունը միջազգային կապիտալիզմի և կայսերապաշտության գործակալ» լինել չի կարող և հետևաբար Եգիպտոսը ունի զարգացման իր ուրույն ուղեգիծը: Վերը նշվածի շրջանակներում ազգայնացման քաղաքականությունը ստեղծեց նաև հասարակական նոր ոլորտ, որն իր տեղը գտավ արտաքին քաղաքականության մեջ: Օտարերկրյա կազմակերպությունները կարող էին ներդրումներ կատարել Եգիպտոսում, միայն իշխանությունների թույլտվության դեպքում, քանի որ տնտեսության բոլոր առանցքային ոլորտները գտնվում էին պետության բացարձակ վերահսկողության ներքո:

դ/Ազատականություն

Չնայած Նասերի վարած պետական վերահսկողության քաղաքականությանը տնտեսության ոլորտում՝ եգիպտական իշխանությունները միննույն ժամանակ հայտարարում էին, որ իրենք պատրաստ են եգիպտական շուկայում ապա-

հովել ազատականություն՝ օտարերկրյա ներդրումները ապահովելու նպատակով:

Անփոփելով կարող ենք ասել որ միջազգային հարաբերություններում Նասերի Եգիպտոսը բնորոշվում էր որպես անարխիսիայի մեջ գտնվող երկիր, որը չի կարողանում կողմնորոշվել «դաշնակցի ընտրության» հարցում: Իհարկե, այս ամենը պայմանավորված էր օտարերկրյա քաղաքական, տնտեսական և ռազմական կախումը նվազեցնելու Նասերի ձգտմամբ:

**РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРЕВОРОТ “СВОБОДНЫХ
ОФИЦЕРОВ” И ФОРМИРОВАНИЕ НОВОЙ
ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЕГИПТА
(50-ЫЕ ГОДЫ XXВ.)**

Гор Геворгян

Էդита Асатрян

(резюме)

Одним наиважнейших этапов в истории республиканского Египта являются 50-ые годы 20в. Именно в этот период началось строительство новой системы власти и национальной независимой экономики государства. Пришедшая к власти в стране организация “Свободные офицеры” во главе с Гамалем Абдель Насером осуществили общирную программу реформ, затронувшую практически все сферы страны.

Взамен уничтоженной монархии Насер предложил качественно “Новый Египет”, который должен был не только преодолеть внутривосточную тяжелую ситуацию и экономическую нестабильность но и стать одним из самых влиятельных государств арабского мира.

Предложенная Насером новая внешнеполитическая концепция Египта, стала движущей силой страны, которая определила ее специфическое место и роль в регионе и в международных отношениях. Насер стал лидером арабского мира, а его идеологическая основа-насеризм стала в некотором смысле логичным из залогов единства “арабской уммы”.

**“FREE OFFICERS” REVOLUTION OVERTURN AND
FORMATION OF THE NEW FOREIGN POLICY
CONCEPT OF EGYPT
(XX CENTURY'S 50-TH)**

Gor Gevorgyan

Edita Asatryan

(summary)

One of the most important stages of republican Egypt history is the XX century's 50-th. Exactly in that period building of the new power system and the country's national independent economy began. The “Free Officers” organization, led by Gamal Abdel Naser, which came to power, realized broad reform program, which influenced almost all the spheres of the country. Instead of the destroyed monarchy, Naser suggested a qualitatively new Egypt, which should not only overcome tough internal political situation and economic instability, but become one of the most influential countries of the Arabic world.

The new foreign policy concept, suggested by Naser became moving force of the country and defined its specific place and role in the region and foreign affairs. Naser became the leader of the Arabic world and his ideologic basement – Naserism – in certain aspect became collateral of the unity of the “Arabic ummah”.

**ՋԻՀԱԴԻ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳՆ ՈՒ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ
ԱՐՄԱՏԱԿԱՆ ՀՈՍԱՆՔՆԵՐԸ 18-20-ՐԴ ԴԴ.**

**Քանալի բառեր՝ ջիհադ, Ղուրան, Սուննա, իսլամական
արմատական կազմակերպություններ, հարձակողական և
պաշտպանողական ջիհադ, ալ-Կաիդա**

«Ջիհադ» ((Al-Ğihād-الجهاد)¹ - արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է ջանալ, ջանք թափել, դժվարություններ հաղթահարել և այլն) հասկացության արմատները գնում են մինչև վաղ իսլամական ժամանակաշրջան, երբ սահմանվեցին ջիհադի հարձակողական և պաշտպանողական բնորոշումները Միջնադարում, հասկապես 12-14-րդ դդ. ձևակերպվեց ջիհադի ամբողջական հայեցակարգը, որը հետագայում լայն կիրառում գտավ մուսուլմանական աշխարհում: Օսմանյան կայսրության ձևավորման սկզբնական շրջանում իսլամական կրոնական ավանդույթներն, այդ թվում նաև ջիհադի գաղափարախոսությունը, նույնպես կիրառվում էին օսմանյանների կողմից հարևան ոչ մուսուլման բնակչության դեմ պատերազմների ժամանակ: Օսմանյանների համար ոչ մուսուլմաններին պատկանող հողերի գրավումը կամ նրանց բնակչության կողոպուտը իսլամի օրենքների համաձայն դիտվում էր որպես աստվածահաճո գործ («ղազաուաթ»), իսկ ջիհադն անհավատների դեմ մի միջոց էր նաև գենքի ուժով քրիստոնյաների շրջանում իսլամը տարածելու համար²: Օս-

¹ Տառադարությունը կատարվել է Բրիլլի արաբերեն տառադարության համակարգի միջոցով (Տե՛ս http://www.brill.com/downloads/Simple_Arabic_transliteration.pdf):

² Բայբուրդյան Վ., Օսմանյան կայսրության պատմություն, Երևան, 2011, էջ 42-43:

մանյան իշխանությունները, հենվելով մուսուլման ուլեմների, ֆակիհների ու սուֆիական միաբանությունների վերնախավի վրա, ոչ միայն ամրապնդում էին իրենց իշխանությունը, այլև «հավատի համար պայքարի»՝ ջիհադի կարգախոսի ներքո հիմնավորում էին իրենց զավթողական արշավանքները³: Կայսրության սահմանային տարածքները զբաղեցնող բնակչությունը տոգորված էր անընդհատ տարածվելու, սրբազան պատերազմ վարելու միջոցով սեփական տարածքներն ընդլայնելու գաղափարներով, մինչև չնվաճվեր ողջ աշխարհը⁴: Սակայն հետագայում երբեմնի հզոր Օսմանյան կայսրությունն արդեն 15-16-րդ դդ. սկսեց աստիճանաբար կորցնել իր գերակայող դիրքերը՝ փորձելով գոնե պահպանել իր ազդեցության տակ գտնվող տարածքները:

15-րդ դարի երկրորդ քառորդից սկսած Մեֆյան շեյխերը «հանուն հավատի» նշանաբանի ներքո ղզբաշական ցեղային զորամիավորումների գլուխ անցած սկսեցին հաճախակի ռազմարշավներ կազմակերպել դեպի հարևան ոչ մուսուլմանական երկրներ⁵: Արդեն 16-րդ դարի առաջին քառորդից Պարսկաստանում գերիշխող դիրքեր ձեռք բերած շիայականությունը խարսխվեց իրանա-իսլամական հասարակության գլխավոր շղթայի կենտրոնում (որն անցնում էր արևելքից արևմուտք՝ Աֆղանստանից Անատոլիա)՝ հնարավորություն տալով տունիական իսլամին գերիշխող դիրքեր ստանձնել իրանական աշխարհի երկու ծայրամասերում, ինչպես նաև նրանից հարավ և արևմուտք ընկած արաբական երկրներում⁶, իսկ Մեֆյան Իրանի աստիճանական հզորացումը

³ Նույն տեղում, էջ 51-52:

⁴ Inalcik H., The Ottoman Empire-The Classical Age, 1300-1600, Weidenfeld and Nicolson, London, 1973, p. 6.

⁵ Բայբուրդյան Վ., Իրանի պատմություն (ձևագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը), Երևան, 2005, էջ 296:

⁶ Тойнби А. Дж., Исследование истории: Возникновение, рост и распад цивилизаций, Москва, 2009, стр. 61-64.

պետք է հանգեցնէր իր հարևան հզոր սուննիական մուսուլմանական երկրի՝ Օսմանյան կայսրության հետ բախման և պատերազմների, որոնք նույնպես ընդունում էին կրոնական բովանդակություն:

Խաչակրաց արշավանքներից հետո Արևմուտքն աստիճանաբար սկսեց թելադրող և հետագայում նաև գերիշխող դիրքեր զբաղեցնել համաշխարհային զարգացումներում: Իսլամական աշխարհի և Արևմուտքի միջև անհավասար բախումն ակնառու դարձավ 1798թ., երբ Նապոլեոն Բոնապարտի ֆրանսիական նավատորմը ափ իջավ Եգիպտոսում՝ Ալեքսանդրիա քաղաքում (հատկանշական է, որ Եգիպտոսում իշխող մամլուքները փորձեցին հսկայական ֆրանսիական նավատորմի առջև փակել մետաղյա շղթայով, որից ոչ մի բան չմնաց ֆրանսիացիների հրանոթներից արձակված կրակից հետո): Եվրոպացիների ռազմական, քաղաքական, արդյունաբերական և ֆինանսական հզորությունը մեծ հարված էր մուսուլմանների համար: Ռազմական բաղկացուցից գատ մուսուլմանները Եվրոպացիներին զիջում էին նաև բոլոր մյուս բնագավառներում⁷:

Հարկ է նշել, որ դեռևս 18-րդ դարի վերջից սկսած արևմտյան ազդեցությունը որոշ չափով մերձավորարևելյան արևմտականների գործողությունների արդյունք էր, որոնք առաջնորդվում էին արևմտյան աշխարհի տեխնիկական, մշակութային և քաղաքական ձեռքբերումների ընդօրինակմամբ: Այդ հանգամանքն այդ ժամանակ բացասական տրամադրություններ առաջացրեց մուսուլմանական հասարակության մեջ⁸: Եվրոպական արժեքների տարածումը, Եվրոպայի ռազմական հզորության վերելքը և Օսմանյան կայսրության թու-

⁷ Ал-Джабарти, Абд ар-Рахман, Египет в период экспедиции Бонапарта (1798-1801), Москва, 1962, стр. 58-67.

⁸ Lewis B., The Middle East: a brief history of the last 2000 years- New York : SCRIBNER, 1996, p. 306.

լացումը նպաստեցին մուսուլմանական շրջանակներում բարենորոգչական գաղափարների տարածմանը: Մուսուլմանական բարեփոխության հիմնադիրները (Ջամալ Ալ-Դին Ալ-Աֆղանի, Մուհամմադ Աբդո, Աբդ Ալ-Ռահման Ալ-Քաուաքիբի և այլն) ձևավորեցին դավանաբանական հիմքերի ամբաստանման սկզբունքները, որոնցից էր նաև նոր ժամանակներում մուսուլմանական համայնքի՝ ումմայի վերելքը՝ Դուրանի և Մուննայի հիման վրա՝ հանդիսանալով մարդու և Աստծո միջև հարաբերությունների կարգավորիչներ: Բարեփոխիչների կողմից փորձ արվեց արմատավորել հոգևորից դեպի բանականի, ճակատագրապաշտությունից և պասիվությունից դեպի մարդու կողմից իր ստեղծագործական հնարավորությունների ընկալումը, որն ուներ աստվածային կանխորոշումների շրջանակներում ընտրության ազատություն:

Այդ ժամանակ կրթված երիտասարդությունը մուսուլմանական աշխարհում գտնվում էր մի կողմից՝ ժամանակակից և մասնավորապես արևմտյան պատկերացումների, իսկ մյուս կողմից՝ ավանդական իսլամական սկզբունքների ազդեցության տակ: Մուսուլմանական բարեփոխիչները գիտակցում էին, որ բարեփոխման համար անհրաժեշտ է իսլամ դավանողների շրջանում լուսավորության տարածում: Կրոնի վերակենդանացումը վերջիններս տեսնում էին առաջին հերթին դեպի իսլամական արմատներ և վաղ իսլամական արժեքներ վերադարձի քարոզչության մեջ: Խնդրին սրություն հաղորդեց նաև իսլամական վերածննդին նախորդած շրջանում մուսուլմանական երկրների սահմանափակ արևմտականացման ճանապարհով գնալը, ինչն ընթացավ մուսուլմանական հասարակության վերին խավերում, իսկ ստորին խավերը գերծ մնացին դրանից: Արևմտականացումը հարվածեց մուսուլմանական աշխարհի հասարակական հարաբերութ-

Արևմտյան արևմտյան Եգիպտոսում... 1991, стр. 161.

յուններին՝ վերածվելով ներքին լարվածության աղբյուրի⁹: Այս համատեքստում, իսլամի պաշտպանության, առավել ևս ջիհադի հայեցակարգի նկատմամբ մուսուլմանների վերաբերմունքը թույլ հիմքերի վրա էր դրված, և այդ ժամանակից սկսած իսլամական գործոնը կարևոր տեղ սկսեց զբաղեցնել մուսուլմանական հասարակական զարգացումներում, որտեղ առաջին պլան մղվեցին ոչ միայն կրոնը և Մուրբ գրքի մեկնաբանությունները, այլև՝ համամուսուլմանական պետության՝ խալիֆայության ստեղծման ու շարիաթի դրույթների ամրագրման գաղափարները:

19-րդ դարի 70-ական թթ. մուսուլմանական աշխարհում ծագած պանիսլամական շարժումն ակտիվ շրջանառության մեջ դրեց ջիհադի հայեցակարգը՝ նպատակ հետապնդելով այդ գաղափարների ներքո միավորել մուսուլմաններին: Մերձավոր և Միջին Ասիայում ջիհադի հայեցակարգի շուրջ համախմբվեցին մուսուլմանական հասարակական լայն զանգվածները, որոնց միջև առկա հակասությունների հաղթահարման հիմք կարող էին ծառայել նաև իսլամական կարգախոսները: Այս համատեքստում յուրաքանչյուր կազմակերպություն կամ ուժ, ով օգտագործում էր ջիհադն իրենց գաղափարները քարոզելու համար, իրավունք վերապահեց իր սեփական դիրքերից մեկնաբանել ջիհադի դասական հայեցակարգը:

Ջիհադի կարգախոսներն օգտագործվեցին նաև Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին: Դա պայմանավորված էր նաև Օսմանյան կայսրությունում երիտթուրքերի կառավարության կողմից տարվող ագրեսիվ քարոզչությամբ, հատկապես կայսրության պատերազմի մեջ մտնելուց կարճ ժամանակ անց՝ 1914թ. նոյեմբերի վերջին արված ջիհադի հայտարարությամբ, որն ուղղված էր ինչպես արտաքին թշնամու, այնպես էլ ներքին անցանկալի ազգերի դեմ: Մա

⁹ Նույն տեղում, էջ 299:

ճակատագրական դարձավ հայերի և թուրքահպատակ այլ քրիստոնյաների համար, որոնք ենթարկվեցին ցեղասպանության նաև ջիհադի կարգախոսների ներքո: Կոտորածների նկարագրություններում հաճախ հանդիպում ենք այնպիսի դեպքերի, երբ հայերի վրա հարձակվող մուսուլմանները կրոնական բնույթի կոչեր էին անում¹⁰:

Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին Մեծ Բրիտանիայի և Ֆրանսիայի միջև գաղտնի բանակցությունների ընթացքում Սայքս-Պիկոյի համաձայնագրով¹¹ արաբական աշխարհի հետագա ճակատագրի որոշումը, միմյանց միջև արաբական տիրույթների վերաբաժանումն ու Օսմանյան կայսրության փլուզումը արաբական աշխարհում սկիզբ դրեցին հակազաղութային պայքարին, ազգային-ազատագրական շարժումներին, որոնց հետևանքով արդեն 20-րդ դարի 40-ական թթ. ի հայտ եկան անկախ արաբական պետությունները: Այս բոլոր գործընթացների արդյունքում, ինչպես նաև Մուստաֆա Քեմալի կողմից 1924թ. խալիֆայության ինստիտուտի վերացմամբ մուսուլմանական աշխարհում սկսեցին ակտիվանալ իսլամական արմատական գաղափարները, ի հայտ գալ իսլամական արմատական գաղափարախոսությամբ առաջնորդվող կառույցներ: Այս առումով ջիհադի հայեցակարգը մշակման ենթարկվեց իսլամական վերածննդի և մուսուլմանական արմատականության մի շարք գաղափարախոսների կողմից¹²: Հասարակական-քաղաքա-

¹⁰ Գրիգորյան Հ., «Մշակութային մոդելները» որպես ամբոխի վարքի կազմակերպման ազդակներ Հայոց ցեղասպանության համատեքստում, Մերձավոր Արևելք: Պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ: Հոդվածների ժողովածու, VII, Երևան, 2011, էջ 98-103:

¹¹ Հովհաննիսյան Ն., Արաբական երկրների պատմություն: Հատոր IV. Անկախության և ինքնիշխանության դարաշրջան: 1918-2005թթ./, Երևան, 2007, էջ 282:

¹² Армянский вопрос. Энциклопедия / Ред. кол.: К.С. Худавердян (отв. ред.) и др. - Ереван, 1991, стр. 163.

կան և տնտեսական ոլորտներում մուսուլմանական աշխարհիկ վարչակարգերի անհաջողությունները նպաստեցին իսլամական արմատական գաղափարների տարածման և այդ գաղափարներով տոգորված կառույցների ստեղծմանը, որոնք պատրաստ էին բացահայտ և ոչ բացահայտ պայքար մղել ինչպես տեղի մուսուլման վարչակարգերի դեմ, այնպես էլ, արձագանքելով իսլամական կոչին, պայքարն իրականացնել այլ վայրերում:

Եգիպտոսում Հասան Ալ-Բաննայի կողմից 1928թ.-ին ստեղծվեց «Մուսուլման եղբայրներ» (Al-Iḥwān al-Muslimūn الإخوان المسلمون) կազմակերպությունը, որի ծրագրային դրույթներում ամրագրվեց, որ իրական իսլամը շատ արժեքներից բացի նաև ջիհադ է: Այն տրվել է մուսուլմաններին որպես պարտականություն, և մուսուլմանները չպետք է հրաժարվեն ջիհադից: Կազմակերպությունը զգալի ազդեցություն ուներ եգիպտական հասարակության տարբեր խավերի, հատկապես հետամնաց շրջանների վրա: Այն բավական լավ կազմակերպված կառույց էր, որի մոլեռանդ անդամները պատրաստ էին ամեն քայլի, այդ թվում նաև՝ ահաբեկչական¹³ գործողությունների¹⁴:

¹³ ՄՄԿ-ի ԳԱ-ի կողմից մշակված «Ահաբեկչություն» տերմինի բնորոշումը հնչում է հետևյալ կերպ՝ «Ահաբեկչությունը բնորոշվում է որպես յուրաքանչյուր անհատի կամ խմբի անօրինական և դիտավորյալ գործողություն, որը հանգեցնում է ցանկացած անհատի մահվան կամ ծանր մարմնական վնասվածքների, պետական և մասնավոր սեփականության ծանր վնասների, այդ թվում հասարակական և պետական վայրերի, հասարակական տրանսպորտի, ենթակառուցվածքների օբյեկտներին, շրջակա միջավայրին և այլն: Հանգեցնում է վերոշարադրյալ օբյեկտներին պատճառած վնասների, որոնք կարող են մեծ տնտեսական վնասի պատճառ դառնալ, երբ նման արարքի նպատակը, իր բնույթից և գործողության համատեքստից էլնելով, կայանում է բնակչությանը վախեցնելու կամ պետությանն ու միջազգային կազմակերպությանը ստիպելու կատարել կամ ձեռնպահ մնալ ցանկացած գործողություն իրականացնելուց» (St u United Nations General Assembly, Report of the AdHoc Committee established

Կազմակերպության շարքերում առավել արմատական քնն ակտիվացավ 1950-ական թթ., երբ կառույցը դուրս մնաց Եգիպտոսի քաղաքական գործընթացներում ակտիվ դերակատարությունից: Արմատականների քննադատության հիմնական թիրախը իշխանություններն էին, եգիպտական հասարակությունում արմատացած կոռուպցիան և իշխող վարչախմբի կողմից իրականացվող բռնությունները: Արմատականների գործողություններն ուղղված էին հիմնականում պետական կառույցների դեմ՝ նպատակ ունենալով մուսուլմանական երկրներում ռազմական հեղաշրջման միջոցով հասնել իշխանափոխության:

Եգիպտոսում «Մուսուլման եղբայրներ» կազմակերպության ձևավորմամբ խնդիր դրվեց ինտելեկտուալ և մտավոր շրջանակներում ծավալված իսլամական արմատական գաղափարների քննարկումը տեղափոխել հասարակական առավել լայն զանգվածների քննարկման շրջանակ¹⁵: Իր հիմնադրման սկզբնական շրջանում (1928-1936թթ.) գործողությունների հիմքում դնելով կրոնական-հասարակական ուղղվածություն՝ «Մուսուլման եղբայրներ» կազմակերպության

by General Assembly resolution 51/210 of 17 December 1996, Sixthsession (28 January-1 February 2002) AnnexII, art. 2.1.): «Ցանկացած քրեական արարք, որը նպատակ ունի, կամ միտված է հասարակության, մարդկանց որևէ խմբի կամ կոնկրետ անձանց շրջանում սարսափ տարածել, չի կարող արդարացվել, անկախ քաղաքական, փիլիսոփայական, գաղափարախոսական, ռասսայական, էթնիկ, կրոնական կամ որևէ այլ նկատառումներից, որոնք կարող են օգտագործվել արարքն արդարացնելու համար» (St u 1994 United Nations Declaration on Measures to Eliminate International Terrorism annex to UN General Assembly resolution 49/60, "Measuresto Eliminate International Terrorism", of December 9, 1994, UNDoc. A/Res/60/49):

¹⁴ Հովհաննիսյան Ն., Արաբական երկրների պատմություն, հ. 3, Երևան, 2006, էջ 244:

¹⁵ St u The Encyclopedia of Islam, New Edition, Under the patronage of the international union of academies, Volume VIII, Leiden, E. J. Brill, 1995, p. 907.

հետագա ակտիվությունը կրեց քաղաքական բնույթ¹⁶, որին հաջորդեցին 1952թ.-ից Եգիպտոսում իշխանության եկած «Ազատ սպաների» կողմից կազմակերպության նկատմամբ ճնշումները ու կեղերումները: Արդյունքում՝ 1950-60-ական թթ.-ից կազմակերպության մի շարք առանցքային դերակատարներ մահապատժի ենթարկվեցին, իսկ բազմաթիվ անդամներ հայտնվեցին բանտում: Ենթարկվելով ճնշումների և ձերբակալությունների՝ «Մուսուլման եղբայրներ» կազմակերպությունը ստիպված էր տեղափոխվել և իր կենտրոններն ու կառույցները հիմնել ոչ միայն այլ մուսուլմանական երկրներում, այլև աշխարհի այլ հատվածներում: Այն աստիճանաբար վերածվեց ցանցային կառույցի՝ տարածելով իսլամական արմատական գաղափարները¹⁷: Այս գաղափարներով տոգորված զանգվածը արձագանքեց 20-րդ դարի վերջում իրականացվող իսլամական կոչերին՝ անմասն չմնալով մուսուլմանական աշխարհում ծավալված գործընթացներից, իսկ Եգիպտոսում կազմակերպության ձախողման պատճառների գիտակցումն ու դրանցից դասեր քաղելը հետագայում կանխորոշեցին իսլամական արմատական տարբեր հոսանքներում նույնիսկ այսօր նկատելի հիմնական միտումները¹⁸:

Արմատականների համար որպես գաղափարական հիմք հանդիսացան Եգիպտացի Սայիդ Կուտբի աշխատությունները: Հատկապես նա մշակեց անհավատության մեջ մեղադրանքի և աշխարհից հեռանալու (Al-Takfir wa al-Hiğrah- التکفير والهجرة) հայեցակարգի սկզբունքները, որոնց էությունը կայանում էր նրանում, որ աշխարհի կողմից, որպես իշխանության աղբյուր, շարիաթի մերժումը պատճառ էր հանդիսանում ջա-

հիլիայի (մինչիսլամական բազմաստվածության ժամանակաշրջանի) համար¹⁹: Ըստ Կուտբի՝ ժամանակակից աշխարհը գտնվում էր ջահիլիայի շրջանում, իսկ վերջինը, մարդկանց տալով ազատություն, դարձնում էր նրանց մյուսների ստրուկ²⁰: Կուտբը մարդկությունը բաժանում էր ոչ թե մուսուլմանների և ոչ մուսուլմանների, այլ մուսուլմանների, որոնք խստագույնս հետևում էին շարիաթի նորմերին, և անհավատների, որոնց միջև չէր կարող փոխզիջում և հաշտեցում լինել: Ըստ Կուտբի՝ «Դարալ-Իսլամի» մեջ էին մտնում այն պետությունները, որոնց օրենքը շարիաթն էր, իսկ մյուսները՝ «Դարալ-Հարբ» էին: Կուտբը մերժում էր ազգայնականությունն ընդհանրապես, իսկ աշխարհիկ գաղափարախոսությունը դիտարկում էր որպես կռապաշտություն, որը Ղուրանի դրույթների համաձայն, ամենամեծ մեղքն էր համարվում: Ըստ Կուտբի՝ մուսուլմանի համար ազգայնականությունն իսլամին և մուսուլմանական համայնքին պատկանելու մեջ էր կայանում, իսկ բոլոր սոցիալական խնդիրները լուծելի էին միայն Ղուրանի հիման վրա²¹: Սոցիալիզմը, կոմունիզմը և կապիտալիզմը նա համարում էր ջահիլիայի բարձրագույն մակարդակներ, քանի որ այդ աշխարհայացքները հիմնվում էին հոգևորի նկատմամբ նյութականի գերակայության վրա, իսկ իսլամը հիմնվում էր բոլոր հոգևոր, բարոյական, հասարակական և տնտեսական տարրերի միասնության վրա²²: Ըստ Կուտբի՝ երբ ճանապարհին կային խոչընդոտներ և հայտնվում էին նյութական ներգործության գործոններ, ապա

¹⁹ Bouzid A., Man, Society, and Knowledge in the Islamist Discourse of Sayyid Qutb, Blacksburg, 1998, p. 99.

²⁰ Sivan E., Radical Islam//Medieval Theology and Modern Politics, New Haven, 1985, p.128.

²¹ Qutb S., Al-Taşauir Al-Fana fi al- Qurān, Dar Al-Mūaraf, Al-Qāhira, 1994, էջ 8.

²² Отечественные записки – Публикация: Модернисты и фундаменталисты. N 5 2003, стр. 304-306.

¹⁶ Shi u The Encyclopedia of Islam, New Edition, Under the patronage of the international union of academies, Volume III, Leiden, E. J. Brill, 1986, p. 1068.

¹⁷ Pargeter A., The New Frontiers of Jihad: Radical Islam in Europe. London: I. B. Tauris, 2008, p. 22.

¹⁸ Кепель Ж., Джихад: Экспансия и закат исламизма, Москва, 2004, стр. 35.

անհրաժեշտություն էր առաջանում դրանք ոչնչացնել առաջին հերթին ուժով²³: Կուտբի ջիհադի գաղափարախոսությունը անցումային բնույթ ուներ, որը սկսվում էր գաղափարական պայքարից և ավարտվում ռազմական բախմամբ՝ ազատելով մարդուն ստրկությունից²⁴: Ըստ Կուտբի՝ եթե բռնի ուժի միջոցով տարվող պայքարը չէր հասունացել, ապա պետք է իրականացվեր ջիհադի հետևյալ տեսակը. նախ պետք է մուսուլման առաջամարտիկները համախմբվեին մեկ միասնական առաջնորդի հովանու ներքո, ապա սկսեին գաղափարական պայքար ջախիլիայի վարչախումբը տապալելու համար: Կուտբը նշում էր նաև անհավատների կողմից գլխահարկի (ջիզիա) վճարման սկզբունքի մասին՝ շեշտելով, որ ջիզիայի վճարման դեպքում անհավատը չէր ընդդիմանում իսլամին ու նրա կողմից առաջ քաշված սկզբունքներին²⁵:

Արմատական գաղափարների տարածման գործում իր ակտիվությամբ Հնդկաստանում աչքի ընկավ Մայիդ Աբու Ալա Մաուդուդին, ով 1948թ. հիմնադրեց «Ալ-Ջամաա ալ-Իսլամիա» (Al-Ġamā' at al-Islāmīyat, الجماعة الإسلامية) կազմակերպությունը: Մաուդուդին, քննադատելով արևմտյան ազդեցությունը նոր սերնդի վրա, նշում էր, որ վերջինիս համար անհնարին էր դարձել անկախ միտքը և ինքնուրույն դիտարկումները, քանի որ դրանք ճնշվել էին արևմտյան գերակայության կողմից: Ըստ Մաուդուդիի՝ այս ճգնաժամից դուրս գալու համար պետք էր իսլամականացնել հասարակությունը, բայց, ի տարբերություն Մայիդ Կուտբի, որն առաջարկում էր իսլամականացումը սկսել ներքևից, Մաուդուդին կոչ էր անում այն իրականացնել հասարակության վերին շերտե-

²³ Qutb S., Mualimfi al-Ṭarīq, էջ 18. (<http://www.twhed.com/books/sayed-kttp/m3alm.pdf>).

²⁴ Նույն տեղում, էջ 40. (<http://www.twhed.com/books/sayed-kttp/m3alm.pdf>).

²⁵ Qutb S., In the Shade of the Qur'an, vol. 8: Surah 9 (Leicestershire, UK, 2003) pp. 120-123.

րից²⁶: Ըստ նրա՝ ջիհադը պետք է լիներ կյանքի բարձրագույն գոհաբերությունը, որը պետք է փոխանցվեր բոլոր մուսուլմաններին: Եթե մուսուլմանական երկիրը հարձակման էր ենթարկվել ոչ մուսուլմանական երկրի կողմից, ապա, ըստ Մաուդուդիի, բոլորը պետք է ջիհադ հայտարարեին հարձակվողի նկատմամբ²⁷:

Ալ-Մաուդուդին ջիհադ էր համարում նաև հրապարակումների և լայն քարոզության միջոցով հասարակական կարծիքի ձևավորման վրա ազդելը²⁸: Նրա համար ջիհադը ոչ միայն մուսուլմանի ներքին կատարելագործմանը նպաստող չափորոշիչ էր, որի արդյունքում իսլամական սկզբունքներով առաջնորդվող մարդը կարող էր ստանալ Աստծո համակրանքը, այլև երկրի վրա վերջինիս թագավորության հաստատումն ապահովող իշխանության ձևավորման համար մղվող պայքար, որի իրականացման ճանապարհին սեփական նպատակներին հասնելու համար մուսուլմանները պետք է պատրաստ լինեին հաղթահարել ցանկացած խոչընդոտ²⁹:

Հասան Ալ-Բաննայի, Կուտբի և Մաուդուդիի գաղափարները տարածվեցին մուսուլմանական աշխարհում և շատ հայտնի (արմատական և չափավոր) իսլամական խմբավորումների առաջնորդներ, տոգորվելով նրանց կողմից առաջ քաշված իսլամի, իսլամական հեղափոխության և ջիհադի գաղափարներով, կոչ էին անում գնալ դեպի իսլամական ավանդույթները՝ դիմակայելու Արևմուտքի մարտահրավերներին: Արևմուտքը բնորոշվեց որպես Արևելքում քաղաքական, տնտեսական և կրոնամշակութային շահեր ունեցող թշնամի,

²⁶ Парфри А., ExtremIslam: Аллах не любит Америку. FeralHouse 2001, стр. 65.

²⁷ St 'u Bonney R., նշվ. աշխ., էջ 208-209.

²⁸ Al-Mawdūdī A., Wağībal- Šabābal-Islāmīal-İuwīm, Makātal-Maqāramat, 1381, էջ 26-27.

²⁹ Al-Maududi A., The Process of Islamic Revolution: Islamic Publications Ltd, Lahore, 1980, (8-e e'd), p. 23.

հետևաբար պետք էր ջիհադ իրականացնել այն մուսուլմանական վարչախմբերի դեմ, որոնք պաշտպանում էին Արևմուտքին³⁰:

Արևմտյան հեղինակներից Դավիթ Քիրը մուսուլմանական հոսանքները բաժանում է երեք հիմնական ուղղությունների՝

1. Առաջին ուղղության հիմքում ընկած է դավանաբանական սկզբնաղբյուրը, որի մի ծայրում ներկայացված է մոդեռնիստներով, իսկ մյուսում՝ արմատականներով, որոնք ձգտում են դեպի իսլամի հիմնական սկզբունքները:

2. Երկրորդ ուղղության կողմնակիցները, ըստ Քիրի, առաջնորդվում են իսլամի՝ որպես հավատացյալի անձնական խնդրի դրույթներով:

3. Երրորդ ուղղությունը ներկայացված է ռազմաքաղաքական խմբավորումներով, որոնք զինված պայքարը համարում են նպատակներին հասնելու օրինական ճանապարհ³¹:

Իսլամական արմատականություն (ֆունդամենտալիզմ³²). Այս հասկացության գիտական հիմնավորման և նրա զանա-

³⁰ Esposito J.L., *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 51-60.

³¹ Kibble D.G., *Understanding Islamic Fundamentalism*. Military Review (US Army Publication), Sept.-Oct. 1995, p. 41.

³² Ֆունդամենտալիզմ հասկացությունը ձևավորվել է ԱՄՆ-ում քրիստոնեության բողոքական ուղղության մեջ: 1895 թ. Նիագարայում տեղի ունեցած Աստվածաշնչյան կոնֆերանսում հոգևորականների մի խումբ առաջ քաշեց 5 հիմնական «ֆունդամենտալ» սկզբունքները: Այդ սկզբունքները 1910 թ. հաստատեց Պրեսբիտերական գլխավոր ասամբլեան և ընդունեցին մի շարք այլ պահպանողական կրոնական կազմակերպություններ: 1909-1915 թթ. Կալիֆորնիայում Ռ. Թորրին և Լ. Դիկսոնը տպագրեցին 12 հատորից բաղկացած հոդվածների ժողովածուն «The Fundamentals» անվամբ, որտեղ մեկնաբանվում էին այդ թեզերը: 1919թ. այդ սկզբունքները առավել ընկալելի և ըմբռնելի դարձնելու համար 12 հատորը հավաքեցին 4 հատորի մեջ և շարունակեցին դրա տարածումը, հիմնականում անվճար, ամբողջ ԱՄՆ-ով և աշխարհով մեկ: Բողոքականության մտածողության տրամաբանությունը, որը հիմնվել էր բողոքականության հիմնադիրներ Մ.

զան դրսևորումների դասակարգման վերջնական տարբերակում դեռևս չկա: Հետազոտությունների ընդհանրական եզրակացությունն այն է, որ իսլամում արմատականությունը հասկացվում է որպես քաղաքական իշխանություն ձեռք բերելու համար իսլամական զանազան խմբավորումների կողմից պայքարի այնպիսի մեթոդների կիրառում, որոնք միջազգային իրավունքի տեսակետից դիտվում են օրենքի սահմաններից դուրս³³: Սակայն, դրան զուգահեռ պետք է փաստել, որ կան իսլամական արմատականությանն ու վերջինիս հետ կապված երևույթների, այդ թվում ջիհադի հայեցակարգին վերաբերող դրույթների գնահատման և մեկնաբանման յուրահատկություններ:

Սալաֆիականություն³⁴. Այս տերմինով կարելի է բնորոշել մուսուլմանական հոսանքների և աստվածաբանների ընդհա-

կյութերի, Ժ. Կավլինի, Ջ. Նոկսի և մյուսների կողմից կառուցվել է դեպի առաջնաստեղծ վիճակ քրիստոնեական հավատքի հիմքերի վերադարձի, քրիստոնեությանը խորթ մշակութային և քաղաքական սկզբունքներից հրաժարվելու, մոդեռնիստական ներգործություններից ազատվելու, Սուրբ Գրքի բառացի ընկալման շուրջ՝ ընթանալով դեպի անապական ուղղափառություն, որպես հավատքի սկզբնաղբյուր կամ դավանանքի հիմք: 1919թ. Ֆիլադելֆիայում հիմնվեց համաշխարհային քրիստոնեական ֆունդամենտալիստական ասոցիացիան, որի անդամները մեղադրեցին «մոդեռնիստներին» և «լիբերալներին» քրիստոնեական արժեքների և Ավետարանի նսեմացման մեջ: Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո ամերիկյան ֆունդամենտալիստները իրենք իրենց կոչեցին ավետարանչականներ, իսկ ֆունդամենտալիզմ տերմինը մնաց շրջանառության մեջ և իր նեղ իմաստով մեկնաբանվում է որպես աստվածաբանական շարժում, որը նպատակաուղղված է պահպանելու այն ամենը, ինչն իրենից ներկայացնում է քրիստոնեության հիմքը (ֆունդամենտ) (տե՛ս Филатов С. Б., «Фундаментализм» Возвращение к основам: Протестантский фундаментализм, Москва, 2003, стр. 109-126):

³³ Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России, Научный отчет Российского института стратегических исследований / Под. Общ. ред. Е. М. Кожокина, Москва, 1995, стр. 14.

³⁴ Սալաֆիականությունը (Ալ-Սալաֆալ-Սալիհուն-السلف الصالحون) իսլամական բարեփոխության նոր հոսանք էր, որը ձևավորվեց Եգիպտոսում 19-րդ

նուր այն ուղղությունը, որն իսլամի գոյության տարբեր ժամանակահատվածներում հանդես է եկել նոր ձևավորված մուսուլմանական ումմայում ապրող մուսուլմանների կենցաղով և դավանական կենսակերպով առաջնորդվելու կոչերով: Այս ուղղությունը հանդես է գալիս իսլամական ուսմունքում և մուսուլմանի ամենօրյա կյանքում որևէ նորարարության (բիդա) դեմ՝ սկսած Ղուրանի խորհրդանշական-այլաբանական մեկնաբանությունից մինչև Արևմուտքի հետ հարաբերությունների արդյունքում իսլամում հայտնված գանազան նորարարությունները: Այսպիսով՝ իսլամում սալաֆիական գանազան հոսանքները դավանական խնդիրների լուծման մեջ առաջնորդվում են «Ահլ ալ-Սալաֆի» (՝ Ahl al-Salaf- أهل السلف) փորձով³⁵: Սալաֆիականությունն ընկած էր նաև 18-րդ դարում Արաբական թերակղզում ծագած վահաբական շարժման գաղափարական հիմքում:

Վահաբականություն³⁶. 18-րդ դարի կեսին Արաբական թերակղզում Մուհամադիբն Աբդ Ալ-Վահաբի կողմից հիմնված վահաբական շարժումը նույնպես կարելի է դիտարկել ավանդական իսլամին այլընտրանք՝ իսլամի մաքրագրման տրամադրությունների համատեքստում: Չնավորվելով որպես կրոնի մաքրագրմանն ուղղված հոսանք՝ վահաբականությունը հետագայում վերածվեց մուսուլմանական աշխարհի գաղափարական-քաղաքական ազդեցիկ գործոնի, որի

դարի վերջում, և որի նպատակն էր իսլամի վերադարձը դեպի Մուհամադ մարգարեի, առաջին չորս խալիֆների և ուղղափառ նախնիների ժամանակաշրջանի իսլամական ավանդույթները (Տե՛ս The Encyclopedia of Islam, New Edition, Under the patronage of the international union of academies, Volume VIII, Leiden, E. J. Brill, 1995, p. 900):

³⁵ Makdisi, G. The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East, Texas.1966, p. 56.

³⁶ Վահաբականություն՝ 18-րդ դարի կեսին Արաբական թերակղզում հիմնադրված կրոնական շարժում (տե՛ս The Encyclopedia of Islam, New Edition, Under the patronage of the international union of academies, Volume XI, Leiden, E. J. Brill, 2002, p. 39):

հիմքում հաճախ դրվում էին առավել ծայրահեղ տրամադրությունները: Աստիճանաբար մուսուլմանական հասարակական գիտակցության մեջ ներդրվում էր նաև այն ըմբռնումը, որ շատ արմատական մուսուլմանական հոսանքներ վահաբականության հետ ոչ մի առնչություն չունեն³⁷:

Մուհամադ իբն Աբդ Ալ-Վահաբը մուսուլմաններից պահանջում էր հետևել Ղուրանի և Մուսնայի սկզբունքներին, որովհետև նրանց տեքստը պարզ էր և համապարփակ: Ըստ Իբն Աբդ Ալ-Վահաբի՝ ճշմարտությունն Ալլահն էր, իսկ աստվածաբանների խոսքերը համայնքի մասին, որոշ բաներ արգելող կամ որոշ բաներ թույլատրող իրավաբան-ֆակլիհների կարծիքները, փաստարկներ չէին մուսուլմանների համար, քանի որ նրանք ունեին Ղուրան և Մուսնա: Յուրաքանչյուրն ուներ «իջթիհադի» (Ijtihād-اجتهاد)³⁸ իրավունք, եթե նապատրաստված էր դրա համար, և օգտվելով դրանից պետք է իմաստություն քաղեր, որը առկա էր Ղուրանում և Մուսնայում՝ ընդգծելով, որ հավատքն այն էր, ինչ նկարագրվել էր Աստծո գրքում նրա մարգարեի լեզվով, առանց խեղաթյուրման ու ապականման³⁹: Քանի որ պարտավորեցնողը միայն Աստծո խոսքն էր, ապա պարտադիր չէին մուսուլման հեղինակությունների դատողությունները Մուրբ տեքստերը ճիշտ ըմբռնելու և դրանց վերաբերյալ դատողություններ անելու համար: Վահաբական ուսմունքի տարածման հիմնական միջոցներից համարելով զինված պայքարը՝ վահաբականները մատնանշում էին ցիհադի տարբեր տեսակներ, որոնցում

³⁷ Мюриэль Э., Ваххабизм и фундаментализм: термины-«страшилки». Центральная Азия и Кавказ, Стокгольм, 2000. N1(7)„ стр. 133.

³⁸ «Իջթիհադը» մուսուլման աստվածաբանի իրավական-աստվածաբանական խնդիրների պարզաբանմանն ու լուծմանն ուղղված գործունեությունն է՝ սկզբունքների, մեթոդների, փաստարկների համակարգի կիրառմամբ (տե՛ս Ислам: Энциклопедический словарь., Москва, 1991, стр. 91):

³⁹ Al-WhābM., Qjda (Տե՛ս http://www.aborashed.com/2009/02/blog-post_25.html).

առաջնային տեղ էր զբաղեցնում ջիհադն ուղղված անհավատների դեմ:

Մեր կարծիքով արմատականություն հասկացության բավականին հաջողված բնորոշումներից է ռուս հետազոտող Ա. Վ. Մալաշենկոյի կողմից առաջ քաշված այն տեսակետը, համաձայն որի՝ «Արմատականությունը քաղաքակրթական կոնստանտի արտահայտման ձև է, որի բնույթը կայանում է սեփական քաղաքակրթության ֆունդամենտալ հիմքերի վերակենդանացման մեջ, դրա մաքրագերծումը խորթ նորարարություններից»⁴⁰:

Վերոշարադրյալի համատեքստում տարբերություն է դրվում մի կողմից՝ արմատականների, որոնք կոչ են անում վերադառնալ դեպի իսլամական ավանդույթները, իսկ մյուս կողմից՝ սալաֆիականների միջև, որոնց Ղուրանի տառացի մեկնաբանությունը հանգեցնում է բռնի գործողությունների: Այս համատեքստում վերջիններս կարող են բաժանվել՝ չսփավորների և ծայրահեղականների⁴¹:

20-րդ դարի վերջին քառորդում իսլամական արմատական գաղափարների տարածման վրա երկու գործոն ևս մեծ ազդեցություն ունեցան.

1. 1979թ.-ին Իրանում Ռուհոլլահ Մուսավի Խոմեյնիի գլխավորությամբ տեղի ունեցած իսլամական հեղափոխությունը:

2. 1970-ական թթ. կեսերից արաբական երկրների կողմից արաբա-իսրայելական պատերազմի ժամանակ նավթային էմբարգոյի կիրառումը պատճառ դարձավ նավթի գների բարձրացման, ինչի հետևանքով ավելացան նավթային երկրների շահույթները: Դրամական մեծ հոսքերը հնարավորություն տվեցին նավթային հսկայական պաշարներ ունեցող Սաուդյան Արաբիային մեծ գումարներ ներդնել ինչպես տա-

րածաշրջանում, այնպես էլ նրա սահմաններից դուրս իսլամի վահաբական գաղափարների տարածման համար:

Իրանի իսլամական հեղափոխության առաջնորդ Խոմեյնիին հաջողվեց հեղափոխություն իրականացնելու համար Մուհամեդ Ռեզա շահ Փեիլեվիի վարած արևմտամետ քաղաքականության դեմ միավորել հասարակության լայն շերտերին: Ըստ Խոմեյնիի՝ մուսուլմանները պետք է միավորվեն, որպեսզի կարողանան պայքարել իսլամի թշնամիների դեմ: Նա համոզված էր, որ իսլամական օրենքներն ամբողջական և համապարփակ են բոլոր ժամանակների համար⁴²:

Խոմեյնին առաջ քաշեց «Ուիլայաթ ալ-Ֆակիհ» (Ֆակիհների կառավարում՝ Wilāyat al-Faqih-ولاية الفقيه)⁴³ սկզբունքը, որը բարձրագույն իշխանությամբ էր օժտում երկրի գերագույն հոգևոր առաջնորդին՝ տվյալ դեպքում՝ իրեն: Խոմեյնին արժևորում էր ջիհադի գաղափարախոսությունը, և նրա կողմից բազմիցս մատնանշվել է այդ գաղափարախոսության կարևորությունը այնպիսի իրադարձությունների ժամանակ, ինչպիսիք են իրան-իրաքյան պատերազմը և այլն: Իրանում՝ իմամ Խոմեյնիի ժամանակաշրջանում (1979-1989 թթ.), «ջիհադ» տերմինը բավական լայն կիրառություն ուներ և օգտագործվում էր զանազան իմաստներով՝ երկրում տեղի ունեցող իրադարձություններին տալով միաստիկական նշանակություն⁴⁴ (հարկ է փաստել, որ ջիհադի կիրառման վերաբերյալ շիայական իսլամում առկա յուրահատկությունն այդ գաղա-

⁴² Имам Хомейни, Последнее послание: политико-религиозное завещание, Тегеран, 1997, стр. 54.

⁴³ Ըստ շիայական ուսմունքի՝ տասներեքերորդ իմամի անհետացումից հետո մուսուլմանական համայնքի ղեկավարումն իրականացնում են հիշյալ ուսմունքի ամենագիտակից և ամենաարժանավոր ներկայացուցիչները՝ ֆակիհները (տե՛ս Իմամ Хомейни, Последнее послание: политико-религиозное завещание, Тегеран, 1997, стр. 179):

⁴⁴ Армянский вопрос, Энциклопедия / Ред. кол.: К.С. Худавердян (отв. ред.) и др.- Ереван, 1991, стр. 163.

⁴⁰ Малашенко В., Мусульманский мир СНГ, Москва, 1996, стр. 10-11.

⁴¹ Taheri A., Holy Terror: The Inside Story of Islamic Terrorism. SphereBooksLtd, London, 1989, pp. 12-13.

փարախոսությանն ու դրան վերաբերող շիա աստվածաբանների ֆեթվաներին տալիս է խորհրդատվական բնույթ⁴⁵), իսկ ավելի ուշ շրջանում այաթոլլահ Ալի Խամենեին ջիհադը Ղուրանի հետ միասին դասում էր իսլամի արժեհամակարգային հիմքերի շարքում, որոնք օգնում էին մուսուլմաններին դիմակայել ռազմական, տնտեսական և մշակութային բռնությանը⁴⁶: Իրանի Իսլամական Հանրապետության կողմից առաջ քաշվեց այն գաղափարը, որ մուսուլմանական աշխարհը պետք է գնա իր սեփական ճանապարհով՝ առաջնորդվելով իսլամական նորմերով⁴⁷:

Խոմեյնիի կողմից արձակված՝ բրիտանացի գրող Սալման Ռուշդին մահվան դատապարտող ֆեթվան մի յուրօրինակ փորձ էր վերացնել Իրանի իսլամական հեղափոխության մեկուսացումը մուսուլմանական աշխարհի ներսում և նրանից դուրս⁴⁸: Իսլամական հեղափոխության հաղթանակը դարձավ 20-րդ դարի վերջին քառորդի մուսուլմանական հասարակական ցնցումների ամենավառ ցուցիչներից մեկը:

Չնայած սուննիների և շիաների միջև առկա հակասություններին՝ շիայական Իրանում տեղի ունեցած զարգացումները մեծ ոգևորություն առաջացրին ամբողջ մուսուլմանական աշխարհում, այդ թվում՝ սուննիների շրջանում: Խոմեյնիի կողմից իսլամական հեղափոխության արտահանման քաղաքականության փորձ արվեց, ինչն անհանգստացրեց

⁴⁵ Ըստ շիայական ուսմունքի՝ պատերազմ կարող է հայտարարել միայն իմամը, որը թաքնված է, հետևաբար ջիհադ իրականացնելը հետաձգվում է, մինչև իմամի ի հայտ գալը, (տե՛ս The Encyclopedia of Islam, New Edition, Under the patronage of the international union of academies, Volume II, Leiden, E. J. Brill, 1991, p. 539.):

⁴⁶ Аятолла Хаменеи, Борьба с культурной агрессией: Свет исламской революции-речи и выступления Руководителя Исламской республики Иран// Москва, 2000, стр. 197.

⁴⁷ Имам Хомейни, Последнее послание: политико-религиозное завещание, Тегеран, 1997, стр. 52-57.

⁴⁸ St' u Кепель Ж., նշվ. աշխ., էջեր 134-135.

ԱՄՆ-ին և մի շարք մուսուլմանական երկրներին, հատկապես՝ Սաուդյան Արաբիային, որը քայլեր ձեռնարկեց իր ազդեցությունը մուսուլմանական երկրներում ուժեղացնելու ուղղությամբ: Այս իրողությունը ստիպեց Սաուդյան Արաբիային, որի համար իսլամական Իրանը դարձել էր տարածաշրջանային գլխավոր հակառակորդ, ավելի մեծ գումարներ ներդնել սեփական գաղափարների տարածման ուղղությամբ⁴⁹:

Իսլամական գործոնի ակտիվացումն իրականացվեց երկբևեռ համակարգի պայմաններում: Այս համատեքստում, XX դարի վերջին քառորդում իսլամական գաղափարական տարածությունում միասնականության բացակայությունը, այստեղ առկա տարաբնույթ հակասությունները հանգեցրին նրան, որ համաշխարհային երկու բևեռները՝ և՛ ԽՍՀՄ-ը, և՛ ԱՄՆ-ը, փորձում էին օգտագործել իսլամական աշխարհի երկրներն ու մուսուլմանական կազմակերպություններն իրենց սեփական շահերին ծառայեցնելու համար:

Արաբական մի շարք երկրներում (օր. Եգիպտոս, Իրաք և այլն), ներքին անհանգստությունների և Իրանի ազդեցության ավելացման մտավախություն կար, որտեղ սկսեցին ճնշվել ներքին կրոնական հոսանքները, ինչը նպաստեց քաղաքականապես ակտիվ «իսլամական ընդհատակի» առաջացմանը: Վերոհիշյալ երկրների վարչակարգերի կողմից իրականացվող բռնությունների պայմաններում ընդդիմադիր իսլամական արմատականները հաճախ ստիպված էին հեռանալ այլ երկրներ (Սաուդյան Արաբիա, Հորդանան, Եվրոպական երկրներ և այլն): Հետաքրքրական էր, որ Սադամ Հուսեյնի իրաքյան աշխարհիկ վարչակարգը սիրիական շատ ընդդիմադիր իսլամականների (հատկապես սիրիական «Մուսուլման եղբայրներին», որոնք 1982 թ. Համմայում բռնի ճնշվեցին Հա-

⁴⁹ Rekness, E., The Terrorist Connection - Iran, the Islamic Jihad and HAMAS.- Justice.- May 1995.- Vol.5.- <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/950500.htm>.

Ֆեզ Ալ-Ասադի վարչակարգի կողմից⁵⁰) հնարավորություն տվեց հաստատվել Իրաքում՝ նպատակ ունենալով դրանով թուլացնել բաասական հակառակորդներին Սիրիայում: Ինչ վերաբերում է պաղեստինյան հիմնախնդրին, ապա իսլամական արմատականները այն դիտարկում էին որպես մուսուլմանական աշխարհի «ստորացում»: Արդյունքում շատ աֆրիկյան և ասիական երկրներում կրոնական կարգախոսների ներքո առաջացան ծայրահեղ արմատական կազմակերպություններ և ռազմական խմբավորումներ («Ջիհադ», ալժիրյան «Իսլամական փրկության ճակատ», պակիստանյան «Ջամաա ալ-Ֆուկրա» և «Հարաքաթ ալ-Անսար», պաղեստինյան «ՀԱՄԱՍ», «Իսլամական ջիհադ», լիբանանյան «Հիզբալլահ» և այլն), որոնք հիմնականում գաղտնի էին գործում՝ հաճախ իրենց գործողություններով ընդդիմանալով պետությանն ու «պաշտոնական իսլամին»⁵¹: Այս կազմակերպությունների գործունեությունը պայմանավորված էր մի քանի հանգամանքով: Նախ այս կազմակերպությունների և իրենց «հյուրընկալած» պետության հարաբերությունների բնույթով, այսինքն՝ իշխանությունների նկատմամբ նրանց ընդդիմադիր լինելու աստիճանով, որը կարող էր փոփոխվել իշխանության մարմիններում նրանց անմիջական ներկայությունից (օրինակ գործունեություն խորհրդարանում) մինչև իշխանությունների

⁵⁰ Սիրիայում 20-րդ դարի 50-ական թթ. սիրիական խորհրդարանի աշխատանքներին ներգրավված էին նաև «Մուսուլման եղբայրներ» կազմակերպության ներկայացուցիչները, սակայն 70-ական թթ. կեսերից՝ հատկապես 1976-1982 թթ.-ին, «Մուսուլման եղբայրներ» կազմակերպությունը ռազմական ճանապարհով փորձում էր հետացնել Հաֆեզ Ալ-Ասադին իշխանությունից, մինչդեռ, ջախջախվեց վերջինիս կողմից (տե՛ս Ахмедов В., Пути эволюции арабского общественного сознания в контекстеновых региональных реалий и политических преобразований на Арабском Востоке, Институт Ближнего Востока, www.iimes.ru/?p=8481 (Մուսր՝ հունվարի 25, 2013 թ.):)

⁵¹ Полонский В., Григорьев А. Джихад всему миру // Общая газета.- 1995, N17).

հանդեպ բացահայտ պայքար: Նրանց գործողություններն ուղղված էին առաջին հերթին մուսուլմանական երկրների աշխարհիկ վարչակարգերի դեմ, որոնք, ըստ իսլամականների, ենթարկվում էին Արևմուտքին և շեղվել էին իսլամական ճշմարիտ ուղղուց: Վերոհիշյալ խմբավորումների մեջ առկա առավել արմատական թևն իր մեջ ներառում էր մուսուլմանական վարչակարգերի դեմ ակտիվ պայքարող բազմաքանակ խմբավորումներ, որոնք պատրաստ էին պայքարել հանուն իսլամական ումմայի հաստատման, ընդ որում, թույլատրելի էր ուժի կիրառումը, որպեսզի հաղթահարվեին այս ճանապարհին առկա բոլոր խոչընդոտները: Հետագայում այս տրամաբանությունը, որը արդարացնում էր այլադավանի կամ ուղղակի ընդդիմադիրի սպանությունը, դրվեց այսպես կոչված «մուսուլման ֆունդամենտալիստների» ծայրահեղական գործողությունների հիմքում⁵², որոնք ոչ միայն ցանկանում էին հասնել իսլամական ումմայի հաստատմանը, այլև ձգտում էին համաշխարհային մասշտաբով իսլամականացմանն ու շարիաթի նորմերի հաստատմանը:

«Ջիհադի» հայեցակարգն ակտիվորեն օգտագործվեց գրեթե ողջ ոչ պետական իսլամական կազմակերպությունների կողմից գործնական խնդիրներ լուծելու համար: Եգիպտական «Իսլամական ջիհադ» կազմակերպության առաջնորդներից Մուհամմադ Աբդ Ալ-Մալամը կոչ էր անում տապալել մուսուլմանական երկրներում իշխող վարչակարգերը, քանի որ այդ երկրներում իշխում են հանցագործներ, չնայած որ նրանք մուսուլմանական անուններ են կրում⁵³:

Միջազգային իսլամական արմատական կառույցների շրջանում բավական ազդեցիկ դիրքեր ունի Պակիստանում դիաբանդական ուղղության ներկայացուցիչ Մաուլանա

⁵² Милославский Г., Ал-Ваххабийя. Ислам, Энциклопедический словарь, Москва, 1991, стр. 51.

⁵³ St u Amāra M., նշվ. աշխ., էջ 138-139.

Իլիասի (1885-1944 թթ.) կողմից 1927 թ. ստեղծված «Ջամաաթ ալ-Թարիկ» կազմակերպությունը: Չնայած այն հանգամանքին, որ այն ունի հսկայական թվով անդամներ և կողմնակիցներ, ներկայացված է գրեթե ամբողջ աշխարհում և չափազանց ազդեցիկ է, նրա գործունեությունը գրեթե աննկատ է մնացել: Պատճառն այն է, որ այս կազմակերպությունը շատ խիստ կերպով թաքցնում է իր իսկական բնույթը: Այս նպատակին են ծառայում նրա բավականին ամուրֆ կառուցվածքը, ՋԼՄ-ների հետ շփումից խուսափելը, ինչպես նաև կազմակերպության կողմից կատարվող հրապարակումների բացակայությունը: Կազմակերպության կողմից երբեք բացահայտ կերպով որևէ հետաքրքրություն կամ շահագրգռվածություն չի դրսևորվել քաղաքական գործունեության նկատմամբ, ինչը նպաստել է նրան, որ պետությունների օրինապահ մարմինները իմաստ չեն տեսել ավելի մոտ ծանոթանալու այս կազմակերպության գործունեությանը:

«Ջամաաթ ալ-Թարիկ»-ը ինչպես նաև նրանից հետո և նրա ազդեցության տակ ստեղծված մի քանի այլ արմատական կազմակերպություններ, ջանք ու եռանդ չէին խնայում իսլամի՝ իրենց տեսակետից, միակ մաքրությունը պահպանած ձևը, այն է՝ սուննիական իսլամի ծայրահեղական մեկնաբանությունը տարածելու համար: Գրեթե ամենուրեք տարածված լինելով՝ նրանք քարոզում են սուննիականության շրջանակներում ծնված ծայրահեղական գաղափարներ, որոնք վերջին շրջանում իրենց գործնական մասում համարյա նմանվել են վահաբականության «ջիհադի» գաղափարախոսությանը: Ծայրահեղականության ճանապարհին կանգնած երիտասարդ մուսուլմանների զգալի մասն իր առաջին քայլերն արել է՝ մտնելով «Ջամաաթ ալ-Թարիկ»-ի մեջ⁵⁴:

⁵⁴ Հովհաննիսյան Դ., Ժամանակակից ծայրահեղ իսլամիստական կառույցների ակունքները («Ջամաաթ ալ-Թարիկ»-ը), «Հանրապետական», Երևան, 2003, թիվ 7, էջ 36-44:

«Ջիհադի» իրականացման իր ուրույն համակարգն է ներկայացրել եզիպտական «Թաքֆիր ուա ալ-Հիջրա» կազմակերպության գաղափարախոս Ահմադ Մուստաֆա Շուքրին: Նա մուսուլմաններին «ջիհադ» սկսելու կոչ էր անում սեփական թերությունների դեմ, որը հետագայում պետք է ուղղորդվեր իսլամի տիրապետության հաստատմանը: Այդ ժամանակ արդեն արևմտյան ազդեցության դեմ պայքարը իրականացվում էր ճանաչված կրոնական առաջնորդների կողմից, որոնք մերժեցին Արևմուտքը որպես մուսուլմանական քաղաքակրթության համեմատ հետամնաց քաղաքակրթություն՝ ստանալով մուսուլմանների ավելացող աջակցությունը⁵⁵: Արդյունքում՝ արևմտյան արժեքների դեմ իսլամական վերածննդի սկզբնական շրջանից արմատավորված անհանդուրժողական դիրքորոշումը հետագայում արտացոլվեց առավել արմատական ձևերով:

Հակաարևմտյան տրամադրություններն առկա էին տարբեր ուժերի մոտ, և դրանք լայնորեն օգտագործվում էին ոչ միայն իսլամական կառույցների, այլև՝ տարբեր քաղաքական խմբերի, այդ թվում՝ ազգային և աշխարհիկ ուժերի կողմից՝ սեփական դիրքերի ամրապնդման նպատակով:

Եզիպտոսում Անվար Սադատի իշխանության գալով՝ իսլամի սալաֆիական ուղղություններում որոշակի ակտիվություն նկատվեց: 1971 թ. Եզիպտոսի նախագահը հայտարարեց «աթեիզմի և կոմունիզմի դեմ պայքարի նպատակների միասնականության» մասին, որը պետք էր իրականացնել արքունի գտնվող արմատական «Մուսուլման եղբայրներ» կազմակերպության հետ միասին: Վերջիններս սկսեցին վերադառնալ Եզիպտոս և սկսեցին թե՛ վերաձևավորել իրենց

⁵⁵ Van Bruinessen, M. The Naqshbandi Order in Seventeenth-Century Kurdistan, // Gaborieau, M., Popovic, A., et Zarccone, Th. (eds.), Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman.- Istanbul-Paris: Editions Isis, 1990, pp. 337-360.

խմբավորման կազմակերպչական կառույցները, թե՛ ներգրավվել նոր արմատական կառույցների մեջ: 1973 թ. Եգիպտոսում սկսեցին ի հայտ գալ բազմաթիվ «խլամական խմբեր» մարքսիստական գաղափարների դեմ պայքարելու համար, որոնց մեծ մասի գաղափարախոսությունը սալաֆիական էր⁵⁶: Այդ իսլամական խմբերը, որոնք սկզբում զբաղվում էին սալաֆիական բնույթի քարոզչությամբ և հասարակական լայն շերտերի օգնության տրամադրմամբ, դրեցին ծայրահեղ-արմատական իսլամական խմբավորումների հիմքը, ինչպիսիք էին «Գամաա ալ-Իսլամիա»-ն, «Ջիհադ»-ը, «Մեդադիանք անհավատության մեջ», «Մուհամմադ մարգարեի երիտասարդությունը» և շատ այլ կառույցներ, որոնք ձևավորվեցին 1970-ական թթ.-ի սկզբից:

Մեր համոզմամբ՝ XVIII-XX դդ. ընթացքում իսլամական արմատական գաղափարախոսության մոտեցումները «ջիհադի» հայեցակարգի վերաբերյալ ունեցել են տարբեր դրսևորումներ, սակայն կարելի է առանձնացնել «ջիհադի» հայեցակարգի նկատմամբ արմատականների 3 ընդհանրական բնորոշումները.

1. Բոլոր ժամանակակից իսլամական արմատական հոսանքներն ընդունում են «ջիհադի» ռազմական բնույթը, այսինքն՝ բռնի ուժով Աստծո ճանապարհին տարվող պայքարը:
2. Պայքարն ընթանում է անհավատների և հավատուրացների դեմ, ինչպես ոչ մուսուլմանների, այնպես էլ իսլամական արմատական գաղափարները չկիսող մուսուլմանների դեմ:
3. Պայքարի նպատակը մուսուլմանական ումմայի հաստատումն է:

Այս 3 բաղկացուցիչների համատեքստում իսլամական ծայրահեղ արմատական կառույց բնորոշվող «ալ-Կաիդա»

⁵⁶ Hālyā M., Al-Islām al-Siyāsī fī Miṣr, Al-Ahrām, Al-Qāhira, 1992, էջ 152.

(Իսարիսիս՝ Al-Qā' idah-القاعدة) խմբավորման գաղափարախոսների կոմից 20-րդ դարի վերջում առաջ քաշվեցին ջիհադի հայեցակարգային նոր մոտեցումներ, որոնք շատ իսլամական արմատական խմբավորումների համար դարձան նոր առդենիշների և մարտավարության հիմքն արդի ջիհադական պայքարում:

Մուսուլմանական աշխարհում առաջացավ արմատականների քաղաքականապես ակտիվ շերտ, որը, սեփական երկրներում իրավիճակը փոխելու անհնարինության պայմաններում, սկսեց փնտրել հնարավորություններ այլ երկրներում բռնի ուժի միջոցով իրական իսլամական պետություն ստեղծելու համար: 1970-ական թթ. մի շարք երկրներում՝ ինչպես օրինակ Եգիպտոսում, Մուդանում, Սիրիայում, Ալժիրում, տեղի ունեցան կրոնաքաղաքական շարժումների ակտիվացում, որի պատճառներից էր նաև ԱՄՆ-ի կողմից աջակցություն ստացող Իսրայելի ագրեսիվ քաղաքականությունը Մերձավոր և Միջին Արևելքում⁵⁷: Սրան ավելացավ նաև Վաշինգթոնում 1979 թ. մարտին Եգիպտոսի և Իսրայելի միջև կնքված խաղաղության պայմանագիրը, որը «դավաճանական» որակվեց մուսուլմանական աշխարհում: Եթե մինչ այդ արաբական բոլոր երկրների պայքարի հիմնական նշանակետը Իսրայելն էր, ապա այժմ դրա կողքին հայտնվեց նաև Եգիպտոսը⁵⁸:

Գնալով ճյուղավորվող և ցանցային բնույթ ստացող իսլամական ծայրահեղ արմատական ներուժը չէր կարող անմասն մնալ մուսուլմանական աշխարհի մեկ այլ հատվածում՝ Աֆղանստանում, 1970-ական թթ. վերջում տեղի ունեցած զարգացումներին: Աֆղանստանի հեռու գտնվելը արա-

⁵⁷ Жданов Н., Игнатенко А. А. Ислам на пороге XXI века, Москва, 1989, стр. 48.

⁵⁸ Հովհաննիսյան Ն., Արաբական երկրների պատմություն, հ. 3, Երևան, 2006, էջ 303-304:

բական ավտորիտար երկրներից, որտեղ իսլամականներն անընդհատ ճնշումների էին ենթարկվում, ինչպես նաև մի շարք աշխարհաքաղաքական գործընթացներ (հատկապես գերտերությունների շահերի բախումը Աֆղանստանում), հնարավորություն ստեղծեցին մուսուլման արմատականների համար ակտիվ ներգրավվելու աֆղանական պատերազմում՝ ջիհադի հայեցակարգին տալով նոր բովանդակություն:

КОНЦЕПЦИЯ ДЖИХАДА И ИСЛАМСКИЕ РАДИКАЛЬНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В 18-20 ВВ.

Саргис Григорян
(резюме)

В 18-20 вв. концепция джихада, корни которой идут к периоду становления ислама, нашла широкое применение не только со стороны отдельных мусульманских стран, но и разных исламских организаций и структур. В течение 18-20 вв. исламские радикальные идеологические подходы по отношению к концепции "джихада" имели разные отображения, в характеристиках которых были замечены следующие общие подходы – применение силы, борьба против неверных и отступников (в том числе мусульман) и установление мусульманской уммы. В конце 20 в. идеологами "Аль-Каиды" были выдвинуты новые концептуальные подходы джихада, ставшие основой новых принципов и тактики для многих исламских радикальных группировок.

THE CONCEPT OF JIHAD AND ISLAMIC RADICAL MOVEMENTS IN THE 18-20TH CENTURIES

Sargis Grigoryan
(summary)

In 18-20 centuries the concept of jihad, the roots of which go back to the period when Islam was formed, became widely used not only in Muslim countries, but by many other Islamic structures and organizations as well. During 18-20thcc. Islamic fundamental ideological approaches over the concept of jihad got various manifestations, where the following generalizing approaches such as jihad's military origin, its struggle against atheists (including Muslims) and the aim of creating muslimummah were being noticed. In the end of the 20th c. jihad's new attitudinal approaches, that later became the basis of new tactics and historical landmarks for many radicalislamic groups, were put forward by al-Qaeda ideologists.

**1979 թ. ՀԵՂԱՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆԸ ԻՐԱՆՈՒՄ ԵՎ
ՍԱՌԻԴԱ-ԻՐԱՆԱԿԱՆ ՄՐՑԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՍԿԻՉՔԸ՝
ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ԳԵՐԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՐ**

*Բանալի բառեր՝ Սաուդյան Արաբիա, Իրան, սուննի-
շիա, իսլամական հեղափոխություն, սաուդա-իրանական
հարաբերություններ, իմամ Խոմեյնի, Սաուդ ալ-Ֆեյսալ,
իսլամական աշխարհ*

1979թ. Իրանում տեղի ունեցավ իսլամական հեղափոխություն: Իրանի շահ Մոհամմեդ Ռեզա Փեհլևին գահընկեց արվեց և փախավ երկրից: Իրանը հռչակվեց Իսլամական Հանրապետություն: Սա կարևոր նշանակություն ունեցող համաշխարհային իրադարձություն էր: Այն փոխեց Պարսից ծոցի տարածաշրջանում ամկա ուժերի դասավորությունը՝ կրոնական, քաղաքական և տնտեսական տեսանկյուններից: Իրանը հավակնություններ ձեռք բերեց դառնալու իսլամական աշխարհի առաջնորդը: Այս դերը վաղուց ստանձնել էր Սաուդյան Արաբիան: Դա հանգեցրեց երբեմնի բարիդրացիական հարաբերությունների լարմանը, որն իր դրսևորման տարբեր ձևերով ամկա է նաև մեր օրերում: Ի դեմս Իրանի և Սաուդյան Արաբիայի, սուննի և շիա աստիճանաբար ահագնացող պայքարով են մեծապես պայմանավորված Մերձավոր Արևելքում տեղի ունեցող հետագա իրադարձություններն ու զարգացումները:

1978-1979 թթ. Իրանում տեղի ունեցած հեղափոխությունը ոչ միանշանակ արձագանքի արժանացավ Սաուդյան Արաբիայի կողմից: Սաուդյան Արաբիայի արտաքին գործերի նախարար Սաուդ ալ-Ֆեյսալը հայտարարեց, որ իր երկիրը Իրանում տեղի ունեցած հեղափոխական իրադարձություն-

ները համարում է նորմալ երևույթ, քանի որ այն արտացոլում է իրանցիների ցանկությունը: Արտգործնախարարը նաև ավելացրեց, որ Սաուդյան Արաբիան չի պատրաստվում խառնվել ուրիշ երկրների ներքին քաղաքականությանը և կընդունի ցանկացած օրինական իշխանություն նորաստեղծ Իրանի Իսլամական Հանրապետությունում⁵⁹:

Իրանում տեղի ունեցած հեղափոխությունից հետո Սաուդյան Արաբիան փորձում էր իր հայտարարություններով ցույց տալ, որ որևէ թշնամանք չունի նորաստեղծ իրանյան վերնախավի նկատմամբ: Հեղափոխությունից հետո Իրանի ներքին և արտաքին քաղաքականության մեջ հայտնվեցին ուղղություններ, որոնք համընկնում էին սաուդյան թագավորության դիրքորոշումների հետ: Նախ պետք է նշել, որ իրանյան հեղափոխությունը տեղի էր ունեցել իսլամական լոզունգների ներքո, որոնց տարածմանը կողմ է նաև Սաուդյան Արաբիան: Այնուհետև սաուդյան վերնախավին ձեռնտու էր իրանյան քաղաքական նոր վերնախավի հակախարայելական դիրքորոշումը՝ մերձավորարևելյան հակամարտության և պաղեստինյան հիմնախնդրի վերաբերյալ:

Սաուդյան Արաբիայի այն ժամանակվա արքայազն Ֆահդը հայտարարեց, որ իր երկիրը ողջունում է իմամ Խոմեյնիին և հարգում նրա գաղափարները⁶⁰: Սաուդյան վերնախավը ևս մեկ քայլ կատարեց սաուդա-իրանական հարաբերությունները հնարավորինս բարիդրացիական մակարդակի վրա պահելու համար. այն Իրանին 100 մլն ԱՄՆ դոլար տրամադրեց հարավային շրջանների բարեկարգման համար:

Իրանը դրական էր արձագանքում Սաուդյան Արաբիայի կողմից արված նման հայտարարություններին: Սաուդյան Արաբիայում Իրանի դեսպան Ռադուին Ալ Ջազիրային տված հարցազրույցում նշեց, որ սաուդա-իրանական հարաբերությո-

⁵⁹ Маркарян Р., "Зона Персидского залива", Москва 1986, стр. 88.

⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 89:

յունները շատ ամուր են, և դա պայմանավորված է նրանով, որ երկու երկրները ձգտում են, որպեսզի իսլամի դիրքերն ավելի ամրապնդվեն:

Սաուդա-իրանական հարաբերությունները լարվեցին 1979 թ. վերջում: Դա արվեց իրանյան քաղաքական իշխանությունների կողմից: Մի շարք պաշտոնյաներ, ինչպես նաև հոգևոր առաջնորդ իմամ Խոմեյնին, սկսեցին հանդես գալ քննադատական ելույթներով՝ ուղղված Սաուդյան Արաբիայի դեմ:

Պետք է նշել, որ ի սկզբանե իրանական հեղափոխությունը կրում էր հակաարևմտյան բնույթ, ինչն իր ազդեցությունն ունեցավ Սաուդյան Արաբիայի հետ հարաբերություններում, քանի որ վերջինս ուներ բարեկամական կապեր ԱՄՆ-ի և նրա դաշնակից երկրների հետ: 1979 թ.-ի ապրիլին Սաուդյան Արաբիան ճանաչեց Իրանի Իսլամական Հանրապետությունը և հաստատեց նրա հետ դիվանագիտական հարաբերություններ, որոնք խզվեցին 1988 թ.⁶¹:

Մինչև հեղափոխությունը սաուդա-իրանական հարաբերությունները կրում էին լարված բնույթ: Դա պայմանավորված էր տարածաշրջանում առաջատար դիրքեր ունենալու շուրջ մղվող պայքարով, ինչպես նաև նավթային գործոնով: Հեղափոխությունից հետո երկու երկրների միջև հարաբերությունները էլ ավելի բարդացան կրոնական գործոնի հետևանքով:

Իսլամական աշխարհում առաջատար դիրք ստանձնելու հարցում Խոմեյնիի գլխավոր ախոյանը Սաուդյան Արաբիան էր: Խոմեյնին և նրա կողմնակիցները կարծում էին, որ վահաբիզմը իսլամական չէ և որ սաուդները չեն կարող պահպանել իսլամի սրբավայրերը, քանի որ նրանք ԱՄՆ-ի աշխարհաքաղաքական հետաքրքրություններին ծառայող ստրուկներ են⁶²:

⁶¹ "Saudia Arabia and Iran: The Struggle for Power and Influence in the Gulf", *International Affairs Review*, Volume XX, Number 3, Spring 2012, p. 5.

⁶² Marschall C., "Iran's Persian Gulf Policy, from Khomeini to Khatami", London 2003, p. 42.

Իսլամական հեղափոխության հաղթանակից անմիջապես հետո Իրանը փորձում էր արտահանել հեղափոխությունը տարածաշրջանի այլ երկրներ: Իրանի հոգևոր առաջնորդ ալ-ժաթոլլա Խոմեյնին կոչ էր անում ստեղծել իսլամական կառավարություններ, որոնք չեն ենթարկվի գերտերություններին: Նա կարծում էր, որ արաբական աշխարհը պետք է ընդունի Իրանի քաղաքական գերակայությունը և գնա այն ճանապարհով, որով Իրանը: Այս նպատակներին հասնելու համար Իրանի հոգևոր վերնախավը հրաժարվում էր ուրիշ երկրների ներքին գործերին միջամտությունից և սրբազան պատերազմ ջիհադ հայտարարելուց: Հիմնվելով այսպիսի գաղափարախոսության վրա՝ ալ-ժաթոլլա Խոմեյնին հեղափոխության արտահանումը համարում էր պարտադիր և դրա հետ կապված մի շարք հայտարարություններով հանդես գալիս:

Ճիշտ է հոգևոր առաջնորդը բազմիցս հայտարարում էր, որ հեղափոխության արտահանումը չպետք է տեղի ունենա ուժի միջոցով, այնուամենայնիվ, Իրանում կային ուժեր, որոնք գերադասում էին ուժ օգտագործելով հասնել դրա արտահանմանը և տարածմանը Պարսից ծոցի տարածաշրջանում: Դժվար է ասել թե այդ ուժերը որքանով էին կապված կառավարության հետ:

Պարսից ծոցի արաբական երկրների համագործակցության խորհրդի գլխավոր քարտուղար Աբդալլահ Բիշարան հայտարարեց, որ Իրանը ամեն կերպ փորձում է արտահանել իր հեղափոխական գաղափարները և թուլացնել ծոցի արաբական երկրներին, ինչպես նաև հանդիսանում է ծոցի շիաների քաղաքական հովանավորը:

Հեղափոխությունից անմիջապես հետո իրանյան վերնախավը Սաուդյան Արաբիայում իշխող վերնախավին գահընկեց անելու կոչերով հանդես եկավ: Այսպիսի քարոզչությունը Սաուդյան Արաբիայում առաջ տանելու և ավելի զարգացնելու համար Իրանը հենվում էր սաուդյան թագավորություն-

նում բնակվող 400 հազար շիաների վրա: Սաուդյան Արաբիայի շիաները գրկված էին մի շարք քաղաքացիական իրավունքներից: Նրանք գրկված էին կարևոր քաղաքական և զինվորական պաշտոններ գրադեցնելու իրավունքից, ինչպես նաև ի տարբերություն սուննիների՝ ունեին սոցիալ-տնտեսական բնույթի խնդիրներ:

Իրանում տեղի ունեցած հեղափոխության ազդեցության հետևանքով շիաները և խաբիջիները 1979 թ. նոյեմբերին ապստամբեցին և գրավեցին Մեքքայի մզկիթը, որտեղ գտնվում է իսլամական սրբավայրերից մեկը՝ Քաաբան: Այն որոշ ժամանակ գտնվում էր շիաների վերահսկողության տակ: Դա արվում էր որպես բողոքի միջոցառում՝ ուղղված սաուդա-ամերիկյան համագործակցության դեմ: Սա դիտվեց որպես Ղուրանի անարգում և իսլամական կանոնների խախտում: Այս ապստամբությունը ճնշելու համար սաուդյաները օգտագործեցին անվտանգության ուժերը և բանակի ստորաբաժանումները:

Սաուդյան Արաբիայի ղեկավարությունը մտավախություն ուներ, որ շիաների ըմբոստությունը կարող է տարածվել երկրի արևելյան շրջաններում, որտեղ և բնակեցված է շիաների մեծ մասը և զբաղվում է նավթի արդյունահանմամբ և վերամշակմամբ⁶³: Այս ըմբոստությունը կարևոր նշանակություն ունեցավ և դրանից հետո կառավարության կողմից մի շարք միջոցառումներ իրականացվեցին սաուդյան շիաների սոցիալ-տնտեսական և քաղաքացիական իրավիճակը բարելավելու ուղղությամբ:

⁶³ Валькова Л., "Саудовская Аравия: нефть, ислам, политика." Москва, 1987 г., стр. 72.

Ապստամբությունը ճնշելուց հետո Խոմեյնիի մերձավոր կողմակից Ալի Մոնտազերին հայտարարեց, որ Իրանը երբեք չի ների Սաուդյան Արաբիային Մեքքայում շիական ըմբոստությունը նման արյունոտ մեթոդներով ճնշելու համար⁶⁴:

1979 թ. նոյեմբերի 4-ին Թեհրանում մի խումբ ուսանողներ գրավեցին Իրանում ԱՄՆ դեսպանատունը և գերի վերցրին ամերիկացի դիվանագետներին⁶⁵: Իրանը դիմեց բոլոր մուսուլմաններին կոչ անելով սատարել իր կատարած հեղափոխական քայլին: Սակայն շատ քիչ մուսուլմանական երկրներ դրական արձագանքեցին Իրանի այս կոչին:

Էր-Ռիադը քննադատեց Իրանին, ինչը էլ ավելի լարեց սաուդա-իրանական հարաբերությունները: Բոլոր այն երկրները, որոնք դրական արձագանքեցին Իրանի կատարած այս քայլին, սուր քննադատության ենթարկեցին Սաուդյան Արաբիայի դիրքորոշումը:

1979 թ. դեկտեմբերին շիայական Աշ-շուրա տոնակատարության ժամանակ Սաուդյան Արաբիայի Դահրան քաղաքում և 1980 թ. Էլ-Կատիֆ քաղաքում, որտեղ բնակվում են Իրանից եկած շատ շիաներ, տեղի ունեցան շիայական զանգվածային էլույթներ, որոնց ընթացքում շիաներն իրենց աջակցությունը հայտնեցին իրանյան հեղափոխությանը և ողջունեցին դրա առաջնորդ իմամ Խոմեյնիի գաղափարները և հայտարարությունները, որոնցով վերջինս կոչ էր անում ամենուր տարածել իրանյան հեղափոխության գաղափարները և սկզբունքները: Այս զանգվածային էլույթները ճնշելու համար Սաուդյան Արաբիան կրկին կիրառեց կանոնավոր բանակի ստորաբաժանումները:

⁶⁴ Ушаков В., "Иран и мусульманский мир". Москва, 1999, стр. 90.

⁶⁵ Машин В., Яковлев А., "Персидский Залив в планах и политике Запада", Москва, 1985, стр. 70.

Հակասառուդական քարոզչական գործունեության մեջ Իրանը լայնորեն օգտագործում էր ամենամյա հաջր Սաուդյան Արաբիա: Իրանը ուխտագնացության մեկնող խմբերի ղեկավարներ էր նշանակում Իսլամական հեղափոխության պահապանների կորպուսի և Հիզբալլահ կուսակցության անդամներին: Նրանք սաղոթում էին ուխտագնացներին անկարգությունների դիմել սաուդյան իշխանությունների նկատմամբ, քարոզում էին իրանյան հեղափոխության գաղափարները և իմամ Խոմեյնիի ուսմունքը, ինչպես նաև կոչ անում մեղադրել սաուդյան վերնախավին իսլամի դեմ կատարած հանցագործությունների համար:

Այս գործունեության իրականացման համար օգտագործվում էին մեծ քանակությամբ քարոզչական նյութեր, որոնք սովորաբար արաբերենով էին լինում, ինչպես նաև իմամ Խոմեյնիի նկարները և նրա հայտարարությունները: Տարեցտարի Իրանն ավելացնում էր ուխտագնացների թիվը: 1982 թ. ամենամյա ուխտագնացության ժամանակ իրանցի ուխտագնացների ղեկավար էր նշանակվել Մուհամմադ Մուսավի Խոնեյիխը, ով 1979 թ. ամերիկացի դիվանագետներին գերի վերցրած ուսանողների հոգևոր ղեկավարն էր:

Սաուդյան իշխանությունները նույնպես դիմում էին հակաքայլերի: 1982 թ. Էր-Ռիադը որոշեց իրանցիներին թողնել մտնել Մեքքա միայն այն դեպքում, եթե նրանք հրաժարվեն քարոզչական գործունեություն ծավալել: Իրանցի ուխտագնացները խստորեն ստուգվում էին և նրանցից առգրավվում էին մեծ քանակությամբ իրեր: Անգամ որոշ դեպքերում ձերբակալվում էին Իրանից ժամանած խմբի ղեկավարները:

Հատկանշական է, որ քաղաքական և կրոնական բնույթի հակամարտությունը Պարսից ծոցում իր դրսևորումները սկսեց ունենալ նաև տնտեսական ոլորտում: Սաուդա-իրանական հարաբերությունների լարման ֆոնին, Իրանը 1979 թ. վերջին զգալիորեն նվազեցրեց նավթի արտահանումը և կոչ

արեց մյուս նավթ արդյունահանող երկրներին նույն կերպ վարվել: Սակայն Սաուդյան Արաբիան ոչ միայն չկրճատեց, այլ ավելացրեց նավթի արդյունահանումը: Սաուդյան Արաբիայի նավթի նախարար Յամանին ցուցադրաբար լքեց արաբական երկրների նավթի նախարարների հանդիպումը իր բողոքն արտահայտելով Միրիայի և Լիբիայի ներկայացուցիչների կողմից Իրանին ԱՄՆ-ի դեմ պայքարելու հարցում աջակցություն հայտնելու որոշման նկատմամբ: Այս իրադարձությունները էլ ավելի լարեցին սաուդա-իրանական երկկողմ հարաբերությունները:

Սաուդա-իրանական լարվածությունն իր դրսևորումներն ունեցավ նաև OPEC-ում: Իրան-իրաքյան պատերազմի հետևանքով Իրանը հայտնվել էր ծանր ֆինանսա-տնտեսական իրավիճակում: Բնականաբար, Իրանում փորձում էին նավթից ստացված ֆինանսական միջոցները ուղղել Իրաքի դեմ պատերազմում հաղթանակ տանելու համար, ինչպես նաև երկրում տնտեսական վիճակը բարելավելուն: Այդ իսկ պատճառով 1980-ականների սկզբին Իրանը հրաժարվեց սահմանափակել նավթի արդյունահանումը և արտահանումը: Նավթի արդյունահանման կրճատմանը կողմ էին հանդես գալիս Պարսից ծոցի արաբական երկրները՝ Սաուդյան Արաբիայի գլխավորությամբ: Այսպիսով, Սաուդյան Արաբիան փորձում էր սահմանափակելով նավթի արտահանումը պահպանել դրա գները միջազգային շուկայում, ինչը ձեռնտու չէր Իրանին:

Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ 1979 թ. սկսված սաուդա-իրանական հարաբերությունների լարվածությունը սկիզբ դրեց Իրանի և Սաուդյան Արաբիայի միջև մրցակցությանը իսլամական գերիշխանության համար Մերձավոր Արևելքում, ինչի գործնական արտացոլմանը այսօր ականատես ենք:

**РЕВОЛЮЦИЯ В ИРАНЕ 1979 ГОДА И НАЧАЛО
САУДОВСКО-ИРАНСКОГО СОПЕРНИЧЕСТВО ЗА
ГЕГЕМОНИЮ В ИСЛАМСКОМ МИРЕ**

Сергей Восканян
(резюме)

Саудовская Аравия и Исламская Республика Иран являются и сильными региональными игроками на Ближнем Востоке. Разногласия между этими странами проявляются как на религиозно-культурной почве, так и в контексте регионального соперничества. Такого рода соперничество мы наблюдаем в Йемене сейчас. Революция 1979 года в Иране является важнейшим мировым событием. После этого между Саудовской Аравией и Ираном началась борьба за гегемонию в исламском мире.

**THE REVOLUTION OF 1979 IN IRAN AND THE BEGINNING
OF SAUDI-IRANIAN RIVALRY FOR ISLAMIC HEGEMONY**

Sergey Voskanyan
(summary)

Saudi Arabia and The Islamic Republic of Iran are powerful regional players in the Middle East. The disagreements between these countries find their embodiment both in religious-cultural and regional rivalry contexts. This kind of rivalry can be seen in Yemen nowadays. The revolution of 1979 in Iran was an important global event. After this a battle for Islamic hegemony between Iran and Saudi Arabia began.

**ՔՐԴԱԿԱՆ ՀԱՐՑԻ ԾԱԳՈՒՄԸ. 19-ԴԴ ԴԱՐԻ
ԱՊՍԱՍԱԲՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՑ ՄԻՆՉԵՎ
ՍԵՎՐ-ԼՈՂԱՆ**

**Բանալի բառեր. քրդեր, Սևրի պայմանագիր, Քրդական
հարց, Փարիզի կոնֆերանս, Շերիֆ փաշա, Լոզանի պայ-
մանագիր, Վիլսոնի 14 կետեր**

Վերջին տարիներին Մերձավոր Արևելքում զարգացող իրադարձությունների հետևանքով (ԱՄՆ ներխուժում Իրաք, Իրաքում և Սիրիայում պատերազմներ) աճում է Իրաքում քրդական ինքնավարության և առհասարակ քրդական գործունի դերը տարածաշրջանում: Տարածաշրջանային գործընթացները և քրդական պետականության կայացման ուղղությամբ գործուն քայլերը սպառնում են փոփոխել մոտ 1 դար առաջ հաստատված սահմանները: Ներկայիս իրողությունները հանգամանալից ընկալելու համար կարևոր է դիտարկել այն ժամանակահատվածը, երբ ծագել է քրդական հարցը:

Առաջին համաշխարհային պատերազմի ավարտվեց Եռյակ դաշինքի՝ Գերմանիայի, Ավստրո-Հունգարիայի և Օսմանյան կայսրության պարտության: Պատերազմի արդյունքում Օսմանյան Թուրքիան զրկվեց իր տարածքների մեծ մասից: Կայսրության արաբական տարածքներն անցան պատերազմում հաղթած երկրների՝ Մեծ Բրիտանիայի, Ֆրանսիայի ազդեցության տակ, որտեղ բնակվող ամենամեծաթիվ ժողովուրդներն էին արաբները և քրդերը: Ֆրանսիայի մանդատի ներքո ստեղծվեցին Սիրիա և Լիբանան պետությունները, իսկ Մեծ Բրիտանիան մանդատով ստացած տարածքների վրա ստեղծեց Իրաք և Անդրհորդանան պետությունները: Բարձ-

բացվեց նաև հոծ քրդական բնակչությամբ օսմանյան վիլայեթներում Քրդստան պետության ստեղծման հարցը:

Մինչ այս քրդական անկախ պետություն երբևէ գոյություն չէր ունեցել: Կային կիսանկախ քրդական իշխանություններ, որոնք մեկ քրդական պետության մեջ միավորվելու փորձեր չեն արել: 15-րդ դարի կեսերին քրդական էմիրությունների մեծ մասը Կարակոյունլուների իշխանության տակ էր: 1467 թվականին Ակկոյունլուների առաջնորդ Ուզուն Հասանը պարտության մատնեց Կարակոյունլուներին, իսկ քրդական էմիրություններն անցան վերջինիս տիրապետության տակ: Ըստ Շարաֆ խան Բիթլիսիի «Շարաֆնամեի» Ուզուն Հասանը կոտորել է իշխող բուրդ ընտանիքների մեծ մասին, հատկապես նրանց, ովքեր ծառայում էին կարակոյունլուներին: Այդ շրջանում դեպի արևելք էր ընդարձակվում Օսմանյան պետությունը: Օսմանների և Ակկոյունլուների միջև վճռական ճակատամարտը տեղի ունեցավ 1473 թվականին Օթլուքբեյլիում, որն ավարտվեց Ակկոյունլուների պարտությամբ: Ուզուն Հասանի հետապնդումներից ողջ մնացած բուրդ ցեղապետերը վերականգնեցին իրենց անկախությունը:

16-րդ դարի սկզբին տարածաշրջանում հայտնվեց նոր տերություն՝ Սեֆյան Պարսկաստանը: Օսմանյան և Սեֆյան պետությունների միջև բախման թատերաբեմ դարձան քրդաբնակ ու հայկական տարածքները: 16-րդ դարի սկզբին ռազմական հաջողությունների ու դիվանագիտության միջոցով Օսմանյան պետությունը կարողացավ իրեն դաշնակից դարձնել քրդական ցեղապետերի միրերի մեծ մասին¹:

Ընդհանուր առմամբ, քրդական կիսանկախ էմիրություններն Օսմանյան կայսրությունում գոյություն են ունեցել մինչև 19-րդ դարի կեսերը, երբ կենտրոնացման քաղաքականության շրջանակում այդ պետական միավորները վերացվեցին, և ուղիղ կառավարում մտցվեց: Օսմանյան կայսրությունը

նում և Պարսկաստանում գոյություն ունեցած տասնյակ էմիրություններից խոշորներն էին Բաբանը, Բոհթանը, Հասանբեյթը, Հաքարին, Բիթլիսը, Արդալանը, Սորանը:

19-րդ դարի սկզբին Օսմանյան կայսրությունը պետական խորը ճգնաժամի մեջ էր: Կայսրության տիրապետության տակ գտնվող մի շարք երկրներ հաջողությամբ պատերազմներ էին մղում Բաբադ Դոան դեմ: 1820-ականներին հաջողությամբ ավարտվեց հույների անկախության պատերազմը: Կայսրությունը ծանր պարտություն կրեց 1828-29 թվականների ռուս-թուրքական պատերազմում: Եգիպտոսի կառավարիչ Մուհամմադ Ալիի որդու՝ Իբրահիմ փաշայի գլխավորությամբ եգիպտական զորքերը 1833 թ. հասան մինչև Կոստանդնուպոլսի մատույցներ: Այս գործընթացների արդյունքում բուրդ մի շարք առաջնորդների մոտ լիակատար անկախության հասնելու գաղափար ծագեց:

1830-1840-ականներին թուրքական զորքերը մի քանի արշավանքներ ձեռնարկեցին կայսրության քրդաբնակ շրջաններ ըմբոստությունը ճնշելու համար: Քրդերին ճնշելու գործողությունն ընթացավ 2 փուլով՝ 1834-1839 թվականներ և 1842-1847 թվականներ, որոնք ուղեկցվում էին կոտորածներով և ամբողջական բնակավայրերի հրկիզմամբ:

1839 թվականին եգիպտական զորքերի հրամանատար Իբրահիմ փաշան Նեզիբի ճակատամարտում ջախջախեց օսմանյան հրամանատար Հաֆեզ փաշայի զորքը, որից հետո իշխանությունը մի քանի տարի չէր կարողանում զբաղվել քրդերով: Քրդական պայքարի երկրորդ փուլում անկախության պատերազմը ղեկավարում էր Բադր Խան բեկը: Նա կարողացել էր հնազանդեցնել Մոսուլից հյուսիս բնակվող գրեթե բոլոր քրդական ցեղերին: Նա մտադիր էր դառնալ քրդաբնակ բոլոր տարածքների ղեկավարը՝ ընդունելով պարսից շահի սյուզերենությունը: Բադր Խանի ապստամբությունը ճնշվեց, իսկ նա արքայվեց Կրեստ կղզի:

¹ Van Bruinessen M., Agha, Shaikh and State, London 1992, p. 138.

1880 թվականին ապստամբություն բարձրացրեց Նեհրիի շեյխ Ուբեյդուլլահը: Քրդագետներից շատերը հենց նրա, այլ ոչ թե Բադր Խանի անվան հետ են կապում քրդական ազգայնականության ծագումը (Դևիդ Մկդավել, Ռոբերտ Օլսոն, Միխայիլ Գյունտեր): Շեյխ Ուբեյդուլլահը ցանկանում էր միավորել Թուրքիայի ու Պարսկաստանի իշխանության տակ գտնվող քրդական տարածքները: 1880 թվականին նա արշավանք կազմակերպեց դեպի պարսկական տարածքներ, որից հետո ապստամբություն բարձրացրեց նաև օսմանյան իշխանության դեմ: Ուբեյդուլլահի ապստամբությունը ևս ճնշվեց, իսկ նա 1883 թվականին նախ՝ արքունիկեց Ստամբուլ, ապա Հիջազ:

Շեյխ Ուբեյդուլլահին առաջին քրդերից էր, ով իր գործողություններն իրականացնում էր հանուն քուրդ ազգի կարգախոսով: Թավրիզում Մեծ Բրիտանիայի գլխավոր հյուպատոս Ուիլյամ Էբոտին շեյխի գրած նամակում ասվում էր. «Քրդստանի ղեկավարները լինի թուրքական, թե պարսկական հատվածներում, և Քրդստանի բնակիչները միասնական են ու համաձայն, որ Օսմանյան ու Ղաջարական կառավարությունների հետ այլևս այսպես չի կարող շարունակվել և անհրաժեշտ է ինչ-որ բան ձեռնարկել: Մենք ցանկանում ենք մեր գործերն ինքներս տնօրինել»²:

Ռոբերտ Օլսոնը, քրդական ազգայնականության զարգացումը բաժանելով 4 փուլի, առաջին փուլն է համարում Ուբեյդուլլահի գործունեությունը: Այդ բոլոր փուլերի ընդհանուր առանձնահատկությունն այն է, որ ղեկավարել են շեյխերը և կրոնական առաջնորդները, այլ ոչ թե աշխարհիկ անձինք, ինչպիսիք են օրինակ Էմիրները³: Վերոհիշյալ 4 փուլերն են՝

² McDowall D., A Modern History of the Kurds, London, 1996, p. 53.

³ Olson R., The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, Austin, 1989, p. 1.

1. Նեհրիի շեյխ Ուբեյդուլլահի շարժումը և նրա Քրդական լիգան, որը նշանավորեց շեյխերի առաջ գալը՝ որպես քրդերի գլխավոր առաջնորդներ,
2. Համիդիե գնդերի թեթև այրուձիու դերը դրանց ստեղծման պահից՝ 1891 թվականից մինչև Առաջին համաշխարհային պատերազմ,
3. Առաջին համաշխարհային պատերազմը և Սևրի պայմանագիրը,
4. Հետպատերազմյան զարգացումները և Շեյխ Սաիդի ապստամբությունը:

Ի տարբերություն Բադր Խան բեկի՝ ով 1820-1840-ական թթ. իշխում էր ներկայիս Թուրքիայի հարավարևելյան ու Իրաքի հյուսիսարևելյան քրդաբնակ շրջաններում, Ուբեյդուլլահին առաջին անգամ ազգային նպատակներ առաջ քաշեց:

Ուբեյդուլլահի ապստամբության ու քրդական պետություն ստեղծելու նպատակի զարգացումը մեծապես կապված է Բեռլինի կոնգրեսի հետ: 1877-1878 թվականների ռուս-թուրքական պատերազմից հետո Բեռլինում եվրոպական տերությունների մասնակցությամբ կայացավ վեհաժողով, որտեղ հաշտության պայմանագիր ներկայացվեց: Բեռլինի կոնգրեսում առաջին անգամ միջազգային մակարդակով արձարծվեց Հայկական հարցը: 1878 թվականի հուլիսի 13-ին Բեռլինի կոնգրեսի արդյունքներով ընդունվեց մի փաստաթուղթ, որի 61-րդ կետում նշված է. «Բարձր Դուռը հանձն է առնում հայաբնակ վայրերում անհապաղ իրագործել տեղական պահանջներից բխող բարեփոխումներ և ապահովել հայերի անվտանգությունը քրդերից ու չերքեզներից: Այդ նպատակով ձեռնարկված միջոցառումների մասին այն պարտավոր է պարբերաբար հաղորդել պետություններին, որոնք պետք է հսկեն դրանց գործադրությունը»⁴:

⁴ The Treaty of Berlin, 20th July 1878, <http://archive.thetablet.co.uk/article/20th-july-1878/11/the-treaty-of-berlin>

Քրդերի շրջանում այս կետն անհանգստություն առաջացրեց, որ հայկական նահագներում կարող է հայկական պետություն ստեղծվել: Նման տեղեկությունները նախնառաջ տարածում էր Օսմանյան կառավարությունը, որը փորձում էր հայերի ու քրդերի միջև թշնամություն բորբոքելով չկատարել փաստաթղթով ստանձնած պահանջները:

Հետագոտողների մի մասն էլ (Հաքան Յավուզ, Վադիե Ջվալդե) քրդական ազգայնականության ծագումը կապում է թուրքական ազգայնականության զարգացման հետ: Քուրդ բազմաթիվ գործիչներ անդամակցել են «Միություն և առաջադիմություն» կոմիտեին, որը 1908 թվականի հեղաշրջման արդյունքում իշխանության էր եկել Օսմանյան կայսրությունում: Ժամանակի ընթացքում Օսմանյան կայսրության տարածքից դուրս ձևավորված քրդական համայնքների ներկայացուցիչները սկսեցին մեծ տերությունների առաջ բարձրացնել քրդական հարցը⁵:

Քրդերն անդամակցում էին սուլթան Աբդուլ Համիդի դեմ ձևավորված առաջին ընդդիմադիր շարժմանը: 1889 թվականին Ռազմաբժշկական դպրոցի 4 ուսանողներ՝ մեկ այլբանացի, մեկ չերքեզ և երկու քուրդ, ստեղծեցին 12 անդամից բաղկացած գաղտնի խմբակի առաջին բջիջը՝ «Միություն և առաջադիմություն» կոմիտեն: Շարժման մեջ ներգրավված քրդերն էին Արդալլահ Ջնդեթը և Իսհակ Սուլկուտին⁶:

19-րդ դարի վերջին արդեն բազմաթիվ քուրդ երիտասարդներ էին կրթություն ստանում Կոստանդնուպոլսի դպրոցներում, իսկ նրանցից ոմանք, օրինակ՝ Բադրիսանները և Բաբանները, սովորում էին շվեյցարական և ֆրանսիական համալսարաններում: Եզիպտոսում քրդերենով սկսեց հրատարակվել «Քրդստան» թերթը, ֆրանսերենով նույնանուն

⁵ Yavuz H., Five stages of the construction of Kurdish nationalism in Turkey, Nationalism and Ethnic Politics, London, 2001, p. 3.

⁶ McDowall D., A Modern History of the Kurds, London, 1996, p. 88.

պարբերական էր թողարկվում Ժնևում: Աստիճանաբար, սակայն, սկսում էր զարգանալ անկախ Քրդստան պետության գաղափարը⁷:

Իրաքում քրդական ազգայնականության վերելքը կապված է արաբական պետության ստեղծման հետ, որտեղ քրդերը սահմանափակ ինքնուրույնություն ստացան: Շեյխ Մահմուդ Բարզինջիի և մուլլա Մուստաֆա Բարզանիի ապստամբությունները նպաստեցին Իրաքում քրդական ազգայնականության ու անկախության ձգտումների աճին⁸:

Բարզինջիի դեպքում հետաքրքիր է, որ նա 1919 թվականին ոչ թե ազգային ազատագրական պայքարի, այլ ջիհադի կոչ արեց: Բարզինջին ավելի հակված էր ցեղային միությունների միջոցով սեփական իշխանությունը ստեղծելու գաղափարին⁹: Չնայած նրա ղեկավարած կարճատև ապստամբությունը դարձավ քրդական ազգայնականության խորհրդանիշը, այդուհանդերձ նա «ժամանակ չէր վատնում ազգայնական զգացմունքներ բորբոքելու վրա»: Գյունտերի կարծիքով, Իրաքում քրդական շարժումը ազգայնական շարժման իրական բնույթ կստանա միայն 1960-ականներին¹⁰:

Առաջին համաշխարհային պատերազմի ավարտին՝ 1918 թվականի հունվարի 8-ին, ԱՄՆ նախագահ Վուդրո Վիլսոնը հրապարակեց Եվրոպայում խաղաղության հաստատման և պատերազմից հետո նոր սահմանների հաստատման մասին իր հանրահայտ 14 կետերը: Վիլսոնի 12-րդ կետը վերաբերում էր Օսմանյան կայսրության բաժանմանն ու այնտեղ բնակվող ժողովուրդներին ինքնավարություն տալուն: 12-րդ կետում, մասնավորապես, նշվում է. «Ներկայիս Օսմանյան

⁷ Safrastian A., Kurds and Kurdistan, London, 1948, p. 70.

⁸ Michael M. Gunter, The Contemporary Roots of Kurdish Nationalism in Iraq, p. 37.

⁹ McDowall D. p 157

¹⁰ Gunter M., The Contemporary Roots of Kurdish Nationalism in Iraq, Kufa Review, No 2, Issue 1, 2013, p. 37.

կայսրության թուրքական մասի համար պետք է հավաստել անվտանգ ինքնիշխանություն, սակայն մյուս ազգերի համար, որոնք ներկայումս գտնվում են թուրքական իշխանության տակ, պետք է ապահովել կյանքի աներկբա անվտանգություն և ինքնավար զարգացման կատարելապես անխափան հնարավորություն: Դարդանելը պետք է մշտապես բաց լինի նավերի ազատ անցումի և բոլոր ազգերի առևտրի համար միջազգային երաշխիքներով»¹¹:

Վիլսոնի 14 կետերը խանդավառությամբ ընդունվեցին թե հայերի, թե քրդերի շրջանում: Վիլսոնյան կետերից ոգևորված Շերիֆ փաշայի գլխավորությամբ քրդական պատվիրակությունը 1919 թվականին մեկնեց Փարիզ մասնակցելու խաղաղության կոնֆերանսին: Փարիզում Շերիֆ փաշան, ով նախկինում Օսմանյան կայսրության դեսպանն էր Շվեդիայում, հուշագիր հանձնեց դաշնակից երկրների ղեկավարներին, որում ներկայացված էր անկախ քրդական պետություն ստեղծելու պահանջը:

Շերիֆ փաշան Փարիզ մեկնեց ամեննին էլ չունենալով քրդական լայն շրջանակների աջակցությունը: Այդ առթիվ Մեծ Բրիտանիայի արտգործնախարար լորդ Քերզընը մտորում էր. «Դժվար է գտնել քրդերի ուզածը... Պոլսում, Բաղդադում և այլուր հարցապնդումներից հետո ես անդրադարձա, որ անկարելի է գտնել ներկայացուցչական մի քուրդ: Ոչ մի քուրդ չի ներկայացնում իր ցեղից ավելին: Շերիֆ փաշան գալիս է իբրև քրդերի ներկայացուցիչ, բայց քրդերը իբրև այդպիսին չեն ընդունում նրան»¹²:

Փարիզի վեհաժողովում քրդական հարցն առաջին անգամ արծարծվեց 1919 թվականի հունվարի 29-ին: Այդ օրը ներկա-

¹¹ President Woodrow Wilson's Fourteen Points, http://avalon.law.yale.edu/20th_century/wilson14.asp

¹² Բայբուրդյան Վ., Քրդերը, Հայկական հարցը և հայ-քրդական հարաբերությունները պատմության լույսի ներքո, Երևան, 2008, էջ 266:

յացվեց բրիտանական պատվիրակության անդամ գեներալ Յան-Քրիստիան Սմաթսի մշակած բանաձևը, որտեղ ասվում էր, որ իրենց ողջ պատմության ընթացքում թուրքերը չափազանց վատ են կատարել իրենց իշխանության ներքո գտնվող ժողովուրդներին: Ուստի «դաշնակից ու չմիացած պետությունները համաձայնվեցին, որ Հայաստանը, Սիրիան, Միջագետքը, Քրդստանը, Պաղեստինը և Արաբիան պետք է կատարելապես անջատվեն թուրքական կայսրությունից»: Մեծ Բրիտանիայի վարչապետ Լլոյդ Ջորջը կարծում էր, որ «Քրդստանը» պետք է տեղավորվի Միջագետքի ու Հայաստանի միջև՝ Վանա լճի և Մոսուլի արանքում¹³: Հունվարի 30-ին ԱՄՆ նախագահ Վիլսոնի առաջարկով որոշում ընդունվեց Թուրքիայից անջատել Հայաստանը, «Քրդստանը», Սիրիան, Միջագետքը, Պաղեստինը և Արաբիան: Առաջարկվում էր այդ երկրներն Ազգերի լիգայի տնօրինությամբ դնել Եռյակ համաձայնության պետությունների հովանավորության ներքո:

Չնայած Շերիֆ փաշան ընդգրկվել էր թուրքական պատվիրակության կազմում Վերսալի կոնգրեսին մասնակցելու համար, սակայն նա վայր դրեց թուրքական պատգամավորի լիազորությունները և «Քրդստանի վերածնության ընկերություն» կազմակերպության առաջարկով իրեն հայտարարեց քրդական պատվիրակության նախագահ: Նրա կարգավիճակը, սակայն, չճանաչվեց, քանի որ Փարիզում քրդական պատվիրակություն որպես այդպիսին գոյություն չունեք և չէր ներկայացնում քրդական ազդեցիկ ցեղերին: Սակայն քանի որ քրդական հարցը Փարիզում այլ ներկայացնող մարմին չկար, Շերիֆ փաշային թույլ տրվեց ներկայացնել հարցը: Շերիֆ փաշան առաջարկում էր «Քրդստանի» մեջ ներառել այն տարածքները, որտեղ քրդերը մեծամասնություն են: Ապագա «Քրդստանի» տարածքում, ըստ նրա, պետք է ընդգրկվեին Դիարբեքի, Խարբեռլի, Բիթլիսի, Մոսուլի վիլայեթները,

¹³ Նույն տեղում, էջ 297:

Ուրֆայի սանջակը: Մա քուրդ գործչի նվազագույն պահանջն էր, իսկ առավելագույն պահանջով ապագա քրդական պետության տարածքում պետք է ընդգրկվեին ավելի մեծ տարածքներ՝ հյուսիսում մինչև կովկասյան սահմանները, արևմուտքում՝ մինչև Էրզրում, արևելքում՝ մինչև Ռևանդուզ, իսկ հարավում՝ մինչև Քիրքուք: Այս առաջարկները չընդունվեցին վեհաժողովի մասնակիցների կողմից¹⁴:

Չնայած հայկական տարածքների նկատմամբ հավակնություններին՝ Շերիֆ փաշան շփումների մեջ է մտնում հայ պատվիրակների հետ՝ փորձելով ընդհանուր ճակատ կազմել հաջողության հասնելու համար: Երկու պատվիրակությունները 1919 թվականի նոյեմբերի 20-ին համատեղ հուշագիր են ներկայացնում Փարիզի վեհաժողովին, որում նշվում էր անկախ Հայաստան ու անկախ Քրդստան ստեղծելու մասին:

1920 թվականի օգոստոսի 10-ին հաղթանակած երկրները Օսմանյան կայսրության հետ ստորագրեցին Սևրի պայմանագիրը: Սևրի պայմանագրի՝ քրդական հարցին վերաբերող հոդվածներն էին 62-րդը, 63-րդը և 64-րդը: 62-րդ հոդվածում նշվում է, որ Կոստանդնուպոլսում նստող 3 հոգանոց հանձնաժողովը, որի անդամներին նշանակում են Մեծ Բրիտանիայի, Ֆրանսիայի, Իտալիայի կառավարությունները, դաշնագրի ուժի մեջ մտնելուց հետո 6 ամսվա ընթացքում Եփրատից արևելք, Հայաստանից հարավ ու Սիրիայի, Թուրքիայի սահմանից և Միջագետքից հյուսիս ընկած քրդական գերակշիռ բնակչությանը տարածքների համար ինքնավարության նախագիծ պետք է ներկայացնի: 63-րդ հոդվածում նշվում է, որ Թուրքիայի կառավարությունը համաձայնվում է ընդունել և իրագործել 62-րդ հոդվածում նշված հանձնաժողովի որոշումները, իսկ 64-րդ հոդվածում էլ ասվում է, որ եթե դաշնագրի ուժի մեջ մտնելուց 1 տարի անց 62-րդ հոդվածում նշված տարածքներում բնակվող քրդերը դիմեն Ազգերի լի-

գայի հանձնաժողովին՝ որոշելով, որ ցանկանում են անկախանալ Թուրքիայից, և եթե հանձնաժողովը որոշի, որ քրդերը կարող են անկախ լինել, Թուրքիան պետք է համաձայնվի և հրաժարվի այդ տարածքների նկատմամբ իրավունքներից: Բացի այդ, 64-րդ հոդվածի համաձայն, քրդական անկախ պետություն ստեղծվելու դեպքում դաշնակից ուժերն առարկություն չեն ունենա, եթե Մոսուլի վիլայեթում ընդգրկված քրդաբնակ տարածքները վճռեն միանալ քրդական պետությանը¹⁵:

Սևրի պայմանագրով Հայաստանը քարտեզի վրա ստացավ Վանի, Բիթլիսի և Էրզրումի նահանգների մեծ մասը: Հայկական մյուս վիլայեթների՝ Խարբերդի, Դիարբեքիրի և Մեքաստիայի տարածքները մնացին թուրքերին, իսկ Եփրատից արևելք տարածքները նախատեսված էին ընդգրկել քրդական պետության տարածքում: Մակայն խնդիրն այն է, որ հայերին հատկացված տարածքներում գտնվում էին քեմալական ուժերը, իսկ կոտորածների հետևանքով հայ բնակչություն չէր մնացել: Սևրի պայմանագրի քրդական հոդվածները ևս իրականություն չդարձան բազմաթիվ անորոշությունների պատճառով: Չնայած Սևրի պայմանագիրը բխում էր հայ և քուրդ ժողովուրդների շահերից, սակայն նրանց միջև համագործակցության փորձեր գրեթե չարվեցին:

Առհասարակ, քուրդ գործիչները Հայկական հարցը վտանգավոր էին համարում քրդական շահերի տեսանկյունից: Օսմանյան կառավարությունը և քեմալականները շահագործում էին քրդաբնակ տարածքների նկատմամբ «հայերի հավակնություններին» գործոնը և քրդերին տրամադրում հայերի դեմ: Դրա օրինակն է սուլթան Աբդուլ Համիդ 2-րդի կառավարման ժամանակ քրդերի կողմից հայերի հողերի զավթումը, որը շարունակվեց նաև երիտթուրքերի օրոք: Իսկ Հայոց ցեղա-

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 280:

¹⁵ Treaty of Peace with Turkey, Signed at Sevres August 10, 1920 <http://treaties.fco.gov.uk/docs/pdf/1920/TS0011.pdf>

սպանության ժամանակ քրդական զինված խմբերն ակտիվորեն մասնակցում էին հայերի կոտորածներին ու կողոպուտին: Քրդերին արևելյան ճակատում ռուսների դեմ պատերազմի մեջ ներգրավելու համար օսմանյան իշխանությունները նրանց խոսք էին տվել ինքնավարություն տրամադրել, օրինականացնել նրանց կողմից բռնագրաված հայկական հողերը¹⁶: Քրդերին ինքնավարության և թուրք-քրդական միության խոստումներ էր տալիս նաև Մուստաֆա Քեմալը¹⁷: Քրդերին իր կողմը քաշելու քեմալականների գլխավոր փաստարկներից մեկն էլ «հայկական սպառնալիքն» էր: Այդուհանդերձ, քրդական ինքնավարություն, առավել ևս պետություն հանդուրժելը Քեմալի ծրագրերում չէր մտնում: 1920-1923 թվականների Քեմալի կառավարությունը մի շարք հաջող քայլեր կատարեց (Մոսկվայի, Կարսի, Լոզանի պայմանագրեր) հայկական ու քրդական հարցերը չեզոքացնելու ճանապարհին:

1923 թվականին հուլիսի 24-ին Լոզանի պայմանագրով Թուրքիայի տիրապետության տակ գտնվող տարածքներում քրդական ու հայկական պետականություն ստեղծելու հարցը փակվեց: Լոզանի պայմանագրում քրդերի մասին առհասարակ ոչ մի հիշատակում չկար: Ինչ վերաբերում էր հայերին, ապա Լոզանում բարձրացվեց հայկական օջախ ստեղծելու հարցը, սակայն թուրքական պատվիրակության պահանջով դա էլ դուրս մնաց քննարկումներից: Պայմանագրի 42-րդ հոդվածում ընդամենը հիշատակում կար ոչ մուսուլման փոքրամասնությունների իրավունքների մասին¹⁸:

Վերադառնալով Հարավային Քրդստանի իրավիճակին՝ նշենք, որ Առաջին համաշխարհային պատերազմի ժամա-

¹⁶ АВПРИ, ф. Канцелярия МИД 1914 д. 110. Л.л 15-16 մեջբերում Բայրուրյան Վ. նշվ. աշխ. էջ 233:
¹⁷ McDowall D., նշվ. աշխ., էջ 187.
¹⁸ Treaty of Lausanne http://wwi.lib.byu.edu/index.php/Treaty_of_Lausanne

նակ՝ 1916 թվականին, Մեծ Բրիտանիան ու Ֆրանսիան պայմանավորվել էին արաբական հողերը բաժանելու վերաբերյալ, որը հայտնի է Մայքս-Պիկոյի համաձայնագիր անվանումով: Ըստ այդ համաձայնագրի՝ Բաղդադի ու Բասրայի վիլայեթները հայտնվում են անգլիական, իսկ Մոսուլինը՝ ֆրանսիական ազդեցության գոտում¹⁹:

1926 թվականին բանակցությունների արդյունքում Թուրքիան ստիպված էր հրաժարվել Մոսուլի վիլայեթից, որը Մեծ Բրիտանիան կցեց նորաստեղծ Իրաքին: Առաջին համաշխարհային պատերազմին հաջորդած այս բոլոր գործընթացների արդյունքում քրդաբնակ մի զգալի տարածք ներառվեց Իրաքի կազմում, որտեղ տասնամյակներ տևած պայքարի արդյունքում ի վերջո դե ֆակտո անկախ քրդական պետություն կստեղծվի:

Այսպիսով, Առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո քրդերը, ովքեր մինչ այդ բնակվում էին օսմանյան ու պարսկական տերությունների տարածքներում, հայտնվեցին 4 մասի բաժանված վիճակում՝ Թուրքիայի, Իրաքի, Սիրիայի և Իրանի տարածքներում: Համաշխարհային պատերազմն «ամփոփող» համաժողովներում, որոնք կայացան Փարիզում, Ման Ռեմոյում, Սևրում, քրդական հարցն առաջին անգամ միջազգայնորեն արծարծվեց և իրավապայմանագրային դաշտում հայտնվեց: Քրդերը, սակայն, անկախ պետություն կամ ինքնավարություն չկարողացան ստեղծել քաղաքականապես հասուն չլինելու, քրդական տարբեր ցեղերի միջև լեզվամշակութային, տնտեսական ու քաղաքական տարբերությունների ու հակասությունների, նրանց միջև մրցակցության, ինչպես նաև բրիտանական քաղաքականության պատճառով:

¹⁹ Encyclopedia Britannica, Sykes-Picot Agreement, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/577523/Sykes-Picot-Agreement>

**ПРОИСХОЖДЕНИЕ КУРДСКОГО ВОПРОСА. С
ВОССТАНИЯ 19-ОГО ВЕКА ДО КОНФЕРЕНЦИИ СЕВРА И
ЛОЗАННА**

Мушег Гагриян
(резюме)

В данной статье рассматривается происхождение курдского вопроса и его развитие до начала 1920-х годов, когда были подписаны Севрский и Лозанский договоры, а также курдский национализм. Именно на этом этапе курдский вопрос впервые вошел в международную правовую плоскость, а курды были разделены между четырьмя государствами. В статье имеются примечания об армяно-курдских отношениях на данном этапе.

**THE EMERGENCE OF THE KURDISH ISSUE. FROM 19TH
CENTURY REVOLTS TO THE TREATIES OF SEVRES AND
LAUSANNE**

Mushegh Ghahriyan
(summary)

This article is about the emergence and developments of the Kurdish issue and the rise of the Kurdish nationalism until the early 1920s when the treaties of Sevres and Lausanne were signed, and the Kurdish issue appeared in the international arena for the first time. Also the Kurds were divided between 4 states. The article also dwells on the Kurdish-Armenian relations in that period.

Թ Յ Ո Ւ Ր Ք Ա Գ Ի Տ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն
Ե Կ Օ Ս Մ Ա Ն Ա Գ Ի Տ Ո Ւ Թ Ո Ւ Ն

ПРОИСХОЖДЕНИЕ КУРДСКОГО
ВОССТАНИЯ 19-ОГО ВЕКА ДО КОНФЕРЕНЦИИ СЕВРА И
**ՏԱՐԵԳԻՐ ԱՎՄԵԴ ԶԵՎԴԵԹ ՓԱՇԱՆ ՕՍՄԱՆՅԱՆ
ԿԱՅՐՈՒԹՅԱՆ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՑՄԱՆ ՄԱՍԻՆ**

**Բանալի բառեր՝ Օսմանյան կայսրություն, մեդրեսե,
թեքքե, թանզիմաթ, փարեգրություն, կրոնական ուսուցում**

Թանզիմաթի դարաշրջանի խոշորագույն պետական գործիչներից Ահմեդ Չևդեթ փաշայի (1822-1895) անցած կրթական ուղին հնարավորություն է տալիս պատկերացում կազմել 19-րդ դ. 30-40-ական թթ. կրթական գործընթացի մասին մայրաքաղաք Կ. Պոլսի կրոնական հաստատություններում:

Չևդեթ փաշան ստանալով տարրական կրթությունը ծննդավայր Լոֆչայում (Լովեց)¹, որը Օսմանյան կայսրության Վիդինի էյալեթի² սանջաքներից (գավառ) մեկն էր, 1839 թ. մեկնում է մայրաքաղաք՝ ուսումը շարունակելու: Այս ժամանակաշրջանում Կ. Պոլիսը պահպանում էր կայսրության կարևորագույն գիտական և կրթական կենտրոնի համբավը, ուր սովորելու էին գալիս կայսրության տարբեր ծայրերից:

¹ Լովեցը (Lovech) գտնվում է ներկայիս Բուլղարիայի հյուսիսում՝ Օսմա գետի վրա:

² 1864 թ. «Վիլայեթների մասին» օրենքով Օսմանյան կայսրության եվրոպական տիրույթներում գտնվող Վիդինի, Նիշի և Միլիսթրեի էյալեթները (էյալեթը ամենամեծ վարչական միավորն էր նախքան 1864 թ. օրենքի ընդունումը) միավորվում են նոր վարչական միավորի մեջ և ստեղծվում է Դանուբյան (օսմաներենով Թունսայի) վիլայեթը (Vilayet-i Tuna): Նոր վիլայեթի վալի (նահանգապետ) է նշանակվում Ահմեդ Միդիաթ փաշան: St u Ahmed Cevdet Paşa, Ma'rûzât, hazir. Y. Halaçoğlu, İst., 1980, s. 110-112. Сафростян Р., Доктрина османизма в политической жизни Османской империи (50-70 гг. XIX в.), Ереван, 1985, стр. 63-79.

Ուսանողական տարիների մասին գրառումներն ամփոփված են Չևդեթ փաշայի «Հուշագրեր» (Te'zakir)³ աշխատության մեջ, որը նա գրի է առել պաշտոնական տարեգիր՝ վաքաա կյուվիս⁴ (vaka'a-nüvis), եղած տարիներին (1855-1866): Այս աշխատությունը, ինչպես նաև նրա «Ջեկուցագրեր» (Ma'ruzat) աշխատությունը, հանդիսանում են 19-րդ դ. օսմանյան պատմության կարևորագույն սկզբնաղբյուրները:

Այսպես, մինչև 19-րդ դ. առաջին կեսը օսմանյան կրթական համակարգը կարելի է բաժանել երեք մասի՝ հատուկ բարեգործական կազմակերպությունների (vakıf) հոգածության տակ գտնվող հաստատություններ՝ տարրական դպրոց (sıbyan) և բարձրագույն իսլամական դպրոց (medrese), պետության հոգածության տակ գտնվող քաղաքացիական ու վարչական ծառայողներ պատրաստող պալատական դպրոց (enderun) և ռազմական դպրոցներ, և երրորդ՝ այն հաստատությունները, որտեղ ցանկության դեպքում կարելի էր կրթվել ու ստանալ այն գիտելիքները, որոնք հասու չէին վերոնշյալ կրթական հաստատություններում: Որպես այդպիսին ծառայում էին **թեքքեները** (tekke - միստիկ կրոնական կրթության համար նախատեսված հաստատություն), դերվիշների կացարանները, ահիների (ahî - իսլամական կրոնական-արհեստավորական եղբայրության անդամ) կազմակերպությունները և այլն:

Ահմեդ Չևդեթ փաշան բավական երիտասարդ հասակում մեկնում է Կ. Պոլիս՝ ուսումը շարունակելու: Հետևելով պա-

³ Այս աշխատությունը լատինատառ օսմաներենի է տառադարձվել պրոֆ. Ջ. Բայսունի կողմից և հրատարակվել մի քանի անգամ: Մեր ձեռքի տակ եղած օրինակը տպագրվել է 1991 թ.:

⁴ نوبس وقعه - վաքա (արաբ.) դեպք, իրադարձություն և կյուվիս (պարս.) գրող, գրիչ բառերի համադրությամբ կազմված տերմին: St u B. Kütükoğlu, Vak'anüvis وقعه نوبس, İslâm Ansiklopedisi, 2012, c. 42, s. 457-461.

պի՝ Հաջը Ալի էֆենդիի խորհրդին⁵, ընտրում է իսլամական բարձրագույն կրթության ուղին և հաստատվում է Չարշամբափազարը թաղամասում գտնվող Փափազողլու մեդրեսեում: Վերջինը, ինչպես և մեդրեսեներն առհասարակ, կրթական կառույց լինելու հետ մեկտեղ նաև հանրակացարան էր ուսանողների (softa) համար⁶: Ապագա բարենորոգիչ փաշան սկսում է հաճախել Ֆաթիհ մզկիթի (cami) դասերին, որի շրջակայքում էր գտնվում ժամանակի լավագույն կրթական համալիրներից մեկը՝ հայտնի Մահն-ի սեմանը⁷, որը հիմնադրվել էր սուլթան Մեհմեդ ֆաթիհի (Նվաճող) կողմից Կ. Պոլսի գրավումից հետո: Այդ իրադարձությունից հետո հատկապես կրթության մեդրեսեական համակարգը լայն տարածում է ստանում Օսմանյան կայսրությունում:

Ուսման տարիները մեդրեսեում հստակ սահմանված չէին: Կախված յուրաքանչյուր ուսանողի ընդունակություններից՝ ուսումը կարող էր տևել տասը տարի կամ ավելի: Դա պայմանավորված էր այն մեթոդի հետ, որը հիմնված էր անգիրի վրա և անփոփոխ կիրառվում էր մի քանի դար շարունակ: Ինչպես նշում է ռուս հայտնի թյուրքագետ Վ. Դ. Սմիրնովը, ով 1875 թ. եղել էր Կ. Պոլսում, յուրաքանչյուր սոֆթա պետք է հերթով սերտեր առարկաները և չէր կարող ուսում-

⁵ Ահմեդ Ջեդեֆ փաշայի պապը ցանկանում էր, որ թոռը հետևեր նրա պապի՝ Բամայիլ էֆենդիի օրինակին, ով եղել էր Լոֆշայի մյուֆթին: Ինչպես նշում է Ջեդեֆ փաշայի դուստրը՝ Ֆաթմա Ալիյե, ոմանք խորհուրդ են տվել երիտասարդ Ահմեդին կրթությունը շարունակել Ռազմական դպրոցում (Mekteb-i Harbiyye): Şek' u Fatma Aliye, Ahmed Cevdet Paşa, s. 23. Ռազմական դպրոցի մասին՝ O. N. Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, c. I-II, s., 331, İstanbul, Eset Matbaası, 1977.

⁶ Желтяков А., Петросян Ю., История просвещения в Турции, Моск., 1965, стр. 8.

⁷ Unan F., Sahn-ı Semân, İslâm Ansiklopedisi, c. 35, 2008, s. 532-534.

նասիրել որևէ այլ դասագիրք, քանի դեռ տվյալ դասագիրքն անգիր չէր սովորել⁸:

Ուսուցումն իրականացվում էր երեք փուլով: Առաջին փուլում Ղուրանի սերտումն էր և պարզ հաշիվ սովորելը, երկրորդ փուլում դասավանդվում էր արաբերենի քերականությունը, հոստորություն, տրամաբանություն, և ամենակարևորը՝ աստվածաբանություն, իսկ երրորդ փուլում՝ աստվածաբանություն, իսլամական իրավունք (fikih), հադիսներ, տրամաբանություն, մաթեմատիկա և փիլիսոփայություն⁹:

Ուսումն ավարտվում էր քննությամբ (icazet), ապա հանձնվում էր վկայական (icazetnâme), որում նշվում էր ուսուցչի անունը և տրվում էր համառոտ նկարագրությունը ուսումնասիրված առարկայի¹⁰:

Մեդրեսեի շրջանավարտները համալրում էին իսլամի աստվածաբանների և օրենսգետների (ulema) շարքերը, ովքեր ավանդաբար իրենց ձեռքում էին պահում հոգևոր-կրոնական, դատական, կրթական-մշակութային ոլորտները:

19-րդ դ. առաջին կեսին, մեդրեսեական ուսուցումը լինելով կրոնական ուսուցման հիմնական համակարգը, այնուամենայնիվ, չէր կարողանում ապահովել այն կրթական մակարդակը, որի պահանջը կար նոր ժամանակներում: Նույնիսկ իսլամական աստվածաբանության ոլորտում լավ մասնագետ լինելու համար հարկ էր լրացուցիչ մասնակցել ժամանակի խոշոր գիտնականների դասախոսություններին և թերթներում անցկացվող դասաժամերին:

⁸ Смирнов В., Турецкая цивилизация, ее школы, софта, библиотеки, книжное дело, Вестник Европы, СПб., 1876, кн. 8, стр. 553.

⁹ Желтяков А., Петросян Ю., նշվ. աշխ., էջ 8.

¹⁰ Doğan R., Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ank., 1997, c. 37, s. 1, s. 421.

Չարշամբափազարը թաղամասում բացի մեդրեսներից գտնվում էին նաև ժամանակի հայտնի ալիմների (*âlim* – իսլամական աստվածաբանության և օրենքի գիտակ, գիտնական) կացարանները (*konak*): Նրանց մի մասը ժամանակ էր հատկացնում նաև դասավանդմանը: Ինչպես նշում է Ահմեդ Ջնդեթ փաշան, իր ուսանողական տարիներին մայրաքաղաքում կար *ուլեմայի*¹¹ (*ulema*, ալիմի հոգնակին, իսլամական աստվածաբանության և օրենքի գիտնականների համայնք) ներկայացուցիչների մի ոչ պաշտոնական դասակարգում, ըստ որի՝ բոլոր *ալիմները* բաժանվում էին չորս խմբի¹²:

Այսպես, առաջին խմբի *ալիմներից* ամենահայտնին էին Աքշեիրլի (*Akşehirli*) Էումեր էֆենդին, Իմամզադե Էսադ էֆենդին, Անթաքյալի (*Antakyalı*) Սաիդ էֆենդին և Դենիզլիլի (*Denizlili*) Յահյա էֆենդին: Այս դասին պատկանող ալիմները զբաղեցրել են իրենց ժամանակի ուլեմայի համար ամենաբարձր պաշտոնները, արժանացել բարձր տիտղոսների, ստացել շքանշաններ: Օրինակ, Աքշեիրլի Էումեր էֆենդին *շեյհ-ուլ իսլամի*¹³ (*şeyhü'l-İslâm*) տեղապահն էր (*ders vekîli*)¹⁴ և սուլթանական ուսուցիչը (*hâce-i şehriyârî*): Նա դասավանդել է Սուլթան Մահմուդ II-ի երկու որդիներին՝ սուլթան Աբդուլմեջիդին և սուլթան Աբդուլազիզին¹⁵: Ավելին, նա արժանացել է Ռումելիի *քազասքերի* (*kazasker/kadıasker*)¹⁶ տիտղո-

¹¹ İpşirli M., The Ottoman Ulema, The great Turkish-Ottoman Civilisation, ed. K. Çiçek, vol. 3, Ank., 2000, p. 339-342.

¹² Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 8. Fatma Aliye, Ahmed Cevdet Paşa, s. 27.

¹³ Օսմանյան կայսրությունում իսլամական աստվածաբանների համայնքի (*ilmîye*) գլուխ կանգնած *ալիմի* տիտղոսն է:

¹⁴ Հատուկ պաշտոնյա, ում հանձնարարվում էր շեյհ-ուլ իսլամի անունից դասավանդել: 19-րդ դ. այդ գործառույթն իրականացնելու համար ստեղծվում է հատուկ հաստատություն (*ders vekâleti*)

¹⁵ Şimşirgil A., Ekinci E. B., Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle, İst., 2008, s.10.

¹⁶ Օսմանյան կայսրությունում այսպես էր կոչվում ռազմական հարցերով զբաղվող գլխավոր դատավորը: Ընդ որում՝ 1481 թ. սկսած կայսրու-

սին: Լոֆչալի (*Lofçalı*) Ահմեդի¹⁷ (Ջնդեթ փաշայի) ուսման տարիներին նա արդեն չէր դասավանդում:

Առաջին դասի գիտնականներից Իմամզադե Էսադ էֆենդին (մահացել է 1850/1 թ.)¹⁸ դասավանդում էր իսլամի հիմունքների (*Şerh-i Akâid*) մեկնություն, ում դասերին մասնակցել է Ահմեդ էֆենդին¹⁹: Հետագայում Էսադ էֆենդին դառնում է պետական ծառայողներ պատրաստելու համար նախատեսված դպրոցի (*Mekteb-i Maarif-i Adliye*)²⁰ տնօրեն և Բարձրագույն խորհրդի (*Meclis-i Vâlâ*) անդամ որպես Ռումելիի *քազասքեր*:

Անթաքյալի Սաիդ էֆենդին (մ. 1854/5 թ.) առաջին դասի մյուս *հոջան* (ուսուցիչ) էր, ով դասավանդել է Ահմեդ էֆենդին: Հոետորության դասերը տեղի էին ունենում Սյուլեյմանիյե ջամիում, իսկ որպես դասագիրք ծառայում էր «Մութավել»²¹ (*Mutavel*) աշխատությունը: Այն օգտագործում էին Ստամբուլի *հոջաներն* իրենց դասախոսությունների, ինչպես նաև քննությունների ժամանակ: Սաիդ էֆենդին շատ բարձր

թյան եվրոպական տիրույթների համար նշանակվում էր առանձին գլխավոր դատավոր (*Rumeli kazaskeri*), իսկ ասիական ու աֆրիկյան տիրույթների համար՝ առանձին (*Anadolu kazaskeri*): Ընդ որում՝ Ռումելիի քազասքերն ուներ ավելի բարձր դիրք, քան Անատոլիայինը: Մահմուդ II (1808-1839) բարենորոգումների հետևանքով այդ պաշտոնները որպես տիտղոսներ էին տրվում: Մանրամասն տե՛ս İpşirli M., Kazasker, İslâm Anskilopedisi (İA), 2002, c. 25, s. 140-143.

¹⁷ Ահմեդ Ջնդեթ փաշայի մասին խոսելիս նախքան Ջնդեթ գրական կեղծանունը ստանալը, օգտագործում ենք Լոֆչալի Ահմեդ, ապա ուսանողական տարիների համար նաև Ահմեդ էֆենդի տարբերակները:

¹⁸ Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 8.

¹⁹ Ebül'ulâ Mardin, Medeni Hukuk Cephesinde Ahmet Cevdet Paşa (1822-1899), İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, 1947, c. 13, s. 1, s. 121.

²⁰ Հիմնադրվել է 1838 թ.:

²¹ Ալ Թաֆթազանիի (1322-1390) հոետորության վերաբերյալ հայտնի աշխատությունն է, որն օգտագործվել է որպես դասագիրք օսմանյան կրոնական բարձրագույն հաստատություններում: Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 8.

հեղինակություն ունեցող գիտնական էր, ով եղել է Անատոլիայի *քաղաքերը*²²:

Դենիզլիցի Յահյա էֆենդին հաջորդն էր առաջին դասի *ալիմների* շարքում, ում մասին նշում է Ջնդեթ փաշան իր «Նուշագրեր» (Te'zakir) աշխատության մեջ: Նա զբաղեցրել է *շեյհ-ուլ իսլամի* տեղապահի (ders vekili) և սուլթանական ուսուցչի (hâce-i şehriyârî) պաշտոնները, իսկ հետագայում դարձել Ուսուցիչների պատրաստման դպրոցի (Dar-ül Muallimin) հիմնական դասախոսը և կարճ կյանք ունեցած Օսմանյան ակադեմիայի (Encümen-i Daniş) անդամ: Թեպետ Ահմեդ էֆենդիի Ստամբուլ եկած ժամանակ նա արդեն թողել էր ակտիվ դասավանդումը և միայն գիտությամբ էր զբաղվում²³, այնուամենայնիվ իր կյանքի վերջին տարիներին նա հաճախ էր հյուրընկալում Ահմեդ էֆենդին և նրա հետ կիսում իր գիտելիքները և փորձառությունը²⁴:

Ուլեմների երկրորդ դասում Ահմեդ Ջնդեթ փաշան առանձնացնում է Վիդլինցի (Vidinli) Մուսթաֆա *հոջային*, Գիրիթցի (Giritli) Սյուլեյման *հոջային*, Շեհրի Հաֆըզ էֆենդիին և բժիշկ Համիդ էֆենդիին²⁵:

«Նուշագրեր» (Te'zakir) աշխատության մեջ որպես երրորդ դասի գիտնականներ նշվում են Հաֆըզ Սեյիդ և Բիրգիվի Շաքիր էֆենդիները:

Հաֆըզ Սեյիդ էֆենդին բնակվում էր Չարշամբափազարը թաղամասի Իսմայիլ էֆենդի մեդրեսեում և դասավանդում էր առավոտյան և երեկոյան: Նա դասախոսում էր նույնիսկ արձակուրդներին, այսինքն՝ այնքան ժամանակ, քանի դեռ իրեն ունկնդրող ուսանող կար: Ահմեդ Ջնդեթը ներկայացնում է նրան որպես մտավոր հզոր ներուժ ունեցող գիտնական, ով

²² Çiğdem R., Ahmed Cevdet Pasha (1823-1895): A Scholar and A Statesman, İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi, sayı 6, 2005, s. 79.

²³ Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 8-9.

²⁴ Şimşirgil A., Ekinci E. B., նշվ. աշխ., էջ 11.

²⁵ Çiğdem R., նշվ. աշխ., էջ 79.

արտակարգ տիրապետում էր իր դասավանդած առարկային՝ արաբերենին²⁶:

Բիրգիվի Շաքիր էֆենդիին Ահմեդ Ջնդեթը բնորոշում էր որպես փիլիսոփայության և «տրամաբանության բացարձակ գիտակ», ումից էլ 1844 թ. նա ստանում է իր ավարտական վկայականը²⁷: Մոտավորապես 5-6 տարվա ընթացքում նա կարողանում է այնպիսի կթություն ստանալ, որի համար շատերը սովորում էին մոտ 10 տարի: Բացի բնատուր ընդունակություններից և աշխատասիրությունից կարևոր հանգամանք էր նաև այն, որ նա սերում էր բարեկեցիկ ընտանիքից և ուսումնառության տարիներին ամբողջ ծախսերը հոգում էր հենց նրա ընտանիքը²⁸: Թեպետ այդ հանգամանքը նրան որոշ չափով կաշկանդում էր, սակայն դա հնարավորություն էր տալիս ամբողջ ժամանակը օգտագործել կրթվելու համար:

Ինչպես նշում է փաշայի դուստրը և նրա կենսագիրը, ուսումնառության ընթացքում նա անընդհատ պարապել է, նույնիսկ ազատ օրերին և արձակուրդներին, և ընդամենը երկու անգամ է մայրաքաղաքից դուրս գնացել²⁹:

Չորրորդ դասի գիտնականների մասին Ահմեդ Ջնդեթ փաշան նշում է. «Չէր գտնվի մի մարդ, որը հասներ նրանց դասեր»³⁰: Կ.Պոլսում նրա առաջին ուսուցիչը հենց չորրորդ դասի ալիմ էր՝ Թորյանլը Մեհմեդ էֆենդին: Մի քանի պարապմունքից հետո նա դադարում է հաճախել այդ դասերին և նախընտրում է այդ ժամանակ մեծ համբավ ունեցող Վիդլինցի Մուսթաֆա և Բիրգիվի Շաքիր էֆենդիների դասախոսությունները: Նրանք մեծ հեղինակություն էին վայելում և միշտ ունենում էին զգալի թվով ուսանողներ:

²⁶ Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 8.

²⁷ Şimşirgil A., Ekinci E. B., նշվ. աշխ., էջ 14.

²⁸ Çiğdem R., նշվ. աշխ., էջ 81.

²⁹ Fatma Aliye, նշվ. աշխ., էջ 25.

³⁰ Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 8.

Վիդինցի Մուսթաֆա *հոջան* դասավանդում էր «Մուսթավել»-ը (Mutavel) Նիշանջը ջամիում՝ Ֆաթիհ ջամիի հարևանությամբ, իսկ Բիրգիվի Շաքիր *հոջան*՝ տրամաբանություն Դյուլգերօղլու մզկիթում, որը գտնվում էր Սարաչհանե թաղամասում (Ստամբուլի եվրոպական հատվածում):

Հատկապես մարդաշատ էին Վիդինցի Մուսթաֆայի դասախոսությունները՝ շուրջ 300 ուսանող, որոնց մի մասը ստիպված էր կանգնել դրսում, սակայն դասախոսության ժամանակ տիրող լռությունը թույլ էր տալիս դռնից և պատուհաններից լսել *հոջային*: Այս գիտնականը հայտնի էր նաև նրանով, որ իր ժամանակի ամենաշատ ուսանող պատրաստած դասախոսն էր: Նրանք իրենց պատրաստվածությամբ գերազանցում էին նույնիսկ չորրորդ դասի ալիմներին³¹: Ապագա *շեյխուլիսլամներ* Քեզուբի Հասան էֆենդին, Քարահալիլ էֆենդին և այլք եղել են նրա սաները:

Ինչ վերաբերում է իսլամական ուսուցման մյուս կարևոր բաղադրիչներին՝ *թեքքեներին* և *սուֆիների* կացարաններին, դրանք շարունակում էին լինել կրոնական ուսուցման կարևոր կենտրոններ և հնարավորություն էին տալիս մասամբ լրացնելու մեդրեսեական կրթության բացը:

Ահմեդ Ջևդեթ փաշան երբևէ չի դառնում որևէ *շեյխի* աշակերտ կամ որևէ *թեքքեի* անդամ, սակայն նրա ուսման հաջորդ փուլը կապված է Մուրադ մուլլա *թեքքեյի* հետ: Այս որոշումը պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ մշտական զբաղվածության և գերլարված ուսման և դասապատրաստման հետևանքով վատթարացել էր նրա առողջական վիճակը: Բժիշկ Համիդ էֆենդիի խորհրդով նա որոշում է դադար վերցնել և սկսում է հանգիստը համատեղել պարսկերենի ուսուցմամբ³²:

Ահմեդ էֆենդին սկսում է հաճախել Մուրադ մուլլա *թեքքե*, որը գտնվում էր Չարշամբափազարի հարևանությամբ: Նաքբենդիական³³ այս հաստատությունը հիմնադրվել էր 1769 թ. Ռումելիի քաղաքներ Դամադզադե Մեհմեդ Մուրադ էֆենդիի կողմից, ով ծագումով Բուրսայի հեղինակավոր ուլեմների ընտանիքից էր: XIX դ. առաջին կեսին այս *թեքքեն* համարվում էր համալսարան (darülfünun) և ժամանակի գիտնականների ու գրական դեմքերի սիրելի հավաքատեղին էր: Բարձրաստիճան տարբեր դեմքեր մասնակցել են այնտեղ անցկացվող դասախոսություններին և գիտական քննարկումներին: Այս *թեքքեն* վայելում էր սուլթան Աբդուլմեջիդի (1839-1861) բարեհաճությունը, և նա ամեն տարի ռամազանի (Ramazan)³⁴ երեկոներից մեկն անցկացնում էր այնտեղ որպես *շեյխի* (seyh-թեքքեի առաջնորդ, ով ղեկավարում միատիկ կրթությունը տվյալ կրոնական հաստատությունում) հատուկ հյուր³⁵:

Այն ժամանակ, երբ Ահմեդ էֆենդին սկսում է հաճախել *թեքքե*, *շեյխը* Մեհմեդ Մուրադ մուլլան էր, ով իր անունը ստացել էր ի պատիվ *թեքքեյի* հիմնադրի: Նա ուներ մեծ հեղինակություն և հարգանք Ստամբուլի վերնախավի շրջանում: Ինչպես նշում է Ջևդեթ փաշան, «այդ տարիներին Ստամբուլում «Մեսնևիի»³⁶ երկու հայտնի գիտակ կար», և մեկը հենց Մուրադ մուլլան էր: Սահմանված օրերին նա ուսանողների հետ «Մեսնևի» էր կարդում, իսկ այլ օրերին դասավանդում տարբեր առարկաներ: Մուրադ մուլլան հանդես էր գալիս որպես կրթության հովանավոր: Նա միաժամանակ սուլթան Ահմեդ մզկիթի քարոզիչն (faiz) էր ուրբաթ օրերին և

³³ Ամենատարածված միատիկական ուղղություններից մեկն է իսլամում: St' u Algar H., Nakşibendiyye, İA, 2006, c. 32, s. 335-342.

³⁴ Ռամազանը հիջրեթի օրացույցի 9-րդ ամիսն է, որի ընթացքում հավատացյալ մուսուլմանները պահքի մեջ են գտնվում:

³⁵ Fatma Aliye, նշվ. աշխ., էջ 33.

³⁶ Մսլյանա Ջելալեդդին Ռումիի (մ. 1273 թ.) 6 հատորից բաղկացած «Masnavi-I Ma'navi» (թուրքերեն՝ Mesnevi) աշխատությունն է:

³¹ Şimşirgil A., Ekinci E. B., նշվ. աշխ., էջ 12.

³² Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 13.

հայտնի էր նրանով, որ այդ ամբիոնից հաճախ հնչեցնում էր խիստ քննադատություններ որոշ պաշտոնատար անձանց հասցեին³⁷:

Թեքքեում Ահմեդ էֆենդին պարսկերեն էր ուսումնասիրում Հաֆրզ Թևֆիք էֆենդիի հետ³⁸:

1844 թ. հունվարին հատուկ «Մեսնևի» ուսումնասիրության համար նախատեսված շենքի (mesnevîhâne) բացման հանդիսավոր արարողության ժամանակ, որին ներկա էր սուլթան Արդուլմեջիդը, Մուրադ մուլլան Ահմեդ էֆենդիին է հանձնում ավարտական վկայական, որով նրան տրվում էր որակավորում դասավանդելու «Մեսնևի»³⁹:

Պարսկերենի իմացությունը խորացնելու համար Ահմեդ էֆենդին սկսում է հաճախել Սյուլեյման Ֆեհմի⁴⁰ առանձնատուն Քարագյումրուք թաղամասում (Ստամբուլի եվրոպական հատված): Ժամանակի պետական գործիչները և արվեստագետները շատ հաճախ էին լինում այնտեղ: Նա հայտնի բանաստեղծ էր, տիրապետում էր պարսկերենին և հետաքրքրվում էր փիլիսոփայությամբ: Նա երկար տարիներ աշխատել էր կառավարությունում և քաջածանոթ էր ներքին և արտաքին քաղաքականության հարցերին⁴¹: Այստեղ էլ Ահմեդ էֆենդին ստանում է «Ջնդեթ» գրական կեղծանունը (mahlas)⁴²:

³⁷ Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 15. Խոսքը մասնավորապես Կրնական հաստատություններով զբաղվող նախարարության (Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti) ղեկավարի մասին է: Նախարարության մասին տե՛ս N. Öztürk, Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti, İA, 1995, c. 11, s. 521-524.

³⁸ Çiğdem R., նշվ. աշխ., էջ 80.

³⁹ Baysun M. C., Cevdet Paşa Şahsiyetine ve ilim sahasındaki faaliyetine dair, Türkiyat Mecmuası, vol. XI, 1954, s. 215. M.B. Tanman, Mesnevîhâne tekkesi, İslâm Ansiklopedisi, 2004, c. 29, s. 335.

⁴⁰ Fatma Aliye, նշվ. աշխ., էջ 35.

⁴¹ Նա հիմնադիրն է միստիկ Հավվեթի համայնքի: Տե՛ս Ֆ. Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton, 1962, p. 58.

⁴² Մինչ այդ կրել է Վեհիբ գրական կեղծանունը, որով հայտնի չէ: Ահմեդ փաշայի կեղծանունների մասին տե՛ս Arık Ş., Ahmed Cevdet Paşanın

1843 թ. լոֆչացի Ահմեդ էֆենդին առաջին անգամ անվանվում է Ահմեդ Ջնդեթ⁴³ և այդ թվականից հետո ողջ կյանքի ընթացքում պահում է այն:

Ահմեդ Ջնդեթ փաշան մասնակցել է նաև հոջա Հյուսամուղդին էֆենդիի դասախոսություններին, ով, ըստ Ահմեդ Ջնդեթի «Մեսնևի» մյուս խոշոր գիտական էր: Ինչպես պարզ է դառնում շարադրանքից, դասերը տեղի էին ունենում Քյուչյուք Մուսթաֆա փաշա թաղամասում (Ստամբուլի եվրոպական մասում), սակայն, երբ Հյուսամուղդին էֆենդին տեղափոխվում է էյուբ, Ահմեդ էֆենդին այլևս չի կարողանում ունկնդրել նրան⁴⁴:

Իսլամական միստիցիզմի խոշոր դեմքերից է եղել Քուշադացի (Kuşadalı) Իբրահիմ էֆենդին⁴⁵, ում բնակարանը գտնվում էր Փափագոլլու մեդրեսեի դիմաց և հանդիսանում էր կրթված անհատների հավաքատեղի: Ահմեդ Ջնդեթը նույնպես ներկայանում է Իբրահիմ էֆենդիին՝ ցանկանալով քննարկել մի շարք հարցեր, որոնք առաջացել էին նրա մոտ սուֆիական գրականություն ուսումնասիրելու ժամանակ: Ինչպես նշում է Ջնդեթ փաշայի դուստրը, Քուշադալը էֆենդին տպավորված է լինում երիտասարդի պատրաստվածությամբ և գիտելիքներով և նրան է տրամադրում «իր ժամանակը և գիտելիքները»⁴⁶:

Այս ամենին զուգահեռ Ահմեդ Ջնդեթն ուսումնասիրել է մաթեմատիկա, աստղագիտություն, աշխարհագրություն, սո-

kullandığı mahlâslar ve yayımlanmamış bazı şiirler, Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2005, c. 05, s. 219-234.

⁴³ Chambers R. L., The Education of a Nineteenth-century Ottoman Âlim, Ahmed Cevdet Paşa, International Journal of Middle East Studies, 1973, vol. 4, N. 4, p. 457.

⁴⁴ Fatma Aliye, նշվ. աշխ., էջ 23.

⁴⁵ Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 15. Նա մահացել է 1845/46 թ.:

⁴⁶ Fatma Aliye, նշվ. աշխ., էջ 36.

վորել ֆրանսերեն⁴⁷: Իր ուսման տարիներին՝ ընդհուպ մինչև 1844 թ., նա մասնակցել է նաև ուսանողական հավաքույթների, գիտական քննարկումների:

Այսպես, ուսումնասիրելով թանգիմաթի դարաշրջանի խոշոր պետական գործիչ, *ալիմ* և պաշտոնական պատմագիր Ահմեդ Ջեդետ փաշայի անցած կրթական ուղին, կարող ենք փաստել, որ 19-րդ դարում օսմանյան ավանդական կրոնական կրթությունը սպառել էր իրեն: Բարձրագույն կրոնական (իսլամական) կրթական հաստատությունները պահպանելով դարեր ի վեր մշակված ուսուցման կարգն ու մեթոդները՝ ի գործու չէին ապահովելու ժամանակի պահանջներին համապատասխան որակյալ կրթություն: Այդ հաստատություններն աստիճանաբար հեռանալով իրենց բուն՝ գիտակրթական առաքելությունից, ավելի ու ավելի էին ներգրավվում քաղաքական գործընթացների մեջ: Դարակեսին թե՛ *մեղրեսեների* աշակերտները և թե՛ այնտեղ դասավանդող *հոջաները* դարձել էին խավարամիտ և հետադիմական մի զանգված, որը դեմ էր ամեն տեսակ նորամուծություններին:

Ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում գիտական կենտրոնի իրենց համբավն էին պահպանում *թեքքեները*, որոնք իրենց զգալի ներդրումն ունեին օսմանյան կրթության ոլորտում: Այս հաստատությունները, ինչպես նաև ժամանակի հեղինակավոր *ալիմների* դասախոսությունները հնարավորություն էին տալիս մասամբ լրացնելու այն բացը, որ կար *մեղրեսեական* կրթական համակարգում:

Մահմուդ II-ի օրոք ձեռնարկված կրթական ոլորտի բարենորոգումները, որոնք նպատակ ունեին ձևավորելու հանրային կրթություն և բարձրացնելու հասարակության կրթական մակարդակը, ինչպես նաև դրանց հաջորդած թանգիմաթի բարենորոգումները, որոնց նպատակն էր ձևավորել պատրաստված կադրեր նախատեսված փոփոխություններն իրա-

⁴⁷ Şimşirgil A., Ekinci E. B., նշվ. աշխ., էջ 10.

կանացնելու համար, մասամբ կարողացան կրոնավորներին զրկել կրթության ոլորտում իրենց մենաշնորհային դիրքից և հարված հասցնել նրանց ֆինանսական վիճակին⁴⁸:

Այդուհանդերձ, *ուլեմայի* ներկայացուցիչները շարունակում էին իրենց զգալի դերն ունենալ կայսրության կրոնական, իրավական, կրթական ու մշակութային կյանքում ընդհուպ մինչև իսլամական կրոնական դպրոցների փակվելն արդեն քեմալական հեղափոխությունից հետո՝ 1922 թ.:

ИСТОРИОГРАФ АХМЕД ДЖЕВДЕТ ПАША О РЕЛИГИОЗНОМ ОБУЧЕНИИ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

Каролина Саакян
(резюме)

Исследование образования, полученного видным османским государственным деятелем и богословом Ахмедом Джевдет-пашой (1822-1895гг), проливает свет на состояние религиозного обучения в Константинополе в первые годы после объявления танзиматских реформ. В то время, когда традиционная система *медресе* уже не была в состоянии обеспечивать качественное образование, *текке* и *алимы* в определенной степени восполняли пробелы в религиозном образовании. Невозможно отрицать ту важную роль, которую они играли в образовательном процессе.

⁴⁸ Առավել կարևոր միջոցառումներից էին 1826 թ. Վաթֆերի (մեղրեսեները հովանավորող կազմակերպություն) նախարարության (Evkaf Hümeyun Nezareti) հիմնումը, որով ծանր հարված էր հասցվում նրանց ֆինանսական դրության, և ավելի ուշ՝ 1847 թ. Կրթության նախարարության (Ma'arif Nezareti) ձևավորումը, որը պետք է վերահսկեր ողջ կրթական գործընթացը կայսրությունում:

Эти и другие вопросы, касающиеся Османской империи 19-го века, нашли свое место в одной из основных исторических работ Ахмеда Джевдета паши – «Теза'кир» («Заметки»), которую он написал в годы пребывания на посту вака-и нювиса (официального историографа).

IMPERIAL ANNALIST AHMED CEVDET PAŞA ON RELIGIOUS EDUCATION OF THE OTTOMAN EMPIRE

Karolina Sahakyan
(summary)

The examination of education of prominent Ottoman statesman and Islamic scholar Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) makes clear the whole picture of religious education in Constantinople at the beginning of Tanzimat reforms. While traditional *medrese* system was no longer able to give a qualified education, the *tekkes* and *âlims* somehow were completing the gaps in religious education. The important role they were playing in educational process can't be ignored.

These questions along with other problems on 19th century Ottoman Empire are discussed by Ahmed Cevdet Paşa in one of his main historical works - the "Teza'kir" (Memoranda) – which he made as *Vaka'a-Nüvis* (official annalist).

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԹԵՄԱՏԻԿԱՆ ԱՐԴՈՒԼ ՀԱՄԻԴ 2-ՐԴԻ ՀՈՒՇԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ թուրքական պատմագրություն, հայերի կոտորածներ, Օսմանյան կայսրություն, Աբդուլ Համիդ 2-րդի հուշեր, «կարմիր կենդանի», կեղծարարություն, խոտվություններ

Օսմանյան կայսրությունում հայ ժողովրդի նկատմամբ տարբեր ժամանակներում կատարված ոճրագործությունների ուսումնասիրման հարցում մեծապես կարևորվում են ինչպես թուրք և օտարազգի պետական, քաղաքական ու հասարակական գործիչների, այնպես էլ հայերի տեղահանության և կոտորածի հրամաններ արձակած բարձրաստիճան թուրք պաշտոնյաների հուշերը: Թուրքիայում վերջին տասնամյակներում բազմիցս հրատարակվել են ինչպես Թալեաթի¹, Ջեմալի², Էնվերի³, այնպես էլ սուլթան Աբդուլ Համիդ 2-րդի⁴ հուշագրությունները: Սույն հոդվածում քննության է ենթարկվել Աբդուլ Համիդ 2-րդի հուշերը, որում, չնայած սուլթանը շատ սահմանափակ է անդրադարձել հայերին վերաբերող խնդիրներին, այնուամենայնիվ, փորձել է իրողությունը ներկայացնել որպես հայերի ներքին խնդիրներ կամ ներքին պառակտվածության արդյունք՝ դրանով քողարկելով իր վարած քաղաքականության հատկապես հայերի նկատմամբ իրականացրած հանցագործությունների էությունը:

¹ Bardakçı M., Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi, İstanbul, 2008.

² Kabacalı A., Hatıralar Cemal Paşa, İstanbul, 2001.

³ Cengiz H. E., Enver Paşa'nın Anıları (1881-1908), İstanbul, 1991.

⁴ Bozdağ İ., Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri, İstanbul, 1985.

«Մուլթան Աբդուլ Համիդի հուշագրությունները» (Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri) թուրքական պատմագրության մեջ ամենաքննարկվող գրքերից մեկն է, որտեղ սուլթանը պատմում է իր հուշերը, երբեմն պատասխանում իրեն ուղղված «մեղադրանքներին»: Գրքի առաջաբանում, որը գրվել է «Փընար» հրատարակչության կողմից, նշվում է, որ գիրքը պետք չէ դիտարկել որպես Աբդուլ Համիդին պաշտպանող քայլ, այն պարզապես օսմանյան տվյալ ժամանակաշրջանի պատմության լիարժեք և օբյեկտիվ ուսումնասիրման համար շատ կարևոր աղբյուր է⁵: Անհրաժեշտ ենք համարում ի սկզբանե նշել, որ սուլթանի օրագրային գրառումների վերաբերյալ թուրքական պատմագրության մեջ կան լուրջ տարակարծություններ: Այդ հարցին անդրադարձել է հայտնի պատմաբան Ալի Բիրինջին⁶, ով 2005 թ. հրատարակել է մի հոդված⁷ «Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri» (Մուլթան Աբդուլ Համիդի հուշագրությունները) գրքի վերաբերյալ, որը դարձել էր բուռն քննարկումների առարկա: Բիրինջին պնդում է, որ բազմիցս տպագրված և տարբեր վերնագրերով հրատարակված («Hâtîrât-ı Abdülhamit Han-ı Sâni», (Աբդուլ Համիդ 2-րդի հուշերը), «Abdülhamid Anlatıyor», (Աբդուլ Համիդը պատմում է), «Hâtîrat», (Հիշողություններ), «Abdülhamid' in Hatıra Defteri», (Աբդուլ Համիդի հուշագրությունները), «Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri», (Մուլթան Աբդուլ Համիդի հուշագրությունները)), փոփոխված ու խմբագրված տեքստով գիրքը իրականում Աբդուլ Համիդի գրչին չի պատկանում, այն պարզապես վերագրվել է նրան: Հուշերի մի մասը գրել է թուրք պետական գործիչ և գրող Մուլեյման Նազիֆը,

⁵ Նույն տեղում, էջ 8:

⁶ Ալի Բիրինջին 2008-2011 թթ. եղել է Թուրքական պատմագիտական ընկերության նախագահը:

⁷ Birinci A., Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri, DİVÂN İlmi Araştırmaları, sy. 19 (2005/2), s.177-194.

իսկ մյուս մասը՝ գիրքը հրատարակության պատրաստած Իսմեթ Բոզդաղը⁸: Շրջանառվում է այն տեսակետը, որ Մուլեյման Նազիֆը խնդիրներ է ունեցել իթթիհադականների հետ, որոնք փորձում էին քննադատել Աբդուլ Համիդի գործունեությունը՝ նսեմացնելով նրա կերպարը, այդ պատճառով էլ Նազիֆը ձեռնամուխ է լինում Աբդուլ Համիդ 2-րդի անունից գրել սուլթանի հուշերը՝ փորձելով հակադարձել իթթիհադականների այդ գործելառճին⁹: Պատմաբանը կարևոր նկատառում է անում, նշելով, որ այդ հուշերում առկա բառապաշարը չի համապատասխանում այն ժամանակվա կայսրության խոսակցական կամ գրավոր լեզվի բառապաշարին, դեռ ավելին, այն շատ ավելի մոտ է ժամանակակից թուրքերենի գրավոր և խոսակցական ոճին¹⁰: Վերոնշյալ Իսմեթ Բոզդաղի կողմից գրքի վերջում որպես հավելված «Աբդուլ Համիդի հուշերի հետևից 30 տարի» վերնագրով բաժնում մանրամասն նկարագրվում է հուշերի տեսքը 30 տարի փնտրելու և գտնելու արկածային և ինչ-որ տեղ կիսահեքիաթային և լուրջ կասկածներ հարուցող պատմությունը: Այստեղ պատմվում է, թե իբրև 1944 թ. աշնանը Բուրսայում «Բոզդաղ գրախանութ» է մտել մի կին, որը ցանկացել էր կիլոգրամով գրքեր վաճառել, և դրանց մեջ էր նաև առանց կազմի այս հուշագրությունների տեսքը, որտեղ մատիտով գրեթե անընթեռնելի գրված է եղել, որ այս հուշերը պատկանում են Աբդուլ Համիդ 2-րդին: Կինը պատմել է, որ գրքերը մնացել են Օսման Սենայի բեյից, որը, ի դեպ, Մուսթաֆա Քեմալի ուսուցիչն է եղել: Բոզդաղը մտածել է, որ սուլթանի հուշերը պետք չէ գաղտնի պահել և

⁸ Նշենք, որ չնայած նրանից առաջ և հետո էլ հրատարակվել է Աբդուլ Համիդի հուշերի ևս մի քանի տարբերակ, սակայն մեր ուսումնասիրության հիմքը Բոզդաղի աշխատությունն է որպես հուշերի առավել ամբողջական տարբերակ:

⁹ Birinci A., նշվ. աշխ., էջ 185:

¹⁰ http://www.dailymotion.com/video/x1j0kqn_sultan-abdulhamid-in-uydurma-hatira-defterleri_school

դա քննարկել է նաև որոշ պատմաբանների հետ: Այդ ընթացքում պարզվել է, որ Աբդուլ Համիդի օրագրային որոշ գրառումներ են հրատարակվել դեռևս 1919 թ. Լայպցիգում «Ութարիթ» անունով մի ամսագրում: Սակայն Բոզդաղը որոշում է գտնել և հրատարակել հուշերն ամբողջությամբ: Իր նպատակին հասնելու համար Բոզդաղը բազմաթիվ դժվարությունների միջով է անցնում: Նախ Աբդուլ Համիդի աղջիկների միջոցով պարզում է, որ սուլթանի հուշերը հավանաբար տպագրվել են Լայպցիգի «Քուլգե» հրատարակչությունում, որը, սակայն, փակվել էր 1923 թ.: 1961 թ. նա հանդիպում է Ահմեթ Էմին Բեյին, և նրանք գիտակցելով սուլթանի հուշերի կարևորությունը, այնուամենայնիվ, որոշում են ամեն գնով գտնել դրա ամբողջական տարբերակը: Վերջապես Գերմանիայում հանդիպում են ոմն Չեթին Մուերի, ով շատ դժվարությամբ խոստովանում է, որ իր հայրը մահից առաջ իրեն է հանձնել Համիդի հուշերը և ասել. «Լավ պահպանիր, սա իմ լավ ընկեր Աբդուլ Համիդի հուշերն են, սրա հետևից շատ մարդիկ են եկել, բայց ես ասել եմ, որ դրանք ինձ մոտ չեն, հավանաբար նրանք երիտթուրքեր են եղել: Ես կարդացել եմ, այստեղ շատ բան կա գրված: Ես չկարողացա հրատարակել, դու դեռ երիտասարդ ես, դու կհրատարակես, բայց զգույշ կլինես թշնամիներից»¹¹: Բոլոր նյութերը հավաքելուց և միավորելուց հետո Իսմեթ Բոզդաղը հրատարակում է դրանք մի գրքով:

Մեկ այլ թուրք պատմաբան և իրավաբան Էքրեմ Բուլրա Էքինջին նույնպես կասկած է հայտնում հուշագրության իրական լինելու հարցում՝ ընդգծելով, որ ընդունված չի եղել սուլթանների կողմից իրենց հուշերը գրի առնելը¹²: Օսմանյան կայսրության վերաբերյալ մի շարք գիտական աշխատանքների հեղինակ Էնզին Դենիզ Աբարլըն ևս կարծում է, որ Հա-

միդին վերագրվող հուշագրությունները իրականում սուլթանին չեն պատկանում¹³: Իսկ գրող Աբդուլհամիդ Քըրմըզըն համոզված է, որ հուշերը սուլթանին չեն կարող պատկանել, քանի որ կառավարման ընթացքում հավանաբար ժամանակ չէր ունենա գրելու, իսկ Մալունիկում եղած ժամանակ էլ իթթիհադականները կարգելեին սուլթանին թղթին հանձնել իր հուշագրությունները, որում կարող էին տեղ գտնել նաև իթթիհադականների գործունեության վերաբերյալ բացասական բնույթի մտքեր¹⁴: Չնայած այս պնդումներին՝ բազմաթիվ պատմաբաններ բավարար չեն տեսնում այս հուշագրությունը կեղծ համարելու համար, ավելին, գտնում են, որ դրանում առկա տեղեկությունները բավական արժեքավոր են Աբդուլ Համիդ 2-րդի կառավարման ժամանակաշրջանը պատկերացնելու համար: Հուշերի՝ իրականում սուլթանի կողմից գրված լինելու կամ չլինելու հարցում թուրքական պատմագրության մեջ առաջացած հակասական կարծիքների արդյունքում է նաև, որ գիրքն առաջացրել է մեծ հետաքրքրություն:

Ուսումնասիրելով քննարկվող հուշագրությունը մենք փորձել ենք ներկայացնել գրքում տեղ գտած պատմագիտության տեսանկյունից կարևոր և հետաքրքրություն ներկայացնող հուշերը՝ անդրադառնալով հատկապես Հայկական հարցի և հայերի կոտորածների, կայսրությունում նրանց կյանքի ու կարգավիճակի, ինչպես նաև սուլթանի հրամանով հայերի «խռովությունները» ճնշելու և այդ միջոցով հայ ժողովրդին լռեցնելու մասին պատմող հատվածներին:

Համիդը սկսել է իր հուշերը գրի առնել 1917 թ. Բեյլերբեյ պալատում տնային կալանքի ընթացքում: Գրքի «Հուշեր գրելու պատճառը» բաժնում սուլթանը գրում է հետևյալը. «Իմ

¹¹ Birinci A., նշվ. աշխ., էջ 177:

¹² Ekinci E. B., Osmanlı'nın Çöküşü, İstanbul, 2014, s. 48.

¹³ Birinci A., նշվ. աշխ., էջ 187:

¹⁴ Abdülhamid Kırmızı, Sultan II. Abdülhamid İmparatorluğun Son Nefesi, II. Abdülhamid Modernleşme Sürecinde İstanbul, İstanbul, 2011, s. 23.

կառավարման 33 տարիների ընթացքում կայսրությունում տեղի են ունեցել այնպիսի իրադարձություններ, որոնց մասին միայն ես գիտեմ և ինձ շրջապատող մի քանի մարդիկ: Եվ եթե այդ մասին ես չգրեմ, և նրանք էլ չպատմեն, ապա այս իրադարձությունները պատմությանն անհայտ կմնան... գտնում եմ, որ իմ հիշողությունները ոչ միայն իմն են, այլ նաև պատմությանը»¹⁵: Համիդի մտքերը սկզբնական շրջանում գրի է առել Ալի Մուհսին անունով մի պալատական գրագիր, սակայն ռամազանի ժամանակ նրանք գրելը դադարեցրել են, և, ինչպես նշում է Աբդուլ Համիդը, ռամազանից հետո այլևս չեն հանդիպել: Միայն որոշ ժամանակ անց որդու՝ Աբդուռահիմի միջոցով տեղեկացել է, որ Մուհսին բեյին բանտարկել են պալատի նկուղում: Աբդուլ Համիդի դուստր Այշե Օսմանողլուն ևս, իր հուշերում անդրադառնալով այս թեմային, նշում է, որ Մուհսին Բեյի բանտարկության պատճառը հոր հուշերը գրի առնելն էր¹⁶:

Իր հուշագրությունում սուլթանը անդրադարձել է այն իրողությանը, որ Հայկական հարցը անդադար շրջանավել է եվրոպական թերթերում, որտեղ հասարակությանը տրամադրել են իր դեմ և անվանել «կարմիր սուլթան»: «Հայկական հարց» վերնագրված բաժնում Համիդը հիշատակում է նաև, որ բրիտանացի պետական գործիչ և գրող Ուիլյամ Գլադստոնը ևս իրեն անվանել է «կարմիր սուլթան»¹⁷: Իսկ հուշագրության «Կարմիր կենդանի» (Kızıl Hayvan-Bete Rouge) վերնագրված բաժնում սուլթանը գրում է, որ այսպես իրեն առաջին անգամ անվանել է ֆրանսիացի փիլիսոփա և գրական գործիչ Փիեր Քիյարը, ով, 1893 թ. գալով Ստամբուլ, հայկական դպրոցներում չարություն և երկպառակություն է սերմանել: Ուսուցիչներ Ահարոնյանի ու Չոբանյանի հաղորդմամբ Քի-

յարը Ստամբուլի հայկական դպրոցներում ուսուցչություն է արել, փիլիսոփայության և գրականության դասերին զուգընթաց տվել է նաև «թուրքական լծից ազատվելու» դասեր: Համիդը Սասունում և Ջեյթունում առաջացած խնդիրները կապում է Քիյարի անվան հետ, նրան մեղադրելով հայ ժողովրդի շրջանում հակասուլթանական և ազատագրական քարոզչություն կատարելու մեջ¹⁸:

Հայկական հարցի մասին խոսելիս սուլթանը գրում է, որ այն հայերի հարցը չէ: Համիդն անդրադառնալով ազգային փոքրամասնությունների, մասնավորապես հայերի նկատմամբ Օսմանյան պետության քաղաքականությանը՝ նշել է, որ հայ ժողովուրդը միշտ աչքի է ընկել օսմանյան քաղաքակրթությանը մատուցած ծառայություններով և հավատարմությամբ: Սակայն Ռուսաստանը, հայերի շրջանում հրահրելով խռովություններ և ապստամբություններ, նպատակ էր հետապնդում խնդիրներ առաջացնել Թուրքիայի համար, քանի որ Ռուսաստանը նույնպես չէր ցանկանում, որ հայ ժողովուրդը ձեռք բերի անկախություն և ունենա անկախ պետականություն:

Խոսելով կոտորածների մասին՝ սուլթանը փորձում է խուսափել քրիստոնյաների, հատկապես հայերի կոտորածների պատասխանատվությունից և դրա գլխավոր մեղավոր է համարում ռուսական կառավարությանը: Համիդը խոստովանում է, որ հայ-թուրքական պայքարին վերջ տալու նպատակով Ջեքի փաշայի գլխավորությամբ գործ է ուղարկել և ճնշել Սասունում տեղի ունեցող ապստամբությունները, պատճառաբանելով, որ հայերի նպատակը թուրք ազգաբնակչությանը հրահրելն էր, ինչը կարող էր հանգեցնել խնդրին եվրոպական տերությունների միջամտությանը: Համիդի հուշերը հայ ժողովրդի ապստամբությունները ճնշելու վերաբերյալ հիմ-

¹⁵ Bozdağ İ., նշվ. աշխ., էջ 141:

¹⁶ Osmanoglu A., Babam Sultan Abdülhamid, 6. Baskı, İstanbul, 2013, s. 184.

¹⁷ Bozdağ İ., նշվ. աշխ., էջ 55:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 54:

նավորում են 1894-1896 թթ. համիդյան ջարդերը, որի ընթացքում սպանվեց ավելի քան 300 հազար հայ:

Համիդը մի առանձին բաժին էլ հատկացրել է հայ-երիտթուրքական համագործակցությանը, նշելով, որ երիտթուրքերը լինելով արևմտականացման կողմնակիցներ լուրջ հարաբերություններ էին ձևավորել կայսրությունը մասնատել և պետականություն ստեղծել ցանկացող հայերի հետ: Մեղադրելով երիտթուրքերին հայերի հետ համագործակցության, երկրում առկա խնդիրների, ողբերգական իրավիճակի և բանակի պարտության համար՝ Համիդը փորձում է անտեսել այն իրողությունը, որ ինչպես պետության առաջ ծառայած խնդիրները, այնպես էլ հայ ժողովրդի նկատմամբ կիրառված հետագա բոլոր ոճրագործությունները սկիզբ են դրվել հենց իր կառավարման ժամանակաշրջանում: Համիդը գրում է. «Ես չեմ զարմանում, որ հայերը տարված են անկախության մոլուցքով, սակայն զարմանում եմ, որ որոշ երիտթուրքեր փախչելով Եվրոպա համագործակցում են այդ հայերի հետ: Նրանք ասում են, որ ցանկանում են Օսմանյան կայսրությունը փրկել մասնատումից, սակայն միևնույն ժամանակ համագործակցում են մասնատողների հետ... Անատոլիայի սրտում հայկական պետականություն ստեղծելը հայրենասիրության ապացույց է... Այս ամենով դուք հարվածում եք ոչ թե Արդուլ Համիդին, այլ Օսմանյան պետությանը»: Նա երիտթուրքերին համեմատում է «նոր օսմանների հետ»՝ գտնելով, որ այս երկու խմբերն էլ արևմտականացման կողմնակիցներ են, երկու խմբերն էլ մտածում են որ երկրի փրկության միակ ճանապարհը սահմանադրության մեջ է: Երիտթուրքերի մասին խոսելով՝ Համիդը նշում է, թե իբրև թուրք մտավորականները հայ «խռովարարներին», ապստամբներին ծափահարություններով են ընդունել: Սակայն հիմա երկրում առկա խնդիրները, ողբերգական իրավիճակը, բանակի պարտությունը տեսնելով պատմության առաջ իրենց արդարացնելու և հա-

արակական թշնամանքից խուսափելու համար մեղադրում են սուլթանին՝ ասելով, որ այս «կրակը» թողել է Արդուլ Համիդը: Մեղադրելով հայերին՝ նա իր հուշերում անդրադարձել է նաև իր դեմ կատարված մահափորձին՝ նշելով, որ ոչ մի ազնիվ հայ գիտակցաբար սուլթանի սպանությունը չի ծրագրի¹⁹:

Հայերին, երիտթուրքերին, եվրոպացիներին բոլոր անհաջողություններում մեղադրելուց հետո Արդուլ Համիդն ինքն իրեն ներկայացնում է որպես իր երկրի և ժողովրդի համար ամեն ինչի պատրաստ անձնավորություն՝ նշելով, որ ինքն ամեն ինչ անում է իր երկրի և ժողովրդի խաղաղության ու բարգավաճման համար՝ մի կողմ դնելով սեփական զգացմունքներն ու շահերը: Սուլթանը գրում է, որ եթե նույնիսկ ոչ ոք չիմանա և չգնահատի իր կատարած բարի գործերը, Ալլահին և պատմությանը այս ամենը հայտնի է²⁰: Արդուլ Համիդը անդրադարձել է նաև իր կառավարման տարիներին մոլեգնող գրաքննությանը: Սուլթանը գրում է. «Երբեմն Եվրոպա ուղարկված մարդիկ իրենց հետ Թուրքիա են բերում վնասակար մտքեր, փորձում ցույց տալ եվրոպական քաղաքակրթության առավելությունը: Ես չեմ կարող նրանց դատել իրենց սխալ կյանքի համար, սակայն պարտավոր եմ կանխել, որ դրանք չփոխանցվեն մյուսներին: Եվրոպա ուղարկված երիտասարդներից ոմանք, Ֆրանսիայում ծանոթանալով Ֆրանսիական հեղափոխությանը, ժողովրդին հրահրում են ապստամբությունների՝ դա համարելով հայրենասիրություն: Բնականաբար, ես դա չեմ կարող թույլ տալ: Իսկ նրանք իմ երկրի թշնամիների նման ինձ կոչում են «կարմիր սուլթան»: Ահա այստեղ է, որ գործում էր գրաքննությունը, և ես արգե-

¹⁹ 1905 թ. հուլիսի 21-ին Ստամբուլի Յըլլըզ մզկիթում հայ դաշնակցականները կազմակերպեցին Օսմանյան կայսրության սուլթան Արդուլ Համիդ 2-րդի սպանությունը: Մահափորձը ձախողվեց, իսկ գլխավոր կազմակերպիչ Քրիստափոր Միքայելյանը զոհվեց:

²⁰ Bozdağ İ., նշվ. աշխ., էջ 86:

լում եմ միայն նման բովանդակությամբ նյութերի հրատարակումը: Իսկ, օրինակ, գրականության կամ որևէ այլ գիտության ոլորտում ես նույնիսկ խթան եմ հանդիսանում և պետության անունից շնորհակալություն հայտնում»²¹: Նա իրեն համեմատում է վնասակար միջատներից իր ծաղիկները պաշտպանող այգեպանի հետ: Իրականում, սակայն, անհերքելի փաստ է, որ «արյունոտ սուլթանը» դաժանորեն հալածում էր մամուլը: Նրա օրոք փակվեցին բազմաթիվ թերթեր, եղած մի քանի թերթերը կոչված էին միայն փառաբանելու սուլթանին, նրա ներքին և արտաքին քաղաքականությունը: Ուժեղ հսկողության տակ դրվեցին դպրոցները: Հայոց պատմության, աշխարհագրության դասավանդումն արգելված էր ամբողջ Թուրքիայում. այդ առարկաներին նվիրված գրքերը բռնագրավվում էին, այրվում, իսկ ուսուցիչներն ու հեղինակները ենթարկվում պատժի՝ որպես ոճրագործներ: Նշենք նաև, որ, կարծես փորձելով արդարացնել սուլթանի վարած քաղաքականությունը, հուշերի խմբագիր Իսմեթ Բոզդաղը գրքի վերջում նրան վերաբերող որոշ մեջբերումներ է անում: Օրինակ, մի շարք մեջբերումներով նա փորձում է ապացուցել, որ Աբդուլ Համիդի վախկոտ և կասկածամիտ լինելու հայտնի փաստը չի համապատասխանում իրականությանը: Մասնավորապես, Բոզդաղը գրում է, որ նախկին ներքին գործերի նախարար Ռեշիդ բեյն, իր հուշերում անդրադառնալով Համիդին, նշում է, որ նրա նման ազնիվ ու շիտակ մարդիկ շատ քիչ կան²², իսկ արդուլիամիդյան ժամանակաշրջանի հայտնի դրամատերերից Ջարիֆին պատմում է, որ ինքը օսմանյան իշխողների մեջ չի ճանաչում մեկին, ով կլիներ Համիդի նման տնտեսող, իր հաշիվները իմացող, կապիտալը գնահատող, խելացի և պարզ անձնավորություն²³:

²¹ Նույն տեղում, էջ 101:

²² Նույն տեղում, էջ 191:

²³ Նույն տեղում, էջ 194:

Աբդուլ Համիդի ավելորդ կասկածամտությունը քողարկող պնդումներ կան նաև այլ թուրք պատմաբանների գործերում: Օրինակ, հայտնի թուրք պատմաբան Ջուհուրի Դանըշմանը գրում է, որ սուլթանը ոչ թե վախկոտ էր, այլ զգուշավոր, քանի որ պատասխանատու էր ոչ միայն իր, այլ ամբողջ ազգի համար²⁴: Նա նաև նշում է, որ նման «մեծահոգի» սուլթանը, ով ոչ մի կաթիլ արյուն չի թափել, չի կարող կոչվել կարմիր սուլթան, նրան կարմիր սուլթան անվանումը տվել են հայերը²⁵:

Օսմանյան պետության և կոնկրետ Աբդուլ Համիդի վարած քաղաքականությունից հայերի «գոհունակությունը» ցույց տալու նպատակով Ի. Բոզդաղը մեջբերում է որոշ հատվածներ Առաջին սահմանադրական խորհրդի արձանագրությունից: 1877-1878 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի վերաբերյալ մեջլիսում քննարկումների ընթացքում Հալեպի հայ պատգամավոր Մանուկ Քարաջա Էֆենդին ասում է, որ հայ ազգը չունի ռուսական պետության աջակցության կարիքը և հայերը շատ գոհ են օսմանյան կառավարությունից, նրանք երբեք չեն հեռացել իրենց մուսուլման եղբայրներից և հիմա էլ չեն հեռանա²⁶:

Աբդուլ Համիդի հուշերի ուսումնասիրության արդյունքում հաստատվում է այն փաստը, որ Թուրքիայի Հանրապետության հռչակումից հետո տասնամյակներ շարունակ թուրքական պատմագրության մեջ շրջանառվող հակահայ կեղծարարության և ժխտողականության հիմքերը դրվել են դեռևս Օսմանյան պետության շրջանում, ինչի վառ ապացույցներից մեկն էլ հանդիսանում է սուլթանի կողմից պատմական իրողությունների սուբյեկտիվ և կողմնակալ շարադրումը: Թուր-

²⁴ Danişman Z., Osmanlı İmparatorluğu tarihi XIII, Sultan İninci Abdülhamid Han, İstanbul, 1966, s. 268.

²⁵ Նույն տեղում, էջ 266-267:

²⁶ Bozdağ İ., նշվ. աշխ., էջ 211-212:

քական կողմի այն պնդումները, որ օսմանները «հայապահպան» քաղաքականություն են վարել, որ արևմտահայերն ազգային-ազատագրական պայքար երբևէ չեն մղել, իսկ բոլոր հուզումները հրահրել են արտաքին ուժերը և որ 1894-1896 թթ. կոտորածները սուկ երկուստեք կորուստներով հայթորքական ընդհարումներ էին, շրջանառության մեջ են դրվել հենց Աբդուլ Համիդի կողմից:

АРМЯНСКАЯ ТЕМАТИКА В МЕМУАРАХ СУЛТАНА АБДУЛ ГАМИДА II

Татевик Акоюн
(резюме)

В своих мемуарах султан Абдул Гамид II, вскользь обращаясь к Армянскому вопросу и резне армян (1894-1896 гг.), пытается представить резню как результат внутренней разобщенности армян и тем самым скрыть истинную сущность своей антиармянской политики. Изучение мемуаров султана дает основание утверждать, что основы политики отрицания и фальсификации исторических фактов, широко распространенная в современной турецкой историографии, заложены еще в Османский период.

THE ARMENIAN SUBJECT IN THE MEMOIRS OF THE SULTAN ABDUL HAMID II

Tatevik Hakobyan
(summary)

The article is devoted to the examination of the reflection of the Armenian question and Armenian massacres (1894-1896) in the memoirs of the sultan Abdul Hamid II. Even though the Red Sultan has only mentioned in passion these problems, he tried to present the Armenian massacres as the result of internal disassociation of Armenians and thus veil the real intentions of his policy towards Armenians. The memoirs of the sultan Abdul Hamid II represents that the policy of denial and falsification of the historic facts widely used in the modern Turkish historiography was initiated in the Ottoman period.

ԹՈՒՐԲԻԱՅԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆ «ԴԻԱՍՊՈՐԱՅԻ»

ՆԿԱՏՄԱՄԲ. ՆՈՐ ՌԱԶՄԱՎԱՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՐՈՆՈՒՄՆԵՐ

Բանալի բառեր՝ թուրքական դիասպորա, դիասպորայի ռազմավարություններ, Թուրքիայի Հանրապետություն, սփյուռք, կապույտ քարտ, հակահայկական լոբբինգ, նեոսոսմանիզմ, պանթյուրքիզմ

Թուրքական իրականության մեջ «դիասպորա» հասկացությունն ունի հակասական բնույթ: Մինչև 1980-ական թթ. տերմինն օգտագործվել է հայկական, հրեական, իսկ ավելի ուշ նաև հունական սփյուռքը բնորոշելու համար: Բացի այդ, բառն ունեցել է նաև բացասական իմաստ. նշանակել է ձախակողմյան, անջատարար և այլն: Հետաքրքիր է, որ երկրի քաղաքական և գիտական որոշ պանթյուրքական շրջանակներ էլ այս հասակցության մեջ ներառում են Կենտրոնական Ասիայում, Բալկաններում, ՌԴ-ում ապրող թյուրքական ժողովուրդներին: Այնուամենայնիվ, վերջիններիս բնորոշելու համար ներկայումս Թուրքիայում օգտագործվում է akraha toplulukları բառակապակցությունը, որը կարելի է թարգմանել որպես բարեկամ հասարակություններ:

Այժմ Թուրքիայում «դիասպորա»-ն կրում է քաղաքական իմաստ, իսկ տերմինի օգտագործումը լայն տարածում է ստացել: Կանադացի գիտնական Բրուքերը գրում է, որ եթե 1970-ական թթ. գիտական աշխատանքներում «դիասպորա» տերմինը որպես բանալի բառ էր նշվել մեկ-երկու անգամ,

իսկ 1980-ական թթ.՝ 13 անգամ, ապա միայն 2001 թ. եզրույթն օգտագործվել է 130 անգամ¹:

Ըստ էության, սա կապված էր Թուրքիայի կառավարության՝ դիասպորայի վերաբերյալ մոտեցման և քաղաքականության փոփոխության հետ: Մինչ այդ, արևմուտք և առավելապես Եվրոպա մեկնած աշխատավորներին բնորոշելու համար օգտագործվում էր gurbetçi (թարգմանաբար՝ պանդուխտ, տարագիր, մեր ընկալման տերմինաբանությանը համապատասխանում է նաև «խոպանչի» եզրույթը) բառը, և միայն 1980-ական թթ. շրջանառության մեջ մտավ «դիասպորա» տերմինը²: Հետաքրքիր է նաև, որ գիտական գրականության մեջ եզրույթը ներառում է միայն Արևմուտքում ապրող թուրքական փոքրամասնությունները:

Աշխատանքային գաղթի առաջին տարիներին թուրքական իշխանությունները գաղթականներին դիտարկում էին որպես ժամանակավոր հեռացող աշխատուժ, որն իր աշխատած գումարն ուղարկելու է Թուրքիա՝ այսպիսով նպաստելով երկրի մի շարք տնտեսական խնդիրների լուծմանը: 1964 թ. ընդունվեց թիվ 499 օրենքը, որը խրախուսում էր գաղթականների հավաքած գումարների հայրենիք ուղարկելը: Օրենքը նախատեսում էր հատուկ վարկ այն գաղթականների համար, ովքեր արտարժույթով հաշվեհամար էին բացում³: Արդյունքում, 1960 թ. սկսած Թուրքիան ստացել է տարեկան համարյա \$ 1.9 միլիարդ գումարային փոխանցում: Բացի այդ, Թուրքիան սկսեց խրախուսել նաև Օտար ուղղակի ներդրումները (FDI), ինչի հոսքը շեշտակիորեն աճեց. եթե 1980-

¹ Akçay E., Alimukhamedov F., «Reevaluating Contemporary "Diaspora Policy" of Turkey», Suleyman Demirel University, The Journal of Faculty of Economics and Administrative Sciences, vol. 18, n. 1, Kaskelen 2013, p. 106.

² Ünver O., «Changing Diaspora Politics Of Turkey And Public Diplomacy», Turkish Policy Quarterly, v. 12, n. 1, Is-tanbul, Spring 2013, pp. 183.

³ Abadan- Unat N., «Turks in Europe: From Guest Worker to Transnational Citizen», New York, 2011 May, p. 32.

1984 թթ. այն կազմում էր \$ 65.4 միլիոն, ապա 1990–1994 թթ.՝ \$ 716.4 միլիոն⁴:

Արդեն 1970–ական թթ. գումարային փոխանցումները նվազել էին, ինչը կապված էր ընտանեկան վերամիավորման հետ: Պարզ էր դառնում, որ գաղթականները մտադրություն չունեն վերադառնալ Թուրքիա, ինչին հաջորդեցին պետության առաջին քայլերը՝ պայքարելու գաղթականների ասիմիլացիայի դեմ: 1971 թ. Կրոնական գործերի նախարարությունը (Diyanet) սկսեց իմամներ և ուսուցիչներ ուղարկել եվրոպական երկրներ, սկսեցին անցկացվել ժամանակավոր վերադարձի ծրագրեր: Չնայած այս ջանքերին, գաղթականների մեծամասնությունը նախընտրեց մնալ Եվրոպայում:

Դիասպորայի նկատմամբ նոր մոտեցում դրսևորվեց փոխվարչապետ, վարչապետ և այնուհետ նախագահ Թուրգուր Օզալի կառավարման շրջանում, երբ իշխանությունները սկսեցին հատուկ ուշադրություն դարձնել թուրքական համայնքների քաղաքականացմանը: 1981 թ. ընդունվեց օրենք երկքաղաքացիության մասին, հռչակվեց Աշխատավորների համակարգման գերագույն խորհուրդը, որն ուներ հասարակական և տնտեսական գործերի կոմիտեներ, իսկ գլխավոր նպատակն էր քաղաքացիներին Թուրքիային մոտ պահելը: 1986 թ. հռչակված մեկ այլ օրենքով հեշտացվում էր քաղաքական համագործակցությունը գաղթականների հետ. վերջիններս կարող էին մասնակցել ընտրություններին մաքսային կետերում:

Այս ամենն իր արտահայտումը գտավ նաև 1982 թ. հռչակված սահմանադրության մեջ, որտեղ առաջին անգամ անդրադարձ կատարվեց արտասահմանում բնակվող թուրքերին: 62-րդ հոդվածով ամրագրվում էր. «Պետությունը պետք է

⁴ İçduygu A., Aksel B., «Turkish Migration Policies: A Critical Historical Retrospective», Center for Strategic Research, Perceptions, v. XVIII, n. 3, Autumn 2013, Ankara, p. 175.

անհրաժեշտ քայլեր կատարի՝ ապահովելու ընտանիքի միասնությունը, երեխաների կրթությունը, մշակութային պահանջները, արտասահմանի թուրք աշխատավորների սոցիալական անվտանգությունը, միջոցներ ձեռնարկի, որպեսզի վերջիններս պահպանեն կապերը հայրենիքի հետ, օգնի նրանց վերադառնալ հայրենիք»⁵:

Արտասահմանի քաղաքացիների համար գործում է նաև այսպես կոչված Կապույտ քարտը (նախկինում՝ Վարդագույն քարտ): Քանի որ կան երկրներ, որոնք երկքաղաքացիություն չեն ճանաչում, իսկ Թուրքիայի կառավարությանը ամեն կերպ խրախուսում է թուրքերի մասնակցությունը տվյալ երկրի քաղաքական, տնտեսական, հասարակական, մշակութային կյանքին, սկսել են գործադրել կապույտ քարտը, որը Թուրքիայի քաղաքացիություն չունեցող թուրքերին հնարավորություն է տալիս օգտվել որոշակի առավելություններից: Այս մասին առաջին օրենքն ընդունվել է 1995 թ., ապա որոշակի կարգավորումներ է մտցվել 2004 թ.: Հարցի վերաբերյալ վերջնական որոշում է ընդունվել 2012 թ., որի համաձայն կապույտ քարտի հետ մեկտեղ թուրքերին տրվում է անձնական համար: Եթե մինչ այս կապույտ քարտ ստանալու իրավունք ունեին միայն նրանք, ովքեր ծնվել են Թուրքիայում, իսկ հետո կորցրել քաղաքացիությունը, ապա նոր կարգավորմամբ վերջիններս սերունդները ևս կարող են կապույտ քարտ ստանալ: Կապույտ քարտը համարվում է անձնական փաստաթուղթ: Քարտ ունեցողները կարող են աշխատել ՀԿ-ներում, այլ աշխատավայրերում ժամանակավոր և պայմանագրային պայմաններով⁶: Կապույտ քարտ

⁵ Bilgili Ö., Siegel M., «Understanding the changing role of the Turkish diaspora», Maastricht Economic and social Re-search Institute on Innovation and Technology, UNU- MERIT, September 2010, Maastricht, p. 7.

⁶ Mavi Kart Tarihesi, <http://www.ytb.gov.tr/tr/mavi-kart/757-mavi-kart-tarihcesi>

ստանալու համար անհրաժեշտ է դիմել տվյալ երկրում գործող Թուրքիայի դեսպանատուն կամ հյուպատոսարան, իսկ թույլտվությունը ստանալու է Թուրքիայի արտաքին գործերի նախարարության կողմից⁷: Թուրքական իշխանությունները մյուս տարիներին ևս շարունակեցին կառույցներ հոչակել, որոնք զբաղվելու էին արտասահմանի թուրքերով: 1998 թ. ստեղծվեցին Արտասահմանի թուրք քաղաքացիների խորհրդատվական կառույցը (Yurtdışında Yaşayan Vatandaşlar Danışma Kurulu) և Արտասահմանի թուրքերի գերագույն կոմիտեն (Yurtdışında Yaşayan Vatandaşlar Üst Kurulu), որոնք լինելու էին վարչապետի վերահսկողության ներքո, ուսումնասիրելու էին գաղթականների խնդիրները, փորձելու էին լուծումներ տալ: Շուտով իր լիազորությունների շրջանակները լայնացրեց նաև Արտաքին հարաբերությունների և արտասահմանի աշխատավորների ծառայությունների գլխավոր տնօրինությունը (Dış İlişkiler ve Yurtdışı İşçi Hizmetleri Genel Müdürlüğü), ստեղծվեց Հայրենիք-խորհրդատվական բյուրոն (Yurt-Danış Bürosu): Վերջին ինստիտուցիոնալ քայլը եղավ Արտասահմանի թուրքերի և բարեկամ հասարակությունների նախարարության (Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Bakanlığı, այսուհետ՝ YTB) հոչակումը 2010 թ.⁸:

Քայլեր ձեռնարկվեցին նաև համակարգելու հարաբերությունները թուրքական ժողովուրդների և պետությունների հետ: 1992 թ. ստեղծվեց Թուրքական համագործակցության և համակարգման գործակալությունը (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı, այսուհետ՝ TİKA): Վերջինիս պաշտոնա-

⁷ Yurt Dışında Bulunanların İşlemleri, http://pasaport.iem.gov.tr/?page_id=794http://pasaport.iem.gov.tr/?page_id=794

⁸ Aksel B., «Kins, Distant Workers, Diasporas: Constructing Turkey's Transnational Members Abroad», ASN World Convention, Columbia University, April 2013, p. 11,

http://www.migrationpolicycentre.eu/docs/SummerSchool2013/readings/Icd_uyu Reading%203.pdf

կան կայքում գրված է, որ ԽՍՀՄ կործանումից հետո, երբ Կենտրոնական Ասիայի և Կովկասի երկրները անկախություն ձեռք բերեցին, թուրքական կառավարությունը որոշում ընդունեց ստեղծել TİKA-ն, որը զբաղվելու էր տնտեսական, հասարակական, մշակութային գործունեությամբ, իսկ 1995 թ. այն հանդես եկավ նոր նախաձեռնությամբ. այն է կրթությունը Թուրքիայում⁹: Չնայած կառույցը կոչված էր աշխատելու թուրքախոս ժողովուրդների հետ, 1990-ական թթ. այն համագործակցում էր միայն Ադրբեջանի, Ղազախստանի, Ղրղրզստանի, Ուզբեկստանի և Թուրքմենստանի հետ¹⁰: անուշադրության մատնելով Իրաքի թուրքմեններին և բուլղարաթուրքերին: Վերջին տարիներին կառույցը ակտիվ գործունեություն է ծավալում Աֆրիկայում:

Դիասպորային ուղղված քաղաքականությունը որոշակիորեն փոփոխվեց ԱՉԿ-ի օրոք: 2011 թ. դեկտեմբերի 23-ին Թուրքիայի ԱԳՆ-ում կազմակերպված կոնֆերանսի ընթացքում դիասպորայի նոր ըմբռնումը ներկայացրեց այն ժամանակվա արտաքին գործերի նախարար Ահմեդ Դավութօղլուն, ով նշեց, որ ցանկացած անհատ, ով արմատներով «Անատոլիայից» է, անկախ էթնիկ կամ կրոնական պատկանելությունից, համարվում է թուրքական դիասպորայի անդամ: Սա վերաբերում է հայերին, հույներին: «Մենք պետք է խոսենք ամեն հայի, առաքելական եկեղեցու յուրաքանչյուր ներկայա-

⁹ Hakkımızda, <http://www.tika.gov.tr/tr/sayfa/hakkimizda-14649>

¹⁰ Հետաքրքիր է, որ Խորհրդային Միության փլուզումից հետո, ամերիկյան ամենահայտնի թինքթանքերից մեկի՝ RAND Corporation-ի վերլուծաբաններից երկուսը՝ Փոլ Հենզը և Գրեհեմ Ֆոլլերը ծրագիր էին մշակել, որի համաձայն Կենտրոնական Ասիայի երկրները պետք է զարգանան թուրքական մոդելով, ինչը նրանց թույլ չէր տա ընկնել ծայրահեղ իսլամական ազդեցության տակ: Այս ծրագրում Թուրքիային հատկացվում էր հատուկ դեր. վերջինս պետք է հովանավորեր այս երկրներին, նրանց համար օրինակ ծառայեր, կրթեր, կամուրջ հանդիսանար Կենտրոնական Ասիայի և Արևմուտքի միջև: Ըստ էության, հենց այս ծրագրի շարունակությունն էլ հանդիսացավ TİKA-ի ստեղծումը:

ցուցի հետ, որը գաղթել է Թուրքիայից: Մենք պետք է խոսենք մեր ընդհանուր փառահեղ անցյալից»¹¹:

Այսպիսով, թուրքական իշխանությունները ևս մեկ անգամ փորձում են օգտագործել դիասպորան իրենց քաղաքական նպատակների համար: Նույն քաղաքական հետաքրքրությունների շրջանակներում դիասպորան դիտվում է որպես կամուրջ Եվրոպայի և Թուրքիայի միջև, որը նպաստելու է Թուրքիայի՝ ԵՄ անդամակցությանը: Մյուս կողմից, վերջին տարիներին թուրքական համայնքները հանդես են գալիս Հայոց ցեղասպանության ժխտման, Քրդական հարցը Թուրքիայի պաշտոնական տեսակետից ներկայացնելու հարցում:

Թուրքիայի դիասպորային ուղղված քաղաքականության մեջ հատուկ տեղ է հատկացվում մշակույթին, որը նախ և առաջ արտահայտվում է Յունուս Էմրեի մշակութային կենտրոնների միջոցով (Yunus Emre Kültür Merkezleri, այսուհետ՝ YEKM): Կենտրոնները, որոնց թիվն արտասահմանում հասնում է 25-ի, մշակութային կամուրջներ է կառուցում հասարակությունների միջև, թուրքական մշակութային ժառանգության, թուրքերենի դասընթացներ է անցկացնում, նպաստում է արտասահմանում Թուրքիայի վարկանիշի բարձրացմանը: Կենտրոնները ֆինանսավորվում են Յունուս Էմրեի ֆոնդի կողմից (Yunus Emre Vakfi, այսուհետ՝ YEV), որի անդամ է Թուրքիայի նախագահը:

Պետք է նշել, որ մշակութային կենտրոնների գործունեության մեջ բացահայտ նկատվում են նեոսոմանիզմի տարրեր, քանի որ սրանց միջոցով թուրքական իշխանությունները փորձում են ազդեցություն ունենալ Բալկաններում, Կովկասում, Կենտրոնական Ասիայում, Մերձավոր Արևելքում: Սարակոյում վերոնշյալ կենտրոնի բացման ժամանակ՝ 2009 թ.

հոկտեմբերի 16-ին, ելույթ ունեցավ Ա. Դավութօղլուն, նշելով. «Մա առաջին կենտրոնն է, որ բացում ենք, և պատահական չէ, որ այն բացվում է Սարակոյում: Մենք սրա շուրջ շատ երկար ենք մտածել: Եթե որևէ մեկը հարցնի, թե ո՞ր քաղաքն է լավագույն կերպով արտահայտում թուրքական մշակույթը, պատասխանը կլինի՝ Սարակոն: Եթե Ստամբուլը թուրքական մշակույթն արտացոլող հիմնական քաղաքն է, ապա Սարակոն արտացոլում է մեր ընդհանուր մշակույթը»¹²:

Վերոնշյալ կառույցների մասին է խոսել նաև Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանը. «Արտասահմանում բնակվող եղբայրներ, իմացե՛ք, դուք այլևս միայնակ չեք: Թուրքիայի Հանրապետությունը ձեզ հետ է: TİKA-ի միջոցով մեր ձեռքերը հասնում են աշխարհի բոլոր ծայրերը, տարածում ենք մեր ժառանգական կյուրերը: YTB-ի միջոցով բաժանում ենք Թուրքիայի ջերմությունը և ուժը, իսկ Յունուս Էմրեի ինստիտուտների միջոցով մենք աշխարհին թուրքերեն ենք սովորեցնում»¹³:

Տնտեսական ցանցերի լայնացմամբ է զբաղվում Թուրքիայի առևտրական պալատների և բորսաների միությունը (Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği, այսուհետ՝ TOBB): 1986 թ. TOBB-ի վերահսկողության ներքո ստեղծվել է Արտաքին տնտեսական հարաբերությունների կառույցը (Dış Ekonomik İlişkiler Kurulu, այսուհետ՝ DEİK), ինչը հաստատվում է թիվ 5174 օրենքով: Օրենքը ամրագրում է, որ կառույցը զբաղվելու է «թուրքական հատուկ արտաքին տնտեսական հարաբերություններ իրականացնելու» գործունեությամբ¹⁴: Այսպիսով, DEİK-ը զարգացնում է արտաքին տնտեսական հարա-

¹² Նույն տեղում, էջ 18:

¹³ İçduygu A., Aksel B., «Turkish Migration Policies: A Critical Historical Retrospective», *Center for Strategic Research*, Perceptions, v. XVIII, n. 3, Autumn 2013, Ankara, p. 185.

¹⁴ Çalicioğlu B., «Dünyada Diaspora Stratejileri: Türk Diasporası İçin Öneriler», *Türk Diasporası ve Türk Dünyası Viz-yon 2023*, İstanbul, Tasam Yayınları, 2014, s. 79.

¹¹ Aydın Y., «The New Turkish Diaspora Policy: Its Aims, Their Limits and the Challenges for Associations of People of Turkish Origin and Decision-makers in Germany», SWP Research Paper, October 2014, Berlin, p. 14.

բերությունները, աջակցում է ներմուծման և արտահանման լայն ցանցի ստեղծմանը, թուրքական ապրանքանիշի՝ արտասահմանում տարածմանը և այլն: 2011 թ. նոյեմբերի տվյալներով DEİK-ը ներառում է 800 անդամ կազմակերպություն, 34 կառուցողական խորհուրդ, 103 աշխատանքային խորհուրդ, 108 գրասենյակային ներկայացուցչություն և 3 արտասահմանյան ներկայացուցչություն¹⁵: TOBB-ի և DEİK-ի համատեղ որոշմամբ 2008 թ. ստեղծվել է Աշխարհի թուրքերի աշխատանքային խորհուրդ (Dünya Türk İş Konseyini, այսուհետ՝ DTİK):

DEİK-ի ղեկավարությունը պարբերաբար հանդես է գալիս տարբեր գիտաժողովների, կոնֆերանսների ժամանակ՝ առաջարկելով դիասպորայի հետ հարաբերություններ զարգացնելու իր ծրագրերը: Հատուկ ուշադրության է արժանի թուրք-ասիական ռազմա-վարական հետազոտությունների կենտրոնի¹⁶ (Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi, այսուհետ՝ TASAM) կազմակերպած կոնֆերանսը, որի ընթացքում ելույթ են ունեցել ոչ միայն ներկայացուցիչներ DEİK-ից, այլև ձեռնարկատերեր, գիտնականներ, նախարարներ, քաղաքական գործիչներ: Կոնֆերանսը վերնագրված է եղել «Türk Diasporası ve Türk Dünyası Vizyon 2023», թարգմանաբար՝ «Թուրքական դիասպորայի և թյուրքական աշխարհի 2023 թ.

¹⁵ «Dünyada Diaspora Stratejileri: Türk Diasporası için Öneriler», Dış Ekonomik İlişkiler Kurulu (DEİK) Kasım 2011, pdf, s. 1.

¹⁶ TASAM-ը թուրքական ամենահայտնի ուղեղային կենտրոններից մեկն է, որն անցկացնում է տնտեսական, մշակութային, պատմական, քաղաքական, իրավական, սոցիալական, միջուկային հետազոտություններ, իր տասնամյա գործունեության ընթացքում կարողացել է կապեր հաստատել տարբեր երկրների, այդ թվում Ա-դրբեջանի, Վրաստանի, ՌԴ և միջինասիական հանրապետությունների հեղինակավոր «մտավոր կենտրոնների» հետ, ստեղծել համագործակցության ձևաչափեր: Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս՝ Միմվոլոյան Ա., «Հայկական խնդիրները Երբորդ համաշխարհային թյուրքական ֆորումի օրակարգում»,

http://www.noravank.am/arm/issues/detail.php?ELEMENT_ID=12886

տեսլականը»: Կոնֆերանսի շրջանակներում անդրադարձ է կատարվել Հայոց ցեղասպանության 100-ամյակին ընդառաջ կատարվելիք գործողություններին: Հարկ ենք համարում ներկայացնել դրանցից մի քանիսը:

Նախ պետք է խոսել DEİK-ի տնտեսական ծրագրի մասին, որն առաջարկում է զարգացնել թուրքիա-դիասպորա հարաբերությունները չինական, հնդկական և իսրայելական սփյուռքերի մոդելով: Այսպիսով, առաջարկվում է արտասահմանում թուրքական կազմակերպությունների, հկ-ների ավելի լայն ցանց ստեղծել, իրախուսել երիտասարդ, կին ձեռնարկատերերին, ամեն տարի կազմակերպել «Դիասպորայի հաջողակներ» մրցանակաբաշխություն, որտեղ կլինեն՝ դիասպորայի լավագույն ձեռնարկատեր, դիասպորայի լավագույն կին ձեռնարկատեր, դիասպորային լավագույն երիտասարդ ձեռնարկատեր, դիասպորայի կյանքի նվաճումներ և այլ անվանակարգեր¹⁷: Նաև առաջարկվում է թուրքիա բերել մի շարք թուրք երիտասարդների՝ կրթություն ստանալու, ապա նրանց գումարային աջակցություն ցուցաբերել, որպեսզի վերջիններս վերադառնան իրենց երկրները, կազմակերպություններ բացեն, ինչպես նաև ներդրումներ կատարեն թուրքիայում: Ծրագրում հատուկ կետ է նվիրված նաև արտասահմանում թուրքական ռեստորանների վարկանիշի բարձրացմանը:

«Թուրքական դիասպորայի և թյուրքական աշխարհի 2023 թ. տեսլականը» կոնֆերանսի ժամանակ Հայոց ցեղասպանության 100-ամյակի, հայկական սփյուռքի լոբբիստական գործունեության մասին է խոսել ԱԶԿ պատգամավորներից մեկը՝ Իդրիս Բալը: Վերջինս, անդրադառնալով 2015 թ. ընդառաջ հայկական կողմի իրականացրած գործողություններին,

¹⁷ Çalıcıoğlu B., «Dünyada Diaspora Stratejileri: Türk Diasporası İçin Öneriler», Türk Diasporası ve Türk Dünyası Vizyon 2023, İstanbul, Tasam Yayınları, 2014, s. 84.

առանձնացրել է ՀՀ Սփյուռքի նախարարության ստեղծումը, խոսել է ԱՄՆ-ում և Ֆրանսիայում հայկական համայնքների գործունեության մասին, ինչպես նաև նշել է, որ այս ամենի պատասխանը Թուրքիան տալու է 2023 թ.՝ հանրապետության հռչակման 100-ամյակին: Ըստ պատգամավորի, այդ ժամանակ Թուրքիան լինելու է աշխարհի ամենագարգացած տնտեսությունն ունեցող 20 երկրներից մեկը, ինչին հասնելու համար կարևորվում է թուրքական դիասպորայի դերը¹⁸:

Թուրքիայի կառավարության և դիասպորայի համար նախատեսված առաջարկների փաթեթով է հանդես եկել 2005–2009 թթ. Գերմանիայի դաշնային խորհրդարանի, ԵՄ խորհրդարանի պատգամավոր, Գերմանիա–թուրք–ադրբեջանական միության ղեկավար Քեսքին Հաքքըն: Նրա խոսքերով, Թուրքիան պետք է շարունակի հանդես գալ հայ և թուրք գիտնականների համատեղ խմբի ստեղծման առաջարկով, քանի որ սա բարձրացնում է Թուրքիայի վարկանիշն արտասահմանում: Բացի այդ, թուրք գիտնականները պետք է շարունակեն ուսումնասիրություններ անցկացնել ԱՄՆ-ի, ՌԴ-ի, Անգլիայի, Ֆրանսիայի, Գերմանիայի, Հայաստանի արխիվներում, պետք է հատուկ դոկտորական կրթաթոշակ սահմանվի օտարերկրացի այն երիտասարդների համար, ովքեր պաշտպանում են թուրքական պաշտոնական թեզը: Հատուկ մասնագետների խումբ պետք է ստեղծվի ուսումնասիրելու ԱՄՆ-ի, Հոլանդիայի, Բելգիայի, Անգլիայի, Գերմանիայի, Ֆրանսիայի պատմության էջերը, որպեսզի փաստեր ներկայացվի տվյալ երկրների իրականացրած ցեղասպանությունների մասին: Հատուկ կետ է առանձնացվում նաև հայկական սփյուռքի լոբբիստական գործունեության հակադարձմանը, որի հարցում կարևոր դեր է հատկացվում նաև թուրքական

¹⁸ Bal İ., «Ermeniler 2015 İçin Hazirlaniyor...», Türk Diasporası ve Türk Dünyası Vizyon 2023, İstanbul, Tasam Yayınları, 2014, s. 270.

աշխարհին¹⁹: Ըստ Քեսքինի, թուրքական պետությունները Թուրքիային և Ադրբեջանին պետք է աջակցեն նաև ԼՂ հիմնահարցի լուծման հարցում²⁰:

Եվ վերջում կցանկանայինք հատուկ անդրադարձ կատարել Ումիթ Օզդադի ելույթին, ով ներկայումս «21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü»-ի (21–րդ դար Թուրքիա ինստիտուտ) նախագահն է²¹: Վերջինիս առաջարկները կարելի է ներկայացնել մի քանի կետով. առաջին կետը վերաբերում է հայկական սփյուռքին թուրքական ազգանուններ և անձնագրեր տալուն: Գիտնականը գտնում է, որ հայկական սփյուռքին պետք է հնարավորություն տալ մասնակցել Թուրքիայում անցկացվող ընտրություններին: Երկրորդ կետի շրջանակներում Օզդադը անդրադառնում է մինչև 2023 թ. կատարվելիք գործողություններին, որոնք բաժանում է երեք մասի. 1. *մինչև 2016 թ. կատարվելիք քայլեր*. նախատեսվում է դադարեցնել Հայաստանի քաղաքական, հոգեբանական հարձակումները, 2. *մինչև 2018 թ. կատարվելիք քայլեր*. նախատեսվում է դադարեցնել հայկական «պնդումների» համաշխարհային տարա-

¹⁹ Ադրբեջանը և Թուրքիան թուրքական աշխարհին ուղղված հակահայկական քարոզչություն են վարում Իսլամական կոնֆերանս կազմակերպության շրջանակներում ևս, կոնֆերանսի յուրաքանչյուր հանդիպման ժամանակ խոսելով «ագրեսոր Հայաստանի» և «կեղեքված ադրբեջանցի գաղթականների» մասին: Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Փաշայան Ա., «Իսլամական կոնֆերանս կազմակերպություն. նպատակները, կառուցվածքը, դիրքորոշումը Ղարաբաղյան հարցի նկատմամբ», ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ, Երևան, 2003:

²⁰ Keskin H., «Ermeni Diasporaları Vizyon 2015 ve Türk Diasporaları Vizyon 2023», Türk Diasporası ve Türk Dünyası Vizyon 2023, İstanbul, Tasam Yayınları, 2014, s. 275:

²¹ Մինչ այդ Օզգադը ղեկավարել է «Հայկական հետազոտությունների ինստիտուտը» (Ermeni Araştırmaları Enstitüsü), որը գործել է Թուրքիայի Եվրասիական ռազմավարական հետազոտությունների կենտրոնին կից, սակայն 2009 թ. ինստիտուտը փակվել է: Միավորյան Ա., Հովյան Վ., Ղանալյան Տ., «Արտերկրի հայագիտական կենտրոնները. ներուժի գնահատում», Երևան, 2014, էջ 32:

ծումը, 3. մինչև 2023 թ. կատարվելիք քայլեր. նախատեսվում է Ֆրանսիայում, Լիտվայում, Գերմանիայում Հայոց ցեղասպանությունը ճանաչող օրինագծերը չեղյալ հայտարարել: Այս պետությունների ընտրությունը պատահական չէ. Ֆրանսիայի դեպքում կարևոր դեր է խաղալու երկրի առաջնորդը, Գերմանիայում նպատակն իրականացվելու է թուրքական ուժեղ լոբբինգի միջոցով, իսկ Լիտվայում էլ դա հնարավոր է դառնում թույլ համակարգի շնորհիվ²²:

Օգդաղը նշում է, որ պետք է գիտնականների փոքր խումբ գործուղել Ալժիր և Մարոկկո, որտեղ վերջիններս հետազոտություններ կանցկացնեն և փաստեր կբերեն Ֆրանսիայի իրականացրած ցեղասպանության վերաբերյալ: Այս ցեղասպանության հարցը օրակարգ բերելու համար թուրքական կողմը պետք է կրթաթոշակներ սահմանի նաև ալժիրցի և մարոկկացի գիտնականների համար: Հակաֆրանսիական գործողությունների շրջանակներում վերջինս առաջարկում է Ֆրանսիայի հետ դիվանագիտական հարաբերություններն իջեցնել ամենացածր մակարդակի, պայքարել Թուրքիայում ֆրանսիական դպրոցների բացման դեմ, իսկ արդեն գործողների վրա ավելի ուժող վերահսկողությունն սահմանել: Օգդաղը խորհուրդ է տալիս նաև դադարեցնել Ֆրանսիայի հետ զինվորական վարժանքները, ինչպես նաև հակաֆրանսիական քարոզչություն անցկացնել Իտալիայում, քանի որ ներկայիս Նիցցան, որը գտնվում է Ֆրանսիայի կազմում, պատմական իտալական տարածք է, այստեղ է ծնվել Գարիբալդին, իսկ իտալացիների մոտ ազգայական զգացմունքներ առաջացնելով՝ հնարավոր է Ֆրանսիայի նկատմամբ ատելություն սերմանել:

Ըստ թուրք գիտնականի, Լիտվայում հնարավոր է հասնել իրենց նպատակին՝ շատ քիչ աշխատանք տանելով: Նախ և

²² Özdağ Ü., «2015 Yaklaşınca», Türk Diasporası ve Türk Dünyası Vizyonu 2023, İstanbul, Tasam Yayınları, 2014, s. 287.

առաջ պետք է Թուրքիա հրավիրել լիտվական լրատվամիջոցներին, մամլո ասուլիս անցկացնել, ներկայացնել «իրականությունը»: Լիտվերեն հարուստ գրականություն պետք է բարգմանել, պետք է ցույց տալ տնտեսական հարաբերություններ պոտենցիալը, կրթաթոշակներ սահմանել լիտվացի գիտնականների համար: Օգդաղի առաջադրած երրորդ կետը վերաբերում է հայագիտական ուսումնասիրություններին, ինչը նրա խոսքերով պետք է առաջնային լինի: Բոլոր արժեքավոր աշխատանքները պետք է տպագրվեն աշխարհի տարբեր լեզուներով: Գրագետ և հասկանալի թարգմանության համար այս գիտնականներին պետք է տրվեն կրթաթոշակներ, հնարավորություն ստեղծվի վերջիններս համար մի քանի տարի ապրել տվյալ երկրներում լեզվին ավելի լավ տիրապետելու համար: Թուրքիան պետք է ֆինանսավորի նաև իր պաշտոնական թեզը պաշտպանող օտարերկրացի գիտնականներին: Հետաքրքիր է, որ թուրք գիտնականը, խոսելով թարգմանվող գրականությունից, նշում է, որ Հայաստանում այս աշխատանքն իրականացվում է բարձր մակարդակով, իսկ թուրքերը զիջում են անգամ PKK-ականներին:

Իր ելույթում մի առանձին կետ էլ Օգդաղը նվիրել է ԼՂ հիմնախնդրին և Խոջալուի «ցեղասպանությանը»: Ըստ նրա, թուրք-ադրբեջանական համատեղ ուժերով պետք է հասնել «ցեղասպանության» ճանաչմանը, ինչի համար գիտնականը առաջ է քաշում վերոնշյալ առաջարկությունները:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, Թուրքիայի իշխանությունները դեռևս չունեն կոնկրետ մշակված դիասպորայի քաղաքականություն, բայց շարունակում են լավագույն տարբերակներ փնտրել իրենց տնտեսական, քաղաքական նպատակներին հասնելու համար: Այս ամենին հասնելու համար նրանք օգտագործում են արդեն վաղուց փորձված և նոր գաղափարախոսությունները՝ պանթուրքիզմը, նեոսամանիզմը և այլն:

ПОЛИТИКА ТУРЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ДИАСПОРЕ: В ПОИСКАХ НОВЫХ СТРАТЕГИЙ

Сона Карапогосян

(резюме)

По официальным данным турецкого МИДа, за границей живут 5 миллионов турков, из которых 4 миллиона в Европе. Уже с начала 1980-х гг. правительство Турецкой Республики начало создавать новые организации, которые будут работать с диаспорой. Турция выделяет диаспоре важную роль- они должны быть мостом между Турцией и Европейским Союзом, должны распространять турецкие официальные версии по отношению нескольких важнейших проблем страны, а также бороться против армянского лоббинга. В тоже время правительство Турецкой Республики продолжает использовать в своих стратегиях такие иде-ологии, как пантюркизм и неоосманизм.

THE POLITICS OF REPUBLIC OF TURKEY TOWARDS TURKISH DIAPORA: IN SEARCH OF NEW STRATEGIES

Sona Karapoghosyan

(summary)

According to official data of Ministry of Foreign Affairs of Republic of Turkey there are 5 milion turks living abroad, while 4 milion of them are living in Europe. From the start of 1980s the government of Turkey started to establish organizations to work with Turkish diaspora. For Re-public of Turkey diaspora has an important role- they can be as a bridge between Turkey and Europe Union, can spread Turkish official views on some essential issues of country, as well as work against Armenian lobby. At the same time, Turkey continues using such ideologies as Pan - Turkizm and Neo - Osmanizm in its strategies.

Լարիսա Ալեքսանյան

ՀՎԵՆԵՐՈՒՐԻՆԵՐԸ (ԻՍԼԱՄԱՑԱԾ ՎՐԱՅԻՆԵՐ) ԹՈՒՐԲԻԱՅՈՒՄ. ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ, ԱՐԴԻ ԻՐԱՎԻՃԱԿ

*Բանալի բառեր՝ Օսմանյան կայսրություն, Թուրքիայի
Հանրապետություն, իսլամացում, ծուլում, վրացի, չվենե-
բուրի, Աջարիա*

Պատմական տարբեր ժամանակահատվածներում Հարա-վային Կովկաս են ներխուժել նվաճողներ, որոնք հաստատ-վելով նոր տարածքներում ձգտել են ձուլել տեղի բնակիչնե-րին, այդ թվում և վրացիներին: Այդ ձուլողական քաղաքակա-նության հիմնական մեթոդներից մեկն էլ եղել է բռնի կրոնա-փոխումը՝ իսլամացումը: Թյուրքերից առաջ այս տարածքներ թափանցած իսլամադավան արաբները, իրենց տիրապե-տությունը հաստատելով նաև Վրաստանի վրա, ձգտել են տեղի բնակչությանը իսլամացնել: Պատմաբան Վ. Ռոմա-նովսկին այդ մասին գրում է. «... Որոշ ժամանակ անց Վրաս-տանը ենթարկվեց ամայացման արաբական արշավանքների հետևանքով, որոնց նպատակն էր նաև իսլամի տարածումը Վրաստանում և Հայաստանում»¹: Այս մտքի կարծես տրամա-բանական շարունակությունն են Խ. Գուրեանի խոսքերը. «...Հարիւր ութսուն տարիներ Վրաստան ոտնակոխ եղավ Արաբներէ, որք սրով կստիպէին բնակիչները ընդունիլ իսլա-մութիւնը»²: Բացի մահվան սպանալիքը, որը կիրառվում էր

¹ Романовский В., Очерки из истории Грузии, Тифлис, 1902, стр. 71.

² Գուրեան Խ., Վրացիներ և Վրաստան, Արև. օրաթերթ, Ալեքսանդրիա 1917, թիվ 111 (267), Յունվարի 26, էջ 2:

նան վրաց իշխանների ու թագավորների նկատմամբ³, բռնի իսլամացման քաղաքականության ավանդական մեթոդներից էր ծանր հարկային լուծը, որից խուսափելու նպատակով շատերը ընդունում էին իսլամ: Ըստ արաբների սահմանած «Պաշտպանական կանոնադրության» այն վրացիները, որոնք դառնում էին իսլամադավան, համարվում էին արաբների եղբայրները և ազատվում էին իրենց համար սահմանված հատուկ հարկերից⁴: Սրա հետևանքով և եկվոր արաբների հաշվին մասնավորապես Թիֆլիսում ձևավորվեց մուսուլմանական համայնք, որը ժամանակի ընթացքում բավական ընդլայնվեց և կոնսոլիդացվեց⁵: Աստիճանաբար մեծացավ նաև համայնքի քաղաքական դերը, որը 9-րդ դարի կեսերից սկսեց անկում ապրել և արդեն վրաց թագավոր Դավիթ Շինարարի կողմից 1122 թ. Թիֆլիսի ազատագրումից⁶ հետո բավական թուլացավ: Կորցնելով քաղաքական նշանակությունը՝ համայնքն այնուհանդերձ շարունակեց պահպանել իսլամական աշխարհում մշակութային ու գիտական կենտրոնի իր դերը: Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ արաբների տիրապետության օրոք բռնի իսլամացման քաղաքականությունը լայնամասշտաբ բնույթ չի կրել՝ դրսևորվելով գուտ առանձին շրջաններում:

³ St' u Vachnadze M., Guruli B., Baxtadze M., *История Грузии, Грузия в VII-VIII веках.* <http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/History/Vachn/05.php>, Романовский В., указ. соч., стр. 72.

⁴ Խալաթեանց Բ., Արաբացի մատենագրեր Հայաստանի մասին, Վիեննա, 1919, էջ 46-47: http://greenstone.flib.sci.am/gsd/collect/hajgirq/book/arabaci_matenagrer_index.html

⁵ Asatrian G., Margarian H., *The Muslim Community of Tiflis (8th-19th Centuries)*, Iran and the Caucasus, Vol 8, No. 1 (2004), p. 31.

⁶ Романовский В., указ. соч., стр. 77.

Նույնը չի կարելի ասել արդեն սելջուկ-թուրքերի մասին, որոնք առավել մոլեռանդ գտնվեցին⁷: Այսպես, երբ 11-րդ դարի սկզբին թուրքական տարրը թափանցեց Փոքր Ասիա, առեղծեց պետական կազմավորումներ և սկսեց էլ ավելի ընդարձակել իր նվաճումների աշխարհագրությունը, նա իր առջև նպատակ դրեց զավթած տարածքներում ստեղծելու իսլամադավան մեծամասնություն, քանզի այդ ժամանակ բնակչության գերակշռող մասը ոչ մուսուլմաններն էին: Վերջիններիս թվական գերակշռության մասին են խոսում Վիլեամ Ռուբրուկի և այլ հեղինակների հաղորդումները, որոնցում մասնավորապես նշվում է, որ «Իկոնիոյ Սելճուք Ռումի սուլթանութեան (1080-1300 թթ.) բնակչութեան տասից մեկը մահմեդական է եղել և ինը քրիստոնեայ»⁸: Բնակչության այս հարաբերակցությունը փոփոխելու և իրենց բացարձակ մեծամասնությունը ապահովելու նպատակով թուրքերը ձեռնամուխ եղան բնիկ ժողովուրդների ձուլման քաղաքականությանը, որի անկյունաքարը դարձավ բռնի իսլամացումը:

«Սելճուքները սկզբի շրջանում իրենց տիրապետած երկրներում շատ ատերումներ են կատարում և շատերին ստիպում են, որ իսլամություն ընդունեն»⁹: Գ. Ամատունու այս խոսքերը վկայում են այն մասին, որ սելջուկները նոր տարածքներում հաստատվելուց հետո սկսեցին խառնվել և, որ ամենակարևորն է, ձուլել զավթած շրջանների բնակչությանը: Ինչպես նշում է արևելագետ Դմիտրի Երեմենը. «Թյուրքերի նստակյաց դառնալը սկսված էթնիկական պրոցեսների մի կողմն էր միայն: Մյուս կողմը նվաճված բնակչության իսլա-

⁷ Абу Халид Аль-Газали, *Воскрешение наук о вере* (перев. В.В. Наумкина), Москва 1980, стр. 25.

⁸ Ամատունի Գ., Դարերու ընթացքին թրքացած հայեր, քրտացած հայեր, Նայիրի շարաթաթերթ, Բեյրութ, 1980, 15 մայիս, թիվ 1-2:

⁹ Նույն տեղում:

մացումն էր, որը հետագայում հաճախ վերջանում էր թյուր-քացմամբ»¹⁰:

Ուստի տրամաբանական է, որ սելջուկ-թուրքերը 1071 թվականի Մանազկերտի ճակատամարտից հետո նվաճելով Վրաստանի մեծ մասը և հաստատվելով այդ վայրերում՝ ձեռնամուխ եղան տեղի բնակչության բռնի իսլամացմանը: Ռուսական բանակի գեներալ, պատմաբան Վ. Պոտտոն նկարագրելով այդ ավերիչ արշավանքները, նշում է, որ դրանց գումարվեցին նաև բնության սարսափելի աղետները, որոնք ժողովուրդը ընդունում էր որպես Աստծո պատիժ՝ հավատուրացության համար¹¹, քանզի այդ ժամանակ բնակչության շրջանում կրոնափոխության դեպքերը բավական շատ էին:

Հարկ ենք համարում նշել, որ ինչպես արաբների, այնպես էլ սելջուկների տիրապետության շրջանում վրացիների իսլամացման հիմնական մեթոդներից մեկը շարունակում էր մնալ հարկային քաղաքականությունը: Դրա ապացույցներից է օրինակ այն փաստը, որ Սելջուկյան առաջնորդ Ալփ-Ասլանը վրաց թագավորից խաղաղության դիմաց պահանջել էր կամ կրոնափոխություն կամ ջիզլիե հարկի վճարում¹²: Դ. Երեմենը նշում է. «Մուսուլմանները Ռուսի սուլթանությունում, ինչպես նաև ավելի ուշ Օսմանյան կայսրությունում և ընդհանրապես բոլոր մուսուլմանական պետություններում, վճարում էին ավելի քիչ հարկեր, քան այլ կրոն դավանողները»¹³:

¹⁰ Երեմեն Դ., Թուրքերի ծագումը, Երևան, 1975, էջ 138-139:

¹¹ Потто В., Кавказская война, том 1, Санкт-Петербург, 1899. <http://www.vohi.net/istoriya/potto/kavkaz/21.html>

¹² Özdemir V., XII. ve XIII. Yüzyılda Türk-Gürcü münasebetleri (Türkiye Selçukları ve Doğu Anadolu Türk beylikleri döneminde), Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2011, s. 20. <http://acikerisim.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/1437/308889.pdf?sequence=1>

¹³ Еремеев Д., На стыке Азии и Европы. очерки о Турции и турках, Москва, 1980, стр. 36.

Սակայն վերոնշյալ փաստերից չպետք է եզրակացնել, որ վրացիների կողմից իսլամի ընդունումը եղել է «կամովին» (չհաշված առանձին դեպքերը), ինչպես պնդում են թուրք հեղինակները¹⁴: Իրականում այն գերակշիռ դեպքերում տեղի է ունեցել բռնի մեթոդների ազդեցության տակ՝ մեծապես կիրառելով մահվան սպառնալիքը: Անտղղակիորեն դրա մասին է փաստում թուրք ուսումնասիրող Ի. Թելլիօղլուի՝ հակազիտական պնդումներով և խեղաթյուրումներով լեցուն հոդվածում տեղ գտած այն միտքը, որ կրոնական կոնֆլիկտը, իր հիմքում ունենալով մուսուլման թյուրքերի կրոնական պատերազմը՝ ջիհադը ընդդեմ Վրաստանի, և վերջինիս դիմադրությունը հանուն իրենց քրիստոնեական հավատքի և անկախության պահպանման, միջնադարում թուրք-վրացական հարաբերությունների ձևավորման վճռորոշ գործոնն է եղել¹⁵:

Թյուրքական զինանոցում առկա բռնի իսլամացման քաղաքականությունը էլ ավելի կարևորվեց արդեն Օսմանյան կայսրությունում: Յ. Դարբինեանը «Արև» օրաթերթում լույս տեսած իր հոդվածներից մեկում անդրադառնալով կրոնական բռնաճնշումներին, նշում է, որ բռնի իսլամացման քաղաքականությամբ «օսմանցի իսլիմները մոռցնել տուին եւ ստուերի մեջ թողուցին իրենց նախորդները: Կրօնական մոլեռանդութիւնը թուրք-թաթարական մորթի մեջ աւելի դաժան դարձած էր»¹⁶:

¹⁴ Özdemir V., a.g.e., s. 96.

¹⁵ Tellioglu İ., Orta Çağda Türk-Gürcü Münasebetlerini Şekillendiren Faktörler, VI, 6/2012, ICANAS 38 uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları kongresine (Ankara, 10-15 Eylül 2007), s. 3077. <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/TELLI%C4%B0O%C4%9ELU-%C4%B0brahim-ORTA-%C3%87A%C4%9E%E2%80%99DA-T%C3%9CRK-G%C3%9CRC%C3%9C-M%C3%9CNASEBETLER%C4%B0N%C4%B0-%C5%9EEK%C4%BOLLEND%C4%B0REN-FAKT%C3%96RLER.pdf>

¹⁶ Դարբինեան Յ., Կրօնական հալածանք եւ հակակրոն պայքար, «Արև» օրաթերթ, Կահիրե, 1930, թիվ 3374, մարտի 7, էջ 1:

Իշխան Մ. Շերվաշիձեն ընդգծում է, որ Կոստանդնուպոլսի և Տրապիզոնի նվաճումից հետո «Մուսուլման կառավարիչների նպատակը դարձավ լիովին ոչնչացնել Վրաստանը, վերջինիս բնակիչներին վերածել մուսուլմանների և քարթվելական ժողովրդի տարածքները բնակեցնել եկվոր տարրերով...»¹⁷: Ուստի պատահական չէ, որ 16-րդ դարի սկզբից իրենց տիրապետությունը հաստատելով Արևմտյան (Իմերեթիա), հետագայում նաև հարավ-արևմտյան (Մամգիսե-Մաաթաբագո) Վրաստանում, օսմանցիները ձեռնամուխ եղան տեղի քրիստոնյա բնակիչների բռնի կրոնափոխման քաղաքականությանը:

Պատմական բոլոր դեպքերի համադրությունը ցույց է տալիս, որ Օսմանյան կայսրությունում վրացիների իսլամացման գործընթացը բավական հետաքրքրական ուղով է զարգացել արտահայտվելով 2 հիմնական մակարդակներում: Այսպես, Օսմանյան կայսրության վրացիների բռնի կրոնափոխման առաջին մակարդակում տեղի էր ունենում վրաց վերնախավի կամովին իսլամացումը¹⁸: Վերջիններս էլնելով իրենց նեղ անձնական շահերից՝ սեփական իշխանությունն ու հարստությունը պահպանելու նպատակով կամովին ընդունում էին իսլամ, դառնում Օսմանյան կայսրության սիրելիները, ստանում կոչումներ և անգամ բարձր պաշտոններ արքունիքում¹⁹: Յ. Տաշեանը, ներկայացնելով օսմանցիների կողմից Թորթումի նվաճումը և տեղի վրացիների իսլամացու-

¹⁷ Эристов-Шарвашидзе Н., Памятная записка о нуждах грузинского народа, Москва, 1906, стр. 9.

¹⁸ Şi'u Gül M., Türk-Gürcü ilişkileri ve Türkiye Gürcüleri, SAÜ Fen Edebiyat Dergisi 2009, Cilt 11, sayı 1, s. 85-86. http://www.fed.sakarya.edu.tr/arsiv/yayinlenmis_dergiler/2009_1/2009-I-M-6.pdf

¹⁹ Çevikalp M., Ottoman Georgian: A noble history marked by grand viziers sultans' mothers, Today's Zaman, 18.03.2011. <http://www.todayszaman.com/features-ottoman-georgians-a-noble-history-marked-by-grand-viziers-and-sultans-mothers-238458.html>

մը, նշում է. «...Թորթերը Պարսից դեմ... պատերազմելով տիրեցին ԹորթումիԱթաբեկութեան հողերուն, զորոնք պահեցին 1590 դաշամբ մինչև 1828: Ամիջապես կը սկսէր հալածանքը. եւ նախ մանր իշխաններէն մաս մը՝ անձնական շահերու համար կը մահմետականանար, և աթաբեկ Բեգա Գ իւր իշխանութիւնը փրկելու համար, մահմետական կըլլար ինքնին առնելով Սաֆար փաշա անունը...»²⁰: Մ. Գյուլն էլ իր հերթին հիշատակում է վրաց 3 եղբայրների, որոնք կրոնափոխ ու անվանափոխ լինելով՝ դարձան ազգությամբ վրացի առաջին սանջակբեյերը²¹: Իսկ ահա 17-րդ դարից սկսած շուրջ երկու դար վրացական իշխանությունների ու թագավորությունների գահին են արժանանում իսլամացած վրացի կառավարիչները²², որոնք դառնալով Իրանի կամ Օսմանյան կայսրության խամաճիկը՝ մշտական երկպառակչական կոիվների մեջ էին գտնվում: Օսմանցիներն ու իրանցիները «հաշտեցնելու» նպատակով մշտապես միջամտում էին այդ խռովություններին՝ իրականում ավելի սրելով դրանք և գործադրելով կրոնական բռնություններ: Ինչպես նշում է Վ. Ռոմանովսկին, նրանց նպատակն էր այդ կերպ «Վրաստանում մարել քրիստոնեական հավատքի լույսը և տարածել իսլամ»²³: Պատմությանը հայտնի են բազմաթիվ դեպքեր, երբ վրաց վերնախավում հայր-որդի, եղբայր-եղբայր անվերջանալի պայքարը ավարտվել է նրանցից մեկի հավատորացությամբ և դրանից բխող օսմանական կամ իրանական աջակցությամբ, ինչն էլ ապահովել է տվյալ անձի հաղթանակը: Այս փաստերը թույլ են տալիս եզրակացնելու, որ առաջին փուլում վրացիների իսլամացումը եղել է միջիշխանական ու

²⁰ Տաշեան Յ., Հայ բնակչութիւնը Սեւ ծովէն մինչև Կարին, Վիեննա, 1921, էջ 74-75:

²¹ Gül M., a.g.e., s. 86.

²² Մանրամասն տե՛ս Իոսელიանի Ս., Исторический взгляд на состояние Грузии под властью царей-магометан, Тифлис, 1849.

²³ Романовский В., указ. соч., стр. 104.

թագավորական կոիվների արդյունք և մեծամասամբ կրել է կամովին բնույթ:

Ինչ վերաբերում է վերոնշյալ քաղաքականության երկրորդ մակարդակին, ապա նշենք, որ այդ փուլը (17-18-րդ դարեր) կապված էր իսլամացած վրաց պաշտոնյաների ձեռքով հասարակ ժողովրդի ինտենսիվ բռնի կրոնափոխման հետ, ինչի հետևանքով հասարակության ցածր շերտերում քրիստոնեական հավատքը թուլանում էր, տարածում էին գտնում իսլամական սովորույթները²⁴: Տաշեանը շարունակելով վերոհիշյալ իր միտքը, գրում է. «Յաջորդը Ուսուֆ փաշա (1635 է սկսեալ) մոլեռանդ մահմետական մը եղած էր և այնպէս սաստկացուց կրօնի հալածանքն, որ քիչ մ'ետքը բուն վրական (մեսիս եւն) տարբը լիովին մահմետական եղած էր ... հազիվ սակավաթիվ գյուղացիք մնացած էին քրիստոնեա «առանց հովվաց» հոս ու հոն»²⁵: Իշխան Շերվաշիձեն ամբողջացնում է միտքը. «Վերին Քարթլիում և Լազիստանում թուրք փաշաների վարած քաղաքականության արդյունքում տեղի բնակչությունը կորցրել էր իր ազգային դիմագիծն ու սովորույթները»²⁶:

Ընդհանուր առմամբ Օսմանյան կայսրությունում վրացիների վերոնշյալ 2 մակարդակով բնորոշվող ուժացման քաղաքականության ժամանակագրությունը, որի սկզբնավորումը պատմագրության մեջ պայմանականորեն ընդունված է համարել 1578 թ. (Սամցխե-Սաաթաբագոյի նվաճման տարեթիվը), կարելի է բաժանել 3 հիմնական փուլերի.

1. Առաջին փուլն ընդգրկում է 16-17-րդ դարերը: Այս շրջանում վերոնշյալ քաղաքականությունը գործի է դրվել հիմնականում ռազմական և ժողովրդագրական նկատառումներով: Բանն այն էր, որ Օսմանյան կայսրությունը

ձգտում էր ունենալ լոյալ ազգաբնակչություն, հատկապես իր սահմանային շրջաններում: Չպետք է մոռանալ նաև այն հանգամանքը, որ այս դարերում Օսմանյան կայսրության բռնի իսլամացման քաղաքականությունը կյանքի էր կոչվում թուրք-իրանական պատերազմների ընթացքում: Դրանց արդյունքում օսմանցիները իրենց տիրապետությունը հաստատելով ողջ Սամցխե-Սաաթաբագո վրաց իշխանության վրա, ստեղծեցին Ախալցխայի փաշայությունը²⁷, որտեղ իրականացնելով սիստեմատիկ իսլամացման քաղաքականություն (քրիստոնյաների ծանր հարկային լուծ, եկեղեցիների և վանքերի ոչնչացում, մզկիթների կառուցում, կրոնափոխությունը որպես հողատիրության միակ միջոց, մահվան սպառնալիք և այլն) ստեղծում էին սունի մուսուլման բնակչություն ի հակակշիռ շիայական Իրանի: Սամցխե-Սաաթաբագոյի դեմոգրաֆիկ պատկերը խիստ կարևորվում էր Թուրքիայի կողմից նաև այն բանի համար, որ այս իշխանությունը՝ շնորհիվ իր աշխարհագրական դիրքի, մշտապես կատարել է Վրաստանի «դարպասների» դերը²⁸:

2. Երկրորդ փուլը վերաբերում է 18-րդ դարից մինչև 19-րդ դարի սկիզբը: Սա մի ժամանակաշրջան էր, երբ Օսմանյան կայսրությունը ձեռք էր բերել մի նոր հզոր ախոյան՝ Ռուսաստանին, որը ձգտում էր գրավել իր քաղաքական հետաքրքրությունների կենտրոնում հայտնված Հարավային Կովկասը, այդ թվում նաև Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ գտնվող վրացաբնակ հողերը: Այդտեղի քրիստոնյաներին թուրքերը, դիտարկելով որպես Ռուսաստանի պոտենցիալ դաշնակիցներ, բռնի իսլամացման են ենթար-

²⁷ Տե՛ս Հակոբյան Հ., «Անդրկովկասը XIX դարի սկզբին» (պատմական քարտեզ), Երևան, 1938(?): http://greenstone.flib.sci.am/gsd/collect/No_Date_Books/index/assoc/HASHc407.dir/map.pdf

²⁸ Вачнадзе М., Гурули В., Бахтадзе М., История Грузии (с древнейших времен до наших дней) http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Vachn/index.php

²⁴ Նույն տեղում, էջ 127:

²⁵ Տաշեան Յ., նշվ. աշխ., էջ 75:

²⁶ Эристов-Шарвашидзе Н., указ. соч., стр. 16.

կում՝ այդ կերպ ստեղծելով կրոնական պատենշ: Հավելենք, որ այս փուլի ավարտին արդեն ողջ Սամցխե-Սաաթաբագոյի (ներառյալ ներկայիս Աջարիան) բնակչությունը համատարած իսլամ էր դավանում:

3. Երբորդ շրջանը ընդգրկում է 19-րդ դարի վերջից մինչև 20-րդ դարի կեսերը: Այս փուլը արդեն կապված էր Օսմանյան կայսրությունում մուսուլման վրացիների վերջնական ուժացման քաղաքականության հետ, որը խարսխվում էր թուրքիզմի գաղափարախոսության վրա:

Հենց այս վերջին փուլում էլ սկսվեց իսլամացած վրացիների մի մասի՝ Մուհաջիր վրացիների (արաբ. թարգմ. գաղթական) ողիսականը: Նշենք, որ «Մուհաջիր վրացի» (վրաց. «Մուհաջիրի Քարթվելի») տերմինը վրացերենի և ընդհանրապես վրաց պատմագրության մեջ մուսուլման գործեց 19-րդ դարի վերջին քառորդում ռուս-թուրքական պատերազմի հետևանքով Օսմանյան կայսրություն գաղթած մուսուլման վրացիներին տարբերակելու նպատակով²⁹: Վրաց ազգի այդ հատվածը իր հերթին սկսեց իրեն անվանել Չվենեբուրի (վրաց. թարգմ. «Մերոնք», «Մեզնից»)՝ այդ կերպ պատենշվելով թե՛ մուսուլման վրացիների մյուս հատվածից և թե՛ քրիստոնյա իր եղբայրներից: Չվենեբուրիների գաղթի (վրաց. մուհաջիրոբա) պատմությունը բավական խճճված է և միաժամանակ զուգահեռվում է կովկասյան այլ մուսուլմանների՝ չերքեզների, դադստանցիների, աղբզեյների գաղթին: Այն սկիզբ է առել դեռևս 1828-1829 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմից հետո, որը սակայն էական ծավալներ չի ընդգրկել: Այս երևույթը լայն մասշտաբներ է ընդունել մասնավորապես 1877-1878 թթ. ռուս-թուրքական հերթական պատերազմից հետո, երբ Բեռլինի կոնֆերանսի որոշմամբ Ռուսաստանի տիրապետության տակ անցած նախկին օսմանահպատակ տարածքների՝

Չարուքսուի, Բաթումի, Կարսի, Արդահանի, Արդվինի, Արզումուչի, Բորչկայի, Շավշաթի և Քեմալփաշայի³⁰ բնակիչներին, այդ թվում և մուսուլման վրացիներին իրավունք տրվեց կամ ընդունել ռուսական տիրապետությունը, կամ տեղափոխվել Օսմանյան կայսրություն³¹: Մա ամբողջացվեց 1879 թ. հունվարի 27-ին Ստամբուլում Օսմանյան կայսրության և Ռուսաստանի միջև կնքված պայմանագրով, համաձայն որի 1879 թ. փետրվարի 3-ից 1882 թ. փետրվարի 3-ը ընկած ժամանակահատվածը հայտարարվում էր գաղթի իրականացման շրջան³²: Հաշվի առնելով գաղթականների մեծ հոսքը եղյալ վերջնաժամկետը երկարացվեց մինչև 1884 թվականը³³: Սակայն այս գործընթացը շարունակվեց հետագա տարիներին ևս՝ ընդհուպ մինչև 1921 թ.:

Հարկ է նշել, որ այս գաղթը համարվում է վրաց պատմության ամենածանր էջերից մեկը՝ հիշատակվելով որպես «Սև տարիներ» կամ «Մեծ գաղթ»³⁴: Հենց այս ժամանակահատվածում Ռուսաստանի տիրապետության տակ անցած Աջարիայի, Մաչահեղիի, Լիվանեի, Գոնյեի, Չուրուքսուի (Քոբուլեթի) և Բաթումի³⁵ իսլամացած վրացիները հոծ խմբերով լքելով իրենց բնակավայրերը՝ տեղափոխվել են Օսմանյան կայսրության տարածք: Գաղթական վրացիները սկսեցին հիմնականում բնակություն հաստատել Գիրեսունում, Օրդուում, Սամսունում, Թոքաթում, Ամասիայում, Սինոփում, Բոլուում,

²⁹ Putkaradze Տ., Muhacir gürcüler yada Çvенеburiler, Mamuli dergisi, sayı 2, İstanbul, 1997, <http://www.chveneburi.net/tr/default.asp?bpgpid=115>

³⁰ Çiloğlu F., 100 yıl önce Türkiyede Gürcü köyleri, CC Haber Merkezi, <http://www.circassiancenter.com/cc-turkiye/BasindaCerklesler/045-gurcu.htm>

³¹ Putkaradze Տ., a.g.e.

³² Putkaradze Տ., Türkiyedeki Gürcü köylerinde Alan Çalışmasının sonuçları, Mamuli, İstanbul, Mayıs, 1998, sayı 5. <http://www.chveneburi.net/TR/default.asp?bpgpid=168&pg=1>

³³ A.g.e.

³⁴ Gül M., a.g.e., s. 92.

³⁵ Yıldız B., Emigrations from the Russian Empire to the Ottoman Empire: An Analysis in the light of the New archival Materials, Master's thesis, Ankara, 2006, p. 59. <http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0003216.pdf>

Սաքարիայում, Քոջաէլիում, Յալովայում, Բուրսայում, Բալըքեփրում, Ջանիքում³⁶ և այլն: Նրանց թվի վերաբերյալ հստակ տվյալներ չեն պահպանվել: Տարբեր հեղինակների մոտ հանդիպում ենք տարբեր թվերի, որոնք երբեմն անցնում են երևակայության սահմանները՝ հասնելով մինչև 1 մլնի³⁷: Առավել արժանահավատ են Օ. Օզելի՝ օսմանյան և ռուսական աղբյուրների վրա հիմնված հաշվարկները, համաձայն որի հետպատերազմյան առաջին տարիներին մուհաջիր վրացիների թիվը հասել է մոտավորապես 200-300 հազարի³⁸: Չուրուքսուլու Ալի Փաշան³⁹, որն անձամբ կազմակերպել է մուսուլման վրացիների գերակշիռ մասի տեղափոխումն ու վերաբնակեցումը Օսմանյան կայսրությունում, նշում է, որ 1882 թ. մուհաջիր վրացիների թիվը 120. 000 էր, իսկ 80. 000-ն էլ սպասում էր իր հերթին⁴⁰: Իտալացի հեղինակ Ե. Դ. Դալեսին, որին վկայակոչում է պրոֆ. Շ. Պուտկարաձեն, վերոնշյալ հեղինակների տվյալներին գումարելով նաև Օսմանյան կայսրության կենտրոնական և արևմտյան նահանգներում հաստատված մուհաջիր վրացիների թվաքանակը, նրանց ընդհանուր թիվը հասցնում է 400. 000-ի⁴¹: Իսկ անձամբ պրոֆ. Շ. Պուտկարաձեն նշում է, որ Օսմանյան կայսրությունը ամենաբիչը ընդունել է կես միլիոն գաղթական վրացի⁴²: Այնուհանդերձ այս ցուցանիշները միանշանակ լինել չեն կարող, քանզի այդ շրջանում եղել է նաև ապօրինի ներգաղթ, բացի

³⁶ Durmuş Mosiaşvili A., Türkiye Gürcüleri (1), Gürcülerin sesi, <http://gurculerinsesi.net/content/t%C3%BCrkiye-g%C3%BCrc%C3%BCleri-1-atanur-durmu%C5%9F-mosiashivili>

³⁷ Putkaradze Ş., Muhacir gürcüler yada Çveneburiler.

³⁸ Özel O., Çürüksulu Ali Paşa ve Ailesi Üzerine Biyografik Notları, Kebikeç / 16, 2003, s.103. http://kebikecdergi.files.wordpress.com/2012/07/08_ozel.pdf

³⁹ Մանրամասն տե՛ս նույն տեղում:

⁴⁰ Yıldız B., ibid., p. 60.

⁴¹ Putkaradze Ş., Muhacir gürcüler yada Çveneburiler.

⁴² Putkaradze Ş., Türkiyedeki Gürcü köylerinde Alan Çalışmasının sonuçları.

այդ հարկ է հաշվի առնել նաև այն, որ Օսմանյան կայսրությունը մշտապես կրճատել է երկրում բնակվող այլ էթնիկ խմբերի իրական թվերը:

Անդրադառնալով այն հարցին, թե ինչպիսի մոտիվացիոն գործընթացներ էին ընկած մուհաջիր վրացիների կամ չվենետարիների վերոնշյալ գաղթի իրականացման հիմքում, անհրաժեշտ ենք համարում նախ և առաջ ընդգծել այն փաստը, որ այդ էթնիկ խմբի տեղաշարժը բխում էր թե՛ Ռուսաստանի, թե՛ Արևմուտքի և թե՛ Օսմանյան կայսրության շահերից: Այսպես, Ռուսաստանը շահագրգռված էր չվենետարիների գաղթով, քանզի ձգտում էր իր սահմանամերձ բնակավայրերը «մաքրել» անբարեհույս տարրերից՝ տվյալ դեպքում մուսուլման վրացիներից՝ մտավախություն ունենալով, որ վերջիններս կարող են Օսմանյան կայսրության ձեռքում իր դեմ գործիք ծառայել⁴³: Ուստի ռուսական կառավարությունն իր խնդիրն էր համարում տեղահանման այնպիսի չափորոշիչներ մշակել, որոնք կբացառեին նրանց ետ վերադարձը⁴⁴:

Արևմուտքը՝ ի դեմ Անգլիայի, ևս շահագրգիռ էր այս տարրերի գաղթի իրականացմամբ՝ նրանց դիտարկելով որպես գործիք ընդդեմ Ռուսաստանի⁴⁵: Մասնավորապես նրա նպատակն էր տարհանման միջոցով մուհաջիրների մոտ ատելություն սերմանել Ռուսաստանի նկատմամբ և հրահրել Կովկասյան պատերազմ:

⁴³ Дзидзария А., Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия, Сухум, 1975, стр. 9. <http://www.apsuara.ru/portal/book /export/html/140>

⁴⁴ Ավագյան Ա., Հյուսիսկովկասյան մահմեդական ցեղերի զանգվածային վերաբնակեցման գործընթացը Օսմանյան կայսրությունում (1858-1874), Թուրքագիտական և օսմանագիտական հետազոտություններ, Երևան, 2002, էջ 8: http://serials.flib.sci.am/openreader/turq_osm_het_1/book/Binder1.pdf

⁴⁵ Дзидзария А., указ. соч., стр. 8.

Իսկ ահա Օսմանյան կայսրությունը անձամբ խրախուսելով և «հովանավորելով» այդ գործընթացը⁴⁶՝ ձգտում էր գաղթականների միջոցով լուծել միանգամից մի քանի խնդիր: Առաջին հերթին նրա նպատակն էր մուհաջիր վրացիների շնորհիվ փոփոխել կայսրության արևելյան նահանգների ժողովրդագրական պատկերը: Կայսրության այդ հատվածում դեռևս մեծ թիվ էր կազմում ոչ մուսուլման բնակչությունը, որը դիտարկվում էր որպես Ռուսաստանի պոտենցիալ դաշնակից: Ուստի այս սպառնալիքը վերացնելու, նրանց շրջանում իսլամադավան մեծամասնություն ապահովելու և այն Ռուսաստանի դեմ օգտագործելու նկատառումով սկսեց մուհաջիր վրացիների հոծ խմբերի բնակեցումը սահմանամերձ արևելյան տարածքներում: Մուսուլման վրացիների այդ զանգվածը ընդհանուր առմամբ դիտարկվեց որպես հակաշիռ ուժ՝ կայսրության այդ շրջանում բնակվող ոչ մուսուլման բնակչությանը՝ թե՛ տնտեսական, թե՛ քաղաքական⁴⁷ և թե՛ դեմոգրաֆիկ տեսանկյունից:

Օսմանյան կայսրության մյուս նպատակը կապված էր բնակչության թվաճի ապահովման հետ, ինչը կարևորվում էր թե՛ ռազմական և թե՛ տնտեսական առումով: Ռազմական տեսանկյունից մուհաջիրների մուտքը Օսմանյան կայսրություն դիտարկվում էր որպես մարդկային նոր ռեսուրսների աղբյուր բանակի համար⁴⁸: Տնտեսական դիտանկյունից էթե հարցին նայենք, ապա ակներև է այն փաստը, որ այս գործընթացը երկրին խոստանում էր թե՛ անմշակ հողերի յուրացում, թե՛ արտադրական աճ, թե՛ տնտեսական աշխուժացում և թե՛ հարկատու խավի ընդլայնում⁴⁹:

⁴⁶ Там же, стр. 12.

⁴⁷ Yıldız B., ibid., p. 14.

⁴⁸ Berber F., 19 yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya yapılan göçler, Karadeniz Araştırmaları, Güz 2011, sayı 31, s. 22. http://www.karam.org.tr/Makaleler/1986089047_003_berber.pdf

⁴⁹ Նույն տեղում:

Օսմանյան կայսրության մյուս կարևորագույն նպատակն էլ հետագայում այս հատվածին տեղի քրիստոնյաների, այդ թվում հայերի բռնաճնշումներին, ջարդերին ու կրոնափոխման գործընթացին մասնակից դարձնելն էր⁵⁰ և որպես գործիք ծառայեցնելը:

Իսկ ինչ վերաբերում է մուհաջիր վրացիներին, ապա եշենք, որ վերջիններս մի կողմից կրոնական, տնտեսական ու կենցաղային թելերով կապված լինելով Օսմանյան կայսրությանը և չընդունելով ռուսական կարգերը, մյուս կողմից ենթարկվելով շահագրգիռ պետությունների քարոզչությանը լքեցին իրենց բնակավայրերը՝ հուսալով ապահով ապաստան գտնել իրենց հավատակիցների սահմաններից ներս: Այստեղ մի հետաքրքիր հանգամանք ենք ցանկանում ընդգծել, որ այս գաղթի անմիջական «ոգեշնչողներից» էին նաև վրաց իշխանները և պաշտոնյաները, որոնք կրկին ելնելով նեղ-անձնական շահերից լքում էին արդեն ռուսահպատակ դարձած հողերը՝ Օսմանյան կայսրությունում իրենց իշխանական դիրքը պահպանելու համար:

Օսմանցիները հաշվի առնելով այս ամենը՝ չվենեբուրիների գաղթը խթանելու, ինչպես նաև նրանց ընդունման, գրանցման և բնակեցման գործընթացն առավել համակարգված ձևով իրականացնելու նպատակով ձևավորեցին հատուկ միգրացիոն կոմիտե⁵¹՝ «Մուհաջիրների բարձրագույն հանձնաժողով»⁵² (սմանաստիպ կոմիտե ձևավորվել էր դեռևս 1860 թ. «Մուհաջիրների հանձնաժողովը», որին հաջորդել էր «Մուհաջիրների վարչական հանձնաժողովը»), որին անմիջապես հետևեց պետության կողմից հրապարակված հատուկ փաս-

⁵⁰ Gül M., a.g.e., s. 95.

⁵¹ Yıldız B., ibid., p. 16.

⁵² Berber F., a.g.e., s. 21.

տաթուղթը՝ «Մուհաջիրների բնակեցման ուղեցույցը»⁵³, համաձայն որի 1. մուհաջիրներին արգելվում էր երբևէ լքել բնակության վայրը, 2. նրանց տվյալները ընդգրկվում էին հատուկ գրանցամատյաններում և ուղարկվում վերոհիշյալ կոմիտեի ղեկավարին, 3. դրամական օգնություն ստանում էին միայն երեխաները և անապահովները, 4. գյուղերում և գյուղաքաղաքներում 10 տնից 1-ը գաղթականներին պարտավորվում էր հյուրընկալել՝ մինչև վերջիններիս բնակարանների կառուցումը, 5. գյուղատնտեսությամբ զբաղվելու համար տրվում էր անհրաժեշտ գործիքներ, եգ, հացահատիկ և այլն 6. եկվորները կարող էին հաստատվել ոչ միայն գյուղերում, այլ նաև քաղաքների և գյուղաքաղաքների ծայրամասային թաղամասերում, 7. քաղաքներում հաստատվողները պետք է բարձրաստիճան անձինք լինեին, ունենային որևէ մասնագիտություն կամ ուսուցչությամբ զբաղվեին⁵⁴: Փաստորեն, այս բոլոր կետերը կայսրության մեր կողմից հիշատակված նպատակների պաշտոնական ձևակերպումներն էին:

Օսմանցիները գյուղատնտեսությանը զարկ տալու և գանձարանը նոր հարկերով հարստացնելու նպատակով եկվոր մուսուլման վրացիներին բնակեցնում էին ամայի, լքված, խոպան կամ արքունիքի վաքըֆներին պատկանող հողերում⁵⁵: Միաժամանակ 5-րդ կետի համաձայն ներգաղթյալներին հողակտոր, համապատասխան գործիքներ, անասուններ էր տրվում նրանց տեղաշարժը բացառելու նպատակով: Իսկ նրանք, ովքեր խախտում էին հիշյալ փաստաթղթի առաջին կետը, այն է լքում էին իրենց բնակավայրը, զրկվում էին հո-

ղից համապատասխան անձնագրերից⁵⁶ և ընդհանրապես պետական աջակցությունից ու «հովանավորությունից»:

Վետությունից բացի չվենեբուրիներին պարտավոր էին օգնել տեղի բնակիչները գյուղատնտեսական ապրանքներից մինչև տան շինարարություն, ինչն ամրագրված էր նաև մուհաջիրների վերաբերյալ հիշյալ փաստաթղթում: Այս երկու օգնությունից բացի, չվենեբուրիները որոշ խնդիրներ լուծում էին նաև իրենց կողմից հիմնած վաքըֆների միջոցով, որոնք հիմնականում ծառայում էին մզկիթներ կառուցելու համար: Վերջին հանգամանքը ընդգծում էր չվենեբուրիների բավական կրոնասեր լինելու փաստը:

Այս ամենը, սակայն, մեղալի մի կողմն էր միայն, որն այնպիսի տպավորություն էր ստեղծում, թե իբր չվենեբուրիները ուղղակի դրախտային պայմաններում էին հայտնվում Օսմանյան կայսրությունում՝ փրկվելով ռուսական «բռնապետությունից»: Իրականում մեղալն ուներ նաև իր երկրորդ երեսը, որն այնքան էլ ներդաշնակ չէր առաջինի հետ: Մուսուլման վրացիների՝ Օսմանյան կայսրությունում ապահով և բարեկեցիկ ապաստան գտնելու հույսերը ի դերն ելան առաջին իսկ պահից բախվելով թե՛ բնակեցման, թե՛ ապաստանի, թե՛ աշխատանքի հայթայթման խնդիրներին: Օսմանյան կայսրությունը, որը սկզբնական շրջանում մեծ ոգևորվածությամբ էր դիմավորում մուհաջիրներին, որոշ ժամանակ հետո գիտակցեց, որ նրանց լայնածավալ հոսքի արդյունքում ուղղակի կդատարկվի Աջարիան, ինչն ավելի կհեշտացնի վերջինիս ինտեգրումը Ռուսաստանի հետ: Ունենալով այս մտավախությունները, Օսմանյան կայսրությունը արհեստականորեն սկսեց դժվարություններ ստեղծել մուհաջիրների հետագա խմբերի համար՝ հարկերը բարձրացնելով, նրանց

⁵³ Kara A., XIX. Yüzyılda Çorum'da göçmenlerin yerleştirilmesi ve yaşanan sorunlar, Turkish studies, Ankara 2013, Vol 8/6, s. 4. http://www.turkishstudies.net/Makaleler/992145919_21Kara%20Adem%20sos-333-344.pdf

⁵⁴ A.g.e.

⁵⁵ Berber F., a.g.e., s. 23.

⁵⁶ A.g.e.

⁵⁷ Մանրամասն տե՛ս՝ Yüksel H., Kafkas göçmen vakıfları, OTAM, Ankara, 1994, sayı 5, s. 475-490. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1151/13527.pdf>

ձրի աշխատեցնելով, երկար ժամանակ բնակության մշտական վայր չտրամադրելով և այլն: Արդյունքում մեծ թվով չվեներորիներ հայտնվում էին աղքատության եզրին դառնալով մուրացկաններ, անտուններ անգամ ավագակներ⁵⁸: Ինչպես նշում է Ա. Չիճարիան, շատերի մոտ ցանկություն առաջացավ հետ վերադառնալ իրենց հայրենի բնակավայրերը, սակայն դա գրեթե անհնար էր Ռուսաստանի, ինչպես նաև Թուրքիայի խիստ քաղաքականության պատճառով⁵⁹:

Այնուհանդերձ, կատարված փաստ էր, որ անկախ ամեն ինչից Աջարիայի մուսուլման վրացիները կարևորելով առաջին հերթին կրոնական գործոնը, չէին դադարում հոծ խմբերով տեղափոխվել Օսմանյան կայսրություն: Նկատենք նաև, որ ի տարբերություն հյուսիսկովկասյան մուսուլման գաղթականներին, որոնց իշխանությունները ենթարկում էին խառը բնակեցման, չվեներորիներին թույլատրվեց հիմնել իրենց կոմպակտ գյուղերը: Սակայն սա ոչ թե օսմանցիների բարի կամքի դրսևորումն էր, այլ այն բանի, որ չվեներորիները աշխրեթային համակարգով չէին ապրում, բավական մոլեռանդ մուսուլմաններ էին և հազար ու մի թելերով կապված էին օսմանյան կայսրությանը: Հենց այս փաստն էլ նպաստեց նրանց շրջանում օսմանցիների կայուն իշխանության հաստատմանը, մարտունակ (նրանք պարտավոր էին անցնել զինվորական պարտադիր ծառայություն⁶⁰), ինչպես նաև վստահելի հպատակներ ունենալուն⁶¹: Չվեներորիները դարձան պետական բյուրոկրատական համակարգի և ռազմական ոլորտի կարևորագույն տարրերից մեկը և պատահական չէ, որ

⁵⁸ Berber F., a.g.e., s. 26.

⁵⁹ Дзидзария А., указ. соч., стр. 13.

⁶⁰ A.g.e., s. 40.

⁶¹ Erdoğan Ş. (Davitadze), Dünden bugüne Türkiye'nin Gürcülere Bakışı ve Türkiyeli Gürcülerin kimlik Algısı, Gurcu.org, <http://www.gurcu.org/dunden-bugune-turkiye-nin-gurculere-bakisi-ve-turkiyeli-gurculerin-kimlik-algisi-erdogan-senol-davitadze-icerigi-220.html>

ցեղակական շարժման մի շարք հայտնի դեմքեր հենց մուսուլման վրացիներ էին⁶²: Նշենք նաև, որ վերոհիշյալ Չուրբուքուլու Ալի Փաշան անձամբ ստեղծել էր չվեներորիների գինեված խմբավորումներ, որոնք անվերապահորեն ծառայում էին Օսմանյան կայսրությանը և, ինչպես նշում է թուրք հեղինակ Օ. Օզելը անմիջական մասնակցություն են ունեցել հայերի ցեղասպանության իրականացմանը⁶³: Հարկ է նշել, որ մշակութային ու կենցաղային առանձնահատկություններով տարբերվող չվեներորիները աստիճանաբար հեռանում էին իրենց քրիստոնյա վրացի եղբայրներից: Մյուս կողմից նրանք պատնեշվում էին նաև մուսուլման վրացիների աջարաբնակ հատվածից, ինչպես նաև Արդվինի շրջանի տեղաբնիկ համարվող իսլամադավան վրացիներից: Այս հանգամանքը բերես էլ ավելի էր հեշտացնում Օսմանյան կայսրության ուժացման քաղաքականությունը, որը փորձում էր չվեներորիների միջից ջնջել վրացականությունը և վերջնականապես թուրքացնել: Իրավամբ կրոնը նման պայմաններում էականորեն հաղթանակող էր դուրս գալիս ազգային ինքնագիտակցության նկատմամբ, ինչի արդյունքում չվեներորիները որքան հեռանում էին իրենց էթնիկ արմատներից, այնքան մոտենում էին կրոնական «եղբայրներին»:

Շուրջ 40 տարի տևած մուսուլման վրացիների գաղթը Օսմանյան կայսրություն իր պայմանական վերջնակետին հասավ 1921 թ., երբ Ռուսաստանի և Թուրքիայի միջև կնքված Մոսկվայի պայմանագրով Բաթումը անցավ Խորհրդային Վրաստանին, իսկ այդ շրջանի բնակիչներին պայմանագրի 12-րդ հոդվածով իրավունք ընձեռվեց անարգել հեռանալ Թուրքիա՝ իրենց հետ վերցնելով ունեցվածքը կամ դրան հա-

⁶² Yıldız B., a.g.e., s. 129.

⁶³ Georgian muhajirs were privy to mass killings of Armenians and Greeks in Ottoman Empire, 04.06.2008. <http://www.panarmenian.net/eng/world/news/26120/>

մարժեք գումարը⁶⁴: Այս կետից օգտվեցին թերևս մեծ թվով մուսուլման վրացիներ, որոնք հիմնականում կոմունիստական կրոնամերժության պատճառով լքելով իրենց բնակավայրերը՝ մշտական բնակություն հաստատեցին Թուրքիայի արևելյան շրջաններում:

Օսմանյան կայսրության՝ չվենեբուրիների ձուլման քաղաքականությունը նոր թափ ստացավ արդեն հանրապետական Թուրքիայում: Քեմալական ազգայնականությունը, որ, ըստ էության, նույն թուրքիզմն էր, գնալով արագորեն ստանում էր անհանդուրժող շովինիզմի ձև: Այն ամբողջությամբ արտացոլվեց նաև ԹՀ առաջին սահամանադրության մեջ, որի 2-րդ հոդվածը նշում էր. «... Պետական լեզուն հանդիսանում է թուրքերենը»: Այս պայմաններում այլ լեզուների շարքում արգելվեց նաև վրացերենի կիրառումը: Նմանատիպ օրենք ընդունվեց օրինակ Արդվիհի նահանգի գլխավոր ժողովի կողմից 1927 թ.⁶⁵: Նմանօրինակ օրենքների հետևանք էր այն փաստը, որ արդեն 1950 թ. մարդահամարի տվյալներով վրացերենը որպես մայրենի լեզու ճանաչել էր ընդամենը 72. 000 մարդ, իսկ 1965 թ.՝ 83. 000⁶⁶ (այս թվերը միանշանակ չպետք է ընդունել՝ հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ դրանք մշտապես կրճատվել են իշխանությունների կողմից): Բնականաբար, այս ամենը ուղղված էր պետության թուրքացմանը և քեմալականների՝ ազգային առումով միատարր պետություն ստեղծելու նկրտումներին: Այս ամենի հետևանքով չվենեբուրիները էլ ավելի օտարվելով իրենց արմատներից՝ նետվում էին թուրքականության գիրկը: Դրան նպաստող հանգամանք հանդիսացավ նաև Վրաստանի խորհրդայնացումը, ինչի արդյունքում չվենեբուրիների և քրիստոնյա, ինչ-

⁶⁴ Ազատյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 120:

⁶⁵ Erdoğan Ş. (Davitadze), a.g.e.

⁶⁶ Durmuş Mosiasvili A., Türkiye Gürcüleri (2), Artvin haberi, 15.03.2012. <http://www.artvinhaberci.com/yazar/868-turkiye-gurculeri-2-.html>

պես նաև աջարաբնակ մուսուլման վրացիների միջև կապը լիովին կտրվեց: Բավական է նշել միայն այն փաստը, որ չվենեբուրիների երիտասարդ սերնդի մեծ մասը նույնիսկ տեղակ չէր Վրաստանի գոյության մասին:

Սակայն 1970-ական թթ. վերջերից սկսած չվենեբուրիների մաս նկատելի են դառնում ազգային որոշակի աշխուժացումներ, որոնք արձանագրվեցին առաջին հերթին մշակութային պարտում և բնականաբար անդրանիկ քայլերը կատարվեցին Թուրքիայի սահմաններից դուրս: Այսպես, 1977-1979 թթ. Շվեդիայի մայրաքաղաք Ստոքհոլմում սկսեց լույս տեսնել «Չվենեբուրի» ամսագիրը⁶⁷, որը յուրահատուկ կամուրջի դեր ստանձնեց: Այնուհետև 1986 թ. Բուրսայում ստեղծվեց «Բաբումի գաղթականների» խմբակը: Նման մի խմբակ ստեղծվեց նաև Ստամբուլում⁶⁸: Սկսվեցին փոխադարձ այցելություններ Վրաստան և Թուրքիա, միաժամանակ կազմակերպվում էին կոնֆերանսներ՝ մուսուլման վրացիներին իրենց արմատներին ծանոթացնելու նպատակով: Չվենեբուրիների շրջանում ազգային ինքնագիտակցության վերհանման գործում մեծ դեր ունեցավ «Չվենեբուրի» ամսագրի հիմնադիրներից մեկը՝ Ահմեդ Օզքայ Մելաշվիլին⁶⁹, ում սպանությունից հետո դադարեց նաև այդ ամսագրի տպագրությունը⁷⁰: Նշենք, որ Օզքայը իր կենդանության օրոք ևս ակտիվ գործունեության պատճառով թուրքական իշխանությունների կողմից պարբերաբար ճնշումների է ենթարկվել, որոնց շարքում կարելի է առանձնացնել 1968 թ. նրա ձերբակալությունը՝ «Վրաստան» խորա-

⁶⁷ Durmuş Mosiasvili A., Türkiye Gürcüleri (1).

⁶⁸ Yakut M. (Khimişiasvili G.), Türkiyeli Gürcülerin, Gürcistan'ın Türkiye ile İlişkilerinin Dünü, Bugünü, Yarını, Gurcu.org <http://www.gurcu.org/turkiyeli-gurculerin-gurcistan-in-turkiye-ile-iliskilerinin-dunu-bugunu-yarini-mustafayakut-guram-khimsiasvili-icerigi-379.html>

⁶⁹ A.g.e.

⁷⁰ Diasamidze C., Türkiyeli Gürcülerin kültürel faaliyetleri, Chveneburi.net, 17.05.2004. <http://www.chveneburi.net/tr/default.asp?bpgpid=82&pg=1>

գիրը կրող իր գրքի⁷¹ պատճառով: Մա խոսում է մի հստակ հանգամանքի մասին, որ թուրքական իշխանությունները բնավ չխրախուսելով չվեներոիիների էթնիկ զարթոնքը ամենայն ուշադրությամբ վերահսկում էին դրա շուրջ տեղի ունեցող գործընթացները և կանխարգելում դրանք տարատեսակ մեթոդներով: Թուրքիայի նմանատիպ մոտեցումը որոշակի երանգավորումներ ստացավ և փոփոխություններ կրեց արդեն ԽՍՀՄ փլուզման արդյունքում Վրաստանի անկախացումից հետո: Թուրքիան, ռազմավարական, տնտեսական, քաղաքական տեսակյունից կարևորելով հարավկովկասյան այս պետության աշխարհագրական դիրքը, քայլեր էր ձեռնարկում նրա հետ իր հարաբերությունների աշխուժացման և սերտացման ուղղությամբ: Հենց այս համատեքստում էլ իրենց ուրույն տեղը զբաղեցրին չվեներոիիները, որոնք իրենց հերթին դիտարկվեցին որպես «Թուրքիայի և Վրաստանի միջև կամուրջ»⁷²:

Բնականաբար, քաղաքական նմանատիպ զարգացումները խթանեցին չվեներոիիների շրջանում ազգային ինքնագիտակցության աշխուժացմանը: Մյուս կողմից դա պայմանավորված էր նաև փոխադարձ ճանաչողական այցելություններով: Այդ գործընթացի դրսևորման առաջին հարթակն ինքնըստինքյան շարունակեց մնալ մշակութային ոլորտը: Այսպես, Ահմեդ Օզքայի ընկերների ջանքերով 1993 թվականից Բուրսայում, այնուհետ Ստամբուլում վերսկսվեց «Չվեներոիի» ամսագրի հրատարակումը⁷³, որը լույս տեսնելով մինչև 2006 թ. իր էջերում տեղ գտած հոդվածների միջոցով փորձում էր վրաց ազգի այդ հատվածին մոտեցնել իր էթնիկ ար-

⁷¹ Durmuş Mosiaşvili A., Türkiye Gürcüleri (1).

⁷² A.g.e.

⁷³ Tezcanoğlu S., Baba 1980'de öldürüldü Çveneburiyi oğul üstlendi, Chveneburi.net, 01.02.2003. <http://www.chveneburi.net/tr/default.asp?/bpgpid=105&pg=1>

ժգնեցրին, ծանոթացնել նախնյաց պատմությանը, լեզվին, աշխարհայիններին, մշակույթին, անգամ խոհանոցին և այլն:

Մագումով վրացի թուրք գրող Ֆահրեթթին Չիլոլուն (Փարևա-Բերա Չիլաշվիլի), «Չվեներոիի» ամսագրի խմբագրությունից առանձնանալով, նախաձեռնեց մեկ այլ ամսագրի «Մամուլիի» տպագրությունը, որը լույս տեսավ 1997 թ. նոյեմբարից մինչև 1998 թ. մայիս⁷⁴: Ամսագրում հիմնականում արտացոլվում էին վրաց արվեստին, գրականությանը, ազգագրությանը վերաբերող թուրքալեզու հոդվածներ:

Չվեներոիիների ազգային զարթոնքին նպաստ բերող երբորդ ամսագիրը Ֆ. Չիլոլուի խմբագրությամբ լույս տեսնող երկլեզու (թուրքերեն-վրացերեն) «Փիրոսմանին» էր (2007-2010 թթ.), որը լինելով թուրքաբնակ վրացիների «ձայնը» և երանց մշակութային ինքնության առավել բացահայտ դրսևորումը, մեծ տպաքանակով տարածվում էր թե՛ Թուրքիայում և թե՛ Վրաստանում: Սրանք այն 3 հիմնական ամսագրերն էին, որոնց միջոցով թուրքաբնակ և վրաստանաբնակ վրաց մտավորականները փորձում էին չվեներոիիներին հնարավորինս ծանոթացնել ու մոտեցնել իրենց ազգային արմատներին: Թուրքիայում հրատարակվող վրացական ամսագրերից էր նաև «Կամուրջը», որը նույնպես այսօր արխիվային ամսագրի կարգավիճակ է ձեռք բերել:

Մեծ նշանակություն ունեն նաև չվեներոիիների գաղթի, նրանց կենցաղի, մշակույթի, սովորույթների և ընդհանրապես Վրաստանի պատմությանն առնչվող գրքերի տպագրությունը, չվեներոիիների գյուղերում դաշտային աշխատանքների իրականացումը և այլն:

Չվեներոիիների շրջանում վրաց մշակույթի և պատմության տարածման առումով լայնորեն սկսեց օգտագործվել նաև

⁷⁴ Türkiye'de yayınlanmış Gürcü Kültürel Dergileri, Gurcu.org, <http://www.gurcu.org/turkiye-de-yayinlanmis-gurcu-kulturel-dergileri-icerigi-279.html>

⁷⁵ Diasamidze C., a.g.e.

համացանցը, որն էլ ավելի դյուրացրեց չվեներոփինների կապը Վրաստանի և վրաց մշակույթի հետ: Չվեներոփինների կողմից ստեղծված առաջին ինտերնետային կայքը դարձավ Chveneburi.Net-ը⁷⁶, որն իր մեջ ներառում է ամենատարբեր բաժինները՝ սկսած Թուրքիայի վրացական գյուղերի պատմությունից մինչև վրացերենի ուսուցում: Այն մեծամասամբ մշակութային բնույթ է կրում և կոչված է չվեներոփինների լուսաբանելու այդ ոլորտի անցուդարձը: Կարևորվում է նաև չվեներոփինների կողմից ստեղծված Cürücühaber⁷⁷ ինտերնետ կայքը, որը հիմնականում իրազեկում է Վրաստանում տեղի ունեցող իրադարձությունների մասին: Այս շարքում կցանկանայինք առանձնացնել նաև իր կարևորությամբ աչքի ընկնող MuslimGeorgia⁷⁸ կայքը, որը Վրաստանի մուսուլման վրացիների համար Ղուրանի և Սուրբ գրքերի վրացերեն թարգմանության ուղղությամբ է աշխատում: Հավելենք, որ դեռևս 2003 թ. սկսված Ղուրանի մեկնաբանությունների վրացերեն թարգմանությանն ուղղված աշխատանքները իրենց հանգուցալուծումը ստացան 2013 թվականին⁷⁹: Նշենք, որ իրենց կարևորությամբ չեն զիջում նաև չվեներոփինների կողմից ստեղծված մյուս ինտերնետ կայքերը, որոնց նպատակն է նպաստել թուրքաբնակ մուսուլման վրացիների լեզվական, մշակութային ու ինքնության աճին:

Հարկ է արձանագրել այն փաստը, որ այս ողջ գործընթացում իրենց ուրույն տեղն ունեն նաև թուրքաբնակ մուսուլման վրացիների 1990-ական թվականների կեսերից ստեղծած տասնյակից ավելի կազմակերպությունները, միավորումները, խմբակները, հիմնադրամները: Այս շարքում պետք

⁷⁶ <http://www.chveneburi.net/tr/>

⁷⁷ <http://www.gurcuhaber.com>

⁷⁸ <http://www.muslimgeorgia.org/yeni/>

⁷⁹ İlk Gürcüce Kuran-ı Kerim Meali basıldı, 03.06.2013. <http://www.ilkehaberajansi.com.tr/haber/ilk-gurcuce-kuran-i-kerim-meali-basildi.html>

է առանձնացնել Վրացական Մշակույթի կենտրոնը, Վրաստանի բարեկամության ասոցիացիան, Իզնիքի կովկասյան չվեներոփությունը, Անկարա-Վրաստան բարեկամության հիմնադրամը⁸⁰ և այլն: Անհրաժեշտ է նշել, որ այս բոլոր կազմակերպությունները առաջին հերթին զբաղվում են չվեներոփինների և վրաստանաբնակ քրիստոնյա ու մուսուլման վրացիների միջև սերտ հարաբերությունների ստեղծմամբ և պահպանմամբ, չվեներոփինների շրջանում վրաց մշակույթի, լեզվի տարածմամբ և քարոզչությամբ: Այս առումով կցանկանայինք առանձնացնել 2010 թ. հիմնված «Վրացական (չվեներոփ) մշակույթի տուն» կազմակերպությունը⁸¹, որի նպատակն է վրացերենի և վրաց մշակութային արժեքների ուսումնասիրությունը, տնտեսական, մշակութային և սոցիալական բնագավառներում ներդրումներ կատարելը, թուրք-վրացական հարաբերությունների զարգացմանն ուղղված միջոցառումների իրականացումը և այլն: Այս կազմակերպությանը հաջողվել է թափանցել նաև թուրքական հեռուստատեսային ոլորտ՝ կազմակերպելով վրացական հեռուստաշոունների ցուցադրումը թուրքական հեռուստաալիքներով և մինչ օրս արդեն ներկայացրել է վրացական ֆոլկլորի, երգի, պարի շուրջ 13 հաղորդում՝ թուրքական հեռուստատեսությամբ⁸²:

Հարկ ենք համարում նշել, որ վերջին շրջանում չվեներոփինների կազմակերպությունների մոտ միասին աշխատելու հստակ միտում է նկատվում: Այսպես, 2011 թ. հոկտեմբեր

⁸⁰ Gürcü Çalıştaylarına dair, Gürcülerin sesi, <http://www.gurculerinsesi.net/content/3-g%C3%BCrc%C3%BC-%C3%A7al%C4%B1%C5%9Ftaylar%C4%B1na-dair>

⁸¹ Gürcü (Çveneburi) kültür evi İstanbul'da kuruldu, Chveneburi.net, <http://www.chveneburi.net/tr/default.asp?bpgpid=2040>

⁸² Georgian Diaspora and Migrant Communities in Germany, Greece and Turkey: Transnational realities and ties with Georgia, prep. by the International Centre for Migration Policy Development, Vienna 2014, p. 90. <http://diaspora.gov.ge/nd/wp-content/uploads/2015/02/ERGEM-Case-study-in-English.pdf>

ամսին չվեներորիների 10-ից ավել կազմակերպությունների մասնակցությամբ տեղի ունեցան սեմինարներ, որոնց նպատակն այդ կազմակերպությունների աշխատանքը միավորելն ու կոորդինացնելն էր: Սեմինարների ընթացքում կարևորվեց մուսուլման վրացիների ասիմիլացիոն գործընթացները դադարեցնելը և վրաց մշակույթի պահպանման ուղղությամբ հստակ քայլեր կատարելը: Մասնավորապես առանձնացվում էր վրացերենի ուսուցման խնդիրը⁸³: Թերևս հենց նրանց ջանքերի, ինչպես նաև թուրքական որոշակի մարտավարական քայլերի արդյունքում Թուրքիայում սկսեցին և այժմ էլ շարունակում են ավելի մեծ թվով դպրոցներում կամընտրական լեզուների մեջ ընդգրկել վրացերենի դասավանդումը⁸⁴:

Պետք է փաստել, որ այս կազմակերպությունները, միաժամանակ համագործակցելով ամսագրերի և ինտերնետ կայքերի հետ, ժամանակ առ ժամանակ կազմակերպում են համատեղ մշակութային երեկոներ, գիտական կոնֆերանսներ, որոնց իրենց մասնակցությունն են ունենում նաև Վրաստանի մտավորականներն ու գիտնականները: Չվեներորիների կազմակերպությունները մասնավորապես սերտ կապեր են հաստատել մուսուլման վրացիներով բնակեցված Աջարիայի հետ, որտեղ ևս հիմնվում են նմանատիպ ընկերություններ, որոնց շարքում իր գործունեությամբ հատկապես աչքի է ընկնում Բաթումի խմբակը⁸⁵: Ամբողջացնելով կարելի է ասել, որ այս բոլոր կազմակերպությունները և նրանց կյանքի կոչած միջոցառումները յուրօրինակ կամուրջ են ձևավորել Վրաստանի և չվեներորիների, ինչպես նաև Թուրքիայի տեղաբնիկ

⁸³ Gürcü Çalıştaylarına dair, Gürcülerin sesi.

⁸⁴ Putkaradze Ş., Türkiye'de Okullarda Seçmeli Ders Olan Lazca Hangi Alfabe Kullanılarak Öğretilmelidir?, Gurcu.org, <http://www.gurcu.org/turkiye-de-okullarda-secmeli-ders-olan-lazca-hangi-alfabe-kullanilarak-ogretilmelidir-tariel-putkaradze-icerigi-686.html>

⁸⁵ Diasamidze C., a.g.e.

մուսուլման վրացիների միջև: Սակայն նկատենք, որ նման գործողությունների տված օգուտը, ըստ էության, միակողմանի չէ և դրանով թուրքական կողմը բացահայտ ու քողաչված իրականացնում է իսլամի քարոզ և իսլամի ամրապնդում Աջարիայում, որն ուսումնասիրման առանձին թեմա է:

Սակայն հարկ է նշել, որ վերոնշյալ բոլոր գործընթացների արդյունքում չվեներորիների շրջանում տեղի է ունենում «վրացական ինքնության աճ»: Որպես վերջինիս ամենացայտուն դրսևորում կարող ենք հիշատակել այն փաստը, որ 2008 թվականի վրաց-ռուսական «օգոստոսյան ճգնաժամի» ժամանակ առաջին անգամ մուսուլման վրացիները՝ ի պաշտպանություն Վրաստանի շահերի, դուրս եկան Մտավորլի փողոցներ՝ միաժամանակ իրենց բողոքը արտահայտելով Ռուսաստանի նկատմամբ: Չվեներորիների շրջանում անգամ կազմվեցին ինքնապաշտպանական ջոկատներ՝ Վրաստան մեկնելու և իրենց եղբայրներին օգնելու համար: Ձուգահեռաբար սկսեցին նաև դրամահավաք տուժած ընտանիքներին աջակցելու նպատակով⁸⁶: Այդ ընթացքում մասնավորում նույնիսկ տարածվեց նրանց դիմումը աշխարհի երկրներին՝ «բարբարոս» Ռուսաստանին կանգնեցնելու պահանջով⁸⁷: «Ինքնության աճի» վառ օրինակ է նաև այն հանգամանքը, որ չվեներորիները հրապարակավ սկսել են խոսել իրենց ազգային, մշակութային, ինքնության իրավունքների մասին: Այսպես, դեռևս 2009 թ. հոկտեմբերի 9-ին մուսուլման վրացիների մի շարք կազմակերպություններ՝ համագործակցելով թուրքաբնակ այլ ազգային փոքրամասնությունների հետ, հանդես եկան ժողովրդավարական նոր սահմանադր-

⁸⁶ Gürcistan yardım kampanyası başlatıldı, Chveneburi.net, 01.09.2008. <http://www.chveneburi.net/TR/default.asp?bpgpid=17318pg=1>

⁸⁷ Bütün Dünyaya Sesleniyoruz: Barbarları Durdurun! <http://www.chveneburi.net/tr/default.asp?bpgpid=1693&pg=1>

րության պահանջով⁸⁸, հայտարարելով, որ իրենց իրավունքները ոտնահարվում են: Այնուհետ 2011 թ. դեկտեմբերին կոլեկտիվ աշխատանքի արդյունքում մշակելով սահմանադրական փոփոխության հետ կապված իրենց պահանջի համապատասխան կետերը՝ ներկայացրին Թուրքիայի ազգային ժողովի Սահմանադրական համաձայնության հանձնաժողովի նախագահությանը⁸⁹: Դրանցում մասնավորապես քննադատվում էր էթնիկ խմբերի, այդ թվում՝ մուսուլման վրացիների նկատմամբ իրականացվող ասիմիլիացիոն քաղաքականությունը և պահանջվում էր իրավունքների ընդլայնում՝ մասնավորապես առաջ քաշելով մայրենի լեզվով կրթություն ստանալու հարցը:

«Վրացական ինքնության աճի» դրսևորումներից մեկն էլ կապված է չվենեբուրիների շրջանում ընդհանուր հայրենիքի՝ Վրաստանի կերպարի ի հայտ գալու հետ: Դրա մասին է խոսում այն փաստը, որ 2013 թ. Վրաստանի նախկին նախագահ Միխայիլ Սաակաշվիլիի՝ չվենեբուրիներին քաղաքացիություն շնորհելու վերաբերյալ Թուրքիայում արված հայտարարությունից հետո հազարավոր չվենեբուրիներ այդ նպատակով դիմումներ ներկայացրեցին⁹⁰:

Սակայն չվենեբուրիների ինքնության աճի հետ կապված պատկերը երբեմն միտումնավոր ավելի «վարդագույն» է ներկայացվում: Ըստ թուրքական պաշտոնական տվյալների՝ 1 միլիոնի⁹¹ հասնող չվենեբուրիների ազգային ինքնագիտակ-

⁸⁸ Türkiyeli Gürcüler yeni Anayasa yapım sürecinin neresinde?, Gurbulerin sesi, <http://www.gurbulerinresi.net/content/4-r%C3%BCrkiyeli-g%C3%BCrc%C3%BCler-yeni-anayasa-yap%C4%B1m-s%C3%BCrcinin-neresinde>

⁸⁹ A.g.e.

⁹⁰ “Чвенебури” или как Саакашвили дарует гражданство тысячам жителей Турции, 14.10.2013. <http://news.finance.ua/ru/news/310864>

⁹¹ Türkiye'deki Kürtlerin sayısı!, Milliyet, 06.06.2008. <http://www.milliyet.com.tr/turkiye-deki-kurtlerin-sayisi-yasam/magazindetay/06.06.2008/873452/default.htm>

ության մակարդակի մասին խոսելիս հարկ է նշել, որ դա պահպանվել է զուտ կովկասյան որոշ ավանդույթների, սովորույթների, վրացերենի բարբառային ձևերի կիրառման տեսքով: Ինչպես նշում է «Թուրքաբնակ վրացիների պլատֆորմի» անդամ Ֆ. Քայան, չվենեբուրիների ճնշող մեծամասնությունը այսօր գտնվում է ձուլման վերջին փուլում⁹²:

Վրացախոսությունը չվենեբուրիների շրջանում բավական ցածր մակարդակի վրա է գտնվում և կրում է լոկ ազգային նույնականացման սիմվոլիկ բնույթ: Այն առավել տարածված է գյուղերում և ինչպես փաստում է ծագումով վրացի Աթանուր Դուրմուշը, ձեռք է բերել «ընտանեկան լեզվի» կարգավիճակ⁹³: Այն գրական մակարդակի չէ և պրոֆեսոր Շուշանա Պուտկարաձեի վկայությամբ լեցուն է արաբապարսկական բազմաթիվ բառերով⁹⁴: Այդ մասին են վկայում նաև ծագումով վրացի թուրք գրող Ֆ. Չելիօղլուի խոսքերը. «Ես միշտ ցանկանում էի սովորել այն լեզուն, որը երբեմն կիրառում էինք տանը... Ես ցանկանում էի իմանալ գրական վրացերեն»⁹⁵: Վրացախոսության անկմանը խթանող երևույթ է նաև գյուղից քաղաք տեղաշարժը: DISK-ի (Հեղափոխական աշխատավորների արհմիությունների կոնֆեդերացիա) նախագահ, արմատներով վրացի Սուլեյման Չելեբիի խոսքերով. «գյուղից, ընտանիքից կտրվելով լեզուն մոռացվում է, թուլանում»⁹⁶:

⁹² Akten S., Gürcüler Anadilde eğitim istiyor, BİA Haber Merkezi, 02.08.2012. <http://www.bianet.org/bianet/azinliklar/140093-gurbuler-anadilde-egitim-istiyor>

⁹³ Durmuş Mosiaşvili A., Türkiye Gürcüleri (1).

⁹⁴ A.g.e.

⁹⁵ Georgian Diaspora and Migrant Communities in Germany, Greece and Turkey: Transnational realities and ties with Georgia, p. 89.

⁹⁶ Disk Genel Başkanı Süleyman Çelebi ile söyleşi, Çvенебури Kültürel Dergi, sayı 54-55, İstanbul 2004. <http://www.chveneburi.net/tr/default.asp?bpgpid=946&pg=1>

Հետաքրքիր է, որ չվենեբուրիների շրջանում լայն տարածում ունի ներքին ամուսնությունների՝ էնդոգամիայի երևույթը: Այն սկիզբ է առել մուսուլման վրացիների՝ Օսմանյան կայսրություն գաղթից անմիջապես հետո, ինչի արդյունքում այսօր չվենեբուրիների ցանկացած գյուղում բոլորը միմյանց բարեկամ են⁹⁷: Ներքին ամուսնությունների սովորույթը, սակայն չի պահպանվում քաղաքաբնակների շրջանում:

Չվենեբուրիները միաժամանակ բնորոշվում են որպես մոլեռանդ կրոնասերներ⁹⁸, ինչի մասին վկայում են թերևս նրանց գյուղերում առկա մեծ թվով մզկիթները: Չվենեբուրի ուսումնասիրող Մ. Ուլուդաղը նշում է. «Կրոնական պահպանողականությունը Թուրքիայում մի շարք մուհաջիր վրացիների գյուղերում այսօր էլ վճռական դեր ունի և բավականաչափ ազդում է նրանց քաղաքական կողմնորոշումների վրա»⁹⁹: Թերևս հենց սրանով և Թուրքիայի հետևողական ձուլման քաղաքականությամբ է պայմանավորված այն հանգամանքը, որ չվենեբուրիների գերակշիռ մասը թեկուզև ընդունում է իր վրացական ծագումը, սակայն իրեն համարում է առաջին հերթին Թուրքիայի քաղաքացի: Նույնիսկ շատ-շատերն իրենց արմատների պատճառով բարդույթավորվում են և այն սովերեյնու համար թուրքական ազգայնական հոսանքներին միանալով՝ թուրքերից շատ ավելի համառորեն են պայքարում թուրքականության համար: Սրանց թվին կարելի է դասել մի շարք քաղաքական լուրջ դեմքերի, որոնք զբաղեցնում են ամենատարբեր պաշտոններ պետական ապարա-

⁹⁷ Uludağ M. B. (Hmaladze M.), Acara Özerk Cumhuriyetinde Kültürel ve Dinsel Etkileşimlere Sosyolojik Bakış, Çvneburu Kültürel Dergi, İstanbul, Temmuz-Eylül 2002, sayı 45, <http://www.chvneburu.net/tr/brochure.asp?bpgcid=2&cat=y&sbmt=y#PID151>

⁹⁸ Müslüman Gürcülerin 400 yıllık öyküsü, BİA Haber Merkezi, 15.06.2002. <http://eski.bianet.org/2002/06/15/haber10783.htm>

⁹⁹ Uludağ M. B. (Hmaladze M.), a.g.e.

տում, անդամակցում են տարբեր կուսակցությունների և մշտապես խուսափում են խոսել իրենց արմատներից:

Այսպիսով կարելի է եզրակացնել, որ չնայած չվենեբուրիների մոտ վերջին շրջանում նկատվում են ազգային զարթոնքի միտումներ, այնուհանդերձ, Թուրքիայի երկարատև ուժացման քաղաքականության հետևանքով նրանք լիովին ինտեգրվել են թուրք հասարակությանը:

Հենց այս հանգամանքն էլ հաշվի առնելով՝ Թուրքիան համեմատաբար մեղմ քաղաքականություն է որդեգրել այս էթնիկ խմբի նկատմամբ՝ միաժամանակ հետապնդելով իր սեփական շահերը: Առաջին հերթին այդ կերպ փորձում է առավել դեմոկրատ երևալ և ևս մեկ քայլ կատարել ԵՄ անդամ դառնալու ճանապարհին: Մյուս կողմից՝ Թուրքիան սկսեց մուսուլման վրացիների այս հատվածին դիտարկել որպես ևս մի գործիք՝ Աջարիայում ազդեցություն ձեռք բերելու նպատակով, քանզի թուրքաբնակ վրացիները բավական ամուր կապեր ունեն Բաթումում¹⁰⁰: Այդ նպատակին է ուղղված նաև դեռևս 2000 թ. Թուրքիայի ջանքերով ստեղծված կրթության և մշակույթի թուրք-վրացական հիմնադրամը, որը կոչված է ակտիվացնելու չվենեբուրիների և իրենց հայրենակիցների միջև կապերը¹⁰¹:

Ինչ վերաբերում է Վրաստանին, ապա վերջինս իր հերթին ևս փորձում է որոշ խնդիրների լուծում տալ չվենեբուրիների միջոցով: Նախ և առաջ Վրաստանի նպատակն է այս հատվածի շնորհիվ որոշակի դերակատարություն ձեռք բերել Թուրքիայի ներքաղաքական կյանքում և չվենեբուրիներին օգտագործել վրացական շահերի լոբբինգի համար¹⁰²: Որոշ

¹⁰⁰ Türkiyeli Gürcüler, 24.09.2011. <http://www.abhazyam.com/haber/2112/turkiyeli-gurculer.html>

¹⁰¹ Иванов В., Грузино-турецкие отношения: реалии и перспективы(III), Научное Общество Кавказоведов, 04.02.2013. <http://www.kavkazoved.info/news/2013/02/04/gruzino-tureckie-otnoshenija-realii-i-perspektivy-iii.html>

¹⁰² Там же.

մասնագետների կարծիքով Վրաստանը անգամ փորձում է չվենեբուրիներին որպես գործիք ծառայեցնել՝ Թուրքիայի արտաքին քաղաքականության վրա ազդելու նպատակով: Այնուհանդերձ, Վրաստանը որոշակի նպատակների հասնելու համար բավական ակտիվացրել է իր հարաբերությունները չվենեբուրիների հետ: Մասնավորապես այդ հարցում բավական լայն գործունեություն է ծավալում 2008 թ. ստեղծված Վրաստանի սփյուռքի նախարարությունը¹⁰³, որը միաժամանակ փորձում է չվենեբուրիների խնդիրները վրաց-թուրքական հարաբերություններում օրակարգային դարձնել:

Անփոփելով, կարող ենք արձանագրել այն փաստը, որ Օսմանյան կայսրության գործադրած բռնի իսլամացման քաղաքականության հետևանքով վրաց ժողովրդի մի զգալի հատված դարձավ մուսուլման: Աջարաբնակ մուսուլման վրացիների մի մասը լքելով իրենց հայրենիքը, հայտնվելով Օսմանյան կայսրությունում, վերջինիս, այնուհետև հանրապետական Թուրքիայի ուժացման քաղաքականության հետևանքով ամբողջությամբ կտրվեց իր ազգային արմատներից: Թուրքիան վրաց ազգի այդ հատվածի թուրքացման գործընթացը գրեթե հասցնելով իր ավարտական փուլին, այժմ նպատակադրվել է աջարաբնակ իսլամադավան վրացիների շրջանում ևս տարածել իր ազդեցությունը՝ Աջարիան լիակատար կախվածության մեջ զցելու նպատակով: Իրադարձությունների քննությունը ցույց է տալիս, որ Թուրքիան թե՛ պետական, թե՛ ոչ պետական ուղիներով և թե՛ չվենեբուրիների միջոցով նպատակադրված և հետևողականորեն իրականացնում է իր այդ քաղաքականությունը:

¹⁰³ Челидзе Н., Политика в отношении диаспор: Грузия, пояснительная записка 13/109, Карим Восток, сентябрь 2013, стр. 2. http://www.carim-east.eu/media/exno/Explanatory%20Note_2013-109.pdf

ГРУЗИНО-МУСУЛЬМАНСКОЕ МЕНЬШИСТВО (ЧВЕНЕБУРИ) В ТУРЦИИ: ИСТОРИЯ, ТЕКУЩАЯ СИТУАЦИЯ

Лариса Алексанян

(резюме)

Одна часть грузинского народа из-за насильственной исламизации Османской империи, а позднее политики турецкой ассимиляции была полностью отрезана от своих корней, всегда придерживаясь турецкой идеологии. Такой участи также подверглись чвенебури (одна часть аджарских мусульманских грузин), которые еще в 17-18 веках насильственно исламизировались и в конце 19 века по причине оказывания под властью Российской Империи, по своей воле и в результате импульсов внешних сил переехали в Османскую Империю и таким образом второй раз приняли османское иго. Далее из-за последовательной политики последнего и затем турецкой республики, они были подвергнуты ассимиляции, отдалившись от этнических корней. Несмотря на национальные продвижения в их кругах, сегодня они полностью интегрированы в турецком обществе, служат только интересам Турции и не обеспокоены возвращением к грузинским корням.

պետության հիմնադրման տարեթիվն է: Ժամանակաշրջանի այս ընտրությունը միտված է ամփոփելու նաև Հայոց ցեղասպանությանը վերաբերող արձագանքները, բնորոշումներն ու որակումները, որոնք առկա են թուրքական դասագրքերում՝ սկսած համիդյան ջարդերից, ավարտած երիտթուրքական և քեմալական Թուրքիայում տեղի ունեցած հանցագործություններով, որոնց զոհ է գնացել հայ ժողովրդի մի պատկառելի հատվածը:

1878Թ. ԲԵՌԼԻՆԻ ՎԵՀԱԺՈՂՈՎԻՑ ԱՌԱՋԻՆ ՀԱՄԱՇԽԱՐՀԱՅԻՆ ՊԱՏԵՐԱԶՍ

Թուրքական պատմագրությունը յուրօրինակ կերպով է ներկայացնում հայերին, հայերի ապրած կյանքը Օսմանյան կայսրությունում և Հայկական հարցի առաջացումը: Այստեղ կարևոր է արձանագրել, որ, ըստ թուրքական պատմագրության, հայերը և թուրքերը մինչև 19-րդ դարը որևէ խնդիր չեն ունեցել, ամեն ինչ սկսվել է 19-րդ դարի վերջին քառորդում, երբ մեծ տերությունները օգտագործել են հայ ժողովրդին իրենց իսկ քաղաքական խնդիրները առաջ մղելու նպատակով, իսկ հայերն էլ, որոնք մինչ այդ համերաշխ էին ապրում Օսմանյան կայսրության տարածքում, 1877-1878 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի ընթացքում առաջին անգամ խռովություններ են բարձրացրել պետության դեմ: Ամենինի հարկ չկա թվարկել 1299-ից (Օսմանյան կայսրության հիմնադրման տարեթիվն է, չնայած, որոշ պատմաբաններ, վիճելի են համարում այս տարեթիվը, - Շ.Դ.) մինչև 1878 թվականը տեղի ունեցած մեծ ու փոքր հայ-թուրքական բախումները, ճակատամարտերը, թշնամանքի այլ դրսևորումները, որ հնարավոր լինի մերժել այդ՝ ակնհայտ կեղծ տեսակետը: Դեռևս 16-րդ դարում տեղի ունեցած թուրք-պարսկական պատերազմների ընթացքում հայ ժողովրդի կրած վնասները, Դավիթ Բեկի,

Եսայի Հասան Ջալալյանի և Մխիթար սպարապետի ղեկավարած ազատագրական շարժումները Սյունիքում և Արցախում, 1724թ. թուրքերի ներխուժելը Արարատյան դաշտ, Կարբի գյուղի 40-օրյա հերոսական ինքնապաշտպանությունը, 1724թ. սեպտեմբերի 26-ի Երևանի գրավումը (թուրքական բանակը կրել է մոտ 20.000 զոհ), հայ ժողովրդի գործուն մասնակցությունը 1828-1829թ. ռուս-թուրքական պատերազմին, 1862թ. Ջեյթունի ապստամբությունը բավարար են փաստելու համար, որ թուրքական պատմագրության վերոնշյալ տեսակետը չի կարող արտացոլել իրականությունը: Այնինչ Թուրքիայի միջնակարգ կրթության (դպրոցի) (Ortaöğretim lise) 10-րդ դասարանի պատմության դասագրքում ասվում է. «Օսմանյան կայսրության հիմնադրումից ի վեր հայերն ու թուրքերը մշտապես ապրել են խաղաղ՝ կողք կողքի: Մինչև 19-րդ դարը հայերը Օսմանյան կայսրությունում հիշատակվել են որպես «հավատարիմ ազգ» (millet-i sadıka) («հավատարիմ ազգ» ասելով՝ դասագիրքը նկատի ունի, որ հայերը հավատարիմ են եղել Օսմանյան կայսրությանը. - Շ. Դարբինյան): «Հայերը, որոնք Օսմանյան կայսրությունում ամենաբարձր դիրքերի են հասել, մինչև 1877-1878թթ. օսմանա-ռուսական պատերազմը որևէ խնդրի առջև չէին կանգնել: Հատկապես մեծահարուստ են եղել կայսրության մեծ քաղաքների ազգությամբ հայ բնակիչները, որոնք զբաղվում էին առևտրով, արվեստով և բանկային ու միջնորդական գործունեությամբ: Քանի որ հայերը կողք կողքի ապրել են թուրքերի հետ, նրանք կրել են նաև որոշակի մշակութային ազդեցություն»¹: Անդրադառնալով արդեն ռուս-թուրքական պատերազմին, հարկ ենք համարում մեջբերել այդ իրադարձության հայերին վերաբերող առավել ուշագրավ այն հատվածները, որոնք ներկայացնում է դասագիրքը. «Առաջին անգամ այս պատերազմի ժամանակ էր, որ ռուսների կողմից հրահր-

¹ Özsu H., Aymergen Y., 10. Sınıf, TARİH, Ankara, 2013, s.188.

ված հայերը ապստամբեցին»²: Միանգամից ուշադրություն է գրավում «ռուսների կողմից հրահրված հայերը» ձևակերպումը: Այն տողատակին թաքցնում է մի նրբություն. թուրքական պատմագրությունը հայերի՝ ապստամբելու պատճառը ներկայացնում է այն, թե իբր ռուսները հրահրել են հայերին, հայերն էլ, տրվելով սադրանքներին, ապստամբել են Օսմանյան կայսրության դեմ: Այս նուրբ ձևակերպումը ընթերցողին փորձում է հասցնել, որ հայերը ապստամբելու որևէ պատճառ չեն ունեցել, թուրքերի հետ ապրել են հաշտ և համերաշխ և հանկարծ տեղի տալով ռուսական սադրանքներին, ապստամբել են կայսրության դեմ: Մինչդեռ ճշմարտություն է, որ հայ ժողովուրդը Օսմանյան կայսրության տարբեր ժամանակաշրջաններում մշտապես ենթարկվել է բազմապիսի ճնշումների և մշտապես փորձել է թոթափել թուրքական լուծը, և այդ համատեքստում ռուս-թուրքական պատերազմը հարմար առիթ է ընկալվել հայ ժողովրդի նպատակները իրականացնելու համար:

Թուրքական պատմագրությունը նշում է, որ պարտություն կրելով 1877-1878թ. ռուս-թուրքական պատերազմում, թուրքերը հաշտություն խնդրեցին ռուսներից: Հաշտության պայմանագիրը կնքվեց 1878թ. մարտի 3-ին (ՀՀ ավագ դպրոցի հումանիտար հոսքի Հայոց պատմության 11-րդ դասարանի դասագրքի մեջ նշված է 1878թ. փետրվարի 19)³ և հայտնի է Սան Ստեֆանոյի պայմանագրի անունով: Այս միջազգային պայմանագրում առաջին անգամ տեղ գտավ Հայկական հարցը: Ընդ որում, պետք է արձանագրել, որ թուրքերը, Սան Ստեֆանոյում Հայկական հարցի միջազգային հարթակ բերելը, կրկին կապում են Ռուսաստանի հետ. «Ձգտելով ներխուժել

² Նույն տեղում, էջ 187:

³ Մելքոնյան Ա., Բարխուդարյան Վ., Հարությունյան Գ., Չոբանյան Պ., Միմոնյան Ա., Նազարյան Ա., «Հայոց պատմություն, 11-րդ դասարան, հումանիտար հոսք», Երևան, 2010, էջ 173:

առաձայնության՝ ռուսները այդ պայմանագրի մեջ հայերին վերաբերող մի հոդված ավելացրին, որով էլ առաջին անգամ միջազգային պայմանագրում արտացոլում գտավ Հայկական հարցը»⁴:

Հայտնի է, որ Բալկաններում և Արևելքում ռուսական կայսրության դիրքերի նման ամրապնդումը, որը Ռուսաստանը ձեռք բերեց Սան Ստեֆանոյի պայմանագրի միջոցով, անհանգստություն առաջացրեց եվրոպական երկրների շրջանում, և անհրաժեշտություն առաջացավ վերանայել Սան Ստեֆանոյում ձեռք բերված պայմանավորվածությունը: Նոր պայմանագիրը կնքվեց 1878թ. հուլիսի 13-ին Բեռլինում: Թուրքական դպրոցական դասագրքի մեջ Բեռլինի խորհրդածողովում Հայկական հարցի անդրադարձը հետևյալն է. «Հայկական հարցը մտցնելով տարբեր միջազգային պայմանագրերի մեջ, քննարկման թեմա դարձնելով, այն դարձավ միջազգային քաղաքականության առարկա: Բեռլինի պայմանագրով եվրոպական տերությունները իրավունք ստացան խառնվել հայ-թուրքական հարաբերություններին»⁵: Նախկինում արդեն նշելով, որ հայ և թուրք ժողովուրդները որևէ խնդիր չեն ունեցել մինչև 1877-1878թթ. ռուս-թուրքական պատերազմը, թուրքական դասագիրքը ստիպված է բացատրություններ փնտրել, թե ինչն էր պատճառը, որ հայերը, որոնք «նախկինում որևէ խնդիր չէին ունեցել թուրքերի հետ», հանկարծ տրվեցին Ռուսաստանի և եվրոպական որոշ երկրների սադրանքներին և սկսեցին պայքար մղել թուրք ժողովրդի և Օսմանյան կայսրության դեմ: Այս խնդիրը լուծումը փորձում է առաջարկել Թուրքիայի միջնակարգ կրթության (դպրոցի) 10-րդ դասարանի դասագրքի 189-րդ էջը, որում տեղ գտած 2 ենթավերնագրերն էլ վերաբերվում են հայերին: Առաջին ենթավերնագիրը վերնագրված է «Հայերի հրա-

⁴ Özsü H., Aymergen Y., 10. Sınıf TARİH, Ankara 2013, s.187

⁵ Նույն տեղում, էջ 188.

հրումները և կազմակերպությունների ստեղծումը» (Ermenilerin Kışkırtılması ve Örgütlenmeleri): Այս ենթավերնագրի ներքո մասնավորապես ասվում է. «Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ ապրող հայերը սկզբում ազդեցություն կրեցին ազգայնական հոսանքներից, որոնք Ֆրանսիական հեղափոխության արդյունքում քաղաքական նոր որակ ստացան: Սակայն այս իրավիճակը փոխվեց, երբ Միջերկրական ծով ելք ունենալ ձգտող Ռուսաստանը, 19-րդ դարի երկրորդ կեսերից սկսած, սկսեց հրահրել հայերին: Ռուսական քարոզչության ազդեցությամբ 1860 թվականից սկսած ի հայտ եկան առաջին հայկական օգնության կոմիտեները: Հայերը ռուսների աջակցությամբ հիմնադրեցին հեղափոխական կոմիտեներ: Շվեյցարիայում 1887թ. ձևավորվեց Հնչակյան կոմիտեն, իսկ Ռուսաստանում 1889-ին (հայկական պատմագրության համաձայն՝ 23-ի հիմնադրման տարեթիվը համարվում է 1890թ., վայրը՝ Թիֆլիսը, - Հ.Դ.) Դաշնակցական հայկական կոմիտեն: Ռուսաստանը 1877-1878թթ. պատերազմի ժամանակ հայերին գայթակղել էր անկախության խոստումով: Օսմանյան կայսրության դեմ համախմբված հայերը, այս պատերազմի ընթացքում առաջին անգամ ապստամբելով, մարտնչել են ռուսական բանակի կազմում: Սան Ստեֆանոյի պայմանագրում և Բեռլինի վեհաժողովի համաձայնագրում տեղ գտավ հողված, որը նախատեսում էր բարեփոխումներ իրականացնել հայաբնակ վայրերում: Այսպիսով, Հայկական հարցը դարձավ միջազգային քաղաքականության թեմա: Հայկական եկեղեցին, որը պատվիրակություն էր ուղարկել Բեռլինի վեհաժողով, պատրաստել էր մի զեկուցագիր, ըստ որի՝ Վանի, Էրզրումի և Դիարբեքիի հայ բնակչությունը գերակշռում է թուրք բնակչությանը: Սակայն անզլիացիները նշեցին, որ հայկական բնակչությունը գերակշռող չէ, հայերը

գրված են տարբեր վայրերում, հետևաբար հայերի ցանկություններն ընդունելի չհամարվեցին»⁶:

Թուրքական պատմության դասագրքերում ահա այսպես է ներկայացվում հայերի և թուրքերի միջև տեղի ունեցած առաջին անհամաձայնությունները և դրանց պատճառները: Նույն էջում երկրորդ ենթավերնագիրը կոչվում է «Հայերի հրահրած գեպերը» (Ermenilerin Çıkardığı Olaylar): Այս ենթավերնագիրը ամբողջովին նպատակ ունի բացասական երանգներով ներկայացնել հայ ժողովրդին, այնտեղ ներկայացնելով այն ապստամբությունները, ռազմական գործողությունները և քաղաքական ընդվզումները, որոնց դիմել է հայ ժողովուրդը: Ուշագրավ է, որ վերոնշյալ ենթավերնագրի տակ պարզապես բվարկվում են այդ իրադարձությունները, և չկա գեթ մեկ դեպք, որն անդրադարձ կատարի նաև այս կամ այն իրադարձության պատճառներին: Ենթավերնագրի տակ գրված է. «Հայկական կազմակերպությունները առաջին անգամ ապստամբություն կազմակերպեցին 1890թ. Էրզրումում և Ադա-նայում: 1893թ. հայերը զինված գրոհ ձեռնարկեցին Մերզիֆոնի (Ամասիայից 32 կմ. հեռու) անվտանգությունը ապահովող թուրքական բանակի վրա, 1894թ. հայերը հարձակում գործեցին Ստամբուլի Բաբ Ալի թաղամասի Օսմանյան կայսրության կառավարության շենքի վրա: Հայկական ապստամբություններից ամենաուժեղը տեղի ունեցավ 1894թ. Մասունում: Հայերը ապստամբություններ են կազմակերպել նաև Կեսաբիայում (հայերեն անվանումը՝ Մաժաբ), Յոզգաթում, Քահրամանմարաշում և Չորումում, իսկ 1896թ. գրավելով Բեյոջու թաղամասի Օսմանյան բանկը, կրկին ապստամբեցին: Հայերը մահափորձ են կատարել նաև օսմանյան սուլթան Աբդուլ Համիդ Երկրորդի դեմ»⁷:

⁶ Նույն տեղում, էջ 189:

⁷ Նույն տեղում, էջ 188:

Ակնհայտ է, որ նման կերպ ներկայացվածից որևէ ընթերցողի մեջ չի կարող դրական տպավորություն առաջանալ հայ ժողովրդի մասին: Դասագրքում պարբերաբար նշվում է, որ Օսմանյան կայսրությունը մշտապես պատրաստ է եղել բարեփոխումներ անել հայերով բնակեցված շրջանում, սակայն. «անհնար էր այդ բարեփոխումների արդյունքը տեսնել կարճ ժամանակահատվածում, բացի այդ, հայերը նպատակ ունեին անջատվել Օսմանյան կայսրությունից»⁸: Այս ձևակերպումը նպատակ ունի ընթերցողին ցույց տալ, որ հայերը ոչ միայն համբերատար չէին բարեփոխումների հարցում, այլև անջատողական տրամադրություններին տուրք տալով, ավելի շատ ձգտել են ոչ թե բարելավել իրենց վիճակը կայսրության ներսում, այլ անջատվելով՝ անկախություն ձեռք բերել: Այս ամենը մատուցելուց հետո, դասագրքի հեղինակները, առաջ անցնելով իրադարձություններից, մի քանի նախադասությամբ, համառոտ տեղեկության միջոցով, փորձում են ներկայացնել թուրքական պատմագրության մեջ ամրագրված այն տեսակետը, թե ինչպես «հանգուցալուծվեց Հայկական հարցը»:

Այսպիսով, հարևան երկրի պատմագրությունը, ընդունելով, որ 1877-1878թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի արդյունքում առաջացավ Հայկական հարցը, փորձում է ներկայացնել նաև դրա հանգուցալուծումը: Այն է. «Հայկական հարցը արդիական էր նաև Առաջին համաշխարհային պատերազմի և Ազատագրական պատերազմի»⁹ (Kurtuluş Savaşı) ընթացքում: Արևելյան ռազմաճակատի հրամանատար Քազիմ Քարաբեքիր փաշան, պարտության մատնեց հայերին, և 1920թ. դեկտեմբերի 3-ին կնքված Գյումրիի (Ալեքսանդրապոլ) պայմանագրով լուծվեց հայկական հարցը»¹⁰: Այսպիսով,

⁸ Նույն տեղում, էջ 189:

⁹ Մուսթաֆա Քեմալի գլխավորած շարժումը օրյեկտիվ պատմագրությունը կոչում է Ազգայնապնդական շարժում:

¹⁰ Özsu H., Aymergen Y., նշվ. աշխ., էջ 190:

կարող ենք արձանագրել, որ հարևան երկրի պատմագրության կարծիքով հայկական հարցը դադարել է գոյություն ունենալ դեռևս 1920թ., և դրա ամբողջ պատմությունը ամփոփված է 1878-1920թթ.:

ԱՌԱՋԻՆ ՀԱՄԱՇԽԱՐՀԱՅԻՆ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻՑ ՄԻՆՉԵՎ ԹՈՒՐԲԻԱՅԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀՈՂԱԿՈՒՄԸ

Թուրքիայի միջնակարգ կրթության (դպրոցի) 10-րդ դասարանի պատմության դասագրքում Առաջին համաշխարհային պատերազմի մասին ընդարձակ անդրադարձի մեջ առանձին տեղ են զբաղեցնում այն ռազմաճակատները, որտեղ կռվել է թուրքական բանակը: Մեզ առավել հետաքրքրող Կովկասյան ռազմաճակատի մասին ասվում է հետևյալը. «Նոյեմբերի 1-ին ռուսները ներխուժեցին Կովկաս, այդպիսով բացելով պատերազմի Կովկասյան ռազմաճակատը: Այս ռազմաճակատում կռվելով՝ թուրքական բանակը նպատակ ուներ վերջ տալ Օսմանյան պետության նկատմամբ ռուսական երազանքներին և կապ հաստատել Միջին Ասիայում բնակվող թուրքերի հետ: Օսմանյան բանակը սաստիկ ցրտերի, սովի և վարակիչ հիվանդությունների պատճառով առաջին պարտությունը կրեց 1914թ. դեկտեմբերի 22-ից հունվարի 19-ը տևած Սարիղամիշի ճակատամարտում (22 ավագ դպրոցի հայոց պատմության հումանիտար հոսքի 11-րդ դասարանի դասագրքում Սարիղամիշի ճակատամարտը հիշատակվում է 1914թ. դեկտեմբերի 9-ից 1915թ. հունվարի 5-ը»¹¹), որի հետևանքով զոհվեցին տասնյակ հազարավոր թուրք զինվորներ: 1915թ. ապրիլին կրկին հարձակման անցած ռուսական բանակը զրավեց Էրզրումը, Տրապիզոնը, Երզնկան,

¹¹ Մելքոնյան Ա., Բարխուդարյան Վ., Հարությունյան Գ., Չոբանյան Պ., Միմոնյան Ա., Նազարյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 243:

Վանը, Բիթլիսը և Մուշը: Այս շրջաններում ապրող հայերը, որոնք կոչվում էին ռուսների հետ միասին, կոտորածներ կազմակերպեցին նվաճված վայրերում»¹²: Այստեղ անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել Սարիղամիշի ճակատամարտի անդրադարձի մեջ թուրքական պատկերացումներին ու դիրքորոշմանը: Թուրքական պատմագրությունը, չնշելով ճակատամարտի մանրամասները, նրբորեն շրջանցում է թուրքական 3-րդ բանակը գլխավորած էնվեր փաշայի հրամանատարության տակ գտնվող 90.000-անոց բանակի լիակատար ջախջախման փաստը, պարտությունը պատճառաբանելով սաստիկ ցրտերով, սովով և վարակիչ հիվանդություններով:

Թուրքիայի միջնակարգ կրթության (դպրոցի) 10-րդ դասարանի պատմության դասագրքի Առաջին համաշխարհային պատերազմին նվիրված հատվածի մեջ հատուկ անդրադարձ կա հայերին և Հայկական հարցին: Անդրադարձը վերնագրված է «Հայկական հարցը Համաշխարհային պատերազմի տարիներին»: Ուշագրավ է, որ դասագրքի հեղինակները այստեղ ևս պարբերաբար հիշեցնում են, որ եվրոպական որոշ տերություններ և առավելապես Ռուսաստանը, իրենց շահերը առաջ տանելու նպատակով մշտապես սադրել և օգտագործել են հայերին ընդդեմ թուրքերի: Այս է պատճառը, որ հայերը շարունակաբար անհնազանդ են եղել՝ այդպիսով դավաճանելով թուրքերին, որոնց հետ ապրում էին մինևույն հայրենիքում: Հայերին վերաբերող հատվածում կարդում ենք. «Ռուսաստանը, օգտագործելով հայերին, փորձում էր տիրել Անատոլիային: Այս է պատճառը, որ ռուսները, գրավելով Էրզրումը, Երզնկան, Մուշը և Բիթլիսը, այս տարածքներում ապրող հայերին հրահրեցին նոր ապստամբություններ կազմակերպել: Հայերը, որոնց զինում էին ռուսները, հարձակվելով թուրքական գյուղերի վրա, կորոտածներ էին իրա-

կանացնում»¹³: Շարունակելով հայերի մասին թեման, հեղինակները գրում են. «Հայերը մի շարք ապստամբություններ են կազմակերպել արևելյան և հարավ-արևելյան Անատոլիայում: 1915թ. փետրվարին ապստամբություն կազմակերպվեց Վանում: Ռուսները, հայերի օգնությամբ, զավթեցին Վանը և այստեղ հայ նահանգապետ նշանակեցին: Ժամանակի Օսմանյան կայսրության կողմից նշանակված նահագապետ Ջեդեթ բեյը կազմակերպեց թուրք ժողովրդի գաղթը դեպի Դատվան, Բիթլիս և Դիարբեքիք, որպեսզի փրկի թուրք բնակչությանը հայկական կոտորածներից: Գաղթի ճանապարհը բռնած թուրքերը ավազակային հարձակումների էին ենթարկվում հայ ավազակախիբերի կողմից: Հայերին աջակցում էր ոչ միայն Ռուսաստանը, այլև Անգլիան և Ֆրանսիան»¹⁴: Այս հատվածից անմիջապես հետո անդրադարձ է կատարվում 1915թ. ապրիլի 24-ին. «Տեսնելով, որ հայկական կոմիտեների աջակցությամբ կազմակերպվող ապստամբությունները մեծ չափերի են հասնում, Օսմանյան պետությունը 1915թ. ապրիլի 24-ին մի շրջաբերական հրապարակեց: Այս շրջաբերականով կայսրության կենտրոններին հրահանգվորվում էր փակել հայկական կոմիտեների օջախները և ձերբակալել նրանց ղեկավարներին»¹⁵: Դասագրքի այդ հատվածում ոչ մի անդրադարձ չկա տեղի ունեցած զանգվածային սպանություններին և խոշտանգումներին, որոնց ենթարկվեցին հայերը:

Նշված դասագրքի այս հատվածում ապրիլի 24-ին տեղի ունեցած դեպքերից անմիջապես հետո անդրադարձ է կատարված 1915թ. մայիսի 27-ին հրապարակված «Տեղահանության մասին օրենքին» (Zorunlu Göç kanunu): Ահա այսպես է ներկայացված հայ ժողովրդի արքորը. «Օսմանյան կայս-

¹² Özsu H., Aymergen Y., նշվ. աշխ., էջ 207:

¹³ Նույն տեղում:

¹⁴ Özsu H., Aymergen Y., նշվ. աշխ., էջ 208:

¹⁵ Նույն տեղում:

րության նախկինում ձեռք առած միջոցները արդյունք չտվեցին, ինչի պատճառով էլ 1915թ. մայիսի 27-ին հրապարակվեց «Տեղահանության» մասին օրենքը: Օրենքի նպատակը միայն այն էր, որ ապստամբությունների մեջ ներգրավված հայերին հեռացնեն պատերազմական շրջաններից և տեղափոխեն երկրի ավելի ապահով շրջանները: Հայերին բնակեցրին այսօրվա Միրիայի և հարավ-արևելյան Անատոլիայի միջև ընկած տարածքներում: «Տեղահանության» օրենքով հայ ավագակախմբերի ճիրաններից փրկվեցին այն հայերը և ապահովվեց նրանց անվտանգությունը, որոնք հրաժարվում էին մասնակցել ապստամբություններին և այլ ահաբեկչական գործողություններին: Օսմանյան կայսրության Ներքին գործերի նախարարությունը կանոնակարգ էր հրապարակել, որն ամենայն մանրամասնությամբ կարգավորում էր գաղթի ամբողջ գործընթացը: Ուշադրություն է դարձվել նոր բնակեցվելիք վայրերում գյուղատնտեսական հողերի բերրի լինելուն, հայերի անվտանգությունը ապահովելու համար հիմնվել են ոստիկանատներ: Նույնիսկ հնարավորություն է տրվել նոր բնակեցված վայրերում զբաղվել իրենց նախկին մասնագիտությամբ¹⁶:

Թուրքիայի 10-րդ դասարանի պատմության դասագրքի Համաշխարհային պատերազմի ընթացքում հայերին կատարված անդրադարձի վերոնշյալ հատվածը իրականության խեղաթյուրման ամենացինիկ դրսևորումն է: Որևէ աղերս չունենալով իրականության հետ, վերոնշյալ մեջբերումը նաև անհաջող և անփույթ փորձ է, որը միտված է դահճին ներկայացնել զոհի կերպարանքով և հակառակը, իսկ օսմանյան պետությանը իբրև թե հոգատար իր հայ քաղաքացիների նկատմամբ:

Թուրքական դասագիրքը, ամփոփելով «Տեղահանության» օրենքին վերաբերող թեման, նշում է. «Հայերի գաղթը ամբողջ-

¹⁶ Նույն տեղում:

գաղթին ավարտվել է 1916թ. հոկտեմբերին: Գաղթի ընթացքում ենթարկվելով ավագակախին հարձակումների, զոհվել է շուրջ 30.000 և համաճարակների պատճառով՝ շուրջ 30.000 հայ: Անկողմնակալ հետազոտողների անցկացրած ուսումնասիրությունները փաստում են, որ Առաջին համաշխարհային պատերազմի ընթացքում տեղի ունեցած բոլոր ապստամբությունների, ռազմական գործողությունների և գաղթի հետևանքով զոհվել է շուրջ 300.000 հայ: Ի հակադրություն դրան, հայերը կոտորել են շուրջ 600.000 թուրք և շուրջ 500.000-ն էլ ստիպված է եղել դիմել գաղթի»¹⁷:

Դասագրքերում ներկայացված են այն պայմանագրերը, որոնք կնքվեցին Առաջին համաշխարհային պատերազմի ավարտից հետո: Հարկ ենք համարում անդրադառնալ այդ պայմանագրերի մեզ առավել հետաքրքրող հատվածներին: 1918թ. հոկտեմբերի 30-ին Մուղրոսի զինադադարի մասին ստվում է. «Պատերազմից դաշնակիցների դուրս գալուց հետո, պաղեստինասիրիական ռազմաճակատում կրած պարտությունների հետևանքով երիտթուրքական կառավարությունը հրաժարական տվեց (երիտթուրքերի ղեկավարներ Էնվեր փաշան, Թալեաթ փաշան և Ջեմալ փաշան լքեցին երկիրը), որին փոխարինեց Ահմեդ Իզզեթ փաշան: Օսմանյան կայսրությունը հրադադար խնդրեց Անտանտի երկրներից: Հաշտության բանակցությունները տեղի ունեցան Լեմնոս կղզու Մուղրոսի նավահանգստում: 1918թ. հոկտեմբերի 30-ին կնքվեց զինադադարը: Մուղրոսի զինադադարը վերջ դրեց Օսմանյան կայսրությանը և յուրօրինակ սկիզբ հանդիսացավ Թուրքիայի Հանրապետության հիմնադրման համար:

¹⁷ Նույն տեղում: Հավելենք, որ «Առաջին համաշխարհային պատերազմի ընթացքում զոհվել է շուրջ 300.000 հայ» թեզի հեղինակ է համարվում թուրք պատմաբան և քաղաքական գործիչ Յուսուֆ Հալաչօղլուն: Այս պարունը 1993-2008թթ. եղել է Թուրքական պատմագիտական ընկերության (Türk Tarih Kurumu) նախագահ, Ազգայնական շարժում կուսակցության (MHP) անդամ է, պատգամավոր:

Զինադադարի 24-րդ հոդվածը, որը անհանգստություն էր առաջացրել թուրքերի շրջանում, նախատեսում էր, որ Անտանտի երկրները կարող են ներխուժել Արևելյան Անատոլիայի 6 վիլայեթներ (Vilayet-i Sitte) (Էրզրում, Վան, Խարբեթ, Սեբաստիա, Բիթլիս, Դիարբեքիր): Այս հոդվածը հիմք էր նախապատրաստում տեսանելի ապագայում հայկական պետության ստեղծման համար: Զինադադարի մեկ այլ տեղում նշվում էր, որ պատերազմի ընթացքում գերեվարված Անտանտի երկրների քաղաքացիները և հայերը վերադարձվելու են Անտանտին»¹⁸:

Թուրքիայի 11-րդ դասարանի պատմության դասագրքի մյուս ուշագրավ անդրադարձը տեղ է գտել 1919թ. հունվարի 18-ին Փարիզում բացված խաղաղության վեհաժողովին (վեհաժողովը ավարտվել է 1920թ. հունվարի 21-ին) նվիրված հատվածում. «Փարիզի խաղաղության վեհաժողովը հրավիրվեց տևական խաղաղության հաստատման, իսկ իրականում՝ Օսմանյան կայսրության վերաբաժանումը իրականացնելու ծրագրերը ևս մեկ անգամ ճշտելու նպատակով: 1919թ. հունվարի 18-ին հրավիրվեց Փարիզի խաղաղության վեհաժողովը, որին մասնակցում էին 32 երկրներ: Կոնֆերանսին մասնակցելու էին հրավիրվել նաև հույների, հայերի և արաբների պատվիրակությունները... Վեհաժողովն ընդունեց Արևելյան Անատոլիայում հովանավորության սիստեմով գործող հայկական պետություն հիմնադրելու գաղափարը»¹⁹:

Ուշադրության է արժանի նաև անդրադարձը ԱՄՆ 28-րդ նախագահ Վուդրո Վիլսոնին: Թուրքական դասագրքերում զգալի չափով անդրադարձ է կատարվում ԱՄՆ նախագահին, նրա հրապարակած հայտնի 14 սկզբունքներին և տարբեր հարցերի շուրջ դիրքորոշումներին, սակայն դասագրքերում նրբանկատորեն գրեթե շրջանցված են Հայաստանին և

¹⁸ Özsu H., Baştürk N., 11. Sınıf, TARIH, Ankara, 2013, s. 41-42.

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 44:

ևայ ժողովրդին վերաբերող նրա մտեցումները: Քաջ հայտնի 1920թ. Սերի պայմանագրի թուրքական դասագրքում ներկայացրած տարբերակը սա է. «Դաշնակից պետությունները վերջնական խաղաղության հաստատմանը և այլ հարցերի լուծմանը հասնելու համար Օսմանյան կայսրության հետ մի պայմանագիր կնքեցին: Պայմանագրի ազգային փոքրամասնություններին վերաբերող հատվածում նշվում է, որ Օսմանյան տարածքներում ապրողները ունեն կրոնական, լեզվական ազատություն և հավասար իրավունքներ: Սահմաններին և քաղաքական որոշումներին վերաբերող հատվածում նշվում է, որ Արևելյան Անատոլիայում Հայաստան և Քրդստան անուններով հիմնադրվելու են երկու նոր պետություններ»²⁰: Դասագրքում նշվում է նաև, որ Թուրքիայի Ազգային մեծ ժողովը 1920թ. օգոստոսի 19-ին կայացրել է մի պատմական որոշում, ըստ որի, մեջլիսը «հայրենիքի դավաճան» է որակում «թուրք ժողովրդի ապրելու իրավունքը ոտնահարած» Սերի պայմանագիրը ստորագրողներին և վավերացնողներին:

Թուրքիայի 11-րդ դասարանի պատմության դասագրքի 3-րդ գլուխը նվիրված է Մուստաֆա Քեմալի գլխավորած Ազգայնամուղական շարժմանը և այդ շարժման ռազմաճակատներին: Հայտնի է, որ այս շարժման ընթացքում թուրքերը բազմաթիվ ճակատամարտներ և կռիվներ են մղել հույների և հայերի դեմ, իրականացրել են բազմաթիվ կոտորածներ: Թուրքիայի դպրոցական վերոնշյալ դասագրքում, սակայն, Ազգայնամուղական շարժումը ներկայացված է որպես հերոսական շարժում, որի ժամանակ էլ դրվել է այսօրվա Թուրքիայի Հանրապետության հիմքը: Դասագրքի այն հատվածում, որը անդրադառնում է այդ շարժման պատերազմներին և Քեմալի զինակիցների մղած կռիվներին, ասվում է. «Մուսթաֆա Քեմալի առաջնորդությամբ թուրք ժողովուրդը համախմբվեց միակողմանի նվաճումներ իրականացնող Դաշ-

²⁰ Նույն տղում, էջ 62:

նակից երկրների դեմ՝ այդպիսով ամբողջովին ներգրավելուով ազգային ազատագրական պայքարի մեջ: Ազգային ազատագրական շարժման ընթացքում արևելքում պատերազմներ են մղվել հայերի, հարավում՝ ֆրանսիացիների, արևմուտքում՝ հույների դեմ»²¹: Մրանից հետո մանրամասն խոսվում է ամեն ռազմաճակատի մասին առանձին: Մեզ առավել հետաքրքրող արևելյան ռազմաճակատի մասին անդրադարձը հետևյալն է. «Քազրմ Քարաբեքիր փաշան, չնայած Մուդրոսի զինադադարի պահանջներին, հայկական սպառնալիքների առկայության պարագայում, չզինաթափեց իր զլխավորած 15-րդ կորպուսը: ԹԱՄԺ (Թուրքիայի ազգային մեծ ժողով)՝ Քարաբեքիր փաշային նշանակեց Արևելյան ռազմաճակատի հրամանատար, որին տրվեց անսահման լիազորություններ: Հայերի դեմ ուղղված Արևելյան ռազմաճակատը Ազգային ազատագրական շարժման ընթացքում բացված առաջին ռազմաճակատն էր: Բուլշևիկները, որոնք Ռուսաստանում տապալեցին ցարական ռեժիմը, 1918թ. Բրեստ-Լիտովսկի պայմանագրով Թուրքիային հանձնեցին 1878թ. Բեռլինի խորհրդածոդովով իրենց անցած Կարսը, Արդահանը և Բաթումը: Թուրքական բանակը, չբավարարվելով այսքանով, Բաթումից առաջխաղացում կատարեց մինչև Բաքու: Քանի որ Ռուսաստանը նահանջեց, այդ տարածքներում հիմնադրվեցին ազատ և անկախ Հայաստան, Վրաստան և Ադրբեջան պետությունները: Չնայած ԱՄՆ նախագահ Վիլսոնի կողմից ուղարկված գեներալ Հարբորդի զլխավորած պատվիրակության հերքումներին, Վիլսոնի սկզբունքներով ոգևորված հայ ժողովուրդը, պնդելով, որ կազմում է Արևելյան Անատոլիայի բնակչության մեծամասնությունը, սկսեց հավակնություններ ներկայացնել Անատոլիայի հանդեպ: Դաշնակից երկրների կողմից հայերի Փարիզի կոնֆերանսին հրավիրվելը հայերի շրջանում բորբոքեց մեծ Հայաստան ունենալու երազանքը:

²¹ Նույն տեղում, էջ 82:

Հայերը, օգտվելով Անգլիայի աջակցությունից, որն ուզում էր իր ենթակայության տակ պահել հատկապես Արևելյան Անատոլիայի և Կովկասի բնակչությանը, Վանում, Բիթլիսում, Էրզրումում, Նախիջևանում, Գյումրիում, Իգդիրում, Օլթիում հարձակումներ գործելով՝ սպանեցին թուրք շատ քաղաքացիների: Քազրմ Քարաբեքիր փաշայի հրամատարությամբ թուրքական բանակը հայերի դեմ հարձակումներ սկսեց գործել 1920թ. սեպտեմբերի 28-ին: 1920թ. սեպտեմբերի 29-ին ազատագրվեց Սարիղամիշը, սեպտեմբերի 30-ին՝ Կարսը, իսկ նոյեմբերի 7-ին՝ Գյումրին: Հայերը, հասկանալով, որ անգոր են դիմակայել թուրքական բանակին, ստիպված էին հաշտություն խնդրել: Օսմանյան կայսրությունից մնացած այս կանոնավոր բանակի հաղթանակը առաջինն էր, որը տարվեց ԹԱՄԺ-իանունից: 1920թ. դեկտեմբերի 3-ին հայերի և ԹԱՄԺ-ի միջև ստորագրվեց Գյումրիի (Ալեքսանդրապոլ) պայմանագիրը: Այս պայմանագրով Կարսում, Սարիղամիշում, Իգդիրում փրկված հայերը հրաժարվեցին Սևրի պայմանագրից մնացած Անատոլիայի հանդեպ պնդումներից»²²: Ինչպես երևում է Թուրքիայի համար ոչ ձեռնտու Սևրի պայմանագրի առանձին դրույթներին շատ քիչ է անդրադարձ արված, իսկ փոխարենը թուրքական զավթողական պատերազմը և դրա հետևանք Ալեքսանդրապոլի պայմանագիրը ներկայացված է բավական մանրակրկիտ և ազգայնամուլական շեշտադրումներով:

Թուրքիայի պատմության 11-րդ դասարանի դասագրքի մեջ ներկայացված Մոսկվայի պայմանագրի մասին հատվածում բավական քիչ անդրադարձ է կատարված հայերին: Վերոնշյալում ասվում է, որ «Բաթումը մնում էր Վրաստանին, իսկ Մովեսների իշխանությունը ճանաչում էր ԹԱՄԺ-ի և Հայաստանի ու Վրաստանի միջև կնքված պայմանագրերը»²³:

²² Նույն տեղում, էջ 83:

²³ Նույն տեղում, էջ 88:

Այս պայմանագրի անդրադարձով էլ հիմնականում ավարտվում են հայ-թուրքական հարաբերությունների և առհասարակ հայերին վերաբերվող հատվածները: Հարևան երկրի պատմագրության պաշտոնական տեակետները ահա այսպիսին են այն ժամանակահատվածի մասին, որի ընթացքում մեր ժողովրդի շուրջ մեկուկես միլիոն զավակները ենթարկվեցին ցեղասպանության և տեղի ունեցավ հայրենագրկում: Նմանատիպ տեսություններով են Թուրքիայում դաստիարակվում սերունդներ, որոնք մի կողմից՝ համալրում են Հայոց ցեղասպանությունը ժխտողների բանակը, իսկ մյուս կողմից՝ զուրկ մնում օբյեկտիվ ճշմարտությունը իմանալու հնարավորությունից:

АРМЯНСКИЙ ВОПРОС В ШКОЛЬНЫХ УЧЕБНИКАХ ПО ИСТОРИИ ТУРЦИИ. ОТ БЕРЛИНСКОГО КОНГРЕССА ДО ПРОВОЗГЛАШЕНИЯ ТУРЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКИ

**Айк Дарбинян
(резюме)**

Учебники по истории Турции, утвержденные Министерством национального образования этой страны, можно считать одним из действенных методов отрицания Геноцида армян, а также формирования негативного отношения к армянскому народу. В учебниках по истории Турции армяне представлены крайне отрицательно, а эволюция Армянского вопроса с 1878 до 1923 гг. представлена с грубыми ошибками и с умышленным искажением исторических фактов. Кроме того, по логике учебников, существование армян и Армянского вопроса считаются угрозой национальной безопасности Турции.

THE ARMENIAN QUESTION IN SCHOOL HANDBOOKS OF TURKISH HISTORY: FROM THE CONGRESS OF BERLIN TO THE DECLARATION OF INDEPENDENCE OF THE REPUBLIC OF TURKEY

**Hayk Darbinyan
(summary)**

Textbooks of Turkish history approved by the Turkish National Education Ministry is considered one of the most influential methods of denial of the Armenian Genocide as well as the formation of negative mindset towards the Armenian people. In the handbooks of Turkish history Armenians are presented under an extremely negative light. The period of Armenian question from 1878 to 1923 is presented with rough errors and deliberate distortions of historical facts. Furthermore, according the logic of handbooks the existence of our people and the Armenian question are considered to be a threat to Turkish national security.

**ԳԱՆՁԱԿ-ԵԼԻՉԱՎԵՏՊՈԼԻ ՆԱՀԱՆԳԻ ՆՈՒՆԻ ԵՎ
ԱՐԵՇ ԳԱՎԱՌՆԵՐԻ ՈՒ ԲԱՔՎԻ ՆԱՀԱՆԳԻ ՀԱՅ
ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄԱԺՈՂՈՎՐԴԱԳՐԱԿԱՆ
ՀԱՄԱՌՈՏ ԱԿՆԱՐԿ
(XIX ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍ-XX ՍԿԻՉԲ)**

**Բանալի բառեր. Շիրվան, Նուխի և Արեշ գավառներ, Բաք-
վի նահանգ, վարչական բաժանում, հայ բնակչություն,
Արևելյան Այսրկովկաս, ժողովրդագրություն, ցեղասպա-
նություն**

Վաղ ժամանակներից Հայաստանը սերտ հարաբերու-
թյունների մեջ է գտնվել Կուր գետով սահմանակից Բուն Աղ-
վանք երկրի հետ¹: X դարի վերջերից Կուրի ստորին հոսան-
քից մինչև Կասպից ծով ընկած տարածքը սկզբնաղբյուրնե-
րում առավելապես հայտնի էր Շիրվան անունով²: Միքայել
Չամչյանն այդ մասին գրում է. «Աղուանից աշխարհ..., որ է

¹ Բուն Աղվանքի աշխարհագրական սահմանների և առևտրի հարցերի
մանրամասն քննությունը տե՛ս Ա. Կոպյան Ալ., *Албания-Алуанк в греко-
латинских и древнеармянских источниках*, Ереван, 1987, տե՛ս նաև Սվա-
զյան Հ., *Աղվանից աշխարհի պատմություն (ինագույն շրջանից VIII դարը
ներառյալ)*, Երևան, 2006, տե՛ս նաև Վարդանյան Ա., *Աղվանքի պատմա-
աշխարհագրական քննություն*, Երևան, 2013:

² Տե՛ս Մ. Մինորսկի, *История Ширвана и Дербенда X-XI вв.*, Москва,
1963, с. 85, 106-119, տե՛ս նաև Փափազյան Հ., *Անանուն Տաջիկ աշխարհա-
գիրը Հայաստանի և Արևելյան Վրաստանի աշխարհագրության և տնտե-
սական հարաբերությունների մասին (X դ.)*, «Տեղեկագիր» ՀՄՄՀ ԳԱ (հաս.
գիտ.), Երևան, 1953, N 5, էջ 80, 86:

ընդ մեջ Կուր գետոյ և Կասպից ծովու՝ մինչև ի Դարբանդ. և
առ կոչի Աղուանք Շիրուանայ կամ Շիրուան...»³: 1846 թ. վեր-
ջերից երկրամասը կոչվել է Շամախու, իսկ 1859 թ. վերջերից՝
Բաքվի նահանգ անուններով⁴: Ռուսաց կայսր Ալեքսանդր II-ի
1867 թ. դեկտեմբերի 9-ի՝ «Կովկասյան և Այսրկովկասյան
երկրամասի կառավարման բարեփոխման մասին» հրամա-
նագրով, երբ հերթական անգամ վերաձևեց Այսրկովկասի
վարչական քարտեզը, ձևավորվեցին Քութայիսի, Թիֆլիսի,
Բաքվի, Գանձակ-Ելիզավետպոլի և Երևանի նահանգները⁵:
Գանձակ-Ելիզավետպոլի նահանգը, որ պետք է կազմավոր-
վեր Թիֆլիսի, Բաքվի և Երևանի նահանգների տարածքների
հաշվին, գործողության մեջ դրվեց 1868 թ. փետրվարի 19-ին⁶:
Վարչատարածքային այս նոր բաժանման հետևանքով
Բաքվի նահանգի կազմից դուրս մնացին և նորաստեղծ Գան-
ձակ-Ելիզավետպոլի նահանգին կցվեցին Կուրի ձախափնյա-
կում գտնվող Նուխիի (Շաքի) և Արեշի գավառները: Այսպի-
սով՝ վերջնականորեն ձևավորված Բաքվի նահանգն ուներ
34.286,3 քառ. կմ տարածություն և ընդգրկում էր Գյոքչայի,

³ Չամչյանց Ա., *Հայոց պատմություն (սկզբից մինչև 1784 թվական)*, հ.
Գ, Երևան, 1984, էջ 131:

⁴ Տե՛ս *Весь Кавказ. Промышленность, торговля и сельское хозяйство
Северного Кавказа и Закавказья*. Составил и издал М. С. Шапшович, Баку,
1914 (Бакинская губерния), с. 21.

⁵ Տե՛ս *Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е, т.
42, СПб., 1871, N 45260 (այսուհետև՝ ПСЗРИ)*.

⁶ Տե՛ս *Списки населенных мест Российской империи. По Кавказскому
краю, LXV. Бакинская губерния. Список населенных мест по сведениям
1859 по 1864 год (այսուհետև՝ СНМ-1859-1864)*. Издан Кавказским статис-
тическим комитетом при главном управлении наместника Кавказского.
Сост. главным ред. комитета Н. Зейдицем, Тифлис, 1870, с. II.

Շամախու, Բաքվի, Ղուբայի⁷, Ջավաթի և Լենքորանի⁸ գավառները⁹:

⁷ Ցարական կառավարության 1840 թ. ապրիլի 10-ի օրենքով Շամախի կենտրոնով ստեղծվում է յոթ գավառներից բաղկացած Կասպիական մարզը: Նորաստեղծ Ղուբայի գավառը (կազմվեց Ղուբայի պրովինցիայից և Սամուրի շրջանից), ենթարկվում էր Դերբենդի ռազմաօկրուգային կառավարիչին (տե՛ս ПСЗРИ, собрание 2-е, т. 15, отд.-ие I, СПб., 1841, N 13368, տե՛ս նաև Евангулов Г., Местная реформа на Кавказе, СПб., 1914, с. 10, 13, տե՛ս նաև Шахатунян А., Административный передел Закавказского края, Тифлис, 1918, с. 86, 98): 1846 թ. դեկտեմբերի 14-ի վարչատարածքային բաժանման արդյունքում Ղուբայի գավառը մտնում էր Դերբենդի նահանգի մեջ: Այսրկովկասում 1867 թ. դեկտեմբերի 9-ին անցկացված վարչատարածքային բաժանման արդյունքում, երբ հերթական անգամ վերանայվեց Այսրկովկասի վարչական բարեփոխումը և վարչական միավորները կազմելիս անտեսվեցին բնակչության ազգային պատմա-էթնիկական հատկանիշներն ու առանձնահատկությունները, 1860 թ. մայիսի 5-ին Բաքվի նահանգին կցվեց նաև Ղուբայի գավառը (տե՛ս Գеографическо-статистический словарь Российской империи, сост. П. Семеновъ, т. I, СПб., 1863, т. I, с. 186, տե՛ս նաև Зейдлиц Н., Исторический обзор Бакинской губернии, Кавказский календарь на 1871 г., Тифлис, 1870 (այսուհետև՝ КК), с. 45): «Վարչական նոր բաժանումով, գրում է Ռուբեն Տեր-Մինասյանը, - Դադաստըր տկարացնելու համար կը բաժնեն Ղուբայի գավառը և կը միացնեն Բազուի նահանգին: (Ղուբան գլխատրապետ կը բաղկանար Կովկասեան կիրենցի և թաշինցի ցեղերէն, Սիւննի): Այս բաժանումով կը բարեխառնուէր Բազուի նահանգին միապաղաղ Շիա թաթար ազգաբնակիչներ» (Ռուբեն, Գանձակ-Ղարաբաղի վեճը, «Դրօշակ», Փարիզ, 1926, յունուար, N 2, էջ 46):

⁸ Թուրքմենչայի 1828 թ. փետրվարի 10-ի հաշտության պայմանագրով Այսրկովկասում Ռուսական կայսրության տիրապետության հաստատումից հետո անցկացվեցին վարչատարածքային բաժանումներ: Ցարական կառավարությունը նախ Կասպիական մարզի (1840 թ.), ապա՝ Շամախու նահանգի (1846 թ.), իսկ այնուհետև՝ Բաքվի նահանգում (1867 թ.) Շիրվանի, Բաքվի և Ղուբայի պրովինցիաներից բացի ընդգրկեց նաև Մեծ Հայքի 11-րդ՝ Փայտակարան նահանգի արևելյան երկրամասերը, հյուսիսում Մուղանի դաշտի մեծ մասը (հետագայի՝ Ջավաթի գավառը), հարավ-արևելքում՝ Կասպից ծովի առափնյա շրջանը՝ Լենքորանի ցածրավայրը և Թալիշի լեռնային շրջանը (հետագայի՝ Լենքորանի գավառը): Փայտակարանում Ջավաթ և Լենքորան գավառների տեղադրությանը հետևյալ բացատրությունն է տվել Գ. Պատկանյանը. «Փայտակարանի մասն, որ է

Պատմական հավաստի հիշատակությունները վկայում են, որ Կուրի ձախափնյակի տարեթնիկ տարածքում վաղ ժամանակներից բնակվել է հայկական որոշակի էթնիկ տարր, որն ուրույն դերակատարություն է ունեցել երկրամասի մշակութային և քաղաքական զարգացումներում¹⁰: Հր. Աճառյանի բնորոշմամբ՝ «...Աղուանից երկրին մեջ գտնուէին հայկական ծագում ունեցող ցեղեր...: Աստնք այնպէս ուժեղ էին և այնպէս հաստատուն կերպով տեղաւորուած երկրին մեջ, որ ոչ թէ միայն իրենց ինքնուրույնութիւնը կորցրած չէին, այլև ընդհակառակը՝ գանազան հաջող հանգամանքներու պատճառաւ այնպէս ազդէր էին երկրին վրայ...»¹¹: Կուրի ձախափնյակում հայ էթնիկ տարրի վաղեմության և տեղաբնակության փաստի առնչությամբ Միմեն Ա Երևանցի պատմագիր կաթողիկոսն իր հիշատակարանում գրում է. «Իսկ բազմութիւնք հարաւեզու և հայակրօն ժողովրդոցն, որք այժմ գոն ի յերկիրն

Մալեանի Մուղան դաշտի և Լանքարանի հողերը» (Պատկանեան Գ., Հայոց ազգի պատմութիւնը, Սանկտ-Պետերբուրգ, 1863, էջ 4): 1920 թ. ապրիլի փետրերին Փայտակարանի արևելյան շրջանները բռնակցվել են Ադրբեջանական ԽՍՀ-ի, այնուհետև՝ Ադրբեջանական Հանրապետության կազմում (տե՛ս Հարությունյան Բ., Փայտակարան, ՀՄՀ, հ. 12, Երևան, 1986, էջ 301-302 տե՛ս նաև Խոյնի՝ Հայաստանն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի և այլ աղբյուրների (քարտեզ), Երևան, 2001):

Տե՛ս նաև Հարությունյան Բ., Փայտակարան, ՀՄՀ, հ. 12, Երևան, 1986, էջ 301-302):

⁹ Տե՛ս Отчет по главному управлению наместника кавказского за первое десятилетие управления Кавказским и Закавказским краем его императорским высочеством великим князем Михаилом Николаевичем, 6 декабря 1862-6 декабря 1872 гг., Тифлис, 1873, с. 49-50, տե՛ս նաև Евангулов Г., նշվ. աշխ., с. 10, 13, տե՛ս նաև Шахатунян А., նշվ. աշխ., с. 86, 98.

¹⁰ Տե՛ս Գալստյան Հ., Հակոբյան Ալ., Էթնալեզվական գործընթացները Բուն Աղվանքում (Գալստյան Հ., Հողվածներ, հուշագրություններ, հարցազրույցներ, Երևան, 2003, էջ 91-92):

¹¹ Աճառյան Հ., Հայ գաղթականության պատմություն, Երևան, 2002, էջ 44:

Աղուանից, հայք են ի բնե»¹²: Հայ բնակչության՝ հնուց և վաղ միջնադարից եկող մշակութակերտ գործունեության շարունակականության վերաբերյալ ուշագրավ դիտարկում է արել նաև Լեոն՝ նշելով, որ «Հայերը Շիրվանում բնակություն են հաստատել շատ հին ժամանակներից: Բացի դրանից, չք պետք է մոռանալ, որ Շիրվանը հին Աղուանից երկրի մի մասն է, իսկ Աղուանից երկիրը երկար դարերի ընթացքում եղել է հայերի կուլտուրական եւ քաղաքական խիստ ազդեցութեան տակ»¹³: Երկրամասում հայերի տեղաբնակ լինելը փաստում են նաև օտար աղբյուրները: Հատկապես ակնառու է ցարական կառավարության պաշտոնյա, կովկասագետ Յու. Գագենեյստերի տեղեկությունը. «Նախկին Կասպիական մարզի ամբողջ բնակչությունից իրենց նախաբնակությունը կարող են ապացուցել միայն հայերը և ուղիները»¹⁴: Ըստ որոշ տեղեկությունների՝ միջնադարում երկրամասի ողջ տարածքում՝ Կուրից մինչև Կասպից ծով, բնակվում էին մեծ թվով հայեր. հայաբնակ բնակավայրերի թիվը հասնում էր ավելի քան 200-ի¹⁵: Զգալի թվով հայ բնակչություն էր կենտրոնացված Շաքի (Նուխի) և Շամախի քաղաքներում ու շրջակա հայկական գյուղերում: Հայկական հոծ ներկայությունն այդ տարածքում այնքան որոշակի էր, որ XIX դարասկզբին երկրամասում շրջագայած Տեր Բաղդասար Գասպարյան Շուշեցին Շիրվանից մինչև Դերբենդ ու Կասպից ծով ձգվող տա-

¹² Դիւան Հայոց պատմութեան, Գ գիրք, մասն Բ, Սիմեոն կաթողիկոսի յիշատակարանը, հրատարակեց Գիտ քահանայ Աղանեանց, Թիֆլիս, 1894, էջ 417-418:

¹³ Լ[Լեոն], Շամախի, «Մշակ», Թիֆլիս, 1902, փետրվարի 7, N 28:

¹⁴ Гагемейстер Ю., Хозяйственный очерк Закавказского края: народонаселение (Сборник газеты Кавказ), издаваемой О. Н. Константиновым, первое полугодие 1847 года, Тифлис, 1847, с. 58 (բնագրում՝ «Из всего населения бывшей Каспийской области одни Армяне и Удины могут доказать первобытность свою»).

¹⁵ Տե՛ս Կարապետյան Ս., Շամախու գավառի գյուղերի պատմությունից, Լ-2Գ, Երևան, 1989, N 2, էջ 57:

ածքը համարել է Հայաստան. «...Դարբանդ քաղաք է ի Հայաստան ի եզրը Կասպից ծովու... Շիրանս է լայնատարած աշխարհ մի ի մայրաքաղաքացն Հայոց և ունի բազում գեղօրենաքս... Յեկից վերկալով առ Շաքի. սայ ևս է ի ներքոյ լեռն Գովկասայ, որ գոյ ի մէջ Հայաստան աշխարհում...»¹⁶: Հատկանշական է, որ 1828 թվականին, երբ Ռուսաստանը տեղծում էր Հայկական մարզը, Լազարյաններն իրենց առաջադրած ծրագրով հայկական թագավորության սահմաններում ընդգրկել էին նաև պատմական Հայաստանից դուրս գտնվող Շամախին և Շաքին: «Շատ մարզեր,- ասված էր ծրագրում,- ինչպես հին Նախիջևանի, Երևանի, Ղարաբաղի, Շաքու և Շամախու մարզերը՝ էջմիածնի նախագահ վանքով, կազմում են Հայաստանի վաղեմի թագավորության ընդհանուր կորիզը և գլխավոր հիմքը»¹⁷:

Որպես երկրամասի տեղաբնակ և մշակութակերտ ժողովուրդ՝ հայերն իրենց մասնակցությունը բերեցին երկրամասի ընդհանուր առաջընթացին և կերտեցին հարուստ պատմություն: Հայկական գյուղերի մշակութակերտ գործունեության անվիճելի վկայություններ են հայ ճարտարապետության հորինվածքներով կառուցված բազմաթիվ եկեղեցիները, վանքերը (Քիշի Ս. Եղիշա Առաքյալ (Գիսավանք), Ճալեթի Ս. Աստվածածին, Սաղիանի Ս. Ստեփաննոս Նախավկա, Մեյսարիի Ս. Աստվածածին) և մատուռները, հնավայրերի հայերեն բազմաբնույթ արձանագրություններ ունեցող հարյուրավոր խաչքարերն ու տապանաքարերը, որոնցով հարուստ են Նիժ, Վարդաշեն, Ճալեթ, Ամուրավան, Գանձակ, Ղալակա,

¹⁶ Տեր Բաղդասար Գասպարյան Շուշեցի, Մաղկաբաղ աշխարհացոյց: Տպագրության պատրաստեց՝ Հ. Քյուրտյան, ԲՍ, Երևան, 1969, N 9, էջ 292-294: Տեր Բաղդասար Գասպարյան Շուշեցի, Մաղկաբաղ աշխարհացոյց: Տպագրության պատրաստեց՝ Հ. Քյուրտյան, ԲՍ, Երևան, 1969, N 9, էջ 292-294:

¹⁷ Դիլոյան Վ., Արևելյան Հայաստանը XIX դարի առաջին երեսնամյակին և հայ-ռուսական հարաբերությունները, Երևան, 1989, էջ 308:

Վանք, Ռուշանաշեն, Հնդար, Սաղիան, Մատրասա և այլ գյուղերի գերեզմանատները¹⁸: Պատմական բացառիկ արժեք են ներկայացնում նաև երկրամասի տասնյակ գրչօջախներում (Մեծ Սոկուրլու (Ուտեկան), Ճալեթ, Սաղիան, Մեյսարի, Մատրասա, Շամախի, Բաքու և այլն) XIV-XVIII դդ. ընթացքում ընդօրինակված հայերեն ձեռագիր բազմաթիվ մատյանները (Ավետարան, Սաղմոսարան, Քարոզգիրք, Ճաշոց, Մաշտոց և այլն)¹⁹:

Ք. Շաքի (Նուխի)²⁰: Նուխիի գավառի կենտրոնն էր Շաքի (Նուխի) քաղաքը: Մատենագրական, վիմագրական և ուղեգրական տեղեկությունները վկայում են, որ Շաքիում վաղ ժամանակներից եղել է հայ բնակչություն: Շաքիում քրիստոնյա, այդ թվում հայ բնակչության առկայության և պահպանված քրիստոնեական ավանդույթների վկայությունն են մատենագրական աղբյուրներում V դարից ի վեր հիշատակվող Շաքիի եպիսկոպոսական թեմը, որի առաջնորդներից Եղիազարը (680-686 թթ.) և Տեր Միքայելը (705-742 թթ.) եղել են նաև Աղվանից կաթողիկոսներ²¹: VIII-X դդ. երկրամասի տարածքի մի զգալի մասում Տարոնի Բագրատունի Աշոտ իշխանի որդիները հիմնում են հայկական իշխանություն՝ Շաքի կենտրոնով²²:

Արխիվային վավերագրի տվյալներով՝ 1820-ական թվականների սկզբներին հայերը Շաքիում ունեին 319 տուն՝ 1501

¹⁸ Տե՛ս և Կարապետյան Ս., Բուն Աղվանքի հայերեն վիմագրերը, Երևան, 1997:

¹⁹ Տե՛ս Եգանյան Օ., Մեսրոպ արքեպ. Սմբատյանի «Նկարագիր Շամախոյ թեմի» գրքում հիշատակված ձեռագրերը, «Էջմիածին», 1970, N Ա, էջ 45-48:

²⁰ 1846 թ. ռուսական իշխանությունները Շաքին վերանվանել են Նուխի:

²¹ Տե՛ս Մոսկու Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը՝ Վարագ Առաքելյանի, Երևան, 1983, էջ 213, 344, տե՛ս նաև Ակոպյան Ա., Ալբանիա-Ալան, ս. 277:

²² Տե՛ս Բարխուդարյան Ս., Արցախի, Շաքիի եւ Փառիսոսի իշխանությունները, ՊԲՀ, Երևան, 1971, N 1, էջ 58-72:

բնակչով²³: 1897 թ. հունվարի 28-ին (հին տոմարով) անցկացված համառուսաստանյան առաջին մարդահամարի տվյալներով քաղաքի հայ բնակչության թիվը 4186 էր, իսկ 1916 թ. հունվարի 1-ին՝ 8009²⁴:

Նուխիում հայերը զբաղվել են արհեստներով, այգեգործությամբ և հատկապես շերամապահությամբ: 1888 թ. դրությամբ Նուխիում գործող մետաքսաթելի 13 գործարաններից 8-ը պատկանում էր հայերին: Մետաքսաթելի խոշոր գործարանների թվին էր պատկանում Տեր-Գևորգյան եղբայրների հաստատությունը, որտեղ աշխատողների քանակը հասնում էր 300-ի: Քաղաքի հայկական թաղամասը բաժանված էր երկու մասի՝ արևմտյան և արևելյան, որոնք նուխեցիներն անվանում էին «Էն դոլի գեղ» և «Էս դոլի գեղ»: Թաղամասերից թուրքաբանյուրն ուներ իր եկեղեցին: Արևմտյան թաղում էր գտնվում «Ղարիպականաց» Ս. Աստվածածին եկեղեցին, որին կից գործել է նաև Ս. Մարիամյան օրհորդաց դպրոցը, իսկ արևելյանում՝ «Բնիկ քաղաքացոց» Ս. Մինաս եկեղեցին²⁵:

Նուխիի գավառն ուներ 32 հայկական գյուղ (Դաշբուլաղ, Գյոյգբուլաղ, Զարդաթ, Սաբաթլու, Աղփիլաքյան, Ղոզլու, Մալղ, Մեջլիս, Նոր շեն, Ջուջամիշ, Մալիբեկ, Օթմանլու, Ալյար, Այդինբուլաղ, Գյոյգբեյլի, Թարաքա, Փաղառ, Ջաֆարաբաղ, Բդեիզ (Պարտեզ), Օրաբան, Ջառափ, Թոփեր, Յաղուրլի, Վարդանի գյուղ, Ջովլան, Գյուլյութաղ, Ճալեթ, Կապաղակ-

²³ Տե՛ս և Հայաստանի ազգային արխիվ (այսուհետև՝ ՀԱԱ), ֆ. 332, ց. 1, գ. 866, թ. 1:

²⁴ Տե՛ս և Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897, LXIII-Елисаветпольская губерния (այսուհետև՝ ПВПИРИ-1897, Елисаветпольская губерния), под редакцией Н. А. Тройницкаго, СПб., 1904, т. 63, с. 3, 74-75, տե՛ս նաև КК на 1917 г., Тифлис, 1916, с. 191:

²⁵ Տե՛ս Ստեփանյան Գ., Նուխի եւ Արեշ գավառների հայերի պատմական անցյալից (համառոտ ակնարկ), «Իրան-Նամե», Երևան, 1997, N 4-6, էջ 28-29:

Նուխի, Միրզաբեկյու, Ջոռլու, Նիժ, Վարդաշեն)²⁶: Վերջին հինգ գյուղերը եղել են նաև ուտիաբնակ: Ընդ որում, նրանց առաքելադրական հաստվածն անվանվել է «հայ ուտի», իսկ ուղղափառ-վրաց եկեղեցու կողմնակիցները՝ «գյուրջի ուտի»²⁷: 1897 թ. տվյալներով հայ բնակչության թիվը գավառում 14.713 էր²⁸, 1916 թ. հունվարի 1-ին՝ 17.751²⁹:

Արեշի գավառն ուներ 21 հայկական գյուղ (Բեզլարաշեն, Ամիրվան, Բլեդ, Էյրին, Միրթենգիջա, Խալդան, Թոսիկ, Ծիրիկ, Գիրդաղյուլ, Չանաղբուլաղ, Հավարիկ, Մազրդի, Մամաթավա, Քանդակ, Հայի շուկա (Արաշ), Խանաբաղ, Ղայաբաշի, Գետաշեն (Չայքյանդ), Մեծ Սոկուրլու (Ուռեկան), Փոքր Սոկուրլու, Խոշկաշեն)³⁰: 1897 թ. մարդահամարի տվյալներով՝ հայ բնակչության թիվը գավառում 13.822 էր³¹, 1916 թ. հունվարի 1-ին՝ 19.161³²: 1917 թ. դրությամբ երկու գավառներում հայ բնակչության թիվն անցում էր 50.000-ից³³: Ցարական կառավարության 1836 թ. մարտի 11-ի ընդունած կանոնադրությամբ («Պոլոժենիե») Նուխի և Արեշ գավառներն ի հոգևորս

²⁶ Տե՛ս Մատենադարան, Վաթողիկոսական դիվան, թղթ. 61, վավ. 760, թ. 88, տե՛ս նաև ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 305, թ. 43-45, տե՛ս նաև Памятная книжка Елисаветпольской губернии на 1910 г., Елисаветполь, 1910, отд. III, с. 16-32.

²⁷ Յովսէփեան Ղ., Ակնարկներ ուտիացի և մահմեդական հայերի մասին, Թիֆլիս, 1904, տե՛ս նաև Լալայան Ե., Նիժի և Վարդաշենի ուտիները ազգագրական տեսակետից, Երևան, 1926, տե՛ս նաև Առաքելյան (Խառատյան) Հ., Ուղիներ (Աղվանների առասպելը), «Իրան-Նամե», Երևան, 1994, սեպտեմբեր, N 2, էջ 12-16:

²⁸ Տե՛ս ՍՊՈՒՐԻ-1897, Елисаветпольская губерния, с. 3, 74-75:

²⁹ Տե՛ս ՍՊՈՒՐԻ-1917, с. 195.

³⁰ Տե՛ս Մատենադարան, Վաթողիկոսական դիվան, թղթ. 61, վավ. 760, թ. 88, տե՛ս նաև ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 305, թ. 43-45, տե՛ս նաև Памятная книжка Елисаветпольской губернии на 1910 г., отд. III, с. 16-32.

³¹ Տե՛ս ՍՊՈՒՐԻ-1897, Елисаветпольская губерния, с. 3, 74-75.

³² Տե՛ս ՍՊՈՒՐԻ-1917, с. 191.

³³ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 121, ց. 1, գ. 8, թ. 55:

անցնում են Արցախի թեմի ենթակայության տակ³⁴: XIX դարի երկրորդ կեսին Նուխիի փոխանորդությունում կար գործող 5 եկեղեցի և 2 վանք (Քիշի Սբ. Եղիշա Առաքյալի (Գիսափանք), Ճալեթի Սբ. Աստվածածին)³⁵:

Գավառների հայ բնակչությունը կարևոր մասնակցություն ուներ գրեթե բոլոր արհեստների զարգացման մեջ: Արհեստագործության ամենատարածված ճյուղերից էր մետաքսագործությունը, որն ապրուստի միջոց էր հայ ընտանիքների համար թե՛ Նուխի քաղաքում, թե՛ գյուղական վայրերում: Ընդ որում՝ մետաքսագործությամբ էին զբաղվում հավասարապես և՛ կանայք, և՛ տղամարդիկ՝ ինչպես արհեստանոցներում, այնպես էլ տներում: Նուխին համարվում էր բամբակյա, բրդյա և մետաքսյա գործվածքների արտադրության կենտրոններից մեկը: Արհեստագործության կարևոր ճյուղերից էր նաև գորգագործությունը: Առևտուրը գավառներում տնտեսական կյանքի կարևորագույն խթան էր: Այդ ասպարեզում էս հայերն ակնառու դեր ունեին:

XIX դարի սկզբներից հայկական եկեղեցական-ծխական դպրոցներ են գործել Նուխի քաղաքում, Վարդաշեն, Նիժ, Գետաշեն, Ճալեթ, Բեզլարաշեն, Ղայաբաշի, Հավարիկ, Մամաթավա, Մեջլիս և մի շարք այլ գյուղերում³⁶:

1918 թ. հունիսին, Բաքվի դեմ թուրքական արշավանքի ժամանակ, Նուխի և Արեշ գավառների հայությունը թուրքաթարական զորքերի կողմից ենթարկվեց կոտորածների ու տեղահանության: Կողոպտվեցին և ավերվեցին բոլոր գյուղերը, 50 հազարից ավել հայերից գոհ գնաց շուրջ 40 հազարը³⁷:

³⁴ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 4573, թ. 1:

³⁵ Տե՛ս Երիցեանց Ա., Ամենայն Հայոց կաթողիկոսութիւնը եւ Կովկասի Հայր XIX դարում, մասն Բ, Թիֆլիզ, 1895, էջ 256:

³⁶ Տե՛ս Խուրդյան Ս., Արևելահայ դպրոցները 1830-1920 թթ. (Ժամանակագրությունը հավելյալ մանրամասներով), Երևան, 1987, էջ 342-353:

³⁷ Մանրամասն տե՛ս Ստեփանյան Գ., Նուխի եւ Արեշ գավառների հայերի կոտորածներն ու ինքնապաշտպանությունը 1918-1920 թթ., պատմ.

Կոտորածներից հետո Նուխի քաղաքը գրեթե հայաթափվեց։ Հայաստանի Հանրապետության նախարարների խորհուրդը մտահոգված նուխեցի և արեշցի հայերի հետագա ճակատագրով, 1919 թ. հունիսի 24-ի նիստում որոշում է նրանց տեղափոխել Հայաստանի Հանրապետություն և վերաբնակեցնել Էջմիածնի, Սուրմալուի և Արարատի շրջաններում։ 1919 թ. օգոստոսից 1920 թ. հունվար ընկած ժամանակահատվածում ներգաղթեցին 3255 նուխեցիներ և արեշցիներ³⁸։ Գաղթականների մի մասը հաստատվեց Երևան քաղաքի հարավ-արևելյան ծայրամասում, հիմնելով Նոր-Արեշ և Վարդաշեն թաղամասերը։ Հայահալած քաղաքականությունը զավառներում շարունակվեց նաև մուսավաթական իշխանության օրոք։ 1921 թ. տվյալներով միայն Նուխի քաղաքում մնացել էր 1628 հայ³⁹։

Ք. Շամախի։ Շամախիի գավառի կենտրոնն էր Շամախի քաղաքը։ Շամախին տարածված է Կովկասյան լեռնապարի հարավարևելյան ճյուղերի ստորոտին՝ փոքրիկ բլրաշարի վրա՝ Ս. Սահակ և Զագալավա գետակների միախառնման վայրում։ Շամախիի մեծ գավակ Ալ. Շիրվանզադեն «Իմ կյանքից» խորագրով հուշերում գնայլանքով է նկարագրել ծննդավայրի գեղաշուք բնությունը. «Անդրկովկասի մի անկիւնում կայ մի քաղաք, անունը Շամախի կամ Շիրվան։ Ա՛հ, հրաշալի է այդ քաղաքի բնութիւնը. Այնտեղ երկինքը կապոյտ է, ինչպէս Փիրուզա, երկիրը բոյսերով, ծաղիկներով փարթամ, ինչպէս մի սքանչելի պարտեզ։ Այնտեղ ձմեռը եղանակը մեղմ է, դիրեկան, ոչ քամի, ոչ փոթորիկ։ Իսկ գարնանը և ամռանը բարձրագագաթ ծառերի վրայ գիշեր-ցերեկ երգում են անթիւ

գիտ. թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Երևան, 1996։

³⁸ Տե՛ս շԱՍ, ֆ. 199, ց. 1, գ. 64, թ. 71, տե՛ս նաև գ. 7, թ. 21-24, տե՛ս նաև ֆ. 205, ց. 1, գ. 599, թ. 12-17։

³⁹ Տե՛ս Закавказье. Советские республики (Статистико-экономический сборник), Тифлис, 1925, с. 152.

տիակներ։ Եւ ի՛նչ համեղ մրգեր կան այնտեղ, եթէ գիտենաք, ի՛նչ հոտաւետ պտուղներ»⁴⁰։

Աշխարհագրական դիրքով Շամախին գտնվել է հին աշխարհի հաղորդակցության և առևտրական մեծ ճանապարհների վրա։ Այդտեղով էր անցնում առևտրառազմական մեծ եղանակությամբ հայտնի Պարտավ-Դերբենդ ճանապարհը։ Տարանցիկ այդ ուղին միմյանց հետ կապում էր Պարտավ, Շամախի, Շարվան, Ղուբա և Դերբենդ քաղաքները⁴¹։ Շամախիում վաղ ժամանակներից կենտրոնացած էր Կուրի ձախափնյակի հայության մի զգալի մասը։ Քաղաքը համարվել է շիրվանահայության կրթական, մշակութային, քաղաքական կյանքի և վաճառականության հիմնական կենտրոնը։ Շամախիի առևտրատնտեսական կյանքում հայերի ազդեցիկ դերի մասին է վկայում այն փաստը, որ հայ վաճառականները մետաքսի հումքի արտաքին առևտրով մրցակցում էին բրիտանական առևտրական գործը ընկերությունների հետ, որոնք ձգտում էին առևտուրը ընդլայնել Այսրկովկասում։ «Անգլիացիները,- գրում է Հ. Քյուրտյանը,- 1561-ին մտան Կովկասեան Հայաստան, Շամախի, Շիրվանի եւն կողմերը առևտուրի՝ մասնաւորապէս հում մետաքսի համար, սակայն հազիւ քանի մը տարի վերջ սկսած ինքզինքնին անզօր գտնել Հայոց հետ մրցակցելու գործի մէջ»⁴²։ Անգլիացի ճանապարհորդ ու

⁴⁰ Շիրվանզադէ Ալ., Իմ կեանքից, «Հասկեր», Թիֆլիս, 1910, N 11, էջ 320-321, տե՛ս նաև Հին թուրքեր. նիւթեր Շիրվանզադէի մասին, «Վեմ», Փարիզ, 1935, Դ տարի, սեպտեմբեր-դեկտեմբեր, N 4, ԺԲ, էջ 90.

⁴¹ Տե՛ս Караулов Н., Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербейджане: Ал-Истахрий (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, с. 29-31), տե՛ս նաև Մանանդյան Հ., Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, Կ. Բ. Բ մասի նյութեր (Մարզպանության հաստատումից Հայաստանում մինչև Բագրատունյաց թագավորության անկումը), Երևան, 1960, էջ 343։

⁴² Քյուրտեան Յ., Հայ ազատագրական փորձ մը ԺԶ դարուն (հատուած մը իմ «Հում մետաքսի վաճառականութիւնը եւ հայերը» գործէս), «Անահիտ», Փարիզ, 1937, Ը տարի, N 5-6, հուլիս-դեկտեմբեր, էջ 60։

վաճառական Անթոնի Ջենքինսոնը 1563 թ. ապրիլի 10-ին՝ Շամախիում եղած ժամանակ, թողել է հետևյալ ուշագրավ գրառումը. «... այս քաղաքը (Շամախին – Գ. Ս.)... բնակեցված գլխավորապես հայերից...»⁴³: Շամախահայերի վերաբերյալ ուշագրավ տեղեկություններ է թողել 1636 թ. դեկտեմբերի 30-ից 1637 թ. մարտի 27-ը Շամախիում հանգրվանած Սաքսոնիայի թագավոր Ֆրիդրիխ Շլեզվիգ-Հոլշտինացու դեսպանության քարտուղար Ադամ Օլեարիուսը: Ըստ նրա՝ Շամախիի բնակչությունը կազմված էր պարսիկներից, հայերից և մի քանի վրացիներից: Ա. Օլեարիուսը մանրամասն և հետաքրքիր տեղեկություններ է հայտնում նաև Շամախիի Հայոց թեմի առաջնորդ Աբրահամ եպիսկոպոսի (1635-1644 թթ.) գլխավորությամբ քաղաքի հայերի՝ 1637 թ. հունվարի 6-ին կազմակերպած Ջրօրհների ծիսակատարության վերաբերյալ⁴⁴: Քաղաքի ազգաբնակչության թվակազմի վերաբերյալ ուշագրավ հիշատակություն է թողել 1686 թ. Շամախի այցելած ֆրանսիացի միսիոներ Ֆիլիպ Ավրիլը: Ըստ նրա՝ 50-60 հազարանոց բնակչություն ունեցող Շամախիում «Բացի հայերի մեծ թվից, որ կարելի է հասցնել 30 000-ի, կան նաև հնդիկներ, մոսկովիտներ, վրացիներ... և բազմաթիվ այլ ժողովուրդներ...»⁴⁵:

Վաղ ժամանակներից հայաշատ այս քաղաքում 1820-ական թվականների սկզբներին հայերն ունեին 252 տուն՝ 1260 բնակչով⁴⁶: Ըստ Սարգիս արքեպ. Ջալալյանցի՝ Շամախիում 1850 թ. կար 4000 տուն, որից հայապատկան էր

⁴³ Հակոբյան Հովհ., Ուղեգրություններ, Աղբյուրներ Հայաստանի և Անդրկովկասի պատմության, Կ. Ա, ԺԳ-ԺԶ դդ., Երևան, 1932, էջ 372:

⁴⁴ St u Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олеариум, Москва, 1870, с. 526, 531-534.

⁴⁵ Philippe Avril, Voyage en divers etats d'Europe et d'Asie. Paris, MDCXCII (1692), p. 114.

⁴⁶ St u ՀԱԱ, ֆ. 332, ց. 1, գ. 866, թ. 1:

600-ը⁴⁷: 1851 թ. տվյալներով՝ քաղաքն ուներ 6238 հայ բնակիչ⁴⁸: Շամախին, գտնվելով ակտիվ սեյսմիկ շրջանում, բազմաթիվ վնասվել է երկրաշարժերից: Հաճախակի կրկնվող ավերիչ երկրաշարժերը խլել են բազմաթիվ զոհեր և պատճառել կուրբանյան ծանր վնասներ:

1859 թ. մայիսի 31-ին Շամախիում տեղի ունեցած աղետալի երկրաշարժի հետևանքով փլատակների տակ մնաց 400 մարդ: Երկրաշարժից հետո շամախահայերից շատերը հաստատվում են Բաքվում և այլուր: Եթե 1861 թ. տվյալներով՝ քաղաքում հայապատկան տների թիվը 876 էր⁴⁹, ապա 1864 թ. արխիվային մի վավերագրում, որտեղ ամփոփված են Շամախիի Ս. Աստվածածին հին և նոր եկեղեցիների քահանաների ու նրանց ծխերի թիվը, «տանց նորոք եկեղեցուն հարց Շամախույ» ծխերի թիվը կազմում էր 357, իսկ «հնոյ եկեղեցույ Շամախույ» ծխերի թիվը՝ 347: Ըստ այդմ՝ քաղաքն ուներ 704 ծուխ հայ բնակիչ⁵⁰: 1872 թ. հունվարի 16-ի երկրաշարժի հետևանքով հիմնովին վնասվեց քաղաքի հայկական քաղամասը: 1897 թ. տվյալներով քաղաքի բնակչության թիվը շուրջ 20 հազար էր, որից հայ՝ 2515-ը⁵¹:

XX դարասկզբի Շամախիի բնակչության, այդ թվում նաև հայերի բնական աճի վրա իր բացասական ազդեցությունն է թողել 1902 թ. հունվարի 31-ին տեղի ունեցած կործանիչ երկրաշարժը, որը վայրկյանների ընթացքում հողին է հավա-

⁴⁷ St u Ջալալյանց Ս., Հանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան, մասն Բ, -Տիֆլիս, 1858, էջ 400:

⁴⁸ St u Черпановъ П., Статистическое описание Шемахинской губернии. Шемаха, КК на 1852 г., Тифлис, 1851, с. 429:

⁴⁹ St u Սմբատեանց Ս., Նկարագիր Սուրբ Ստեփաննոսի վանաց Սաղահանի և միւս վանօրէից և ուխտատեղեաց եւս և քաղաքացն և գիւղօրէից որք ի Շամախույ թեմի, Տիֆլիս, 1896, էջ 138:

⁵⁰ St u Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թիթ. 198, վավ. 56:

⁵¹ St u Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897, LXI-Бакинская губерния (այսուհետև՝ ПВПИРИ-1897, Бакинская губерния), под ред. Н. А. Тройницкаго, СПб., 1905, т. 61, с. 52-53:

սարեցրել գրեթե ամբողջ քաղաքը: «Ով գոնե մի անգամ տեսել է Շամախին, նա այժմ կարող է գարհուրել այն աւերմունքից, որ գործել է այս թշուառ քաղաքում յունվարի 31-ի երկրաշարժը...»⁵², - նշել է քաղաքի մի տարեգիր: Շամախու հերթական աղետալի երկրաշարժից հետո փրկվածներից շատերը գաղթել են Բաքու:

Շամախին համարվում էր հայկական մշակույթի կենտրոններից մեկը, հայերի՝ քաղաքաշինության ժամանակակից պահանջներին համապատասխան կառուցված երկհարկեռահարկ տներով: Քաղաքում գործել են թեմական դպրոցը կամ սեմինարիան (հիմնվել է 1844 թ.), Ս. Մանդիսյան օրիորդաց դպրոցը (հիմնվել է 1867 թ.): Շամախի քաղաքի ուսումնարանում (հիմն.՝ 1838 թ.) 1858 թ. դրությամբ 144 սովորողներից 81-ը հայեր էին⁵³: Գործել են Ս. Աստվածածին անվամբ երկու եկեղեցիներ (առաջինը կառուցվել է 1701 թ., երկրորդը՝ 1851 թ.), ինչպես նաև հայոց գրադարան-ընթերցարանը, հայոց թատրոնը և այլն:

Մատենագրական աղբյուրները փաստում են, որ դեռևս միջնադարից Շամախին եղել է երկրամասի հարուստ գրչօջախներից մեկը: 1849 թ. բանաստեղծ Մովսես Զոհրապյանց Արցախեցին, Մարգար Ղուլիյանցը և Մինաս Տարղիլիջյանցը հիմնադրել են տպարան⁵⁴: Զարգացնելով տպագրական աշխատանքը՝ շամախեցի Աթա Գրիգորյանը Մոսկվայից բերած հայկական տառերով 1856 թ. հիմնում է մի նոր տպարան⁵⁵: Շամախիի քաղաքային հայ բնակչության մեջ

⁵² Շամախու աղետը (ժողովածու), Բազու, 1902, էջ 24:

⁵³ Տե՛ս Սանթրոպյան Ս., Արևելահայ դպրոցը XIX դարի առաջին կեսին, Երևան, 1964, էջ 40:

⁵⁴ Տե՛ս Ստեփանյան Գ., Շամախի և Բաքու քաղաքների հայկական տպագրության պատմությունից: Հայկական տպագրությունը դարերի միջով (հողվածների ժողովածու), Երևան, 2014, էջ 95:

⁵⁵ Տե՛ս Լևոնյան Գ., Չայ գիրքը և տպագրության արվեստը (պատմական տեսություն և սկզբից մինչև XX դարը), Երևան, 1958, էջ 229:

գրավի տոկոս է կազմել արհեստավոր և առևտրական դասը: Արհեստներն ու առևտուրը շամախահայերի համար համարվում էին հիմնական կենսապահովման աղբյուր: Տնտեսության բնագավառում շամախահայերը արտադրական այլ ճյուղերի համեմատությամբ հատկապես զբաղվել են մետաքսաբերի արտադրությամբ և ունեին գործարաններ: Շամախիի հայ առևտրականները զբաղվում էին մեծածավալ առևտրով և կապ էին պահպանում հեռավոր երկրների հետ, իրենց ձեռքին կենտրոնացնում տարանցիկ առևտուրը: Նրանց գործունեության սահմանները տարածվում էին Ռուսաստանից, Իրանից, Եվրոպայից մինչև Կենտրոնական և Միջին Ասիայի երկրներ: Հնուց ի վեր նրանց էր պատկանում Շամախու հում մետաքսի արտահանման առաջնությունը: Օրինակ՝ Պողոս բեկ Լալայանին պատկանող մետաքսաթելի ֆաբրիկայի արտադրանքը հիմնականում արտահանվել է Ռուսաստան, Իրան և Հնդկաստան: Ուստի պատահական չէ ռուս հեղինակ Պ. Չերեպանովի այն վկայակոչումը, որ Շամախիի գրեթե ամբողջ կապիտալը գտնվում էր հայերի ձեռքին⁵⁶:

Քաղաքում հայերը զբաղվում էին 27 տարբեր արհեստներով, կային հայապատկան 97 ձեռնարկություններ⁵⁷: Հայերի շրջանում տարածված արհեստներից էին ջուլիակությունը, ռսկերչությունը, տակառագործությունը, զինագործությունը, դերձակությունը, փականագործությունը, ներկարարությունը, դարբնությունը և այլն: Տեղական գործարանային արտադրության մեջ հայերն ընդգրկված էին կոշկակարության, եվրոպական հագուստի կարի, արծաթագործության, մաշկակարության, ժամագործության և զինագործության բնագավառում: Շամախին հայտնի էր իր այգիներով: Քաղաքի շրջակայքում եղած այգիներում ամենատարածված ծառատեսակ-

⁵⁶ Տե՛ս Черепанов П., նշվ. աշխ., с. 428.

⁵⁷ Տե՛ս Зелинский С., Описание города Шемаха, Тифлис, 1896, с. 31-34.

ներից էր թթենին: Կային նաև խաղողի, սերկևիլի և պտղատու այլ ծառեր: Շամախու շրջապատում եղած այգիների մեջ նշանավոր էին Քալանթարյաններին, Տեր-Հովհաննիսյաններին և Թառանյաններին պատկանող այգիները⁵⁸:

Շամախի քաղաքի առևտրաարդյունաբերության և հասարակական կյանքում հայ մելիքական տոհմերից առանձնահատուկ դերակատարություն է ունեցել Լալայան գերդաստանը, հատկապես բարերարներ Պողոս, Կարապետ և Ալեքսանդր Լալայանները:

Շամախահայերն իրենց դերակատարությունն են ունեցել 1896 թ. դեկտեմբերից գործող քաղաքային ինքնավարությունում: 1896-1899 թթ. Շամախու քաղաքային ավագն էր տեղի ազդեցիկ հայերից մեծահարուստ Ալեքսանդր Լալայանը, որի օգնականն էր վաճառական Անտոնյանը: Շամախին մի շարք հայ մեծանուն գործիչների ծննդավայրն է: Այդտեղ են ծնվել Ամենայն հայոց կաթողիկոս (1759-1763 թթ.) Հակոբ Ե Շամախեցին, գրողներ Ալ. Շիրվանզադեն, Կոստան Ջարյանը և Վահան Գալֆայանը, դերասան Հովհաննես Աբեյանը, գրականագետ և թարգմանիչ Մեղրակ Թառայանը, նկարիչ Ստեփան Ներսեսյանը, պարուհի և դերասանուհի Սոֆյա Փիրբուղայանը (Արմեն Օհանյան) և շատ ուրիշներ:

Հայ բնակչության մի ստվար հատված բնակվում էր Շամախու գավառում: Շամախիից «Մշակին» 1909 թ. հուլիսին հղած թղթակցությունում գյուղագիր Մմբատ Գարագաշյանը հայերի հնարակության վերաբերյալ գրում է. «Հայ գիւղերը Շամախույ շրջակայքում գոյութիւն ունին շատ հնուց, տասնեակ դարեր առաջ»⁵⁹: Սարգիս արքեպ. Ջալալյանցը Շամախու գավառի հայերի տեղաբնակ լինելու վերաբերյալ գրել

⁵⁸ Տե՛ս Քաջբերունի Գ., Բազմամիլիոն ժառանգություն (ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 1, գ. 439, թ. 8):

⁵⁹ ՀԱԱ, ֆ. 227, ց. 1, գ. 639, թ. 37:

է «Այսոքիկ գիւղօրայք հին են, և բնակիչքն (հայերը - Գ. Ս.) քնիկ շամախեցիք...»⁶⁰:

Շամախու գավառն ունեցել է հայկական 24 գյուղ (Արփաուտ, Դարա-Քարքանց, Խանիշեն, Քարքանց, Մատրասա, Քալախան, Միրիշեն, Մեյսարի, Ջարխու, Սաղիան, Փախարաշ, Ղաջար, Թալիշ, Դվարի (Դվարիշեն), Քոհլուճ, Գյուրջան, Գյուրջաշեն, Հնդար, Գյուրդաշեն, Նորշեն, Ջարգարան, Քավանտ, Բահլիան, Բիլիստան): 1897 թ. գավառի (առանց Շամախի քաղաքի) հայ բնակչության թիվը 11.768 էր⁶¹: 1916 թ. հունվարի 1-ին գավառում (ներառյալ Շամախի քաղաքը) հայ բնակչության թիվը 22.350 էր⁶²:

Գյոքչայի գավառ: Գավառի կենտրոնն էր 1873 թ. հիմնադրված Գյոքչա (Գյոքչայ) ավանը, որն աղբյուրներում հիշատակվում է նաև որպես գյուղաքաղաք⁶³: Դեռևս XVII դարի 40-ական թվականների սկզբներին երկրամաս այցելած թուրք ուղեգրող Էվլիյա Չելեբին իր «Ուղեգրության» մեջ Շամախիի բարեշեն գյուղերի թվում հիշատակում է նաև «Գյոք-սու» անվամբ մեծ գյուղը, որն ուներ 700 տուն, այգիներ և պարտեզներ⁶⁴: Հայ բնակչությունն ավանում հիմնականում հաստատվել է Շամախիից և Նուխիից⁶⁵ և մեծ մասամբ զբաղվել է առևտրով, դերձակությամբ, կոշակարությամբ, զինեգործությամբ ու դարբնությամբ: 1886 թ. տվյալներով՝ ավանում հայերի թիվը 189 էր⁶⁶: Ավանի հայերի հանգանա-

⁶⁰ Ջալալեանց Ս., նշվ. աշխ., մասն Բ, էջ 394:

⁶¹ Տե՛ս ПВПНРИ-1897, Бакинская губерния, таблица XIII, с. 53.

⁶² Տե՛ս КК на 1917 г., с. 179:

⁶³ Տե՛ս Բարխուտարեանց Ս., Աղուանից երկիր եւ դրացիք (Միջին Դաղստան), Թիֆլիս, 1893, էջ 210:

⁶⁴ Տե՛ս Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 4, Թուրքական աղբյուրներ, Գ, Էվլիյա Չելեբի, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Ա. Սաֆրաստյանի, Երևան, էջ 91-92:

⁶⁵ Տե՛ս Բարխուտարեանց Ս., նշվ. աշխ., էջ 210:

⁶⁶ Տե՛ս Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г., Бакинской губернии (այսու-

կուրթյամբ 1893 թ. կառուցվել է մատուռ⁶⁷: 1897 թ. տվյալներով՝ ավանի ազգաբնակչությունը 2201 էր, որից հայ՝ 296⁶⁸:

Գյոքչայի գավառն ունեցել է հայկական 21 գյուղ (Ագայիշեն (Նորշեն), Աղբուլաղ, Ավանաշեն (Ղոշաքենդ), Բգավանդ, Գանձակ, Գիրք, Դայմադաղ, Թուբիշեն, Խոշավատ, Կարմախան, Կուզոան (Գիրք-Կուզոան), Ղալակա, Նորշեն (Ղուդիշեն, Աշղբայրամ), Շուքուրչի, Ռուշանաշեն, Վանք, Ուշտալ, Փաթակլու, Փոքր Գանձակ, Քալբանդ, Քեշխուրդ): 1897 թ. գավառի (առանց Գյոքչա ավանի) հայ բնակչության թիվը 12.698 էր⁶⁹: 1916 թ. հունվարի 1-ին՝ գավառում հայ բնակչության թիվը 17.207 էր⁷⁰:

Գյուղերում հայերն արդյունավետ զբաղվում էին այգեգործությամբ, հատկապես խաղողագործությամբ, բանջարաբուծությամբ և շերամապահությամբ: Գյուղատնտեսական մթերքների մշակման մեջ առանձնակի տեղ էր գրավում խաղողագործությունը: Գինեգործության կենտրոններում՝ Մատրասայում, Մեյսարիում, Քարքանջում, Մաղիանում և Գյուրջևանում պատրաստված գինին հիմնականում արտահանվում էր Թիֆլիս, Բաքու, Ռուսաստան և Անդրկասպյան երկրներ⁷¹: Հատկապես մեծ հռչակ էր վայելում Մատրասա գյուղի անջրդի այգիների սև խաղողից ստացված գինին: XIX դարի երկրորդ կեսից մինչև 1918 թ. թուրքական արշավանքը Շամախու և Գյոքչայի գավառների 21 հայկական գյուղերում

հետև՝ ССДНЗКИПС-1886). Издан по распоряжению главнона-чальствующего гражданского частию на Кавказе Закавказским статистическим комитетом, Тифлис, 1893 (б. с.).

⁶⁷ Տե՛ս շՍԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 8865, թ. 16, տե՛ս նաև «Արձագանք», Թիֆլիս, 1892, փետրվարի 14, N 19:

⁶⁸ Տե՛ս ПВПНРИ-1897, Бакинская губерния, таблица XIII, с. 53.

⁶⁹ Տե՛ս ПВПНРИ-1897, Бакинская губерния, таблица XIII, с. 53.

⁷⁰ Տե՛ս КК на 1917 г., с. 179.

⁷¹ Տե՛ս Сборник сведений о Кавказе, т. III. Очерк виноделия Кавказа, Тифлис, 1875, с. 442, 460, 462:

(Մաղիան, Մատրասա, Զարգարան, Քարքանջ, Գանձակ, Գիրք և այլն) գործում էին եկեղեցական-ծխական դպրոցներ⁷², իսկ Մաղիանի Ս. Ստեփանոս Նախավկա վանքին կից՝ նաև վանական դպրոց: 1916 թ. Շամախու հայոց թեմի երկու գավառներում գործում էին 31 եկեղեցի (14-ը՝ Շամախու, 17-ը՝ Գյոքչայի գավառում) և 2 վանք (Մաղիանի Ս. Ստեփանոս Նախավկա, Մեյսարիի Ս. Աստվածածին)⁷³:

1918 թ. հունիսին, Բաքվի դեմ թուրքական արշավանքի ժամանակ, Շամախի քաղաքի և շրջակա գավառների հայությունն վրա ևս փլվեց ցեղասպանության արհավիրքը. թուրքաթարական զորքերը կողոպտեցին և կոտորեցին ինչպես Շամախիի, այնպես էլ շուրջ 45 հայկական գյուղերի հազարավոր հայերի⁷⁴:

Ք. Ղուբա: Ղուբայի գավառի կենտրոնն էր վաճառաշահ Ղուբա քաղաքը, ուր կենտրոնացած էր նահանգի հայ բնակչության մի սովոր հատվածը: Տեղաբնակ հայ բնակչության կազմը առավելաբար համալրվում է XIX դարի երկրորդ կեսին Արցախից և մասամբ նաև Շամախուց եկածներով, որոնք հիմնականում զբաղվում են տորոնի առևտրով: «Թափառական» ծածկանունով հանդես եկող Վահան Ճարակյանը «Ղուբա քաղաքի հայերը» հոդվածում գրում է, որ «...տորոնի առևտուրը ծաղկելով գալիս են այդտեղ բաւականին թուով թիֆլիզեցի, դարաբաղցի և շամախեցի հայ դրամատերեր, որոնցից շատերը բերելով իրանց ընտանիքները՝ մշտապես հաստատվում են քաղաքում: Վերջիններիս օրինակին հետևելով՝ ժամանակի մանր վաճառականները ևս բերել են տալիս իրանց ընտանիքները և նոյնպես մշտական բնակություն հաստատում. այսպիսով՝ հետզհետե կազմվում է տեղ-

⁷² Խուդոյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 443-462:

⁷³ Տե՛ս շՍԱ, ֆ. 56, ց. 14, գ. 298, թ. 56-62:

⁷⁴ Տե՛ս Ստեփանեան Գ., Շամախի քաղաքի հայերի պատմությունից, Երևան, 2012, էջ 64-65:

համարվել է Ներսես Սարումյանցի սեփական կալվածքը⁸⁶։ Թեև վերջինս մտադրություն է ունեցել վերաշինել գյուղը և այն բնակեցնել հայ ընտանիքներով, սակայն վերաբնակեցման մասին հետագա աղբյուրները, ըստ էության, տեղեկություններ չեն պահպանել։

Նոր Խաչմասը նահանգի թաթախոս հայերի բնակավայրերից մեկն էր⁸⁷։ Ընդ որում, գյուղամիջով հոսող գետակի աջ ափին բնակվել են հայերը, իսկ ձախին՝ սուննի և շիա մահմեդականները։ 1850 թ. գյուղ այցելած Սարգիս արքեպ. Ջալալ-

⁸⁶ Տե՛ս Սմբատեանց Ս., նշվ. աշխ., էջ 546։

⁸⁷ Թաթախոս հայերի պատմության հարցերով զբաղվող Ար. Հակոբյանը պատմագիտական, ազգաբանական, մատենագրական, արխիվային սկզբնաղբյուրների, Հայաստանում և Հյուսիսային Կովկասում կատարած դաշտային հետազոտությունների և լեզվագիտական փաստերի համադրմամբ եզրակացնում է, որ թաթախոս հայերը դեռ վաղ միջնադարում Արևելյան Այսրկովկասում հաստատված հայ ռազմական վերաբնակիչների հետնորդներն են, որոնք ենթարկվել են լեզվական ձուլման, սակայն պահպանել են հայկական ինքնագիտակցությունը, դավանանքը և մշակութային նկարագիրը։ Թաթախոս հայերի ծագումնաբանության, ձևավորման, անցած պատմական ուղու, մշակութային նկարագրի ու ինքնության խնդիրներին առնչվող հարցերի հանգամանակից քննությունը տե՛ս Հակոբյան Ար., Թաթախոս հայեր, (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), պատմ. գիտ. թեկնածուի գիտ. աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Երևան, 2002; նույնի՝ Татоязычные армяне в Восточном Закавказье, Археология (IV) и этно-логия (III) Кавказа (международная научная конференция). Сборник кратких содержания докладов, Тбилиси, 2002, с. 193-196, նույնի՝ О культурном облике татоязычных армян, Археология, этнология и фольклористика Кавказа (материалы международной конференции), Ереван, 17-18 ноября, 2003, с. 268-269; Акопян Ар., Далалян Т., О некоторых особенностях идентичности эдессийских армян (Заметки по итогам полевых работ в селе Эдессия Ставропольского края РФ), Археология, этнология, фольклористика Кавказа (Международная научная конференция. Сборник кратких содержания докладов, Тбилиси, 2004, с. 160-161; Акопян Ар., Татоязычные армяне 15 веков от «армянства» к «армянству», Южный Кавказ: Территории. Истории. Люди. Сборник статей (HeftnrIch Boll. StIftung), Тбилиси, 2006, с. 190-210.

անցը վկայում է. «...բնակիչք են Հայք, տունք յիսուն, օղն ծանր, երկիրն արգաւանդ և բերրի, ծառագարդ և պտղալի, լիւնք առատ գարի, ցորեան, բրինձ, տորոն, և մետաքս շատ»⁸⁸։ 1863 թ. ընտանեկան ցուցակների տվյալներով գյուղն ունեցել է 38 ծուխ՝ 164 բնակչով⁸⁹։ Նույն թվականի տվյալներով՝ գյուղում բնակվել են նաև փոքր թվով սուննի կովկասյան թաթարներ⁹⁰։ 1873 թ. տվյալներով՝ հայերն ունեցել են 30 ծուխ՝

⁸⁸ Տե՛ս Ջալալեանց Ս., նշվ. աշխ., Բ մաս, էջ 420։

⁸⁹ Տե՛ս CHM-1859-1864, Կ. VI, с. 67.

⁹⁰ Տե՛ս նույն տեղում։ XIX դարի երկրորդ կեսի ռուսական աղբյուրներում թյուրք-թաթար տերմիններից առավել գործածական է դառնում *թաթարը* (տե՛ս Гагемейстер Ю., Закавказские очерки, СПб., 1845, с. 12, տե՛ս նաև Зейдлиц Н., Этнографический очерк Бакинской губернии, Кавказский календарь на 1871 г., Тифлис, 1870, с. 47), որն աստիճանաբար դառնում է Այսրկովկաս ներխուժած թյուրքալեզու ցեղերի համար մեկ ընդհանուր հավարական անվանում (տե՛ս Энциклопедический словарь, под ред. проф. И. Андреевского, т. XIIIА, издатели Ф. Брокгауз, И. Ефрон, СПб., 1894, с. 836, տե՛ս նաև Энциклопедический словарь, под ред. проф. И. Андреевского, т. XXVIIА, издатели Ф. Брокгауз, И. Ефрон, СПб., 1899, с. 86, տե՛ս նաև Шопен И., Исторический памятник Армянской области в эпоху присоединения ее к Российской империи, СПб., 1852, с. 537)։ Միաժամանակ, Կազանի, Աստրախանի և Ղրիմի թաթարներին տարբերելու համար Արևելյան Այսրկովկասի թյուրքալեզու բնակչությունը հանրագիտական բառարաններում և պաշտոնական վիճակագրական տեղեկագրերում սկսեց անվանվել *կովկասյան կամ այսրկովկասյան թաթարներ* (տե՛ս Энциклопедический словарь русского библиографического института гранат. т. 4, изд. 7-ое, Москва (6. г.), с. 459, տե՛ս նաև Статистическое бюро Бакинской городской управы. Пособия при разработке материала переписи г. Баку 22-го октября 1903 года, Баку, 1904, с. 102)։ Աղբյուրական ԽՍՀ-ում 1930-ական թվականներին տեղի ունեցած անձնագրավորման ժամանակ, երբ համատարած «աղբյուրականացվեց» թյուրքալեզու բնակչությունը, 1939 թ. հունվարի 17-ի մարդահամարի պաշտոնական կոմպիլեցիոն նոր միայն արիեստածին «Աղբյուրական» վարչարարական անունից ի հայտ եկավ *աղբյուրականի* տերմինը (տե՛ս Всесоюзная перепись населения 1939 г.: основные итоги, Москва, 1992, с. 71, տե՛ս նաև Большая Советская Энциклопедия, изд. 2, т. 1, Москва, 1949, с. 440, տե՛ս նաև Ստեփանյան Գ., Արևելյան

168 բնակչով⁹¹: 1886 թ. ընտանեկան ցուցակների տվյալներով գյուղն ունեցել է 45 ծուխ, որից հայ բնակչությունը՝ 32, իսկ թաթարները՝ 13 ծուխ⁹²: 1914 թ. հունվարի 1-ի դրությամբ Նոր Խաչմասն ուներ 298 հայ բնակիչ⁹³:

1918 թ. գարնանը թաթարների կողոպուտից, ավերածություններից և սպանություններից մեծապես տուժեց նաև Ղուբայի գավառի հայ բնակչությունը, հատկապես Խաչմասի հայությունը: Ապրիլի 3-ին թաթարական զինված ջոկատները Դերբենդից եկած չեչեններով և թուրքերով հարձակվում են Խաչմասի հայկական թաղամասի վրա և բոլորին կոտորում, այդ թվում գյուղի երկու քահանաներին: «Անտառի մեր թագստեան տեղից օրւայ ժամը 4-ին,- պատմել են ականատեսները «Արեւ» օրաթերթի խմբագրատանը,- տեսանք որ Դերբենտից կայարան ժամանեցին զինւած չեչենների և թուրքերի երկու էշէլոններ, որոնք կէս ժամից յետոյ սկսում են կոտորել Խաչմաս գիւղի բոլոր հայերին»⁹⁴: Այդ սարսափելի ջարդից կարողանում են փրկվել միայն երեք հոգի, որոնց հաջողվում է լուսադեմին հեռանալ գյուղից և ապաստան գտնել շուրջ 12 վերստ հեռավորության վրա գտնվող Միխայլովկա (Նիգավո) ռուսական գյուղում: Խաչմասում հայ բնակչության նկատմամբ իրականացվող ոճրագործությունները անմիջականորեն հրահրվում և խրախուսվում էին Ղուբայի գավառական կոմիսար Ալի-բեկ Զիզիկսկիի կողմից: Ծամախու հայոց թեմի

Այսրկովկասում «ադրբեջանցի» էթնանվան գործառնան հարցի շուրջ, «Մերձավոր Արևելք», պր. V, Երևան, 2008, էջ 137-144):

⁹¹ Տե՛ս Списки населенных мест Кавказского края Бакинской губернии. Список населенных мест по сведениям 1873 г. (այսուհետև՝ ՇՄ-1873). Издан Кавказским статистическим комитетом при главном управлении наместника Кавказского. Сост. гл. ред. ком. Н. Зейдлицем, Тифлис, 1879 (6. с.).

⁹² Տե՛ս ССДНЗКИПС-1886.

⁹³ Տե՛ս КК на 1915 г., Тифлис, 1914, с. 141.

⁹⁴ Մ. Խ., Խաչմասի դեպքերը, «Արեւ», Բագու, 1918, ապրիլի 10 (23), դ 73 Նույն տեղում:

առաջնորդ Բագրատ եպս. Վարդապարյանը Հայոց կաթողիկոս Գևորգ Ե. Սուրենյանցին հղած զեկուցագրում այդ ոճրագործության մասին գրել է հետևյալը. «...Խաչմաս գիւղի հայերին ամբողջովին կոտորեցին իրենց երկու քահանայի հետ: Այժմ այդ տեղերը հայ չկայ»⁹⁵:

Քիլվարը գտնվում էր Կովկասյան Մեծ լեռնաշղթայից Փոքր լեռնաշղթայի վրա կախված մի լեռնաբազկի վրա, որի հյուսիսային կողմով հոսել է Շապորան գետը⁹⁶: Գյուղը թաթախու հայերի բնակավայրերից էր: 1929 թ. Քիլվար այցելած արևելագետ Բ. Միլլերի հայտնած տեղեկության համաձայն՝ 140 ընտանիքներից 30-ը վաղ ժամանակներում՝ մի քանի սերունդ առաջ, գաղթել են Շամախիից, Քարքանջից, Քալախանից, Մատրասայից, ինչպես նաև մեկական ծուխ Երևանից, Արցախից և Ղարաջալիից⁹⁷: Նույն հեղինակի վկայակոչած տվյալներով՝ Հյուսիսային Կովկաս գաղթից հետո XVIII դարի վերջին Քիլվարն ունեցել է 50 ծուխ հայ բնակիչ⁹⁸: Հնուց ի վեր Քիլվարի հայաբնակ լինելու վկայությունը գյուղի Մր. Գրիգոր Լուսավորիչ հին եկեղեցին է, որը հիմնովին վերանորոգվել էր Շամախիի թեմի առաջնորդ Ներսես վարդապետի օրոք (1551-1601 թթ.), ըստ արձանագրության՝ ՌԼԴ (1585) թվականին⁹⁹: 1873 թ. գյուղն արդեն ուներ 78 ծուխ՝ 513 բնակչով, ընդ որում, բնակչության շրջանում գերիշխող էր թաթերեն լեզուն¹⁰⁰: 1886 թ. ընտանեկան ցուցակների տվյալներով՝ գյուղն ունեցել է 82 ծուխ՝ 680 բնակչով¹⁰¹: 1890 թ.

⁹⁵ ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 193, թ. 1:

⁹⁶ Տե՛ս Բարխուտարեանց Ս., նշվ. աշխ., էջ 139:

⁹⁷ Տե՛ս Միլլեր Բ., Талышский язык, М.-Л., 1953, с. 15..

⁹⁸ Տե՛ս նույն տեղում, ր. 14, տե՛ս նաև Հակոբյան Ար., Թաթախու հայեր, էջ 73:

⁹⁹ Տե՛ս Բարխուտարյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 147:

¹⁰⁰ Տե՛ս ՇՄ-1859-1864, Կ. VI, с. 55, տե՛ս նաև ՇՄ-1873.

¹⁰¹ Տե՛ս ССДНЗКИПС-1886.

բնակչությունը կազմում էր 100 ծուխ՝ 420 բնակչով¹⁰²: 1914 թ. հունվարի 1-ի դրությամբ Քիլվարն ուներ 556 հայ բնակիչ¹⁰³:

Կովկասագետ Ս. Բրոննսկու տեղեկացմամբ՝ 1796-1897 թթ. Հյուսիսային Կովկաս գաղթից հետո XIX դարի սկզբներին Ղուբայի պրովինցիայում վերոնշյալ գյուղերից բացի, հայաբնակ էին Բարախում (I), Բարախում (II), Ղարաջալի և Ղարադուրտ գյուղերը¹⁰⁴: Ղուբայից Ն. Սարումյանցի՝ 1871 թ. հոկտեմբերի 8-ին «Մեղու Հայաստանի» ամսագրին հղած թղթակցությունից պարզվում է, որ Հյուսիսային Կովկաս գաղթից հետո Ղարաջալի հայաբնակ գյուղն ուներ դեռևս 4 գերդաստան հայ¹⁰⁵: 1886 թ. գյուղն ուներ 14 ծուխ՝ 67 բնակչով, որից հայեր՝ 3 ծուխ՝ 14 բնակչով (11 ար., 3 իգ.)¹⁰⁶: Ղարաջալի և մերձակա Արաբ-Սարու գյուղերը ժամանակին եղել են շամախեցի Լալայան եղբայրների սեփական կալվածքը¹⁰⁷: Ղարաջալի գյուղի փոքրաթիվ հայերի մասին հետագա աղբյուրները, մասնավորապես Ղուբայի գավառում շրջագայած Մակար եպիսկոպոս Բարխուտարյանցի ու Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Սմբատյանցի տեղեկությունները բացակայում են: Բ. Միլլերի վերոբերյալ տեղեկությունից ենթադրվում է, որ գյուղի վերջին հայերը վերաբնակվել են Քիլվար և Խաչմաս գյուղերում¹⁰⁸:

Բաքվի գավառ: Գտնվում էր համանուն նահանգի արևելյան մասում՝ Կասպից ծովի արևմտյան ափին՝ Ապշերոնյան

¹⁰² Տե՛ս Բարխուտարեանց Մ., նշվ. աշխ., էջ 139:

¹⁰³ Տե՛ս КК на 1915 г., с. 141.

¹⁰⁴ Տե՛ս Броневский С., նշվ. աշխ., ч. II, гл. III, Ширван (Ханство Кубинское), с. 383.

¹⁰⁵ Տե՛ս Ներսէս Սարումեանց, «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1871, հոկտեմբերի 16, դ 38, էջ 299:

¹⁰⁶ Տե՛ս ССДНЗКИПС-1886.

¹⁰⁷ Տե՛ս Խ. Կ. Մ. [Խորեն ավ. քին. Միրզաբեկյան], Կենսագրական ակնարկ շամախեցի Լալայեանց ազնիւ տոհմի (ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 1, գ. 309, թ. 11, տե՛ս նաև Սմբատեանց Մ., նշվ. աշխ., էջ 337):

¹⁰⁸ Տե՛ս Миллер Б., նշվ. աշխ., с. 15.

Թերակղզում: Կասպից ծովի արևմտյան ափին՝ հրվանդանաձև, շուրջ 60 կմ երկարությամբ ծովի մեջ խորացած Ապշերոնյան թերակղզում, հայերը բնակվել են առնվազն վաղ միջնադարից: Բաքու քաղաքից 30 վերստ հեռավորության վրա՝ թերակղզու հյուսիսային եզրին գտնվող Երբեմնի հայկական, սակայն հետագայում մահմեդաբնակ դարձած Բուզովնա գյուղում բնակվող հայերի և նրանց սրբատեղիների մասին ուշագրավ տեղեկություններ է հաղորդում 1842 թ. օգոստոսին այդտեղ այցելած պրոֆ. Բ. Բերյոզինը: Նա վկայում է Ս. Հովհաննեսի և Անդրեասի դամբարանի, նրա վրա եղած հայատառ արձանագրությունների մասին¹⁰⁹: Բուզովնա գյուղից պահպանվել են նաև տապանաքարերի և խաչքարերի բեկորներ՝ 1251, 1351 և 1451 թվականների արձանագրություններով, եկեղեցական շինությունների ավերակներ, որոնք վերագրվում են XII-XIII դարերին: Եր. Տեր-Հովհաննիսյանցը, XX դարասկզբին լինելով Բուզովնայում, «Ս. Եղիայի վանքը Բուզովնում» հողվածում արժեքավոր տվյալներ է հաղորդում հայերին վերաբերող վիճագրական նյութի պատասխանների մասին: Ըստ նրա՝ «Բուզովնան, որ մի ժամանակ հայի գիւղ է եղել, ներկայումս ծառայում է Բագուեցուց համար իբրև ամարանոց...»¹¹⁰:

Ապշերոնյան թերակղզում հայաբնակ գյուղեր են եղել նաև Սարունչին, Մաշթաղան, Շաղանը, Մարդաքյանդը և Բալախանը: XIX դ. վերջին «Մշակին» հղած թղթակցությունում Ալ. Քալանթարյանցը գրում է, որ այդ գյուղերը 180-200 տարի սրանից առաջ բնակեցված են եղել հայերով¹¹¹: Ուշագրավ է

¹⁰⁹ Березин И., Путешествие по Дагестану и Закавказью, Казань, 1850, ч. III, гл. V (От Баку до Сальяна), с. 64-65.

¹¹⁰ Տեր-Յովհաննիսեանց Եր., Ս. Եղիայի վանքը Բուզովնում, «Արարատ», 1902, Ե-Զ, էջ 482:

¹¹¹ Քալանթարեանց Աղ., Նամակ Բուզովնայից, «Մշակ», Թիֆլիս, 1874, սեպտեմբերի 19, N 37:

այն տեղեկությունը, որ Բաքվից 4 վերստ հարավ-արևմուտք գտնվող Բիրի-Շեյրաթ ուխտատեղիում նախկինում եղել է վանք. «...Քառասուն հայ կուսանաց վանք է եղել յիշեալ ուխտատեղին»¹¹²: 1850 թ. թերակղզու նավթահանքային շրջան այցելած Մարգիս արք. Ջալալյանցը վկայում է, որ դեռ երեսուրդ էին ավերակ եկեղեցու հետքերը. «...երեսին աներակք տանց, ընդ որս եւ եկեղեցոյ...»¹¹³:

Ք. Բաքու: Ապշերոնյան թերակղզու հայաբնակ բնակավայրերի շարքում հայ ժողովրդի պատմության մեջ հատկապես կարևոր տեղ է գրավում Բաքու քաղաքը¹¹⁴: 1684 թ. հունվարին Բաքվում հանգրվանած գերմանացի բժիշկ, ճանապարհորդ Էնգելբերտ Կեմպֆերը տեղեկություններ է հայտնում քաղաքի ամրոցի գլխավոր մուտքի՝ «Շամախյան» դարպասների մոտ գտնվող հայկական ութանկյուն քարավանատան մասին: Ըստ Կեմպֆերի՝ «Հասարակական շենքերից ամենաներկայանալին սրբատաշ քարով կառուցված ութանկյուն սյունազարդ քարավանատունն է կամ հյուրանո-

¹¹² Ալեք[սանդր] Շ. Նաջարեանց, Բագուի նաւթագործարանատիրոջ ծայրահեղ անհոգութիւնը, «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1883, փետրվարի 23, դ 18:

¹¹³ Ջալալեանց Ս., Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, մասն Բ, Տիֆլիս, 1858, էջ 409-410:

¹¹⁴ Բաքվի հայության հնաբնակ լինելը փաստում է քաղաքի ամրոցի ներսում Հայոց Արևելից կողմանց (Արցախ, Ուտիք) թագավոր Առանշահիկ Վաչագան Բարեպաշտի (485-VI դարի առաջին կես) կողմից կառուցված Ս. Աստվածածին մատուռ-եկեղեցին: Ավանդության համաձայն՝ «Հին մատուռը... շինուած է եղել այն բազնեաց տեղումը, որ կանգնած էին մինը իրրեւ կրակի չաստուած և միւսը ծովի չաստուած, զոր կործանեց Եղիշէ առաքեալը Ադուանից աշխարհը գալու միջոցին, և տեղը Քրիստոսի խաչի նշանը կանգնեց, ուր ապա Մեսրոպը թարգմանիչը շինել տուեց մատուռ յանուն Տիրամօրն: Իսկ Վաչագան բարեպաշտ թագաւորն Ադուանից յամի Տեառն 500 շինեց եկեղեցի, ըստ այսմ և Բագուայ հին և նշանաւոր եկեղեցին և ուխտատեղին է սուրբ Աստուածածնայ եկեղեցին, որ բերդի մէջ է և փարոսեան աշտարակի դիմացն է» (Սմբատեանց Ս., նշվ. աշխ., էջ 373):

որը ներսում ունի շրջանաձև սրահ»¹¹⁵: 1796 թ. Շիրվանի պրովինցիայի և Ապշերոնի բնակավայրերի տեղագրության և քարտեզագրման աշխատանքներին մասնակցած Բ. Դրենյա-կինի վկայությամբ՝ Բաքուն ուներ մինչև 580 տուն պարսիկ և շուրջ 40 տուն հայ բնակչություն¹¹⁶: Աստրախանի մաքսա-տան տնօրեն Իվանովի՝ 1809 թ. հունիսի 25-ի՝ Վրաստանի և Կովկասյան գծի գլխավոր հրամանատար, գեն. Ա. Տոբմասովին ուղղված զեկուցագրի համաձայն՝ Բաքուն իր արվար-ձանով ուներ 992 ընտանիք՝ 5007 բնակչով: Ըստ այդմ՝ բուն քաղաքում պարսիկներն ունեին 861 ընտանիք՝ 4341 բնակչով, հայերը՝ 34 ընտանիք՝ 163 բնակչով, հրեաները՝ 10 ընտանիք՝ 66 բնակչով¹¹⁷: Վիրահայոց թեմի առաջնորդ Ներսես արքեպիսկոպոս Աշտարակեցու՝ 1822 թ. հունվարին կազմած ցուցակագրության համաձայն՝ Բաքվում հայերն ունեին 49 ծովա, 1 եկեղեցի և 5 հոգևորական¹¹⁸: Նույն ժամանակաշրջանի մեկ այլ արխիվային վավերագրի վկայությամբ՝ հայերը Բաքվում ունեին 49 տուն՝ 277 բնակչով¹¹⁹: Նույն աղբյուրը տեղեկություններ է հաղորդում նաև հայ բնակչության առ-ցիալ-դասային կազմի վերաբերյալ: Ըստ այդմ՝ «Կնեազք, ազնւականք և ազատք»՝ 2 տուն՝ 13 բնակչով, «Թագաւորա-կան հպատակք»՝ 47 տուն՝ 264 բնակչով¹²⁰:

¹¹⁵ Kempfer E., Amoenitatum Exoticarum Politico-Phisico-Medicarum Fasciculi, Lemgoviae, 1712, p. 267.

¹¹⁶ Տե՛ս Դրենյակին И., Описание Ширвана. 1796 г., История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв. (архивные материалы), под редакцией М. О. Косвена и Х. М. Хашаева, Москва, 1958, с. 168.

¹¹⁷ Տե՛ս Акты, собранные Кавказскою археологическою комиссиею, под ред. Ад. Берже, т. IV, Тифлис, 1870, док. 865, с. 575.

¹¹⁸ Տե՛ս Գեղամեան Ե., Պատմական քաղաւածքներ, «Հովիտ», Թիֆլիզ, 1910, օգոստոսի 16, N 16, էջ 249:

¹¹⁹ Տե՛ս շԱՍ, ֆ. 332, ց. 1, գ. 866, թ. 1:

¹²⁰ Տե՛ս նույն տեղում:

րից էին, որ կանխագագին Բաքվի նավթի նշանակությունն ու արժեքը և սկսեցին զարգացնել արդյունաբերության այդ ճյուղը: Բաքվում հայ առաջին նավթահորերի սեփականատերն էր գործուկյա և տնտեսագիտական լայն մտահորիզոնի տեր, թիֆլիսեցի վաճառական Հովհաննես Միրզոյանը: Նա 1868 թ. Սուրախանիում հիմնեց նավթի վերամշակման գործարան, իսկ 1871 թ.՝ Բալախանիում առաջին արդյունաբերական հորատանցքը, որով և հիմք դրվեց զարգացման սաղմնային վիճակում գտնվող նավթարդյունաբերությանը¹²⁹:

Բաքվի խոշոր ձեռնարկատերերի շարքում մեծ տոկոս էին կազմում հատկապես հայ նավթարդյունաբերողները (Փիթոյան եղբայրներ, շուշեցի Պողոս, Հակոբ, Աբրահամ և Արշակ Ղուկասյան եղբայրներ, Հովհաննես Միրզոյան, Գևորգ Լիանոզյան, Առաքել Ծատուրյանց և շատ ուրիշներ): Նրանց հիմնած հայանուն ընկերությունները («Արամագր», «Սյունիք», «Մասիս», «Աստղիկ», «Արարատ» և այլն) մեծ դեր են խաղացել Ապշերոնյան թերակղզու նավթի արդյունահանման և վաճառքի կազմակերպման, Բաքվում ֆինանսավարկային և բանկային համակարգերի կազմավորման գործում: Նավթարդյունաբերությունը ոչ միայն հարստացրեց Բաքուն, այլև XIX դ. երկրորդ կեսից՝ առավելապես դարի վերջում, վճռական դեր խաղաց հայ դրամատիրության ձևավորման գործընթացում:

Փաստերը վկայում են, որ Բաքվի նավթարդյունաբերության զարգացման գործում իրենց առանձնահատուկ դերն են ունեցել հատկապես արցախահայերը: Արցախցի թերևս առաջին նախաձեռնողներից էր հայ առևտրական կապիտալի ներկայացուցիչ Պետրոս Մանչեյանը, որը կառավարությու-

¹²⁹ Տե՛ս նաև շ. 196, գ. 1, գ. 23, թ. 27, տե՛ս նաև Гулишамбаров С., Очерки развития и современное состояние нефть-яной промышленности Бакинского района (Список сведений о Кавказе, т. VII. Изданный под ред. Н. Зейдлица, Тифлис, 1880, с. 345)..

նան հետ 1810 թ. ստորագրած համաձայնագրով կապալով սկսեց շահագործել Ղուբայի նավթահորերն ու ծովային ձկնորսարանները¹³⁰: Արցախցիներ էին խոշոր նավթահանքերի տերեր, եղբայրներ Առաֆեյանները, Ղուկասյանները, Գրասիլնիկյանները, Գրիգոր և Հովսեփ Թումայան եղբայրները, Գրիգոր Դիլդարյանը, Մուսայել Շահգեղանյանը, Դավիթ Ավան-Յուզբաշյանը, շուշեցի Լազարյանների գերդաստանի ներկայացուցիչ, գեներալ-լեյտենանտ Հովհաննես Դավիթ Լազարյանը, Մամվել Բաղիրյանը, Հարություն (Արտեմ) Մադաթյանը, Միքայել Արամյանը և շատ ուրիշներ¹³¹: Այս առումով ուշագրավ է «Տարագ» ամսագրի վկայակոչած հետևյալ տեղեկությունը. «Գաղտնիք չէ, որ Բազլի հայ հարուստները մի աննշան բացառությամբ, բոլորը դարաբաղցիներ են: Սրանք, գաղթելով Բազու, իրանց բնածին ընդունակությամբ և տոկունությամբ մի երեսուն-քառասուն տարւայ ընթացքում շինել են այժմեան Բազու քաղաքը և ձեռք բերել ահագին հարստութիւն»¹³²: Տնտեսական կյանքի աշխուժացման պայմաններում հայ առևտրաարդյունաբերողներից շատերը Բաքվում հիմնել են գործարաններ, ֆաբրիկաներ և արդյունաբերական այլ ձեռնարկություններ: Եթե 1889 թ. Բաքվում գրանցված 69 նավթարդյունաբերական ընկերություններից հայկական էր 34-ը, ապա՝ 1907 թ. 154-ից՝ 89-ը (58%), 1909 թ. 176-ից՝ 99-ը (56%): 1907 թ. դրությամբ 448 միլիոն փութ նավթի հանույթի 52,4 %-ը պատկանում էր հայերին, 36,9 %-ը՝ ռուսներին և եվրոպացիներին, իսկ 8,7 %-ը՝ կովկասյան ժո-

¹³⁰ Տե՛ս նաև Դիլդարյան Վ., Արևելյան Հայաստանը XIX դարի առաջին երեսնամյակին և հայ-ռուսական հարաբերությունները, Երևան, 1989, էջ 117:

¹³¹ Տե՛ս Ստեփանյան Գ., Արցախահայության դերը Բաքվի առևտրաարդյունաբերության զարգացման գործում. XIX դ. XX դարասկիզբ, Միջազգային գիտաժողովի նյութեր նվիրված ԱրՊՀ հիմնադրման 40-ամյակին, պրակ I, Ստեփանակերտ, 2009, էջ 262-266:

¹³² «Տարագ», Թիֆլիս, 1892, N 25, էջ 350:

ղովորդներին: Արդեն 1917 թ. 368 միլիոն փութ նավթի հանույթի 53 %-ը պատկանում էր հայ ձեռնարկատերերին¹³³:

Բաքվում հայ առևտրաարդյունաբերական դասի խոշոր ներկայացուցիչն ու առաջամարտիկն Ալեքսանդր Մանթաշյանցն էր, որը կարճ ժամանակամիջոցում իր շուրջն է համախմբում հայկական խոշոր և միջին մի շարք նավթարդյունաբերական ընկերություններ և 1889 թ. հիմնում «Ա. Ն. Մանթաշյանց և ընկ. առևտրական տունը» ու նոր սկիզբ դնում նավթարդյունաբերության զարգացմանը՝ հետզհետե դառնալով Բաքվի նավթարդյունաբերության առաջնորդներից մեկը¹³⁴:

Հայ առևտրաարդյունաբերողները, նավթի վերամշակման և արդյունաբերական այլ գործարաններից գատ, ունեին նաև նավամատույցներ և սեփական շքեղ շոգենավեր: Կասպից ծովում բեռնափոխադրումներ են կատարել նաև հայկական այլ ընկերությունների և առանձին անհատների «Մասիս», «Արարատ», «Կիլիկիա», «Անի», «Սևան», «Արմենիա», «Արմենակ», «Արցախ», «Հայաստան», «Շուշանիկ», «Արարս», «Վան», «Մուշ», «Զանգի», «Արծուի Վասպուրական», «Թամարա», «Արշալույս», «Աննա», «Մենաստան», «Վահան» և հայանուն այլ մարդատար ու ապրանքատար շոգենավեր և առագաստանավեր¹³⁵: 1890 թ. հունիսին հայ նավթարդյունաբերողները հիմնել էին նաև «Հայոց շոգենավային ընկերությունը»¹³⁶:

¹³³ St. u. ՀԱԱ, ֆ. 196, ց. 1, գ. 23, թ. 30-31, տե՛ս նաև Микаелян В., Мирзоян С., Участие армян в экономической жизни Восточного Закавказья (вторая половина XIX-первые десятилетия XX вв.), ЛՀԳ, Երևան, 1990, N 2, էջ 77:

¹³⁴ Մանթաշյան տե՛ս Սարուխան Ա., Աղեքսանդր Մանթաշյանց: Մեծ վաճառական և բարեգործը (յիշողություններ իր մահուան 20-ամեակի առթիւ), Վիեննա, 1931:

¹³⁵ «Արոր»-ի պատկերազարդ օրացոյց 1894 թուականին Քրիստոսի, Բաքու, 1893, էջ 35, տե՛ս նաև Ежегодник Баку и его районъ 1909. Адресная и справочная книга, С.-Петербург, 1909, отд. V, с. 201-208:

¹³⁶ Եղիշէ րահ. Գեղամեաց, Նամակ Բագուից, «Արձագանք», Թիֆլիս, 1890, հունիսի 24, N 18, էջ 14:

Բաքվի հայերն առաջատար դիրք են ունեցել հասարակական-քաղաքական կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտներում: Նրանք պատասխանատու պաշտոններ են վարել ինչպես նահանգային, այնպես էլ զավառային և քաղաքային վարչություններում: Նրանց մեջ եղել են մեծ թվով իրավաբաններ, փաստաբաններ, երդվյալ ատենակալներ, գանձապահներ և այլն: Բաքվի բարձրաստիճան հայերից ոմանք եղել են քաղաքագլխի տեղապահ և անգամ ընտրվել քաղաքագլուխ: Դեռևս 1840-ական թվականների կեսերին Բաքվի քաղաքապետն էր Արդույան նշանավոր իշխանական տոհմի ներկայացուցիչ, պորուչիկ Պավել Փարսաղանի Արդույան-Երկայնաբագուկը (Դուգորուկի): Քաղաքագլուխ Ստանիսլավ Զենովիչի (1879-1893 թթ.) կառավարման շրջանում քաղաքային վարչության անդամ և քաղաքագլխի տեղապահն էր «Մարդասիրական ընկերության» նախագահ Քրիստափոր Անտոնյանը: Մեծ թվով բարձրաստիճան հայեր տարբեր տարիներին մշտապես տեղեր են զբաղեցրել Բաքվի Քաղաքային դումայում¹³⁷:

Տնտեսական աշխուժության պայմաններում կարճ ժամանակում ծնունդ են առել բարեգործական և հասարակական մի շարք կազմակերպություններ («Մարդասիրական ընկերություն հանուն Ս. Գրիգորի Լուսավորչին Հայաստանի», 1864 թ., հիմնադրել է Բաքվի նահանգի բժշկապետ Դավիթ Արտեմի Ռոստոմյանը), «Բաքվի Հայոց աղքատախնամ եկեղեցական հոգաբարձությունը» (1872 թ. հիմնադրել է Բաքվի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ Մայր եկեղեցու ավ. քին. Թադևոս Բուդաղյանցը), «Բաքվի Հայոց կուլտուրական միությունը» (1906 թ. հիմնադրել է Կոստանդին Խատիսյանը), «Բաքվի որբախնամ ընկերությունը», (1914 թ. ապրիլի 25-ին հիմնադրել են Ալեքսանդր, Անդրեաս և Պատվական Թառայանց եղբայր-

¹³⁷ Մանթաշյան տե՛ս Ստեփանյան Գ., Բաքու քաղաքի հայության պատմությունը (պատմաժողովրդագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 2012, էջ 178-179:

ները)¹³⁸, «Բաքվի հայկական ծխական դպրոցների չքավոր աշակերտ-աշակերտուհիներին նպաստող ընկերություն» (1914 թ. հոկտեմբեր), որոնք իրենց հայանպաստ գործունեությունը ծավալեցին ոչ միայն Բաքվի նահանգի սահմաններում, այլև դրանից դուրս:

Բաքվի հայերի հոգևոր ու մշակութային կյանքը ընթացել է համահայկական հունով՝ սերտորեն կապված լինելով ազգային կյանքին ու ավանդներին: 1870 թ. փետրվարի 28-ին նավթարդյունաբերող Ներսես Կրասիլնիկյանի տանը սկսել է գործել ռեալական դպրոցի սաներից կազմված հայկական դերասանական խումբը, որը հիմնադրել է Բաքվի հայկական թատրոնը: Այդտեղ են գործել հայ դերասանական լավագույն ուժերից Մաֆրազյան ամուսինները, Հովհաննես Աբեյանը, Ազնիվ Հրաչյան, Միրանույշը, Արտաշես Վրույրը, Արուս Ոսկանյանը և շատ ուրիշներ: Բաքվում 1885 թ. նոյեմբերի 12-30-ը Ա. Գոնչարովի ռուսական թատերախմբի հետ հյուրախաղերով հանդես է եկել հանճարեղ դերասան Պետրոս Ադամյանը:

XIX դարի երկրորդ կեսին Բաքվի հայ թատերական կյանքին համահունչ առաջ էր ընթանում նաև երաժշտական կյանքը: Բաքվի հայ երաժշտասերների կյանքում իր ուրույն ու հաստատուն տեղն է ունեցել հայ երաժշտության ամենանշանավոր գործիչներից մեկը՝ երգահան, խմբավար, երաժշտական բանահավաք ու քառաձայն երգարվեստի մեծ վարպետ Քրիստափոր Կարա-Սուրգան, որը 1885-1893 թթ. անընդմեջ ապրել և ստեղծագործել է Բաքվում: 1896 թ. այդ քաղաքում իր երգչախմբով հանդես է եկել հայ երգարվեստի

մեկ այլ երախտավոր՝ Մակար Եկմայանը, որը քաղաքի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ Մայր եկեղեցում կատարել է իր ստեղծած քառաձայն «Պատարագը»: «Կուլտուրական միության» գեղարվեստական մասնաժողովը 1908 թ. մարտի վերջերին Բաքու է հրավիրել Կոմիտաս վարդապետին, որն իր աշակերտ Վահան Տեր-Առաքելյանի հետ միասին «Մարդասիրական ընկերության» դահլիճում տպավորիչ համերգ է տվել:

Քաղաքի գրական կյանքի աշխուժացմանն է նպաստել 1880-ական թվականների վերջերին հիմնված «Հույս» միությունն իր համանուն հանդեսով: Բաքվում գրական-հասարակական գործունեության խթան հանդիսացավ 1890-ական թվականներին գրող-մանկավարժներ Ս. Հովվյանի, Ա. Նազարեթյանի, Ս. Բալայանի, Ս. Մատինյանի և Ս. Բեզլարյանի ջանքերով կազմակերպված «Օջախ» գրական-գեղարվեստական հնչակյան ակումբը¹³⁹, որի աշխատանքներին տարբեր տարիներին մասնակցել և Բաքվի հայ կրթամշակութային կյանքին կարևոր մասնակցություն են բերել հայ դասական գրողները: «Օջախ» պատվավոր անդամներն էին Ղ. Աղայանը, Ալ. Շիրվանզադեն, Հովհ. Թումանյանը և այլք¹⁴⁰: Բաքվի գրական շարժմանը խթանեց 1915 թ. մայիսին գրական մի խումբ գործիչների ջանքերով հիմնադրված «Բաքվի հայ գրասերների ընկերությունը»¹⁴¹:

XIX դարի 70-ական թվականների սկզբից Բաքվում միաժամանակ սկսում է ձևավորվել ու զարգանալ տպագրական գործը: «Մարդասիրական ընկերության» նախաձեռնությամբ 1872 թ. հիմնվում է քաղաքի առաջին տպարանը, որի հայկա-

¹³⁸ Տե՛ս Պատմական համառոտ տեսություն Բազուայ Հայոց Մարդասիրական ընկերության 25-ամեայ գործունեության, աշխատասիրեց ատենադպիր ընկերության Ա. Գալստեանց, Բազու, 1891, էջ 5-6): Պատմություն Բազուայ Հայոց աղքատախնամ եկեղեցական հոգաբարձության (1872 թ. ապրիլի 1-ից մինչև 1893 թ. ապրիլի 1-ը), կազմեց՝ Ա. Գալստեանց, Բազու, 1895, էջ 3: Կանոնադրություն Բազուայ որբախնամ ընկերության, Բազու, 1914, էջ 1, 8:

¹³⁹ Տե՛ս «Հորիզոն», Թիֆլիս, 1914, հունվարի 30, N 22:

¹⁴⁰ Տե՛ս Ինճիկյան Ա., Հովհաննես Թումանյանի կյանքը և ստեղծագործության պատմությունը (1869-1899), Երևան, 1969, էջ 378, տե՛ս նաև Հովհաննիսյան Ս., Հովհաննես Թումանյանի կյանքի ու ստեղծագործության պատմությունը (1900-1912 թթ.): Գիտական կենսագրություն, Երևան, 2012, էջ 568-569:

¹⁴¹ «Արեգ», Բազու, 1915, մայիսի 30, N 56:

կան տառերը բերվում են Թիֆլիսից՝ «Հ. Էնֆիաճյանց և ընկ.» ձուլարանից: Այդտեղ լույս են տեսնում «Սոխակ Հայաստանի» երգարանի չորս պրակները (1874 թ.), «Մխիթար Գոշ», «Ողորմալիանոսի և Եզովպոսի առակները», (1878 թ.), Խորեն Ստեփանեի «Հայկական աշխարհ» ամսագիրը (1877-1878 թթ.) և արժեքավոր այլ գործեր: XIX դարի վերջին գործել են «Մալաֆյանց և ընկ.» (1874 թ.), «Ա. Ղասաբյանց» (1876 թ.), «Մարդասիրական ընկերության» տպարանի գրաշարներ Ս. Տեր-Հովհաննիսյանի ու Ա. Ղասաբյանցի տպարանը (1876 թ.): 1890-ական թվականներին Ս. Շահբազյանի կողմից հիմնվում է նաև «Արոր» տպարանը¹⁴²: XX դարի սկզբին Բաքվում հիմնվում են նաև Գյուլբուրադյանցի, և Եղբ. Ղազարյանների, Ն. Երևանցյանի, Կ. Խատիսյանի, «Արծվաբերդ», «Արամազդ», «Բաքվի Հայոց կուլտուրական միության» տպարանները և այլն¹⁴³:

XIX դարի կեսին և XX դարի սկզբներին հրատարակվել են հայկական բազմաթիվ պարբերականներ: Մինչև 1920 թ. Բաքվում հրատարակվել է ավելի քան 62 անուն հայկական պարբերական: Դրանցից են՝ «Հայկական աշխարհ (1877-1879 թթ.)», «Օրեր (1907 թ.)», «Անի (1908 թ.)», «Նոր խօսք (1911-1912 թթ.)», «Արեւ (1914-1919 թթ.)», «Առաւուտ» (1909 թ.), «Գործ» (1914 թ.), «Նաւակ» (1914-1915 թթ.), «Ծիլ» (1914-1916 թթ.), «Բազմի ձայն» (1913-1914), «Աշխատանքի ձայն» (1918 թ.) և այլ պարբերականներ¹⁴⁴:

Բաքվի և Ապշերոնյան թերակղզու մյուս բնակավայրերի կառուցապատման ուղղությամբ և քաղաքաշինության ոլորտում մեծ դեր են խաղացել հատկապես հայ ճարտարապետ-

¹⁴² Տե՛ս Ստեփանյան Գ., Շամախի և Բաքու քաղաքների հայկական տպագրության պատմությունից, էջ 96-97:

¹⁴³ Տե՛ս Հայ պարբերական մամուլի մատենագիտություն (1794-1967) համահավաք ցանկ, կազմեց՝ Ա. Կիրակոսյան, Երևան, 1970, էջ 613:

¹⁴⁴ Տե՛ս Ստեփանյան Գ., Շամախի և Բաքու քաղաքների հայկական տպագրության պատմությունից, էջ 99-100:

ներն ու շինարարները: Հատկանշական է ճարտարապետներ Գ. Տեր-Միքելյանի, Վ. Սարգսյանի, Ն. Բանի, Հ. Քաջազունու և Տ. Աղայանի ավանդը, որոնց կառուցած բնակելի շենքերը, հասարակական ու մշակութային շինությունները կանգուն են ցարդ և զարդարում են ներկայիս Բաքուն:

«Մարդասիրական ընկերության» նախագահ Մովսես Զուրաբյանի նախաձեռնությամբ 1870 թվականից ընկերությանը կից գործել է գրադարան-ընթերցարանը, որի առաջին վարիչն էր Ալ. Շիրվանզադեն: Գրադարանը հետագայում կողոպտուտի ենթարկվեց մուսավաթական իշխանության և դրան հաջորդած խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո:

Պակաս կարևոր չէր Բաքվի հայերի դերն ու մասնակցությունը հասարակական-քաղաքական կյանքին: XIX դարավերջից Բաքվում գործում էին ՀՅԴ, ՄԴ Հնչակյան, Սոցիալ-դեմոկրատական բանվորական հայ կազմակերպության («Մպեցիֆիկներ»), իսկ ավելի ուշ՝ Հայ ժողովրդական կուսակցությունները: Հայ քաղաքական ուժերն իրենց մեծ դերակատարությունն են ունեցել նաև մյուս քաղաքական կուսակցությունների՝ Ռուսաստանի սոցիալ-դեմոկրատական բանվորական («ՌՄԴԲԿ») և Սոցիալիստ-հեղափոխականների (Էսեռ) Բաքվի մասնաճյուղերի ստեղծման և գործունեության մեջ:

Բաքվի հայ հասարակական-քաղաքական կյանքում զգալի դեր ունեին Թիֆլիսի Ազգային կենտրոնական բյուրոյի Բաքվի մասնաճյուղը (1917 թ. հունիսին այն վերանվանվում է Բաքվի հայ հասարակական և քաղաքական հոսանքների ժամանակավոր խորհուրդ (նախագահ՝ Հայկ Տեր-Միքայելյան) և 1917 թ. դեկտեմբերի 30-ին ստեղծված Թիֆլիսի Հայոց Ազգային խորհրդի Բաքվի մասնաճյուղը:

Բաքվում հայկական առաջին դպրոցը բացվել է 1860 թ. Ալեքսեյ Տեր-Ղուկասյանի ջանքերով¹⁴⁵: «Մարդասիրական ընկերությանը» կից գործել են Ս. Մեսրոպյան երկդասյան

¹⁴⁵ Տե՛ս «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1860, դեկտեմբերի 10, N 50, էջ 395:

արական և Ս. Հռիփսիմյան օրիորդաց միջնակարգ դպրոցները (հիմնվել են 1869 թ.): Ընդհանուր առմամբ, մինչև թուրքերի կողմից Բաքվի գրավումը (1918 թ. սեպտեմբեր) գործել են տարաբնույթ 21 դպրոցներ¹⁴⁶: 1916 թ. քաղաքում գործող եկեղեցիների թիվն արդեն հասնում էր 5-ի (Ս. Աստվածածին, Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ (կառ.՝ 1869 թ.), Ս. Հովհաննես Մկրտիչ (կառ.՝ 1895 թ.), Ս. Թարգմանչաց (կառ.՝ 1907 թ.), Ս. Թադևոս և Ս. Բարդուղիմեոս (կառ.՝ 1914 թ.): Նախատեսված էր կառուցել նաև Ս. Հռիփսիմե, Ս. Սահակ և Ս. Մեսրոպ եկեղեցիները, սակայն Առաջին աշխարհամարտի սկսվելու պատճառով այդ ձեռնարկն այդպես էլ չիրականացվեց¹⁴⁷:

1905 թ. փետրվարին, երբ ցարական իշխանությունների հրահրմամբ կովկասյան թաթարները սկսում են հայերի կոտորածներ, ՀՅԴ Բաքվի Ոսկանապատի կենտրոնական կոմիտեն կազմակերպում է ինքնապաշտպանություն՝ Նիկոլ Դումանի գլխավորությամբ: Համաթուրքական ծրագրերը իրականացնելու և Բաքվի նավթին տիրանալու նպատակով 1918 թ. գարնանը թուրքական զորքերը Նուրի փաշայի հրամանատարությամբ արշավում են Բաքու: Հիմնականում հայ սպաներով և զինվորականներով համալրված Կոմունայի բանակի չորսամսյա համառ և արյունահեղ դիմադրությունից հետո սեպտեմբերի 15-ին թուրքական զորքերը Նուրի փաշայի գլխավորությամբ գրավում են Բաքուն և արհեստածին «Ադրբեջանական Դեմոկրատական Հանրապետության»¹⁴⁸

¹⁴⁶ Տե՛ս Ստեփանյան Գ., Բաքու քաղաքի հայության պատմությունը, էջ 648:

¹⁴⁷ Տե՛ս Ստեփանյան Գ., Համառոտ ակնարկ Բաքու քաղաքի հայկական եկեղեցիների պատմության, Հայոց պատմության հարցեր (գիտական հոդվածների ժողովածու), հ. 8, Երևան, 2007, էջ 152-170:

¹⁴⁸ Արևելյան Այսրկովկասում երբևէ գոյություն չի ունեցել «Ադրբեջան» անվամբ որևէ աշխարհագրական վայր կամ պետություն: Արտ. Արեղյանի դիպուկ բնորոշմամբ՝ «Ատրբեջան եւ ատրբեջանցի անունով երկիր ու ժողովուրդ գոյութիւն չունէին պատերազմից (իմա՝ Առաջին աշխարհամարտից - Գ. Ս.) առաջ: Ռուսական հին վիճակագրութիւնը գիտէր միայն

մուսավաթական կառավարության աջակցությամբ, հանձիններքին գործոց նախարար Բեհբուդ-խան Ջիվանշիրի, տեղի թաթարական ջոկատների հետ միասին երեք օր շարունակ (15-17-ը) կոտորածի ենթարկում ավելի քան 30.000 հայերի՝ կողոպտելով նրանց ունեցվածքը¹⁴⁹: Կոտորածը համընդհանուր էր, ավերն ու թալանը՝ նույնպես: Քաղաքի ոչ մի հայ ընտանիք զերծ չի մնում ահռելի ջարդերից ու կողոպուտից: Բնակչության մի մասը կոտորվում է տեղում՝ հարազատ օջախներում, մյուս մասը՝ փողոցներում և ապաստանած վայրերում: Ամբողջովին ավերվում է Հայկական թաղամասը,

«Արևելեան Անդրկովկաս», «Բագուի նահանգ» և այլն, փոխարինելով նույնանուն խանութիներին՝ պարսկական տիրապետության տակ: Այդ երկրամասի մեծամասնութիւն կազմող ցեղն էլ հին վիճակագրութիւններում թաթար եւ կամ պարզապէս մահմեդական յորջորջումով էր յայտնի» (Արեղեան Արտ., Մենք եւ մեր հարեւանները (ազգային քաղաքականութեան խնդիրներ), «Հայրենիք», Պոսթըն, 1928, 2 տարի, մայիս, N 7, էջ 135): 1918 թ. մայիսի 26-ին՝ Անդրկովկասյան Սեյմի լուծարումից հետո, երբ կովկասյան թաթարների «ազգային» խորհուրդը (նախագահ՝ Մամեդ Էմին Ռասուլզադե) երիտթուրքերի թելադրանքով մայիսի 28-ին Թիֆլիսում հռչակեց արհեստածին նոր «պետության» ստեղծումը, նպատակ ունենալով նույն անվան միջոցով հավակնել Իրանի հյուսիսարևմտյան պատմական Ատրպատական-Ազարբայջան երկրամասին, հակառակ Իրանի բողոքների այն հորջորջվեց «Ադրբեջանական Դեմոկրատական Հանրապետություն» (հետագայում՝ Ադրբեջանական ԽՍՀ, ներկայումս՝ Ադրբեջանական Հանրապետություն): Մանրամասն տե՛ս Бартольд В., Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира, Сочинение, т. II, ч. I, Москва, 1963, с. 703; Էնսեթոլլաի Ռեզա, Ազարբայջան եւ Առան (Կովկասեան Ալբանիա), Երևան, 1994, էջ 151-152; Swietochowski T., Russian Azerbaijan. 1905-1920. The Shaping of National Identity in a Muslim Community. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 129; Սլաստրյան Գ., Գևորգյան Ն., Ադրբեջան. յուրացման սկզբունքը և իրանական աշխարհը, Երևան, 1990; Galichian R., The Invention of History. Azerbaijan, Armenia and the Showcasing of Imagination (Second, revised and expanded edition), London/Yerevan, 2010, p. 35.

¹⁴⁹ Տե՛ս Գеноцид армян в Османской империи. Сборник документов под редакцией М. Г. Нерсисяна, Ереван, 1982, док. 245, с. 524.

ուր անխնա կոտորածի են ենթարկվում ծերերն ու մինչև անգամ ծծկեր երեխաները¹⁵⁰: Յեղասպանությունից փրկված հայերի մի զգալի հատված հանգրվանեց Կրասնովոդսկում, Հյուսիսային Կովկասում, Անդրկասպյան երկրում և Պարսկաստանում¹⁵¹:

Բաքվի նահանգի հարավային՝ մերձկասպյան Ջավաթ և նրանից հարավ ընկած Լենքորան գավառները Երասխի (Արաքս) ստորին հոսանքից հարավ գտնվող Մեծ Հայքի 11-րդ նահանգի՝ Փայտակարանի մասն են կազմել, և այդ տարածքների տեղաբնիկները հայերն են եղել: Դարեր շարունակ այնտեղ են գտնվել Արտաշեսյանների ու Արշակունիների ձմեռանոցները, նաև տեղակայված էին հայկական զինվորական կայազորները¹⁵²: Ի լրումն սևծովյան և միջերկրածովյան նավահանգիստների, Հայոց պետականության (Մեծ Հայք, Փոքր Հայք, Հայկական Կիլիկիա) հզորության ժամանակներում Կասպիական նավահանգիստների միջոցով կապվում էր առևտրի ասիական կենտրոններին՝ դրանով իսկ մասնակցելով և ներդրում ունենալով համաշխարհային տնտեսական, մշակութային ու քաղաքակրթական գործընթացներում¹⁵³: Ինչպես գրում է Ս. Օոցիկյանը. «Հայ այս ծովի (իմա՝ Կասպից - Գ. Ս.) եզերքներուն վրայ բնակող այլ և այլ ազգի ժողովուրդներուն կը վաճառէին ամեն տեսակ թանկագին ապրանքներ: Տեղ տեղ ունէին նաև վաճառականութեան մեծ կայարան-

¹⁵⁰ Տե՛ս Իշխանեան Բ., Բագովի մեծ սարսափները: Անկետային ուսումնասիրություն սեպտեմբերեան անցքերի 1918 թ., Թիֆլիս, 1920:

¹⁵¹ Տե՛ս Ստեփանյան Գ., Բաքվի անկումը և հայերի գաղթը Պարսկաստան (1918 սեպտեմբեր-1919 մարտ), «Իրան-նամ», Երևան, 2000, հ. 35, էջ 58-65:

¹⁵² Տե՛ս Լավրոյան Թ., Հայաստանի պատմական աշխարհագրություն (ուրվագծեր), Երևան, 1968, էջ 251:

¹⁵³ Տե՛ս Դանիելյան Է. Լ., Հայոց քաղաքակրթական ներդրումը հին և միջնադարյան տնտեսական ու մշակութային քաղաքակրթական գործընթացներում, «Օովի մշակույթը՝ մարդկության մշակույթն է քաղաքակրթությունների երկխոսությունում»: «Այաս» ծովային ակումբի 25-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութեր (2010-մայիսի 14-16), Երևան, 2010, էջ 27:

ներ»¹⁵⁴: Փայտակարանի էթնիկ կազմը սկսեց խաթարվել օտարամուտ թյուրքալեզու քոչվոր ցեղերի և մոնղոլ-թաթարների ներթափանցման հետևանքով: Հայ բնակիչներից շատերը դուրս մղվեցին հայրենի եզերքից, իսկ մի մասը հարթավայրերից քաշվեց լեռնային շրջաններ¹⁵⁵: Այդուհանդերձ, որոշ թվով հայեր մնացին իրենց բնօրրանում: Ս. Էջմիածնի նոտար Երեմիա արեղա Օշականցու՝ 1765 թ. հունիսի 18-ի պատրաստած «նվիրակական վիճակների» սահմանները ճշտող վավերագրում հայաբնակ վայրերի թվում նշված են նաև Ջավաթի գավառի կենտրոն Սալիանը, ինչպես նաև Լենքորանը¹⁵⁶: 1836 թ.՝ «Պոլոժենիե»-ի վավերացումից հետո, այդ տարածքներն ի հոգևորս պատկանել են Արցախի թեմին¹⁵⁷:

Ջավաթի գավառ: Գավառի կենտրոնն էր Սալիան ավանը, ուր հիմնականում կենտրոնացած էր Բաքվի նահանգի ձկնաբոլորակները: Ավանում աշխատանքի և զբաղմունքի բնույթի հետ կապված բնակվել են նաև հայեր: Սալիանից Հ. Յուզբաշյանի՝ «Մշակ» և «Նոր-Դար» լրագրերին հղած թղթակցություններում տեղեկացվում է, որ 1880-ական թվականների սկզբներին ավանն ուներ «հայ փոքրիկ հասարակություն»¹⁵⁸, և ունեին աղոթատուն: 1897 թ. տվյալներով՝ հայերի թիվը 108 էր¹⁵⁹: 1914 թ. հունվարի 1-ի դրությամբ՝ ավանում ազգաբնակչության թիվը 17.465 էր, որից հայ՝ 90¹⁶⁰:

¹⁵⁴ Օոցիկյան Ս., Արարատ-Կովկաս, մասն երկրորդ, Կովկաս, հ. Բ, Փարիզ, 1922, էջ 278:

¹⁵⁵ Տե՛ս Բерезин И., նշվ. աշխ., Կ. III. ց. VI (От Салиана до Ленкорана), с. 108.

¹⁵⁶ Տե՛ս Դիւան Հայոց պատմութեան, Գ զիրք, մասն Բ, էջ 802:

¹⁵⁷ Երիցեանց Ալ., Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսութիւնը և Կովկասի Հայք XIX դարում, մասն Բ, Թիֆլիզ, 1895, մասն Բ, էջ 568: Լենքորանն իր շրջատարածքով Բաքվի և Թուրքեստանի Հայոց թեմի երթակայության անցավ միայն 19-27 թ-ին (տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 149, ց. 1, գ. 141, թ. 156):

¹⁵⁸ Յուզբաշեան Յ., Նամակ Սալեանից, «Մշակ», Թիֆլիս, 1880, մարտի 28, N 52, նույնի՝ Սալեան, «Նոր-Դար», Թիֆլիս, 1884, նոյեմբերի 20, N 188:

¹⁵⁹ Տե՛ս Կ. П. П. П. И. - 1897, Бакинская губерния, таблица XIII, с. 53:

¹⁶⁰ Տե՛ս Կ. К. на 1915 г., с. 219, 221.

Թեև Ջավաթի գավառում հայկական գյուղեր չկային, սակայն տեղաբնիկ հայերից բացի, աշխատանքի բերումով այստեղ բնակություն են հաստատել քիչ թվով հայեր Հայաստանի այլ շրջաններից: Այսպես՝ հայտնի է, որ հայ դրամատերերն առաջատար դիրքեր էին զբաղեցնում նաև ձկնարդյունաբերության ոլորտում: Կուր գետն, իր ջրառատ վտակներով ողողելով Ջավաթի գավառը, նպաստավոր պայմաններ էր ստեղծել Մալիանում ձկնարդյունաբերության համար, որը տեղացիների գլխավոր զբաղմունքն էր: Այս բնագավառում մեծ էր հատկապես Վարդան Արշակունու դերը՝ մերձկասպյան ավազանում զարգացման սաղմնային վիճակում գտնվող ձկնկիթի արդյունաբերության մեջ: 1847 թ. նա կապալով շահագործում էր Մալիանի հարուստ ձկնավայրը: 1853 թ. նա իրականացնում է թիթեյա տուփերով ձկնկիթի առաքումը Ռուսաստան: Ջավաթի գավառում հայ բնակչության հետագա ստվարացումը հիմնականում պայմանավորված էր ձկնարդյունաբերության բուռն զարգացմամբ: 1916 թ. հունվարի 1-ի դրությամբ այդ թիվն արդեն հասնում էր 984-ի¹⁶¹:

Լենքորանի գավառ: Հայ բնակչության մի փոքր հատված կենտրոնացած է եղել նաև գավառի կենտրոն Լենքորան քաղաքում և համանուն գավառում: 1830-ական թվականների սկզբներից Լենքորանում հիշատակվում է հայկական եկեղեցու գոյության մասին¹⁶²: Քաղաքում գործել են Ս. Գևորգ եկեղեցին և աղոթատունը¹⁶³: Բաղդասար մետրոպոլիտի՝ 1838 թ. դեկտեմբերի 3-ին Արցախի թեմի վանքերի և եկեղեցիների վերաբերյալ կազմած ցուցակի համաձայն՝ Լենքորանում

¹⁶¹ Տե՛ս ևս ԿԿ 1917 թ., ս. 179, 181:

¹⁶² Տե՛ս ևս Обзорение российских владений на Кавказе (в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях (Талышинское ханство), СПб., 1836, ч. III, с. 206.

¹⁶³ Տե՛ս ևս Ստեփանյան Գ., Բարվի նահանգի հայությունը XIX դարում (պատմաժողովրդագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 2010, էջ 196:

մշտաբնակ հայերը 17 ծուխ էին¹⁶⁴: Համաձայն 1830-ական թվականների սկզբների տվյալների՝ քաղաքի բնիկ և ժամանակավոր հայ բնակիչներն ունեին 48 տուն¹⁶⁵: «Տոմար ընտանեկան» օրացույցի մի տեղեկության համաձայն՝ 1848 թ. այդ թիվն արդեն հասել է 160-ի¹⁶⁶: Ղ. Ալիշանի տվյալներով՝ 1850-ական թվականների սկզբին քաղաքն ուներ 34 տուն բնիկ հայ բնակիչ¹⁶⁷: 1897 թ. տվյալներով գավառի հայ բնակչության թիվը 483 էր, որից միայն քաղաքում՝ 299¹⁶⁸: 1916 թ. դրությամբ գավառն ուներ 836 հայ բնակիչ, որից միայն 550-ը բնակվում էր Լենքորանում¹⁶⁹:

Լենքորանի գավառում փոքր թվով հայ բնակչություն կար նաև Պարսկաստանին սահմանակից նավահանգստային Աստարա ավանում: 1898 թ. օգոստոսի 18-ին այդտեղ է այցելում Պարսկա-Հնդկաստանի հայոց թեմի առաջնորդ Մաղաքիա Եպիսկոպոս Տերունյանը: Թեմակալի ուղևորության մանրամասները գրի է առել դպիր Մկրտիչ Երկարակեցյանը: Նա նշում է, որ չհասած ավանին՝ «հանդիպեցինք Աստարայի սակաւաթիւ Հայերի խմբին, որոնք ճանապարհին մէկ կողմի վերայ բացազուլի շարուած էին սպասում Հայ Եպիսկոպոսի օրհնաբեր գալստեանը»¹⁷⁰: Հայ վաճառականները գործուն մասնակցություն ունեին Աստարա ավանի առևտրական գործարքներում: Այդտեղ գործել է «Շրք. Թումայան»

¹⁶⁴ Տե՛ս ևս ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 4, գ. 273, թ. 276:

¹⁶⁵ Տե՛ս ևս Обзорение российских владений на Кавказе (Талышинское ханство), ч. III, с. 206, 238-239.

¹⁶⁶ Տե՛ս ևս Տոմար ընտանեկան 1874-1875 թթ., հ. Ա, էջ 136, տե՛ս նաև ԿԿ 1850 թ., Тифлис, 1849, с. 64.

¹⁶⁷ Ալիշան Ղ., Տեղագիր Հայոց Մեծաց, Վենետիկ, 1855, էջ 93:

¹⁶⁸ Տե՛ս ևս ԿԿ 1897, Бакинская губерния, таблица XIII, с. 53.

¹⁶⁹ Տե՛ս ևս ԿԿ 1917 թ., ս. 179, 181.

¹⁷⁰ Երկարակեցեան Մ., Ուղևորութիւն առաջնորդին Հայոց Պարսկ. և Հնդկաստանի Ս. Մաղաքիա Ս. Եպիսկոպոսի Տերունեան, Նոր-Ջուղա, 1899, էջ 41-42:

առևտրական տան մթերանոցը¹⁷¹: Ավանի նշանավոր հայերից էր Արցախից այստեղ վերաբնակված Մարգար Ահարոնյանցը, որի նախաձեռնությամբ 1894 թ. կառուցվել էր տեղի փայտաշեն հայկական եկեղեցին¹⁷²:

Ադրբեջանական Հանրապետության գոյության ամբողջ ընթացքում (1918 թ. մայիսի 28-1920 թ. ապրիլի 28) գավառներում շարունակաբար իրականացվել է հայահալած քաղաքականություն: Փաստերը վկայում են, որ մուսավաթական իշխանությունը որդեգրել էր տեղաբնիկ ժողովուրդների (հայեր, ուղիներ, լեզգիներ, թաթեր, թալիշներ և այլն) բռնի ուժացման, էթնիկ զտման, զանգվածային կոտորածների և հայրենագրկման ճանապարհով Արևելյան Այսրկովկասի՝ Կուրից մինչև Ապշերոնյան թերակղզի ընկած տարածքում «միատարր» թյուրք-թաթարական «տարածք-հայրենիք» ստեղծելու երիտթուրքերի ռազմավարությունը¹⁷³:

Երիտթուրքերի և մուսավաթական Ադրբեջանի կողմից տեղաբնակ հայ բնակչության նկատմամբ 1918-1920 թթ. իրականացված ցեղասպանության քաղաքականության հետևանքով Կուրից մինչև Ապշերոնյան թերակղզի ընկած տարած-

¹⁷¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 42:

¹⁷² Տե՛ս նույն տեղում:

¹⁷³ Ադրբեջանական Հանրապետությունում սկսած մուսավաթականների կառավարման շրջանից հայ և այլազգի բնակչության նկատմամբ իրականացված հալածական և ձուլման քաղաքականության մանրամասն քննությունը տե՛ս Волкова Н., Этнические процессы в Закавказье в XIX-XX вв., «Кавказский этнографический сборник», N 4, Москва, 1969, с. 47-50; Григорян В., Насильственная ассимиляция мусульманских национальных меньшинств в Азербайджане, Ереван, 1992; Чобанян С., Государственная и национальная политика Азербайджана, Ереван, 1993; Алексеев М., Казенин К., Сулейманов М., Дагестанские народы Азербайджана, Москва, 2006, Ընդդեմ Ադրբեջանի հայախոյս քաղաքականության, կազմող՝ Ալվրջյան Հ., Երևան, 2007, Միրզոյեան Բ., Էթնիկ ժողովուրդների զտման քաղաքականությունը Ադրբեջանում, «Դրօշակ», Երևան, 2008, N 2-3, էջ 24-33.

քում զգալիորեն փոխվեց էթնոժողովրդագրական պատկերն ի վնաս հայերի: Ջարդերից հետո կտրուկ նվազեց հայերի թիվը: 1921 թ. մարդահամարի տվյալներով Գյոքչայի, Շամախու, Նուբայի, Բաքվի, Լենքորանի և Ջավաթի գավառներում հայ բնակչության թիվը կազմում էր 50.212¹⁷⁴: Այդ թիվը համադրելով հայ բնակչության՝ նախքան կոտորածներն արձանագրված թվի (127.318)¹⁷⁵ հետ, պարզորոշ երևում են փաստացի կորուստների այն մեծ չափերը, որ պատճառել էին երիտթուրքերն ու մուսավաթականները: Ըստ այդմ՝ կոտորածներին զոհ էր գնացել շուրջ 77.106 մարդ, որից միայն 49.927-ը Բաքու քաղաքում (նախքան կոտորածները Բաքվում (ներառյալ արդյունաբերական-գործարանային շրջանները) հայ բնակչության թիվը 88.673¹⁷⁶ էր, ապա 1921 թ. տվյալներով կազմում էր 38.746¹⁷⁷): Ադրբեջանական ԽՍՀ-ում 1921 թ. օգոստոսին անցկացված գյուղատնտեսական վիճակագրության տվյալների համաձայն՝ Շամախիի, Գյոքչայի, Նուխիի և Արեշի գավառներում մնացել էր մոտ 12.716 հայ¹⁷⁸: Կողոպտվեցին և ավերվեցին նաև հազարամյակներով ստեղծված հայկական բազմաթիվ խաչքարեր, մատուռներ ու եկեղեցիներ, այսինքն՝ թուրք-մուսավաթականները իրագործել են նաև մշակութային եղեռն: Կոտորածներից հետո հայաթափ-

¹⁷⁴ Տե՛ս у Закавказье. Советские республики (Статистико-экономический сборник), с. 152-153.

¹⁷⁵ Տե՛ս у ՀԱԱ, ֆ. 149, ց. 1, գ. 46, ք. 2-8, տե՛ս նաև գ. 133, ք. 19, տե՛ս նաև ֆ. 57, ց. 3, գ. 512, ք. 1-2, տե՛ս նաև ֆ. 409, ց. 1, գ. 2634, ք. 1-2, տե՛ս նաև Ստեփանյան Գ., Հայերի կոտորածներն ու ինքնապաշտպանական մարտերը Բաքվի նահանգում 1918-1920 թթ., ՊԲՀ, Երևան, 2008, N 3, էջ 31-48:

¹⁷⁶ Տե՛ս у Իշխանեան Բ., նշվ. աշխ., էջ 17:

¹⁷⁷ Տե՛ս у Закавказье. Советские республики (Статистико-экономический сборник), с. 152-153:

¹⁷⁸ Տե՛ս у Карапетян М., Этническая структура населения Нагорного Карабаха в 1921 г. (посельскохозяйственной переписи Азербайджана 1921 г.), Ереван, 1991, с. 4.

ված հայկական բնակավայրերում ադրբեջանական իշխանությունները բնակեցրին կովկասյան թաթարներին:

Այսպիսով՝ ինչպես ակներև է ցեղասպանության միջազգայնորեն ճանաչված սահմանումից, այն ամենը, ինչ տեղի է ունեցել Կուրի ձախափնյակի հայության հետ 1918-1920 թթ., անառարկելիորեն փաստում են, որ կատարվածը ցեղասպանություն էր: Հատկանշական է այն իրողությունը, որ երկրամասի տեղաբնիկ հայ բնակչությունը ցեղասպանության ենթարկվեց իր բնօրրանում, այնպես, ինչպես երիտթուրքերն իրագործեցին արևմտահայերի բնաջնջումը 1915-1916 թթ. Արևմտյան Հայաստանում: Ուստի, թուրք-մուսավաթականների կիրառած քաղաքականությունը պետք է որակել որպես արևմտահայերի ցեղասպանության շարունակություն և բաղկացուցիչ մաս, քանզի Հայոց ցեղասպանությունն իր աշխարհագրական ընդգրկմամբ (Կիլիկիայից մինչև Բարու) համաթուրքականության ամբողջական ծրագրի իրականացման հետևանք էր:

**КРАТКИЙ ИСТОРИКО-ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК ОБ
АРМЯНСКОМ НАСЕЛЕНИИ УЕЗДОВ НУХИ И АРЕШ
ГАНДЗАК-ЕЛИЗАВЕТПОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ И
БАКИНСКОЙ ГУБЕРНИИ
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 19-ГО И НАЧАЛО 20-Х ВЕКОВ)**

Геворг Степанян
(резюме)

С древних времен Армения имела тесные взаимоотношения с Кавказской Албанией, с которой граничила по реке Кур. Достоверные исторические источники свидетельствуют, что многоэтническое население региона с древних времен включало армянский этнический элемент,

который сыграл особую роль в культурном и политическом развитии региона. Армянское население было распределено в Геокчайском, Шемахинском, Бакинском, Кубинском, Джеватском, Ленкоранском уездах Бакинской губернии и в Нухинском и Арешском уездах Гандзак-Елизаветпольской губернии.

**HISTORICAL AND DEMOGRAPHIC SKETCH OF THE
ARMENIAN POPULATION IN NUKHI AND ARESH GAVARS
OF THE GANDZAK-ELIZAVETPOL PROVINCE AND BAKU
PROVINCE
(THE SECOND HALF OF THE 19TH - EARLY 20TH CENTURY)
Gevorg Stepanyan
(summary)**

Since ancient times Armenia maintained a close relationship with Caucasian Albania sharing a common border along the river Kur. There is historical evidence that since ancient times the multi-ethnic population of the region comprised an Armenian ethnic element which played a unique role in the cultural and political development of the region. The Armenian population was distributed in Geokchai, Shamakha, Baku, Kuba, Dzhevat and Lenkoran uyezds of Baku governorate and Nukhi and Aresh uyezds of Gandzak-Elisabethpol Governorate.

**ԱՂՐԲԵՋԱՆԻ ՀԱԿԱՀԱՅԿԱԿԱՆ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ «ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ
ՀԱՄԱԳՈՐԾԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆ» ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅԱՆ
ՇՐՋԱՆԱԿՆԵՐՈՒՄ**

Բանալի բառեր՝ Աղրբեջան, քաղաքական իսլամ, Իսլամական համագործակցություն կազմակերպություն, իսլամական համերաշխություն, Ղարաբաղյան հիմնախնդիր, հակահայկական քաղաքականություն

Աղրբեջանի Հանրապետության հակահայկական քաղաքականության նշանակալի գործոններից է իսլամական երկրների հետ արտաքին հարաբերությունների կառուցման հիմքում իսլամի քաղաքական պոտենցիալի ներդրումը: Աղրբեջանի անկախացումից հետո Իսլամական աշխարհի անբաժան մի մաս կազմելուն ուղղված պաշտոնական քայլերը և իսլամական սկզբունքներին իր հավատարմությունը ցույց տալու նկրտումները նախ և առաջ միտված են Ղարաբաղյան պայքարում ապահովելու իսլամական երկրների ռազմական, քաղաքական, տնտեսական աջակցությունը: Հետևաբար չենք կարող խորքային և բազմակողմանի պատկերացում կազմել Աղրբեջանի հակահայկական ռազմավարության մասին առանց դիտարկելու իսլամի քաղաքական գործոնը և դրա շահարկումը իսլամական միջազգային ամենախոշոր կազմակերպության «Իսլամական համագործակցություն» կազմակերպության շրջանակներում:

20-րդ դարի 60-ականների վերջերին և 70-ականների սկզբներին իսլամական շարժումների ակտիվացումը և դրանց ազդեցությունը միջազգային հարաբերությունների համակարգի վրա ձևավորեցին աշխարհակարգի իսլամա-

կան ընկալման այլընտրանքային ուղղություն: Արևելքի երկրների մեծ մասում աշխարհիկ քաղաքական կուսակցությունների նկատմամբ հասարակության անվստահությունը, նրանց անգործությունը լուծելու հասունացող սոցիալական, տնտեսական, քաղաքական ճգնաժամը հանգեցրին իսլամի քաղաքականացմանը: Իսլամը, որի գործառույթները մինչ այդ սահմանափակվում էին հոգևոր-մշակութային կարիքների սպասարկման, իրավական և գույքային, միջցեղային, ընտանեկան հարաբերությունների կարգավորման ոլորտներով, այժմ իր վրա ստանձնեց երկրի ներքին և արտաքին քաղաքական խնդիրները կարգավորողի դերը: Կարճ ժամանակահատվածում ստեղծվեցին միջկառավարական և ոչ կառավարական կառույցներ¹, որոնց նպատակը աշխարհընկալման իսլամական հայեցակարգի հիմնական գաղափարների իրագործումն էր: Այս գործընթացի արդյունքում ձևավորվեց համաիսլամական ռազմավարություն, որի կարևոր տարրերից է հանդիսանում իսլամական երկրների քաղաքական, տնտեսական, գաղափարական և մշակութային ինտեգրացիան: Բազմաթիվ միջպետական և ոչ պետական, հասարակական-կրոնական, տնտեսական, գիտական և մշակութային իսլամական կազմակերպություններից թերևս ամենամեծ և ամենաազդեցիկ համաիսլամական քաղաքական մարմինը «Իսլամական համագործակցություն» կազմակերպությունն է (ԻՀԿ), որը մինչև 2011 թ. կոչվել է «Իսլամական կոնֆերանս» կազմակերպություն (ԻԿԿ): Ներկայումս կազմակերպության շարքերում միավորված են Ասիայի, Աֆրիկայի և Եվրոպայի 57 իսլամական պետություն, իր անդամնե-

¹ Իսլամական միջազգային կազմակերպություններից առավել ազդեցիկներն են «Իսլամական աշխարհի լիգան», «Համաշխարհային իսլամական կոնգրեսը», «Աֆրո-Ասիական իսլամական կոնգրեսը», «Իսլամական երիտասարդության համաշխարհային ասոցիացիան», «Փրկության միջազգային իսլամական կազմակերպությունը» (Ալ-Իգաս) և այլն:

րի քանակով այն ՄԱԿ-ից հետո աշխարհում երկրորդ ամենամեծ միջազգային կազմակերպությունն է²:

Ելնելով այն սկզբունքից, որ կազմակերպության գործառույթի մեջ է մտնում տարբեր երկրներում մուսուլմանների իրավունքների պաշտպանությունը, ԻՀԿ անդամ պետությունները հսկայական ֆինանսական և մարդկային ռեսուրսներ են տրամադրում Ադրբեջանի Հանրապետությանը՝ նպաստելով հայ-ադրբեջանական հակամարտության խորացմանը և հետագայում սպառնալիքի տակ դնելով տարածաշրջանային անվտանգությունը:

Անկախացումից հետո Ադրբեջանը իր արտաքին քաղաքական ուղեծրի հիմնապատկերից մեկը կառուցեց իսլամական համերաշխության գաղափարախոսության վրա: Այն առաջին հետսովետական երկիրն էր, որը 1991թ. Դաքքարում կազմակերպության անդամ պետությունների ղեկավարների առաջնորդների կայացրած գագաթնաժողովի արդյունքում դարձավ «Իսլամական կոնֆերանս» կազմակերպության անդամ: Դա առաջին միջազգային կազմակերպությունն էր, որին անդամակցվեց Ադրբեջանի Հանրապետությունը: ԻԿԿ-ին անդամակցումը հնարավորություն տվեց Ադրբեջանին, օգտագործելով կազմակերպության քաղաքական և տնտեսական հնարավորությունները, սերտ հարաբերություններ կառուցել իսլամական տարբեր երկրների, իսլամական միջազգային կառույցների, կազմակերպությունների հետ՝ հայ-ադրբեջանական հակամարտության մեջ ձեռք բերելու նրանց աջակցությունը: Կարելի է ասել՝ ԻԿԿ-ն դարձավ Ադրբեջանի և իսլամական աշխարհի միջև շփման ամենակարևոր օղակը: Անտեսելով Ղարաբաղյան հակամարտության ծագման քա-

² http://www.oic-oci.org/oicv2/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en

ղաքական դրդապատճառները՝ Ադրբեջանի իշխանությունները իսլամական երկրներին ուղղված իրենց հռետորաբանության մեջ փորձում էին հակամարտությունը ներկայացնել կրոնական հիմքի վրա խարսխված առճակատում: Դրանով նպատակ էր հետապնդվում հայ-ադրբեջանական պատերազմի մեջ ներգրավել ողջ իսլամական աշխարհի «ջիհադի մարտիկներին»: Արդյունքը եղավ այն, որ Աֆղանստանից, Պակիստանից, Մաուլդյան Արաբիայից, Թուրքիայից, Հյուսիսային Կովկասից վարձկան մոջահեդների մեծ հոսք եկավ Ադրբեջան՝ հայերի դեմ պայքարելու կարգախոսով, որոնք հետագայում նպաստեցին երկրում իսլամական ծայրահեղական շարժումների և ահաբեկչական խմբավորումների հաստատմանն ու տարածմանը³:

1991 թ. ԻԿԿ պատվիրակությունը՝ ԻԿԿ գլխավոր քարտուղար Համիդ Ալգաբիդի օգնական Մուհամեդ Մոհսինի ղեկավարությամբ այցելեց Ադրբեջան՝ հայ-ադրբեջանական խնդիրն ուսումնասիրելու և գտնելու հնարավոր բոլոր միջոցները խաղաղ ճանապարհով հակամարտության լուծմանը հասնելու համար⁴: Այնուհետև 1992 թ. պատվիրակությունը այցելեց Իրան, Թուրքիա, Ռուսաստան, Հայաստան, հանդիպումներ ունեցավ բարձրաստիճան պաշտոնյաների հետ: Նախքան այդ, Հայաստանը դիմել էր Արաբական պետությունների լիգային և ԻԿԿ-ին՝ հակամարտության գոտի դիտորդներ ուղարկելու խնդրանքով: Հայաստանում պատվիրակությունը հանդիպումներ ունեցավ ՀՀ ԱԳՆ-ում և Ազգային ժողովում: Պատվիրակության անդամներին ընդունեց նաև ՀՀ նախագահ Լևոն Տեր-Պետրոսյանը, որի հետ զրույ-

³ Ղարաբաղյան պատերազմին մասնակցած իսլամական վարձկանների վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Չոբանյան Գ., Իսլամական վարձկանները Ղարաբաղյան պատերազմում, «Վեմ» համահայկական հանդես, Երևան, 2013, հուլիս-սեպտեմբեր, թիվ 3 (43), էջ 163-173:

⁴ <http://www.azembassy.org.tr/?options=content&id=93>

ցում Մ. Մոհսինն ընդգծեց կազմակերպության անկեղծ ցանկությունը աջակցել տարածաշրջանում խաղաղության և կայունության հաստատմանը: Կողմերն անթույլատրելի համարեցին խնդիրը կրոնական տեսանկյունից դիտարկելու միտումները⁵: Մակայն հակամարտության ընթացքում, հայերի ռազմական ձեռքբերումներին զուգահեռ, ԻԿԿ պաշտոնական դիրքորոշումը բացահայտորեն դարձավ ադրբեջանամետ մերժելով դարաբաղյան կողմի որևէ իրավական արդար պահանջ:

Ոչ առանց Թուրքիայի Հանրապետության ակտիվ ջանքերի, ԻՀԿ-ն հայ-ադրբեջանական հակամարտությանն առաջին անգամ անդրադարձել է 1992 թ. հունիսի 14-ին Ստամբուլում կայացած անդամ երկրների արտաքին գործերի նախարարների 5-րդ արտահերթ ժողովի ժամանակ: Թեև որևէ բանաձև չի ընդունվել Ադրբեջանին էական նյութական օգնություն տրամադրելու վերաբերյալ, սակայն կառույցը դատապարտել է Հայաստանի զինված ուժերի կողմից Լեռնային Ղարաբաղի, Լաչինի շրջանի և Նախիջևանին սահմանակից շրջանների «բռնագավթումը», ինչպես նաև անդամ պետությունները ճանաչել են Ադրբեջանի տարածքային ամբողջականությունը⁶: Ավելի ուշ՝ 1992 թ. օգոստոսին, Թուրքիան, որը ստանձնել էր ԻԿԿ արտաքին գործերի նախարարների ժողովի նախագահությունը, դիմեց ՄԱԿ-ին՝ գումարելու ՄԱԿ-ի Գլխավոր վեհաժողովի արտահերթ համագումար, որպեսզի միջոցներ ձեռնարկվեն սերբերի և Բոսնիա-Հերցեգովինայի մուսուլմանների, ինչպես նաև նորանկախ Հայաստանի և

⁵ Զրույցի գրառում՝ կայացած 1992 թ. մարտի 21-ին Հայաստանի Հանրապետության նախագահ Լևոն Տեր-Պետրոսյանի և ԻԿԿ գլխավոր քարտուղարի օգնական Մ.Մոհսինի միջև (ՀՀ ԱԳՆ փաստաթղթեր, արխիվ), մեջբերված է՝ Փաշայան Ա., Իսլամի Ադրբեջանում. անցալը և ներկան, Երևան, 2014:

⁶ Final Communique of the Fifth Extraordinary Session of the Islamic Conference of Foreign Ministers, Istanbul, 1992.

Ադրբեջանի միջև առկա էթնիկ լարումներին վերջ դնելու համար: Ադրբեջանի տարածքում Թուրքիայի ազգային շահերը հիմնավորվում էին նաև իսլամական համերաշխության շրջանակներում Ադրբեջանի թուրքական համայնքի իրավունքները պաշտպանելու պարտականությամբ⁷: Այս ժամանակաշրջանում էլ վերջնականորեն ձևավորվեց խնդրի վերաբերյալ ԻԿԿ-ի հակահայկական դիրքորոշումը, և հայ-ադրբեջանական հակամարտության թեման մտավ կազմակերպության օրակարգ:

1993 թ. Կարաչիում (Պակիստան) տեղի ունեցած ԻԿԿ արտաքին գործերի նախարարների 21-րդ համաժողովի ժամանակ Ղարաբաղյան հակամարտության վերաբերյալ արդեն ընդունվել է առաջին բանաձևը: Բանաձևում խստորեն դատապարտվում էր Ադրբեջանի Հանրապետության դեմ Հայաստանի «ագրեսիան», պահանջվում էր անհապաղ դուրս բերել հայկական զորքերը Ադրբեջանի բոլոր «բռնագավթված» տարածքներից, կոչ էր արվում Հայաստանին հարգել Ադրբեջանի Հանրապետության ինքնիշխանությունը ու տարածքային ամբողջականությունը, հնարավորություն ստեղծել, որպեսզի Ադրբեջանի տեղահանված բնակչությունն ապահով վերադառնա իր տները, ինչպես նաև պահանջվում էր անդամ պետություններից, Իսլամական զարգացման բանկից և այլ իսլամական կառույցներից Ադրբեջանի Հանրապետությանը հրատապ տրամադրել ֆինանսական և մարդասիրական օգնություն⁸:

1994 թ. մայիսին Հեյդար Ալիևի հրամանով Սաուդյան Արաբիայում Ադրբեջանի դեսպանին տրվեց ԻԿԿ Գլխավոր քարտուղարությունում մշտական ներկայացուցչի մանդատ,

⁷ St' u Aykan M. B., Turkey and the OIC: 1984-1992, The Turkish Year Book, Vol: XXIII, 1993, p. 117-118:

⁸ Resolution No. 12/21-P, Conflict between Armenia and Azerbaijan, <http://mfa.gov.az/?language=en&options=content&id=550>

և դեսպանատունը սկսեց արդյունավետ աշխատանք տանել կազմակերպության Գլխավոր քարտուղարության և համապատասխան մարմինների հետ ներառյալ Իսլամական զարգացման բանկը Ջեդայում⁹: Արտաքին քաղաքականության մեջ Հեյդար Ալիևի կողմից շահարկվող իսլամական սինվոլիկան, տվեց իր արդյունքները: Երբ նա 1994 թ. հուլիսին առաջին անգամ պաշտոնական այցով մեկնեց Մաուդյան Արաբիա (1918 թվականից ի վեր Ադրբեջանի առաջին ղեկավարն էր, ով ուխտագնացություն կատարեց Մեքքա), նորանկախ Ադրբեջանի վրա սևեռեց իսլամական հանրության ուշադրությունը՝ հող նախապատրաստելով Ադրբեջանի և ԻԿԿ միջև հետագա սերտ համագործակցության զարգացման համար¹⁰:

Լեռնային Ղարաբաղի վերաբերյալ մեկ այլ բանաձև է ընդունվում 1994 թ. դեկտեմբերին Կասաբլանկայում (Մարոկկո) կազմակերպության անդամ պետությունների ղեկավարների գումարված 7-րդ զագաթնաժողովի ժամանակ: Այդ բանաձևը շատ չէր տարբերվում նախորդից, սակայն կարևոր էր նրանով, որ արդյունքում «Հայ-ադրբեջանական հակամարտության» խնդիրը պարբերաբար ներառվեց ՄԱԿ-ի և ԻԿԿ-ի միջև համագործակցության շրջանակներում քննարկվելիք խնդիրների ցուցակում: Սույն բանաձևում պահանջվում էր հայկական զինված ուժերի դուրսբերումը «Ադրբեջանի» Լաչինի և Շուշիի շրջաններից և հորդորում էր ՄԱԿ-ի գլխավոր քարտուղարությանը խիստ վերահսկել ՄԱԿ-ի անվտանգության խորհրդի ընդունած 822, 853, 874, 884 բանաձևերի կատարումը¹¹:

⁹ The relations between Azerbaijan and the Organization of Islamic Conference (OIC), <http://www.mfa.gov.az/?language=en&options=content&id=550>

¹⁰ Azerbaijan and OIC, <http://mfa.gov.az/?language=en&options=content&id=550>

¹¹ <http://www.mfa.gov.az/index.php?language=en&options=content&id=841>

1996 թ. հոկտեմբերի 16-18-ը ԻԿԿ նախաձեռնությամբ և մի շարք այլ իսլամական հիմնադրամների աջակցությամբ Բաքվում կայացավ Ադրբեջանի փախստականների հարցին նվիրված առաջին միջազգային կոնֆերանսը, որտեղ Ադրբեջանի նախագահ Հեյդար Ալիևը ներկայացրեց «հայերի ագրեսիայի գոհ դարձած մեկ միլիոն ադրբեջանցի գաղթականների ծանր վիճակը»¹²: Կոնֆերանսն ընդունեց ամբողջությամբ ադրբեջանականացած մի բանաձև, որում նշվում էր անհրաժեշտությունն աշխարհին ավելի հանգամանորեն տեղեկացնել ադրբեջանցի գաղթականների մասին, նրանց դրությունը բարելավելու համար ապահովել միջազգային օգնություն: Որոշվեց Բաքվում հիմնել մշտական քարտուղարություն¹³: Այդ կոնֆերանսի գումարումը Բաքվում և նրա ընդունած որոշումները համարվեցին ադրբեջանական դիվանագիտության փայլուն հաղթանակ և նշանակալի հարված Հայաստանի հեղինակությանը¹⁴:

Ադրբեջանական կողմի բազմաթիվ ջանքերի շնորհիվ 1996 թ. դեկտեմբերի 9-13 Ջակարտայում (Ինդոնեզիայում) գումարված ԻԿԿ արտաքին գործերի նախարարների 24-րդ համաժողովի արդյունքում Ղարաբաղյան հակամարտության վերաբերյալ ընդունված քաղաքական բանաձևի վերնագիրը «Հայաստանի և Ադրբեջանի միջև հակամարտության վերաբերյալ»-ից փոխվեց «Ադրբեջանի Հանրապետության դեմ Հայաստանի Հանրապետության ագրեսիայի վերաբերյալ»¹⁵:

¹² Տե՛ս «The First International Conference for Support to Azerbaijan Refugees Took Steps to Increased International Assistance», «OIC Newsletter», Istanbul, 1996, December, No 41.

¹³ Տե՛ս նույն տեղում:

¹⁴ Հովհաննիսյան Ն., Ադրբեջանի հակահայկական քաղաքականությունը «Իսլամական կոնֆերանս» կազմակերպության շրջանակներում, «Աշխատանքային տետրեր», «Հայկական Բանակ» ռազմավարական հանդեսի հավելված 3 (3) 2007, էջ 43:

¹⁵ Report and Resolutions on Political, Muslim Communities and Minorities Legal and Information Affairs, Twenty-Fourth Session of the Islamic Conference

Այդ քայլով հարցին արդեն տրվում էր հստակ քաղաքական բնորոշում և Ղարաբաղյան խնդրի հետ կապված ԻՀԿ-ի ընդունած հերքական բանաձևերը կրում են այդ վերնագիրը:

Հեղյար Ալիևի մահվանից հետո նրան փոխարինած Բլիան Ալիևը հավատարիմ մնաց իր հոր իսլամական արտաքին քաղաքականությանը՝ միննույն ժամանակ ակտիվացնելով երկրի ներսում կրոնական ճնշումները: Եթե մինչև 2003 թ. ԻԿԿ կոնֆերանսների ժամանակ ընդունված բանաձևերում միայն առանձին հատված էր հատկացվում հայ-ադրբեջանական հակամարտությանը, ապա ԻԿԿ 10-րդ իսլամական գագաթնաժողովի ժամանակ ընդունվեց առանձին հատուկ բանաձև «Ադրբեջանի դեմ Հայաստանի Հանրապետության ագրեսիայի մասին»: Այս բանաձևում վերահաստատվում էր անդամ պետությունների հարգանքը Ադրբեջանի Հանրապետության ինքնիշխանության, տարածքային ամբողջականության և քաղաքական անկախության նկատմամբ, խստորեն դատապարտվում էր Ադրբեջանի Հանրապետության դեմ Հայաստանի Հանրապետության «ագրեսիան», Ադրբեջանի «բռնագավթված» տարածքներում Ադրբեջանի քաղաքացիական բնակչության դեմ գործողությունները որակվում էին որպես հանցագործություն մարդկության դեմ, դատապարտվում էր Ադրբեջանի «գրավյալ» տարածքներում հնագիտական, մշակութային և կրոնական հուշարձանների կողոպուտը և ոչնչացումը: Կոչ էր արվում ՄԱԿ-ի Անվտանգության խորհրդին ճանաչելու Ադրբեջանի Հանրապետության դեմ ագրեսիայի առկայությունը, ձեռնարկելու համապատասխան քայլեր, պարտավորեցնում էր բոլոր պետություններին ձեռնպահ մնալ Հայաստանին զենք ու զինամթերք մատակարարելուց, ինչը կարող էր խրախուսել «ագրեսորին»՝ արդյունք

of Foreign Ministers, Jakarta, Republic of Indonesia (9-13 Decembe, 1996), Resolution No. 12/24-p on the aggression of the Republic of Armenia against the Republic of Azerbaijan.

գրանալով հակամարտության ընդլայնման և Ադրբեջանի այլ տարածքների «բռնագավթման» համար¹⁶: Կոչ անելով ոչ միայն ԻԿԿ անդամ պետություններին, այլև միջազգային հանրության անդամ այլ երկրներին դադարեցնելու զենքի մատակարարումը Հայաստանին և թույլ չտալու այդ նպատակով օգտագործել իրենց տարածքը, Հայաստանի դեմ կիբառելու արդյունավետ քաղաքական և տնտեսական միջոցներ՝ գագաթնաժողովը փորձ է անում Հայաստանի շուրջ ստեղծել շրջափակման երկրորդ գոտի¹⁷:

Կարևոր նշանակություն ունի նաև 2005 թ. դեկտեմբերի 6-7-ը Մեքքայում գումարված Երրորդ արտակարգ իսլամական գագաթնաժողովը, որի արդյունքում ընդունվեց «21-րդ դարում Իսլամական Ումմային սպասող մարտահրավերներին դիմագրավելու գործողությունների տասնամյա ծրագիր»¹⁸: Սույն բանաձևում Իրաքի, Պաղեստինի և Երուսաղեմի, սիրիական Գոլանի բարձունքների և արաբական այլ գրավյալ տարածքների ազատագրման, կիպրոսցի թուրքերի և «թուրքական» Կիպրոսի, Սուդանի, Սոմալիի, Քաշմիրի, իսլամական համերաշխության, իսլամական ինքնության պահպանման և կարևոր մարտահրավերներ համարված այս հարցերի կողքին առանձին ենթաբաժին էր հատկացված Ադրբեջանի դեմ ուղղված «հայկական ագրեսիային»: Մա նշանակում էր, որ Ադրբեջանը, իր իսլամական քաղաքականության արդյունքում, առաջիկա 10 տարիների ընթացքում ապահովում էր ԻՀԿ անդամ պետությունների քաղաքական, տնտեսական, ֆինանսական աջակցությունը:

¹⁶ St u «Resolution N 12/10-P(IS) on the Aggression of the Republic of Armenia against Azerbaijan. Tenth Session of the Islamic Summit Conference», Malaysia, 2003, 16-17 October:

¹⁷ Հովհաննիսյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 47:

¹⁸ St u «Meeting of Challenges of the 21st Century. The Third Extraordinary Islam Summit ». Convened in Mecca, 2005, 6-7 December. «OIC Newsletter», Istanbul, 2005, September-Desember, No 68:

Իլիամ Ալիևը ԻԿԿ շրջանակներում իր ակտիվ գործունեության շնորհիվ կարողացավ հասնել նրան, որ կազմակերպության արտաքին գործերի նախարարների 33-րդ կոնֆերանսը 2006 թ. հունիսի 19-21-ը գումարվեց Բաքվում: Ղարաբաղյան հակամարտության վերաբերյալ հերթական ադրբեջանամետ բանաձևի ընդունումից բացի, Ադրբեջանը Հայաստանին մեղադրեց իսլամական մշակութային արժեքները ոչնչացնելու բարբարոսության մեջ: Ընդունվեց «իսլամական սրբատեղիների պահպանման մասին» բանաձև, որում անդրադարձ էր կատարվում հիմնականում չորս իսլամական հուշարձանների պահպանման խնդրին: Առաջինը վերաբերում էր Այոդայի Բաբրի մզկիթին՝ Հնդկաստանում, երկրորդը՝ Չարար-է-Շարիֆ իսլամական համալիրին Քաշմիրում, երրորդը՝ Իրաքին, իսկ չորրորդը՝ իսլամական պատմական և մշակութային հուշարձաններին և գերեզմաններին՝ Ադրբեջանի «բռնագավթված տարածքներում»¹⁹: Մակայն միևնույն ժամանակ՝ 2006 թ., Ադրբեջանի կառավարության հրահանգով ավարտին հասցվեց Նախիջևանի տարածքում գտնվող հայկական խաչքարերի և ճարտարապետական հուշարձանների հիմնահատակ ոչնչացումը: Ջուղա քաղաքի հայկական գերեզմանատան խաչքար-շիրմաքարերը գետին են հավասարեցվել, իսկ գերեզմանատան տարածքը վերածվել է հրաձգարանի: Հայաստանը պաշտոնական բողոք է ներկայացրել և ՅՈՒՆԵՍԿՈ-ից պահանջել հանձնաժողով ուղարկել Ջուղա, ձեռք առնել բոլոր հնարավոր միջոցները ադրբեջանական վանդալիզմը դադարեցնելու համար: Մակայն չանսալով միջազգային հանրության բողոքին՝ Ադրբեջանի կառավարությունը չթույլատրեց ՅՈՒՆԵՍԿՈ-ի և Եվրա-

¹⁹ Stéu «The Thirty-third Session of the Foreign Ministers (Session of Harmony of Rights, Freedoms and Justice), held in Baku, Republic of Azerbaijan». 2006, 19-21 June. «OIC Newsletter», 2006, May-August, No 70:

խորհրդի հանձնաժողովի ներկայացուցիչներին անգամ մտնել Նախիջևանի տարածք՝ տեղում ստուգումներ անցկացնելու նպատակով:

2008 թ. մարտի 13-14-ը Մենեգալի մայրաքաղաք Դաքարում տեղի ունեցած ԻԿԿ 11-րդ գագաթնաժողովի ժամանակ, որը կրում էր «Իսլամը 21-րդ դարում» խորագիրը, Ղարաբաղյան հակամարտության վերաբերյալ ընդունվեց հերթական հակահայկական բանաձև, որը վերահաստատեց բոլոր նախորդ համապատասխան որոշումները, Ադրբեջանի «բռնագավթված» տարածքներում Ադրբեջանի քաղաքացիների նկատմամբ իրականացված գործողությունները որակվեցին որպես մարդկության դեմ ուղղված հանցագործություն, դատապարտվեց Ադրբեջանի «բռնագավթված» տարածքներում հնազիտական, մշակութային և կրոնական հուշարձանների ոչնչացումը, հայերի «անօրինական» տեղափոխումը այդ տարածքներ: Մտահոգություն հայտնելով Ադրբեջանի Հանրապետության տարածքում գտնվող ավելի քան մեկ միլիոն տեղահանված անձանց և փախստականների գոյության փաստի առթիվ՝ ԻԿԿ անդամ պետություններին, Իսլամական բանկին և այլ Իսլամական կառույցներին հորդորվում էր Ադրբեջանին ցուցաբերել խիստ անհրաժեշտ ֆինանսական և հումանիտար օգնություն²⁰: Ադրբեջանին զգալի տնտեսական օգնության հատկացում էր նախատեսվում նաև ԻԿԿ անդամ երկրների արտաքին գործերի նախարարների 36-րդ համաժողովի ժամանակ (2009 թ., մայիսի 23-25, Դամասկոս) ընդունված բանաձևում²¹: ԻԿԿ գլխավոր քարտուղար Էքմելեդ-

²⁰ Stéu «Organization of Islamic Conference. Resolution on political affairs adopted by the eleventh session of the Islamic Summit conference», p. 23-26, <http://www.oic-oci.org/is11/english/res/11-SUM-POL-RES-FINAL.pdf>

²¹ Stéu «Resolution on Economic Affairs Adopted by the Thirty-Sixth Session of the Council of Foreign Ministers» (Session of Enhancing Islamic Solidarity), Damascus, Syrian Arab Republic (23-25 May 2009), OIC/36-CFM/ECO/RES/FINAL

դին Իհսանօղլուն «հայերի կողմից մզկիթների ոչնչացումը և անտառների հրկիզումը» Ադրբեջանի «բռնազավթված» տարածքներում որակեց որպես մեծ սխալ. «Մենք չենք ընդունում այդ գործողությունները և չենք կարծում, որ Հայաստանի գործողություններին պետք է պատասխանենք նմանատիպ մեթոդներով, որովհետև դա մեզ արգելում է մեր հավատը»²²:

Բացի Ադրբեջանին տրամադրվելիք նյութական օգնությունից, ԻՀԿ Գլխավոր քարտուղարությունը հրահանգում է ՄԱԿ-ում իր ներկայացուցչին Գլխավոր Ասամբլեայի նստաշրջանների ժամանակ համապատասխան աշխատանքներ վարել՝ Ադրբեջանի նախաձեռնությունների աջակցմանն ուղղված, ինչպես նաև հորդորում է կազմակերպության անդամներին քվեարկել ադրբեջանաձայաստ բանաձևերի ընդունման համար: Իսլամական տեղեկատվական ընկերությունը մշտական աշխատանք է տանում Ղարաբաղյան հակամարտության վերաբերյալ ադրբեջանաձայաստ քարոզչական տեղեկատվության տարածման ուղղությամբ, որի համագործակցության բաղկացուցիչ մասն է կազմում իսլամական պետությունների և միջազգային կազմակերպությունների կողմից Ադրբեջանին հատկացվող ֆինանսական և հումանիտար օգնությունը:

2010 թ. Երկխոսության և համագործակցության ԻԿԿ երիտասարդական ֆորումը²³ դիմեց ԻԿԿ-ին, որպեսզի հայերի կողմից իրականացված «Խոջալուի ցեղասպանության» վերաբերյալ ընդունեն դատապարտող հռչակագիր: Արդյունքում, ԻԿԿ անդամ երկրների խորհրդարանական միության

²² Э. Ихсаноглу: «ОИК не приемлет действий Армении на оккупированных территориях Азербайджана», <http://www.day.az/print/news/politics/180795.html>

²³ Երկխոսության և համագործակցության ԻՀԿ երիտասարդական ֆորումը, որի հիմնադիր համագումարը տեղի է ունեցել 2003 թ. օգոստոսին Բաքվում, ստեղծվել է Ադրբեջանի երիտասարդական կազմակերպությունների ազգային ասամբլեայի առաջարկով:

գագաթնաժողովի 6-րդ նիստի ժամանակ (2010 թ., հունվարի 30-31, Ուզանդա) դատապարտվեց հայերի զինված ուժերի կողմից Խոջալու քաղաքում ադրբեջանցի բնակչության «զանգվածային կոտորածը» և կոչ արվեց կազմակերպության բոլոր անդամ երկրներին «տալ համապատասխան ճանաչում մարդկության դեմ այս հանցագործությանը և աջակցել քարոզարշավին՝ ազգային և միջազգային մակարդակներում»²⁴: ԻՀԿ-ն միակ միջազգային կազմակերպությունն է, որը պաշտոնապես ճանաչել է «Խոջալուի ցեղասպանությունը» և այն ընդգրկել իր կողմից հիշատակվող իրադարձությունների ցանկում:

Ընդհանուր առմամբ ԻՀԿ գագաթնաժողովներում, արտաքին գործերի նախարարների խորհրդաժողովներում և այս կազմակերպության այլ ֆորումներում հայ-ադրբեջանական հակամարտության հետ կապված ընդունվել են 3 բանաձև. «Ադրբեջանի Հանրապետության դեմ Հայաստանի Հանրապետության ազրեսիայի վերաբերյալ», «Ադրբեջանի Հանրապետության տարածքում Հայաստանի Հանրապետության ազրեսիայի հետևանքով պատմական և մշակութային հուշարձանների ոչնչացման վերաբերյալ» և «Ադրբեջանի Հանրապետությանը տնտեսական աջակցություն տրամադրելու վերաբերյալ»:

Սակայն ԻՀԿ-ի շրջանակներում Ադրբեջանի հակահայկական քաղաքականությունը չի սահմանափակվում միայն Ղարաբաղյան հակամարտության վերաբերյալ ադրբեջանաձայաստ քաղաքական բանաձևերի ընդունմամբ: Ադրբեջանի ակտիվ գործունեության շնորհիվ՝ ԻՀԿ-ի կողմից կազմակերպված բազմաթիվ կարևոր իսլամական գիտաժողովներ, ֆորումներ, հանդիպումներ անցկացվում են հենց Բաքվում,

²⁴ OIC Resolution No. 26/6-CONF, on cooperation between PUIC and ICYF-DC, SSCPE/4-2010/DR/RES.26/Rev.1.

որոնց հարթակները Ադրբեջանի իշխանությունների կողմից հնտորեն օգտագործվում են հակահայկական քարոզչության և դարաբաղյան խնդրի վերաբերյալ սխալ տեղեկատվության տարածման համար: Նշենք դրանցից առավել կարևորները.

Նշանակալից է 1998 թ. դեկտեմբերի 9-11 Հեյդար Ալիևի հովանավորությամբ Բաքվում անցկացված «Իսլամական քաղաքակրթությունը և Կովկասը» թեմայով միջազգային գիտաժողովը: Գիտաժողովի ժամանակ Հ. Ալիևի ելույթը կարևոր հենք հանդիսացավ երկրի իսլամական քաղաքականության տեսական ձևակերպման համար: Աղավաղելով տարածաշրջանի ժողովուրդների պատմությունը՝ նա ջանում էր իսլամական մշակույթի և քաղաքակրթության մեջ ներկայացնել Ադրբեջանի պատմական ժառանգության, տարածաշրջանում իսլամական մշակույթը տարածողի իր դերը բնորոշելով Ադրբեջանը որպես Եվրոպան Ասիային, արևմուտքը արևելքին կապող կամուրջ²⁵: Հ. Ալիևը հնարավորությունը բաց չէր թողնում նման հավաքները հակահայկական նպատակներով օգտագործելու հնարավորությունը: Մասնակից երկրների ներկայացուցիչների հետ անձնական հանդիպումների ժամանակ նա և իր թիմակիցները անդրադառնում էին հայ-ադրբեջանական խնդրին Հայաստանը ներկայացնելով որպես ազրեսոր:

2006 թ. սեպտեմբերի 9-12-ը Բաքվում տեղի ունեցավ ԻԿԿ զբոսաշրջության նախարարների 5-րդ կոնֆերանսը, որի արդյունքում ընդունվեց Բաքվի հռչակագիրը: Հռչակագրում խստորեն դատապարտվում էր «Հայաստանի կողմից Ադրբեջանի բռնազավթված տարածքներում բնական ռեսուրսների

²⁵ International symposium on Islamic Civilisation in Caucasia, 1998, <http://www.ircica.org/international-symposium-on-islamic-civilisation-in-caucasia-1998/irc673.aspx>

անօրինական շահագործումը և մշակութային ու պատմական հուշարձանների ավերումը²⁶»:

2007 թ. ապրիլի 26-28-ը Բաքվում կայացավ «Լրատվամիջոցների դերը հանդուրժողականության և փոխըմբռնման զարգացման գործում» միջազգային համաժողովը, որի ժամանակ Ադրբեջանը հետապնդում էր երկու նպատակ. 1. ապացուցել, որ միջազգային հարաբերություններում ստանձնում է նոր՝ ավելի բարձր և կարևոր դեր 2. ցույց տալ, որ Ադրբեջանը հանդուրժողականության կենտրոն է, իսկ, օրինակ, Հայաստանը՝ բռնազավթող և ցեղասպան²⁷:

2009 թ. ԻԿԿ կողմից Բաքուն հայտարարվեց Իսլամական մշակույթի կենտրոն, (2018 թ. այդ կոչումը ստանձնելու է Նախիջևանը): Այդ որոշումը կայացվել էր ԻԿԿ անդամ երկրների մշակույթի նախարարների 5-րդ համաժողովի ժամանակ (2007 թ., նոյեմբերի 21-23, Լիբիա): Իլիամ Ալիևը մշակութային տարվա բացման արարողության ժամանակ, ներկայացնելով Ադրբեջանի ուրույն տեղը իսլամական աշխարհում, կրկին անդրադարձավ Ղարաբաղյան խնդրին. «... մեր բռնազավթված տարածքներում հայկական վանդալները դաժանաբար ոչնչացնում են մեր ճարտարապետական հուշարձանները: Մենք ուզում ենք տեղեկացնել միջազգային հանրությանը հայերի զազանությունների մասին: Ադրբեջանը զարգանում է ամեն օր, սակայն Հայաստանում չի նկատվում այդ տենդենցը: Միջազգային հանրությունը և բոլոր միջազգային կազմակերպությունները չպետք է վարեն երկերեսանի քաղաքականություն: Ադրբեջանը չի գնա ոչ մի զիջման տարածքային ամբողջականության հարցում, քանի որ մեր հողե-

²⁶ Baku Declaration of 5th Session of the ICTM condemns deliberate destruction of Islamic monuments by Armenia, <http://www.today.az/news/politics/30051.html>

²⁷ «Baku Hosts International Conference on «Role of Media in development of Tolerance and Mutual Understanding», <http://www.azembassy.com/new/news.php?id=414>

րի 20%-ը գտնվում է բռնագավթման տակ, մեզ մոտ կան մեկ միլիոնից ավել փախստականներ»²⁸:

Չնայած այն հանգամանքին, որ Ադրբեջանի հետևողական քաղաքականության շնորհիվ ԻՀԿ տարբեր մարմինների և կառույցների կողմից ընդունվում են հակահայկական բանաձևեր, այնուհանդերձ, դրանք չունեն իրավական ուժ, այլ կրում են խորհրդատվական բնույթ: Թեև տեսականորեն այս կառույցի գործունեությունը հիմնված է «իսլամական համերաշխության» սկզբունքի հիման վրա, սակայն անդամ երկրների քաղաքական շահերի բախումները, միմյանց նկատմամբ տարածքային հավակնությունները²⁹ և կրոնական ուղղությունների միջև գոյություն ունեցող տարածայնությունները (սուննիականություն և շիայականություն) խոչընդոտում են իսլամական աշխարհի միասնությանը և կազմակերպության արդյունավետ գործունեությանը:

ԻՀԿ անդամ երկրների մեծ մասը բարեկամական հարաբերություններ ունի Հայաստանի Հանրապետության հետ և համագործակցում է տարբեր ոլորտներում: Դրանցից են Իրանի Իսլամական Հանրապետությունը, Սիրիան, Լիբանանը, Իրաքը, ՄԱԷ-ն, Եգիպտոսը և այլն: Կազմակերպության անդամ միայն որոշ պետություններ են, որ Հայաստանի Հանրապետության հետ չունեն դիվանագիտական հարաբերություններ (Սաուդյան Արաբիա, Պակիստան, Թուրքիա)՝ նախապայման առաջադրելով Ղարաբաղյան հակամարտության հիմնախնդիրը:

²⁸ С. Керимова, В центре исламского мира. В Азербайджане состоялись торжественные мероприятия, посвященные открытию года «Баку – столица исламской культуры-2009», «Region plus», 2009, №5 (73), с. 64-67.

²⁹ Մաուրյան Արաբիան տարածքային հավակնություններ ունի Օմանի, Իրաքի, Յեմենի, Իրաքը Քուվեյթի, Իրանի, Իրանը Բահրեյնի, Աֆղանստանի, ՄԱԷ-ի, Մարոկոն Ալժիրի նկատմամբ և այլն:

Լինելով ԻՀԿ ակտիվ անդամ՝ Ադրբեջանը, իր հերթին, հափտարիմ է մնում «իսլամական համերաշխության» գաղափարներին այնքանով, որքանով դրանք կարող է ծառայեցնել սեփական շահերին: Թեև այս կազմակերպության անդամ երկրների համախմբան հիմնական առանցքը հանդիսանում է Պաղեստինի հարցը, Ադրբեջանը շարունակում է խորացնել իր համագործակցությունը Իսրայելի հետ՝ քաղաքական, տնտեսական, ռազմական և այլ ոլորտներում: Բավական է եջել այն փաստը, որ Իսրայելը հանդիսանում է ադրբեջանական նավթի երկրորդ ամենախոշոր արտահանողը:

Հաշվի առնելով վերջին ժամանակներում արաբական երկրներում իսլամական ծայրահեղական խմբավորումների աննախադեպ ակտիվացումը և տարածաշրջանային ոչ կայուն իրավիճակը, ինչը կարող է լուրջ վնաս հասցնել Հայաստանի Հանրապետության անվտանգությանը, պետք է պատրաստ լինել դիմակայելու իսլամական աշխարհի՝ մասնավորապես միջազգային ահաբեկչական կառույցների հենակետ հանդիսացող Ադրբեջանի կողմից սպառնացող հավանական մարտահրավերներին: Ղարաբաղյան հակամարտության տարիներին Հեյդար Ալիևի հրավերով և հովանավորությամբ երկրում հաստատված իսլամական ծայրահեղական տարբեր շարժումների ներկայացուցիչները հանդիսացան ահաբեկչական կառույցների («Ալ-Քաիդա», «Ալ-Ջիհադ», «Ջամաա ալ-իսլամիա», «Ջեյշուլլահ» և այլն) ադրբեջանական մասնաճյուղերի հիմնադիրները³⁰, որոնց կենսունակության վառ ապացույց է 2006 թ. կազմավորված և այժմ «Իսլամական պետություն» անվանումը կրող ահաբեկչական խմբավորման շարքերում Ադրբեջանի քաղաքացիների ակտիվ մասնակցությունը:

³⁰ St' u Bodansky Y., The new Azerbaijan Hub: How Islamist operations are targeting Russia, Armenia and Nagorno-Karabakh, «Strategic Policy», 10/9:

**АНТИАРМЯНСКАЯ ПОЛИТИКА АЗЕРБАЙДЖАНА В
РАМКАХ ОРГАНИЗАЦИИ ИСЛАМСКОГО
СОТРУДНИЧЕСТВА**

**Гаяне Чобанян
(резюме)**

После обретения независимости Азербайджан стал активно использовать исламский фактор в своей антиармянской политике. Первой международной организацией, членом которой стал Республика Азербайджан, это Организация исламского сотрудничества (ОИС). Ассоциируя себя неделимой частью исламского мира, Азербайджан стал использовать военный, политический, экономический потенциал членов стран ОИС против Армении. В результате активной исламской политики Азербайджана в рамках ОИС, вопрос Карабахского конфликта было внесено в список существующих проблем исламского мира.

**ANTI-ARMENIAN POLICY OF AZERBAIJAN IN THE
FRAMEWORK OF THE ORGANIZATION OF ISLAMIC
COOPERATION**

**Gayane Chobanyan
(summary)**

After Azerbaijan gained independence it became actively use islamic factor in his anti-armenian policy. The first international organization that Republic of Azerbaijan became member is the Organization of Islamic Cooperation (OIC). Considering itself indivisible part of the Islamic world, Azerbaijan uses military, political, economic potential of the member states of OIC against Armenia. As a result of the active Islamic politics of Azerbaijan in the framework of OIC, Karabakh conflict have been included to the list of existing problems of the Islamic world.

**Ռուբեն Մելքոնյան
բ.գ.թ., դոցենտ**

**ՅԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԻՑ ՓՐԿՎԱԾ ՀԱՅ ՈՐԲ
ԵՐԵՒԱՆԵՐԻ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ
ԹՈՒՐՔԱԼԵՋՈՒ ՀՈՒՇԱԳՐԱԿԱՆ-ՓԱՍՏԱԳՐԱԿԱՆ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ¹**

**Բանալի բառեր՝ փաստագրական գրականություն,
Հայոց ցեղասպանություն, երեխաների իսլամացում,
թուրքալեզու, փրավմա**

Ինչպես վկայում են մի շարք աղբյուրներ, այդ թվում և թուրքական, Հայոց ցեղասպանության տարիներին մեծ թվով հայ երեխաներ ոչ միայն ենթարկվել են սպանդի, այլև առևանգվել են թուրքերի և քրդերի կողմից, այնուհետև բռնի իսլամացվել ու շարունակել իրենց կյանքը երբեմն որպես աղախին-ստրուկներ, երբեմն որպես հարեմի զոհեր: Գերմանացի արևելագետ Յոհաննես Լեփսիուսն արքայալ հայ կանանց, երեխաներին համարում էր «իսլամի իսկական ավար»²: Որք մնացած հայ երեխաների մի մասը օսմանյան իշխանությունների հրամանով և նախաձեռնությամբ բաժանվել է մուսուլման ընտանիքներին³, ինչպես նաև հավաքվել թուրքական որբանոցներում և իսլամացվել: Այս մասին վկայող փաստեր են պահպանված օսմանյան արխիվներում, որոնք

¹ Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՆ ԳՊԿ-ի կողմից տրամադրվող ֆինանսական աջակցության շնորհիվ՝ № SCS 13YR-6B0034 գիտական թեմայի շրջանակներում:

² Լեփսիուս Յ., Գերմանիան և Հայաստանը 1914-1918 (դիվանագիտական փաստաթղթերի ժողովածու) հատոր 1-ին, (թարգմանիչ՝ Վ. Մինալյան) Երևան, 2006, էջ 45:

³ Başyurt E., Ermeni Evlatlıklar, İstanbul, 2006, s. 36.

գրականության մեջ մի շարք օրինակների ենք հանդիպում: Դրանցից է 2005 թվականին Թուրքիայում տպագրված «Մ.Ք.» անունով երեխայի արքայի հուշերը՝ գիրքը, որը գրվել է 1906 թ. Ադանայում ծնված Մանվել Քրքյաշարյանի հուշերի հիման վրա: 1980 թ. Ավստրալիայի Միդնեյ քաղաքում բնակվող Մանվելը ցեղասպանության և դրան հաջորդած տարիներին իր ապրած կյանքի մասին հիշողությունները ձայնագրել է, և ավելի ուշ՝ 2005 թ. թուրք հայտնի հրապարակախոս Բասքըն Օրանը այն պատրաստել է հրատարակության: Գրքում տեղ է գտել նաև Քրքյաշարյանի հուշերի ձայնագրության խտասկավառակը, որտեղ նա բարբառային թուրքերենով պատմում է իր ողիսականը: Ինը տարեկանում Մանվելն իր ընտանիքի հետ բռնում է արքայի ճամփան, որի ընթացքում տեսնում է մոր՝ Մարիամի ինքասպանությունը, հոր՝ Ստեփանի մահը, իրենց քարավանի սպանող և այլ սարսափներ: Հրաշքով փրկվելով՝ 9-ամյա երեխան ենթարկվում է անասելի տառապանքների՝ մեկ վաճառվելով ստրուկների շուկայում, մեկ «որդեգրվելով» տարբեր մուսուլմանների կողմից և, ի վերջո, տասը տարի դեգերելուց հետո գտնում է իր ազգականներին: Գրքի կազմող Բասքըն Օրանը իրավացիորեն նկատում է, որ փոքրիկ երեխան ուղղակի ենթագիտակցորեն փնտրել է իր արմատները, իր ազգականներին և վերջապես գտել նրանց⁷: Այս պատմությունը մեկն է տառապանքի այն հազարավոր օրինակներից, որոնց հայ երեխաները ենթարկվել են Հայոց ցեղասպանության տարիներին, սակայն Մանվել Քրքյաշարյանի հուշերի, թերևս ամենակարևոր, առանձնահատկությունը ապրած վախի խորքային պատկերումն է: Այսպես, ցեղասպանությունից տասնամյակներ անց Ավստրալիայում բնակվող արդեն 74-ամյա Մանվել Քրքյաշարյանը որոշում է իր հուշերը ժապավենին

⁷ Oran B., "M.K." Adlı Çocuğun Tehcir Anıları: 1915 ve Sonrası, İstanbul, 2005, s.14.

հանձնել, սակայն նույնիսկ առաջացած տարիքը և Թուրքիայից հազարավոր կիլոմետրերի հեռավորությունը նրա միջից չեն հանել վախի այն ահռելի զգացումը, որը նա ձեռք է բերել 1915-ին: Սկսելով իր պատմությունը՝ նա վախենում է ասել իր ամբողջական անուն, ազգանունը, այլ նշում է դրանց միայն սկզբնատառերը՝ «Իմ անունը Մ. Ք. է»⁸: Գրքում նշվում է նաև, որ Մանվելը մինչև կյանքի վերջ ամեն գիշեր մղձավանջներ է տեսել, արթնացել, ստուգել տան դռները, պատուհանները, երեխաներին, թոռներին: Սա կրկնվել է ամեն օր գիշերը ժամը 2-ին, և դրա բացատրությունն այն է, որ 1915-ին արքայի ժամանակ օրերից մի օր հենց գիշերվա 2-ին է, որ արթնանալով՝ 9-ամյա Մանվելը իր կողքին տեսել է մահացած հորը, և այդ մտապատկերը մինչև կյանքի վերջ ուղեկցել է նրան: Մանվել Քրքյաշարյանը լինելով մուսուլմանական գերության մեջ՝ ոչ միայն պահել է քրիստոնյա լինելու գիտակցումը և ձգտել գտնել իր ազգականներին, այլև փորձել է ինչ-որ կերպ՝ ավելի շատ խորհրդանշական, շարունակականություն ապահովել իր կյանքի 1915-ին նախորդած և հաջորդած շրջանների միջև: Ահա հենց այդ նպատակով էլ Մանվել Քրքյաշարյանը տարիներով փնտրում և, ի վերջո, Կիպրոսում գտնում է իրենց նախկին հարևանի աղջիկ Ջարուհուն, որին Մանվելի մայրը դեռևս 1914 թվականին նրա ծնվելուց հետո ոչ պաշտոնական խոսքկապ⁹ է արել այն նպատակով, որ հետագայում աղջկան ամուսնացնի իր որդի Մանվելի հետ: Ցեղասպանությունից ավելի քան 20 տարի անց՝ 1937 թվականին Մանվելը Կիպրոսում ամուսնանում է Ջարուհու հետ և այդպիսով՝ հեռակա կարգով, կատարում մոր իղձը: Հետագայում՝ արդեն 1968 թ. Քրքյաշարյանները

⁸ Նույն տեղում, էջ 14:

⁹ Ժողովրդի մեջ այս երևույթը երբեմն անվանում են «բաշիքյարթմա» (հայերեն՝ օրորոցախազ), որը թուրքերեն besik kertme այսինքն՝ օրորոցից նշանված բառակապակցության աղավաղված ձևն է:

ընտանյոք հանդերձ հաստատվում են Ավստրալիայում, Միդ-նեյ քաղաքում, որտեղ Մանվելն ապրում է մինչև 1997 թվականը և մահանում 91 տարեկանում: Մահանալուց առաջ Մանվելը ասում է. «Ես պետք է մահանայի 9 տարեկանում և ապրածս տարիները Աստծո բարեհաճությունն են իմ նկատմամբ»: Գրքի կազմող Բասքըն Օրանն իր ընդարձակ նախաբանում ենթատեքստերում կամ բացահայտ ընդհանրացումներ է անում ցեղասպանության հարցի շուրջ, փորձում անուղղակիորեն ներկայացնել թուրքական պաշտոնական տեսակետները, սակայն գրքի իրական արժեքը վերապրած Մանվել Բրքյաշարյանի պատմություններն են՝ առանց մեկնաբանությունների: Նա իր պատմությունը սկսում է իրենց ընտանիքի տեղահանության նկարագրությամբ և դեպքերի բնական շարունակականությունը մի-փոքր խախտելով՝ ներկայացնում իրադարձությունները: Մանվելի խոսքից պարզ է դառնում, որ իրենց քարավանը ուղղվել է դեպի Տեր-Ջոր և մանրամասնորեն նկարագրում է Ռես-ուլ-այն նահանգում տեղի ունեցածները: Քրքյաշարյանի պատմության մեջ շատ է խոսվում նրանց քարավանը ուղեկցող չեչենների մասին, սակայն պետք է ենթադրել, որ դրանք հյուսիսկովկասցի մուսուլմաններն են՝ առավելապես չերքեզները, որոնց համախմբին նա երբեմն անվանում է չեչեններ, երբեմն՝ չերքեզներ: Մանվելը նկարագրում է չեչենների վայրագությունները. «Վերջապես զարուն եկավ (խոսքը 1916 թվականի զարնան մասին է - Ռ.Մ.): Այս չեչենները ցերեկները շրջում էին գաղթականների մեջ և իրենց նկատած գեղեցիկ կանանց ու աղջիկներին գիշերը գալիս փախցնում էին: Մի հայ կին Աստվածաշունչ էր կարդում և մի չերքեզ նրան հարցրեց. «Էդ ի՞նչ ես կարդում, այ կին», «Աստվածաշունչ», - պատասխանեց կինը: «Ի՞նչ է գրված», - հարցրեց չերքեզը, «Աստծո խոսքը», - ասաց կինը: «Տուր տեսնեմ այդ գիրքը ինձ», - ասաց չերքեզը և վերցնելով Աստվածաշունչը՝ սկսեց պատռել ու հողին նետել նրա

Էջերը: «Մա՞ էր ձեզ փրկելու», - վիրավորական ասաց նա»¹⁰: Մանվել Բրքյաշարյանի գրքում բազմաթիվ են այն նկարագրությունները, որտեղ հասարակ մուսուլման ժողովուրդը բալանում է անպաշտպան գաղթական հայերին. «Ոմանք եես էին մնում և քարավանի ետևից եկող չերքեզները կրկին նրանց ստուգում էին, որպեսզի եթե նրանց մոտ փող լիներ՝ վերցնեին: Եթե գաղթականները այլևս չէին կարողանում բայլել, քարավանի ետևից եկող արաբները մահակներով հարվածում էին նրանց գլխին, վերցնում էին հագուստները և նրանց մերկ թողնում: Իհարկե մահակի հարվածն ուտելուց և այդ ցրտին մերկ մնալուց հետո ապրելն այլևս անհնար էր»¹¹: Մանվելի մոտ վառ է մնացել մոր ինքնասպանության պահը, որը նա գրքում պատմում է երկու անգամ: Աքսորի ճանապարհին անվերջ քայլելուց ուժասպառ դարձած մայրը նախընտրում է ինքնասպան լինել. «Մայրս այլևս չէր կարողանում քայլել, ոտքերը ուտել էին, մեր կողքից մի գետ էր հոսում՝ Մուրադը (նկատի ունի Եփրատը կամ դրա վտակներից մեկը - Ռ.Մ.): Մայրս ասաց հորս. «Առավոտյան ինձ այս գետի ափ տար, նետվեմ ջուրը: Մեկ է, եթե մնամ, արաբները ինձ չարչարելով կսպանեն (ըստ երևույթին, նկատի ուներ նաև բռնաբարվելու հավանականությունը - Ռ.Մ.): Մակայն հայրս չտարավ, չէր ուզում տանել: Մայրս ասաց, որ եթե չտանի՝ կանիծի: Մենք մի համերկրացի ունեինք, որը երկու զավակ ուներ՝ մեկը տղա, մյուսը աղջիկ: Տղան իմ դասընկերն էր: Անունը Եզնիկ էր, հիշում եմ: Այս մարդը մորս իր հետև գցեց, ես էլ նրանց հետ, որոշեցինք տանել գետի ափ: Տեր հայր կանչեցինք: Մայրս հաղորդություն ստացավ, այնուհետև մորս այդ մարդու հետ գետի ափ տարանք: Դեմքս մի կողմ թեքեցի, որպեսզի չտեսնեմ, թե ինչպես է մայրս իրեն ջուրը նետում: Մայրս իրեն ջուրը նետեց: Թեքվեցի նայեցի,

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 47-48:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 51:

ա՛խ մայրս: Մորս գետը տանում էր»¹²: Մոր մահից հետո փոքրիկ Մանվելը ապրում է նաև երկրորդ ցնցումը. «Ժողովուրդը շարունակում էր քայլել: Գնում էինք, սակայն ո՛ւր: Սոված, ծարավ: Վերջապես մի տեղ հասանք, դադար տվեցինք: Այնտեղ արաբները հաց, բլղուր էին բերում և փոխանակում հագուստների հետ: Իմ ոտքին մի գույգ կարմիր կոշիկ կար: Դրանք մի թաս բլղուրի հետ փոխանակեցինք: Հաջորդ օրը ճանապարհը շարունակեցինք: Մի տեղ կրկին դադար տվեցինք և գիշերը այնտեղ քնեցինք: Առավոտյան կողմ զարթնեցի տեսա, որ հայրս մահացել էր»¹³: Մանվել Քրքյաշարյանը արքորի ճանապարհի բոլոր զրկանքների ու սարսափների կողքին ականատես է եղել նաև ստրկավաճառության բազմաթիվ օրինակների և հենց ինքն էլ վաճառվել է նման կերպով: Մասնավորապես՝ նրանց ուղեկցող չեչենները սկսել են այդ վայրերում բնակվող արաբների հետ բանակցել հայ երեխաներին և կանանց վաճառելու հարցի շուրջ: «Մեկ էլ տեսանք արաբները չեչենների հետ միասին սկսեցին ժողովրդի մեջ շրջել: Նրանք սկսեցին գննել տղա և աղջիկ երեխաներին: Նրանց, որոնց հավանում էին՝ ասում էին չեչենին. «Ես ուզում եմ այս երեխային վերցնել»: Չեչենն էլ թարգմանություն էր անում, որովհետև չեչենները արաբերեն, չեչեններեն և թուրքերեն գիտեին: Երեխայի մորը և հորը, կամ էլ տիրոջը ասում էին. «Այս երեխային տվեք այս արաբին, առանց այդ էլ դուք, ա՛յ անհավատներ, մեռնելու եք»: Երեխայի տերերից ոմանք համաձայնվում էին, ոմանք՝ ոչ: Երբ արաբը վերցնում էր երեխային՝ չեչենն էլ արաբից գանձում էր միջնորդավճար»¹⁴: Արքորի ճանապարհի մի հատվածում Մանվելը այլևս ի վիճակի չլինելով քայլել՝ որոշում է մնալ այդ վայրում: Քիչ անց քրդերը և չեչենները սպանում են այնտեղ

¹² Նույն տեղում, էջ 51-52, 54-55:

¹³ Նույն տեղում, էջ 52:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 53-54:

մնացած հայ գաղթականների մի մասին, իսկ երեխաներին բաժանում իրար մեջ: Մանվելին մոտակա գյուղից մի քուրդ է վերցնում և ցանկանում տանել իր տուն, սակայն ճանապարհին միտքը փոխում է և որոշում թալանել տղային: Որք մնացած 9-ամյա հայ երեխայի մոտ բացի հագուստից ուրիշ ոչինչ չի լինում, և այդ քուրդը վերցնում է Մանվելի շորերը, իսկ նրան կիսամերկ թողնում ճանապարհին: Դրանից հետո Մանվելը մնում է միայնակ և պատասպարվում մի քարանձավում, որտեղ հաջորդ օրը նրան գտնում է մոտակա գյուղից մի մուսուլման և տանում իր տուն: Օրեր անց հարևան Մարմրսաք գյուղից, որն այսօր գտնվում է Սիրիայի և Թուրքիայի սահմանին, մի քանի քուրդ են գալիս և վերցնում Մանվելին որպես աղախին: Գյուղի ճանապարհին Մանվելը տեսնում է սպանված կամ կիսամեռ մարդկանց և հասկանում, որ դա իրենց քարավանն էր, որին չեչենները բերել և հանձնել էին քրդերին, որոնք էլ հայ գաղթականների շորերը թալանելուց հետ բոլորին սպանել էին¹⁵: Նույն օրվա երեկոյան, երբ Մանվելին տանում են Մարմրսաք գյուղը, սկսվում է մի իրարանցում. «Մեկը քրդերեն բղավում էր՝ հասեք, հասեք, օգնեք: Բոլորը վազում էին ձայնի ուղղությամբ: Պարզվում է, որ քուրդը տեսել է 14-15 տարեկան լիովին մերկ մի հայ պատանու, որը պատահաբար ողջ էր մնացել սպանողի ժամանակ: Գյուղացիները գնացին և քարկոծելով սպանեցին պատանուն»¹⁶: Մեկ օր այդ գյուղում մնալուց հետո առավոտյան Մանվելին վերցրած քուրդ գյուղացու երկու երեխաները՝ տղա և աղջիկ, նրան գյուղից դուրս են տանում և հարձակվում վրան, որպեսզի իլեն նրա միակ «հարստությունը» շարվարը և վարտիքը: Մանվելը ստիպված է լինում նրանց տալ իր վերջին շորերը, և երեխաները վերադառնում են գյուղ, իսկ Մանվելը մորեմերկ մնում է ճանապարհին: Քիչ անց այդ ճանապարհին

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 60:

¹⁶ Նույն տեղում:

նա տեսնում է մի քուրդ տղամարդու, որի կողքին կար հաճնցի մի հայուհի: Մանվելի աչքի առաջ քուրդը ձեռքին եղած մահակով խփում է կնոջ գլխին և գետին զցելուց հետո մի քանի անգամ դանակահարելով՝ սպանում, այնուհետև վերցնում նրա շորերը և գնում: Մանվելը մոտենում է սպանված հայուհուն և նստում կողքին: Այդ ժամանակ նրանց կողքով են անցնում չորս քուրդ կանայք, որոնցից ամենաերիտասարդը վերցնելով քարի մի կտոր՝ ցանկանում է հարվածել Մանվելի գլխին և սպանել, սակայն մյուսները չեն թողնում, իսկ նրանցից մեկը Մանվելին է տալիս իր երեխայի շորերից մի կտոր, որպեսզի նա ծածկվի: Այդ նույն կինը Մանվելին վերցնում է իր հետ և տանում իրենց գյուղ՝ Հայաք, որտեղ էլ որոշ ժամանակ ապրում է Մանվելը¹⁷: Նկարագրված տեսարանները լավագույնս փաստում են, որ մուսուլմանական հասարակության տարբեր շերտերի և տարիքային խմբերի ներկայացուցիչներ են ընդգրկված եղել ցեղասպանության իրականացման գործում: Չարիություն է այն հանգամանքը, որը ընդամենը հագուստի համար շատ քրդեր, արաբներ, թուրքեր հեշտությամբ սպանել են հայերի: Այս բոլոր սարսափների միջով անցնելով և հրաշքով փրկվելով՝ Մանվելը ապաստանում է այդ քրդական գյուղում, աշխատում գյուղացիների տներում որպես աղախին, սակայն ամենաուշագրավն այն է, որ ամեն հնարավորություն օգտագործում է իր ազգակիցներին գտնելու համար: Տառապանքների տասը տարիների ընթացքում ազգային և կրոնական ինքնագիտակցությունը պահպանելու հարցում Մանվելի համար կարևոր դեր է խաղացել քրիստոնեական դաստիարակությունը. «Երբեք չէի մոռանում Հայր մերը ասել, շարունակ կրկնում էի այն»¹⁸: Փոքրիկ երեխայի մեջ հայությունը ասոցիացվել է քրիստոնեության հետ, և նա զգուշորեն սկսել է իր շրջապատում հե-

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 61-62:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 82:

ապրքովել, թե որտե՞ղ կան քրիստոնյաներ, որպեսզի այդ միջոցով գտնի նաև իր ազգակիցներին: Ի վերջո, փնտրտուքները Մանվելին հասցնում են Մոսուլ, և տեղի հայկական եկեղեցու քահանան վերցնելով նրա տվյալները՝ խոստանում է օգնել: Եվ իրոք, որոշ ժամանակ անց պարզվում է, որ Մանվելի ազգականներից մի քանիսը գտնվում են Հալեպում, և շուրջ տասը տարի տառապելուց ու դեգերելուց հետո նա, ի վերջո, գտնում է ազգականներին: Այնուհետև Մանվելն իմանում է, որ իր երկու քույրերից մեկը՝ Օժենը, Կիպրոսում է, իսկ մյուս քույրը՝ Սիրուհին՝ ԱՄՆ-ում: 1925 թ. Մանվելը գնում է Կիպրոս, հաստատվում այնտեղ, ամուսնանում, երեխաներ ունենում և արդեն 1968 թ. տեղափոխվում Ավստրալիա: Վերջում արժե հավելել, որ իր ազգականներին փնտրելու և գտնելու կամքը Մանվելին ուղեկցում է ամբողջ կյանքում և 1985 թ. արդեն 79-ամյա Մանվելը այցելում է ԱՄՆ-ում գտնվող քրոջը՝ Սիրուհուն, որին վերջին անգամ տեսել էր 2 տարեկանում:

Ցեղասպանության ականատեսները և նրանց սերունդները ոչ բոլորն են կարողացել կամ համարձակություն ունեցել գրի առնել իրենց վերապրածներն ու իմացածները, ուստի հաճախ լռել են, սակավ դեպքերում՝ դիմել ուրիշներին: 2008 թվականին Թուրքիայում տպագրվեց «Մարգիսը այս հողերը սիրում էր» վերնագրով մի հուշագրություն, որտեղ Գերմանիայում բնակվող հայազգի Մարգիս Իմասը վերապատմում է ցեղասպանության մասին իր ընտանիքի հուշերը: Իր գրի առած նյութերը նա ուղարկում է թուրք լրագրող և հրապարակախոս Ֆարուք Բիլդիրիջիին՝ խնդրելով խմբագրել և հրատարակության պատրաստել դրանք: Մարգիս Իմասի և Ֆարուք Բիլդիրիջիի միջև հաստատվում է նամակագրական և հեռախոսային կապ, ու թուրք լրագրողը ստանձնում է հուշերի հրատարակման գործը, սակայն, ցավոք, մինչև գրքի տպագրվելը Մարգիս Իմասը վախճանվում է: Չնայած նրան,

որ գրքի կազմողն առաջաբանում որոշ համահավասարեցնող մեկնաբանություններ է արել և փորձել է հատկապես վեր հանել Սարգիս Իմասի հուշերում առկա բարեկամության, եղբայրության կոչերը, սակայն, այնուամենայնիվ, գիրքը նախ թուրք գրականության հուշագրական ժանրի մեջ ավելացնում է հայկական թեմատիկայով գրված ստեղծագործությունների թիվը և, բացի այդ, ունի աղբյուրագիտական արժեք ցեղասպանության պատմության համար: Սարգիս Իմասի մայրական պապը՝ Ասատուրը, Խարբերդի շրջանի Քոնաքալմազ գյուղի ջրաղացպանն է եղել և հենց այդ հանգամանքն էլ նրան փրկել է արսուրից: Ասատուրը կնոջ մահից հետո հիմնականում բնակվել է գյուղից դուրս գտնվող ջրաղացում, և երբ ոստիկանները ներխուժել են գյուղ ու բոլորին տեղահանել են՝ նա գյուղում չի եղել: Նրա ընտանիքը՝ մայրը, աղջիկը՝ 7-ամյա Շուշանը, տղան՝ 3-ամյա Անդրանիկը, գյուղի մյուս բնակչության հետ բռնել են արսուրի ճամփան և տարվել դեպի Մադեն քաղաք: Նույն օրվա երեկոյան անվերջ քայլելուց ուժասպառ Ասատուրի 70-ամյա մայրը խնդրել է իրենց ուղեկցող ոստիկանից սպանել իրեն, քանի որ այլևս չէր կարողանում քայլել: «Ընդառաջելով» տարեց կնոջ խնդրանքին՝ ոստիկանը հենց թոռների աչքի առաջ սվինահարում է նրան և արյունաշաղախ դիակը թողնում ճանապարհին¹⁹: Երկու մանկահասակ երեխաները մնում են տատի անշունչ մարմնի կողքին և չեն հասկանում, թե ինչ է տեղի ունեցել: Մինչև ուշ գիշեր երեխաները փարված տատի մարմնին խնդրում են նրան վեր կենալ և շարունակել ճանապարհը, քանի որ քարավանը գնացել է, իսկ իրենք մնացել են միայնակ: Այդպես մինչև առավոտ երկու երեխաներ տատի մարմնի կողքին կույ եկած սպասել են՝ ցրտից դողալով: Առավոտյան կողմ Շուշանը եղբոր հետ ստիպված սկսում է շրջել անձանոթ վայրերում՝ ուտելիք գտնելու հույսով: Երբ հասնում

են մոտակա գետակին, նրանց դիմաց են դուրս գալիս երեք քուրդ տղամարդ: Տեսնելով անպաշտպան երեխաներին՝ քրդերը սկսում են իրար մեջ ինչ-որ բան խոսել: Հետագայում պարզվում է, որ Մադեն քաղաքում բնակվող զինվորական բժիշկ Մամի բեյը այս քրդերին պատվիրել է գտնել 7-8 տարեկան արսուրյալ հայ աղջիկ երեխա, որպեսզի նա դառնա իր 3 տարեկան աղջկա ընկերուհին: Մրա դիմաց բժիշկը խոստացել է վճարել քրդերին: Եվ ահա տեսնելով Շուշանին և Անդրանիկին՝ քրդերը հասկացել են, որ գտել են իրենց պատվերը, սակայն նրանց պատվիրված է եղել միայն աղջիկ երեխա, ուստի 3-ամյա Անդրանիկը հարկավոր չէր: Այդ պահին տեղի է ունենում մի դեպք, որի մասին հիշողությունը ամբողջ կյանքում ուղեկցելու էր Շուշանին. մինչ քրդերից երկուսը խոստում էին իրար հետ, երրորդը մոտենում է երեխաներին. «Այդ ընթացքում կարճահասակ երրորդ մարդը մոտեցել էր երեխաներին: Առանց Շուշանին մի բան ասելու, փոքրիկ Անդրանիկին կոպտորեն ձեռքից բռնելով՝ քարշ տվեց քիչ այն կողմ հոսող գետի մոտ: Երեխայի գլուխը մտցրեց ջրի մեջ և այդպես որոշ ժամանակ սպասեց: Անդրանիկը թռչնի ձագի պես գալարվում էր: Շուշանը սարսափահար էր, ո՛չ կարողանում էր բղավել, ո՛չ էլ փախչել: Առանց շարժվելու հետևում էր եղբոր մահը: Մարդը իրական մարդասպան էր, նրա համար իր սիրուն եղբայրը ոչ մի արժեք չուներ: Սպանությունը կատարելիս այնքան հանգիստ էր, ասես անում էր աշխարհի ամենաբնական, ամենահասարակ գործը: Ակնհայտ էր, որ առաջին անգամը չէ, որ մարդ էր սպանում: Երբ երեխան անշնչացավ, նրա մարմինը դուրս բերեց ջրից և վրան ինչ հագուստ որ կար՝ հանեց: Իսկ փոքրիկ մարմինը արդեն նրան չէր հետաքրքրում, վերցրեց ու շարտեց ջրի մեջ»²⁰: Այս անմարդկային տեսարանից քարացած Շուշանին ավագակները վերցնում և տանում են քաղաքում գտնվող մի մեծ տուն ու հանձ-

¹⁹ Bildirici F., Serkis Bu Toprakları Sevmişti, İstanbul, 2008, s. 18.

²⁰ Նույն տեղում, էջ 19:

նում մի մարդու, որը վճարում է մարդասպան քրդերին: Դա զինվորական բժիշկ Սամի բեյն էր, որը Շուշանին վերցնում է իր տուն որպես որդեգիր և փոխում նրա անունը՝ կոչելով Սուգան: Ինչպես Սարգիս Իմասն է պատմում, Շուշանին այդ տանը լավ են վերաբերվել, և նա այդտեղ է մնացել 5-6 տարի: Տարիներ անց Մադեն այցելած շրջիկ հայ վաճառականներից մեկը նկատում է, որ երեխան հայերեն է հասկանում: Իսկ մինչ այդ Շուշանի ջրաղացպան հայրը՝ Ասատուրը, շարունակ փնտրել է իր կորած ընտանիքը և այս շրջիկ վաճառականին ևս խնդրել, որ եթե իր երեխաներից կամ մորից լուր իմանա՝ իրեն հայտնի: Խոսելով երեխայի հետ՝ վաճառականը հարցնում է նրա անունը, ինչին երեխան պատասխանում է, թե հիմա իր անունը Սուգան է, սակայն նախկինում իրենց գյուղում իրեն Շուշան էին կոչում²¹: Վաճառականը այս լուրը հասցնում է Ասատուրին, որն էլ գնալով Մադեն քաղաք՝ այցելում է բժիշկ Սամի բեյին և ներկայացնում իրավիճակը՝ խնդրելով իրեն վերադարձնել երեխային. «Պարոն, դու էլ ես հայր: Իմ կյանքում այս աղջկանից բացի ոչ ոք չի մնացել: Նա էլ ձեր շնորհիվ է ողջ մնացել: Ինչ կլինի՝ խեղճ ու տկար հորը իր զավակից մի բաժանեք»²²: Բժիշկ Սամին տեղի է տալիս, սակայն նշում, որ երեխային Ասատուրին կտա միայն այն պարագայում, եթե աղջիկը ճանաչի նրան: Բժիշկ Սամին և Ասատուրը միասին գնում են տուն, և Շուշանը տեսնելով հորը՝ անմիջապես ճանաչում է ու հայերեն «հայրի՛կ, հայրի՛կ» բղավելով փաթաթվում նրան: Այս տեսնելով՝ բժիշկ Սամին Շուշանին վերադարձնում է հորը, և նրանք գնում են Քոնստանդուպոլիս գյուղ, որն արդեն շատ էր փոխվել: Նոր մարդիկ էին տեղ կանգնել հայերի տներին և ունեցվածքին: Մի քանի տարի անց, երբ Շուշանը մեծանում է՝ նրան ամուսնացնում են

²¹ Նույն տեղում, էջ 20-21:

²² Նույն տեղում, էջ 21:

Խարբերդի Թիլք գյուղից հայազգի Մարտիրոսի հետ, որը ևս ցեղասպանությունից փրկված հայ երեխաներից է լինում:

Գրքում առկա է նաև Շուշանի խորթ մոր՝ Յեղսայի վերապարածները: Խարբերդի Նաջարան գյուղից Յեղսան ցեղասպանության ժամանակ կորցնում է ամուսնուն և փոքրահասակ աղջկա՝ Մարթայի հետ արքայություն: Հետագայում Յեղսան իր հուշերում նկարագրում է արքայի ճանապարհին տեղի ունեցած ստրկավաճառության տարբեր դրվագներ. «Ճանապարհին ցանկացած մուսուլման իր ուզած հայ կնոջը, աղջկան կարող էր հանգիստ վերցնել: Քարավանին ուղեկցող զինվորների ղեկավարին մի քանի գրոշ տալով՝ ասես ձմերուկ կամ սեխ ընտրելու նման, իր ուզած հայ կնոջը վերցնում տանում էին մուսուլմանները»²³: Նմանատիպ ճակատագիր է բաժին հասնում Յեղսային, որին մի քանի գրոշով գնում է մի մուսուլման գյուղացի, որը հետո նրան կրոնափոխ է անում և ամուսնանում հետը: Ուշադրություն է գրավում այն հանգամանքը, որ երկու ամիս իր «ամուսինը» համարված մարդու անունն անգամ չի հիշատակում Յեղսան իր հուշերում և ակնհայտ է, որ նրան տանջում է նաև բարոյական հարցեր. «Խառը զգացումների մեջ երկու ամիս անցկացրեցի, սակայն դրանք ինձ համար հարյուրամյակների չափ երկար թվացին: Թե ինչպես են այդ ամիսները անցել միայն ես և Աստված գիտենք: Ես ինքս ինձ անընդհատ ասում էի. «Միայն իմ մարմինն է պղծվում, հոգիս մասմաքուր է մնալու»»²⁴: Այստեղ ի հայտ են գալիս նաև առևանգված և բռնությամբ մուսուլմանի կին դարձած հայուհիների վերինտեգրման խնդիրները, թե ինչպե՞ս են նրանք իրենք իրենց հաղթահարելու և առևանգիչ-մարդասպանի կինը լինելուց հետո ինչպե՞ս են վերադառնալու իրենց նախկին միջավայր: Ահա հենց այս մտո-

²³ Նույն տեղում, էջ 137:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 139:

րումներն են, որ շատ հայուհիների նույնիսկ հնարավորության դեպքում հետ են պահել մուսուլմանական գերությունից ազատվելու ռեալ հնարավորությունները օգտագործելուց: Յեղսան իր հետ է վերցնում նաև մանկահասակ աղջկան՝ Մարթային, որին ի պահ են տալիս նրա նոր մուսուլման «ամուսնու» ազգականներից մեկին: Որոշ ժամանակ անց հայ աղջիկ երեխային խնամքի վերցրած ընտանիքի տղամարդը բռնաբարում է նրան, վերջինս մի կերպ հասնում է ամառային արոտավայրում գտնվող մոր մոտ, որից հետո նրանք փախչում ու ապաստանում են իրենց հեռավոր ազգական Ասատուրի ջրաղացում: Ավելի ուշ Յեղսան ու Ասատուրը ամուսնանում են, ունենում երկու երեխա, իսկ Մարթան գաղթում է Խորհրդային Հայաստան ու այստեղ ընտանիք ձևավորում:

Մարգիս Իմասի հուշերում նաև տեղ է գտել ուշագրավ մի տեղեկություն այն մասին, թե ինչպես ցեղասպանության ժամանակ Խարբերդի Թիլք գյուղից Ղազար Թորայանը իր մոր և բրոջ հետ մի քանի օր հերոսական դիմադրություն է ցույց տվել քուրդ ջարդարար խաժամուժին, սպանել շատերին և ինքն էլ մահացել զենքը ձեռքին հերոսական մահով:

Այսպիսով՝ կարող ենք ասել, որ Հայոց ցեղասպանությունից մազապուրծ հայության այս պարագայում երեխաների վկայությունների մի յուրահատուկ դրսևորում են այն պատմությունները, որոնք էլ հիմք են դարձել թուրքալեզու հուշագրությունների հրատարակման համար: Սրանք մի կողմից լինելով ակնատես-վերապրողի վկայություն, մյուս կողմից փոքր-ինչ գեղարվեստական գունավորմամբ էլ ավելի մատչելի են դառնում ընթերցանության համար, իսկ դրանց թուրքերեն լինելը կարող է թեկուզ և փոքր, սակայն նպաստավոր քայլ լինել թուրքական անտեղյակ և ժխտողական քաղաքականության գոհ հասարակությանը ճշմարտությունը իմանալու ճանապարհին:

**СВИДЕТЕЛЬСТВА СПАСШИХСЯ ОТ ГЕНОЦИДА
АРМЯНСКИХ СИРОТ В МЕМУАРНО-ДОКУМЕНТАЛЬНОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ НА
ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ**
Рубен Мелконян
(резюме)

Ряд источников, в том числе и турецких, свидетельствует о том, что в годы Геноцида армян много детей не только подверглись резне, но и были украдены турками и курдами, а после насильно приняли ислам и жили или как рабы-слуги, или как жертвы гарема. В последнее время в документально-художественной прозе на турецком языке приводятся примеры жестоких историй жизни армянских сирот и их насильственной исламизации. Среди этих примеров опубликованная в 2005 году в Турции книга «Воспоминания о ссылке ребенка по имени “М. К”, написанная на основе воспоминаний родившегося в 1906 году в Адане Манвела Крякшаряна, а также опубликованные в 2008 году мемуары “Саргис любил эти земли”, в которых проживающий в Германии армянин Саргис Имас пересказывает воспоминания своей семьи о геноциде.

THE TESTIMONIES OF ARMENIAN ORPHANS ESCAPED
FROM THE GENOCIDE IN THE AUTOBIOGRAPHIC –
DOCUMENTARY LITERATURE IN TURKISH

Ruben Melkonyan

(summary)

According to the range of sources including Turkish during the Armenian Genocide many children were not murdered, but captured by Turks and Kurds, then forcedly Islamized and had to live as either slaves or victims of harem. Recently some examples of the cruel stories of Armenian orphans and their islamization are represented in the documentary-fictional works in Turkish. «Memories of the exile of the child «M. K.» (2005) written on the basis of memories of Armenian Manvel Kirkyasharyan born in 1906 in Adana or family memories on Genocide of Germany living Armenian Sargis Imas «Sargis loved these lands» (2008) are among these examples.

ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԹԵՄԱՆ
ԳԵՐՄԱՆԻԱՅԻ ԹՈՒՐԲ ԳՐՈՂՆԵՐԻ
ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ¹

Բանալի բառեր՝ Հայոց ցեղասպանություն, Գերմանիա-ի թուրքական համայնք, թուրքական գրականություն, արգելված թեմա, բռնի իսլամացում

Ինքնության փնտրտությունների խաչմերուկներում, որքան էլ զարմանալի թվա, Գերմանիայի թուրք գրողների համար, թերևս ինչ-որ գենետիկ հիշողության կանչով, ուսումնասիրման և քննարկման առարկա է դառնում Հայոց Ցեղասպանության հարցը: Այս թեմային ծավալուն անդրադարձների ենք հանդիպում հատկապես Գերմանիայի թուրք գրողների 1990-ականների կեսերին գրված ստեղծագործություններում: Անշուշտ, ժողովրդավարական ու ազատական եվրոպական հասարակությունը պարարտ հող էր ստեղծում պատմական իրողությունները բազմակողմանի ուսումնասիրելու և օբյեկտիվ գնահատականներ տալու համար: Արդեն եվրոպական նորմերով մեծացած Գերմանիայի թուրք գրողների համար թերևս փոքր-ինչ ավելի հեշտ էր կոտրել Թուրքիայում այդ ժամանակ դեռ խստագույնս պահպանվող Ցեղասպանության տարբուն:

Հարկ ենք համարում նշել, որ թուրքական իշխանությունները մշտապես փորձել են երկրից դուրս բնակվող քաղաքացիների շրջանում պահպանել արտաքին և ներքին քաղաքա-

¹ Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՆ ԳՊԿ-ի կողմից տրամադրվող ֆինանսական աջակցության շնորհիվ՝ № SCS 13YR-6B0034 գիտական թեմայի շրջանակներում:

կան մի շարք հարցերի շուրջ՝ ինչպես, օրինակ, Քրդական հարցը, Կիպրոսի խնդիրը, Հայոց Ցեղասպանության ժխտումը, իրենց ձեռնտու ընկալումները: Այս նպատակով Թուրքիայի դիվանագիտական ներկայացուցիչություններն, իսկ ավելի ուշ նաև պաշտոնական Անկարայի կողմից ֆինանսավորվող ամենատարբեր հասարակական կազմակերպությունները բավական ակտիվ գործունեություն են ծավալել Գերմանիայում թուրքական համայնքի սկզբնավորման առաջին տարիներից: Միջանկյալ շեշտենք, որ Թուրքիայի կառավարության 2010 թ. որոշմամբ արտերկրում բնակվող թուրքերի և ազգակից հասարակությունների վարչության² ստեղծումից հետո այս գործունեությունը սկսեց ավելի համակարգված և ուղղորդված բնույթ կրել և ներկայումս իրականացվում է ոչ միայն քաղաքական, հասարակական, այլ նաև կրթական ու մշակութային մակարդակով: Բնական է, որ բոլոր այս մակարդակներում գործող ամենատարբեր թուրքական կազմակերպությունների թիրախային կետերից մեկն էլ մշտապես եղել է Հայոց Ցեղասպանության մերժողականության ամբապնդումը և հակահայկական լոբբինգը (փոփոխական հաջողությամբ):

Այս պայմաններում, պարզ է, որ Հայոց Ցեղասպանության ոչ թուրքական տարբերակը ներկայացնող ստեղծագործությունները հիմնականում անընդունելի են թուրքական համայնքի համար: Սրան ավելացնելով Թուրքիայից անխուսափելիորեն եկող բացասական անդրադարձը կարող ենք փաստել, որ նույնիսկ Եվրոպայում բնակվող թուրք գրողի համար Ցեղասպանության թեմային անդրադարձ կատարելը բավական համարձակ քայլ է, որն արժանի է ուսումնասիրման և արժևորման:

² Վարչության մասին մանրամասն տե՛ս պաշտոնական կայքէջում՝ <http://www.ytb.gov.tr>

Գերմանաբնակ թուրք գրողների շարքում Հայոց Ցեղասպանության թեման վեր են հանել Ջաֆեր Շենոջաքը, Էմինե Մեզի Օզդամարը, Քեմալ Յալչընը: Ընդ որում, եթե Ք. Յալչընի ստեղծագործություններն որոշ չափով հայտնի են հայ ընթերցողին, իսկ նրա «Միրտա քեզնով է խայտում» գիրքը նույնիսկ հասանելի հայերենով, ապա Է. Ս. Օզդամարի և Ջ. Շենոջաքի ստեղծագործություններում Հայոց Ցեղասպանությանը վերաբերող ակնարկները, առաջին հայացքից հպանցիկ թվացող հիշատակումները բավական ուշագրավ են:

Ցեղասպանության թեմային փոքրիկ ակնարկով անդրադարձել է նաև ավելի վաղ սերնդի գրող Նիհաթ Բեհրանը: Նրա «Օտարություն» գրքի հերոսներից մեկը Մուսան, իր որդուն՝ Վեյսելին քառասունքից դուրս գալուց հետո ուղարկում է Կարսի մոտակայքում գտնվող հայրենի գյուղում ապրող իր տարեց քրոջ մոտ: Քույրը երեխային չորս տարվա ընթացքում հեքիաթի փոխարեն անընդմեջ 1910-ականների հայկական դեպքերն է պատմում. «Գարբիսյանը 30 մարդով Ուզունմի-նարեն գրավեց: Իմամ Սեիդը մինարեի վրա երեկոյան էզան էր կարդում: Աբբաս Բեյը ձիով դուրս եկավ Միրզա Բեյի մոտ: Լուր տարավ: Ջիմշիթը Բյույուք դերեում էզանի ավարտին էր սպառում: Հորթերը սկսեցին բառաչել, ոչխարները մկկալ: Ագռավները զգացին արյան հոտը: Գյուղը տակնուվրա եղավ: Սովերները սև ամպերի նման կախվեցին երկրի վրա: Չագերը կաղկանձում էին, շները ոռնում: Չիերը խրսոնել էին, թխական հավերը ձագերին հավաքելով բներն էին քաշվում: Նազարյանը դանակը կոկորդում ընկավ Ասլան Բեյի դռան մոտ: Չարկերակից հոտող արյունը ձեռքից շուտ հասավ դռան բռնակին... Երեսը մրջյունները պատեցին: Չայնը խոպոտեց, խեղդվեց»³:

³ Behram N., Gurbet, İstanbul, 1998, s. 35.

Ձ. Շենոզաքի «Վտանգավոր բարեկամություն» վեպը թուրքական միջավայրում Հայոց ցեղասպանությանը անդրադարձող առաջին ստեղծագործություններից է: 1998 թ. գրված այս վեպով ամբողջանում է ավելի վաղ տպագրված «Ներքնաշապիկով մարդը» և «Պրերիա» ստեղծագործությունների գլխավոր հերոսի՝ Մաշայի կյանքը: Մեծ ճանաչում չվայելող գրող Մաշան փորձում է սեփական ես-ը գտնել գերմանական հասարակության ոլորաններում: Թուրք հորից և գերմանացի-հրեա մորից սերող Մաշան ինքն իրեն հասկանալու համար նույնիսկ մեկնում է ԱՄՆ, սակայն այնտեղ էլ չգտնելով իր հարցերի պատասխանը՝ վերադառնում է Գերմանիա:

«Վտանգավոր բարեկամություն» վեպը սկսվում է տխուր իրողության փաստմամբ. Մաշայի տարիներ առաջ բաժանված ծնողները նրա համար անհասկանալի պատճառով նույն ավտոմեքենայով վթարի են ենթարկվում և զոհվում: Որպես միակ ժառանգ, նա ստանում է բավական լուրջ կարողություն: Մակայն, երբևէ գումարի կարիք չունեցած, Մաշայի համար առավել մեծ կարևորություն է ներկայացնում հորից մնացած արծաթյա տուփը, որտեղ պահված են դեռևս 1936 թ. ինքնասպանություն գործած պապի օրագրերը: Գուցե՞ այս «մոխրագույն կազմով, սովորական ֆրանսիական» տետրերի արաբատառ և ռուսատառ գրությունները լույս կսփռեն պապի տարօրինակ ինքնասպանության պատմության վրա և կօգնեն հերոսին ավարտի հասցնել իր կյանքի փնտրտությունները: Գրականագետ Ջեյմս Ջորդանը գրում է. «Մաշան հույս ունի, որ գոյություն ունի բացահայտման կարոտ հստակ ինքնություն և որ ընտանիքի անցյալը պարզելուն պես բոլոր կապերն ինքնըստինքյան կհաստատվեն»⁴: Տետրերն այնքան կարևոր են թվում հերոսին, որ նա նույնիսկ չի ուզում դրանց

⁴ Jordan J., Zafer Şenocak's essays and early prose fiction: from collective multiculturalism to fragmented cultural identities, Zafer Şenocak, editors: CHesman T, Yeşilada K., Cardiff, 2003, p. 101.

արժեք մեկին ցույց տալ. որոշում է ինքնություն սովորել թուրքերեն և համադրելով արաբերենից իր ունեցած սակավ գիտելիքներն ապակողավորել գրություններն, ապա դրանց հիման վրա պապի մասին վեպ գրել: Որոշ ժամանակ անց, սակայն, Մաշան հասկանում է այս աշխատանքի ապարդյունությունը և դիմում թարգմանչի օգնությանը: Մի քանի ամսվա ընթացքում մաս-մաս թարգմանվող տետրերից նա անսպասելի բացահայտումներ է անում:

Այս պատմության ամբողջ ընթացքում, որ ներառում է տուփը ստանալուց մինչև օրագրերի թարգմանությունները ընթերցողին ներկայացնելու պահը, երկխոսություններ գրեթե չկան, այուժեն կառուցված է Մաշայի հոգեվիճակը արտացոլող մտորումների ներկայացման վրա: Այդ մտքերն իրականում ոչ միշտ են կապված պապի օրագրերի կամ ինքնության խնդրի հետ: Իրարից համարներով առանձնացված գրքի 35 գլուխները արտացոլում են գերմանական հասարակությանը հուզող ամենատարբեր խնդիրների վերաբերյալ այդ խնդիրների պրիզմայում բնակվող հրեա-թուրքի տեսանկյունը: Գլուխները հստակ տրամաբանական կապ չունեն՝ իրար հաջորդելով ու միախառնվելով քննության են առնվում պապի ինքնասպանությունից մինչև Բեռլինի պատի քանդման պատճառներն ու հետևանքները ներառող հարցեր:

Գրքի ողջ ընթացքում պապը, ում անունն այդպես էլ հայտնի չի դառնում, բայց ով փաստորեն կարևորագույն գործող անձ է, միայն հպանցիկ է հիշատակվում: Այստեղ-այնտեղ թաքնված փաստերն ի մի բերելով՝ հասկանում ենք, որ Մաշայի պապը ծագումով Կարսից է (այստեղից էլ ռուսերեն տառերի իմացությունը): 1914-1918 թթ. օսմանյան բանակի զինվոր է եղել: Բաց գույնի մաշկ ունենալու և հայերենին ու ռուսերենին լավ տիրապետելու շնորհիվ հետախուզական աշխատանքով է զբաղվել⁵: Պատերազմի տարիներին հայերի

⁵ Şenocak Z., Tehlikeli Akralalık, İstanbul, 2006, s. 37.

անուններով առաջին ցուցակը նա է կազմել: Այդ ցուցակում 500 անուն պետք է լինէր: Մեկը դուրս է մնացել ցուցակից: Մի կնոջ անուն: Բայց ինչո՞ւ⁶: Այս հարցն ամենասկզբից հուզում է Մաշային: Հատկանշական է, որ նրան չի հետաքրքրում, թե 500 անուն ներառող ցուցակն ինչ նպատակով է կազմվել: Այսինքն՝ ի սկզբանե հեղինակը նպատակ չի դնում ներկայացնել Հայոց ցեղասպանությունը: Այն ավելի շուտ ֆոնային երևույթ է, քան հիմնական թեմա: Ուստի զարմանալի չէ, որ հեղինակն որևէ բացատրություն չի էլ տալիս: Միայն պապի օրագրից 1921 թ. փետրվարի 21-ին արված մի գրություն է մեջբերում. «Մեր մշակություն մեղավորություն տերմինը չկա: Մենք միայն մեղք գիտենք: Մեղքը մեր կրոնական, աստվածային գոյության առջև ունեցած պատասխանատվության սահմաններն է շրջագծում: Սակայն երբևէ ինքներս մեր առջև պատասխանատվություն չենք զգում: Մեղավորությունը մադկային հարց է: Մարդն իր մեղքի հետ միշտ դեմ դիմաց է: Մենք միայնակ մնալուն սովոր չենք»⁷:

1920-ական թվականներին պապն եղել է քեմալական շարժման ակտիվ մասնակից, կովել «մեծ փրկիչ» Մուսթաֆա Քեմալի կողքին: Ավելին, «մեծ փրկիչը» Մաշայի պապի ու տատի հարսանիքի վկան է եղել: Հանրապետության հռչակումից հետո պապը կարողացել է լուրջ հաջողությունների հասնել, նույնիսկ Ստամբուլում համայնքապետ դառնալ: Պապի կերպարի ողջ նկարագրությունն այսքանով է սահմանափակվում: Ամբողջ գրքի ընթացքում պահպանվող այս անհատակությունը, տողատակերում ինչ-որ բան գտնելու, կիսաավարտ նախադասություններում թաքնված փաստեր հայթայթելու անհրաժեշտության ինտրիգ է ստեղծում, ստիպում անընդհատ լարված մնալ և անհամբեր սպասել վերջաբանին: Սակայն հեղինակը բնավ չի շտապում: Եվ մեղքի

⁶ Նույն տեղում, էջ 38:

⁷ Նույն տեղում, էջ 110:

զգացման կամ հայերի ցուցակների մասին մտորումներից հանկարծակի անցում է անում, օրինակ, պատերազմից հետո արհացած գերմանացի կանանց խնդիրներին:

Չուտ գերմանական խնդիրներին գրքում բավական լուրջ տեղ հատկացնելու փաստը հստակ արտացոլում է հեղինակի դիրքորոշումը: Գերմանիան կարևորագույն դեր ունի նրա կյանքում: Մինչդեռ Թուրքիային շատ քիչ տեղ է հատկացված: Հերոսի համար Թուրքիան հեռու, անծանոթ մի երկիր է նա ոչ թուրքերեն գիտի, ոչ էլ առանձնապես ծանոթ է թուրքական մշակույթին: «Երբեք թուրքերեն որպես այդպիսին չեմ կարողացել սովորել: Միայն մի քանի բառ գիտեմ: Միջին գերմանական տուրիստից ոչ ավելի», - անկեղծորեն ասում է Մաշան⁸: Ավելին, Թուրքիան գրքում ներկայացված է հիմնականում բացասական երանգներով: Օրինակ, պապի կենսագրությունը ներկայացնող մի դրվագ հստակ արտացոլում է Թուրքիայում տիրող ոչ ժողովրդավարական մթնոլորտը. «Պապս 35 տարեկան է: Ուժեղ մարդ է: Համայնքապետի թեկնածու: Մրցակիցն էլ է նույն կուսակցությունից: Պապս կեղծիք է անում, որպես կաշառք ընտրողներին ընտրությունից առաջ ձախ ոտքի կոշիկներ է բաժանում է: Մյուսն էլ ընտրությունից հետո է խոստանում տալ: Պապս ընտրությունից առաջ կոշիկի գործարան է հիմնում: Ընտրություններում հաղթում է»⁹: Ավելին, մարտահրավեր նետելով Աթաթուրքի անվան անձեռնմխելիությանը՝ հեղինակը մի տեսակ հեզանքով է գրում բոլորին կրթելու, քաղաքակրթելու նրա մոլուցքի մասին. «Միգուցե նա կարողացավ փրկել, բայց քաղաքակրթել՝ երբեք»¹⁰: Նման վերաբերմունքը հատկապես աչքի է ընկնում, քանի որ գրքում ինչ-որ իրադարձությունների կամ մարդկանց հստակ գնահատականներ գրեթե չկան: Հեղինակ-

⁸ Նույն տեղում, էջ 12:

⁹ Նույն տեղում, էջ 38:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 30:

կը միշտ աշխատում է փաստերի համադրությամբ վերջնական հետևությունները թողնել ընթերցողին:

Փոքր-ինչ այլ է վերաբերմունքը մորական կողմից իրեն ժառանգություն հասած հրեական արյան նկատմամբ: Հրեական մշակույթն էլ Սաշային առհասարակ հետաքրքիր չէ: Մոր ջանքերով մինչև ուղնուծուծը գերմանական ստանդարտներով ապրող այդ մարդը, սակայն, իրեն գերմանացի էլ չի կարող համարել, քանի որ կարծես ամբողջ հասարակությունն է դրան դեմ դուրս գալիս: Նույնիսկ Գերմանիայի խնդիրներին անդրադարձող նրա գրքերն են ընթերցողի գարմանքն առաջացնում. ընթերցողն ուզում է տեսնել հեղինակի օտարական, միգրանտ լինելը ընդգծող ստեղծագործություններ, ինքնության փնտրտություն տվյալովող հերոսներ: Պատահական չէ, որ Սաշայի կարծիքով «Գերմանիայում որքան շատ ես ուզում գերմանացի թվալ, այնքան ավելի օտար ես դառնում»¹¹: Այս խնդիրը գրող Ջ. Շենոջաքին բավական շատ է հետաքրքրում: Լինելով երկրորդ սերնդի միգրանտ, նա թերևս մշտապես առերեսվել է երկու մշակույթի մեջտեղում ոչ մի մշակույթին չպատկանելու խնդրին: Պատահական չէ, որ գրքի գլուխներից մեկում հերոսին տալով թուրքական համայնքի ներկայացուցիչների հետ հարցազրույցների հիման վրա նրանց մասին հողվածներ պատրաստող լրագրողի աշխատանք, Ջ. Շենոջաքն, ինքն իրենից հարցազրույց վերցնելով, պատմում է իր կյանքի, իր փորձառության մասին: «Գրող եմ,- ասում է նա,- ոմանց կարծիքով թուրք գրող: Այս թուրք գրողը, սակայն, գերմաներեն է գրում: Այժմ գերմանական անձնագիր ունի, սակայն միևնույն ժամանակ արտասանությունը դեռևս շատ դժվար համարվող այնպիսի մի ազգանուն ունի, որ ամեն անգամ ստիպված է տառ առ տառ կողավորել այն. Շ - Շամուել, Է - Էմիլ, Ն - Նյուրնբերգ, Օ - Օտտո, Ջ - Ջե-

¹¹ Նույն տեղում, էջ 93:

արք /Գեսար/, Ա - Արկտիկա, Ք - Քարլ: Այսպիսով, մի էկզոտիկ անունից յոթ ծանոթ անուն է ծնվում»¹²:

Թեև հրեական մշակույթը կարևորություն չի ներկայացնում հերոսի համար, սակայն Գերմանիայում և ընդհանրապես աշխարհում հրեաների ունեցած ազդեցության, Հոլոքոստի և հետհոլոքոստային Գերմանիայի մասին մտորումներն կարևորագույն դեր ունեն նրա համար: Գերմանիայում տարածված համընդհանուր մեղքի զգացման ակիբի վրա հրեաների մասին գրքում խոսվում է անսահման ակնածանքով, մինչդեռ քրիստոնյաները ներկայացվում են որպես սաղիչներ ու դավաճաններ: Ընդ որում, այս իդեալականացված վերաբերմունքին առաջին հերթին արժանանում են Թուրքիայում բնակվող հրեաները՝ դարեր շարունակ Օսմանյան կայսրության հյու-հնազանդ և հավատարիմ հպատակները: Մինչդեռ քրիստոնյաները ոչ միայն դարերով հալածել են հրեաներին, Իսպանիայից Օսմանյան կայսրություն գալուց հետո նրանց դիտարկել որպես թշնամիներ, այլև կազմակերպել Հոլոքոստ և այսօր էլ շարունակում են անտիսեմիտիզմի գաղափարներ քարոզել ոչ միայն Գերմանիայում, այլև ամբողջ աշխարհում: Ավելին, ներկայացնելիս կնոջ՝ Մարիի Սալոնիկ գործուղումը, Սաշան չի մոռանում շեշտել, որ երբ քաղաքն անցավ Հունաստանին, հրեաներն էլ թուրքերի հետ միասին լքեցին այն: Օսմանյան կայսրության փլուզումը Բալկաններում բնակվող հրեաների համար ամենաքիչը թուրքերի չափ աղետալի եղավ: Քրիստոնյաները շատ լավ էին հիշում, ինչպես հրեաների պոտենցիալ թշնամի լինելը, այնպես էլ Օսմանյան կայսրությունում հրեաների և թուրքերի միջև մտերմությունն ու փոխըմբռնումը¹³:

Հեղինակի համար հրեական և թուրքական ճակատագրերի միասնականության ու բարեկամության լրջագույն ապա-

¹² Նույն տեղում, էջ 95:

¹³ Նույն տեղում, էջ 68:

ցույց է այն փաստը, որ ինչպես XVI դարում հազարավոր հրեաներ տեղափոխվեցին Թուրքիա, այնպես էլ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին Մաշայի մոր ընտանիքը և նրանց հետ մեկտեղ բազմաթիվ այլ հրեաներ նացիստական հետապնդումներից զերծ մնալու համար տեղափոխվում են Ստամբուլ: Պատերազմի նախօրեին և դրա տարիներին, հեղինակի վկայությամբ, «գերմանական հրեաների համայնքը Թուրքիայում գնալով ավելանում էր: Շվեյցարիայում գործող կազմակերպությունը հրեա գիտնականներին՝ իրավաբաններին, տնտեսագետներին, բանասերներին ուղարկում էր թուրքական համալսարաններ»¹⁴: Այն փաստը, որ Թուրքիան Գերմանիայի լուր դաշնակիցն էր, գրքում անտեսվում է: Բայց կրկին առաջ է քաշվում քրիստոնյաների ու հրեաների հակադրումը: Մասնավորապես, գրքում շեշտվում է, որ Երկրորդ համաշխարհայինի տարիներին Ստամբուլի Թոքթայան հայկական հյուրանոցը¹⁵ նացիստների հավաքատեղի էր, ուր հրեաների մուտքն արտոնված չէր:

Հրեաների նկատմամբ ընդգծված լավ վերաբերմունքն արդեն իսկ նշված գերմանական հասարակության մեջ տարածված մեղքի կոմպլեքսով բացատրվելու հետ միասին մեկ այլ հիմք էլ ունի: 1970-ականներին Գերմանիայում թուրքերին

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 52:

¹⁵ Թոքթայան հյուրանոցն, իսկապես, հայտնի է եղել Ստամբուլում: Սակայն, նրա տերն էլ է դարձել Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ընթացքում կիրառված Ունեցվածքի հարկի գոհ: Երբ հայ գործարար Թոքթայանը բոլորի համար անսպասելի կերպով կարողացավ կանխիկ հավաքել իր համար սահմանված բավական խոշոր 1 մլն լիրա հարկի գումարը և տարավ այն Ստամբուլի հարկային վարչություն, թուրք պաշտոնյաները հանկարծակի հայտարարեցին, որ նրա հարկը ոչ թե 1 մլն, այլ 10 մլն թուրքական լիրա է և սխալմամբ մեկ գրո չի գրվել: Լսելով այս՝ Թոքթայանը սրտի կաթված ստացավ: Այս մասին մանրամասն տե՛ս Մելքոնյան Ռ., Ակնարկ Ստամբուլի հայ համայնքի պատմության (1920-ականներից մինչև մեր օրերը), Եր., 2010, էջ 19:

հաճախ էին համեմատում հրեաների հետ: Ընդ որում, համեմատությունը միշտ էլ հրեաների օգտին էր: Հեղինակն այս իրողությունը ներկայացնում է օգտագործելով մի այրի կնոջ հետևյալ խոսքերը. «Հիմիկվա թուրքերն այն ժամանակվա հրեաներից շատ ավելի վատն են: Հրեաներն զոնե գերմանացի էին ձևանում, գերմանացիների պես էին իրենց պահում... Հրեաների ու գերմանացիների միջև ատելությանը միախառնված սեր կար, սակայն թուրքերի ու գերմանացիների միջև ատելությունից բացի ուրիշ բան չկա»¹⁶: Գրքի մեկ այլ էպիզոդիկ հերոս՝ Հայնրիխը, ում հետ Մաշան ծանոթանում է համալսարանի գրադարանում 1930-ականների թուրք-գերմանական հարաբերություններն ուսումնասիրելիս, ասում է. «Գերմանացիները պատմությունից ոչինչ չեն սովորել: Հիմա էլ թուրքերին վերցրին-բերին: Մինչդեռ նույնիսկ հրեաների հետ կոմպրոմիսի չեն եկել»¹⁷: Գրքում մեջբերված են նաև գերմանացի լրագրող Կառլ Շումանի հետևյալ դիպուկ խոսքերը. «Թուրքերի մեծաթվությունը նվազեցնում է եվրոպական ազգերի պաշտպանվելու ուժը: Աթաթուրքի բարեփոխումները միայն թուրքերի հագուստներն եվրոպական դարձրին: Սակայն դիմակները չեն կարող թաքցնել նրանց ասիական, արևելյան բնույթը: Թուրքերը կայսերական ազգ են: Իշխող ազգ: Միշտ ուզում են իշխանությունն իրենց ձեռքը վերցնել: Հրեաների գոհի շապիկը նրանց չի սազում: Հրեաներից տարբերվում են, իշխանություն են ուզում: Արվեստով ու գիտությամբ չեն բավարարվելու: Դրանք թուրքերի ուժեղ կողմերը չեն: Բանակ և քաղաքականություն են ուզում մտնել: Քանի որ կարողանում են լավ ելույթ ունենալ ու պատերազմ վարել»¹⁸: Փաստորեն, Գերմանիայի համար ավանդական հրեաներ-գերմանացիներ հակամարտության մեջ 1960-ա-

¹⁶ Şenocak Z., նշվ. աշխ., էջ 62:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 77:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 81:

կաններից որպես երրորդ կողմ ընդգրկվում են նաև թուրքերը: Ըստ Ջ. Շենոջաքի, մեր օրերում «ո՛վ է իսկական գերմանացի» հարցի պատասխանը, այսինքն՝ սեփական ինքնության փնտրտուքը, պետք է դիտարկել թուրքեր, գերմանացիներ, հրեաներ եռանկյան համատեքստում: Ջ. Շենոջաքը գերմանաբնակ թուրքերի մեծ մասին այնքան հուզող սեփական ես-ի հարցը ձևակերպում է վերաշարադրելով հայտնի հեքիաթի բառերը. «Հայելի, հայելի ինձ ասա, ով է այս Գերմանիայում ամենագերմանացի»¹⁹: Հարցը, սակայն, հոետորական է և պատասխան ակնկալելն էլ անիմաստ:

Գրքում զարգանում է փոքրիկ երկրորդ սյուժետային գիծ, որն անմիջական կապ ունի հայերի հետ: Մաշայի կինը՝ գերմանուհի Մարին, վավերագրական ֆիլմ է նկարահանում Թալեաթ փաշայի մասին: Թալեաթի կերպարի վերաբերյալ Մարիի դիրքորոշումն հստակ է. հարյուր հազարավոր անմեղ զոհերի մարդասպանը արդարացում չունի: Սակայն այս փաստը զարմանալիորեն տհաճ է Մաշային: Որքան էլ նա հեռու է իր թուրքական արմատներից, այնուամենայնիվ, նա ըմբոստանում է Թալեաթ փաշայի ցեղասպան, վայրենի թուրքի կերպարի դեմ: Նա նույնիսկ կնոջը մեղադրում է Թալեաթ փաշայի կերպարը միայն եվրոպական աղբյուրների հիման վրա ձևավորելու մեջ և առաջարկում նրան ծանոթանալ Թալեաթի գործունեությանը նվիրված թուրք հեղինակների անդրադարձներին՝ միակողմանի կարծիքից խուսափելու համար: Դիմելով կնոջը և կնոջ կերպարում, անշուշտ, ամբողջ Եվրոպային, նա ասում է. «Իսկական արևելյան ժողովուրդ հայերին միայն մուսուլմանների շրջապատում ապրող քրիստոնյաներ լինելու համար արևմտյան են համարում: Մրա հետ մեկտեղ տարածաշրջանի բոլոր ժողովուրդներից առավել ուժեղ արևմտյան կողմնորոշում ունեցող թուրքերին մուսուլման լինելու պատճառով երբեք Եվրոպայի, Արևմուտ-

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 85:

քի մաս չեն համարում»²⁰: Ավելին, ժխտելով հայերին կոտորելու թուրքերի միտումը՝ միաժամանակ պատմությունից օրինակներ բերելով, Մաշան ուզում է ցույց տալ, որ նույնիսկ եթե հայերի զանգվածային սպանություններ են եղել, դա դեռ ազնապ բարձրացնելու առիթ չէ. «Ֆրանսիացիներն էլ Ալժիրում են կոտորած կազմակերպել, իսկ բրիտանացիներն ընդհանրապես աշխարհի կեսը կողոպտել են, սակայն նրանց Եվրոպայի Խորհրդից և Եվրոպայի Միությունից չեն հանել: Դուք, եվրոպացիներդ, կեղծ խաղ եք խաղում, երկերեսանի եք: Սպիտակ մարդը միշտ երկերեսանի է»²¹: Արյան կանչն է ստիպում Մաշային նման արտահայտություններով նեղացնել սիրելի կնոջը, թե՛ սա եվրոպական ազատականության ու հավասարության սկզբունքների ծայրահեղ արտահայտումն է Հեղինակն եզրահանգումները թողնում է ընթերցողի հայեցողությանը: Նույնիսկ Թալեաթ փաշային վերաբերող որևէ գնահատական, վերջնական կարծիք գրքում չենք գտնում: Մաշան ինքն իրեն հարցնում է. «Թալեաթ փաշան Առաջին համաշխարհային պատերազմի ընթացքում հարյուր հազարավոր հայերի օսմանյան կայսրությունում բռնազաղթի համար պատասխանատու է: Ինչպե՞ս կարող էր լուսավորության կողմնակից, հաջողակ քաղաքական գործիչը զանգվածային սպանության կազմակերպիչ լինել»²²: Հարցը մնում է անպատասխան: Մարին մեկնում է Մալոնիկ, ապա Թուրքիա՝ նոր նյութեր հավաքելու: Ընթերցողը չի իմանում, սակայն, թե ինչեր է նա այնտեղ բացահայտում իր համար, նոր տեղեկություններն ամրապնդում են նրա կարծիքը, թե՛ գուցե ստիպում հրաժարվել կտրուկ գնահատականներից: Կարծես հեղինակը չի ուզում կարծիք պարտադրել, միայն մտածելու համար հիմք է ստեղծում:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 15:

²¹ Նույն տեղում էջ 65:

²² Նույն տեղում, էջ 67:

Սաշայի մեկը մյուսին հետևող մտքերի հորձանուտում պապի մասին տրվող ցաքուցրիվ տեղեկություններն ամբողջանում են գրքի վերջին գլխում: Տեսութեն ընթերցված են, պապի ու, հետևաբար, նաև ամբողջ ընտանիքի պատմության մի մեծ գլուխ՝ բացահայտված: Փաստորեն, Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին որպես օսմանյան զինվոր պապը մասնակցել է հայերի տեղահանությանը: Արդեն հիշատակված ցուցակի նպատակը կազմակերպված աքսորն էր: 500 հոգուց միայն մեկի անունն է ջնջել, մնացածներից և ոչ մեկի չի խղճացել, ոչ մեկի հանդեպ մեղքի զգացում չի ունեցել: Ավելին, չնայած երկիրն աղքատացել է, բայց նա կարողացել է երկրի արևելքում ստեղծված կողոպուտի հնարավորություններն օգտագործել և տեղահանվածների «լքյալ գույքի» հաշվին հարստանալ, քանի որ, իր իսկ վկայությամբ, «նրանց վերադարձն կտրականապես անհնարին է: Դրա համար անհրաժեշտ ամեն ինչ արված է»: Սաշան, վերաձևակերպելով պապի նոթերը, գրում է. «Հաշվի չէր առնում, որ մի օր նորից ստիպված է լինելու անցյալի մասին մտածել: Երեկ երեկ էր, այսօր այսօր է, հատկապես, երբ պետք է անցած-զնացածը մոռանալ»: Ավելին, պապը գտնում էր, որ իր երկրի անցյալով կարող է հպարտանալ, քանի որ «նույնիսկ բոլոր պարտություններից հետո ոտքի վրա մնաց: Ամեն անգամ վերջնական հաղթանակին հավատաց: Հաղթեց: Թանկ վճարեց: Սակայն, եթե հաղթանակի համար թանկ չես վճարում, հաղթանակն արժեք չի ունենում: Իրական հաղթանակները ձեռքբերման հետ կապ չունեն: Կորուստներով են լի»²³:

Պապն էլ, չնայած հաղթանակել է, հերոս է հռչակվել, բայց կորցրել է իր կյանքի ամենակարևոր կնոջը, իր կյանքի իմաստը: Նորից մեջբերելով պապին Սաշան գրում է. «Այն կնոջը սիրում էր: Այն ժամանակ, սակայն, դեռ չգիտեր, թե սերն ինչպիսի զգացմունք է: Կարծում էր, որ այդ զգացմունքն իրեն չի

²³ Նույն տեղում, էջ 124:

սագում: Սպանելու համար էր պետք պայքարել, ոչ սիրելու: Այն ժամանակ կյանքն իմաստ ուներ»²⁴: Ճակատագրի հեգնանքով այդ կինը հայուհի է: Նրա անունն է ջնջել տխրահռչակ ցուցակից: Ընթերցողի համար, սակայն, անհայտ մնացող պատճառներով այդ կինն էլ է տարագրվել: 1936 թ. անցյալից ստացված մի նամակ տակնուվրա է անում պապի կարծես թե հաջողված կյանքը: Նամակից ընդամենը մի քանի տող մեջբերելով՝ հեղինակը ներկայացնում է մի ամբողջ կործանված կյանք: Կինը գրում է. «Մեր աղջիկը քեզ չի ճանաչում: Մինչդեռ արդեն 20 տարեկան է: Կարծում է, հայրը մահացել է: Այնքան էլ հեռու չի ճշմարտությունից, այնպես չէ՞: Թե ինձնից անտեղյակ դեռ ապրում ես: Եթե այլևս չկարողանանք միասին լինել, կյանքիդ վերջ ես տալու, չէի՞ր խոստացել... Փախուստի ճանապարհին հազար անգամ հարձակումների ենթակվեցի: Գուցե մեր երեխան էլ քեզնից չի, դեմս դուրս եկած մորթարարներից և զինվորական համազգեստով վիժվածքներից է»²⁵: Պապի դասավորված կյանքն մի ակնթարթում տակնուվրա է լինում: «Դողում էր, - պատմում է թողր-կյանքի միակ սիրած կինը նա էր: Ինչպե՞ս էր այսքան տարի առանց նրա ապրել: Ինչպե՞ս էր կարողացել ուրիշ կնոջից երեխա ունենալ»: Նա այլևս չի կարող սպասել: Նա իրագործում է իր խոստումը:

Գիրքը նման վերջաբան ունի: Ոչ մի մեկնաբանություն: Ի՞նչ է զգում Սաշան: Ինչպե՞ս է փոխվում նրա աշխարհայացքը: Զոհի ու դահիճի արյունը կրելու գիտակցությունը ինչի՞ կհանգեցնի: Ոչ մի հստակ պատասխան: Ցեղասպանությունը գրքի սյուժեի առանցքային մասն է կազմում, սակայն կարծես չոռչափված է մնում: Չկան մանրամասն նկարագրություններ, փաստեր, թվեր: Ինչո՞ւ, ինչպե՞ս և ո՞ւր են ուղարկել հայերին, ի՞նչ է պատահել նրանց հետ: Այս հարցերի

²⁴ Նույն տեղում, էջ 126:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 127:

պատասխաններն ամփոփված են վերը նշված հակիրճ նախադասություններում: Հայերը տեղահանվել են, սպանվել, կողոպտվել, ունեզրկվել: Ավելին, երիտթուրքերն ու քեմալականները գրեթե նույնականացված են պապի անցումը մի թևից մյուս թև հեշտ ու բնականոն է թվում: Այս ամենը, սակայն, պարզ գրված չէ, այս ամենը պետք է տեսնել տողատակերում: Գրականագետ Լ. Անդերսոնը գրում է. «Տեքստն (ի նկատի ունի Ջ. Շենոզաքի «Վտանգավոր բարեկամությունը») երբեք հստակ չի ներկայացնում 1915 թ. Հայոց Ցեղասպանությունը: Սակայն այն առաջինն է ներկայացնում հայերի տեղահանության ցուցակները»²⁶: Թերևս Ջ. Շենոզաքը միտումնավոր չի տալիս պատրաստի լուծումներ՝ թույլ տալով, որ ամեն մարդ ինքն իր համար որոշի հնարավոր հանգուցալուծումը: Կամ հեղինակն ինքն էլ չգիտի, թե որն է բարդագույն գլուխկոտրուկի բանալին:

Այսպիսով, Ջ. Շենոզաքի «Վտանգավոր բարեկամություն» վեպը յուրօրինակ անդրադարձ է Հայոց Ցեղասպանության թեմային: Գրքում թեև քողարկված, բայց ներկայացված են Հայոց Ցեղասպանության հիմնական պատկերները: Գրքում չկա որևէ քննադատություն, բացասական վերաբերմունք, բայց ստահոտ ժխտողականություն ու խեղաթյուրում էլ չկա:

Հարկ է նշել, որ Հայոց Ցեղասպանությանը վերաբերող անդրադարձներ հանդիպում ենք Ջաֆեր Շենոզաքի նաև այլ ստեղծագործություններում: Օրինակ, նրա «Ուր ենք գնում» վեպի գլխավոր հերոսի՝ արվեստի գործերի ոչնչացումով զբաղվող թուրք երիտասարդ Ջումեյթի երագների կինը՝ Լարան, ով փոքր հասակում իրեն դայակություն է արել, ծագումով հայ է: Հեղինակը ներկայացնում է Լարայի կյանքի պատմությունը: Նրան գտել են գնչուներն արևելքի լքված գյուղե-

քից մեկի ավիրված եկեղեցու դռան մոտ սարսափելի ցրտից կիսատ-պոստ պաշտպանող մի ծածկոցի մեջ փաթաթված: Երեխայի կենդանի մնալն արդեն հրաշք պետք է համարվի: Գնչուները նրան որոշ ժամանակ իրենց հետ պահելուց հետո վաճառել են²⁷: Շատ դառը օրեր է ապրել Լարան և որ ամենասարսափելին է ութ տարեկանում, երբ Անկարայում մի վաճառականի տանն էր ապրում, ենթարկվել է դաժան սեռական բռնությունների, որի բաց նկարագրությունը տրվում է գրքում²⁸:

Այսպես, ձեռքից ձեռք անցնելով, 15 տարեկանում Լարան հասել է Ջումեյթի տուն: Ջումեյթի ընտանիքում ապրած տարիները Լարայի համար ամենաերջանիկն են եղել: Այդտեղից էլ, սակայն, ստիպված հեռացել է. «... օդանավակայանի ճանապարհին փողոցները դատարկ էին, քանդոտված: Նկատեց, որ հայերին և հույներին պատկանող կամ այդպիսիք համարվող խանութները կողոպտված են...»²⁹ Ինքնաթիռ նստելիս հասկացավ, որ Ստամբուլ այլևս երբեք չի վերադառնալու: Այո՛, այո՛, մի ժամանակ իր ընտանիքի հայրենիքը համարվող, սակայն այժմ արդեն նրան չընդունող, օտարի աչքով նայող այս երկիր չէր վերադառնալու»³⁰: Լարայի հանկարծակի հեռանալու գաղտնիքն այդպես էլ չբացահայտված է մնում: Արդեն մեծահասակ Ջումեյթն հիշում է, որ մայրը Լարայի գնալու մասին իր հարցին շատ խորհրդավոր տեսքով պատասխանել է, որ Լարայի համար ուրիշ երկրում ապրելն ավելի լավ կլինի, քանի որ նա հայ է³¹: Նույնիսկ տարիներ հետո Թուրքիայի հետ կապերը լիովին կտրած Ջումեյթի համար այս փաստն անհասկանալի է մնում: Լարայի կերպարը

²⁶ Adelson L. A., *The Turkish Turn in Contemporary German Literature: Toward a New Critical Grammar of Migration*. New York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 108.

²⁷ Şenocak Z., *Yolculuk Nereye*, İstanbul, 2007, s. 37.

²⁸ Նույն տեղում, էջ 31-32:

²⁹ Հավանաբար ի նկատի ունի 1955 թ. սեպտեմբերի 6-7-ի պոգրոմները:

³⁰ Şenocak Z., նշվ. աշխ., էջ 36:

³¹ Նույն տեղում, էջ 40:

ներկայացնելով՝ Ջ. Շենոջաքը փաստորեն ներկայացնում է հազարավոր հայ երեխաների ճակատագիրը, որոնք դատապարտված են եղել կիսաստրկական կարգավիճակով ապրել թուրքերի ու քրդերի տանը, իրենց ուսերին կրել կենցաղի ծանր բեռը և նույնիսկ դառնալ նրանց սեռական ստրուկները:

Լարայի պատմության մեջ ուշագրավ է այն, որ տարիներ անց նրան հաջողվում է Փարիզում գտնել իր մորն ու մինչև վերջինիս մահը վայելել այն սերն ու ջերմությունը, որ երբեք չէր տեսել: «Այդ երկու տարիները Լարայի կյանքի ամենակարևոր փուլն էին: Մոր հետ երկար-երկար խոսակցությունների ընթացքում ճանաչեց ընտանեկան նկարին պատկերված շատ դեմքեր, բազմիցս լսեց այդ դեմքերի անուններն ու պատմությունները, նրանց տեղավորեց իր հիշողության մեջ և վերգտավ իր ինքնությունը, որի մասին տարիներ շարունակ անտեղյակ էր եղել»³²: Ցեղասպանությունից հետո մասնատված ընտանիքների կարևորագույն հարցն էլ՝ վերամիավորումը և ինքնաճանաչումը փաստորեն դուրս չի մնում թուրք գրողի ուշադրությունից:

Ջ. Շենոջաքի Հայոց ցեղասպանությանը կատարած անդրադարձների մասին խոսելիս, կցանկանայինք ներկայացնել նաև 2005 թ. գերմանական թերթերից մեկում տպագրված «Ժխտված ցեղասպանություն» հոդվածին³³: Եթե վեպերում ցեղասպանությունը ներկայացված է մի տեսակ քողարկված, ապա հոդվածում Ջ. Շենոջաքը գրում է, որ Հայոց ցեղասպանության հարցում թուրքական մերժողականությունը, առավել ևս հայկական սփյուռքին ազգայնականության մեջ մեղադրելու փորձերը բացահայտ անամոթություն են: Նա շեշտում է, որ Թուրքիայի կողմից ցեղասպանության ճանաչումը հույժ կարևոր է և ոչ մի դեպքում չի կարող փոխարինվել

քննարկումներով կամ պատմաբանների տված գնահատականներով: Հեղինակը սակայն ցավով նշում է, որ ժխտողականությունն այնքան խորն է արմատավորվել թուրք հասարակության մեջ, որ դրանից հրաժարվելը դարձել է ինքդ քեզ դավաճանելու պես մի բան: Ամենից շատ Ջ. Շենոջաքին անհանգստացնում է այն փաստը, որ թուրքական իշխանություններն հայերի ողբերգությունն օգտագործում են Գերմանիայում թուրքական ազգայնականությունը բորբոքելու համար: Նման վերաբերմունքը սխալ և անթույլատրելի որակելով՝ մտավորականը դա համարում է արտերկրում բնակվող թուրքերի իրական խնդիրների նկատմամբ կատարյալ անտարբերություն և նրանց միայն սեփական շահերը առաջ տանելու գործիքի վերածելու փորձ: Իսկապես, երբ դիտարկում ենք թուրքական սփյուռքի հետ կապված պաշտոնական Անկարայի հայտարարությունները, ապա պարզ է դառնում, որ վերջինս սփյուռքը համարում է որպես բացառապես պրո-թուրքական գաղափարներն առաջ տանելու միջոց, թուրքական մշակույթի ազդեցությունը ավելացնելու հարթակ:

Ջ. Շենոջաքը անդրադառնում է նաև Թուրքիայի ապագայի հարցին, նկատի ունենալով, հավանաբար, նաև ԵՄ անդամակցումը: Նա գրում է, որ եթե հասարակությունն ի վիճակի չի ընդունել, քննադատել նման չափերի հանցագործությունը և հրաժարվում է մեղավորություն կամ գոնե պատասխանատվություն ճանաչել, ապա նույն հանցանքի կրկնությունը բացառված չէ: Հիշելու կարողություն չունեցող հասարակությունը դատապարտված է անցյալի սխալներում բանտարկված մնալուն: Նման վճիռը շատ ավելի դաժան է, քան ցանկացած դատավարություն, որ կարող է բաժին ընկնել մի կառավարության: XXI դարում թուրքական հասարակությունը, եթե ուզում է եվրոպացիների շրջանում ընդունված լինել, չի կարող այլևս թույլ տալ իրեն այս փտած ու կոպիտ պատմական խեղաթյուրումը: Թուրքերը չեն կարող պահանջել, որ

³² Նույն տեղում, էջ 35:

³³ Հոդվածի ամբողջական տարբերակն հասանելի է <http://www.signandsight.com/features/154.html> կայքում:

մյուսներն ընդունեն իրենց պատմությունը, երբ իրենք անձամբ կարող են հավատալ միայն իրենց իսկ հորինած տարբերակին:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Հայոց ցեղասպանության թեման իր արտացոլումն է գտել նաև Էմինե Մևզի Օզդամարի ստեղծագործություններում: Ի տարբերություն Ջ. Շենոջաքի, Է. Ս. Օզդամարն, ապրելով իր գիտակից կյանքի մեծ մասը Թուրքիայում և այնտեղի միջավայրին շատ լավ ծանոթ լինելով, իր ստեղծագործություններում հիմնականում անդրադառնում է թուրքական իրականությանը կամ գոնե խնդիրները ներկայացնում սովորական թուրքի տեսանկյունից: Նրա ստեղծագործություններից անպակաս են Թուրքիայի խուլ գյուղերն իրենց սևապաշտ կենցաղով, Ստամբուլի իր աղմկոտ փողոցներով և ընդհանրապես Թուրքիան այնպես, ինչպես որ կա: Գերմաներենով գրված Է. Ս. Օզդամարի վեպերում հատուկ տեղ ունեն թուրքական առածներն ու ասացվածքները, որոնք գերմաներեն ուղիղ թարգմանությամբ հատուկ համ ու հոտ են տալիս նրա գրքերին՝ առանձնացնելով նրան այլ թուրք գրողներից:

Է. Ս. Օզդամարի ստեղծագործություններում Հայոց ցեղասպանությունը ոչ թե սյուժեի բաղադրիչ մասն է, այլ կարծես հերոսների կյանքի լուսանցքներում մնացած դրվագ: Երբ կարդում ես նրա գրքերը, տպավորություն է ստեղծվում, որ ցեղասպանության հիշողությունը կարող է ցանկացած թուրք ընտանիքի անցյալի մի մասը լինել՝ հատկապես եթե այդ ընտանիքը սերում է Թուրքիայի արևելյան նահանգներից: Է. Ս. Օզդամարն ցեղասպանությունը ներկայացնում է որպես իր տատի և պապի կենսագրության փոքրիկ, բայց անբաժանելի հատված: Ընդ որում, ցեղասպանությանը վերաբերող մեկերկու դրվագ կրկնվում է հեղինակի կյանքի տարբեր էտապներ ներկայացնող ինքնակենսագրական վեպերում ու պատմվածքներում:

Է. Ս. Օզդամարի հորական տատը ծագումով Կապադովկիայից է եղել, ուր մեծ թվով հայեր են բնակվել: Ցեղասպանության ժամանակ երիտասարդ աղջիկը ականատես է եղել սպանդի և դաժանությունների: Տասնամյակներ անց ցեղասպանության պատկերներն հանգիստ չեն տալիս յոթ երեխա կորցրած այս կնոջը: Ուստի զարմանալի չէ, որ տատի մասին խոսելիս, Է. Ս. Օզդամարը ամեն անգամ մեջբերում է հետևյալ տողերը. «Տատս հանկարծակի վեր էր թռչում տեղից, վազում պատուհանի մոտ ու գոռում. «Աբոոո՛, Աբոոոոոո՛, Աբոոոո՛, հայ հարսներն ինչպես իրենց կամուրջներից զցեցին: Հետո նորից տեղն էր նստում»³⁴: Մեկ-երկու կարճ նախադասությունն էլ բավական է, որ ընթերցողի աչքի առաջ հառնեն Հայոց ցեղասպանության սարսափազդու տեսիլքները: Է. Ս. Օզդամարի վկայությամբ, տատը իրեն պարտավոր էր զգում նաև օգնել Ստամբուլի իրենց բնակարանի շրջակայքում բնակվող հայերին: Հատկապես հաճախ է հեղինակը հիշատակում իրենցից մի քանի տուն այն կողմ նկուղում բնակվող ծեր հայուհուն, ով գրպանում միշտ չոր հաց էր պահում, որպեսզի սովից չմեռնի, եթե նորից ստիպված լինի քարանձավում թաքնվել³⁵: Օրինաչափ և բնական է, որ ոչ մի պաշտոնական ժխտողականություն չի կարողացել ջնջել մարդկային հիշողություններն ու անգամ ցեղասպանությունից տարիներ անց թուրքերի մի փոքրիկ հատված գոնե շարունակել է ապրել մեղքի ու ամոթի զգացումով:

Եթե Է. Ս. Օզդամարի հորական տատը պարզապես ողբերգական դեպքերի ականատեսն էր եղել և ամբողջ կյանքում փորձում էր ինչ-որ կերպ օգնել հայերին և աղոթում էր զոհերի հոգիների հանգստության համար, ապա մորական

³⁴ Özdamar E.S., Hayat Bir Kervansaray İki Kapısı Var Birinden Girdim Birinden Çıktım, İstanbul, 2007, s. 45.

³⁵ Özdamar E.S., Tuhaf Yıldızlar Dünyaya Bakıyorlar Gözlerini Kırpmadan, İstanbul, 2012, s. 194.

պապը իրադարձությունների թռուրտում է եղել: Գրողը իր մոր խոսքերից պատմում է, որ պատերազմի տարիներին նաև ներգարված է եղել հայերի տեղահանության գործին: Կոտորածի ժամանակ տեսել է կամրջից գետը նետվել ցանկացող հայուհուն և փրկել նրան: Է. Ս. Օզդամարի մայրն այսպես է բնորոշում հորը. «Դաժան մարդ չէր: Երիտասարդ հայ աղջկան կոտորածից փրկելու դիմաց երկրորդ անգամ ամուսնացավ նրա հետ»: Մակայն աղջիկն այդպես էլ չի կարողանում հաշտվել իր ճակատագրի հետ, ամուսնուն չի ներում, իսկ տեղահանության ժամանակ ապրած վախերն անհետևանք չեն անցնում: Նրա հոգեկան աշխարհը խանգարվում է: Գրողի մայրը պատմում է. «Հայ մայրս կարծում էր հողը կրակից է, վախից բակ դուրս չէր գալիս, միշտ տանն էր մնում: Հավատացեք ինձ, հայրս կրակը պակասեցնելու համար նրա ոտքերը սառը ջրով լվանում էր»³⁶: Նույնիսկ սիրո նման արտահայտումները չեն ստիպում նրան ներել ամուսնուն կամ գոնե խոսել նրա հետ: Միայն մահից առաջ աղջկան ասում է, որ հորը փոխանցի. «Ասա նրան ներել եմ, ազատ է»³⁷: Այս պատմությունը կրկին ներկայացնում է ցեղասպանության ժամանակ հայ կանանց անելանելի վիճակը, թուրք, քուրդ ու արաբ տղամարդկանց բարեհաճությունից կախված լինելը, հազարավոր խեղված ճակատագրերի չքնարկված, չիմացված մնալը:

Հայոց ցեղասպանությանը և առհասարակ Թուրքիայի հայության խնդիրներին Է. Ս. Օզդամարն անդրադառնում է նաև Հրանտ Դինքի սպանության կապակցությամբ գրված իր հոդվածում: Հոդվածը սկսվում է հետևյալ պատկերով. «Սնացավ ծովը... Բեռլինյան տաքսի եմ նստել: Ձեռքիս՝ բաց թերթ: Թերթում մի դիակ: Այնտեղ պառկած է, մեջքով դեպի ինձ: Հրանտ Դինքի մեջքն է: Սպանել են: Մի հունվարյան օր, Ստամբու-

³⁶ Özdamar E.S., Hayat..., s. 228.

³⁷ Նույն տեղում:

լում: Ո՛չ Հրանտ Դինք, ո՛չ Հրանտ Դինք, այս երկրում աղավնիներին սպանում են»³⁸: Այնուհետև գրողը սկսում է երևակայության մեջ երկխոսել Սև ծովի հետ: Ծովը լալիս է. «Ամեն արցունքում մի դիակ կա, անգույն և հազագող: Ինչքա՛ն ժամանակ է, գերեզման չունեցող դիակների հետ է ապրում: Այստեղ մնացեք, իմ մեջ այնքան մահ կա որ... Պոնտոսի հույներ, հայեր, թուրքեր, արաբներ, հռոմեացիներ, սկյութներ, մաքրոններ, քոլիներ, քարդուքներ, վրացիներ, արխազներ... նրանց երեսներին նայեք: Ծուրթերը դեռ գյուղերի անուններն են մրմնջում: Լսեք, լսեք»³⁹: Ծովը դիմում է մարդկանց. «Էհ, ավերիս մոտ այժմ ապրող թուրքեր, Պոնտոսի հույները, հայերը չկան, ձեր արյունը ավելի մաքր ր է, ձեր արյունը մաքրվե լ է»⁴⁰:

Երևակայական երկխոսությունից գրողն անցնում է լրիվ իրական գրույցի տաքսու վարորդի հետ: Վարորդն ասում է. «Ես էլ լաց եղա, քույրիկ⁴¹: Ամաչում եմ, որ մարդասպանը Սև ծովի կողմերից է: Ես էլ եմ Սև ծովից: Հրանտ Դինքը նրանց ի՞նչ է արել: Այդ ֆաշիստը չի կարող սևծովցի լինել: Մենք ֆաշիստ չենք⁴²... Բայց եթե այդպես է, ուրեմն ես այլևս թուրք չեմ»⁴³: Տաքսիստը շարունակում է. «Ո՛վ գիտի, Ստամբուլի հայերն ու հրեաները ինչքան են վախենում: Իսկ նրանց պետք է պաշտպանել: Նրանք մեր դեմոկրատիայի երաշխիքն են: Եթե մեր հայերին ու քրդերին չկարողացանք պաշտպանել, Թուրքիան ԵՄ ինչպե՞ս կմտնի»⁴⁴: Է. Ս. Օզդամարի ստեղծագործություններում ներկայացված դրվագներն ու դրանց մեկնաբանությունները, կարծում ենք, Հայոց ցեղաս-

³⁸ Özdamar E.S., Aynadaki Avlu, İstanbul, 2012, s. 130.

³⁹ Նույն տեղում, էջ 132:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 133:

⁴¹ Նույն տեղում:

⁴² Նույն տեղում, էջ 134:

⁴³ Նույն տեղում:

⁴⁴ Նույն տեղում:

պանության խնդրի գրական արտացոլման հետաքրքիր և ուշադրության արժանի մոտեցումներ են:

Հայոց ցեղասպանության անբաժան մասը հանդիսացող բռնի իսլամացումներն զեղարվեստի նյութ է դարձրել Թուրքիայից Գերմանիա մեկնած, բայց ծագումով քուրդ Քեմալ Յալչընը: Եթե Ջ. Շենոջաքը և Է. Ս. Օզդամարը ցեղասպանության թեմային անդրադառնում են հպանցիկ, փոքրիկ նկարագրությունների ձևով, ապա Ք. Յալչընի «Քեզնով է ուրախանում սիրտս», «Սարը գելին» վեպերում և «Անատոլիայի զավակները. 100-ամյակի վկաները» փաստագրական-գեղարվեստական գրքում մանրակրկիտ ձևով ներկայացված է իսլամացված հայերի կյանքը, նրանց կրած զրկանքներն ու կորցրած երազանքները, Ցեղասպանությունից մազապուրծ հայերի նկատմամբ թուրքական պետության վարած հետագա քաղաքականությունը:

«Սարը գելին» վեպում ներկայացված Քյոլնում բնակվող Ադյամանցի մի քուրդ ընտանիքի պատմության համատեքստում բացահայտվում է թուրքական պետության վարած իսլամացման քաղաքականության ողջ խորությունը և այն կրողների ողբերգությունը, որ չի փարատվում նույնիսկ ցեղասպանությունից մեկ դար անց: Գրքի հերոսուհին Շիրինը, դպրոցահասակ տարիքում է իմանում իր հայ լինելու մասին: Հայրը հաջր Իբրահիմն է նրան պատմում. «Աղջիկս, մի ժամանակ մեծ աղետ է եղել, մեր հայ նախնիների մեծ մասը մահացել, սպանվել է... Ես էլ հաստատ չգիտեմ: Եղել անցել է: Կենդանի մնացողները փրկվելու, ապրելու համար իսլամ են ընդունել... Ցերեկը մզկիթ էին գնում, գիշերները տանը գաղտնի-գաղտնի խաչակնքվում... Մի օր չէ, երկու օր չէ... Մարդիկ, որոնք ամբողջ կյանքը ստիպված են շրջապատի մարդկանցից թաքուն ապրել... Ահա մենք այդ մարդկանցից ենք: Իրար գիտենք: Ասեմ հայ ենք, հայ չենք, ասեմ մուսուլման ենք, մուսուլման էլ չենք: Մենք ահա այս բախտի մարդիկ

ենք... Ազգուտակով, ցեղով, արմատով հայ ենք, լեզվով՝ քուրդ, կրոնով՝ մուսուլման: Մարդ առանց իր ցանկության ինչքան կարող է մուսուլման լինել, այդ չափով էլ մուսուլման ենք»⁴⁵: Աղջկա համար վերջապես պարզ է դառնում, թե ովքե՞ր էին այն տարօրինակ «մերոնք», որոնք ժամանակ առ ժամանակ իրենց տուն էին գալիս, և ով, ծնողների հետ խոսելիս, աչքերով խոսելու տարօրինակ, բոլորի համար անհասկանալի, գաղտնի լեզու էին օգտագործում⁴⁶: Շիրինը, սակայն, չի հասկանում գաղտնի, ծպտված ապրելու իմաստը: Հայրը բացատրում է. «Նույնիսկ Գերմանիայում ապրելիս մարդ պիտի մտածի Թուրքիայում մնացած բարեկամների մասին: Այս տարիքին եմ հասել, դեռ միջիցս վախը չեմ կարողանում վերացնել: Չուզեցի, դուք էլ վախի մեջ մեծանաք»⁴⁷: Թուրքիայում տիրող վախի, անվստահության մթնոլորտն էլ ավելի ակնառու է դառնում, երբ Շիրինն արձակուրդներին գնում է Ադրյաման. հարազատներն անընդհատ խնդրում են նրան զգույշ արտահայտվել, ոչ ոքի չվստահել: Չորս կողմից նրան ասում են. «Աման, աղջիկս, նա տաճիկ է: Մի՛ վստահիր», «Աման, Շիրին, նա մերոնցից չի, լոիր», «Աղջիկս, ձագուկս, այստեղ Գերմանիա չէ: Ծատ ուշադիր եղիր, ո՛ր ես գնում, ի՛նչ ես ասում»⁴⁸:

Ադրյամանցի ծպտյալ հայ-հերոսների պատմությունների միջոցով հեղինակը ներկայացնում է ցեղասպանության հետևանքները: Շիրինը հարազատներից իմանում է, որ տեղի հարուստների ունեցվածքի մեծ մասը հայերին է պատկանել: «Չկարծես, որ այդ տաճիկի հարստությունը հորից է մնացել: Հայ Հակոբի ունեցվածքով հարուստ դարձավ: Սակայն հարամ ունեցվածքը հալալ չի լինում: Աստված տա, մի օր մի

⁴⁵ Yalçın K., Sarı Gelin, İstanbul, 2005, s. 59.

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 49:

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 62:

⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 94:

ցավի գա, սատկի» կամ «Մի նայի այն աղայի գլուխ գովալուն: Հայ աքաղաղների քարավանները կողոպտողների ղեկավարներից է եղել: Հայերի ոսկիները կարասներով է տուն բերել: Բայց Աստված ամեն ինչ գիտի, մի օր պատիժը կստանա»⁴⁹:

«Անատոլիայի գավակները. 100-ամյակի վկաները» գրքում տեղ է գտել Գերմանիայի Հայոց թեմի առաջնորդ Գարեգին արքեպիսկոպոս Բեքչյանի պատմությունը: «Ես բարեկամներ, քեռիներ, պապիկներ, տատիկներ չունեի: Նախանձում էի տատիկ-պապիկ ունեցող երեխաներին: «Մայրիկ, իմ տատիկ, պապիկներն ուր են», - հարցնում էի: Մայրս կամ լռում էր, կամ էլ պատասխանում. «Մահացել են»: Ու սկսում էր լացել: Ոչ մի բան չէի հասկանում»⁵⁰: Երբ 18 տարեկան դարձա, մայրս ասաց, որ մի շարք հիշողություններ ունի, բայց ինձ չի ուզում պատմել, որ չտխրեցնի: Երբ պնդեցի. «Պատմիր դառը հիշողություններդ, ես էլ եմ ուզում իմանալ», պատմեց: «Որդիս, - ասաց, - իմ կողմը հարուստ, շատ մեծ ընտանիք էր»: 8-9 քեռի ունեիր: 1915 թ. նրանք աքաղաղվեցին և նրանցից լուր էլ չեղավ: Մայրս, այս դառը հիշողություններն պատմելիս, սակայն չասաց, թե ինքն ու հայրս ինչպես են փրկվել: Մի քանի անգամ հարցրի: Ասաց. «Ոչ դու հարցրու, ոչ էլ ես ասեմ»⁵¹:

Այսպիսով, կարելի է ասել, որ Հայոց ցեղասպանության խնդիրը 1990-ականների սկզբից եղել է գերմանաբնակ թուրքերի առաջադեմ որոշ ներկայացուցիչների ուշադրության ոլորտում: Թուրք գրողների երբեմն մանրամասն, երբեմն էլ հպանցիկ անդրադարձները մի կողմից մասնագետներին ուսումնասիրման համար բավական հետաքրքիր նյութ են տալիս, մյուս կողմից էլ հասարակ գերմանացի կամ թուրք ընթերցողին թույլ են տալիս ծանոթանալ XX դարասկզբի մեծ ողբերգության առանձին դրվագների հետ:

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 95:

⁵⁰ Yalçın K., Anadolu'nun Evlatları: Yüz yılın Tanıkları, Köln, 2008, s. 112.

⁵¹ Նույն տեղում, էջ 113:

ТЕМАТИКА ГЕНОЦИДА АРМЯН В РАБОТАХ ТУРЕЦКИХ ПИСАТЕЛЕЙ ГЕРМАНИИ

Naira Poghosyan

(резюме)

С начала 1990-ых годов тема Геноцида армян, несмотря на существующее в Турции строгое табу, нашла свое отражение в работах турецких писателей Германии. К этой теме обращаются такие известные представители турецкой общины Германии, как Зафер Шеноджак и Эмине Севги Оздамар. Они создают реалистичные картины массовой резни и гонений армян. Исследование работ этих писателей является актуальным, в особенности, в свете усиливающегося антиармянского лоббинга турецкой общины Германии.

THE SUBJECT OF ARMENIAN GENOCIDE IN THE WORKS OF TURKISH-GERMAN WRITERS

Naira Poghosyan

(summary)

From the early 90s the subject of Armenian Genocide was reflected in the works of Turkish-German writers despite of strict taboo on discussing it in Turkey. Such famous authors as Emine Sevgi Ozdamar and Zafer Shenocak refer to this subject. They create realistic pictures of massacres and deportation of Armenians. Investigation of the works of these writers is especially important in the light of increasing Anti-Armenian lobbying activity of the Turkish community of Germany.

«ԷՐԳԵՆԵՔՈՆ» ԷՊՈՍՆ ՈՒ ԴԻԱ
ՔԱՐՈՉՉՈՒԹՅՈՒՆԸ ԹՈՒՐՔԻԱՅՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ էպոս, «երգենեքոն» կազմակերպություն, թուրքական քարոզչություն, ազգայնամոլություն, գաղափարախոսական, քաղաքական

Թուրքական իշխանությունները սկսած երիտթուրքական շրջանից փորձում են Թուրքիան ներկայացնել որպես աշխարհի հնագույն պետություններից մեկը: Գաղտնիք չէ, որ ժամանակակից Թուրքիայի տարածքում ապրել են աշխարհի հնագույն ժողովուրդները, ինչի մասին վկայում են բազմաթիվ հնագիտական փաստեր: Նույնպես և գաղտնի չէ, որ այս ժողովուրդների մշակույթի հետ թուրքերը չունեն և ոչ մի ընդհանուր բան, այն պարզ պատճառով, որ այս տարածքում բնիկ ժողովուրդ չեն և այստեղ են եկել միայն միջնադարում, երբ հնագույն քաղաքակրթություններից շատերը դուրս էին մղվել պատմական թատերաբեմից: Թուրքերի՝ Փոքր Ասիայում հայտնվելուց հետո, տարածաշրջանում ապրող ժողովուրդները, ընկնելով թուրքական լծի տակ, անընդհատ ստիպված էին պայքարել իրենց մշակույթը, հավատքը, ազգային արժեքները, սովորույթներն ու ավանդույթները պահպանելու համար:

Այսպիսի պատմական զարգացման պարագայում թվում է, թե թուրքական իշխանությունները ոչ մի իրավունք չունեն խոսելու իրենց և հին քաղաքակրթությունների մշակութային կապի մասին: Մակայն փաստերը ցույց են տալիս, որ թուրք գիտնականները հաճախ առաջ են քաշում թուրքերի և ներկայիս Թուրքիայի Հանրապետության տարածքում բնակված

հնագույն ժողովուրդների ոչ միայն մշակութային կապի, այլ նաև Թուրքիայի՝ այդ մշակույթի իրական և միակ ժառանգորդ լինելու մասին թեզը: Այս երևույթը նկատվում է թե՛ գիտական, թե՛ հասարակական ու քաղաքական ոլորտներում: Վառ օրինակ է «Մյումերթանկի» անվանումը (ծագում է շումեր բառից) և շատ ուրիշ անվանումներ, որոնք միտված են իբրև թե ցույց տալու Թուրքիայի և այս տարածքի անտիկ պատմության «կապը»:

Տարբեր ոլորտներում այս կամ այն երևույթն ու անվանումը դառնում են թուրքական «հնագույն պատմությունն ու մշակույթը» ներկայացնող բրենդ: Այսպիսի մի բրենդ է դարձել նաև թյուրքերի առասպելական նախահայրենիքի մասին պատմող «Էրգենեքոն» էպոսը:

Էրգենեքոն վայրի մասին առաջին անգամ հիշատակվում է պարսիկ տարեգիր Ռաշիդ ադ-Դինի «Տարեգրությունների ժողովածու» ("Cami at-Tavarih") աշխատության մեջ, որտեղ եշվում է հետևյալը. «Մոնղոլական ցեղերը թյուրքական ցեղերի ընդհանուր խմբից էին սերում: Նրանց վրանները տեղակայված էին ուլղուրների երկրից մինչև Խիթայ և Ջուջե բնակավայրերը, այն տարածքում, որը հիմա կոչվում է Մոզուլխստան... Սրանից մոտ 2000 տարի առաջ մոնղոլ կոչվող ցեղը ընդհարվում է մյուս թյուրքական ցեղերի հետ, և նրանց միջև պատերազմ է սկսում... Կա պատմություն, որը հավաստում էն վստահելի անձինք, որ մոնղոլները ենթարկվում են ջարդերի և նրանցից կենդանի են մնում միայն երկու տղամարդ և երկու կին: Նրանք փախչում են դժվարամատչելի մի վայր, որն ամբողջությամբ շրջապատված էր լեռներում ու անտառներով: Դեպի այս վայրը տանող միայն մի արահետ կար, որով շատ դժվար էր անցնել: Այս լեռների միջև կար մի տափաստան: Այդ վայրը կոչվեց «Էրգունե-կուն»... ինչը նշանակում էր շեղ իջվածք: Իսկ մարդկանց անուններն էին Նուրուզ և Կիյան: Նրանց սերունդները երկար ժամանակ մնացին էր-

գունե-կունում: Երբ այս տեղը շատ նեղ դարձավ, նրանք խորհուրդ հավաքեցին և որոշեցին դուրս գալ այդտեղից: Լեռան մեջ մի հատված գտան, որտեղ մետաղ էր պարունակվում: Անտառներից հավաքեցին փայտ և յոթանասուն հատ խարույկ վառեցին: Այսպիսով՝ հալացրեցին լեռը և դուրս եկան այնտեղից⁵²:

Էրզենեքոնի մասին պատմությունը հիշատակվում է նաև 17-րդ դարի Հիվայի խան Աբուլ-գազի Բահադր խանի գրած «Թյուրքերի տոհմաձառ» («Şecere-i Türk») աշխատության մեջ⁵³: Աբուլ-գազին իր հերթին օգտվել է թե՛ Ռաշիդ-ադ Դինի վերոհիշյալ աշխատությունից, թե՛ գրավոր ու բանավոր այլ աղբյուրներից: Նրա պատմության մեջ «Էրզենեքոն» դեսթանի հետ կապված հավելյալ տեղեկություններ ենք գտնում:

«Էրզենեքոն» էպոսի ուսումնասիրողները հաճախ նշում են, որ դրա նախատիպերը հանդիպում են չինական տարեգրություններում: Այս կարծիքն առաջին անգամ առաջ է քաշել ֆրանսիացի արևելագետ Ջ. դե Գինեն, ով նմանություններ է գտել Էրզենեքոնի ու Աշինայի տոհմի մասին պատմությունների միջև⁵⁴: Նման տեսակետ է առաջ քաշել նաև հայտնի

⁵² Рашид-ад-Дин, Сборник Летописей, Москва-Ленинград, 1952, стр. 153-154.

⁵³ Աբուլ-Գազին հայտնի է իր երկու աշխատություններով՝ «Թյուրքների տոհմաձառը» («Şajara-i Terakima»), «Թյուրքերի տոհմաձառը» («Şajara-i Türk»):

⁵⁴ Չինական տարեգրություններից մեկը՝ «Չժու-շոու» պատմում է 557-580 թթ. Չինաստանում կառավարող Չժոու դինաստիայի մասին: Այս տարեգրության մեջ հանդիպում է գյոք-թյուրքերի առաջացման մասին պատմող երկու լեզենդ: Դրանցից առաջինի համաձայն գյոք-թյուրքերը սերում էին խուներից և առաջացել են Աշինա անվամբ մեկի տոհմից: «Չժոու-շոույում» նշվում է, որ գյոք-թյուրքերը ամբողջությամբ ոչնչացվում են չինական Լին տոհմի կողմից և կենդանի է մնում միայն մի տասնամյա տղա: Թշնամիները կտրում են այս տղայի ոտքերն ու ձեռքերը և գցում նրան ճահիճը: Այստեղ տղային կերակրում է մի էգ գայլ, որը հետագայում հղիանում է նրանից: Երբ թշնամիներն իմանում են այն մասին, որ տղան

արևելագետ Ժ. Պ. Աբել-Ռեմյուսան, ով առաջիններից մեկն էր, որ սկսեց ուսումնասիրել թյուրքերի ու մոնղոլների պատմությունը՝ հիմնվելով չինական աղբյուրների վրա:

Չնայած որոշ նմանությունների (ժողովրդի վերածնվելը, շրջակա աշխարհից թաքնված վայրում պատսպարվելն ու մի քանի հարյուրամյակ հետո այնտեղից դուրս գալը) չինական ու միջնադարյան աղբյուրներում տեղ գտած պատմությունները էականորեն տարբերվում են միմյանցից: Առաջին և ամենաէական տարբերությունն այն է, որ մի դեպքում խոսվում է Աշինայի ցեղի, մյուս դեպքում օղուզների կամ մոնղոլների վերածնվելու մասին: Մասնավորապես, հին չինական աղբյուրների համաձայն, խուների վերածնվելը կապված է առաջին հերթին նրանց արքայազնին սնող էգ գայլի հետ: Հաջորդ կարևոր տարբերությունն այն է, որ չինական աղբյուրներում չի հիշատակվում այն վայրի անվանումը, որտեղ պատսպարվում է գայլը և որտեղ հետագայում ապրում է Աշինայի տոհմը: Միայն ավելի ուշ աղբյուրներում է հիշատակվում նաև վայրը՝ Իրգանա-Խուն կամ Էրքոնե-Քոն տեղանունը:

Որոշ թուրք հետազոտողներ գտնում են, որ «Էրզենեքոնը» կարելի է դիտարկել որպես, այսպես կոչված, «Մեծ թյուրքական էպոսի» մաս՝ դրան միացնելով նաև Աշինայի և Բոզքուրթի մասին էպոսները: Ըստ նրանց «Էրզենեքոնը» սկսվում է այնտեղ, որտեղ ավարտվում է «Բոզքուրթ» էպոսը: Նշենք, որ վերջինս պատմում է թյուրքական ժողովուրդների գայլից սերած լինելու մասին: Պետք է նշել, որ «Էրզենեքոնը», ի տարբերություն այլ թյուրքական էպոսների, չունի լոկալ տարբե-

ող է, նրանք փորձում են սպանել և՛ տղային և՛ գայլին, սակայն վերջինիս հաջողվում է փախչել Այթայի լեռները, որտեղ նա լույս աշխարհ է բերում տաս որդիներ: Նրանց ցեղը բազմանում է և շատ տարիներ անց ոմն Այայան-Շե (տոհմ, ցեղ) դուրս է գալիս քարանձավից և ճանաչում Ժուժանների տիրապետությունը:

րակներ, գրեթե բոլոր թուրքական աղբյուրները նշում են, որ կա «Էրզենեքոն» էպոսի չորս կամ հինգ տարբերակ⁵⁵, սակայն որպես տարբերակ նշվում են միայն չինական և միջնադարյան աղբյուրները, այլ ոչ թե լոկալ, այս կամ այն նահանգում կամ գյուղում տարածված տարբերակը:

Ինչ վերաբերում է Էրզենքոն բառի ստուգաբանությանը, ապա Դ. Յըլդըրըմը նշում է, որ «Էրզենե» բառը թուրքերեն «erk» բառից առաջացած «erkin» բառի մոնղոլական արտասանությունն է: Իսկ «քոն»-ը, ըստ նրա, «քուն» այսինքն՝ «gün-ör» բառի հնչյունափոխված տարբերակն է: Այսպիսով՝ ստացվում է Էրքին քուն, ինչը կարելի մեկնաբանել, որպես պատասպարան, անկախություն ստեղծելու վայր:⁵⁶

Հետաքրքրական է, որ որոշ գիտնականներ, հիմնվելով պատմա-աշխարհագրական տվյալների վրա փորձում են գտնել Էրզենեքոն առասպելական, բնակավայրի գտնվելու ճշգրիտ տեղը: Որոշ գիտնականներ պնդում են, որ այն գտնվում է ժամանակակից Մանչժուրիայում՝ Աոգուն լճի շրջակայքում: Որոշներն էլ ենթադրում են, որ թուրք-մոնղոլական ժողովուրդների բնօրրանը գտնվում է ժամանակակից Տուվայի հանրապետության տարածքում⁵⁷:

«Էրզենեքոն» էպոսի քարոզչությունը Թուրքիայում

Առաջին անգամ «Էրզենեքոն» էպոսը թուրք հասարակությանը ներկայացրեց թանգիմաթի շրջանի հայտնի քաղաքական գործիչ, դիվանագետ և թարգմանիչ Ահմեդ Վեֆիկ Փա-

⁵⁵ Özkan İ., Ergenekon Destanı Hakkında, Türk Yurdu, cilt 29(61), sayı 265(626) s. 43-47.

⁵⁶ Kaya M., Ergenekon Destanından yararlanılan eserler üzerine bir değerlendirme http://muharremkayamsu.tr.gg/Ergenekon-Destan_%26%2023305%3B.htm

⁵⁷ Абаев Н., О прародине всех тюрков и монголов: "Эргенекон", "Эргунэ-хун" или Танну-Урянхай?

http://www.tuva.asia/journal/issue_9/3042-abaev.html

շան՝ օսմաներեն թարգմանելով Աբուլ-գազի խանի «Թուրքերի ծագումնաբանությունը» աշխատանքը⁵⁸: Այստեղ տեղ էր գտնում նաև թուրքերի՝ Էրզենեքոն վայրից դուրս գալու և ամբողջ աշխարհով մեկ տարածվելու մասին պատմությունը: Աբուլ-գազիի այս պատմությունը օսմաներեն թարգմանելը շատ կարևոր էր, քանի որ փաստորեն առաջին անգամ թուրքական հասարակությանն էր ներկայացվում իր իսկ պատմությունը, իր իսկ անցած պատմական ուղին: Այս թարգմանության շնորհիվ Էրզենեքոն վայրի մասին պատմությանը հասանելի դարձավ թուրքերին:

Թուրք գիտնականները հիմք ընդունելով Աբուլ-գազիի, ինչպես նաև Ռաշիդ աղ-Դինի, պնդումն այն մասին, որ մոնղոլները և թուրքերը մի ժամանակ եղել են մեկ ժողովուրդ, սկսեցին ներկայացնել Էրզենեքոնի մասին պատմությունը որպես բուն թուրքական:

«Էրզենեքոն» էպոսի լայնածավալ քարոզչությունը Թուրքիայում և հատկապես թուրքական գրականության մեջ սկսում է քեմալական շարժման տարիներին, սակայն հասարակության մեջ «Էրզենեքոնի»՝ որպես բուն թուրքական էպոսի սերմանումը սկսվել է դեռևս երիտթուրքերի կառավարության շրջանում: Երիտթուրքական կուսակցությունն իշխանության գալուց ի վերը բավականին մեծ ուշադրություն էր դարձնում ազգայնականության և թուրքականության գաղափարների տարածմանը: Նոր գաղափարախոսության տարածմանը նպաստող կարևոր քայլերից մեկն էլ այսպես կոչված «բուն թուրքականի» վերհանումն էր: Բուն թուրքական էր նաև Էրզենեքոնի մասին պատմող էպոսը և հենց Էրզենեքոն երևույթը: Եվ, քանի որ Օսմանյան կայսրության տարածքում ապրող ժողովրդի համար միանգամայն խորթ էր «բուն

⁵⁸ Ա. Վեֆիկը փաշան թարգմանել է 1825 թ. Կազանում լույս տեսած օրինակից: Թարգմանությունը հրատարակվել է «Թասֆիր-ի Էֆթար» թերթում՝ սկսած դրա 131-րդ համարից:

թյուրքական» «Էրզենեքոն» էպոսը, անհրաժեշտ էր թե՛ անվանումը, թե՛ երևույթն ինքնին հասանելի դարձնել ժողովրդական լայն զանգվածներին: Այդ նպատակով թյուրքական իշխանությունների ընտրած տարբերակը թերևս ամենազդեցիկը եղավ. Էրզենեքոնը՝ որպես թյուրքական տոն մտավ տոնական օրացույցի մեջ մտավ և նրա մասին սկսեցին ակտիվորեն խոսել:

Մի քանի տարի Էրզենեքոն-Նովրուզը նշվեց որպես մեկ ընդհանուր տոն: Նշենք, որ Օսմանյան կայսրությունում Նովրուզի տոնախմբությունը միշտ էլ նշվել է, և ունեցել էիր ուրույն տեղը ժողովրդական տոնախմբությունների օրացույցում: Այս տոնը նշվել է նաև Քասթամոնու նահանգում, սակայն 1914-1915 թթ. նահանգի «Քյոռօղլու» թերթի տվյալներով, տոնվել է՝ որպես Էրզենեքոն-Նովրուզ: Նահանգային այս թերթի 1914 թ. մարտի 27-ի համարում նշում էր, որ Քասթամոնուի «Թուրքական ուժ» (Türk Gücü) կազմակերպությունը կնշի ազգային մի տոն: Թերթի այս հոդվածը սկսում էր հետևյալ բառերով. «Այսօր ամենահին թուրքերի տոնն է: Սեփական հայրենիքից բաժանված մի բուռ թուրքեր չորս հարյուր տարի աշխարհի ամենահեռավոր վայրում այսօր՝ մարտի 27-ին հնարավորություն ունեցան թեթևացնել իրենց սրտերը, որոնք վառվում էին Ալթայի լեռների կրակով և այդ օրվանից, ցրվելով աշխարհի չորս կողմերով, ցույց տվեցին իրենց քաջությունը և ամբողջ աշխարհին ստիպեցին ճանաչել իրենց»⁵⁹:

Կազմակերպված տոնախմբություններին մասնակցում էին մի քանի հոգևոր և աշխարհիկ դպրոցների սաներ: Տոնախմբությունների ժամանակ բանաստեղծ Թ. Քարաօղուզը⁶⁰

⁵⁹ Yılmaz M.S., Kastamonuda Ergenekon Bayramı/Novruz, 1914-1915, Bilge Dergisi, 2004, s. 13-40.

⁶⁰ Թ. Քարաօղուզը ծնվել է 1898թ. Սաֆրանբոլուում: Քասթամոնուի լիցեյն ավարտելուց հետո բանաստեղծություններ է գրել «Քյոռօղլու» թեր-

ընթերցում է «Նոր Օր» բանաստեղծությունը: Տոնախմբության ժամանակ ելույթով հանդես են գալիս նահանգի նշանավոր դեմքերը: Բանաստեղծությունների ընթերցումից և ճառերից հետո սկսում է «Էրզենեքոն» տոնի սպորտային միջոցառումները:

«Քյոռօղլու» պարբերականում տեղ են գտել նաև 1915 թ. անցկացվող միջոցառումները: Այդ տարի ևս տոնը անց է կացվում Էրզենեքոն անվան ներքո, և կրկին տոնախմբությունները կազմակերպում է «Թուրքական ուժ» ընկերությունը:

Պետք է նշել, որ հիշատակված ժամանակաշրջանում Նովրուզի տոնի ժամանակ «Էրզենեքոն» էպոսը հիշատակվում է ոչ միայն Քասթամոնու նահանգում: Օրինակ, 1918 թ. Քոնյայում Նովրուզի տոնախմբությունների ժամանակ, որը կազմակերպվել էր «Թուրքական օջախներ» ընկերության կողմից, ընթերցվում է «Էրզենեքոն» էպոսը:⁶¹

«Էրզենեքոն» էպոսի հետագա քարոզչությունն արդեն կապված էր քեմալական շարժման հետ: Էրզենեքոնի՝ որպես թյուրքական ժողովուրդներ նախահայրենիքի մասին առաջին անգամ խոսեցին Ջիա Գյոքալիփը և Օմեր Սեյֆեդդինը: Այս գրական գործիչները, լինելով ժամանակի թյուրքականության գաղափարի տարածողներից, լավ հասկանում էին, որ հասարակության մեջ ազգային ոգին արթնացնելու, ավելի ճիշտ այն սերմանելու համար պետք էր այդ ազգի համար ստեղծել իր պատմական անցյալը, հաջողությունները: Պետք էր ստեղծել մի իդեալական երկրի, իդեալական, պայքարող, չընկճվող ազգի և, որ ամենակարևորն է, պետք էր ժողովրդին տալ իդեալական առաջնորդի առասպել, որը նրան կստիպեր գենք բարձրացնել ու կռվել:

թում: Ուսանողական տարիներին «Թուրքական ուժ» կազմակերպության առաջադեմ անդամներից էր:

⁶¹ Sakaoğlu S., Konyada 1918 yıl Ergenekon Bayramı, Türk Kültüründe NEvruz Birin I uluslararası Bilgi Şoleni bildilileri, Ankara, 1995, s. 89-90.

2. Գյոքալփի «Էրգենեքոն» պոեմում ազգայնամոլ հեղինակը խոսում է ոչ միայն «Էրգենեքոն» էպոսի, այլ նաև առհասարակ թյուրքերի ծագման մասին: Իր բանաստեղծության մեջ Գյոքալփը, որպես թյուրքերի նախահայր համարվող ժողովուրդներ է նշում նաև աքքադներին, շումերներին, մեդի ժողովրդին և խեթերին:

Իսկ Օ. Մեյֆեդդինը իր «Նոր օր, Էրգենեքոնից ելքը մարտի 27» բանաստեղծությունում⁶² մեջ իրար է միացնում «Էրգենեքոնի» էպոսը և առասպելական Թուրան երկրի մասին պատկերացումները: Բանաստեղծության մեջ երկխոսություն է ծավալվում Բոզբուրթի և թուրքերի միջև: Բոզբուրթը քաջալերում է ժողովրդին ու կոչ անում դուրս գալ ու ազատվել չորս հարյուր տարվա գերությունից: Նա՝ որպես իսկական առաջնորդ, թուրքերին ներշնչում է ազգային հպարտության զգացում և Էգենեքոնից դուրս բերելով՝ նրանց տանում է դեպի Թուրան: Հեղինակը իր ժամանակի Օսմանյան կայսրության խառնաշփոթ վիճակը նմանեցնում է Էրգենեքոնին և Բոզբուրթի նման մի փրկչի պաասում:

Քենալական շարժման տարիներին և դրանից հետո «Էրգենեքոն» էպոսը դարձավ այդ շարժման խորհրդանիշներից մեկը: Թուրք գրողները իրենց ժամանակի Թուրքիան համեմատում էին առասպելական Էրգենեքոնի հետ և կոչ անում ժողովրդին ոտքի ելնել: Հաճախակի էին գուգահեռներ տարվում նաև Մուսթաֆա Քենալի ու ըստ ավանդության թյուրքերի նախահայրերին Էրգենեքոնից (այսինքն՝ մթությունից ու ճնշվածությունից) դուրս գալու ճանապարհը ցույց տված Բոզբուրթի գորշ գայլի միջև: «Էրգենեքոն» էպոսի քարոզչության տեսանկյունից կարևոր էր նաև Յաքուփ Քադրի Քարասամանօղլուի «Էրգենեքոն» գիրքը, որը լույս տեսավ 1924 թ.: Այն ոչ մի ընդհանուր կապ չունենալով «Էրգենեքոն» էպո-

⁶² Այս բանաստեղծությունն առաջին անգամ լույս է տեսել «Halka Doğru» թերթի 1914թ. ապրիլի 9-ի համարում:

սի հետ, այնուամենայնիվ, նպաստում էր դրա քարոզչության և հեղինակության ավելացմանը: Այս գրքում հեղինակը գետեղել էր քենալական շարժման մասին իր հուշերը և ռազմաճակատում լսած պատմությունները:

Պետք է նշել, որ քենալական շարժման ու հանրապետության հռչակման առաջին տարիներին «Էրգենեքոն» էպոսի քարոզչությանը ուշիուշով հետևում էր անձամբ նախագահ Մուսթաֆա Քենալ Աթաթյուրքը: Այս մասին թերևս լավագույնը վկայում են ժամանակի ամենահայտնի թուրք գեղանկարիչներից մեկի՝ Իբրահիմ Չալլըի՝ Աթաթյուրքի պատվերով արված նկարները: Նկարներից առաջինում, որը կոչվում է «Էրգենեքոն 1», պատկերված են լեռներ, որոնց միջով թուրքերը դուրս են գալիս Էրգենեքոնից, իսկ թյուրք զինվորներին առաջնորդում է էգ գայլը: Մյուս նկարը կոչվում է «Էրգենեքոն 2», այստեղ արդեն պատկերն այլ է: Նկարում առջևի ֆոնին տեսնում ենք քարուքանդ եղած Թուրքիան, այստեղ կա ընդամենը երկու մարդ, մեկը պատվանդանի վրա կանգնած Մուսթաֆա Քենալն է, որը ձեռքով ցույց է տալիս դեպի արդեն վերակառուցված երկիր, որտեղ թոչնու են ինքնաթիռներ, իսկ երկնքում երևում է կիսալուսնի մահիկը: Մյուս կերպարն այս նկարում թուրք երիտասարդն է, ով կանգնած հին Թուրքիայի փլատակների վրա՝ հայացքը հառել է դեպի նոր Թուրքիան:

«Էրգենեքոն» էպոսի ակտիվ քարոզչությունը բերեց նրան, որ 1930-ական թվականներին այդ դարձավ ազգայնամոլության խորհրդանիշներից մեկը: Այս համատեքստում պատահական չէր «Էրգենեքոն» պարբերականի առաջացումը: Պարբերականի առաջին համարը լույս է տեսել 1938 թ. նոյեմբերի 10-ին, թերթի շապիկին պատկերված էր գորշ գայլ, իսկ հողվածներից մեկը պատմում էր «Էրգենեքոն» էպոսի մասին⁶³:

⁶³ Koçlar B., Türk Milliyetçiliği Düşüncesini Tanımlama ve Temellendirme Çalışmalarına Bir Örnek: Ergenekon Dergisi, History Studies, international journal of history, Vol. 5, Issue 2, March 2013, p.263-284.

«Էրզենեքոն» պարբերականի գրեթե բոլոր համարների շապիկներին պատկերված էր գորշ գայլ և թյուրքականության ու ազգայնամոլության որևէ «խորհրդանիշ»: Թերթի առաջին համարում, այլ հոդվածների շարքում տեղ էր գտել նաև Զիա Գյոքալփի «Էրզենեքոն» բանաստեղծությունը:

«Էրզենեքոն» թերթում շատ է անդրադարձ կատարվել նաև Աթաթյուրքին ու նրա գործունեությանը: Պարբերականի 2-րդ համարը ամբողջությամբ նվիրված էր Աթա-թյուրքի հիշատակին: Այստեղ տեղ գտած հոդվածներում Աթաթյուրքը և նրա գործունեությունը ներկայացվում էին որպես առասպելական մի երևույթ: Ըստ Բեքիր Քոչլարի Աթաթյուրքի վերաբերյալ «Էրզենեքոն» պարբերականում տպագրված ամենակարևոր հոդվածը Մ.Էսաթ Բոզքուրթի գրչին է պատկանում:

«Էրզենեքոն» պարբերականի գործունեության մյուս կարևոր «ճակատը» ազգայնամոլության քարոզումն էր: «Էրզենեքոնի» համարների շապիկներին հաճախ էին հայտնվում նմանատիպ կարգախոսներ կամ հոդվածների վերնագրեր ինչպիսիք են. «Ամեն ինչից առաջ թուրք ազգը», «Մեր երկիրը մեր ցեղակիցների երջանկությունն է», «Բոլոր ազգերից առաջ թուրք ազգը» և այլն:

Պարբերականի տարբեր համարներում տեղ են գտել նաև փիլիսոփայությանը, սոցիոլոգիային, գրականությանը, պատմությանը և տարբեր գաղափարախոսություններին վերաբերող հոդվածներ:

«Էրզենեքոն» էպոսի քարոզչությունը շարունակվում էր նաև 20-րդ դարի 2-րդ կեսին: Եվ էթե քեմալական շարժման ժամանակ այն փրկվող և վերածնվող Թուրքիայի, Քեմալի իշխանության և թուրք ազգային գաղափարի խորհրդանիշն էր, ապա 1950-ականներին «Էրզենեքոնը» կարող էր դառնալ միակուսակցական համակարգի դեմ պայքարի խորհրդանիշ, 60-ականներին այս էպոսի գաղափարը կարող էր Թուրքիայում ՆԱՏՕ-ի գործերի տեղակայման դեմ ուղղված լինել, տա-

սը տարի հետո այն խորհրդանշում էր ուսանողներին, ովքեր դուրս էին եկել հակակառավարական ցույցերի: Այն ունիվերսալ էր և կարող էր օգտագործվել Թուրքիայի, նրա քաղաքացիների ազատությունը սահմանափակող ցանկացած գաղափարի ու երևույթի դեմ:

20-րդ դարի 2-րդ կեսին թուրքական գրականության մեջ զգացվում է էպոսների սյուժեի հիման վրա վեպ կամ պատմվածքներ գրելու միտումը: Շատ թուրք գրողներ իրենց վեպերում ու պատմվածքներում օգտագործում են ոչ միայն էպոսների մոտիվները, այլ հենց էպոսների այս կամ այն պատումի սյուժեները⁶⁴: «Էրզենեքոն» էպոսի սյուժեի հիման վրա ևս գրվում է մի քանի վեպ:

«Էրզենեքոն» էպոսը, որը սկսեց նույնացվել մայր-գայլի (կամ Բոզքուրթի) մասին առասպելի հետ Թուրքիայում ստացավ համակողմանի պետական աջակցություն: Գորշ գայլի պատկերը հայտնվեց պետական դրամի՝ լիրայի, դրոշմանիշների և տարբեր էմբլեմաների վրա: Ներկայումս «Էրզենեքոն» անվանումն է կրում նաև Ստամբուլի Շիշլի թաղամասերի համայնքներից մեկը, ինչպես նաև նույն անվամբ թաղամասեր կան Անկարայում, Մանիսայում, Յենիշեհիրում, Մերսինում և այլ քաղաքներում: Արդեն 20-րդ դարի կեսին, էպոսի քարոզչությունը գրական շրջանակներից տեղափոխվեց նաև քաղաքական ոլորտ: 21-րդ դարի սկզբին Էրզենեքոն անվանումը էլ ավելի ճանաչելի դարձավ Թուրքիայում գործող «Էրզենեքոն» ծայրահեղ-ազգայնական գաղտնի կազմակերպության գործունեության ու նրա անդամների դատավարությունից հետո⁶⁵: Ի դեպ, «Էրզենեքոն» կազմակերպության

⁶⁴ Ժամանակակից թուրք գրականության մեջ էպոսների ու ժողովրդական պատմությունների մասին տե՛ս Kaya M., Türk Romanında Destan Etkisi, Ankara, 2004.

⁶⁵ Иванова В.В., Волк Охраняющий и волк нападающий http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-182-4/.

մասին խոսելիս հարկավոր է նշել, որ այն ուներ շեշտադրված հակահայկական տրամադրվածություն: Հայտնի է, որ «Էրգենեքոն»-ին կից գործող «Թալեաթ փաշա» կազմակերպությունը գլխավորապես զբաղվում էր եվրոպական երկրներում հակահայկական գործունեությամբ: Այս ընկերության ջանքերով Լոզանում (2005 և 2007 թթ.) և Բեռլինում (2006 և 2007 թթ.) մի քանի անգամ կազմակերպվեցին հակահայկական ցույցեր:

Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ «Էրգենեքոն» էպոսը թեև թուրք հասարակությանը հայտնի դարձավ բավականին ուշ, լավ կազմակերպված քարոզչության հետևանքով շատ արագ այն դարձավ նոր Թուրքիայի և թուրքական ազգայնամոլության խորհրդանիշներից մեկը:

ЭПОС “ЭРГЕНЕКОН” И ЕГО АГИТАЦИЯ В ТУРЦИИ

Այվազյան Բիբսիմե

(резюме)

Рассказ об Эргенеконе, мифическом ущелье и прародине всех тюрков, впервые встречается в "Сборнике Летописей" Рашида ад-Дина. В Турции данный эпос стал известен только в конце 19-го века, но уже в начале 20-го века началась активная агитация Эргенекона, как исконно тюркского эпоса. Местность Эргенекон начала упоминаться в художественной литературе, как аллегория терпевшей упадок Турции. А образ Волка, который по легенде помог тюрко-монголам найти выход из местности Эргенекон, стал ассоциироваться с образом Мустафы Кемалья.

В результате всесторонней агитации эпос “Эргенекон” стал одним из символов кемалистского движения, а также турецкого национализма, а также свободы турецкого народа.

THE EPIC OF ERGENEKON AND ITS AGITATION IN TURKEY

Hripsime Ayvazyan

(summary)

The epic of Ergenekon, which is a story about mythical valley and legendary birthplace of Turkic people, was first introduced in *The Jami at-Tawarikh* ("*Compendium of Chronicles*") written by pershian statesman, historian and physician Rashid ad-Din. In Turkey this epic became known only at the end of the 19th century, and at the beginning of the 20th century the Turkish Government had already started the agitation of this legend as indeginiously Turkic epic. The story of Ergenekon valley started to appear in the Turkish fiction as the allegory of Turkey. The character of wolf, which helped to find the way out from Ergenekon, started to be associated with Mustafa Kemal.

As a result of widespread agitation The Legend of Ergenekon became one of the symbols of Kemalism, Turkish nationalism and the freedom of Turkish nation.

19-րդ դարի օսման շրջանի ԿԱՅՄՈՒԹՅԱՆ
ԲԱԶՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՊԱՏԿԵՐԸ Զ. Զ.
ՄՈՐԻԵՐԻ «ԱՅԵՇԱՆ՝ ԿԱՐՍԻ ՀԱՐՃԸ» ՎԵՊՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ բազմամշակութային հարաբերություններ, փոքրեր էթնիկ խմբեր, Արևելքի ու Արևմուտքի փոխհարաբերություններ, անգլիական գրականություն, օրինակներ, քրիստոնեություն, մուսուլմանություն

Անգլիական գրականության մեջ հետաքրքրությունը Արևելքի նկատմամբ առաջացել է շատ վաղ ժամանակներից: Անգլիայի գաղութային քաղաքականության ընդլայնման պատճառով արևելյան թեմատիկան աստիճանաբար սկսում է ավելի մեծ տեղ զբաղեցնել անգլիացի գրողների ստեղծագործություններում:

18-րդ դարում առաջացած գիտական օրինատալիզմը նպաստում է գրական օրինատալիզմի ձևավորմանը, որը զարգանում է երկու ուղղությամբ: Առաջին ուղղությանը պատկանող հեղինակները, հրապուրվելով Արևելքի էկզոտիկ պատկերներով, գրում էին ճանապարհորդական օրագրեր, օրինակ Ի. Հենվելի երկհատորյա գիրքը Ռուսաստանից Պարսկաստան կատարած ճանապարհորդության վերաբերյալ (1754 թ.), կամ արկածային վեպեր, օրինակ Լիթլտոնի «Պարսկական նամակներ», «Մի պարսիկի ուղարկած նամակներն Անգլիայից Իսպահան»⁶⁶ երկերը:

Իսկ երկրորդ խմբի հեղինակները, ձգտելով ընկալել «Արևելքի հոգին», փորձում էին իրենց ժամանակի առաջադիմական գաղափարներն արտահայտել արևելյան հագուստ-

ների մեջ պարուրած: Այդ խմբի հեղինակների համար Արևելքը հիմնականում հանդես էր գալիս որպես դեկորացիա, իսկ երբեմն նաև որպես դիմակ: Երկրորդ խմբի վառ ներկայացուցիչներից էին այնպիսի հսկաներ, ինչպիսին Բայրոնն է իր «Արևելյան պոեմներ»-ով, և Շելլին՝ «Բալամի ապստամբություն» ստեղծագործությամբ⁶⁷: Որոշ հեղինակներ էլ իրենց ստեղծագործություններում կարողանում էին հմտորեն համադրել այս երկու ուղղությունները:

Առաջին խմբի հեղինակները ստեղծագործություններում լիովին այլ Արևելք էր ներկայացված. այն էկզոտիկ էր, հարեմային, էսթետիկ, իսկ երբեմն նաև՝ դատարկ: Այս ուղղության ամենահայտնի ներկայացուցիչներից է Թոմաս Մուրը իր «Լալլահ Բոն» ստեղծագործությամբ (1817 թ.)⁶⁸: Առաջին ուղղության հեղինակների շարքում իր համեստ տեղն է զբաղեցնում անգլիացի հայտնի գրող, ճանապարհորդ ու դիվանագետ Ջեյմս Մորիերը, ով կարողացել է իր ստեղծագործությունների մեջ հմտորեն համատեղել ռեալիստական վեպին բնորոշ հատկանիշները ռոմանտիկ վեպի առանձնահատկությունների հետ:

Մորիերի հասարակական և քաղաքական հայացքների ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն է թողել արևելյան մշակույթը, որին հեղինակը ծանոթացել է ճանապարհորդությունների ժամանակ, ինչպես նաև արևելյան գրականություն ընթերցելիս: Մորիերը մեծ հետաքրքրությամբ է ընթերցել «Հազար ու մի գիշերվա» ֆրանսերեն թարգմանությունը կատարված Անտուան Գալլանի կողմից (1704 թ.), ինչպես նաև արաբական ու պարսկական պոեզիան, որոնք ժամանակի պահանջով թարգմանվում էին անգլերեն⁶⁹:

⁶⁷ Նույն տեղում:

⁶⁸ Նույն տեղում:

⁶⁹ Ayesha, The Maid of Kars, Author of "Zohrab", "Haiji Baba" &c. - By the The Quarterlu Review, Vol. LI, No. CII, March & June 1834, London, p. 481-493.

⁶⁶ Мориер Дж., Похождения Хаджи-Бабы из Исфагана, Москва, 1970, стр. 15-16.

Չնայած այն հանգամանքին, որ Մորիերին դատում են վերոնշյալ գրական խմբերից երկրորդի անդամ, նրա հետաքրքրությունը կամ վերաբերմունքը Արևելքի նկատմամբ չէր սահմանափակվում միայն հիացմունքով ու զվարճությամբ: Նրա հիացմունքը ավելին էր, քան միայն գմայլվելը Արևելքի բնական գեղեցկություններով ու հասարակական զվարճություններով. նա սիրում էր ամբողջ Արևելքը իր դյուբիչ միջավայրով: Մորիերը Արևելքը տեսնում էր որպես բնության առատաձեռն նվեր՝ իր ջինջ ջրերով, պարզ երկնքով ու տաղանդավոր պոետներով:

Մի կողմից դա տարածք էր, որն ուներ հարուստ տնտեսություն, որտեղ Բրիտանիան կարող էր էժան հումք ձեռք բերել և իր ապրանքները վաճառել, իսկ մյուս կողմից հրաշքների, դյուբիչների, գուշակությունների, սև կախարդանքի, մելամաղձության, միստիցիզմի, էքզոցիզմի, գերբնական ուժերի, դևերի, «չար հրեշտակների» խառնարան էր: Արևելյան այս գրավիչ պատկերներին զուգահեռ այնտեղի մարդիկ շատ դեպքերում Մորիերին ներկայանում էին որպես անհավատ, կոռուպացված, հետաքրքրասեր, շատախոս, ուխտադրուժ, իսկ երբեմն նաև պարզամիտ ու հիմար:

Այսպիսով՝ Արևելքն իր ուրույն տեղն է ունեցել Մորիերի կյանքում, ինչպես նաև նրա ստեղծագործություններում: Մորիերի գրած թե՛ ճանապարհորդական ստեղծագործություններում, թե՛ արկածային վեպերում մենք ականատեսն ենք դառնում հեղինակի նկարագրած արևելյան պատկերների, բարքերի և մարդկանց՝ իրենց բնորոշ հատկանիշներով, բնավորության գծերով:

Քանի որ հեղինակը գտնվել է 18-րդ դարի նեոկլասիցիզմի և 19-րդ դարի ռոմանտիզմի սահմանում, նրա մոտ Արևելքի սկզբնական պատկերները նեոկլասիկ են, բայց հետագայում նա սկսում է զարգացնել ռոմանտիզմը՝ հիմնվելով Բայրոնի, Սքոթի, Մուրի աշխատությունների վրա: Մորիերի առաջին

աշխատություններից է 1812 թ. լույս տեսած «Ճանապարհորդություն Պարսկաստանով, Հայաստանով և Փոքր Ասիայով մինչև Կ. Պոլիս 1808 և 1809 թվականներին» ստեղծագործությունը, որտեղ հեղինակը տալիս է իր ճանապարհորդության մանրամասն նկարագիրը: Նրա գրչին են պատկանում նաև մի քանի վեպեր, որոնցում հեղինակը շատ լավ ներկայացրել է Արևելքն ու այնտեղ բնակվող մարդկանց՝ իրենց բարքերով ու բնորոշ հատկանիշներով: Այդ վեպերն են «Հաջի Բաբայի արկածներն Իսպահանում» (1824 թ.), «Հաջի Բաբան Անգլիայում» (1828 թ.), «Չոհրաբ պատանդը» (1832 թ.) և «Այեշան Կարսի հարձը» (1841 թ.)⁷⁰:

«Այեշան Կարսի հարձը» վեպը գրված 1841 թ., պատկանում է Մորիերի այն ստեղծագործությունների շարքին («Հաջի Բաբա», «Չոհրաբ պատանդ»), որոնք ներկայացնում են հերոսի ճանապարհորդությունները, որոնց ընթացքում վերջինս հանդիպում է տարբեր մշակույթների ներկայացուցիչների հետ⁷¹: Ստեղծագործությունը կառուցվում է Արևմուտքի և Արևելքի քաղաքակրթությունների զուգադրմամբ, որի շնորհիվ բացահայտվում են սեփական և օտար մշակույթների առանձնահատկությունները, և ստեղծվում է օտարի ազգային նույնականության կերպարը: Բացի այդ՝ Մորիերը ոչ միայն ստեղծում է երկու քաղաքակրթությունների նկարագիրը, այլ նաև դիտարկում է դրանց փոխադարձ հաղորդակցման խնդիրները, ինչպես նաև հնարավորություն է տալիս ընթերցողին ներսից տեսնել 19-րդ դարի բազմամշակութային թուրքիան:

⁷⁰ Bates W., The Maclise Portrait Gallery of Illustrious Literary Characters With Memoirs, London, 1898, p. 157-158.

⁷¹ Исхакова Л., Имперский дискурс в формировании образа Востока в творчестве Джеймса Мориера (на примере романа "Аэша, девушка с Карса"), Филология и культура, 2013. Н. 2 (32), стр. 115.

«Այեշան՝ Կարսի հարձը» վեպի գլխավոր հերոսը երիտասարդ անգլիացի լորդ Օսմոնդն է, ով Պարսկաստան կատարած երկարատև այցելությունից հետո վերադառնում է Անգլիա՝ անցնելով Թուրքիայի տարածքով: Կարս մտնելուն պես տեղի է ունենում մի պատահար, որի պատճառով ժամանակավորապես հետաձգվում է նրա ճանապարհորդությունը: Այդ պատահարի ժամանակ անգլիացի լորդը հանդիպում է մի շատ գեղեցիկ աղջկա՝ Այեշային, և նրանք առաջին հայացքից սիրահարվում են միմյանց: Բայց քանի որ Օսմոնդը քրիստոնյա էր, իսկ Այեշան՝ մուսուլման, նրանց սերն ընդունելի չէր ու անգամ արգելված էր մուսուլման կրոնավորների կողմից: Կարսում Օսմոնդը՝ անգլիացի լորդը, ում ուղեկցում էին հույն Ստասսիոն և մուսուլմանություն ընդունած Մուստաֆան, ապաստան է գտնում մի քրիստոնյա հայի՝ Պողոսի տանը: Այնտեղ էլ նա պարզում է, որ Այեշան Կարսի մեծ հարգանք վայելող մուսուլմաններից մեկի՝ Մուլեյման աղայի և նրա հույն կնոջ՝ Զաբետտայի դուստրն է: Մյուսների զարգացմանը զուգահեռ աճում է Օսմոնդի խիզախությունը, ով ցանկանում է գրավել գեղեցիկ թրքուհու սիրտը: Այս ամենն առաջացնում է Կարսի իշխանությունների նախանձն ու դժգոհությունը, որն էլ պատճառ է դառնում վտանգավոր հետապնդումների և տարբեր արկածների: Կարսում բարձրաստիճան հոգևորականների հրամանով Օսմոնդը ձերբակալվում է և քիչ է մնում սպանվի, բայց կարողանում է փախչել բանտից՝ ընկնելով այս անգամ իր դաժանությամբ հայտնի քուրդ Քարա Բեյի ամրոցը: Անգլիացի լորդին ռուսական բանակի օգնությամբ հաջողվում է ազատվել նաև Քարա Բեյի ճանկերից, բայց դրանով արկածները չեն ավարտվում: Հայտնվելով ազատության մեջ՝ Օսմոնդը մեկնում է Կ. Պոլիս, որպեսզի այնտեղից իր սիրելի Այեշայի հետ հեռանա Անգլիա: Սակայն այստեղ էլ նա հայտնվում է մի շարք նոր վտանգավոր արկածների մեջ, մեղադրվում է մուսուլման կնոջ

առնանգման համար, որի պատճառով բանտարկվում է Հռոդոս կղզում: Բարեբախտաբար այս բոլոր փորձությունները վերջիվերջո ավարտվում են, և վեպը դրական հանգուցալուծում է առնում: Վերջում պարզվում է, որ Այեշան ոչ թե թրքուհի է, այլ մի նշանավոր անգլիացու աղջիկ, ում մանուկ հասկում գողացել էին քրիստոնյա ծնողներից, իսլամացրել և դաստիարակել որպես թրքուհի: Վեպի ավարտին Այեշան ընդունում է քրիստոնեություն և ամուսնանում Օսմոնդի հետ:

Այսպիսով, մենք տեսնում ենք, որ վեպում առկա են տարբեր էթնիկական խմբերի պատկանող հերոսներ: Բացի վերջիններիցս թուրքերից, պարսիկներից, հայերից ու հույներից, վեպում նկարագրվող գործողությունների զարգացմանը զուգահեռ ի հայտ են գալիս նաև այլ էթնիկ հերոսներ՝ ռուս զինվորականներ, վրացիներ, մի հրեա ատամնաբույժ և այլք: Մորիերը շատ լավ, բազմակողմանիորեն կարողանում է ներկայացնել այդ տարբեր էթնիկ խմբերի փոխհարաբերությունները, միջմշակութային շփումները, նրանց զբաղեցրած դիրքն ու տեղը 19-րդ դարի Թուրքիայում: Մի կողմից հեղինակը ներկայացրել է արևմտյան մարդու ու արևելյան մարդու շփման եզրերը, նրանց ընդհանրություններն ու տարբերությունները, զարգացվածության տարբեր աստիճանները, մեկի առավելությունը մյուսի նկատմամբ, մյուս կողմից՝ հենց Արևելքի ժողովուրդների՝ թուրքերի, պարսիկների, հայերի, քրդերի փոխհարաբերությունները, ներքին շփումները, ազգային տարբերությունները, մշակութային նմանությունները, մեկի գերիշխանությունը, մյուսի ստորադասությունը:

Շեղինակի նախապատվությունը արևմտյան հերոսի կողմն է, որին վեպում մարմնավորում է անգլիացի լորդ Օսմոնդը: Վեպի հենց սկզբում Մորիերը տալիս է Օսմոնդի նկարագիրը, որտեղ հերոսին վերագրում է թե՛ արտաքին շատ գեղեցիկ տվյալներ, թե՛ վեհ զգացմունքներ ու լուսավորչական գաղափարներ, և բազմիցս շեշտում է նրա ազնվական

ծագումը: Իսկ արևելյան մարդու այսպիսի անհատական կերպար հեղինակը չի ստեղծում, չի ներկայացնում վեպում: Ի հակադրություն լորդ Օսմոնդի Մորիերը ստեղծում է Արևելքի մարդկանց ընդհանրական, միասնական կերպարներ առանց ազգային կոնկրետ բնավորության, և այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, որ արևելյան բոլոր հերոսները նրա մոտ հանդես են գալիս «նույն դեմքով»: Վեպում Արևելքի մարդիկ հիմնականում ներկայացված են որպես ալարկոտ, արատավոր, շատախոս, սահմանափակ և ծանր ու տանջալից աշխատանքից խուսափող, որոնց նկարագրելու համար հեղինակը կիրառում է «վայրենիներ», «բարբարոսներ», «կոպիտ մուսուլմաններ», «ալարկոտ ասիացիներ» արտահայտությունները: Արևելյան ժողովուրդների այս հավաքական կերպարը հեղինակը ներկայացնում է հիմնականում արևմտյան կերպարների հետ զուգադրելիս կամ հակադրելիս, իսկ երբեմն էլ Մորիերը բավականին լավ նկարագրում է առանձին ժողովուրդների ներկայացուցիչների անհատական պատկերը:

Այստեղ գուցե հարց առաջանա՝ ինչով է պայմանավորված օտար մշակույթի այսպիսի ըմբռնումը հեղինակի կողմից: Կարծում ենք, որ դա նախ և առաջ կարելի է բացատրել եվրոպական օրիենտալիզմի ավանդույթներով՝ որպես Արևելքի նկատմամբ վերաբերմունքի որոշակի մոտեցում: Արևելքի ընկալումն ու մեկնաբանությունը Մորիերի վեպում արտահայտում են եվրոպական օրիենտալիզմի մեջ ձևավորված կարծրատիպերը, որոնց համաձայն Արևելքը մի վայր էր, որը կարելի էր ուսումնասիրել ու նկարագրել՝ կառավարելով նրան ու միևնույն ժամանակ պաշտպանվելով նրանից:

Այսպիսով՝ օրիենտալիզմը, որն Արևմուտքի գաղութային քաղաքականության գործիքն էր, իր վառ արտահայտումն է գտել գրականության մեջ: Իգուր չէ Ս. Արդելվախիդը իր աշխատության մեջ նշում. «Արևմտյան գրականությունը մի հա-

լելի է, որտեղ արտացոլվում են Արևմուտքի քաղաքական կրքերը»⁷²:

Մյուս գործունը «բրիտանական կայսերական մտածելակերպն էր», որը ձևավորվել էր 19-րդ դարում անգլիական գոռոզամտությանը (սնոբիզմին) զուգահեռ: Բանն այն է, որ 19-րդ դարում Անգլիայում մեծ տարածում ուներ «Բնիկները սկսվում են Կալեից» ասացվածքը, որն արտահայտում էր անգլիացիների վստահությունն իրենց գերակայության վերաբերյալ ոչ միայն հեռավոր արևելյան ժողովուրդների, այլ նաև եվրոպական ուրիշ ազգերի նկատմամբ⁷³: Արևելյան ժողովուրդներն ընկալվում էին որպես երեխաներ կամ վայրենիներ: Այսքանից պարզ է դառնում, որ չնայած Մորիերը երկար տարիներ ապրել ու աշխատել է Արևելքում, ծանոթ եղել այնտեղի մարդկանց, նրանց սովորույթներին, միևնույն է, նա, գիտակցելով իր քաղաքակրթության գերազանցությունն ու զբաղեցրած դիրքը, արևելյան մարդուն համադրելով արևմտյան մարդու հետ, նրան ներկայացրել է ավելի հետամնաց, թույլ, անկիրթ, փառամոլ, շատախոս, իսկ երբեմն նաև՝ հիմար:

Անդրադառնալով Մորիերի կերտած արևելյան ժողովուրդների հավաքական կերպարին՝ նշենք, որ հեղինակը երգիծանքի ու հումորի միջոցով է ցույց տալիս արևելյան ու արևմտյան մարդկանց, մշակույթների, կրթվածության մակարդակի տարբերությունները: Օրինակ, վեպի դրվագներից մեկում ցույց է տրվում, թե ինչպես թուրքերը, պատկերացում չունենալով մի շարք իրերի մասին, որոնք սովորական էին արևմուտքի մարդկանց համար, հայտնվում են բավականին բարդ և միևնույն ժամանակ բավականին զվարճալի իրա-

⁷² Abdelwahed S., England and the East in James Morier's Hajji Baba of Ispahan, -

<http://www.arabworldbooks.com/Literature/england.htm>

⁷³ Исхакова Л., ևշվ. հոդ., էջ 116:

դրության մեջ: Այսպես, լորդ Օսմոնդը և նրա երկու ուղեկիցները ստիպված են լինում փախչել Կարսից՝ թողնելով իրենց իրերն այն հայի տանը, ում մոտ նրանք ապրում էին: Կարսի մուսուլման առաջնորդները (Փաշան, Մուֆթին, Մուլեյման աղան) որոշում են, որ իրենք իրավունք ունեն տնօրինելու այդ իրերն իրենց հայեցողությամբ: Նրանք հերթով ուսումնասիրում ու քրքրում են Օսմոնդի ճամպրուկը, դեղատուփը և անձնական խնամքի պարագաները՝ գտնելով իրեր, որոնք զարմանք են առաջ բերում նրանց մոտ: Բոլոր հագուստներն ուսումնասիրելուց հետո այդ բարձրաստիճան մուսուլմաններն իրենց ուշադրությունը կենտրոնացնում են մի կաշվե տաբատի վրա: Ահա թե ինչպես է հեղինակը ներկայացնում բարձրաստիճան թուրք պաշտոնյաներին սովորական տաբատը զննելիս. «Բայց երբ նրանք սկսեցին ուսումնասիրել կաշվե տաբատը, նրանցից ամենահնարամիտներն անգամ չկարողացան հասկանալ, թե ինչի համար կարելի է օտագործել այդ զարմանալի իրը: Նախ նշենք, որ թուրքերի տաբատները նման են մեծ պարկերի, որոնք հաճախ օգտագործում են ջրադացպանները: Այդ պարկանման տաբատների երկու կողմում անցքեր են արված՝ ոտքերը մտցնելու համար: Եվ հենց այս պատճառով էլ թուրքերը չէին հասկանում, թե ինչպես է պետք օգտագործել արևմուտքի մարդկանց բնորոշ տաբատը: Նրանք այն շրջում էին, թեքում այս ու այն կողմ, բայց կիրառման եղանակը չէին գտնում: Առաջինը կարծիք հայտնեց Մուֆթին՝ ասելով, որ այն կարող է լինել հագուստի պարագա, և մոտ կանչեց մի մորուքավոր պահակի, ով, զարմանքով ու ապշանքով պարուրված, չէր կողմնորոշվում, թե ինչպես պետք է հագնի այդ տարօրինակ իրը: Մուֆթին գտնում էր, որ տաբատը պետք է հագնել գլխին. այն մասը, որը դերձակները անվանում են նստատեղ, ամրացվեց պահակի գլխին, իսկ տաբատի ոտնամասերը օձի նման կախվեցին

պահակի ուսերից ու մեջքից՝ նրան նմանեցնելով Հերկուլեպին՝ առյուծի կաշին գլխին զցած:

- Փառք Ալլահին,- բացականչեց Մուֆթին,- ես գտա սրա օգտագործման ձևը, սա անգլիացի փաշաների հագուստն է:

- Շա տ լավ է մտածված,- բացականչեցին հավաքվածները:

Բայց Փաշան այլ կարծիքի էր. նա դիտարկում էր տաբատը լրիվ այլ կողմից:

- Ինչի՞ համար կարող է այս իրն օգտագործվել,- բացականչեց նա, և նրա մոայլ աչքերը սկսեցին փայլել,- ուրիշ ինչի՞ համար, եթե ոչ գինու: Սա պետք է որ եվրոպական մի ինչ-որ կենդանու կաշի լինի: Եվրոպացիները խմում են գինի, և նրանք պահում են իրենց գինին կաշվե տարաների մեջ, ինչպես մեր անհավատներն են անում:

- Այդպես չէ՞,- ասաց Փաշան՝ դիմելով հայ Պողոսին:

- Այդպես է,- պատասխանեց հայ ներկարարը,- այնպես կլինի, ինչպես Ձերդ մեծությունը կկամենա:

- Լավ, ուրեմն այս կաշվի մեջ գինի է պահվել,- շարունակեց Փաշան՝ ոգևորված իր բացահայտմամբ,- և Ալլահի գորությամբ այն կրկին կլցվի գինով:

Նա կանչեց իր մոտ ծառաներից մեկին և հրամայեց այս տաբատի ծայրերը կարել ու լցնել ջրով: Մի քանի օր անց տաբատը տեսել էին ջուր կրողների ուսերին պարկի փոխարեն օգտագործվելիս: Սակայն հետագայում պարզ դարձավ, որ որոշ ժամանակ անց Փաշան հրամայել էր տաբատը լցնել իր սիրած գինով և այդպես պահել»⁷⁴:

Վեպի այս հատվածը ակնհայտ ցույց է տալիս, թե ինչպես է Մորիերը միանգամից մի քանի կողմից ծաղրում ու բացահայտում թուրք պաշտոնյաների հետամնացությունը: Նախ հեղինակը նկարագրում է թուրքական շավարի ձևը՝ այն

⁷⁴ Morier J., Ayesha, the maid of Kars, London, 1834, p. 158-159. Այս գրքից կատարված այս և հետագա թարգմանությունները իմն են-Ս. Ա.:

նմանեցնելով պարկի, որը կիրառում են ջրադացպանները, իսկ հետո արդեն անդրադառնում է այն փաստին, որ թուրքերը պատկերացում չունեն արևմտյան մարդու համար հագուստի ամենօրյա պարագա հանդիսացող տաբատի մասին: Մորիերը իր հեզնանքն ու ծաղրը մուսուլմանների նկատմամբ արտահայտելիս նրանց տվել է խոսուն բնութագրումներ. օրինակ, Կարսի բարձրաստիճան մուսուլմաններին հեզնաբար անվանելով «ամենախելացիները» ցանկացել է ծաղրանքով ցույց տալ վերջիններիս չտեսությունը, այն, թե ինչպես են նրանք անգամ մի սովորական տաբատ տեսնելիս շփոթվում և անում ամենատարբեր տխմար ենթադրություններ: Ուշագրավ է նաև այն դրվագը, որտեղ Փաշան առաջարկում է տաբատի մեջ խմիչք պահել. թվում է՝ հեղինակը կրկին ներկայացնում է բարձրաստիճան թուրքի սոցիտությունը, բայց ավելի ուշադիր լինելիս հասկանում ես, որ Մորիերը մատնացույց է անում մի կարևոր բան ևս. փաշան հրամայում է այդ տաբատի մեջ պահել իր սիրած գինին, մինչդեռ մենք գիտենք, որ մուսուլմաններին չի թույլատրվում խմել ալկոհոլային խմիչքներ⁷⁵: Այդ կերպ, կարծում ենք, Մորիերը ցանկացել է ցույց տալ, որ շատ մուսուլմաններ իրենց կենցաղավարությամբ գաղտնի խախտում էին իսլամի կանոնները:

Ուշադրության պետք է առնել վերը նկարագրված դրվագից նաև այն միջադեպը, երբ Փաշան իր միամիտ ենթադրության ճշմարտացիության ու հավաստիության համար հարց է ուղղում հայ Պողոսին: Վերջինս առանց երկար-բարակ մտածելու սուկ փաշայի ասածը չվիճարկելու համար հնազանդորեն հաստատում է նրա ենթադրությունը: Վեպում այս հատվածն ընդգծված է, որը ենթադրել է տալիս, թե Մո-

⁷⁵ Buja E., Ethnic Humour in Intercultural Encounters: An Analysis of James Morier's Ayesha, The Maid of Kars, - Topics In Linguistics, Contexts, References and Style Constaintine, Issue 12, Constantine the Philosopher University in Nitra, December 2013, p. 19.

րիերը հատուկ ցանկացել է ընթերցողի ուշադրությունը բնեռել այս հանգամանքի վրա՝ ցույց տալով այլազգիների, այս դեպքում հայերի՝ իրենց թուրք իշխանավորների խոսքին ու ցանկությանը հլու կամակատար լինելը: Այս կերպ հեղինակն արտահայտել է իր քննադատական վերաբերմունքը թուրքերի նկատմամբ՝ նշելով, որ իրերը չեն կարող այսպես կամ այնպես լինել ինչ-որ մեկի ցանկությամբ կամ հրամանով⁷⁶:

Վեպի այլ դրվագներում ևս տարբեր միջադեպերի միջոցով Մորիերը բազմիցս ներկայացնում է, թե ինչպես են Արևելքի ու Արևմուտքի մարդկանց արժեհամակարգերը տարբերվում միմյանցից: Նա ցույց է տալիս, որ Արևելքում հարցերը, խնդիրները պետական ամենաբարձր ատյաններում ավելի հաճախ լուծվում են ստի, փողի, կաշառքի միջոցով, այդ երևույթները սովորական բնույթ են կրում այստեղ: Մինչդեռ Արևմուտքից եկած Օսմոնդի համար սուտն ու կաշառքն ընդունելի չեն, նա սովոր է խնդիրները լուծել արդար ճանապարհով, ճշմարտության միջոցով⁷⁷: Այդ կերպ Մորիերը ցանկացել է իր սիրելի անզլիացի հերոսին իր բարոյական կերպարով վեր դասել թուրքական բարձրաստիճան պետական պաշտոնյաներից, մինչև անգամ փաշայից ու սուլթանից:

Ամեն հնարավոր ձևով Արևմուտքը վեր դասելով Արևելքից՝ Մորիերը, սակայն, նկատելի ջերմությամբ է վերաբերվում արևելյան մշակույթին, արևելյան իմաստությանը: Նա տարբեր առիթներով հաճախ օգտագործում է արևելյան ասացվածքներ կամ արևելյան պոեզիայից քաղվածքներ է մեջբերում: Հետաքրքիրն այն է, որ եթե մի կողմից հեղինակը գովերգում, փառաբանում է իր կերտած արևմտյան հերոսներին, որոնք ավելի բանիմաց են, ավելի կրթված ու զարգացած, քան արևելյան մարդիկ, մյուս կողմից, սակայն, արևմտ-

⁷⁶ Նույն տեղում:

⁷⁷ St u Morier J., նշվ. աշխ., էջ 205-207:

յան հերոսների մտքերն արտահայտելիս նա բազմիցս դիմում է արևելյան ասացվածքներին կամ արևելյան պոետներին: Ահա, օրինակ, ներքոհիշյալ քաղվածքում տեսնում ենք, թե ինչպես է արևելյան ասացվածքի միջոցով հեղինակը դիպուկ արտահայտում վեպի գլխավոր հերոսի միտքը. «Երբ Օսմոնդը նավապետին խորհուրդ տվեց փոխել նավի ուղղությունը, վերջինս պատասխանեց. «Տեսնենք, թե վաղը ինչպես կլինի»: Այդ պահին Օսմոնդի մտքին եկավ պարսկական մի ասացվածք. «Փոփր հույսի խալին և ծխիր համբերության չիբուխը»⁷⁸:

Իսկ այս մյուս դրվագում հեղինակը, փորձելով ավելի տպավորիչ ներկայացնել պատկերը, մեջբերում է մի հասված պարսկական պոեզիայից. «Սև ծովի փոթորիկից, անհանգիստ ջրերից ու անորոշությունից անցումը դեպի Բոսֆորի հանգիստ ու խաղաղ նեղուցը կարելի է ներկայացնել պարսկական պոեզիայից մի մեջբերմամբ. «Գիշերը գնում ես քնելու դահճի տանը՝ պարանը վզիդ կապված, իսկ առավոտյան արթնանում ես ծաղկանոցում, որտեղ մատովակները քեզ վարդագույն գինի են մատուցում»⁷⁹:

Թվում է, թե հեղինակն ինքն իրեն հակասում է՝ մի կողմից ցույց տալով Արևելքի հետամնացությունը, մյուս կողմից դիմելով հենց այդ նույն Արևելքի իմաստությանը: Բայց եթե փորձենք մի փոքր այլ կերպ նայել այս ամենին, ապա կարող ենք եզրակացնել, որ Մորիերն այս հակասության միջոցով փորձում է իր իրական վերաբերմունքն արտահայտել Արևելքի նկատմամբ:

«Այեշան՝ Կարսի հարձը» գրելով 19-րդ դարի երկրորդ քառորդում Մորիերը ըստ էության ընդառաջ է գնացել արևմտյան հասարակության՝ Արևելքի նկատմամբ ձևավորված վերաբերմունքին, որի համաձայն Արևմուտքն ավելի բարձր էր

Արևելքից: Սակայն, երկար տարիներ ապրելով ու աշխատելով Պարսկաստանում, Մորիերը տեսել ու հասկացել էր ներսից և եկել այն գիտակցման, որ եթե Արևելքն իր զարգացվածությամբ, կրթվածությամբ զիջում է Արևմուտքին, ապա իր իմաստությամբ այն ավելի խորն է, պոեզիայով ավելի բարձր, քանի որ նրան հաջողվել է հասնել ու դիպչել մարդկային հոգու ամենանուրբ լարերին:

Անդրադառնալով Մորիերի կերտած արևելյան կերպարներին՝ նշենք, որ արևմտյան շատ մասնագետներ, ինչպես, օրինակ, Իսահակովան, գտնում են, որ Մորիերը «Այեշան՝ Կարսի հարձը» վեպում ստեղծել է Արևելքի մարդկանց ընդհանրական, միասնական կերպարը՝ առանց ազգային կոնկրետ բնավորության նկարագրման⁸⁰: Սակայն ավելի խորն ուսումնասիրելով վեպը՝ կարելի է համոզվել, որ Մորիերի ստեղծած արևելյան մարդկանց կերպարը ընդհանրական է միայն արևմտյան մարդու կերպարի ֆոնի վրա, իսկ առանձին դեպքերում էլ հեղինակին հաջողվել է ստեղծել արևելյան տարբեր ժողովուրդների մարդկանց անհատական լիարյուն կերպարներ: Օրինակ, նա բազմիցս անդրադարձել է թուրքերին, ներկայացրել նրանց բնորոշիչ հատկանիշները. «Թուրքերը մեծ դեր են հատկացնում հանգստությանը և առում են աղմուկը: Նրանք սիրում են նստել իրենց բազմոցի մի անկյունում, լսել շատրվանի՝ անդադար հոսող ջրի ձայնը և ծխել իրենց հանգստության չիբուխը կամ մեղմ ու հանգիստ զրուցել ընկերների հետ: Բայց եթե նրանց անհանգստացնում են, նրանք անմիջապես դիմում են ծայրահեղության, որի պատճառով սպանում են կամ սպանվում: Հանգիստը խանգարողին նրանք արագ վերացնում են՝ հաշվի չառնելով ճիշտն ու սխալը, և նորից վերադառնում են իրենց ծխամորճի ու շատրվանի մոտ, կարծես ոչինչ չի պատահել»⁸¹: Վեպի մի

⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 205-207:

⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 311:

⁸⁰ Исхакова Л., նշվ. հոդ., էջ 116:

⁸¹ Morier J., նշվ. աշխ., էջ 117-118.

այլ հատվածում հեղինակը նկարագրում է քրդերին. «Քրդերը հնագույն ռասա են, որոնց ահաբեկչական փորձն այնքան հին է, որքան և իրենք: Նրանք չեն ենթարկվում ո՛չ սուլթանին, ո՛չ էլ փաշային, և նրանց իսկ առաջնորդները հազիվ են կարողանում հնազանդեցնել քրդերին»⁸²: Մորիերը ցույց է տալիս, որ միմյանց դեմ պատերազմող թուրքերի և պարսիկների համար քրդերը դարձել են ատելության առարկա:

Հեղինակային այսպիսի առանձին նկարագրություններից բացի՝ մենք նաև վեպի հերոսների խոսքերից, զրույցներից տեղեկանում ենք թուրքերի և հայերի, թուրքերի և հրեաների միջև տեղի ունեցող հակասությունների և բախումների մասին (Մուստաֆա, Պողոս, Այեշա): Մշտական առճակատումն այդ աշխարհի հիմնական բնորոշիչ հատկանիշն է: Թուրքերը, փորձելով ցույց տալ իրենց գերակայությունը, ամեն հարմար առիթով ստորացնում ու նվաստացնում են իրենց տիրապետության ներքո գտնվող ժողովուրդներին, անմարդկային վերաբերմունք ցույց տալիս նրանց նկատմամբ. «Օսմոնդի և նրա ուղեկիցների փախուստի պատճառները հետախուզելիս, - գրում է Մորիերը, - հայտնի է դառնում, որ նրանց վերջին անգամ տեսել են հայ ներկարարի տանից դուրս գալիս զինված և ձի հեծած: Այս տեղեկությունը լսելուն պես փաշան իր մարդկանց ուղարկում է Պողոսին բերելու: Շուտով վախից դողացող խեղճ Պողոսը կանգնում է փաշայի առջև: Նրան տեսնելով՝ թուրքերը ոգևորվում են, և ամեն մեկը հային ողջունում է տարբեր արտահայտություններով: Մեկն ասում է. «Շան տղա»: Մյուսն ասում է. «Անահավատ խոզ»: Իսկ Մուֆթին, դիմելով Պողոսին, հարցնում է. «Ո՞ր է անհավատ եվրոպացին, պատասխանի՛ր, թե չէ կգնաս ուղիղ դժոխք»⁸³: Վեպից մեջբերված այս հատվածը շատ լավ ցույց է տալիս

⁸² Նույն տեղում, էջ 55-56:

⁸³ Նույն տեղում, էջ 157:

թուրքերի վերաբերմունքը ազգային փոքրամասնությունների նկատմամբ: Այսպիսի դրվագները քիչ չեն վեպում:

Հեղինակը տարբեր դրվագներում նաև ցույց է տալիս, որ թուրքերը ոչինչ հաշվի չեն առնում, նրանք անտեսում են օրենքն ու բարոյական նորմերը, միայն թե ճնշեն այլազգիներին, ցույց տան իրենց գերակա լինելը. «Կաշառակերությունը դեռևս շատ մեծ ծավալներ էր ընդգրկում, - վկայում է հեղինակը: Մի հրեա միջնորդ ու մի թուրք նպարավաճառ՝ բարձր մակարդակի երկու սրիկա, միավորվել էին, որպեսզի խաբեն մի հայ առևտրականի: Հրեան գնացել էր հայի մոտ և ասել. «Ես գտել եմ գնորդ, ով մեծ քանակությամբ շաքարավազ, աուրճ, համեմունքներ և այլ ապրանքներ կգնի, նա շատ ազնիվ մարդ է, ում համար ես կարող եմ երաշխավորել, ի՞նչ կասես»: Հայը համաձայնվել էր, հանդիպել էր թուրք նպարավաճառի հետ, ով նրան որպես կանխավճար հազար պիաստր էր տվել ու տարել ապրանքները: Եվ հիմա այդ թուրք նպարավաճառը դատարանի առջև էր կանգնել հայ վաճառականի ներկայացրած հայցի համաձայն, բայց թուրքը երդվում էր, որ ամբողջ գումարը վճարել է: Նա իր ասածները հաստատում էր երկու սուտ վկաների միջոցով: Երկար դատավարությունից հետո Մեծ Վեզիրը խորհուրդ է տալին նրանց լուծել վեճը երրորդ դատարանի միջոցով: Խորհուրդն ի կատար ածելուց հետո կայացվում է որոշում, որի համաձայն հայ վաճառականը կորցնում է իր ունեցվածքի երկու երրորդը, թուրք նպարավաճառը հեռանում է որպես հաղթող և քացիով դուրս հանում հրեա միջնորդին իր խանութից, քանի որ վերջինս համարձակվել էր ավարից բաժին պահանջել»⁸⁴: Փաստորեն, թուրք նպարավաճառը հանցագործ խաբեբայությամբ ներգրավվում է խարդախության մեջ՝ կանխավստահ լինելով, որ ինչ էլ լինի, միևնույն է, ինքը չոր դուրս կգա ջրից, ավելին՝ դեռ շահույթ էլ կունենա:

⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 323-333:

Թուրքերի ու հրեաների փոխհարաբերությունները նկարագրող ևս մի հատված կա վեպում. մեջբերենք. «Մի առավոտ Օսմոնդը նստած էր իր ընկեր Յուզբաշի հետ, ծխում էր հանգստացնող չիբուխը և գրուցում թուրքերին բնորոշ անիմաստ բաներից, երբ լսվում են աղաղակներ ու բղավոցներ: Այդ բղավոցների պատճառն այն էր, որ թուրքերը հարձակվել էին մի հրեայի վրա, որի թշվառ արտաքինը ցավակցություն էր առաջացնում: Այդ հրեան գունատ, անհույս հայացքով մի մարդ էր, ում հագուկապը բաղկացած էր մաշված կապույտ տաբատից և կապույտ վերնաշապիկից, նրա նիհար վերջույթները դուրս էին գալիս տարօրինակ ծագում ունեցող ծակերից: Այն բառերը, որոնք այդ հրեան արտաբերում էր կամ ավելի շուտ գոմոում էր, գրավեցին Օսմոնդի ուշադրությունը:

- Ես ատամնաբույժ չեմ, երդվում եմ, ես ատամնաբույժ չեմ,- ասում էր հրեան:

- Ո՛չ, դու ատամնաբույժ ես, ատամնաբույժ,- գոռում էին հարձակվողները,- բռնի՛ր նրան, խփի՛ր նրան, ջարդի՛ր նրա գլուխը, ա՛յ շուն հրեա, դու ատամնաբույժ ես:

Լսելով և տեսնելով այս ամենը՝ Օսմոնդը վեր կացավ տեղից և փորձեց օգնել խեղճ հրեային.

- Ի՞նչ է պատահել:

- Դու դեռ հարցնո՞ւմ ես՝ ինչ է պատահել,- ասաց հարձակվողներից մեկը,- այս շուն հրեան ատամնաբույժ է, բայց պնդում է, որ ատամնաբույժ չէ:

- Բայց ինչո՞ւ եք դրա համար ուզում խփել նրան,- հարցրեց Օսմոնդը,- արդյո՞ք հանցագործություն է ատամնաբույժ չլինելը:

- Այն, որ հրեան չի ցանկանում կատարել մուսուլմանի ցանկությունը, արդյո՞ք հանցագործություն է չէ,- պատասխանեց մյուսը,- նա հրաժարվում է հեռացնել մեր պարոններից մեկի ատամը:

Այդ հրեան մասնագիտությամբ, իրոք, ատամնաբույժ էր ու շողոքորթ: Երբ նրան կանչել են Բոսթանջի Բաշի ատամը հեռացնելու, նա սխալմամբ հեռացրել է առողջ ատամը փչացածի փոխարեն: Գիտակցելով իր սխալը՝ նա մի քանի շաբաթ քաքնվել է վախենալով, որ իրենից կցանկանան վրեժ լուծել: Վեց ամիս անց, երբ նա վերջապես համարձակվել է դուրս գալ իր թաքստոցից հուսալով, որ ամեն ինչ արդեն մոռացվել է նա հանդիպել է Բոսթանջի Բաշին: Հրեա ատամնաբույժը փորձել է թաքնվել, բայց անհաջող: Նրան բռնել են, տարել Բոսֆորի նեղուցի կառավարչի մոտ, որն էլ, բացականչելով. «Ա՛յ շուն հրեա, դու կարծում ես, որ ես մոռացել եմ քո արարքը, ապա նայի՛ր այստեղ», նրա աչքի առջև թափահարել է իր ատամը: Բոսթանջի Բաշին հրամայել է հեռացնել հրեայի բոլոր ատամները: Բարեբախտաբար հրեան զրկվել է ընդամենը մի քանի ատամից, որից հետո ձերբակալվել է ու արսուրել»⁸⁵:

Վեպում Մորիերը նաև շատ լավ է ներկայացրել մուսուլմանների անհանդուրժողական վերաբերմունքը այլադավանների նկատմամբ իրենց կրոնի՝ իսլամի դիրքից: Օրինակ, Օսմոնդի ուղեկից թուրք Մուստաֆայի մասին նա գրում է. «Իսկական մուսուլման լինելով՝ նա, հայտնվելով քրիստոնյաների միջավայրում, նմանվում է հավերի մեջ հայտնված աքլորի: Նա իրեն շատ մեծամիտ և լկտի է պահում: Հայերի տանը իրեն զգում է այնպես, ինչպես իր սեփական տանը, հրամաններ է արձակում ու կարգադրություններ տալիս տանտիրոջը»⁸⁶: Նույնպիսի վարքագիծ ունի նաև Կարսի բարձրաստիճան պաշտոնյաներից Սուլեյման աղան, ով «քրիստոնյաների հետ շների նման է վարվում»⁸⁷:

⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 397-399:

⁸⁶ Նույն տեղում, էջ 61:

⁸⁷ Նույն տեղում:

Մորիերը չի հանդուրժում կրոնական այսպիսի խտրականությունը, այն գաղափարը, թե մի կրոնը գերակա է մյուսից, և գտնում է, որ տարակրոն հարաբերությունների պայքարում մեղավոր են ոչ թե կրոնական դավանաբանությունները, այլ դրանց մոլեռանդ հետևորդները, որոնք կրոնը իրենց համար ավելի օգտագործում են որպես քաղաքականություն, քան որպես սոսկ հավատամք: Ըստ հեղինակի՝ սահմանափակությունն ու մոլեռանդությունը բնորոշ են անգրագետ, կոպիտ, մշակութային ցածր մակարդակով մարդկանց (Մուստաֆա, Սուլեյման աղա, Քարա բեյ):

Այսպիսով, ուսումնասիրելով Ջ. Ջ. Մորիերի «Այեշան Կարսի հարձը» վեպը, տեսնում ենք, որ այն հստակ ու ծավալուն պատկերացում է տալիս 19-րդ դարի Օսմանյան Թուրքիայի քաղաքական ներքին, բազմամշակութային կյանքի մասին: Եվրոպացի ճանապարհորդն ականատեսի աչքերով հյուսում է տխուր, հաճախ սարկազմով հարուստ վավերագիր պատմություն, որտեղ հերոսն ինքն է խճճվում թուրքական խարդավանքների սարդոստայնում:

Վեպում ընտրված աշխարհագրական վայր է պատմական Կարս քաղաքը, որը դնելով նկարագրվող պատմական կարևոր իրադարձությունների կիզակետում, հեղինակը փաստում է Օսմանյան Թուրքիայում ազգային փոքրամասնությունների՝ հայերի, հույների, հրեաների նկատմամբ իրականացվող դաժան քաղաքականության մասին:

МУЛЬТИКУЛЬТУРНЫЙ ОБРАЗ ТУРЦИИ 19-ОГО ВЕКА В РОМАНЕ ДЖ. ДЖ. МОРИЕРА "АЭША, ДЕВУШКА С КАРСА"

Анжела Авагян

(резюме)

Роман "Аэша, девушка с Карса" написанная известным английским писателем, путешественником и дипломатом Дж. Дж. Мориером в 1841 г., дает ясное представление о внутренней политике и мультикультурной реальности Османской Турции 19-ого века. В романе автор с помощью действий и поведения героев представляет межкультурные контакты, различия и сходства народов принадлежавших к разным этническим группам и показывает отношения между Западом и Востоком. Автор также свидетельствует о жестокой политике Османской Турции по отношению национальных меньшинств: армян, греков, евреев.

THE MULTICULTURAL IMAGE OF 19TH CENTURY TURKEY IN "AYESHA, THE MAID OF KARS" BY J. J. MORIER

Anjela Avagyan

(summary)

The novel "Ayesha, The Maid of Kars", written in 1841 by famous English writer, traveler and diplomat J. J. Morier, gives a clear picture of the domestic policy and the multicultural reality of 19th century Ottoman Turkey. In the novel, the author presents intercultural contacts, using action and behavior of epic characters, he shows the differences and similarities between people, who belong to different ethnic groups and the relationship between the West and the East. The author also indicates the severe policy of the Ottoman Turkey against minorities: Armenians, Greeks, Jews.

ԱՂԱԵԹ ԱՂԱՕՂՈՒԻ

ՍՏԵՂՏԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՃԱԿԱՆ ԵՎ ԹԵՄԱՏԻԿ ԱՌԱՆՁՆԱԿԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Բանալի բառեր՝ «Մարտի 12-ի վեպ», ծախակողմյան շարժում, կին հեղափոխական, անհարի օտարում, «ակնթարթի» վեպ, գիտակցության հոսք

Աղալեթ Աղաօղլուն 20-րդ դարի թուրքական գրականության անվանի ներկայացուցիչներից է, ով հայտնի է ոչ միայն իր վեպերով ու պատմվածքներով, այլև երեխաների համար գրված 14 գրքի, 10 ռադիոներկայացումների, թատերական պիեսների հեղինակ է: Նշենք նաև, որ Աղալեթ Աղաօղլուի ստեղծագործությունների հիման վրա 5 գեղարվեստական ֆիլմ է նկարահանվել: Նա ծնվել է 1929 թ. հոկտեմբերի 23-ին Նալլըհան գյուղաքաղաքում: 1938 թ. նախակրթարանն ավարտելուց հետո ընտանիքի հետ միասին տեղափոխվել է Անկարա և կրթությունը շարունակել Անկարայի աղջիկների լիցեյում: 1950 թ. ավարտել է Անկարայի համալսարանի լեզվի, պատմության և աշխարհագրության ֆակուլտետի ֆրանսերեն լեզվի ու գրականության բաժինը, որից հետո աշխատանքի անցել Անկարայի ռադիոյում: Այս տարիներին իր դերասան չորս ընկերների՝ Քարթալ Թիբեթի, Ուներ Իլսների, Չեթին Քյոլօղլուի և Նուր Մաբունջուի հետ միասին հիմնել է Անկարայի առաջին առանձնահատուկ թատրոնը՝ «Հրապարակի բեմը»: 1951 թ. գրել է առաջին ռադիոներկայացումը՝ «Միրո երգը», ինչպես նաև բազմաթիվ պատմվածքներ, որոնք ընթեցվում էին «Կյանքը գեղեցիկ է. անկախ ամեն ին-

չից՝ կյանքը գեղեցիկ է» ռադիոհաղորդման շրջանակներում: Անկարայի ռադիոյում աշխատել է մինչև 1970 թ., որից հետո զբաղվել է միայն գրականությամբ՝ երբեմն հանդես գալով Ռեմյուս Թեալադա և Փարքեր Քուինք կեղծանուններով: 1983 թ. Աղալեթ Աղաօղլուն ապրում և ստեղծագործում է Ստամբուլում:

Աղալեթ Աղաօղլուի անունն ընթերցողների լայն շրջանակի համար ճանաչելի դարձավ 1960-ական թթ., երբ մեկը մյուսի հետևից սկսեցին լույս տեսնել նրա պիեսները՝ «Տանիքի ճեղքը» (“Çatıdaki Çatlak”), «Սահմաններին» (“Sınırlarında”) «Երեք պիես» (“Üç Oyun”): Վերջինը 1973 թ. արժանացել է Թուրքական լեզվաբանական ընկերության, իսկ 1974 թ.՝ Բարձրագույն թատերական մրցանակներին¹: 1974 թ. լույս տեսավ գրողի «Բարձր լարում» (“Yüksek Gerilim”) պատմվածքների ժողովածուն, որը սոցիալիստական գաղափարախոսության և հեղինակի՝ «հեղափոխական» աշխարհընկալումների արտացոլանք էր²: Ավելին՝ գրողի պարզաբանմամբ այն պետք է նպաստեր գրականության մեջ նման ընկալումների ամրապնդմանը. ժողովածուն գործնական քայլ էր, ի տարբերություն տեսական քննարկումների, թե «...բոլորը պետք է սոցիալիստ լինեն»³: Քաղաքական հայտարարությունները, գաղափարախոսական ուղերձները ծանրակշիռ էին նաև նրա երկրորդ՝ «Լռության առաջին ձայնը» (“Sessizliğin İlk Sesi”) գրքում:

¹ Ա. Աղաօղլուի ստեղծագործություններն արժանացել են Օրհան Քեմալի, Սաիդ Ֆաիքի անվան, Մադարալի, ինչպես նաև Սեդաթ Միմալի հիմնադրամի գրական հեղինակավոր մրցանակներին: 1995 թ. թուրքական հասարակության մշակութային և գեղարվեստական կյանքում ունեցած մեծ ներդրման համար Ա. Աղաօղլուին շնորհվել է Մշակույթի և արվեստի նախագահական մեծ մրցանակը (Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülü):

² Репенкова М., От реализма к постмодернизму, Москва, 2008, с. 211.

³ Tosun N., Adalet Ağaoğlu Öykücülüğü, <http://www.ustkurgu.com/?p=71>

Պետք է նշել, որ Ադալեթ Աղաօղլուն թուրքական գրականության մեջ այն գրողներից է, ով մեծ ներդրում է ունեցել 1970-80-ական թթ. Թուրքիայում տեղի ունեցած իրադարձությունների ողջ համայնապատկերը գեղարվեստորեն ներկայացնելու, գրականության նկարագիրը որոշակիացնելու գործում: Նա «Մարտի 12-ի»⁴ այն եզակի գրողներից է, ով հանդես է եկել ժամանակի պոպուլիստական գրականություն հասկացության քննադատությամբ: Գրականագետների համոզմամբ Ա. Աղաօղլուի ստեղծագործությունները «Մարտի 12-ի» ժամանակաշրջանի քննադատական ռեալիստական պատմվածքների ու վեպերի շարքում քաղաքային տեսանկյունից գրված կեղծ գյուղագրությունների՝ իր բնորոշմամբ «լավ, ճշմարիտ ուսուցիչ, վատ, կեղտոտ գյուղապետ» կադապարով ստեղծագործությունների մերժում էին⁵: Ըստ նրա՝ իր վեպերը ձևի փորձարկումներ էին, որոնց նպատակն էր գտնել այն մեթոդը, որը հնարավորություն կտար լավագույնս պատկերել ազատություն ձեռք բերելու համար քաղաքական և մշակութային ճնշումների դեմ անհատի մղած պայքարը: Նկատենք, սակայն, որ Ա. Աղաօղլուի գրականությունը նույնպես հազեցած էր ժամանակաշրջանի խնդիրների, գաղափարախոսական պայքարի և հեղափոխության մթնոլորտով: Նրա վեպերը երիտասարդական շարժման ձախողումից հետո ձախակողմյան անհատի ֆիզիկական ու հոգեբանական «ոչնչացման», թուրքական հասարակության բևեռացման տարբեր դրսևորումների, երիտասարդության ծայրահե-

⁴ 1971 թ. մարտի 12-ին Թուրքիայում տեղի ունեցած ռազմական միջամտությունը և ձախակողմյան շարժումը վերացնելու համար իշխանությունների կիրառած բռնաճնշումներն իրենց արտացոլումը գտան ժամանակի գրականության մեջ: Քաղաքականացված արձակի այս անսխաղեպ վերելքն ընդունված է կոչել «Մարտի 12-ի վեպ» ընդհանուր անունով:

⁵ Coşkun B., Adalet Ağaoğlu'nun Hikâyelerinde Bir Eleştiri Vasisi Olarak İroni, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 49, 2013, s. 147.

ղական գործողությունների, ժողովրդի և մտավորականության դերի ընկալման, հեղափոխական պայքարի մարտավարության վերաբերյալ իրարամերժ կարծիքների յուրատեսակ վկայություն են: Այս առումով Ա. Աղաօղլուն ստեղծել է գրական համալիր աշխարհ, որտեղ միավորվել են սոցիալ-քաղաքական և պատմական իրականություններն ու իր կերպարների հոգեկան աշխարհը, միաձուլվել են անցյալն ու ներկան: Նրա ստեղծագործությունները գրականագետ Ռոբերտ Ֆիննի բնորոշմամբ «սահմոկեցուցիչ կերպով ճիշտ են ընկալում իրականության և երևակայության սահմանը»⁶: Սա պայմանավորված է նրանով, որ գրողը կարողացել է հավասարակշռություն ստեղծել արվեստը որպես հասարակական նյութ ներկայացնելու միջոց օգտագործելու և նյութն արվեստի ստեղծագործություն դարձնելու միտումների միջև⁷: Բացի այդ՝ Ա. Աղաօղլուն իր հարցազրույցներից մեկում ընդգծել է, որ գրում է միայն այն իրադարձությունների մասին, նկարագրում միայն այն վայրերը, որտեղ անձամբ է եղել, քանի որ ինչպես նշում է. «Չեմ կարող գրել այն, ինչ չկա իմ մեջ... վեպն իմ մտքում կառուցելուց, նույնիսկ վեպի ուրվագիծը գրելուց հետո անզգայացած ոճագործի նման շրջում եմ այնպիսի վայրերում, որտեղ կան այդ հերոսների նմանները»⁸:

Ա. Աղաօղլուի 8 վեպերից յուրաքանչյուրը և՛ թեմատիկ ընդգրկումների, և՛ տեխնիկական ու ստեղծագործական մեթոդների առումով միմյանցից տարբեր են: Մինչդեռ միևնույն ժամանակ դրանցում շարունակականություն կա. յուրաքանչյուր վեպ նախորդում պատկերված հասարակական և գրական խնդիրները բացելու և լուծումները զարգացնելու

⁶ Akbatur A., Turkish Women Writers in English Translation, MonTI 3, 2011, p. 171.

⁷ Moran B., Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, III cilt, İstanbul, 2005, s. 33.

⁸ Yalçın A., Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Çağdaş Türk Romanı 1946-2000, Ankara, 2. Baskı, 2005, s. 462.

միտում ունի: Այս շարունակականությունը, որ ստեղծագործական առանձնահատկության արդյունք է, հեղինակն ապահովում է 3 հիմնական թեմայի՝ թուրք կնոջ կարգավիճակի ընկալումների, ռազմական հեղաշրջումների արտացոլումների և անհատի ներքին ճգնաժամի միջոցով⁹: Այս վեպերի պոմեի բաղադրիչ տարրերն են անհիմն ձերբակալությունները, դատավորությունները, խոշտանգումները, բանտերը, խուզարկությունները, մահը, հասարակությունից օտարումը և դրանց կործանիչ ազդեցությունն անհատի վրա:

Նշենք, որ Ա. Աղաօղլուի ստեղծագործություններում առանձնահատուկ տեղ ունի կնոջ թեմատիկան: Մա պատահական չէ, քանի որ հեղինակն ինքը լինելով հեղափոխական մտավորական և իր խնդիրը համարելով խոսել ռազմական միջամտության ժամանակաշրջանում թուրքական հասարակության մեջ ձախակողմյան շարժման մասնակից կնոջ կարգավիճակի մասին, որպես ստեղծագործության գլխավոր հերոս ընտրեց նրան, փորձեց ներկայացնել վերջինիս նկատմամբ հասարակական վերաբերմունքն ու այն գինը, որը կինը պետք է վճարեր «հեղափոխական» լինելու համար: Այլ կերպ ասած՝ նրա ստեղծագործություններում հիմնականում պատկերված են այն արգելքները, որոնք թույլ չեն տալիս կնոջն ինքնադրստրվել, ապրել որպես անհատ: Ընդ որում՝ դրանք հիմնականում կառուցված են եզրահանգմամբ, որ թուրք կնոջ ճնշվածության պատճառը թուրքական հասարակական-քաղաքական կյանքն է, ավանդական ընկալումները, ինչը գրողը փորձել է հիմնավորել Արնելը-Արնմուտը հակադրումներով¹⁰: Հավելենք, որ Ա. Աղաօղլուն հանդես է եկել նաև կնոջ նկատմամբ իսլամի միջոցով օրինականացված

⁹ Erol S., On Adalet Ağaoğlu, http://www.lightmillennium.org/200515th/aagaoglu_serol.html

¹⁰ Aslan A., The Role of the Intellectual in Contemporary Turkish Women's Narratives, Comparative Literature and Culture 14.1, Purdue University Press, 2012, p. 3-8.

«անմանափակումների քննադատությամբ: Այս տեսանկյունից հատկանշական է նրա «Աստծու վերջին ծանուցումը» (Tanrı'nın Sonuncu Tebliği)՝ ստեղծագործությունը, որտեղ բացեիքաց դրսևորվել է կրոնի հարցում գրողի բավական կոպիտ և անհանդուրժողական վարքագիծը:

Գրողի ստեղծագործություններում տարբերակվում են երկու տեսակի կանայք՝ «գիտակից» և «անգիտակից»: «Գիտակից» են միայն նրանք, ովքեր քաղաքական ակտիվություն են դրսևորում: Այս կանանց կենսաձևերը լիովին տարբեր են, նույնիսկ իրարամերժ: Եթե «անգիտակից» կինը պատկերված է տիպիկ բուրժուական կենցաղով, ապա «գիտակից», հեղափոխական կնոջ դեպքում գործողությունների շղթան պտտվում է միայն պարբերաբար խոշտանգումների ենթարկվելու տեսարանների շուրջ: Այս կերպարները դեմ են դուրս գալիս թուրքական հայրիշխանական հասարակության մեջ հաստատված նորմերին և իրենց երազանքներն իրականություն դարձնելու համար պատրաստ են կատարել անհրաժեշտ բոլորը քայլերը: Հետաքրքիր է, որ Աղաօղլուն անդրադարձել է նաև անվճռական կանանց: Այս հանգամանքը, ըստ թուրք գրականագետ Նեջիփ Թոսունի, «Գուցե և մի ձև է, որով Աղաօղլուն կարծես գտել կամ վերահսկում է իրեն»¹¹:

Ա. Աղաօղլուի կերտած կերպարները տարբեր տարիքի են, սեռի ու դասի, նրանք որոշակի վայրի և ժամանակի ծնունդ են: Հեղինակի բնորոշմամբ այս կերպարները երբևէ որպես թիրախ չեն դիտվել, այլ տեղավորվել են օբյեկտիվ իրավիճակների մեջ և ազատ ապրել են իրենց կյանքը¹²: Նրա ռեալիստական վեպերն արտացոլել են «այն անհատի ներաշխարհը, ով «վերացել է պատմությունից, հասարակությունից, նույնիսկ չի կարողանում երեկն իր ապագայի հետ կապել»¹³:

¹¹ Tosun N., Adalet Ağaoğlu Öykücülüğü, <http://www.ustkurgu.com/?p=71>

¹² Ağaoğlu A., Karşılaştırmalar (1984-1992): Deneme, İstanbul, 1997, s. 265.

¹³ Sunat H., Hayal, Hakikat, Yaratı, Adalet Ağaoğlu ve Roman Dünyasına Psikanalitik Duyarlılık Bir Bakış, İstanbul, 2001, s. 7.

Ուստի՝ կարող ենք փաստել, որ հեղինակն իր ստեղծագործություններում կարևորել է իրավիճակների արտացոլումը, մեծ տեղ է հատկացրել անհատների ներքին ձայնին: Գրողը կարողացել է նուրբ հավասարակշռություն ստեղծել արտաքին սոցիալական իրականության նկարագրության, որը հիմնավորում է կերպարների գործողություններն ու սյուժեի այդօրինակ զարգացումը, և հոգական աշխարհի, նրանց իդեալների միջև: Նման մոտեցումը թերևս պայմանավորված է գրողի՝ վեպի ժանրի ընկալումներով, քանի որ այն, ըստ նրա, «ձև է», որտեղ միաձուլվում են կյանքն ու մտածելակերպը՝ դառնալով բացառիկ զենք մարդկային կյանքի հատվածայնության դեմ¹⁴:

Ա. Աղաօղլուի վեպերի սյուժեում կարևոր տեղ է գրավում ժամանակը: Իր հարցազրույցներից մեկում նա նաև նշել է, որ սկսել է ստեղծագործել զուտ թուրքական գրականության մեջ ավանդական ժամանակի հասկացության կադապարները կոտրելու, «ակնթարթի» վեպը գրելու համար¹⁵: Հեղինակն իր այս ձգտումն այսպես է բացատրում. «Մարդը հազարավոր տարվա մարդկության կյանքում այդ կյանքի որոշակի ժամանակաշրջանն է ապրում, ընդհանուր առմամբ 60 տարի է ապրում, և շատ կարճ ժամանակահատվածի ներկայացուցիչ է մարդը: Սակայն այդ կարճ ժամանակահատվածը երեկ և այսօր ունի: Ապագա էլ է ունենալու: Երբ վեպն այսպես ենք ընկալում, բնական է դառնում կարճ ժամանակի ընտրությունը»¹⁶: Հետևաբար, Ա. Աղաօղլուն իր ստեղծագործություններն այնպես է կառուցում, որ մի կողմից մերժում է իրականության ժամանակագրությունը, մյուս կողմից ստեղծում է այն-

¹⁴ Erol S., On Adalet Ağaoğlu, http://www.lightmillennium.org/200515th/aagaoglu_serol.html

¹⁵ Apaydın A., Adalet Ağaoğlu'nun Dar Zamanlar Üçlemesinde Zaman Kurgusu Üzerinde Bazı Değerlendirmeler, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 15, Sayı 2, 2006, s. 19.

¹⁶ Ağaoğlu A., նշվ. աշխ., էջ 221:

պիսի հավասարակշռի խառնաշփոթ, որտեղ անցյալը զուգահեռվում է վեպի ներկա ժամանակի հետ: Մասնավորապես՝ թեև Ա. Աղաօղլուի տիպիկ վեպերում գործողությունը կարծես տեղի է ունենում միայն մեկ գիշերվա կամ նույնիսկ մեկ ժամվա ընթացքում, սակայն իրականում իրադարձությունների մասին հերոսների հետընթաց հիշողությունների շնորհիվ այն իր մեջ խոր անցյալ է պարունակում: Նման ստեղծագործությունների շարադրանքի հիմնական եղանակներն են գիտակցության հոսքը, ներքին մենախոսությունը և վերացականությունը:

Ա. Աղաօղլուի ստեղծագործություններում ուշադրություն են գրավում տեքստի ամբողջականությունը և կրկնվող ձայների, բառերի ու նախադասությունների միջոցով ստեղծված ներդաշնակությունը, որն ապահովում է սյուժեի զարգացումն ու ընթերցողին հասցնում վեպի հիմնական ուղերձը: Հավելենք, որ գրողի ստեղծագործությունների կարևոր բաղադրիչներից են նաև ռիթմը և հեզնանքը: Եվ Ա. Աղաօղլուն, իրավամբ, համարվում է թուրքական գրականության մեջ ռիթմը որպես ստեղծագործության հիմնական տարր կիրառած գրողների առաջամարտիկը: Ինչպես հայտնի է, ռիթմի միջոցով գրողները ընդգծում են տեքստի իմաստն ու անհրաժեշտ խորություն հաղորդում դրան: Սա իրականացվում է երբեմն կանոնավոր ընդմիջումներով կրկնվող նախադասությունների, երբեմն տեքստի մեջ տարրալուծված տեսիլների, երբեմն էլ նկարագրությունների միջոցով: Մինչդեռ Ա. Աղաօղլուի ստեղծագործություններում ռիթմը ձևավորվում է կրկնվող նախադասությունների միջոցով: Սրանք ոչ թե պատահական նախադասություններ են, այլ հիմնական շեշտեր են, որոնք ստեղծագործության թեման թաքցնում են նրա կառուցվածքի մեջ: Սյուժեի զարգացմանը զուգահեռ այս նախադասություններն անկանոն կերպով տեքստ են ներթափանցում և ստիպում, որ ընթերցողը չկտրվի ստեղծագործության

մթնոլորտից¹⁷: Ինչպես նշվեց Ա. Աղաօղլուի ստեղծագործությունների շարադրանքի ձևերից մեկն էլ հեզնանք է, որն իր ցույց է դնում գրողի քննադատական վերաբերմունքը բռնությունների նկատմամբ: Նրա ստեղծագործություններում հեզնանքը ծնվում է ալազոնի և էիրոնի¹⁸ հակադրությունների միջոցով: Նշենք, սակայն, որ Ա. Աղաօղլուի ստեղծագործություններում այս կերպարներն օժտված չեն իրենց բնորոշ ավանդական ակնհայտ տարբերություններով: Գրողը սովորաբար հեզնանքի գոհին բնորոշ տգիտություն, անտարբերություն, նախապաշարմունք, անփորձություն, զգացմունքների բացակայություն հատկանիշներից կիրառում է գերազանցապես երկուսը՝ տգիտությունն ու զգացմունքների բացակայությունը: Գրողն իր վեպերում այս եսասեր, սնոր և տիպիկ բուրժուա կերպարներին հակադրում է սոցիալական պատասխանատվության մղումով առաջնորդվող հեղափոխականներին¹⁹:

Ամփոփելով նշենք, որ ձևի և բովանդակության առումով Ա. Աղաօղլուի վեպերը հմտորեն մտածված են և առանձնանում են իմաստի բազմապլանությամբ՝ որպես «կառնավալային վեպի» ժանրի լավագույն օրինակներ: Այս վեպերը նաև հնարավորություն են տալիս հոգեվերլուծական քննադատական ուսումնասիրություն կատարել, քանի որ նրա կերտած հերոսները ղեկավարվում են իրենց հիշողություններով ու երևակայությամբ: Այս առումով Ա. Աղաօղլուի ստեղծագործությունները յուրօրինակ են և դուրս են թուրք որևէ գրողին, գրական դպրոցին կամ սերնդին բնորոշ ստեղծագործական ավանդույթների շրջանակներից: Այս գրողի ստեղծագոր-

¹⁷ Elmas N., Adalet Ağaoğlu Hikâye Dilinde Ritim, Karadeniz Araştırmaları, Sayı 27, 2010, s. 183-184.

¹⁸ Ալազոնն ու էիրոնը հունական սատիրայի 4 գլխավոր կերպարներից են: Ալազոնը սատիրայի գոհն է, իսկ էիրոնը՝ ինքնաքննադատը:

¹⁹ Coşkun B., Adalet Ağaoğlu'nun Hikâyelerinde Bir Eleştiri Vasisati Olarak İroni, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 49, 2013, s. 161.

ծություններն ավելի շատ նման են համաշխարհային գրականության օրինակներին: Մասնավորապես՝ Ինգերորգ Բախմանի «Մալինա» ստեղծագործության մեջ կնոջ աշխարհը, Էլիաս Քանեթթիի «Կուրացում» վեպի հեզնական ոճը միանգամայն նման են Ա. Աղաօղլուի ստեղծագործական ոգուն: Նա նույնպես չի խուսափում նշել որ, «Քանեթթիին ընկալում եմ այնպես, որ կարծես իմ աշխարհից է գրում, մեծ է նրա ազդեցությունը: Ընդհանրապես չգիտեմ, թե ումից ինչպես եմ ազդվել, սակայն Քանեթթիի հետ այնպիսի նույնականացում եմ ստեղծել, որ կարծես նա ևս ապրում է այն, ինչ ես եմ գրում»²⁰: Նշենք նաև, որ Աղալեթ Աղաօղլուն այն եզակի գրողներից է, ով 2008 թ. դեկտեմբերին միացել էր 1915 թ. Օսմանյան կայսրությունում իրականացված Հայոց ցեղասպանության համար հայերից ներողություն խնդրելու թուրք մտավորականների նախաձեռնությանը:

О СТИЛИСТИЧЕСКИХ И ТЕМАТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ АДАЛЕТА АГАОГЛУ

Анушик Мартиросян

Рубен Мелконян

(резюме)

Адалет Агаоглу - одна из самых выдающихся писательниц современной турецкой литературы. Закончив филологический факультет Анкарского университета, она начала свою писательскую карьеру в качестве драматурга на радио Турции. Романы Адалета Агаоглу, герои которых как правило представители левой интеллигенции, арестованных после государственного переворота 12 марта 1971 года, и прошедших через тюремные застенки, неоднократно удостаивались

²⁰ Tosun N., Adalet Ağaoğlu Öykücülüğü, <http://www.ustkurgu.com/?p=71>

престижных премий. Особенностью этих романов является сокращение времени действия произведения: применение ассоциативного письма дает возможность возвращаться в прошлое героев, описывая важные события их жизни и акцентируя нравственный поиск героев.

OVERVIEW OF THE STYLISTIC AND THEMATIC CHARACTERISTICS OF THE NOVELS OF ADALET AĖAOĖLU

Anushik Martirosyan

Ruben Melkonyan

(summary)

Adalet AĖaoĖlu is one of the most prized novelists of Turkey. She was born on October 23rd 1929. After graduating from the French Language and Literature Department of The Ankara University, she started her career as a dramaturge for Turkish national radio. In her novels, AĖaoĖlu generally deals with the events that took place in Turkey during the politically chaotic 1970s, especially concentrating on the lives of individuals who are repressed, destroyed, and condemned to lose. So her prose is a balance between a realistic milieu of Turkey and the broader, more humanistic elements of social pressure and gender prejudice. These novels are also amenable to psychoanalytical critical study, as her characters are driven by their memories and fantasies. Adalet AĖaoĖlu is one of the signatories of the "I Apologize Campaign" which was launched in December 2008 in Turkey by numerous journalists, writers, politicians, and professors that called for an apology for what they considered as the "Great Catastrophe that Ottoman Armenians were subjected to in 1915".

ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ՀԵՏՄՈՂԵՆԻԿՍԱԿԱՆ ԱՐՁԱԿԻ

ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՁ

Բանալի բառեր՝ հեղմողեռնիզմ, թուրքական գրականություն, մոդեռնիզմ, ֆիկցիա, ռեալիզմ, վեպ, թեմա

Այսօր բավական տարածված և ընդունված է այն տեսակետը, որ ժամանակակից աշխարհը ու տեղի ունեցող գործընթացները գտնվում են հետմոդեռնիզմի (postmodernism) ուղղության ծիրում՝ դրանից բխող տարբեր երևույթներով: Հասարակական-քաղաքական, ինչպես նաև արվեստի մի շարք բնագավառներում ընդունված է երևույթները բնորոշել հենց այս տերմինով: Գրականության ասպարեզում ևս այդ տենդենցը գերակայում է արդեն մի քանի տասնամյակ, և բացառություն չէ նաև թուրքական գրականությունը:

Սակայն կա նաև ընդունված մեկ այլ կարծիք, որ հնարավոր չէ հետմոդեռնիզմի համար տալ որևէ և որոշակի սահմանում, ուստի և բարդ է հստակեցնել, թե գրական որ ստեղծագործությունը և դրա հատկապես որ առանձնահատկությունն է այն դարձնում հետմոդեռնիստական: Շատ գիտնականներ գրեթե միակարծիք են, որ առայժմ հետմոդեռնիզմի հստակ սահմանում և դասակարգում չկա. դա վերաբերում է ինչպես գրականությանը, այնպես էլ ընդհանրապես հետմոդեռնիզմի դրսևորման այլ արեալներին: Դրա փոխարեն կան հետմոդեռնիզմի բազմաթիվ սահմանումների փորձեր, դիպուկ և ոչ այդքան ձևակերպումներ: Ամենադասական սահմանումներից մեկն այն է, թե հետմոդեռնիզմն այն ժամանակահատվածն է, որը հաջորդել է մոդեռնիզմին և իր մեջ կրում է մոդեռնիզմի գրական ուղղության որոշակի սկզբունքներ կամ դրանց վերափոխված ձևեր: Հայտնի հետմոդեռնիստ գրող

Ումբերտո Էկոն այս մասին նկատում է. «Հետմոդեռնիզմը մոդեռնիզմի պատասխանն է: Եթե հնարավոր չէ ոչնչացնել անցյալը, քանի որ վերջինիս ոչնչացումը տանում է կործանման, ապա պետք է վերանայել այն հեզնանքով, առանց միամտության»:¹

Հետմոդեռնիզմի սահմանումների մեջ երբեմն կարևորվում են այն ընդհանուր գծերը, որոնք բնորոշ են բազմաթիվ գրական ստեղծագործություններին: Օրինակ՝ փնտրտուքը, դեդեկտիվ ուղղվածությունը, այլաբանական նկարագրությունները, պատմական ետնաբեմը: Գերիշխող կարծիքների մեջ կարելի է առանձնացնել այն, որ հետմոդեռնիզմի մեջ նորություն չկա, այլ կա հին «նոր փաթեթավորմամբ» ներկայացումը: Որոշ ուսումնասիրողներ հետմոդեռնիստական գրականության առանձնահատկություններից են համարում այն, որ նման ստեղծագործություններում բավական շատ են տեղ տրված ավելի վաղ գրված հայտնի երկերից մեջբերումների²: Այսինքն՝ ըստ էության, հետմոդեռնիստական ստեղծագործության ընթերցողը պետք է ունենա որոշակի պատրաստվածություն, ծանոթ լինի համաշխարհային դասական ստեղծագործություններին: Այստեղից էլ բխում է մյուս առանձնահատկությունը, որ հետմոդեռնիստական երկ կարողալը մտավոր լարում է պահանջում և չի կարող լինել ուղղակի զբաղմունք կամ «զիրք քնից առաջ»: Իրենց հերթին հետմոդեռնիզմին դեմ արտահայտվողները այս երևույթը անվանում են «ինտելեկտուալ շանտաժ», որով էլ հետմոդեռնիստ հեղինակները փորձում են արդարացնել իրենց «իմաստ չպարունակող և չստացված» ստեղծագործությունները: Մակայն ամենաբնորոշ ձևակերպումներից, որը տրվում է հետմոդեռնիստական

տական ուղղության համար, քառսն է, խառնաշփոթը և քառտիկ իրավիճակները: Մեր կարծիքով հետմոդեռնիզմի յուրահատկությունն այն է, որ յուրաքանչյուրը այն կարող է մեկնաբանել յուրովի ինչպես տեսության առումով, այնպես էլ դրա դրսևորման թե՛ գրականության և թե՛ արվեստի այլ ճյուղերում: Այդ կարծիքները երբեմն կարող են լինել ոչ թե փոխաբացնող, այլ իրար հակասող:

Գալով գրական ուղղությունների միջև հարաբերակցության խնդրին՝ պետք է ասել, որ խորքային իմաստով հետմոդեռնիզմը պետք է ժխտի ռեալիզմը և շարունակի մոդեռնիստական որոշակի սկզբունքները, սակայն բավական շատ են հանդիպում ստեղծագործություններ, որտեղ հաճախ տեղ է տրվում ռեալիստական նկարագրություններին և այնուհետև դրանք բախում մտացածին, անիրական պատկերների հետ ու այդպիսով էլ ստեղծում քառս: Հետմոդեռնիստական ստեղծագործություններում ամենաշատ կիրառվող մեթոդներից է ֆիկցիան կամ մետաֆիկցիան (metafiction), որը թերևս կարելի է համարել պարտադիր տարրերից մեկը: Եվ ընդհանրապես հետմոդեռնիստական հայեցակետով իրականությունը և երևույթները դիտարկվում են որպես «առեղծվածային», ուստի դրանց մեկնաբանությունն ու ընկալումը նույնպես պետք է լինի այդպիսին:

Գրականգիտության մեջ հստակ չէ նաև հետմոդեռնիզմի սկզվելու կամ մոդեռնիզմից հետմոդեռնիզմին անցնելու շրջանը. ոմանք դա համարում են 1941 թ., երբ մահացան հայտնի մոդեռնիստ գրողներ Ջեյմս Ջոյսը և Վիրջինիա Վուլֆը³, ոմանք էլ Լեալի Ֆիդլերի 1969 թ. “Playboy” ամսագրում հրատարակված հոդվածը⁴:

¹<https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BC%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%BC>

² Culture and Society: contemporary debates, (edited by Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman), Cambridge 1990, p. 336

³ Նույն տեղում, էջ 332:

⁴<https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BC%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%BC>

Գալով թուրքական գրականության մեջ հետմոդեռնիզմին և դրա կայացման խնդրին, ապա պետք է ասել, որ գրականագիտական շրջանակներում դրա սկզբնավորման առավել ընկալելի ժամանակահատված է նշվում 1980-ականները, և, բացի այդ, թուրքական հետմոդեռնիզմին վերագրվում է որոշակի յուրահատկություն, որը մեր ձևակերպմամբ կարող ենք անվանել «արևելյան հետմոդեռնիզմ», քանի որ դրանում միահյուսված են արևմտյան ու արևելյան գրական տրադիցիաները, թեմաները և անգամ հերոսները: Բնարկե, այս ամենը մեծապես ձևավորվել է թուրք հայտնի գրող և Նոբելյան մրցանակի դափնեկիր Օրհան Փամուքի ստեղծագործությունների շնորհիվ և միջոցով, քանի որ հենց նրա վեպերն են թարգմանված աշխարհի մի քանի տասնյակ լեզուներով և այլալեզու ընթերցողներին հնարավորություն են տվել ծանոթանալ այդ գրականության հետ: Սակայն թուրքական հետմոդեռնիստական գրականության հետ ծանոթացումը հստակ ցույց է տալիս այն ահռելի ազդեցությունը և երբեմն անգամ կոնկրետ համընկնումները և ընդօրինակումները, որոնք արվել են համաշխարհային գրականությունից: Ուղղակի այդ ամենը արվել է արևելյան մոտիվների կամ արևելյան միջավայրի պատկերմամբ և դրանով որոշակի տարբերակող երանգ հաղորդել նման ստեղծագործություններին:

Արդեն մինչև 1980-ականներն էլ թուրքական արձակուրդ էր են հստակ մոդեռնիստական ուղղության ստեղծագործություններ և անգամ ուրույն մոդեռնիստական ուղղվածություն, որն առավել հայտնի է «ճգնաժամի գրականություն» (benalim edebiyati) անվամբ: Կարծիք կա, որ թուրքական արձակուրդ «ճգնաժամի գրականությունը» ձևավորվել է ընդհատումներով, սակայն որպես դրա հիմնադիր է համարվում հայտնի արձակագիր Սաիդ Ֆաիքը (1906-1954 թթ.): Ավելի ուշ՝ 1970-80-ականներին «ճգնաժամի գրականությունը» նոր լիցք ստացավ և ակտիվացավ: Որոշ գրականագետներ, ինչ-

պիսին է օրինակ Թոֆիք Մելիքլին, նշում է. «Զարգանում էր նոր շարժումը արձակուրդ՝ ճգնաժամի գրականությունը»⁵, որը մեր կարծիքով առնվազն ձևակերպման առումով սխալ է և փաստացի անտեսում է Սաիդ Ֆաիքի շրջանը: «ճգնաժամի գրականությունը» զարգացավ, և ինքն էլ զարգացրեց ռեալիզմի քննադատությունը. այդ ուղղվածության հետևորդ գրողները ոմանք քննադատում էին կոնկրետ սոցիալական ռեալիզմը, գյուղագրությունը: Բացի այդ, «ճգնաժամի գրականության» կողմնակիցները կրելով և պաշտպանելով մոդեռնիզմի ուղղության սկզբունքները կոչ էին անում ուսումնասիրել «վերքրականը»⁶, այսինքն՝ մարդու ներաշխարհը: Նույն Թ. Մելիքլին կարծիք է հայտնում, որ 1960-ականներին թուրքական մոդեռնիստական գրականությունը հանդես է եկել հենց «ճգնաժամի» ձևով՝ որպես մոդեռնիզմի ու ռեալիզմի յուրահատուկ միաձուլում⁷: Մելիքլին «ճգնաժամի գրականության» ավելի ուշ շրջանի, այսինքն՝ 1980-ականների ներկայացուցիչներ է համարում Օքթայ Աքբալին, Լեյլա Էրբիլին, Բիլգե Քարասուին⁸, որոնք այլ գրականագետների կողմից համարվում են թուրքական ուշ մոդեռնիզմի կամ հենց հետմոդեռնիզմի առաջին ներկայացուցիչներ: Մեր կարծիքով թուրքական մոդեռնիզմը արդեն 1960-ականներին գտնվում էր սաղմնային վիճակում և 1980-ականների սկզբներին այդ ուղղվածության ակտիվացումը անմիջապես վերածվեց հետմոդեռնիզմի:

1950-ականներին երիտասարդ գրողների մի խումբ՝ Օրհան Դուրու, Ֆերիթ Էթբու, Օզդեմիր Նուրբու, համախմբել էր նոր ստեղծված «Մավի» ամսագրի շուրջ, որի անունից էլ այդ գրողների դավանած ուղղվածությունը կոչվեց «մավիական»:

⁵ Меликли Т., История литературы Турции, Москва, 2010, стр. 195.

⁶ Նույն տեղում:

⁷ Նույն տեղում:

⁸ Նույն տեղում:

Երիտասարդ այդ գրողները հանդես էին գալիս ռեալիզմի քննադատությամբ, կոչ անում ուսումնասիրել և վեր հանել հերոսների ներքին աշխարհը⁹: Այս ուղղությունը ևս որոշակի ազդեցություն է ունեցել նոր մեթոդների կիրառման և թեմաների արծարծման համար, որոնք էլ հետագայում դառնալու էին հետմոդեռնիստական գրականության կարևոր հիմքերից:

Հետմոդեռնիստական կամ ուշ մոդեռնիստական վերոհիշյալ նախահիմքերի վրա ավելի ուշ՝ 1970-ականներին թուրքական գրականության մեջ ի հայտ եկան առավել ընդգծված ոչ ռեալիստական ստեղծագործություններ, որոնցում էլ ավելի շատ էին գերիշխում ուրվագծվող նոր ուղղության՝ հետմոդեռնիզմի քառտիկ սկզբունքները: Այդ ստեղծագործություններից հարկ է նշել Օղուզ Աթայի «Վտանգավոր խաղեր» (“Tehlikeli oyunlar”) վեպը:

1980 թ. սեպտեմբերի 12-ին Թուրքիայում տեղի ունեցած ռազմական հեղաշրջումից հետո և սկսված բռնաճնշումների հետևանքով թուրքական գրականության մեջ, ըստ տարբեր գրականագետների, սկսվեց նոր վակուումի շրջան, որի ընթացքում փորձեցին գրական ասպարեզում հաստատվել ստեղծված վիճակից օգտվել ցանկացող քիչ հայտնի և քիչ օժտված գրողներ, սակայն ըստ թուրքագետ-գրականագետ Մարիա Բեպենկովայի՝ դա երկար չտևեց, իսկ այդ գրողները չկարողացան ձեռք բերել հաջողություն և ճանաչում¹⁰: Թուրքական գրականության մեջ և, հատկապես արձակում, ակտիվացումը առավել տեսանելի է դառնում 1982 թ. վերջերին, երբ կրկին լույս են տեսնում արդեն հայտնի գրողների և գրականության ասպարեզ մուտք գործող ու որոշակի գրական տաղանդ ունեցողների ստեղծագործություններ: Բեպենկովայի կարծիքով սոցիալական ռեալիզմի ուղղության հետ-

⁹ Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, 2007, s. 359.

¹⁰ Репенкова М., От реализма к постмодернизму: современная турецкая проза, Москва, 2008, стр. 18.

նոր գրողները կրկին ակտիվանում են¹¹, իսկ մեր կարծիքով նրանք փորձում են նոր շունչ տալ այդ ուղղությանը ներառելով նոր թեմաներ, նոր մեթոդներ: Սոցիալական թեմաները գրեթե նույնությամբ կրկնում էին նախորդները, սակայն արդեն նոր միջավայրի պատկերմամբ: Կրկին ակտիվացման փորձ է անում գյուղագրությունը՝ մաս կազմելով սոցիալական ռեալիզմին, սակայն այս անգամ ավելի շատ կանգ առնելով ուրբանիզացիոն խնդիրների և քաղաքում հայտնված գյուղացու սոցիալական, իրավական, մշակութային ու հոգեբանական խնդիրների վրա: Ընդհանրապես 1980-ականների սոցիալական ռեալիզմում սկսում են ավելի շատ գերակշռել հոգեբանական նկարագրությունները, մարդու ներաշխարհի պատկերումը:

Սակայն վերոնշյալ զարգացումները չկարողացան դառնալ գերակայող, և իրենց տեղը զիջեցին արդեն հստակ հետմոդեռնիստական ուղղվածություն ունեցող ստեղծագործություններին: Գրականագետները թերևս միակարծիք են այն հարցում, որ թուրքական գրականության հետմոդեռնիստական ուղղությունը սկսել է ձևավորվել և հաստատվել 1970-ականների վերջին և 1980-ականների սկզբին: Այդ տարիներին հրատարակվում են Յուսուֆ Աթըլգանի «Հայրենիք հյուրանոցը» (1973 թ.), Փընար Քյուրի «Վաղը վաղը» (1976 թ.), «Մի հանցագործության վեպ» (1989 թ.), Ադալեթ Աղաօղլուի «Մի ամուսնական գիշեր» (1979 թ.), Բիլգե Քարասուի «Գիշեր» (1985 թ.), «Ուղեկից» (1990 թ.)¹² վեպերը, որոնք էլ հենց համարվում են թուրքական առաջին հստակ հետմոդեռնիստական ստեղծագործությունները: Սակայն գրականագետները նաև միակարծիք են, որ թուրքական հետմոդեռնիստական գրականության արմատավորումը և ընդհանրապես զարգացումը ինչպես Թուրքիայում, այնպես էլ դրա սահմաններից

¹¹ Նույն տեղում, էջ 19:

¹² Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 2007, s. 359.

դուրս գերագանցապես ասոցացվում է Օրհան Փամուքի անվան հետ:

Մեր կարծիքով Օրհան Փամուքի առաջին վեպը՝ «Ջնդեթ բեյը և որդիները», գտնվում է ռեալիզմի և հետմոդեռնիզմի սահմանագծում: 1982 թ. հրատարակված վեպում գերակշռում են ռեալիստական շեշտադրումները, սակայն արդեն իսկ ակնհայտ էին հետմոդեռնիզմի որոշակի տարրեր: Այդ վեպը չէր էլ կարող լինվին համարվել ռեալիստական, քանի որ հենց հեղինակը՝ Օրհան Փամուքը արդեն այդ ժամանակ իր էսթետիկ հայացքներով դեմ էր արտահայտվում ռեալիստական, «անատոլիական վեպին» և դրա սկզբունքներին: «Ջնդեթ բեյը և որդիները» վեպում ներկայացվում է մի ընտանիքի երեք սերունդների ընկալումների աճը և տարբերությունները: Թուրք գրականագետ Նյուբեթ Էսենը սա համարում է կլասիկ “bildungsroman”-ի օրինակ, որոնցից են Թոմաս Մաննի «Բուդենբրուքների ընտանիքը», Չարլզ Դիքենսի «Մեծ հույսերը»¹³: Վեպի ժամանակային սահմանները 1905-1970 թթ. Թուրքիան է. անգամ ժամանակային այս ընտրությունն իր մեջ սահմանագծային շեշտադրում է պարունակում՝ Օսմանյան կայսրության անկում և Թուրքիայի Հանրապետության ձևավորման տարիներ: Վեպում ներկայացվում է այդ շրջանում Թուրքիայի հասարակական, քաղաքական, մշակութային զարգացումները, և մեկ ընտանիքը ուղղակի հիմք է ցույց տալու այդ երևույթի ավելի ընդհանրական զարգացման համայնապատկերը: Վեպում մեջբերումներ են արված ժամանակի թերթերից և որոշ մասնագետներ սա համարում են ռեալիստական ուղղության ընդգծում, սակայն ձևավորվող հետմոդեռնիզմի սկզբունքներում ևս, ինչպես նշվեց վերևում, նման մեջբերումները դարձել էին որոշակի ոճ, որը նաև օգ-

¹³ Esen N., Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar, İstanbul, 3-üncü Baskı, 2012, s. 216.

նում է իրականի և ֆիկցիայի համադրումը կամ հակադրությունը կառուցելու և այդ երկու ընկալումների սահմանները էլ ավելի ոչ հստակ դարձնելու և ընթերցողի ընկալմանը հանձնելու համար: Ի դեպ, հետմոդեռնիստական վեպի որոշակի առանձնահատկություն կարելի է համարել նաև ընթերցողի ակտիվ մասնակցությունը ստեղծագործության կայացմանը, որն այն դարձնում է տարբերակելի, այսինքն՝ ամեն ընթերցող ոչ միայն յուրովի է պատկերացնում և ընկալում վեպը, այլև յուրովի է այն կառուցում: Օրհան Փամուքը, խոսելով նորագույն շրջանի վեպի և դրա հիմնական տեղեկանքների մասին, նշում է. «20-րդ դարի աշխարհը արդեն այնպիսին է, որտեղ շատ հեշտ չէ պատճառահետևանքային կապը կառուցել... Ուստի այս աշխարհը արդեն հնարավոր չէ պատկերել 19-րդ դարի վեպերի լավատեսությամբ, հեշտությամբ, նույնիսկ միամտությամբ, նախվությամբ և պարզունակությամբ»¹⁴: Խոսելով գրողի և ստեղծագործության ու հերոսների հարաբերությունների մասին՝ Փամուքը կարծիք է հայտնում, որ ժամանակակից հեղինակը ձգտում է պատկերել ոչ թե հերոսի տեսանկյունը և մոտեցումները, այլ այն, ինչ կա նրա ընկալման մեջ: Եվ զգալով, թե ինչ բարդ է ըմբռնել աշխարհի և դեպքերի էությունն ու տրամաբանությունը՝ «հեղինակը որոշում է, որ ինքը սահմանափակ է և իրեն հետ է քաշում: Վեպը համարյա թե հանձնում է հերոսին»¹⁵: Ի դեպ, հետմոդեռնիստ հեղինակների մոտ վեպի հերոսին գերբնական և, որ ամենակարևորն է, անկախ գործառույթներ հաղորդելը նույնպես դարձել է բնորոշ: Ֆիկցիայի կամ մետաֆիկցիայի սկզբունքները տարածելով նաև իրական կյանքի վրա՝ նրանք առանց վարանելու փորձում են պատկերել հենց նման հերոսի, որը անկախ է հեղինակից, և երբեմն հեղինակն անգամ ի գործ է

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 215:

¹⁵ Pamuk O., Öteki Renkler, İstanbul, 1999, s. 115.

չէ կառավարել հերոսի գործողությունները: Փամուքի կիրառած մեթոդը (հատկապես պատմողի ընդգծված նահանջած վիճակը, գլխավոր գաղափարի անորոշությունը, բազմընկալությունը) ավելի կարևոր և միևնույն ժամանակ ինդիվիդուալ է դարձնում ընթերցողի ընկալումը: Ինչպես նշում է Ն. Էսենը. «Ընթերցողը ոչ թե պասիվ ստացող է, այլ ակտիվ ստեղծող»¹⁶: Այսինքն՝ ընթերցողը Փամուքի և հետմոդեռնիստական այլ ստեղծագործություններում ունի կարևոր դեր, նա պարտավոր է ներդրում անել ստեղծագործության իրականացման գործում, ուստի հետմոդեռնիստական վեպերը ընթերցելը բարդ է և հոգնեցնող: Հետմոդեռնիստական վեպերի ընթերցողների համար գիրք կարդալը դառնում է յուրահատուկ մի աշխատանք, ջանք, որտեղ նրանք ինչ-որ տեղ գրքի ստեղծողն են: Եվ ըստ ընթերցողների՝ տարբեր են լինում գրքի ընկալումները և գլխավոր գաղափարի սահմանումը:

Փամուքը իր հաջորդ ստեղծագործություններում շարունակեց զարգացնել հետմոդեռնիզմի հեղինեղուկ սկզբունքները, և արդեն «Մպիտակ ամրոց» (1985 թ.), «Սև գիրք» (1990 թ.), «Իմ անուն Կարմիր է» (1998 թ.) վեպերում դրանք էլ ավելի ցայտուն են դրսևորվում: Գրականագետ Թոֆիք Մելքիլի կարծիքով Փամուքի ստեղծագործությունների մեջ հաջողությամբ ներդաշնակվել են թուրքական ռեալիզմի և մոդեռնիզմի ուղղությունների որոշակի առանձնահատկություններ և ձեռքբերումներ, ինչպես նաև Փամուքը կիրառել ու օգտվել է ավելի վաղ շրջանի և իր ժամանակակից թուրք գրողների որոշ մոդեռնիստական շեշտադրումներից: Այդ գրողների թվին են պատկանում Սաիդ Ֆաիքը, Օրթայ Աբբալը, Փընար Բյուրը և ուրիշներ¹⁷: Մելքիլին նույնպես ընդգծում է «ճգնաժամի գրականության» և 1950-ականներին թուրքական պոե-

¹⁶ Esen N., նշվ. աշխ., էջ 221:

¹⁷ Меликли Т., նշվ. աշխ., էջ 256:

զիայում ձևավորված ու «երկրորդ նոր» անվանումը ստացած ուղղության որոշակի ազդեցությունը Փամուքի հետմոդեռնիստական գրականության վրա¹⁸:

Հետագայում Փամուքի ստեղծագործություններում մեկ այլ «պարտադրանք» էլ հայտնվեց ընթերցողի համար. նրա յուրաքանչյուր վեպում բացահայտ կամ անուղղակի խոսվում է իր նախորդ վեպերից, այդ վեպերի կերպարներից և ընկալելու համար տվյալ ստեղծագործությունը ընթերցողը պետք է կարդացած լինի Փամուքի նախորդ գործերը, ընդ որում՝ ժամանակագրական աճին համապատասխան, որպեսզի կարողանա հասկանալ ամբողջ համատեքստը և «ստեղծել» իր գիրքը կամ մասնակցել այդ գրքի ստեղծմանը:

Այսպիսով՝ կարող ենք ասել, որ համաշխարհային գրականության որոշակի տեղեկեցները, որոնք նախկինում էլ նկատվում էին թուրքական գրականության մեջ, 1980-ականներին հանգեցրին հետմոդեռնիստական գրականության ձևավորմանը: Ծնորհիվ Օրհան Փամուքի՝ թուրքական հետմոդեռնիստական գրականությունը մեծապես շարունակում է զարգացում ապրել Թուրքիայում, ինչպես նաև ճանաչելի է այդ երկրի սահմաններից դուրս:

О ФОРМИРОВАНИИ ТУРЕЦКОЙ ПОСТМОДЕРНИСТИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ

Геворг Саакян

(резюме)

Сегодня довольно распространено убеждение что современный мир и текущие события находятся в рамках постмодернизма со всеми вытекающими явлениями. В литературе тоже, эта тенденция преобладает и турецкая

¹⁸ Նույն տեղում:

литература не является исключением. В литературных кругах принято считать начало турецкой постмодернистической литературы конец 20-го века. Кроме того, турецкий постмодернизм характеризуется определенной особенностью, которую мы можем назвать «восточным постмодернизмом», так как он совмещает как восточные так и западные литературные традиции, темы и героев. Конечно, всё это сформулировалось благодаря работам известного турецкого писателя и лауреата Нобелевской премии Орхана Памука.

ABOUT THE FORMATION OF TURKISH POSTMODERN PROSE

Gevorg Sahakyan

(summary)

Nowadays, the viewpoint that modern world and current events are in the scope of postmodernism with variety of its consequences is rather widespread and accepted. In literature as well this tendency seems predominant for the last few decades and Turkish literature is not an exception. In literary circles it is accepted to consider the beginning of Turkish postmodern literature as of 1980th. Besides, Turkish postmodernism is characterized by a specific feature that we can formulate as "eastern postmodernism" as it encompasses both eastern and western literary traditions, themes and even heroes. Certainly, all of these was formulated by famous Turkish author and Nobel Prize laureate Orhan Pamuk's works.

ԻՐԱՆԱԳԻՏՈՒԹՈՒՆ

**ԻՐԱՆԱԿԱՆ ԹԱՏՐՈՆԻ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ
ՓՈՒՍԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՇԱԳՐԱՎ ՄԻ ԷՋ
(Արբի Հովհաննիսյան. արվեստագետի
դիմանկարի փորձ)**

Բանալի բառեր՝ հանդիսանք, դրամափորձի, թափերգություն, ռուսոուզի, թաազիե, սալեք-ճամփորդ, օտարվածություն, մշակույթ, դրամա, արվեստ

Հայ-իրանական մշակութային դարավոր, բազմեզր փոխառնչություններում նշանակալից տեղ ունի թատրոնի բնագավառը: Հանդիսանքային արվեստի հարուստ ավանդույթներ ունեցող Իրանում նոր, եվրոպական բնույթի թատրոնի սկզբնավորումը վերաբերում է 19-րդ դարի վերջին քառորդին՝ լուսավորական շարժման վերելքի ժամանակաշրջանին: Իրանցուն անձանոթ հանդիսանքի այդ տեսակը հայրենի երկիր ներբերելու անհրաժեշտության գիտակցումը կապված էր նորացման և առաջընթացի այն գաղափարների հետ, որ դավանում և ձգտում էին իրողություն դարձնել իրանցի լուսավորիչները:

Եվ, ինչպես վկայում են պարսիկ և այլազգի հետազոտողները, իրանական նոր բնույթի թատրոնի առաջին իսկ քայլերում իրենց զգալի ավանդն են ներդրել մշակույթի իրանահայ գործիչները¹: Եթե մտովի թերթելու լինենք այս բնագավառում նրանց գործունեության էջերը, ապա այն կմասնավորվի պարսից լեզվով թատերգության սկզբնավորման (Միրզա

¹ Բազմաթիվ վկայություններից նշենք մեկ-երկուսը. Rezvani M., *he Te'atre et la Danse in Iran*, Paris, MCMLXII, p. 137, 138, 141. Jenati A., *Zendegāni va Āsāre Reza Kamal Šahrzād*, Tehrān, 1965, s. 15-19.

Մելքոն խան)² առաջին քայլերն առնող արվեստի համար գրականության ստեղծման (Հ. Մասեհյան), երաժշտական թատրոնի առաջին ճաշակին հաղորդակցելու (Ս.Աղաբաբյովա, Տեյյան և ուրիշներ), պրոֆեսիոնալ առաջին պարսից թատերախումբը ստեղծելու (Ա. Օհանյան) և իրանական թատրոնում բեմական գործունեության ծավալման (Ֆելեքյան քույրեր, Սաֆրազբեկյան ամուսիններ և ուրիշներ) իրողություններով, որոնց այսպիսի փութանցիկ թվարկումն անգամ ակնհայտ է դարձնում երևույթի նշանակալիությունն ու Իրանի թատրոնի պատմության մեջ գործոնային տեղ գրավելու ակնբերությունը:

Ոչ պակաս կարևոր է այն հանգամանքը, որ այդ գործունեությունը չընդհատվելով և հաջողությամբ զարգանալով նորագույն ժամանակներում (միայն ամենանշանավոր գործիչների թվարկումն իսկ Վահրամ Փափազյան, Հայկ Գարազաշ, Մամվել Մարության և ուրիշներ, դրա վառ վկայությունն է) հարատևեց մինչև մեր օրերը:

1960-1970-ական թվականներին Իրանի թատրոնի աչքի ընկած հայ գործիչների շարքում վառ անհատականությամբ առանձնանում է ռեժիսոր Արբի Հովհաննիսյանը: Որևէ մասնագետի կամ կազմակերպության ավանդը ըստ արժանավույն գնահատելու համար հարկ է թեկուզ սեղմ, անդրադառնալ տվյալ բնագավառում տիրող այն իրավիճակին, որը եղել է նրանց գործունեության մեկնակետը:

² Այս առթիվ ավելորդ չէ մեկ անգամ ևս նշել աղբյուրներից հեղինակներ Ա. Իբրահիմովի, Ս. Ալիզադեի, Մ. Մուբարիզի և Հ. Մամադզադեի՝ պարսից թատերգության սկզբնավորողի պատիվը Իրանի ֆրանսիական դեսպանատան երբեմնի անհայտ մի գրագրի ուն Միրզա Աղայի վերաշնորհելու ճախավեր տրեանքը: Այս առթիվ նրանց բերած փաստարկները իրանական հասարակական մտքի պատմության հայտնի մասնագետ Ն.Ա. Թալիբովը աներկբայորեն համարում է անհամոզիչ: Տե՛ս Гиатипов Н., *Общественная мысль в Иране XIX – начале XX века*, Москва, 1988, с. 282 (примечание ко II главе).

1910թ. Թեհրանում պրոֆեսիոնալ առաջին թատերախմբի կազմակերպումից ի վեր, չնայած մշակույթի գործիչների ջանքերին, իրանական դրամատիկ թատրոնը պետական լուրջ հովանավորության բացակայության պատճառով կայուն տեղ չգրավեց երկրի նորօրյա արվեստում, ակնկալված զարգացումը չստացավ: 30-ական թվականներին թատերական գործում նկատված աշխուժացումը երկրում քաղաքական ռեակցիայի սաստկացման հետևանքով երկար չպահպանվեց³: Իրանի մշակույթի «երկրորդ ճամբար» վրա հասավ 1950-ական թվականների սկզբին: 1953թ. մի տարի գոյությունը պահպանելուց հետո փակվեց «Մասադի» թատրոնը, կարճատև եղավ նաև երիտասարդական առաջադիմական «Բահար» թատրոնի կյանքը:

Հասարակական մտքի և մշակույթի զարգացման համար անհամեմատ բարենպաստ պայմաններ ստեղծվեցին 1960-ական թվականների սկզբից իշխանությունների ձեռնարկած բարեփոխությունների ծրագրով: Անշուշտ, այդ պայմանները հայտնի չափով սահմանափակվում էին այլախոհների նկատմամբ շահական բռնակարգի հաստատած դաժան

³ Այս աշխուժացումը, ինչպես նշում են մասնագետները, նշանակալի չափով պայմանավորված էր նաև պարսից թատրոնի զարգացմանը նպաստելու նպատակով կառավարության կողմից Իրան հրավիրված Վահրամ Փափագյանի գործունեությամբ: 1933 թ. նրա կազմակերպած թատերական դպրոցի սաների խումբը «կազմեց հետագա իրանական ազգային թատրոնի կորիզը» (Տե՛ս Բափագյան Դ., Советско-иранские культурные связи, Ташкент, 1965, сс. 24-25): Ի դեպ, Իրանում 1932 թ. թատերական ստուդիա էր կազմակերպել նաև իրանահայ թատրոնի խոշոր գործիչ Մ. Մարությանը, որին ժամանակի պարսկերեն և օտարալեզու թերթերը որակում էին որպես «եվրոպական բնույթի մեծ դերասան» («Մեսսեթեր դը Թեհրան») և տեղի բեմական ուժերին կոչ անում «սովորել նրանից» («Էթթելաթ»): Ստուդիայի գոյության երկու տարիներին այնտեղ դասավանդում էին Մոսկվայում և Վիեննայում թատերագիտական կրթություն ստացած մասնագետներ Ա. Հակոբյանը և Մ. Դավթյանը: Տե՛ս Դերասան-թատերագիր, Մ. Մարության, Թեհրան, 1969, էջ 6, 39:

գրաքննության իրողությամբ: Այնուհանդերձ, կառավարող շրջանակներն իրենց քաղաքականության ազգանպաստ լինելն ընդգծելու և դրանով իսկ առաջադեմ մտավորականության հանդուրժողական վերաբերմունքը շահելու հեռահար մտայնությամբ սկսեցին մեծ ուշադրություն դարձնել իրանական մշակույթի մասնավորապես գեղեցիկ արվեստների զարգացմանը, դրանց կենցաղավարման հնարավորությունների ընդլայնմանը: Դա հնարավորություններ էր ընձեռում ազգային մշակույթի հիմքերի վրա իրանական նորօրյա արվեստի զարգացման համար:

Օրինակ՝ այդ տարիներին կառավարությունը որոշ քայլեր էր անում արվեստագիտական կադրեր պատրաստելու ուղղությամբ: Թեհրանի և Շիրազի համալսարաններում բացվում էին գեղեցիկ արվեստների ֆակուլտետներ, թատերական, վոկալի և բալետի մեկ տասնյակից ավելի դպրոցներ և ստուդիաներ էին կազմակերպված երկրի խոշոր քաղաքներում: Թատերական գործի զարգացման մեծ խթան դարձավ 1960-ական թվականներին հիմնված մշակույթի և արվեստների նախարարությունը՝ 1966 թ. նրան կից գործող թատրոնների վարչությամբ:

Այս ամենը, անշուշտ, նպաստավոր հող էին ստեղծում, ի թիվս այլ արվեստների, թատերարվեստի աշխուժացման համար: Իսկ վերջինիս «հացը» ինչպես հայտնի է, թատերգությունն է, գրականության այն տեսակը, որն ամենից թույլն էր զարգացած Իրանի նորագույն գրականության մեջ: Եվ, անկասկած, դա էր այն կարևոր պատճառներից մեկը, որ նոր բնույթի թատրոնը մարմնող գոյություն էր պահպանում Իրանում դարասկզբից ի վեր:

Գրականության այս տեսակի իսկական զարթոնքի տարիներ եղան 1960-1970-ական թվականները: Եթե մինչ այդ ստեղծագործող փոքրաթիվ դրամատուրգների գործերը հազվադեպ էին դուրս գալիս պատմական դրամայի, վոդևիլի

կամ կենցաղային կոմեդիայի ժանրային շրջանակներից, ապա այս տարիներին հանդես եկավ դրամատուրգների մի ամբողջ սերունդ (Ղ. Սաեդի, Բ. Սոֆիդ, Բ. Ֆորսի, Ա. Նալբանդիան, Ա. Նասիրիան և ուրիշներ), որի ստեղծագործությունը թեմատիկայով սերտորեն կապված էր երկրի սոցիալ-քաղաքական արդիականությանը, արձագանքում էր ժամանակակից կյանքի հրատապ խնդիրներին: Սա այն հիմքն էր, որի վրա պիտի բարձրանար բուն իրանական նոր թատերարվեստը: Եվ, իրոք, վերջինիս նշանակալի աշխուժացման նշանները ակնբխի էին: Ստեղծվեցին տասնյակ պրոֆեսիոնալ և բազմաթիվ սիրողական թատերախմբեր:

Թատերագրության զարգացումը խրախուսելու նպատակով պարբերաբար հայտարարվում էին լավագույն պիեսների և ներկայացումների մրցույթներ, կազմակերպվում էին թատերական փառատոններ, թատերական կյանքն ու նրա արդիական խնդիրները լայնորեն քննարկվում էին պարբերական մամուլում, հաճախակի կազմակերպվող «կյոթ սեղանների» շուրջ: Գեղեցիկ արվեստների և, մասնավորապես, թատերարվեստի զարգացման ծրագրավորված գործունեություն էր ծավալվում Միջազգային թատերական ինստիտուտի, Իրանի մշակույթի և արվեստների նախարարության նախաձեռնությամբ 1967 թ. սկզբնավորված ամենամյա Արվեստների իրանական միջազգային փառատոնների շրջանակներում: Այդ փառատոնների նպատակն էր «ասպարեզ բացել ազգային ավանդական արվեստների համար», «իրանցի ստեղծագործողներին հաղորդակից դարձնել արտասահմանյան երկրների մշակութային ուղղություններին», «բարձրացնել իրանական արվեստների մակարդակը», «իրանական հասարակայնությանը ծանոթացնել այլ երկրների արվեստների նվաճումներին»⁴:

⁴ The Book of Eighth Iran Festival of Arts, Tehran, 1974, p. 7. Ի դեպ, Советский Иран, М., 1975 ամտեղեկագրքո (էջ 448) սխալմամբ նշված է, թե այդ փառատոնները տեղի էին ունենում «երկու տարին մեկ»:

Իրանց ընթացքում իրանցի հանդիսատեսը հաղորդակից էր դառնում ինչպես եվրոպական, այնպես էլ Արևելքի երկրների լավագույն թատերական խմբերի արվեստին: Իրանական կողմը արդիական պիեսների բեմադրություններից բացի նրանց էր ներկայացնում իր ավանդական թատրոնի տաքատեսակները, որոնցից մի քանիսը մինչ այդ մոռացված (*ճուհուզի, թաազիե, մնջախադ*), այդ փառատոնի բերումով նորից աշխուժացան⁵: Աշխարհի լավագույն թատրոնների նվաճումներին ծանոթանալը իրանական թատրոնի գործիչներին հնարավորություն էր տալիս նորովի իմաստավորել և գնահատել սեփականը՝ համամարդկային հումանիտար և գեղարվեստական արժեքների համադրման առումով:

Ավանդականը և նորոյան, սեփականը և այլերկրայինը համադրելու այս մթնոլորտում իրանցի մտավորականության առջև բնականաբար ծառանում էր ազգային մշակույթի հետագա զարգացման ուղիների ընտրության խնդիրը: Գրականության բնագավառում վերջինս մասնավորվում էր բանաստեղծության դասական ձևերի և «նոր բանաստեղծության» վերաբերյալ վերստին բորբոքված բանավեճերով:

Այսուհանդերձ, 1960-ական թվականների վերջերից Իրանի թատերական գործիչների շրջանում գորեղանում և իր գործունեությունն էր ծավալում արվեստագետների այն թևը, որը առաջնորդվում էր թատրոնի նորագույն ուղղությունները ներդնելու միջոցով իրանցի հանդիսականի գեղագիտական ճաշակը բարձրացնելու, այդ ուղղությունների ազգային և թարգմանական լավագույն պիեսների բեմադրությամբ իրանական թատերարվեստը զարգացման լայն հունի մեջ դնելու

⁵ *ճուհուզի*՝ յուրօրինակ ընտանեկան թատրոն, որի ներկայացումները ոչ ստացիոնար թատերախմբերի ուժերով ներկայացվում էին տների բակերում, ջրավազանի վրա կառուցված հարթակներում (այստեղ՝ «ջրավազանի վրա»-յի թատրոն): *Թաազիե* կրոնական միստերիայի թատրոն, ուր բեմադրվում են շիա իմամների կյանքի և նահատակման վերաբերյալ ավանդություններ, առավելապես կրոնական սգի՝ *աշուրայի* օրերին:

ծրագրերով: Ազգային, իրանական թատրոնի էական նորացման կողմնակիցները դրամատուրգիայում կազմեցին «Նոր ալիք» (Mouj-e nou) ուղղությունը (հայտնի գրողներ Ա. Նալբանդիան, Բ. Ֆորսին և ուրիշներ)⁶:

Թատերարվեստի մեջ նոր ուղղությունների ներքերման և արմատավորման ջատագովներից էր նաև 1960-1970-ական թվականներին Իրանի թատրոնի ակնառու գործիչներից մեկը՝ Արբի Հովհաննիսյանը: 1942 թ. Նոր Ջուղայում ծնված և Լոնդոնի Կինոարվեստի դպրոցում կրթություն ստացած երիտասարդ արվեստագետին, ինչպես նշված է նրա կենսագրականում, «իր կարիերայի մեծությունը վիճակված էր գտնել թատրոնում»⁷: Ուսումնառությունն ավարտելուց հետո Իրան վերադառնալով՝ Արբի Հովհաննիսյանը սկսում է աշխատակցել Շահեն Սարգսյանի թատերախմբում, որին իրանցի քննադատները համարում են Իրանի արդիական թատրոնի հիմնադիրներից մեկը⁸:

Իրանում Արբի Հովհաննիսյանի ռեժիսորական աշխատանքի առաջին փորձը այս թատերախմբի ուժերով շվեդ հայտնի դրամատուրգ Օ. Ստինդբերգի «Մադուազել Ժյուլ» դրամայի բեմադրությունն է եղել (1968 թ.), որ պարսկերեն էր թարգմանել Շ. Սարգսյանը⁹: Սրան հաջորդեցին Ժան Պոլ Սարթրի «Փակ դուռը», Է. Իոնեսկուի «Դասը»: Ժամանակի մամուլը խրախույսի խոսքեր գրեց նորամուտ արվեստագետի այդ բեմադրությունների մասին, որոնք, ինչ խոսք, կրում

⁶ «Թատերական կյոք սեղան», «Սոխան», 1347, N 5: Այդ տարիներին իր «նոր ալիքն» ունեցավ նաև պարսից պոեզիան:

⁷ The Book of Eighth Iran Festival of Arts, p. 68. Լոնդոնում սովորելու տարիներին նա նկարահանվել է երեք կարճամետրաժ կինոնկարներում:

⁸ Նույն տեղում, էջ 61:

⁹ 1980-ական թվականներին Բերգմանի՝ այս պիեսի բեմադրությունը Շվեդիայի արքայական թատրոնում միջազգային լայն արձագանք ստացավ: Վերնագրի թարգմանական տարբերակում պիեսը կոչվում է «Ֆրոկեն Յուլիա»:

էին թատերարվեստում նրա որոնումների փուլում գտնվելու իրողության կնիքը:

Նույն թվականին արվեստների Իրանի փառատոնում նա ներկայացնում է իրանցի երիտասարդ դրամատուրգ Աբբաս Նալբանդիանի «Փաժուհեշե նովին» (Նոր հետազոտություն) պատմական դրամայի իր բեմադրությունը, որը շահում է Ազգային ռադիոյի և հեռուստատեսության երկրորդ մրցանակը: Պիեսի նյութն առնված էր մինչիսլամական Իրանի պատմությունից: «Սոխան» հանդեսի վկայությամբ, այդ բեմադրությունը դարձել էր «բոլոր խավերի հանդիսատեսների խոսակցության առարկա»: Արտահայտված թեր և դեմ կարծիքների պատճառը, թատերախոսի կարծիքով, գործի «արտակարգ» բնույթն էր¹⁰: «Ինտելեկտուալ» դրամայի կանոններով գրված այս երկը ռեժիսորը բեմադրել էր եվրոպական և արևելյան թատերական արտահայտչամիջոցների զուգակցման հայեցակարգով: Ներկայացման ոգին մարդկանց փոխըմբռնման վթարվածության դատապարտումն էր: Պարսից դասական արվեստի, խորհրդանշային ավանդույթին ադերսվելու առումով ներկայացումը ուշագրավ էր գործող գլխավոր անձերից մեկի՝ ճամփորդի (sälek) իմաստավորումով: Հույսի, սպասման խորհրդանշի ճամփորդի հարցումներին գործող անձինք պատասխան չեն գտնում: Ի խորո ջլատվել են մարդկանց միավորող, նրանց փոխըմբռնումը ապահովող հոգևոր կապերը: Բայց ճամփորդը չի հեռանում բեմից. կա, մնում է հույսը: Պեսք է ենթադրել, որ արևելյան և եվրոպական բեմարվեստի արտահայտչամիջոցների այս համաձուլումն էր գրավել նաև օտար հանդիսատեսներին ու թատերագիրներին: Այս բեմադրությունը 1969-1970 թվականներին մեծ հաջողությամբ ներկայացվեց Բելգրադում, Փարիզում կայացած թատերական փառատոններում, ինչպես նաև Լոնդոնի արքայական թատրոնում:

¹⁰ «Սոխան», 1347, N5, էջ 562:

Ստեղծագործական որոնումներն ու ծրագրերը 1969 թ. Արբի Հովհաննիսյանին տարան Իրանի ազգային ռադիոյի և հեռուստատեսության նորաստեղծ թատերական փորձարարական ստուդիա, որտեղ նա լիարժու հնարավորություն ունեցավ իրագործել իր մտահղացումները: Այստեղ նա բեմադրել է Օ. Ստրինդբերգի, Հ. Իբսենի, Ս. Բեկետի, Պ. Հանդքեի, Լ. Պիրանդելլոյի, Ա. Ադամովի, Ա. Չեխովի և Լևոն Շանթի դրամաները:

1969 թվականը Ա. Հովհաննիսյանի, իսկապես, աստեղային ժամն էր: Այդ տարի նրան աշխատակցելու է հրավիրում Փարիզի Թատերական հետազոտությունների միջազգային կենտրոնի ղեկավար, անգլիացի նշանավոր ռեժիսոր Պիտեր Բրուկը: Մեծ արվեստագետը այսպես է բնորոշել այդ կենտրոնի ստեղծման և գործունեության նպատակը. «Բացել փակ դռները, նպաստել մշակույթների այնպիսի ներթափանցմանը, որը նախկինում անհնար էր»¹¹: Ասել է թե՛ տարբեր ժողովուրդների մշակույթների փոխհարստացումը դիտվում էր որպես համաշխարհային մշակույթի զարգացման գործոն: Այս ըմբռնումը ցրում էր անորոշությունը, մատնանշում այն ուղին, որ ստեղծագործական իր երկընտրանքները հաղթահարելով՝ պետք է ընտրեր երիտասարդ արվեստագետը:

Արվեստների Իրանի փառատոնի կազմակերպման վարչությունը 1970 թ. Արբի Հովհաննիսյանին հրավիրում է բեմադրելու ազգային թեմատիկայով որևէ գործ՝ փառատոնում ներկայացնելու համար: Այդ տարի փառատոնում թատերական երկերը իրանական, թե՛ օտարերկրյա, ընտրվում էին «ավանդական թատրոնի» նշանաբանով: Այս նպատակով իրանական կողմը ավանդական կրոնական թատրոնի (taazie) մի ներկայացումից բացի ծրագրում է պարսից դասական Ֆախրեդդին Գուրգանիի «Վիս և Ռամին» չափածո սիրավեպի դրամատուրգիական տարբերակը: Ժամանակի գրական

և թատերական մամուլն ընդգծում էր. «Վիս և Ռամին» բեմադրությունը դիտելիս մեկ անգամ ևս համոզվում ես, որ Արբի Հովհաննիսյան բեմադրարվեստի խորաթափանցության ու վարպետության շնորհիվ հնարավոր է ամենապարզունակ և սովորական պիեսներից դիտարժան գործ ստեղծել»¹²:

Արդեն ճանաչում ստացած արվեստագետը, շարունակելով համագործակցությունը «Նոր ալիքի» իր համախոհներից Ա. Նալբանդիանի հետ, 1972 թ. ամենամյա 6-րդ փառատոնին ներկայացվելու համար բեմադրում է նրա «Նազահան հեզա» (Հանկարձ՝ այդպես) դրաման: Շիրազի Դելգոշա նշանավոր առանձնատան բաց գմբեթավոր տաղավարում կայացած ներկայացումը ևս արժանանում է իրանցի և օտար հանդիսականների ջերմ, բարձր գնահատականներին¹³: Բեմադրության և դրամայի մասին գրախոսականներում ընդգծվում էր, որ Հովհաննիսյանին հաջողվել է վեր հանել մարդու օտարվածության դրաման, սրությամբ ընդգծել անհատի պատասխանատվությունը հասարակական չարիքի գոյընթացում: Ժամանակի առաջադեմ միտքը զբաղեցնող այս խնդիրները, որ խոր անդրադարձումներ էին ստացել նաև այդ տարիների պարսից բանաստեղծության մեջ և արձակում¹⁴, առանցքային-հայեցակարգային հնչեղություն ունեին նաև Արբի Հովհաննիսյան արվեստագետի ընկալումներում: Դրավկայությունն է նույն 1972 թ. նրա անդրադարձը Ա. Չեխովի «Բալենու այգուն», իսկ մի փոքր ուշ՝ 1974 թ. Ալբ. Կամյուի «Կալիգուլա» ողբերգությանը (Արվեստների Իրանի փառատոնում), ինչպես նաև Պիտեր Հանդքեի («Ուսուցիչ իմ, ոտքս»,

¹² «Սոխան», 1970, N2, էջ 444:

¹³ St'u The Book of Eighth Iran Festival of Arts, p. 68, «Ռուդաբի», 1973, N17, «Սոխան», 1972, N7 և այլն:

¹⁴ Այս առումով բնորոշ է ժամանակի նշանավոր պարսիկ բանաստեղծներ Ա. Շամլուի, Ֆ. Ֆարոխզադի, Ն. Նադերփուրի ստեղծագործությունը: St'u Кляшторина В., "Новая поэзия в Иране", Москва, 1975. "Страны и народы Ближнего и Среднего Востока", XI, Иран, 1982, с. 206-208, 222.

¹¹ Брук П., Лекции во МХАТ, ч. I, "Театр", 1989, N3, стр. 154.

«Մի տող կարդալու համար», 1973 թ.) ստեղծագործությունները: Լուիջի Պիրանդելոյի «Մարդ, կենդանի, աստվածավախություն» (1975 թ.) պիեսների բեմադրությունը: Անդրադառնալով Արքի Հովհաննիսյանի Արևմուտքի թատերգության հայտնի երկերի բեմադրություններին, իրանցի քննադատները նշում էին նրա առնչությունը ավանգարդի թատրոնի գեղագիտությանը: Թվում էր, թե մի երկրում, ուր եվրոպական բնույթի թատրոնը չէր հասցրել ստեղծագործել որոշակի հաջորդակցված ավանդույթներ, Արևմուտքի թատրոնի նորագույն ուղղությունները հող չունեին զարգանալու¹⁵: Դրանց նկատմամբ մերժողական վերաբերմունքը հատկապես սրվում էր արևմտյան զանգվածային մշակույթի (և ոչ միայն) օրեցօր ահագնացող ներթափացմանը դիմակայելու տրամադրությունների մթնոլորտում:

Դրանց, ինչպես նաև իրանական «Նոր ալիքի» նկատմամբ մերժողական վերաբերմունքը խորանում էր նաև այն հանգամանքով, որ այդ տարիներին ինչպես Արևելքի երկրների մեծ մասում, Իրանում ծայրաստիճան սրվել էր Արևմուտքի զանգվածային մշակույթի ճնշող, դիմագրկող ազդեցությանը դիմագրավելու տրամադրությունը¹⁶:

Պարսից թատրոնում, այսպես կոչված, ավանգարդիկ ուղղությունների կողմնակիցները ծավալված բանավեճում «ավանգարդիստական ուղղության թատերարվեստի՝ պարսից մշակույթի հետ առնչության խնդիրը մասնավորվում էին հետևյալ հայեցակետերով, որ այդ արվեստը կարող է Իրանում գտնել իր հանդիսատեսին, այդ ուղղության գեղագաղափարական համակարգին համահունչ իրանական գործերը կարող են հունավորվել, դառնալ պարսից արվեստի ազգա-

¹⁵ Radi A., Dasti az dur, Tehrân, 1973, s. 68.

¹⁶ Այդ տրամադրությունների խտացած արտահայտություններից մեկը հայտնի գրող Ջալալ Ալի Ահմադի «Qarbzadegi» (Արևմտամոլություն) գիրքը (Թեհրան, 1962):

չունչ երևույթներ»: Հենց այդ իրադրությունն էլ մղում էր զգուշավոր մերժողական գնահատական տալ նշված նորագույն ուղղությունների լավագույն գեղարվեստական չափանիշներով ստեղծված իրանական գործերին ու ներկայացումներին¹⁷:

Ժամանակի իրանցի առաջադեմ մտավորականների մի մեծ խումբ (այդ թվում՝ Ռեզա Բարահանին, Աքբար Ռադին, Էսլամ Քազեմին) հակված էր այն տեսակետին, որ թերասածության, խորհրդանիշների և զուգորդումային մտածողության վրա հիմնված ավանգարդային թատերարվեստը գեղագիտական հիմքեր ունի իրանական միջավայրում զարգանալու համար, քանի որ վերոհիշյալ արտահայտչամիջոցների նրա համակարգը իր շատ եզրերով զուգորդելի է Իրանի դասական խոսքարվեստին և գեղարվեստական մտածողությանը¹⁸:

Ասես ավանգարդի թատրոնի՝ Իրանում «հող» ունենալու վերաբերյալ այս վեճին ի պատասխան, մեկուկես տասնամյակ անց Պիտեր Բրուկը նկատում է. «Ես դիտել եմ Բեկետի «Ի սպասումն Գոդոյի» բեմադրությունը Եվրոպայում և Ամերիկայում: Եվ մի անգամ ինձ վիճակվեց տեսնել իրանական բեմադրությունը: Այս ներկայացման մեջ ոչինչ չկար, որ հիշեցներ, թե «Ի սպասումն Գոդոյի» պիեսը գրել է Ֆրանսիայում ապրած իռլանդացին: Այն մարդկանց մասին պատմությունը, որոնք փորձում են զլուխ հանել, թե ինչպես ապրեն իրենց կարծիքով իմաստագուրկ այս աշխարհում, հուզում էր իրանցիներին, և պարզապես տեղին չէր հարցը. արևելյան, թե՛ արևմտյան է այդ դրաման»¹⁹: Ապա, ամփոփելով իր միտքը,

¹⁷ Օրինակ՝ այդպես ընդունվեց Արքի Հովհաննիսյանի 1972 թ. նկարահանած «Češme» (Ակնաղբյուր) ֆիլմը: Տե՛ս «Negin», 1973, N 6.

¹⁸ «Se ešârât dar nemâyeše Beket «Be entezâre Godo» (Երեք դիտարկում Բեկետի «Ի սպասումն Գոդոյի» բեմադրության վերաբերյալ), «Āraš», 1968, N 3.

¹⁹ Брук П., Лекции во МХАТ, ч. I, "Teatr", 1989, N3, стр. 146-147.

Պիտեր Բրուկը դիպուկ նկատում է. «Թատրոնի գործառույթներից մեկն էլ հենց այն է, որ հաղթահարի մարդկանց տարանջատող կարծրատիպերը»²⁰:

Ավանդականը և նորոյան, սեփականը և այլերկրայինը համադրելու այս մթնոլորտում իրանցի մտավորականության առջև բնականաբար ծառանում էր ազգային մշակույթի հետագա զարգացման ուղիների ընտրության խնդիրը: Վերջին տասնամյակներում Իրանի հանդիսանալիս արվեստի (թատրոն, մասնավորապես, կինո) ներկայացուցիչների՝ միջազգային փառատոններում ունեցած նշանակալի հաջողությունները ավանդական գեղագիտական կարծրատիպերից հրաժարվելու, ազգային մշակույթի՝ վերը նշված արդիաշունչ արտահայտչամիջոցները նորոգելու և զարգացնելու արդյունք են: Նորացումներ, որոնց առաջին շարքում էր Արբի Հովհաննիսյանը:

**ОДНА ПРИМЕЧАТЕЛЬНАЯ СТРАНИЦА
МЕЖДУНАРОДНЫХ ЗАИМСТВОВАНИЙ ИРАНСКОГО
ТЕАТРА**

(Арби Оганнисян: попытка создания портрета артиста)

**Лаура Шехоян
(резюме)**

60-70 года XX века были годами настоящего пробуждения для иранской драматургии. В ряду армянских деятелей иранского театра этого времени своей яркой индивидуальностью выделяется режиссер Арби Оганнисян. В этой атмосфере синтеза традиционного и современного, собственного и иностранного перед иранской интеллигенцией возник

²⁰ Նույն տեղում:

вопрос выбора путей дальнейшего развития национальной культуры.

В последние десятилетия значительные успехи, которые имели представители иранского театра и в частности киноискусства результат отказа от традиционных эстетических клише и развития и восстановления выше упомянутых современных выразительных средств национальной культуры. Новшества, в первых рядах экспериментов которых был Арби Оганнисян.

**A REMARKABLE PAGE OF INTERNATIONAL BORROWINGS
OF THE THEATRE OF IRAN**

**(Arbi Hovhannisyan: an attempt to create a portrait of
an artist)**

**Laura Shekhoyan
(summary)**

The 60's and 70's of the XX century were the years of real awakening for the Iranian dramaturgy. Among the Armenian figures of the theatre in Iran during this period producer Arbi Hovhannisyan is notable as an outstanding personality. In this atmosphere of synthesizing traditional and modern, native and foreign Iranian intellectuals had to choose the ways of the future development of the national culture. In the last decades the remarkable achievements of the representatives of the Iranian theatre and cinema were the result of the rejection of the traditional esthetic clichés, on the other hand developing and reconstructing of the modern expressive means noted above. In the first rows of the experimentations of innovations was Arbi Hovhannisyan.

**ՕՄԱՐ ԽԱՅԱՄԻ ՔԱՌՅԱԿՆԵՐԸ
ՍԱԴԵՂ ՀԵՂԱՅԱԹԻ ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՄԲ**

Բանալի բառեր՝ Խայամ, Հեղայաթ, քառյակներ, սուֆիզմ, փիլիսոփա, նյութապաշտ, ասվածավախ

Սադեղ Հեղայաթը XX դարի իրանական մշակույթի և գրականության նշանավոր դեմքերից է: Նա առաջատարներից է կարճ պատմվածքի՝ նովելի ժանրի, և իր երկերը ստեղծում է հասարակությանը հասկանալի ու մատչելի պարզ լեզվով, ժողովրդական բառ ու բանի, ոճերի օգտագործումով: Նա առաջինն է, ով ներկայացրեց ազգագրության և բանահավաքչական ուսումնասիրության գիտականորեն մշակված և նպատակամետ ծրագիր: Նրա ստեղծագործություններում կենտրոնական տեղ են զբաղեցնում իր երկիրը, հասարակ ժողովուրդն ու նրա կենցաղը, որոնց էլ նվիրել է իր լավագույն պատմվածքները: Հեղինակի ուշադրության կենտրոնում են նաև Իրանի նախախալամական շրջանի պատմությունը և մշակույթը, որոնց հանդեպ մոտեցումը աչքի է ընկնում բժախնդրությամբ և պատասխանատվությամբ:

Սադեղ Հեղայաթը իր կարճ, բայց բեղմնավոր գրական կյանքի զգալի մասը նվիրել է հակիրճ պատմվածքներ գրելուն: Միաժամանակ գրել է նաև գրական քննադատական հոդվածներ և ամբողջական ուսումնասիրություններ. դրանցից մի քանիսը նվիրված են Օմար Խայամի (12-13 դդ.) փիլիսոփայական քառյակներին: Ս. Հեղայաթը տակավին պատանեկան տարիներից խորապես տպավորված էր Օմար Խայամի քառյակներով:

Օ. Խայամի համբավը սփռվել է ամբողջ աշխարհ, և նրա քառյակները տարբեր լեզուներով թարգմանվել են: Հայ գրականությունը նույնպես անտարբեր չի անցել Խայամի քառյակների կողքից: Հայկական պոեզիան և հայ պոետները՝ Նահապետ Քուչակ, Նադաշ Հովնաթան, Սայաթ-Նովա, Հովհաննես Թումանյան, Եղիշե Չարենց, Հովհաննես Շիրազ և շատ ուրիշ տաղանդաշատ մարդիկ նույնպես հետաքրքրվել և երբեմնի անդրադարձել են Օ. Խայամի քառյակներին: Նրանք գրում են այն նյութերի մասին, ինչը հարազատ և հոգեմոտ է իրենց ներաշխարհին, քանի որ ամեն մի քառյակի ետևում կյանքի իրողություններով ու հուզմունքներով, ուժեղ կամքով անհատականություն է կանգնած:

Օմար Խայամի քառյակների թվի և բովանդակության մասին բազմաթիվ կարծիքներ են արտահայտվել և գրքեր գրվել: 1923 թ. (1303) լույս է տեսնում Հեղայաթի «Օմար Խայամի քառյակները» վերնագրով հոդվածը: Երիտասարդ Հեղայաթին արդեն հույժ հետաքրքրում էին միջնադարի մեծ անուն քերթողներից մեկի փիլիսոփայական գաղափարները, և նրան մղում ավելի խորագնին ուսումնասիրության: 1934 թ. (1313) լույս է տեսնում «Tarānehāye Xayyām» (Խայամի երգերը) քննական ուսումնասիրությունը: «Նրա ստեղծագործությունը Խայամի կյանքի դիպվածներին և իրադարձություններին չի վերաբերում, այլ միայն անդրադառնում է բանաստեղծական արվեստին ու փիլիսոփայական գաղափարներին¹», - նկատել է պարսիկ գրող Միրաբեդինին: Խայամը եղել է ոչ միայն բանաստեղծ, այլև գիտնական և փիլիսոփա: Բազմաթիվ քառյակներ են վերագրված Խայամին, բայց, Ս. Հեղայաթը բնագրերի օրինակները ուսումնասիրելով ձեռնամուխ է լինում գտնել այն քառյակները, որոնք Օ. Խայամի փիլիսոփայական մտքերին ու գաղափարներին հարազատ են: Հեղայաթը Խայամին վերապահվող հազարավոր քառյակներից

¹Ettehad H., Pajuheshgaran mo'aser, p. 240.

նրա գրչի արդյունք է համարում 143-ը: Նաութ վերնագրով բաժանում, համարակալում և համակարգում է քառյակները, ապա անդրադառնում դրանց վերլուծությանը: Հեղայաթը քառյակները բժախնդրորեն է ընտրել, և նրանց այբբենական մոտեցում չի ցուցաբերել, այլ նրան հետաքրքրել է նրանց բովանդակությունը, և նա դաստասել է դրանց ըստ այդմ: Այս ձևի կիրառումը նորույթ էր և Հեղայաթի ցուցաբերած նորարարական մոտեցման ապացույցը:

Ելնելով քառյակներում արձարծված գաղափարներից՝ Խայամին համարում են աստվածավախ հավատացյալ, սուֆի, նույնիսկ աստվածամերժ, նյութապաշտ, աշխահիկ, բնապաշտ, լավատես, հեղափոխական, օրինագանց, խորամանկ, ճարպիկ, վավաշոտ և այլն: Այս պարագայում անտեսվում է մարդու, պոետի հայացքների և գրական վարպետության հոլովույթը նրա կյանքի ընթացքում, և Խայամին պատկերացնում են որպես ինքն իրեն հակասող և նույնիսկ բազմաթիվ դեմքերով: Բազմազան և բազմակերպ կարծիքներից և արտահայտություններից ընթերցողի մոտ այնպիսի պատկերացում է ստեղծում, որ քառյակների հեղինակը կարծես տարբեր ժամանակաշրջաններում և հոգեվիճակներում ապրած մարդ է: Պատկերացնել կարելի է, թե որքա՛ն կհեռանայինք ճշմարտությունից, եթե ելնելով Նարեկացու Մատյանից, նրան համարեինք աշխարհի ամենամեղավոր մարդը: Նեգամի Արուզի-ն, լինելով Խայամի աշակերտն ու ընկերը, տածելով նրա նկատմամբ մեծ հարգանք, իր գրքում Խայամին ներկայացնում է որպես աստղագետի, իսկ նրա քառյակների մասին խոսք անգամ չի ասում: 1193 թ. (572) Խայամի մահվանից 50 տարի անց, Էմադեդին Քաթեբ Էսֆահանին արաբերենով իր «Xaridat ol qasr» (պալատիզնումը) գրքում՝ առաջին անգամ բանաստեղծի քառյակների մասին խոսք է ասում: Ըստ Ս. Հեղայաթի՝ հին գրքերում, օրինակ, «Nazhat ol arvāh» (Հոգիների մաքրություն), «Tārix ol hōkamā» (Իմաստասերների

պատմությունը), «Āsār ol belād» (Քաղաքների հետքերը), «Ferdōs ol tavāriḫ» (Պատմություններ դրախտի) և այլն, աղավաղված տեղեկություններ և կեղծ հեքիաթներ են պահպանվել, որոնք հիմք են ծառայում սխալ գաղափար կազմել Խայամի քառյակների մասին, քանի որ դրանք իրականությունից շատ հեռու են:

Խայամի քառյակների վերաբերյալ «Հեղայաթի «Tarānehāye Xayyām»-ը (1313) մեծ արժեք քննախոսական երկ է, որը հրատարակվել է բանաստեղծի կենդանության օրոք: Առաջաբանից հետո նա Խայամին ներկայացնում է նախ որպես՝ փիլիսոփա, ապա բանաստեղծ: Այսպիսով՝ Հեղայաթը Խայամին պատկանող քառյակների իսկությունը բնորոշում է բանաստեղծի աշխարհայացքային հիմքով, նրա փիլիսոփայական գաղափարներով և ոչ թե մեկ այլ չափանիշով: Կարծում ենք, որ գրականագիտորեն այդ մոտեցումը բավականին հետաքրքիր և արգասաբեր է: Նա «Tarānehāye Xayyām»-ի նախաբանում մանրամասն անդրադառնում է տարբեր տեսակետների և տրամաբանական հետևողականությամբ ներկայացնում իր ըմբռնումը:

Ս. Հեղայաթն իր վերոնշյալ ուսումնասիրության մեջ գտնում է, որ Խայամը այդ քառյակների միջոցով իր աշխարհայացքն ու գաղափարներն արտահայտում է պարզ, անպաճույճ, գեղեցիկ և խոր իմաստ մտածումներով, դյուրիշ ու թովչական երաժշտականությամբ, հոգեզմայլ տպավորություն և տրամադրություն ստեղծելով ընթերցողների մեջ: Նրա քառյակները ինքնատիպ են և խորին անհատականության կնիքն են կրում իրենց վրա: Խայամը այն բանաստեղծներից է, ովքեր տիրապետում են իրենց ընթերցողների հոգիները:

Ս. Հեղայաթը իր ուսումնասիրության տողատակում ասում է. «Խայամի քառյակներին նվիրված իր գրքում Քրիստենսենը (Էջ 90) գրում է, որ քառյակները հանգավորված իրանական բանաստեղծություններ են, իսկ Նիկոլայ Հարթմա-

նի կարծիքով դրանք իսկական երգեր են և հաճախ եղանակներով էլ երգվում են: «Bar sâz tarânei ò piš âvar mey» (Հորինի՛ր մի երգ և մատուցիր քո զինին. 116)²: Հետագային արաբները քայակների հանգ ու չափը պարսկերենից ընդօրինակում են, և ենթադրվում է, որ Հարթմանի մտահայեցումը Շամս Ղեյս-է Թաբրիզի-ի գրքի ազդեցության արդյունքն է³: Իսկ պրոֆեսոր Արմանուշ Կոզմոյանն իր կազմած «Մարգարտաշար»-ում գրում է. «Պոետիկայի հմուտ գիտակը (Շամսէդ-ղին Ղեյս-օլ Ռազի-Ա.Յ.) նշում է նաև, որ արաբական պոեզիան չի ունեցել քերթողական արվեստի քայակային ձևը և միայն ուշ շրջանում են արաբ բանաստեղծները գրել պարսկերենից փոխառված ժանրային այդ ձևով՝ պարսկերեն *թարանե և դոբեյթի* անվանումը փոխարինելով արաբերեն *ռոբայի* բառով»⁴:

Ըստ Արմանուշ Կոզմոյանի՝ Խայամը փիլիսոփա և գիտնական է. «Որպես փիլիսոփա Խայամն իրեն համարում էր Էբն-Սինայի (Ավիցեննա), Ալ-Ֆարաբիի ռացիոնալիստական միտումների հետևորդ: Այդ միտումները անվերապահորեն դիմակայում էին սուֆիական-փիլիսոփայական աշխարհայացքին, որի ներկայացուցիչները (Մանայի, Ռումի, Ջամի) սուֆիզմի շրջանակներում արված ամենաըմբոստ ազատա-

² Ս. Հեդայաթը «Tarānehaye Xayyām» գրքի վերջում քայակները ըստ նյութերի բաժանել և համարակալել է: Մենք էլ նույնպես քայակների վերջում նշում ենք այդ համարները: Այստեղ 116 քայակը բերում ենք ամբողջությամբ՝

Hengām-e sabūh ey sanam-e farōx pey, (էյ պաշտելի բարիտուն գեղուհի վաղորդյան պահին). Bar sâz tarânei ò piš âvar mey; (Ստեղծիր մի երգ ու առաջ բեր զինին), Kafkand bexāk sad hezārān jam ò key (Հողին զարկեց հարյուր հազարավոր Ջամ ու Քեյ), Īn āmadan-e tīr mah ò raftan dey (Գալն այս թիր ամսին ու գնալը դեյին).

³ Hedayat S., Tarānehaye Xayyām, Tehran, 2536, p. 43.

⁴ Մարգարտաշար, (կազմեց, պարսկերենից տողացի թարգմանեց, առաջաբանը գրեց և ծանոթագրեց Արմանուշ Կոզմոյանը), Երևան, 1990 թ., էջ 5:

խոհության կոչվելով հանդերձ չէին համատեղում իրենց կրոնափիլիսոփայական որոնումները գիտականի հետ»⁵:

Ս. Հեդայաթը Օ. Խայամին համեմատելով Հաֆեզին, Սաադիին, Մուլավիին, Օբեյդ Չաքանիին և այլոց, գտնում է, որ նա գերազանց է բոլորից: Անհրաժեշտ է նշել, որ Օ. Խայամը, Ս. Հեդայաթին սիրելի և հարգելի է նախ որպես բանաստեղծ, և ապա իբրև գիտնական: Խայամը սիրում և փառաբանում էր իր երկիրը, նրա պատմությունը և ոգին, ինչպես դա անում է հետագայում Հեդայաթը. նրանք համաշխարհական և բուն ազգային իրականության, կյանքի և ընկերային իրողությունների նկատմամբ ունեն նույն մոտեցումները և գաղափարները:

Ս. Հեդայաթն իր ուսումնասիրությունների ընթացքում առնչվում է երկու գրքերի, որոնցում Խայամին վերագրված քայակներից, իր կարծիքով 14-ն են ներկայացված: Ըստ Հեդայաթի՝ ամենից հին բնագիրը 1241-1242 թթ. (621-620) ի «Marsād ol Ēbād» (Աստղադիտարանի ծառաներ) անունով գիրքն է, որի հեղինակը հայտնի սուֆի Նաջմէդդին Ռազի-ն է: Այնտեղ նա երկու քայակ է վերագրում Խայամին: Հեղինակը իր գաղափարի մեջ լինելով խիստ և մոլեռանդ, Խայամին համարում է նյութապաշտ, զվարճամոլ և բնապաշտ: Նաջմէդդին Ռազի-ն գտնում է, որ նյութապաշտությունը և բնապաշտությունը երբեք աստվածապաշտության և լուսավորության բարձրաստիճանին չի հասնում. նա ուղղակի գրում է. «(էջ 18)... Ուրեմն տեսության արդյունքը հավատքն է և գործողության արդյունքը աստվածաճանաչությունը: Փիլիսոփաները և բնապաշտները այս երկու արժանիքից զուրկ են, ուստի մոլորվում ու կորչում են: Գիտնականներից մեկը, ով կույրերի մոտ գիտությամբ ու իմաստությամբ է հայտնի, Օմար Խայամն է, որը զարմանքից ու թշվառությունից այս քայակն է երկնել՝

⁵ Նույն տեղում, էջ 20:

*Dar dāyereī kāmadan o raftan māst,
Ān rā na badāyat, na nahāyat peydāst;
Kas mīnazanad damī dar īn 'alam rāst,
Kīn āmadan o raftan bekojāst⁶»(10)*

(Շրջապտույտ է աշխարհը. և մենք գալիս ենք ու գնում // Նրա ոչ սկիզբը գիտենք, և ոչ էլ վերջը // Ոչ ոք այս իրականության մասին չգիտի // Որտեղից ենք գալիս և ուր ենք գնում):

Ս. Հեղայաթը այս քառյակից ավելի է համոզվում, որ Խայամը ոչ միայն սուֆի չէր, այլ նրանց հակառակորդը և թշնամին: Ահա երկրորդ քառյակի կապակցությամբ Նազմեդդին Ռազի-ն այսպես է ասում. «(էջ 227)...Իսկ իմաստությունը ինչ է՝ ապրելուց հետո մեռնել և կենդանանալ մահվանից հետո, ահա դրա պատասխանը միամիտ մոլորվածը և անմիտ կորածն ասում է՝

*Dārandeh če tarkīb-e tabāay'e ārāst.
Bāz az če sabab fekandaš andar kam o kāst?
Gar zest āmad īn sovar, 'eyb kerāst?
Var nīk āmad, xarābi az bahr če xast⁷»?(11)*

(Ամենակալը ի՞նչ բնական կազմվածք կառուցեց. // Կրկին ի՞նչ պատճառով նրան դժվարության մեջ գցեց: // Եթե տգեղ եղան այս դիմանկարները, ո՞վ է մեղավոր: // Եթե գեղեցիկ եղան, փչացնելը ինչի՞ համար ուզեց:)

«Munes ol Ahrār» (Ազատականների մտերիմը) գիրքը 1362 թ. (741), միակ ճշգրիտ և հավաստի աղբյուրն է, որտեղ ներկայացվում է Խայամի իրեն իսկ պատկանող քառյակները, որոնք համահունչ են նրա հոգու, փիլիսոփայության և գրա-

կան ոճին: Ըստ «Tarānehāye Xayyām» գրքի համարակալված քառյակների՝ դրանք են՝ 8, 10, 27, 29, 41, 45, 59, 62, 64, 67, 93, 115, 127, իսկ 10-րդ քառյակը նույնպես անդրադարձել է Նազմեդդին Ռազի-ն: Այսպիսով՝ 14- քառյակները հիմք են ծառայել Ս. Հեղայաթի ուսումնասիրությանը, ամեն մի բառ կամ արտահայտություն, որպես բանալի նրան ճիշտ մեկնաբանության է ուղղորդել:

Արդեն նշել ենք, որ Օ. Խայամի հակառակորդները համոզված էին, որ նա իր կյանքի տարբեր շրջաններում ունեցել է տարբեր գաղափարներ, որոնք հակասում էին մեկը մյուսին՝ Խայամին դարձնելով նյութապաշտ, աստվածավախ, փիլիսոփա-գիտնական, աշխարհիկ և այլն, և իբր ըստ այնմ գրել է քառյակներ: Եվ այդպիսի համոզմունքներ ունեցողները հեքիաթանման պատմություններ էին հորինում նրա մասին: Կարելի է մտածել, որ երիտասարդական տարիքում նա անհավատ է եղել և տուրք է տվել գինեմոլությանը, իսկ տարիքն առնելով՝ Աստծու ճանապարհն է բռնել: Ս. Հեղայաթը սրա վերաբերյալ գրում է. «...ասում են տարիքի բերումով նրա մտածելակերպն ու կարծիքները փոփոխական էին դարձել, նա սկզբից անտարբեր, գինեմոլ և անհավատ էր, իսկ կյանքի վերջին օրերին բախտը նրան ժպտում և Աստծու ճանապարհին է վերադառնում. մի գիշեր երբ նա հարբած էր, այդ պահին ուժեղ քամին փչում և նրա գինու կուծը հատակին է ընկնում ու կոտրվում: Այդ պահին նա բարկությամբ դիմում է Աստծուն և ասում»⁸.

*Ēbrīq-e marā šēkastī rabī,
Bar man dar-e 'eyš rā be bastī,
Man mēy xōram o tō mīkōnī badmastī;
Xākam bedahan magar tō mastī rabī?*

⁶ Hedayat, S., Taranehaye Xayyam, p.11.

⁷ Նույն տեղում, էջ 12:

⁸ Նույն տեղում, էջ 13:

(Գինուս կուծը, Տեր իմ, կոտրեցիր // Իմ վրա վայելքի դուռը
փակեցիր // Ես եմ խմում, բայց դու ես դառնում կռվազան
հարբեցող // Հողն իմ բերանին, միթե՞ Աստված իմ, դու հար-
բեցիր):

Աստված բարկանում է նրա վրա, և նրա դեմքը իսկույն
սևանում է. ապա նա կրկին ասում է.

Nākardeh gōnāh dar jahān kist? Bēgū,

Ānkas ke gōnah nakardeh čōn zist? Bēgū;

Man badkōnam o tō bad mōkāfāt dahil!

Pas farq-e miyan-e man o tō čīst? Bēgū.

(Ո՞վ այս աշխարհում մեղք չի գործել, ասա. // Նա ով մեղք
չի գործել ինչպե՞ս է ապրում. ասա; // Եթե ես վատ բան անեմ
և դու պատժես! // Ուրեմն իմ և քո միջև ի՞նչ տարբերություն.
ասա):

Ս. Հեղայաթն այս հեքիաթը Նաջմեդդին Ռազի-ի նախա-
տինքներից ավելի նվաստացուցիչ է համարում: Նա գտնում
է, որ Օ. Խայամին ճանաչողը, նման հեքիաթներ ու քառյակ-
ներ լսելուց անմիջապես կհասկանա նրանց կեղծ լինելը, իսկ
նրա ապրած խիստ մոլեռանդ ու ճղճիմ միջավայրը թույլ է
տալիս ավելի լավ ու խոր ճանաչել բանաստեղծի իրական
մտքերն ու հույզերը: Այսպես նրա մասին հեքիաթներ շատ
կան. ասում են Խայամի մայրը նրա մահվանից հետո նրա հո-
գու խաղաղության համար Աստծուն շատ է աղաչում ու
պաղատում: Մի գիշեր Խայամի հոգին մորը հայտնվում և աս-
ում է.

Ēy sūxtēye sūxtēye sūxtanī,

Ēy ātaš-e dūzax az tō afrūxtanī;

Tā key gūyī ke bar 'ōmr rahmat kōn?

Haq rā tō kōjā berahmat āmūxtanī?

(Այ, այրված այրված, այրվեցիր, // Այ դու, որ դժոխքի կրա-
կը վառեցիր; // Մինչև ե՞րբ կասես կյանքին խղճա. // Արդա-
րությունը դու որտե՞ղ գթությամբ սովորեցիր):

Հեղայաթն ուսումնասիրության արդյունքում գտնում է Օ.
Խայամին պատկանող իսկական քառյակներից, և համոզված
է որ, նրա տարիքային տարբեր ժամանակահատվածների
քառյակները փոխանցում են միևնույն մտքերն ու զաղափա-
րախոսությունը, որոնց հեղինակը միշտ հավատարիմ է
մնում: Նա նույնիսկ երիտասարդ տարիքում կյանքը դառն ու
տխուր է տեսնում և միայն դառը գինին է համարում փրկույթ-
յան միջոցը: Այստեղ ներկայացնում ենք նրա երիտասարդ
տարիքի քառյակներից

Ēmrūz ke nōbat-e javanī-e man ast,

Mey nūšam az ān ke kāmrānī-e man ast;

'Eybam makōnīd, gar če talx ast xōš ast,

Talx ast, čerā ke zendegānī-e man ast!(16)

(Այսօր, որ իմ երիտասարդության պահն է, // Գինի եմ ըմ-
պում, և այն իմ երջանկությունն է; //

Ինձ մի նախատեք, թեկուզ դառն է, դյուրալի է, // Դառն է,
քանզի իմ կյանքի նման է)!

Օերության տարիները մոտենալով, Խայամը կրկին իր
քառյակով փաստում է, որ այս աշխարհից այն կողմ ոչ մի
բան չկա. ոչ մի ապաշխարություն, լավ, վատ, ուրախություն,
տխրություն ամեն ինչ այս աշխարհում է: Կյանքի ամեն բո-
պեներն ու վայրկյանները պետք է վայելել:

Man dāman-e zōhd o tōbeh tey xāham kard,

Bā muy-e sepīd, qasd-e mey xāham kard,

Peymaneye 'ōmr-e man be haftād resīd,

Īn dam nakōnam nešāt key xāham kard?

(Կգնամ ճգնության և ապաշխարության ճանապարհը, // Սպիտակ մազերով, կգնամ գինու ճանապարհը, // Կյանքիս բաժակը յոթանասունի է հասել, // Պետք է զվարճանամ, ինչու ոչ, այս պահը):

Այսպիսով՝ ելնելով քառյակների մեջ արտահայտված գաղափարներից՝ Հեղայաթը կարողանում է հասկանալ, թե դրանցից որն է իսկատիպ Խայամինը, և որն է նրան վերագրված: Այստեղ ևս պիտի հիշեցնենք, որ արվեստի ստեղծագործությունը միանշանակ և միագիծ մեկնության չի ենթարկվում, ի տարբերություն գիտական հայտնագործության, քանզի գրական ստեղծագործության բովանդակությունն անսպառ է և նայած ինչ մեկնակետով ես նրան մոտենում: Պետք չէ մոռանալ նաև այն, որ Խայամի երգած գինին, սերը և այլն ունեն խորհրդանշանային իմաստներ և առանց այդ խորությունը հասկանալու հնարավոր չէ ճշմարիտ հիմքով լուսաբանել Խայամի և առհասարակ Միջնադարի մնացեալ բանաստեղծների քերթողական արվեստը:

Ռուս արևելագետ Ժուկովսկին 82 քառյակ է հայտնաբերում և վերագրում Խայամին, բայց դրանք այնպիսի քառյակներ էին, որոնք վերագրվել էին նաև ուրիշ հեղինակների: Հետագայում դրանց թիվը հարյուրի է հասնում: Ըստ Հեղայաթի՝ այսպիսով Ժուկովսկին էլ կարող էր սխալվել, որովհետև նա հիմնվել էր այնպիսի աղբյուրների, որոնք հավաստի չէին և սխալ տվյալներ էին փոխանցել: Քառյակների փոփոխությունները և աղավաղումը անխոհեմություն է, որը երբեմն խիստ կրոնականների կամ սուֆիների կողմից դիտավորյալ էր կատարվում: «Խայամի միտքը վերին աստիճանի ազատ է եւ համարձակ: Նա իր փիլիսոփայութեան ճշմարտութիւնը ապացուցելու համար մի քանի բառով փշրում է կրօնական շատ ուսմունքներ և սրբացուած ասանդութիւններ⁹», - գտնում է գրող բանաստեղծ Յ. Միրզաեանը:

⁹ Օմար Խայամ, Բարս Թահեր եւ զանազան, թարգմանեց բնագրից՝ Միրզաեանց Յովսէփ,թ., էջ 6:

Ս. Հեղայաթը որպէս օրինակ բերում է հետևյալ քառյակի (*šādī betalab ke häsel-e 'ömr damī ast* - Ուրախությունն ցանկացիր, քանի որ կյանքի հասույթը մի շունչ է¹⁰) *šādī betalab* -ի մյուս տարբերակը, որտեղ *šādī betalab*-ի փոխարեն գրված է *šādī matalab* (Ուրախություն մի ցանկացիր): Ակնհայտ է, որ այս փոփոխությամբ քառյակի իմաստը փոփոխվում է, իսկ բանաստեղծության կառուցվածքը և իմաստը այդ փոփոխության հետ չի համապատասխանում: Այսպիսով, կարող ենք ենթադրել, որ շատ հեշտությամբ կարելի է որևէ քառյակ, որը համընկնում է Խայամի աշխարհայացքին և դա նույնիսկ ուսումնասիրված է բանագետների կողմից, վերագրել Խայամին և հակառակ դեպքում Խայամինը վերագրել ուրիշին: Հետևաբար, եթե «*Munes öl Ahrār*» գրքի նման ուրիշ փաստեր լինեին շատ դյուրին կլինեք Խայամի իր իսկ քառյակները գտնել:

Փիլիսոփա Խայամը: Օմար Խայամը դարձել է աշխարհահռչակ ո՛չ միայն որպէս գիտնական, մաթեմատիկոս, աստղագետ և բժիշկ, այլև որպէս փիլիսոփա բանաստեղծ, այդ իսկ պատճառով նրան ճանաչելու համար միայն ու միայն նրա քառյակները պետք է կարդալ և ուսումնասիրել: Փոքր, բայց իմաստալից քառյակների արտացոլած գաղափարները, որոնք նրա սրտի գաղտնիքների և կուտակված վշտերի ու մտքերի շտեմարանն են, ընթերցողի հոգու հայելին են դառնում: Նրանք արձագանքում են մարդու մեջ տեղ գտած հույզերը, հույսերը, վշտերը, մտավախություններն ու հուսախաբությունները: «Խայամի յուրաքանչյուր առանձին միտք կարող ենք որևէ բանաստեղծի և մեծ փիլիսոփաների

¹⁰ Այստեղ ամբողջությամբ ենք ներկայացնում քառյակը *šādī betalab ke häsel-e 'ömr damī ast* (Ուրախությունն ցանկացիր, քանի որ կյանքի հասույթը մի շունչ է), *Har zareh ze xāk-e Keyqobādi o Jamī ast* (Ամեն մի տարբեր քեյդոբադի ու Ջամի հողից է), *Ahvāl-e jahān o asl-e in 'ömr ke hast* (Աշխարհի վիճակն ու կյանքի իսկական արգասիքը, որ է), *Xābi o xiyāli o farībi o damī ast* (Երազ ու ենթադրություն, խաբկանք ու մի վայրկյան է):

մոտ գտնել: Բայց ընդհանուր առմամբ, ոչ մեկին Խայամի հետ համեմատել չի լինի: Նա իր ոճով և արվեստով բոլորից բարձր է: Նրա լրջախոհ արտաքինն ամենից շատ նրան որպես փիլիսոփա և մեծ բանաստեղծ է ներկայացնում, ինչպիսիք եղել են Էպիկուրը, Գյոթեն, Շեքսպիրը և Շոպենհաուերը»¹¹, - գրում է Ս. Հեդայաթը:

Խայամի քառյակների յուրահատուկ փիլիսոփայական գաղափարները ի հայտ են բերում բանաստեղծի վերաբերմունքն ու ճաշակը կրոնի, հավատքի, տիեզերքի, և Աստծու արարչագործության նկատմամբ: Խայամի նման՝ Հեդայաթը նույնպես արիական ոգով և հակաարարական դիրքորոշմամբ ընդվզում է սեմական հավատալիքների դեմ և փառաբանում նախաիսլամական ժամանակաշրջանը: Ամենից առաջ նա ծաղրի է ենթարկում կրոնական պաշտոնյաներին, ապա դատափետում է հոգևորականներին առհասարակ, կրոնագետներին և սնտիապաշտության դեմ պայքար է մղում: Հեզնանքով է արտահայտվում դրախտի գոյության, հոգիների վերակենդանացման, հավիտենական կյանքի մակերեսային, գոեհիկ ըմբռնումները:

*Gūyand: behešt o hūr 'ēyn xāhad būd,
Va ānjā mey-e nāb o angebīn xāhad būd;
Gar mā mey o m'ašūqe gōzīdīm če bāk?
Āxar na be'āqebat hamin xāhad būd?(88)*

(Ասում են դրախտն ու հուրին իրականություն է լինելու, // Եւ այնտեղ անարատ գինի և մեղր է լինելու; // Եթե մենք գինի ու սիրուհի ենք ընտրել, ի նչ վախ: // Չէ՞ որ, վերջը սա է լինելու):

Ս. Հեդայաթը գրում է որ, Խայամը համոզված է, որ անսկզբնականի (azal) գաղտնիքը ոչ մեկը գիտի, և ոչ էլ կի-

մանա: Այն, ինչ էլ որ խոսում են, հեքիաթանման է: Ոչ երջանկություն կա, և ոչ էլ պատիժ. անցյալ ու գալիք գոյություն չունի: Ուստի որքան կարող ես՝ վայելիր ներկան:

*Bā bādeh nešīn ke malek Mahmūd īn ast,
Vaz čang šenō, ke lahn-e Dāvūd īn ast;
Az āmadeh o rafteh degar yād makōn,
Hālī xōš bāš, zānke maqsūd īn ast.(134)*

(Գինու հետ նստիր, որովհետև թագավոր Մահմուդը սա է, // Քնարի մեղեդին լսիր, որովհետև Դավթի ձայնը սա է; // Եկածներին և գնացածներին էլ մի հիշիր, // Ներկան վայելիր, որովհետև նպատակը սա է):

Այստեղ գրեթե ակնհայտ է Օմար Խայամի աշխարհայեցողության այս գծի նմանությունը, նույնիսկ նույնությունը Էպիկուրի ուսմունքի հետ: Սակայն պետք չէ գոեհկացնել Օմար Խայամի երջանկաբաղձությունը, ինչպես հաճախ վարվել ու վարվում են Էպիկուրականության հետ՝ վերածելով այն պարզ *հեղոնիզմի* ուսմունք, որը կյանքի նպատակը դարձնում է ամեն կարգի հաճույքը, ինչպիսին էլ այն լինի և ինչ գնով էլ լինի: Այսինքն՝ մեջտեղից վերացվում է *բարոյականության* խնդիրը: Եթե այդպես լիներ, ոչ Էպիկուրը և ոչ էլ Օմար Խայամը չէին լինի մեծագույն մտածողներ, որոնք անջնջելի հետք են թողել համաշխարհային մշակույթի պատմության մեջ և այսօր էլ ներգործական մեծ ազդեցություն ունեն արվեստի և իմաստասիրության ասպարեզներում: Այնինչ Էպիկուրը հաստատաբար տարբերակել է ազնվական հաճելի ապրումները գոեհիկ զվարճանքից և նախընտրել է միայն բարձրակարգ ապրումները: Իսկ Օմար Խայամի համար գինին և հաճույքները ունեն խորհրդանշանական, սիմվոլիկ բնույթ, ինչպիսին դրանք եղել են «Երգ երգոցում»: Օմար Խայամը պարզապես ընդդիմացել է կյանքից կտրված

¹¹ Hedayat, S., Taranehaye Xayyam, p. 21.

ռացիոնալիստական մտակառուցումներին և նախընտրել է կեցության ամբողջականությունը՝ և մտածողությունը և գ-գացմունքը և կամքը իրենց ներդաշնակ չափավորության մեջ:

Մյուս կարևոր հանգամանքն այն է, որ խորհրդային ժամանակաշրջանում մեծ ջանքեր են գործադրվել գիտության և մշակույթի մեծերին իրենցով անելու, այսինքն՝ դարձնելու *մատերիալիստներ* կամ նյութապաշտներ: Նման վերաբերմունքն առկա է նաև «Օմար Խայամ. Քառյակներ», Եր. 1959 հրատարակության նախաբանում, էջ 8, որի հեղինակը ակադեմիկոս Էդվարդ Աղայանն է: «Խայամի քառյակների մեջ հիմնականը մատերիալիզմն է,- գրում է Է. Աղայանը.- Նրա բոլոր դրոյթների ու տրամադրությունների ելակետն է մատերիալիստական աշխարհայացքը»: Եվ հարգարժան ակադեմիկոսի հիմնավորումը իրագործվում է մի եղանակով, որը վաղուց ի վեր ստացել է մեխանիստական դետերմինիզմ անունը: Արվեստի հրաշագեղ երևույթներին այդ ժամանակ սովորություն կար մոտենալու հատու կացնատաշ տրամաբանությամբ: Ի վերջոյ՝ չբավարարվելով մատերիալիզմով, Խայամին դարձնում է նաև աթեիստ: Անգամ, ըստ Աղայանի, Խայամը ծաղրել է արարիչ Աստծուն: Եւ որպես ապացույց՝ բերում է այս քառյակը.

Այս աշխարհում ո՞վ չի մեղանչում, ասա՛,

Չմեղանչողը ինչպե՞ս է շնչում, ասա՛.

Ես վատ անեմ, դու էլ վատով ինձ պատժես,

Տարբերութիւնն ի՞նչ է մեր միջումն, ասա՞¹²:

Այս քառյակը գուտ կրոնական բովանդակություն և բնույթ ունի. կարծես Նարեկացու գրչի տակից դուրս եկած լինի.

¹² Է. Աղայանի բերված այս քառյակին մենք նյունպես անդրադարձել ենք: Իհարկե Ս. Հեղայաթը գտնում է, որ քառյակը հեթաթային պատմությունների հետևանքով է վերագրվել Խայամին:

քանզի իրոք անմեղ մարդ չկա առաջին մեղսագործությունից հետո: Երկրորդ, վատը վատով պատասխանելը համապատասխան է հեթանոսական բարքին ու բարոյակարգին: Այստեղ խոսքը ուղղված է ոչ թե Աստծուն, այլ մարդուն խրատ է ուղղված, որպեսզի չարին չարով չպատասխանի:

Այսպիսով՝ առանց պարզելու, թե Օմար Խայամին վերգրվող 200- 1000 քառյակներից որն է Խայամինը և որը՝ ոչ, բնութագրվում է բանաստեղծը այդ բոլոր քառյակներով, որոնք կարող են և իրապես հակասում են մեկը մյուսին: Ուստի, նախ պետք է հիմնվել պարսկական աղբյուրների վրայ և մեր պարագային՝ Հեղայաթի, ով պատանի հասակից լրջությամբ սկսել է ուսումնասիրել Օմար Խայամի գրական ժառանգությունը:

Խայամը Ս. Հեղայաթի տեսանկյունից խիստ ճակատագրապաշտ (Fatalist) է: Խայամը աստղագիտական ուսումնասիրությունների արդյունքից ելնելով երկինքն ու տիեզերքն է դատապարտում ոչ թե Աստծուն, և գտնում է, որ բոլոր աստղերը չարագուշակ են և բախտավորության աստղ գոյություն չունի: Նյութական իրականության դեմ միայն մի իրականություն է գտնվում, և դա չարիքն ու փորձանքն է, որը գերակշռում է բարուն և ուրախության: Իր քառյակներից մեկում ասում է, որ արարչագործությունը չորս տարրերի և յոթ մոլորակների ազդեցության արդյունքն է՝

Ēy ānkeh natijeye čhār ō haftī,

Vaz haft ō čhār dāyem andar taftī,

Mey xōr ke hezār bāre bišat goftam:

Bāz āmadanat nīst, čō raftī raftī. (29)

(Այո, ով դու, որ չորս (բնության չորս տարրերը) և յոթի (յոթ աստղի) արդյունքն ես, // Եվ այդ յոթ ու չորսից շարունակ այրվում ես, // Գինի ըմպիր, որը հազար անգամ ավել եմ ա-

սել, // Կրկին վերադառնալ չկա, եթե գնացել էս, ապա գնացել էս):

Օ. Խայամն ասում է, որ նյութը մի այլ տեղ մի ուրիշ առարկայի մեջ իր գոյությունը շարունակում է, իսկ ինքնությունն հոգի, որն ասում են կապրի մահվանից հետո, գոյություն չունի: Եթե բախտավոր լինենք, մեզնից գոյացած նյութը գինու կարաս կդառնա և շարունակ գինարբունքի մեջ կլինի: Այսպիսով, նյութերի հետ կապված փիլիսոփայությունը Խայամի վիշտն ու թախիժն են դառնում: Նա գինու կարասի մեջ գեղեցկուհիների է տեսնում, որոնք հող են դարձել, բայց անսովոր կյանք են ապրում, որովհետև նրանց մեջ գինու նուրբ ոգին է եռում: Խայամը գտնում է, որ գինին ոչ միայն հարբեցնում ու թուլացնում, այլ այդ կարասի միջինը նման է՝ հոգին մարմնի մեջ և ասում է, թե կարասի տարբեր մասերը արդյո՞ք մարդու մարմնի անդամների նման չեն բերան, վիզ, բռնակ, փոր... իսկ մեջի գինին նրա ոգևորիչ հոգին չէ՞:

*Lab bar lab-e kūzeh bōrdam az qāyat-e āz,
Tā zū talabam vāsete-ye 'ōmr-e derāz,
Lab bar lab-e man nahād ō miğōft berāz:
Mey xōr, ke bedīn jahān nemiāyi bāz!(139)*

(Ընչաքացությունից շուրթերս դրի կուծի շուրթերին, // Նրանից խնդրեցի, թող լինի միջնորդ երկար կյանքին, // Իր շուրթերը շուրթերիս դրեց ու ասաց զաղտնիքը. // Գինի խմիր, քանի որ այս աշխարհ չես գա կրկին:)

*Īn kūze čō man 'āšeq-e zārī būdeh ast,
Dar band-e sar-e zōlf-e negārī būdeh ast;
Īn dasteh ke bar garden-e ū mibīnī.
Dastī ast ke bar garden-e yarī būdeh ast!(72)*

(Այս կուծը իմ նման ողբալու սիրահար է եղել, // Սիրուհու վարսի կապի ծայրին է եղել; // Այս բռնակը, որ նրա վզին էս տեսնում. // Այն ձեռն է, որ սիրուհու վզին է եղել!)

Ե. Չարենցը Օ. Խայամի պես նույն կարծիքին է: Նա իր քառյակներում անդրադառնում է այն մտքին ու թեմային, որ կյանքը հավերժական է, և ամեն մի մահկանցու իր մեջ նորի առաջացման ծիլեր է սնում: Այս ուղղությամբ նա ասում է՝

*Դու մի օր աչքերդդ կփակես, որ ուրիշը քո տեղ գոյանա,
Կգնաս, կանցնես աշխարհքից, որ ուրիշը քո տեղ
գոյանա:
- Այն դո՛ւ էս, իմաստո՛ւն, այն դո՛ւ, - բայց արդեն
դարձած մի ուրիշ.
Հաստատեց, ժխտելով նա քեզ, որ ուրիշը քո տեղ գոյա
նա¹³:*

Չարենցը մի այլ քառյակում կրկին նույն թեման է ներկայացնում՝

*Ապրում էս, շնչում էս, դու դեռ կաս -
բայց ամեն վայրկյան դու ա՛յլ էս.
Անցյալ է դառնում քո ներկան -
ու ամեն վայրկյան դու ա՛յլ էս.
Բայց ներկան քո - հո՛ւնտ է գալիքի՝
մեռնելով - նա սնում է գալիքը,
Եվ այսպես - տևում էս դու երկար, -
ու ամե՛ն վայրկյան դու ա՛յլ էս¹⁴:*

Ըստ Խայամի՝ բնությունը անփույթ է, և խիստ իր գործն է անում: Գիշատիչ և խենթ դայակ է, որը իր զավակների մասին հոգ է տանում, ապա հասած, թե խակ, նրանց հնձում է:

¹³ Եղիշե Չարենց, Երկեր, էջ 313-314:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 310:

Խայամն ասում է՝ երանի չէի ծնվել, բայց որ ծնվել եմ, ինչքան շուտ գնամ, բախտավոր եմ:

*Aflāk ke jōz qam nafzāyand degar,
Nanahand bejā tā narōbāyand degar;
Nā āmadegan agar bedānand ke mā
Az dahr če mīkešīm, nāyand degar.(28)*

(Տխրությունից բացի ոչ մի բան չի ավելացնում երկինքը, // Մինչև չհափշտակեն չեն դնում տեղը; // Նրանք որ դեռ չեն ծնվել, եթե իմանան, որ մենք // Աշխարհից ինչ ենք քաշում, չեն գա այս աշխարհը):

Ս. Հեղայաթին նույնպես իր ամբողջ կյանքի ընթացքը հետաքրքրել է մահը, դեռ պատանի տարիքից այդ մտքին է եղել, որովհետև իր առաջին գրական աշխատանքը, որը պարտաստում է դարոցում, մի պատի թերթ էր և նրան «Ննջեցյալների ձայնը» վերնագիրն է տալիս: Հեղայաթը երբ արտասահմանում էր գտնվում, շատ հաճախ իր ընկերներին նամակներ էր գրում: Այդ նամակներից մեկը, որը հղված էր Թաղի Ռազավիին, գրում է. «Իրականությամբ ամաչում եմ, քանի որ չկարողացա ձեզ այցելության գամ: Մի քանի պատճառներով: Նախ ես վազե-վազերից խուսափում եմ, որովհետև խիստ ֆաթալիս եմ դարձել...և հետո շատ հոգնած եմ և անտարբեր ամեն ինչի նկատմամբ: Միայն օրերն եմ անցկացնում, ամեն գիշեր լավ խմելուց հետո հողին եմ թաղվում...»¹⁵:

Այսպիսով, Հեղայաթը Խայամի փիլիսոփայական գաղափարները ընդունելով իր ուսումնասիրության մի հատվածում, գրում է, այս մահվան և կորչելու երազանքը որ շատ հաճախ Խայամի քառյակներում կրկնվում է, արդյոք բուդդայականության Նիրվանեի փիլիսոփայության չի նմանվում:

Հեղայաթն ասում է, ըստ բուդդայականության փիլիսոփայության՝ աշխարհ, այսինքն՝ շղթայված իրադարձություններին շարան, իսկ աշխարհի արտաքին փոփոխությունները դրանց մոտ նմանվում է մի ամպի, մի արձագանքի կամ երևակայական պատկերներով լի մի երազի: Խայամի հոռետեսությունը կյանքի, մարդկանց և աշխարհի նկատմամբ, նաև արարչագործության հիմքերի դեմ խռովությունը բխում է նրա փիլիսոփայական գաղափարներից: Հեղայաթը գտնում է, որ Շոպենհաուերը նույնպես իր ունեցած փիլիսոփայական հոռետեսությամբ հանգում է հենց նույն Խայամի կարծիքին. Հեղայաթն ասում է, ըստ Շոպենհաուերի՝ «Նրա համար, ով հասնում է մի աստիճանի, որ ինքը իր կամքն է ժխտում, կամ այն աշխարհը, որ մեր կարծիքով այսքան իրական է երևում, իր բոլոր մոլորակներով և ծիրկաթիններով ի՞նչ է: Ոչինչ»¹⁶! Իսկ Օ. Խայամը այսպես է ասում՝

*Bengar ze jahān če tarf bar bastam? Hīč,
Vaz hāsel-e 'ōmr čīst dar dastam? Hīč,
Šam'-e tarabam, valī čō benšastam, Hīč,
Man jām-e jamam, valī čō beškastam, Hīč.(107)*

(Նայիր այս աշխարհից ի՞նչ ակնկալիքով հեռացա: Ոչինչ, // Կյանքի վաստակից ի՞նչ է ձեռք բերումս: Ոչինչ, // Ցնծության մոմն եմ, բայց որ վերջացա. Ոչինչ, // Ես Ջամի գավաթն եմ, բայց որ կոտրվեցի. Ոչինչ):

Այն ամենը, ինչ որ Խայամի մոտ հստակեցված է, այն է, որ մահը ամեն ուր կա, և այն մարդու կյանքի արեգակի վրա շվաք է դառնում: Նա մահը համարում է մանր նյութերի ձևափոխում՝ շրջապտույտ, որտեղ նյութերը ուրիշ նյութերի միաձուլումից կրկին կենդանանում են, իսկ հոգին մահվանից հետո այլևս գոյություն չունի: Է. Աղայանը «Օմար Խայամ» գրքի

¹⁵ Katuzyan, Mohammed Ali, Sadeq Hedayat va marge nevisandeh, Tehan, 1384, p. 73.

¹⁶ Hedayat S., Taranehayeh Xayyam, p. 30.

նախաբանում նույնպես այդ կարծիքին է, թե այս շրջապատու-
տը Խայամի մոտ այնքան ցայտուն կերպով է արտահայտվել
և այնքան բազմազան օրինակներով, որ կարելի է ասել, թե
նրա քառյակների հիմնական մոտիվներից մեկը մատերիալի
փոփոխությունների արտահայտումն է¹⁷: Հեղայաթը Օ. Խա-
յամի քառյակների վերլուծությունից եզրակացնում է, թե Խա-
յամն ասում է, երանի մարդը երբեք ծնված չլիներ, որովհետև
նա չգիտի իր սկիզբը և վերջը: Մարդու էությունը և գոյություն-
ը անգույթ ճակատագրի ազդեցության տակ են, այդ իսկ
պատճառով հաջողություն ձեռք բերելու համար կարիք չկա
չարչարվել, քանի որ թագավորի և աղքատի վերջը նույնն է:
Երկուսն էլ հող են դառնալու և բույսի տեսքով շարունակելու
են իրենց կյանքը: Հետևաբար տխությունն ու թախիծը թող-
նենք մի կողմ: Նա երկու բան է առաջարկում ներկա կյանքը
վայելելու և վիշտը մոռանալու, այն է՝ «կինն ու գինին»:

*Xayyām, agar ze bādeh mastī, xōš bāš;
Bā lāleh rōxī agar nešastī xōš bāš;
Ĉōn 'āqebāt-e kār-e jahān nīstī ast,
Ēngār ke nīstī, ĉō hastī xōš bāš. (140)*

(Խայամ, եթե գինուց հարբած ես, ուրախ եղիր; // Եթե մի
զեղեցկուհու հետ ես, ուրախ եղիր; // Որովհետև վերջի վերջո
աշխարհի ավարտը ոչինչ է, // Կարծիր թե չկաս, քանի որ
կաս, ուրախ եղիր):

Ամեն մի քառյակ սրբագործված քառատող է պոետի կյան-
քի իրողություններից ու հուզմունքներից: Հայոց ամենայն բա-
նաստեղծը հետևյալ կերպ է արտահայտվում գինու մասին՝

*-էս է, որ կա... Ճիշտ ես ասում. Թաքնդ բե՛ր:
էս էլ կերթա՝ հանց երագում, թաքնդ վե՛ր:*

¹⁷ Աթայան Ա., Օմար Խայամ, քառյակներ, Երևան, 1959, էջ 7:

*Կյանքն հոսում է տիեզերքում զընգալեն,
Մեկն ապրում է, մյուսն ըսպասում. Թաքնդ բե՛ր¹⁸:*

Գինին Օ. Խայամի քառյակներում խնդիրներից ձերբա-
զատվելու հիմնական առանցքն է: Կարմիր գինին նրա մոր-
մորների ու վշտերի մեղմացնելու միջոցն էր: Մ. Հեղայաթը
այս ուղղությամբ գրում է. «Գինու անդրադարձը Խայամի
քառյակներում կարևոր տեղ ունի: Սակայն Խայամը, հակա-
ռակ էբն-է Մինայի, չափավոր էր գինի խմելու մեջ, բայց գի-
նու գովքը նրա քառյակներում չափազանց է, միգուցե նա ու-
զում էր այդպիսով կրոնականներին դեմ հանդիման գնար»:
Հեղայաթը գինու մասին իր խոսքը շարունակում է և Խայամի
«Նոռուզնամե»-ից մեջբերում է կատարում. «Բայց «Նոռուզնա-
մե»-ի մի գլուխը միայն հատկացված է գինու օգտակարու-
թյան մասին, որը հիմնված է հեղինակի ձեռքբերած սեփական
փորձառությունների վրա: Նա այնտեղ ներկայացնում է
ԲուԱլի Մինա և Մոհամմեդ Ալի Ջաքարյա Ռազի-ի անուննե-
րը (60) և ասում. «Մարդու համար գինուց օգտակար ոչ մի
բան չկա, մանավանդ պարզ և դառը գինին. այն վիշտը մեղ-
մացնում և սիրտը ուրախացնում է» (էջ 70)¹⁹:

*'Ōmrat tā key bexōd parastī gōzarad,
Yā dar pey-e nīstī ō hastī gōzarad;
Mey xōr ke ĉōnīn 'ōmr ke qam dar pey-e ūst
Ān beh ke be xāb yā sōstī gōzarad. (143)*

(Կյանքդ մինչև երբ անձնապաշտությամբ անցնի, // Կամ
լինելու ու չլինելու փնտրտուների մեջ անցնի; // Գինի խմիր,

¹⁸ Հովհաննես Թումանյան, Բանաստեղծություններ, քառյակներ, պոեմ-
ներ, լեզենդներ և բալլադներ, (կազմեց Կ. Մաֆրազյան), Երևան, 1986, էջ 84:

¹⁹ Hedayat S., Taranehayē Xayyām, p. 38.

քանի որ այս կյանքի հիմքում տխրություն է // Ավելի լավ է քնով կամ գինով անցնի):

Բանաստեղծ Խայամը: Այս բաժնում Ս. Հեղայաթը Օ. Խայամին ներկայացնում է որպես բանաստեղծի: Խայամի քառյակները այնպիսի պարզությամբ, բնական և սրտին մոտ է գրված, որոնք անմիջապես գերում են ընթերցողին: Քառյակը չափածո ստեղծագործությունների ամենափոքր տեսակն է, իսկ այս փոքր կաղապարների մեջ Խայամը այնպիսի վարպետությամբ է ներկայացնում իր փիլիսոփայական մտքերն ու գաղափարները: Նա իր սկզբունքներին հավատարիմ մնալով՝ չի ընդօրինակում ոչ մեկին, այլ քաջածանոթ իր արվեստին ստեղծում է իրենը: Շատերը ցանկացել են նրա անցած ուղիով գնալ, բայց չեն հաջողել ստեղծել նրա նման գլուխգործոցներ:

Խայամի գրական-ստեղծագործական ոճին նմանակել շատերն են ցանկացել, և այս մասին Ս. Հեղայաթն ասում է. «Մինչև իսկ Հաֆեզն ու Սաադին նյութերի վերածննդի, աշխարհի անկայունության և վայրկյանների վայելչության ու զինենություն մասին բանաստեղծություններ են գրել, որոնք ուղղակի Խայամից են ընդօրինակել, բայց չեն կարողացել նրա վեհությանը հասնել»: Հեղայաթը մի այլ հատվածում իր խոսքը այսպես է շարունակում. «Թեկուզ Հաֆեզը, Մուլավին և որոշ խոհեմ բանաստեղծներ Խայամի մտքերի արտահայտման խոռվությունն ու քաջությունը զգացել են և երբեմն վեճի մատնվել, բայց իրենց մտքերը և նյութերը քողարկել և այլաբանորեն են ասել, այդ իսկ պատճառով նրանց բանաստեղծությունները քանի տեսակ են մեկնաբանվել... օրինակ Հաֆեզի ներկայացրած զինին որոշ դեպքերում պարզապես խաղողի հյութ է ներկայացված, բայց այնքան սուֆիական ասույթներով է քողարկվում, որ մեկնաբանության պահին կարելի է մի տեսակ սուֆիզմ համարել: Իսկ Խայամը քողարկելու գաղտնիքների ու ակնարկների կարիք չի զգում, մտքերը

պարզ արտահայտում է: Նա իր այս պարզ, ազատ և հստակ ոճով տարբերվում է մյուսներից»²⁰:

Օ. Խայամը գիտնական, մաթեմատիկոս և աստղագետ էր, սակայն այդ մասնագիտությունները ի գորու չէին նրան ետ պահելու, որպեսզի բնության զիրկը չնետվեր: Նա իր բացառիկ և համարյա անզուգական տաղանդով և միայն մի քանի պարզ և հասարակ բառերով նկարագրում է իր ապրած բնությունը կամ տեսարանը և ընթերցողին էլ իր հետ մասնակից է դարձնում իր ապրած վայելչությանը: Նա գտնվում էր մի ժամանակահատվածում, որտեղ բանագետների մեծամասնությունը արաբական բարդ և ճղճիմ բառապաշարի ազդեցությամբ, բառախաղերով ցուցադրում էր իր գիտությունը: Խայամի պարզ, հասկանալի և լի բառախաղերով քառյակները, ոչ միայն բարձր տրամադրություն են փոխանցում, այլ դրանց միջոցով նրա սրտի խոսքն է արտահայտվում՝

*Ān qasr ke Bahrām darū jā m gereft,
Āhū bače kard ō rū be ārām gereft,
Bahrām ke gūr mīgerefti hame 'ōmr,
Dīdī ke čegūne gūr Bahrām gereft?(54)*

(Այն պալատը, որտեղ Բահրամը գավաթ բարձրացրեց, // Եղնիկը դեպի իր հանգիստը գնաց, երբ ձագ հանեց, // Բահրամը, որ ամբողջ կյանքը ցիռ (gūr) էր որսում, // Տեսար թե, գերեզմանը (gūr) ինչպե՞ս Բահրամին բռնեց):

Խայամը որոշ քառյակներում հիմտորեն բառախաղեր է անում, օրինակ «Խիճ» (Ոչինչ) բառն է օգտագործում, որը «Փիլիսոփա Խայամ» բաժնում ենք ներկայացրել: Նրա հակառակորդները ասում էին, թե դա իր աղքատ բառապաշարի կամ հանգավորելու արդյունքն է, բայց այստեղ փիլիսոփայական իր խոր մտքերը և գաղափարներն են քողարկված: Հեղայաթը

²⁰ Նույն տեղում, էջ 45:

բաջ գիտակցելով հեղինակի մտայնությանը քառյակների մի մասը առանձնացնում և դրանց «Hič ast» (Ոչինչ է) վերնագիրն է տալիս: Նա մի այլ քառյակում օգտագործում է կկու բառը և իր վարպետի գրչով, գրական բարձր ճաշակով փոխանցում է, թե ուր են անցյալի այդ փառքն ու շուքը: «Կու-կու»- պարսկերեն, ոչ միայն նշանակում է թռչուն, այլ «ու՛ր է- ու՛ր է»:

Ān qasr ke bar čarx hami zad pahlū,

Bar dargah-e ū šahān nahāndī rū,

Dīdīm ke bar kōngereaš fāxtehī

Benšaste hamī gōft ke: «kū, kū?»(56)

(Այն պալատը, որը հենվեց երկնքին, // Թագավորներ երես դրեցին նրա դարպասին, // Տեսար, որ նրա աշտարակին մի կկու // Այսպես նստած, ասում էր, որ «ուր են, ուր են» (պարսկերեն *kū, kū*):

Օ. Խայամը որպես բանաստեղծ ունի նաև փիլիսոփայական և գիտական ժառանգություն, բայց դրանք իր հանրահայտ լինելու մեջ ոչ մի դեր չեն ունեցել: Խայամից մի ուրիշ արժեքավոր հիշատակ է մեզ հասել, և ինչպես Հեղայաթն է ասում այն կոչվում է «Nörūznāme» (Նոռուզի նամակներ): Այս մասին Ս. Հեղայաթը գրում է. «Իմ սիրելի ընկեր՝ Մոջթաբա Մինուվի-ի ջանքերով «Nörūznāme»-ն հրատարակվեց: Այս գիրքը պարզ և աննման պարսկերենով է գրվել, և ապացույցն է այն բանի որ քառյակների հեղինակի հզոր գրչով է գրված: Պարսկերեն արձակ գրականության մեջ ամենասահուն և ամենալավերից մեկն է, իսկ նախադասությունների կառուցվածքը պահլավերենին շատ մոտ է: Այդ ժամանակաշրջանի գրականություններից շատ թե քիչ, որպես օրինակ եղել են «Sīasatnāme» (Քաղաքական նամակ), «Čhār maqāleh»

(Չորս հոդված) և այլն, բայց դրանք արձակ գրական արժեք չեն ներկայացրել, ինչպես «Nörūznāme»-ն»²¹:

Ըստ Հեղայաթի՝ կան կարծիքներ, որ «Nörūznāme»-ն Խայամը չի գրել, այլ մեկ ուրիշը: Հեղայաթը գտնում է, ենթադրենք որ այդպես է, հապա նա, ով գրել է, մտքերով Խայամին շատ մոտ մարդ է եղել, սակայն դրանք միայն ենթադրություններ են: «Nörūznāme»-ում ոչ մի խոսք անգամ փիլիսոփայական մտքերից ու գաղափարներից չկա, և ոչ էլ սուֆիզմից և կրոնական խնդիրներից: Այս գիրքի հեղինակը Խայամը, Սասանյանների թագավորության ժամանակաշրջանից իրանական ազգային ավանդությունները, արվեստի բարձր ճաշակը, նրբությունները և շքեղության զգացումներն է ներկայացնում, իսկ գեղեցիկ բառերի և հնչեղ նախադասությունների օգտագործումը ևս մեկ անգամ փիլիսոփա, աստղագետ և գիտնական Խայամի ներկայության վառ ապացույցն է: Օ. Խայամի գրական ստեղծագործության ազդեցությունը և համբավը Անգլիայի և Ամերիկայի գրականության մեջ մեծ արձագանք է ունեցել, և դա կրկին մատնացույց է անում նրա հանճարեղ մտքի և վարպետ գրչի:

Այսպիսով, մենք Ս. Հեղայաթի ջանքերով առիթ ունեցանք ավելի լավ ճանաչել Խայամին: Նա Իրանում առաջինն է, ով այդպիսի մանրամասնությամբ քառյակների հանճարեղ վարպետին ծանոթացնում է մեզ: «Մաղեղ Հեղայաթը «Խայամագիտության» հիմնադիրն է Իրանում, և նրա ճանաչելու համար ոչ մի ջանք չի խնայել...Նրա այս ուսումնասիրությունից անդրադառնում ենք, որ նա չի շտապել և խոհեմությամբ է մոտեցել: Նա որոնումներ և խորաթափանց ուսումնասիրություններ կատարելուց հետո, վերջնականապես, երբ Խայամին ճանաչելու համար բոլոր դոները փակ է տեսնում, աշխատում է քառյակների ուսումնասիրությամբ, որ անկասկած ի-

րենն են, ճանաչի նրան»²², գրում է պարսիկ գրող և գիտնական Մահմուդ Քաթիրային:

Ս. Հեղայաթի տեսակետները իր ուսումնասիրությունների արդյունքում կրկին մեզ փաստի առաջ է կանգնեցնում: Չգիտենք Հեղայաթը քառյակները ուսումնասիրելով արդյոք ճիշտ մոտեցում և կարծիք է ունեցել Խայամի բնավորության առանձնահատկությունների, ընդհանուր առմամբ աշխարհայացքի և անձնականի նկատմամբ: Այնուամենայնիվ, Հեղայաթը Օ. Խայամի աշխարհայացքը և փիլիսոփայական գաղափարները ընդունել և կարող ենք ասել նրա համախոհն է եղել, այն չափով, որ Հեղայաթը նույնպես համախոհ էր իր մի ուրիշ քննադատական ուսումնասիրության հերոսին Ֆ. Կաֆկայի մտայնություններին և գաղափարներին: Ինչպես Հեղայաթը, այնպես էլ Խայամը, չկարողանալով ըմբռնել կյանքի օրինաչափությունները, հանգում են ֆատալիզմին:

Հեղայաթի կարծիքով Խայամը իր փիլիսոփայական գաղափարներով համոզված և հավատում էր ա) մահվան ցանցը ամեն ուր սփռած է, և մարդու կյանքը շարունակ սպառնում է. բ) կյանքը շրջապատույտ է: Նյութը անվերջ մի վիճակից պտույտ կատարելով փոխանցվում է մյուսի և շարունակում իր կյանքը. գ) աշխարհը և տիեզերքը պատահական են ստեղծվել դ) մարդը ենթակա է ճակատագրին. ե) Սեմական ցեղը, ի մասնավորի արաբները և նրանց հավատալիքները դատապարտված են. զ) գինին և կինը հաճույք պատճառելու միակ միջոցն են. է) վայելել կյանքի բոլոր վայրկյանները, որովհետև մահվան ու ճակատագրին դեմ գնալու միակ ձևն է:

OMAR QAYYAM'S QUATRAINS INTERPRETATION BY SADEQ HEDAYAT

Anahit Yahyamasihi

(summary)

In the 20th century, one of the most famous authors in Iranian culture and literature is Sadeq Hedayat. He became interested in Omar Qayyam (12-13 century), the middle ages distinguished poet's philosophical ideas and he wrote an analytical-critical essay about Qayyam's quatrains. S. Hedayat believes that, with those quatrains, Qayyam expressed his ideologies and world outlook clearly, unpretentiously, and beautifully, with meaningful and profound thoughts. Through quatrains' charming and fascinating melody he created ravishing impression and mood in his readers. S. Hedayat is sure that, Qayyam's transfer the same thoughts and ideology in different ages based on what the poet always had been faithful. Quatrains peculiar philosophical ideas display poet's treatment and taste towards religious, faith, cosmos and creation. According to S. Hedayat's point of view O. Qayyam is a stick fatalist. There is no happiness and no punishment. There is no past and future, just live present and enjoy it.

²² Ettihad Houshang, Pajouheshgaran mo'asere Iran, p. 241.

ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԹԵՄԱՆ ՄՈՀԱՄՄԱԴ ԱԼԻ ՋԱՄԱԼԶԱԴԵԻ ՀՈՒՇԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Ջամալզադե, նովելագրություն, հուշեր, քարավան, Բաղդադ, Հալեպ, կոտորած, ողբերգական, ուրվական, ճակատագիր, իրադարձություն

XX դարասկզբին հայ ժողովրդին պատուհասած աղետն արձագանք է գտել նաև իրանական գրական մշակույթում: Նոր-նոր ասպարեզ իջած պարսկալեզու մամուլում թեև առանձին պատահիկներով, սակայն անդրադարձ է կատարվում ոչ միայն Արևմտյան Հայաստանի կոտորածներին, այլ նաև Հարավային Կովկասում հայ-թաթարական բախումներին: Օսմանյան կայսրությունում 1908-1909 թթ. և 1915-1923 թթ. կոտորածների մասին տեղեկություններ կան «Ռադ» (Ամպրոպ), «Նեդայե վաթան» (Հայրենիքի ձայն), «Ասրե ջադիդ» (Նոր դար), «Իրան», «Թաբրիզ», «Շաֆադե սորիս» (Կարմիր արշալույս) և այլ պարբերականներում¹:

Սակայն ամենահիշատակելին պարսից ժամանակակից նովելի հիմնադիր² Մոհամմադ Ալի Ջամալզադեի հուշերն են հայերի տեղահանության սարսռազդու պատկերների վերաբերյալ: Ըստ գրողի՝ այդ պատկերներն իսկական մղձավանջ են եղել, որ հետագայում ևս շարունակել են տանջել Ջամալզադե մարդուն:

Նովելագիրը 1915-1930 թթ. ընթացքում բնակվել է Բեռլինում: 1915 թ. 16 ամսով վերադառնում է հայրենիք: Այդ ըն-

¹ http://www.genocidal.ir/index.php?option=com_content&view=article&id=18:2010-04-14-05-54-45&catid=9:documents&Itemid=18

² Комиссаров Д., Пути развития новой и новейшей персидской литературы. стр. 67, Москва, 1982.

թացքում իրանցի ազգայնականների հետ աշխատում է Բաղդադում, իսկ երբ բրիտանական զորքերը մոտենում են քաղաքին, նա շվեդ երկու սպայի հետ Բաղդադով և Հալեպով վերադառնում է Եվրոպա: Բաղդադից Ստամբուլ ուղևորվելիս ճանապարհն անցնում է հայերի տարագրության շրջաններով: Տեղահանված հայերի քարավանների ողբերգական վիճակի մասին նա անդրադառնում է «Սարնեվեշթ վա քարե ջամալզադե» (Ջամալզադեի ճակատագիրն ու գործունեությունը) գրքում³: Այնուհետև 1971 թ. նա այս մասին որոշ խմբագրումներով կրկին գրում է Ժնևում հրատարակած «Մոշահեդաթե շախսիե ման դար ջանգե ջահանիե ավվալ» (Անձնական խոհերս Առաջին աշխարհամարտի շուրջ) գրքում⁴: «Հուշերում»⁵ Ջամալզադեն հաստատում է, որ իր վկայություններն իրական են և անձամբ այդ իրադարձությունների ականատեսն է եղել. «Ճանապարհի համար սևունդ և ջրի կաշվե մեծ տիկ էինք վերցրել: Մեր երթուղին ացնում էր Եփրատի արևմտյան ափով: Քանի որ գետի ջուրը պղտոր էր, խմելու ջուր դրանով էինք վերցնում: Բացի դրանից, թուրքական կառավարությունը հայերին կոտորում էր և երբեմն էլ դիակները Եփրատը գցում: Գետի բերած մի քանի դիակ ես իմ աչքով եմ տեսել»⁶:

Երբ սայլերով Հալեպից շարժվում են դեպի Ստամբուլ, ճանապարհի սկզբում հանդիպում են հայերի խմբերի, որոնց «քայլող մեռելների քարավան» է կոչում: Գրողի նկարագրությամբ անհավատալի դաժանությամբ թուրք հեծյալ ժանդարմները հայերին քշում են դեպի մահ: Հարյուրավոր կանայք, ե-

³ Mehrin M., Sarnevest va kare Jamalzadeh, Tehran, 1342.

⁴ Jamalzadeh M., Mošahedate šaxsie man dar jange jahanie avval, Jnev, 1350.

⁵ Afšar I., Dehbaši A., Xaterate seyed Mohammad Ali Jamalzadeh, Tehran, 1378.

⁶ Afšar I., Dehbaši A., Xaterate seyed Mohammad Ali Jamalzadeh, ss. 147-148.

բեխաներ և տղամարդիկ զենքի ու մտրակի հարվածների տակ ողբալով՝ ուժասպառ առաջ են շարժվում:

«Այս խմբերի մեջ երիտասարդների հազվադեպ կարելի է հանդիպել, քանի որ թուրքերը նրանց ռազմաճակատ էին ուղարկել կամ, ռուսական բանակին նրանց միանալու վտանգը հաշվի առնելով, կոտորել: Հայ աղջիկների գլուխները սափրած էին, որ չնկատվեն, և թուրք ու արաբ տղամարդիկ նրանց նկատմամբ ոտնձգություններ չանեն: Երկու-երեք թուրք ժանդարմ ոչխարի հոտի նման մտրակի հարվածներով նրանց առաջ էին մղում: Ժամանակ առ ժամանակ ճանապարհի եզրերին արդեն մահացած կամ հոգին տվող հայերի էինք հանդիպում»:

Ջամալզադեն պարզ նկարագրող չէ, այլ արվեստագետ, որ հոգեբանական նուրբ անցումներով վեր է հանում և՛ պահի ողջ դրամատիզմը, և՛ իր վերաբերմունքը դառն իրականության հանդեպ:

Երեկոյան կողմ հասնում են մի վայրի, որտեղ թուրք ժանդարմները մոտ 400 հոգանոց խմբի էին կայանել՝ փոքր-ինչ հանգստանալու համար: «Քայլող մեռելների» հոգնատանջ ոտքերին ոտնամանի փոխարեն այնքան թուղթ ու հնոտիք է փաթաթած, որ հեղինակը դրանք համեմատում է մանկան բարուրի հետ: Տղամարդիկ և կանայք հողն են փորփրում՝ արմտիք գտնելու և սովն ինչ-որ կերպ մեղմելու համար:

Նա վարպետորեն ընթերցողին է փոխանցում դահճի և գոհի հանդեպ ունեցած իր վերաբերմունքը: Այստեղ թուրք ժանդարմների գիշատչային դաժանությանը հակադրում է 18-19 տարեկան երկու դուստրերին փրկելու գերմարդկային ճիգեր գործադրող հայուհու ինտելեկտն ու մայրական պարտքի գիտակցումը: Նա հիացմունքով է խոսում ուրվականի վերածված հայուհու ֆրանսերենի իմացության մասին և, չվերցնելով վերջինիս առաջարկած աղամանդները, նրա հետ կիսում է պարենի իր պաշարը: «Խիստ ամաչեցի, որ մեր պարենը ևս

առող էր, սակայն ինչ կարողացա, տվեցի և ասացի, որ ձեր աղամանդներն ինձ պէրք չեն»:

Նրա հաջորդ զրուցակիցը Ստամբուլի համալսարանի նախկին դասախոս է, մաթեմատիկայի մասնագետ տարեց հայ մարդ, ով գերազանց ֆրանսերենով հարցնում է Ջամալզադեին.

-Աստվա՛ծդ սիրես, ասա՛, թե այս պատերազմը ե՞րբ է ավարտվելու, աչքիս առաջ 10 տարեկան որդիս սովամահ է լինում:

«Պատասխան չունեի, սակայն հոգուս խորքում գիտակցում էի, որ գայլաբարո մարդ արարածը, որ աղամորդի է կոչվում, երբեք պատերազմելուց չի դադարի: Մի կտոր հաց տվեցի. բաժանեց երկու մասի, մեկը պահ տվեց ծոցում, իսկ մյուս մասը սկսեց ազահորեն ուտել: Այնուհետև ասաց.

-Ջարմանո՛ւմ ես, որ հացը ես եմ ուտում, փոխանակ գավակիս տալու: Հաստատ գիտեմ, որ նա մեկ-երկու ժամից մահանալու է, այլևս անիմաստ է...»

Այնուհետև մի բնակավայրի հասանք, մեր սնունդը ևս ավարտվել էր և ինչ հնարավոր էր, գնում էիք: Այստեղ ևս տարագիր հայերի մի խմբի հանդիպեցինք... Արաբներից մի ոչխար գնեցինք: Մորթած կենդանու փորոտիքը հայերն սկսեցին արագությամբ ուտել:

Նմանատիպ տեսարանների ականատես լինելով՝ դանդաղորեն առաջ էինք շարժվում: Մենք նույնպես հոգնությունից տկարացել և թուլացել էինք: Ճանապարհի եզրերին կրկին հայերի դիակների էինք հանդիպում: Չափազանց ճնշող տպավորություն էր...»:

Հալեպում իջևանում են «Պրինց» կոչվող մի հյուրանոցում, որի տերը ևս հայ է: Նույն օրերին այդ հյուրանոցում է իջևանում նաև Ջեմալ փաշան: Հայը նրանց խնդրում է միջնորդել Ջեմալի մոտ, որ իրեն չաքսորեն, սակայն դա էլ չի օգնում, և մի քանի օր հետո տեղեկանում են, որ հյուրանոցի տիրոջն

աքսորել են Բեյրութի կողմերը, որտեղ գրողի խոսքերով՝ թուրքերը մեծ սպանդանոց էին սարքել:

«Կարճ ասած,- շարունակում է Ջամալզադեն,- սամոկե-ցուցիչ օրեր ապրեցինք, որոնց վերիուշը հաճախ մղձավանջի վերածված տանջում է ինձ:

Այդ տարիներին Շվեյցարիայի մի շարք քաղաքացիներ «Կարմիր խաչի» միջոցով բազմաթիվ հայ մանուկների որդեգրեցին: Նրանցից ոմանք մինչև այժմ հասարակական լուրջ դիրք են զբաղեցնում այդ երկրում, ինչպիսին է բժիշկ Արաբյանը, որը հայտնի մանկաբույժ է: Ժնևում հայտնի մի շարք վիրաբույժներ, ճարտարապետներ, հենց այն որբերն են, որոնց շվեյցարացիները փրկել են անխուսափելի մահվանից»:

**ТЕМА ГЕНОЦИДА АРМЯН В МЕМУАРАХ МОГАММАДА
АЛИ ДЖАМАЛЬЗАДЕ**
Гарник Геворгян
(резюме)

В 1916 г., основоположник иранской новеллы, М. А. Джамалзаде из Багдада через Алеппо возвращается в Берлин. Путь из Багдада в Турцию проходил через районы насильно переселенных армян. О плачевном состоянии караванов выселенных армян он писал в книге «Судьба и деятельность Джамалзаде». Затем об этих же событиях, с некоторыми изменениями, автор изложил в 1971 г. в книге «Мои личные рассуждения о первой мировой войне», напечатанной в Женеве. Здесь Джамалзаде утверждает, что его сведения действительны и он был очевидцем «каравановдвигающихся мертвецов».

**THE SUBJECT OF ARMENIAN GENOCIDE IN THE MEMOIRS
OF MOHAMMAD ALI JAMALZADE**

Garnik Gevorgyan

(summary)

The founder of the Persian novel Mohammad Ali Jamalzade in 1916 returned to Berlin from Iran passing across Baghdad and Aleppo. When visiting Turkey from Baghdad the novelist faced the elimination areas of Armenians. The tragic situation of the exterminated and eliminated Armenians is attested in the book called "The Activities and Fate of Jamalzade". After a while, in 1971, he referred to this topic again in the book "My Personal Thoughts on the First World War" published in Geneva. Here Jamalzade confirms the fact that his attestations and evidences are true and the writer himself has witnessed "the caravans of walking dead creatures".

XX ԴԱՐԱՍԿԶԲԻ ՊԱՐՄԻՑ ՊԱՏՄԱՎԵՂԸ.

ՀԱՄԱՌՈՏ ԱԿՆԱՐԿ

Բանալի բառեր՝ պատմավիպագրություն, Սանաթիզադե Քերմանի, հերոսական, նախախլամական, դարուֆրոնուն, թարգմանություն, թեմափիկ անդրադարձ

Եվրոպական ժողովուրդների մշակույթում մոտ չորսհարյուրամյա ուղի անցած պատմավեպի ժանրը թեև Իրանում միայն վերջին հարյուրամյակում է դարձել գրական մշակույթի բաղկացուցիչ, սակայն հասցրել է իր կայուն տեղն զբաղեցնել պարսից նոր և նորագույն շրջանի գրականության մեջ: Ընթերցողների բազմաքանակությամբ, հիրավի, այն դարձել է պարսից նորագույն արձակի ամենապահանջված և առաջատար ժանրերից մեկը: Այս ընթացքում ստեղծվել են մեծ թվով ստեղծագործություններ, ինչն ուսումնասիրողներին կանգնեցնում է ընտրության լուրջ դժվարությունների առջև:

Պարսից պատմավիպագրությունը գրավել է թե՛ արևմտյան, թե՛ խորհրդային իրանագետների ուշադրությունը: Դրան անդրադարձել են այնպիսի հեղինակներ, ինչպիսիք են Ե. Է. Բերտելսը, Յու. Ն. Մառը, Դ. Կոմիսսարովը, Խ. Գ. Քորոդլին, Մ. Ն. Իվանիշվիլին, Ռ. Գ. Լևկովսկին, Գ. Կադիրովը, Ֆ. Մախալսկին, Մաիդ Ակլան, Ռեզա Թոֆիդը, Էդ. Բրաունը: Ժանրի զարգացման առանձնահատկությունները կարևոր տեղ են զբաղեցնում նաև իրանցի գրականագետներից Յահյա Արյանփուրի, Մաիդ Նաֆիսիի, Հ. Միր Աբեդինիի, Հ. Աբդոլահիանի, Մոհամմադե Ղոլամի և այլոց ուսումնասիրություններում:

Պարսից նոր արձակի զարգացման գործում կարևոր նշանակություն է ունեցել 1851 թ. Թեհրանում հիմնված «Դարուֆրոնուն» (Գիտության տուն) առաջին աշխարհիկ ուսումնական հաստատությունը Իրանում: Դարուֆրոնի շուրջ համախմբված մտավորականները ձեռնամուխ են լինում թարգմանական լայն գործունեության, ինչն էլ կանխորոշում է պատմավեպի հետագա զարգացման ուղին: Այդ շրջանի ամենաբեղուն թարգմանիչներից է Մուհամմադ Թահեր Միրզա Էսքանդարին, որ թարգմանում է Ա. Դյումայի «Կոմս Մոնտե Քրիստո» (1890-1891 թթ.), «Երեք հրացանակիրները» (1897-1898 թթ.) և այլ վեպեր, իսկ Աբդոլլաթիֆ Թոսուզի Թաբրիզին թարգմանում է «Հազար ու մի գիշերվա հեքիաթները», որը Ղաջարական շրջանի թարգմանական գրականության լավագույն օրինակներից է համարվում¹: Այդ շրջանում թարգմանվում են նաև Ժան Բատիստ Մոլիերի, Դանիել Դեֆոյի, Ժյուլ Վեռնի և եվրոպական այլ հեղինակների երկեր: Արաբ հեղինակներից ընդօրինակման հարցում աչքի է ընկնում Ջիրջի Ջիրդանը:

Ըստ իրանցի գրականագետ Յահյա Արյանփուրի՝ «Թարգմանական աշխատանքը բացի ճանաչողականից, դրական այլ նշանակություն ևս ունենում է, քանի որ այդ ընթացքում թարգմանիչները ստիպված են լինում հետևելու բնագրերի պարզ լեզվին և թոթափելու պարսից գրականության մեջ նախկինում մեծ տարածում ունեցող զարդաքանդակ ոճը»²:

Եվրոպական երկրների, մասնավորապես Ֆրանսիայի պատմությանը ծանոթանալու բուռն ցանկությունը, այս երկերի կառուցվածքային և սյուժետային նմանությունը իրանական միջնադարյան կիսապատմական բնույթի ժողովրդական վեպերին (դասթաններին), նրանց հերոսների քաջութի

¹ Mirabedini H., Sad sale dastannevisie Iran, j. 1-2, s. 30, Tehran, 1383.

² Кадыров Г., Современный персидский исторический роман, Душанбе, 1982, стр. 10.

յունն ու հնարամտությունը, թարգմանիչների հեղինակային միջամտությունը առիթ են դառնում իրանցի ընթերցողների ուշադրության գրավման և կրկնօրինակման համար:

Մահմանադրական շարժման տարիներին (1905-1911 թթ.) փոխվում է վերաբեմունքը պատմության հանդեպ, և հրամայական է դառնում երկրի հերոսական անցյալի ոգով երիտասարդ սերնդին նոր ու ժամանակի հասարակական-քառայական պահանջներին համապատասխան դաստիարակելու թեման: Առաջին պլան են մղվում պատմական ուսումնասիրությունները: Խթանիչ դեր է խաղում նաև XIX դարում արևմտյան իրանագետների նախախաղման կողմից շրջանի Իրանի պատմությամբ հետաքրքրվելու հանգամանքը: Եթե մինչ այդ ազգային ինքնության ընկալման հարցում կրոնն ու ազգայինը հանդես էին գալիս միախառնված, ապա հետադուր իսլամն ու իրանիզմը գաղափարական առումով անջրպետվում են³:

Պատահական չէ, որ առաջին պատմավիպասանները նաև պատմաբաններ էին: Պատմության գիտական ուսումնասիրությունն այդ հեղինակներին թույլ է տալիս, ընթերցողների ազգայնական զգացմունքները գրգռելով, նորանոր համակիրներ գրավել: Միրզա Աղախան Քերմանիի 1901 թ. Թեհրանում հրատարակած «Ալեքսանդրի հայելին», «Երեք նամակ» ուսումնասիրությունները լուրջ ազդեցություն են ունենում իրանցի պատմավիպասանների վրա⁴:

Վեպի առաջին նմուշները պարսից արձակում ի հայտ են եկել պատմավեպի տեսքով և սահմանադրական շարժման բերած քաղաքական ու հասարակական տեղաշարժերի արդյունք էին: Ասպարեզ են իջնում երկրի անկախության պահ-

պանման և գերտերությունների գաղութային ազդեցությունը թողափելու թեմաները:

Այս երկերի ընթերցումը շատերին դրդում է ուսումնասիրելու, վերաբժնորելու և վերիմաստավորելու պատմությունը: Մտավորականության շրջանում նկատվում են հակասեմականության և անցյալապաշտության երանգներ: Ռեզա շահի նախախաղման կողմից շրջանի Իրանի պատմության և պետության աշխարհիկ կառուցվածքի հանդեպ ունեցած հակվածությունը առիթ են դառնում, որ կրոնամետների և ազգայնականների միջև հակամարտությունն էլ ավելի բորբոքվի: Երկրում իրանիզմի վերելքին զարկ են տալիս նաև 1934 թ. Ֆիրդուսիի «Շահնամե»-ի ստեղծման հազարամյակի տոնակատարությունները:

Մահմանադրական շարժման տարիներին նորարար մտավորականներից ոմանք հանդես էին գալիս անցյալի մշակութային ժառանգության մերժման և դրա հետ կապի խզման կոչերով: Այս առումով պատմավեպին հաջողվեց պահպանել առնչակցությունը անցյալի գրական ավանդույթների, ինչպես նաև միջնադարյան դասթանների հետ: Կանխվում է խզումը անցյալի մշակույթի հետ: Այս առումով պատմավեպը յուրօրինակ կամուրջ է դառնում ավանդականի և նորարարականի միջև⁵:

1910-1920-ական թթ. գրված պատմավեպերն իրենց վիպագրական տեխնիկայով թեև ունեն լուրջ թերություններ, սակայն բովանդակային և թեմատիկ հարստությամբ կարողանում են լրացնել բացը՝ գրավել ընթերցողների ուշադրությունը: Հաջորդ երկու տասնամյակներին՝ 30-40-ական թթ., զգալիորեն բարելավվում է վիպասանական տեխնիկան, սակայն ի հաշիվ բովանդակային կողմի:

1920-30-ական թթ. մեծ թափ է առնում այս ստեղծագործությունների հրատարակումը մանավանդ ժամանակի պար-

³ Mirabedini H, Sad sale dastannevisie Iran, j. 1-2, s. 31.

⁴ Комиссаров Д., Пути развития новой и новейшей персидской литературы, Москва, 1982. стр. 8-22,

⁵ Qolame M., Romane tarixi, Tehran, 1381, ss. 138-139.

բերականներում: Թերթերն ու ամսագրերը թերթոնային հատվածներն ու հավելվածներն ամբողջովին հատկացվում են պատմավեպերին: Իրանք թեև գեղարվեստական առումով բարձրարժեք ստեղծագործություններ չէին, սակայն մեծ առավելություն ունեին հասարակության ուսյալ և երիտասարդ զանգվածի ուշադրությունն իրենց կողմը գրավելու իմաստով:

Իրանում պատմավեպեր գրելու առաջին փորձերը կատարվել են դեռևս XIX դարի երկրորդ կեսին: Իրանցի գիտնական Մ. Էստելամին գրում է. «Միբգա Աղախան Քերմանին գրել է մի քանի պատմական վեպեր Մազդաքի, Մանիի, Նադիր շահի և սուլթան Հուսեյնի մասին, ինչը հենց ինքը՝ հեղինակն է հիշատակում, սակայն դրանք չեն պահպանվել»⁶:

Իրանական պատմավեպի առաջնեկն է համարվում Մոհամմեդ Բադեր Խոսրովիի «Շամս և Թողրա»-ն՝ տպված 1910-1911 թթ.: Այնուհետև լույս են տեսնում Շեյխ Մուսա Նասերի «Էշղ վա սալթանաթ» (Մեր և իշխանություն) (1919 թ.), Մանաթիզադե Քերմանիի «Դամգոսթարան յա Էնթեղամխահանե Մազդաք» (Դարանակալները կամ Մազդաքի վրիժառունները), իսկ XX դարի 20-ական թթ.՝ Հասանխան Բադիի «Դասթանե Բասթան» (Անցյալի պատմություն) (1921 թ.), Ռահիմզադե Սաֆավիի «Շահրբանու» (Թագուհի) (1927 թ.), Հեյդար Ալի Քամալիի «Մազալեմե Թորքանխաթուն» (Թորքանխաթունի դաժանությունները) (1928-1929 թթ.), Հուսեյն Մարուրի «Դահ նաֆարե դզլբաշ» (տասը դզլբաշներ) (1928 թ.) վեպերը և այլն:

Առաջին երկու տասնամյակների ընթացքում, անկախ քանակական և որակական առաջընթացից, այս ժանրը աստիճանաբար ստանձնում է իշխող վերնախավի իդեալների արտահայտչի դերը: Այս պատճառով ժանրը մասնակիորեն կորցնում է հասարակական հնչեղությունն ու սրությունը,

թեև բովանդակային իմաստով չէր կորցրել ազգայնական ու անկախական տրամադրությունները: Պատմավեպերի քանակի ավելացմանը զուգընթաց դրանցում ավելանում է նաև զգացմունքայնությունն ու հրապարակախոսական պաթոսը, ինչը մասամբ զրկում է գրական տեսակն իր նախնական և հիմնական նպատակներից:

Ռեզա շահի իշխանության տարիներին (1925-1941 թթ.) արգելվում է տպել ստեղծագործություններ, որոնց բովանդակությունն անմիջապես վերաբերում է տվյալ ժամանակաշրջանի հասարակական տեղաշարժերին: Իրեն պարթևական դինաստիայի ժառանգորդ հայտարարած Ռեզա շահը նույնիսկ խրախուսում էր անցյալի թեմատիկայի անդրադարձները գրականության էջերում, և 1930-ական թթ. լույս են տեսնում Աբբաս Արիանփուր Քաշանիի «Արուսե Մադի» (Մարաստանի հարսը) (1930 թ.), Շին Փարթոուի «Փահլավանե Չանդ» (Չանդ դյուցազնը) (1934 թ.), Հաբիբ Յադմայի «Դախմեյե Արգուն» (Արգունի դախման) (1933-1934 թթ.), Յահյա Քարիբի «Յադուր Լեյսը» (1936 թ.), Ջեյնալաբեդին Մոաթամանի «Աշյանեյե օղաբ» (Արծվաբույն) (1937-1938 թթ.), Ջեյնալաբեդին Ռահմանայի «Փեյդամբար» (Մարգարե) (1937-1938 թթ.) վեպերը և այլն:

Այս հոսանքից հետ չեն մնում նաև այնպիսի հայտնի գրողներ, ինչպիսիք են Մոհամմադ Ջամալզադեն, Սադեղ Հեդայաթը, Սայիդ Նաֆիսին, Մոջթաբա Մինովին և այլք: Սադեղ Հեդայաթը գրում է պատմական պատմվածքների շարք «Մայեյե մոդոլ» (Մոնդոլի ստվերը) ընդհանուր վերնագրով, «Փարվին՝ Սասանյան դուստր» և «Մազիար» ստեղծագործությունները:

Սակայն անցյալի և ներկայի թեմաներով ստեղծագործող հեղինակների միջև հակամարտություն է բռնկվում: Եթե Փեհլիսիների իշխանությունից դժգոհ պատմավիպասանները գովերգում էին անցյալի «դրախտային» ժամանակները՝ շեղե-

⁶ Кадыров Г., ևշվ. աշխ., էջ 15:

լով ժողովրդին առօրյա հոգսերից, ապա նրանց հակառակորդները քննադատում էին նրանց ընտրած ուղին: Այդ հեղինակներից էր Սադեղ Հեղայաթը, ով, հետ կանգնելով պատմական անցյալի թեմաներից, «Վաղ-վաղ սահաբ» ժողովածուի «Ղազիյեյե ռումանե թարիխի» (Ղատմավեպի հիմնահարցեր)-ում քննադատում է այս ժանրը: Նիմա Յուշիջը ևս քննադատում է պատմավեպը՝ այն համարելով ներկա իրականության հետ առնչություն չունեցող ժանր⁷:

Անկախ ունեցած մեծ մասսայականությունից և արձանագրած հաջողություններից՝ այդ շրջանի պատմավեպերին, իրոք, հատուկ են հետևյալ թերությունները՝ շարադրանքի ավելորդ ձգձգվածությունը, դիպաշարի անհետևողականությունը, երբեմն պատմական հերոսի ընտրության ոչ սկզբունքայնությունը, կարևոր իրադարձությունների հաճախակի ստվերումը սիրային-արկածային թեմաներով, ինչպես նաև պատմական իրադարձությունների մակերեսային պատկերումը:

XX առաջին կեսի պարսից պատմավիպագրության ուսումնասիրությունը կարևորություն է ստանում գրական, մշակութային և հասարակական-քաղաքական տեսանկյունից: Գրական տեսանկյունից առաջին պատմավիպասաններին հաջողվեց իրանցիներին ծանոթացնել գրական նոր տեսակի թեմատիկ և կառուցվածքային առանձնահատկություններին, նպաստեց պարսից վեպի կայացմանը, ինչպես նաև վճռորոշ նշանակություն ունեցավ ժամանակակից արձակի պարզեցման գործում:

**ПЕРСИДСКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ РОМАН НАЧАЛА XX ВЕКА:
КРАТКИЙ ОЧЕРК
Гарник Геворгян
(резюме)**

Исследование персидского исторического романа первой половины XX в. имеет важное значение в литературной, культурной и общественно-политической жизни. Первым романистам удалось ознакомить иранцев тематико-композиционными особенностями нового жанра. Их труд способствовал становлению персидского романа. А также, этот жанр внес огромный вклад в пути упрощения стиля современной прозы.

**PERSIAN HISTORICAL NOVEL OF THE BEGINNING OF THE
XX CENTURY: BRIEF ESSAY
Garnik Gevorgyan
(summary)**

The study of the Persian historical novel in the first half of the 20th century is of a great importance from the literary, cultural and social political viewpoints. Concerning the literary aspect the first historical novelists succeeded in making aware the Iranian nation of the thematic and structural peculiarities of the new form of the prose as well stimulated the structural and stylistic formation of the Persian novel. This process also played an incredible role for the simplification of the modern prose.

⁷ Abdollahian H., Karnameye nasre moaser, Tehran, 1378, ss. 90-91.

**ԹԱԹԵՐԻ ԵՎ ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔԻ
ԺՈՂՈՎՈՒՐՆԵՐԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ
ՄԻ ՔԱՆԻ ՉՈՒԳԱՀԵՌՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ**

*Բանալի բառեր՝ թաթական բանահյուսություն, պա-
փում, անեկդոտ, երգիծական պատմություն, գրավոր
վկայվածք, կերպար, հավաքախն, խենթ, իմաստուն,
խրապարու:*

Ցուրաքանչյուր ժողովրդի հոգևոր նկարագրի մասին ա-
ռավել ընդգրկուն պատկերացում է տալիս ժողովրդական
բանահյուսությունը, որն արտացոլում է նրա աշխարհընկա-
լումը, բարոյական և արժեքային պատկերացումները:

Իրանական ժողովուրդների բանահյուսական ժառան-
գության անքակտելի մասն է կազմում թաթերի ֆոլկլորը:
Թաթերը պատկանում են իրանական այն ժողովուրդների
թվին, որոնց բանահյուսությունը, ըստ հարկի, ուսումնասիր-
ված չէ, և նրա բանավոր խոսքարվեստի սուկ փշրանքներն
են գրաված: Այս ուղղությամբ առաջին փորձը կատարել է
ռուս հայտնի ազգագրագետ և լեզվաբան Վ. Միլլերը, որի
“Татские этюды”¹ գրքում զետեղված են մի քանի պատումներ
Մոլլա Նասրեդինի և Բահլուլի մասին: Այդ նյութերը թույլ են
տալիս որոշ զուգահեռներ անցկացնել թաթերի և Մերձավոր
Արևելքի ժողովուրդների բանահյուսության մեջ ու գրավոր
վկայվածքներում տարածում գտած այդ կերպարների և
նրանց առնչվող գրական-բանագիտական իրողությունների
միջև:

¹ Миллер В., “Татские этюды” (часть I), Тексты и татско-русский словарь,
Москва, 1905.

Մոլլա Նասրեդինը և Բահլուլը (Բուհլուլ, Բոհլուլ, Բեհ-
լուլ, Բալուլ) Մերձավոր Արևելքի ժողովուրդների բանահյու-
սության և գրականության հայտնի կերպարներից են: Ըստ ա-
րաբական միջնադարյան աղբյուրների, Բահլուլն արաբ մի-
ջավայրի ծնունդ է²: Հետագայում նրա կերպարն անցել է
Մերձավոր Արևելքի այլ իսլամադավան (իրանական, քրդա-
կան, թուրքական և այլն) և քրիստոնյա ժողովուրդների գրա-
կանություններ (հայկական, ասորական):

Պարսից գրականության մեջ Բահլուլի և Մոլլա Նասրեդ-
ինի անունների շուրջ հյուսվել են տարատեսակ պատմու-
թյուններ՝ երգիծական պատմություններ (*մասալ*), անեկդոտ-
ներ (*լաթիֆե*), հեքիաթներ (*հեքայաթ*), որոնցում նրանք հան-
դես են գալիս որպես սրամիտ, խորամանկ, իմաստնությամբ
օժտված անձնավորություններ: Բահլուլի մասին պատում-
ներն ընդգրկվել են պարսից գրականության այնպիսի խոշոր
ներկայացուցիչների ստեղծագործություններում, ինչպիսին
են Արուլ-մաջդ Մանային, Ֆարիդադդին Աթթարը, Ջալալեդ-
դին Ռումին, Մուլեհեդդին Սաադին և այլ հեղինակներ³:

Հարկ է նշել, որ Բահլուլը ավանդաբար ներկայանում է որ-
պես «*իմաստուն խենթերի*» հավաքական կերպար: Իսլամա-
կան հավատախնների եղբայրակցությունը հայտնի էր «*Օղա-
լայե մաջանին*» (իմաստուն խենթեր), «*մաջգուբան*» (Աստծո
սիրով զերվածներ) և այլ անվանումներով⁴: Իսլամական ա-

² Մկրտչյան Հ., Նորահայտ փաստեր «Պատմութիւն յաղագս Փահլուլ
թագաւորին» գրույցի հայերէն թարգմանության և նրա բնագրի վերաբեր-
յալ, Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան, 1992, № 2-3, էջ 227:

³ Mohammad Ja'far Yāhaqi, Farhange asātir va ešārāte dāstāni dar adabiāte
fārsi, Soruš, Tehrān, 1369, s. 136.

⁴ Խաչատրյան Ե., Բուհլուլի կերպարը արաբ-իրանական գրուցապա-
տումներում, Իրան-նամե, Երևան, 2001, հ. 36, էջ 71: Այս մասին մանրա-
մասն տե՛ս նաև Խաչատրյան Ե., Հավատախնության կրոնահոգեբանական
հայեցակետերի շուրջ, Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Երևան,
2000, հ. XIX, էջ 215-220:

վանդություն մայրաքաղաք էին կոչվում այն անձինք, որոնք գիտակցաբար խենթ էին ձևանում՝ հասարակությունից անջատվելու և մեկուսանալու համար: Միջնադարյան հայ իրականության մեջ հավատի այդպիսի ինքնամոռաց նվիրյալները ստացել էին *հավատախն* անվանումը:

Բահլուլը եղել է պատմական դեմք և արաբական մատենագրության մեջ վկայված է Աբու Վուհայբ Բահլուլ (կամ Բուհլուլ) բին Ամր (աս-Սայրաֆի կամ աս-Սուֆի) ալ-Մաջնուն ալ-Քուֆի անունով⁵: Սակայն ժամանակի ընթացքում նրա անվան շուրջ հյուսվել է տարատեսակ ավանդությունների այնպիսի մի ցանց, որ այսօր արդեն դրանց մեջ գրեթե անհնար է տարանջատել իրականն ու մտացածինը: Ժամանակակից գերմանացի գիտնական Ուլ. Մարզովֆի բնորոշմամբ «... որքան անորոշ է պատմական Բահլուլի կերպարը, նույնքան հարուստ է նրա մասին լեգենդը»⁶:

Բահլուլի վերաբերյալ մեզ հասած պատումների մեծ մասում նրա հետ մեկտեղ հանդես է գալիս Աբբասյան հարստության խալիֆ Հարուն առ-Ռաշիդը: Ուսումնասիրողների շրջանում ընդունված է այն տեսակետը, որ Բահլուլը և Հարուն առ-Ռաշիդը հորեղբորդիներ են եղել: Քրդական հեքիաթներում նրանք ներկայանում են, նույնիսկ, որպես հարազատ եղբայրներ՝ «մի մորից ու հորից»⁷: Արաբական ավանդույթը Բահլուլին համարում է Հարուն առ-Ռաշիդի պալատական ծաղրածու, ինչը զուգահեռելի է Մուլլա Նասրեդդինի՝ Լենկթեմուրի արքունիքում և Պըլը Պուլդին՝ Արցախի մելիքներից Մելիք-Շահնազարի տանը ծաղրածուի կարգավիճակ շնորհող ավանդությունների հետ:

Բահլուլի մասին շրջանառվող պատումներում նա մերթ իմաստուն խրատատու է, ով խորհուրդներով ջանում է օգտա-

կար լինել մարդկանց, մերթ խենթ ձևացող, ինչը հնարավորություն է տալիս նրան համարձակ սրամտությամբ «այս աշխարհի ուժեղների», մասնավորապես խալիֆի երեսին ասել ճշմարտություններ: Իր այս հատկանիշներով Բահլուլի կերպարը զուգահեռներ ունի գրեթե բոլոր ժողովուրդների բանահյուսության մեջ: Այս իմաստով Բահլուլին զուգահեռելի են Մուլլա Նասրեդդինը՝ իրանական, Պըլը Պուլդին՝ հայկական և юродивый-ները՝ ռուսական իրականության մեջ⁸:

Բահլուլի և Մուլլա Նասրեդդինի խորհուրդները ընդգրկման լայն շառավիղ ունեն կրոնա-քաղաքականից մինչև կենցաղային և միջանձնային հարաբերություններ: Քրդական հեքիաթներից մեկում Բահլուլն օգնում է պատումի աղքատ հերոսին ամուսնանալ սիրած աղջկա հետ՝ հակառակ վերջինիս հարուստ հոր ու անգամ խալիֆի ջանքերի: Բահլուլն իր իմաստուն խոսքերով ու խորհուրդներով է վկայված նաև Միլլերի գրառած պատումներում, որոնք հիմնականում կենցաղային բնույթի են: Դրանցից մեկում, որը վերնագրված է «Յահյա Բերմեքիդի և Բահլուլի պատմությունը», վեզիրը ի վերջո ընդունում է Բահլուլի երեք իմաստուն ասույթը. երբեք չվստահել կնոջը, հույսը չդնել հարստության վրա և չապավինել պաշտոնին⁹: Միլլերի գրառած մյուս գրույցում Բահլուլը ներկայանում է որպես հարստացման ուղիների գիտակ և խորհրդատու:

Մեկը մոտենում է Բահլուլին և ասում. «Խենթ Բահլուլ, ինձ խորհուրդ տուր, ի՞նչ անեմ, որ մեկ օրում հարստանամ»: Բահլուլը պատասխանում է. «Մի քանի դազան ջրի մեջ սոխ դիր, տարվա վերջում կավելանա և կհարստանաս»: Այդպես էլ անում է: Որոշ ժամանակ անց սոխը գրմխում է: Գալիս է

⁸ Այդ մասին առավել մանրամասն տե՛ս Персидские анекдоты пер. с персид. М. Ашрафи и др., Москва, 1963, сс. 8-13, Армянский фольклор, сост. и пер. Г.О. Карапетяна, Москва, 1979, сс. 7-10.

⁹ Миллер В., укр. соч, сс 5-6.

⁵ Մկրտչյան Հ., նշված հոդ., էջ 227:

⁶ Marzolph U., Der Weise Narr Bühlul, Wiesbaden, Steiner, 1983, s. 3.

⁷ Курдские народные сказки, Москва, 1970, сс. 103-105.

Բահլուլի մոտ ու ասում. «Այդ ի՞նչ արեցիր, ամբողջ տունս հոտ է ընկել»: Ինչին Բահլուլը պատասխանում է. «Ապա ինձ ինչու՞ խենթ անվանեցիր, ես քեզ լավ խորհուրդ կտայի»¹⁰:

Այս պատումի տարբերակը հանդիպում է նաև եզդիական բանահյուսության մեջ¹¹:

Եզդիական ավանդություն Բահլուլը հայտնի է երկու անվամբ՝ Բալուլ-գանա (խելացի, գիտուն Բալուլ) և Բալուլ-Ղինըք (ծուռ, շեղված Բալուլ): Վերը շարադրված թաթական պատումում Բահլուլը հանդես է գալիս Բահլուլ-դոնանդա (իմաստուն Բահլուլ) և Բահլուլ-դիվոնա (խենթ Բահլուլ) անվանումներով: Ասորական բանահյուսության մեջ հանդիպում են Բահլուլի Բահլուլ-Ղիվանե և Բահլուլ-Ղանանդե անվանումները¹²: Պարսկերեն «դիվանե» և «դանանդե» մականուններից եզրակացնելով՝ քրիստոնյա գրականությունների դեպքում փոխատու աղբյուրը, հավանաբար, եղել է իրանական բանահյուսությունը:

Արժե նշել, որ այդ գրույցներում կին ընտրելիս տղամարդիկ հաճախ խորհուրդ հարցնելու համար գալիս են Բահլուլի մոտ: Ուշագրավ է այն փաստը, որ այդպիսի բովանդակությամբ մի ավանդազրույց նշանավոր սուֆի բանաստեղծ Ջալալեդդին Ռումին ներառել է իր «Մասնավեի մանավի» պոեմում¹³: Նույնանման սյուժեով մի պատում է շրջանառվում նաև եզդիական բանավոր հաղորդումներից մեկում:

Հարկ է նկատել, որ Մոլլա Նասրեդդինի կերպարն ավելի մեծ տարածում է գտել Մերձավոր Արևելքի ժողովուրդների գրականության և բանահյուսության մեջ, քան Բահլուլինը: Թաթական բանահյուսության վկայվածքներում Մոլլա Նաս-

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 7-8:

¹¹ Խաչատրյան Ե., նշվ. հոդ., էջ 74:

¹² Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных аццирийцев, Москва, 1974, сс 269-270, 364-366, 368.

¹³ Jalaleddin Rumi, Masnavi-e Manavi, Tehrān, 1373, daftare II, 2404-2413, p. 249.

բեդդինը հանդես է գալիս երգիծական նկարագրով՝ սրամիտ է և ուղղախոս: Նա սիրելի կերպար է Մերձավոր Արևելքի ժողովուրդների գրականության և բանահյուսության մեջ: Գուցե դրանով կարելի է բացատրել այն իրողություն, որ թաթերի շրջանում Բահլուլին առնչվող պատումներից մեկի սյուժեն տեղ է գտել Ռումիի «Մասնավեի մանավիում», սակայն այստեղ դրա հերոսը Մոլլա Նասրեդդինն է:

Մի օր Բահլուլի մոտ է գալիս մի մուրացկան: Բահլուլը չորսհարկանի տուն ուներ: Ամեն անգամ, երբ տուն էր գալիս, դժվարությամբ էր ներքև իջնում: Այդ օրը անձրև էր գալիս, տանիքը կաթկթում էր: Բահլուլը բարձրացել էր տանիք, որպեսզի ամրացնի կտուրը: Ներքևում կանգնած մուրացկանը ձայն տվեց «Մեկ բոպեով կիջնե՞ս այստեղ, ես պետք է քեզ բան ասեմ»: Խեղճ Բահլուլը մտածեց՝ ինչ-որ գաղտնիք է, մեծ անհանգստությամբ ներքև եկավ, իսկ վերջինս ասաց. «Ի սեր Աստծո, ինձ գոնե մեկ կոպեկանոց տուր, փող չունեմ՝ հաց առնեմ, սոված եմ»: Բահլուլը չպատասխանեց, շրջվեց, կրկին կտուր բարձրացավ, ձեռքը գրպանը տարավ և կանչեց մուրացկանին. «Բարձրացի՛ր կտուր»: Մուրացկանը դժվարությամբ բարձրացավ կտուր, մոտեցավ Բահլուլին և հարցրեց. «Ի՞նչ ես ասում»: «Ոչինչ, - ասաց Բահլուլը, - Աստված կտա»: Լսելով այդ խոսքերը՝ մուրացկանը բարկացած դիմեց Բահլուլին. «Արդյո՞ք «Աստված կտա» դու չէիր կարող ասել, երբ ես ներքևում էի, իսկ դու կրկին անհանգստացրիր ինձ»: Բահլուլը պատասխանեց. «Արդյոք դու չէի՞ր կարող կոպեկ խնդրել, երբ ես կտուրի վրա էի, իսկ դու ստիպեցիր ինձ ներքև իջնել: Չե՞ս լսել ասացվածքը՝ «Ինչ ցանես, դա էլ կհնձես»¹⁴:

Մի կարևոր փաստ ևս. Բահլուլի կերպարը հանդիպում է նաև հայ գրականության և բանահյուսության մեջ: «Պատմութիին յաղագս Փահլուլ թագավորին» գրույցը հայ թարգմանա-

¹⁴ Миллер В., ук. соч, сс 1-3.

կան արձակի նմուշներից է, որը մեծ ժողովրդականություն է վայելել միջնադարյան Հայաստանում: «Փահլուլի պատմության» հայերեն հնագույն ձեռագիրն ընդօրինակված է 1432 թ.: Նշանակում է, որ այդ երկի թարգմանությունն պետք է, որ իրականացված լիներ մինչ այդ, քանի որ գրույցը միջին հայերենով է և հիշեցնում է 13-14-րդ դարերի հայ թարգմանական գրականության լեզուն: Կարծիք կա, որ պատմության թարգմանիչը հայ միջնադարյան բանաստեղծ Ֆրրիկն է¹⁵: Այս կարծիքը հիմնավոր կարելի է համարել այն նկատառումով, որ Ֆրրիկը, ըստ պահպանված տեղեկությունների, իմացել է պարսկերեն: Առայժմ դժվար է ասել, թե «Պատմության» թարգմանությունը արված է պարսկերենից, թե՛ արաբերենից, քանի որ ձեռագրերից և ոչ մեկում հիշատակություն չկա գրույցի բնագրի լեզվի մասին:

Բացի այդ գրույցից, Բահլուլի կերպարը հանդիպում է նաև Սայաթ-Նովայի խաղերում: Իր «յարի» պատճառած հոգեկան ապրումներն ավելի խոսուն ներկայացնելու համար Սայաթ-Նովան վերջինին համեմատում է «Դիվանա կամ Դանանդա Բահլուլի» հետ:

*Յա՛ր, էշխեմետ յիս դառիլ իմ դիվանա,
Բահլուլի պես մնացիլ իմ յիս աշիգ:¹⁶*

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ Մուլլա Նարեդդինի և Բահլուլի կերպարները լայն տարածում են ունեցել Մերձավոր Արևելքի ժողովուրդների գրականության և բանահյուսության մեջ: Նրանց առնչվող ավանդապատումներն ու գրույցները, բանահյուսությունից անցնելով հեղինակային գրականություն, պահպանել են ժողովրդական ստեղծագործությանը բնորոշ

¹⁵ Մկրտչյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 226:

¹⁶ Ղանալանյան Ա., Հայ գրականությունը և բանահյուսությունը, Երևան, 1985, էջ 64:

առանձնահատկությունները՝ խոսքի անմիջականությունը և կյանքի երևույթները ժողովրդի աչքերով դիտելու և գնահատելու հատկությունը:

О НЕКОТОРЫХ ПАРАЛЛЕЛЯХ В ФОЛЬКЛОРЕ ТАТОВ И НАРОДОВ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

Астхик Гегамян

(резюме)

В статье делается попытка представить образы Моллы Насреддина и Бахлула, которые в виде разных жанров распространены в фольклоре иранских народов, в том числе и у татов. Рассказы и сказания об этих образах из фольклора перешли в авторскую литературу, но при этом сохранили особенности, которые характерны народному творчеству: непосредственность выражения, свойства видеть и оценивать явления жизни глазами народа.

В статье представлены всего несколько фольклорных преданий и рассказов о Молле Насреддине и Бахлуле, которые взяты из книги Миллера "Татские этюды", однако они дают лишь общее представление о том, что эти образы были широко распространены в фольклоре и письменности народов Ближнего Востока.

ON SOME PARALLELS IN THE FOLKLORES OF THE TATS
AND THE PEOPLE IN NEAR EAST

Astghik Geghamyan

(summary)

The article is devoted to the figures of Molla Nasreddin and Bahlul, seen in various janres of Iranian folklore, including among Tat beliefs. Many stories and legends about these personages entered the balletistic literature at the same time preserving all the characteristics of folk tradition: directness of expressions, evaluating life events as simple people do.

In the paper only a few folk tales are presented about Molla Nasreddin and Bahlul, taken from V. Miller's "Tatskie étyudy". However, they give only general ideas concerning the spreadness of these figures in the folklore and written tradition of the people in Near East.

Тадевос Чарчян

к.ф.н., доцент

КЛАССИФИКАЦИЯ ЛЕКСИКИ ПАРФЯНСКИХ
НАДПИСЕЙ ПО СЕМАНТИЧЕСКИМ ПОЛЯМ

Ключевые слова: *парфянский язык, источник, семантика, классификация, термин, текст*

Парфянский язык, как известно, является вторым после пехлевийского по количеству дошедших до нас источников на этом языке. Парфянские тексты, засвидетельствованные в материалах из Нисы¹, Кумиса, Коша-Депе, Авромана, Ниппура, Армази, Дура-Эвропос, а также на скалах² не отличаются изобилием словарного запаса. Среди этих памятников более крупными и ценными являются надписи царей Шапура³ и Нарсе (3-4 в.), которые имеют не только лингвистическое, но и большое историческое значение.

¹ Остраки из Нисы являются первыми и древнейшими языковыми источниками парфянского языка, обнаруженными южно-туркменистанской комплексной экспедицией в коренных областях Парфии. Дешифровка и анализ этих документов принадлежат И. М. Дьяконову и В. А. Лившицу (более подробно см. Diakonoff I., Livshits V., Parthian Economic Documents from Nisa, CII (Corpus Inscriptionum Iranicarum), v. 2 Parthian, 1976; Diakonoff I., Livshits V., Parthian Economic Documents from Nisa, CII, v. 2 Parthian, 1977-2001).

² Кроме этих документов, имеются также очень краткие парфянские памятники, найденные из других частей южной Туркмении, Бишапура, Туренг-Тепе, Сар Пуль-и Зохаб, Гебекл-и Депе, Сузы, Кал-и Джангал, Накш-и Рустам, Накш-и Раджаб.

³ В надписи Шапура на Каба-и Зардушт, где особенно в изобилии встречаются топонимы, среди завоеванных стран и областей отмечаются также Азербайджан, Армения и Арран, Грузия:

арм. barapet (բարապետ); bīdaxš, bđaxš¹⁰ «большой везир, бдешх»; арм. bdešx (բդեշխ); būmḫvatāy¹¹ «землевладелец»; dādbar «судья», арм. datavor (դատաւոր); dipīrat > dibīrbed «начальник псаломщиков, писцов», арм. drapet (դրապետ); darīgān «придворные»; арм. dranik (դրանիկ); dahibed «хозяин села, староста», арм. dehpet (դեհպետ); dizpat > dizbed «начальник крепости»; ganzbar «казначей»; grastbed «глава снабжения»;¹² šahrdār (мн. šahrdārān) «землевладелец»; hazārbed «командующий тысячами людьми (chiliarch)», арм. hazarapet (հազարապետ); kadagxvādav, (мн. kadagxvādavīn) «глава семьи, домовладелец»; mādaganbed «глава архива, регистра», арм. matenapet (մատենապետ); mad(u)bar, razkār¹³ «винодел»; madudār «хранитель вина»; marzrān «марзпан», арм. marzpan (մարզպան); naxčīrbed «ягдмейстер», арм. naxč'irpet (նախճիրպետ); naxvadār¹⁴ «правитель провинции,

¹⁰ В период управления парфянских аршакидов, а также в сасанидской державе до конца 3 века титул «бдешх» был в обиходе. Впоследствии вместо этого титула использовался vazurg framatār «главнокомандующий», арм. վաճ հրաւիւնաւոր (см. Nyberg H., A Manual of Pahlavi, Part 2: Glossary, Wiesbaden, 1974, 47)

¹¹ Это слово засвидетельствовано только в авроманской пергаменте – см: Nyberg H., The Pahlavi Documents from Avroman, MO (Le Monde Oriental), v. 17, 1923, 208, 209; Gignoux Ph., Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes, CII, Suppl. Series, v. I, 1972, 50.

¹² Слово, засвидетельствованное в надписи Шапура, переводится как «глава снабжения» (см. Gignoux, указ. соч., 51; Back, указ. соч., 354; Huysse Ph., Die dreisprachige Inschrift Šabuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ), CII, Bd. 2, 1999, 149). Мы считаем более верным перевод «руководитель конюшни», имея ввиду первая компонент – grast, которая, однако, не встречается в среднеиранских текстах, ср. арм. grast (գրաստ) «вьючное животное».

¹³ Слова засвидетельствованы только в нисийских текстах – см: Diakonoff I., Livshits V., указ. соч., 196.

¹⁴ Слово встречается в нисийских текстах и в надписи Кали-и Джангал – см: Diakonoff I., Livshits V., указ. соч., 198; Henning W. B., A New Parthian Inscription, JRAS (Journal of Royal Asiatic Society), pt. 1-2, 1953, 133.

губернатор», арм. пахарар (իսխարար) «глава рода, клана»; pāhubed «родоначальник», арм. pahapet (իսհապետ); nivēdbed «глава церемоний, церемониймейстер», арм. nvirak (նվիրակ, նվիրակապետ); framatar «командир», арм. hramanatar (հրամանաւոր); paristagbed¹⁵ «глава слуг, начальник служащих»; pasānīg¹⁶ «телохранитель»; pādgošbān «правитель области, провинции»; *rabēsēf /rbysyp/¹⁷ «префект»; sāntor (s'ntwr)¹⁸ «сенатор»; šābestān «евнух, скопец», арм. շաշուտնի; šēgān или šay(a)gān (š[y]kn) титул (?); tagmadār¹⁹ «начальник отряда, отделения»; tagārbed «виночерпий»; арм. takarapet (տակարապետ); vāžārbed «глава торговли»; арм. vač'arapet (վաճարապետ, վաճար-ը «продажа»); varāzbed «главный ловчий, ягдмейстер», арм. varazpet (վարազպետ); zēnbed «начальник вооружения», арм. zinapet (զինապետ, զեն-ը «оружие»); zēndānīg «начальник тюрьмы», арм. zinapet (զինապետ, զինան «тюрьма»).

¹⁵ В армянских источниках должность зафиксирована словом spaskapet (սպսկապետ). Кстати, это слово тоже иранское заимствование в армянском: spas- «служить», spasak > spasag «служащий», pet > ped «начальник».

¹⁶ Слово зафиксировано только в текстах из Дура-Эвропос – см. Harmatta J., Die Parthischen Ostraka aus Dura-Europos, AAASH (Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest), t. 6, fasc. 1-2, 1958, 128.

¹⁷ Возможно слово заимствование от арамейского, состоит из двух единиц: rb' «большой» и sp, sup «порог, футляр». В парфянском этому словосочетанию соответствовало бы *wuzurg i bahriž (или barhiž) – см. Huysse Ph., указ. соч., 85. М. Бак и М. Шпренглинг данное слово дают как идеограмму – RBYSYP (см. Sprengling M., Third Century Iran. Sapor and Kartir, Chicago, 1953, 8; Back M., указ. соч., 313). В пользу того, что слово заимствовалось из арамейского и не является идеограммой, гласит и факт, что в нем имеется маркер иранского косвенного падежа – y (i) (rbysyp).

¹⁸ От лат. Senator.

¹⁹ Слово засвидетельствовано только в нисийских текстах – см: Diakonoff I. M., Livshits V. A., указ. соч., 204.

В состав словарных единиц, касающиеся разных видов строений, входят: 'TPH - yōy (?) «канал» (н.т.), BB' – bar «дверь, ворота», BN' – kirtak или dastkirt (dstkrt, dstkrty) «имение, поместье», арм. dastakert (դաստակերտ), BYRT' – diž «крепость» (н.т.), BYT - по всей вероятности kadak, xānag «дом, большое семейство», QRYT' – šēn (н.т.) «селение, село», арм. šēn (շէն), arpadan «дворец», арм. ararank (արարակ), katak «погреб» (н.т.), madustān «хранилище вина», pahrag «строжевой пост», арм. parhak (պարհակ, պահակ), parbār «пригород, предместье», patrag «хранилище, склад», vimand «граница».

В парфянских надписях весьма важное место занимают религиозные термины: yazd «бог», MGWŠH, mgw - mog «жрец» (н.т.), Y'BD-ytn – yazīdan «жертвовать, приносить в жертву», abdēn «обычай (религиозный)», ādur, ādurān «огонь», āturšpat «глава капища», ayazan «храм» (н.т.), bōxt «спасение» (парф. bōxtan, bōž-, арм. bužel (բուձել) «лечить»), mogbed «главный жрец», арм. mogpet (մոգպետ), GDH – farr «слава, удача (божественная)», арм. park (բար) «слава». Среди парфянских источников только в надписи Нарсе засвидетельствовано слово frašegird «1.чудоделание, 2. реинкарнация» (с. 40), которое имеет глубокое зороастрийское осмысление. По откровению, полученному Зороастром, человечество имеет с благими божествами общее предназначение – постепенно победить зло и восстановить мир в его первоначальном, совершенном виде. Замечательный миг, когда это совершится, называется ав. Frašokərətī, что означает «Чудотворство». В армянском данное заимствованное слово звучит как hršzšwłkrtin, hršzšwłkrtinun. Следующее слово - y'tspru - вероятно yādsārīf «колдовство, чародейство», тоже встречается только в надписи Нарсе (с. 44, 124).

В отдельную группу мы соединили абстрактные существительные: mardīf «мужество», navēd, nuvēd «благая

весть», арм. nver (նվեր «дар»), ni/emastīg «мольба», pāšnām «слава», padēs «обсуждение», farnaхv «судьба, успех», frayād «помощь», frazāngīf «мудрость», padgām «завет», арм. patgam (պատգամ), pušt «помощь», gām «мир, спокойствие», spās «обслуживание», арм. spas, spasarkum (սպաս, սպասարկում), šīrgāmagīf «дружба», vahegār «благодетель», vinās «вина», арм. vnas (վնաս «ущерб»), vičār «решение», арм. vč'ir (վճիր).

По количеству следующей сферой являются слова, которые обозначены для снаряжений, боевых припасов и явлений: astambag «угнетение», avār «грабеж, трофей», арм. avar (արար); НТУ' – tig(y)g «копье», арм. teg (տեղ), raf «атака, штурм», čēd «мишень», varādyāz «грабеж», vidāvan «стрельба из лука», арм. vtavan (վտանակ), zāvar «сила, армия», zanbag «битва, сражение», safšērdār «носитель шпаги», 'rustry – вероятно произносится как abēstif/b «мятежник», арм. arstamb (արտանակ).

Засвидетельствовано очень малое количество слов, касающихся фауны – они все в идеограммах: HMR' хаг «осел», QYN – akbrīd «мелкий рогатый скот», SWSYN - asp «копьё».

Винодельческие термины встречаются только в нисийских текстах: 'NBYN angūr «виноград», 'S – hur «уксус», HLH - witrīšfak, witrīšak²⁰ «уксус», KRM' - raz «виноградник», tiršfak «кислое вино, уксус».

В этих же парфянских текстах засвидетельствовано также несколько видов зерновых: HNHN - gandum «пшеница», SMYD – ārt «мука», Š'RN, Š'RY' – yav «ячмень», ŠMŠMN – kunjēt «кунжут», арм. kunjut (կոնյուտ).

В заключении можно подтвердить, что парфянские доманихейские тексты не отличаются изобилием словарного запаса. Однако, в изучаемых нами источниках засвидетельствованы очень ценные исконные слова, которые

²⁰ Ср. н.перс. turš «кислый».

ныне не сохранились в иранских языках. Среди них имеются ряд словарных единиц, нашедших уникальную фиксацию - они засвидетельствованы только один раз. Конечно, в текстах существуют также глаголы (большинство из них в идеограммах) и служебные слова, которых мы не коснулись.

**ՊԱՐԹԵՎԱԿԱՆ ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԲԱՌԱՊԱՇԱՐԻ ԴԱՍԱԿԱՐԳՈՒՄԸ
ԸՍՏ ԻՄԱՍՏԱՅԻՆ ՈԼՈՐՏՆԵՐԻ
Թաղևոս Չարչյան
(ամփոփում)**

Հոդվածը ներկայացնում է մինչամանիքեական պարթևական աղբյուրներում բառապաշարային շերտերի քննություն, որը ներառում է բայական և հատուկ անունների ոլորտներից զատ մնացյալ իմաստային խմբերը: Խնդրո առարկա աղբյուրներում առկա են ադմինիստրատիվ, տիտղոսներ ներկայացնող բառեր, որոնք կազմում են բառապաշարի մեծամասնությունը, ապա շինությունների, կրոնական իրողությունների, զենքերի տերմիններ, կենդանիների անվանումներ, ինչպես նաև վերացական գոյականներ:

Պարթևական տեքստերի պարունակության եզրակացությունը փաստում է վկայված լեզվական նյութի սակավություն, սակայն ուսումնասիրության ենթարկված աղբյուրներում ավանդված են այնպիսի արժեքավոր բուն իրանական բառեր, որոնք այժմ չեն պահպանվել իրանական լեզուներում: Սրանց շարքում տեղ են գտել միայն մեկ անգամ արձանագրված բացառիկ բառային միավորներ:

**THE CLASSIFICATION OF THE LEXICON OF THE PARTHIAN
SOURCES ACCORDING TO THE SEMANTIC FIELDS**

Tadevos Charchyan

(summary)

The current article relates to the research of the word baggage attested in pre-Manichaean Parthian sources. The investigation field includes the semantic groups beside the verbal forms and special names. Administrative terms, titles are attested in the sources in question which appear to be the majority of the lexicon. Afterwards, the units concerning buildings, religious appearances, weapons, animals as well abstract nouns are registered.

The conclusion of the word unit involvement in Parthian sources witnesses the lack of the linguistic material. Nevertheless, in the investigated sources there exist such remarkable original Iranian words which have not preserved in Iranian languages now. Moreover, there are exclusive word units that are attested only once.

ԱՌԿԱՅԱՑՄԱՆ ՔԵՐԱԿԱՆԱԿԱՆ ԿԱՐԳԸ
ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ ԵՎ ՊԱՐՍԿԵՐԵՆՈՒՄ

Բանալի բառեր (keywords). պարսկերեն, հայերեն, առկայացում, որոշյալություն, անորոշություն, հող, քերականական կարգ, ենթակարգեր

Առկայացման կարգը կարևոր տեղ է զբաղեցնում անվանական քերականական կարգերի շարքում: Քերականական իմաստի տեսանկյունից առկայացումը որոշակիացնում է առարկաների հարաբերությունները հաղորդակցական իրադրության և հաղորդակցման մասնակիցների նկատմամբ, այսինքն՝ ըստ հաղորդակցվողների հայտնի կամ անհայտ լինելու կամ հաղորդակցվողների հետ առնչության:

Գ. Ջահուկյանը նշում է, որ հայերենում առկայացման քերականական կարգն ունի երկու ենթակարգ՝ որոշյալություն և ցուցա-ստացականություն¹:

Ձևաբանական տեսանկյունից առկայացումը դրսևորվում է հիմնականում հողերի՝ որպես յուրահատուկ քերականական ձևայինների միջոցով: Այս համատեքստում առկայացման քերականական կարգի ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս բացահայտել հողերի (*անորոշ, որոշյալ, դիմա-ստացական*) ծագումը և զարգացումը, նրանց գործառության մանրամասնություններն ու նրբերանգները:

Որոշյալության ենթակարգի հիմքում ընկած է բառի ընդհանուր և մասնավոր իմաստների փոխհարաբերության գաղափարը: Յուրաքանչյուր գոյական ունի ինչպես ընդհանրական, այնպես էլ մասնավոր իմաստ:

¹ Ջահուկյան Գ., Ժամանակակից հայերենի տեսության հիմունքներ, Երևան, 1974, էջ 208-209:

Ինչպես նշում է Մ. Ասատրյանը, տվյալ հաղորդակցության ենթատեքստից պետք է պարզ և հասկանալի լինի, թե խոսքն ինչի մասին է՝ տվյալ տեսակի մասին ընդհանրապես, թե այդ տեսակի մեջ մտնող մի որևէ առանձին առարկայի մասին, ինչի համար լեզուներում կան բառիմաստի կոնկրետացման միջոցներ, ինչպես բառային, այնպես էլ քերականական միջոցներ, նախևառաջ հողերը: Դրանց միջոցով վերացական գաղափարները ավելի կոնկրետացնում են իրենց նշանակությունը՝ «ստանում են թանձրացական բովանդակություն»²:

Հ. Պետրոսյանը նշում է, որ որոշյալի և անորոշի քերականական կարգի մասին խոսելիս նախ և առաջ նկատի է առնվում առարկայի հայտնի կամ անհայտ լինելը, վերացական կամ կոնկրետ, ընդհանուր կամ մասնավոր իմաստների առկայությունը³:

Հայերենում և պարսկերենում առկա են անորոշ-որոշյալ հարաբերություններն արտահայտելու համար նախատեսված թե՛ բառային, թե՛ քերականական միջոցներ: Երկու լեզուներում էլ որպես որոշյալության և անորոշության արտահայտման հիմնական քերականական միջոց ծառայում է հետադիր, բառին կցվող հողը: Սակայն կա մի էական տարբերություն. եթե հայերենում այդ հողը (*ը կամ ն*) որոշյալի ցուցիչն է, ապա պարսկերենում հետադիր *Ե- (-i)* հողը անորոշի քերականական իմաստի ցուցիչն է: Այսինքն, եթե հայերենում գոյականի՝ այսպես կոչված *զրո ձևը* ցույց է տալիս անորոշության քերականական իմաստը, ապա պարսկերենում այն որոշյալության ցուցիչն է:

Ժամանակակից հայերենում որոշյալության ենթակարգի հիմնական արտահայտման միջոցները *ը* և *ն* հողերն են:

² Ասատրյան, Մ. Ե., Ժամանակակից հայոց լեզու: Ձևաբանություն: Երևան, 2004, էջ 89:

³ Պետրոսյան Հ., Որոշյալի և անորոշի, անձի և իրի առումները հայերենում, Երևան, 1960, էջ 19-21:

Դրանք, որպես կանոն, օգտագործվում են միայն ուղղական, տրական և հայցական հոլովների հետ:

Որոշիչ հոդի կիրառման նման սահմանափակումը գրական արևելահայերենում նկատվում է սկսած 19-րդ դարի վերջերից: Դրանից առաջ՝ արևելահայերեն գրական լեզվի ձևավորման նախնական շրջանից մինչ նշված ժամանակահատվածը կիրառության նման սահմանափակում չի եղել, և ն ու ը հոդերը դրվել են բոլոր հոլովների վրա⁴:

Գրաբարում ը հոդը չի եղել: Երրորդ դեմքի համար օգտագործվել է ն հոդը, և ձայնավորահանգ, և՛ բաղաձայնահանգ բառերի համար: Բաղաձայնահանգ բառերում ն հոդից առաջ գաղտնավանկ ը է եղել: Ժամանակի ընթացքում ն ընկնում է, և գաղտնավանկ ը-ն վերածվում է լիարժեք ձայնավորի և սկսում է կիրառվել որպես որոշիչ հոդ⁵:

2. Պետրոսյանը նշում է, որ որոշյալ առման իմաստավորումը կարող է արտահայտվել «բնությամբ»՝ ինքնին, կամ խոսքային իրադրությամբ պայմանավորված: Ինքնին առկայացած են միակի, անհատ առարկաները, օրինակ՝ *արև, լուսին, երկինք, տիեզերք*, ինչպես նաև հատուկ անուններով ներկայացողները⁶:

Ժամանակակից պարսկերենում, ինչպես արդեն նշեցինք, գոյականի որոշյալության հիմնական ձևաբանական ցուցիչը *զրո ձեն* է, այլ կերպ ասած՝ պարսկերենում առանձին որոշիչ հոդ չկա:

Անհրաժեշտ է նաև նշել, որ հայերենի և պարսկերենի միջև առկա են որոշյալության ենթակարգի իմաստային ըմբռնման որոշակի տարբերություններ, կամ այլ կերպ ասած երկու լե-

զուներում այդ ենթակարգերը միմյանց իմաստաբանորեն ամբողջությամբ չեն ծածկում:

Գ. Ջահուկյանը նշում է, որ *զրո* և *ը/ն* վերջավորությունների հակադրությունը նպատակ ունի արտահայտել բովանդակության պլանի անորոշություն-որոշյալություն հակադրությունը: Իր բուն արժեքով որոշիչ հոդը պետք է նշանակի հադորդակցվողների համար որոշակի, նրանց հայտնի առարկա կամ առարկաներ», ապա նաև ավելացնում է, որ «անորոշ առումը հակադրվում է որոշյալ առմանը զրո ձևությամբ, բայց անորոշությունը կարող է ուժեղացվել *մի* բառով»⁷:

Եթե համեմատենք մի կողմից հայերենի *զրո* հոդով և *ը/ն* հոդերի միջև իմաստային հարաբերությունը, իսկ մյուս կողմից պարսկերենի *է-* (*-i*) հոդի և զրո հոդի միջև իմաստային հարաբերությունը, կարող ենք նկատել որոշակի տարբերություն: Թեև պարսկերենում ընդունված է զրո հոդը համարել որոշյալության հիմնական ցուցիչ, սակայն զրո հոդով գոյականները չունեն այն ընդգծված որոշյալության իմաստավորումը, ինչ որ հայերենի *ը/ն* հոդ ունեցող գոյականները:

Հայերենի *ը/ն* հոդով և պարսկերենի *զրո* հոդով ձևերը իմաստաբանորեն լիակատար կերպով համընկնում են հետևյալ դեպքերում.

ա) երբ որոշյալ գոյականը ցույց է տալիս ոչ թե տվյալ որոշակի առարկան, այլ տվյալ որոշակի հասկացությունը: Պարսկերենի քերականության մեջ այդպիսի գոյականը նույնիսկ բնորոշվում է առանձին տերմինով՝ *اسم جنس / esm-e jens*, այսինքն՝ *տեսակի գոյական*⁸: Օրինակ՝

خانه باید بزرگ باشد. / Xāne bayād bozorg bāšad.

Տունը պետք է մեծ լինի:

⁷ Ջահուկյան Գ., նշված աշխ., էջ 210-211:

⁸ 1364, شریعت، محمد جواد، "دستور زبان فارسی"، (ویرایش 3). تهران: اساطیر، 1364. J., "Dastur-e zabān-e fārsi", (virāyesh-e 3). Tehran, Asātīr, 1364, pp. 218-219.

⁴ Ասատրյան Մ., Ժամանակակից հայոց լեզվի ձևաբանության հարցեր, հ. Ա, Երևան, 1970, էջ 226:

⁵ Նույն տեղում, էջ 228:

⁶ Պետրոսյան Հ., Հայերենագիտական բառարան, Երևան, 1987, էջ 50-53:

բ) երբ որոշյալ գոյականը արտահայտում է ոչ թե իրականում հայտնի առարկա, այլ միջնորդավորված և խոսքում նախապես հիշատակված առարկա, օրինակ՝

Man otomobili xaridam va otomobil ruz e avāl xarāb šod.

اتومبیلی خریدم و اتومبیل روز اول خراب شد.

Ես մեքենա գնեցի, և առաջին օրը մեքենան փչացավ:

Այլ դեպքերում՝ որոշիչ հոդի բացակայության պայմաններում, գոյականի որոշյալության իմաստը պարսկերենում առավել ցայտուն արտահայտություն է ստանում մի շարք շարահյուսական դիրքերում, ինչպես նաև կարող է արտահայտվել ինքնին խոսքի ենթատեքստից ելնելով⁹:

Նախ և առաջ, որոշյալության իմաստավորման արտահայտման գործառույթ ստանձնում է *ra* / *rā* հետադրությունը, որը նախադասության մեջ դրվում է ուղիղ խնդրից հետո¹⁰: Օրինակ՝

موجهای سفید از دامن زمردین دریا بشتاب میگریختند، و صدقها را در پایم میریختند
وبحسرت بر می گشتند.
(به آئین، "دریا")

Moujha-ye sefid az damān-e zomorodin-e dārya bešetāb mi-gorixtand, va sadafha rā dar pāyam mi-rixxtand va behesrat bar mi gaštand. (Be'āzin, "Dārya")

Սպիտակ ալիքները ծովի գմբուխտյա կատարից շտապելով փախչում էին և բացված խեցիները լցնում էին

9 حسن انوری، حسن احمدی گیوی، "دستور زبان فارسی"، ویرایش چهارم، انتشارات فاطمی، 1391
Anvari H., Givi. H. A., "Dastur-e zabān-e fārsi: virāyeš-e čahārom", Enteshārāt-e Fātemi, Tehrān, 1391.

10 Windfuhr G. L., "Persian Grammar: history and state of its study", Hague, 1979, pp. 34-35.

ուտքերիս վրա, ապա կարոտով հետ էին վերադառնում:
(Բեագին, «Մովը»)

Բրիտանացի իրանագետ Քլեյր-Թիսդալը, անդրադառնալով *ra* / *rā*-ի որոշյալ իմաստ արտահայտելու հարցին, նշում է, որ նրա հիմնական խնդիրը որոշյալ առումով դրված ուղիղ խնդիրը ցույց տալն է¹¹:

Խոսակցական լեզվում, մասնավորապես Թեհրանի և Շիրազի խոսվածքներում, գոյականի որոշյալ առումն արտահայտելու համար կցվում է *o* / *o* հնչյունը¹²: Օրինակ՝

پسرو دیدم / Pesar-o didam. Տղային տեսա:

کتابو گرفتیم / Ketāb-o gereftam. Գիրքը վերցրի:

Այսբանով, սակայն, պարսկերենի՝ որոշյալությունն արտահայտող միջոցները չեն սահմանափակվում: Թե՛ բանավոր, թե՛ գրավոր խոսքում լայնորեն կիրառելի են որոշյալության արտահայտման բառային միջոցները, ինչպիսիք են ցուցական դերանունները: Որոշյալ է նաև հատկացուցիչ-հատկացյալ կապակցության մեջ հատկացյալը: Վերջապես, ինքնին առկայացված են բոլոր հատուկ անունները¹³:

Մասնակի դեպքերում որպես որոշյալ իմաստի արտահայտման միջոց կարող է կիրառվել նաև *o* / *-ye(i)* հետադիր մասնիկը, որն ինչպես նշեցինք, անորոշության հիմնական քերականական ցուցիչն է: *o* / *-ye(i)* մասնիկը որոշյալ առման իմաստ արտահայտում է այն դեպքում, երբ կիրառվում է *ke* / *ke* (*հայերեն՝ որ*) շաղկապի հետ կապակցության կազ-

11 St. Clair-Tisdall W., "Modern Persian Conversation Grammar", London, 1904, pp. 26-27.

12 Նալբանդյան Գ., Պարսից լեզվի քերականություն, Երևան, 1980, էջ 149-150:

13 Phillot D. C., "Higher Persian Grammar", Calcutta University, Calcutta, 1919, pp. 130-131.

մում՝ բարդ ստորադասական նախադասության կառուցվածքի մեջ: Օրինակ՝

در روزهای نوجوانی اش دوربینی که پدرش خریده بود بر می داشت و با دوستانش
سوار دوچرخه فاصله ماهان-کرمآن طی می کرد.

*Dar ruzha-ye noujavaniaš durbini ke pedareš xaride bud bar
mi-dāšt va bā dustānesh savār-e dočarxe fāsele-ye Māhān-Kermān
tey mi kyard.*

Պատանեկության տարիներին վերցնում էր ֆոտոխցիկը,
որ հայրն էր գնել, և ընկերների հետ հեծանիվով անցնում էր
Մահանից Քերման ընկած տարածությունը:

Պարսկերենի ավանդական քերականության մեջ հստակորեն արտահայտվում է այս տարբերակումը, ընդ որում՝ նույնիսկ տերմինաբանական մակարդակում: Այն դեպքում, երբ *ی / -ye(i)* -ն կիրառվում է բարդ ստորադասական նախադասության կազմում, այն կոչվում է *یای وحدت / ya-ye vahdat*, այսինքն՝ «միացման *ی*»:

Ի հակադրություն դրա, այն դեպքերում, երբ *ی / -ye(i)* -ն արտահայտում է անորոշություն, այն կոչվում է *یای تکبیر / ya-ye tankir*, այսինքն՝ «անորոշության *ی*»:

Նման տարբերակման առկայությունը լեզվաբաններին առիթ է տալիս պնդելու, որ տվյալ պարագայում գործ ունենք ծագումնաբանորեն տարբեր հոդերի հետ, որոնք ժամանակակից փուլում պարզապես դարձել են համանուններ¹⁴:

Այդ տեսակետներից մեկի համաձայն *یای تکبیر / ya-ye tankir*-ը հանգում է հին պարսկերեն *aiva/ մեկ (ē< միջ. պարսկ -ev<հին պարսկ. -aiva)* թվականին: Իսկ *یای وحدت / ya-ye vahdat*-ը հանգում է հին պարսկ. *aita /այդ (ē<միջ. պարսկ -ēt< հին պարսկ. -aita)* ցուցական դերանվանը¹⁵:

Անդրադառնալով այս հարցին՝ ռուս հայտնի իրանագետ Յ. Ռուբինչիկը նշում է, որ խոսքը երկու տարբեր հոդերի մասին չէ, այլ մեկ հոդի, որի հիմնական դերը գոյականների իմաստային ընդգծումն է, իսկ անորոշության և որոշյալության իմաստավորումները երկրորդվում են դրան՝ կախված ընդհանուր բառային իմաստից և ենթատեքստից¹⁶:

Երկու լեզուների անորոշության հիմնական քերականական ձևայինները՝ հայերենի գրո հոդը և պարսկերենի *ی (-i)* հոդը ևս նույնաբժեք չեն:

Ինչպես նկատում է Գ. Ջահուկյանը, հայերենում գրո հոդով արտահայտված անորոշության իմաստը սաստկանում է *մի* բառի միջոցով, որը «ձևաբանորեն տարբերակվելով *մեկ* թվականից, ստացել է անորոշ հոդի արժեք. այլ կերպ ասած հայերենում սկսել է զարգանալ անորոշության վերլուծական արտահայտությունը»:

Գոյականն առանց որոշիչ հոդի արտահայտում է բառիմաստն ամենաընդհանուր և վերացական ձևով, առանց որևէ կոնկրետացման կամ սահմանափակման: Մ. Ասատրյանը նշում է, որ անգամ թանձրացական առարկաների անվանումները առանց հոդերի այնքան վերացական և ընդհանուր նշանակություն են արտահայտում, որ, ըստ էության, հավասարվում են վերացականներին¹⁷:

Մ. Ասատրյանը նաև նշում է, որ *մի* և *գրո հոդով* անորոշների միջև հավասարության նշան դնել չի կարելի: Դրանք հավասարաբժեք չեն և ունեն իմաստային տարբերություններ: Մասնավորապես, կապակցությունից դուրս անհոդ ձևերը նշանակում են տվյալ հասկացությունը, իսկ *մի* հոդով ձևերը՝ տվյալ հասկացության մեջ մտնող եզակի առարկան, որն անձանոթ է: Մյուս կողմից՝ *մի* հոդով գործածված գոյա-

¹⁴ Windfuhr G. L., նշված աշխ., էջ 36.

¹⁵ Nyberg H. S., "Hilfsbuch des Pehlevi", Uppsala, 1931. pp. 68-66.

¹⁶ Рубинчик Ю., Грамматика персидского языка, Москва, 2001, стр. 120-122.

¹⁷ Ասատրյան Մ., նշված աշխ., էջ 241-242:

կանը միշտ եզակի է ըմբռնվում, ինչը գալիս է մի թվականի բառային նշանակությունից¹⁸:

Կարող ենք այսպիսով նշել, որ հայերենում առկա է անորոշության իմաստային տարբեր նրբերանգներ արտահայտող առանձին քերականական միջոց, մինչդեռ պարսկերենում նման բան չկա: Ե- (-i) հոդով անորոշի ձևերը, կախված ենթատեքստից և առկայացման այլ միջոցներից, կարող են հայերեն թարգմանվել թե՛ որպես գրով հոդով գոյականներ, թե՛ որպես մի հոդով ձևեր: Օրինակ՝

U ketābi xarid. / او کتابی خرید.

Նա մի գիրք գնեց:

Moalem be šāgerd qalami dad. / معلم قلمی به شاگرد داد.

Ուսուցիչը աշակերտին գրիչ տվեց:

Երբ գոյականը հանդես է գալիս որոշիչ-որոշյալ շարահյուսական կապակցության մեջ, անորոշ հոդը տեղափոխվում է որոշիչի վրա¹⁹: Օրինակ՝

U pesar e xubi ast. / او پسر خوبی است.

Նա լավ տղա է:

Նույնը տեղի է ունենում նաև մի քանի գոյականների թվարկման դեպքում, երբ անորոշ հոդը դրվում է միայն շարքի վերջին գոյականի վրա՝

Ketāb o medād o qalami be man dād. / کتاب و مداد و قلمی به من داد.

Ինձ գիրք, մատիտ և գրիչ տվեց:

Պարսկերենում նույնպես առկա է անորոշության արտահայտման վերլուծական միջոց՝ *yek* / *yek* անորոշ հոդը, որը նաև մեկ թվականն է և կիրառվում է հատկապես այն գոյա-

կաններից առաջ, որի մասին խոսքի մեջ դեռևս հիշատակում չի եղել, և որը խոսողներին անծանոթ է:

Իրանցի լեզվաբանները նույնպես անդրադարձել են այն հարցին, թե ինչպես պետք է տարբերակում մտցնել *yek* / *yek* թվականի և *yek* / *yek* անորոշ հոդի միջև:

Այս կապակցությամբ, մասնավորապես, լեզվաբան Շարիաթը նշում է, որ եթե նախադասությունից հետո *Na bish?* - (ոչ ավելի) հարցը ավելացնենք, և նախադասությունը քերականորեն ճիշտ մնա, ապա գործ ունենք թվականի հետ, հակառակ դեպքում՝ անորոշ հոդի²⁰:

Օրինակ՝

Yek dānešju dar darsxāne bud. (Na bish?) - *یک دانشجو در درسخانه بود. (نه بیش?)* - Դասասենյակում մի ուսանող կար: - Ո՞չ ավելի:

Yek ruz man raftam be bāzār. - *Uj op* *be qnawgh zomkwa:* - *یک روز من رفتم به بازار.* - *Uj op* *be qnawgh zomkwa:*

Ինչպես տեսնում ենք, երկրորդ նախադասությունից հետո «ո՞չ ավելի» հարցը տալը քերականորեն սխալ կլինի:

Այստեղ կարող է հարց առաջանալ՝ արդյոք պարսկերենում *ye* / *-ye(i)*-ով և *yek* / *yek* -ով ձևերի միջև իմաստային հարաբերությունը նույնակա՞ն է հայոց լեզվի *մի* և *գրք հոդով* անորոշների իմաստային հարաբերության հետ:

Պարսկերենում, ի տարբերություն հայերենի, այս իմաստային տարբերակումը *ye* / *-ye(i)*-ով և *yek* / *yek* -ով ձևերի միջև այդքան էլ վատ չի արտահայտված, և այն ավելի շատ վերաբերում է ոճական մակարդակին: Այս ձևերը հիմնականում փոխադարձաբար փոխարինելի են, մինչդեռ հայերենում *մի* հոդով և *գրք* հոդով ձևերը մեկը մյուսով փոխա-

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 266-267:

¹⁹ Mace J., "Persian Grammar: for reference and revision", Routledge & Curzon, London and New York, 2003.

²⁰ Šariat, M. / شریعت، محمد جواد، "دستور زبان فارسی"، (ویرایش 3). - تهران: اساطیر، 1364. 225-224, pp. 224-225. J., "Dastur-e zabān-e fārsi", (virāyesh-e 3). Tehran, Asātīr, 1364, pp. 224-225.

րինելու դեպքում խոսքի մեջ էական իմաստային փոփոխություններ տեղի կունենան:

Խոսելով հայերենում ցուցա-ստացական ենթակարգի մասին՝ Գ. Ջահուկյանը նշում է, որ այն արտահայտության պլանում բնորոշվում է *ս, դ*, երբեմն էլ *ը, ն* մասնիկների (հոդերի) առկայությամբ, որոնք բովանդակության պլանում արտահայտում են ցուցա-ստացական, բուն ցուցական և դիմորոշ իմաստներ: Այս բոլոր դեպքերում հիմնականը և ծագմամբ առաջնայինը ցուցական իմաստն է. *ս, դ* հոդերը ծագմամբ նույնն են *այս, այդ (սա, դա)* որոշիչ դերանունների բուն արմատական մասերի հետ: Երկրորդական ցուցական իմաստի վրա աճել է ստացական իմաստը, իսկ դիմորոշ իմաստը արդյունք է անձնական (անձնանիշ) դերանունների հետ անունների համաձայնվելու՝ *ես ուսուցիչս*: Ընդ որում, հոդով օժտված անունը կարող է հանդես գալ և անկախաբար: Ցուցական այս երեք իմաստների առկայությունը սովորաբար կախված է անվան բնույթից և հաղորդակցվող անձերի ու հոդի ստացող անունների համապատասխանությունից, այսինքն՝ դիրքային արժեք ունի²¹:

Մ. Ասատրյանը նշում է, որ ստացականության իմաստը հայերենում համեմատաբար ուշ է ձևավորվել. գրաբարում սա թույլ արտահայտություն ունի: Հետգրաբարյան հայերենում նրա հիմնական ցուցիչներն են *ս* և *դ* հոդերը: Ն հոդի մեջ ստացականությունը էական զարգացում չունեցավ, որովհետև այն հիմնականում դարձավ որոշյալության ցուցիչ, և նրա մեջ դիմայնության գաղափարը նվազագույնի հասավ: Ստացականությունը արտահայտում է պատկանելության հարաբերություն²²:

Ս, դ, ն (ը) հոդերը, ինչպես նշված է արդեն, արտահայտում են նաև ստացական իմաստ և, դրվելով գոյականների

վրա, ցույց են տալիս, թե ում է պատկանում առարկան՝ արտահայտելով *իմ, քո, նրա, իր, մեր, ձեր, նրանց (իրենց)* անձնական դերանունների իմաստները:

Պարսկերենին, ինչպես և հայերենին, հատուկ է ստացական հոդերի կիրառությունը: Անհրաժեշտ է սակայն նշել, որ թե՛ իրանական, թե՛ պարսկերեն լեզվին վերաբերող այլ աշխատություններում դրանք անվանվում են կապակցված կամ *էնկլիտիկ* դերանուններ (պարսկ. *ضمایر متصل / zamāyer-e motasal*)²³:

Այս հոդերը իրենց իմաստով (ինչպես և հայերենում) համապատասխանում են անձնական դերանունների սեռական ձևին, սակայն, բացի պատկանելության իմաստից, կարող են ցույց տալ նաև այլ իմաստներ, որոնց մասին կխոսենք ստորև:

Պարսկերենի ստացական հոդերը հետևյալն են.

1-ին դ.	م -	-am	مان -emān
2-րդ դ.	ت -	-at (-et)	تان -etān
3-րդ դ.	ش -	-aš (-eš)	شان -ešān

Ըստ իրենց ծագման այս հոդերը հանգում են համապատասխան հին իրանական էնկլիտիկ դերանուններին՝

1-ին դ. م - -am < միջ. պարսկ. -am < հին պարսկ. -mai < հին իրանական * -mai

2-րդ դ. ت - -at (-et) < միջ. պարսկ. -at < հին պարսկ. -taiy < հին իրանական * -tai

3-րդ դ. ش - -aš (-eš) < միջ. պարսկ. -aš < հին պարսկ. -šaiy < հին իրանական * -šai

Ստացական հոդերի հոգնակի թվի՝ مان -emān; تان -etān; شان -ešān ձևերը, առաջացել են միջին իրանական

²¹ Ջահուկյան Գ., նշված աշխ., էջ 212-213:

²² Ասատրյան Մ., Ժամանակակից հայոց լեզու: Ձևաբանություն, էջ 90-91:

²³ Рубинчик Ю., նշված աշխ., էջ 172-175.

լեզվադարաշրջանում՝ վերը թվարկված եզակի թվի ձևերին *an* / *-an* հոգնակերտ մասնիկի ավելացմամբ:

Ժամանակակից պարսկերենում ստացական հոդերը պատկանելիություն ցույց տալու գործառնությունն զուգահեռ նաև այլ դեր ունեն: Հոդը պարսկերենում կիրառվում է ուղիղ և անուղղակի խնդրի փոխարեն և այդ կարգավիճակով հանդես է գալիս տարբեր նախդիրների կցված: Այս կապակցություններում հաճախ տեղի են ունենում նաև տարատեսակ հնչյունափոխություններ: Օրինակ՝

ba / *bā* (հետ) - *باهات* / *bā-hat* (*բեգ հետ*) = *ba to* / *bā to*

barāy / *barāye* (համար) - *براشون* / *barā-šun* (*նրանց համար*) =

barāy anhā / *barāye anhā*

jelo / *jelo* (*ամռան*) - *جلویم* / *jelo-yam* (*իմ ամռան*) = *jeloye*

man

az / *az* (-ից) - *ازش* / *az-eš* (*նրանից*) = *az u*

Ուղիղ և անուղղակի լրացումների դերում հանդես գալիս հոդերը կարող են նաև միանալ անմիջականորեն բայաձևերին: Օրինակ՝

goftam-et / *goftam-et* = *به تو گفتم* / *be to goftam* - *Մտաղի բեգ*:

didam-eš / *didam-eš* = *او را دیدم* / *u ra didam* - *Տեսա նրան*:

Ամփոփելով վերոշարադրյալը՝ կարող ենք առանձնացնել մի քանի կարևոր կետեր: Նախ, և ժամանակակից հայերենում, և ժամանակակից պարսկերենում առկայացման իմաստավորումը հիմնականում արտահայտվում է հետադիր կցական հոդերի միջոցով, որոնք, սակայն, ունեն արժեքային տարբերություն: Դրա հետ միասին, երկու լեզուներում առկա են նաև անորոշություն արտահայտող վերլուծական ձևեր:

Մինևույն ժամանակ, հայերենի և պարսկերենի որոշալուծության արտահայտման հիմնական քերականական ձևերի միջև առկա են որոշ իմաստաբանական տարբերություններ: Այստեղ հարկ է նաև հիշատակել հայտնի ռուս արևելագետ Յ. Ռուբինսկիի դիտարկումն այն մասին, որ ժամանակակից

պարսկերենում հոդի կիրառությունը չունի հստակ և խիստ կանոնակարգում²⁴:

Մինչդեռ, հայերենի պարագայում, ինչպես նշում է Գ. Ջահուկյանը. «Ժամանակակից հայերենում հոդի գործածությունը մի կողմից՝ ավելի է ձևականացել, մյուս կողմից՝ դիրքային ավելի մեծ սահմանափակություն է ստացել»:

Ժամանակակից հայերենը և պարսկերենը ունեն հետադիր կցական ստացական հոդեր: Հիմնական նմանություներով հանդերձ, պարսկերենի ստացական հոդերի հարացույցը ունի որոշ առանձնահատկություններ՝ համեմատած հայերենի հետ:

ГРАММАТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ АКТУАЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ПЕРСИДСКОМ И АРМЯНСКОМ

Гарик Григорян
(резюме)

Данная статья одна из первых приводит сопоставительный-сравнительный анализ между армянским и персидскими языками. Она посвящена грамматической категории актуализации в обоих языках. Анализ основан на соответствующих примерах и пытается объяснить различия и общие черты выражения отношения определенности/неопределенности, также принадлежности существительных.

²⁴ Նույն տեղում, էջ 121:

GRAMMATICAL CATEGORY OF ACTUALIZATION IN
MODERN PERSIAN AND ARMENIAN

Garik Grigoryan
(summary)

The article is among the first to make a contrastive-comparative analysis between Modern Persian and Armenian languages. It is dedicated to the grammatical category of actualization of the two languages. The analysis is based on the set of respective examples and tries to elucidate differences and common features in expression of definiteness/ indefiniteness as well as possession of nouns.

Հակոբ Ավչյան

ԱՌԱՋՆԱԼԵԶՎԱՅԻՆ Ի ԶԱՅՆՈՐԴԸ ԹԱԼԻՇԵՐԵՆԻ
ԱՆԲԱՐԱՆԻ ԲԱՐԲԱՌՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ թալիշերեն, իրանական լեզվաբանություն, հնչյունաբանություն, Անբարան, հյուսիսարևմտահրանական լեզուներ

Իրանական լեզուների հյուսիսարևմտյան ճյուղի մեջ մտնող թալիշերենը, ըստ հնչյունաբանական, ձևաբանական բառապաշարային հատկանիշների, ավանդաբար բաժանվում է երեք բարբառախմբի՝ հյուսիսային, կենտրոնական և հարավային: Հյուսիսային թալիշերենը հիմնականում տարածված է Ադրբեջանական Հանրապետությունում՝ Ասթարայի, Լենքորանի, Լերիքի, Մասալիի շրջաններում, սակայն հյուսիսային թալիշերենի և կենտրոնական թալիշերենի միջև սահմանաբաժանը գտնվում է Իրանի տարածքում՝ Արդաբիլի և Գիլանի նահանգներում՝ Անբարանից մինչև Լավանդավիլ բնակավայրը:

Փաստորեն, թալիշերենի Անբարանի բարբառը հյուսիսային թալիշերենի ամենահարավային բարբառն է, ուստի շփման մեջ լինելով թալիշերենի կենտրոնական բարբառների հետ, ինչպես նաև գտնվելով պարսկերենի ուժեղ ազդեցության ներքո, հնչյունաբանական և ձևաբանական առանձնահատկություններով որոշակիորեն տարբերվում է Ադրբեջանի Հանրապետության տարածքում խոսվող թալիշական խոսվածքներից: Անբարանի բարբառը տարածված է Արդաբիլի նահանգի (օսթան) Նամինի վարչաշրջանի (շահրեսթան) Անբարան շրջանում (բախշ)՝ Անբարան-ե Օլյա, Անբարան-ե Սոֆլա, Ամինջան, Մինաբադ և մի քանի այլ գյուղերում:

Թալիշերենի Անբարանի բարբառի բաղաձայնային համա-
կարգի կարևորագույն առանձնահատկություններից է առաջ-
նալեզվային r ձայնորդի կարգավիճակը, որը աչքի է ընկնում
իր անկայունությամբ: Այս մասին է փաստում բարբառի և
ժամանակակից պարսկերենի մի շարք բառամիավորների
համեմատական քննությունը. համեմատելով թալիշերենի
Անբարանի բարբառի և ժամանակակից պարսկերենի միև-
նույն հին իրանական արմատներին հանգող բառերը, կարող
ենք գալ հետևյալ եզրահանգումներին.

1. Թալիշերենի Անբարանի բարբառի r ձայնորդը
կայունություն է դրսևորում և պահպանվում բառա-
սկզբում, որտեղ այն հանգում է հին իրանական *r-ին,
օրինակ՝ ruš «օր» (հմմտ. ժ. պ. ruz) < h. իր. *raučah-, ro
«ճանապարհ (հմմտ. ժ. պ. rāh) < h. իր *rāθa-, ruan
«յուղ» (ժ. պ. rowyan) < h. իր. *raugna-, rās «ուղիղ» (ժ.
պ. rāst) < h. իր. *rāsta-, rušəθ «լուսավոր» (ժ. պ. rowšan)
< h. իր. *raukšna-¹ և այլն:

2. Բառամիջում r ձայնորդը համարյա միշտ ընկ-
նում է, այն առավել ևս անկայուն է միջձայնավորային
դիրքում, օրինակ՝ poa «կտոր, մաս» (ժ. պ. pāre) < h. իր.
*pāra, vite «վազել, փախչել» (ժ. պ. gorixtan) < h. իր.
*vi+rixta-², guoni «ծանրություն» (ժ. պ. gerāni)³ և այլն:
Այս ձայնորդի անկայուն բնույթը արտահայտվում է ոչ
միայն բնիկ թալիշական, այսինքն՝ հին իրանական ար-
մատներին հանգող բառերում, այլև անգամ արաբական

մարտչլյայ պոխուսվ նոզճաղառ մալչոտոմբառանձ հի
-արդմ ձայնաղառ ցաղղոտղ զմազազմ քիղթմծճախասվ
մմնաթ (մաթթո) զրևաճառ մյզ

¹ Основы Иранского Языкознания, Новоиранские языки, Северо-
Западная группа, Москва, 1991, стр. 117.

² Նույն տեղում:

³ Миллер В, Талышский язык, Москва, 1953, стр. 54.

միջնորդավորված փոխառություններում, ինչպես, օրի-
նակ՝ bakat «բարիք» (ժ. պ. barakat)⁴

3. Այն գրեթե երբեք չի պահպանվում նաև բառա-
վերջում, օրինակ՝ sa «զուխ» (ժ. պ. sar) < h. իր. *sara-,
ha «ավանակ» (ժ. պ. xar) < h. իր. *xara-, ba «դուռ» (ժ.
պ. dar) < h. իր. *dvar-, շու «չորս» (ժ. պ. čahār), ko
«աշխատանք» (ժ. պ. kār) < h. իր. *kāra-⁵, bo «բեռ» (ժ.
պ. bār) < h. իր. *bāra-⁶ և այլն:

4. R ձայնորդը հեշտությամբ ընկնում է նաև բառա-
միջում * -rg, * -rm, * -rx, * -fr, -rv հնչյունախմբերում,
օրինակ՝ kāg «հավ» (հմմտ. ժ. պ. karkas «անգղ») < h.
իր. *karka-, māg «մահ» (ժ. պ. marg) < h. իր. *marka-,
vāg «գայլ» (ժ. պ. gorg) < h. իր. *vrka-, gām «տաք,
ջերմ» (ժ. պ. garm) < h. իր. *garma-, nām «փափուկ (ժ.
պ. narm) < h. իր. *narma-, xəmo «խուրմա» (ժ.
պ. xormā), čāx «անիվ» (ժ. պ. čarx), davuš «դերվիշ» (ժ.
պ. darviš), vo «ձյուն» (ժ. պ. barf) < h. իր. *vafra-, havate
«վաճառել» (ժ. պ. foruxtān) < h. իր. *fra-uxta⁷ և այլն:

5. Բառասկզբից բացի r ձայնորդը թալիշերենի Ան-
բարանի բարբառում պահպանվում է -rd (< *rd), -rz (<
*rz), -rs, -rš հնչյունախմբերում, ընդ որում դրան նախոր-
դող a ձայնավորը դառնում է ā, օրինակ՝ sārd «սառը» (ժ.
պ. zard), zārd «դեղին» (ժ. պ. zard), gārd «փոշի» (ժ.

⁴ Նույն տեղում:

⁵ Эдельман Д., Этимологический словарь иранских языков, том 4,
Москва, 2011, стр. 253.

⁶ Расторгуева В., Эдельман Д., Этимологический словарь иранских
языков, том 2, 2003, 96.

⁷ Основы Иранского Языкознания, Новоиранские языки, Северо-
Западная группа, Москва, 1991, стр. 118.

պ. gard), pārda «վարագույր» (ժ. պ. parde), lārz «ղորդ» (ժ. պ. larz) < h. իր. *rarz-⁸, նաև merd (ժ. պ. mard), bərz «բարձր» < h. իր. *brz-, hərs «արջ» (ժ. պ. xers), tərš «թթու» (ժ. պ. torš) և այլն: Մեր ուսումնասիրությունների ընթացքում հավաքած բառերից մեկում rd հնչյունախմբում r ձայնորդը պահպանվել է, այնինչ ընկել է առաջնալեզվային պայթական *d բաղաձայնը sur (sor) «տարի» (ժ. պ. sāl) < h. իր. *sard-:

Rd հնչյունախումբը հատկապես լավ է արտահայտված մի շարք բայերում, ինչպես kārde «անել», hārde «ուտել», bārden «տանել», vārde «բերել», gārde «քայլել, շրջել», mārde «մահանալ» և այլն:

Թալիշերենի Անբարանի բարբառում (և թալիշական մյուս բոլոր խոսվածքներում ընդհանրապես) r ձայնորդի անկայուն կարգավիճակից ելնելով կարելի է հանգել մեկ այլ եզրակացության՝ ըստ երևույթին թալիշերենի զարգացման ավելի վաղ փուլերում այս լեզվին հատուկ է եղել ռոտացիզմը⁹. Թալիշական որոշ բառերում նկատվում է հին իրանական *r բաղաձայնի կորուստ, այնինչ r բաղաձայնը թալիշական բաղաձայնական համակարգում բավական կայուն կերպով պահպանվում է, հետևաբար կարելի է ենթադրել, որ մի քանի բառերում այն նախ դարձել է *r, սպա համաձայն այս ձայնորդի հատկանիշների՝ սղվել հատկապես բառավերջի դիրքում, օր. ka «տուն» <*kar < h. իր. *kata- և այլն:

⁸ Նույն տեղում:

⁹ Լեզվի զարգացման ընթացքում որևէ հնչյունի փոխարինումը r-ով, Hadumod Bussman, Routledge dictionary of language and linguistics, London and New York, 1996, p. 1010.

СОНАНТ “R” В АНБАРАНСКОМ ДИАЛЕКТЕ ТАЛЫШСКОГО ЯЗЫКА

Акоб Авчян
(резюме)

В анбаранском диалекте талышского языка статус сонанта “r” представляет собой одну из самых важных особенностей консонантизма этого языка. Этот сонант выделяется своим крайне неустойчивым статусом и в течение исторического развития исчезает из большинства древнеиранских основ, в то время, как этот же сонант сохраняется в словах новоперсидского языка. Эта статья является попыткой анализа закономерностей развития сонанта “r” в анбаранском диалекте талышского языка по сравнению с новоперсидским языком.

THE SONANT “R” IN THE ANBARAN DIALECT OF THE TALYSH LANGUAGE

Hakob Avchyan
(summary)

In the Anbaran dialect of the Talysh language the sonant “r” presents one of the most important features of the consonant system of this language. This sonant has a very unstable status and in many cases is dropped in the words of Iranian origin while it is usually preserved in New Persian. In the article a brief attempt of summarizing the main regularities concerning the sonant “r” in Anbaran dialect of Talyshi was made in comparison with the data of the New Persian language

ՓՅՈՒՆԻԿԻԱՅԻ ՎԱՐՉԱԿԱՆ ԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԱՔԵՄԵՆՅԱՆ ՊԱՐՍԿԱՍՏԱՆԻ Վ ՍԱՏՐԱՊՈՒԹՅԱՆ
ԿԱԶՄՈՒՄ

Բանալի բառեր. Հերոդոտոս, սատրապություն, թագավոր, քաղաքականություն, տեղեկություններ, Աքեմենյան տերություն, վարչական կացություն, փյունիկյան քաղաքներ

Հույն պատմիչ Հերոդոտոսը, անդրադառնալով Աքեմենյան Պարսկաստանի սատրապությունների թվարկմանը, գրում է, որ Փյունիկիան Միրիայի, Պաղեստինյան կոչված Միրիայի և Կիպրոսի հետ մտնում էր V սատրապության կազմի մեջ¹: Հերոդոտոսի և անտիկ այլ աղբյուրների տեղեկությունների քննությունը ցույց է տալիս, որ չնայած իր փոքր տարածքին՝ Փյունիկիան ռազմական և տնտեսական առումով կարևոր նշանակություն ուներ պարսից արքունիքի համար²: Ստորև կքննենք Փյունիկիային և փյունիկեցիներին վերաբերող այն տեղեկությունները, որոնք կապված են վարչաքաղաքական իրողությունների հետ:

Փյունիկիան և Միդոնը հիշատակվում են դեռևս Հոմերոսի «Իլիական»-ում և «Ոդիսական»-ում³, ինչը, թերևս, խոսում է այն մասին, որ Հոմերոսն աշխարհագրական առումով Միդոնը, այսինքն՝ Հարավային Փյունիկիան, տարբերակում է Հյու-

¹ Հերոդոտոս, Պատմություն ինը գրքից (այսուհետև՝ Հերոդոտոս), թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 1986, III, 91:

² Katzenstein J., Tyre in the Early Persian Period (539-486 B. C. E.), "The Biblical Archaeologist", vol. 42, № 1, 1979, p. 31.

³ Hom., Iliad., XXIII, 743-744; Od., IV, 84.

սիային Փյունիկիայից, որի բնակիչները փյունիկեցիներն են: Հնարավոր է, որ Փյունիկիայի անունը հետագայում աստիճանաբար տարածվում է նաև Միդոնի և վերջինիցս հարավ ընկած մերձափնյա տարածքների վրա:

Փյունիկյան քաղաքներ Գաբալան, Միդոնը, Գինգյումոտան հիշատակվում են Հեկատեոս Միլեթացու կողմից⁴:

Փյունիկեցիները որպես դաշնակից հիշատակվում են Կրեստոսի բանակի կազմում, սակայն մ. թ. ա. 539 թվականին փյունիկեցիները նվաճվում են Կյուրոս Մեծի՝ առասպելական Նինոսի կողմից⁵: Մ. թ. ա. 535 թվականին Փյունիկիան Միջագետքի, Միրիայի ու Պաղեստինի հետ մտնում է մեկ սատրապության մեջ, որը հայտնի էր Բաբելոնիա և Անդրգետք (բաբելոնեքեն էբեր-նարի) անվանումով⁶: Դարեհ Ա-ի վարչական վերափոխումներից հետո Անդրգետք կոչված սատրապության մեջ մտնում էին տասը կամ ավելի ենթաշրջաններ՝ Աշոդդ, Ամմոն, Դամասկոս, Մոաբ, Միդոն և այլն⁷: Քսերքսեսի՝ Հունաստան արշավող բանակի կազմում փյունիկեցիները Պաղեստինի սիրիացիների հետ միասին տրամադրել էին երեք հարյուր նավ և զինված էին հետևյալ կերպ. «Իրենց զլխին դրել

⁴ Müller C., Fragmenta Historicorum Graecorum, v. I, Parisii, 1841, fr. 255, 256, 258, 259, p. 17.

⁵ Քսենոփոն, Կյուրոպեդիա, թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 2000, էջ 5, 241; Ctesias' History of Persia, translated with commentaries by L. Llewellyn-Jones and J. Robson, London, New York, 2010, p. 115; Դիոդորոս Սիկիլիացի, Պատմական գրադարան (այսուհետև՝ Դիոդորոս Սիկիլիացի), թարգմ. բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 1985, էջ 17; Katzenstein J., Tyre in the Early Persian Period, p. 26; Дандамаев М. А., Политическая история Ахеменидской державы, Москва, 1985, с. 48-49. Հերոդոտոսը հայտնում է, որ փյունիկեցիները հոծարակամ են ենթարկվել պարսիկներին (Հերոդոտոս, III, 19):

⁶ Дандамаев М., Месопотамия и Иран в VII-IV вв. до н. э.: Социальные институты и идеология, Санкт-Петербург, 2009, с. 54, 65.

⁷ Richard S., Syria-Palestine in the Persian Period, "Near Eastern Archaeology", Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, p. 400.

էին սաղավարտ, պատրաստված գրեթէ ըստ հելլենական ձևի. նրանք կրում էին վուշյա լանջապանակներ, առանց շրջանակի վահաններ և տեգեր»⁸: Ընդ որում, Հերոդոտոսի տեղեկություններից պարզվում է, որ փյունիկյան նավերը թվով ամենաշատն էին ու ամենալավը, իսկ փյունիկեցիների մեջ լավագույն նավերը տրամադրել էին սիդոնցիները⁹: Պարզվում է նաև, որ պարսից նավատորմում փյունիկեցիներն ունեին իրենց գորավարները, և Հերոդոտոսը հիշատակում է սիդոնցի Տետրամնեստոսին, տյուրոսցի Մատտենին, արադոսցի Մերբալոսին¹⁰, այսինքն՝ հույն պատմիչը Սիդոնը, Տյուրոսը և Արադոսը¹¹ համարում է փյունիկյան ամենահայտնի և առաջնակարգ քաղաքները, որոնք, ինչպես նաև այլ աղբյուրներում հայտնի փյունիկյան քաղաքները, ինքնավար էին հունական պոլիսների նման և կառավարվում էին ժառանգական թագավորների կողմից¹²: Սիդոնի, Տյուրոսի և Արադոսի հիշատակումը թույլ է տալիս ենթադրել, որ Փյունիկիան աշխարհագրական առումով բաժանված էր այս երեք քաղաքների միջև՝ Արադոսը հա-

⁸ Հերոդոտոս, VII, 89:

⁹ Նույն տեղում, VII, 96:

¹⁰ Նույն տեղում, VII, 98:

¹¹ Սիդոնը գտնվել է Բեյրութից 43 կմ դեպի հարավ, Տյուրոսը՝ Սիդոնից 40 կմ դեպի հարավ (տե՛ս Bryce T., *The Routledge Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia*, London, New York, 2009, pp. 649, 727): Արադոսը, ըստ Ստրաբոնի, կառուցել են սիդոնցի արքայազները (տե՛ս Страбон, *География в 17 книгах* (այսուհետև՝ Страбон), пер., статья и комм. Г. А. Стратановского, Ленинград, 1964, с. 698):

¹² Katzenstein J., *Tyre in the Early Persian Period*, p. 32; Elayi J., *The Phoenician Cities in the Persian Period*, "Journal of the Ancient Near Eastern Society", vol. 12, 1980, pp. 16, 19. Տյուրոսը մ. թ. ա. մոտ 820 թվականին Կիտիոնում հիմնադրում է իր գաղութը՝ կղզու առևտուրը վերահսկելու համար (տե՛ս Noonan J. B., *Did Nehemiah Own Tyrian Goods? Trade between Judea and Phoenicia during the Achaemenid Period*, "Journal of Biblical Literature", 130, № 2, 2011, p. 284):

մարելով Հյուսիսային Փյունիկիայի, Սիդոնը՝ Կենտրոնական Փյունիկիայի, Տյուրոսը՝ Հարավային Փյունիկիայի կենտրոնները:

Համաձայն Հերոդոտոսի՝ փյունիկեցիները գաղթել են Կարմիր ծովի¹³, Պարսից ծոցի ափերից: Հերոդոտոսի այս տեղեկությունը կարելի է համեմատել Դիոնիսիոս Միթիլենացու այն հաղորդման հետ, որ Կարմիր ծովի շրջաններից մեկը հայտնի է եղել Փյունիկե անունով, իսկ Տյուրոս և Արադոս քաղաքները, ըստ Անդրոսթենես Թասոսցու, Պարսից ծովի ափին գտնվող նույնանուն քաղաքների գաղութներն են¹⁴:

Պատմական Փյունիկիան տեղական լեզվում հայտնի է եղել Քանաան անունով¹⁵, ինչի մասին (Xvā) հիշատակում է նաև Հեկատեոս Միլեթացին¹⁶, տալով անվան աստվածաշնչյան ձևը: Վերջինս տարածվում էր հյուսիսում Արադոսի (Արվադ) և հարավում Դորայի (Կարմել լեռան հետևում) միջև¹⁷: Փյունիկիա անվանումը, ըստ էության, ունի հունական ծագում. անվան հիմքում Phoenix «մուգ կարմիր», «կարմրավուն», «ծիրանագույն» բառն է¹⁸, ինչը նշանակել է «ծիրանի ներկի երկիր», քանի որ Փյունիկիան հռչակված էր ծիրանի գործվածքներով¹⁹: Թուկիդիդեսը նույնանուն նավահանգիստ հիշատակում է էր-

¹³ Հերոդոտոս, I, 1; VII, 89:

¹⁴ A Commentary on Herodotus Books I-IV, ed. by O. Murray, A. Moreno, Oxford University Press, Inc., New York, 2007, p. 75.

¹⁵ Elayi J., *The Phoenician Cities in the Persian Period*, p. 14.

¹⁶ Müller C., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, v. I, fr. 254, p. 17.

¹⁷ A Commentary on Herodotus Books I-IV, p. 75. Կարմել լեռը հայտնի էր Բաալի պաշտամունքով (տե՛ս Elayi J., *Studies in Phoenician Geography During the Persian Period*, "Journal of Near Eastern Studies", vol. 41, 1982, p. 97). Հմնս. Ջևաի սրբազան լեռ Կարմելը (տե՛ս Скилак Кариандский, *Перипл обитаемого моря* (այսուհետև՝ Скилак Кариандский), «Вестник древней истории», 1988, № 2, с. 262):

¹⁸ A Commentary on Herodotus Books I-IV, p. 75; Bryce T., Նշվ. աշխ., էջ 555:

¹⁹ Дьяконов И., *Языки древней Передней Азии*, Москва, 1967, с. 329, 361; Шифман И. Ш., *Финикийский язык*, Москва, 2010, с. 7.

յութեամբ²⁰: Հին հրեաները քանաանցիներ էին անվանում փյունիկեցիներին և Պաղեստինի նախահրեական բնակչությանը: Քանաանցիներն իրենց անվանում էին այս կամ այն համայնքի անունով (սիդոնցի, տյուրոսցի և այլն), սակայն «քանաանցի» եզրը նույնպես տարածված էր նրանց մեջ որպես ինքնանուն: Հրեաները բոլոր փյունիկեցիներին անվանում էին սիդոնցիներ²¹:

Հերոդոտոսը գրում է, որ փյունիկեցիները և սիրիացիները ապրում են Պաղեստինում²², ինչը խոսում է այն մասին, որ Փյունիկիան ևս աշխարհագրական առումով ընդգրկել է Պաղեստինը կամ գոնե վերջինիս ծովամերձ շրջանները: Այս առումով կարելի է թերևս համեմատել Պլուտարքոսի այն տեղեկությունը, որ Ալեքսանդրը Եգիպտոսից վերադառնում է Փյունիկիա²³, երբ, անկասկած, մակեդոնական թագավորի երթուղին անցել էր Պաղեստինով մինչև Փյունիկիա հասնելը: Հավանաբար Արիանոսը նույնպես նկատի ունի այս հանգամանքը, երբ Գազան համարում է Փյունիկիայից Եգիպտոս տանող ճանապարհի վերջին քաղաքը և հետո գրում, որ Ալեքսանդրը Մենփիսից գնում է Փյունիկիա²⁴: Ստրաբոնը Փյունիկիայի սահմանը հյուսիսում համարում է Օրթոզիա քաղաքը՝ Էլեվթերոս գետից հարավ, իսկ հարավում՝ Պելուսիան²⁵, փաստորեն Գազայից էլ ավելի դեպի հարավ:

²⁰ Фукидид, История, пер. Ф. Г. Мищенко, Москва, 2012, с. 415.

²¹ Дьяконов И., Եզվ. աշխ., էջ 361:

²² Հերոդոտոս, II, 104: Ընդհանրապես, նկատենք նաև, որ Փյունիկիան առևտրական սերտ կապեր ուներ Նեբքին Սիրիայի քաղաքների, օրինակ՝ Երուսաղեմի հետ (տե՛ս Noonan J. B., Did Nehemiah Own Tyrian Goods?, pp. 281-298):

²³ Плутарх, Избранные жизнеописания (այսուհետև՝ Плутарх), т. II, М., 1987, с. 390.

²⁴ Արիանոս, Ալեքսանդրի արշավանքը (այսուհետև՝ Արիանոս), - Ալեքսանդր Մակեդոնացի, Երևան, 1987, էջ 86, 94: Հմմտ. Страбон, с. 694.

²⁵ Страбон, с. 700, 703.

Հերոդոտոսը նաև հայտնում է, որ, ըստ Հոմերոսի, Ալեքսանդրը Հեղինեի հետ հասել է Փյունիկիայի Սիդոն քաղաքը: Հույն պատմիչը հաղորդում է, որ Սիրիան սահմանակից է Եգիպտոսին, իսկ փյունիկեցիները, որոնց պատկանում է Սիրդոնը, բնակվում են Սիրիայում²⁶: Վերջին տեղեկության մեջ Սիրիան նույնանում է Պաղեստինյան կոչված Սիրիային, իսկ Սիդոնի տեղադրությունը Սիրիայում կրկին խոսում է այն մասին, որ տվյալ դեպքում Սիրիան կրկին Պաղեստինյան կոչված Սիրիան է, որի ծովամերձ շրջանն էլ կոչվել է Փյունիկիա: Սկիլաքս Կարիանդացին գրում է, որ Սիրիայի ծովամերձ շրջաններում բնակվում են փյունիկեցիները²⁷:

Հերոդոտոսի տեղեկություններից ակնհայտ է դառնում, որ մ. թ. ա. V դարում Սիդոնը փյունիկյան քաղաքների մեջ գլխավոր և առավել հայտնի քաղաքն է եղել: Սիդոնը պատմիչի կողմից հիշատակվում է բազմիցս²⁸: Դատելով պատմիչի տեղեկություններից՝ նշանակությամբ երկրորդ փյունիկյան քաղաքը Տյուրոսն էր, որի մասին անտիկ հեղինակը բազմաթիվ մանրամասներ է հաղորդում²⁹: Տյուրոսցիները բնակություն էին հաստատել Մենփիսի մոտ³⁰, և նրանց անունով այդ վայրը կոչվել է տյուրոսցիների բանակատեղի: Ընդհանրապես փյունիկեցիները Աֆրիկայի հյուսիսային ափամերձ շրջաններում՝ Լիբիայում, հույների հետ համարվում էին եկվորներ³¹: Մյուս կողմից էլ պարսիկները կատարում էին տարբեր ժողովուրդների ու ցեղերի վերաբնակեցումներ, և փյունիկեցիները, ըստ հունիացիների մոտ տարածված լուրերի, պետք է հաստատվեին Հոնիայում, իսկ հունիացիները՝ Փյունիկայում. այսպես է

²⁶ Հերոդոտոս, II, 116:

²⁷ Müller C., Geographi Graeci Minores, v. I, Parisiis, 1855, fr. 104, p. 78: Скилак Кариандский, с. 262.

²⁸ Հերոդոտոս, II, 161; III, 136; VII, 44:

²⁹ Նույն տեղում, I, 2; II, 44:

³⁰ Noonan J. B., Did Nehemiah Own Tyrian Goods?, p. 285.

³¹ Հերոդոտոս, II, 112; IV, 197:

արդարացնում Միլետի տիրան Արիստագորասը իր հակապարսկական ապստամբությունը³²: Փյունիկեցիները, հիմնականում ռազմիկներ, վերաբնակեցվել էին, օրինակ, Նիպպուրի մոտ, և նրանց բնակավայրերը կրում էին հայտնի փյունիկյան քաղաքների անունները՝ Իշկալլունու (Ասկալոն), Քադեշ, Տյուրոս, Միդոն³³: Միդոնի և Տյուրոսի կարևորությունը պարսից արքունիքի համար երևում է Հերոդոտոսի այն տեղեկությունից, որ Քսերքսեսի կողքին, ըստ շնորհված կարգի, բազմաթիվ նավերի հրամանատարների հետ առաջինը նստում է Միդոնի, հետո՝ Տյուրոսի թագավորը³⁴: Այս տեղեկությունից ակնհայտ է, որ Աքեմենյան պետության համար փյունիկյան նավատորմն ունեցել է առաջնային նշանակություն, իսկ վերջինիս կազմում էլ Միդոնը և Տյուրոսը եղել են փյունիկյան այն քաղաքները, որոնց նավերն առանձնացել են այդ նավատորմում: Հերոդոտոսը նույնիսկ Քսերքսեսի գահակալումից շատ առաջ հայտնում է, որ Կամբյուսեսի նավատորմն ամբողջապես կազմված էր փյունիկեցիներից³⁵:

Հայտնի է, որ Միդոնի թագավոր Էշմունազար Բ-ն (մ. թ. ա. 465-451³⁶), համաձայն իր արձանագրության, սեփական ծառայությունների համար պարսից արքայից որպես պարզև ստացել էր Դորը և Յաֆֆան՝ Պլինիոս Ավագի հիշատակած փյունիկյան Հիոպպեն³⁷:

³² Նույն տեղում, VI, 3:

³³ Дандамаев М., Месопотамия и Иран в VII-IV вв. до н. э., с. 365; նույնի՝ Ахеменидская империя: социально-административное устройство и культурные достижения, Санкт-Петербург, 2013, с. 269.

³⁴ Հերոդոտոս, VIII, 67:

³⁵ Նույն տեղում, III, 19:

³⁶ The Cambridge Ancient History, vol. VI, Cambridge University Press, 1994, p. 323.

³⁷ The Cambridge Ancient History, vol. IV, Cambridge University Press, 1988, p. 144; Noonan J. B., Did Nehemiah Own Tyrian Goods?, pp. 286-287.

Սկիլաքս Կարիանդացին բավականին մանրամասն տեղեկություններ է հաղորդում Փյունիկայի մասին: Սկիլաքսի տեղեկությունների քարտեզագրումը ցույց է տալիս, որ Փյունիկիայի հյուսիսային սահմանը սկսվել է Արադոս կղզուց և նափահանգստից, որից հետո արդեն Տրիպոլիսն էր: Պատմիչը հիշատակում է նաև Միդոնը, Տյուրոսը, «Աստծո Դեմք» լեռը Տրիպոլիսի և Բիբլոսի միջև, Բերիթոս, Բորինոս, Պորփյուրեոն քաղաքները, սիդոնցիների քաղաք Օրնիտոնը, Լեոնտոնը, տյուրոսցիների քաղաք Սարապտան, Պալայտյուրոսը, Էկոիպպոն քաղաքը, տյուրոսցիների քաղաք Ական, Կարմել լեռը, սիդոնցիների քաղաք Դորը³⁸, Հիոպպե քաղաքը (սա նույնպես պատկանել է Միդոնին³⁹), տյուրոսցիների քաղաք Ասկալոնը⁴⁰, որտեղ Կելեսիրիայի սահմանն է⁴¹: Սկիլաքս Կարիանդացին,

³⁸ Դորի, Ասկալոնի Միդոնին և Տյուրոսին պատկանելու մասին տե՛ս Elayi J., An Updated Chronology of the Reigns of Phoenician Kings during the Persian Period (539-333 BCE), "Transeuphratène", 32, 2006, pp. 11-43.

³⁹ Elayi J., Studies in Phoenician Geography During the Persian Period, p. 102.

⁴⁰ Հերոդոտոսի տեղեկությունը նույնպես թույլ է տալիս ենթադրել, որ պաղեստինյան քաղաք Ասկալոնը պատկանել է փյունիկեցիներին, այսինքն՝ Փյունիկիայի մեջ է եղել (I, 105):

⁴¹ Müller C., Geographi Graeci Minores, v. I, fr. 104, pp. 78-79; Скилак Карниандский, с. 262. Տրիպոլիսը՝ արքայական աղբյուրների Վալիլա-Մախալատան (տե՛ս Elayi J., Studies in Phoenician Geography During the Persian Period, p. 91), որը բաժանված էր Տյուրոսի, Արադոսի և Միդոնի միջև (տե՛ս Страбон, с. 699), տեղադրվում է Բեյրութից 65 կմ դեպի հյուսիս, Սարապտան՝ Սարաֆանդը՝ Բեյրութից 50 կմ դեպի հարավ, Դորան՝ Հաֆայից 21 կմ դեպի հարավ, Հիոպպեն Յաֆֆան է, Ասկալոնը՝ Թել-Ավիլից 63 կմ դեպի հարավ (տե՛ս Bryce T., Նշվ. աշխ., էջ 76, 200, 349, 621, 713), Պորփյուրեոնը նույնանուն է Խան-Նեբի Յունասին (տե՛ս Dictionary of Greek and Roman Geography, ed. by W. Smith, v. II, Boston, 1857, p. 660), Օրնիտոնը՝ արքայական աղբյուրների Բիթ-Օսպուրին (տե՛ս Elayi J., Studies in Phoenician Geography During the Persian Period, p. 95), թերևս գտնվել է Կեսարիայից հյուսիս և նույնացվել է Թել-Էլ-Բուրաֆին, Թարնեզոլային կամ էլ Ադլանին, Լեոնտոնը՝ Լեոտինիին (տե՛ս Dictionary of Greek and Roman Geography, v. II, pp. 158, 494), Էկոիպպոնը՝ Էլ-Ջիբին (տե՛ս Dictionary of Greek and Roman Geography, ed. by W. Smith, v. I, Boston, 1854, p. 802), Ական՝ Պաղոնմայիսին

Ասկալոնը նշելով Տյուրոսի քաղաքը, փաստորեն, Փյունիկիան համարում է Կելեսիբիա այն առումով, որ ծովամերձ շրջանները նրա համար ամբողջությամբ Փյունիկիայի մեջ են՝ Պաղեստինյան Սիրիան ևս նույնացնելով Կելեսիբիայի հետ:

Պլինիոս Ավագը Փյունիկիայի հարավային սահմանը համարում է Կրոկոդիլոն քաղաքը, Նահր Զերբան Պաղեստինյան Կեսարիայի և Պաղոմայիսի միջև, իսկ հյուսիսայինը՝ Արադոս քաղաքը⁴²: Նույն սահմանները նշում է նաև Պաղոմեոսը. հարավում Քորսեոս գետը՝ Դորայի և Կեսարիայի միջև, հյուսիսում՝ Էլեվթերոս գետը⁴³: Արադոսից հարավ, որի մասին Պաղոմեոսը չի հիշատակում:

Անտիկ աղբյուրներում հիշատակված Սուկաս, Գարալա (ներկայիս Ջեբելեհի մոտ), Սիգոն քաղաքները Արադոսից հյուսիս համարվել են Փյունիկիայի ազդեցության սահմաններում⁴⁴: Մասնագիտական գրականության մեջ Քսենոփոնի հիշատակած Մյուրիանդոս քաղաքը, որը բնակեցված էր փյունիկեցիներով⁴⁵, համարվել է Փյունիկիայի ծայր հյուսիսային քաղաքը⁴⁶: Նկատենք, որ ըստ Սկիլաքս Կարիանդացու և Հերոդո-

տոսի՝ Մյուրիանդոսը մ. թ. ա. VI դարում գտնվել է Կիլիկիայի կազմում⁴⁷, և Քսենոփոնի ժամանակ քաղաքն արդեն Սիրիայի կազմում է հիշատակվում: Ելնելով այն իրողությունից, որ ամբողջ Փյունիկիան և Պաղեստինը համարվել են Սիրիայի մասերը, կարող ենք եզրակացնել, որ համաձայն Քսենոփոնի՝ Մյուրիանդոսը գտնվել է Փյունիկիայում՝ աշխարհագրական առումով նույնացնելով Փյունիկիան և Սիրիան: Ընդ որում, նշենք, որ Սկիլաքս Կարիանդացին Սիրիայի ծովամերձ ափերն ամբողջությամբ համարում է Փյունիկիա⁴⁸: Մյուրիանդոս քաղաքի անունը, անկասկած, կապվում է Հերոդոտոսի հիշատակած Մյուրիանդինյան ծոցի հետ⁴⁹, որը նույնանուն է Իսսոսի ծոցին: Հավանական է մտածել, որ նշված ծոցը անունը ստացել է հենց Մյուրիանդոս քաղաքի անունից: Հերոդոտոսը Մյուրիանդինյան ծոցը չի կապում Փյունիկիայի հետ, և ըստ Հերոդոտոսի՝ Փյունիկիան սկսվել է Մյուրիանդինյան ծոցից հարավ, ինչը Քսենոփոնի ժամանակ արդեն հասնում էր մինչև Մյուրիանդոս:

Փյունիկիայի մասին կարևոր տեղեկություններ են հաղորդում Արիանոսը և Ռուփոսը: Արիանոսը հիշատակում է փյունիկյան Տրիպոլիս, Արադոս, Մարաթոս⁵⁰, Բիբլոս⁵¹, Սիդոն, Տյուրոս քաղաքները, որոնցից վերջինը համար դիմադրություն է ցույց տալիս Ալեքսանդրին⁵²: Դատելով Արիանոսի տեղեկություններից՝ կարելի է եզրակացնել, որ Փյունիկիան հյուսիսում սկսվել է Արադոս քաղաքից: Հետաքրքիր է, որ անտիկ

(տե՛ս Страбон, с. 701), Պալայտյուրոսը, հավանաբար, պատկանել է Տյուրոսին և նույնանուն է Ուշուին (տե՛ս Elayi J., Studies in Phoenician Geography During the Persian Period, p. 96):

⁴² Pliny, Natural History, vol. II, with an English translation by H. Rackham, Cambridge, Massachusetts, London, 1947, Loeb Classical Library, V, XVII, pp. 278, 280; Dictionary of Greek and Roman Geography, v. I, p. 708.

⁴³ Claudii Ptolemaei Geographia, ed. C. F. A. Noebbe, t. II, Lipsiae, 1845, V, 15, 4, pp. 58-59; Dictionary of Greek and Roman Geography, v. I, p. 613. Էլեվթերոս գետը նույնանուն է Նահր Քիբերին (տե՛ս Dictionary of Greek and Roman Geography, v. II, p. 497):

⁴⁴ Elayi J., Studies in Phoenician Geography During the Persian Period, pp. 105-108. Որոշ ուսումնասիրողներ Տարսուսը համարում են Արադոսի գաղութը (նույն տեղում, էջ 107):

⁴⁵ Քսենոփոն, Անաբասիս, թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 1970, էջ 18:

⁴⁶ Elayi J., Studies in Phoenician Geography During the Persian Period, p. 107.

⁴⁷ Скилак Кариандский, с. 262; Հերոդոտոս, III, 91:

⁴⁸ Скилак Кариандский, с. 262.

⁴⁹ Հերոդոտոս, IV, 38:

⁵⁰ Ներկայումս Ամրիտ (տե՛ս Elayi J., The Phoenician Cities in the Achaemenid Period: Remarks on the Present State and Prospects of Research, "Achaemenid History", IV, "Centre and Periphery", Leiden, 1990, p. 228):

⁵¹ Բիբլոսը գտնվել է Բերիթոսից՝ ներկայիս Բեյրութից 60 կմ դեպի հյուսիս (տե՛ս Bryce T., Նշվ. աշխ., էջ 137):

⁵² Արիանոս, էջ 70, 71, 74, 79, 85:

հեղինակը Արադոսի ենթակայության տակ է համարում Մարաթոսը (ներկայումս՝ Ամրիթ), Միգոնը (ներկայումս՝ Քալաթ Սահիյուն), Մարիամմեն (ներկայումս՝ Մարիամին)⁵³ և այլ անանուն վայրեր⁵⁴: Գրեթե նույնը հաղորդում է Ռուփոսը, որ Արադոսի թագավոր Ստրատոնեսն իշխում էր կղզու և մերձծովյան տարածքների վրա⁵⁵: Տյուրոսից հարավ Արիանոսը փյունիկյան այլ քաղաքներ չի հիշատակում և անմիջապես խոսում է Պաղեստինյան Միքիայում գտնվող Գազա նշանավոր քաղաքի մասին⁵⁶, առանց Փյունիկիայի և Պաղեստինյան Միքիայի սահմանները նշելու: Հնագիտական նյութը ցույց է տալիս, որ փյունիկեցիները հաստատվել են նաև Գազայում, որտեղ հայտնաբերված մ. թ. ա. V-IV դարերի դրամները գրված են փյունիկերեն⁵⁷:

Ռուփոսը ևս, նկարագրելով Ալեքսանդր Մակեդոնացու արշավանքը, հիշատակում է Արադոսը, Մարաթոսը, Բիբլոսը, Միգոնը, Տրիպոլիսը, Տյուրոսը⁵⁸: Վերջին քաղաքը Ռուփոսը համարում է Փյունիկիայի ամենահայտնի քաղաքը, ինչը խոսում է այն մասին, որ Միգոնն իր առաջնայնությունը զիջել էր Տյուրոսին: Տյուրոս քաղաքը շրջակայքով՝ որպես առանձին վարչական միավոր, Ալեքսանդրը հանձնում է Փիլոտեսի կառավարմանը⁵⁹: Կարծում ենք, որ այս վերջին տեղեկությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ Տյուրոսի կառավարումը հավա-

արագոր էր ամբողջ Փյունիկիան վարչական առումով ղեկավարելուն: Ալեքսանդրի մահից հետո Միքիան և Փյունիկիան բաժին են ընկնում Լաոմեդոնոսին⁶⁰:

Համաձայն Դիոդորոս Միկիլիացու՝ Տյուրոսը Արտաքսերքեսն Օրոսի ժամանակ Փյունիկիայի ամենանշանավոր քաղաքն էր, չնայած Միգոնը մնում էր սատրապական նստավայր, որտեղ կար նաև արքայական պարտեզ (paradeisos)⁶¹: Պատմիչը գրում է, որ Կիպրոսի ապստամբ թագավոր Եվագրոսը Փյունիկիայում տիրում էր Տյուրոսին և մի շարք այլ քաղաքների⁶²: Դիոդորոս Միկիլիացին նույնպես հայտնում է, որ Ալեքսանդր Մակեդոնացին Տյուրոսը գրավում է մեծ ջանքերի շնորհիվ⁶³:

Փյունիկյան քաղաքների մեջ առանձնահատուկ նշանակություն է ունեցել Տրիպոլիսը, որտեղ փյունիկյան քաղաքները գումարում էին ժողովներ կարևորագույն հարցերը քննարկելու և համատեղ ընդունելու համար⁶⁴: Մ. թ. ա. 349 թվականին Տրիպոլիսում սկսվում է հակապարսկական ապստամբությունը, որը շուտով ընդգրկում է ամբողջ Փյունիկիան և դուրս գալիս վերջինիս սահմաններից⁶⁵: Մ. թ. ա. 344 թվականին ապստամբության ճնշումից հետո Փյունիկիան Կիլիկիայի հետ միավորվում է մեկ սատրապության մեջ՝ Մազայի գլխավորությամբ, իսկ Միգոնում նշանակվում է պարսիկ կառավա-

⁵³ Elayi J., *Studies in Phoenician Geography During the Persian Period*, pp. 88-89. Այս հոդվածում տե՛ս նաև Ստրաբոնի և այլ հեղինակների համապատասխան տեղեկությունների քննությունը, որոնք վերաբերում են հետաքննելիս ժամանակաշրջանին:

⁵⁴ Arrian, *Anabasis*, vol. I, with an English translation by E. Iliff Robson, London, Cambridge, Massachusetts, 1967, Loeb Classical Library, II, 13, 7, p. 174.

⁵⁵ Ռուփոս, Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմությունը (այսուհետև՝ Ռուփոս), -Ալեքսանդր Մակեդոնացի, Երևան, 1987, էջ 310:

⁵⁶ Արիանոս, էջ 86:

⁵⁷ Elayi J., *Studies in Phoenician Geography During the Persian Period*, p. 104.

⁵⁸ Ռուփոս, էջ 312-313, 315, 339:

⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 328:

⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 596:

⁶¹ Diodori Bibliotheca Historica, ed. L. Dindorfius, vol. III, Lipsiae, 1826, XVI, 42, 43, 45, pp. 45-49.

⁶² Դիոդորոս Միկիլիացի, էջ 71: Կիպրոսում նույնպես կային փյունիկյան քաղաքներ, օրինակ՝ Կիտիոնը, Լափետոսը (տե՛ս Elayi J., *The Phoenician Cities in the Persian Period*, p. 16; նույնի՝ *Studies in Phoenician Geography During the Persian Period*, p. 86; Bryce T., *Ancient Syria*, Oxford University Press, 2014, p. 149):

⁶³ Diodori Bibliotheca Historica, ed. L. Dindorfius, vol. III, XVII, 40-46, pp. 142-150. Տե՛ս նաև Плутарх, с. 385-386.

⁶⁴ Дандамаев М. А., *Политическая история Ахеменидской державы*, с. 250.

⁶⁵ Նույն տեղում:

րիչ⁶⁶: Մազայր Սիդոնում ուներ իր սեփական դրամահատարանը⁶⁷, իսկ նրա դրամի վրա գրված է. «Մազայ, Աբար Նահարայի և Հիլիկի կառավարիչ»⁶⁸:

Մ. թ. ա. V դարի վերջին Փյունիկիան ղեկավարում էր պարսիկ սատրապ Աբրոկոմասը⁶⁹, որը հետագայում՝ մ. թ. ա. 380 թվականին, Փյունիկիան և Պաղեստինը մաքրում է եգիպտացիներից և կիպրոսցիներից⁷⁰: Սակայն Քսենոփոնն իր գրքի վերջում գրում է, որ Փյունիկիայի ու Արաբիայի սատրապն էր Դեոնեսը, Սիրիայինը և Ասսյուրիայինը՝ Բելեսյուսը⁷¹: Դեոնեսը և Բելեսյուսն ավելի ճիշտ հյուպարքոսներ էին: Քսենոփոնի այն նշումը, թե Աբրոկոմասը գալիս է Եփրատի կողմից⁷², թերևս ցույց է տալիս, որ վերջինս ամբողջ V սատրապության կառավարիչն էր: Հովսեփոս Փլավիոսը նույնպես տեղյակ է Անդրգեստ սատրապության մասին⁷³:

Եգիպտոսի փարավոն Տարոսին (մ. թ. ա. 361-359 թթ.) հաջողվում է գրավել գրեթե ամբողջ Պաղեստինը և Փյունիկիան, սակայն նրա հաջողությունը կարճ է տևում⁷⁴: Աբեմենյան պե-

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 251; Дандамаев М. А., Луконин В. Г., Культура и экономика древнего Ирана, Москва, 1980, с. 117; Elayi J., The Phoenician Cities in the Persian Period, p. 27.

⁶⁷ Elayi J., An Updated Chronology of the Reigns of Phoenician Kings during the Persian Period (539-333 BCE), pp. 11-43.

⁶⁸ Olmstead A. T., History of the Persian Empire, Third Impression, Chicago, 1960, p. 437.

⁶⁹ Քսենոփոն, Անարասիս, էջ 17, 26:

⁷⁰ The Cambridge History of Judaism, vol. I, Cambridge University Press, 1984, p. 76.

⁷¹ Նույն տեղում, էջ 197:

⁷² Նույն տեղում, էջ 16:

⁷³ Josephus, The Jewish Antiquities, with an English translation by R. Marcus, vol. VI, Cambridge, Massachusetts, London, 1958, Loeb Classical Library, XI, 89, p. 356.

⁷⁴ Olmstead A. T., Նշվ. աշխ., էջ 419; The Cambridge History of Judaism, p. 76. Ավելի վաղ՝ մ. թ. ա. 386 թվականին, եգիպտա-արաբական դաշինքը օգնել էր Աբեմենյանների դեմ ապստամբած Կիպրոսի թագավոր Եվագորա-

տության կործանումից հետո Ալեքսանդր Մակեդոնացին Փյունիկիան, Սիրիան և Կիլիկիան՝ որպես մեկ վարչական միավոր, հանձնում է Մենետոսին⁷⁵: փաստորեն հիմնականում պահպանելով Աբեմենյանների օրոք գոյություն ունեցած վարչական բաժանումը:

Այսպիսով, կարող ենք եզրակացնել, որ փյունիկյան քաղաքներն իրական դաշնություն չեն կազմել, քանի որ պատերազմների ժամանակ փյունիկյան նավերը ղեկավարում էր ոչ թե զլխավոր հրամանատարը, այլ յուրաքանչյուր քաղաքի թագավորը⁷⁶, չնայած փյունիկյան մյուս թագավորների նկատմամբ Քսերքսեսի արշավանքի ժամանակ Սիդոնի թագավորն ուներ գերակա դիրք: Փյունիկիայի նկատմամբ պարսից արքունիքի քաղաքականությունը կարելի է բնութագրել որպես «կառավարվող ինքնավարություն»⁷⁷:

АДМИНИСТРАТИВНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ФИНИКИИ В СОСТАВЕ V САТРАПИИ АХЕМЕНИДСКОЙ ПЕРСИИ

Оганнес Хорикян
(резюме)

Анализ данных Геродота и других античных источников показывают, что несмотря на небольшую территорию Финикии, она имела большое военное и экономическое значение для персидского двора. В административном плане Финикия в составе V сатрапии была отдельным субрайоном,

սին (տե՛ս David F. G., Arabia During Achaemenid Times, "Achaemenid History", IV, "Centre and Periphery", Leiden, 1990, p. 142):

⁷⁵ Արիստո, էջ 108; Diodori Bibliotheca Historica, ed. L. Dindorfius, vol. III, XVII, 64, p. 167.

⁷⁶ Elayi J., The Phoenician Cities in the Persian Period, pp. 24-25.

⁷⁷ Jigoulov V. S., The Social History of Achaemenid Phoenicia, London, 2010, p. 170.

чей морской флот имел первостепенное значение для государства Ахеменидов. Города Финикии не были объединены в реальную федерацию, так как во время войны финикийским флотом руководил не главнокомандующий, а царь каждого города, несмотря на то, что во время похода Ксеркса царь Сидона имел доминирующее положение в отношении других финикийских царей. Политику проводимую в отношении Финикии персидским двором можно характеризовать, как "управляемая автономия".

THE ADMINISTRATIVE STATE OF PHOENICIA IN THE STRUCTURE OF V SATRAPY OF ACHAEMENID PERSIA

Hovhannes Khorikyan

(summary)

Analysis of informations received from Herodotus and other ancient sources show that despite its small territory, Phoenicia had great economic and military importance to Persian Court. Phoenicia was an administrative subdistrict in the structure of V Satrapy and its fleet had a paramount importance to Achaemenid Empire. Phoenician cities didn't form a real federation, as during the wars Phoenician ships were commanded not by the commander in chief, but by the king of every city though during invasions of Xerxes the king of Sidon dominated over other Phoenician kings. The policy of Persian Court towards Phoenicia can be described as "controlled autonomy".

Աֆսանեհ Շիրանի
Մոհամմադ Մալեք-Մոհամմադի
բ.գ.թ., դոցենտ

ՀԱՅ-ԹՈՒՐԲԱԿԱՆ ՀԱԿԱՄԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԻՒՇ-Ի ՄՈՏԵՑՈՒՄԸ

Բանալի բառեր՝ Հայաստան, Իրան, Հայոց ցեղասպանություն, հայ-թուրքական հարաբերություններ, ԼՂՀ հակամարտություն

Հայաստանի և Թուրքիայի հակամարտությունը կովկասյան տարածաշրջանի վաղեմի և հիմնական հակամարտություններից մեկն է համարվում, որի առաջին նախանշանները հայտնի դարձան Թուրքմենչայի պայմանագրից (1828, փետրվարի 10 (22)) հետո, իսկ Առաջին համաշխարհային պատերազմի քաղաքական զարգացումների և 1915 թ. ապրիլի 24-ի Հայոց ցեղասպանությամբ հասավ իր գագաթնակետին:

ՀՀ և Թուրքիայի փոխհարաբերություններին առնչվող հրատապ թեմայի հետ կապված երկու երկրների համադրությունը և հակադրությունը, խնդրո առարկա փոխհարաբերությունների տարածաշրջանային առաջնահերթությունը և կարևորագույն նշանակությունը ենթադրում են, որ հիմնահարցը գերաճում է զուտ տեղական շրջանակներից և երևակվում աշխարհաքաղաքական զարգացումների համատեքստում:

Կողմերի տարաձայնություններն ընդհանուր պատմական անցյալի շուրջ, տարածքային վեճերի և փոխադարձ վստահության պակասի պատճառներով, առ այսօր հայ-թուրքական հակամարտությունը պահում են աշխարհի չլուծված հակամարտությունների շարքում:

Հայ-թուրքական հակամարտությունը

Հայ-թուրքական հակամարտության հիմնական տարաձայնությունը վերաբերում է 1915 թ. իրադարձություններին, որոնք թուրքական կողմի տեսանկյունից համարվում են քա-

դաքացիական հասարակությունների վեճերի արդյունքում բռնի տեղահանումներ, սակայն հայկական կողմի տեսանկյունից՝ ծրագրված ցեղասպանություն: Թուրքիան վաղուց ձգտում է դուրս բերել ցեղասպանության հարցը միջազգային քաղաքականության ասպարեզից: Թուրքիայի նախկին վարչապետ Էրդողանը այդ կապակցությամբ հայտարարել է, որ «ցեղասպանության վերաբերյալ մեղադրանքները պետք է լուծվեն պատմաբանների միջոցով, այլ ոչ թե խորհրդարաններում»: Սակայն երկխոսության իրականացման, փոխադարձ վստահությունը վերականգնելու համար պատմական հարթության վրա հանձնաժողովի ստեղծումը, ըստ հայկական կողմի, Թուրքիային հնարավորություն է տալիս վիճարկելու կայացած ցեղասպանությունը:

Հայերի զգացմունքներն ու ձգտումները Արևմտահայաստանի տարածքների նկատմամբ, Հայաստանի խուսափումը՝ ճանաչելու իր արևմտյան սահմանը Թուրքիայի հետ, այն հիմնական հանգամանքներն են, որոնք խորը մտահոգությունն են պատճառել Թուրքիային՝ լիովին հրաժարվելու մոտ ապագայում Հայաստանի հետ հարաբերությունները կարգավորելուց:

Այս համատեքստում Հայոց ցեղասպանության ճանաչման հարցը և Լեռնային Ղարաբաղի հակամարտության կարգավորումը առաջնահերթություն են կազմում: Իսկ ըստ քաղաքագետների՝ նոր աշխարհակարգի և միջազգային հարաբերությունների ասպարեզում, անշուշտ, «ՀՀ (+ԼՂ) զարգացմանն ու հետագա ամրապնդմանը համընթաց, կմեծանա հայկական գործոնի կշիռը տարածաշրջանային և, ինչու չէ, աշխարհակարգի հաստատման գործընթացներում: Եվ այն լիարժեքորեն դրսևորվում է տարածաշրջանի երկրաքաղաքական վերադասավորումներում, ռազմական հաշվեկշիռներում, հաղորդակցական գործընթացներում, քաղաքակրթական երկխոսություն-դիմակայություններում»¹:

¹ Շիրինյան Լ., Նոր աշխարհակարգը և Հայաստանը /երկրաքաղաքական-քաղաքակրթական ակնարկ/, Երևան, 2010, էջ 153:

Հայոց ցեղասպանություն, թե՛ Մեծ եղեռն

1915 թվականին ավելի քան մեկուկես միլիոն հայերի ջարդերի վերաբերյալ, որ իրականացվել է սպանությունների, հիվանդության, բռնագաղթի հետևանքով, կողմերի մի շարք վերլուծաբանները և հեղինակները համակարծիք են: Համացանցային ներողության արշավի ընթացքում ազգությամբ թուրք մտավորականության կողմից Մեծ եղեռն տերմինի կիրառումը փոխըմբռնման մեկ այլ նշան էր²:

Թուրքական պաշտոնական տեսակետի համաձայն հայերը Առաջին համաշխարհային պատերազմում հանդես են եկել որպես «հինգերորդ շարասյուն» աջակցելով Ռուսաստանին, Մեծ Բրիտանիային և Ֆրանսիային, մտադիր էին «Անատոլիայի» սրտում ստեղծել անկախ պետություն: Սակայն հայերն այն կարծիքին են, որ այդ տարիների իրենց ազգակիցները եղել են հավատարիմ քաղաքացիներ, իսկ նրանց բռնագաղթը և ջարդերը նպատակ ունեին բարենպաստ պայմաններ ստեղծել Օսմանյան կայսրության նախկին տարածքներից տեղափոխված մուսուլման փախստականների համար՝ ստեղծելու միատարր պետություն:

Ցեղասպանության վերաբերյալ իրավաբանական սահմանումները³ և ԻԻՀ իրավական համակարգը ցեղասպանության մասին

Առաջին իրավական սահմանումը ցեղասպանության մասին բարձրացվել է ՄԱԿ-ի Գլխավոր ասամբլեայում, իսկ

² Turkey and Armenia: Opening Minds, Opening Borders, Europe Report N°199 – 14 April 2009, p. 9.

³ <http://www.hvm.ir/print.asp?id=34314>
بررسی جنایت نسل کشی با نگاه ویژه به جنایات انجام یافته در بحرین، پایگاه الکترونیک معاونت حقوقی و امور مجلس.

انگاری%E2%80%8Cجرم%E2%80%8C
دکتر-جاگرو%E2%80%8C%E2%80%8C%E2%80%8C-است-ضرورت-یک-کشی%E2%80%8C%E2%80%8C
-و-تهران-آزاد-دانشگاه-علمی%E2%80%8C%E2%80%8C%E2%80%8C-عضو-باقری%E2%80%8C%E2%80%8C-شریعت-محتجود
استر اتریک-تحقیقات-مرکز-الملل%E2%80%8C%E2%80%8C%E2%80%8C-حقوق-گروه-مدیر

հիշյալ գաղափարախոսությունը: Այս երկիրն Իրանի և Ռուսաստանի հետ մրցակցության երկար պատմություն ունի⁶:

Թուրքիայի և Հայաստանի միջև բանակցությունների տապալումից հետո՝ մոտենալով Հայոց ցեղասպանության հարյուրամյակին, Թուրքիան վերջին երկու տարիների ընթացքում որոշակի փոփոխություններ կատարեց իր ռազմավարության ոլորտում, որ ցույց է տալիս թուրքական կողմի ճկուն և ճարպիկ քաղաքականությունը հակամարտության ամենակարևոր գործոնի՝ ցեղասպանության հարցի վերաբերյալ: Թուրքագետ Ռ. Մելքոնյանը նկատում է. «Թուրքիան փորձում է և փորձելու է ստեղծել տպավորություն, որ պատրաստ է հարաբերություններ հաստատել Հայաստանի հետ, բայց խոստումներից և իմիտացիոն բնույթի քայլերից այն կողմ շոշափելի ու էական քայլեր չեմ ակնկալում»⁷:

Այս առումով, 2014 թ. ապրիլի 24-ին՝ Հայոց ցեղասպանության 99-ամյակի առիթով Թուրքիայի նախկին վարչապետ և ներկայիս նախագահ Ռ. Թ. Էրդողանը, առաջին անգամ, իր հայտարարության մեջ Թուրքիայի կառավարության կողմից ցավակցություն է հայտնում 20-րդ դարասկզբին իրենց կյանքը կորցրած հայերի համար: Օսմանյան Թուրքիայում տեղի ունեցած Հայոց ցեղասպանությունը Էրդողանը ձևակերպում է որպես «1915 թվականի իրադարձություններ» և որակում իբրև «ընդհանուր ցավ»: Հայտարարության մեջ ասվում է - «Ապրիլի 24-ը ամբողջ աշխարհի հայերի համար պատմական հարցի շուրջ ազատորեն խոսելու լավ առիթ է: Անվիճարկելի է, որ Օսմանյան կայսրության վերջին տարիները, անկախ կրոնից թուրք, հայ, քուրդ, արաբ և այլ միլիոնավոր մարդկանց համար եղել են դժվարին ժամա-

նակաշրջան: Ինչպես ասել են մեր նախնիները՝ «կրակն ընկած տեղն է այրում»: Օսմանյան կայսրության ամբողջ բնակչության՝ այդ թվում հայերի ցավը կիսելն ու նրանց հիշողությունները հասկանալը մեր մարդկային պարտքն է»: «Առաջին համաշխարհային պատերազմի ժամանակ տեղի ունեցած դեպքերը բոլորիս համատեղ վիշտն են»: Եվ ապա՝ «Առաջին աշխարհամարտի դեպքերի պատճառով տեղի ունեցած տեղահանությունը չպետք է հայերի և թուրքերի միջև մարդկային հարաբերությունների և վարքագծի խոչընդոտ հանդիսանա»⁸:

Հայ-թուրքական հակամարտությունը և ԻԻՀ մոտեցումը

Աշխարհաքաղաքականության տեսանկյունից Իրանի Իսլամական Հանրապետությունը Ադրբեջանի Հանրապետության հետ 700 կմ, իսկ Հայաստանի Հանրապետության հետ մոտ 35 կմ ընդհանուր սահման ունի: Կովկասյան տարածաշրջանը լավագույն շրջաններից մեկն է, որը կարող է ամենալավ չափանիշ լինել ԻԻՀ արտաքին քաղաքականության և արդյունավետ ռազմավարության համար: Խորհրդային Միության փլուզումից հետո որոշ հնարավորություններ ստեղծվեցին Իրանի Իսլամական Հանրապետության քաղաքականության ակտիվացման համար: Հաշվի առնելով ԻԻՀ պատմական և աշխարհագրական կարողությունները, կովկասյան տարածաշրջանի փորձագետները եկել են այն եզրակացության, որ այս հնարավորությունները բաց էին թողնվել ԻԻՀ արտաքին քաղաքականության մեջ: Իրանը չէր կարողացել տարածաշրջանում իր հատուկ դիրքը և առկա հնարավորությունները ճիշտ օգտագործել սեփական ազգային շահերը ապահովելու ուղղությամբ⁹:

⁶ Kulaii, Elahe, Armanestan va Rusiye: Avamele Toseye Ravabet, Majaleye Motaleat Asiyaye Markazi va Ghafghaz, Tabestan, 1387 (2008).

⁷ Մելքոնյան Ռ., «Թուրքիայում Ծեղասպանության հարցը բնության պես մի խնդիր է դարձել», 2013: - See more at: <http://www.mediamax.am/am/news/interviews/7301/#sthash.c29upJ6g.dpuf>

⁸ www.Armenianhaber.am

⁹ Kulai, Elahe, Mizgerd: Siyasat Kharje Jomhuriye Eslami Iran nesbat be Mantaghe Asiyaye Markazi va Ghafghaz, Majalye Motaleat Khavarmiyane,

Հարավային Կովկասի տարածաշրջանում կարևոր է համարվում հարևանների հետ ԻԻՀ-ի հարաբերությունների հաստատման ձևը: Թեև Իրանը Ադրբեջանի հետ ունի ակնառու ընդհանրություններ, սակայն իր արտաքին քաղաքականության մեջ հետևում է Հյուսիս-հարավ առանցքին՝ Իրան-Հայաստան-Ռուսաստան կոալիցիային¹⁰ ի հակադրություն, տարածաշրջանում արևելք-արևմուտք՝ Թուրքիա-Ադրբեջան-Ուզբեկստան-Ամերիկա առանցքի, որն առ այսօր շարունակում է մնալ որպես ռազմավարական առավել ավանդական դասավորություն:

Իրանի վերաբերմունքը տարածաշրջանի երկրների նկատմամբ հիմնված է բարիդրացիական հարաբերությունների վրա: Իրանը Կովկասում չի ձգտել հիմնել ռազմական բազաներ, ստեղծել լարվածություն կամ ձեռք բերել արտոնություններ, այլ տարածաշրջանում և հատկապես հարևան երկրների հետ նրա քաղաքականության նպատակն է եղել համագործակցության, խաղաղության և կայունության հաստատումը: Իրանը տարածաշրջանային դերակատարի դերում վարել է այնպիսի քաղաքականություն, որ խարսխվել է տարածաշրջանի երկրների ուժեղացման և հակամարտությունները ըստ միջազգային իրավունքի օրենքների լուծելու սկզբունքների վրա:

1991 թ. Խորհրդային Միության փլուզումից հետո սպասվում էր Թուրքիայի և Իրանի մրցակցությունը տարածաշրջանում՝ ազդեցություն ձեռք բերելու համար: Այն զգալի չափով իրականություն է դարձել, թեև երկու երկրների պաշտոնական շրջանակները ժխտում են այդ¹¹:

Bahar, 1380 (2001), Shomarye 25, p. 9-10. <http://www.ensani.ir/storage/Files/20120329161953-5098-1.pdf>

¹⁰ Cornell, Svante, Small Nations and Great Powers, A Study Etnopolitical Conflict in the Caucasus, 2005, p. 380.

¹¹ Philip Robins, 'Silent Competition: Iran and Turkey in Azerbaijan and Central Asia,' in Etniske Konflikter i Sentral-Asia of Kaukasus, Norwegian Institute for International Affairs, No. 172 (September 1993), pp 111-23.

1992 թվականից Իրանի կառուցողական դիվանագիտությունը սկսվում է նորանկախ պետությունների ճանաչմամբ և դիվանագիտական հարաբերությունների հաստատմամբ: Իսկ Լեռնային Ղարաբաղի հետ կապված հայ-ադրբեջանական հակամարտության հարցում ԻԻՀ-ը փորձեց միջնորդի դեր խաղալ: Սակայն ԵԱՀԿ Մինսկի խմբի ձևավորումից հետո Իրանը հրաժարվեց իր միջնորդական ջանքերից:

Իրանը դեմ է Լեռնային Ղարաբաղի հակամարտության կարգավորման համար արևմտյան խաղաղապահների ներկայությանը տարածաշրջանում: Հայաստանի և Թուրքիայի միջև հակամարտությունը կամ համագործակցությունը ոչ միայն ուղղակի ազդեցություն ունի Կենտրոնական Ասիայի և կովկասյան տարածաշրջանի քաղաքական ու անվտանգության հարաբերությունների վրա, այլ ազդեցություն կրողնի նաև Մերձավոր Արևելքից մինչև Եվրոպա միջազգային զարգացումների վրա:

Իրանը կովկասյան տարածաշրջանի հակամարտություններում, մշտապես ընդգծել է Հայաստանի հետ հարաբերությունների զարգացման խնդիրը: Իրանը եղել է Հայաստանի հիմնական տնտեսական և առևտրական գործընկերներից մեկը և Հայաստանն ու Լեռնային Ղարաբաղը պարենով ապահովող հիմնական մատակար¹²: Թուրքիան, մինչդեռ, Հայաստանի ու Լեռնային Ղարաբաղի շրջափակման հարցում միացել է Ադրբեջանին:

Այնուամենայնիվ, ԻԻՀ գերակայություն է համարել տարածաշրջանի բոլոր երկրների միջև տնտեսական համադրության /կոնվերգենցիայի/ ստեղծումը և անվտանգության ապահովումը: Եվ որպես տարածաշրջանային ուժային կենտրոն ձգտում է քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական բարեկեցության, բարգավաճման և կապի միջոցների

¹² 'Enclave Builds a Life line Out of Azerbaijan,' International Herald Tribune, September 20, 1996.

ամրապնդման, տարածաշրջանի օտարերկրյա ներդրումների ընդլայնման և զբոսաշրջության զարգացման: Անշուշտ, այդ ամենին հասնելու համար անհրաժեշտ է տարածաշրջանում անվտանգության ապահովումը:

2014 թ. Իրանի և Հայաստանի միջև առևտրատնտեսական փոխանակումների ծավալը կազմել է 293 միլիոն դոլ¹³: 2013 թ. Թուրքիայի՝ Հայաստան արտահանման ծավալն ավելի շատ է եղել Իրանից Հայաստան արտահանման ծավալի համեմատ: Հատկանշական է, որ այս իրավիճակը փակ սահմանների և քաղաքական հարաբերությունների բացակայության պայմաններում է կատարվել, իսկ սահմանների բացման դեպքում հայ-թուրքական առևտրատնտեսական ծավալը ակնհայտորեն բարձրանա:

Վերջին տարիների տնտեսական առաջնահերթությունները պայմանավորեցին քաղաքական, սոցիալական և մշակութային համագործակցությունների անհրաժեշտությունը: Եվ Իրանի դերը ներկա ներուժի ամրապնդման և վերանայման համար շատ կարևոր է Կովկասի երկրների հետ հավասարակշիռ քաղաքականության ուղղությամբ: Ռուսաստանը, Իրանը և Թուրքիան մշտապես ներգրավված են եղել կովկասյան տարածաշրջանի միջազգային քաղաքականության և զարգացումների մեջ, ինչը Կովկասի երեք երկրների միջև անհավասարակշիռ իրավիճակ է ստեղծել: Իրանը և Ռուսաստանը Կովկասում ընդհանուր նպատակ են հետապնդում, այն է՝ կանխել Կովկասում Թուրքիայի և Արևմուտքի ներկայությունն ու ազդեցությունը:

Թեև Իրանը և Թուրքիան Մեֆյան ժամանակաշրջանում մրցակից երկրներ էին և տվյալ ժամանակաշրջանը լի էր պատերազմներով և բախումներով, բայց երկու երկրների հարաբերությունները Էրդողանի կառավարության հետ շատ սերտ էին: Իրանը միջուկային հարցում համաձայնվում է

Թուրքիայի և Բրազիլիայի միջնորդությանը: Թուրքիան չնայած Ամերիկայի ընդդիմությանը՝ ՄԱԿ-ի Անվտանգության խորհրդում դեմ է քվեարկել Իրանի դեմ նոր պատժամիջոցների: Սակայն 2010 թ. հոկտեմբերի 15-ին Անկարան համաձայնվում է Թուրքիայում ՆԱՏՕ-ի հակահրթիռային պաշտպանության վահանի տեղակայմանը, որը Իրանի դժգոհության պատճառ է դառնում: Հատկանշական է, որ Իրանի և Թուրքիայի առճակատում, իսկ Ադրբեջանի և Արևմուտքի սերտ համագործակցությունը, հատկապես, էներգետիկ փոխանցումների ոլորտում, կհանգեցնի Հայաստանի և Իրանի էլ ավելի սերտ համագործակցությանը: Այնուամենայնիվ, ինչ վերաբերում է Միջին Արևելքի վերջին քաղաքական զարգացումներին և Թուրքիայի որոշ դիրքորոշումներին ԻԻՀ հանդեպ, ապա Ռ. Մելքոնյանի գնահատմամբ. «Թուրքիան շատ զգուշավոր քաղաքականություն է վարում Թեհրանի հարցում..., իսկ Իրանի քաղաքական շրջանակներում Թուրքիայի հանդեպ ձևավորվել է բարի, սակայն սառը վերաբերմունք»¹⁴:

АРМЯНО-ТУРЕЦКИЙ КОНФЛИКТ И ПОДХОД ИРИ

Афсане Ширани

Мохаммад Малек Мохаммади

(резюме)

Схожесть и расхождения двух стран, связанные с актуальной темой, касающейся взаимоотношений РА и Турции, первоочередность и важнейшее региональное значение отношений, являющихся предметом проблемы, приводят к тому, что

¹⁴ Մելքոնյան Ռ., Թուրք-իրանական հարաբերություններն այնքան լարված չեն, որքան թուրք-սիրիականը, 2012: <http://www.panarmenian.net/arm/news/114673/>

¹³ <http://tnews.ir/news/7F4325030403.html>

вопрос выходит за местные рамки и подпадает уже в контекст процессов геополитического развития. Поэтому в настоящей статье в первую очередь обсуждается современная политика Турции и новая стратегия относительно главной проблемы армяно-турецкого противостояния—геноцида армян. Рассматриваются также вопросы святого Корана и геноцида, правовая система ИРИ в отношении геноцида, подход и стратегия ИРИ относительно армяно-турецкого противостояния и стратегия национальной безопасности РА в отношении ИРИ.

ARMENIAN-TURKISH CONFLICT AND THE STANDPOINT OF ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN

Afsaneh Shirani

Mohammad Malek Mohammadi

(summary)

The convergence and divergence relating to the interrelation of the two countries Republic of Armenian and Turkey with respect to urgent argument, the regional priority of interrelations subject to argument and the importance of the latter lead to the fact that the problem increases from its local regions and is viewed in the context of geographical-political developments. Therefore in this article first of all Contemporary politics of Turkey is discussed and the new strategy relating to the main issue of Armenian-Turkish Conflict on Armenian Genocide, then Saint Quran and genocide issues, the legal system of Islamic Republic of Iran on genocide, the point of view of Islamic Republic of Iran and strategy upon the Armenian-Turkish conflict and the strategy of the Homeland Security of the Republic of Armenia on Islamic Republic of Iran are under observation.

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Թուրքիայի Հանրապետության պատմություն: Բուհական դասագիրք (Պատմ. խմբ.՝ Ռ. Սաֆրաստյան):
Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2014, 396 էջ:

Երևանի պետական համալսարանի արևելագիտության ֆակուլտետում տասնամյակներ շարունակ Օսմանյան կայսրության և Թուրքիայի Հանրապետության պատմության դասավանդման ժամանակ գործածվել են նախկին Խորհրդային Միության արևելագիտական խոշոր (մոսկովյան և լենինգրադյան) կենտրոնների օսմանագետ և թուրքագետ-պատմաբանների հեղինակած դասագրքերը, ուսումնական և ուսումնամեթոդական ձեռնարկները, որոնք հրատարակված են բնականաբար, ռուսերեն ու չնչին բացառություններով թարգմանված են նաև հայերեն: Այդ դասագրքերն ու ձեռնարկները, անշուշտ, չէին կարող զերծ լինել գաղափարախոսական կաղապարներից և չարտացույց խորհրդաթուրքական հարաբերությունների «մակընթացությունները և տեղատվությունները»: Հիշում ենք, թե ինչպիսի բծախնդրությամբ էին մեր երջանկահիշատակ ավագ գործընկերները և ուսուցիչները պրոֆեսորներ Ջոն Կիրակոսյանը, Մերի Քոչարը, Ռուբեն Սահակյանը «քրքրում» «միութենական կենտրոնում» ստեղծված Թուրքիայի պատմության վերաբերյալ դասագրքերն ու մենագրությունները՝ փորձելով նրանցում պարունակվող տեղեկատվությունը համադրել մեր ազգային ցավին և իղձերին, ուրախանալով, երբ տողեր էին գտնում պատմական անվիճելի իրողությունների մասին, հաճախ էլ հիասթափվելով, երբ չէին գտնում անգամ այդ մի քանի տողը... Իսկ նման «բացթողումներն» էլ, հիրավի, քիչ չէին. այսպես, խորհրդային ճանաչված թուրքագետներ Մ. Ա. Հասրաթյանի, Ս. Ֆ. Օրեշկովայի, Յու. Ա. Պետրոսյանի հեղինակած «Թուրքիայի պատ-

մության ուրվագծեր»¹ գրքում ոչ մի տող չկար Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին թուրքական իշխանությունների՝ ազգային-կրոնական փոքրամասնությունների հալածանքի այնպիսի ակնհայտ դրսևորման մասին, ինչպիսին էր «ունեցվածքի հարկը»:

Վերջին տարիներին Երևանի պետական համալսարանում և մասնավորապես արևելագիտության ֆակուլտետում դասագրքերի ստեղծման լուրջ և զգալի աշխատանք է տարվել: Հրատարակվել են թուրքերենի, ադրբեջաներենի, պարսկերենի, արաբերենի, եբրայերենի, դասական ասորերենի դասագրքեր, որոնցում հաշվի են առնված հայ ուսանողներին արևելյան տարբեր լեզուների դասավանդման առանձնահատկությունները: Լույս են տեսել նաև մի շարք ուսումնական և ուսումնամեթոդական ձեռնարկներ, որոնցից մի քանիսը նվիրված են Օսմանյան կայսրության և Թուրքիայի Հանրապետության պատմության հիմնահարցերի լուսաբանմանը²: Գիտությունների ազգային ակադեմիայի և ԵՊՀ առաջա-

¹ Այս գիրքը, որի երրորդ բաժինը նվիրված է Թուրքիայի պատմության նորագույն շրջանին, հայերեն է թարգմանել ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի վաստակաշատ դասախոս, երջանկահիշատակ Հակոբ Հայկի Մարտիրոսյանը: 1986 թ. գիրքը լույս է ընծայել ԵՊՀ հրատարակչությունը, և շուրջ երեք տասնամյակ այն օգտագործվել է որպես դասագիրք:

² Մասնավորապես տե՛ս Ռ. Ա. Սաֆրաստյան, Օսմանյան կայսրություն. Տեղապանության երկու ծրագիր (1876-1915 թթ.), Երևան, «Լուսակն» հրատ., 2007, Ռ. Ա. Սաֆրաստյան, Հ. Ս. Կորխմազյան, Թուրքիայի պատմության դասընթացի ծրագիր (ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի թուրքագիտության բակալավրիատի երկրորդ, երրորդ, չորրորդ կուրսերի համար), Երևան, «Լուսակն» հրատ., 2007, Ա. Ա. Խառատյան, Չմյուռնիայի հայ գաղթօջախը, Երևան, «Էդիթ պրինտ» հրատ., 2008, Ա. Վ. Սաֆարյան, «Տնտեսական թուրքականությունը», Էտատիզմի քաղաքականությունը Թուրքիայում և տնտեսության «թուրքացումը» (պատմ. խմբ.՝ Ա. Հ. Միմոնյան, Ռ. Ա. Սաֆրաստյան), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2012, Ա. Դ. Դումանյան, Բանակի դերը Թուրքիայի Հանրապետության քաղաքական կյանքում, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2014, Ն. Լ. Գինոսյան, Հայերն Օսմանյան կայսրության առևտրատնտեսական, վարչական, գիտակրթական և մշակութային կյանքում

տար մասնագետների ստեղծած և ստեղծվող պատմության, գրականության դասագրքերում հետևողականորեն վերանայվում են մեր ազգային և կրոնական արժանապատվությանն անհարիր ձևակերպումները... Հայաստանյան բուհերի համար հիշարժան իրադարձություն էր վաստակաշատ արևելագետ և դիվանագետ, պրոֆեսոր Վահան Բայբուրդյանի «Օսմանյան կայսրության պատմություն» (ԵՊՀ հրատ., Երևան, 2011) դասագրքի հրատարակումը:

Գրախոսվող նոր դասագիրքը «Թուրքիայի Հանրապետության պատմությունը» ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի և ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի առաջատար գիտնականներից և դասախոսներից կազմված հեղինակային խմբի բազմամյա քրտնաջան աշխատանքի և բացառիկ արժասաբեր համագործակցության պտուղն է: Հեղինակային խումբը գլխավորել է ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի տնօրեն, ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս, պրոֆ. Ռուբեն Մաֆրաստյանը, խմբում ընդգրկվել են ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի փոխդեկան, բ.գ.թ., դոցենտ Ռուբեն Մելքոնյանը, պ.գ.թ., դոցենտ Արթուր Դումանյանը, պ.գ.թ. Վահրամ Տեր-Մաթևոսյանը, պ.գ.թ. Հակոբ Չաքրյանը և բազմավաստակորքագետ Անուշ Հովհաննիսյանը: Խմբի յուրաքանչյուր անդամ իր հեղինակած գլխում արտացոլված հիմնահարցերի կոմպլեքսի ճանաչված հետազոտող է, ունի Հայաստանում և արտերկրում տարբեր լեզուներով հրատարակված բազմաթիվ աշխատություններ. գրախոսվող գրքում բյուրեղացվել, խտացվել և առավել մատչելի ձևով մեր արևելագետուսանողներին է ներկայացվել հեղինակների գիտական

(19-րդ դարի երկրորդ կես - 20-րդ դարի սկիզբ), Երևան, «Հայրապետ հրատ.», 2014:

պրպտումների և մանկավարժական փորձի սինթեզի արդյունքը:

Հեղինակներին հաջողվել է սկզբնաղբյուրների, արևմտյան, ռուսաստանյան և հայաստանյան թուրքագիտական դպրոցների ուսումնասիրությունների լայն հենքի վրա ներկայացնել Հանրապետական Թուրքիայի պատմության ընդհանրական հոլովույթը և իր առանձին շրջափուլերն ու, հիրավի, գերծ մնալ գերքաղաքականացված զնահատականներից միաժամանակ քննադատական մոտեցում ցուցաբերելով հայ ժողովրդի պատմությունն աղավաղող թուրքական պատմագրության դրույթների նկատմամբ:

Դասագրքի առաջին «Օսմանյան կայսրության փլուզումը և ազգայնամուլական շարժման հաղթանակը (1918-1922 թթ.)» գլխում մասնավորապես ներկայացվում են թուրքական պաշտոնական պատմագրության մեջ «զինադարի շրջան» (Mütareke Devri) անվանվող իրադարձությունները, երիտթուրքական կառավարման շրջանի, պատերազմի տարիների դեկավար պետական, կուսակցական, ռազմական գործիչների դատավարությունները (էջ 15-17), նշվում է. «Զինադարի տարիներին օսմանյան իշխանությունների կողմից ստեղծած Ռազմական հատուկ ատյանների գործունեությունը և արձակած դատավճիռները համաչափ չէին ահավոր ողբերգությանը՝ Հայոց ցեղասպանությանը: Այնուամենայնիվ, դատավարություններն անժխտելիորեն փաստեցին, որ այդ հանցագործությունը նախապատրաստված և իրականացված էր Օսմանյան Թուրքիայի պետական կառավարման բարձրագույն մարմինների կողմից՝ տեղական կառավարման և երիտթուրքական կուսակցական մարմինների, ինչպես նաև կանտնավոր զինուժի ու հատուկ հրոսակային ջոկատների ներգրավմամբ և օգտագործմամբ: Ժամանակակից Թուրքիայի իշխանությունները և պաշտոնական պատմագրությունը, ժխտելով Հայոց ցեղասպանության փաստը, ըստ էության,

անտեսում են թուրքական դատարանների կողմից հաստատված փաստերը» (էջ 17): Այնուհետև ներկայացվում է Սևրի պայմանագիրը, նշվում է, որ թեև այն չվավերացվեց և չկիրարկվեց, սակայն «նույնիսկ այսօր, երբ նրա ստորագրումից անցել են տասնամյակներ, այն չի կորցրել իր գաղափարական, բարոյական, ինչպես նաև իրավական ներուժը: Այդ է վկայում թեկուզ այն հանգամանքը, որ ժամանակակից Թուրքիայում հասարակական ընկալումների մակարդակով առկա է վախճ, որ մեր օրերում որոշակի պայմաններում այն կարող է կյանքի կոչվել: Այդ վախճ ընդունված է անվանել «Սևրի սինդրոմ» (էջ 24): Նույն գլխում լուսաբանվում են քեմալականների Հայաստանի Հանրապետության դեմ սանձազերծած պատերազմի պատճառները և ընթացքը, նշվում է. «Պատերազմը Հայաստանի Առաջին Հանրապետության դեմ նախանշված էր Կարինի և Սեբաստիայի համաժողովների որոշումներով, որոնք բացառում էին իր բնօրրանում՝ Արևմտյան Հայաստանում պետականությունը վերականգնելու հայ ժողովրդի իրավունքը: Այդ պատերազմի գլխավոր նախաձեռնողը և կատաղի կողմնակիցը Մուստաֆա Քեմալն էր: Նա հետապնդում էր նաև պանթուրքիստական նպատակներ անմիջապես կապ հաստատել կովկասյան թաթարների հետ: Հայտնի է նրա պահանջը. «կովկասյան պատերազմ», այսինքն՝ Հայաստանը, պիտի քանդվի» (էջ 37): Առաջին գլուխը եզրափակում է իրականությունն համարժեք ներկայացնող այն ձևակերպումը, ըստ որի՝ ժամանակակից Թուրքիայում որպես կարևոր դիվանագիտական հաղթանակ գնահատվող, համարյա նույնությամբ Մոսկվայի պայմանագրի դրույթները կրկնող, ըստ էության, «քեմալական Թուրքիայի ծավալապաշտական, զավթողական քաղաքականության արդյունքներն» ամրագրող Կարսի պայմանագիրը «Հայաստանում ընկալվում է անարդարացի և անօրինական, քանի որ այն արդյունք էր Մոսկովյան պայմանագրով հաստատված տարած-

քային խոշոր կորուստների, իսկ վերջինիս տակ Հայաստանի ստորագրությունը չկա» (էջ 46):

Դասագրքի երրորդ «Թուրքիան Երկրորդ աշխարհամարտի շրջանում. հետպատերազմյան զարգացումներ (1939-1950 թթ.)» գլխում հանգամանորեն ներկայացվում են Թուրքիայում ազգային-կրոնական փոքրամասնությունների (հայերի, հրեաների, հույների) հալածանքի պետականորեն մշակված, հետևողականորեն կիրառվող, իրենց ծավալներով և ունեցած բացասական հետևանքներով առանձնացած այնպիսի ծրագրեր, ինչպիսիք են «20 դասակարգի զորակոչը» (1941-1942 թթ.) և «Ունեցվածքի հարկը» (1942-1944 թթ.): Հարկ ենք համարում առանձնացնել նաև այն հանգամանքը, որ երրորդ և չորրորդ գլուխներում ուշագրավ փաստեր կան Թուրքիայի խորհրդարանի հայազգի պատգամավորների գործունեության և դրական, և ցավոք երբեմն բացասական կողմերի վերաբերյալ: Երրորդ գլխում ներկայացվում է թուրքական երկդիմի և, ըստ էության, ագրեսիվ արտաքին քաղաքականության այն դրվագը, երբ Թուրքիան տարօրինակ չեզոքություն էր պահպանում Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին, սակայն իրականում ամեն կերպ աջակցում էր նացիստական Գերմանիային: Այս խնդրի հետ է նաև կապված պատերազմից հետո Հայկական հարցի վերադարձը միջազգային ասպարեզ, որը, ցավոք սրտի, կրկին դառնում է գերտերությունների քաղաքական շահերի գոհը:

Դասագրքում լուսաբանվում են նաև Թուրքիայում ռազմական հեղաշրջումների և միջամտությունների, արդի փուլում հայ-թուրքական հարաբերություններին առնչվող հարցերը, մասնավորապես «Ֆուտբոլային դիվանագիտություն» անվանումը ստացած գործընթացը (էջ 352-353):

Գրախոսվող գրքի շահեկան առավելությունն են հավելվածները, որոնցում ներկայացվում են Թուրքիայի առանցքային քաղաքական կուսակցությունները (Հանրապետական

ժողովրդական կուսակցությունը- Cumhuriyet Halk Partisi, «Ազգայնական շարժում» կուսակցությունը – Milliyetçi Hareket Partisi, «Մայր հայրենիք» կուսակցությունը – Anavatan Partisi, «Ճշմարիտ ուղի» կուսակցությունը – Doğru Yol Partisi, ժողովրդավարական ձախ կուսակցությունը – Demokratik Sol Partisi, «Արդարություն և զարգացում» կուսակցությունը – Adalet ve Kalkınma Partisi, «Խաղաղություն և ժողովրդավարություն» կուսակցությունը - Barış ve Demokrasi Partisi), տարբեր սերունդների առավել ազդեցիկ քաղաքական գործիչների (Մուստաֆա Քեմալ Աթաթյուրքի, Իսմեթ Ինյոնյուի, Ջելալ Բայարի, Ադնան Մենդերեսի, Ալփարալան Թյուրքեշի, Թուրգութ Օզալի, Բյուլենթ Էջևիթի, Նեջմեթին Էրբաքանի, Սուլեյման Դեմիրելի, Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանի) կենսագրությունները, ինչպես նաև Թուրքիայի Հանրապետության պատմական իրադարձությունների ժամանակագրությունը:

Օգտվելով առիթից՝ ցանկանում ենք հեղինակային խմբին առաջարկել դասագրքի առաջիկա լրամշակված հրատարակություններում ներառել նաև Թուրքիայի Հանրապետության մշակույթը ներկայացնող գլուխ, նամանավանդ լիահույս ենք, որ Անուշ Հովհաննիսյանը, Ռուբեն Մելքոնյանը և իր ասպիրանտներն ի գործու են պատվով կատարելու և այս խնդիրը:

Կիսում ենք ակնհավոր արևելագետ, պրոֆ. Վահան Բայբուրդյանի՝ այս գրքին նվիրված գրախոսության մեջ արտահայտված հետևյալ կարծիքը. «Թուրքիայի Հանրապետության պատմության» լույսընծայումն անվերապահորեն կարելի է համարել հայ թուրքագիտության ակնառու նվաճումը: Հավատում ենք, որ այդ աշխատությունը նաև լավ հիմք է հանդիսանալու հայ արևելագետների կողմից Հանրապետական

Թուրքիայի պատմության կեղծված ու ձևախեղված հարցերի հետագա համակողմանի ուսումնասիրման... համար»³:

Մեր արևելագիտության նշանակալից ձեռքբերման՝ «Թուրքիայի Հանրապետության պատմության» բուհական դասագրքի հրատարակման առիթով դրվատանքի և շնորհակալության խոսքեր ենք հղում հեղինակային խմբին, գրախոսներին՝ ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս, պրոֆ. Աշոտ Մելքոնյանին, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ, պրոֆ. Ալբերտ Խառատյանին, ինչպես նաև Հայ Առաքելական եկեղեցու Գուգարաց թեմի առաջնորդ, Գերաշնորհ Տեր Մեպուհ արքեպիսկոպոս Չուլջյանին, Եկեղեցիների Համաշխարհային խորհրդում Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի ներկայացուցիչ և Վաշինգտոնում ԱՄՆ Արևելյան թեմի պատվիրակ Գերաշնորհ Տեր Վիգեն արքեպիսկոպոս Արքայանին՝ գրքի ստեղծման և տպագրման աշխատանքներին ցուցաբերած աջակցության համար:

Գուրգեն Մելիքյան
ՀՀ վաստակավոր մանկավարժ,
ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի դեկան,
պրոֆեսոր

Ալեքսանդր Սաֆարյան
ԵՊՀ թյուրքագիտության ամբիոնի վարիչ,
պրոֆեսոր

³ Վահան Բայբուրդյան, գրախոսություն - «Թուրքիայի Հանրապետության պատմություն», բուհական դասագիրք, ԵՊՀ հրատ., «Բանբեր Հայագիտության» (Հայագիտական միջազգային հանդես), 2015, №1, էջ 190:

STEFAN IHRIG. Atatürk in the Nazi Imagination. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts / London, England, 2014, 311 p.

«Ի վերջո, ո՞վ է հիմա հիշում հայերի ոչնչացման մասին» հոետորական հարցը Հիտլերը տվել է 1939 թ. օգոստոսի 22-ին Օբերգայցբերգում զինվորական հրամանատարներին ուղղված իր խոսքում, որը հիմնականում նվիրված էր Լեհաստանի նկատմամբ նրա ունեցած անմիջական նպատակներին: Այս հոետորական հարցի իսկության աղբյուրագիտական քննությանը նվիրված մի շարք աշխատանքներ կան¹: Մյուս կողմից, այս նախադասությունը, պայմանավորված նրա հեղինակի աշխարհին հայտնի լինելու հանգամանքով, մի քանի տասնամյակներ շարունակ, մեծ հաճախականությամբ մատուցվում է աշխարհին և բերվում է իբրև փաստարկներից մեկը Հայոց ցեղասպանության իրողության: Շեշտվում է նաև, մասնավորապես, այն հանգամանքը, որ Հիտլերի այս խոսքերը տեղ են գտել ԱՄՆ Հոլոքոստի հուշային թանգարանում (Վաշինգտոն): Շատ-շատ հայ մարդկանց համար այդ արտահայտությունը արդեն իսկ ձեռք է բերել դասագրքային ճշմարտության արժեք: Այլ կերպ ասած այդ նախադասությունը Հայոց ցեղասպանության հիշողության, ու դրանով իսկ նաև հայոց ինքնության մաս է կազմում: Մյուս կողմից, Հիտլերի խոսքերի ասված-չասված լինելու խնդիրը մեծ կասկածի տակ է դրվում հատկապես թուրքական ժխտողականության համատեքստում: Այսպես թե այնպես, պատմագիտական տեսանկյունից հարցը լրացուցիչ դիտարկումների կարիք է զգում: Եվ եթե աղբյուրագիտական առումով նոր խոսք ասելը

¹ Տե՛ս, օրինակ. Kevork Bardakjian, "Hitler and the Armenian genocide". Zoryan Institute Special Report No. 3. The Zoryan Institute. Cambridge, Massachusetts, 1985. Բարդակյան Գ., Հիտլերը և հայերի ցեղասպանությունը, Երևան, «Հայաստան», 1991:

բավականին բարդ է, քանի որ նոր աղբյուրներ պարզապես չկան, ապա հարցը միանգամայն լուսաբանելի է ավելի լայն համատեքստում դիտարկելու պարագայում: Նկատի ունենալով այն միջավայրի քննությունը, որտեղ ձևավորվել է նացիստական գաղափարախոսությունը: Ի մասնավորի, թե գաղափարախոսական ո՞ր գործոններ էին ազդեցիկ, հաճախ նաև որոշիչ, Առաջին և Երկրորդ համաշխարհային պատերազմների միջև գերմանական իրականության մեջ²:

Այս վերջին խնդրի դիտարկմանն է նվիրված Երուսաղեմի Վան Լիո ինստիտուտի կազմում գործող Հումանիտար և սոցիալական գիտությունների Պոլոնսկի հետազոտական կենտրոնի (The Polonsky Academy for Advanced Studies at the Van Leer Jerusalem Institute) աշխատակից դոկտոր Շտեֆան Իհրիգի «Աթաթուրքը նացիստական մտապատկերում» մենագրությունը: Հետազոտությունը բաղկացած է նախաբանից, վեց գլուխներից, վերջաբանից, աշխատանքում աղբյուրների և գրականության հակիրճ նկարագրությունից, ծանոթագրություններից, ցանկերից:

Աշխատանքի նախաբանը վերնագրված է «Հեռանալով «Էնվերլենդից [Էնվերի երկրից]»» (էջ 1-9): Այստեղ հեղինակը համառոտակի անդրադառնում է օսմանա-գերմանական կապերին սկսած Ֆրիդրիխ Բարբարոսայի ժամանակներից, կենտրոնանալով սակայն 1908 թ. երիտթուրքական հեղաշրջման ու Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին առկա իրողություններին: Դեռևս XX դարի սկզբներին առկա էր Բեռլին-Բադդադ երկաթուղու ծրագիրը՝ նախատեսված Գերմանիան Հնդկական օվկիանոսին կապելուն, իսկ կայսր

² Բնութագրական է, որ Գ. Բարդակյանը նույնպես գտնում է, որ «խնդիրը լուսաբանելու» և իր «նախնական ուսումնասիրության առաջ քաշած հարցերին պատասխանելու համար», անհրաժեշտ է հետազոտել «հատկապես XIX դ. վերջին և XX դ. հայ-թուրք-գերմանական հարաբերությունների հարցը, որը լայն ընդգրկում ունի ու անբավարար է ուսումնասիրված»: Տե՛ս Բարդակյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 5:

Վիլհելմ II-ն իրեն հայտարարում էր բոլոր մուսուլմանների պաշտպան: Գերմանական նացիոնալիստները, հատկապես Բեռլինում, տոնում էին երիտթուրքական հեղաշրջումը և գովերգում էին Էնվեր փաշային այն աստիճան, որ որոշ հեղինակները խոսում են Գերմանիայում 1908 թ. անմիջապես հետո «թուրքական տենդի» մասին: Էնվերին անվանում էին «թուրքական Մոլոկե», իսկ Թալեաթին՝ «թուրքական Բիսմարկ»: Գերմանական իրականության մեջ 1909 թ. հակահեղափոխության օրերին Էնվերի արշավը Կոստանդնուպոլսի վրա համեմատվում էր Հոմերի վրա Հուլիոս Կեսարի արշավի հետ: Ինչպես հետագայում նշել է Հիտլերը, մայրաքաղաքի վրա իրականացված այդ արշավն էր, որ կարողացավ երիտասարդացնել Օսմանյան կայսրությունը:

Գերմանա-թուրքական համագործակցության մեկ այլ ոլորտ էր գերմանական ռազմական ներկայությունը օսմանյան բանակում: Որոշ «գերմանացի օսմաններ» կրում էին «փաշա» տիտղոսը Գերմանիայում մինչ իրենց մահը: Հատկապես նշանակալի էր Կոլմար ֆոն դեր Հոլցի և Լիման ֆոն Մանդերպի ազդեցությունը օսմանյան բանակի վրա: Դրա շարքերում էր կռվում Հայոց ցեղասպանության ականատես, հետագայում Աուշվիցի պարետ Ռուդոլֆ Հեսսը: Օսմանյան կայսրության հետ սերտ կապերի մեջ էին բազմաթիվ «գերմանացի օսմաններ», նրանց թվում Գերմանիայի ապագա կանցլերը, Երրորդ ռեյխի ապագա արտաքին գործերի նախարարը, Վաշինգտոնում, Մոսկվայում և Անկարայում ապագա դեսպանները, Հինդենբուրգի, ֆոն Պապենի և Հիտլերի ապագա քաղաքական խորհրդականները: Ինչպես նկատում է հեղինակը, չնայած այն հանգամանքին, որ ընդամենը մի քանի հազար գերմանացի զինվորականներ էին ծառայում Օսմանյան կայսրությունում, «գերմանացի օսմաններին» մասնակցությունը Երրորդ ռեյխի վերելքին և պատմությանը տոկոսային առումով անհամաչափորեն շատ ավելի մեծ է, քան

թե Արևմտյան ռազմաճակատում ծառայած գերմանացի զինվորականներինը: Հեղինակը հիշեցնում է, որ Առաջին համաշխարհայինի ավարտին օսմանյան կառավարող եղակը գերմանական սուզանավով էր, որ փախավ երկրից Օդեսա, ապա և Բեռլին:

Սակայն Առաջին համաշխարհայինին հաջորդող երկու տասնամյակներին գերմանացիների երևակայությունը գրավված էր մեկ այլ թուրք անձով. դա այն սպան էր, որն ուղեկցել էր Էնվերին նրա 1911 թ. լիբիական արկածի ժամանակ, որն այցելել էր գերմանական շտաբը 1917 թ. և որը ողջունվել էր Հինդենբուրգի կողմից «Ահ, սա հո Գալլիպոլիի հերոսն է» խոսքերով: Ահա այս անձնավորության Մուսթաֆա Քեմալ Աթաթուրքի շուրջն է, որ Գերմանիայում սկիզբ առավ երկրորդ «թուրքական տենդը»:

Հեղինակը նշում է, որ իր աշխատության մեջ փորձել է ցույց տալ, թե ինչ պատկերացումներ ունեին նացիստները Թուրքիայի մասին, և ինչպես էին այն ներկայացնում տպագիր մամուլում, ինչը, ի վերջո, փոխում է նացիոնալ-սոցիալիզմի մասին ցարդ ունեցած պատկերը: Նա իր ուշադրությունը հիմնականում կենտրոնացրել է երկու կարևոր ժամանակաշրջանների՝ 1919-1923 և 1933-1938 թվականների վրա, ի մասնավորի՝ այդ տարիների տպագիր մամուլի հազարավոր հոդվածների, պաշտոնական հայտարարությունների վերլուծության, ինչպես նաև Երրորդ ռեյխի առաջնորդի հնչեցրած ձևակերպումներին:

Աշխատության առաջին գլուխը վերնագրված է «Թուրքիայի դասերը Գերմանիայի համար. թուրքական Անկախության պատերազմը որպես վեյմարյան մամուլի գլխավոր իրադարձություն, 1919-1923 թթ.» (էջ 10-67): Առաջին համաշխարհային պատերազմի ավարտին Օսմանյան կայսրության տարածքում պլանավորված էր կերտել անկախ Հայաստան, Արևմտյան Անատոլիայի հսկայական տարածքները տալ

Հունաստանին, ձևավորել երկրորդ հունական կամ հունահայկական Պոնտական պետություն, ազատել Կոստանդնուպոլիսը թուրքերից և այլն: Ահա այս պայմաններում էր, որ 1919 թ. մայիսին Մուսթաֆա Քեմալը Թուրքիայի արևելքում սկսեց այսպես կոչված «թուրքական Անկախության պատերազմը», որն իրականում ազգայնամոլական շարժում էր և հենց այս ձևակերպումն է այսօր ընդունելի օբյեկտիվ պատմագրության համար: Պատերազմը տևեց չորս տարի՝ մինչև 1923 թ. կեսերը, որին հաջորդեց Լոզանի հաշտության պայմանագիրը (1923 թ.), այդպիսով՝ վերանայման ենթարկելով Փարիզի խաղաղության պայմանագիրը, Սերի պայմանագիրը (1920 թ.): Լոզանում էր, որ հաստատվեցին Թուրքիայի մինչ օրս գործող սահմանները, այն դարձավ ամբողջովին ազատ իր ներքին և արտաքին քաղաքականության մեջ, և քեմալիստների այսպես կոչված «Ազգային ուխտի» բոլոր դրույթները իրականություն դարձան: Հուսահատ ու մեկուսացած Գերմանիայի համար այս իրադարձությունները նացիոնալիստական երազանքի իրականացման դրսևորումներ էին: Ուստի պատահական չէ, որ թուրքական ազգայնամոլական շարժումը դարձավ Վեյմարյան հանրապետության մամուլի հիմնական նյութը: Սկզբից նեթ գերմանական մամուլն ընդունում էր, որ Թուրքիան կարող է «տիպային դեր» (role model) խաղալ գերմանացիների համար: Արդեն 1921 թ. նացիստական թերթերից մեկը իր մի հոդվածը ուղղակիորեն վերնագրել էր «Թուրքիան – տիպային դեր»: Ժամանակ անց արդեն որոշակի թուրքական ստրատեգիաները շեշտվում էին որպես մի բան, որոնք կարող էին ուղղակիորեն կրկնօրինակվել Գերմանիայում: Թուրքական օրինակը ցույց էր տալիս, որ փարիզյան պայմանագրերը *կարող են* վերանայվել և թե *ինչպես* կարելի է դա անել: Բնութագրական է, որ Մուսթաֆա Քեմալ փաշայի, որպես «թուրքական Վերսալի» դեմ ռազմական դիմադրություն իրականացնող զինվորակա-

նի, լուսանկարն առաջին անգամ հայտնվեց, օրինակ, *Kreuzzeitung* թերթում, Վերսալյան պայմանագրի կնքումից երկու օր անց, 1919 թ. հուլիսի սկզբին: Այս կերպ գերմանական մամուլը գտավ իր հերոսին: Քեմալի ղեկավարած շարժումը տարբեր բնութագրումներ ուներ. «հայրենասիրական շարժում», «ազգային գործողություն», «ազգայնական շարժում», «քեմալիստներ»: Ժամանակ անց գերմանական մամուլը սկսեց օգտագործել «մեր Մուստաֆա Քեմալ» ձևակերպումը: Վեյմարյան հանրապետության վաղ շրջանում թուրքական թեման կենդանի էին պահում կենտրոնից մինչև ծայրահեղ աջ գերմանական մամուլի օրգանները: Թուրքական ազգայնամոլական շարժումն արագորեն դառնում էր վերին աստիճանի գերմանական թեմա: Մամուլում տեղ էր գտնում Գերմանիայի «օսմանացումը»: Մեխանիզմներից մեկը յուրահատուկ գերմանական թեմաները Թուրքիայում ընթացող զարգացումներին զուգահեռաբար ներկայացնելն էր: Այդ պարագայում թուրքերը միշտ ավելի լավ վիճակում էին երևում, քան թե գերմանացիները: Բանը հասնում էր նրան, որ «սուլթանի» փոխարեն օգտագործվում էր «կայզեր», Կոստանդնուպոլսի փոխարեն՝ «կայզերշտադտ», «խալամի» փոխարեն՝ «թուրքական եկեղեցի» ձևակերպումները: Փորձագետների դերում հանդես էին գալիս Օտտո Լիման ֆոն Սանդերսը, նացիստական մամուլի համար հոդվածներ գրող Հանս Տրյոբստը և ուրիշներ: Քեմալա-բոլշևիկյան ժամանակավոր մերձեցումն անգամ Գերմանիայի համար ներկայացվում էր որպես սովորելու բան: 1922 թ. նոյեմբերին որոշ թերթեր մեջբերումներ օգտագործեցին Մուսթաֆա Քեմալի հարցազրույցից, որտեղ նա ինքն իրեն ներկայացնում էր որպես նացիոնալիստ և սոցիալիստ: Այս և նման հայտարարությունները շատերին առիթ էին տվել որպես համարժեք գաղափարախոսություններ դիտելու քեմալիզմը, ֆաշիզմը և նացիոնալ-սոցիալիզմը:

Թուրքիայի մասին հաղորդումների կարևոր թեմաներից էր քեմալիստների պայքարի «հակահիմալերիալիստական», «հակաարևմտյան» եզրույթներով բնութագրումը: Քննարկումների մեջ կարևոր, զգայուն թեմա էր պատերազմի հանցագործներին դաշնակիցների տրիբունալներին հանձնելու հարցը, քանի որ խնդիրն ուղղակիորեն առնչվում էր նաև գերմանական իրողությունների հետ: Եվ Թուրքիան նույնպես սրընթաց կերպով ներգրավվեց այս «գերմանական թեմայի» քննարկման մեջ: Ջարմանալի չէ, որ Հնվերն ու Թալեաթը բնութագրվում էին «այսպես կոչված պատերազմի հանցագործներ» ձևակերպմամբ, իսկ 1920 թ. թերթերը մեծ ուրախությամբ մեջբերում էին Քեմալի խոսքերը, որ նման տրիբունալներ չպետք է լինեն ո՛չ Գերմանիայի և ո՛չ էլ Թուրքիայի համար: Թուրքիայի նկատմամբ Անտանտի «հիմալերիալիստական» բնութագրվող ծրագրերն որակվում էին որպես «Թուրքիայի ոչնչացման», «Թուրքիայի վերացման» նպատակ հետապնդող, դրանք ներկայացվում էին որպես «Թուրքիայի բռնաբարություն»: Մամուլը սկսեց պատկերել Թուրքիային որպես Դավիթ, որը պայքարի է ելել Գողիաթ Անտանտի դեմ: 1920 թ. սկսած թերթերն անընդհատ նշում էին, թե թուրքերը Մուսթաֆա Քեմալի ղեկավարությամբ, ինչ էլ լինի՝ չեն կարող պարտվել, և կրկնում էին այս միտքը անընդհատ, մինչև որ ստորագրվեց Լոզանի պայմանագիրը: Գերմանական մամուլը ակնդետ հետևում էր, թե արդյո՞ք ռազմական հաջողությունները նույն կերպ կշարունակվեն դիվանագիտական ասպարեզում: Եվ Լոզանի քննարկումների ժամանակ, երբ թուրքական պատվիրակությունը մերժում էր ինչ-ինչ կետեր, մամուլի համար մեկ այլ հերոս հայտնվեց՝ Իսմեթ Ինոնյուն (թուրքական պատվիրակության ղեկավարը): Թերթերի շատ հողվածներում թուրքական թեմատիկայով ձևակերպումները տպագրվում էին թունդ տառերով, հաճախ էլ ավարտվում էին Քեմալից արված մեջբերումներով:

Լոզանի պայմանագիրը ներկայացվում էր որպես «թուրքական Վերսալ»՝ այդպիսով ավելի ընդգծելով Թուրքիայի «տիպային դերը» գերմանացիների համար: Գերմանական ազգայնական մամուլը քեմալիստների հաղթանակը ներկայացնում էր որպես «ազգային կամքի քաղաքականության հաղթանակ»: Անց էր կացվում այն միտքը, որ «ճշմարիտ ազգային զգացմունք» ունեցողները կարող են հասնել նրան, ինչին հասան թուրքերը, այդ կերպ «թուրքական դասը» դարձնելով միաժամանակ ավելի վտանգավոր և ավելի հրատապ: 1922 թ. գերմանական թերթերից մեկը հրապարակեց մի ծաղրանկար, վերնագրված «Ինչպես վերանայել Փարիզի խաղաղության պայմանագիրը»: Պատասխանի մեջ շեշտվում էր, որ դա պատմաբանների, դիվանագետների կամ քաղաքագետների քննարկումների խնդիրը չէ, այլ պետք է դրան հասնել «գործողությունների» միջոցով կամ «ինչպես որ թուրքերը վարվեցին Սևրի հետ» (այն է՝ սրով, ասել է թե՛ զենքով): «Թուրքական ճանապարհը» լայնորեն ընդունվում էր որպես Վերսալի պայմանագրի վերանայմանը հասնելու միակ ուղի:

1919-1923 թթ. ընթացքում ազգայնական մամուլում տեղ գտած կարևոր կոնցեպտներից էր «ակտիվ» և «պասսիվ» քաղաքականության քննարկումը, որտեղ «ակտիվ» էր որակվում քեմալականների դիրքորոշումը՝ պատերազմ Անտանտի դեմ հանուն արժանապատիվ խաղաղության: Քաղաքականության նոր ձևը կապվում էր Մուսթաֆա Քեմալի անվան հետ: Գեբեկսի ուսուցիչներից ու կուրքերից մեկը համարվող հակաժողովրդավար, հակասեմիտ Ֆրիդրիխ Հուստնգը «Մարդը և զանգվածները» հրապարակման մեջ Քեմալին բնութագրում է որպես «Առաջնորդ (ֆյուրեր) անձնավորություն», որպես մի մարդու, որը անօգնական և հուսահատ զանգվածներին ձևափոխեց ազգի, բանակի, մարդ, որը զանգվածների առջև նպատակ դրեց: Հողվածագրի համար Քեմալը «պողպատյա անձնավորություն» է և «նրա հաղթանակները ոչ թե

հանգամանքների բերումով է, այլ հանգամանքները նրա հաղթանակի հետևանքներն են»:

Մենագրության երկրորդ գլուխը վերնագրված է «Անկարան Մյունխենում». Հիտլերի խռովությունը և Թուրքիան» (էջ 68-107): Հեղինակը գլխի սկզբում նկատում է, որ Մուսոլինին հաճախ դիտվում է որպես նացիստների համար առաջնային «տիպային դերի» կրող, ինչն առավելապես պայմանավորված է Հերման Էսսերից պատկերավոր մեջբերմամբ, որտեղ Հիտլերը բնութագրվում է որպես «գերմանական Մուսոլինի»: Մինչդեռ Մուսոլինիի տիպային դեր խաղալու գործառույթը ֆաշիստական Իտալիայի ավելի ուշ շրջանում ունեցած նշանակության հետևանք է, ինչը և դրդել է շատ հեղինակների գերազնահատել Իտալիայի և Հռոմի վրա արշավի (1922 թ. հոկտեմբեր) դերը և առաջ քաշել այն թեզը, որ նույնիսկ իբր թե Հիտլերի խռովությունը (պուտչը) բացառապես նպատակ ուներ կրկնօրինակելու Մուսոլինիի ղեկավարությամբ Հռոմի վրա կատարված արշավը: Քիչ պատմաբաններ են նշել Մութաֆա Քեմալի դերը Գերմանիայում մինչպուտչյան մթնոլորտի ձևավորման գործում և, որպես կանոն, նացիզմին ու Հիտլերին նվիրված ուսումնասիրություններում բաց է թողնված թուրքական ազդեցության դերը: Հակիրճ անդրադառնալով այդ հեղինակների գործերին, Իհրիգը նշում է, որ իրականում Քեմալը, ավելի ճիշտ՝ նրա գործունեության լուսաբանումն ավելի մեծ դեր է խաղացել: Եվ եթե գերմանական մամուլն ընդհանուր առմամբ արդեն առաջ էր քաշում Թուրքիայից սովորելու թեզը, ապա նացիստական մամուլը ավելի առաջ գնաց և հեղինակն այս գլխում ցույց է տալիս, թե ինչպես էին նացիստները «աճում» Թուրքիայի հետ:

Այս խնդիրը Իհրիգը լուծում է մամուլի երկու օրգանների (մեկը՝ նացիստների պաշտոնական օրաթերթի - *Völkischer Beobachter*, մյուսը՝ նացիոնալ-սոցիալիստական կուսակցության կիսաազնականացված թևի՝ «ինտելեկտուալ զենքի»

գործառույթ իրականացնող SA-ի մյունխենյան շաբաթաթերթի - *Heimatland*) հրապարակումների վերլուծության միջոցով: Բնութագրական է, որ այս շաբաթաթերթը Քեմալի նկատմամբ իր վերաբերմունքն արմատապես փոխեց 1920 թ. դեկտեմբերից՝ նացիոնալ-սոցիալիստական կուսակցության պաշտոնաթերթ դառնալու հաջորդ իսկ օրվանից: Երկու շաբաթ անց այդ պարբերականում արդեն հայտնվեց «Հերոսական Թուրքիա» վերնագրով հոդված, ևս մեկ ամիս անց՝ «Թուրքիան - տիպային դեր [ունեցողը]», որտեղ հեղինակը կանխատեսում էր, թե «Այսօր թուրքերը ամենաերիտասարդ ազգն են: Մի օր գերմանական ազգը չի ունենալու այլ ընտրություն, եթե ոչ ապավինելու թուրքական մեթոդներին»: Ի թիվս տարաբնույթ թեմաների, այս թերթերում անդրադարձ էր կատարվում նաև քեմալա-բոլշևիկյան մերձեցմանը, նկատելով, որ թուրքերը բոլշևիկներ չեն և միայն օգտագործում են վերջիններիս իրենց նպատակին հասնելու համար: Թուրքիայի քրիստոնյա փոքրամասնությունները, մասնավորապես հույները և հայերը, ներկայացվում էին որպես հինգերորդ շարասյուն: Համեմատություն կատարելով իտալական փորձառության հետ (մինչև Հռոմի վրա արշավը), նացիստական կուսակցության պաշտոնական օրգանը նշում էր, որ «իտալական օրինակը ցուցում է ազգային ոգու հաղթանակը ներքին քաղաքականության մեջ, մինչդեռ Թուրքիան սովորեցնում է մեզ ճակատամարտում հաղթելու ձևը: ... Թուրքիան ձգտում էր վիրտուալ ձևով պահպանել իր գոյությունը, սակայն հետո եկավ հերոսը, որը հաղթահարեց օսմանների ֆատալիզմը ձաղկելով նրանց ինքնասիրությանը: Ազգը հետևեց նրան ոգևորվածությամբ և ինքնազոհության պատրաստակամությամբ: ... Մինչդեռ 60 միլիոնանոց հզոր գերմանական ազգը ստորագրեց իր սեփական ամոթի տակ Վերսալի պայմանագրում առանց դիմադրության»: 1922-23 թթ. *Heimatland*-ը շարունակում էր հատուկ ուշադրություն դարձ-

նել թուրքական օրինակին: Ակատելով, որ Քեմալ փաշան պատռել է Սևրի պայմանագիրը և բախում է Կոստանդնուպոլսի դռները, թերթը առաջ էր քաշում «Օգնիր ինքդ քեզ և դու օգնություն կստանաս» թեզը, նկատելով, որ այս ասացվածքի ճշմարտացիության մեջ գերմանացիները կարող են համոզվել թուրքերից: 1922 թ. վերջերին քննարկելով առաջնորդության և ժողովրդավարության խնդիրներին առնչվող հարցեր, թերթը նկատում էր, որ «մեկ հզոր մարդը՝ Մուսթաֆա Քեմալն էր, որ միայնակ արթնացրեց հիմարարար մտածմունքների մեջ խորասուզված, հյուծված և ամբողջապես հուսահատված թուրք ազգը և նա էր, որ պարտությունը ձևափոխեց փայլուն հաղթանակի»: 1923 թ. սեպտեմբերի սկզբից սկսած, վեց շաբաթ շարունակ, այս պարբերականը ծավալուն հրապարակումներով անընդհատ անդրադառնում էր Թուրքիայի խնդիրներին և այդ կերպ նացիստները դառնում են «թուրքական դասերի» ամենամոլի և հետևողական պաշտպանները:

Խնդրին անդրադառնում էին նաև այլ, առավելապես աջ ուղղության պարբերականներ: Այսպես, 1921 թ. հոդվածներից մեկում հեղինակը գրում է. «Մենք, գերմանացիներս, շուտով երևի թե պետք է առերեսվենք այն որոշման հետ, որ հանձնելու ենք մեր իրավունքները և մեր սեփականությունը մեր թշնամիներին...: Եթե Մուսթաֆա Քեմալն ու նրա մարդիկ այս պահին լինեին Բեռլինում, նրանք կունենային այլ պատասխան (արդեն իսկ 1919-ին նրանք ունեին այլ պատասխան) և կիրագործեին այն: Եթե հիմա բեռլինյան հրետությունը նստած լիներ Կոստանդնուպոլսում, նրանք [Քեմալի կողմնակիցները] երբեք չէին գնա Անկարայի վրա, այլ վստահաբար... կկապիտուլացվեին և այսօր ոչինչ չէր մնա թուրքական կայսրությունից»: Բնութագրական է, որ 1921-ին, բազմաթիվ տասնամյակների ընթացքում թերևս առաջին անգամ, Թուրքիայում բացակայում էր գերմանական ռազմական անձնակազմ, որը կաջակցեր թուրքերին նրանց պատերազ-

մում: Միակ անձնավորությունը գերմանացի վարձկան Հանս Թրոբստն էր: Ու նա էլ, «պատերազմի հերոս» էրիխ Լյուդենդորֆի հորդորով, լրագրության բնագավառում իր առաջին փորձերը, որոնք վերաբերում էին քեմալիստներին, իրականություն էր դարձնում վեց հոդվածներից բաղկացած շարքով նացիստական *Heimatland* շաբաթաթերթում: Եվ կրկին համեմատություն. «Սևրի պայմանագրի կնքումից հետո քաղաքական իրադրությունը Թուրքիայում հայտնի էր [թե ինչպիսին է]: Դա նույնն էր, ինչ վիճակում որ է մեր հայրենիքն այսօր՝ Վերսալի պայմանագրի կնքումից չորս տարի անց: ... Սակայն Թուրքիան այսօր թափով վերելք է ապրում»: Հոդվածներից վերջինում Թրոբստը, թուրքական փորձի իմի բերմամբ, առաջարկում է Գերմանիայում ստեղծել միասնական տեղական ճակատ, ձեռնամուխ լինել «ազգային գտման [իրականացման]» և այդ առիթով ողջունում է Լոզանի կոնֆերանսով նախատեսված բնակչության փոխանակությունը Հունաստանի և Թուրքիայի միջև, ինչպես և ստեղծել բանակ գրեթե ոչնչից, ինչը զարգացած արդյունաբերություն ունեցող Գերմանիայի համար դժվար չի լինի:

Շտեֆան Իհրիգը նշում է, թե դժվար է հստակ պատկերացում ունենալ այս հոդվածների՝ դրանց ընթերցողների վրա ունեցած ազդեցության մասին, սակայն կարելի է վստահաբար պնդել, որ նացիստների առաջնորդները կարողացել են դրանք: Մասնավորապես, Թրոբստի առաջին հոդվածի լույս տեսնելուց հետո Հիտլերը հրավիրել էր նրան հանդիպման իր և նացիոնալ-սոցիալիստների ղեկավարության հետ պատմելու Թուրքիայի մասին: Հիտլերի քարտուղարը՝ իր ղեկավարի անունից, գրել էր Թրոբստին. «Այն ինչին Դուք ականատես եք եղել Թուրքիայում, դա այն է, ինչը մենք անելու ենք ապագայում ինքներս մեզ ազատագրելու համար»: Հիտլերի մեկ այլ գործընկերոջ վկայության համաձայն, երբ նա առաջին անգամ լսել էր Հիտլերին Մյունխենի գարեջրատանը

1922 թ. նոյեմբերին, վերջինս խոսել էր Մուսթաֆա Քեմալի և Մուսոլինիի օրինակների մասին: Բնութագրական է, որ սա եղել է Թրոֆստի հողվածաշարի հրապարակումից ավելի քան մեկուկես տարի առաջ: 1923 թ. սեպտեմբեր-հոկտեմբեր ամիսներին նացիստական վերոնշյալ շաբաթաթերթը իր ամեն համարում, ծավալի մեկ ութերորդի չափով, անդրադառնում էր Թուրքիայի թեմային, իսկ համարներից մեկում «Տվեք մեզ Անկարայի կառավարություն» վերնագրով հողվածում նշում էր, որ Գերմանիայի ազատագրումը պետք է սկսել Բավարիայից և որ ծանրության կենտրոնը պետք է Բեռլինից տեղափոխվի Մյունխեն: Հիտլերի պուտչից հինգ օր առաջ այդ պարբերականում առկա հողվածների մի շարք անդրադառնում էր ազգային հեղափոխության թեմային և կոչ էր անում Բավարիայի ղեկավարին «դառնալ երկրորդ Քեմալ փաշա և ստեղծել մեծ, միասնական, միացյալ Գերմանիա»: Մրան հաջորդեց Հիտլերի պուտչը, որը մեծապես ազդված էր ավելի շատ Քեմալի, քան թե Մուսոլինիի գործունեությամբ: Հեղինակը այս առիթով մանրամասնորեն քննարկում է Հիտլերի պուտչի և դրա գաղափարական հիմնավորվածության մեջ Թուրքիայի Անկարայի կառավարության նմանողությամբ գործելու թեմային առնչվող ուղղակիորեն առկա չորս վկայությունները, որոնք այս կամ այն կերպ երևում են Հիտլերի դատավարության նյութերում: Հիտլերն ինքը դատավարության ժամանակ նշում է, որ ինչպես ցույց է տալիս Թուրքիայի փորձը, երկրի ազատագրումը կարող է գալ ոչ կենտրոնից Կոստանդնուպոլսից: Եվ Հիտլերը նախ հղում է այն փաստը, որ երիտթուրքական հեղաշրջման ժամանակ Էնվեր փաշան արշավեց Կոստանդնուպոլսի վրա և նոր վարչակարգ հաստատեց այդտեղ: Մրանից հետո նա հիշատակում է «ամենադասական օրինակը Իտալիան», երբ ֆաշիստական ալիքը եկավ հյուսիսից և գրավեց Հռոմը: Այսինքն, Թուրքիան դառնում է այն պրիզման, որի միջոցով Հիտլերը հասկանում է ի-

տալական օրինակը: Դատավարության վերջին՝ քսանչորսերորդ օրը Հիտլերը կրկին, վերոբերյալ հերթականությամբ, խոսում է Քեմալ փաշայի և Թուրքիայի, ապա նոր միայն Մուսոլինիի մասին: Հեղինակը կրկին շեշտում է, որ նման հերթականությամբ հիշատակումը ոչ թե սուկ խոսակցության մեջ մտքերի շարադրման հերթականություն է, այլ վկայում է Հիտլերի մտքերում որոշակի հիերարխիայի առկայության մասին: Բնութագրական է, որ 1924 թ. մարտին հայտնի Թրոֆստը, նացիստական մեկ այլ պարբերականում տպագրված հողվածում կրկնում է հիտլերյան բանաձևումը, ասված դատարանում. Մուսթաֆա Քեմալն իր գործունեությունը՝ օրենքի տեսանկյունից, սկսեց որպես դավաճան, սակայն իրականում փրկեց մարդկանց տառապանքից:

Շտեֆան Իհրիգն ապա հակիրճ անդրադառնում է «օսմանյան գերմանացիների» խնդրին և դիտարկում է Օտտո ֆոն Լոսովի, Հանս Հյունաննի, Կոնստանտին ֆոն Նեյրաթի, գեներալ Բրոնսար ֆոն Շելենդորֆի, Օտտո ֆոն Ֆելդմանի, Մաքս Էրվին ֆոն Շյոբներ-Ռիխտերի, Ռուդոլֆ Հեսսի գործունեության դրվագները: Հեղինակը նշում է, որ անգամ Հիմմլերը մի պահ 1920-ականների սկզբներին դիտարկում էր Թուրքիա տեղափոխվելու ծրագիրը: Հեղինակը եզրակացնում է, որ 1923 թ. նոյեմբերին մյունխենյան իրադարձություններում թուրքական, քեմալական գաղափարական ներկայացվածության ծավալը բավականին հստակ է: Թուրքական գործոնն էր ստեղծել այն մթնոլորտը, որը նացիստներին թույլ էր տվել մտածելու, որ իրենց կազմակերպած պուտչը կարող է հաջողությամբ պսակվել: Եթե հավատալու լինենք Հիտլերի 1936 թ. ճառերից մեկում ասված այն մտքին, որ 1919-1923 թթ. նա մտածում էր միայն ու միայն պուտչի մասին, դա նշանակում է, որ նա շատ է մտովի անդրադարձել թուրքական զարգացումներին: Այսինքն, պետք է նկատի ունենանք Հիտլերի վրա Մուսթաֆա Քեմալի ունեցած կարևոր, եթե ոչ կարևորա-

գույն ազդեցության մասին: Սա էլ կարող է մասնակիորեն բացատրել Աթաթուրքի պաշտամունքի փաստը Երրորդ ռեյ-խում: Բնութագրական է, որ մինչև Հռոմի վրա կատարված արշավը, Բուալիայի ֆաշիստական մթնոլորտի մեջ որոշակի դեր ունեւ թուրքական թեման: Թերևս պատահական չէ, որ մինչ նշված արշավը, Մուսուլինին իրեն կոչում էր նաև «Մի-լանի Անկարայի Մուսթաֆա Քեմալ»: Հեղինակը կրկին նկատում է, որ Մուսուլինիի վրա ուշադրություն դարձնելուց շատ առաջ գերմանական մամուլը քննարկում էր թուրքական դասերը և դրանց՝ Գերմանիայի համար ունեցած դերը: Այսինքն, նացիստներն «աճում էին Թուրքիայի հետ», մանավանդ որ Հիտլերն էլ մոլի թերթ կարդացող էր, հատկապես իր շարժման վաղ փուլում՝ 1920-ական թթ. սկզբին:

Մենագրության երրորդ գլուխը վերնագրված է «Հիտլերի «Մթության միջի աստղը»։ նացիստների հիացմունքը Աթաթուրքով և նրա Նոր Թուրքիայով» (էջ 108-146): 1923 թ. հետո Թուրքիան ձեռնամուխ է լինում տնտեսության վերակառուցման և մոդեռնիզացման, չնայած պետական համակարգը մնում էր ինքնակալական ժողովրդավարության օրինակ՝ մեկ քաղաքական կուսակցությամբ: Բանտարկության ավարտից հետո Հիտլերի դեմ մեկ անգամ ևս մեղադրանքներ են առաջադրվում 1929 թ., և իր պաշտպանական ճառում Հիտլերը կրկին զուգահեռներ է անցկացնում իր և Աթաթուրքի, իր և քեմալական շարժման միջև: Իհրիզը անդրադառնում է նաև Հիտլերի *Mein Kampf*-ում (1925 թ.) Աթաթուրքի բացակայության խնդրին: Սակայն Հիտլերն անդրադառնում է Հին Թուրքիային, մատնանշելով, մասնավորապես, որ «Գերմանիան պարզապես չունի էնվեր փաշա»: Անդրադարձն Աթաթուրքին Հիտլերի աշխատությունում տեղ է գտնում անուղղակիորեն, երբ խոսվում է «ակտիվ դիմադրության» մասին և առաջ է քաշվում այն միտքը, որ Ռուրի շուրջ հնարավոր բանակցությունների պարագայում Գերմանիան պետք է խոսի ուժի

դիրքերից՝ մի պահվածք, որը Նոր Թուրքիայի օրինակով անընդհատ մեխվում էր գերմանական մտայնության մեջ մամուլի կողմից: Նացիոնալ-սոցիալիստական կուսակցության 1928 թ. հավաքին Հիտլերի ուղղված խոսքում կրկին Գերմանիան համեմատվում է Թուրքիայի հետ: Գերմանական մամուլում տարբեր առիթներով գրվում էր Թուրքիայի և Գերմանիայի ճակատագրերի նմանության մասին: Անգամ Վեյմարյան հանրապետության ուշ շրջանի պատմության դասագրքերում Թուրքիայի ազգայնամուլական-քեմալական շարժումը մեկնաբանվում է որպես «ազգային նվիրվածության դրսևորման փայլուն օրինակ»:

1933 թ. նոյեմբերին գերմանական թերթերից մեկը գրեց, որ «Ադուլֆ Հիտլերի գերմանական նացիոնալ-սոցիալիզմը և թուրքական քեմալիզմը մոտ հարաբերությունների մեջ են գտնվում»: 1933 թ. մարտին թերթերից մեկը տարածեց հայտարարություն, որ Ֆաշիզմի հետազոտության ընկերակցությունում կայացել է դասախոսություն «Մուսթաֆա Քեմալի ազգայնական հեղափոխությունը Թուրքիայում գաղափարական-պատմական զուգահեռ է Գերմանիայի նորացմանը և գերմանական ֆաշիզմին»: Ջեկուցողը Գեբելսի գործակիցներից էր, 1932 թ. լույս տեսած Հիտլերի կենսագրության հեղինակը: Ջեկուցման վերջում նա ընդգծում է, թե որքան նման գծեր ունեն Աթաթուրքի և Հիտլերի կենսագրությունները: 1933 թ. հուլիսին Հիտլերը հարցազրույց է տալիս թուրքական *Milliyet* օրաթերթին: Նա նշում է, որ լավ հարաբերություններից զատ մի ինչ-որ ավելի բան կա, որը կապում է երկու ռեժիմները. դա փոխադարձ սիմպատիան է և հասկացողությունը՝ հենված նման նպատակներ հետապնդելուն: Կենտրոնական հնչեղություն ունեւ Հիտլերի դիտարկումը այսպես կոչված «մութ 1920-ականների» մասին: Հիտլերն ասում է. «Թուրքիայի ստեղծմանն ուղղված այն ազատագրական պայքարը, որ վարում էր Աթաթուրքը իրեն [Հիտլերին] տվեց վստա-

հուրյուն, որ նացիոնալ-սոցիալիստական շարժումը նույնպես հաջողություն կունենա: Այս տեսանկյունից շարժումը Թուրքիայում եղել է իր համար պայծառ աստղ»: 1938 թ., իր ծննդյան օրը, հանդիպելով թուրք քաղաքական գործիչներին պատվիրակությանը, Հիտլերը նշել է. «Աթաթուրքը առաջինն էր, որ կարողացավ ցույց տալ, որ հնարավոր է մոբիլիզացնել և վերստեղծել այն ռեսուրսները, որ երկիրը կորցրել է: Այս առումով Աթաթուրքը ուսուցիչ էր. Մուսոլինին նրա առաջին, իսկ ես երկրորդ աշակերտն էի»:

Թուրքիայի Հանրապետության տասնամյակի առիթով կայացած հանդիպմանը նացիոնալ-սոցիալիստական կուսակցության արտաքին հարաբերությունների բաժնի ղեկավար Վերներ Դեյթզը, խոսելով Նոր Թուրքիայի Գերմանիայի համար խաղացած դերի մասին, դիտարկում էր քեմալիզմը, նացիզմը և ֆաշիզմը որպես նույն երևույթի ճառագայթումներ: Գերմանական համակրանքի վառ դրսևորում էր նաև այն, որ 1933 թ. հոկտեմբերի 30-ին նացիոնալ-սոցիալիստական կուսակցության մի ջոկատ հանդիսավոր երթով մոտեցավ Բեռլինում թուրքական դեսպանությանը և ավելի քան 12 ժամ պատվո պահակ կանգնեց: Դրական վերաբերմունքը բազմիցս տարաբնույթ դրսևորումներ էր ունենում նաև դիվանագիտական արարողակարգում: Իսկ 1936 թ. ապրիլին թուրքական մամուլում հայտարարվեց, որ «թուրքերը արիացին են»: Հիտլերի լուսանկարիչը իր հուշերում նշել է, որ Հիտլերն ուներ Աթաթուրքի կիսանդրին, որը նրա փայփայած իրերից մեկն էր:

1933-1938 թթ. նացիստական կուսակցության գլխավոր օրգան *Völkischer Beobachter*-ը հարյուրավոր հոդվածներ է տպագրել Թուրքիայի մասին: Նացիստական մամուլը բազմիցս ընդգծում էր, որ Աթաթուրքի հեղափոխությունը եղել է ազգային հեղափոխություն և տիպային դեր է խաղացել նացիստների համար և մատնանշում էր Թուրքիայի և Գերմանիա-

յի միջև եղած նմանությունը: 1941 թ. գարնանը թոշակառու գերմանացի գեներալը իր մի հոդվածում շեշտում էր, որ Քեմալ Աթաթուրքը նացիստական Գերմանիայում եղել է ամենաշատ հիացմունքի արժանի պետական գործիչներից և մերօրյա ազգային գործիչներից մեկը: 1933 թ. *Cumhuriyet*-ին տրված պատասխաններում Հիտլերը նշել է, որ ինքը մեծ ուշադրությամբ երկար տարիներ հետևել է Թուրքիայի էպիկական պայքարին, և որ Մուաթաֆա Քեմալի հանճարն ու էներգիան ուղղորդել են իրեն այն տարիներին, երբ նացիոնալ-սոցիալիստական կուսակցությունը գտնվում էր ընդդիմության մեջ:

Աթաթուրքը մահացավ 1938 թ. նոյեմբերի 10-ին: Դա Գերմանիայի պատմության կարևոր էջերից մեկի՝ «կոտրված ապակիների գիշերվա» (*Reichskristallnacht*) հաջորդ օրն էր: Եվ այնուամենայնիվ, գերմանական մամուլի առաջին էջերում, որպես կանոն, Աթաթուրքի լուսանկարն էր՝ մահվան մասին հաղորդագրությամբ հանդերձ: Թերթերի մեծամասնությունը տպագրեց Հիտլերի, նաև Ռիբենտրոպի, ֆոն Պապենի ցավակցական հեռագրերի տեքստերը: Մասնավորապես, Հիտլերի հեռագրում Աթաթուրքը բնութագրվում էր որպես «մեծ զինվորական, հանճարեղ պետական գործիչ, պատմական անձնավորություն»:

Աշխատության չորրորդ գլուխը վերնագրված է «Թուրքական ֆյուրերը». նացիստական վարքը և ազգային կրթությունը» (էջ 147-171): Հեղինակը մեջբերում է 1938 թ. դեկտեմբերին *Hamburger Tageblatt* թերթը, որը հրապարակել է «Ֆյուրերը և ազգը» վերնագրով մի էսսե: Դրանում հեղինակը զարգացնում էր գաղափարներ կատարյալ ֆյուրերի (մասնավորապես, թե ինչպես նա պետք է կառավարի) և ազգի մասին: Նկատվում էր, թե «նա, ով մտածում է ավելի շատ իր, քան թե ողջ ազգի բարեկեցության մասին՝ երկրորդ կարգի արարած է... Միայն նա, ով աշխատում է ապագայի համար առանց իր անձի մասին մտածելու կամ նմա՝ ն մարդու շրջապատը կարող են

հիմքեր ստեղծել իրենց ազգի ապագա երջանկության և առաջընթացի համար»: Այս ամենը համահունչ էր ֆյուրերի (առաջնորդի), ղեկավարության և ազգի մասին նացիստական գաղափարներին: Եվ բնութագրական է, որ հրապարակման հեղինակը դրանից քիչ առաջ մահացած Մուսթաֆա Քեմալ Աթաթուրքն էր «թուրքական Կեսարը»: Աթաթուրքի կենսագրությունն օգտագործվում էր պատմելու և բացատրելու համար երկու հրաշքները՝ թուրքական ազգայնամոլական շարժումը և նոր, մոդեռն, ժողովրդական (*völkisch*) Թուրքիայի շարունակական տնտեսական աճը: Դրանք այն պրիզմաներն էին, որոնցով նացիստները և Երրորդ ռեյխը պատկերացնում էին Նոր Թուրքիան: Ընդհանրապես, Աթաթուրքի պատմությունը դա կատարյալ ֆյուրերի պատմություն էր Երրորդ ռեյխի հեղինակների համար: Եվ Աթաթուրքի պատմությունը անընդհատ պատմելով ենթադրվում էր, որ այժմ էլ գերմանացիները պետք է սովորեն թուրքական օրինակի հիման վրա, թե ինչ է նշանակում ֆյուրերի հետևից գնալը: Աթաթուրքը ներկայացվում էր իբրև ապացույց այն բանի, որ պատմությունը կերտում են մեծ մարդիկ: Ո՛չ զանգվածները և ո՛չ էլ ժողովրդավարությունն են առաջարկում նման մեծությունների կերտման ճանապարհը, այլ միայն ֆյուրերը: Աթաթուրքի կենսագրության մասին գրքերից մեկի հեղինակ Ֆրից Ռյոսլերը պնդում էր, որ Մուստաֆա Քեմալն այն եզակի մարդկանցից մեկն է, որը «ժողովրդական զանգվածներից վեր բարձրացավ և արարեց համաշխարհային պատմությունը»: Եվ հեղափոխական Թուրքիան փոխեց աշխարհը: Այդ իսկ պատճառով այդ համակարգը կարիք է զգում հատուկ ուշադրության: Ու ա՛յդ Թուրքիան է կարող տիպային դեր խաղալ ազգային հեղափոխության համար:

Բնութագրական է, որ քեմալական շարժման մասին առաջին գերմաներեն գիրքը հրատարակվել է 1924 թ.: Առաջին հուշագրությունը հրատարակվել է 1925 թ. նացիստ դարձած

Հանս Թրոբստի կողմից: Անհաշիվ գրքեր ու հուշեր են հրատարակվել Թուրքիայում ընթացող Առաջին համաշխարհային պատերազմի մասին: Իսկ 1928 թ. գերմաներեն հրատարակվեց Աթաթուրքի 36 ժամանոց ճառը (Նուրուք), որտեղ իմի էր բերված նրա թուրքական ազգայնամոլական շարժման և Նոր Թուրքիայի ստեղծման մեկնաբանությունը: Իհրիզը նշում է Աթաթուրքի ևս երկու կենսագրականների մասին, որոնցից մեկը վեց տարում ունեցել էր 10 վերահրատարակություն, մյուսը՝ առաջին իսկ տարում (1935 թ.) յոթ հրատարակություն: Նա նկատում է, որ մինչև 1938 թ. Աթաթուրքի մասին հազարավոր կենսագրականներ են հրատարակվել գերմանական մամուլում: Իսկ 1934 թ. հրատարակված «Համաշխարհային քաղաքականության ղեկավարները» գրքի առաջաբանում նշված էր, որ միայն Մուսթաֆա Քեմալ Աթաթուրքը կարող է համադրվել Հիտլերի և Մուսոլինիի հետ: Մեկ այլ տեղ բնածին առաջնորդ համարվող Աթաթուրքը ներկայացվում էր իբրև «հասարակ զինվորականից մինչև պետական գործիչ» ճանապարհն անցած անձնավորություն, այսինքն՝ նույն կերպ, ինչպիսին հաճախ ներկայացվում էր Հիտլերի անցած ճանապարհը: Ընդհանրապես, Երրորդ ռեյխի տեքստերում Հիտլերին բնութագրող ածականները նույնական էին Աթաթուրքին ներկայացնող բնութագրումներին՝ «մեծ», «հանճարեղ», «փրկիչ», «կերտող», «առաքյալ»: Եվ իհարկե «Աթաթուրքը արիացի էր, ինչպես որ էր Հիտլերը»: Տեքստերից շատերում Աթաթուրքի պատմությունը ներկայացվում էր որպես կատարյալ ֆյուրերի՝ երջանիկ ավարտ ունեցող պատմություն: Աթաթուրքի կենսագիրներից Ֆրից Ռյոսլերն իր գրքում եզրակացնում էր, թե «Մենք՝ գերմանացիներս ... կարող են սովորել Թուրքիայի նորագույն շրջանի պատմությունից, որ ազգը չի կորչի, եթե ազատ և արժանապատիվ ապրելու ճանապարհին հետևում է իր ֆյուրերին ... Եվ երբ նա մեզ խնդրում է զոհաբերության դիմել, ապա

չպետք է լինի գերմանացի, որը դա չիրականացնի ուրախ սրտով այն նույն կերպ, ինչպես վարվեց թուրք ազգը»: Շեշտվում էր նաև այն հանգամանքը, որ Աթաթուրքը ոչ միայն վերացրեց սուլթանական կարգերը և խալիֆայությունը, այլ նաև ամբողջապես աշխարհիկացրեց Նոր Թուրքիան: Եվ միայն «թուրքական Նապոլեոնի» Էնվեր փաշայի դասերն էին (պարտությունը ռուս-թուրքական ճակատում), որ գերմանացիները ոչ մի կերպ չէին ցանկանում սովորել:

Աշխատության հինգերորդ գլուխը վերնագրված է «Նոր Թուրքիան. նացիստների մտապատկերները արդիական ժողովրդական պետության մասին» (էջ 172-208): Գերմանական թերթերից մեկը 1933 թ. գրում էր. «Այնպես, ինչպես Ադոլֆ Հիտլերը ստեղծեց նոր Գերմանիան, և Մուսոլինին՝ նոր Իտալիան, այդպես էլ ժամանակակից Թուրքիան բացառապես Մուսթաֆա Բենալի ստեղծածն է և միաժամանակ վկայությունն է այն բանի, թե ինչպես ֆյուրերի կարևորագույն անձը կարող է կերտել երկիր ու ազգ»: Ու թերևս պատահական չէ, որ քենալիզմը հաճախ բնութագրվում էր իբրև «նացիոնալ-հեղափոխական գաղափարախոսություն»: Չնայած այն հանգամանքին, որ 1930-ական թթ. սկզբներին Թուրքիան բոլոր չափանիշներով հետամնաց երկիր էր, բնավ համեմատելի չէր արևմտյան արդյունաբերական երկրների հետ, նացիստական պատկերացումներում այն ներկայացվում էր որպես ամենաառաջավորը իր գաղափարախոսության, կիրառվող քաղաքական գործիքների, և նպատակների պատճառով: Նոր Թուրքիայի նկատմամբ նացիստական մտապատկերները ներառում են բազմաթիվ թեմաներ: Դրանցից մեկը փոքրամասնությունների խնդիրն էր, որը Երրորդ ռեյխի ձևավորման ժամանակ Թուրքիայում արդեն «լուծվել» էր՝ հայերի մեծամասնությունը ոչնչացվել կամ լքել էր երկիրը: Հույների մեծ մասը նահանջել էր հունական բանակի հետ, իսկ մնացողները բնակչության «փոխանակման» ճանապարհով, մեկնել էին

Հունաստան: Ոչ-մուսուլմանական փոքրամասնությունները մնացել էին հիմնականում Ստամբուլում, սակայն Նոր Թուրքիայի մասին նացիստական պատկերացումներում դրանք էական չէին՝ նացիստների համար Թուրքիան ռասայական տեսանկյունից համասեռ երկիր էր: Նշելով, որ Հայոց ցեղասպանությունը իր այս աշխատանքում դիտարկելիք խնդիրներից չէ, Բիրիզը ծանոթագրությունում ավելացնում է, որ շուտով նույն հրատարակչությունը լույս է ընծայելու իր հեղինակած «Justifying Genocide: Germany, the Armenian Genocide, and the Long Road to Auschwitz» («Ցեղասպանության արդարացումը. Գերմանիան, Հայոց ցեղասպանությունը և Աուշվից տանող երկար ճանապարհը») մենագրությունը: Հեղինակը վստահ է, որ նացիստները լավ էլ գիտեին Հայոց ցեղասպանության մասին, քանի որ «այնքանով, որքանով որ նրանք աճում էին Թուրքիայի և թուրքական անկախության պատերազմի [իրողությանը], նույնչափ էլ նրանք աճում էին Հայոց ցեղասպանությամբ»: Հեղինակը համառոտ անդրադառնում է Յոհաննես Լեփսիուսի գործունեությանը, Թալեաթ փաշայի սպանությանը և դատավարությանը, 1922 թ. երկու երիտթուրքերի սպանությանը Բեռլինում և նկատում, որ այս առիթով գերմանական մամուլում տեղ գտած քննարկումները պարարտ հող էին ստեղծում գերմանական հակահայկականության համար, որն իր արմատներով բավականին նման լինելով XIX դարի վերջերից դրսևորվող հակահրեականությանը, ներկայացնում էր հայերին որպես «Արևելքի հրեաներ»: Հակահայկական կարծրատիպեր պարունակող հրապարակումներից էին Կառլ Մայի նովելները Արևելքի մասին: Հայտնի է, որ Հիտլերը այդ հեղինակի գործերի անհազ ընթերցողներից էր և պարբերաբար վերընթերցում էր նրա բոլոր ստեղծագործությունները, անգամ երբ դեկավարում էր Գերմանիան: Այդ հեղինակի գլխավոր հերոսի անունը թարգմանաբար հնչում է որպես «Կառլ, գերմանացիների որդի»: Եվ ահա

այդ որդին XIX դարի վերջին տեղ գտած հայկական կոտորածների մասին հետևյալ համոզմունքն է հայտնում. «Թուրքերը ճիշտ վարվեցին, որ ծեծելով սպանեցին հայերին: Թուրքի համար այլ ճանապարհ չկար իրեն հայից պաշտպանելու:

... Հայն աշխարհում ամենավատ տիպարն է: Նա վաճառում է իր կնոջը, իր երիտասարդ աղջկան, նա գողանում է իր եղբորից: Ողջ Կոստանդնուպոլիսը բարոյապես թունավորված է հայերի կողմից: Թուրքերը չէ, որ սկսել են հարձակումը, դա հայերն են արել: ... Թուրքը ինքնապաշտպանվում է...: Հայը հեղափոխական է, ում օգտագործում է անզլիացին՝ սուլթանին գահընկեց անելու համար»: Հակահրեական պատկերացումները տարածվում էին նաև հայերի վրա, որոնց բնութագրելու համար տարածված էին «մակարոյծներ» և «ժանտախտ» որակումները: Հայերի մասին նման բացասական կադապարները շարունակվում էին շրջանառվել գերմանական մամուլում մինչև Երկրորդ համաշխարհային պատերազմը: Կենտրոնական Եվրոպայի հրեաների և օսմանահպատակ հայերի միջև տարվող զուգահեռներից մեկը ներկայացրեց վերը հիշված Հանս Թրոբստը իր 1923 թ. հոդվածների շարքում՝ դա երկրի «էթնիկ գոման» խնդիրն էր: Արդեն Հիտլերի դատավարության ժամանակ 1924 թ. այդ ժամանակվա նացիստական գլխավոր թերթի առաջին էջում լույս տեսած հոդվածում Թրոբստը ուղղակիորեն մատնանշում էր, որ այն, ինչ պատահեց հայերի հետ, շատ լավ էլ կարող է պատահել հրեաների հետ ապագա Գերմանիայում:

Թեհլերյանի դատավարության ժամանակ նրան ի պաշտպան հանդես գալ ցանկացող մարդկանցից էր Մաքս Էրվին ֆոն Շյոբներ-Ռիխտերը: Սակայն նրան ձայն չտրվեց, քանի որ առանց այդ էլ բավականին շատ էին քննարկումները Հայոց ցեղասպանության մասին: Այդ անձը Առաջին համաշխարհայինի ժամանակ փոխհյուպատոս էր Օսմանյան կայսրությունում, ցեղասպանության ականատես էր և մեկն էր այն

գերմանացիներից, որը բողոքում էր երիտթուրքերի ձեռնարկած քայլերի դեմ, օգնում էր հայերին սնունդով: Տարօրինակաբար, Շյոբներ-Ռիխտերը նացիստ էր շարժման ձևավորման առաջին իսկ օրվանից և Հիտլերի մերձավոր ընկերն էր, ու Թեհլերյանի դատավարության օրերին ներկայացվում էր որպես Հիտլերի քաղաքական խորհրդատու: Սակայն նա գոհվեց Հիտլերի պուտչի ճնշման ժամանակ, երբ իր կյանքի գնով փրկեց վերջինիս վերահաս մահվանից: Իհրիզը հնարավոր է համարում, որ Շյոբներ-Ռիխտերը պատմած լինեք Հիտլերին Օսմանյան կայսրության, քեմալիստների և հայերի ու, մասնավորապես, Հայոց ցեղասպանության մասին: Այն դեպքերում, երբ Հիտլերը խոսում էր Օսմանյան կայսրության մասին, նկատվում էր, որ նա լավ տեղեկացված է թուրքական պատմությունից: Իհրիզը նկատում է, որ պատճառներից մեկը ենթադրելու, որ Հիտլերի հետ մտքեր են փոխանակվել Հայոց ցեղասպանության մասին այն հանգամանքն է, որ Հիտլերն ու Շյոբներ-Ռիխտերը միասին էին ժամանել Բեռլին, որպեսզի վերջինս վկայությամբ հանդես գար Թեհլերյանի դատավարությունում: Բոլոր դեպքերում, քանի որ Հիտլերը մոլի թերթ ընթերցող էր, իսկ Թեհլերյանի դատավարությունը լայնորեն մեկնաբանվում էր գերմանական մամուլում, նա վստահաբար ծանոթ էր գործին առնչվող հարցերին:

1920-ական թթ. Հիտլերն իր ճառերում դիմում էր հայերի օրինակին, երբ խոսում էր «ցածր ռասաների» մասին, ինչպիսիք որ հրեաներն էին: Մասնավորապես, 1928 թ. իր նյուրնբերգյան ճառում Հիտլերը նշում է, որ եթե քայլեր չձեռնարկվեն գերմանացի բնակչության աճի ուղղությամբ, «մենք ստիճանաբար կդառնանք հայերի նման ազգ»: 1929 թ. մի հրապարակումից պարզ է դառնում, որ նա գիտեր Պաղեստինում հայերի գոյության մասին: Նացիստական այլ տեքստերի քննությունից հասկացվում է, որ դրանցում Աթաթուրքի հաջողության նախապայմաններից մեկը դիտվում էր «հայերի

ոչնչացումը», որի անհրաժեշտությունը համեմատվում էր ամերիկյան հնդկացիների ոչնչացման հետ: Հայերի ներկայացումը որպես «Արևելքի հրեաներ» նացիստական հրապարակումներում և մամուլում այնքան էր տարածված, որ 1936 թ. Պրոպագանդայի նախարարությունը համապատասխան հրահանգ հրապարակեց, որտեղ նշվում էր, որ հայերն իրականում հրեաներ չեն: Երրորդ ռեյխի շատ հեղինակների համար «Էթնիկ գտումը» դիտվում էր որպես նախապայման Նոր Թուրքիայի հաջողության համար:

Նոր Թուրքիան ներկայացվում էր որպես տիպային դեր ունեցող նաև կրոնական քաղաքականության ոլորտում: Հիտլերի կենսագիրները նկատում են, որ վերջինս կրոնի հարցերում այնուամենայնիվ այդքան արմատական չէր, որքան որ Աթաթուրքը: Բայց և այնպես Հիտլերը զմայլվում էր Աթաթուրքի լուծումներով «եկեղեցու» դեմ մղվող պայքարում: 1942 թ. օգոստոսին նա նկատել էր, թե «Իր կրոնավորների հետ որքան արագ հարցերը լուծեց Քեմալ Աթաթուրքը. դա [պատմության] ամենաապշեցուցիչ գլուխներից մեկն է: Նա միաժամանակ գլխատեց դրանցից 32-ին: Այա Մոֆիան ներկայումս թանգարան է»:

Գերմանական մամուլում Թուրքիան և Գերմանիան բնութագրվում էին որպես միանձնյա առաջնորդներ և, դրանով պայմանավորված, տնտեսության «վերակառուցման կամք» ունեցող երկրներ: Նոր Թուրքիան հաճախ համեմատվում էր Ամերիկայի հետ: 1936 թ. ռեյխսպանկի նախագահը Անկարան համարում էր «թուրքական ոգու մեծագույն ստեղծագործություններից մեկը», որը կարող է համեմատվել միայն ամերիկյան քաղաքների ստեղծման հետ: Մամուլի բազմաթիվ հրապարակումներում շեշտվում էր, որ Աթաթուրքի կառավարման սկզբում երկրում բացակայում էր արդյունաբերությունը, չկային անհրաժեշտ գումարներ, ավերված երկրից զատ ոչինչ չկար: Նոր գործարանների կառուցման, ենթակա-

ռուցվածքների ստեղծման, երկրի էլեկտրաֆիկացման խնդիրն արծարծվում էր հարյուրավոր հոդվածներում:

Փարիզյան խաղաղության պայմանագրի ամբողջական վերանայման շնորհիվ քեմալական Թուրքիան կարող է որակվել իբրև մինչպատերազմական շրջանի Եվրոպայի ռեիզիոնիստական պետություն: Սակայն Լոզանի պայմանագիրը Թուրքիայի համար երկու խնդիր թողեց չլուծված՝ նեղուցների ապառազականացումը և Ալեքսանդրետի սանջակի ապագան: 1936 թ. նեղուցների ռազմականացումը մեծ աջակցություն ստացավ Գերմանիայում և լայնորեն լուսաբանվեց երկրի մամուլում: Անց էին կացվում բազմաթիվ զուգահեռներ գերմանական իրականության հետ, մասնավորապես, նեղուցների հարցը համեմատվում էր Հռենոսի շրջանի ապառազականացման հետ: Նույն կերպ Ալեքսանդրետի սանջակի խնդիրը համադրվում էր Մուդետյան հարցի հետ: Մի խոսքով, Նոր Թուրքիան և Նոր Գերմանիան ներկայացվում էին որպես երկվորյակ եղբայրներ: Կար այն ամուր արմատակալած մտայնությունը, որ եթե թուրքերը հաջողում էին իրենց գործերում, ապա նույն կերպ կարող է հաջողության հասնել նաև Գերմանիան:

Աշխատության վեցերորդ գլուխը վերնագրված է «Երկրորդ համաշխարհային պատերազմը և Թուրքիան. մեկ ալլ Իսպանիա» (էջ 209-222): Հեղինակը նշում է, որ 1936 թ. դրությամբ թուրքական ապրանքների արտահանության 51%-ը բաժին էր հասնում Գերմանիային, և թուրքական ներմուծումների ուղիղ կեսը նույնպես Գերմանիայից էր: Մինչև 1939 թ. թուրքերը գերմանական ռազմական տեխնիկայի այդ թվում և օդանավերի ու սուզանավերի, հիմնական գնորդներն էին: Երկրորդ համաշխարհայինի տարիներին Թուրքիայի նշանակությունը նացիստների համար դարձավ խիստ կարևոր, պայմանավորված քրոմիտների արտահանման փաստով, որոնք որոշիչ դեր ունեին մաքուր պողպատի պատրաստման համար:

1939 թ. ամռանը Թուրքիան բարեկամության և փոխադարձ օգնության պայմանագրեր կնքեց Անգլիայի և Ֆրանսիայի հետ, իսկ Գերմանիայի հետ միայն 1941 թ.: Խորհրդային Միության վրա Գերմանիայի հարձակվելու նախօրյակին Թուրքիան հայտարարեց իր չեզոքության մասին: Չնայած նման հայտարարությանը, Թուրքիայում բավականին ուժեղացան պակթուրքական տրամադրությունները, որոնք օգտագործվում էին նաև գերմանացիների կողմից: Պատահական չէր, որ ԽՍՀՄ սահմանին թուրքերը գրեթե ողջ պատերազմի ընթացքում կենտրոնացրել էին 28 դիվիզիա: Սակայն հենց որ հասկացվեց, որ Գերմանիան պարտության ճանապարհին է, Թուրքիան սկսեց փոխել իր քաղաքականությունը բազմամյա դաշնակցի նկատմամբ: Մասնավորապես, 1944 թ. գարնանը դադարեցվեց քրոմիտի արտահանությունը, և միայն 1945 թ. փետրվարի վերջին պատերազմ հայտարարվեց Գերմանիային: Այս վերջին քայլն էլ պայմանավորված էր այն գործոնով, որ միայն մի քանի օր էր մնում նոր ձևավորվող Միավորված ազգերի կազմակերպություն մտնելու համար:

Այսպիսով, ներկա հետազոտությունը որակապես նոր նյութ է դնում գիտական շրջանառության մեջ և դրա վերլուծությամբ՝ որակապես նոր եզրակացություններ առաջարկում: Մինչ այժմ գերիշխում էր այն կարծիքը, որ աշխարհի մեծագույն չարագործներից մեկը Ադոլֆ Հիտլերը, ոգեշնչվում էր իր ավագ ֆաշիստ գործընկեր Բենիտո Մուսոլինիի գաղափարներով և գործունեությամբ: Շտեֆան Բիրիգը ցույց է տալիս, որ Հիտլերի և նացիստների համար հավասարապես կարևոր տիպային դեր էր խաղում Մուսթաֆա Քեմալ Աթաթուրքը՝ ժամանակակից Թուրքիայի հիմնադիրը: Իհրիգի աշխատությունն այս կերպ նոր մոտեցումներ է առաջարկում նացիստական գաղափարախոսության և ռազմավարության արմատների որոնման գործում:

**Հարություն Մարության
պ.գ.դ.**

**Murat Bardakçı, "Talat Paşanın Evrak-i metrukesi",
İstanbul, Everest Yayınları, 2008, 272 s.**

2008 թ. Ստամբուլում թուրք հայտնի լրագրող և ուսումնասիրող Մուրադ Բարդաքչի կողմից և նրա առաջաբանով հրատարակում է «Թալեաթ փաշայի լքված փաստաթղթերը» վերնագրով գիրքը: Առաջաբանում Բարդաքչին, անդրադառնալով գրքի ստեղծման նախապատմությանը, նշում է, որ Թալեաթ փաշայի անձնական իրերի մեջ, մասնավորապես, նրա ճամպուրակի աստառի տակից գտնվել է «Մև կազմով տետրը», որը, ըստ էության, ոճրագործի անձնական օրագիրն է, որտեղ նա գրառումներ է արել և տարատեսակ փաստեր արձանագրել: Այդ գրառումների մի մասը վերաբերում է նաև Հայոց ցեղասպանությանը, որն ըստ Բարդաքչի՝ իբրև թե՛ պետք է լույս սփռեր հայկական սփյուռքի «պնդումների» և այլ հարցերի վրա՝ բնականաբար թուրքական թեզերին համապատասխան, սակայն հենց այդ նույն փաստերը առաջացնում են մի շարք հարցականներ, որոնք ոչ միշտ են տեղավորվում թուրքական ժխտողականության սցենարում:

Գիրքը բաղկացած է 4 գլուխներից, որոնցում ներկայացվում են «սև կազմով տետրի» մեջ տեղ գտած ցուցակները, քարտեզները, կայսրության բնակչության թվաքանակը, Թալեաթի նամակագրությունը, գրառումները և այլն: Գրքի երկրորդ գլուխը վերնագրված է «Հայերի տարհանումը ըստ նահանգների և գավառների» որտեղ ներկայացված է երիտթուրք պարագլխի գրառումները հայերի տեղահանման, լքյալ գույքի, որբացած հայ երեխաների տեղաբախշման մասին: Գրքում ներկայացված է Թալեաթի մի ցուցակ, որտեղ նշված է տեղահանվող հայերի թվաքանակը ըստ 11 նահանգների և նրանց նոր բնակության վայրերում տեղաբաշխումը: Ըստ Թալեաթի՝ ցուցակի տեղահանված և աքսորի վերջնակետ

¹ Bardakçı M., "Talat Paşanın Evrak-i metrukesi", İstanbul, 2008, s. 14.

հասած հայերի թվային տարբերությունը կազմում է 924 158 մարդ², այսինքն՝ այդքան մարդ չի հասել արաբական նահանգներ և ճանապարհներին կոտորվել է: Սակայն Բարդաբչըն առաջ է քաշում մի անհիմն վարկած, թե այս փաստը ամենևին չի նշանակում, որ վերոնշյալ 924 158 «անհետ կորած» հայերը սպանվել են կամ մահացել, այլ այդ թվի մեջ են մտնում նաև այն հայերը, որոնք տեղափոխվել են ԱՄՆ, Եվրոպա կամ այլ երկրներ, որոնց մի մասը, հեղինակի համոզմամբ, հետ են վերադարձել³:

Թալեաթի օրագրում փաստեր կան նաև ցեղասպանական մեկ այլ արարքի՝ հայ որբերին բռնի իսլամացնելու և մուսուլման ընտանիքներին բաժանելու մասին: Գրքում ներկայացված է անձամբ Թալեաթի կողմից պատրաստված մի ցուցակ, որում նշված են այն նահանգների անունները որտեղ կան հայ որբեր, երկրորդում տրվում է մուսուլմաններին բաժանված հայ որբերի քանակը, իսկ երրորդում՝ այդ պահին նշված նահանգներում դեռևս մնացած հայ որբերի քանակը: Ըստ այդ ցուցակի՝ Էրզրումում՝ 500, Ադանայում՝ 90, Դիարբեքիում՝ 1800, Տրապիզոնում՝ 2292, Սեբաստիայում՝ 1500, Ջանիկում՝ 561, Մարաշում՝ 25, ընդհանուրը 6768 երեխա բաժանվել է մուսուլմանական տներին: Ըստ այս ցուցակի՝ անտեր մնացած հայ երեխաների թվաքանակն ըստ նահանգների հետևյալն էր՝ Էրզրում՝ 150, Ադանա՝ 55, Հալեպ՝ 2625, Սեբաստիա՝ 700, Ջանիկի սանջակ՝ 101, Ջոր սանջակ՝ 500: Ինչպես նաև տողատակում տվյալներ է բերվում այն որբերի մասին, որոնք եղել են տարբեր միսիոներական դպրոցներում և մուսուլմանական որբանոցներում⁴:

Գրքի չորրորդ գլխում ներկայացված են ինչպես Թալեաթ փաշայի, այնպես էլ ժամանակի հասարակական-քաղաքա-

² Նույն տեղում, էջ 77:

³ Նույն տեղում, էջ 109:

⁴ Նույն տեղում, էջ 89:

կան գործիչների նամակագրությունները: Ուշագրավ է, օրինակ, հայտնի պանթուրքիստ կին գրող Հալիդե Էդիփ Աղրվարի նամակը գրված 1917 թ. մարտի 1-ին այն ժամանակվա ֆինանսների նախարար Ջնիթին: Բեյրութից ուղարկված նամակում Հալիդե Էդիփը նկարագրում է նախարարին այնտեղ կուտակված հայ երեխաների և կանանց ծայրահեղ ծանր վիճակը⁵, որը, մեր կարծիքով, Հայոց ցեղասպանության վերաբերյալ փաստագրական որոշակի արժեք ունեցող վկայություն է:

Հետաքրքիր է նաև Մուրադ Բարդաբչըի հարցազրույցը Թալեաթ փաշայի այրի Հայրիե Թալեաթի հետ նրա մահից մեկ տարի առաջ՝ 1982 թ.: Հայրիե Թալեաթն իր տված հարցազրույցում հիմնականում պատմել է Թալեաթի հետ համատեղ կյանքից, սակայն անդրադարձել է նաև հայերի տեղահանությանը և Թալեաթի սպանությունից հետո տեղի ունեցած դատավարությանը, որին ինքը մասնակցել է⁶: Թալեաթի կնոջ հարցազրույցում կա նաև մի հետաքրքիր մանրամասն՝ կապված 1943 թ. ոճրագործի աճյունը Թուրքիա տեղափոխելու վերաբերյալ: Ըստ այդմ՝ ժամանակի Թուրքիայի վարչապետ Շուքրյու Մարաջօղլուն ոճրագործի այրուն խոստովանել է, որ իրեն քաղաքականապես դաստիարակել է Թալեաթ փաշան և իրենց պարտքն է արժանին մատուցել նրա հիշատակին:

Թալեաթ փաշայի նորահայտ օրագիրը և դրանում առկա փաստերը, բնականաբար, գրավել են հայ, թուրք, արևմտյան ուսումնասիրողների և պատմաբանների ուշադրությունը և առաջ բերել բանավեճեր: Ըստ այդմ, թուրքական կեղծարարության հիմնական կառույցներից մեկը՝ Թուրքական պատմական ընկերությունը՝ ի դեմս պատմաբան և կեղծարար Քեմալ Չիչեքի նախ կարծիք է հայտնել, որ կասկածելի է, թե

⁵ Bardakçı M., նշվ. աշխ., էջ 150-151:

⁶ Նույն տեղում, էջ 201-211:

արդյոք օրագիրն իրոք պատկանել է Թալեաթին, քանի որ դա նրա ձեռագիրը չէ⁷: Մուրադ Բարդաքչըն ի պատասխան այս պնդմանը նշել է, որ Թալեաթը այն ժամանակ եղել է ներքին գործերի նախարար, այնուհետև մեծ վեզիր, և դա նշանակում է, որ գրառումները հնարավոր է, որ գրել են օգնականները իր տված տվյալների համապատասխան⁸: Իրականում Բարդաքչընի ներկայացրած այս վարկածը բավական կասկածելի և ոչ համոզիչ է թվում: Չիչեքը նաև կասկած է հայտնել օրագրում առկա փաստերի ճշգրտության վերաբերյալ:

Իսկ այլընտրանքային թուրքական պատմագրության ներկայացուցիչներից Թաներ Աքչամը, անդրադառնալով Թալեաթի օրագրում առկա թվային փաստերին և, մասնավորապես, որք հայ երեխաների հարցին՝ նշում է, որ թվերը թերի են և չեն ներառում մոտ 30 նահանգի և գավառի մասին տվյալներ⁹:

Սփյուռքահայ ուսումնասիրող Արա Սարաֆյանը, անդրադարձ կատարելով գրքին, նշում է, որ Բարդաքչընի կազմած գրքում ներկայացված թվերը կոտորված կամ «անհետ կորած» հայերի վերաբերյալ զգալիորեն պակաս են ներկայացված¹⁰: Իսկ ահա արևմտյան հեղինակ Սաբրինա Թավերնայզը, «Նյու Յորք Թայմզ»-ում տպագրված իր հոդվածում մեջբերելով պատմաբան Հիլմար Կայզերին, գրում է, որ Թալեաթի «Սև կազմով տետրում» նշված 924 158 հայերը իրականում ոչնչացվել են, իսկ այդ գրառումը նա անվանում է «մահվան զեկուցագիր» (death record)¹¹:

⁷ www.ttk.gov.tr/index.php?Page=Print&SayfaNo=312&Yer=StandartsSayfa

⁸ www.memurlar.net/habe8r/128911/

⁹ Աքչամ Թ., Երիտթուրքերի գործած ոճիրը մարդկության դեմ, Երևան, 2014, էջ 408:

¹⁰ Sarafyan A., "Talaat Paşanın Ermeni soykırımı raporu", Londra, 2011, s. 6-9.

¹¹ Tavernise S., "Nearly a Million Genocide victims, covered in a cloak of Amensia", The New York Times, March 8, 2009.

Ամեն դեպքում երիտթուրք պարագլուխ Թալեաթին պատկանող կամ նրան վերագրվող օրագրում կան կարևոր բացահայտումներ, որոնք լավագույնս ի ցույց են դնում թուրքական ցեղասպան քաղաքականությունը ու դրա մշակված և ուղղորդված բնույթը: Անձամբ Թալեաթի կողմից նշված հարյուր հազարավոր «անհետ կորած» հայերի հանգամանքը և հազարավոր որբ երեխաների բռնի իսլամացումը այդ քաղաքականության թերևս ամենացայտուն օրինակներից են:

Մհեր Աբրահամյան

պ.գ.թ.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՐԱՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ

ՍԵՍԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ5

Արման Հակոբյան

ԽԱՐԲԵՐԴԻ ԱՍՈՐԻՆԵՐԸ ՍԵՇ ԵՂԵՌՆԻ

ՆԱԽԱՇԵՄԻՆ6

Արշակ Գևորգյան

ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱՐՏԱՅՈՂՈՒՄԸ

ԱՀԱՐՈՆ ՌԵՈՒՎԵՆԻԻ «ՄԻՆՉԵՎ ԵՐՈՒՍԱՂԵՍ»

ԵՌԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ41

Գոռ Գևորգյան

Էդիտա Ասատրյան

«ԱԶԱՏ ՍՊԱՆԵՐԻ» ՀԵՂԱՓՈԽԱԿԱՆ ՀԵՂԱՇՐՋՈՒՄԸ

ԵՎ ԵԳԻՊՏՈՍԻ ԱՐՏԱՔԻՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՆՈՐ

ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ

(XX Դ. 50-ԱԿԱՆ ԹԹ.)56

Մարգիս Գրիգորյան

ՋԻՀԱԴԻ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳՆ ՈՒ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ

ԱՐՄԱՏԱԿԱՆ ՀՈՍԱՆՔՆԵՐԸ 18-20-ԸՂ ԴԴ.70

Մերգեյ Ոսկանյան

1979 Թ. ՀԵՂԱՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆԸ ԻՐԱՆՈՒՄ ԵՎ

ՍԱՌԴԱ-ԻՐԱՆԱԿԱՆ ՄՐՑԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՍԿԻԶԲԸ՝

ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ԳԵՐԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՐ98

Մուշեղ Ղահրիյան

ՔՐԴԱԿԱՆ ՀԱՐՑԻ ԾԱԳՈՒՄԸ. 19-ԸՂ ԴԱՐԻ

ԱՊՍՏԱՄԲՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՑ ՄԻՆՉԵՎ

ՍԵՎՐ-ԼՈԶԱՆ107

ԹՅՈՒՐՔԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ

ՕՍՄԱՆԱԿԻՏՈՒԹՅՈՒՆ121

Կարոլինա Մահակյան

ՏԱՐԵԳԻՐ ԱՀՄԵԴ ՋԵՎԴԵԹ ՓԱՇԱՆ ՕՍՄԱՆՅԱՆ

ԿԱՅՄՐՈՒԹՅԱՆ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՑՄԱՆ

ՄԱՄԻՆ122

Տաթևիկ Հակոբյան

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԹԵՄԱՏԻԿԱՆ ԱԲԴՈՒԼ ՀԱՄԻԴ 2-ԸՂԻ

ՀՈՒՇԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ137

Սոնա Կարապողոսյան

ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆ «ԴԻԱՍՊՈՐԱՅԻ»

ՆԿԱՏՄԱՄԲ. ՆՈՐ ՌԱԶՄԱՎԱՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ

ՈՐՈՆՈՒՄՆԵՐ150

Լարիսա Ալեքսանյան

ՉՎԵՆԵԲՈՒՐԻՆԵՐԸ (ԻՍԼԱՄԱՑԱՑ ՎՐԱՅԻՆԵՐ)

ԹՈՒՐՔԻԱՅՈՒՄ. ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ,

ԱՐԴԻ ԻՐԱՎԻՃԱԿ165

Հայկ Դարբինյան
 ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՐՑԸ ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ
 ԴՊՐՈՑԱԿԱՆ ԴԱՍԱԳՐՔԵՐՈՒՄ. ԲԵՈՒԼԻԻ
 ԽՈՐՀՐԴԱԺՈՂՈՎԻՑ ՄԻՆՉԵՎ ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ
 ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀՌՉԱԿՈՒՄԸ199

Գևորգ Ստեփանյան
 ԳԱՆՁԱԿ-ԵԼԻՋԱՎԵՏՊՈԼԻ ՆԱՀԱՆԳԻ ՆՈՒԽԻ ԵՎ
 ԱՐԵՇ ԳԱՎԱՌՆԵՐԻ ՈՒ ԲԱՔՎԻ ՆԱՀԱՆԳԻ ՀԱՅ
 ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄԱԺՈՂՈՎՐԴԱԳՐԱԿԱՆ
 ՀԱՍՏԱՌՈՏ ԱԿՆԱԴԿ
 (XIX ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍ-XX ՍԿԻՉԲ)218

Գայանե Չոբանյան
 ԱՐԲԵՋԱՆԻ ՀԱԿԱՀԱՅԿԱԿԱՆ
 ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ «ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ
 ՀԱՍՏԱԳՈՐԾԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆ» ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅԱՆ
 ՇՐՋԱՆԱԿՆԵՐՈՒՄ268

Ռուբեն Մելքոնյան
 ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԻՑ ՓՐԿՎԱԾ ՀԱՅ ՈՐԲ
 ԵՐԵՒԱՆԵՐԻ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԹՈՒՐՔԱԼԵԶՈՒ
 ՀՈՒՇԱԳՐԱԿԱՆ-ՓԱՍՏԱԳՐԱԿԱՆ
 ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ287

Նաիրա Պողոսյան
 ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԹԵՄԱՆ
 ԳԵՐՄԱՆԻԱՅԻ ԹՈՒՐԲ ԳՐՈՂՆԵՐԻ
 ՍՏԵՂՍԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ305

Հոփսուհի Այվազյան
 «ԷՐԳԵՆԵՔՈՆ» ԷՊՈՍՆ ՈՒ ԴՐԱ
 ՔԱՐՈՉՉՈՒԹՅՈՒՆԸ ԹՈՒՐՔԻԱՅՈՒՄ332

Անուշիկ Մարտիրոսյան
Ռուբեն Մելքոնյան
 ԱՐԱԼԵԹ ԱՂԱՕՂԼՈՒԻ ՍՏԵՂՍԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
 ՈՃԱԿԱՆ ԵՎ ԹԵՄԱՏԻԿ
 ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ366

Գևորգ Սահակյան
 ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ՀԵՏՈՂԵՌՆԻՍԱԿԱՆ ԱՐՁԱԿԻ
 ՉԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ377
 ԻՐԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ 389

Լաուրա Շեխոյան
 ԻՐԱՆԱԿԱՆ ԹԱՏՐՈՆԻ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ
 ՓՈԽԱՌՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՇԱԳՐԱՎ ՄԻ ԷՋ
 (Արբի Հովհաննիսյան, արվեստագետի
 դիմանկարի փորձ)390

Անահիտ Յահյամասիհի
 ՕՍԱՐ ԽԱՅԱՄԻ ՔԱՌՅԱԿՆԵՐԸ
 ՍԱԴԵՂ ՀԵՂԱՅԱԹԻ ՄԵՎՆՈՒԹՅԱՄԲ404

Գառնիկ Գևորգյան
ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԹԵՄԱՆ ՄՈՀԱՄՄԱԴ
ԱԼԻ ԶԱՄԱԼԶԱԴԵԻ ՀՈՒՇԵՐՈՒՄ432

Գառնիկ Գևորգյան
XX ԴԱՐԱՍԿԶԲԻ ՊԱՐՄԻՑ ՊԱՏՄԱՎԵՊԸ
ՀԱՄԱՌՈՏ ԱՎՆԱԴԿ438

Աստղիկ Գեղամյան
ԹԱԹԵՐԻ ԵՎ ՄԵՐԶԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔԻ
ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ
ՄԻ ՔԱՆԻ ԶՈՒԳԱՀԵՌՆԵՐԻ ՇՈՒՐԶ446

Թաղևոս Չարյան
ՊԱՐԹԵՎԱԿԱՆ ԱՐԶԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԲԱՌԱՊԱՇԱՐԻ ԴԱՍԱԿԱՐԳՈՒՄԸ
ԸՍՏ ԻՄԱՍՏԱՅԻՆ ՈԼՈՐՏՆԵՐԻ (ռուսերեն)455

Գարիկ Գրիգորյան
ԱՌԿԱՅԱՑՄԱՆ ՔԵՐԱԿԱՆԱԿԱՆ ԿԱՐԳԸ
ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ ԵՎ
ՊԱՐՄԿԵՐԵՆՈՒՄ464

Հակոբ Ավյան
ԱՌԱԶՆԱԼԵԶՎԱՅԻՆ R ՉԱՅՆՈՐԴԸ ԹԱԼԻՇԵՐԵՆԻ
ԱՆԲԱՐԱՆԻ ԲԱՐԲԱՌՈՒՄ479

Հովհաննես Խորիկյան
ՓՅՈՒՆԻԿԻԱՅԻ ՎԱՐՉԱԿԱՆ ԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԱՔԵՄԵՆՅԱՆ ՊԱՐՄԿԱՍՏԱՆԻ
Վ ՍԱՏՐԱՊՈՒԹՅԱՆ ԿԱԶՄՈՒՄ484

Աֆսանեհ Շիրանի
Սոհամմադ Մալեք-Սոհամմադի
ՀԱՅ-ԹՈՒՐԲԱԿԱՆ ՀԱԿԱՍԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ
ԻԻՀ-Ի ՍՈՏԵՑՈՒՄԸ499

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ511

Գուրգեն Մելիքյան
Ալեքսանդր Սաֆարյան
Թուրքիայի Հանրապետության պատմություն512

Հարություն Մարոյան
STEFAN IHRIG. Atatürk in the Nazi Imagination.520

Մհեր Աբրահամյան
Murat Bardakçı, "Talat Paşanın Evrak-ı
metrukesi"547

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԵՐ

(Գիտական հոդվածների պարբերական ժողովածու)

№ 9

Էջադրող՝

Ա. Վարդանյան

Սրբագրիչ՝

Ա. Վարդանյան

Կազմի ձևավորող՝

Հ. Վարդանյան

Չափսը՝ 60x84, 1/16: Ծավալը՝ 35 տպ. մասնույ:

Թողթը՝ օֆսեթ: Տպաքանակը՝ 100 օրինակ:

Տպագրվել է «ՎՄՎ-ՊՐԻՆՏ» ՍՊԸ հրատարակչության տպարանում

Հասցեն՝ Ազատության 24/11, հեռ. 28 54 28

E-mail: vmv_print@yahoo.com

www.vmv-print.am