

ISSN 1829-4340

ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ

ՀԱՐՑԵՐ

XI



ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԵՐ
(Գիտական հոդվածների պարբերական ժողովածու)
№ 11

ԵՐԵՎԱՆ
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2016

ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ВОПРОСЫ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

(Периодический сборник научных статей)

№ 11

Ереван
Издательство ЕГУ
2016

01
4-86
421

9095

YEREVAN STATE UNIVERSITY

PROBLEMS OF ORIENTAL STUDIES

(scholarly periodical journal)

№ 11

YEREVAN
YSU PRESS
2016



Հրատարակվում է Երևանի պետական համալսարանի
արևելագիտության ֆակուլտետի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

Ժողովածուի տպագրությունն իրականացվել է
Ռուբեն Մելքոնյանի աջակցությամբ

Խմբագրական խորհուրդ՝

- | | |
|-------------------------|--------------------------------------------------|
| Մելիքյան Գուրգեն - | բ. գ. թ., պրոֆեսոր (<i>նախագահ</i>) |
| Ասատրյան Գառնիկ - | բ.գ.դ., պրոֆեսոր |
| Խաչիկյան Մարգարիտա - | բ.գ.դ., պրոֆեսոր |
| Խառատյան Ալբերտ - | պ.գ.դ., պրոֆեսոր,
ՀՀ ԳԱԱ թղթակից-անդամ |
| Վարաբեկյան Սամվել - | բ.գ.թ., դոցենտ |
| Հովհաննիսյան Լավրենտի - | բ.գ.դ., պրոֆեսոր,
ՀՀ ԳԱԱ թղթ.-անդամ |
| Մելքոնյան Ռուբեն - | բ.գ.թ., դոցենտ
(<i>համարի պատասխանատու</i>) |
| Ոսկանյան Վարդան - | բ.գ.թ., դոցենտ |
| Սարգսյան Լևոն - | պ.գ.դ., պրոֆեսոր |
| Սաֆարյան Ալեքսանդր - | պ.գ.թ., պրոֆեսոր |
| Սաֆրաստյան Ռուբեն - | պ.գ.դ., պրոֆեսոր,
ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս |
| Տոնիկյան Սոնա - | բ.գ.թ., դոցենտ |

© ԵՊՀ հրատ., 2016

ԱՐԱՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ
ՍԵՄԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

**Դավիթ Հովհաննիսյան
բ.գ.թ., պրոֆեսոր**

**«ԻԴԵԱԼԱԿԱՆ ՄԱՐԴՈՒ» ՓՆՏՏՐՈՒՔՆԵՐՈՒՄ.
ՄՈՒՐՈՒՎԱՅԻ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ
ԶԱՀԻԼԻԱՅԻՑ ՄԻՆՉԵՎ ԱԴԱԲԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄ**

**Բանալի բառեր՝ աղաբ, արաբամուսուլմանական մշա-
կույթ, ումմա, սուննա, մարգարե**

Մույն հոդվածի հիմնական խնդիրն է պարզաբանել սուննայի հիմքում ընկած «իդեալական մարդ»¹ հասկացության իմաստային փոփոխությունները նախաիսլամական շրջանից մինչև աղաբի ձևավորման ժամանակաշրջանը (9-րդ դ.):

Միջնադարյան արաբամուսուլմանական մշակութային կողմի ձևավորման տեսակետից աղաբի հետ կապված հասկացությունների շրջանակի կազմավորման գործընթացի ուսումնասիրությունը բացառիկ նշանակություն ունի, քանի որ այդ հիմնահարցային դաշտի և այն արտահայտող գրականության ձևավորումը պետք է ումմայի առաջընթացի տեսանկյունից երկու սկզբունքային գործնական կարևորություն ունեցող հարցեր ձևակերպեր և լուծեր: Առաջին խնդիրը կապված էր աշխարհիկ դաստիարակության և կիրթ մարդ ձևավորելու համար անհրաժեշտ գիտելիքների, հմտությունների, այսինքն՝ վարվելակերպի ընդհանուր շրջանակը որոշելու և այն մատուցելու եղանակների ճշգրտման հետ: Ինչպես նշում էր ալ-Ջահիզը (775-868), այդ առումով աղաբը «հանդիսանում էր բարոյական դաստիարակություն կամ էլ ավանդության փոխանցում»: Այլ կերպ ասած, պետք է ամ-

¹ Մուհամմադ մարգարեի կյանքը, նրա գործն ու խոսքը, այն ընկալումը, որ նա «լավագույնն է մարդկանցից» հիմք են ծառայում օրինակելի վարքագծի կաղապարի ձևավորման համար:

րագրվեր ումմայի յուրաքանչյուր անդամի համար հասկանալի չարի և բարու, թույլատրելիի և արգելվածի, գովելիի և պախարակելիի, լավի և վատի հստակ պատկերացում, տրվեր գնահատականների սանդղակ, այլ կերպ ձևակերպելով՝ տեքստային հստակ սահմանում ստանար իսլամից բխող արժեքային համակարգը: Ընդ որում, այն ունեցավ երկու հիմնական դրսևորում՝

- ա. էթիկա՝ ումմայի ամբողջականության համար,
- բ. բարոյականություն՝ ումմայի յուրաքանչյուր անդամի համար:

Հարցի արմատական լինելը բխում էր այն հսկայական փոփոխություններից և հեղափոխական շրջադարձերից, որոնց մեջ ումման ներգրավվեց արաբական արշավանքների հաջողության արդյունքում: Նախ ումմայի գաղափարական, քաղաքական, տնտեսական և մշակութային կենտրոնը շատ արագ դուրս բերվեց Հիջազից, սկզբում՝ Միքիա, ապա՝ Իրաք: Մեքքան և Մադինան պահպանեցին միայն իրենց ծիսական դերը. կրոնական սկզբունքների նոր իրավիճակին աղապտացնելու, ուսմունքի հետագա մշակման և զարգացման կենտրոնները նույնպես ձևավորվեցին Արաբիայից դուրս գտնվող նոր նվաճված արաբականացվող և իսլամացվող քաղաքներում:

Քաղաքների դերը այդ փոփոխություններում հսկայական էր: Արաբական թերակղզուց դուրս եկած ցեղերը բնակություն էին հաստատում կամ քաղաքներում, կամ էլ քաղաքների և ավանների մոտ ճամբարներ էին ստեղծում, որոնք սկզբնական շրջանում սպասարկվում էին այդ քաղաքների և ավանների բնակիչների կողմից, իսկ հետագայում՝ ինչպես բնակչության աճի, այնպես էլ բնակիչների իսլամացման հետևանքով ճամբարները և քաղաքները միավորվում էին, դառնում մեկ ընդհանրություն: Քաղաքի կյանքը, քաղաքային ընդհանուր դրվածքը, վարք ու բարքը սկզբունքորեն տարբերվում էր այն ապրելակերպից, որին սովոր էին թերակղզու

բնակիչները: Արաբական միջնադարյան աղբյուրները պահպանել են բազմաթիվ պատմություններ, որոնք վկայում են այն զարմանքի և շլացման մասին, որոնք բաժին ընկան ոչ միայն նախկին քոչվորներին, այլ նաև նվաճված քաղաքների բնիկներին:

Բացի նոր նիստուկացից և սովորականից զգալիորեն տարբերվող առօրեական կյանքից, արաբները ներգրավվեցին մի շարք խորքային գործընթացների մեջ. սրբնթաց ֆեոդալականացում, որն իր որոշիչ ազդեցությունն ունեցավ այդ շրջանի իսլամի վրա՝ որոշակիորեն փոփոխությունների ենթարկելով վերջինիս հասուկ ումմայի անդամների հավասարության սկզբունքը և ստեղծելով նոր տիպի տնտեսական հարաբերություններ, որոնք պահանջում էին գրեթե ամբողջականորեն տարբերվող կրոնական և մշակութային կողմնորոշիչներ:

Ներգրավվելով իրենց ավանդականից սկզբունքորեն տարբերվող քաղաքակրթական համակարգի մեջ՝ արաբները ստիպված եղան մի շարք նորոյթներ՝ պետություն, վարչարարություն, կառավարման համակարգ և այս ամենից բխող նոր կառույցներ և նորմեր ստեղծել: Վերը թվարկվածին հարկ է ավելացնել նաև այն հանգամանքը, որ քաղաքների նոր բնակիչները՝ որպես ուղղահավաստ մուսուլմաններ և խիզախ քոչվորներ, սեփական գերազանցությունը տեղաբնակների նկատմամբ մշտապես հաստատելով և պնդելով, այնուամենայնիվ, արագորեն շնորհիվ ստրկուհիների հսկայական քանակության և իսլամի բազմակնության և հարձեր պահելու օրինականության սկզբունքի, բազմաթիվ զավակներ էին ունենում, որոնց մայրերն օրորոցայիններ և հեքիաթներ էին երգում և պատմում իրենց մայրենի լեզվով և խաբարայինից, այսինքն՝ ինֆորմացիայի բանավոր փոխանցման եղանակից տարբերվող տեքստային տրամաբանությամբ, ինչը նշանակում էր արդեն բոլորովին նոր մշակութային կողով և քաղաքակրթական նորմերով դաստիարակված սերնդի ձևավորում:

Սա այն կարևոր գործընթացն է, որն անընդհատ շարունակվում էր և, ցավոք, մնացել է հետազոտողների ուշադրությունից դուրս: Նոր որակի և բովանդակության տեքստերի շրջանառության մեջ մտնելը իր առաջին արտացոլումն է ստանում Աբդալլահ իբն ալ-Մուկաֆայի և նրա սերնդակիցների ստեղծագործություններում, որոնց հիմնական նպատակն էր բոլորովին նոր սինկրետիկ մշակութային կողմի և քաղաքակրթական նորմերի ձևավորումը: Այլ կերպ ասած, եթե արաբականացումը և իսլամացումը նոր մուսուլմաններին տվեց իլմ («աստվածային գիտելիք», այսինքն՝ նոր արժեհամակարգ և մշակութային կողմ), ապա վերջիններս, իրենց հերթին, ներմուծեցին ադաբը («քաղաքակրթական նորմեր և ինստիտուտներ»²), որն անհրաժեշտ էր Արաբական թերակղզուց եկածներին նոր ապրելակերպին ադապտացնելու համար:

Կարևոր է այս ամենը հաշվի առնելով, այնուամենայնիվ, չթերագնահատել ցեղի ավանդություններին, իսլամի նորմերին, մուրուվայի սկզբունքներին և քոչվորական աշխարհայեցողությանը հավատարմություն սերմանող տոհմացեղային հասարակությանը հատուկ կրթադաստիարակչական համակարգի դերը այս նոր սերունդների ձևավորման հարցում: Անհրաժեշտ է այստեղ կրկին ընդգծել «ֆարիս» և իսլամի առաջին հավատարիմ մարտիկներ լինելու գիտակցությունը, որը նրանց զրավված երկրների բնակչության, այդ թվում՝ նաև իսլամացած բնակչության նկատմամբ գերազանցության զգացում էր պարզևում: Բացի այդ, չէ՞ որ Ղուրանը Ալլահի կողմից արաբերեն էր տրվել:

Այս անհավասարությունը նոր և հին մուսուլմանների միջև հետագայում հիմք է դառնում շուրուֆայի հզոր շարժման ստեղծման համար, բայց կարևորն այն էր, որ վերը

² Շան Սունեի ձևակերպումն է: St u Monnet J., Memoirs, Trans. by Richard Mayne, Doubleday & Company, 1978, p.213.

նշված պատճառներով հենց ինքը արաբական հասարակությունը, մշակույթը, սկզբունքներն ու մոտեցումները աստիճանաբար փոփոխության են ենթարկվում՝ նոր քաղաքակրթական համակարգին համահունչ լինելու նպատակով: Ձևավորվում է արաբամուսուլմանական մշակութային համակարգը, որն իր հզոր ազդեցությունն ունեցավ ամբողջ աշխարհի վրա:

Պետական կառավարման մեջ ընդգրկված նոր մուսուլմանների դերի և ազդեցության աճը դարձավ կարևորագույն գործոն այդ նոր մշակութային համակարգի ստեղծման գործընթացում: Իրենց քաղաքակրթական հմտությունները, կառավարման դարավոր փորձը և ժառանգած հնագույն մշակութային ավանդությունները պահպանած, սակայն իսլամն ընդունած և արաբացած քաթիբների դասը դարձավ այս ձևավորվող հասարակության նոր սերուցքը, որը հին քոչվորական մուրուվան նոր մուրուվայով փոխարինելու հեղափոխական գործընթացն էր իրականացնում: Պատահական չէ, որ նույն Աբդալլահ իբն ալ-Մուկաֆան «ահլաս-սուննա», այսինքն՝ սուննայով ուղղորդվող համայնք (կամ՝ մարդիկ) ձևակերպմանը ավելացնում է ֆադլ (արժանապատվություն, առաքինություն) և մուրուվա եզրերը: «Ահլաս-սուննաուա-լ-ֆադլուա-լ-մուրուվա»՝ սուննայով ուղղորդվող համայնքը առաքինի է և առաջնորդվում է մուրուվայից բխող իդեալականան ձի կերպարին համապատասխանելու գաղափարով:

Ավելի մանրամասն անդրադառնանք «մուրուվա» հասկացությանը, որի վերլուծությունը հնարավորություն կտա ոչ միայն պարզաբանել այս եզրի մեջ թաքնված իմաստի կարևորությունը այդ դարաշրջանի արաբական պատմամշակութային գիտակցության համար, այլև թույլ կտա փորձել հասկանալ ավանդության մեխանիզմի աշխատանքը այն հասարակության մեջ, որը տոհմացեղայինից անցում է կատարում ավելի բարդ կառուցվածք ունեցող և զարգացած քաղաքակրթական համակարգ:

Թվում է, թե տվյալ դարաշրջանի մշակույթի կողմից նախորդ պատմական փուլերից ժառանգած ամենաարժեքավոր և նշանակալից տարրերը, ինքնըստինքյան, երաշխավորում են ավանդության առաջընթաց շարժումը, ինչպես նաև, նույն այդ շարժումը ավանդության ներսում: Սակայն անմիջապես հարց է առաջանում, թե ինչպե՞ս է տվյալ ավանդությունից դուրս ստեղծված արժեքը ներգրավվում մեկ այլ մշակութային համակարգի մեջ, ի՞նչ փոփոխություններ է այն կրում: Բացի այդ, ի՞նչ իմաստային լիցք ունեն տվյալ փոփոխվող համակարգի մեջ ստեղծվող նոր արժեքները: Մյուս կողմից, նման կերպ վերափոխված համակարգի մեջ ինչպե՞ս են տեղավորվում նախորդ դարաշրջաններից պահպանված արժեքները:

Բնական է ենթադրել, որ այդ բոլոր նոր իմաստներն իրենց համար նոր հանդիսացող մշակութային ունիվերսումում վերաիմաստավորվում են և ադապտացվում նոր արժեքային իրողությանը: Նման վերաիմաստավորում տեղի ունեցավ նաև արաբական նախաիսլամական պատմամշակութային աշխարհընկալման համար առանցքային հասկացություններից մեկի՝ մուրուվայի հետ: «Մուրուվա» եզրի իմաստը մեկնաբանվում է որպես իդեալական հեծյալ մարտիկ քոչվորին հատուկ որակների համագումար, որի մեջ ներառվում են այնպիսի որակներ, ինչպիսիք են խիզախությունը, առատաձեռնությունը, հյուրընկալությունը, բանաստեղծական տաղանդը, ավանդությունների և ավանդապատմների իմացությունը, մարտական արվեստներին տիրապետելը, իր ցեղին նվիրվածությունը, անձնուրացությունը և այլն: Ֆարիս («հեծյալ», երբեմն թարգմանում են նաև «ասպետ») բեդուինը, որը համապատասխանում է մուրուվայի պահանջներին, այն իդեալական կերպարն է, որին պետք է ձգտի նմանվել յուրաքանչյուր բեդուին:

Արդեն 8-րդ դարում հսկայական հեղինակություն ունեցող ալ-Մամային ասում էր, որ շի'րը (բանաստեղծություն) խոսքով զգեստավորված մուրավվա է, և բանաստեղծական ար-

վեստի անկումն ու վերելքը պայմանավորված են մուրավվայի դրսևորման մակարդակով: Այստեղից եզրակացություն մուրուվան ընկալվում է որպես տոհմացեղային ավանդական հասարակության ոգու էություն: Ըստ Բ. Ֆարեսի, նախախլամական շրջանում մուրուվան ընդամենը մի քանի պարտադիր պահանջ էր պարունակում. օգնություն և օժանդակություն հարևանին, օթևան և ապահովություն տրամադրել անտուն փախստականին, հետևել արյան վրեժի կանոններին, լինել առատաձեռն և խիզախ³: Ժ. Լեկոնտը, հիմնվելով հիմնականում Իբն Կութայբայի ստեղծագործությունների հետազոտության նյութերի վրա, շատ ավելի մանրամասն է ձևակերպում մուրուվայի կանոնները, այնքան մանրամասն, որ իր իսկ ձևակերպմամբ, «շատ դժվար է այդ բազմաթիվ տարրերի հիման վրա մի ընդհանրական բնութագրում ձևավորել այս հասկացության վերաբերյալ»⁴: Այսինքն, IX դարի կեսերին, երբ Իբն Կութայբան գրում էր մուրուվայի իր ընկալման մասին, այս եզրի բովանդակությունը արդեն կորցրել էր իր հստակությունը: Փոխարենը ձևավորվում է մուրուվայի մեկ այլ ընկալում, որն իր էությամբ համապատասխանում է ոչ միայն իսլամի ոգուն, այլ նաև նոր սոցիալ-մշակութային իրողություններին, որոնց ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն ունեցան հիմնականում իրանական քաղաքակրթականավանդության կրողները:

Նշված ձևափոխումների հիմքում, ամենայն հավանականությամբ, ընկած է այն ընկալումը, որ մուրուվայի կարևորությունը արաբական ցեղերի համար ուներ սկզբունքային նշանակություն, ուստի այն հնարավոր չէր ուղղակի մերժել կամ բացառել, առավել ևս այն դեպքում, երբ նման արժանիքների կողմնակի գոյությունը էական էր նաև նոր մուսուլմանա-

կան հասարակության համար: Բայց թողնել այն նույն բովանդակությամբ, որը բխում էր արդեն իսկ մերժված և քննադատված իրողություններից, անհնար էր, ուստի հին նշանակությանը պետք է նոր իմաստ տրվեր և դրանով իսկ ադապտացվեր նոր իրողության պահանջներին:

Եզրի վերահիմաստավորումը և վերջինիս ադապտացումը նոր մուսուլմանական արժեքային համակարգին սկսվում է Մուհամմադ մարգարեի քարոզչական գործունեության հետ մեկտեղ, սակայն այդ մասին մենք շատ քիչ վկայություններ ունենք: Արդեն մուսուլմանների հաջորդ սերունդները բերում են բազմաթիվ վկայություններ այն մասին, որ այս կամ այն իրավիճակում մարգարեն ասել է, որ հավատացյալը ամեն ինչում պետք է համապատասխանի մուրուվայի պահանջներին՝ սկսած հագուստից, խոսելու ձևից մինչև ընդունած որոշումները և գործած արարքները:

Ինչպես արդեն նշվել է, այս հասկացությանը հաճախ և տարբեր առիթներով անդրադարձել է Իբն ալ-Մուկաֆան: Օրինակ, իր «Մեծ աղաբի գրքի» «Տիրակալի աղաբի մասին» գլխում նա գրում է. «Իմացի բ, որ քո արժանապատվությունը քո յուրաքանչյուր քաղաքի, ավանի և ցեղի կրոնի և մուրուվայի մարդկանց մեջ է: Թո՛ղ լինեն նրանք քո եղբայրները, բարեկամները, մտերիները, մերձավոր մարդիկ, հավատարիմ ընտրյալները և մերձավորները»⁵:

«Անկեղծ խորհուրդի նկատմամբ համբերատարության մասին» գլխում գրում է. «Համբերությամբ զինվի՛ր անկեղծ խորհուրդ սովորներից նրանց խոսքին, ով հակաճառում է քեզ, կումերով խմի՛ր նրանց դառը բառերը և կշտամբանքները, սակայն թույլ մի՛ տուր այդ ճանապարհը ուրիշ ոչ մեկին, բացի բանականության և մուրուվայի մարդկանցից, որպեսզի դրանից չխրախուսվի ստորը և չոգևորվի նզովալը»⁶:

³ Sté u Lecomte G., Ibn Qutaiba: l'homme, son oeuvre, ses idées. Damas, 1965, pp. 475-476.

⁴ Նույն տեղում, էջ 470-471:

⁵ Abdalla ibn al-Mukaffa, Kitab al-Adab al-Kabir, al-Kahira, 1984, p. 16.

⁶ Նույն տեղում, էջ 19:

«Ձգուշացում տիրակալի ընկեր (ընտրելու) մասին» գլխում գրում է. «Եթե կարող ես քեզ ընկեր դարձնել նրանց, ում ճանաչել ես որպես առողջ մուրուվայի, իսկական կրոնի և բարեբեր գործողությունների տեր մինչև քո տիրակալ դառնալը, ապա այդպես էլ վարվիր: Իրոք որ, տիրակալը մարդկանց մասին իմացություն չունի բացի նրանից, ինչ գիտեր մինչև իր իշխանության գալը»⁷:

Մեջբերումները կարելի է շարունակել, Իբն ալ-Մուկաֆայի մոտ դրանք շատ են, ինչը վկայում է այն բացառիկ կարևորության մասին, որը հեղինակը տալիս է այս եզրի իմաստի ձևակերպմանը: Մակայն արդեն իսկ բերված հատվածներից պարզ է դառնում, որ իր կողմից մուրուվայի հասկացության սահմանումը բոլորովին տարբեր է այն ըմբռումներից, որոնք կային ընդհուպ մինչև VIII դ. սկիզբը: Նույնիսկ այս մի քանի օրինակներից ակնհայտ է դառնում, որ Իբն ալ-Մուկաֆայի «Արժանապատվության, սուննայի և մուրուվայի տեր» անձնավորությունը լրջորեն տարբերվում է ջահիլիական ֆարիսից, որին ուղղակի հակացուցված էր զուսպ և համբերատար լինել: Հակառակը, «աստվածային ցասումը», անզուսպ և չկշռադատված խիզախությունը, երբ հերոսը չի մտածում հետևանքների մասին, այդ իդեալական կերպարի անքակտելի մասն են կազմում: Մյուս կողմից, չնայած Իբն ալ-Մուկաֆան օգտագործում է «սուննա» եզրը, սակայն նա իր ստեղծագործություններում գրեթե չի անդրադառնում հաղիաներին, այսինքն հղում չի կատարում ումմայի տեսակետից միակ հեղինակավոր աղբյուրի վրա: Հասկանալի է, որ իսլամական ավանդության պահպանները պետք է իրենց մոտեցումը ևս դրսևորեին այս կարևոր հարցի վերաբերյալ, հատկապես հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Իբն ալ-Մուկաֆան մահապատժի ենթարկվեց իր գաղտնի գրադաշտական լինելու համար:

Առաջին հաղիսագիտական ստեղծագործությունը «Մուսանաֆը», որտեղ կա «Ադաբի գիրք» բաժինը, պատկանում է Աբու Բարր իբն Աբի Շայբայի (մահացել է 849 թ.) գրչին: Այստեղ մենք տեսնում ենք թե՛ ադաբի, և թե՛ մուրուվայի նկատմամբ ընդգծված ավանդական վերաբերմունք: Մուրուվան այն է, ինչ արել է, ինչպես վարվել է, արտահայտվել է, ողջունել է, քնել է, արթնացել է ... մարգարեն: Մորուքը ma'raf (ողջունելի, խրախուսելի) պահել է այնպես, ինչպես պահել է մարգարեն: Մարգարեն նախընտրել է այսինչ տեսակի ոտնամաններ, այսինքն դա ma'raf է:

Արդեն այն, թե ինչպիսի մանրակրկիտ ձևով է Իբն Աբի Շայբան վերակառուցում մարգարեի՝ որպես իդեալական կերպարի դիմագիծը, ցույց է տալիս Աբդալլահ իբն ալ-Մուկաֆայի հսկայական ազդեցությունը իր ժամանակակիցների և հաջորդ սերունդների վրա, որն, ավանդապահների տեսակետից պետք է կանխվեր և սահմանափակվեր:

Մեկ դար հետո ալ-Ջահիզը գրում է իր հայտնի «Քիթաբալ-բուխալա» ստեղծագործությունը, որը հեզնանքի է ենթարկում արդեն կայացած քաղաքային բարքերը, որոնք չեն համապատասխանում հին մուրուվային հյուրասիրությանը, առատաձեռնությանը, անձնվիրությանը և այլն: Նա արձանագրում է այն բարոյական իրավիճակը, որի ձևավորումը կապում է հիմնականում պարսիկների ազդեցության աճի հետ և որի դեմ էր ուղղված Իբնալ-Մուկաֆայի քարոզված կաղապարը, որն ընդգրկում էր ումմայի ընդհանրական էթիկան և ումմայի յուրաքանչյուր անդամի անձնական բարոյականությունը:

Հսկայական նոր աշխարհը, որը բացվեց (ֆաթահա, այստեղից՝ ֆաթհ եզրը, որը միջնադարյան արաբ հեղինակները կիրառում էին վաղ շրջանի արաբական նվաճումների համար) արաբների առջև իր ողջ լեզուների, բարքերի, մշակույթների, մարդկային տեսակների բազմազանությամբ, չէր կա-

⁷ Նույն տեղում, էջ 26:

րող իր որոշիչ ազդեցությունը չունենալ նաև իդեալական մարդու մասին պատկերացումների վրա:

Այս վեճը շարունակվում է և IX դ. արդեն ալ-Ջահիդի և Իբն Կութայբայի միջև՝ ներառելով աղաբի սահմանների և բովանդակության սկզբունքային հարցերը⁸:

**В ПОИСКАХ «ИДЕАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА»: РАЗВИТИЕ
КОНЦЕПЦИИ «МУРУВВА» НАЧИНАЯ С ДЖАХИЛИЙСКОГО
ПЕРИОДА ДО ПЕРИОДА ФОРМИРОВАНИЕ АДАБА**

Давид Оганесян
(резюме)

В данной статье предпринята попытка проанализировать процесс трансформации смысла и значения одного из существеннейших доисламских понятий - муруввы на базе анализа творчества некоторых авторов 8-9 вв. В статье показывается, как с изменением цивилизационной системы и культурного кода, среды и представлений о мире и жизни меняется также представление об идеальном человеке (а таковым, с точки зрения уммы, являлся пророк Мухаммад) как образце для подражания. Ибн ал-Мукаффа в своих произведениях конструирует свое видение «идеального правителя», «идеального члена уммы», что приводит к обращению некоторых факихов указанного периода, в частности, автора Мусаннафа Ибн Аби Шайба к данной тематике.

⁸ Այս մասին տե՛ս Оганесян Д., «Книга поэзии и поэтов» Ибн Кутайбы, Ереван, 1986:

**IN THE SEARCH OF THE "PERFECT MAN": THE
DEVELOPMENT OF THE CONCEPT OF MURUWVA FROM
THE JĀHILIYYA TO THE FORMATION OF ADAB**

Davit Hovhannisyan
(summary)

The article attempts to analyse the transformation and the meaning of one of the main pre-Islamic concepts - the concept of muruwva - based on the analysis of works of some authors of the 8th and the 9th centuries. This article shows how the changes of civilizational and cultural code, environment and ideas about the world and life influenced and changed the idea about the "perfect man" (such as Prophet Muhammad in terms of umma) as a role model. In his works Ibn al-Muqaffa' builds his vision about the "perfect ruler", "perfect member of umma", which leads to addressing to some jurists of the above mentioned period, in particular, to the author of Musannaf, Ibn Abi Shayba to this topic.

9095



ԳԵՐԱԳՈՒՅՆ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄՈՂԵԼՆԵՐԻ
ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԻՍԼԱՄՈՒՄ
ՄՈՒՀԱՄՄԱԴԻ ՄԱՀԻՑ ՀԵՏՈ

**Քանալի բառեր՝ Մուհամմադ, խալիֆ, Ղուրան, մալիք,
համայնք, իսլամ**

Սույն հոդվածի նպատակն է քննարկել որոշ հարցեր, որոնք վերաբերում են իսլամի տարածմանը գուգահեռ գերագույն իշխանության իսլամական մոդելի ձևավորմանը և կայացմանը: Հոդվածում քննարկվում են գերագույն իշխանության խնդիրը Մուհամմադ մարգարեի մահվանից հետո և դրսևորման օմայյան ու աբբասյան մոդելների առանձնահատկությունը, ինչպես նաև շիայական և խաբիջիական հայեցակարգերը:

Մուհամմադն իր գործունեության ընթացքում չձևակերպեց և չմշակեց ոչ մի մեխանիզմ, որով նրա մահվանից հետո պիտի կարգավորվեր ումմայի գերագույն իշխանության փոխանցման հարցը: Մահվանից առաջ Մուհամմադը նաև որևէ մեկին ժառանգորդ չնշանակեց, ինչը կարելի է բացատրել մի քանի հանգամանքով: Կարելի է ենթադրել, որ Մուհամմադը գիտակցաբար էր հետաձգել այս հարցի լուծումը, քանի որ հակառակ իր տարիքին՝ նա հույս էր փափագում, որ իր բազմաթիվ կանանցից որևէ մեկը արու զավակ կպարգևեր իրեն, ինչն էլ իր հերթին կարող էր ինքնաբերաբար լուծել ժառանգորդի խնդիրը: Հարցի լուծման այդպիսի տարբերակը լիովին համահունչ էր տոհմային հոգեբանությանը, որը որդուն տեսնում էր որպես ծնողի՝ հոր շարունակությունը տարածության և ժամանակի մեջ: Անշուշտ, Մուհամմադը ծանոթ էր իշխանության փոխանցման տոհմացեղային տարբերակին, որի

համաձայն ցեղապետի մահվանից հետո հավաքվում էին ցեղի ավագանու անդամները և թեկնածուներից ամենաարժանիին ընտրում նոր ցեղապետի պաշտոնում: Հատկանշական է, որ հավատացյալների համար ծանոթ ու ընդունելի այս մեխանիզմին նմանվող մեխանիզմն էլ կիրառվեց ումմայի նոր ղեկավար ընտրելու ժամանակ, որի մասին ավելի մանրամասն կխոսենք ստորև:

Մուհամմադը ծանոթ էր նաև թագավորական իշխանության ձևի և բովանդակության հետ, քանի որ, ինչպես հայտնի է նախաիսլամական Արաբիայի ցեղերը գիտեին «թագավոր» և «թագավորական իշխանություն» ինստիտուտների մասին: Այս ինստիտուտների մասին գիտելիքը նախաիսլամական Արաբիայի բեդվինական ցեղերը ստացել էին ոչ միայն այլ երկրներից (Բյուզանդիա, Սասանյան Իրան), այլև իրենց հարևանությամբ՝ Արաբիայի հյուսիսում և հարավում ապրող ցեղերից, որոնք IV-VII դարերի ընթացքում ժամանակ առ ժամանակ ձևավորում էին ոչ երկարատև պետական միավորումներ (օրինակ՝ Սաբան, Նաբաթեական թագավորությունը, Քինդան, Քեդարը, Պալմիրան, Լախմիները, Ղասսանյանները¹): Այստեղ գոյություն ունեցող հասարակության կազմակերպումը և նրա կյանքի կառավարումը նախաիսլամական աղբյուրները նկարագրում են «տիրակալություն» (كلمة) եզրի օգնությամբ, իսկ այն անձը, ով իրականացնում էր այդ կառավարումը՝ «տիրակալ» (كلمة) եզրով²:

Հետաքրքիր է Ղուրանի այն հանգատողերի ուսումնասիրությունը, որոնցում հանդիպում են «كلمة» կամ «كلمة» եզրերը:

¹ IV-VII դարերում Արաբական թերակղզում գոյություն ունեցող պետական միավորումների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս u Hoyland R. G., *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the coming of Islam*, London and New York, 2001, pp. 36-85.

² Грязневич П., *Ислам и государство* (к истории государственно-политической идеологии раннего ислама), – В кн. *Ислам религия, общество, государство*, Москва, 1984, стр. 190.

Վերլուծությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ Ղուրանում այս եզրերն ունեն երկակի կիրառություն: Հանգատողերի հիմնական մասում «մալիք» և «մուլուք» եզրերը կիրառվում են բնութագրելու համար Ալլահի իշխանությունը: Այդ հանգատողերում գերագույն իշխանության կրողն ու իրականացնողն Ալլահն է, իսկ վերջինիս իշխանության նկատմամբ հնազանդությունը դրախտի նախապայմանն է հավատացյալի համար:

«Ասա. «Ո՛վ Աստված, թագավորության թագավոր (ملك الملوك): Դու տալիս ես իշխանությունը (ملك) նրան, ում ցանկանաս և վերցնում ես այն նրանից, ումից ցանկանաս: Դու բարձրացնում ես նրան, ում ցանկանաս և իջեցնում ես նրան, ում ցանկանաս: Քո ձեռքում է բարօրությունը: Չէ՞ որ Դու ամեն բանի վրա իշխող ես»: (3:26)

«Նա փոխարինում է գիշերը ցերեկով, իսկ ցերեկը՝ գիշերով: Նա իրեն է ենթարկել արևն ու լուսինը: Ամեն ինչ շարժվում է մինչև որոշակի սահմանը: Ալլահն է ձեր Տերը: Նրան է պատկանում իշխանությունը (ملك), իսկ նրանց, ում դուք կանչում եք բացի Ալլահից, չի պատկանում (يملكون) անգամ արմավի կեղևը» (35:13):

Հանդիպում են նաև հանգատողեր, որոնցում «մալիք» եզրը կիրառվում է՝ նկարագրելու համար բուն թագավորական իշխանությունը: Խոսելով թագավորական իշխանության մասին, Ղուրանը դատապարտում էր այն, համարելով թագավորի՝ մալիքի անձնական կամքը, անօրինության ու բռնության դրսևորում և հակասող աստվածային աշխարհակարգին, իսկ թագավորական իշխանությունը՝ անհավատություն, քանի որ անձնական իշխանությունը դրվում էր աստվածային կամքի փոխարեն:

Գերագույն իշխանության փոխանցման մեխանիզմների բացակայության հիմքում կարելի է տեսնել հետևյալ պատճառները.

1. Մուհամմադն իրեն համարում էր Ալլահի գերագույն իշխանության ներկայացուցիչը, այլ ոչ թե կրողը, քանի որ այդ իշխանության կրողն ինքն Ալլահն էր:

2. Նրա ընտրվածությունը՝ որպես Ալլահի գերագույն իշխանության ներկայացուցիչ, կատարվել էր Ալլահի կողմից:

3. Դեռ իր քարոզչության սկզբից Մուհամմադը հայտարարեց, որ ինքը «մարգարեների կնիքն» է (ختم الانبياء), այսինքն՝ Աստծո խոսքը մարդկանց հաղորդելու համար ուղարկված վերջին մարգարեն, որն էլ իր հերթին բացառում էր իրենից հետո մեկ այլ «ներկայացուցիչ» առկայությունը:

Չի կարելի բացառել նաև այն, որ Մուհամմադը նույնպես կարող էր գիտակցել այս պատճառները և խնդրի լուծումը թողել էր գերագույն ուժին՝ Ալլահին: Եվ քանի որ աշխարհում ոչ մի բան չէր կատարվում առանց Նրա կամքի, ապա ցանկացած լուծում արդարացված էր:

Խալիֆայի ինստիտուտի ձևավորումն ու կայացումը

Մուհամմադի մահից հետո (13 ռաբիաուալ 11/ 632թ. հունիսի 8), հավատացյալների համայնքի՝ ումմայի, հետագա ղեկավարումը հիմնականում պայմանավորված էր «խալիֆա»-ի ինստիտուտի առաջացմամբ:

Մուհամմադի մահը հանկարծակիի բերեց հավատացյալներին, որի կապակցությամբ Աբու Բաքրն արեց իր նշանավոր հայտարարությունը. «Եթե ինչ-որ մեկը երկրպագում է Մուհամմադին, ապա Մուհամմադը մահացավ, իսկ նրանք, ովքեր երկրպագում են Ալլահին, ապա Ալլահը կենդանի է և չի մահացել»³: Մուհամմադի մահից հետո տեղի ունեցած դեպքերի զարգացումները ևս վկայում են, որ հավատացյալների շրջանում գերակշռող էր ցեղատոհմային հոգեբանությունը, քանի որ մահվան լուրն իմանալուն պես անսարները

³ Watt M. W., Islamic Political Thought, The Basic Concepts, p. 31.

վարվեցին այնպես, ինչպես վարվում էին նման դեպքերում իրենց հայրերը նախախլամական ժամանակաշրջանում: Նրանք հավաքվեցին Մադինայի ծայրամասում գտնվող իրենց զինակիցներից մեկի տանը և արագորեն որոշեցին Մա'դիբն 'Ուբեյդին ընտրել որպես համայնքի ղեկավար⁴:

Սակայն նրանց այս հավաքի մասին տեղեկանում է Աբու Բաքրը և Օմարի հետ միասին գալիս է այդ հավաքատեղին, որով էլ վճռում է հանդիպման ելքը: Աղբյուրները վկայում են, որ Աբու Բաքրի ընտրությունը պայմանավորված էր նրանով, որ նրա թեկնածությունն ընդունելի էր ներկաների մեծ մասի համար: Եվ քանի որ մեծամասնությունը ներկայացնում էր հավատացյալների ողջ համայքը, ապա, հետևաբար, ստացվում էր այնպես, որ Աբու Բաքրը (632-634թթ.) ստանձնում էր ումմայի ղեկավարումը՝ դրա համար մանդատ ստանալով ողջ համայնքից: Այսպիսի մանդատով օժտված անձնավորությունն իսլամագիտական գրականության մեջ բնորոշվում է «ռաջուլուն ռիդվան» (رجل رضوان) եզրով, որը խորապես ուսումնասիրել է Պ. Գրյազնևիչը⁵:

Ստանձնելով հավատացյալների համայնքի ղեկավարումը՝ Աբու Բաքրը ստացավ «خليفة رسول الله» (Ալլահի առաքյալի խալիֆա) տիտղոսը: Սկսած այս ժամանակից՝ «խալիֆա» բառը սկսում է կարևոր դեր խաղալ իսլամի պատմության մեջ: «խալիֆա» եզրը Ղուրանում հանդիպում է ընդամենը երկու անգամ՝ 2:30 և 38:26 հանգատողերում: Առաջին հանգատողում «խալիֆա» եզրն կիրառվում է Ադամի, իսկ երկրորդ դեպքում՝ Դաուդի (Դավիթի) համար: Այս հանգատողերում Ադամն ու Դաուդը ներկայացվում են որպես Ալլահի կամքի և իշխանության ներկայացուցիչներ երկրի վրա: Ղուրանի մեկնաբանները միանշանակ չեն մեկնաբանում այս հատվածներ-

բը. ինչը հիմք է տալիս կարծելու, որ Աբու Բաքրի «խալիֆա» տիտղոսը չի ծագում Ղուրանի այս հանգատողերից, այսինքն՝ այդ տիտղոսը իր մեջ չի կրում հոգևոր իմաստ և, ըստ երևույթին, ծագում է այս եզրի առօրյա, աշխարհիկ կիրառությունից: «խալիֆա» եզրի բազմաթիվ մեկնաբանումները վկայում են այն մասին, որ خلف արմատն արաբերենում անցել է իմաստային զարգացման հարուստ և բազմազան ճանապարհ⁶: Դժվարությունները կապված են նաև այն հանգամանքի հետ, որ դժվար է իմանալ, թե տվյալ համատեքստում որ իմաստն է գերակայում: Չնայած այս ամենին, «խալիֆա» եզրի հիմնական իմաստ կարելի է ընդունել «ժառանգորդ»-ը, քանի որ խոսքը Մուհամմադի թողած ժառանգության նկատմամբ իշխանության իրականացման մասին է:

Թեև իր վատառողջ լինելու պատճառով Մուհամմադն Աբու Բաքրին մեկ անգամ հանձնարարեց փոխարինել իրեն ուրբաթօրյա աղոթքի (خطبة) ժամանակ, չի կարելի ասել, որ Աբու Բաքրը, ընդունելով «Ալլահի առաքյալի խալիֆա»-ի տիտղոսը, հանդես էր գալիս իբրև Մուհամմադի տեղակալ: Ամենայն հավանականությամբ, Աբու Բաքրը ներկայանում է որպես Մուհամմադի ժառանգորդ այն տարբերությամբ, որ օժտված չէր Մուհամմադի մարգարեական առաքելությամբ, որն ումմայի և Ալլահի միջև անմիջական կապի նախապայմանն էր: Ստացվում էր այնպես, որ խալիֆայի ինստիտուտի գործառույթները սահմանափակ էին, այսինքն՝ խալիֆան չէր կարող իրականացնել բոլոր այն դերերը, որոնք իրականացնում էր Մուհամմադը:

Աբու Բաքրը՝ որպես խալիֆա, ընդունում էր իր իշխանության սահմանափակությունը, ինչն երևում է նաև Իբն Հանբալի հաղորդած հաղիսից: Նա հաղորդում է, որ հավատացյալներից մեկն Աբու Բաքրին դիմում է «Ո՛վ Ալլահի ժա-

⁴ Большаков О., История Халифата, т. I, стр. 190.

⁵ St' u. Грязневич П., К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе. - В кн. Ислам религия, общество, государство, Москва, 1984, стр. 161-174.

⁶ St' u. ۱۳۷۹- فرحان، تهران، معلوف، منجد في اللغة للويس معلوف، XIX

ռանգորդ (با خليفة الله)՝ ձևով, որի համար Աբու Բաքրը հանդիմանում է նրան՝ ասելով, որ ինքը «Ալլահի առաքյալի ժառանգորդն» է (خليفة رسول الله), այլ ոչ թե Ալլահի⁷: Մուհամմադի ժառանգության հանդեպ իշխանության իրականացման մեջ էր արտահայտվում խալիֆայի գործառնությունների սահմանափակումը: Իսկ Մուհամմադի ժառանգությունն ումման էր, այսինքն՝ ստացվում էր, որ խալիֆայի հիմնական դերն այն էր, որ հետևեր, որպեսզի Մարգարեի մահից հետո համայնքը չշեղվեր ճիշտ ուղուց (الهدى) և առաջնորդվեր Մարգարեի թողած պատգամներով:

Հետաքրքիր է նշել մեկ այլ հանգամանք նս. Մուհամմադի մահից հետո ումման իր ամբողջական իմաստով դառնում է բացարձակ գիտելիքի կրողը, այսինքն՝ Մարգարեի բացակայության և Ալլահի հետ անմիջական կապի ընդհատման պարագայում ումման՝ որպես հիմնարար արժեք, դառնում է ինքնաբավ և փակ: Խալիֆայի դերի սահմանափակումը բխում էր խնդրի նման ընկալումից, որն արտահայտվում էր «հսկիչ-կարգավորողի» դեր իրականացնելով, այլ ոչ թե «օրենսդիր» գործունեությամբ, քանի որ հակառակ դեպքում կնշանակեր, որ խալիֆան սկսում է իրականացնել մարգարեին բնորոշ գործառնություններ:

Նշենք, որ հետագա ժամանակաշրջանում «խալիֆայի» ինստիտուտը ենթարկվեց բովանդակային փոփոխության: Արդեն Մուհամմադի մահից մոտ երեսուն տարի անց Օմայյան խալիֆաները սկսեցին նորովի մեկնաբանել խալիֆայի ինստիտուտը և թույլատրեցին օգտագործել «Ալլահի խալիֆա» տիտղոսը՝ նրան տալով Ալլահի կողմից նշանակված կառավարչի կամ տեղակալի իմաստ⁸: Աբբասյանները սովորաբար խուսափում էին «Ալլահի խալիֆա» տիտղոսի պաշտոնական օգտագործումից: Նրանց ամենահայտնի տիտղոս-

ներքից էր «Ալլահի շողքը երկրի վրա» կոչումը, որով նրանք մատնանշում էին իրենց իշխանության աստվածային նախնանամությունը⁹:

Վերը նշվածից կարելի է եզրակացնել, որ ժամանակի ընթացքում խալիֆայի ինստիտուտն իմաստափոխվում է՝ «Մարգարեի ժառանգորդից» վերածվելով «Ալլահի ժառանգորդի», իսկ մուսուլմանական համայնքում իշխանությամբ օժտված անհատների կողմից «խալիֆա» տիտղոսի կիրառությունը դառնում է նրանց իշխանության օրինականացման նախապայման, որով նրանք կարող էին ցույց տալ իրենց «աստվածային ընտրվածությունը» և չընդհատվող կապը նախորդ սերունդների հետ:

Գերագույն իշխանության Օմայյան և Աբբասյան մոդելների շուրջ

Հայտնի է, որ Աբու Բաքրը մահամերձ վիճակում իրեն ժառանգորդ է նշանակում Օմար իբն ալ-Խատաբին՝ ամրագրելով այդ նշանակումը փաստաթղթով: Օմարը կառավարում է մինչև 644թ., երբ դանակահարվում է և, կարճ ժամանակ անց մահանում՝ չհասցնելով նշանակել ժառանգորդ և ըստ էության, թողնելով այդ գործը հավատացյալների խորհրդին (شورى), որն էլ հաջորդ խալիֆա է ընտրում Օսմանին: Վերջինիս կառավարման ընթացքում (644-656թթ.) լարվածության մթնոլորտը, որը Օմարի օրոք այդքան էլ նկատելի չէր, սկսում է նորանոր դրսևորումներ ստանալ: Դժգոհությունն այնքան է մեծանում, որ Մադինայում բռնկվում է խռովություն, որի հետևանքով սպանվում է Օսման խալիֆան: Հետաքրքիր է, որ լինելով հսկա տարածքների տիրակալ՝ Օսմանը չուներ թիկ-

⁸ Watt M.W., նշված աշխ., էջ 33.

17 احمد بن حنبل، المسند، مجلد 3، ص 121

⁹ Степанянц М., Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв., Москва, 1982, стр. 248.

նագոր և մշտապես Մադինայում տեղակայված գորք¹⁰, ինչը բացատրվում է այն հանգամանքով, որ իրենից առաջ եղած խալիֆաները և Մուհամմադը չունեին թիկնագոր:

Օսմանի մահից հետո Մադինայում եղած մուսուլմանները խալիֆա են ընտրում Մուհամմադի հորեղբոր տղա և փեսա՝ Ալի Իբն Աբի Տալիբին (656-661թթ.): Ինչպես ժամանակին Աբու Բաքրը ժառանգորդ նշանակեց Օմարին՝ մատնանշելով, որ նա «լավագույնն է Կուրեյշներից» (خير من القريش), այնպես էլ Ալի Իբն Աբու Տալիբը խալիֆա դառնալու ժամանակ ճանաչվեց լավագույնը Կուրեյշներից՝ ստանալով «մարդկանց համաձայնությունը» (رضوان من الناس)¹¹:

Մուննիական իսլամում այս չորս խալիֆաները հայտնի են «արդարակյաց» (رشيدون) անվամբ, իսկ նրանց կառավարման ժամանակաշրջանն ընդունվում է որպես խալիֆաթի իդեալական շրջան, ինչի պատճառով սուննիական իսլամի համար ստացավ նորմատիվ բնույթ: Հակառակ նման տարածված ավանդույթին՝ արդարակյաց խալիֆաների ժամանակաշրջանում ամեն ինչ չէ, որ հանդարտ ու միանշանակ էր: Տարածայնությունները սկսվեցին երրորդ խալիֆայի՝ Օսմանի սպանությունից հետո: Միրիայի կառավիչ Մուավիան, որը հետագայում դարձավ Օմայյան խալիֆայության հիմնադիրը, հրաժարվեց ճանաչել Ալի Իբն Աբու Թալիբին որպես խալիֆա՝ մատնանշելով այն հանգամանքը, որ Ալին պաշտպանում էր և չէր պատժում նրա ազգական Օսմանին սպանողներին: Արդյունքը եղավ այն, որ 657թ. Միֆին կոչվող վայրում առճակատվեցին Մուավիայի և Ալիի կողմնակիցները: Միֆինի ճակատամարտը տևեց ինը օր, որը ավարտվեց Մուավիայի դիվանագիտական քայլով՝ վեճը լուծել միջնորդ դատավորների միջոցով: Վեճը հանձնելով միջնորդ դատավորների

լուծմանը, որոնց նշանակեցին հակամարտող կողմերը՝ ամեն կողմից մեկական հոգի, Ալիի և Մուավիայի կողմնակիցները հեռացան իրենց բնակավայրերը՝ պայմանավորվելով համաձայնության գալ մինչև ընթացիկ տարվա ռամադան ամիսը¹²:

Այսպիսի որոշումը դժգոհություն առաջացրեց Ալիի որոշ կողմնակիցների (8-12 հազար մարդ) շրջանում, որոնք ըմբոստացան և հրաժարվեցին հետևել Ալիին՝ մեղադրելով նրան Ալլահի «օրենքը» խախտելու մեջ: Այս խմբի անդամները հետագայում կոչվեցին «խարիջիներ», որոնց հայացքներին կանոնադառնանք ստորև:

Դեպքերի հետագա զարգացումը հանգեցրեց նրան, որ միջնորդ դատավարությունը ձախողվեց, և Ալիի ու Մուավիայի միջև հարաբերությունները կրկին լարվեցին: Այս դեպքերից մի քանի տարի անց՝ 661թ., սպանվեց Ալի Իբն Աբու Տալիբը: Նրա սպանությունը Մուավիային հնարավորություն տվեց ողջ իշխանությունն կենտրոնացնել իր ձեռքում: Առանց մանրամասնելու պատմական իրադարձությունները՝ նշենք, որ Ալիի մահից հետո Մուավիան ակտիվորեն լծվեց ողջ խալիֆայության տարածքով իր իշխանության ամրապնդման գործին: Արդյունքում ձևավորվեց Օմայյան հարստության շրջանակներում խալիֆայի իշխանության ժառանգական փոխանցման սկզբունքը և 660թ. Մուավիան սկիզբ դրեց իր տոհմի գահակալմանը:

Մուավիայի և նրան հաջորդած մյուս Օմայյանների իշխանությունը, որը տևեց մոտ մեկ հարյուրամյակ, դիմադրությանը ընդունվեց հավատացյալների և հատկապես մուհաջիրների ու անսարների, ինչպես նաև Մուհամմադի ազգականների կողմից, քանի որ վերջիններս դուրս էին մղվում խալիֆայության կառավարման գործից: Բանն այն էր, որ Մուավիան իսլամի տեսանկյունից նորարարություն մտցրեց գե-

¹⁰ Watt M. W., նշված աշխ. էջ 36.

¹¹ Грязневич П., К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе, стр. 163.

¹² Большаков О., История Халыфата, т. III, стр 53-64.

րագույն իշխանության փոխանցման գործում: Նրա ջանքերն ուղղված էին՝ «խալիֆա»-ի տիտղոսն իր սերունդներին փոխանցելու գործին: Պահպանելով ընդհանուր երդման արարողությունը՝ Մուավիան խալիֆայի տիտղոսի ստանձնման կարևոր պայման դարձրեց հավակնորդի պարտադիր պատկանելությունն Օմայյան տոհմացեղային միավորմանը, ինչպես նաև նախորդ խալիֆայի կամքը, այլ ոչ թե հավատացյալների համայնքի՝ ումմայի մեծամասնության հավանությունն ու կամքը, որոնցով, ինչպես տեսանք վերևում, պայմանավորված էին նախորդ խալիֆաների ընտրությունները: Ըստ էության, Օմայյանները խալիֆայությունը վերածեցին թագավորության՝ մուլքի, սակայն իսլամի համար մուլքը Ղուրանով ամրագրված ընդունելի իշխանության ձև չէր:

Օմայյաններին ընդդիմություն կազմող մուհաջիրները, անսարները և Մուհամմադի ազգականները, հատկապես Ալլիի կողմնակիցները, օգտվեցին այս իրավիճակից և սկսեցին հայտարարել, թե Ալլահի օրենքն ու կամքը խախտված են, իսկ համայնքի՝ ումմայի ինքնիշխանությունը և Մարգարեի ընտանիքի իրավունքները վտանգված: Պ. Գրյազնիչի պնդմամբ հենց այս ժամանակ է առաջ գալիս կոչը՝ «հետևել Ալլահի գրքին և նրա մարգարեի սուննային» (إلى كتاب الله وسنة نبيه), որն Օմայյաններին տապալելու քողարկված կոչ էր և ուղղված էր «օրինական» իշխանության հաստատմանը, որը հիմնված կլիներ հավատքի պատվիրանների և «անսխալական» համայնքի սովորույթի վրա¹³:

Սկզբնական շրջանում պայքարի մեջ մտնելով Օմայյանների դեմ՝ Ալին և նրա կողմնակիցներն առաջ էին քաշում այն վարկածը, համաձայն որի օրինական և արժանի խալիֆան, որն ընդունելի էր ումմայի կողմից, կարող էր համար-

վել միայն Մարգարեի ընտանիքի կամ Հաշիմյան տոհմի անդամը: Այդ կոչերը հնչում էին հետևյալ կերպ. «Դեպի Ալլահի գիրքը, նրա մարգարեի սուննան և հաշիմյաններից ամենաարժանիին» (إلى كتاب الله وسنة نبيه وإلى الرضوان من بني هاشم), որի վերջին մասը հետագայում փոխարինվեց «من آل محمد» (Մուհամմադի տոհմից) արտահայտությամբ¹⁴:

VIII դ. 20-ական թվականների սկզբին Աբբասյանները քաղաքական ասպարեզ մտան հենց այս բանաձևով՝ իրենց հայտարարելով Մարգարեի ընտանիքի ոտնահարված իրավունքների պաշտպան: Ինչպես արդեն նշվեց, Աբբասյանները և Ալլիի կողմնակիցներն իշխանության իրենց հավակնություններում ելակետային էին համարում այն սկզբունքը, որ խալիֆայի տիտղոսը ժառանգաբար փոխանցվում է Մարգարեի ընտանիքի անդամների միջև: «من آل محمد» արտահայտության ավելացումը կարելի է բացատրել այս հանգամանքով: Սակայն Ալլիի կողմնակիցների և Աբբասյանների միջև ծագած տարաձայնությունները կապված էին «Մարգարեի տոհմ» արտահայտության սահմանման հետ: Աբբասյանները և նրանց կողմնակիցները ընդունում էին, որ խալիֆայի տիտղոսին կարող էր հավակնել «Մուհամմադի տոհմի» այն անդամը, որը ստացել է համայնքի՝ ումմայի համաձայնությունը և Աբբասյանների տոհմի անդամ է: Այս վերջին պնդման «օրինականությունը» նրանք բացատրում էին այն հանգամանքով, որ Մուհամմադի մահից հետո նրա հորեղբայր ալ-Աբբասը միակ օրինական իրավահաջորդն էր:

Օմայյանների և Աբբասյանների գերագույն իշխանության փոխանցման մեխանիզմների համեմատությունը թույլ է տալիս կատարել մեկ ընդհանրացում՝ կապված մեկ ընտանիքի և տոհմի ձեռքում իշխանության կենտրոնացման խնդրի հետ: Սակայն նրանց միջև առկա էր սկզբունքային տարբերություն: Ի տարբերություն Օմայյանների, որոնց իշխանության

¹³ Грязневич П., К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе, стр. 165.

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 167:

փոխանցման մեխանիզմը սնվում էր նախախլամական արաբական ավանդույթից, Աբբասյանները կարողացան իրենց իշխանությունը հիմնավորել իսլամական արժեքներով:

Կարելի է ասել, որ Աբբասյանների իշխանության գալով՝ միջնադարյան իսլամական համայնքում ավարտվեց իշխանության փոխանցման ինստիտուտի ձևավորման վերջնական փուլը, որով իշխանության ժառանգաբար փոխանցման տոհմա-ընտանեկան սկզբունքը դարձավ գերիշխող՝ հակառակ այն հանգամանքին, որ մերժվել էր VII դ. առաջին կեսերին Մուհամմադի զինակիցների և մուսուլմանների մեծամասնության կողմից:

Գերագույն իշխանության շիական հայեցակարգ՝ իմամաթ

Գերագույն իշխանության խնդիրը պառակտեց մուսուլմանական համայնքը և բաժանեց ողջ մուսուլմաններին սուննիների և շիաների: Ժամանակի ընթացքում գերագույն իշխանության մեկնաբանության տարբերությունները ձևավորեցին սկզբունքայնորեն երկու տարբեր համակարգեր:

Շիական իսլամի հիմնադրություններից է մուսուլմանական համայնքում գերագույն իշխանության՝ *իմամաթի* մասին տեսությունը: «*Իմամաթ*» եզրը ծագում է արաբերեն «*إمام*» բայից, որը նշանակում է «առջնում կանգնել», «ղեկավարել ինչ-որ բան»: Դեռ նախախլամական Արաբիայում «առջնում կանգնածին» (օրինակ՝ ուղտերի քարավանի առջևից քնացող ուղեկցորդին) կամ «ինչ-որ գործ ղեկավարողին» անվանում էին «*իմամ*»¹⁵ (إمام): Սակայն իսլամի տարածմամբ «*իմամ*» բառը ստացավ այլ նշանակություն: Այդ բառով սկսեցին անվանել

¹⁵ St' u. 1379. المنجد في اللغة للويس معلوف، تهران، فرحان.

«ձոզնոր առաջնորդին» և «աղոթքը ղեկավարողին»: Այս իմաստներով «իմամ» բառը կիրառվում է նաև Ղուրանում¹⁶:

Իսլամի ծագման շրջանում իմամի դերը կատարում էր Մուհամմադը, իսկ նրա մահից հետո՝ խալիֆաները: Եվ քանի որ խալիֆան ոչ միայն ղեկավարում էր աղոթքը, այլև համայնքի գերագույն իշխանության կրողն էր, իմամի գործառույթները սկսեցին ընկալվել որպես մուսուլմանական համայնքի ղեկավարում: Սակայն մինչև մուսուլմանական համայնքի առաջին պառակտումները, որոնք ծագեցին Օսման խալիֆայի սպանությունից հետո և դրան հաջորդած իշխանության համար մղվող պայքարի սրացման ընթացքում, գերագույն իշխանությունը նշելու համար չէր օգտագործվում «իմամաթ» եզրը: Մուհամմադի և «արդարակյաց խալիֆաների» ժամանակաշրջանին վերաբերող հաղիսներում և հանգատողերում այս եզրը չի հանդիպում: Ըստ երևույթին, այն սկսվում է օգտագործվել, այսպես կոչված, «առաջին քաղաքացիական պատերազմի» ընթացքում, երբ իշխանության համար մղվող պայքարին միանում են նոր ուժեր՝ խարիջիներ, և պայքարը տեղափոխվում է որակապես նոր փուլ¹⁷:

Իմամաթի մասին ուսմունքի մշակումը սկսվում է գերագույն իշխանության հարցում Ալլիի շառավիղների իրավունքների հիմնավորմանը նվիրված աշխատություններից: Օմայանների իշխանության վերջին տասնամյակում իշխանության համար մղվող գաղափարական պայքարի հիմնական զենքն առաջին հերթին դարձան Ղուրանի մեկնաբանությունները: Ղուրանի առանձին հատվածների մեկնաբանությունը հօգուտ Ալլիի և նրա սերունդների ստանում էր քաղաքական նշանակություն: Այս եղանակով օգտագործելով Մուրբ գրքի հեղինակությունը՝ ալլիամետ տրամադրություններ ունեցող

¹⁶ St' u, օրինակ, 2: 124-րդ հանգատողը:

¹⁷ Прозоров М., Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти, – В кн. Ислам религия, общество, государство, стр. 205.

մեկնաբանները իշխանության համար մղվող գաղափարական պայքարում փորձում էին նժարը թեթել իրենց կողմը¹⁸:

«Իմամաթի» անհրաժեշտության հիմնական ապացույցները, նրա «աստվածային» բնույթն ու պատկանելությունն Ալլիի տոհմին շիայական աստվածաբանները հիմնավորում էին Ղուրանով և հադիսներով: Եվ, քանի որ Ղուրանում բացակայում են ուղղակի հիշատակություններն Ալլիի մասին, ալիամետ տրամադրություններ ունեցող մեկնաբանները դիմում էին Ղուրանի առանձին արտահայտությունների ալեգորիկ մեկնաբանությանը: Օրինակ՝ հղում կատարելով շիայական իսլամի հեղինակավոր իմամներ Մուհամմադ ալ-Բակիրին (մահ. 732թ.) և Ջաֆարա-Սադիկին (մահ. 765թ.), մեկնաբանները նշում էին, որ «*Հասու չի լինի իմ կտակն անհավատներին*» (2:124) հանգատողում «կտակ» (وَصِيَّة) բառը պետք է հասկանալ որպես «իմամաթ»¹⁹: Դրանից բացի ալիականները պնդում էին, որ Մուհամմադի քարոզների հավաքագրման ժամանակ այն բոլոր հանգատողերը, որտեղ անմիջականորեն խոսվում էր Ալլիի մասին, Ջեյդիբն Սաբիթի կողմից բաց են թողնվել:

Ալիամետ աստվածաբանների ջանքերի շնորհիվ ստեղծվեց այն պատկերացումը, որ գերագույն իշխանությունը՝ իմամաթը, համաձայն աստվածային նախախնամության պատկանում է Ալլիի տոհմին: Սակայն դեռ ամենակարգից Ալլիի տոհմի ներսում իմամաթի փոխանցման միասնական սկզբունք չմշակվեց, և Ալլիի տոհմի բնական շատացմանը զուգահեռ մեծանում էր գերագույն իշխանության հավանական թեկնածուների թիվը: Ալիական յուրաքանչյուր ճյուղ պաշտպանում էր գերագույն իշխանությանը հավակնող իր թեկնածուի իրավունքները՝ համալրելով իմամաթի մասին

ուսմունքը նորանոր գաղափարներով, որոնք էլ, ի վերջո, հանգեցրին գաղափարական տարանջատմանը շիայականության ներսում (խամայիլիներ, իմամիներ, «ճայրահեղ» շիաների այլ): Հակառակ այս բազմազանությանը՝ նրանց բոլորին համախմբում էր իմամաթի անհրաժեշտությունը՝ որպես աստվածային նախախնամություն, և ալիականների բացարձակ իրավունքն այդ իմամաթի հանդեպ²⁰:

Գերագույն իշխանության մասին շիաների պատկերացումները ծագում էին այն ըմբռնումից, որ համայնքի «աստվածային ղեկավարումը» շարունակվում է ալիականների միջոցով, որոնց էլ փոխանցվել է «աստվածային սուբստանցիան»: Այս պատկերացումը բնորոշում էր շիաների ողջ կրոնական հայեցակարգը²¹: Գերագույն իշխանության «աստվածային» բնույթի մասին գաղափարը տարբեր ժամանակներում կրոնական գիտակցության դրսևորման տարբեր ձևեր է ստացել: Սկսած հավատից, որ «աստվածային լույսի» արտահոսումն է ալիականների տոհմում, վերջացրած Ալլիի և նրա սերունդների ուղղակի աստվածացմամբ²²:

IX դ. վերջին քառորդը համընկնում է իմամաթի ուսմունքի մշակման վերջնական փուլի հետ, երբ տասներկու իմամական համակարգում ճանաչված իմամների շարքը ֆիզիկապես ընդհատվում է: 874 թ. «անհայտացավ» վերջին՝ տասներկուերորդ իմամը և սկսվեց այսպես կոչված «փոքր թաքնվածության» շրջանը (الغيبة الصغيرة): Այս նույն շրջանում, շիայական համայնքի պրակտիկ ղեկավարման անհրաժեշտությամբ պայմանավորված, իմամաթի հարցը արդիական նշանակություն ստացավ: Շիաները «անհայտացած» տասներկուերորդ իմամին հայտարարեցին «թաքնված» իմամ և *մահ-դի* (ուղիղ ճանապարհով (الهدى) ընթացող), որը պետք է վերա-

¹⁸ Ավելի մանրամասն տե՛ս, Петрушевский И., Ислам в Иране в VII-XV веках. Курс лекций, Ленинград, 1966.

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 270-271:

²⁰ աш-Шия'а - в кн.. Ислам. Энциклопедический словарь, Москва, 1991.

²¹ Прозоров М., նշված հոդ., էջ 207.

²² Նույն տեղում, էջ 208:

դառնար և վերականգնեք Մարգարեի սերունդների ոտնահարված իրավունքները:

«Փոքր թաքնվածության» շրջանում «թաքնված» իմամի և նրա համայնքի միջև կապն իրականացվում էր «միջնորդների» (سفير) օգնությամբ: 940 թ. վերջին՝ չորրորդ սաֆիիի մահից հետո, «փոքր թաքնվածության» շրջանն ավարտվում է և սկսվում է «մեծ թաքնվածության» (الغيبة الكبيرة) շրջանը, որը տասներկու իմամական շիաների կարծիքով, շարունակվում է մինչև այսօր: «Թաքնված» իմամի գոյության գաղափարը, որը սկսած VIII դ. քարոզում էին տարբեր շիայական ուղղություններ, շիաների համար կապող օղակ դարձավ գերագույն իշխանության սուրբ բնույթի, չընդհատվող աստվածային ղեկավարման մասին պատկերացումների և իրենց ամենօրյա գործունեության միջև:

Շիայականության համաձայն՝ իմամաթն աստվածային ներշնչանք է, որը գալիս է Ալլահից և մարգարեության յուրատեսակ շարունակությունն է: Մարգարեության նման իմամաթը չի կարող ընտրվել, այսինքն՝ կախված չէ մարդկանց կամքից և գոյություն ունի՝ համաձայն «աստվածային նախախնամության», որը փոխանցվում է մարգարեի կամ նախորդ իմամի շուրթերով: Ի վերջո, շիա աստվածաբանները ստեղծեցին իրենց կրոնափիլիսոփայական համակարգը, որում իմամաթը հանդես է գալիս որպես տիեզերական կարևոր ուժ, որպես «աստվածային հավիտենական լույսի» էմանացիա, իսկ իմամները՝ «աստվածային նախախնամության» կրողներ և աստվածային ու աշխարհիկ գործերի գերագույն հեղինակություններ²³:

Գերագույն իշխանության խարիջիական հայեցակարգ

Բնչպես արդեն նշվել է, Միֆինի ճակամարտի արդյունքում հրավիրված միջնորդ դատավարությունը, որ պիտի որոշեր, թե ով էր արդարացի իր պահանջներում՝ Մուավիա ն, թե՛ Ալին, դժգոհություն առաջացրեց Ալիի որոշ կողմնակիցների շրջանում: Նրանք վերադարձի ճանապարհին՝ Քուֆայի մոտակայքում գտնվող ալ-Հարուրա բնակավայրի մոտ, ըմբոստացան և հրաժարվեցին հետևել Ալիին՝ պահանջելով խորհրդի (الشورى) հրավիրում և նոր խալիֆայի ընտրության անցկացում: Այս խումբը, որի մեծամասնությունը կազմում էին թամիմ ցեղի՝ ներկայացուցիչները, ստացան «*հարուրիներ*» անվանումը (տեղանքի անվամբ)²⁴, սակայն հետագայում նրանց հետևորդները սկսեցին իրենց անվանել «*խարիջիներ*»՝ արաբերեն جرحاء-ից, որը նշանակում է «դուրս գալ», «ապստամբել»²⁵:

Խարիջիական շարժման գաղափարախոսության կրոնական հիմքը կազմում էր Ղուրանից վերցված «Չկա իշխանություն բացի Ալլահի իշխանությունից» (ان الحكم الا لله) արտահայտությունը²⁶: Այս արտահայտության համաձայն՝ բոլոր որոշումները պիտի հիմնավորված լինեին Ալլահի խոսքով՝ Ղուրանով: Չինվելով այս սկզբունքով՝ խարիջիները մերժեցին միջնորդ դատավարությունը, քանի որ նրանց տեսանկյունից այդ գործընթացը հակասում էր Ալլահի խոսքին: Հետևաբար նրանց համար ընդունելի չէին այդ դատավարության արդյունքները, որոնք «օրինականացնում» էին Օմայյանների իշխանությունը՝ մատուցելով վերջիններիս որպես իրենց տոհմակցի՝ Օսման խալիֆայի «անմեղ» արյան պահանջատերեր:

²³ Большаков О., История Халифата, т. III, стр. 61.

²⁴ ал-Хаваридж- в кн. Ислам. Энциклопедический словарь.

²⁵ St u 6:57; 12:40,67-րդ հանգամանակները:

²³ Լույս տեղում, էջ 210:

Խարիջիական շարժման գաղափարական մյուս հիմքը կազմում էր մեղքի համար համայնքային պատասխանատվության գաղափարը, այսինքն՝ համայնքը որպեսզի մտներ դրախտ, պիտի գերծ մնար մեղքերից, իսկ եթե համայնքի անդամներից մեկը մեղք էր գործել, ապա դրանով վտանգված էր ողջ համայնքի բարօրությունը: Այս է պատճառը, որ խարիջիները դաժան պայքար էին մղում, իրենց տեսակետից, մեղագործերի դեմ, նրանց դեմ, ովքեր խստագույնս չէին հետևում իսլամի սկզբունքներին: Այս դրույթից ելնելով՝ նրանք պաշտպանում էին Օսմանին սպանողներին՝ հայտարարելով, որ Օսմանը խախտել էր Ղուրանի սկզբունքները, ինչն էլ իր հերթին ենթադրում էր, որ նա բացառվել էր համայնքից, և նրա արյունը «օրինական» չէր ոչ մի մուսուլմանի համար, այսինքն՝ նրա սպանությունը մեղք չէր²⁷:

Գերագույն իշխանության հարցում խարիջիները հակառակ դիրքերում էին գտնվում ինչպես սուննիների՝ խալիֆայի կուրեյշ ցեղից պայմանական ընտրության սկզբունքին, այնպես էլ շիաների՝ իմամաթի ժառանգականության և սրբազան բնույթի մասին պատկերացումներին: Խարիջիներն ընդունում էին, որ համայնքի ղեկավարը պիտի լինի ընտրովի, իսկ թեկնածուները կարող էին լինել բոլոր հավատացյալները՝ անկախ իրենց ծագումից, սակայն նախապայմանով, որ նրանք պիտի առաջնորդվեն Ղուրանով ու սուննայով, կարողանային արդարացի վարվել մարդկանց հետ և ունակ լինեին զենքը ձեռքին պայքարել բռնապետ կառավարչի դեմ²⁸, քանի որ բռնապետն իր ձեռքում կենտրոնացնում էր բացարձակ իշխանությունը, իսկ վերջինս խարիջիների պատկերացմամբ պատկանում էր միայն Ալլահին:

Ըստ էության, խարիջիական գաղափարախոսությունն ընդունում էր, որ գերագույն իշխանությունը պատկանում էր

մուսուլմանական համայնքին՝ ումմային, իսկ խալիֆաները համարվում էին համայնքի կողմից լիազորված անձինք, որոնց գործունեությունը կարելի է համեմատել գործադիր մարմնի ֆունկցիաների հետ: Այս քայլով նրանք, փաստորեն, վերականգնում էին ումմայի իսլամի հիմնարար արժեքի նշանակությունը:

Ամփոփելով վաղ միջնադարյան մուսուլմանական համայնքում գերագույն իշխանության ինստիտուտի կայացման ինտիմների վերլուծությունը՝ կարելի է եզրակացնել.

1. Մուհամմադն իր մահից առաջ գերագույն իշխանության փոխանցման ոչ մի մեխանիզմ չէր մշակել, սակայն հասակ ձևակերպել էր իսլամի վերաբերմունքը իշխանության այն ձևի հանդեպ, որը Ղուրանում հիշատակվում է *մուլլ* (տիրապետություն) եզրով:

2. Մարգարեի մահից հետո համայնքը ղեկավարելու համար առաջին մուսուլմանները և Մուհամմադի զինակիցները ստեղծեցին *խալիֆայի*՝ Մարգարեի «տեղապահի» ինստիտուտը, որի նպատակն էր հետևել, որպեսզի համայնքը՝ ումման, ճիշտ կատարի Ալլահի խոսքը և չշեղվի ճիշտ ճանապարհից:

3. Օմայյանների և Աբբասյանների «ջանքերի» շնորհիվ գերագույն իշխանության ժառանգական փոխանցման ձևը, երբ խալիֆայի տիտղոսը ժառանգվում էր մեկ տոհմի-ցեղի անդամների միջև, դարձավ «նորմ»: Սակայն մի տարբերությամբ, որ Օմայյաններն իրենց իշխանությունը հիմնավորելու համար հենվում էին արաբական մտածելակերպի վրա, իսկ Աբբասյանները, այդ ամենի հետ մեկտեղ, իշխանության իրենց իրավունքը հիմնավորեցին նաև իսլամական արժեքներով:

4. Խալիֆայության ներսում ընթացող պետական ինստիտուտների ձևավորման գործընթացներին ի պատասխան՝ առաջացան երկու իրար հակառակ կառավարման մոդելներ՝ շիայական և խարիջիական:

²⁷ Watt M. W., նշված աշխ., էջ 55.

²⁸ ал-Хаваридж- в кн.. Ислам. Энциклопедический словарь, стр. 260.

5. Շիայական կրոնափիլիսոփայական համակարգն առաջարկեց գերագույն իշխանության՝ «*հիմամաթի*» հայեցակարգը, որը «աստվածային նախախնամության» արդյունք էր, և այդ նույն նախախնամության հետևանքով այն պատկանում էր Ալլիին ու նրա սերունդներին:

6. Խարիջիների առաջարկած մոդելով համայնքի ղեկավարն ընտրովի էր, իսկ թեկնածուները կարող էին լինել բոլոր հավատացյալները՝ անկախ իրենց ծագումից, սակայն թեկնածուների համար պարտադիր նախապայման էր կյանքում Ղուրանով ու սուննայով առաջնորդվելը, մարդկանց հետ արդարացի վարվելու կարողությունը և գենքը ձեռքին բռնապետ կառավարչի դեմ պայքարելու ունակությունը:

Վերջում պետք է նշել, որ առաջին երեք խալիֆաները՝ Աբու Բաքրը, Օմարը և Օսմանն առաջնորդվում էին խալիֆայի ընտրության սկզբունքով, որով շեշտում էին Ալլահի համայնքի (*Ումմաթու-լ-լահ*)՝ որպես հիմնարար արժեք առաջնայնությունը²⁹: Ալլիի կողմնակիցները, որոնք գտնում էին, որ գերագույն իշխանության իրավունքը պատկանում է նրան, ըստ էության, օգտագործեցին երկրորդ հիմնարար արժեքը՝ Ալլահի Մարգարեին: Եվ, վերջապես, երրորդ խումբը՝ խարիջիները, առաջնորդվեց մյուս հիմնարար արժեքով՝ հավատքով առ Ալլահ, որն արտահայտվեց «Ավելի լավ է հնազանդվել Աստծուն, քան մարդուն» սկզբունքով:

²⁹ Հիմնարար արժեքների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս. Оганесян Д., Ценностная система ислама: начало пути. // отечественные записки. Москва, 2004 номер 1, с. 478-790.

СТАНОВЛЕНИЯ МОДЕЛЕЙ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ В ИСЛАМЕ ПОСЛЕ СМЕРТИ МУХАММАДА

Айк Кочарян

(резюме)

В статье исследуются вопросы становления исламских моделей верховной власти после смерти пророка Мухаммада и анализируются те основные ценности, которые легли в основу формирования моделей верховной власти при омейядах и аббасидах, а также рассматриваются особенности шиитской и хариджитской концепции верховной власти.

THE CONCEPTS OF SUPREME POWER IN ISLAM AFTER MUHAMMAD

Hayk Kocharyan

(summary)

The article discusses the problems of establishment different models of supreme power in Islam after the death of Prophet Muhammad as well as studies the basic values on which the institute of supreme power developed during the Omayyads and Abbasids and the main differences between them, Shia and Khawarij concepts of supreme powers.

ՀԱՂԻՍՆԵՐԻ ԿՈՐՊՈՒՍԻ ՎԵՐԱՆԱՅՄԱՆ ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ՓՈՐՁՆ ՈՒ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԻ ԱՐՁԱԳԱՆՔԸ

Բանալի բառեր՝ Սուննա, հադիս, Թուրքիա, Դիյանեթ, Ղուրան, Թուրքիայի Կրոնական հարցերի վարչություն

Մուհամմադ մարգարեի մահվանից հետո (632 թ.) տեղի ունեցած արաբական արշավանքների ընթացքում մուսուլմանները զգալի տարածք նվաճեցին, որոնք թե՛ զարգացման մակարդակի, և թե՛ մշակութային առումով շատ տարբեր էին Արաբական թերակղզու բուն տարածքներից, որտեղ ծագել էր իսլամը և որտեղ ստեղծվել էր Ղուրանի առաջին խմբագրույթը¹: Նոր իրականության հետ բախումը մուսուլմանների առջև դնում էր նոր խնդիրներ, որոնց պատասխաններն այլևս անհնար էր գտնել միայն Ղուրանում: Իսլամական իրավունքի աստիճանական զարգացումը հանգեցրեց նրան, որ եթե որևէ հարցի պատասխան չէր գտնվում Ղուրանում, ապա դրա լուծումը որոնվում էր իրավունքի մյուս աղբյուրներում, որոնցից իր կարևորությամբ առաջին տեղում է Սուննան: Այն կազմված է Մուհամմադ մարգարեի արածի, ասածի ու լուր համաձայնության² մասին պատմող փոքր պատումներից և հսկայական նշանակություն էր ձեռք բերել: Մակայն հադիսները ժամանակին գրի չէին առնվել և բանավոր փոխանցվելու ընթացքում դրանցից որոշները ենթադրաբար ենթարկվել էին որոշակի փոխակերպումների, բացի այդ առկա

¹ Թեև կան տեղեկություններ, որ Ղուրանի խմբագրության ստեղծումը սկսվել էր դեռևս Աբու Բարր խալիֆի օրոք (632 – 634 թթ.)՝ այնուամենայնիվ, ամբողջական առաջին խմբագրույթը ստեղծվեց միայն երրորդ Օսման խալիֆի օրոք (644 – 656 թթ.)՝ Մուհամմադ մարգարեի մահվանից երկու տասնամյակ անց:

² Միրաբյան Ռ., Հադիսագիտության ներածություն, Երևան, 2007, էջ 26:

էր եան կեղծ հադիսների վտանգը: Այս խնդիրները հաղթահարելու համար ձևավորվեց հադիսների մասին գիտությունը՝ որի ներկայացուցիչները ձգտում էին տարբերակել կեղծ հադիսը ճշգրիտից: Այս աշխատանքի արդյունքում ստեղծվեցին հադիսների կանոնիկ և հավաստի ժողովածուներ, որոնցից վեց ամենահայտնիները³ առ այսօր մեծ դեր ունեն: Այսօր էլ կրոնաիրավագետները այս կամ այն հարցի պատասխանը գտնելու համար հաճախ դիմում են հադիսների օգնությանը: Մակայն այն, որ ժամանակի ընթացքում որոշ հադիսներ կորցրել են իրենց այսպես կոչված արդիականությունը և զբանց տված պատասխանները ուղղակիորեն չեն կարող համապատասխանեցվել ներկայիս կյանքի պահանջներին, լրացուցիչ խնդիրներ է ստեղծում: Այս խնդրի հաղթահարման մի ծրագրով, այն է՝ հադիսների կորպուսի վերանայման փորձով, հանդես եկավ Թուրքիայի կառավարությունը, ինչը զարմանալի չէր, եթե հաշվի առնենք Թուրքիայի կառավարման և հասարակական աշխարհիկ համակարգը:

Սույն հոդվածը քննարկում է Թուրքիայի կողմից հադիսների կորպուսի վերանայման փորձը, թուրքական կառավարության մեկնաբանություններն ու իսլամական աշխարհի արձագանքը դրան:

2008 թվականի փետրվարին Թուրքիայի Կրոնական հարցերի վարչությունը և Կրոնական բարեգործական հիմնադրամը հանդես եկան Անկարայի համալսարանում աստվածաբանների խումբ կազմելու առաջարկով, ովքեր պետք է «լրջորեն զբաղվեին» հադիսների ինստիտուտի մանրամասն վերանայմամբ⁴: Սկզբում նախատեսված էր, որ խումբը աշխատանքները կվերջացներ երեք տարվա ընթացքում՝ վերա-

³ Վեց հայտնի ժողովածուներն են՝ Ալ-Ջամի ա-Սահիհ (կազմել է ալ-Բուխարին), Ալ-Ջամի ա-Սահիհ (կազմել է Մուալիմ ան-Նիշապուրին), Սուննան (կազմել է իբն Մաջան), Սուննան (կազմել է Աբու Դաուդ ա-Սիջիստանի), Սուննան (կազմել է ան-Նիսայի):

⁴ Pigott R., Turkey in radical revision of Islamic texts, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7264903.stm>, մուտք 12.02.2016

նայելով շուրջ 162,000 հաղիս, որոնցից պետք է գտվեին մոտավորապես 10,000 այն հաղիսները, որոնք համարվում էին հավաստի և համապատասխանում էին մուսուլմանների ներկայիս կյանքի պահանջներին: Խումբը, որը բաղկացած էր շուրջ 85 աստվածաբաններից, գործում էր Կրոնական հարցերի վարչության ներքո՝ Մեհմեթ Գյորմեզի⁵ ղեկավարությամբ: Վերջինս 2008 թվականին «Reuters» գործակալությանը տված իր հարցազրույցում մանրամասնել էր ծրագրի նպատակները և գործելառճը: Լրագրողի այն հարցին, թե արդյոք իրենք պատրաստվում են հանել հաղիսների մի մասը, Գյորմեզը պատասխանել էր. «Մենք կստեղծենք հաղիսների նոր ժողովածու և անհրաժեշտության դեպքում կվերամեկնաբանենք այն: Մեր արածը գիտական և ակադեմիական հետազոտություն է և մենք ունենք մոտեցման հատուկ մեթոդաբանություն: Սրանով մենք կփորձենք կանխել պատմական թյուրիմացությունները և նպաստել իսլամում մարդու իրավունքների, արդարության և կանանց իրավունքների զարգացմանը»⁶:

Հաղիսների վերանայման անհրաժեշտությունը թուրքական կողմը բացատրում էր նրանով, որ իրենց կատարած հետազոտությունները ցույց են տվել, որ հաղիսների մի մասը հավաստի չէ, քանի որ ժամանակագրական առումով ստեղծվել են Մուհամմադ մարգարեի մահվանից շատ տարիներ անց, իսկ մյուս մասը ընդհանրապես չի համապատասխանում ներկայիս կյանքի պահանջներին և վերամեկնաբանման կարիք ունի⁷: Սա հիմնավորելու համար Մեհմեթ Գյորմեզը բերում էր հետևյալ օրինակը. «Որոշ տեղերում կանանց արգելվում է ճանապարհորդել ավելի քան երեք օր առանց

⁵ Մեհմեթ Գյորմեզը Թուրքիայի Կրոնական հարցերի վարչության նախագահն է 2010 թվականից ի վեր:

⁶ Turkey explains revision of hadith project, Տե՛ս <http://blogs.reuters.com/faihworl/2008/03/07/turkey-explains-revision-of-hadith-project/>, մուսոպ 12.02.2016

⁷ Նույն տեղում:

ամուսնու թույլտվության: Բայց սա կրոնական արգելք չէ: Դրա պատճառն այն է, որ մարգարեի ժամանակ կանանց համար մենակ ճամփորդելը վտանգավոր էր: Բայց ժամանակի հետ մարդիկ մշտական արգելք են դարձրել այն, ինչը ենթադրաբար պետք է լիներ միայն ժամանակավոր՝ ելնելով անվտանգության սկզբունքներից»⁸:

Պետք է նշել, որ որպես այս ծրագրի մի մաս՝ թուրքական կառավարությունը կրոնական վերապատրաստման հնարավորություն էր տվել 450 կանանց և նրանց նշանակել իմամներ: Այս կանանց գործառույթների մեջ էր մտնում թուրքական հասարակության մեջ իսլամի իրական արժեքները և սկզբունքները տարածելը⁹:

Թուրք աստվածաբանների հետ աշխատելու էր հրավիրվել նաև քրիստոնյա աստվածաբան Ֆելիքս Կերները, ով նրանց փորձում էր ծանոթացնել արևմուտքի կրոնական և փիլիսոփայական փոփոխություններին և սովորեցնել, թե ինչպես կարելի է կիրառել քրիստոնեական ռեֆորմացիայի սկզբունքները ժամանակակից իսլամի պարագայում¹⁰: Կերները նշում էր, որ «որոշ հաղիսներ ենթադրաբար ստեղծվել են Մուհամմադ մարգարեի մահվանից հարյուրավոր տարիներ հետո՝ ծառայելու համար հասարակության ժամանակակից պահանջներին: Ցավոք, այդ ենթադրյալ հաղիսների հիման վրա դու կարող ես նույնիսկ արդարացնել կանանց թլպատումը: Կարելի է գտնել հայտարարություններ, որտեղ ասվում է՝ «Դա այն է, ինչ մեզ Մարգարեն է հրամայել անել»: Սակայն պատմականորեն կարելի է ցույց տալ, թե ինչպես են

⁸ Turkey in radical revision of Islamic texts, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7264903.stm>, մուսոպ 08.02.2016

⁹ Turkey presents Prophet's sayings for the 21st century <http://english.alarabiya.net/en/perspective/features/2013/05/22/Turkey-presents-Prophet-s-sayings-for-the-21st-Century.html>, մուսոպ 08.02.2016

¹⁰ Turkey strives for 21st century form of Islam <http://www.theguardian.com/world/2008/feb/27/turkey.islam> մուսոպ՝ 08.02.2016

դրանք առաջացել՝ որպես այլ մշակույթների ազդեցություն, որոնք ազդել են իսլամական ավանդույթի վրա»¹¹:

Հադիսների կորպուսի վերանայման առաջարկը միանշանակ չընդունվեց իսլամական աշխարհի կողմից: Մուսուլման աստվածաբանների մի մասը բավական թշնամաբար ընդունեց լուրը: Ջայրացած աստվածաբանների մի մասը նույնիսկ թուրքերին մեղադրում էր Ղուրանի նոր տեքստի մշակման մեջ: «Ռեֆորմ» բառը նրանք ընկալում էին ուղիղ իմաստով և կարծում, որ դրա նպատակը իսլամի հիմնական դրույթների մի մասի բացառումն է՝ աշխարհիկ օրակարգին ծառայեցնելու համար: Այդ պատճառով Դիյանեթի ներկայացուցիչները հենց սկզբից մեծ ջանքեր գործադրեցին ընդգծելու համար, որ «դա ամենևին էլ ռեֆորմ չէ»: Օրինակ՝ նախաձեռնության դեմ արտահայտվեց «Սաադեթ» (Երջանկություն) կուսակցության անդամ, «Միլլի գազեթե» թերթի լրագրող, հոդվածագիր Մեհմեթ Էյզին, ով տեղի ունեցածը բնութագրում էր որպես «ազատամիտների և աթեիստների ձեռնարկած նախաձեռնություն» և կոչ էր անում մուսուլմաններին հանդես գալ նախաձեռնության դեմ: «Նրանք ջնջում են մեր Մարգարեի խոսքը եվրոպացիներին զիջելու համար: Մուսուլմաններ, դուք քնած եք ձեր անկողինների մեջ, դուք քնած եք, երբ դուք արթուն եք, դուք քնած եք, երբ դուք խոսում եք: Դուք քնած եք ցամաքում և ջրում: Բայց նրանք քնած չեն: Նրանք զիջեր-ցերեկ աշխատում են Մարգարեի հադիսները ջնջելու համար»¹²:

Դիյանեթի ղեկավար Մեհմեթ Գյոթրմեզը Էյզիի գրածին արձագանքեց պատասխան հոդվածով, որտեղ նշում էր, որ նախաձեռնությունը ի կատար է ածվում բարեպաշտ մուսուլ-

մանների կողմից և նրանց նպատակը ամենևին էլ մարգարեի հադիսները ջնջելը չէ, այլ ճիշտ մեկնաբանելը¹³:

Իր «Ընտրության խնդիրը՝ հավա տք, գաղափարախոսություն՝ ն, թե՞ գլոբալիզացիոն ծրագիր»¹⁴ հոդվածում պրոֆեսոր Դ. Հովհաննիսյանը այսպես է մեկնաբանում գործընթացը. «Միանգամայն ակնհայտ է, որ այն տարանջատումը, որը տեղի է ունեցել թուրքական հասարակության արևմտականացված հասարակության և Էրդողանի իսլամիստական ուղղվածություն ունեցող կառավարության միջև հնարավոր է լիկվիդացնել միայն այս երկու տարբեր արժեհամակարգեր ունեցող ուժերի միջև հակամարտության լուծման ճանապարհով: Ծրագիրը հենց դրան է ուղղված»¹⁵: Տեղի ունեցող գործընթացը պրոֆեսոր Հովհաննիսյանը համեմատում է «իր պահարանը կարգի բերող մարդու» հետ, ով փորձում է ժամանակին համահունչ խմբավորել և առանձնացնել եղած իրերը, որոնք մի ժամանակ կարևորություն ունեին, այժմ կորցրել են իրենց նշանակությունը, ուստի կարելի է դուրս նետել: Իսկ այն ինչ կարևոր էր և կոնկրետ Թուրքիայի պարագայում չէր հակասում թուրքական իրականությանը, ինքնությանը և ժամանակի պահանջներին, կարելի էր պահել:

Ինչնիցե, ծրագիրն իր ավարտին հասցվեց մեկնարկումից շուրջ վեց տարի անց և ամփոփվեց յոթ հատորանոց «Իսլամը մարգարեի հադիսների հետ» ժողովածուի մեջ¹⁶: Ծրագիրն իրականացրած թվով 100 հեղինակները ընտրել էին այն հա-

¹³ Նույն տեղում:

¹⁴ Հովհաննիսյան Դ., «Ընտրության խնդիրը՝ հավա տք, գաղափարախոսություն՝ ն, թե՞ գլոբալիզացիոն ծրագիր», Լեզու, հասարակություն, հոդորդակցություն, N1, Երևան 2010, էջ 89:

¹⁵ Նույն տեղում:

¹⁶ Turkey presents Prophet's sayings for the 21st Century <http://www.reuters.com/article/2013/05/22/us-turkey-islam-hadiths-idUSBRE94L00J20130522>, մուսը՝ 27.02.2016

¹¹ Turkey's attempt to revise the hadith, <http://islamicssystem.blogspot.am/2008/03/turkeys-revision-of-hadith.html>, մուսը՝ 15.02.2016

¹² Controversy over the 'hadith reform', <http://www.hurriyet.com.tr/controversy-over-the-hadith-reform-11691578>, մուսը՝ 16.02.2016

դիսները, որոնք, ըստ նրանց, հասկանալի և ընդունելի կլինեին ժամանակակից միջին վիճակագրական թուրքի համար¹⁷: Հաղիսները, որոնք խմբված են ըստ թեմայի, ուղեկցվում են կարճ ակնարկներով, որոնք բացատրում են դրանց բովանդակությունը իրենց իսկ պատմական համատեքստում և դրանց ներկայիս նշանակությունը¹⁸:

Իր հարցազրույցներից մեկում Մեհմեթ Գյորմեզը նշել էր, որ իրենց նախաձեռնությունը սխալ արձագանք էր գտել թուրքական հասարակության շրջանում: «Երբ լրատվամիջոցները սկսեցին տեղեկատվություն տարածել նախաձեռնության մասին, հազարավոր հոդվածներ գրվեցին և մեկնաբանություններ արվեցին դրա մասին: Դժբախտաբար, ոչ մեկ մեզնից տեղեկություն չհարցրեց: Այնուամենայնիվ, մենք որոշակի առաջընթաց ենք գրանցել: Մենք անդադար աշխատել ենք 20-25 գիտնականների հետ, հանդիպումներ ենք ունեցել հաղիսագիտության 85 մասնագետների հետ: Բոլոր հաղիսները մեկ առ մեկ քննության են ենթարկվել: Դրանք մեկնաբանվել են պարզ և հասանելի լեզվով՝ հաշվի առնվելով, թե որ պարագայում է մարգարեն դրանք կիրառել: Սկզբի համար տպվել է սահմանափակ քանակություն, որոնք մենք որպես նվեր տվել ենք Խորհրդի անդամներին, իսկ մի մասն էլ բաժանվել է երկրի տարբեր մասերում քննարկման և մեկնաբանությունների համար: Պահանջարկ կա այդ աշխատանքը թարգմանել տարբեր լեզուներով, սակայն այն պատրաստվել է միայն թուրքերենով»¹⁹:

¹⁷ Turkey's hadith project. Diyanet presents prophet's sayings for the 21st century, http://www.huffingtonpost.com/2013/05/22/turkey-hadith-project-diyenet-presents-prophets-sayings-for-the-21st-century_n_3319657.html, մուտք 04.03.2016

¹⁸ Նույն տեղում:

¹⁹ Important statements from Head of Religious Affairs Gormez, <http://www.diyenet.gov.tr/en/content/important-statements-from-head-of-religious-affairs-gormez/7905> մուտք 24.02.2016

Չնայած այն փաստին, որ հաղիսների նորընտիր հավաքածուն արաբերեն չի թարգմանվել, այնուամենայնիվ, այն արաբական աշխարհում ևս մեծ հետաքրքրություն է առաջացրել: Մասնավորապես Եգիպտոսի Գլխավոր մուֆթիի խորհրդական Բբրահիմ Նեզմի խոսքերով՝ «Եգիպտական մտավորականության մի մասը ողջունում է թուրքերի նախաձեռնությունը և կարևոր է համարում այն նաև արաբական աշխարհում ներկայացնելը»²⁰: Նրա խոսքերով թուրք կրոնական պատվիրակությունները կանոնավոր կերպով այցելում էին Կահիրե, իսկ Եգիպտոսի գրախանութներում սկսել էին վաճառել հայտնի Նուրջու ադանդի հիմնադիր և առաջնորդ Սայիդ Նուրսիի գործերի արաբերեն թարգմանությունները: Դիյանեթի խմբագրության ապագա ծրագրերի մեջ է մտնում նաև հաղիսների հավաքածուն բռններեն, ինչպես նաև Գերմանիայում ապրող մեծաթիվ թուրքը բնակչության համար գերմաներեն թարգմանելը²¹:

Հաղիսների հատընտիր ժողովածուները նորություն չեն իսլամում: Աստվածաբանները ժամանակի ընթացքում հավաքել են դրանք ժողովածուների մեջ օգնելու համար մուսուլմաններին յուրացնել մարգարեի ասույթները՝ առանց շփոթեցնող ավելորդությունների: Հաղիսների թուրքական ժողովածուն յուրահատուկ է նրանով, որ այն ընտրում և բացատրում է հաղիսները ներկայիս Թուրքիայի տեսանկյունից: Նախատեսվում էր, որ ժողովածուն պետք է լույս տեսներ 2013 թվականի հուլիսին՝ ռամադանից հետո, սակայն այն մինչ օրս հասանելի չէ լայն շրջանակների համար: Հաշվի առնելով իսլամական աշխարհում տիրող ներկայիս անկայուն իրավիճակը՝ սպասելի է, որ հաղիսների նոր հավաքա-

²⁰ Նույն տեղում:

²¹ Turkey's hadith project. Diyanet presents prophet's sayings for the 21st century, http://www.huffingtonpost.com/2013/05/22/turkey-hadith-project-diyenet-presents-prophets-sayings-for-the-21st-century_n_3319657.html, մուտք 04.03.2016

ծուի թողարկումը կարող է ոչ միանշանակ հետևանքներ ունենալ: Դրան հետևող արձագանքները կարող են լինել վտանգավոր, եթե հաշվի առնենք ծայրահեղականության զգալի աճը և տարածումը վերջին տարիների ընթացքում: Ուստի հասկանալի է, թե ինչու է Թուրքիայի կառավարությունը դեռևս խուսափում հաղիսների նոր հավաքածուի մեծ տպաքանակով հրատարակումից՝ սպասելով դրա համար առավել հարմար ժամանակի:

ТУРЕЦКАЯ ПОПЫТКА ПЕРЕСМОТРА КОРПУСА ХАДИСОВ И ОТГОЛОСКИ ИСЛАМСКОГО МИРА

Мариам Мхитарян

(резюме)

Основная идея статьи заключается в обсуждении проекта пересмотра корпуса хадисов, который был инициирован Управлением по делам религии Турции, и к которому реакция мусульманского мира была неоднозначна. В 2008-ом году Управление по делам религии Турецкой республики поручило группу богословов осуществить коренный пересмотр корпуса хадисов. Свою инициативу представители проекта объясняют тем, что некоторые из высказываний пророка Мухаммада были созданы сотни лет после его смерти и не достоверны. В добавление к вышесказанному некоторые хадисы перестали быть актуальными в силу перемен времени.

Проект, который длился в течение шести лет, закончился в 2013 году. В результате самые важные хадисы, по мнению представителей проекта, были собраны в семи томах, где хадисы сопровождаются короткими комментариями, объясняющие высказывания не только в их историческом контексте, но и их сегодняшний смысл. Несмотря на то, что основная работа уже сделана, правительство Турции не спешит предать

огласке результаты, остерегаясь реакции исламского мира, которая в условиях растущего радикализма может не соответствовать турецким намерениям.

TURKEY'S ATTEMPT TO REVISE THE CORPUS OF HADITH AND THE RESPONSE OF ISLAMIC WORLD

Mariam Mkhitarian

(summary)

The main idea of the article is to discuss the hadith revision project that was initiated by the Turkey's Department of Religious Affairs and the response of the Muslim world in general. In 2008 Turkey's Department of Religious Affairs has commissioned a team of theologians at Ankara University's School of Theology to carry out a fundamental revision of the Hadith. An adviser to the project explained that some of the sayings could be shown to have been invented hundreds of years after the Prophet Muhammad died to serve the purposes of contemporary society. The project that lasted for six years finished in 2013. What has emerged is a seven-volume encyclopedia of what its authors considered the most important hadiths. Grouped according to subjects, they are followed by short essays that explain the sayings in their historical context and what they mean today.

NAHĠ AL-BALĀĠA-Ի ՀԱՎԱՔԱԳՐՄԱՆ, ՎԵՐՆԱԳՐՄԱՆ,
ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅԱՆ ԸՆՏՐՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ ՈՐՈՇ ՀԱՐՑԵՐԻ
ՊԱՐԶԱԲԱՆՈՒՄԸ՝ ԸՍՏ ՀԱՎԱՔԱԳՐՈՂ-ՀԵՂԻՆԱԿ
ԱԼ-ՇԱՐԻՖ ԱԼ-ՌԱԴԻԻ ՆԱԽԱԲԱՆԻ

*Բանալի բառեր՝ արաբամուսուլմանական մշակույթ,
խնայ, ժանր, իմամ, Ղուրան, խալիֆ*

Nahġal-balāġa (այսուհետ՝ Նահջ ալ-բալաղա)¹ (արաբերենից nahġ² (*նահջ*)) թարգմանաբար նշանակում է՝ 1. ուղի, ճանապարհ, 2. մեթոդ, միջոց, 3. արվեստ, իսկ balāġa (*բալաղա*)՝ 1. հոետորություն, ճարտասանություն³) ուղղահավատ չորրորդ խալիֆ, հավատացյալների էմիր և շիայական առաջին իմամ Ալի իբն Աբի Տալիբի (մահ. 661 թ.) խուտբանների՝ (241 քարոզ, ճառ, հրահանգներ), ուղերձ-նամակների (79) և իմաստուն մտքերի և ասույթների (489) մի ընտրանի ժողովածու է:

Այս ժողովածուն, որն ընդգրկում է Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող նյութը, արաբամուսուլմանական վաղ մշակույթի բանավոր ավանդույթի ժառանգություն է: Այն բանավոր երկարատև փուլ է անցել և ժողովրդական բանահյուսության

¹ Մեր ուսումնասիրության ընթացքում օգտվել ենք Նահջ ալ-բալաղայի հետևյալ հրատարակությունից (այսուհետ՝ Նահջ ալ-բալաղա) نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام/ هو ما اختاره الشريف الرضي. قم: انصاريان، 2004، ص. 653.

² Հոդվածում օգտագործվել է արաբերենի տառադարձման EALL (Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics) տարբերակը:

³ Բացի ba-lu-ġa (արաբերեն՝ ճարտասան լինել) բայից կազմված ճարտասանություն, հոետորություն իմաստից՝ կա նաև ba-la-ġa (արաբերեն՝ հասնել) բայի արմատից կազմված մեկ այլ՝ անվանական իմաստով նշանակություն, այն է՝ ցանկության իրագործում կամ հասնելը վերջին /նպատակին (խոսքի ճարտասանության միջոցով):

մեջ հետագա մշակումների ընթացքում, որոշակի հավելումների և փոփոխությունների ենթարկվելով, հաստվածաբար գրավոր տեքստի վերածվելով⁴, արդեն այդ ձևով է հասել 10-րդ դար՝ Նահջ ալ-բալաղայի կազմող-հեղինակ, միջնադարյան հայտնի գրականագետ, բաղդադյան միջավայրի հայտնի բանաստեղծ և շիա գրող ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին (970-1015/16)⁵:

Հոդվածում քննարկվելու է Նահջ ալ-բալաղայի հավաքագրող-հեղինակ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կողմից գրված նախաբանը⁶ մինչ օրս եղած կասկածների և հարցադրումների համատեքստը հաշվի առնելով:

⁴ Նահջ ալ-բալաղայի ավելի վաղ աղբյուրներում «բովանդակության» ճշգրտումը, դրանց առկայությունը մուսուլմանական միջնադարյան պատմագիրների և կենսագիրների աշխատություններում առանձին ուսումնասիրության թեմա է. ինչը ժամանակակից որոշ գիտնականներ փորձել են իրականացնել հոդվածների և ստեղծագործությունների տեքստը՝ հենվելով միջնադարյան և ավելի ուշ շրջանի հեղինակների Նահջ ալ-բալաղայի մեկնության և աղբյուրագիտական աշխատանքների վրա: Մանրամասների համար տես՝ A Critical Study of Nahj Al-Balāġha, Syed Mohammad Waris Hassan, PhD thesis, Edinburgh University, 1979, pp. 100-149, Mohammad Ghasemi Zavieh, Authenticity of Nahj al-Balāġha, MA Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1994.

⁵ Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կենսագործությունը համընկել է Աբբասյանների իշխանության շրջանում (750-1258 թթ.) Բուիների (945-1055 թթ.) գերիշխանության հետ, ինչը կարևոր դերակատարություն է ունեցել տվյալ ժամանակահատվածի սոցիալ-քաղաքական, կրոնամշակութային կյանքում տիրող իրավիճակի փոփոխությունների հարցում, որն էլ գիտական գրականության մեջ համարվում է «շիայական վերածնունդի» ժամանակաշրջան: Այս մասին մանրամասն՝ Claude Cahen and Charles Pallet, "Buyids or Buyids", Encycloaedia of Islam 2. Vol 1, pp 1350-1357, Roy Mottahedeh, Loyalty and Leadership in an early Islamic society, I.B.Tauris, 2001, Joel L Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age, Brill Paperbacks, 1992, John J. Donohue, The Buyid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012, Shaping Institutions for the Future, Brill, 2003:

⁶ St 'u' Muqaddima al-Said al-Šarīf al-Radī, Nahġ al-Balāġa, pp. 7-12.

Բնական է, որ հավաստիության տեսանկյունից այս ժողովածուն պետք է ենթարկվեր լուրջ քննության և քննադատության հատկապես միջնադարյան սուննի գիտնականների կողմից⁷ քանավորից գրավոր ավանդույթի անցման տվյալ ժամանակաշրջանին հատուկ բոլոր չափանիշներից ելնելով: Հարկ է նշել, սակայն, որ այդ քննադատությունը և կասկածները հիմնավորվում էին միայն այս կամ այն աղբյուրի կամ որևէ գրավոր ավանդույթի իսկության և հավաստիության տվյալ ժամանակաշրջանին հատուկ սուննիական միջավայրում ընդունված մեխանիզմներով: Իսկ արձակ բանաստեղծական տեքստի բանավոր ակումույացիան ենթադրում էր ինֆորմացիայի հնարավորին չափ ճշգրտություն, հավաքված և պահպանման ու փոխանցման ենթակա նյութի չաղավաղվածության մեխանիզմների մշակում «երկարատև հիշողության» մեջ պահպանման համար⁸:

Նաեւ ալ-բալադայի գրավոր հավաքագրումից երկուսուկես դար հետո միայն սուննիական միջնադարյան հեղինակների շրջանում այս աշխատության հեղինակային հավաստիության շուրջ առաջին կասկածը հայտնել է 13-րդ դարի հայտնի կենսագիր Իբն Խալիկանը (1211-1282թթ.) իր Wafayāt al-ā'yān (Հայտնի մարդկանց վախճանը) «արխատկրատիայի» անդամների կենսագրական աշխատության մեջ, որը պարու-

⁷ Միջնադարյան սուննի գիտնականների շրջանում Նաեւ ալ-բալադայի «հեղինակային» հավաստիության և կասկածների մասին մանրամասն տե՛ս՝ Սյրտյան Ս., Nahǧal-balāǧā-ի «հեղինակային» խնդրի քննարկումը միջնադարյան սուննի գիտնականների շրջանում, Արաբագիտական ուսումնասիրություններ, Հատոր 7, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2014, էջ. 160-182:

⁸ Այս մասին տե՛ս՝ Оганесян Д., К вопросу об истинности и «правдоподобности» поэтического высказывания, стр. 209-219. Арабская филология. Вып. 3. Сборник статей, посвященный 50-летию Института восточных языков – Института стран Азии и Африки / Ин-т стран Азии и Африки при Моск. гос. ун-те; [отв. ред. вып. – А. В. Германович, В. В. Сафронов; редкол.: Г. Р. Аганина и др.]. – М.: Ключ-С, 2008. – 120 с.

նակում է իսլամական աշխարհում 865 հայտնի հեղինակների կենսագրություն⁹:

Այժմ հակիրճ և ընդհանրական կերպով ներկայացնենք սուննիական միջավայրում միջնադարից ծնված և մինչև օրս գիտական շրջանակներում այս աշխատության շուրջ եղած կասկածների և հարցադրումների շրջանակը.

- Իսնադի փոխանցողների շղթայի բացակայությունը՝ որպես այդ ժամանակահատվածում սուննիական պատմագրության և գիտության մեջ բովանդակության իսկության միակ և հիմնական երաշխիք և այլն
- Հավաքագրման հետ կապված կասկածներ՝ կազմող-հավաքագրողի (ալ-Շարիֆ էդբայրներից ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին, թե նրա եղբորը՝ ալ-Շարիֆ ալ-Մուրթադային պատկանելու հարցը), տարբեր ժամանակներում տարբեր հեղինակների կողմից ավելացումների և ձևափոխումների շուրջ (հավաքական հեղինակության հարցը) և այլն.
- Գաղափարախոսական բնույթի հարցերի շուրջ.
 - Սուլհամմադի զինակիցների վերաբերյալ բովանդակության քննադատություն.
 - Կանանց վերաբերյալ վիրավորական բովանդակության քննադատություն.
 - Ալիի կերպարին չհամապատասխանող բովանդակության քննադատություն.
- Լեզվական խնդիրների և արտահայտությունների օգտագործման տեսանկյունից և այլն¹⁰:

⁹ Այս աշխատությունը չի ներառում Սուլհամմադ մարգարեի անմիջական զինակիցներին, որոնց կենսագրական մանրամասներն Իբն Խալիկանի ժամանակաշրջանում արդեն առկա էին: Մանրամասները տե՛ս՝ Ibn Ḥalikān, Wafayāt al-a'yān wa *anbā' abnā' az-zamān*, 1/423.

¹⁰ Մի շարք կասկածների վերաբերյալ մանրամասները տե՛ս՝ Khulūṣī Ṣafā, "The authenticity of Nahj al-Balāgha", *Islamic Review*, October 1950, pp. 31-55.

Կառուցվածքային տեսանկյունից Նահջ ալ-բալադան երեք հիմնական մասերի է բաժանված, ինչպես հենց ինքը ալ-Շարիֆ առ-Ռադիին էր գրում Նահջ ալ-բալադայի նախաբանում. «Ես նկատեցի, որ Ալիի խոսքերը երեք ասպեկտների շուրջ էին՝ առաջինը քարոզները և հրահանգները, երկրորդը՝ նամակները և ուղերձները, իսկ երրորդը՝ իմաստությունները և ասույթները, և այդպես էլ որոշեցի բաժանել: Ալլահի կամքով, ես որոշեցի առաջինը հավաքել քարոզները, հետո ուղերձներն ու նամակները և վերջում միայն իմաստությունները և ասույթները»¹¹:

Ինդիքն այն է, որ այս ժանրային բաժանումից բացի Նահջ ալ-բալադայի կառուցվածքն իրենից ներկայացնում է տարբեր հատվածներից միաձուլված, էկլեկտիկ, առանց հստակ կարգի և ժամանակագրական ճիշտ հերթականության, մինևնույն ժամանակ առանց հստակ բովանդակային հերթականության մի տեքստ: Օրինակ, եթե Ղուրանում սուրանների երկարությունը որոշիչ գործոն էր հերթականության հարցում, Նահջ ալ-բալադայում կարճ և երկար քարոզները կամ ուղերձները միմյանց հաջորդում են և չունեն նույնիսկ ժամանակագրական հերթագայություն, մինևնույն ժամանակ որոշ հետազոտողներ համարում են, որ նույնիսկ ճարտասանությունը՝ որպես չափանիշ չի օգտագործվել հերթականությունը սահմանելու հարցում¹²: Որոշ ուղերձներ ավելի մեծ դիսկուրսների մաս են, որոնք այդպես էլ ամբողջական չեն, սակայն ներառված են այս ընտրանիում: Մինևնույն ժամանակ հեղինակը նաև չի փորձել թեմատիկ բաժանում անել և ըստ թեմատիկ բովանդակության շարադրել գլուխները: Սակայն ինչպես ընդունում են բազմաթիվ մասնագետներ կարևոր է

http://aail.org/text/articles/islamicreview/1950/10oct/islamicreview_1950oct.pdf (մուտք 10.10.14):

¹¹ Stū` Muqaddima al-Saidal-Šarīf al-Radī, p.9.

¹² Stū` A Critical Study of Nahj Al-Balagha, Syed Mohammad Waris Hassan, PhD thesis, Edinburgh University, 1979, pp. 2-3.

այն հանգամանքը, որ ոճական առումով ոճային նմանությունը և միատարրությունը նույնն է ամբողջ տեքստում և վաղ իսլամական շրջանի չափածո արձակի վառ օրինակ է¹³: Այստեղ կարևոր է մեկ անգամ ևս նշել, որ հին արաբական հասարակական գործունեությանը հատուկ կոլեկտիվ հիշողության մեջ նախորդ սերունդներից ժառանգած նախնիների իմաստության և փորձի մասին հստակ ու մանրակրկիտ ինֆորացիայի պահպանումը և փոխանցումը հիմնվում էր բանավոր փոխանցման համակարգի վրա, որն իր հիմքում կրում էր երկար տարիների ընթացքում մշակված ընտրության, պահպանման և տվյալ ինֆորմացիայի աղավաղման հնարավորությունների բացառումը տվյալ համակարգի ներսում¹⁴:

Նահջ ալ-բալադայի հեղինակային, կառուցվածքային, բովանդակության հարցերի շուրջ եղած կասկածների վերհանման տեսանկյունից մեծ կարևորություն է ներկայացնում հենց հավաքագրող-հեղինակի կողմից իմամ Ալիին պատկանող բանավոր նյութի՝ մեկ ամբողջական ժողովածուի մեջ հավաքագրման վերաբերյալ գրված նախաբանը, որն իր մեջ ներառում է մի շարք հարցերի պատասխաններ և պարզաբանումներ.

- Հավաքագրման մտահղացման, իրականացման և նպատակների մասին.
- Վերնագրման հարցի շուրջ.

¹³ Stū` Qutbuddin Tahera, The sermons of Ali ibn Abi Talib: At the confluence of the core Islamic teachings of the Quran and the Oral, Nature-Based cultural ethos of Seventh Century Arabia. *Anuario De Estudios Medievales*, 42/1, enero-junio 2012, pp. 201-228. http://nelc.uchicago.edu/sites/nelc.uchicago.edu/files/Qutbuddin_201-228.pdf (մուտք 15.01.14), Djebli, Moktar, 'Nahdj al-Balagha', EI2, vol.7, p. 904:

¹⁴ Այս մասին մանրամասն տես՝ Оганесян Д., К вопросу об истинности и «правдоподобности» поэтического высказывания, стр. 209-210.

- Բովանդակության ընտրության/ հասանելիության հարցի մեկնաբանում.
- Կառուցվածքային բնույթի որոշ պարզաբանումներ.
- Ալլահ-Մուհամմադ մարգարե-իմամներ-Ահլալ-բեյթին հատկապես առաջին իմամ Ալի իբն Աբի Տալիբի արժանիքների, համայնքի համար նրանց նշանակության, ինչպես նաև որոշակի փոխհարաբերությունների վերհանումը:

Հոդվածում ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի նախաբանի վերլուծության արդյունքում կներկայացվի այս հարցերից յուրաքանչյուրի վերաբերյալ եղած պարզաբանումները և մեկնաբանությունները:

Ընդհանրապես ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի նախաբանը կառուցվածքային և բովանդակային առումով շատ հետաքրքրական է: Այն ոչ միայն ընդգրկում է ժողովածուի կառուցվածքային հարցերի շուրջ պարզաբանումներ, այլև մեկը մյուսին կարծես հաջորդում են ժողովածուի կառուցվածքային առանձնահատկությունների վերաբերյալ հատվածները և Ալլահի, Մուհամմադ մարգարեի, իմամների և հատկապես առաջին իմամ Ալի իբն Աբի Տալիբի յուրահատկությունների և բացառիկությունների մասին ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի և իր ժամանակակիցների պատկերացումների մասին մտտեցումները և համոզումները: Նախաբանի ամբողջական վերուծությունը հնարավորություն է տալիս ենթադրելու, որ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադին կարծես հասկանում էր, որ հետագայում կառուցվածքային հարցադրումների կողքին պարտադիր կերպով առաջանալու էր բովանդակային որոշակի հարցերի պատասխանների անհրաժեշտություն: Իսկ ժողովածուի բովանդակությունն առանց իմամ Ալիի կերպարի մեկնաբանման և ներկայացման, շիայական համայնքի համար իմամ Ալիի դերակատարության կարևորությունը և նրա ժամանակաշրջանի պատմամշակութային, սոցիալ-քաղաքական և կրոնական առանձնահատկությունները հասկանալու հնարավոր չի լինի ըմբռնել և գնահատել այս աշխատությունն ըստ արժանվույն:

Նախաբանը սկսվում է «Հանուն ողորմած և գթասիրտ Ալլահի» արտահայտությամբ, որին անմիջապես հետևում է *amma b'du* (հետո, այնուհետև) արտահայտությամբ նախաբանի առաջին նախադասությունը: Առաջին պարբերությունն Ալլահի, Մուհամմադ մարգարեի, իմամների և Ահլ ալ-բեյթի գովերգման և արժանիքների ու նրանց տեղի ու դիրքի, առաքելության մասին է¹⁵:

Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող նյութի հավաքագրման մտահղացման և նպատակների մասին ալ-Շարիֆ ալ-Ռադին գրում է հաջորդ պարբերությունում հետևյալը. «Երիտասարդության ծաղկման շրջանում ես սկսեցի գրել իմամների առանձնահատկությունների մասին գիրք, որն ընդգրկում էր նրանց արժանիքների մասին տեղեկատվություն և նրանց խոսքերի գոհարները: ... Ես ավարտեցի հավատացյալների էմիր Ալիին պատկանող հատվածը, սակայն չկարողացա ավարտին հասցնել մյուս իմամների հատվածը ժամանակային սղության և օրերի սակավության պատճառով: Ես բաժանել էի գիրքը տարբեր բաժինների և գլուխների այն կերպ, որ Ալիին պատկանող կարճ իմաստությունները, քարոզները և սասցվածքները ներառվեին, սակայն առանց նրա երկար քարոզների և ուղերձ-նամակների»¹⁶:

Սրանից հետո ալ-Շարիֆ ալ-Ռադին գրում է, թե ինչպես իր ընկերները և հավատակիցները, հիանալով իմամ Ալիի կարճ ասույթների և արտահայտությունների գեղեցկությամբ և անզուգականությամբ, խնդրում են նրան ավարտել գիրքը, որն ամբողջությամբ կներառեր հավատացյալների էմիրին պատկանող նյութը՝ այդ թվում քարոզները, նամակ-ուղերձները, խորհուրդները և բարոյախրատական մտքերը¹⁷:

¹⁵ Տե՛ս՝ Muqaddima al-Saidal-Şarîf al-Rađî,p7.

¹⁶ Նույն տեղում՝ էջ 7-8.

¹⁷ Հետաքրքրական է, որ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադին այստեղ օգտագործում է արաբերեն՝ *dab* բառը: Տե՛ս՝ Muqaddima al-Saidal-Şarîf al-Rađî,p 8.

Այս մտքից հետո ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին նորից կարծես շեշտում և ցույց է տալիս իմամ Ալիի ճարտասանության և հռետորության գերագույն աստիճանը: Դա նա ներկայացնում է, ոչ միայն որպես իր սեփական կարծիք, այլ նաև հանդես է գալիս ժամանակակիցների անունից:

«...Նրանք համոզված էին, որ հավատացյալների էմիրը ճարտասանության և հռետորության աղբյուրն է, և նրա բոլոր մտքերը կլինեն ճարտասանության հիասքանչ արտահայտություններ, հռետորության նմուշներ, արաբերեն լեզվով գոհարներ, հավատքի մասին փայլուն արտահայտություններ, որոնք չկան հավաքագրված մեկ տեղում կամ որևէ մեկ այլ գրքում: Իմամի միջոցով ճարտասանության և հռետորության թաքնված իմաստները հայտնի են դառնում և նրանից էլ հռետորության և ճարտասանության կանոնները սովորում են հաջորդները: Յուրաքանչյուր քարոզիչ-հռետոր օգտագործում է նրա կողմից արտասանված նմուշները/ օրինակները և յուրաքանչյուր ճարտասան քարոզող օգտվում է նրա խոսքերից»¹⁸:

Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին շարունակում է գովերգել իմամ Ալիին և նշում է, որ այս ամենից հետո էլ միևնույն է, ոչ ոք չէր կարող հավասարվել նրան, քանի որ նա առաջինն ու անգուգականն է, քանի որ նրա մտքերը կրում էին աստվածային գիտելիքի արտացոլումը և մարգարեի խոսքերի բեռնվածքը¹⁹: Նա շարունակում է. «... Այդ իսկ պատճառով էս ընդունեցի նրանց խնդրանք/ առաջարկը, քանի որ էս գիտեմ, որ սա մեծ պարզ և, հեղինակության բարձրացում և վարձքի մեծ գանձարան»²⁰:

Ըստ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի՝ այս ժողովածուի հավաքագրման նպատակը կայանում էր հավատացյալների էմիրի հռետորության արվեստում մեծությունն ու գերակայությունը

բոլորին բացահայտելն էր, ի հավելումն նրա այլ անթիվ արժանիքների/որակների և անհամար առանձնահատկությունների: Պետք էր ցույց տալ, որ նա այս բնագավառում հասել է բարձրագույն աստիճանի, իր նախնիների մեջ միակն էր, ում խոսքերը ամենուր են հնչել և հիշատակվել, խոսքեր, որոնց խորությունը հնարավոր չէր չափել և դրանց նշանակությունն անհաշվելի մեծություն էր²¹:

Անմիջապես հետո ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին գրում է. «...Քանի որ էս իմ ծագումը հանգեցնում եմ իմամ Ալիին, էս հաճույքով այստեղ կհիշատակեմ ալ-Ֆառագդակից հետևյալ երկտողը՝

*Մրանք իմ նախահայրերն են, ո՛վ Ջարիր,
Երբ հավաքվում են միասին, կարող էս արդյոք
հավասարը գտնել»²²:*

Այս հատվածը շատ կարևոր է հենց ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի անձի և կենսագործունեության տեսանկյունից: Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կենսագրությունն ուսումնասիրելիս, ինչն այս հոդվածի շրջանակներում հնարավոր չէ ներկայացնել, պարզ է դառնում, որ իր նախնիների ժառանգ լինելու հանգամանքը մեծապես պայմանավորել է նրա կյանքն ու գործունեությունը²³:

Այս գովերգման երկտողից հետո ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին կրկին անդրադառնում է գրքի կառուցվածքին, որի մասին մենք արդեն հիշատակել ենք վերը, թե ինչպես է բաժանում երեք գլուխների: Այստեղ նա պարզապես շարունակում է կառուցվածքային հարցի քննարկումը նշելով, որ նա բաց էջեր է թողնում ամեն գլխից հետո, որպեսզի, եթե ինչ-որ բաներ ինքը բաց է թողել և իրեն հասանալի չեն եղել, կարելի լինի

²¹ Նույն տեղում, էջ 9:

²² Նույն տեղում:

²³ Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կենսագրական մանրամասների համար տե՛ս Waheed S. Akhtar, Early Shi'ite Imamiyyah thinkers, New Delhi, Ashish Pub. House, pp. 123-176, 1988.

¹⁸ St' u' Muqaddima al-Saidal-Sarif al-Radi, p. 8.

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 8-9:

²⁰ Նույն տեղում:

լրացնել: Նա շարունակում է բացթողումների հարցը հետևյալ կերպ. «Ես միայն հավաքագրել եմ հոետորության և ճարտասանության տեսանկյունից հիասքանչ համարվող նմուշները և նպատակ չեմ ունեցել դրանք դասակարգել կամ համակարգել»²⁴: Փաստորեն, հենց այ-Ռադիին ինքը գտնում է, որ բովանդակությունը և դրա ընտրությունը որոշակիորեն պայմանավորված են ձևի ընտրության հարցի հետ, այն տեսանկյունից, որ հեղինակ-հավաքագրողն իր առջև նպատակ է դրել հավաքագրել ճարտասանության/հոետորության տեսանկյունից լավագույնները և իր առջև նպատակ չի դրել համակարգել կամ ժամանակագրորեն դասակարգել նյութը, որը նա տարիների ընթացքում հավաքագրել է: Ընդհանրապես հավաքագրողների կողմից նյութի ընտրության, ինչպես նաև իրենց կողմից ներգրավվածության հարցերի²⁵, աբեռացիաների տվյալ ժամանակաշրջանի ընթերցողին/ուսնկնդրին հասկանալի դառնալու նպատակով արված ձևափոխումների²⁶ հարցերը կարևոր խնդիրներ են, որոնք այս հոդվածի շրջանակներում հնարավոր չէ քննարկել:

Եվս մեկ անգամ կառուցվածքային հատվածին հետևում է հավատացյալների էմիրի արժանիքների և կերպարի վերհանման, նկարագրման մի հատված, որը հստակորեն ցույց է տալիս Ալիի կերպարի միմյանց հակասող հատկանիշների

²⁴ St' u' Muqaddima al-Saidal-Šarif al-Rađi, p.10.

²⁵ Օրինակ «Մարգարեի ժառանգորդները» գրքի հեղինակ Լ. Թաքիմը իր գրքում ներկայացնում է, թե ինչպես էին հետագա կենսագիրները կամ հավաքագրողները տարբեր կրոնական խմբավորումների ներսում ներգրավվում կարևոր հեղինակությունների իդեալականացված կերպարները ստեղծելու գործում, իրենք էլ ազդեցություն գործելով այդ անհատների հեղինակության կերպարների ստեղծման մեջ: Մանրամասն տես՝ The Heirs of the Prophet, Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam, Liyakat N. Takim, State University of New York, 2006.

²⁶ Այս մասին տես՝ Оганесян Д., «Книга поэзии и поэтов» Ибн Кутайбы (828-889 гг.), ЕГУ, Ереван, 1986, стр. 4-6.

կրող լինելու կարևոր հանգամանքը: Մի կողմից նրա խիզախությունները և հերոսություններն են, մյուս կողմից նրա ներողամտությունը հակառակորդների նկատմամբ, հավասարակշռվածությունը, զսպվածությունը և բարեգթությունը: «...Հավատացյալների էմիրի առանձնահատկություններից, որում նրան հավասարը չկա և ոչ ոք չի կարող կիսել այդ ամենը նրա հետ, այն է, որ նրա խոսքերը ասկետիզմի, քարոզի, Ալլահի հիշատակման և ապավինման հարցերի վերաբերյալ այնպիսին էին, որ երբ մեկը դրանք փորձի կրկնել առանց հաշվի առնելու, թե ում են պատկանում այդ խոսքերը, չի կարող պատկերացնել, որ այն պատկանում է մի մարդու, ով ունի ղեկավար բարձր դիրք և իշխանություն, տնօրինում է մարդկանց ճակատագրեր, մարտնչում է թշնամու դեմ սրով և հրով ...»²⁷:

Ալիի կերպարի նկարագրման այս հատվածին կրկին հաջորդում է աշխատության կառուցվածքային տեսանկյունից նկատառումներն այս անգամ արդեն գրքում տեղ գտած կրկնությունների առնչությամբ: Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին որոշակիորեն պարզաբանում և բացատրում է դրանց առկայության փաստը. ինչո՞վ են պայմանավորված կրկնությունները նույնությամբ կամ տարբերություններով: Նա դրանք բացատրում է նախ որպես միևնույն ավանդույթի տարբեր փոխանցողների առկայությամբ և տարբեր ժամանակներում դրանց գրի առնելու հանգամանքով: Մի կողմից դա բացատրում է միևնույն մտքի տարբեր ձևակերպումների առկայությամբ, մյուս կողմից համարում է բացթողում և ոչ թե մտադրություն, որպեսզի չկորցնի ճարտասանության տեսանկյունից արժեքավոր որևէ միտք, հորդոր կամ քարոզ: Նա գրում է. «...Այս ժողովածուում բառերի կամ թեմաների որոշ կրկնություններ կարող են լինել, քանի որ հավատացյալների էմիրի ասածները հայտնի են եղել տարբեր ձևերով: Երբեմն պատահում էր,

²⁷ St' u' Muqaddima al-Saidal-Šarif al-Rađi, p. 10.

որ մի մասնավոր ասացվածք/խոսք ավանդություն այս կամ այն հստակ ձևով էր ի հայտ գալիս և հենց այդպես էլ գրի էր առնվում: Հետո, միևնույն խոսքն ու ասացվածքը մեկ այլ ավանդությունով էր գրի առնվում կամ ընդունելի ավելացումով կամ էլ շատ ավելի գրավիչ արտահայտչամիջոցներով: Այս դեպքերում հավաքագրման նպատակից էլնելով և այդ գեղեցիկ մտքերը կորստից պաշտպանելու նպատակով որոշվում էր կրկնել դրանք: Պատահում էր նաև, որ որոշակի մի միտք/արտահայտություն ավելի վաղ էր պատահել և գրի առնվել, սակայն հետավորության պատճառով կրկին ներառվում էր ժողովածուի մեջ. սա ոչ թե մտադրված/նպատակաշին էր արվում, այլ որպես բացթողում...»²⁸:

Բացի դա պետք է նշել ևս մի կարևոր հանգամանք. ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին չի համարում, որ ինքը հավաքել է իմամ Ալիին պատկանող ամբողջական նյութը: Այս առումով նա գրում է. «...Այս ամենը հաշվի առնելով, ես չեմ հավակնում նրան, որ հավաքել էմ հավատացյալների էմիրին պատկանող նյութը բոլոր աղբյուրներից, և որ այս ժողովածուից դուրս չեն մնացել նրա խոսքերը տարբերվող/այլ կառուցվածքներով: Իրականում ես չեմ բացառում, որ այն, ինչ ես հավաքագրել էմ, և այն ամենը, ինչ որ կա մեր գիտելիքներում և կիրառության շրջանակում, շատ ավելի քիչ է այն ամենից, ինչը հասանելի չի եղել ինձ: Իմ խնդիրը եղել է հնարավոր ամեն քան անել իմ ուժերի շրջանակում, և Ալլահն իր հերթին հեշտացրել է հավաքագրման ճանապարհը և ուղղորդել է ինձ իմ նպատակին հասնելու համար...»²⁹:

Վերնագրման, ինչպես նաև թեմատիկ բովանդակության մասին ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին գրում է իր նախաբանի միայն վերջին երկու կարճ պարբերություններում. «...Վերոշարադրյալից/հավաքագրման աշխատանքներն ավարտելուց հե-

²⁸ Նույն տեղում, էջ 11:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 11-12:

տո, ես որոշեցի անվանել այս գիրքը ճարտասանության արվեստը/ուղին, քանի որ այն ունկնդրի համար բացում է ճարտասանության դռները և կարճացնում է ընթերցողի համար դրան հասնելու ուղին. և՛ սովորողը, և՛ ուսուցանողը, ինչպես նաև հոռետրաբանները կարող են գտնել իրենց հարցերի պատասխաններն այս գրքում, իսկ ճգնավորներն էլ կարող են հասնել իրենց նպատակներին և ձգտումներին: Այս գրքում հրաշալի կերպով քննարկվում է Ալլահի միակության (ta'ahid), արդարության ('dl), Ամենակարող Ալլահի արարվածների հատկանիշներից գերծ լինելու հարցերը, ինչը կարող է հագեցնել յուրաքանչյուրի գիտելիքի ծարավը, կառաջարկի յուրաքանչյուր հիվանդության բուժում և կվերացնի բոլոր տեսակի կասկածները»³⁰:

Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին Նահջ ալ-բալադայի նախաբանն ավարտում է հետևյալ խոսքերով՝ «Ամենակարող Ալլահից ակնկալում եմ համաձայնություն և հովանավորություն իմ նպատակների իրականացման և պաշտպանության հարցում: Ես ապավինում եմ Նրան սրտի սխալներից և լեզվի սխալներից պաշտպանության հարցում, ինչպես նաև խոսքի սխալներից և արարքների սխալներից գերծ մնալու աջակցություն եմ ակնկալում. Նա է իմ ապավենը և լավագույն երաշխավորը»³¹:

Փաստորեն, Նահջ ալ-բալադայի նախաբանի վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ գրքի ստեղծման նպատակների, հավաքագրման և դրանց իրագործման, ինչպես նաև որոշ կառուցվածքային, բովանդակային և վերնագրման հարցերի վերաբերյալ մի շարք պատասխաններ ներառված են Նահջ ալ-բալադայի հավաքագրող-հեղինակ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի նախաբանում:

³⁰ Նույն տեղում:

³¹ Նույն տեղում:

К ВОПРОСУ О СБОРА, КОМПИАЦИИ, ЗАГЛАВИЯ,
СОДЕРЖАНИИ И КОМПОЗИЦИИ НАХДЖ АЛЬ-БАЛАГИ ПО
ПРЕДИСЛОВИИ АВТОРА-КОМПИАЦИИ АЛЬ-ШАРИФА
АЛ-РАДИ

Татевик Мкртчян

(резюме)

Нахдж аль-Балага (пер. Путь красноречия) является собранием, состоящим из 240 проповеди, 79 писем и 489 высказываний четвертого праведного халифа (656—661), повелителя правоверных (амир аль-муминин) и первого из двенадцати почитаемых шиитами имама имама Али ибн Аби Талиба (600-661). Автором компиляции этого труда является шиитский ученый, известный литератор, поэт, богослов и филолог аль-Шариф аль-Ради (970-1015/1016). Он жил и работал во время правления Буидской династии (945-1055). С 13-го века в среде средневековых ученых синнутов начинается критика о подлинности и авторстве Нахдж аль-Балаги, которые до сих пор приняты как основания для исследования источника многими современными учеными. В этой статье мы рассмотрим и обсудим вопросы о сбора, компиляции, заглавия, содержании и композиции в предисловии составителя аль-Шарифа аль-Ради.

THE EXAMINATION OF THE ISSUES OF COLLECTION,
COMPILATION, TITLING, CONTENT AND CONSTRUCTION
OF THE NAHĠ AL-BALĀĠA IN THE PREFACE OF THE
COMPILER AL-ŠARĪF AL-RAḌĪ

Tatevik Mkrтчyan

(summary)

Nahġ al-Balāġa (lit. Way/Path/Peak of Eloquence) is a "collection of fragments of sermons and speeches, letters, homiles and maxims" attributed to the first Ithna'ashari Imām and the fourth al-Ḥulafā' al-Rāšidūn, Amīr al-Mū'minīn, 'Ali ibn Abī Ṭalīb, (600-661) compiled by Al-Šarīf al-Raḍī (970-1015/1016) one of the prominent scholars and poets of the Būyid period (945-1055). The debate over the authenticity and authorship doubts of Nahġ al-Balāġa started from the 13th century from the Medieval Sunni scholars, which were taken as bases for the studies of many modern scientists. In this article we examine and discuss the issues of collection and compilation, titling, content and construction in the preface of the compiler al-Šarīf al-Raḍī which shedding light on many doubts.

THE IMAGE OF YAZIDI MINORITY AND THE JUSTIFICATION OF SLAVERY IN IS'S OFFICIAL MAGAZINE "DABIQ" (№1-10)

Keywords: *Islamic State, Yazidi minority, slavery, infidels, Dabiq, caliphate, Islamic law, Ummah*

In 2014, Abu Bakr al-Baghdadi¹, the leader of terrorist organization called "Islamic state" (IS), declared the organization as a caliphate and announced himself the first caliph of this-called "caliphate"². This was a unique phenomenon inasmuch as before that none of Muslim fundamental organizations declared revival of caliphate.

IS, which controls a huge territory in Syria and Iraq, tries to reestablish Islamic Ummah (Islamic community)³. The reestablishment of Ummah and Shari'ah law in these territories means organizing not only Muslim, but also non-Muslim population and clarification of their rights.

In this way, IS does many steps to present its actions in line with the letter and the spirit of Islam. This implies that IS's steps, including violence against Yazidi minority, should be explained in the light of the sources of Islamic law i.e. Quran and Sunnah.

One of the main characteristics of modern Middle East is religious, notably fundamental, activity. This activity has been

¹ The Biography Of Sheikh Abu Bakr Al Baghdadi, available online at <https://archive.org/details/TheBiographyOfSheikhAbuBakrAlBaghdadi> (accessed online at 01.09.2015)

² Full text of declaration of caliphate, available online at http://myreader.toile-libre.org/uploads/My_53b039f00cb03.pdf (accessed online at 01.09.2015)

³Umma, Encyclopædia of Islam, 2nd Edition, V 10, Edited by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 859

expressed in different ways during the last century. However, this activity's extremely expression is observed on the threshold of the second decade of the 21st century.

The Middle Eastern clashes include myriad forces, objectives and modus operandi of which are incredibly different from one another. In this arena of political games and multilateral struggle, the most vulnerable element was and still is the populace, particularly the minorities. The Middle Eastern multiethnic society has vulnerable elements, which easily become the target of hostility and extinction.

On the background of so-called "Arab spring" or "Arab Uprisings", in the territories of Syria and Iraq the terrorist organization Islamic State obtained great strength and capability. This organization was originally called "Islamic State in Iraq" but in 2013, its leader, Abu Bakr al-Baghdadi, changed its name to "Islamic State in Iraq and Sham". Later, in June 2014 the organization got its today's name, "Islamic State" and was declared a "caliphate"⁴.

On the way of this "caliphate's" creation the leader of IS made several steps in order to regulate the life within "caliphate" and its compatibility with the Shari'ah law.

⁴ Sahakyan N., Xalifayowt'yan sownniakan tesowt'yan patmakan zargac'owmë, Verlowçakan tegekagir h. 7: Hodvaçneri žogovaçow/ EPH; K'agak'akrt'akan ew mšakowt'ayin hetazotowt'yowwnneri kentron; Xmb. Xorhowrd. – Er.: 2015, ëj 30-71 (Sahakyan N., Historical evolution of Sunni theory of caliphate, Analytical Bulletin, № 7, Center for Civilization and Cultural Studies (YSU), Yerevan 2015, pp. 30-71) (Transliteration from Armenian to Latin by <http://am.translit.cc/>)

Islamic model of community and the rights of non-Muslim population

Given that in the IS controlled territories the population is not merely Muslim and other religious minorities also live here; there is an issue especially concerning the interaction with these people and the clarification of their rights.

In order to understand IS's steps to regulate "caliphate's" internal life we need to observe the structure of Islamic community, Ummah and the roles and rights of its members.

From the standpoint of Islam people are divided into two major groups: Muslims and non-Muslims.

Quran differentiates two groups for non-Muslims: *Ahl al-Kitab* (*The people of the Book*⁵) and *"Infidels"*⁶ who cannot gain the status of al-Dhimmi⁷.

By becoming Ahl ad-Dhimma the People of the Book can become the members of Ummah. Special rights are defined for them. By signing the contract, they accept the list of rights and prohibitions under the protection of Muslims.

The situation is different for second group: if the representatives of Ahl al-Kitab have the opportunity to live under the protection of Muslims, pay the tax (Jizyah) and keep their religion, those who belong to the group of "infidels" are not given

⁵ Ahl al-Kitab, Encyclopædia of Islam, 2nd Edition, V 10, Edited by an Editorial Committee Consisting of H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, Assisted by S. M. Stern, , Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 264.

⁶ K'očaryan H., «Owmmayi andamnerin veraberog oroš harc'er», Arabagitakan owsowmnasirowt'yownner, A, Erewan 2006, eĵ 64-65: (Qocharyan H., Some questions concerning the members of Ummah, Arabic Studies journal, N 1, Yerevan 2006, pp. 64-65)

⁷ Ahl al-Dhimma, Encyclopædia of Islam, 2nd Edition, V 10, Edited by an Editorial Committee Consisting of H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, Assisted by S. M. Stern, , Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 258.

this chance. Thus, the representatives of this group cannot live in Ummah. They should embrace Islam or face to death.

Yazidis as infidels

The Yazidis were declared as infidels by the Islamic State, which means that they should opt for becoming Muslims or facing to death.

However, the behavior toward Yazidis is not clear enough. Many of Muslim clerics accept Yazidis as the representatives of Ahl al-Kitab. Thus, they are sure that the violence against Yazidis by the hands of IS's rebels cannot be considered as Islamic.

We can find the best example of this in the "Open letter to Baghdadi" signed by hundreds of Muslim clerics. The 11th point⁸ of this letter claims that Yazidis should be considered as members of Ahl al-Kitab⁹ and they should be given an opportunity to live as ad-dhimmi.

In particular, they point out, that from the legal perspectives of Sharī'ah Yazidis are Magians, because the Prophet Muhammad said: 'Treat them as you treat People of the Scripture¹⁰.' Thus, they are People of the Scripture. They also reinforce their claim by Quran's ayah from the surah "Al-Hajj", where it is stated that

"Truly those who believe, and those of Jewry, and the Sabaeans, and the Christians, and the Magians and the polytheists - God will indeed judge between them on the Day of Resurrection. Assuredly God, over all things, is Witness."
[Al-Hajj: 17].

⁸ Letter to Baghdadi, available online at <http://www.lettertobaghdadi.com/> (accessed online at 05.09.2015)

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

Though this claim is clear and many clerics gave explanation on the case of Yazidis, the position of IS did not change. Islamic State started to prove its "truthfulness" and justify its actions. In order to spread its ideas IS especially uses its' official magazine called "Dabiq", first issue¹¹ of which was published in July 2014¹².

Though Islamic State had started to portray Yazidis as Satanists¹³ long before, the main explanation came in the forth issue.

Through "Dabiq" IS states that before taking the city Sinjar IS authority had tasked its Shari'ah student to research and show whether or not Yazidis should be treated as mušriks, or maybe they were Muslims at the beginning and then apostatized¹⁴.

Though some scholars claim that Yazidis might be an apostate¹⁵ sect of Islam and that they are not mušriks, the Islamic State's

¹¹ Up till now, IS has published 10 issues of this propaganda magazine and dedicated several articles to the issue of Yazidis. By using propaganda through Dabiq, Islamic State tries to portray Yazidis as infidels and justify the killing of thousands of Yazidis and enslavement of Yazidi women.

The first issue of Dabiq was dedicated to the return of "Khilafa" (caliphate). According to the publishers, this magazine is focusing on issues of tawhid, manhaj, hijrah, jihad, and jama'ah.

As for the name of the magazine, then it is taken from the area named Dabiq in the northern countryside of Halab (Aleppo) in Sham. This place was mentioned in a hadith describing some of the events of the Malahim (what is sometimes referred to as Armageddon in English). This event is considered as one of the greatest battles between the Muslims and the crusaders, which will take place near Dabiq. "The Return of Khilafah" (Ramadan 1435), Dabiq №1, p. 3-4

¹² The Islamic State's (ISIS, ISIL) Magazine, available online at <http://www.clarionproject.org/news/islamic-state-isis-isil-propaganda-magazine-dabiq> (accessed online at 15.08.2015)

¹³ "A Call to Hijrah" (Shawwal 1435), Dabiq №3, p. 35.

¹⁴ "The Failed Crusade" (Dhul-Hijjah 1435), Dabiq №4, p. 14-15.

¹⁵ Oskanyan V., Kapowyti argelqy' ezdiakanowt'yan mej, Merd'avor & Mijin Ar&elqi Erkrner & Jhoghovowrdner H. 18, HH GAA Ar&elagitowt'yan Institut: Er&an, «Zangak-97» hrat., 1999, e'j 236-241 (Voskanyan V., The taboo

research showed that "this group is one that existed since the pre-Islamic jāhiliyyah". Moreover, even though they live "surrounded by Muslim population", they never converted to Islam. Furthermore, the IS claims, that the noticeable roots of Yazidis' religion are found in the Magianism, "but reinterpreted with elements of Sabianism, Judaism, and Christianity, Sufism¹⁶". Thus, we can understand IS behavior toward Yazidi minority.

It should be outlined that the fourth issue of "Dabiq" was published in September of 2014. The date is essential due to the fact that in this short period of time (August-September) IS's rebels organized the slaughter of Yazidi population of Sinjar. In this period the Kurdish peshmarga were withdrawn leaving the unprotected Yazidi minority defenseless against militants.

It is well known, in August 2014, "Islamic State" captured the city of Sinjar in the Iraq's Nineveh Province, which is mainly inhabited by Yazidis. Capturing of Sinjar became the start of Yazidi's persecution. During this horrible event up to 5,000 Yazidi men were shot in cold blood and almost 7 thousand women were captured by IS. 200,000 civilians fled from Sinjar, of whom around 50,000 Yazidis escaped to the nearby Sinjar Mountains¹⁷.

Not only the International community was concerned by this extremely cruel act against the Yazidis, but also many Muslims as well, who, as I have already mentioned above, tried to prove the dependence of Yazidis on Ahl al-Kitab.

IS replied to these claims expressly and definitely. The "Dabiq's" article, called "The revival of the slavery before the Hour"¹⁸, states that when conquering Iraqi city Sinjar, Islamic State faced the Yazidi minority, "a pagan minority existent for ages in regions of

on the blue color in Yazidism, Countries and nations of Middle East, v. 18, NAS RA, Institute of Oriental Studies, Yerevan, Zangak-97, 1999, pp. 236-241)

¹⁶ "The Failed Crusade" (Dhul-Hijjah 1435), Dabiq №4, p. 14-15.

¹⁷ UNHCR, August 2014

¹⁸ Ibid.

Iraq and Shām". According to the author, Muslims made a mistake by giving them an opportunity to exist to this day, especially when "Allah had said how to deal with them".¹⁹ Then they underlined the 5th ayah from Quran's surah At-Tawbah according to which Allah said:

"And when the sacred months have passed, then kill the mušrikīn wherever you find them, and capture them, and besiege them, and sit in wait for them at every place of ambush. But if they should repent, establish prayer, and give zakah, let them [go] on their way. Indeed, Allah is Forgiving and Merciful." [At-Tawbah: 5]

It is mentioned in the same article that "the Yazidis present-day creed – as it has changed over history – entails the worship of Iblīs who they consider to be a fallen but forgiven angel amongst the angels who were ordered to prostrate to Ādam! He alone refused to prostrate to Ādam, and they consider this arrogant disobedience of Allah to be his noblest deed! They consider him to be misunderstood by mankind! They consider him to be good and enlightened, and claim that Allah will openly forgive him on Judgment Day after already forgiving him beforehand for crying tears of piety over a period of thousands of years!". Moreover, "Dabiq" states that Yazidis "have made Iblīs – who is the biggest tāghūt – the symbolic head of enlightenment and piety!" After these lines the author of the article asks a rhetorical question: "What arrogant kufr can be greater than this?"²⁰

We must note that they say *Iblīs*, they mean Malak-Tawus (i.e., the Peacock Angel), which is the most important character of the Yazidi triad. Malak-Tawus is at the same time an eponym for the Yazidis: they are called *milatē Malak tāwūs* – the nation (or tribe) of Malak-Tawus. In the Yazidi text known as "The Black

¹⁹ "The Failed Crusade" (Dhul-Hijjah 1435), Dabiq №4, p. 14-15.

²⁰ Ibid.

Scripture", Malak Tawus is identified with Azrail, the messenger of death, one of the four archangels nearest to God²¹.

The book "The Religion of the Peacock Angel" explains that the region's people sometimes go so far, that consider Malak-Tawus the embodiment of the lord of darkness. This claim has led travelers who have entered the Yazidi environment at different times to describe them as worshippers of Satan. The epithet "devil worshippers" has been attached to the Yazidis particularly among the followers of orthodox religions²², primarily among Muslims, particularly Muslims of IS.

Based on this accusation, IS created the image of Yazidis as the followers of Iblīs. Thus, this kind of "devil" should be erased from the Earth.

It's still not quite enough, Islamic State tries to introduce Yazidis as the worst nation. The author of above mentioned article points out that Yazidis' "creed is so deviant from the truth that even cross-worshipping Christians for ages considered them devil worshippers and Satanist"²³.

Accordingly, Yazidi minority must be dealt as the mušriks. Islamic State points out that they will not give chance to pay jizyah, as the Jews and Christians. Here they also mention that unlike female apostates²⁴ Yazidi women can be enslaved due to the fact that they are originally mušriks²⁵.

²¹ Asatryan G., Arakelova V., The Religion of the Peacock Angel: The Yazidis and Their Spirit World, Acumen, 2014, pp. 9-11

²² Ibid.

²³ "The Failed Crusade" (Dhul-Hijjah 1435), Dabiq №4, p. 14.

²⁴ The enslavement of the apostate women belonging to apostate groups such as the rāfidah, nusayriyyah, durūz, and ismā'liyyah is one that the fuqahā' differ over. The majority of the scholars say that their women are not to be enslaved and only ordered to repent because of the hadīth, "Kill whoever changes his religion". "The Failed Crusade" (Dhul-Hijjah 1435), Dabiq №4, p. 14

²⁵ Ibid, p. 15.

Yazidis and justification of slavery

With the declaration of Yazidis as infidels, another issue came up: the problem of slavery.

The dilemma of slavery in Islam was debated for a long time. The majority of Muslim clerics are in favor of prohibiting slavery. We can find the evidence of this in "Open letter to Baghdadi". According to this letter, "*no scholar of Islam disputes that one of Islam's aims is to abolish slavery*". Moreover, they state that for over a century, Muslims, and the entire world, have been united in the prohibition and criminalization of slavery, which was a milestone in human history when it was finally achieved²⁶. In addition to this, these scholars emphasized that IS violated Muslim consensus on the prohibition of slavery. Furthermore, IS has resuscitated something that the Sharī'ah has worked to undo tirelessly and has been considered forbidden by consensus for over a century²⁷. On contrary, we can mention the clerics who are in favor of slavery. For instance, in 2003 Saudi Sheik Saleh Al-Fawzan – a member of the Senior Council of Clerics, Saudi Arabia's highest religious body – said that "*Slavery is a part of Islam. It is part of jihad, and jihad will remain as long there is Islam*"²⁸.

In a similar vein, Islamic State declared that slavery is not only admissible but also necessary phenomenon. This is highly

connected with the perception that Islam is the religion of sword. That's why Islamic State denies Islam to be the religion of peace²⁹.

Until now hundreds of Yazidi women and children are enslaved³⁰. According to United Nation's report, in early August of 2014, militants from the Islamic State kidnapped hundreds of women and girls from a village in southern Sinjar and reportedly sent 150 of the unmarried women and girls to Syria, "either to be given to ISIL fighters as a reward or to be sold as sex slaves."³¹

To justify the enslavement of Yazidi women IS mentions different substantiation from Qur'an and Sunnah.

In "Dabiq" Islamic State mentions that they must revive the slavery as long as it is necessary. They stress that the Sharī'ah law gives them knowledge how to behave with slaves. They even claim that this "*large-scale enslavement of mušrik families is probably the first since the abandonment of this Sharī'ah law*"³².

To reinforce its claim IS highlights that they are acting as the Companions acted before them³³. To justify this, IS mentions the hadith reported by al-Bukhari. According to this hadith Allah said that "*You are the best people for people. You bring them with chains around their necks, until they enter Islam.*"³⁴

What's more, they claim that one of the signs of the Hour will be when "*the slave girl gives birth to her master.*"³⁵ To confirm

²⁹ "From Hypocrisy to Apostasy: The Extinction of the Grayzone" (Rabi'Al-Akhir 1436), Dabiq № 7, p. 20.

³⁰ UN Confirms ISIS Killed 5,000 Yazidi Men And Made 7,000 Women Sex Slaves, available online at <http://holipal.com/un-confirms-isis-killed-5000-yazidi-men-and-made-7000-women-sex-slaves/> (accessed online at 23.07.2015)

³¹ U.N. Report Details ISIS Abuse of Women and Children, available online at <http://www.nytimes.com/2014/10/04/world/middleeast/un-report-isis-abuse-women-children.html> (accessed online at 21.08.2015)

³² "The Failed Crusade" (Dhul-Hijjah 1435), Dabiq №4, p. 15.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

²⁶ Letter to Baghdadi, available online at <http://www.lettertobaghdadi.com/> (accessed online at 05.09.2015)

²⁷ Ibid.

²⁸ Saudi sheik: 'Slavery is a part of Islam', available online at <http://www.wnd.com/2003/11/21700/> (accessed online at 23.07.2015) or Sheik Saleh Al-Fawzan-Sauid religious leader wants slavery, available online at <http://www.danielpipes.org/comments/12177> (accessed online at 23.07.2015)

this assertion IS mentions several hadithes from Muslim and Bukhari. They try to explain the meaning of this sentence. Though slave girl is slave for his master, her offspring is free and they are masters for their mother. What's more, enslavement is the best way to increase population³⁶.

Thus, as the slavery is necessary and it is one of the signs of the Hour IS shows that their violence against Yazidis complies with requirements of Islam.

That's why after enslavement of Yazidi women, militant of IS divided their trophy among themselves according to the Shari'ah. As Muhammad did, they gave slaves to those soldiers/militants who had taken part in Sinjar operations. Before dividing their slaves, they transferred one fifth of the slaves to the authority of the Islamic State as khums³⁷.

Khums is 1/5 of trophy. The emergence of khums is connected with the Muhammad's action in Medina, particularly during the battles against Mecca.

Here IS suggests Qur'an's eighth surah's 41st ayah according to which:

"Know that whatever of a thing you acquire, a fifth of it is for Allah, for the Messenger, for the near relative, and the orphans and the needy and they way farer [Al-'Anfāl: 41]

Islamic State also mentions that taking slaves through war (saby) is "a great prophetic Sunnah containing many divine wisdoms and religious benefits, regardless of whether or not the people are aware of this"³⁸.

According to IS, this is obvious from Sunnah. For example, Muslim and Bukhari reported:

After the Battle of the Trench, Banī Quraydhah yielded to the judgment of Sa'd Ibn Mu'adh (radiyallāhu 'anh). So Sa'd said, "I rule that their fighters be killed and their families be enslaved." So Allah's Messenger (sallallāhu 'alayhi wa sallam) said, "You have indeed judged in their affair by the ruling of Allah".

The number of Jews killed in the battles of Khaybar reached 93 men [Maghāzī al-Wāqidi]. Their women and children were enslaved, and Safiyyah Bint Huyayy Ibn Akhtab – the Mother of the Believers (radiyallāhu 'anhā) – fell into captivity. Allah's Messenger (sallallāhu 'alayhi wa sallam) set her free and married her.

According to the "Dabiq", enslavement of *kuffārs*, including Yazidis, is the will of Allah. "... We did not humiliate them, but it was Allah who did so at the hands of His truthful slaves who did not wish for anything except for Allah's word to be supreme and the *kuffār's* words to be lowest. For that sake, they have exerted their souls and hearts. Their aim is sublimity for the religion and humiliation of whoever desires a religion other than Islam!"³⁹

Furthermore, "Dabiq" claims that enslavement of infidels is the aspect of Shari'ah. Thus, when someone denies or laughs at it, means that that person denies and laughs at Quran and Sunna. Therefore, that is disownment from Islam.

As a justification of saby, "Dabiq" outlines the hadith, according to which 'Alī Ibn Abī Tālib had 19 slave-girls. "Ibn 'Uyaynah reported that 'Amr Ibn Dīnār said, "Alī Ibn Abī Tālib wrote in his will, 'As to what follows: If something happens to me during this battle, then my slave-girls whom I copulate with are nineteen in number. Some of them bore me children, some of them are pregnant, and some of them are childless."⁴⁰

³⁶ Ibid, p. 16.

³⁷ Ibid, p. 15.

³⁸ "They Plot and Allah Plots" (Sha'ban 1436), № 9, p. 44.

³⁹ Ibid

⁴⁰ Ibid, p. 45.

To put it briefly, by creation of Yazidis image as mušriks through “Dabiq”, Islamic State justifies all the brutality and violence, including enslavement of Yazidi women and children, and tries to show that Islam gives them all rights to persecute, kill and enslave the representatives of Yazidi minority.

Conclusion

It is to be outlined that by using propaganda magazine “Dabiq” Islamic State:

First, declared Yazidis as infidels,

Second, indicates that Qur’an and Sunnah show them how to act against them. Thus, they justify their actions against Yazidis.

Third, Islamic State declared slavery as necessity by providing Quran’s and Sunnah’s justifications of slavery. Beside this, Islamic State declared slavery as one of the signs of the Hour. This means in order to embody Allah’s will, they need to revive the slavery.

Finally, targeted members of Yazidi community, already portrayed as infidels, are the “best source of slaves”.

Even though it is common knowledge that Islamic State uses slave markets for income, for satisfying its militants sexual needs and for attracting new members, the “atomic” structure of Qur’an gives them an opportunity to interpret qur’anic ayahs according to their interests.

ԵԶԴԻ ՓՈՔՐԱՄԱՍՆՈՒԹՅԱՆ ԿԵՐՊԱՐՆ ՈՒ
ՍՏՐԿՈՒԹՅԱՆ ԱՐԴԱՐԱՑՈՒՄԸ «ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ
ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ» ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ «ԴԱԲԻԳ» ԱՄՍԱԳՐՈՒՄ
(№1-10)

Նաիրա Սահակյան
(ամփոփում)

2014 թվականի հունիսի 29-ին «Իսլամական պետություն» կազմակերպության առաջնորդ Աբու Բաքր ալ-Բադդադիին այս կազմակերպությունը հռչակեց խալիֆայություն, իսկ իրեն՝ առաջին խալիֆ: Սա նախադեպը չունեցող քայլ էր, քանի որ մինչ այդ և ոչ մի արմատական կազմակերպության կողմից խալիֆայություն չէր հռչակվել: Խալիֆայության հռչակումն ենթադրում էր նաև Իսլամական պետության կառավարման տակ գտնվող տարածքներում մուսուլման և ոչ մուսուլման բնակչության իրավունքների հստակեցում ու դրանց շարիաթի նորմերին համապատասխանեցում: Եթե քրիստոնյաների և հրեաների դեպքում խնդիրը կարգավորվում էր *Գրքի ժողովուրդներին* տրվող իրավունքների համատեքստում, և նրանք կարող էին ստանալ զիմմիի կարգավիճակ, եզդիների պարագայում խնդիրն այլ կերպ դրվեց: Իսլամական պետությունը, օգտագործելով քարոզչական «Դաբիգ» ամսագիրը (և ոչ միայն), եզդիներին ներկայացրեց որպես անհավատներ: Հնդվածում ներկայացվում են այն քայլերը, որոնք Իսլամական պետությունը անում է՝ եզդիների «անհավատի» կերպարը ստեղծելու և նրանց նկատմամբ բռնություններ, մասնավորապես ստրկությունը, արդարացնելու համար:

ИМИДЖ ЕЗИДСКОГО МЕНЬШИНСТВА И ОПРАВДАНИЕ РАБСТВА В ОФИЦИАЛЬНОМ ЖУРНАЛЕ «ИСЛАМСКОГО ГОСУДАРСТВА» «ДАБИК» (№1-10)

Наира Саакян
(резюме)

29 июня 2014 года лидер организации «Исламское государство» Абу Бакр аль-Багдади объявил организацию халифатом. Это был беспрецедентный шаг, так как до этого ни одна радикальная организация не объявила себя халифатом. Объявление халифата предполагало также определение прав немусульманского населения на территориях находящихся под контролем «Исламского государства». Если права христиан и иудей можно было регулировать в контексте прав Людей Писания, и они могли получить статус зимми, то в случае езидов проблема была иной. «Исламское государство», используя пропагандистский журнал «Дабик» (и не только), представил езидов как неверующих. В статье представлены действия ИГ, которое он осуществляет для создания образа «неверующего» езида, для оправдания насилия и рабства по отношению к ним.

Ղուամնեգա Մահդի Ռավանջի

ԻՄԱՄ ՋԱՖԱՐ ԱԼ-ՍԱՂԻԿԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Բանալի բառեր՝ իմամ, այաթ, շիա, սուննի, Ալի, իսլամ, գաղափարական ուսմունք

Իմամ Ջաֆար ալ-Սաղիկը (702-765 թթ.) հետևելով իր հոր՝ Իմամ ալ-Բակիրի (676-733 թթ.) օրինակին՝ շարունակեց շիա ուղղության գաղափարական-քաղաքական ուսմունքի ձևավորման ու կայացման ուղին: Նա որոշարկեց և ընդգծեց իմամի տեղն ու դերը շիա քաղաքական համակարգի գազաթում, իմամության առանձնահատկությունները, դրույթները և չափանիշները՝ առաջադրելով իր մեկնաբանությունները և մատնանշելով Ալիի կերպարի արժանիքները և մատնանշելով Ալիի նմանությունները իսլամի մարգարեին:

Իմամ ալ-Սաղիկը փորձեց իմամության առանցքի շուրջ կերտել շիա համակարգի հիմքերը և նոր ինքնություն ու սահմանում տալ իմամության հարցին, որը տվյալ ժամանակահատվածում բավականին աղճատված էր Ալիի գերդաստանի տարբեր ճյուղավորումների Հասանական ու Հուսեյնական շառավիղների և Աբբասյան ընտանիքի (մարգարեի հորեղբայր Աբու ալ-Աբբասի շառավիղների) կողմից: Իմամ ալ-Սաղիկի իմամության ուսմունքը հետագայում հայտնի դարձավ ու ճանաչվեց «Տասներկու իմամական ուղղություն» անվամբ:

¹ Տե՛ս հետևյալ աղբյուրները՝

-نوحتی، حسن بن موسی. فرق الشیعه، ترجمه: محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، 1353
-بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ترجمه: محمد جواد مشکور، تهران، تهران انتشارات اشرافی، 1358.
-شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم. الملل و النحل، ترجمه: افضل الدین صدراصفهانی، تهران، انتشارات اقبال، 1335.

Շիալական իմամության հիմունքները արտացոլված են Իմամ ալ-Սադիկի բանավոր գրույցներում ու քարոզներում, որոնք Իմամ ալ-Բակիրի քարոզների հետ միասին խոր ազդեցություն թողեցին այլ ուղղությունների հետևորդների շրջանում:

Քաղաքական տեսության հիմունքները

Իմամ ալ-Սադիկի քաղաքական հայեցակարգը ձևավորվել է իմամության հիմնախնդրի սահմանման ու ճանաչման առանցքի շուրջ և ինչ-որ տեղ պատասխան էր քաղաքական մի շարք հրատապ հարցադրումների՝ ո՞վ պետք է լինի գերագույն իշխանության ղեկին, ո՞րն է քաղաքական գերադասելի համակարգը և ի՞նչ սկզբունքներից ելնելով պետք է ենթարկվել իշխանավորին: Այս հարցերի պատասխանները կարելի է ստանալ Իմամ ալ-Սադիկի խոսքերում մեջբերված դուրանական և հադիսական հիմնադրույթներից, սակայն նախ նպատակահարմար ենք գտնում անդրադառնալ Իմամ ալ-Սադիկի մոտեցմանը՝ իրեն նախորդած պատմական ժամանակահատվածին, նրա բնորոշմամբ իսկական իսլամից տեղի ունեցած շեղումների մեկնաբանությանը ու նաև նրա գաղափարախոսական ու բարոյագիտական հայացքներին, քանի որ այս խնդիրների դիտրակումն անհրաժեշտ նախադրյալ է Իմամ ալ-Սադիկի ուսմունքը ճանաչելու համար:

Պատմական մոտեցումն ու ընկալումը՝ որպես քաղաքական տեսության հիմք

Պատմական մոտեցում և մեկնաբանում ասելով՝ նկատի ունենք Իմամ ալ-Սադիկի գնահատականն իրեն նախորդած պատմական ժամանակահատվածի վերաբերյալ, ինչը հանգուցային և կարևոր դեր է խաղացել նրա հայեցակարգի ձևավորման գործում: «Շիա և սուննի դավանանքների քաղա-

քական մտքի ձևավորման ամենակարևոր գործոնը՝ նրանց մոտեցումն ու ելակետն է իսլամի պատմության հանդեպ: Սուննի ուղղության հետևորդների համար վաղ իսլամի պատմությունը, հատկապես, արդարակյաց խալիֆաների և Սարգարեի զինակիցների («Սահաբ») ու նաև հետևորդների («Թաբեին») ժամանակահատվածն առանցքային կարևորություն ունի, մինչդեռ շիաների տեսակետից այս ժամանակահատվածը չի տարանջատվում և առանձնանում իսլամի պատմության մյուս շրջափուլերից: Սա զուտ տեսական հարցադրում չէ, այսինքն այնպես չէ, որ սուննիները առանձնահատուկ արժեք են տալիս այս ժամանակշրջանին, իսկ շիաները չեն արժևորում այն: Այս խնդիրը խորապես ազդել ու ներգործել է երկու ճյուղերի հետևորդների կրոնական ըմբռումների վրա, այսինքն սուննիները իսլամին իր ամբողջականության մեջ նայում են միայն պատմական այս ժամանակաշրջանի դիտակետից, մինչդեռ շիաները, ընդհակառակը, պատմական այս շրջանին նայում են իսլամական չափանիշների տեսանկյունից, հետևաբար այս ժամանակահատվածի հանդեպ հանդես են գալիս քննադատական դիրքերից:²

Իմամ ալ-Սադիկի կարծիքով՝ իսլամի մարգարեի հորդորների համաձայն՝ ոչ ոք, բացի Ալիից, չուներ այնպիսի դիրք ու հեղինակություն, որ կարողանար ստանձնել իմամի ու առաջնորդի դերը: Իմամ ալ-Սադիկի ընկալմամբ՝ իմամությունը մարգարեության տրամաբանական շարունակությունն է, ուստի այդպիսի բարձր դիրքը արժանի է Ալիի հատկանիշներն ունեցող մի կերպարի: Ալիին նախորդող երեք խալիֆաների ժամանակշրջանը նա բնութագրում է որպես «կանգի» և «դադարի» շրջան:

Իսլամի մարգարեի վախճանից հետո նրա տեղակալ խալիֆան պարտավոր էր պահել ու պահպանել մարգարեի ա-

²مسجد جامعى ، محمد . زمينه هاى تفكر سياسى در قلمرو تشيع وتسنن ، تهران انتشارات الهدى ، 1369.:

վանդած կրոնական-քաղաքական ժառանգությունը՝ քարոյական, կրոնական և ֆիլիհի հարթությունների վրա: Շիական համակարգի հետևորդները շարունակեցին քարոզել այն համոզմունքը, որ խալիֆան հանդիսանում է հասարակության միասնության, մուսուլմանների վարքի ուղղորդման ու բարելավման և Աստվածային հրահանգների կատարման երաշխավորը: Շիանները հիմնվում էին այն ավանդական գաղափարի վրա, որ կրոնական ու քաղաքական ղեկավարը (խալիֆան) և ումման միասնական ու միտարր են³: Կարելի է ասել, որ շիաները հավատացած էին Մարգարեի մահվանից հետո և նրա բացակայությամբ իսկ քաղաքացիական հասարակության առանձնահատկությունների հարատմանը: Շիան ոչ մի սահմանազատում և տարանջատում չի դնում խալիֆայի որպես քաղաքական ղեկավարի և իմամի որպես կրոնական ղեկավարի միջև, այլ շիայական դիտարկմամբ՝ իշխանությունը համարվում է իմամության հիմունքներից մեկը:

Իմամությունը գերակա և վերերկրային մի իրողություն է, որն արտացոլվում է իսլամի մարգարեի և իմամի էության մեջ, այն չի ածանցվում մարդկային կենսաբանական և փորձարարական որակից ու մակարդակից: Մինչդեռ խալիֆայությունը, այսինքն՝ քաղաքական ղեկավարումը աշխարհիկ մի իրողություն է, իշխանության կառավարման կանոնակարգ, որն առաջանում է բնական ու կենսաբանական որակներից և մարդկային բարեկեցության ու խաղաղ գոյակցության պահանջներից: Խալիֆայությունը տրամաբանական, գաղափարական կամ աստվածաբանական ո՛չ մի աղերս չունի մարգարեության և իմամության վեհ պաշտոնի հետ: Խալիֆայությունը միմիայն քաղաքական և հասարակական

պաշտոն է, որն արտահայտում է միայն ժողովրդի կատարած ընտրությունը: Երբեմն ժողովուրդն այնքան է հասունանում ու գիտակից դառնում, որ իր մարգարեին կամ իմամին ընդունում է որպես ամենագիտակից և խելամիտ անձը երկրի կառավարման և ներքին ու արտաքին հարաբերությունների ծավալման համար, ուստի հենց նրան է ընտրում որպես քաղաքական և զինվորական ոլորտների ղեկավար⁴:

Իմամ ալ-Մադիկի մի հադիսի հաղորդմամբ Մուհամմեդին և Ալիի գերդաստանին է վերագրում հասարակության իմամության ու ղեկավարման դերը մարգարեի մահվանից հետո: Իմամ ալ-Մադիկը մեկնաբանելով Ղուրանի «Նուր» սուրայի 55-րդ այսբը՝ «Աստված խոստանում է նրանց, ովքեր հավատ են բերել և արժանավոր գործեր կատարել հասցնել իշխանության երկրի վրա, ինչպես իշխանության բերեց նրանց նախնիներին», ավելացնում է, որ այս այսան նկատի ունի իմամներին⁵:

Իմամ ալ-Մադիկը վկայակոչելով որոշ հադիսներ մարգարեի մասին փորձում էր հիմնավորել Ալիի տեղակալության իրավունքը և մարգարեի կողմից այն Ալիին ժառանգելու փաստը: Այս առնչությամբ Քուլեյնին հետաքրքիր հադիս է հիշատակում Իմամ ալ-Մադիկից: Ըստ այս հաղորդման Իմամ ալ-Մադիկը պատմել է հետևյալը. «Երբ վրա հասավ մարգարեի մահը, նա կանչեց Աբբաս իբն աբդ ալ-Մութթալիբին և Ալիին ու հարցրեց. Ո՞վ, Մուհամմեդի հորեղբայր, արդյոք պատրա՞ստ ես վերցնել Մուհամմեդի ժառանգությունը և հատուցել նրա պարտքերը և իրականացնել նրա տված խոստումները: Պատասխանեց. Ո՞վ, Աստծու մարգարե՛, ես ծերունի և ընտանիքատեր մարդ եմ, մի՞թե կարող է ինչ-որ մեկը հավասարվել Ձեզ: Դուք առատաձեռնությամբ փոթորկին եք

³ Lapidus, M. I., The Separation of state and Religion in the Development of Early Islamic society, IN ternational Journal of Middle East Studies, vol. 6. No. 4. (oct.1975) pp. 363-385.

⁴ حائزى يزدي. حکمت و حکومت، تهران، دارالفکر، 1995.
⁵ کلینی، محمدبن یعقوب. اصول کافی، جلد اول، ترجمه سید مهدی آیت اللهی، تهران، انتشارات جهان آراء، 1386، صفحه 521.

մրցակից: Մարգարեն գլուխը հակեց և կրկին խոսեց. Ո՛վ Աբբաս, արդյոք պատրա ստ ես վերցնել Մուհամմեդի ժառանգությունը և հատուցել նրա պարտքերը և իրականացնել նրա տված խոստումները: Աբբասը նորից կրկնեց նույն պատասխանը: Մարգարեն ասաց. «Այժմ ես այն կփոխանցեմ մեկին, ով իրավացիորեն կստանա այդ իրավունքը: Այնուհետև նայեց Ալիին և հարցրեց. Ո՛վ, Մուհամմեդի եղբայր, արդյոք պատրա ստ ես վերցնել Մուհամմեդի ժառանգությունը և հատուցել նրա պարտքերը և իրականացնել նրա տված խոստումները: Ալին անմիջապես համաձայնվեց, որից հետո մարգարեն նրան տվեց իր մատանին և շեշտեց. Քանի որջ եմ կրի՛ր այս մատանին քո մատին: Այնուհետև մարգարեի հրամանով Ալիին նվիրաբերվեցին մարգարեի զրահը, դրոշը, շապիկը, սուրը և գոտին⁶:

Իմամ ալ-Սադիկի հաղորդած այս հադիսն ընդգծում է Ալիի տեղակալությունը Մուհամմեդի կողմից և Աբու ալ-Աբբասի ներկայությամբ հաստատվելու փաստը: Հադիսը կարող է ընդունվել որպես հավաստի հիմնավորում ընդդեմ Աբբասյան գերդաստանի իշխանատենչ ձգտումների, ովքեր իմամականության ընթացքը Ալիի ընտանիքից շեղեցին դեպի Աբբասյան ընտանիք: Իզուր չէ, որ Իմամ ալ-Սադիկը այս պատումը հաղորդում է հենց Աբբասյանների իշխանության օրոք, թերևս, ունենալով որոշակի նպատակ ու մտադրություն:

Այս պատումն ապացուցում է, որ Իմամ ալ-Սադիկը պատմական ինչպիսի ընկալում ունի մարգարեի վախճանին հաջորդած ժամանակահատվածի վերաբերյալ: Շիա աղբյուրներում ևս բազմաթիվ հիշատակումներ կան այդ մասին, որոնց համաձայն Իմամ ալ-Սադիկի տեսանկյունից իմամությունը բացարձակապես վերագրվում է Ալիին և նրա գերդաստանին:

⁶ Նույն տեղում, էջ 641:

Վերը նշված հադիսը մեզ օգնում է ճիշտ պատկերացում կազմել Իմամ ալ-Սադիկի պատմական հայացքների մասին, նաև հասկանալ իմամի որպես Ղուրանի մեկնաբանի և մարգարեի գիտության ժառանգորդի անհրաժեշտության մասին:

Այսպիսով, ելնելով իր պատմական մոտեցումից և շեշտադրելով Ալիի ու նրա գերդաստանի կողմից իմամության շարունակման հարցը՝ Իմամ ալ-Սադիկն իմամության իրավունքը վերագրել է Ալիի գերդաստանի Հասանական ճյուղին, այնուհետև Հուսեյնին և նրա զավակներին: Մյուս կողմից, Իմամ ալ-Սադիկի հորեղբայր Ջեյդ իբն Ալին (մահ. 732թ) առաջադրել էր իր հեղափոխական հայացքները՝ իմամության իրավունքը վերագրելով Իմամ Ալիի գերդաստանի հուսեյնական թևին, բայց նաև պաշտոնապես ճանաչելով Ալիին նախորդած խալիֆաներին: Ջեյդ իբն Ալին կարողացավ այսպիսի ձևակերպմամբ մեծ թվով հետևորդներ համախմբել իր շուրջ:

«Նասսի» ուսմունքի հիման վրա՝ Իմամության աստիճանը հատկացնելով միայն Ալիի Հուսեյնական ճյուղին ու զավակներին՝ Իմամ ալ-Սադիկը փորձեց համակարգել ու որոշակիացնել իմամության տեսությունը, որի շրջանակում իմամությունը Մուհամմեդից հետո վերագրվում էր Ալիին և այնուհետև նրա գերդաստանին: Իմամ ալ-Սադիկը իմամների ղեկավարության տակ գտնվող բազմաթիվ հետևորդների համար անկախ ու առանձին ինքնություն ձևավորեց:

О ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ИМАМА ДЖАФАРА

АЛ-САДИКА

Голамреза Махди Раванджи

(резюме)

Статья анализирует политическую теорию имама Джафара ал-Садика, который является одним из важнейших имамов, одним из двенадцати имамов Ислама Иснаашарийского толка. Имам Джафар ал-Садик попытался создать основу для структуры шиитского Ислама и дал очертание означения имамата. Теория Джафара ал-садика про имамат в дальнейшем стала основой для Двенадцатиимамного шиизма. Концепции шиитского имамата можно найти в устных речах и проповедях имама ал-Садика. Эти проповеди вместе с проповедями имама ал-Бакира оставили глубокое влияние также на другие движения.

ON THE POLITICAL THEORY OF IMAM JA'FAR AL-SADIQ

Gholamreza Mahdi Ravanji

(summary)

The article analyzes the political theory of Imam Ja'far al-Sadiq who is one of the prominent Shia Imams, one of the twelve imams of Ithna'asharia Islam. Imam Ja'far al-Sadiq tried to create the bases of Shia Islam's structure and outlined the definition of the Imamate. Imam Ja'far al-Sadiq's theory of Imamate later became the basis for the Twelver Shia Islam. The concepts of Shia Imamate can be found in the oral speeches and sermons of Ja'far al-Sadiq. These sermons along with the sermons of Imam al-Baqir have had deep impression on other sects as well.

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

ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԱՐԵՎԵԼԱԳԵՏՆԵՐԸ՝ ԶԻՅԱ
ԳՅՈՔԱԼՓԻ ՄԱՍԻՆ

Բանալի բառեր՝ թյուրքականություն, գաղափարախոսություն, խորհրդային, փեսական, գրականագիտություն, օսմանյան անցյալ

Թյուրքականության նշանավոր գաղափարախոս Ջիյա Գյոքալփի¹ (1876-1924) քաղաքական, մշակութաբանական, լեզվաբանական հայացքները և գրական ստեղծագործությունները տարբեր տեսանկյուններից լուսաբանվել են ռուսաստանյան ու նախկին ԽՍՀՄ գիտնականների տարաբնույթ աշխատություններում: Հատկապես կարևորվում են ռուսական ու խորհրդային արևելագիտության ամենաակա-նավոր դեմքերից մեկի՝ ԽՍՀՄ ԳԱ ակադեմիկոս Վլադիմիր Գորդլևսկու (1876-1956)² տարբեր տարիների հրապարա-

¹ Տե՛ս նաև գյոքալփյան թեմատիկայով մեր նախկին հրապարակումներից հետևյալները Al. Safarian, Ziya Gökalp on National Education, "Iran and the Caucasus", Volume 8.2, BRILL, Leiden-Boston, 2004, pp. 219-229, Ալ. Սաֆարյան, Ջիյա Գյոքալփը և «Թյուրքականության հիմունքները», Երևան, 2012, նույնի Քենալականների լեզվական քաղաքականության ակունքներում. Ջիյա Գյոքալփի լեզվաբանական հայացքները, «Ժամանակակից Եվրասիա», հ. III (2), Երևան, 2014, էջ 52-76, նույնի Ջիյա Գյոքալփը թուրք բանահյուսության և գրականության մասին, «Արևելագիտության հարցեր», Երևան, 2015, էջ 150-174:

² Ռուսաստանյան ժամանակակից առաջատար թուրքագետ-պատմաբաններն արդարացիորեն հենց Վ. Ա. Գորդլևսկուն են անվանում «օսմանագետ-թուրքագետների մոսկովյան դպրոցի հիմնադիր»: Մասնավորապես տե՛ս Ս. Փ. Орешкова, Некоторые размышления о развитии тюркологии и османистики. Turcica et Ottomanica: Сборник статей в честь 70-летия М. С. Мейера, Москва, 2006, стр. 27, Н. А. Баскаков, Введение в изучение тюркских языков, Москва, "Высшая школа", 1962, стр. 37-38: Տե՛ս նաև Ալ. Սաֆարյան,

կումները: Գիտական հետաքրքրությունների բացառիկ լայն շրջանակով օժտված Վ. Ա. Գորդլևսկին մասնավորապես հեղինակել է թուրք գրականության ու բանահյուսության, Օսմանյան կայսրության ու Թուրքիայի Հանրապետության քաղաքական պատմության, մշակույթի (մասնավորապես՝ մամուլի), տնտեսական հարաբերությունների հիմնահարցերին նվիրված բազմաթիվ հիմնարար աշխատություններ, որոնցում բազմաթիվ կոնկրետ անդրադարձներ կան նաև Ջիյա Գյոքալփի և նրա գաղափարական հետևորդների գործունեությանը: Հիշյալ աշխատությունները ոչ միայն տեսաբանի դատողություններ կամ փորձագետի եզրակացություններ, այլև ժամանակակցի և անմիջական ականատեսի արժեքավոր, հաճախ էլ եզակի վկայություններ են պարունակում ու հետագայում օգտագործվել են համապատասխան հիմնահարցերով հետաքրքրվող գրեթե բոլոր խորհրդային արևելագետների պատմագիտական ու բանասիրական ուսումնասիրություններում:

Առաջին անգամ «Արևելք» ("Восток") խորհրդային հանդեսում 1925թ. տպագրված «Ալի Էմիրի» մահախոսական հոդվածում, խոսելով Դիարբեքի մասին, Վ. Ա. Գորդլևսկին հատուկ շեշտել է, որ հենց այդ քաղաքն է «Թուրքիային տվել պանթուրքիզմի ժամանակակից գաղափարախոս Ջիյա Գյոքալփին»³:

«Օսմանյան գրականության անցումային շրջանը (Քյոփրյուլյուզադե Մեհմեդ Ֆուադի գրքի առթիվ)» հոդված-գրախոս-

Ռ. Մելքոնյան, Ակադեմիկոս Վ. Գորդլևսկին՝ Օսմանյան կայսրությունում բռնի իսլամացման մասին, «Թյուրքագիտական և օսմանագիտական հետազոտություններ», հ. VI, Երևան, 2009, էջ 298-304, Գ. Մելիքյան, Ալ. Սաֆարյան, Ակադեմիկոս Վլադիմիր Գորդլևսկին՝ հայագիտական հիմնահարցերի մասին, «Արևելագիտության հարցեր» VII, Երևան, 2012, էջ 148-165:

³ В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. IV, (Этнография, история, востоковедения, рецензии), Москва, 1968, стр. 466.

սականում, որն առաջին անգամ հրատարակվել էր 1926 թ., ճանաչված ռուսաստանյան թյուրքագետն ընդգծում էր, որ գրախոսվող գրքի հեղինակը «թուրանիզմի հիմնադիր» Ջիյա Գյոքալփի աշակերտն է և էմիլ Դյուրքհեյմի ջերմ երկրպագուն, ով «երբեմն բռնաբարում է փաստերը», սակայն գրական կյանքի ընթացքը բացատրում է պատմական պայմաններով, և «գրականության պատմությունն, այսպիսով, վեր է անվում հասարակական գաղափարների պատմության»⁴: Նույն հոդվածում խոսելով «օսմանյան պոեզիայի» անվանի ներկայացուցիչ Թևֆիք Ֆիքրեթի (1867-1915)⁵ մասին՝ Վ. Գորդլևսկին հիշեցնում էր, որ «պանթյուրքիստ Ջիյա Գյոքալփը գուսպ էր արտահայտվում Թ. Ֆիքրեթի մասին»՝ քննադատելով այդ բանաստեղծի սերը օտար բառերի հանդեպ և «ազգային թեմաների բացակայությունը»⁶ (ինչն, ըստ էության, նշանակում էր, որ թյուրքականության գաղափարախոսը հանգուցյալ Թևֆիք Ֆիքրեթին անողորմ եղադրանք էր ներկայացրել աշխարհաբարաբացիության մեջ):

1920-ական թթ. երկրորդ կեսի՝ «ետգյոքալփյան» թյուրքական մամուլի նյութերի վերլուծության արդյունքում ստեղծ-

ված «Անատոլիական մամուլը՝ գրերի լատինականացման նախօրեին» հոդվածում Վլադիմիր Գորդլևսկին Ջիյա Գյոքալփին անվանում է «Ժուռնալիզմի ուղեղ» («мозг журнализма»)⁷:

«Մեհմեդ Էմին» հոդվածում, որը գրվել էր արդեն Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին (ավելի կոնկրետ՝ 1944 թվականին՝ «Թուրանի Մարզարե» Մեհմեդ Էմին Յուրդաքուլի⁸ մահվանից անմիջապես հետո), Վ. Ա. Գորդլևսկին Գյոքալփին անվանել է «թուրանիզմի առավել ականավոր մունետիկ»⁹:

Վլադիմիր Գորդլևսկու «Արդյո՞ք խալիֆ է եղել թյուրքական սուլթանը»¹⁰ հիմնարար աշխատությունում նշվում է, որ Առաջին համաշխարհային պատերազմում Օսմանյան կայսրության պարտությունից հետո (1919թ.) «ագրեսիվ շովինիզմով համակված՝ հետադիմական գաղափարախոսության առաջնորդ Ջիյա Գյոքալփը» հրահրում էր ռուսաստանյան մուսուլմաններին բոլշևիկների դեմ՝ Մուհամմեդի տեղակալ խալիֆի գլխավորությամբ միասնական մուսուլմանական պետություն ստեղծելու կոչ անելով նրանց»¹¹:

Առանձնահատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում Վ. Ա. Գորդլևսկու՝ 1924 թվականի հունիսին գրված «Նոր Թյուրքիայի գաղափարախոսությունը (Մամուլի տեսություն)» հոդ-

⁴ Տե՛ս В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. II (Язык и литература), Москва, 1961, стр. 444-445:

⁵ Թևֆիք Ֆիքրեթի մասին մանրամասն տե՛ս Տիգրան Պետրոսյան, Թյուրքական գրականության նորարարը. Թևֆիք Ֆիքրեթ, «ՎԵՄ-համահայկական հանդես», թիվ 1(33), Երևան, 2011, էջ 213-241, նույնի Օսմանյան կայսրության երիտասարդության առաքելությունն ըստ Թևֆիք Ֆիքրեթի, Թյուրքագիտական և օսմանագիտական հետազոտություններ, հ. VII, Երևան, 2011, էջ 141-147, նույնի Երիտթյուրքական հեղաշրջման արտացոլումը Թևֆիք Ֆիքրեթի ստեղծագործություններում, Համատեքստ-2009, ԵՊՀ, Երևան, 2010, էջ 189-195, նույնի Թևֆիք Ֆիքրեթի պոեզիայի որոշ առանձնահատկությունների շուրջ («Մատախուղ» բանաստեղծությունը), Թյուրքագիտական և օսմանագիտական հետազոտություններ, հ. VI, Երևան, 2009, էջ 323-330, նույնի Թևֆիք Ֆիքրեթի «Հին պատմություն» պոեմի և նրա լեզվաոճական առանձնահատկությունների մասին, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», №3(626), Երևան, 2009, էջ 269-273:

⁶ Տե՛ս В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. II, стр. 459:

⁷ Տե՛ս В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. III, (История и культура), Москва, 1962, стр. 481:

⁸ Մեհմեդ Էմին Յուրդաքուլի (1869-1944), այս պանթյուրքիստ հեղինակի վերաբերյալ գրականության, Ջիյա Գյոքալփի՝ «Թյուրքականության հիմունքներում» նրան տված գնահատականի մասին տե՛ս Ալ. Մաֆարյան, Ջիյա Գյոքալփը և «Թյուրքականության հիմունքները», էջ 100-101, 194-195:

⁹ Տե՛ս В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. III, 1962, стр.165:

¹⁰ „Был ли турецкий султан халифом?“ (Привесок к монографии В. В. Бартольда), առաջին անգամ հրատարակվել է 1954 թվականին՝ Տաջիկական ԽՍՀ ԳԱ Պատմության, հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի որոշմամբ: Տե՛ս „Известия Отделения общественных наук Академии наук Таджикской ССР“, вып. V, 1954, стр. 17-27:

¹¹ Տե՛ս В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. III, 1962, стр.195:

վածը, որում անդրադառնալով պանթուրքիստ գրողներին՝ հողվածագիրը մասնավորապես գրել է. «Իդեալիստ-պանթուրքիստները նախապես ժխտում էին իրական հայրենիքը: Նրանք ցանկանում էին ստեղծել «նոր Թուրան»... Նրանք կարծում էին, որ թուրքերի համար հայրենիք է հանդիսանում ոչ թե Թուրքիան և կամ Թուրքեստանը. հայրենիքը նրանց համար մարմնավորված էր մեծ ու հավերժական «Թուրան» երկրում¹²: Ու պարզ չէր, արդյո՞ք ցանկանում են «նորթուրանականները» շուտ գալ հետ՝ դեպի Միջին Ասիա, «ազգային հերոսներ» Օդուզի, Աթիլայի և Չինգիզ Խանի ժամանակները, թե՞ դա ազատ ու կուլտուրական «նոր կյանքի» արշավուսի առաջին առկայծումները տեսած իդեալիստների մի խմբակ է: Պանթուրքիզմի ամբողջ իմաստը, նրա գործուն ուժը բացատրել է մեծ «դաստիարակ» (մյուրշիդ) Ջիյա Գյոքալփը՝ «Յենիմեջմուա» հանդեսի շուրջը համախմբելով երիտասարդությանը. նա շարադրում էր թուրքական ազգայնականության էությունը: Այն ժամանակ գրականությունը առաջին անգամ արտացոլեց իրական կյանքը, և անգամ ծանր ազգային փորձությունները չէին կարող սասանել պանթուրքիստներին: Ազգային գաղափարը աճում և ավելի ու ավելի կողմնակիցներ է գտնում, ուլքեր աշխատում են ոչ թե «Թուրանի», այլ փոքրասիական հայրենիքի համար (ընդգծումն իմն է- Ա. Ս.): «Թուրանի» մասին երազանքները ցիրուցան են եղել...»¹³: Նույն հողվածի՝ «թուրքական օջախներին» նվիրված հատ-

¹² Այստեղ Վ. Գորդլևսկին ակնհայտորեն հիշում է կրկին Ջիյա Գյոքալփի «Թուրան» բանաստեղծության «Թուրքերի հայրենիքը ոչ չ Թուրքիան է, ոչ էլ Թուրքեստանը, այլ մեծ ու հավերժական «Թուրան» երկիրը» տողերը: Լ. Ալկանան Գյոքալփի բանաստեղծությունների մեծամասնությունը որակել է որպես հանգավորված պրոպագանդիստական ճառեր, ինչի մասին որոշակիորեն վկայում են հենց այդ բանաստեղծությունների վերնագրերը՝ «Թուրան», «Ազգ», «Լեզու», «Կրոն», «Պարտականություն» և այլն: Տե՛ս Ա. Օ. Ալկաева, Очерки по истории турецкой литературы 1908-1939 гг., Москва, 1959, стр. 30.

¹³ В. А. Гордлеявский, Избранные сочинения, т. III, стр. 496-497.

վածում հեղինակը նաև հավելել է. «Ջիյա Գյոքալփը... կարծում է, որ բուրժուական պետությունը կծնի հետադիմական մղում դեպի կլերիկալները և պանիսլամիզմ, վնաս կհասցնի պետության անվտանգությանը, նրա մշակույթին: Կարծես թե նրա մոտ կասկածներ են ծնվում պանթուրքիզմի բուժիչ ուժի հանդեպ»¹⁴: Այստեղ հողվածագիրը տուրք է տվել Լենին-Աթաթուրք դաշինքի ջատագովությանը, պանթուրքիստների՝ թուրք ազգայնականների վերածվելու մասին առասպելն իբրև իրականություն ներկայացնելու խորհրդային պատմագրության և արևելագիտության մեջ գերիշխող, բայց բացարձակապես անհիմն միտումին: Մինչդեռ ակնհայտ է, որ Ջիյա Գյոքալփի տեսական փնտրտուքի հանրագումարային խտացումն արտացոլող «Թուրքականության հիմունքները» աշխատությունում թուրքիզմը (Türkiyecilik), «օդուզակականությունը կամ թուրքմենականությունը», այսինքն՝ թուրքերի, աղբբեջանցիների և թուրքմենների միասնականության ջատագովությունը (Oğuzculuk yahut Türkmençilik) ու «թուրանականությունը» (Turancılık) հանդես են գալիս որպես միասնական գաղափարախոսության՝ համաթուրքականության կամ պանթուրքիզմի (Türkçülük) մեկմեկու շաղկապված ծրագրային փուլեր¹⁵: Իրենց ուսուցչի պրոպագանդած պանթուրքիստական կոնկրետ ծրագրից Գյոքալփի «ուղղադավան» հետևորդները հետագայում էլ չէին շեղվելու: Ակնհայտ է նաև, որ այսպես կոչված «փոքրասիական հայրենիքում» մոլեգնող թուրքական ազգայնամոլության կենսագործումն իրականում նշանակում էր բնիկ քրիստոնյա ժողովուրդների՝ հայերի, հույների, ասորիների ցեղասպանություն¹⁶:

¹⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 500:

¹⁵ Տե՛ս Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Dördüncü Basış, İstanbul, 1961, ss. 17-21:

¹⁶ Պանթուրքիզմի նկատմամբ միանշանակ մերժողական, իսկ թուրքիզմի նկատմամբ «ներողամիտ» խորհրդային պատմագրության քննադատությունը տե՛ս Ն. Սիմոնյան, Թուրք ազգային բուրժուազայի գաղափարա-

Այսօր ակնհայտ է և այն, որ թեև Մուստաֆա Քեմալը և իր մերձավորներն ու հետևորդները պաշտոնապես (հաճախ՝ աներևույթ) խուսափում էին պանթուրքիզմը արտաքին քաղաքականության գերակայություն հռչակելու բացահայտ հակախորհրդային ու հակառուսական ավանտյուրայից, այսուհանդերձ, պանթուրքիստական նկրտումները Թուրքիայում երբևէ չէին մարելու ու նորովի բորբոքվելու, նոր դրսևորումներ էին ունենալու Խորհրդային Միության փլուզումից հետո¹⁷:

Զիյա Գյոքալփին և թյուրքականության այլ գործիչներին համառոտ կերպով անդրադարձել է Ազատ Իբրահիմովը, ում գրքույկում պարզապես անթաքույց է համակրանքը թուրքիզմի և քեմալականության հանդեպ¹⁸: Բայց այս հեղինակն էլ պանթուրքիզմը գնահատում է որպես «ռասիստական տեսություն, որը քարոզում է թյուրքական լեզուներով խոսող բոլոր ժողովուրդների արհեստական միավորում»¹⁹:

Խորհրդային շրջանում թյուրքականության (պանթուրքիզմի) գաղափարախոսության ու կոնկրետ Զիյա Գյոքալփի աշխարհայացքի քննադատության տեսանկյունից հետաքրքիր է Ադրբեջանական ԽՍՀ ԳԱ խմբագրական-հրատարակչական

բանությունը և քաղաքականությունը, Երևան, 1986, էջ 243, 287, Լ. Խուրշույյան, Հայոց ազգային գաղափարախոսություն, Երևան, 1999, էջ 59:

¹⁷ Մասնավորապես տե՛ս Heinz Kramer, Will Central Asia Become Turkey's Sphere of Influence.- Perceptions: Journal of International Affairs, March- May, 1996, p. 3.E. Уразова, Экономическое сотрудничество Турции и тюркских государств СНГ, - М., «АСТИ-ИЗДО», 2003, 208 стр., Zahir Avşar, Ferruh Solak, Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri, Ankara, 1994, Ramazan Özey, Dünya Platformunda Türk Dünyası, İstanbul, 1999, ss. 22-23, Անուշ Հովհաննիսյան, ԽՍՀՄ-ի փլուզումը, «Թուրք միասնության» գաղափարը և դարաբաղյան հարցը, - Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XX, Երևան, 2001, էջ 74-81, Գ. Մ. Արշակյան, Թուրքիայի քաղաքականությունը Հարավային Կովկասում (1991 - 2001 թթ.), Երևան, 2009, էջ 13-35:

¹⁸ Տե՛ս А. Х. Ибрагимов, Печать Турции, Издательство Московского университета, Москва, 1965, 47 стр: Կոնկրետ Զիյա Գյոքալփի, «Թյուրքություն» և «Գենչ Քալենլեր» հանդեսի մասին տե՛ս նույն տեղում, էջ 13:

¹⁹ Նույն տեղում:

խորհրդի որոշմամբ ու ԽՍՀՄ պետական և արևելագիտական շրջանակներում բացառիկ ազդեցություն վայելող Ա. Ֆ. Միլլերի խմբագրությամբ հրատարակված էսսեերալրա Հասանովայի «Բուրժուական նացիոնալիզմի գաղափարախոսությունը Թուրքիայում (1908-1914 թթ.)» մենագրությունը²⁰, որտեղ հստակ ընդգծվում էր այն դրույթը, որ թյուրքականությունը (тюркизм) «ի սկզբանե ծանրաբեռնված էր նաև սպեցիֆիկ շերտավորմամբ՝ պանթուրքիզմով, որն արտացոլում էր թյուրքական հետադիմական շրջանների ձգտումը Թուրքիայի իշխանության տակ «միավորելու» (այսինքն՝ ենթարկելու) բոլոր թյուրքալեզու ժողովուրդներին»²¹:

Մենագրության մեջ հեղինակը մասնավորաբար անդրադարձել է Գյոքալփյան «Կարմիր խնձոր» («Kızıl Elma», առաջին հրատ.՝ 1913թ.) հայտնի պոեմին: Էսսեերալրա Հասանովայի գնահատմամբ՝ պատմական բոլոր ժամանակաշրջաններում թուրքերի ազգային ու ռասայական «բացառիկությունը» փառաբանող այս պոեմում «նոր կյանքի, առաջադիմության, մշակույթի մասին առաջադիմական, բուրժուա-լուսավորչական երազները» միահյուսվում են «հետադիմական պանթուրանխստական արտահայտությունների հետ»²²:

²⁰ Э. Ю. Гасанова, Идеология буржуазного национализма в Турции в период младотурок (1908-1914 гг.), Баку, 1966. Է. Հասանովայի դրույթների քննադատությունը տե՛ս նաև А. Р. Оганесян, К историографии проблем зарождения буржуазно-националистической идеологии в Турции, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», № 5, Երևան, 1990, էջ 37-44: Տե՛ս նաև Էսսեերալրա Հասանովայի հրատարակումներից՝ Об идеологии национально-освободительного движения в Турции и роли Кемаля Ататюрка в ее развитии,- Турция. История и современность (сборник статей), Москва, 1988, стр. 165-175, Ислам и принцип лаицизма в современной Турции, - Религия и общественная мысль стран Востока, Москва, 1974, стр. 94-114:

²¹ Гасанова Э., Идеология буржуазного национализма в Турции в период младотурок, с. 6.

²² Նույն տեղում, էջ 130:

Պոեմի հերոսը՝ երիտասարդ ստամբուլցի նկարիչ Թուրգուրը երագում է իդեալական հասարակության մասին: Լսելով երկրի վրա դրախտային հասարակության գոյության մասին՝ նա գնում է որոնելու «Կարմիր խնձորը» (այն է՝ իդեալական երկիրը): Բարձրում հանդիպելով Փարիզում կրթություն ստացած Այ-հանըմին՝ Թուրգուրը սիրահարվում է նրան, բայց ստիպված է լինում հեռանալ նրանից: Այդ ամենը տեսիլք է թվում: Թուրգուրը պատմում է այս մասին իր հոգևոր առաջնորդին՝ մոլլային, որը պատասխանում է, թե «Կարմիր խնձորը» առայժմ երագ է և առասպել, սակայն կգա այն օրը, երբ այն իրականություն կդառնա: Քանի դեռ չի ստեղծվի «զուտ թուրքական մշակույթ», «Կարմիր խնձորը» պատրանքային աշխարհ է: Գովերգելով թուրքերի անցյալը՝ հեղինակը ավստասանք է հայտնում, որ այլևս գոյություն չունի երբեմնի պատմական ու ռասայական միասնականությունը և փորձում ուրվագծել միասնական ազգային կյանքը «Կարմիր խնձորի» երկրում, ուր զարգանալու են թուրք հասարակության ազգային գիտակցությունն ու մշակույթը: Այնտեղ էլ կհայտնվեն նոր Օրհոնը և նոր Թուրֆանը: «Կարմիր խնձորի» երկրում ոչ մի հետք չի մնա այլ ազգերի մշակույթի նմանակումից: «Բայց ով գիտի այդ երկրի ճանապարհը...»: Լսելով այս բառերը՝ վարագույրի հետևում գտնվող Այ-հանըմը, ով իսլամի դասեր էր ստանում մոլլայից, մտածում է, որ եթե «Կարմիր խնձորը» գոյություն ունի ոչ թե երկրի վրա, այլ թուրք ազգի հոգում, ուրեմն այն պետք է հենց այնտեղ էլ փնտրել: Թուրքը կարիք ունի յուրահատուկ, իրեն բնորոշ կյանքի, այստեղից բխում է բավական անսպասելի հետևություն. Նման կյանք հնարավոր է ոչ թե Բարձրում, Կազանում կամ Ստամբուլում, այլ «ազատ Շվեյցարիայում»: Այդ պատճառով Այ-հանըմը որոշում է ծնողների մահից հետո ստացած ժառանգությունը ծախսել Լոզանի մոտ համալսարանական քաղաքի շինարարության վրա, որտեղից դեպի Թուրան կտարածվի ազգային մշակույթը, կկրթվեն գիտնականներ,

բանաստեղծներ, գրողներ, տեխնիկներ, առևտրականներ, արդյունաբերողներ... Քաղաք-համալսարանից լուսավորությունը կտարածվի մինչև Կաշգար, Ալթայ, Կազան ու Կոնյա, որտեղ էլ կհիմնվեն նոր, զուտ թուրքական համալսարաններ, ակադեմիաներ, տարբեր մշակութային ու հասարակական հիմնարկներ: Հենց դա է «Կարմիր խնձորը» որում մարմնավորվում են թուրքազգի երագները: Այ-հանըմի ընդունած որոշումն իսկույն իրագործվում է, նրա միջոցներով կառուցվում է համալսարանական քաղաքը, ուր ժամանում է Թուրգուրը և ամուսնանում Այ-հանըմի հետ՝ գտնելով իր «Կարմիր խնձորը»: Զիյա Գյոքալփը պոեմն ավարտում է՝ Բարձրյալին խնդրելով անսալիր աղոթքին. «Ey Tanrı icâbet kil bu duaya:/ Bizi de kavuştur Kızilelma'ya!... /Աստված, [բարեհաճությամբ] ընդունիր այս աղոթքը,/ Մեզ էլ հասցրու Կարմիր խնձորին...»²³:

Է. Հասանովայի վերոհիշյալ մենագրությունը ժամանակին գրախոսել է մեր ականավոր պետական ու քաղաքական գործիչ, պատմաբան, հրապարակախոս պրոֆ. Ջ. Ս. Կիրակոսյանը²⁴: Նշելով, որ «հակադրելով պանթուրքիզմը թյուրքիզմին» («противопоставляя пантюркизм тюркизму»), Է. Հասանովան ընկնում է ծայրահեղության մեջ՝ կարծելով, որ մեկը մյուսի անտիթեզն է, չի ժխտում, բայց շղարշում է այն ճշմարտությունը, որ «թյուրքիզմը և պանթուրքիզմը» հանդես են եկել ու հանդես են գալիս օրգանական սերտ կապի մեջ, բխում են մեկը մյուսից, պայմանավորված են մեկը մյուսով և գեթ պատմական հանգամանքների բերումով են ի հայտ գալիս

²³ Նույն տեղում, էջ 130-131:

²⁴ St 'u Дж. Киракосян, О книге Э. Ю. Гасановой, "Идеология буржуазного национализма в Турции период младотурок (1908-1914)" – "Вестник Ереванского университета", 1967, И 3, стр. 253-257: Գրախոսությունը արտատպվել է պրոֆ. Արման Կիրակոսյանի աշխատասիրությամբ հրատարակված «Ջ. Կիրակոսյան, Ընտրանի, Եր., 2014» գրքում (էջ 115-121):

տարբեր ձևերով²⁵: Այնուհետև գրախոսը փաստում է, որ թեև մենագրության մեջ օգտագործված նյութերն ապացուցում են «պանթուրքիզմի և թուրքիզմի» միասնականությունը, փոխապայմանավորվածությունը, սակայն Է. Հասանովան չի բացահայտում թուրքական մեծապետական նացիոնալիզմի և երիտթուրքերի կեղեքվող ազգային փոքրամասնությունների հանդեպ վարած հրեշավոր քաղաքականության հետադիմական բնույթը, մինչդեռ «թուրքական բուրժուական նացիոնալիզմի առաջնորդները, ձգտելով պահպանել դեսպոտիկ թուրքական կայսրությունը, հանդես էին գալիս ոչ թե իբրև շահագործվող ազգի առաջադիմական նացիոնալիզմի ներկայացուցիչներ, այլ որպես մարտնչող մեծապետական նացիոնալիստներ», և հենց սա են ապացուցում գրքում հետագայում բարձրացված հարցերը, հեղինակի մեջբերումները... Պրոֆ. Ջ. Կիրակոսյանը, համաձայնելով Է. Հասանովայի այն գնահատականին, որ Հալիդե Էդիբը²⁶ և Ջիյա Գյոքալփը հանդես էին

²⁵ Տե՛ս Ջ. Կիրակոսյան, Ընտրանի, էջ 118:

²⁶ Հալիդե Էդիբ-Աղըվարը (1884-1964) ոչ միայն թուրք, այլև արևմտյան ու ռուսաստանյան ուսումնասիրողների կողմից ավանդաբար ներկայացվում է ոչ միայն որպես տաղանդավոր գրող, այլև որպես թուրքական ֆեմինիզմի ու քեմալական շարժմանը մասնակից կին-զինվորի խորհրդանիշ: Մասնավորապես տե՛ս Ариадна Тыркова, Старая Турция и младотурки. Год в Константинополи, Петроград, стр. 158, В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. 3, стр. 497, Frederik W.Frey, The Turkish Political Elite, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1965, pp. 29, 36, 38, 48, 85, 91, 114, 128, 136, 150, 151, 153, 306, 328, 337, 425, Armajani Yahya, Middle East. Past and Present, Prenticce-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1970, pp. 277, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. Cilt 4. Milliyetçilik. İletişim Yayınları 848, İstanbul, 2002, էջ 199, 241, 242, 269, 533, 732, 733, 734, 735, 746, 803, 812, 813, 828: Հալիդե Էդիբին մեր հեղինակների անդրադարձները տե՛ս Գրիկեր, Եոզղատի հայասպանութեան վավերագրական պատմությունը, Նիո Յոքք, 1980, էջ 13-14, Ռուբեն Մելքոնյան, Հայոց ցեղասպանությունը և թուրք գրողները, «Հայոց Մեծ Եղեռն-90», Երևան, 2005, էջ 276-277, նույնի Հայերի բռնի իսլամացումը ցեղասպանության տարիներին. Ընթացքը և հետևանքները. Երևան, 2010, էջ 30-31:

գալիս թուրքական «շովինիզմի» դիրքերից, հիմնավորում ծավալապաշտական քաղաքականությունը, միաժամանակ հերքում է գրախոսվող մենագրության հեղինակի պնդումն այն մասին, թե իբր պանթուրքիստների մեջ կային նաև անկեղծ մոլորյալներ²⁷: Այնուհետև Ջ. Ս. Կիրակոսյանը մեջբերում է խորհրդային պատմաբան Օ. Գիգինեիշվիլու ձևակերպումը. «Ջիյա Գյոքալփի պանթուրքիստական ուսմունքը դիտում էր Թուրքիայում ապրող բոլոր ոչ թուրքերին անկախ նրանց քրիստոնյա կամ մուսուլման լինելուց, որպես թուրքերի թշնամիներ, պահանջում էր Թուրքիան վերածել էթնիկապես գուտ թուրքական կայսրության»²⁸:

Նախկին ԽՍՀՄ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի և Ադրբեջանական ԽՍՀ ԳԱ Մերձավոր և Միջին Արևելքի ժողովուրդների ինստիտուտի կողմից հրատարակված Համիդ Ջեյնալարդին-օղլի Ալինի ծավալուն մենագրությունը²⁹ նվիրված էր 1908թ. երիտթուրքական հեղափոխությանը, երիտթուրքերի կառավարության ներքին քաղաքականությանը, Առաջին համաշխարհային պատերազմում Օսմանյան կայսրության մասնակցության, այդ պատերազմի՝ թուրքական

²⁷ Տե՛ս Ջ. Կիրակոսյան, Ընտրանի, էջ 118-119:

²⁸ Օ. И. Гигинейшвили, Из истории экспансионистской политики младотурок (автореферат), Тбилиси, 1954, стр. 10, տե՛ս նաև Ջ. Կիրակոսյան, Ընտրանի, էջ 119: Ուշագրավ է, որ 1984թ. տպագրված «Պանթուրքիզմի ազդեցիվ դոկտրինան երեկ և այսօր» հույժ արժեքավոր հոդվածում Ջ. Ս. Կիրակոսյանը, անդրադառնալով Է. Հասանովայի տեսակետների հետագա զննարկությանը, կոնկրետ հրապարակումներից մեկին, արձանագրել է. «Մովետական Ադրբեջանի անվանի թուրքագետ Է. Հասանովան գտնում է, որ գաղափարապես ֆաշիզմին ամենամոտ կանգնած են եղել պանթուրքիստները (ընդգծումն իմն է - Ա. Ս.), որ նրանց միավորում են ռասիզմը, շովինիզմը, հակասովետիզմը»: Տե՛ս և հմմտ. Յ. Ю. Гасанова, Антикоммунизм В Турции// Национально-освободительное движение и современная идеологическая борьба, Баку, 1973, стр. 102, Ջ. Կիրակոսյան, Ընտրանի, էջ 556:

²⁹ Г. З. Алиев, Турция в период правления младотурок (1908-1918 гг.), Москва, 1972, 388 стр.

տնտեսության վրա գործած ազդեցության, ռազմական գործողությունների ընթացքի, Կովկասում թուրքական ինտերվենցիայի, երիտթուրքական արտաքին և ներքին քաղաքականության կործանարար հետևանքներին: Չնայած հիշյալ մենագրությունում տեղ գտած բազում վիճելի ձևակերպումների և հետևությունների³⁰, հարկ է նշել, որ այս գրքում արձանագրված են իրողություններ, որոնք այսօր երբեմն անհավանական ցինիզմով վիճարկվում են ադրբեջանական որոշ «գիտնականների» կողմից: Մասնավորապես հեղինակն արձանագրում է այն փաստը, որ թեև Օսմանյան կայսրությունում «տեղահանության» մասին օրենքը ձևականորեն նախատեսում էր բնակչության «էվակուացիան» այն շրջաններից, որոնց «սպառնում էր ռուսական բանակը», սակայն իրականում այն կիրառվում էր ոչ միայն Արևմտյան Հայաստանում, այլև Կենտրոնական Անատոլիայում ու Ստամբուլում բնակվող հայերի դեմ, և «հարազատ վայրերից արտրված 1.5 միլիոն հայերի համար «տեղահանության» մասին օրենքը նշանակում էր զանգվածային ոչնչացում»³¹:

³⁰ Այս գրքի անընդունելի, անզամ անհեթեթ դրույթների հանգամանալից բննադատությունը տե՛ս Դ. Ս. Կիրակոսյան, Ա. Ս. Սիմոնյան, Գ. Յ. Ալիև. *Турция в период правления младотурок (1908-1918гг.)*, Вестник общественных наук АН Арм. ССР, Е., 1973, №6, стр. 107-111, ինչպես նաև Ջ. Կիրակոսյան, Ընտրանի, էջ 186: Այս գրախոսականում հեղինակները մասնավորապես ընդգծում են, որ պատմականորեն սխալ է ամբողջ ոչ թուրքական բուրժուազիան համարել «օտարերկրյա կապիտալի ազննություն»: Տե՛ս և նաև Գ. Յ. Ալիև, *указ. соч.*, с. 15, Ջ. Կիրակոսյան, Ընտրանի, էջ 190, տե՛ս նաև Ալ. Սաֆարյան, «Տնտեսական թուրքականությունը», էտատիզմի քաղաքականությունը Թուրքիայում և տնտեսության «թուրքացումը», ուսումնամեթոդական ձեռնարկ, Երևան, 2012, էջ 31-38:

³¹ Տե՛ս և Գ. Յ. Ալիև, *Турция в период правления младотурок*, стр. 277: Հեղինակն այնուհետև գրել է. «Առաջին համաշխարհային պատերազմի ժամանակ ոչնչացվել է միլիոնից ավելի հայ: Ողջ մնացածները փրկվել են միմիայն արտասահման փախչելու շնորհիվ»: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 278: Հարկ է նշել, որ Ադրբեջանական խորհրդային հանրազգիտարանը նույնպես ներկայացնում է Առաջին աշխարհամարտի տարիներին օսմանյան կառա-

խորհրդային Ադրբեջանում են հրատարակվել մարքսիստական գաղափարաբանության դիրքերից թուրքական սոցիոլոգիայի քննադատությանը նվիրված Յուսիֆ Ռուստամովի հրապարակումները³²:

Հիշարժան են նաև խորհրդային շրջանի թուրքագետ-պատմաբաններ Ա. Ս. Տվերիտինովայի³³ Ի. Լ. Ֆադեևայի³⁴, Ա. Դ. Ժելտյակովի, Ս. Ս. Իվանովի³⁵, ուսումնասիրությունները: Օսմանյան կայսրության մայրամուտի, «անցումային» և հանրապետական շրջաններում թուրք գրականության պատմության, թուրքականության գաղափարախոսության՝ գե-

վարության՝ հայերի նկատմամբ իրականացրած ցեղասպանության քաղաքականության՝ զանգվածային ջարդերի, ավելի քան 1.5 միլիոն հայերի ոչնչացման, 600 հազար հայերի՝ Միջագետքի անապատները քշվելու ու նրանց մեծ մասի զոհվելու, 300 հազար հայերի՝ Ռուսաստանում օթևան գտնելու, փախստականների մի մասի՝ Մերձավոր Արևելքի, Եվրոպայի և Ամերիկայի երկրներում ապաստանելու փաստերը: Տե՛ս "Азербайжан совет энциклопедиясы", чилд 4, Баку, 1980, стр. 84, տե՛ս նաև Ս. Հակոբյան, Օսմանյան կայսրությունում 1915 թ. Հայոց ցեղասպանության ժխտման միտումները ժամանակակից Ադրբեջանում, «Միջագետքի հարաբերություններ. հայկական աշխարհ», թիվ 1, ապրիլ, 2010 թ., էջ 56-59:

³² Մասնավորապես տե՛ս Կ. Սիֆ Րուստամով. *Современная турецкая буржуазная социология (критический очерк)*, Баку, 1967; его же: *Ислам и общественная мысль современной Турции*, Баку, 1980.

³³ А. С. Твертинова, младотурки и пантюркизм, - «Краткие сообщения Института Востоковедения АН СССР», XXII, 1956, стр. 69-70.

³⁴ И. Л. Фадеева, Официальные доктрины в идеологии и политике османской империи, (османизм-панисламизм): XIX-начало XXв. Москва, «Наука», 1985, стр. 18, 26, 200, 207, 219. Ее же, Концепция культуры и цивилизации турецкого философа Зии Гекалпа. - "Народы Азии и Сборники", 1982, н. 1, Ее же, Об эволюции светских тенденций в социально-политическом развитии Турции. К постановке вопроса.-Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока, Москва, 1982, стр. 88.

³⁵ А. Д. Желтяков, Печать в общественно - политической и культурной жизни Турции (1729-1908), Москва, 1972. А. Д. Желтяков, С. М. Иванов, Исторические корни политики этатизма в Турции (Постановка проблемы). - Тюркологический сборник - 1978, Москва, 1984.

դարվեստական գրականության ու հրապարակախոսության մեջ արտացոլման, կոնկրետ գաղափարախոս-պոետ Ջիյա Գյոքալփին անդրադարձել են գրականագետ-թուրքագետներ Լ. Ալկանան և Ա. Բաբանը³⁶:

Լեյլա Ալկանայի կարծիքով Ջիյա Գյոքալփի մշակութաբանական ու լեզվաբանական ծրագրերի քննադատությանն է ուղղված մասնավորապես Օմեր Սեյֆեդդինի³⁷ «Գիտելիքների օջախներ» նովելաշարի երգիծանքը³⁸: Ըստ ճանաչված թուրքագետ-գրականագետի՝ «Եր բազմաթիվ տեսական աշխատանքներում Գյոքալփը փորձում էր ապացուցել, որ ազգը հավերժ գոյություն ունեցող միասնականությունն է: Նրա գլխավոր հատկանիշը սերնդեսերունդ փոխանցվող արտապատմական գիտակցությունն է, որն արտահայտվում է արյան, հավատի, մշակույթի, լեզվի միասնության մեջ: Այդ գիտակցությունը, պնդում է պանթուրքիստ փիլիսոփան, կարող է գոյություն ունենալ նաև չարթնացված, նիրհող վիճակում, ինչպես, օրինակ, այն ժողովուրդների մոտ, որոնք կոչված են բնակեցնելու ապագա «թուրքական պետությունը», իսկ այդպիսիք էր նա համարում Թուրքեստանի, Պովովժիեի, Կովկասի, Ղրիմի և Ալթայի ժողովուրդներին: Անհրաժեշտ է նրանց ներշնչել այդ գիտակցությունը:

Ներշնչման միջոցների համակարգում պանթուրքիզմի գաղափարախոսն ամենամեծ դերը հատկացնում էր լեզվին: Այստեղից էլ գալիս էր ձգտումը (ինչպես և օսմանիստների

³⁶ Л. О. Алькаева, Эволюция образа главного героя турецкой литературы конца 19-ого начала 20-ого века, Москва, 1960, Ее же, Сюжеты и герои турецком романе (Конец IX- начало XX века), Москва, «Наука», 1966, 186 стр., Л. Алькаева, А. Бабаев, Турецкая литература, Москва, 1967.

³⁷ Օմեր Սեյֆեդդինի (1884-1920), նրա և Ջիյա Գյոքալփի առնչությունների մասին տե՛ս Ալ. Սաֆարյան, Ջիյա Գյոքալփը և «Թյուրքականության հիմունքները», էջ 61-63:

³⁸ St 'u Л. О. Алькаева, Сюжеты и герои турецком романе (Конец IX-начало XX века), стр. 125-126:

մոտ) վերափոխել լեզուն, ստեղծել միասնական «համաթյուրքական լեզու»՝ հին թյուրքական լեզուների և բարբառների հիմքի վրա³⁹:

Քեմալականների վրա Ջիյա Գյոքալփի գաղափարների ազդեցության հիմնահարցին է անդրադարձել Ա. Ա. Ալինը⁴⁰: Նա շեշտել է, որ թուրքական հասարակության մեջ խորապես արմատավորվել է ազգային գերազանցության զգացումը, ինչը գաղափարախոսական հենք է հանդիսանում թուրքական մեծապետական շովինիզմի համար, իսկ Ջիյա Գյոքալփի գաղափարները Թուրքիայում պրոպագանդվել են ոչ միայն ազգայնամոլական կազմակերպությունների, այլև կառավարության կողմից⁴¹:

Գյոքալփին առանձին անդրադարձներ հանդիպում ենք նաև խորհրդային հետազոտողների՝ «վերակառուցման» շրջանի հրապարակումներում. Յու. Վ. Դյատլովի «Թուրք փիլիսոփա Ջիյա Գյոքալփի ազգայնական դոկտրինի որոշ ասպեկտներ» հոդվածում փորձ է արվում կրկին մարքսիզմի դիրքերից քննել «թյուրքյուլյուքի հոր» մշակութաբանական հայացքները և դրանց վրա Ալֆրեդ Ֆուլյեի և Էմիլ Դյուրքեյմի ազդեցության հարցերը⁴²:

Ռուս ու խորհրդային թուրքագետ-լեզվաբաններն էլ բազմիցս, բայց հպանցիկ անդրադարձել են թուրքերենի բարե-

³⁹ Նույն տեղում, էջ 125: Ճշգրտենք, որ գյոքալփյան հայեցակարգը ենթադրում էր որպես «համաթյուրքական լեզու» պարտադրել կոնկրետ Ստամբուլի խոսակցական թուրքերենը, որն հիրավի տվյալ ժամանակաշրջանում գրական լեզվի կարգավիճակ չէր ստացել անգամ «բուն» Թուրքիայում:

⁴⁰ St 'u А. А. Алиев, Роль националистических идей Зии Гекалпа в формировании идейно — политической платформы кемализма. — Вестник Ленинградского университета, Ленинград, 1982, н. 20, вып. 4, с. 41-47.

⁴¹ St 'u Նույն տեղում, էջ 46:

⁴² St 'u Ю. В. Дятлов, Некоторые аспекты националистической доктрины турецкого философа Зии Гекалпа, в. кн. — Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура, «Наука», Главная редакция восточной литературы, Москва, 1990, стр. 322-335.

փոխման փորձերին, Թանզիմաթի և երիտթուրքական հեղափոխության դարաշրջանների հետ կապված «Նոր օսմաներենի» (Yeni Osmanlıca), քեմալականության հետ կապված «լեզվական հեղափոխության» (Dil Devrimi), Օսմանյան կայսրության փլուզման ու Թուրքիայի Հանրապետության կայացման ժամանակաշրջանում ծավալված լեզվական գործընթացներում (մասնավորապես «պուրիստների» և «օրթոդոքսների» բանավեճում) Ջիյա Գյոքալփի խաղացած դերի հիմնահարցերին⁴³:

Ջիյա Գյոքալփի «Թյուրքականության հիմունքները» գիրքն ամբողջությամբ ռուսերեն չի հրատարակվել, նախկին Խորհրդային Միությունում թուրքիզմի և պանթուրքիզմի վերոհիշյալ մանիֆեստի մասին կոնկրետ բնագրագիտական հետազոտություն չի գրվել: Միաժամանակ ռուսաստանյան, խորհրդային արևելագետների, ինչպես նաև առավելապես նրանց աշխատանքների վրա հղումներ տվող հետխորհրդային երկրների գիտնականների մի շարք ուսումնասիրություններում քիչ չեն ակնհայտ թյուրքմբոնումները՝ կապված այն հանգամանքի հետ, որ անգամ հեղինակավոր օսմանագետները և թուրքագետները հաճախ խոսել են Ջիյա Գյոքալփի և նրա «Թյուրքականության հիմունքները» գրքի մասին՝ ոչ թե համապատասխան հղումներ կատարելով բնագրին, այլ հենվելով ուրիշ ուսումնասիրողների աշխատանքների վրա: Մասնավորապես այնպիսի ազդեցիկ օսմանագետ-պատմա-

բան, ինչպես պրոֆ. Յու. Աշ. Պետրոսյանը, գրելով պանթուրքիզմի զինանոցում օսմանիստական ու պանիսլամիստական գաղափարների և հիմնադրությունների պահպանման մասին ու հղում կատարելով մեկ այլ ճանաչված խորհրդային պատմաբանի՝ Ա. Ս. Տվերիտինովայի հոդվածի վրա, ընդգծում է, որ Ջիյա Գյոքալփը գրել է. «Գաղափարախոսական առումով մենք պլյուրալիստներ ենք. Մեր ազգային գաղափարախոսությունը թյուրքականությունն է, մեր միջազգային գաղափարախոսությունը՝ իսլամականությունը, միաժամանակ մենք հանդիսանում ենք օսմանականության գաղափարների կողմնակիցներ...»⁴⁴: Մինչդեռ ակներև է, որ արդեն Առաջին համաշխարհային պատերազմում Օսմանյան կայսրության կրած ջախջախիչ պարտությունից հետո Մուստաֆա Բեմալի մերձակա զինակիցը դարձած ու նրա ռեֆորմների տեսական հենքը ձևավորող Ջիյա Գյոքալփը հանդես էր գալիս օսմանականության (Osmanlılık) գաղափարախոսության ջախջախիչ քննադատությամբ, ինչն այլ կերպ չէր էլ կարող լինել սուլթանաթի, ապա և խալիֆաթի վերացման տարիներին⁴⁵: Ավելի կոնկրետ՝ «Թյուրքականության հիմունքները» աշխատության առաջին մասի առաջին գլխում, անդրադառնալով թյուրքականության պատմությանը, հեղինակն արդեն միանշանակորեն ու ցուցադրաբար պնդում էր, որ օսմանիզմի կողմնակից երիտթուրքերն իրականում «կոսմոպոլիտ» էին,

⁴³ А. Н. Баскаков, Н. П. Голубева, А. А. Кямилева, К. М. Любимов, Ф. А. Салимзянева, Р. Р. Юсипова, Турецко-русский словарь. (Предисловие. Из истории турецкого языка), Москва, Изд. „Русский язык“, Институт Востоковедения АН СССР, 1977, стр. 6-8, А. Н. Кононов, Очерк истории изучения турецкого языка, Москва, 1976, стр. 68-69, 75, Его же К истории формирования турецкого письменно-литературного языка. - Тюркологический сборник — 1976, Москва, 1978, Л. Н. Старопостов, Из истории становления турецкого литературного языка (Османский период). - Современные литературные языки стран Азии, Москва, 1965, стр. 192-206.

⁴⁴ St' u և հիմն. А. С. Твертинова, Младотурки и пантюркизм, - «Краткие сообщения Института Востоковедения АН СССР», XXII, 1965, стр. 69-70, Ю. А. Петросян, Турция, - Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX-начало XX в.), Очерки по истории общественной мысли народов Востока, «Наука», Главная редакция восточной литературы, Москва, 1973, стр. 55, 57:

⁴⁵ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Ալ. Սաֆարյան, «Օսմանյան մոդելի» քննադատությունը Ջիյա Գյոքալփի «Թյուրքականության հիմունքները» աշխատությունում, «Իրան-Նամե-Արևելագիտական հանդես», հ. 3-7, 2001, էջ 1-6, նույնի Ջիյա Գյոքալփը և «Թյուրքականության հիմունքները», էջ 51, 111-119, 122-123:

իսկ պանիսլամիստները՝ «ուլտրամոնտեն», և այդ «երկու հոսանքն էլ երկրի (Թուրքիայի - Ա. Ս.) համար վնասարար են» ("Osmanlı[cı]lar kozmopolit, ittihadı islâmcılar ise ültramonten idiler./ Her iki cereyan da memleket için muzırdır. ")⁴⁶: Անշուշտ, փաստ է և այն, որ Զիյա Գյոքալփը մինչև վերջ էլ անսասան մնաց իսլամական գործոնը թյուրքականության շահերին ենթարկելու դիրքերում⁴⁷:

Ակնհայտ է, որ չնայած համապատասխան հրապարակումների համեմատաբար մեծ թվին ու թվացյալ թեմատիկ բազմազանությանը՝ Զիյա Գյոքալփին, պանթուրքիզմին, թուրքիզմին, թուրք գրականության մեջ գաղափարախոսական հոսանքների արտացոլման ու հարակից հիմնահարցերին նվիրված խորհրդային արևելագետների, փիլիսոփաների, պատմաբանների, գրականագետների և լեզվաբանների հետազոտություններին, որպես կանոն, բնորոշ էին «մարքսլենինյան» գաղափարախոսության պարտադրած մեթոդաբանությամբ ու նախկին ԽՍՀՄ արտաքին քաղաքական կուրսի «մակրնթացությունների և տեղատվությունների» հրամայականներով պայմանավորված կաղապարները և առավել սուր հարցադրումներից խուսափումը:

⁴⁶ "Türkçülüğün Esasları", s. 10.

⁴⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 117-119:

СОВЕТСКИЕ ВОСТОКОВЕДЫ – О ЗИЕ ГЕКАЛЬПЕ

Александр Сафарян

(резюме)

В статье анализируются публикации советских и российских тюркологов, историков, литературоведов, лингвистов (В. А. Гордлевский, А. Н. Кононов, А. С. Твертинова, Ю. А. Петросян, Л. О. Алькаева Э. Ю. Гасанова, Ю. В. Дятлови др.) о виднейшем идеологе тюркизма (*türkçülük*) Зие Гекальпе (1876-1924) и его влиянии на формирование кемализма.

SOVIET ORIENTALISTS ON ZIYA GÖKALP

Alexander Safaryan

(summary)

The paper deals with several publications by Soviet and Russian turkologists, historians, linguists such as V. Gordlevskij, A. Kononov, A. Tveritina, Yu. Petrosyan, Yu. Dyatlov, E. Hasanova, L. Alkaeva devoted to the famous ideologist of *Türkçülük* Ziya Gökalp (1876-1924) and his influence on the formation of Kemalism.

**ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ԼԵՉԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԱԶԳԱՅՆԱՄՈՒԿԱՆ ՈՒՂՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ**

Բանալի բառեր՝ ոչ թուրք ժողովուրդներ, լեզվական արգելք, թուրքախոսություն, ազգայնամոլություն, պեղարկան քաղաքականություն

Օսմանյան կայսրությունում ոչ թուրք ժողովուրդների նկատմամբ դարեր շարունակ իրականացված հալածանքի քաղաքականությունը չի շրջանցել նաև լեզվական ոլորտը: Բնականաբար, այդ քաղաքականության գլխավոր նպատակն էր ստիպել կայսրության տարածքում բնակվող բոլոր ոչ թուրք ժողովուրդներին չկիրառել և մոռանալ իրենց մայրենի լեզուները, փոխարենը կիրառել թուրքերեն (օսմաներեն): Լեզվի հետ կապված հասարակական-քաղաքական զարգացումները Օսմանյան կայսրությունում առավել ակտիվացան XIX դարի սկզբներից, մասնավորապես՝ Թանզիմաթյան ռեֆորմներին զուգահեռ, երբ փորձ արվեց մտավորականների կողմից պարզեցնել խրթին օսմաներենը, սակայն այդ ջանքերը ունեին այլ թիրախ ևս՝ ավելացնել թուրքախոսության աշխարհագրությունը և մակարդակը: 1876 թ. ընդունված օսմանյան սահմանադրությամբ առաջին անգամ թուրքերենին (օսմաներենին) տրվեց պետական-պաշտոնական լեզվի կարգավիճակ¹:

Թուրքերենի պարտադրման մշակված քայլերը էլ ավելի ցայտուն դրսևորվեցին XX դարի սկզբին երիտթուրքական կառավարման տարիներին և ոչ թուրք ժողովուրդների լեզու-

ների դեմ պայքարը սկսեց ձեռք բերել պետականորեն կազմակերպված բնույթ: Օրինակ՝ ըստ ակադեմիկոս Հրաչիկ Միմոնյանի, Ստամբուլի քաղաքային իշխանությունները քաղաքի ֆրանսերեն ցուցանակները 1-2 օրում փոխարինեցին թուրքերենով², տարածվեց «պետք է գրվի թուրքերեն» կոչ-հրահանգը: Պետական կառույցներին զուգահեռ մուսուլման հասարակությունը նույնպես ընդգրկված էր ոչ թուրք ժողովուրդների լեզուների դեմ պայքարում, և արձանագրվում էին այլալեզու ցուցանակների կոտրում, այլախոսների դեմ հրապարակային բռնություններ և այլն: Այս հալածանքները և սպառնալիքները սովեցին որոշ արդյունքներ և ահաբեկված առևտրականները, արհեստավորները, հյուրանոցատերերը և այլն սկսեցին իրենց խանութների, արհեստանոցների, հյուրանոցների հայերեն, հունարեն, ֆրանսերեն, իտալերեն գրությունները դարձնել թուրքերեն:

Ինչպես ազգայնամոլական քաղաքականության այլ բաղադրիչներ, այնպես էլ ոչ թուրք ժողովուրդների մայրենի լեզուների դեմ պայքարը գրեթե նույն մեթոդներով շարունակվեց նաև Թուրքիայի Հանրապետությունում: Պետք է փաստել և շեշտել, որ ըստ Լոզանի պայմանագրի՝ Թուրքիայում բնակվող ոչ թուրք ժողովուրդներն ունեին իրենց մայրենի լեզուները կիրառելու, մայրենիով թերթեր հրատարակելու իրավունք³, որն ի թիվս այլ իրավունքների՝ բացահայտ ոտնահարվեց: Հարկ է նկատել, որ հանրապետական Թուրքիայում լեզվական հալածանքն արտացոլվեց ոչ միայն քրիստոնյա փոքրամասնությունների, այլև իսլամադավան քրդերի, չերքեզների և այլ ժողովուրդների հանդեպ ևս:

Լեզվի կամ առավել կոնկրետ լեզվական ձուլման խնդիրը ազգայնամոլական ուժերի օրակարգում էր Թուրքիայի Հան-

¹ Hür A., Öteki Tarih-1 (Abdülmeçid'den İttihat Terakki'ye), 7-inci baskı, İstanbul, 2012, s. 142.

² Միմոնյան Հր., Թուրք-հայկական հարաբերությունների պատմությունից, Երևան, 1991, էջ 156:

³ Hür A., Öteki Tarih III: Kemalist Devrimler ve İsyancılar, İstanbul, 2013, s. 21.

րապետության հիմնադրման արդեն առաջին տարիներին: Այսպես, 1925 թ. թուրքական թերթերում քարոզչական հայտարարություններ էին տպագրվում, որտեղ ի շարս թուրքական ապրանք գնելու, թուրքական խանութներից օգտվելու կոչերին՝ հստակ նշվում էր. «Թուրքերեն չխոսողին մի պատասխանիր»⁴: 1926 թ. հրավիրված «Թուրքական օջախների» համաժողովում Թուրքիայում թուրքերենից զատ այլ լեզուների կիրառման հարցը սուր քննարկումների առարկա էր, որտեղ հնչում էին իրենց բնույթով ռասիստական, ագրեսիվ ելույթներ և նաև կոնկրետ առաջարկներ⁵:

Հատկանշական է, որ թուրքական իշխանությունները այլ ազգերի և հատկապես քրիստոնյա փոքրամասնությունների դեմ լեզվական հալածանքի արշավում ակտիվորեն ընդգրկեցին ազգայնամոլ երիտասարդությանը: Ի դեպ, ազգայնամուլական բնույթի քայլերի ու հալածանքների իրագործման հարցում երիտասարդության օգտագործումը դառնալու էր ավանդական և վերածվելու էր թուրքական պետության ամենահաճախ կիրառված և կիրառվող մեթոդներից մեկին:

Ինչպես նշում է Թուրքիայի ազգային փոքրամասնությունների տարատեսակ խնդիրների խորագիտակ մասնագետ - Ռըֆաթ Բալին, 1928 թ. հունվարի 13-ին Ստամբուլի համալսարանի իրավաբանության ֆակուլտետի ուսանողական խորհրդի տարեկան համաժողովում քննարկվել են թուրքերենի տարածման և երկրում թուրքախոսության մակարդակի բարձրացման հարցերը և ընդունվել է «Հայրենակից, թուրքերեն խոսիր» կարգախոսը, որն էլ հենց դառնալու էր տասնամյակներ տևած հալածանքի քաղաքականության անվանումը:

Այդ կարգախոսի հռչակումից հետո սկիզբ է առել այլամերժ ու այլատյաց բնույթի գործողությունների մի շղթա, որի

⁴ Demirel I., Vatandaş Türkçe Konuş!

<http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=90735>

⁵ Hür A., նշված աշխ., էջ 22-23.

թիրախը քրիստոնյա փոքրամասնություններն էին: 1928 թ. հունվարին այն թաղամասերում որտեղ բնակվում էին ազգային փոքրամասնությունները (հիմնականում հայերը, հույներ և հրեաները), հասարակական վայրերում, տրանսպորտի վրա փակցվում էին «Հայրենակից, թուրքերեն խոսիր» գրությունները, իսկ այնուհետ ազգայնամոլ երիտասարդների խմբեր շրջում էին թաղամասերում, տրանսպորտում, նավերում և թուրքերեն չխոսողներին նկատողություն անում: Այդ միջոցառումը հիմնականում անցկացվում էր Ստամբուլում, սակայն այլ քաղաքներում էլ որտեղ դեռ պահպանվել էին ազգային փոքրամասնությունների ներկայացուցիչներ այն կիրառվում էր. օրինակ Էդիրնեում բնակվող հրեաների նկատմամբ⁶, Իզմիրում⁷:

Ռ. Բալին նկատում է նաև, որ երիտասարդների գործողությունները շատ արագ «դուրս եկան վերահսկողությունից»⁸ և հասարակական վայրերում, տրանսպորտում թուրքերեն չխոսող մարդիկ ենթարկվում էին ֆիզիկական հալածանքների, ծեծի, բռնության: Հասարակական վայրերում ազգայնամոլ երիտասարդների իրականացրած վայրագությունների մասին հետաքրքիր է այն ժամանակվա հայտնի լրագրողներից Ջիհադ Բաբանի 1960 թ. «Ուլուս» թերթում հրատարակած հոդվածը, որտեղ նկարագրում է, թե ինչպես երիտասարդները նավում դաժան ծեծի են ենթարկել ազգային փոքրամասնության մի ներկայացուցիչ, ով համարձակվել է թուրքերեն չխոսել: Հայտնի լրագրողը արտացոլելով այդ ժամա-

⁶ Նույն տեղում, էջ 23:

⁷ Bali R., "Vatandaş Türkçe Konuş!" veya Bir Ulus-Devletin Kuruluşunda Dil Birliğinin Gerçekleşmesi Çabaları, (Sunuş); Galanti A., Vatandaş Türkçe Konuş! (Çevrimyazı Ömer Türkoğlu), Ankara, 2000, s. vii.

⁸ Նույն տեղում:

նակվա մթնոլորտը՝ նշում է. «Այդ ժամանակ նման դեպքեր հաճախ էին տեղի ունենում»⁹:

«Հայրենակից, թուրքերեն խոսիր» միջոցառման սկզբնական փուլը տևել է 3 ամիս և թուրքախոսության մակարդակը բարձրացնելուց ավելի շատ մեծացրել է վախի մթնոլորտը փոքրամասնությունների շրջանում: Նկատենք նաև, որ այդ ազգայնամոլական միջոցառումը հետագայում էլի կրկնվել է. թուրք ուսումնասիրող-պատմաբան Այշե Հյուրի կարծիքով «Հայրենակից, թուրքերեն խոսիր»-ի առաջին փուլն արագ վերջացավ, իսկ արդեն 1933 թ. սկսված երկրորդ փուլն ավելի երկար տևեց¹⁰, որի ժամանակ հարձակումները և ճնշումները ավելի կատաղի էին, ինչի հետևանքով փոքրամասնությունների ներկայացուցիչները ստիպված էին հրապարակային քայլեր անել: Այսպես, այդ ժամանակ Բուրսայի, Դիարբեքի, Ադանայի, Անկարայի, Էդիրնեի և Քըրքլարեկի հրեաները իրենց մայրենի կամ «հարազատ լեզու» հռչակեցին թուրքերենը, իրենք իրենց ձեռքով համայնքային կառույցներում կախեցին «Հայրենակից, թուրքերեն խոսիր» պաստառները¹¹: Իսկ Ստամբուլում բնակվող հայ, հույն, հրեա մի խումբ քաղաքացիներ հայտարարեցին, որ հիմնադրում են «Թուրքերեն լեզվի տարածման միություն» կազմակերպությունը, որի խնդիրներն արդեն անվանումից պարզ էին¹²:

Ուշագրավ է, որ այդ հալածանքի կիրառման տարում՝ 1928 թ. Թուրքիայում ազգությամբ հրեա Ավրաամ Գալանթիի

⁹ Rifat N. Bali, "Vatandaş Türkçe Konuş!",

http://www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/turkce_konusma_birgun.pdf

¹⁰ Hür A., նշված աշխ., էջ 25.

¹¹ Նույն տեղում, էջ 125-126:

¹² Նույն տեղում, էջ 126:

կողմից հրատարակվել է «Հայրենակից, թուրքերեն խոսիր»¹³ վերնագիրը կրող մի գիրք, որն առաջին հայացքից ուսումնասիրողներին և ընթերցողներին մոլորության մեջ է զգույն: Սակայն գրքի առաջին իսկ էջից պարզ է դառնում, որ ազգային փոքրամասնության ներկայացուցիչ Գալանթին ոչ թե քննադատում է այդ ազգայնամոլական ձեռնարկը, այլ ընդհակառակը, գովերգում է թուրքական իշխանություններին և ինքն էլ կոչ է անում խոսել թուրքերեն ու մոռանալ մայրենին: Այդ գիրքը 1928 թ. տպագրվել է օսմաներեն (արաբատա), իսկ 2000 թվականին վերածվել է լատինատառի ու տպագրվել հրեա ուսումնասիրող Ռըֆաթ Բալիի առաջաբանով: Ի դեպ, Բալին գրքի առաջաբանում մեղմորեն քննադատելով իր ազգակցին՝ միևնույն ժամանակ ուշագրավ զուգահեռ է տանում, որ հենց այդ նույն 1928 թվականին Թուրքիայում տպագրվել է մեկ այլ հրեայի՝ ազգայնամոլ Թեքին Ալփի «Թուրքացում» վերնագիրը կրող գիրքը, որտեղ կոչ էր արվում և քարոզվում հրեաներին յուրացնել թուրքական մշակույթը և ձուլվել¹⁴: Ըստ Բալիի, Ավրաամ Գալանթին իր այդ գրքով մի կողմից փորձել է պաշտպանել հրեական համայնքը մամուլի և ազգայնամոլական հասարակության հարձակումներից, ներկայացնել հրեաների թուրքերեն քիչ խոսելու կամ լավ չտիրապետելու պատճառները, իսկ մյուս կողմից՝ Թեքին Ալփի նման քարոզել Թուրքիայի հրեաներին արագ կերպով յուրացնել և կիրառել թուրքերեն¹⁵: Մեր կարծիքով, սակայն, Ավրաամ Գալանթին առաջնորդվել է ավելի շատ հրեաների գիտակցված թուրքացնելու գաղափարախոսությամբ քան թե

¹³ Գիրքը 1928-ին տպագրվել է հետևյալ վերնագրով, Galanti A., Vatandaş: Türkçe Konuş! yahud Türkçe'nin Ta'mimi Meselesi: Tarihi, İctimâî, Siyâsî Tedkik, İstanbul, Hüsn-i tabiat Matbaası, 1928.

¹⁴ Bali R., "Vatandaş Türkçe Konuş!", s. viii.

¹⁵ Նույն տեղում:

հրեական համայնքը վտանգներից հեռու պահելու ձգտումով: Բացի այդ, փոքրածավալ այդ գրքում, որը հեռու է գիտականությունից, օբյեկտիվությունից, իսկ երբեմն էլ անգամ տրամաբանությունից, մոլեռանդորեն քարոզվում է Թուրքիայում խոսվող բոլոր լեզուների մոռացում և բացառապես թուրքերենի կիրառում:

«Հայրենակից, թուրքերեն խոսիր» ակցիայի, այսպես կոչված, իրավական ձևակերպումը կարող ենք համարել 1937 թ. դեկտեմբերի 27-ին ՀԺԿ պատգամավոր Սաբրի Թոփրաքի խորհրդարանին ներկայացրած օրենքի նախագիծը, որը վերնագրված էր «Ազգային թուրքական լեզվի փոխարեն օտար լեզու կիրառողներին պաժելու մասին», համաձայն որի արգելվում էր հանրային վայրերում, բացի թուրքերենից, այլ լեզու կիրառել¹⁶: Ըստ այդ նախագծի առաջին հոդվածի, Թուրքիայի քաղաքացիները, բացի թուրքերենից, այլ լեզուներ կարող էին կիրառել «միայն իրենց տանը», տնից դուրս անգամ ընտանիքի անդամների հետ հաղորդակցվելու ժամանակ մայրենի լեզվի կիրառումը պետք է պատժվեր. «24 ժամից մինչև մեկ շաբաթ ժամանակով, կամ տուգանքով տասը լիրայից մինչև 100 լիրա»¹⁷: Այս օրենսդրական նախագիծը նաև ենթադրում էր մատնիչների մի հոծ բանակի ստեղծում, որը իշխանություններին կհայտներ «կարգազանցների» մասին: Բացի այդ, օրենքը նախատեսում էր, որ այն անձինք, ովքեր կդապարտվեին այդ հոդվածով, չէին կարող աշխատել որպես ուսուցիչ, դատապաշտպան, լրագրող, նրանց դիպլոմները պետք է չեղյալ համարվեին: Ճիշտ է, այս օրենսդրական նախաձեռնությունը դե յուրե իրավական կարգավիճակ չստացավ, սակայն դե ֆակտո դրա շատ դրույթներ կյանքի կոչվեցին:

¹⁶ Vatandaş Türkçe konuş!, Agos, 04. 06. 2012.

¹⁷ Նույն տեղում:

Բնչպես նշվեց, «Հայրենակից, թուրքերեն խոսիր» նախաձեռնությունը շարունակվեց նաև հետագայում՝ 1930, 1940, 1960-ականներին և գլխավոր շարժող ուժը ուսանողական ու երիտասարդական ազգայնամոլական կազմակերպություններն էին: Սակայն կարևոր է փաստել, որ «Հայրենակից, թուրքերեն խոսիր» նախաձեռնությունը, ըստ էության, երբևէ չի էլ դադարել. եթե պաշտոնապես սկսվել է 1928-ին, ապա դադարեցվելու մասին գրեթե ոչ մի փաստ չկա և Թուրքիայում այսօր էլ նույն կերպ շարունակվում է, իսկ հասարակության տրամադրությունները էլ ավելի ագրեսիվ են դարձել:

О ШОВИНИСТИЧЕСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ ТУРЕЦКОЙ ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКИ

Рубен Мелконян

(резюме)

Веками в Османской империи проводилась политика угнетения нетурецких народов, которая не обошла стороной и сферу языковой политики. Естественно, главной целью этой политики было заставить все нетурецкие народы, проживающие на территории империи, забыть свой родной язык и использовать вместо него турецкий (османский). Наряду с другими составляющими шовинистической политики борьба против сохранения родных языков нетурецких народов продолжилась сходными методами и в Республиканской Турции.

ON THE CHAUVINISTIC ORIENTATION OF THE TURKISH
LINGUISTIC POLICY

Ruben Melkonyan

(summary)

The policy of the oppression of non-Turks taken place in the Ottoman Empire for centuries didn't pass over the linguistic policy. Naturally, the main aim of this policy is to make non-Turks forget their mother tongues and start using Turkish (Ottoman Turkish) instead. As well as another components of the chauvinistic policy the struggle against preserving of mother tongues by Non Turks continued in the Republic of Turkey.

Անի Սարգսյան

բ.գ.թ.

ԽՐԱԽՃԱՆՔՆԵՐԻ, ՎԱՅԵԼՔՆԵՐԻ ԹԵՄԱՏԻԿԱՆ
ԲԱՔԻԻ ԴԻՎԱՆՈՒՄ

*Բանալի բառեր՝ օսմանյան գրականություն, պոեզիա,
գինի, մոպրիվ, սիրային թեմա, գրականագիտություն*

Ռինդ - բանաստեղծ, գազելի վարպետ¹ Բաքիի պոեզիայի առանցքն առավելապես կապված էր հասարակության մեջ իր սոցիալական դիրքի հետ: Նրա դիվանի թեմատիկ համակարգում տեղ են գտել անհոգ խրախճանքների, գինարբուքի, կակաչի դեմքով կարմրաթուշ մատովակի, վարդագույն գինու, վարդի ու կակաչի պես գինու գավի և բուրաստան դարձած գինետների մոտիվները: Բաքիի բանաստեղծական աշխարհը լեցուն է բնության նկարագրություններով, տարվա եղանակների, ծառերի, ծաղիկների գունազարդ բնապատկերներով, սիրեցյալի արտաքին բարեմասնությունների յուրօրինակ ընդգծումներով ու սիրահարի հոգեկան ապրումներով: Բաքիի ստեղծագործություններում կիրառված պատկերավորման եղանակների վերաբերյալ իրարամերժ կարծիքներ են հայտնում խորհրդային, թուրք և եվրոպացի գրականագետները: Խորհրդային գրականագետները, արժևորելով օսմանյան պոեզիայում Բաքիի ունեցած ավանդը, մինևույն ժամանակ նշում են, որ նրան այդպես էլ չհաջողվեց կոտրել նախորդներից ժառանգություն ստացած «կարծրատիպային կաղապարները»²: Նմանօրինակ կարծիք է հայտնում նաև

¹ Բաքիին համարում են ռինդանե գազելի վարպետ. Նրա գազելները նվիրված են խրախճանքներին, կյանքից հաճույք ստանալու աղերսներին, այդ մասին մանրամասն տե՛ս u Dilcin C., Örneklelerle Türk Şiir Bilgisi, 8. Baskı, Ankara, 2005, s. 110-111:

² Боролина И., О старой турецкой поэзии, Тюркские литературы и фольклор,

անգլիացի արևելագետ Է. Գիբբը՝ ընդգծելով, որ Բաքին մյուս օսմանյան հեղինակների պես կրկնում է պարսից պոեզիայում արծարծվող սիրո, գինու, ծաղիկների ու զարնան մոտիվները, և նրա ստեղծագործությունները զուրկ են յուրօրինակությունից³: Թուրք գրականագետները որոշ առումով համաձայնում են խորհրդային և եվրոպացի գրականագետների հնչեցրած կարծիքների հետ, իսկ երբեմն էլ փորձում են առանձնահատուկ կերպով ընդգծել Բաքիի պոեզիայի յուրօրինակությունը. «Գալիս է մի պահ, երբ աչքի առջև հայտնվում է վարդանման գավաթը պարզած մի ձեռք, որի մեջ արտացոլված են մարդկային դեմք, գույնզգույն ծաղիկներ, նույն պահին վարդի թփերի մեջ թաքնված կոկոն և այլն»⁴: Հետաքրքրական է նաև թուրք գրող, գրականագետ Ա. Թանփընարի կարծիքն այն մասին, որ հաճախ նկատելի են Բաքիի և Ֆուզուլիի պատկերած միևնույն կերպարների նկարագրական տարբերությունները. «Բաքիի ստեղծած պսպղուն քարերի կողքին տեսնում ենք Ֆուզուլիի խամրած և շատ հաճախ գույնն ու փայլը կորցրած մի լույս, քանզի վերջինիս լեզուն աղքատ է. Նա անվերջ տխրության, կսկիծի և միայնության մեջ է»⁵: Հակասական են թուրք գրականագետների կարծիքները Բաքիի զգացական աշխարհի վերաբերյալ: Ըստ Ի. Էյուբօղլուի՝ Բաքին օժտված է խորը զգացմունքայնություն արտահայտելու կարողություններով, մինչդեռ Մ. Քյոփրյուլուն, Ֆուզուլիին և Բաքիին համեմատելիս, ակնարկում է վերջինիս անկեղծությունը, բայց և խորքային զգայականու-

стр. 159, ինչպես նաև նույնի Литература Востока в средние века, Часть 2, Москва, 1970, стр. 423, Гарбузова В., Поэты средневековой Турции, Учебное пособие, Ленинград, 1963, стр. 144.

³ Gibb E., E., A History of Ottoman Poetry, Volume III, London, 1904, p.145-146.

⁴ Eyuboğlu İ., Doğunun ve Batının büyük ustaları. Bâkî, İstanbul, 1972, 191 s. 67.

⁵ Tanpınar A., Fuzulî ve Bâkî, Edebiyat Üzerine Makaleler, İstanbul, 1969, s.155.

թյան բացակայությունը⁶: Ժամանակի օսմանյան պոեզիային բնորոշ է զագելներում, քասիդներում իրարից անկախ բեյթերի առկայությունն ու մեկ ընդհանուր թեմայի բացակայությունը, ինչից զերծ չեն նաև Բաքիի ստեղծագործությունները: Մեկ բանաստեղծության մեջ հաջորդում է մեկը մյուսից տարբեր ու իրարից անկախ մոտիվների մի փունջ, որտեղ բացակայում է տրամաբանական առանցքն ու կապող թելը: Միակ ընդհանրությունը հանգավորման միևնույն համակարգն է⁷: Նմանօրինակ ստեղծագործություններից է Բաքիի **saf saf** ռեդիֆով զագելը, որտեղ, եթե հեռացնենք բեյթերից որևէ մեկը, իմաստային փոփոխություն չի նկատվի. **Müje haylin dizer ol gamze-i fettân saf saf/Gûyiyâ cenge turur nize-güzârân saf saf/ Seni seyr itmek içün reh-güzer-i gül-şende / İki cânibde turur serv-i hırâmân saf saf/ Leşger-i eşk-i firâvân ile ceng itmek içün/ Gönderür mevclerin lücce-i 'ummân saf saf/ Ehl-i dil derd ü gamun ni'metine müstagrak/ Dizilürler keremüñ hvânına mihmân saf saf**⁸ - *Այն գրավիչ հայացքներից թարթիչները կշարվեն⁹, /Մարտնչողի պես կարծես պատերազմի կելնեն,/ Օրորվող նոճիներն էլ վարդաստանի ճանապարհի երկու կողմերում/ Քո գալուստը դիմավորելու համար շարք կկանգնեն,/ Բաց ծովը առատ թափվող արցունքների հետ մարտնչելու համար/ Այիքները կուղարկի շարք - շարք../ Միրտ ունեցողները քո դարդից ու ցավից խեղդված են,/ Հյուրերն էլ քո բարեհաճ սեղանին շարքերով կնստեն¹⁰*: Այնուամենայնիվ,

⁶ Eyuboğlu İ., նշվ. աշխ., էջ 66, Köprülüzade F., Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul, 1934, s.267.

⁷ Eyuboğlu İ., նշվ. աշխ., էջ 62:

⁸ Küçük S., Bâkî Divanı, Ankara, 1994, s. 177.

<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-128335/h/bakidivanisabahattinkucuk.pdf>

⁹ Հոդվածում առկա բանաստեղծությունների տողացի թարգմանությունները մերն են (Ա. Ս.):

¹⁰ Կենսագիրները Բաքիի թաղման արարողության ժամանակ հիշատակում են շեյխ ու իսլամի կողմից հնչեցրած այս բանաստեղծության տողերը

չպետք է անտեսել այն հանգամանքը, որ Բաքին ժամանակի բանաստեղծների հետ համեմատության ծիրում փորձել է փոքր-ինչ շեղվել ավանդական պոետիկ համակարգից և գազելները միջնորդավոր կապերով բերել է մեկ զգացմունքային հոգեմիճակի: Նրա դիվանում առկա են նաև ընդհանուր իմաստ արտահայտող գազելներ (*yek-âhenk, yek âvâz*): Յուրօրինակ են Բաքիի կիրառած համեմատությունները, փոխաբերությունները, ժողովրդախոսակցական արտահայտությունները, որոնք էլ հաճախ արժանանում են ժամանակակիցների իրարամերժ գնահատականներին¹¹: Ռինդ բանաստեղծն իր պոեզիայում հիմնականում կարևորում էր աշխարհիկ վայելքներն ու խոսում կյանքի անցողիկության մասին: Բաքիի պոեզիայի ուրախ, անհոգ զվարճություններով ու խնջույքներով լի տեսարանները մեծապես տարբերվում էին Ֆուզուլիի խորը, տանջանքներով ու տառապանքներով արտահայտված պատկերներից: Վերջինիս՝ վշտերի մեջ թաղված հերոսը բողոքում է, ընդվզում, իսկ Բաքիին՝ մասնակից է գինետներում տեղի ունեցող հավաքույթներին՝ անտեսելով կյանքի դժվարությունները, զվարճանում և վայելում է կյանքը¹²: Թուրք գրականագետ Մ. Քյոփրյուլուն ընդգծում է Բաքիի ուրույն, մտացածին աշխարհը, որը հստակ տարբերվում է Ֆուզուլիի, Շեյխ Գալիբի սուբյեկտիվ, վերացական պատկերներից¹³: Այս մասին Ի. Էյուբօղլուն գրում է. «Ֆուզուլիի բանաստեղծություններն ընթերցելիս մարդը ակամայից կարծես հայտնվում է տուփի մեջ, նեղսրտում, իսկ Բաքիի ստեղծագործություններն ընթերցելիս խորը շունչ է քաշում և ամե-

նուր նկատում է գեղեցկությունը»¹⁴: Բաքիի ստեղծագործություններում որոշ չափով առկա են ինքնակենսագրական տարրեր: Երիտասարդության տարիներին նա շատ էր սիրում մասնակցել Ստամբուլի տարբեր գինետներում տեղի ունեցող խնջույքներին, անթաքույց հորդորում էր վայելել կյանքը՝ մոռացության տալով աշխարհիկ հոգսերն ու տխրությունը¹⁵: Եվ այս գինետների խրախուսանքների ողջ պերճանքի վերաբերյալ մանրամասները տեղ են գտնում նրա գազելներում՝ զերծ չմնալով նաև էպիկուրյան փիլիսոփայական մոտեցումներից. *Sâki zamân-ı 'ays-ı mey-i hôş-güvârdur/ Bir kaç piyâle nûş idelüm nev-bahârdur/ Bûy-ı nesim ü reng-i gül ü revnak-ı bahâr/ Asâr-ı fazl u rahmet-i Perverdigârdur / Gâfil geçürme fursatı kim bâg-ı 'âlemün/ Gül devri gibi devleti nâ-pây-dârdur / Eyyâm-ı zühd ü mevsim-i zerk u riyâ degül/ Hengâm-ı 'ayş u 'işret ü geşt ü güzârdur/ Zâyi' geçürme 'ömri bu dem künc-i gamda kim / Menzil kenâr-ı bâg u leb-i cûy-bârdur/ Dil zevrakını lücce-i gamdan hevâ-yı 'aşk/ Elbette bir kenâra atar rûzgârdur/ Bâki nihâl-i ma'rifetün mive-i teri/ Ârif katında bir gazel-i âb-dârdur*¹⁶-*Մտտովա՛կ, ժամանակն է կերուխումի համեղ գինին ըմպելու, / Գարուն է արդեն, ե՛կ մի քանի գավ գինի ըմպենք: / Աստժո բարության, շնորհներից են, / Վաղորդյան քամու բույրը, վարդի գույնն ու զարնան գեղեցկությունը: / Առիթը բաց մի թո՛ղ, քանի որ աշխարհի այգին՝ կյանքը, / Վարդի կյանքի պես անցողիկ է: / Մին բարեպաշտության, ստի և երկերասանիության ժամանակը չէ: / Կերուխումի, զվարճանքի, աջ ու ձախ ման գալու ժամանակն է: / Դու քո կյանքն այս եղանակին տխուր անկյուններում անպետք մի ծախսիր, / Մեր հյուրընկալած վայրը այգու և աղբյուրի անկյունն է: / Միրո քամին, անշուշտ, սրտի նավը/ Տխրության ծո-*

և նշում են և մեկ անգամ ևս ընդգծում, որ այս բանաստեղծությամբ Բաքին քննադատում է իրեն ըստ արժանվույն չգնահատելու համար:

¹¹ Гарвузова В., Поэты средневековой Турции, Учебное пособие, Ленинград, 1963, стр. 145.

¹² Tanpınar A., Fuzuli ve Bâki, Edebiyat Üzerine Makaleler, İstanbul, 1995, s. 153.

¹³ Köprülü F., Edebiyat Araştırmaları N 2, 2. Baskı, Ankara, 2004, s. 477.

¹⁴ Eyuboğlu İ., նշվ. աշխ., էջ 67:

¹⁵ Banarlı N., Banarlı N., Resimli Türk Edebiyatı, İstanbul, 2004, s. 589.

¹⁶ Küçük S., նշվ. աշխ., էջ 143:

վից մի ասի կնետի: / Բաքի, նորաթուխ, պայծառ իմաստուն-
ների համար գազելը/ Բնացության, հմտության (մարիֆաթի)
շիվից պոկված մի պտուղ է: Ինչպես ընդգծում է թուրք գրա-
կանագետ Ն. Իփեթթենը. «Այս գազելը ինքնին նորույթ է օս-
մանյան պոեզիայում, որտեղ բանաստեղծը չի խոսում սիրեց-
յալի համար կրած տառապանքների, արտասուքի, վշտի մա-
սին ... նա ըմբռնվում է ու հիանում»¹⁷. **Mey içip mest-i
müdām olsa aceb mi Bākī/Derd ü gamsız güzerān eyleye bir sāat
bul/** -Ձարմանալու ինչ կա, եթե Բաքին մշտապես զինովցած
է, /Անհոգ ու ուրախ անցկացնելու համար մի ժամ էլ դու
գտիր... **Ayş ü işret demidir çekme gam-ı devrāni/ Bākīyā gel
beri sāgar çekelim rindāne/-**Պահն է ուտել-խմելու, հաճույք
ստանալու, ժամանակի հոգսը մի քաշիր, / Բաքիի մոտ արի,
ռինդի պես միասին զավաթ բարձրացնենք: **Komayıp lāle gibi
elden ayağı bir dem/ Mest olup gonce sıfat çāk -i girībān
edelim**¹⁸. -Մի պահ եկեք ձեռքից բաց չթողնենք կակաչանման
զավաթը, / Հարբենք, դառնանք ալ կոկոն և մեր շապիկը պա-
տառոտենք¹⁹:

Բաքիի պոեզիայում խրախճանքների պարտադիր մաս-
նակիցը մատովակնէր (sākī). Նա հաճախ ասոցացվում էր սի-

¹⁷ İpekten H., Bākī, Hayatı, Sanatı, Eserleri, 3. Baskı, Ankara, 1998, s.108.

¹⁸ Kudret C., Divan Şiirinde Üç Büyükler 2. Baki, 4. Basım, İstanbul, 1985, s. 82, 52, 86.

¹⁹ Ղուրանի 12-րդ սուրայի (12:25, 12:26) Յուսուֆի ու Ջուլեյհայի պատմու-
թյունից է, որտեղ անպատասխան սիրուց վրեժխնդրությամբ լցված Ջուլեյ-
հան պատառոտում է շապիկն ու անմիջապես Յուսուֆին մեղադրում իր
դեմ ունեցողության մեջ, տե՛ս u *Коран, Перевод с арабского языка Савлукова Г.,*
репринт. Воспроизведение изд. 1907 г., Том 1, Москва, 1990, стр. 435:
Նմանատիպ մոտիվ ենք տեսնում նաև Հաֆեզի հայտնի *Agar ān tork-e Şirāzi*
գազելում, **Man az ān hosn-e ruzafzun ke Yusof dāšt dānestam Ke 'eşq az parde-
ye 'esmat borun ārad Zoleyxā rā,** երբ Ջուլեյհան հանկարծ տեսավ
զեղեցկությունը Հովսեփի/ Նա էլ ցնցվեց սիրո ուժից, նետեց քողը պարկեշ-
տության, այդ մասին տե՛ս u *Hāfez-e Şirāzi, Divān-e kāmel, Tehrān, ent. Tūs,*
2009, s. 28, ինչպես նաև *Կոզմոյան Ա., Պարսից պոեզիայի ընտրանի,*
Երևան, 2004, էջ 31, 58:

րեցյալի կերպարի հետ²⁰: Բաքին մատովակին նմանեցնում
էր ալ շուրթերով վարդի կամ կակաչի, զինետունը համեմա-
տում էր վարդաստանի և Քաաբայի, իսկ զինու գավաթից
թափվող հեղուկը՝ Ջենգեմի²¹ ջրերի հետ: Նաև մատովակին
անընդմեջ խնդրում էր վարդի թերթիկ հիշեցնող գավաթը մո-
տեցնել իր շուրթերին ու պարզել այդ անմոռանալի հաճույ-
քը: Նմանատիպ աղերսներ մենք տեսնում ենք Ահմեդ փաշա-
յի և Հայալիի տողերում, որտեղ զինետունը նմանեցնում են
վարդաստանի, իսկ մատովակին՝ այգեպանի (**Bezm-i mey bir
gülsitāndur anda sākī bāğ-bān**)²²: **Sākīya kalmaz imiş çünkü bu
sohbet bākī/Mey-i gül -gün içelim bāde-i cennet bākī**²³ - *Մատովակի
հետ այս գրույցը կարծես անվերջ է/ Եկեք վարդագույն
զինին ըմպենք, դրախտի զինին անմահ է: Sākī mey -i Bākīyi
getir bezme safā ver/ Çün kār -ı cihan ākubet -ül- emr fenādir²⁴ -
*Մատովա՛կ, Բաքիին զինի՛րեր, հաճո՛ւյք պարզկիր, / Քանզի
ի վերջո սին է աշխարհի էությունը: Bākīyā ayş-ı bahār eyler
idük meclisde/ Sākī-i lāle-izār u mey-i gül-fām olsa*²⁵ - *Բաքիի
համար մեջլիսում զարուն կլինենք, / Եթե լինեին կակաչի պես
կարմրաթուշ մատովակն ու վարդագույն զինիք: / Sākīyā ritl-i
girān eksük gerekmez aradan/ Yahşı ağırılanmak ister hāsılı
mihman -ı ıyd*²⁶ - *է՛յ մատովակ, հսկա գավաթները չպետք է
պակասեն, / Հյուրերն էլ, ահա, արժանի ընդունելություն կու-
զեն: Künc-i mey-hāne ile gūşe-i gül-şen birdür, / Sākī -i lāle -izār
-u mey -i gül -fām olsa*²⁷ ... -*Գինետան ու վարդաստանի անկ-
յունները մեկ կլինեն, եթե կակաչի պես կարմրաթուշ մատովակ**

²⁰ Pala İ., Ansiklopedik Divān Şiiri Sözlüğü, İstanbul, 2004, s. 387.

²¹ Մեքքայում Քաաբայի մոտ գտնվող սուրբ ջրհորի անվանումը:

²² Andrews W., Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı, çev. Güney T., İstanbul, 2001, s. 197.

²³ Ergun N., Bākī. Hayatı ve şiirleri, İstanbul, 1935, s. 198.

²⁴ Kudret C., Divan Şiirinde Üç Büyükler 2. Baki, 4. Basım, İstanbul, 1985, s.128.

²⁵ Küçük S., նշվ. աշխ., էջ 277.

²⁶ İpekten H., նշվ. աշխ., էջ 92.

²⁷ Küçük S., նշվ. աշխ., էջ 266.

վակն ու վարդագույն գինին լինեն: **Tutsa cām- ı bāde-i gülgünü verd-i ter gibi/ Säid –i sākī olur şāh –ı gül-i ahmer gibi**²⁸.-*Եթե ձեռքում պահի կարմիր գինու գավաթը վարդի թերթի պես, / Մեծ մատովակ կդառնա սուլթան կարմիր վարդի պես: Ey sākinān-ı mey –gede tutman gönülde gam/ Bezm-i safāda cām-ı mey- ergavān tutun²⁹.- *Ղու, որ գինետանն ես թաքցնում սրտիդ տխրությունը, / Խրախճանքի ժամին ամուր բռնի՞ր գավն արձվանի գինու: Bākī gedā-yı mey-gede-i aşk olup yine/ Bezm-i gamından ol sanemün sagar isterin³⁰. -*Բաքին կրկին սիրահարվեց գինետան մուրացկանին, / Տխուր զրույցից միայն կգերադասի այն պաշտելիի գավաթը: Ferāgat güzel sevmeden tevbe meyden/ Zehî rey-i bātil zehî fikr-i fāsīd³¹.- *Գեղեցիկ սիրուց հրաժարվել, գինու համար գոջալ... / Սա ի նչ դատարկամտություն է, սա ի նչ ցնորամտություն է. Bākī yine mey içmeğe and içti demişler/ Dîvāne midir bāde dururken içe andı³². - *Ասում են, թե Բաքին կրկին երդվել է գինի չխմել, / Խելագարություն չէ՛ նման երդում տալը, եթե կարելի է գինին խմել: Bākīyi mey-i nāba yemin itdi demişler/ Gül gibi ele sāgar alub içmez ol andı³³. - *Ասում են, որ Բաքիին ստիպել են երդվել անարատ գինով, / Վարդի պես գավը ձեռքը կտռնի ու նման երդում չի տա: Şerāb-ı dil-küşā eğler dil-i mecrûhi ey Bākī/ İlet ol derdmendi hāne-i hammāre eğlensün³⁴.- *Ք՛յ Բաքի, վիրավոր սրտին միայն բացված գինին կուրախացնի, / Այն դարդոտված խեղճ գինեգործին այս ուղերձը թող մի փոքր ուրախացնի: Bezm-i safā vü reşh-i cām bu zemzem olmuş ol makām/ Mey-hāneler Beytül-Harām pir-i mugān şeyhül- harem³⁵.- *Խրախ-********

²⁸ Levend A., Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara, TTK Basımevi, 1984, s.324.

²⁹ Küçük S., նշվ. աշխ., էջ 199.

³⁰ Նույն տեղում, էջ 245:

³¹ Kudret C., նշվ. աշխ., էջ 154.

³² Ergun N., Bakî. Hayatı ve şiirleri, İstanbul, 1935, s. 216.

³³ Նույն տեղում, էջ 215:

³⁴ Eyuboğlu İ., նշվ. աշխ., էջ 164.

³⁵ Ergun N., նշվ. աշխ., էջ 260.

ճանքն ու լի գավաթով վայրն այս Ձեւզեւ դարձավ / Գինետները դարձան Բաաբա, գինեգործն էլ՝ շեյխ-ուլհարեւ³⁶: Բաքին անընդմեջ դրվատում է անհոգ խրախճանքները, ընդգծում դրանց կարևորությունը, սակայն ժամանակ առ ժամանակ խորասուզվում է կյանքի ու մահվան մասին մտորումներում: Այս ուղղությամբ բանաստեղծի պատկերացումներն էապես տարբերվում են Ֆուզուլիից, ով մահը նմանեցնում էր «բանաստեղծին երբևիցե հանգստություն չտվող արձագանքի ու ստվերի»³⁷: Բաքին նույնպես ցավով խոսում էր իր անճարության ու մտավախության մասին, անդրադառնում մահվանը և շրջանցելով իրեն տանջող մտքերը՝ կրկին տոգորվում լավատեսական գաղափարներով. **Adem diyârına çokdan giderdüm ey Bākī/ Şarāb-ı ‘aşk ile reftāra iktidārum yok**³⁸.- *Ք՛յ Բաքի, վաղուց փուչ աշխարհ կգնայի, / Մի՞րո գինին վայելելու էլ ուժ չունեն: Kadrini seng-i musallada bilüp ey Bākī/ Gelüp el bağlayalar karşına yarān saf saf³⁹.- *Ք՛յ Բաքի, ընկերներդ հանգստաքարի մոտ կհասկանան քո արժեքը, / Երբ քո առջև ձեռք բռնած շարք կկանգնեն: Բաքին վերոբերյալ բեյթում կրկին մտորում է իրեն ըստ արժանվույն չգնահատելու մասին, դիմում է ընկերներին, ովքեր նրա արժեքը կգիտակցեն միայն իր մահից հետո: Նման խորհրդածությունները, կարծում ենք, կապված էին կյանքի վերջին տարիների նրա անհաջողությունների, մասնավորապես, բաղձալի շեյխուլ իսլամի կոչմանը չարժանանալու փաստի հետ: Կյանքի հիասթափության մասին գրելիս նա կոչ է անում չվախենալ մահից, որը չի խնայում ո՛չ իշխանավորին, ո՛չ էլ հասարակ մահկանացուին. **Fezā-yi lāmekāna bāl açıp uçmak diler Bākī/ Benim şimden geru bu āşiyanda gönlüm eğlenmez**⁴⁰.- *Բաքին թև***

³⁶ Խալիֆի կողմից Մեքքա ուղարկված շերիֆ:

³⁷ Tanpınar A., նշվ. աշխ., էջ 154.

³⁸ Küçük S., նշվ. աշխ., էջ 45.

³⁹ Kudret C., նշվ. աշխ., էջ 58.

⁴⁰ Ergun N., նշվ. աշխ., էջ 150.

առնելով անծայրածիր հեռուն է ուզում գնալ./ Քանզի սրանից հետո այս աշխարհում սիրտն այլևս չի ուրախանա: **Mededün kalmadı feryād u figān eyleyecek/ Sana kimden ire ey Bāki-i biçāre meded**⁴¹. -Աղաչելու, պաղատելու համար քեզ ճար էլ չմնաց./ Այ անճար Բաքի, էլ ումի՞ց ես ճար առնելու: **Sad hezārān nevbahār olsa bu fānī bāğda/ Bir gül-i bīhar açılmaz Bākīyā sāger gibi**⁴²- Եթե նույնիսկ հազարավոր երջանիկ գարուններ զան այս անցողիկ այգում./ Բաքիի համար նույնիսկ մի անփուշ վարդ էլ գավի պես չի բացվում: **Bākī gider endīše-i dünyāyı gönülden/ Değmez bu kadar rağbete bu menzil-i fānī**⁴³- Բաքի, աշխարհի մտահոգությունը սրտիցդ ջնջիր: / Այդ չափ չարժի հույսեր տածել այս անցողիկ օթևանում: **Gam değil Bākī beka semtine kılssa irtihāl/ Nice şehirler bu fenā mülkünde bākī kalmadı**⁴⁴- Հոգ չէ, եթե Բաքին հարատևության վայրը չվի./ Քանզի շահերն էլ այս երկրում հավերժ չմնացին: **Gönül virdin bu fānī mülke Bākī/ Aceb gafletde kaldık hey meded hey**⁴⁵- Բաքի, սիրտ տվեցիր բոլորին այս անցողիկ աշխարհում./ Գուցե անուշադրության մատնվեցինք հե՛յ վախ, հե՛յ վախ:

Դրա հետ մեկտեղ Բաքին հավատում և անվերապահորեն ենթարկվում էր ճակատագրին, որն էլ Աստծո և մարդու միջև միջնորդ էր **Umūrun Hakka tefviz it tevekkül eyle ey Bākī...**⁴⁶ /Է՛յ Բաքի, Աստծուց ամեն ինչ սպասիր ու ենթարկվիր... **Fermān-ı aşka cān iledir inkiyādımız/ Hükm -i kazāya zerre kadar yok inādımız/ Baş eğmeziz edāniye dünyā -yı dūn için / Allahadır tevekkülümüz itimādımız/ Biz müttekā-yi zerkeş-i cāha dayanmazız/ Hakkın kemāl -i lūtfunadır istinādımız/ Zühd ü salāha eylemeziz ilticā hele/ Tuttu eğerçi ālem -i kevnī**

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 146:
⁴² Eyuboğlu İ., նշվ. աշխ., էջ 102:
⁴³ Kudret C., նշվ. աշխ., էջ 64.
⁴⁴ Eyuboğlu İ., նշվ. աշխ., էջ 101.
⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 49:
⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 103:

fesādımız/ Erbāb -ı zāhir anlayamazlar murādımız /Minnet Hudāya devlet-i dünyā fenā bulur/ Bākī⁴⁷ **kahir sahife-i ālemde adımız**⁴⁸-Միրո Ֆերմանին հոգով ենք ենթարկվում./ Ճակատագրի վճռին ամենին չենք առարկում./ Ստոր աշխարհի համար ստորներին զուլխ չենք խոնարհում./ Միայն Աստծուն ենք ենթարկվում և վստահում./ Մենք մեծապատիվ ոսկեգոծ բարձին չենք հենվի./ Մենք կապավինենք Աստծո բարյացակամությանը./ Եթե մեր գործած չարքներն աշխարհքով մեկ տարածվեն./ Ճգնավորության մեջ էլ փրկություն չենք գտնի./ Շարիաթականները մեր նպատակը չեն կարողանում հասկանալ./ Աստծո կամոք, աշխարհի ողջ ունեցվածքը կոչնչանա./ Սակայն երկրի երեսին, Էյ Բաքի, մեր անունը անմահ կմնա: **Zebān-i tan-ı adadan perīşān olma ey Bākī/ Hezārān tişe-i āzār ururlar kāne incinmez**⁴⁹.- Էյ Բաքի, թշնամիների բամբասկոտ լեզվից մի նեղվիր./ Կշտամբանքի հազարավոր կացիններով կհարվածեն, բայց դու չես նահանջի:

Բանաստեղծը վերագտնելով ինքն իրեն՝ նորից հույսով է լցվում, խոսում հավերժության մասին՝ անթաքույց հպարտությամբ ակնարկելով իր արժեքավոր գործերն ու անունը, որը հիշվելու է դարեդար⁵⁰: Հիասթափության մտորումները հիմնականում սերտ կապված էին աշխարհիկ վայելքների հետ: Նմանատիպ աղերսներ գտնում ենք նաև պարսից հայտնի բանաստեղծ Օմար Խայամի ռուբայիներում, որտեղ մահվան վերաբերյալ մտատանջություններն ուղեկցվում էին վայելքների կոչերով⁵¹: Այս առումով Բաքին իրավամբ

⁴⁷ Այստեղ բառախաղ է ներկայացված՝ **bākī**՝ անմահ - Բաքի իմաստներով:

⁴⁸ Kudret C., նշվ. աշխ., էջ 152-153, Koca O., Divan Şiirinden Seçmeler, İstanbul, 2006, s. 76.

⁴⁹ Banarlı N., նշվ. աշխ., էջ 589.

⁵⁰ Eyuboğlu İ., նշվ. աշխ., էջ 49.

⁵¹ Köprülü F., նշվ. աշխ., էջ 477.

⁵¹ Алнев Р., Османов М., Омар Хайям, Москва, 1959, стр. 96-97.

գանվում էր պարսից բանաստեղծներ Հաֆեզի և Օմար Խայամի ազդեցության տակ⁵²: Այսպիսով, Բաքիի դիվանում ի հայտ է գալիս հոգեկան ծայրահեղ բռնկումների, հիասթափության և ոգևորության մի շրջայական ավիթ: Եթե նրա ստեղծագործական կյանքի վաղ շրջանում իշխում էր անհոգության, ոգևորությամբ լի զգացումը, ապա հետագայում տեսնում ենք, թե ինչպես է Բաքին մոայլվում, հիասթափվում:

Անվստահության զգացումն իր մեջ խեղդելով՝ նա հետզհետե հանգում է այն կարծիքին, որ «կատարյալ է միայն ստեղծագործական իր ձիրքը», հանուն որի պատրաստ է շարունակել անընդմեջ պայքարը կյանքի հետ⁵³: Այսպիսով, իրար են հաջորդում հոգեվիճակի անկումներն ու վերելքները: **Zerger-i kāmildir sanat-ı şirin Baki/Nic olur gel berü seyr eyle kalem-kârlığı**⁵⁴-*Բաքին պոեզիայի կատարյալ ոսկերիչ է, /Արի ու տես՝ գրչարվեստն ինչպես է լինում*: Առաջին հայացքից թվում է, թե Բաքիի բանաստեղծությունները միայն բնության վերացական նկարագրություններ են և իրականության հետ որևէ առնչություն չունեն: Հետաքրքրական է, որ գրեթե ամբողջ կյանքում նա վայելել է սուլթանների, բարձրաստիճան պաշտոնյաների հովանավորությունը, սակայն դա նրան չի խանգարել երբեմն քննադատաբար արտահայտվել երկրում տեղի ունեցող իրադարձությունների մասին: 1526 թ. օգոստոսին Սուլթան Սուլեյման Քանունին արգելում է գինու ներմուծումը և հրամայում գինով լի նավերն այրել: Բաքին այս կապակցությամբ իր վրդովմունքն է արտահայտում⁵⁵. **Reh-i meyhâneyi kat itdi tîg-i kahrı sultânun/ Su gibi arasın kesdi Sitanbûl u Kalâtânun/ Miyân-ı âb-u âteş oldu cây-ı kesti sahba/ Baturdı yetürdü rûzgâr âyîn-i aşın bezm-i rindânın.../ Hilâl âsâ fürûzân**

⁵² Eyuboğlu İ., նշվ. աշխ., էջ 102-103.

⁵³ Նույն տեղում, էջ 49:

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 50:

⁵⁵ Köprülü F., Edebiyat Ara... , նշվ. աշխ., էջ 474, İpekten, H., Bâki, Hayatı, Sanatı... էջ 33.

oldu bahr-i nîlgün üzre/ Şafektan dem urur âb-ı şerâb âlûdu deryânn⁵⁶.-*Սուլթանի կործանիչ թուրը վերջ դրեց գինետան ճամփաներին, / Ջուր կտրեց Մտամբուլն ու Գալաթան, / Գինին ջուր ու կրակ դարձավ, վերջացավ: / Քամին խորտակեց, ոչնչացրեց ռինդերի կերուխումի գինին, / Կապուտակ ծովի վրա լուսինը զարդի պես փայլատակեց, / Բսկ այգաբացին էլ ծովի մեջ ջրախառն գինին ծփաց⁵⁷:*

Բաքին երգիծական երանգներով ծաղրում էր կեղծ բարեպաշտներին և հրավիրում էր մասնակցելու անմոռանալի խնջույքների⁵⁸: Ի հակադրություն սուֆիների՝ Բաքին գովերգում էր հասարակ մարդուն և նրա աշխատասիրությունը: Ինչպես գրում է խորհրդային գրականագետ Ե. Մաշտակովան, Բաքիի ստեղծագործություններում առկա էին «ազատ կոչերը»⁵⁹: «Եկ քեզ նմանվենք ու զավաթը վար դնենք, - գրում է Բաքին, - դո՛ւ մեզ հասցրու այն երանելի վիճակին, որը մեզ պարգևում է գինին: Բարեպաշտ, այդ ծանրությամբ մի պատրաստվիր դրախտ թոչել, նախ հանիր փարաջան և չալման ու մի փոքր թեթևացիր» **Koyalım sāğarı zâhid sana hemreng olalım/ Bize keyfiyyet-i sahbâ gibi bir hâlet bul/ Zâhid ol sıklet ile uçmağa hazırlanma/ Çıkar ol cübbe vü destârı biraz hiffet bul**: Բաքին նույնիսկ հանդգնում է քննադատել կեղծ բարեպաշտ շեյխին. **Gelemez bezm-i aysa vâiz ü şeyh/ Bunda nâ-sâz ü nâ-sezâ neyler...- Չի կարող գալ խնջույքի խրատներ կարդացող շեյխը/ Ոչ դրա տեղն է, ոչ էլ ժամանակը...** Բաքին

⁵⁶ Ergun N., նշվ. աշխ., էջ 312.

⁵⁷ Մեթ. Նույն ժամանակահատվածին է վերաբերում օսմանյան դիվանի բանաստեղծ Նևիի զագելներից մեկը, որտեղ նա, չրաքցելով զայրույթը, գրում է. **Kalb-i âşik gibi viran ittiler meyhâneyi/Çeşm-i dilber gibi bîmar ittiler mestâneyi** *Միրահարի սրտի պես գինետունն ավերեցին, / Հիվանդացրին հարբածին, ինչպես գեղեցկուհու աչքերը կհիվանդացնեին*: Այդ մասին տե՛ս u Levend A., նշվ. աշխ., էջ 401:

⁵⁸ Боролина И., նշվ. աշխ., էջ 159.

⁵⁹ Маштакова Е., Из истории сатиры и юмора в турецкой литературе (XIV- XVII вв), Москва, 1972, стр. 105.

հեզնելով սուֆիներին՝ գրում է, որ նրանց միակ հզորությունը մարջանի թզրեհի մեջ է, առանց որի ոչ ոք չի ենթարկվելու. **Koyup tesbih-i mercānı seni kim dinler ey vâiz / Ey sôfi bugün bana ise irte sanadır...**⁶⁰ / Է՛յ սուֆի, եթե այսօրն իմն է, ապա վաղը քոնն է լինելու: Այս թեմայով առանձնանում է *değiş* (փոխիք) ռեդիֆով գազելը, որտեղ Բաքին բացելիքաց քննադատում և հորդորում է կեղծ բարեպաշտներին փոխել կենսակերպն ու տրվել միայն վայելքներին: Միայն նման ճանապարհով էր հնարավոր կոտրել նրանց միջև գոյացած անհավասարությունը, և այս մասին Ա. Կոզմոյանը գրում է. «զինին ստեղծված է՝ իր մեջ կուտակած արբեցնող, մոռացնող, բուժող, զվարթացնող, նաև մարդկանց հավասարեցնող հատկություններով»⁶¹: **Sôfi tesbih ü asâyi mey-i gül-fâma deġiş/ Hırka-i zühhd ü riyâyı çıkarıp câme deġiş/ Ārife çünki yeter bir gül eġer ârif isen/ Götürü âlemi bir tâze gül-endâma deġiş.../ Çıkarıp atlas u dîbâyı bir ihrâma deġiş/ Câmı cânâna verip ol yürü bî-nâm ü nişân/ Merd isen nakd-, hayâtı bir iyi nâma deġiş.../ Ālemin zevk safâsın gam u âlâma deġiş**⁶² - *Սուֆի, թզրեհդ ու զավազանդ վարդագույն զինով փոխիք, / Բարեպաշտի և երկերասանի հրրքանե՞՞ հանիր և հագուստով (կամ էլ զավաթով) փոխիք, / Ամբողջ աշխարհը մի նոր վարդի տեսքով փոխիք, / Հանիր ատրասն ու գունավոր մետաքսը, փոխիք իհրամուք՞ / Հոգին սիրելիին տուր, առանց անուն և հետք թողնելու առաջ շարժվիր, / Եթե մարդ ես, ունեցվածքդ բարի անունով փոխիք, / Տիրությունն ու ցավերը աշխարհի հաճույքներով, վայելքներով փոխիք:*

Առաջարկելով զինետուն գնալ, վայելել անմահ ջուրը՝ Բաքին միևնույն ժամանակ խնդրում է սուֆիի առջև սիրային

զաղտնիքները չբացահայտել, քանզի նա անտեղյակ է այդ ամենից. **İnkâr etme sôfi şerâbın menâfiin/Üstâd-ı hikmet öyle buyurmuş kitâbda**⁶⁵ - *Սուֆի, զինու օգուտը չմերժես, / Քանզի զիտուն վարպետի խոսքն է ասված գրքում: Sôfi gelicek açma sakın aşk hadîsin/ Dâñâ-dil isen sırrını nâdâna duyurma⁶⁶. - *Սուֆին հենց զա, սիրո թեման մի բացիր, / Եթե սրտով ես զգում, զաղտնիքդ անտեղյակին մի հաղորդիր: Kişiyi her zaman Hak etmesin eğlencesiz sôfi/ Mey-i nâb olmasa bezm-i cihanda gönlüm eğlenmez⁶⁷ - *Սուֆի, Աստված ոչ մեկին առանց ուրախության թող չթողնի, / Աշխարհի մեջլիսներում, եթե մաքուր զինի չլինի, սիրտս չի ուրախանա:***

Ամփոփելով ինչույքների, կյանքի վայելքների թեմատիկան՝ կարելի է եզրակացնել, որ Բաքին արժևորել է կյանքը, անդրադարձել մահվանն ու ուղիներ փնտրել տխրությունից, հիասթափությունից ձերբազատվելու համար: Բհարկե, նա որոշ առումով կրկնում էր նախկին բանաստեղծներին, սակայն չէնք կարող չարժևորել նաև քարացած կառույցներից դուրս գալու նրա անընդմեջ փորձերը: Բաքին կարողանում էր գուցե արդեն հայտնի երևույթներն ու զգացումներն արտահայտել անսպասելի ու զարմանալի, ինչու չէ, նոր, կենդանի պատկերներով, որն էլ նորույթ էր Օսմանյան պոեզիայում: Բաքիի պոեզիային բնորոշ է հոգեկան վերելքների և վայրէջքների հերթագայությունը. Նրա հերոսը լավատեսության և հոռետեսության ուրույն համակեցության կրող է: Մեր առջև կանգնած է ինքնամփոփ մի կերպար, ով ինչույքներում արտաքուստ անհոգ երևալով՝ ոգևորում է ընթերցողին, բայց միևնույն ժամանակ ցավ ու կսկիծ է ապրում ամփոփված վշտերի ու մահվան սարսափի մեջ:

⁶⁰ Kudret C., նշվ. աշխ., էջ 82, 124, 114, 130.

⁶¹ Կոզմոյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 38:

⁶² Dvorak R. Bâkîs Dîvân . Ghazalijât, Leiden, 1908, p. 239-240, Kudret C., նշվ. աշխ., էջ 144-145:

⁶³ Դերվիշի զգեստ:

⁶⁴ Ուխտագնացության համար նախատեսված հագուստ:

⁶⁵ Kudret C., նշվ. աշխ., էջ 36.

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 38:

⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 150:

ТЕМАТИКА ПИРШЕСТВ И УДОВОЛЬСТВИЙ
В ДИВАНЕ БАКИ

Ани Саргсян
(резюме)

Поэзия Ринда Баки – поэта, мастера газели – преимущественно была связана с его социальным положением в обществе. В тематической системе его дивана нашли место мотивы беззаботных пиршеств, пьянства, краснощекого виночерпия с лицом мака, розового вина, кувшина, похожего на розу и тюльпана, и превратившиеся в цветники кабаки. Баки ценил жизнь, думал о смерти и искал пути избавления от тоски и разочарования. Баки описывал явления и чувства, может, уже известные, неожиданным образом, удивительно, с помощью живых картин. Это и стало новизной в османской поэзии.

THEMES OF FEASTS AND PLEASURES
IN THE DIVAN OF BAKI

Ani Sargsyan
(summary)

The main core of *rind*-poet and master of gazelBaki's poetry is predominantly concerned with his social status. There are various motives of careless feasts, revelries; rose and tulip-like wine etc. in the thematic structure of Divan. Baki has prized life, referred to death and sought for the ways to get rid of sadness and disappointment. Baki was able to manifest obvious themes in a specific and unexpected way along with lively figures that were novel in the Ottoman poetry.

Մարիամ Մելքոնյան

ՍԻՐԱՅԻՆ ԹԵՄԱՏԻԿԱՅԻ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՄԻՀՐԻ ՀԱԹՈՒՆԻ
ՊՈԵԶԻԱՅՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ օսմանյան պոեզիա, կին գրողներ,
սիրո թեմա, դիպաշար, իսլամական Արևելք

Օսմանյան պոեզիայում տեղ գտած ամենատարբեր թեմատիկաներից սիրային քնարերգությունը թերևս առանձնահատուկ և կարևորագույն տեղ ունի: Մերը (*ask*) դիվանի գրականության ստեղծած ավանդույթների շրջանակներում կարևոր տարրերից մեկն է: Մական ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ սիրային քնարերգության շրջանակներում ստեղծագործած պոետները դիվանի բանաստեղծական ֆորմատից չեն կարողացել դուրս գալ, և նրանք արտահայտել են իրականից հեռու՝ պլատոնական սերը¹:

Այս թեմատիկայով գրված ստեղծագործություններում պոետը հիմնականում հանդես է գալիս սիրահարի դերում՝ ներկայացնելով իր անպատասխան սերը, տանջանքներն ու անտարբեր սիրեցյալին: Վերջինս համարվում է սիրային պոեզիայի ամենակարևոր կերպարը, որը նկարագրվում է առավելապես վերացական կերպով²: Սիրեցյալն օժտված է կատարյալ գեղեցկությամբ և մշտապես սիրված է, սակայն նա նաև սեթևեթող է, քմահաճ, անհավատարիմ, հակված է միաժամանակ դեպի սիրահարն ու վերջինիս մրցակիցը: Սիրեցյալի խոսքին չի կարելի հավատալ: Նա անտեղի տանջում է սիրահարին՝ անտարբեր մնալով վերջինիս տառապանքներին:

¹ Eski Türk Edebiyatına Giriş, Üniversiteler için, Prof. Dr. Mermer A., 6. Baskı, Ankara, 2010, ss. 24-25.

² Batislam H. D., Divan şiirinde âşık, sevgili, rakip üçlüsü ve ölüm, s. 187. http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/batislam_4.pdf

րի հանդեպ: Չնայած այս բացասական գծերին՝ սիրեցյալը ոչ մի դեպքում քննադատության չի ենթարկվում, սիրահարը երբեք նրանից չի բողոքում, քանզի սիրեցյալը սուլթան է, իսկ սիրահարը՝ ստրուկ³: Ինչպես նշում է անգլիացի արևելագետ Վ. Էնդրյուսը, սեռային առումով սիրեցյալի կերպարը տարբերակված չէ, քանզի պոետները երգել են ն կանացի, ն տղամարդկային գեղեցկությունը⁴: Այստեղ նկատելի են օսմանյան և պարսից պոեզիայի տիպաբանական ընդհանրությունները, որոնցից են սիրո էթիկետի օրինաչափությունները՝ հերոսի մշտապես այրվող սիրտը, անմխիթար վիճակն ու արցունքները⁵:

XV դարից սկսած Օսմանյան պոեզիայում սիրային քնարերգությունը սկսում է ներառել ինչպես նկարագրական, այնպես էլ կրոնական քողի ներքո հանդես եկող զգացական սիրո գաղափարը⁶: Այս առումով անգլիացի արևելագետ Է. Գիբբը գրում է. «Օսմանյան պոեզիան վերածվում է մի իդեալական աշխարհի, որտեղ աստվածաբանն ու գիտնականը լռում են, և նրանց փոխարեն հնչում է սիրահարի տառապանքը... Առաջին հայացքից թվում է՝ բանաստեղծները հայտնվել են վարդերով և թռչուններով լի կախարդական աշխարհում, որտեղ աստվածային սերը հանդիպում է աշխար-

³ Նույն տեղում, էջ 187-188:

⁴ Andrews W., Kalpaklı M., *The Age of Beloveds. Love And the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham and London, 2005, p. 199.

⁵ Կոզմոյան Ա., Հայոց և պարսից միջնադարյան քնարերգության համեմատական պոետիկան (10-16-րդ դարեր), Երևան, 1997թ., էջ 124-125, ինչպես նաև գրականության մեջ տիպաբանական առանձնահատկությունների մասին առավել մանրամասն տե՛ս Жирмунский В., Сравнительное литературоведение. Восток и Запад, Ленинград, 1979, с. 7.

⁶ Սարգսյան Ա., Հ., 16-րդ դարի Օսմանյան պոեզիայի զարգացման առանձնահատկությունները Բաքիի դիվանում, Ժ.01.07 - «Արտասահմանյան գրականություն» մասնագիտությամբ բանասիրական գիտությունների թեկնածուի հայցման ատենախոսություն, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Մ. Արեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, 2014, էջ 95:

հիկին ու միավորվելով՝ դառնում մեկ ամբողջություն: Մենք նույնպես, երբ մտնում ենք այս հեքիաթային աշխարհը, մեզ տեսնում ենք կախարդական ոգու ազդեցության ներքո»⁷:

Օսմանյան պոեզիայում սիրային թեմատիկայի շրջանակներում հանդիպում ենք նաև կին գրողների ստեղծագործություններին: Նշենք, որ օսմանյան գրականության մեջ մեզ հայտնի բանաստեղծուհիների թիվը փոքր է: Այս հանգամանքը վստահաբար պայմանավորված է եղել միջնադարյան հասարակությունում իսլամի մեծ դերի, անհատի ազատության սահմանափակման, և, վերջապես, կնոջ և տղամարդու դիրքերի անհավասարության, կյանքի տարբեր ոլորտներից կանանց մեկուսացման փաստի հետ: Ասվածը հատկապես վերաբերում է իսլամական Արևելքին, որտեղ կնոջ իրավունքները սահմանափակվում են Ղուրանով և շարիաթով⁸: Ինչպես գրում է թուրքագետ Ալ. Սաֆարյանը. «Իսլամը կանանց ծածկեց *չարշաֆով* (*çarşaf*) և փակեց նրանց մուտքը դեպի հասարակական կյանք»⁹: Այնուամենայնիվ, XV դարը նշանավորվեց Օսմանյան դիվանի գրականության մեջ տաղանդավոր կին բանաստեղծուհիների ի հայտ գալով¹⁰: Սակայն նրանց մեծ մասը հիմնականում ստեղծագործել է դիվանի գրականության՝ տղամարդ պոետների կողմից ստեղծված գրական ավանդույթների շրջանակներում, և չի արտահայտել կանանց բնորոշ մտքեր և գաղափարներ: XV-XVI դարերում ապրած կին գրողների ստեղծագործությունները հիմնականում արտահայտում են սիրային քնարերգությունը: Հետևելով ժամանակի գրական ավանդույթներին՝ նրանք իրենց գործերում մեծ չափով օգտագործել են սուֆիական սիմ-

⁷ E. J. Gibb., *A history of Ottoman poetry*, v. 2, London 1902, p. 7.

⁸ Սաֆարյան Ալ., Զիյա Գյոքալփը և «Թյուրքականության հիմունքները», Երևան, 2012, էջ 172:

⁹ Safaryan A.I., *On The History of Turkish Feminism, "Iran and the Caucasus"*, Vol.11.1, Brill, Leiden-Boston, 2007, p. 141.

¹⁰ Banarlı N. S., *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 1, s. 451.

վոլիկան՝ արտահայտելով Աստծո հանդեպ ունեցած՝ վերացական սիրո գաղափարը¹¹: Մա հասկապես երևում է օսմանյան առաջին բանաստեղծուհի համարվող **Ջեյնեփ Հաթունի**¹² (... - 1474թ.) ստեղծագործություններում: Իր քասիդներից մեկում նա մեջբերումներ է անում Ղուրանի 12-րդ սուրայից, որը նվիրված է մարդկային գեղեցկության իդեալ համարվող Հովսեփի պատմությանը¹³: Այստեղ նա Հովսեփին համարում է Աստծո գեղեցկության արտացոլանք¹⁴ և դրանով արտահայտում իր հավերժական սերը Ալլահի հանդեպ.

*Şehâ bu suret-i zibâ sana Hakdan inâyetdür
Sanasin Sure-i Yusuf cemalünden bir âyetdür
Senün hüsnün benüm aşkım seni cevrün benim sabrım
Demâdem artar eksilmez tükenmez bî nihâyetdür*¹⁵.

*Ո՛վ շահ, այս գեղեցիկ դեմքը քեզ Աստծուց է շնորհված,
Հովսեփի դեմքը քո գեղեցկության արտացոլանքն է:
Քո գեղեցկությունն ու իմ սերը, քո տանջանքն ու իմ
համբերատարությունը,*

¹¹ Սուֆիական սիմվոլիկայի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Османов М., Стильперсидско-таджикской поэзии IX-X вв., Москва, 1974, с. 266+299.

¹² Ջեյնեփ Հաթունի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Bekiroğlu N., Osmanlıda Kadın Şairler, Ocak 2, 2000, <http://www.nazanbekiroglu.com/2000/01/02/osmanlida-kadin-sairler/>, Tezkire-i Lâtifi, İstanbul, 1314 (1927), s. 178, Gibb E. J., The poets and poetry of Turkey, London, 1901, pp. 206-207, Banarlı N. S., Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, c.1, İstanbul, 2004, s. 453, Koprülü M. F., Yeni Osmanlı tarih-i edebiyatı, İstanbul, Şirket mertebiye matbaası, 1332 (1914), s. 213, Tekin Y., Mihrî Hatun – Divanda Bir Afet-i Devran, <http://hafif.org/yazi/mihr-hatun-divanda-bir-afet/>

¹³ Halman T. S., A Millennium of Turkish Literature (A Concise History), Republic of Turkey, Ministry of culture and tourism publications, p. 76. <http://www.tedaproject.com/EN/dosya/2-5943/h/amilleniumpofturkishliterature.pdf>

¹⁴ Османов М., там же, с. 194.

¹⁵ Banarlı N. S., a. g. e., s. 453.

*Երբեք չեն կործանվի կամ ընդհատվի, այլ կաճեն
հավերժ:*

Օսմանյան կին գրողների շարքում բացառիկ տեղ է զբաղեցնում 15-16-րդ դարերի հայտնի բանաստեղծուհի **Միհրի Հաթունը**¹⁶ (1456-1514 թթ): Նա եղել է Ամասիայում՝ արքայազն Ահմեդի գիտական, գրական շրջանակի անդամ¹⁷: Միհրին միակ կին գրողն է, ով անկեղծորեն արտահայտել է իր սիրային զգացմունքները¹⁸ և պատասխանել կին գրողներին ուղղված ժամանակի հասարակական քննադատություններին:

Եթե Ջեյնեփ Հաթունի պոեզիայում սուֆիական գաղափարների արտահայտումն ակնհայտ է, ապա Միհրի Հաթունի ստեղծագործություններում այս առումով հանդիպում ենք երկիմաստության: Դժվար է միանշանակ նշել արդյոք Միհրին եղել է սուֆիական գաղափարի կրողն՝ իր ուղիղ կրոնափիլիսոփայական իմաստով, թե՛ վերացականի փոխարեն արտահայտել է երկրային սիրո գաղափարը՝ հետևելով աշխարհիկ սիրային քնարերգության ավանդույթներին: Այս առումով գիտական կարծիքները բավականին տարբեր են: Մի շարք ուսումնասիրողներ, ինչպես օրինակ Ֆ. Ռեշադը, գտնում են, որ Միհրիի ստեղծագործությունները ողողված են բարեպաշտական գաղափարներով, իսկ նրա ողջ

¹⁶ Միհրի Հաթունի կյանքի և գրական գործունեության մասին առավել մանրամասն տե՛ս Tezkire-i Lâtifi, s. 319, Koprülü M. F., Yeni Osmanlı tarih-i edebiyatı, İstanbul, Şirket mertebiye matbaası, 1332 (1914), s. 248, Михри-Хатун. Диван, Критический текст и вступительная статья Е. И. Маштаковой, Москва, с. 1-99, Cemici S., XV yüzyıl kadın şairlerinden Mihrî Hatun, Toplumsal Tarih, Cilt 2., Sayı: 9, (Eylül, 1994), s. 13. <http://isamveri.org/pdfdkm/13/DKM131344.pdf>, Gibb E. J., The poets and poetry of Turkey, London, 1901, p. 216, Halid M. İlk kadın şair Mihrî, Hayat Mecmuası, c. 14, sayı 92, 30 Ağustos, 1928, ss. 277-278. <http://isamveri.org/pdfdkm/13/DKM131344.pdf>

¹⁷ Tezkire-i Lâtifi, a. g. e., s. 318.

¹⁸ Milliyet Edebiyat Ansiklopedisi, İstanbul, 1991, s. 208.

քնարերգությունը պետք է հասկանալ անուղղակիորեն, քանի որ բանաստեղծուհու նկարագրած սիրային հաճույքներն իրականում պլատոնական բնույթ են կրում¹⁹: Մեծ թվով գիտնականներ չեն կիսում այս կարծիքը: Նրանց մեծ մասը Միհրիին անվանում է թուրքական «Մաֆն»²⁰՝ նշելով, որ նրա ստեղծագործություններում վառ կերպով արտահայտված են սիրո պատճառած ցավը, տանջանքն ու հաճույքները: Այս տեսակետը կիսում է նաև հայտնի արևելագետ Վ. Ա. Գորդլևսկին: Նա մասնավորապես գրում է. «Երջանկության հաճույքի մեջ Միհրի Հաթունին համակում է հուսահատության տանջանքը: Իսլամը կապել է նրան, հասարակությունը՝ վանդակում դատապարտել մեկուսացման, իսկ Միհրին կտրել է այդ կապերը, նա ջերմեռանդորեն երգել է սիրո մասին...»²¹: Բնականաբար, այս տարատեսակ կարծիքների հիմնական աղբյուրը հանդիսանում են Միհրիի ստեղծագործությունները: Ինչպես գրում է գրականագետ Ի. Մաշտակովան, «Նրան շատ դժվար է հասկանալ, քանի որ Միհրիի բանաստեղծություններում արտահայտված մտքերը բազմիցս իրար հակասում են և այն տպավորությունն է՝ կարծես դրանք մեկ մարդ չի գրել»²²:

Միհրիի դիվանում հանդիպում ենք երկնային, վերացական սերն արտահայտող ստեղծագործությունների: Ըստ բա-

¹⁹ Михри-Хатун. Диван, с. 24.

²⁰ Մաֆն – հունական դիցաբանության մեջ հանդիպող կնոջ կերպար, ով ավանդության համաձայն սիրահարված էր Աֆրոդիտեին: Օսմանյան գրականության մեջ Մաֆն անունը տրվել է Միհրիին, քանի որ վերջինս մերժել է ամուսնության առաջարկները, հրաժարվել է երկրպագուների ընկերակցությունից և հաճախ իր ստեղծագործություններում գովերգել է կանացի գեղեցկությունը: Առավել մանրամասն տե՛ս Tekin Y., a. g. e., <http://hafif.org/yazi/mihr-hatun-divanda-bir-afet/>

²¹ Гордлевский В. А., «Женская доля», Избранные сочинения, т. 3, Москва, 1962, с. 151.

²² Михри-Хатун. Диван, с. 25.

նաստեղծուհու՝ ոչ երկրային սերը «բարձրագույն ճշմարտությանը» հասնելու միակ ճանապարհն է²³.

*Âklısın sen bu dünyâ dostlerinden çek alevin
Dünyâ gıbi bi vefâdır bârî bir yârârın ön
Bû fenâ âlemde had û hâla kalma itibâr
Ol bakâ mülkünde bâkî hûbların didareyn ön²⁴*

*Եթե դու խելացի ես, հեռացի՛ր այս աշխարհի ընկերներից,
Նրանք աշխարհի նման հավերժ չեն, փա՛ռք միակ
արժանավորին:
Այս վատ աշխարհում ուշադրություն մի՛ դարձրու այտին
ու խալին,
Փա՛ռք հավերժ գեղեցիկի հետ հանդիպմանը այն
հավիտենական աշխարհում:*

Այս տողերը վառ արտահայտված սուֆիական գաղափարներ են արտահայտում և, ինչպես նշում է խորհրդային արևելագետ Ի. Մաշտակովան, Միհրիին իր սիրային քնարերգության մեջ հաճախ օգտագործել է սուֆիական եզրույթներ: Օրինակ՝ նա սիրեցյալի տունն անվանում է «թեքքե», սիրո կարոտից մահացողին՝ «շեհիդ», իսկ սիրեցյալին՝ «քիբլա»²⁵: Նա մի շարք գազելներում, որտեղ արտահայտում է աստվածային, երկնային սերը, օգտագործել է սուֆիական սիմվոլներ և բառախաղ.

*Gördüler leyla saçın bendinde mecnûn gönümü
Ehl-i diller Leyla û Mecnûn divânen bağladî²⁶*

²³ Նույն տեղում, էջ 25:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 24-25:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 35:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 47:

*Քո գիշերվա պես սև վարսերի հանգույցի վրա իմ
սիրահար հոգին են տեսել,
Եվ սիրահարները Լեյլայի ու Մեջնունի դիվանն են
հորինել:*

Այստեղ առաջին տողում *leyla* և *mecnûn* բառերն օգտագործված են իրենց արտահայտած բառացի իմաստով, իսկ երկրորդ տողում՝ որպես հատուկ անուններ՝ վերցված «*Լեյլա և Մեջնուն*» արևելյան հայտնի սիրային լեգենդից: Միհրիի ստեղծագործություններում բազում նմանատիպ բեյթերի կարելի է հանդիպել, քանի որ սուֆիզմն իր սիմվոլիկայով հնարավորություն էր տալիս մնալ իսլամի շրջանակներում՝ միաժամանակ հեռանալով նրա սահմաններից²⁷: Այսինքն՝ սուֆիական սիմվոլիզմն ընդամենը միջոց էր պոետի, տվյալ դեպքում նաև Միհրիի համար, կրոնական քողի ներքո սեփական ասելիքն արտահատելիս:

Միհրիի քնարերգությունն արտահայտում է պարսկական գրականությունից վերցված և Օսմանյան մշակույթի մեջ ավանդույթ դարձած տարրեր և կերպարներ: Սակայն այս բանաստեղծուհին իր յուրօրինակությամբ առանձնանում է ժամանակի մյուս պոետներից, քանի որ նրա քնարերգության մեջ դիվանի կադապարներն ու սուֆիական եզրաբանությունը հաճախ կոտրվում են՝ արտահայտելով Միհրիի կրթութունությունը: Միհրին այն եզակիներից է, ով սիրային քնարերգության մեջ փորձել է ներկայացնել մարդկային անկեղծ զգացմունքներ՝ տանջանք, վիշտ և ուրախություն²⁸:

*Âşkın sanemâ cûn yed-i kudret dile yezdî
Bâşûma belâ û gam û hecrin bile yezdî*

²⁷ Бертельс Е. Э., Суфизм и суфийская литература, избранные труды, т. 3, Москва 1965, с. 81.

²⁸ Михри-Хатун. Диван, с. 26.

*Sen gunçe dehen-i gül gibi yüzüme gelince
Cân bülbülü bu hâr-ı cefâdan evvelâ yezdî²⁹*

*Միրո կուտքն ուժեղ ձեռքի նման սիրտը սեղմեց,
Դժբախտություն, թախիժ ու անգամ բաժանում
բերեց զլիսիս,
Երբ դու կոկոն վարդ շուրթերովդ հպվեցիր դեմքիս,
Կյանքը սոխակին այս փշոտ աշխարհից առաջ գցեց:*

Միհրին հաճախ խոսում է այն տանջանքների մասին, որ իրեն պատճառել է սերը:

*Sen vârken ây dost banâ yâr gerekmez
Cevrin çekim gayri vefâdâr gerekmez*

*Օ՛, ընկե՛ր, երբ դու կաս, այլ սիրեցյալ ինձ պետք չէ,
Կհանդուրժեմ քո դաժանությունը,
բայց մշտական (դաժանություն) ինձ պետք չէ:*

Նրա սիրային գազելներում սիրեցյալի դերում հաճախ հանդես են գալիս Մուեյյեդ-գադե Աբդուրրահման Չելեբին, ով Միհրիի ժամանակակից բանաստեղծներից էր, և ստեղծագործում էր Հաթիմի կեղծանվամբ, ինչպես նաև բանաստեղծուհուն սիրահարված Բսբենդեր Չելեբին:

*Erdi cûn âb-ı hayâta Mihri olmâz haşere dek
Gördü cûn zülmet-i şebanda evvel ayân İskenderi*

*Միհրին հասավ կենսատու ջրին, ոչ որդին
Տեսավ՝ ինչպես գիշերվա խավարի մեջ,
նախկին սիրելեցյալ Բսբենդերին³⁰:*

²⁹ Նույն տեղում, էջ 234:

Մերժելով Իսքենդերի ամուսնության առաջարկը՝ Միհրին ընկնում է սիրային տանջանքների մեջ, որոնք արտահայտվում են իր պոեզիայում.

*Neyledim nêttum günâhim bilmezim bû ben garîb
Gördüğünce yüz çevirir yüzüme bâkalmaz habîb
Gâh ki bir göz ucuyle merhabâ eylerdi yâr
Yîne benzer ki arâya fitine bıraktı rakîp³¹*

*Ի՞նչ արեցի ես, ի՞նչ ստեղծեցի, ես, դժբախտս,
չգիտեմ իմ մեղքը,
Նկատելիս՝ երեսը շուտ է տալիս, դեմքիս չի նայում
իմ սիրելին,
Եթե առաջ սիրեցյալն ինձ աչքի պոչով բարև էր
տալիս,
Ապա երևում է մեր միջև հիմա կրկին հայտնվել է
մրցակցուհին:*

Ինչպես տեսնում ենք, այս բեյթում բացի սիրահարից և սիրեցյալից, ի հայտ է գալիս ևս մեկ կերպար՝ սիրահարի մրցակիցը (*rakîp*) կամ հակառակորդը, որը դիվանի սիրային քնարերգության կարևոր տարրերից մեկն է: Սովորաբար սիրահարն իր մրցակցին վերագրում է խիստ բացասական հատկանիշներ՝ վատ, տգեղ, անգութ և այլն³²: Մրցակցի կերպարն առկա է գրեթե բոլոր Օսմանյան քնարերգուների ստեղծագործություններում: Միհրիի ժամանակակից Նեջաթիի գործերում հանդիպում ենք հակառակորդի վերաբերյալ կոպիտ խոսքերի.

*İşittim ki rakib ölmüş habîbin ömrü çoğ olsun
Kapıdan bir seg eksilmiş anı sanman ziyanlıdır³³*

*Լսեցի, որ հակառակորդը մահացել է, սիրելիի կյանքը
երկար լինի,
Մի՛ կարծիր, թե նրան վնաս է եղել, դռնից մի շուն է
պակասել:*

Հակառակորդուհու հանդեպ նման բացասական վերաբերմունք է արտահայտում նաև Միհրին: Նա մրցակցուհուն է համարում սիրեցյալի՝ իր հանդեպ դրսևորած բացասական վերաբերմունքի գլխավոր մեղավորը.

*Âşığın hakkında çok söz söyler inanma râkib
Âdet olmuş cihânda dostûm bühnan âna³⁴*

*Մրցակցուհին բամբասում է սիրահարի մասին քեզ
մոտ, մի՛ հավատա,
Ընկե՛րս, զրպարտությունը նրա համար ավանդույթ է
դարձել այս աշխարհում:*

Միհրին իր ողջ ցասումը, ծաղրն ու արհամարհանքն ուղղում է հակառակորդուհուն: Նա նույնիսկ ցանկանում է «ղազավաթ»³⁵ հայտարարել իր մրցակցուհիներին և սպանել նրանց³⁶: Ինչպես արդեն նշվել է, մուսուլման կնոջ համար չափազանց դժվար էր գրական կյանք մուսթ գործել: Միհրին

³³ Turga S., Necati Bey Divanı'ndan Seçme Gazeller'in Dilinin İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Balıkesir, 1996, s. 23. http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi_29/1.pdf

³⁴ Михри-Хатун. Диван, с. 28.

³⁵ Ղազավաթ – սրբազան պատերազմ՝ ուղղված իսլամի թշնամիների, հատկապես ոչ մուսուլմանների դեմ:

³⁶ Михри-Хатун. Диван, с. 33.

³⁰ Koprülü M. F., Yeni Osmanlı tarih-i edebiyatı ..., s. 250.

³¹ Михри-Хатун. Диван, с. 27.

³² Batislam H. D., Divan şiirinde ..., s. 196.

ստիպված եղավ իր անձնական կյանքը զոհել հանուն ստեղծագործական ազատության.

Geh hecr-i yâr û gâh benî ğamlar öldürür

Geh vasl-i dilber ile geçen damlar öldürür

Մեկ ընկերոջից բաժանումը, մեկ տառապանքները

ինձ սպանում են,

Մեկ էլ սիրեցյալի հետ հանդիպման վայրկյանները

ինձ սպանում են:

Düşman güler bû hâlüme ben âġlârim müdâm

*Hey bûna cânımı katılanûr âdamlar öldürür*³⁷

Թշնամին ծիծաղում է իմ այս վիճակի վրա, իսկ ես՝

շարունակ լաց լինում,

Եվ ահա, միավորվելով այդ նպատակի համար,

մարդիկ սպանում են իմ հոգին:

Ինչպես շատ կին գրողներ, այնպես էլ Միհրին խստորեն քննադատվել է իր գրական գործունեության համար, քանի որ Օսմանյան հասարակության մեջ արմատավորված էր այն տեսակետը, որ կնոջ ստեղծագործելը, հատկապես պոեզիայի միջոցով սեփական զգացմունքներն արտահայտելն անպատիվ արարք է: Միհրին իր որոշ ստեղծագործություններում խոսում է սիրո և սիրեցյալի պատճառով իր կրած խայտառակության ու ամոթի մասին.

Mihri düşlüden heves-i âşkına yâr

*Oldû rüsvay-i cihân gittî kamû ğayret û â'r*³⁸

³⁷ Նույն տեղում, էջ 29:

³⁸ Նույն տեղում:

*Միհրի 'u, այն պահից, ինչ Միհրին համակեցին
կիրքն ու սերը քո հանդեպ,
Ողջ աշխարհով նա խայտառակված է, կորել են նրա
ողջ արժանիքներն ու պատիվը:*

Միհրին իր սիրեցյալից սպասում է տղամարդկություն, հավատարմություն, հանուն սիրո իրեն զոհելու պատրաստակամություն: Միհրեցյալը պետք է քիչ մտածի իր սեփական բարօրության մասին և նվիրվի իր սիրահարին՝ Միհրին: Սակայն այդպիսի մեկին բանաստեղծուհին չի գտնում և սիրեցյալին ուղղված հետևյալ տողերով արտահայտում է իր հիասթափությունը.

Dostum çûn yüze gülmek eylemişsin hû sana

*Yürü ay her cây var şimden gerü yâhû sana*³⁹

Ընկե՛րս, քանզի դեմքին ծիծաղելը սովորություն էս

դարձրել,

Ուստի հեռացի՛ր անմիջապես, հետ գնա՛, ամո՛թ քեզ:

Այնուհետև Միհրին դիմում է ինքն իրեն.

*Terk ile senî terk edenî sen dahî Mihri*⁴⁰

Դու նույնպես թո՛ղ նրան, ով թողել է քեզ, Միհրի՛:

Սա, հիրավի, դիվանի գրականության ընդունված գաղափարների և ձևի խախտում էր, քանի որ Միհրիի ստեղծագործություններում սիրահարի և սիրեցյալի դերերը փոխվել են, և առաջին անգամ տղամարդու կողմից գեղեցկուհու գո-

³⁹ Նույն տեղում, էջ 33:

⁴⁰ Նույնտեղում:

վաբանության փոխարեն Օսմանյան պոեզիայում հանդիպում ենք սիրահար կնոջ կերպարին՝ ով արտահայտում է իր մտքերն ու զգացմունքները:

Միրո բերած հիասթափությունը ստիպում է, որ բանաստեղծուհին ցասման խոսք ուղղի իր սիրելի ընկերոջն ու անիծի բոլոր գեղեցիկներին: Միհրին փորձում է պաշտպանել սիրելու իր իրավունքն ու դուրս է գալիս իրեն քննադատողների դեմ՝ չինայելով անգամ հոգևորականներին և սուֆիներին.

Kadı müftü müderris-i zâhid u pîr u civân

Kangisî cân vîrmedî mahbub oğlan üstüne⁴¹

*Քաղիներ, մուֆթիներ և իրավագետներ, ծերեր ու
երիտասարդներ,
Նրանցից ո՞ր մեկը կյանքը չէր տա սիրեցյալ
պատանու համար:*

Նմանատիպ ծաղրի և քննադատության համար նա հաճախ օգտագործում է կրոնական և սուֆիական եզրաբանությունը:

Bu gün korkutma sen nasîh-i cehimin ârta nârından

Kerm kıl bâşım âğartma ku kıl u kâlî bir⁴²

*Օ՛, իրավագետ, մի վախեցրու՝ այսօր վաղվա
դժոխային կրակով,
Գթություն արա՛, մի՛ հոգնեցրու ինձ, զոնե մի պահ
հանգիստ թող:*

Sûfi katında hûblarî sevmek günah ise

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 34:

⁴² Նույն տեղում:

Sen fâriğ ol ku ben yanâyın ol günahdan⁴³

*Սուֆի՛, էթե ըստ թեզ գեղեցիկին սիրելը մեղք է,
Ապա հեռացի՛ր, թող, որ ես այրվեմ այդ մեղքից:*

Միհրի Հաթունը՝ երազելով սիրելիի մասին, ուշադրություն չի դարձնում իրեն զրպարտողներին⁴⁴: Նա, փորձելով պաշտպանել իր իրավունքները սիրո հարցում, ընկնում է ցասման մեջ և դուրս է գալիս հասարակության ստեղծած կեղծ բարեպաշտական շրջանակներից: Այդ առումով հասկապես ուշագրավ են բանաստեղծուհու հետևյալ տողերը.

*Âşîk isen âşk yolunda sakla nâmûs u âr
Cehd edüp bu yolda cân vîr yohsa elden gittî yâr
Fârk olup ker gönüsüz istersen yârını
Gâfil olmanî hazer kıl gayrinin olur nikâr
Âlemi ğark eylerin kimse silmez yâşını
Sonra ker kân âğlarsın günde bîn kez zâr zâr
Gülistanında îken ol ğonçanın feryâd kıl
Yohsa yarın gel gider kâlûrsın ây mesken-i hezâr
Hâr elinden dâmnen kurtarmak içun dilberin
Sen dahî her gülistana yüz ûrup yâlvarına var
Merd isen gayret demidir sor rakibi her müdet
Dâmînına teklik yâpışmasun saile hâr
Bir zamân Mihri felekte seyr ederdi şimdî gör
Bu sebepten oldu uş âyâklar âltında gubâr⁴⁵*

*Եթե սիրահարված ես, ապա քո սիրո ճանապարհին,
թաքցրո՛ւ դու պատիվ և ամոթ,*

⁴³ Նույն տեղում, էջ 36:

⁴⁴ Гарбузова В., Поэты средневековой Турции, Ленинград, 1963, с. 132.

⁴⁵ Михри-Хатун. Диван, с. 121-122.

Այդ ճանապարհին դի՛րքո՞ւ ողջ ջանքերը,
տու՛ր անգամ հոգիդ,
այլապես սիրեցյալիդ ձեռքից բաց կթողնես:

Եթե դու սիրեցյալիդ ցանկանում ես հեռացած ու
անսիրտ,
Մի՛ հորանջիր, ուշադիր եղի՛ր, թե չէ սիրելիդ կսկսի
ուրիշին պատկանել:

Իսկ այդ ժամանակ եթե անգամ աշխարհով շրջես,
ոչ ոքք քո արցունքները չի սրբի,
Եթե անգամ հետո արյուն-արցունք թափես, չէ՞ որ
այդպես ամեն օր լաց են լինում հազար աչքեր:

Երբ դու վարդաստանում ես, կոկոնին կանչի՛ր
(աղաղակի՛ր),

Թե չէ վաղը վարդը կհեռանա, և դու կմնաս դժբախտ
սոխակ:

Որպեսզի գեղեցկուհուն փրկես զրպարտությունից,
Դու ամեն մի վարդաստանին քո խոնարհումը բե՛ր,
արդյոք նա այնտե՛ղ է, թե՞ ոչ:

Եթե դու տղամարդ ես, ապա հիմա քեզ ցույց տալու
պահն է,

ամենուր փնտրի՛ր հակառակորդին,
Որպեսզի վարդի փեշին չհպվեն բամբասանք ու
ամոթ:

Կար ժամանակ, երբ Միհրին շրջում էր
երկնակամարում,

Իսկ հիմա տե՛ս,
Այդ պատճառով նա դարձել է դիակ ոտքերի տակ:

Այս տողերից երևում է, որ Միհրին ստանձնել է սիրեցյալի դերը, և խորհուրդ է տալիս իր սիրած տղամարդուն: Այստեղ մենք տեսնում ենք, որ սիրահարն իր երջանկությանը հասնելու համար պետք է աղաչի, խնդրի, որ սիրեցյալն իրենից չհեռանա (*yâlvar*): Լմանատիպ մոտիվները բնորոշ են նաև

այլ պոետների, ինչպես օրինակ Բաքիին, ով կարծում է, որ շատ խնդրելու դեպքում գեղեցկուհիները չեն մերժի սիրահարին:

*Güzeller mihri-bân olmaz dimek yañlışdur ey Bâkî
Olur va'llâhi bi'llâhi hemân yalvarı görsünler*⁴⁶

Է՛յ Բաքի, սխալ է ասել, որ գեղեցկուհիները
չեն արձագանքում,
Երդվում եմ, կընդունեն, եթե սիրահարը շատ աղաչի:

Միհրիի ստեղծագործությունների հերոսը ոչ միայն սիրո ցավից այրվող կամ իր երազանքներն արտահայտող կինն է, այլև ազատ թափառաշրջիկ *ռինդը*⁴⁷: Այդպես է անվանում Միհրին ինքն իրեն, թեև ռինդի հերոսը և երկրային վայելքների թեման նրա ստեղծագործություններում չեն գերակշռում:

Ամփոփելով Միհրիի սիրային քնարերգությունը, կարող ենք եզրակացնել, որ նրա պոեզիան արտահայտում է և՛ երկնային (պլատոնական), և՛ երկրային սերը: Չնայած բազում տարակարծություններին, Միհրիի ստեղծագործություններին բնորոշ է սուֆիական սիմվոլիկան, որի միջոցով նա արտահայտում է իր անմնացորդ սերը Աստծո հանդեպ՝ որպես «բարձրագույն ճշմարտությանը» հասնելու միակ ճանապարհ: Դրանով նա արտահայտում է սուֆիզմին բնորոշ գաղափարներ: Մյուս կողմից Միհրին խոսում է երկրային սիրո և վայելքների մասին: Ի տարբերություն իր ժամանակի մյուս պոետների, նա չի սահմանափակվում միայն սիրեցյալի արժանիքների գովաբանությամբ, այլև խորհուրդ է տալիս վերջինիս, նաև արտահայտում է իր բողոքն ու հիասթափություն-

⁴⁶ Küçük S., Baki Divani, Ankara, 1994, s. 97.

⁴⁷ Маштакова Е. И., Из истории сатиры и юмора в турецкой литературе, Москва, 1972, с. 85.

նը: Ի տարբերություն մյուս կին գրողների, Միհրի Հաթունն Օսմանյան պոեզիայում այն եզակիներից է, ով որոշ չափով կոտրեց ընդունված կարծրատիպերը՝ սիրային քնարերգությունն օգտագործելով որպես միջոց՝ կնոջ իդեալները, երազանքները, բողոքներն արտահայտելու և վերջինիս սիրելու իրավունքը պաշտպանելու համար:

ОСОБЕННОСТИ ЛЮБОВНОЙ ТЕМАТИКИ В ПОЭЗИИ

МИХРИ ХАТУН

Мариам Мелконян

(резюме)

В османской поэзии, несмотря на разновидность тематики, пожалуй, особенно и важнейшее место имеет любовная лирика. В написанных, в рамках этой тематики, произведениях поэт в основном выступает в роли влюбленного: представляя свою безответную любовь, мучения и безжалостного возлюбленного. В рамках этой тематики, в османской поэзии встречаем так же произведения женщин-писателей. В их ряду исключительное место занимает известная османская поэтесса 15-16 веков Михри Хатун. Ее любовная лирика выражает и небесную (платоновую), и земную любовь. Несмотря на многочисленные разногласия, произведениям Михри характерна суфическая символика, с помощью которой она выражает всецело свою любовь по отношению к Богу – как единственная дорога для достижения «высочайшей правды». Этим самым она выражает характерные представления суфизму. С другой стороны, Михри говорит о земной любви и наслаждениях. В отличии от других женщин-писателей, Михри Хатун одна из единственных в османской поэзии, которая в какой-то степени переломила принятую жестокотипичность, используя, как средство, любовную лирику, чтобы

выразить женские идеалы, мечты, жалобы и защитить права женщин на любовь.

THE PECULIARITIES OF LOVE THEME IN THE POETRY OF MIHRI HATUN

Mariam Melkonyan

(summury)

Amarous lyric poetry, which is one of the various topics in Ottoman poesy, is unique and has its special place in it. In the works written on this topic the poet appears as a beloved introducing his unanswered love, tortures and his hard-hearted beloved. In Ottoman poetry there are also works by poetesses, who composed using this topic. Among those ottoman poetesses Mihri Hatun, a poetess of 15-16th centuries, has her exceptional place. The latter's amorous lyric expresses both heavenly (platonic) and terrestrial love. In spite of the whole divergencé in views, the Sufic symbol is typical to Mihri's works, by means of which she expresses her entirely love for God; it is for finding the only way to the "highest truth". By the help of that, she expresses ideas typical to Sufism. On the other hand, she speaks about terrestrial love and pleasures. Unlike the other poetesses, Mihri Hatun is one of the unique poetesses, who partially broke the accepted stereotypes. By means of the amorous lyric, she expressed woman's ideals, dreams and defended woman's rights of loving.

**«ՄԱՐՏԻ 12-Ի ՎԵՊԻ» ԹԵՄԱՏԻԿ ԵՎ ՏԻՊԱԲԱՆԱԿԱՆ
ԱՌԱՆՁՆԱԿԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՁ**

Բանալի բառեր՝ «Մարտի 12-ի վեպ», քաղաքականացված արձակ, «Վերթերի ախպանիշ», ձախակողմյան շարժում, օտարում, կին հեղափոխական

1970-ական թթ. Թուրքիայում գաղափարախոսական-քաղաքական պայքարի ազդեցությամբ և մասնավորապես 1971 թ. մարտի 12-ի ռազմական միջամտությամբ թուրքական գրականության մեջ հիմնավորվեց «Մարտի 12-ի վեպի» յուրատեսակ գրական հոսանքը՝ նպաստելով գրականության մեջ քննադատական ռեալիզմի ամրապնդմանը, գեղարվեստական պատկերման շրջանակի ընդլայնմանը՝ քաղաքների տնտեսական միգրանտների ու գավառական հասարակության հետ մեկտեղ ներկայացնելով Ստամբուլի խիստ արևմտականացված բարձր ու միջին դասի ընտանիքներին: Քաղաքականացված արձակի այս «պայթյունի» պատճառ պետք է համարել նախ և առաջ այն հանգամանքը, որ «Մարտի 12-ի վեպերի» հիմքում որոշակի կենսափորձ կա, և հիշյալ իրադարձություններն անձամբ ապրած գրողներն իրենց, տեսածի, զգացածի ազդեցությամբ իրենց ստեղծագործական առանձնահատկությունների շրջանակներում այդ կենսափորձը կամա թե ակամա գրականություն ներմուծեցին: Մանաև յուրատեսակ պայքար էր, որը Թուրքիայում անցյալը մոռացության մատնելու քաղաքականության դեմ էր ուղղված, երբ պատմության մանիպուլյատիվ մեկնաբանությունների յուրահատուկ հատկության շնորհիվ անցյալի բեռից ազատվելու նպատակով անցյալի, նրա որոշ փուլերի կամ իրադարձությունների նկատմամբ հիշելու արգելք սահմանվեց: Այլ

կերպ ասած՝ անցյալի բեռից ազատվելու ամենալավ ճանապարհը ժխտելն էր, խոչընդոտելն ու ճնշելն այն ամենը, ինչը կարող էր հիշեցնել նրա մասին: Բացի այդ՝ ռազմական միջամտությունից հետո Թուրքիայի մեծ քաղաքներում՝ հատկապես Անկարայում և Ստամբուլում, 2 առանձին աշխարհ էր ձևավորվել՝ առաջինը բանտերի, ոստիկանատների, արտակարգ դրության և պարտիզանների փակ աշխարհն էր՝ իրեն բնորոշ դեպքերով, մյուսն՝ այս աշխարհից դուրս մնացած ժողովրդի առօրյան: Գրողները, ցանկանալով ընթերցողին ծանոթացնել այդ աշխարհի հետ, իրենց ստեղծագործությունների հերոս դարձրին տիրապետող ուժերի բռնաճնշումներին, ոստիկանատներին, բանտերին ծանոթ, խոշտանգումներ տեսած հեղափոխականին: Ընդ որում, վերջիններս այն ուսանող ակտիվիստներն ու բարեփոխիչներն էին, ովքեր իրենց առաքելությունն էին համարում Թուրքիայի ազգաբնակչությանը կրթել արևմտյան քաղաքականության ու մշակույթի ավանդույթներով, այլ կերպ ասած՝ «աթաթուրքյան ազգայնականության պաշտոնական գաղափարախոսությամբ»¹:

Հատկանշական է, որ ժամանակաշրջանի որոշ գրողներ փորձել են խուսափել «Մարտի 12-ի վեպի» պիտակից, որպեսզի իրենց ստեղծագործությունները չդիտարկվեն զուտ որպես դիդակտիկ քաղաքական տրակտատներ: Այս տեսանկյունից թուրք գրաքննադատ Մ. Բելզեն տարբերակում է գրողների երկու խումբ՝ նրանք, ովքեր եղել են նախահեղափոխական տարիների քաղաքական պայքարի խնդիրների «ներսում», և նրանք, ովքեր շարժման կողմնակից լինելով հանդերձ «դրսում» էին: Ըստ գրականագետի՝ այս երկրորդ խմբի վեպերի հեղինակները որոշակի հեռավորությունից են

¹ Alver A., The Ideology of Westernization and the Failure of the Turkish Intellectual in the March Twelfth Novels, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 17, 2011, s. 41.

հետևել ձախակողմյան շարժմանը, ուստի նրանք հեղափոխականներին այնքան լավ չգիտեն կամ չեն հասկանում, որ պետքի համոզիչ լինեն: Բացի այդ՝ նրանք մարքսիզմի գաղափարակիրներ չէին, այլ կերպ էին ընկալում օբյեկտիվ սոցիալական իրականությունն ու բռնությունը, լիովին չէին գիտակցում հեղափոխականների գործողությունների նշանակությունը և, հետևաբար, լավ տրամադրված լինելով հանդերձ, կարողանում էին ստեղծել այդ մարդկանց միայն աղավաղված, անգամ ծաղրանկարային կերպարները²: Անկասկած, այս գրողների գաղափարախոսական հենքն ու շարժման մասին գիտելիքների պակասը կարևոր գործոններ էին, որոնց հետևանքով հեղինակները ձախողեցին շարժման մասնակիցներին իրենց ստեղծագործություններում կենդանի ներկայացնելու փորձը: Այդ գրողներին չհաջողվեց այնպես ներթափանցել նրանց կենսակերպի մեջ, որ արժեքավոր լինեք քաղաքական ու գեղագիտական առումով: Մինչդեռ մեկ այլ գրականագետ Ս. Ըրզըբը, փորձելով արդարացնել «Մարտի 12-ի վեպ» հասկացությունը մերժող գրողներին, նշում է, որ «Ո՛չ նրանք, ովքեր քաղաքական պայքարի «ներսում» էին, և ո՛չ էլ նրանք, ովքեր «դուրս» էին այդ պայքարից, ամբողջությամբ ու հաստատապես ազատ չէին մեղքի զգացողությունից, ինչպես նաև պետության նկատմամբ իրենց «հավատարմությունն» ապացուցելու խնդիր ունեին»³:

Այդուհանդերձ փաստենք, որ անկախ «Մարտի 12-ի» գրականության վերաբերյալ քննադատական մոտեցումներից և հակասական բնորոշումներից, թուրքական գրականության մեջ նախկինում երբևէ հեղափոխականի կյանքը բոլոր մանրամասնություններով չէր ներկայացվել, կամ միայն հպան-

ցիկ անդրադարձ էր կատարվել: Հատկանշական է, որ էթե 1970-ական թթ. չափածո ստեղծագործությունների կենտրոնում գլխավորապես «փողոցային կյանքն էր»՝ քաղաքացիական պատերազմը, ապա արձակ ստեղծագործությունների հիմնական թեմատիկան բանտն էր: Մարտի 12-ի ժամանակաշրջանը ներկայացնող վեպերում կարևոր տեղ են զբաղեցնում նաև աշխատավորական շարժումները՝ գործադուլները, ցույցերը: Նման վեպերում կարևորվում էր հատկապես այն, որ թեև աշխատավոր դասը դժվարությամբ էր ընկալում իրականությունն ու չէր հասկանում իր ուժը, սակայն սկսել էր գիտակցել և պահանջել իր իրավունքները⁴: Հետևաբար, «Մարտի 12-ի վեպերը» հասարակական փոփոխվող գիտակցության բնութագրերն են, իշխող համակարգի հետ ստեղծված հարաբերությունների ձևի արտացոլումը: Ընդգծենք, սակայն, որ այս ստեղծագործությունները ոչ այնքան կայուն արտացոլանք են, որքան ակտիվ բեկում: Այս տեսանկյունից «Մարտի 12-ի վեպերը» ինչպես «պատմություն կերտող են», այնպես էլ «պատմության արտադրանք», քանի որ այս վեպերի հերոսներն ընդօրինակելի կերպարներ էին բազմաթիվ մարդկանց համար: Սրանք յուրատեսակ «Վերթերի ախտանիշի»⁵ ազդեցություն ունեին 1970-ական թթ. երիտասարդ ակտիվիստների վրա: Այս առումով «Մարտի 12-ի վեպերը» միայն թափանցիկ պատուհան չէին, որի միջոցով անցյալը բացվում էր ուսումնասիրության համար. «Մարտի 12-ի վեպերը» և՛ մշակութային, և՛ հոգեբանական աշխատանք կատարեցին՝ հնարավորություն տալով հասնել անցյալի լեզվա-

⁴ Fırat H., 12 Mart Romanlarında Dönemin İşçi Eylemleri, Türkiyat Araştırmaları, Sayı 11, Ankara, 2009, s. 49.

⁵ Հոգեբանության մեջ գեղարվեստական գրականության կամ ֆիլմերի ազդեցությամբ և նույնությամբ կատարված ինքնասպանություններն անվանում են «Վերթերի ախտանիշ»: Տերմինը շրջանառության մեջ է դրել ամերիկացի սոցիոլոգ, հոգեբան Դևիդ Ֆրիլիսը, որը ծագում է Գոթերի «Երիտասարդ Վերթերի տառապանքները» վեպից:

² Belge M., Edebiyat Üstüne Yazılar, İstanbul, 4. Baskı, 2012, s. 118.

³ Irzik S., The Constructions of Victimhood in Turkish Coup d'état Novels: Is Victimhood without Innocence Possible?, Betraying the Event Constructions of Victimhood in Contemporary Culture, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 10.

կան, մշակութային, սոցիալ-քաղաքական կմախքին, միևնույն ժամանակ նպաստել այդ կառուցվածքի պատկերմանն ու ձևավորմանը⁶:

«Մարտի 12-ի վեպերի» առանձնահատկություններից է այն, որ հեղափոխական գլխավոր հերոսը միաժամանակ նաև ճնշումների ենթարկվող անհատ է: Մովորաբար վեպերի գլխավոր հերոսներն այնպիսի անձինք են, ովքեր իրենց ազդեցությամբ ուղղորդում կամ որոշակի դեր են խաղում դեպքերի հաջորդական զարգացման ընթացքում: «Մարտի 12-ի վեպերում», ընդհակառակը, հեղափոխական երիտասարդը ստիպված է դիմակայել իր գլխին եկած «չարիքներին»⁷: Այս «ճնշվածության» պատճառը թերևս այն է, որ ռազմական միջամտության ազդեցությունը թարմ էր, գրողի անձնական ապրումները դեռևս թելադրող էին նրա ստեղծագործական կյանքում, և հեղինակն իր վեպի հերոսին պատմական այլ համատեքստում չէր կարողանում դիտարկել: Ընդ որում, այդ հերոսները ոչ միայն հեղափոխական այն երիտասարդներն են, ովքեր իրենց կամքով են մասնակցել իրադարձություններին, երբևէ չեն հերքել, որ քաղաքական տարր են և հանուն իրենց գաղափարների ծանր պատիժ են կրել, այլև երբեմն մանր բուրժուական ընտանիքից սերող «անմեղ» երիտասարդները⁸: Մովորաբար նման ստեղծագործությունները զուրկ են ժամանակաշրջանի իրական նկարագրությունից և հեղափոխական կերպարների օտարման խրոնիկա են. չդիմանալով ժամանակաշրջանի ճնշող և անդիմակայելի սոցիալ-քաղաքական զարգացումներին՝ այս հերոսները սկսում են օտարվել իրենց ընտանիքից, ընկերներից, հասարակությունից, որոնց համար պայքար էին մղել:

⁶ Günay-Erkol Ç., *Cold War Masculinities in Turkish Literature: a Survey of March 12 Novels*, Leiden University, 2008, pp. 24-25.

⁷ Moran B., *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul, 1998, s. 14.

⁸ Türkeş Ö., "Sol'un Romani, Modern Türkiyede Siyasi Düşüce, Cilt 8, İstanbul, 2. Baskı, 2008, s. 1064.

1970-ական թթ. վեպերը պատկերում են նաև ոստիկանության հետապնդումներից խուսափած կամ փախած մարդկանց կյանքը, նրանց հոգեբանությունը: Որպես կանոն՝ այդօրինակ վեպերում փախուստը հանգեցրել է օտարման և հուսահատության ծայրահեղ դրսևորումների, իսկ երբեմն նաև՝ մարզինալության: Այլ կերպ ասած՝ նման ստեղծագործություններում սոցիալական տեսակի կերպարից անցում է կատարվել դեպի մեկուսացած անհատը: Ընդգծենք, որ այս զարգացումները յուրահատուկ հիմք հանդիսացան թուրքական գրականության մեջ պոստմոդերնիզմի հաստատման համար:

«Մարտի 12-ի վեպերը», որպես կանոն, սկսվում են գլխավոր հերոսին երկար ժամանակ հետևելուց հետո մի գիշեր հանկարծակի նրա տուն ներխուժելով և աչքերը կապելով ոստիկանատուն տանելով, իսկ ավարտվում նրանով, որ այստեղ հարցաքննությունների, խոշտանգումների ենթարկվելուց, մնայուն հետք թողող հոգեկան նվաստացումներից հետո հերոսը դուրս է գալիս բանտից և իր «երկրորդ կյանքում» հաճախ հեռացվում, օտարվում հասարակությունից⁹:

Հարկ է նշել, որ այս ստեղծագործությունների հիմնական բնութագիրը ոչ թե քաղաքական իրադարձությունների ու դեպքերի ստույգ տարիներն են, այլ դրանց հաջորդած ժամանակահատվածը, որի հետևանքով ինքնին հեղափոխական շարժումը հետին պլան է մղվել՝ իր տեղը զիջելով բռնաճնշումների ու տիրող վարչակարգի կամայականությունների պատկերմանը: Մա բացատրվում է նրանով, որ երկրի սոցիալ-քաղաքական իրադարձությունները ռեալիստական ձևով պատկերելու գրողների ցանկությունն ու արդյունքները չհամընկան, քանի որ նրանց մոտ տեղերով փոխվեցին քաղաքական հայացքներն ու ռոմանտիկ ընկալումները: Հարցա-

⁹ Türk Edebiyat Tarihi 4, Cumhuriyet Dönemi: Roman 1960 sonrası, Ankara, 2006, s. 347.

քննությունները և բանտային պատմությունները հաճախ նատորալիզմի դիրքերից ներկայացնելու արդյունքն անխուսափելիորեն այն եղավ, որ հեղափոխականները պատկերվեցին զուտ որպես ազդեցության ենթարկված կամ ճնշված անձինք: Այս վեպերում ներկայացվեց ոչ թե նրանց աշխարհայացքը, գործունեությունը, թե ինչու և ինչպես են ապստամբել, այլ ձերբակալություններով սկսվող պարտության հոգեբանությունը: Նման ստեղծագործություններն առանձնանում են իրականության կենդանի նկարագրողականությամբ և առավելապես խոշտանգումների տեսարանների մանրամասնություններով, որոնք լայն ու ազդեցիկ տեղ են զբաղեցնում գրեթե բոլոր վեպերում: Նշենք, որ բռնությունների տեսարանների գերակայությունը նախ և առաջ «Մարտի 12-ի վեպերի» տիպաբանական առանձնահատկությունն է, և հնարավորություն է տալիս խոշտանգում երևույթը դիտարկել ոչ թե որպես բացառիկություն, այլ որպես կառավարման հաստատված կարգ՝ իր սպասարկու գաղափարախոսության հետ միասին: Հետևաբար, այս վեպերը «խոշտանգումների ու հանցավորության միջև ստեղծված գաղտնի հավասարակշռության» ապացույցներ են¹⁰: Հավելենք նաև, որ բռնությունների թեմատիկացումը, հնարավոր է, որոշակի քարոզչական նպատակներ է հետապնդել, քանի որ փոխանցում էր դրանց ողջ սարսափը: Մյուս կողմից այն կարևոր նշանակություն ուներ և՛ գրողի, և՛ ընթերցողի համար: Մասնավորապես՝ ընթերցողը կտանքների տեսարանների շնորհիվ հնարավորություն էր ստանում վեպի հերոսների աշխարհներթափանցել, հասկանալ նրանց ապրումներն ու խոհերը, իսկ գրողը պետք է պատմեր իր այդ հիշողությունները, որպեսզի կարողանար ապրել դրանց հետ:

«Մարտի 12-ի վեպերը» պատմում են պետության պաշտոնական գաղափարախոսության դեմ ուղղված հանցանքի

երկու տեսակի մասին՝ «հանցագործություն», որը կատարվել էր պետության դեմ ձախակողմյան կազմավորումներն ու գաղափարախոսությունը պաշտպանելու համար, և ձախակողմյան շարժման մասնակիցների նկատմամբ պետական պաշտոնյաների չարաշահումներ՝ խոշտանգումներ, առանց դատի մահապատիժ: Ըստ էության, այս 2 տեսակի հանցանքներն էլ վեպերում դիտարկվում են որպես ագրեսիա¹¹:

Պետք է նշել, որ թուրքական քաղաքական վեպերի առանձնահատկություններից է նաև այն, որ շարադրանքը կառուցված է գոհերի անմեղության շուրջ՝ առանց ընդունելու նրանց քաղաքական ուժը, նպատակները կամ գործունեությունը: Ջոհի կերպարի կառուցվածքը նպատակ ունի կարեկցանք ու զայրույթ առաջացնել իր նկատմամբ, սակայն սա նաև հեզնական կերպով զուգամիտվում է ճնշող պետության գաղափարախոսության հետ, թե «ժողովուրդը թերգարգացած է և ղեկավարման ու պատիժների կարիք ունի»¹²: Նման վեպերում մեղավորի և անմեղի իրավական, բարոյական և քաղաքական հասկացությունների բարդ դիալեկտիկան հաճախ դժվարություններ է առաջացնում խոշտանգողի ու խոշտանգվողի կոնցեպտուալիզացման հարցում, անգամ երբ վերջիններս ծայրահեղ բռնությունների օբյեկտ են¹³: Ընդ որում, այս ստեղծագործություններում մեղավորի ու անմեղի հարցադրման երկու այլընտրանքային հիմնավորում է ներկայացվում. առաջինն ընդունում էր, որ ըստ օրենքի հեղափոխականները մեղավոր էին, սակայն այլ սոցիալական արժեքների տեսանկյունից սխալ էր օրենքը, իսկ մյուսը, որ հեղափոխականներն անմեղ էին, մեղավոր էին նրանք, ովքեր անիրավացիորեն խստացնում էին օրենքները: «Մարտի 12-ի վեպերում» գերիշխում էր երկրորդ պահանջին հետևելու և

¹¹ Sancar M., Devlet Aklı Kiskacında Hukuk Devleti, İstanbul, 2000, s. 188.
¹² Irzik S., նշվ. հոդվ., էջ 3:
¹³ Նույն տեղում:

¹⁰ Belge M., նշվ. աշխ., էջ 102:

հեղափոխականների անմեղությունը հաստատելու միտումը: Հետևաբար, նման ստեղծագործություններում խոշտանգումների շեշտումը նպաստում էր անմեղության գիտակցության ամրապնդմանը, քանի որ խոշտանգումների էին ենթարկվում նրանք, ովքեր ընդդիմանում էին համակարգին, և այս համատեքստում պետությունն անառարկելիորեն անարդար էր: Հետևաբար, շեշտելով պետության հանցավորությունը որպես հակադրություն, հեղինակները ընդգծում էին գոհերի անմեղությունը: Այս ստեղծագործություններում անմեղությունը շեշտադրվում է հատկապես այն դրվագներում, երբ ձախակողմյան շարժման քաղաքական ծրագիրը ներկայացվում է ոչ թե որպես կապիտալիզմի վարչակարգը վերացնելու պահանջ, այլ որպես սոցիալական արդարության կոչ, քանի որ ինչպես Մ. Բելգեն է նշում. «Երիտասարդությունը ճնշումների էր ենթարկվում նրա համար, որ ցանկանում էր այն, ինչին ձգտում էր յուրաքանչյուր ճշմարիտ առաջադեմ ու «ազգայնական» անհատ»¹⁴:

«Մարտի 12-ի» գրական գրեթե բոլոր ստեղծագործություններում ընդգծված է դատարանների գուտ ձևական գոյությունն ու այդ դրության հետ հասարակության համակերպվածությունը: Որոշ գրողներ իրենց ստեղծագործություններում շեշտում են, որ այդ ժամանակաշրջանում քաղաքական որակումներից զերծ դատարան չկար: Ուստի՝ «քաղաքական դատ» հասկացությունը վեպերում կիրառվում է ամենալայն իմաստով, քանի որ քրեական օրենսգրքի որևէ կետի խախտումը կամայականությունների առիթ էր պետության համար: Այս տեսակ դատարաններում որոշումները նախօրոք հայտնի էին, և սա մի միջոց էր, որ լայնորեն կիրառվում էր ավտորիտար վարչակարգում ճնշումներ գործադրելու համար¹⁵: Հետևաբար, բնական է, որ վեպերում դատարանները

¹⁴ Belge M., նշվ. աշխ., էջ 108:

¹⁵ Sancar M., նշվ. աշխ., էջ 189:

հիմնականում ներկայացվում են որպես համակարգի խամաճիկ: Սա մի կառույց էր, որ ենթադրվում է՝ պետք է լիներ անկողմնակալ ու անկախ, սակայն իրականում դատարանները, որոնք սովորաբար պատկերված են որպես անտարբեր, մեխանիկական ու մարդկայնությունից հեռու ռոբոտներ, իրենց խնդիրն էին համարում լոկավարտին հասցնել սկսած գործընթացը: Հատկանշական է, որ այսօրինակ ստեղծագործությունների դատավարության դրվագներում գրեթե բացակայում են մեղադրական ելույթներն ու պաշտպանության ճառերը: Նման տեսարաններում հերոսները կարծես երացած են միջավայրից, պարփակված իրենց ներաշխարհում, լուռ են ու հանգիստ: Որևէ մեկը չի ջանում պաշտպանել իրեն, պայքարել, պատմել խոշտանգումների, անիրավությունների ու անօրինականությունների մասին, քանի որ հայտնի է, թե ինչ նպատակով են դատարանում, և գիտակցում են, որ արդեն անիմաստ է «բղավել»¹⁶: Փոխարենը, որպես կանոն, նման դրվագներում առաջ է քաշվում օրենքի և գաղափարախոսության հարաբերությունների խնդիրն այն հարցադրումներով, թե օրենքը հասարակության նկատմամբ խճճված դիրքորոշումների, արժեքների և տեսությունների արգելքը վերացնելու համար կարո՞ղ է արդյոք վերածվել գաղափարախոսության կամ դառնալ գերակա գաղափարախոսության մի մասը, ինչպես նաև հնարավոր է արդյոք, որ դատավորը վճիռ կայացնելիս զերծ մնա իր անձնական քաղաքական հայացքներից և անկողմնակալ լինի:

«Մարտի 12-ի վեպերի» մի յուրահատուկ և ինչ-որ տեղ նոր կերպարներից է կինը¹⁷: Սրա պատճառներից կարելի է հա-

¹⁶ Քաղաքական վեպի տեսարան Ժ. Բլոթները կերպարի լուրջությունը, ինչպես և վարքագծի ցանկացած «շեղվածություն», բնորոշում է որպես քաղաքական պաթոլոգիա: St. u, Blotner J., The Political Novel, Doubleday & Company, INC., New York, 1955, p. 84-88:

¹⁷ Թեև թուրք գրականագետների պնդմամբ կնոջ կերպարը մշտապես առկա է եղել թուրքական գրականության մեջ, սակայն այն ազդեցիկ

մարել նաև այն հանգամանքը, որ 1970-ական թթ. թուրքական գրականության ասպարեզ մուտք գործեցին մեծ թվով կին գրողներ, ինչն ակնհայտորեն կրթական, հասարակական զարգացումների յուրահատուկ դրսևորումներից էր¹⁸: Այնպիսի հայտնի վիպասաններ, ինչպիսիք են Ֆյուրուզանը, Ադալեթ Ադաօղլուն, Մևգի Սոսյալը, Փընար Քյուրը, Լեյլա Էրբիլը, Նազլը Էրայն, կարևոր դեր ունեցան 1970-1980-ական թթ. իրադարձությունների ողջ համայնապատկերը գեղարվեստորեն ներկայացնելու և գրականության նկարագիրը որոշակիացնելու գործում¹⁹: Այս հեղինակները, լինելով հեղափոխական մտավորական կանայք և իրենց խնդիրը համարելով խոսել ռազմական միջամտության ժամանակաշրջանում թուրքական հասարակության մեջ մտավորական ձախակողմյան շարժման մասնակից կնոջ կարգավիճակի մասին, որպես ստեղծագործության գլխավոր հերոս ընտրեցին նրան, փորձեցին ներկայացնել վերջինիս նկատմամբ հասարակական վերաբերմունքն ու այն գինը, որը կինը պետք է վճարեր «հեղափոխական» լինելու համար: Ավելին՝ ինչպես թուրքական գրականության ուսումնասիրությամբ զբաղվող Ս. Էրոլն է նշում. «Այս կին գրողները, ֆեմինիստական տեսանկյունից ուսումնասիրելով սեփական անձ, օտար, հասարակություն, ընտանիք, գիտելիք և մտավորականություն հասկացությունները, «համապարփակ (ունիվերսալիստական) ճառերի սուտ վերացականությունը (արտորակցիաները) փոխարինեցին յուրահատուկ հասկացություններով»²⁰:

դարձավ միայն 1960-ական թթ.: Թուրքական ֆեմինիզմի մասին տե՛ս Safaryan A., On The History of Turkish Feminism, Iran and the Caucasus, Volume 11, Issue 1, 2007, pp. 141-151.

¹⁸ Karataş E., Türkiye’de Kadın Hareketleri ve Edebiyatımızda Kadın Sesleri, Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Vol. 4/8, 2009, s. 1663.

¹⁹ Akatlı F., 1980 Sonrası Edebiyatımızda “Kadın”, Kadın Araştırmaları Dergisi, İstanbul, C. 2, 1994, s. 29.

²⁰ 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.

Հատկանշական է, որ նման վեպերում, որպես կանոն, հեղինակը ստեղծագործության սյուժեն կառուցում է հեղափոխական և բուրժուա կանանց կերպարների հակադրությամբ: Եթե վերջինը «կատարյալ սպառող է», ով նյութական բարօրության համար նախընտրել է հայրիշխանությունը, ապա հեղափոխական կինը «տգետ է, գրեթե վայրի էակ, ով կանացի մարմինը դիտարկում է զուտ որպես վերարտադրության միջոց»²¹: Այս չափազանցված, սակայն անժխտելիորեն ազդեցիկ նկարագրությունը թույլ է տալիս հասկանալ ժամանակի թուրքական հասարակության ավանդական հայրիշխանությունը, որի դեմ պայքարում էր հեղափոխական կինը: Նման ստեղծագործությունների սյուժեն կառուցված է այնպես, որ ցույց է տալիս հեղափոխական յուրաքանչյուր դրսևորման դեմ բոլոր միջոցներով պայքարելու պետության քաղաքականությունը: Ուստի՝ «Մարտի 12-ի վեպերի» կին հերոսները պատժվում են առանց սեռային խտրականության՝ մերժելով նրանց կանացիությունը, դատապարտելով որպես «տղամարդանմանի» կամ նրանց հետ վարվելով որպես անբարոյականների: Հիշյալ ստեղծագործությունները փաստում են նաև, որ հեղափոխությունը շարժման մասնակից կանանց համար գործելու, ինքնարտահայտվելու, և՛ որպես խումբ, և՛ որպես անհատ իրենց բոլոր հնարավորություններն իրացնելու հարթակ էր: Մինչդեռ ձախակողմյան շարժումը ևս մերժում էր կանանց արտոնություններ տալու խնդիրը: Սա բացատրվում էր նրանով, որ այդ տասնամյակում անկախ կանանց քաղաքական գործունեությունն ավելորդ էր և չպահանջված: Մինևույն ժամանակ տեսակետ կար նաև, որ հատուկ խմբերի անջատ գործունեությունը կթուլացներ ընդհանուր առաքելությունը: Ըստ էության, ձախակողմյան հեղա-

²¹ Alver A., 12 Mart Romanlarında Kadın Tanımlamaları, Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4, Ankara, 2012, p. 775.

փոխական շարժումը ևս ընդգծված հայրիշխանական էր, և որպեսզի կինն ընդգրկվեր շարժման մեջ, պետք է գործեր ինչպես տղամարդը, խուսափեր կանացի հանդերձանքից, ազատվեր բուրժուական կենսակերպի նկատմամբ իր հակումներից²²: Ավելին հեղափոխական տղամարդու համար կնոջ գործունեությունն անգամ «քաղաքականություն» բառով բնորոշելի չէր, քանի որ քաղաքականությունն այն էր, ինչ անում էր տղամարդը: Մինչդեռ կնոջ դեպքում այն կամ «բարեգործություն» էր, կամ «ծառայություն», իսկ երբեմն էլ դիտվում էր որպես «սանձարձակ պահվածք»²³:

Ընդհանուր առմամբ կարելի է ասել, որ «Մարտի 12-ի վեպերում» կինն օժանդակ կերպար էր բացառապես տղամարդ հերոսների նկարագիրն ամբողջացնելու համար: Նշենք նաև, որ վեպերի կին հերոսների միջոցով գրողները փորձել են պարզաբանել «հայրիշխանական» համակարգում միջանձնային հարաբերությունները: Այսպես՝ գրաքննադատ Չ. Գյունայ-Էրկոլը նշում է, որ «Այդ օրերին բացարձակ առանձնահատկությունների վրա հենվող «տղամարդ» հասկացությունը հետզհետե փոխարինվում էր «առնականություն» պլուրալիստական հասկացությամբ, և թեև այն բնութագրում էր միմյանցից բոլորովին տարբեր ու բարդ հասարակական սեռային դերերը, այնուհանդերձ «առնականությունը» ձևավորվում էր «կանացիություն» հասկացության հակադրությամբ²⁴: Գրականագետը միաժամանակ «Մարտի 12-ի վեպերը» դիտարկում է որպես չափազանցված առնականության քննադատություն և առաջ քաշում այն վարկածը, որ չափազանցությունն այս վեպերում օգտագործվել է որպես իշխանության չարաշահման փոխաբերություն: Ընդ որում, առնա-

կանությունը տարբեր կերպ է դրսևորվում կին և տղամարդ գրողների ստեղծագործություններում: Մասնավորապես՝ եթե տղամարդ գրողներն այն դիտարկում են հերոսի ներքին՝ բնական առնականության պրիզմայով, ապա կին գրողները ձգտում են ընդլայնել այս հասկացության նեղ մշակութային սահմանները՝ դրա դրսևորման ձևերը բացատրելով գենդերային տարբերություններով: Այսինքն՝ նմանօրինակ ստեղծագործությունները ցույց են տալիս, թե ինչպես է ձևավորվում առնականությունն անկախ բոլոր տրավմատիկ փորձերից, որոնք ուղղված էին ոչնչացնելու այն, բացահայտում էին ժամանակի «Բիհրուզ բեյի ախտանիշի»²⁵ պատճառը: Հավելենք նաև, որ քաղաքական արձակում հիմնականում այս տրավմատիկ քաջությունն է ազդեցիկ գործոն դառնում, որպեսզի խոշտանգումների ենթարկված, հասարակությունից մեկուսացած հեղափոխական կինը շարունակի ապրել²⁶:

Ամփոփելով նշենք, որ «Մարտի 12-ի վեպերը», լինելով փաստագրական, ինչ որ չափով նաև ինքնակենսագրական, հուշագրությունների բնույթի ստեղծագործություններ, միջանձնային-սոցիալ-քաղաքական քննադատություն են.

²⁵ «Բիհրուզ բեյի ախտանիշ» տերմինն առաջ է քաշել թուրք սոցիոլոգ, քաղաքագետ Շերիֆ Մարդինը՝ այս կերպ բնորոշելով Ռեջահադե էրբեմի «Մեր մեքենայի հանդեպ» («Araba Sevdasi») նշանավոր վեպի գլխավոր հերոսին: Այս տերմինով են թուրքական իրականության մեջ բնորոշում այն մարդուն, ով սնոր է, հեռացել է իր սեփական մշակութային արժեքներից ու համակվել արևմտյան մշակույթով: «Բիհրուզ բեյը» նաև մարմնավորում է կանանց հատուկ հետաքրքրություններն ու վարվելաձևերը, ինչպես նաև տղամարդկային գծերից ազատվելու ձգտումները: Ըստ Շերիֆ Մարդինի՝ Բիհրուզ բեյը մարտահրավեր է հասարակական նորմերին: Նրա նկատմամբ հակակրանքը մշակութային անհանդուրժողականության արդյունք է: Հեղինակը նշում է, որ 1960-ական թթ. Թուրքիայում նման «քավության նոխազ» էր դարձել նաև սոցիալիզմը, այլ կերպ ասած՝ 1960-ական թթ. վերջին սոցիալիզմի գաղափարախոսության հետևորդները մշակութային առումով օտարված էին «Բիհրուզ բեյեր» էին: St' u, Mardin Ş., Religion, Society and Modernity in Turkey, New York, 2006, p. 140, 163.

²⁶ Günay-Erkol Ç., Cold War Masculinities..., pp.40-41.

²² Նույն տեղում, էջ 776:

²³ Harris S., Redefining the Political Novel: American Women Writers, 1797-1901, The University of Tennessee Press, Knoxville, 1995, p. 14.

²⁴ Günay-Erkol Ç., 12 Mart'ta Aşkın Sağı Solu: Yarın Yarın ve Sancıda Eril Bakış, Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar, ISSN 1307-0932, Sayı 5, 2008, s. 159-160.

կտանքների հետևանքով առաջացած հոգեբանական ցնցումները, միջուեռային, միջանձնային հարաբերությունները, հերոսների եսի պառակտումը, նրանց ընտանիքներն ու հարազատների հետ ունեցած հարաբերություններն իրենց անդրադարձն են գտել այս ստեղծագործություններում: Այս վեպերը սովորական մարդկանց և առօրյա կյանքի առանձնահատուկ պատմություններ էին, որոնք բացահայտում էին թուրքիայի քաղաքացիների հիասթափությունն արագ փոփոխությունների ժամանակաշրջանում:

О ТИПОЛОГИЧЕСКИХ И ТЕМАТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ "РОМАНА 12 МАРТА"

Анушик Мартиросян

(резюме)

«Роман 12 марта» считается вершиной развития жанра турецкого политического романа так как данный жанр вдохнул новую жизнь в турецкую литературу, изменил ментальный уровень турецкого романа. Он насыщен левыми политическими идеями и героями-революционерами. Многие из авторов подобных политизированных произведений сами были активными участниками революционной борьбы и левых политических движений. Они подвергались насилию, заключению и преследованиям, и в своих произведениях они часто отражали личный травматический опыт. Следовательно, большинство романов данного жанра являются, с одной стороны, документальными, а с другой стороны, в некотором роде, - автобиографическими произведениями. Иногда в них можно найти характеристики мемуарной литературы.

OVERVIEW OF THE TYPOLOGICAL AND THEMATIC CHARACTERISTICS OF THE "MARCH 12 NOVEL"

Anushik Martirosyan

(summary)

The military intervention, happened because of ideological influence and political struggle on March 12, 1971 reflected in literature, led the settlement of unique "March 12 novel" literary trend directing its attention towards left-wing ideology and revolutionary heroes and gave a new turn to Turkish literature. So Turkish novel has improved the mentality level. Most of the authors of political prose took an active part in revolutionary struggle or the left-wing social movements. They had suffered violence, torture and persecution, and portrayed their own traumatic experience from realistic positions. Subsequently, on one hand, the greater part of such novels was documentary, but, on the other hand, autobiographical, sometimes the features of the memoir genre can be found.

«ՄԻԳՐԱՆՏԱԿԱՆ» ԹԵՄԱՆ ԹՈՒՐԲ ԳՐՈՂ ՖԱՔԻՐ
ԲԱՅՔՈՒՐԹԻ «ԴՈՒՅՄԲՈՒՐԳՅԱՆ ԵՌԱԳՐՈՒԹՅԱՆ»

ՄԵՋ

Բանալի բառեր՝ միգրանտական գրականություն, գասթարբայթերներ, ռեալիզմ, սոցիալական խնդիրներ, Գերմանիայի թուրքական համայնք

XX դարի թուրքական արձակի կարևորագույն ներկայացուցիչներից է Ֆաքիր Բայքուրթը (1929-1999), ով 1979 թ. հաստատվելով Գերմանիայում իրեն հատուկ մանրամասնությամբ ու ճշգրտությամբ սկսեց նկարագրել գերմանաբնակ թուրքերի կյանքն ու առօրյա հոգսերը: Միգրանտական թեմատիկային են նվիրված գրողի մի շարք ստեղծագործություններ, որոնց շարքում առանցքային դեր ունի «Կես հաց», «Մեծ Հռենոս», «Բարձր վառարաններ» վեպերը ներառող «Դույսբուրգյան եռագրությունը»: Եռագրության երեք հատորներից յուրաքանչյուրը ներկայացնում է Դույսբուրգում բնակվող մի իրական թուրքական ընտանիքի կյանք: Ընդ որում, ամեն վեպի սյուժեի զարգացման համատեքստում անդրադարձ է կատարվում մյուս երկու վեպերի գրքի հերոսների ճակատագրին: Հեղինակը ստեղծում է վառ, ինքնատիպ կերպարներ՝ երբեմն գրոտեսկի հասցնելով նրանց այս կամ այն հատկանիշները թուրք միգրանտների որոշակի շերտ առավել բազմակողմ և հստակ ներկայացնելու համար: Որքան տարբեր են մարդիկ ու ճակատագրերը, այդքան էլ տարբեր, բայց միևնույն ժամանակ և նման են նրանց առջև ծառայող խնդիրները, կենցաղային ու ոչ կենցաղային հոգսերը:

¹ Մելքոնյան Ռ., «Գասթարբայթերների» թեմատիկական թուրք գրող Ֆաքիր Բայքուրթի ստեղծագործություններում, Արևելագիտության հարցեր, N6, 2006, 258-261:

Ֆ. Բայքուրթը քննության է առնում միգրանտական մեծ ու փոքր խնդիրների լայն սպեկտր, անդրադառնում նաև գերմանա-թուրքական առնչությունների հարցին, վեր հանում երկու հասարակությունների միջև առկա տարբերություններն ու դրանք հաղթահարելու առաջարկներ ներկայացնում:

Վեպերում արծարծվող հիմնահարցերի շարքում առանցքային է կրթության խնդիրը, ինչը պատահական չէ: Ցայսօր էլ կրթության անբավարար մակարդակը, թուրք աշակերտներին այս ոլորտում ուղեկցող անհաջողությունները Գերմանիայի թուրքական համայնքի ամենակարևոր խնդիրներից են: Էլ ավելի սուր էր այս խնդիրը 1980-ականներին, երբ գերմանական դպրոցներ սկսեցին հաճախել Թուրքիայից ծնողների հետ տեղափոխված երեխաներ, ում ինտեգրումը հասակակիցների հետ բավական դժվար էր: Լինելով դպրոցների տեսուչ և անձամբ ծանոթ լինելով կրթական խնդիրներին՝ Ֆ. Բայքուրթը վարպետորեն ներկայացնում է թուրք աշակերտներին ու նրանց ծնողներին հուզող խնդիրները, գերմանական կրթական համակարգում նրանց սպասող դժվարություններն ու խուլթերը: Կրթության խնդրին անդրադարձ կա եռագրության բոլոր մասերում, իսկ «Մեծ Հռենոս» վեպում այն սյուժեի զարգացման հիմքն է: Գրքի գլխավոր հերոսների՝ Մարըբայա ընտանիքի հինգ երեխաներից մեկը՝ տասնչորսամյա Ադեմն է, ում հայրը՝ Մալիմը, տեղափոխում է Գերմանիա, որ հնարավորություն ունենա բարձրորակ կրթություն ստանալ: Սակայն նոր դպրոցում Ադեմին հետապնդում են անհաջողությունները՝ մի կողմից ուսուցչուհու կողմնակալ վերաբերմունքը, մյուս կողմից դասընկերների մի մասի արհամարհանքը: Նրա կողքին նստող աղջիկը՝ Մելանյան, նույնիսկ խնդրում է տեղափոխել իրեն ուրիշ տեղ, քանի որ Ադեմը հիմար է, սահմանափակ ու զարշահոտ²: Ավելին, նա տղային խորհուրդ է տալիս մազերը դեղին ներկել, որ գերմա-

² Baykurt F., Koca Ren, Istanbul, 2003, s. 41.

նացու նմանվի ու գնահատականներն էլ փոխվեն: Օտար երկրում միայնակ մնացած Ադեմի ամենամտերիմ ընկերն է դառնում Հոենոս գետը: Նա ժամանակ առ ժամանակ գնում է գետի մոտ ու պատմում իր դժբախտությունները: Ադեմի՝ գետին ուղղված երկար մենախոսությունների միջոցով ընթերցողը ծանոթանում է Գերմանիայի թուրքերի առօրյայի ու շագրավ մանրամասների: Վեյլի սյուժեից պարզ է դառնում, որ ոչ միայն Ադեմը, այլև թուրք երեխաների մեծ մասը դպրոցում լուրջ խնդիրներ ունեն: Երեխաների ցածր առաջադիմության պատճառները ծնողները փնտրում են դպրոցում, իսկ ուսուցիչները տանը՝ ծնողների անտարբերության մեջ: Ինչպես իրավացիորեն ասում է «Բարձր վառարաններ» վեյլի հերոս Օսման հոջան. «Երեխաների խնդիրները մի քիչ ծնողների անուշադրության, մի քիչ էլ համակարգի անկատարության արդյունքն են»³: Թուրք երեխաներն այնքան հետ են իրենց տարեկիցներից, որ դպրոցների տնօրենները նույնիսկ առաջարկում են նրանց համար առանձին դասարաններ բացել, որտեղ բոլոր առարկաները և, առաջին հերթին, գերմաներենը կդասավանդվեն հատուկ ծրագրերով: Խնդրի ծայրահեղ կարևորությունը ցույց տալու համար, Բայքուրթը հատուկ նշում է, որ «եթե 100 տարի առաջ Գերմանիան, Ռուրի ավազանը լցված էր լեռն միգրանտների երեխաներով, ապա այժմ էլ սև աչք-ունքով թուրք երեխաներով էլի... որոշ դպրոցներում միգրանտ երեխաների թիվը 30-40% է, իսկ Համբուրն, Մեյդերիչ, Բրուքհաուսեն, Մարքսլոհ դպրոցներում՝ 50-60 %»⁴: Եվ այս միտումը գնալով ավելի է խորանում ու «Մեծ Հոենոս» վեյլում հերոսներից մեկը՝ քահանա Ռուդոլֆը, նկատում է. «Պարոն Մարքբայա, գերմանացի կանայք այլևս երեխաներ չեն ունենում: Դուք, թուրքերդ, մի քանի հարևանով հավաքվեք, մի քիչ ջանք թափեք, արագ մեկ-երկուսը ունեցեք: Ձեր

ծնելիության մակարդակը մեր Դույսբուրգում, փառք Աստծո, շատ բարձր է»⁵:

Կրթության հետ անմիջականորեն կապված է գերմաներեն սովորելու, իմանալու, խոսելու հարցը: Դպրոցահասակ թուրք երեխաները, տանից բացի, թուրքերենն օգտագործում են միայն կրոնի ու լեզվի դասերին, իսկ բակում ու դպրոցում գերմաներենով են հաղորդակցվում: Արդյունքում թուրքերենը կամաց-կամաց հետին պլան է մղվում, ինչը անխուսափելիորեն հանգեցնում է թուրքական մշակույթի նկատմամբ անտարբերության և նույնիսկ արհամարհանքի: «Բարձր վառարաններ» վեյլի հերոսներից տասնհինգամյա Ալին, ով գերագանց տիրապետում է գերմաներենին և, հետևաբար, սերտորեն առնչվում գերմանական մշակույթի հետ, այլևս չի ցանկանում թուրքերեն սովորել, թուրքերի հետ շփվել⁶: Ուշագրավ է նաև, որ երեխաները հաճախ դառնում են ծնողների ու գերմանացիների միջև թարգմանիչներ. Օրինակ, «Մեծ Հոենոս» վեյլում ծնողական ժողովում բարձր դասարաններում սովորող թուրք աշակերտները զուգահեռ թարգմանում են տնօրենի ասածներն իրենց ծնողների համար, ովքեր Գերմանիա տեղափոխվելուց տասը-քսան տարի հետո էլ գրեթե չեն տիրապետում լեզվին և սովորելու ցանկություն էլ չունեն: «Բարձր վառարաններ» գրքի հերոս Իբրահիմ Մուրթուն ասում է. «Տարիներն անցան-գնացին, գերմաներեն նորմալ չսովորեցի: Մի քիչ հասկանում եմ, դրա կեսի չափ էլ խոսում»⁷:

Լեզվի հետ մեկտեղ թուրք միգրանտները չեն ուզում ընդունել կյանքի ամենատարբեր ոլորտներում ընդունված գերմանական հասարակական նորմերը, փորձում են շարունակել ապրել իրենց նորմերով: Դարերով ձևավորված կարծրա-

³ Baykurt F., Yüksek Fırınlar, Istanbul, 2002, s. 44.

⁴ Նույն տեղում, էջ 43:

⁵ Baykurt F., Koca Ren..., s. 34.

⁶ Baykurt F., Yüksek fırınlar..., s. 200.

⁷ Նույն տեղում, էջ 31:

տիպերի ճիրաններում ապրող կերպարները բավական շատ են հանդիպում Ֆ. Բայքուրթի ստեղծագործություններում: Նման մարդու մարմնացում է «Բարձր վառարաններ» գրքի հերոս Իբրահիմ Մութլուն: Հազարավոր թուրքերի նման նա էլ Գերմանիայում չարքաշ աշխատանքով է զբաղվում. «Մենք մեռնում ենք կրակի առաջ: 1800 աստիճանում է հալում երկաթը: Հալեցնելուց մենք էլ ենք հալվում... Սրանից առաջ նույն ֆիրմայում երեք տարի մուրճ էի խփում... Դիմանալու չէր: Քանի որ մարզիկ էի, հսկա, աշխատանքի վերցրին: Շատ շնորհակալ եմ, բայց մեռնելու էի: Մեր բաժնի վարիչ պարոն Բրյուլին աղաչեցի-պաղատեցի: Լավ,- ասաց,- կփոխենք, պարոն Մութլու: Դարբնությունից հանեց, այս անգամ էլ կրակի առջև կանգնեցրեց: Հին գործը վատն էր, նորն էլ՝ հազար անգամ ավելի վատն է: Տաք վառարանի առջև մի օր գուրջիանալու եմ, թոչեմ-գնամ»⁸: Վեպի ամենասկզբում Իբրահիմի կինը Էլիֆը, տղա երեխա է ունենում: Անսահման երջանկության զգացումով լցված Իբրահիմը նույնիսկ ուզում է նրան ծաղիկներ նվիրել, ինչը, անշուշտ, տղամարդուն հարիր բան չի համարվում թուրքական գյուղում: Բայց հանկարծակի նրա սրտում կասկած է հայտնվում, որ երեխան իրենից չի: Իբրահիմը սկսում է հաշվարկել բեղմնավորման օրն ու հասկանում, որ երեխան ծնվել է բեղմնավորման օրվանից ոչ թե 9 ամիս 10 օր հետո, ինչպես պարտադրում է իրենց գյուղում ընդունված ավանդույթը, այլ ավելի շուտ: Ընդ որում, նա մոռանում է հաշվարկել 31 օր ունեցող ամիսները, չի ուզում հավատալ, որ բնության օրենքները չեն ենթարկվում թուրքական ավանդույթներին, այլ առանց երկար-բարակ մտածելու որոշում է սպանել դեռ ծննդատանը գտնվող կնոջը: Բժիշկների միջամտությամբ սպանության փորձը ձախողվում է: Իբրահիմը, բժշկի խորհրդին հետևելով, համաձայնում է ԴՆԹ հետազոտություն անցկացնել: Երբ ԴՆԹ թեստի արդյունքում

⁸ Նույն տեղում, էջ 17:

պարզ է դառնում, որ կինը նրան չի խաբել, նա չի կարողանում ընդունել իր սխալը, ներողություն խնդրել, այլ նախընտրում է արհամարհել կնոջը:

Գասթարբայթերի ավանդական կերպարից տրամագծորեն տարբերվող, ինքնատիպ հերոս է «Մեծ Հոենսու» վեպի գործող անձնացից Քենանը: Ի տարբերություն օր ու գիշեր գերմանական ֆաբրիկաներում աշխատող իր հայրենակիցների՝ նա գտել է արագ և հեշտ հարստանալու բանաձևը հարուստ գերմանացիների համար թուրք աղջիկներ է գտնում: Փողի մոլուցքով տարված նա մարմնավաճառության է դրդում նույնիսկ իր սիրած աղջկան՝ Գյուլին, երբեմն-երբեմն արթնացող խղճի ձայնն էլ հեշտությամբ լռեցնում, քանի որ ինչքան էլ անարդար թվա, «կավատների արքա» Քենանը առավուտից երեկո չարքաշ աշխատանք անող գասթարբայթերներից անհամեմատ ավելի հարուստ է:

Այս համատեքստում հարկ է նկատել նաև, որ Գերմանիայում հաստատված թուրք տղամարդկանց համար սովորական երևույթ է դառնում գերմանուհի սիրուհի ունենալը: Շատերը նույնիսկ նոր ընտանիք են կազմում, երեխաներ ունենում, հաճախ մոռանում հայրենիքում մնացած կնոջն ու երեխաներին, իսկ լավագույն դեպքում երկու ընտանիք պահում: Այս թեմային անդրադառնալով՝ Բայքուրթը ստեղծում է զավեշտի հասնող պատկերներ: Օրինակ, «Բարձր վառարաններ» վեպի հերոսուհի Քամեթն ու նրա ամուսնու սիրուհին նույն ծննդատանը, մի քանի ժամվա տարբերությամբ երեխա են ունենում: Որքան էլ ցավոտ լինի այս փաստը Քամեթի համար, բայց նա չի կարող ամուսնուց հրաժարվել, պայքարել նրա որոշումների և արարքների դեմ: Գերմանիայում հաստատվելուց տարիներ անց նույնիսկ թուրք կանանց ու աղջիկների մեծ մասը ստիպված է լինում մնալ տանը փակված, դպրոց չգնալ, ամուսնանալ հոր կամ եղբոր ընտրած տղամարդու հետ, այսինքն՝ դիմանալ իրավունքների ոտնահարմանը, ապրել ուրիշի թելադրանքով, իսկ հաճախ նույնիսկ

ենթարկվել ֆիզիկական բռնությունների: Թուրքական ընտանիքների համար այս շատ արդիական հարցը դառնում է «Բարձր վառարաններ» վեպի հիմնական թեման: Վեպի հերոսուհին Էլիֆ Մուրթուն, մարմնավորում է չարքաշ կյանքով ապրող ավանդական թուրք կնոջ կերպարը: Էլիֆը Գերմանիա գալու երազանքով տարված հազարավոր հասարակ գյուղացի աղջիկներից է եղել, ում բախտը «ժպտացել է». նա ամուսնացել է «գերմանացի» թուրքի հետ: Ամուսնությունից առաջ իրենց գյուղից բացի ոչինչ չտեսած Էլիֆը Գերմանիայում շարունակում է ապրել ավանդական «ամուսին է, ճիշտ է» կարգախոսով, լուռ դիմանում տեղի-անտեղի ծեծին: Նույնիսկ երբ ծննդաբերությունից ժամեր անց ամուսինը հարձակվում է նրա վրա և փորձում խեղդել, Էլիֆն ամեն կերպ արդարացնում է նրան, հրաժարվում ոստիկանությանը ցուցմունք տալ: Հարյուրավոր կանանց նման նա էլ երբեք չի մտածում բաժանվելու կամ գոնե սեփական իրավունքները ինչ-որ կերպ պաշտպանելու մասին: Էլիֆի համբերության բաժակը լցվում է միայն, երբ ամուսինը բացարձակապես անհիմն սկսում է կասկածել իրեն դավաճանության մեջ: Չկարողանալով կուլ տալ վիրավորանքը՝ նա դանակով մի քանի տեղից վիրավորում է ամուսնուն, սակայն հետագայում շարունակում ապրել նրա հետ և դիմանալ ամուսնու բռնություններին: Ներկայացնելով շատ թուրք ընտանիքների համար դասական դարձած այս մոդելը՝ հեղինակը հակադրում է սրան ակտիվ, էմանսիպացված կնոջ պատկերը, որը մարմնավորում է Սաբահաթ Դոդան-Մոնշը: Անհաջող ամուսնությունից հետո որդու հետ Գերմանիա տեղափոխված Սաբահաթը գերմարդկային աշխատասիրության շնորհիվ կարողանում է սովորել գերմաներեն, աշխատանք գտնում, ապա, արհամարհելով հայրենակիցների կարծիքը, ամուսնանում գերմանացի Փեթերի հետ և իսկական եվրոպացու կյանք վարում: Նրա բանիմացությունը, ճշտապահությունն ու ինքնուրույնությունը նույնիսկ կանանց մշտապես արհամարհող թուրք

տղամարդկանց ստիպում են հարգանքով վերաբերվել նրան: «Մեծ Հռենոս» վեպում Ֆ. Բայրուրթը ևս անդրադառնում է կանանց խնդրին՝ ներկայացնելով մարմնավաճառ Գյուլի կերպարը: Գյուլի ամուսինը սովորական գասթարբայթեր չէ, գիտնական է: Թուրքիայից Գերմանիա է եկել տեղի համալսարաններից մեկում ատենախոսություն գրելու համար: Գիտությամբ տարված ամուսինը բացարձակապես չի մտածում իր ընտանիքն ապահովելու մասին և ողջ հոգսը մնում է Գյուլի ուսերին: Տարիներ շարունակ մատուցողուհու գրոշներով բավարարվող կնոջ կյանքը լիովին փոխվում է, երբ նա հանդիպում է դույսբուրգյան կավատների «արքա» Քենանին և նրա հովանավորությամբ սկսում մարմնավաճառությամբ զբաղվել: Շատ փող վաստակելու այս «հեշտ» միջոցն որքան էլ տհաճ լինի աղջկան, որքան էլ նա վախենա հայրենիքում մնացած բարեկամների կարծիքից, միևնույն է, հետ կանգնելու, նորից աղքատության ճիրաններում հայտնվելու համարձակություն չունի:

Ընտանեկան խնդիրների շրջանակում կարևորագույն դեր ունի խառնամուսնությունների հարցը, որ 1980-ականներին թուրք միգրանտների համար բավական արդիական էր: Խառնամուսնությունների յուրօրինակ վիճակագրություն կարելի է համարել այն, որ «Բարձր վառարաններ» վեպում ծննդատան փոքրիկ հիվանդասենյակում պառկած չորս կանանցից մեկը թուրքի հետ ամուսնացած գերմանուհի է, մեկը՝ գերմանացու հետ ամուսնացած թուրք, երկուսը զուտ թուրքական ընտանիքներից են: Մտացվում է, որ Գերմանիայում ծնվող երեխաների մոտ կեսը միգրանտական ծագում ունի: Խառնամուսնությունների անխուսափելիության մասին է վկայում նաև «Կես հաց» վեպում ներկայացվող Աջար ընտանիքի պատմությունը: Ամուսնու մահից հետո երկու աղջիկների և որդու հետ Գերմանիայում բնակվող տիկին Քեզիքը թեև գոհ է, որ մեծ աղջիկը թուրքի հետ է ամուսնացել, սակայն պատրաստակամորեն ընդունում է նաև որդու գերմանուհի կնոջն

ու կրտսեր աղջկա գերմանացի ընկերոջը: Մրա հետ մեկտեղ վեպի ընթացքից պարզ է դառնում, որ իրերի նման դրվածքն ոչ թուրքական համայնքի, ոչ էլ գերմանական մեծամասնության կողմից հիմնականում չի ողջունվում:

Գերմանաթուրքական առնչություններն իրենց ամենատարրական արտահայտումներով և դրանց հետ կապված վերլուծությունները ևս բավական շատ են Դույսբուրգյան եռագրության մեջ: Ինտեգրացիա տերմինը, որ դեռ մասսայականություն չէր վայելում, վեպերում քիչ է հանդիպում և հիմնականում գործածվում է հումորային համատեքստում: Օրինակ, «Կես հաց» վեպում Աջարների ընտանիքին հյուր եկած նպարավաճառ Յաքուբը իր հետ մի շիշ գինի է բերում: Տանտիրուհին ասում է. «Լրիվ գերմանացի ես դարձել: Նվերներով ես գալիս»: Յաքուբի՝ «20 տարի է այստեղի գարեջուրն եմ խմում, վաղուց ինտեգրվել եմ», պատասխանը ներկաների ծիծաղն է առաջացնում⁹: Եթե թուրքերը ծիծաղում են ինտեգրման անհրաժեշտության վրա, ապա գերմանացիների մի մասը թուրքերի հետ շփման հնարավորություն նույնիսկ չի ուզում դիտարկել: Միայն կլինի սակայն պնդել, որ թուրք-գերմանական շփումներն առհասարակ բացակայում են: Օրինակ, երեխաների մեծանալուց հետո մենակ մնացած տարեց գերմանուհիները (Բայքուրթը բազմիցս ստեղծում է նման կերպարներ՝ հակադրելով թուրքական մեծ ավանդական ընտանիքը գերմանական նուկլեար ընտանիքներին ու որոշակի տարիքից հետո ծնողների հետ շատ սահմանափակ շփվելու սովորությանը) մտերմանում են իրենց թուրք վարձակալների հետ, սկսում ապրել նրանց խնդիրներով ու առօրյայով, երեխաներին գերմաներեն սովորեցնել:

Բայքուրթը չի բացառում նաև գերմանացու և թուրքի մտերմությունն ու բարեկամությունը: «Մեծ Հոենոս» վեպում գլխավոր հերոսներից Սալիմ Սարըքայայի ամենավստահելի

⁹ Baykurt F., Yarım ekmeğ, İstanbul, 2002, s. 59.

ընկերը գերմանացի Ախիմն է: Սալիմը խորհուրդ է հարցնում նրանից տղայի ուսման մասին. «Ինձ խորհուրդ տուր: Ինչ ուզում է լինի, գերմանացի ես, ինձնից խելոք ես, մի բան ասա, իմ սիրելի ընկեր»¹⁰: Ախիմը պատասխանում է. «Հինգ երեխան շատ է, Սալիմ: Երեխան մեծ պատասխանատվություն է... Լսիր, ինչ եմ ասում: Երկու երեխա ունեցար, մեքենա չես կարող գնել, երեքը՝ արձակուրդ չես կարողանա գնալ, չորսը՝ կյանքի համը չես կարողանա հասկանալ: Այժմ նույնիսկ քիչ երեխան մեծ խնդիր է: Ճիշտն ասած, այժմ ամուսնանալ էլ պետք չէ: Ամուսնանալուց հետո գոնե պետք է խելք ունենալ, երեխա չճնել»: Սալիմը հակադարձում է. «Բայց մենք այդպիսին ենք, Ախիմ: Ամուսնանում ենք, ամուսնանալուց հետո երեխա ենք ունենում: Ձեզ, եվրոպացիներիդ նման չենք համբուրվում կանգառներում, կայարաններում: Առանց ամուսնանալու, առանց աղոթքի կնոջ երեսը չենք բացում, մի բարձի գլուխ չենք դնում: Կարծում ես, դա՞ է պատճառը, որ հետ ենք մնացել, Ախիմ»¹¹: Աշխարհայացքների նման տարբերությունը սակայն չի խանգարում Սալիմի և Ախիմի ընկերությանը, որով Բայքուրթը փորձում է ցույց տալ, որ չնայած տարբեր մտածելակերպերին ու արժեհամակարգերին՝ երկու հասարակությունների միջև երկխոսությունը հնարավոր է: Նմանատիպ առօրեական օրինակներով է հեղինակն անդրադառնում նաև երկու հասարակությունների միջև եղած անհամատեղելի հակասություններին: «Կես հաց» վեպում տիկին Քեզիքը դատերն ասում է. «Գիրանալը վնաս չէ, օգուտ է: Մի գրամ միսը 1000 թերություն է ծածկում»¹², մինչդեռ նրա գերմանուհի հարսը գտնում է, որ Գերմանիայում մոդայիկ նիհարությունն ավելի գեղեցիկ է:

Ֆ. Բայքուրթը նաև անդրադառնում է հայրենիք վերադարձի խնդրին: «Բարձր վառարաններ» վեպում Իբրահիմ Մուրթ

¹⁰ Baykurt F., Koca Ren..., s. 96.

¹¹ Baykurt F., Koca Ren..., s. 97.

¹² Baykurt F., Yarım ekmeğ..., s. 99.

լուն աղջկան այսպես է նկարագրում Թուրքիան. «Այնտեղ շատ գեղեցիկ է: Երկինքը պարզ, ջրերը մաքուր...»¹³: Մեկ այլ առիթով էլ ասում է. «Այս, իմ սիրելի Թուրքիա, դրախտ ես»¹⁴: Սակայն դրախտավայր վերադարձողների թիվն աննշան է: Թեև Գերմանիայում մնալու պատճառները առաջին հերթին տնտեսական են, բայց երկրում տիրող քաղաքական դրությունը, որին Ֆ. Բայքուրթը չէր կարող չանդրադառնալ, պակաս կարևոր չէ: «Մեծ Հոենոս» վեպի հերոսներից մեկը՝ Սարըքայա ընտանիքի ավագ որդի Ադնանը, ցուցարար լինելու մեղադրանքով բանտարկված է և հնարավոր է նույնիսկ մահապատժի ենթարկվի: Թուրքիայում տիրող դրությունն ու եղբոր դառը ճակատագիրը Հոենոսին պատմելիս, Ադնան ասում է. «Այնտեղ չգնաս, Մեծ Հոենոս: Այնտեղի դարդը քեզ համար շատ է: Այնտեղ Քըզըլըրմաք կա: Թող նա դիմանա այդ ցավին»¹⁵:

Այսպիսով, թուրք գրող Ֆաքիր Բայքուրթի ստեղծագործական կյանքում իր ուրույն տեղն ունի «միգրանտական» թեմատիկան: Տարիներ շարունակ Գերմանիայում ապրելով Ֆ. Բայքուրթն առաջ է քաշել գերմանաբնակ թուրքերի առջև ծառայած հիմնական հարցերը, նրանց անհանգստացնող խնդիրները:

«МИГРАНТСКАЯ» ТЕМАТИКА В «ДУЙСБУРГСКОЙ ТРИЛОГИИ» ТУРЕЦКОГО ПИСАТЕЛЯ ФАКИРА БАЙКУРТА

Наира Погосян

(резюме)

Факир Байкурт - один из важнейших представителей турецкой прозы XX века. Литературные критики даже

¹³ Նույն տեղում, էջ 9:

¹⁴ Baykurt F., *Yüksek fırınlar...*, s. 238.

¹⁵ Baykurt F., *Koca Ren...*, s. 11.

называли его «надеждой национальной литературы». В его произведениях отражен весь спектр социальных, политических и экономических проблем простых турецких крестьян и горожан середины XX века. «Мигрантская тематика» имеет особое место в творчестве писателя, так как он вынужден был много лет прожить в Германии. В «Дуйсбургской трилогии» автор реалистично описывает жизнь турецких мигрантов в Германии, представляет их ежедневные проблемы и заботы, обращается также к проблеме противоречия менталитетов и сложности интеграции в новое общество.

THE «MIGRANT» THEME IN THE «DUISBURG TRILOGY» OF THE TURKISH WRITER FAKIR BAYKURT

Naira Poghosyan

(summary)

Fakir Baykurt is one of the most important representatives of XX century the Turkish prose. Literary critics of the mid XX century even called him « the hope of the national literature». Social, political and economical problems of the simple Turkish peasants and townsmen of the 1950-60s are the main themes the author refers to. The «migrant» theme has a special place in Baykurt's works as for his political views Fakir Baykurt had to live in Germany for many years. In the «Duisburg trilogy» the writer describes life of the Turkish guest-workers in Germany, represents their casual problems and concerns, home-sickness, as well as raises the problem of contradiction of cultures and hardness of integration in the new society.

ԱՂԻՐԲԵՋԱՆԱԿԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՄԱՆԿԱԿԱՆ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Բանալի բառեր՝ աղբբեջանական գրականություն, հակահայկական քարոզություն, խորհրդային շրջան, հերոս, կերպար

1960-ականները ինչպես խորհրդային մյուս երկրներում, այնպես էլ Աղբբեջանում, համարվում են գրականության ծաղկման տարիներ և այդ շրջանում որոշակի ակտիվություն նկատվեց նաև մանկական գրականության ասպարեզում: Արդեն այդ ժամանակ նկատվող «ազգային», «էթնիկ» թեմաները տեղ գտան ոչ միայն մեծահասակների համար նախատեսված ստեղծագործություններում, այլև որոշակի դաստիարակիչ և քարոզչական շեշտադրումներով ներթափանցեցին նաև մանկական գրականության ասպարեզ: Հայրենասիրության և ազգային հարցերին վերաբերող ստեղծագործություններ հրատարակվում էին արդեն 1920-1930-ական թվականներին, սակայն դրանք առավել մեծ ծավալի են հասնում միայն 1960-ականներին¹: Այդ շրջանի մանկագիրներից հայտնի են Ա. Մամեդյին, Է. Մահմուդովը, Ա. Բաբանը, Բ. Հասանովը, որոնց ստեղծագործությունների հիմնական թեմատիկան կենցաղային, խորհրդային պիոներին հատուկ կարգապահությունն ու վարվելակերպն է՝ երբեմն ողողված փոքր-ինչ հոգեբանական խորություն պարունակող խրատներով: Դրանցից է օրինակ՝ Է. Ազանի «Փայտե գոլ», Գ. Իլ-

կինի «Ձկնորսներ» ստեղծագործությունները և այլն²: Մանկական ստեղծագործություններում հաճախ է հանդիպում աղբբեջանցի տատիկի կերպարը, ով միշտ պատրաստ է սեփական խորհուրդներով ու հոգատարությամբ սատար կանգնել բոլորին: Այդպիսին է օրինակ՝ Բ. Հասանովի «Տարեց բժիշկը» ստեղծագործության գլխավոր կերպարը՝ Մանամ տատը, կամ Թ. Ղարաբաղլիի «Մաքուր ջրեր» ստեղծագործության մորաքույր Լեյլան³:

Եթե մինչև խորհրդային կարգերի փլուզումը աղբբեջանական մանկական գրականության հիմնական կերպարները կենդանիները դպրոցականներն էին, իսկ թեմատիկան էլ երեխաներ-ծնողներ, աշակերտ-դպրոց, երեխա-կենդանի փոխհարաբերությունները, ապա արդեն 20-րդ դարի վերջից, հատկապես 21-րդ դարից նկատվում են հստակ փոփոխություններ: Աղբբեջանական պետությունն իր ազգայնամուլական քարոզամեթոդային մասնիկն է դարձնում նաև մանկական գրականությունը և ժամանակակից աղբբեջանցի գրողները փորձում են ազգայնամուլական գաղափարախոսությունը, որի կենտրոնում հատկապես Արցախն ու արցախյան պատերազմն է, ներառել մանկական գրականության մեջ: Ճիշտ է՝ այսօր մանկական գրականության մեջ կան մի շարք ստեղծագործություններ, որտեղ շարունակվում են արժարժվել կենդանիներ-երեխա, բնություն-մարդ փոխհարաբերությունները, որոնք իրենց մեջ որոշակի դաստիարակչական բնույթ են կրում⁴, սակայն գերիշխող դերն, իհարկե, հակա-

² Мамедов Р. М. Национально-духовные ценности в современных детских рассказах / Р. М. Мамедов // Молодой ученый, 2011, №11. Т.1. стр. 187-189.

³ Мамедов Р. Идеологические процессы в обществе советов после второй мировой усобицы и зарождение новой литературы.- язык и литература (международный научно- парктический журнал)- Баку. 2008

⁴ Элмира А. Мурадова, Исмет С. Ахмедов, Роль азербайджанской детской литературы в формировании Экологического мировоззрения и культуры, 2009, том 48, серия 6.3, стр. 113.

¹Молодой ученый, Ежемесячный научный журнал № 5, 2009, стр. 111. <http://www.moluch.ru/>

հայկական քարոզչությանն ու հայկական թեմատիկային է: Աճող սերնդին «ազգային գաղափարախոսությամբ» դաստիարակելու հիմնական ուղին, փաստորեն, դառնում է հակահայկական քարոզը: Կարելի է ասել, որ աղբբեջանական ազգային գաղափարախոսությունն ու հակահայկական դրսևորումները փոխկապակցված են և նաև դրա հետևանքով ձևավորվում է գրական նոր կերպար՝ հայը որպես թշնամի: Աղբբեջանական մանկական բանաստեղծություններում, հեքիաթներում ու պատմվածքներում քարոզվում են ատելություն, անհանդուրժողականություն, թշնամանք հայերի դեմ: Հայտնի հոգեվերլուծաբան է. էրիկսոնը, ուսումնասիրելով երիտասարդների և մանուկների համար նախատեսված ստեղծագործությունները, ընդգծում է հատուկ խորհրդանիշների, վարվելակերպի նորմերի նշանակությունը⁵, որն այս պարագայում ձեռք է բերում լիովին այլ բնույթ: Աղբբեջանական մանկական գրականության մեջ հիշյալ հակահայկական և կեղծ հայրենասիրական քարոզը իրականացնելու համար գրողները կիրառում են տարբեր գրական հնարանքներ և արծարծել որոշակի թեմաներ: Դրանց մեջ հատկապես գերիշխում են հետևյալները. «Պատմական Աղվանքի» նկարագրություններն ու գովքը և դրա համար «աղբբեջանական ազգի» մղած պատերազմները հայերի դեմ, մեջբերումներ թյուրքական «Դեղե Բորքուդ» էպոսից, Արցախի պատերազմ, հետպատերազմյան ճգնաժամ:

Ավելորդ է նշել, որ հակահայկական թեմատիկան աղբբեջանցի գրողները արծարծում են մի կողմից պետական պատվերով, իսկ մյուս կողմից այդ երկրում ձևավորված ընդհանուր հայաստյաց մթնոլորտի ուղղակի ազդեցությամբ: Այսինքն՝ Աղբբեջանում բոլոր ոլորտներում առաջնայինը պետք է լինի հակահայկականությունը, և գրականությունը ոչ թե բացառություն պետք է կազմի, այլ ընդհակառակը, պետք է

⁵ Эриксон Э. Идентичность: Юность и кризис. М., 1996, стр. 9.

լինի այդ ամենի շարժիչ ուժերից մեկը: Գրողները փորձելով էլ ավելի խտացնել գույները՝ անում են մանկական գրականության համար անթույլատրելի ևս մեկ քայլ. ստեղծագործություններում վեր հանված թեմաները ուղեկցվում են դաժան տեսարանների նկարագրություններով: 2000-ականների գրականության մեջ քարոզչական ձևերի որոշակի փոփոխություն է նկատվում. մասնավորապես՝ մանուկների մեջ հայրենիքի գաղափարը փորձ է արվում ներարկել կոնրետ աշխարհագրական տարածքի, կամ քաղաքի օրինակով: Հատկապես շատ են հանդիպում Բաքվի և Շուշիի վերաբերյալ անդրադարձները:

Աղբբեջանական մանկական գրականության մեջ կարևոր տեղ ունի «համազգային առաջնորդի», «հերոսի» կերպարների ընդգրկումը և քարոզը: Ընդ որում, գեղարվեստական և ընդգծված հերոսական գունավորմամբ ներկայացվում են ոչ միայն անցյալի «հերոսները», այլև ժամանակակից: Ինչպես ավագ եղբայր Թուրքիայում, այնպես էլ Աղբբեջանում ի հայտ եկող կեղծ գրական կերպարների շարքում կարևոր տեղ ունեն կոնկրետ պաշտոնյաները, առավել հաճախ նախագահները: Այդ առումով աղբբեջանական գրականության մեջ այդ թվում և մանկական ընդգծված հերոսական կերպարներից է նախկին նախագահ, աղբբեջանցիների «պապ»՝ Հեյդար Ալիևը՝ Հեյդար Բաբան⁶: Վերջին տարիներին հերոսականացման ակտիվ միտումներ են նկատվում նաև Իլհամ Ալիևի կերպարի շուրջ: Խոսելով մանկական գրականության ժանրային առանձնահատկությունների մասին՝ պետք է նշել, որ դրանցից ներկայումս հատկապես տարածված են հեքիաթները, պատմվածքները, նովելները, քայլերգերը, պոեմները: Այսօր Աղբբեջանում բավական մեծ տարածում ունեն նաև գրա-

⁶ Հեյդար Ալիևին Հեյդար Բաբա դիմելաձևը կարելի է հանդիպել մի շարք մանկական աղբբեջանական ստեղծագործություններում: Այսպես նախկին նախագահի «հերոսական», ինչու չէ, նաև միջակայի կերպարն առավել ամրոջական ձև է ստանում:

կան մի շարք ստեղծագործությունների առողիտ տարբերակները:

Այսպիսով կարող ենք ասել, որ ժամանակակից ադրբեջանական գրականության մեջ լայն տարածում ունեցող հակահայկական աստեղծության քարոզը տարածված է նաև երեխաների համար նախատեսված ստեղծագործություններում: Դրանցում կան որոշակի առանձնահատկություններ, որոնցից են «պատմական հայրենիքի» կեղծ գաղափարի քարոզը, ուռճացված պատմական և ժամանակակից հերոսները, թշնամու կերպարում հայերի պատկերում և ազգամիջյան թշնամանքի խրախուսումը և բորբոքումը:

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СОВРЕМЕННОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Диана Карапетян

(резюме)

Главная цель детской литературы способствовать соприкосновению с общечеловеческими, всемирными моральными ценностями. Но постсоветское азербайджанская литература всецело различается от всемирных тенденций. Внедряя фальсифицированное историческое прошлое и память, и что самое главное- антиармянская агитация, внутри которой преподносится описание образа врага- армянина, а в основу сюжета- ситуации, которые выходят за рамки принятой психологии, прямым образом воздействует на сознание азербайджанских детей, делая их слепым последователем азербайджанской агитации, и воздействует на их психологическое здоровье. И фактически очевидно, что агитация азербайджанской национальной идеологии, которая очень часто отождествляется с антиармянской арменофобией, не только взрослой, но и детской литературе, является мишенью.

THE FEATURES OF MODERN AZERBAIJANI CHILDREN'S LITERATURE

Diana Karapetyan

(summary)

The aim of World children`s literature is to insemminate the feeling of sympathy in children, to shape the feeling of justify between good and evil, the psychological feelings of the heroes. If before the collapse of tha Soviet Union the development of children`s literature was going on by its natural way, the same can`t be said about modern Azerbaijan children`s literature. It is obvious tha modern literature now has one idea that is to say to estimate hatred, revulsion and false ideas. Today a few ways of organization of children`s literature are featured, the wide spread and well known of which are the antiarmenian propaganda, the image of Armenians, tha war of Artsakh, the theme of lost places. In this context tha main theme in children`s literature is the patriotism which can be directly comapred with anitiarmenian propaganda.

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԻՍԼԱՄԻ ԽՈՐՀՐԴԱՆԻՇԻ
ՊՈՍՏՄՈԴԵՐՆԻՍՏԱԿԱՆ ԱՐԾԱՐԾՈՒՄԸ ՕՐՀԱՆ
ՓԱՄՈՒՔԻ «ՁՅՈՒՆ» ՎԵՊՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ պոստմոդեռնիզմ, քաղաքական իսլամ, գլխաշոր, Կարս, քառփիկ պարկերներ:

Օրհան Փամուքի 2002 թ. հրատարակված «Չյուն» վեպը, հենց հեղինակի բնորոշմամբ ունի քաղաքական ուղղվածություն, սակայն Փամուքը նկատում է, որ քաղաքական վեպը վաղուց արդեն հնացած է, ուստի ինքը ստիպված է եղել գրել «նոր, էքսպերիմենտալ, պոստմոդեռնիստական վեպ»¹: «Չյուն» վեպը, որը ըստ Փամուքի. «Իմ առաջին և վերջին քաղաքական վեպն է» 2004 թ. New York Times Book Review-ի կողմից ճանաչվել է այդ տարվա լավագույն 10 գրքերից մեկը²:

Գրքի հիմքում ընկած է քաղաքական իսլամի խորհրդանշանի վերածված կանացի իսլամական գլխաշորի³ հարցը և մասնավորապես՝ Թուրքիայի ուսումնական հաստատություններում դրա կրելու վերաբերյալ արգելքը: Մակայն մեր կարծիքով դա ընդամենը ֆոն է և այն էլ ոչ գերակա. վեպում հիմնական մոտիվը փնտրտուքն է՝ սիրո թեմայի, ինքնություն ճգնաժամի համապատկերում:

Վեպի հերոսը՝ բանաստեղծ Քերիմ Ալաքուշոդլուն, ով իր անձնական սկզբնատառերով իրեն անվանում է Քա, քաղաքական այլախոհի կարգավիճակում փախել և երկար տարի-

¹ Орхан Памук: «Я очень скромный человек...» [http:// gazeta. zn.ua/ CULTURE/ orhan_pamuk_ya_ochen_skromnyy_chelovek.html](http://gazeta.zn.ua/CULTURE/orhan_pamuk_ya_ochen_skromnyy_chelovek.html), 25, 06, 2004

² Orhan Pamuk's Biography, <http://www.orhanpamuk.net/page.aspx?id=7>

³ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս, Տեր-Մաթևոսյան Վ., Իսլամը Թուրքիայի հասարակական-քաղաքական կյանքում (1970-2001 թթ.), Երևան, 2008, էջ 178-187:

ներ ապրել է Գերմանիայում: Նա ամուսնացած չէ և Գերմանիայում զբաղվում է ոչ ակտիվ գրական գործունեությամբ, իսկ 12 տարի անց Թուրքիա վերադառնալու պատճառը մոր մահն էր: Քան Ստամբուլում այցելում է «Չունիտի» թերթի խմբագրություն, հանդիպում իր երիտասարդության ընկեր Թամերին, ով նրան խորհուրդ է տալիս, թե եթե ուզում է տեսնել իրական Թուրքիան, ապա լավ կանի գնա Կարս մանավանդ որ այնտեղ տեղական ինքակառավարման մարմինների ընտրություններ են և, բացի այդ, երիտասարդ աղջիկները համակվել են ինքնասպանություն գործելու մոլուցքով, ինչի պատճառը գլխաշոր կրելու արգելքն է:

Պոստմոդեռնիստական փնտրտուքի ուղղակի և այլաբանական կողմերը հեղինակը նկարագրում է գլխավոր հերոսի կերպարի միջոցով: Այսպես, եթե իրականում նշվում էր, թե Քան եկել էր Կարս ինքասպան լինող աղջիկների խնդիրն ուսումնասիրելու, նրանց ընտանիքների համար, ապա այլաբանորեն նշվում է, որ հերոսը եկել էր. «փնտրելու իր մանկությունը և պարզությունը», որը արդեն կորել էր Ստամբուլում⁴: Ոչ իրականի տիրույթում կարող ենք դիտարկել նաև այն, որ Քան Կարսում հանդիպելով իր համակուրսեցի Իփեքին, ով ամուսնալուծվել էր, հասկանում է, որ գնացել է այդ քաղաք Իփեքի հետ ամուսնանալու համար: Հերոսը նման գիտակցման է գալիս մտքերի հոսքի համապատկերում և ահա այդ հանկարծակի եկած մոտիվն էլ շատ հաճախ պայմանավորում են վեպի դեպքերի ընթացքն ու հերոսի քայլերը:

«Չյուն» վեպի առանձնահատկություններից կարող ենք համարել այն, որ գրքում բազմաթիվ են Կարսի հայկական և ռուսական պատկանելության և նախկին ներկայության մասին խորը և հպանցիկ նկարագրություններն ու ակնարկները: Մասնավորապես՝ անընդհատ շրջելով քաղաքում հերոսը տեսնում է. «հին և ավերված ռուսական շենքերը» և «գեղեցիկ

⁴ Pamuk O., Kar, İstanbul, 2004, 6. Baskı, s. 23.

ու թախճոտ» հայկական տներ, որտեղ «80 տարի է մարդ չի ապրում»⁵։ կարծում ենք այս ձևակերպումը որոշակի ակնարկ և ենթատեքստ է պարունակում։

Փամուքը նկարագրում է նաև Թուրքիայի Հանրապետության առաջին տասնամյակներում Կարսի վիճակը, որը աշխարհիկության շատ տարրեր է իր մեջ ունեցել, որտեղ աղջիկները հանգիստ կրել են բաց հագուստներ և շրջել հեծանիվներով, կազմակերպվել են սահքի մրցույթներ, այնտեղ են եկել թատերախմբեր մեծ քաղաքներից և անգամ բեմադրել «Էդիպ արքան» և այլն⁶։ Բնականաբար՝ այս նկարագրություններն արվում են որպեսզի հակադրեն այնուհետ ստեղծված վիճակի հետ, երբ արդեն Կարսի փողոցներում կարելի է տեսնել միայն գլխաշորով կանանց և աղջիկներին, երբ նախկին զարգացվածության միտումներն իրենց տեղը զիջել են կրոնական մոլեռանդությանը։

Վեպի 5-րդ գլխում նկարագրվում է ծայրահեղ իսլամիստների կողմից Կարսի մանկավարժական ինստիտուտի տնօրենի սպանությունը, սակայն այն պատկերված է ձայնագրող սարքի վերձանության հիման վրա, ինչպես նաև ներառում է աշխարհիկության ու կրոնականի վերաբերալ մտքերի բախում։ Սպանությունը տեղի է ունենում Քայի և Իփեքի կողքին այն նույն սրճարանում, որտեղ նրանք նստած են լինում։ Սպանության պատճառը կանացի գլխաշորն է և մասնավորապես այն, որ ինստիտուտի տնօրենը հետևելով օրենքին՝ թույլ չի տալիս գլխաշոր կրող աղջիկներին մտնել դասի և դրանից հետո նրանցից մի քանիսը ինքնասպան են լինում։ Այդ գլուխը պատկերված է հարց ու պատասխանի միջոցով և բավական ծանր ու ձանձրացնող է անընդհատ նույն ոճով տրվող հարցը, կրկնությունները որոնցով երևի թե հեղինակը

⁵ Նույն տեղում, էջ 57։

⁶ Նույն տեղում, էջ 26։

ցանկացել է ցույց տալ իսլամիստ հերոսի նեղմիտ ու կաղապարված լինելը։

Վեպում բավական շատ խոսվում է «քաղաքական իսլամ» եզրույթի և դրա տեսական հիմնավորման, ինչպես նաև այդ գաղափարը կրողների տեսակետների ու հայացքների մասին։ Վեպի կերպարներից է կիսախորհրդավոր գույներով պատված իսլամիստ առաջնորդը՝ Լաջիվերթը, որի կերպարի մեջ կա և՛ հոգևոր առաջնորդի, և՛ քրեական հեղինակության, և՛ քաղաքական գործչի որոշակի տարրեր։

Քային իսլամամետները ընկալում են որպես անհավատ Եվրոպայից եկած աթեիստ ու այդ հարցը վեպում հաճախ է տրվում հերոսին. «Դուք այթեի ստ եք»։ Քան նաև հանդիպում է «խորհրդավոր շեյխի» հետ, որի կերպարի միջոցով Փամուքը փորձում է որոշակի խորհրդավորություն, ավելին՝ ասպետականություն հաղորդել կրոնական հեղինակություններին։ Ի դեպ, շեյխը նույնպես գտնվում է Արևելք-Արևմուտք խնդիրների տիրույթում, սակայն կրոնական երանգավորմամբ և լինելով ոչ շատ կրթված մարդ, անգամ սահմանափակ նա տիրապետում է ընդամենը մի քանի մեթոդների դիմացինին գրավելու համար։ Շեյխը նաև հարցնում է Քային, ով տարված նրա հմայքով միանում է նրա սենյակում հավաքվածներին և անգամ համբուրում շեյխի ձեռքը. «Եվրոպայում այլ Աստված գոյություն ունի»⁷։

Վեպում առկա է հստակ քառտիկ վիճակի պատկերում, որն էլ հենց դառնում է դիպաշարի զարգացման հիմնական միջավայրը։ Կարս է գալիս մի թատերախումբ, որի անդամները նախկին ձախակողմյաններ են, որոնք ակտիվ են եղել 1960-1980-ականներին. խմբի ղեկավարը Սունայ Ջախը և նրա կինը Ֆունդա էսերը Քայի ծանոթներն են, որոնք պետք է բեմադրեին «Չայրենիք կամ գլխաշոր» պիեսը։ Այդ թատերախումբը նաև իր վրա է վերցնում վեպի քառտիկ միջավայրը

⁷ Նույն տեղում, էջ 100։

ստեղծելու գործառույթը. այսպես, Կարսում տեղի է ունենում հիշյալ պիեսի բեմադրությունը, որի ընթացքում իրականի ու երևակայականի միախառնումով հեղինակը ստեղծում է մի վիճակ, որ թատերական ներկայացումը վերածվում է ռազմական հեղաշրջման: Բեմադրության ժամանակ Սունայ Չախմը հայտարարում է, որ մանկավարժական ինստիտուտի տնօրենը սպանվել է իսլամիստների կողմից, և դա հարված է աշխարհիկ հանրապետության հիմքերին, ինչից հետո բեմում հայտնված զինվորները սկսում են կրակել: Ե՛վ ընթերցողը, և՛ դահլիճում հավաքված հանդիսատեսը չեն հասկանում արդյոք դա բեմադրության մաս է, թե, իրոք, կրակում են: Ստեղծվում է քառտիկ իրավիճակ, և պարզ է դառնում, որ հրացանները մարտական փամփուշտներով են լիցքավորված ու կրակոցների հետևանքով սպանվում են մի քանի հոգի, այդ թվում և երիտասարդ իմամ-հաթիփական Նեջիփը:

Փաստորեն, տեղի է ունենում ռազմական հեղաշրջում, որի գլխին կանգնած է լինում թատերական խմբի ղեկավար Սունայ Չախմը: Վեպում նկարագրված են իրական հեղաշրջման տարրեր մասնավորապես՝ տարբեր կարևորության շենքերի գրավում, պարետային ժամի հաստատում, իշխանության կենտրոնացում զինվորականների ձեռքին, սակայն այդ ամենը կիսաերևակայական, պոստմոդեռնիստական հնարանքներով, որը էլ ավելի է շեշտում քառտիկ իրավիճակը:

Այս ամբողջ խառանջփոթի մեջ թերևս վեպի հիմնական սյուժեն՝ հեղաշրջումը շարունակում է զարգանալ քառտիկ ուղղվածությամբ: Նախ Սունայ Չախմը և նրա ղեկավարությամբ գործող խումբը իշխանությունը կենտրոնացնում են իրենց ձեռքին, հայտարարում պարետային ժամ, ձեռքալուծում մարդկանց: Բայց մյուս կողմից նա շարունակում է ապրել դերասանի կյանքով և հայտարարում է, որ ինքը Կարս է եկել որպեսզի բեմադրի իր կյանքի երազանք բեմադրությունը: Սունայ Չախմը պահանջում է Քայից համոզել Քադիֆեին

խաղալ իր բեմադրության մեջ և պիեսի վերջում հանել գլխաշորը դրա դիմաց խոստանալով ազատ արձակել ձեռքակալված Լաջիվերթին: Քան հանդես է գալիս որպես միջնորդ և կարողանում ստանալ Քադիֆեի համաձայնությունը: Թատերական ներկայացումը կրկին այլաբանական և քառաային տարրերով պատկերված է ավարտվում, երբ հերոսուհի Քադիֆեն հենց բեմի վրա կրակում ու սպանում է Սունայ Չախմին: Չնայած որ կրակելը պիեսի մի մասն է կազմում, սակայն պարզվում է, որ փամփուշտները մարտական էին և Սունայը, իրոք, սպանվում է: Ի վերջո, ձյունը դադարում է, ճանապարհները բացվում են և «թատերական հեղաշրջումը» ավարտվում է:

Վեպի վերջում Քան վերադառնում է Ֆրանքֆուրթ, որտեղ 4 տարի անց փողոցում անհայտ անձի կողմից սպանվում է, սակայն ենթադրվում է, որ սպանողը թուրք կրոնական ծայրահեղական է եղել:

«Չյուն» վեպում բավական է շատ արծարծվում մարդու նմանակի գոյության հարցը. այն, որ ամեն մարդ ունի իր նմանակը, ում կրում է իր մեջ⁸ և հնարավորության դեպքում նրանց ինքնությունները միահյուսվում են: Այդ թեման Փամուքը զարգացնում է մի քանի հերոսների օրինակով: Մակայն ինքնությունների միահյուսման առավել ծավալուն սյուժետային գիծ զարգանում է հենց գրող Օրհան և Քայի կերպարների միջև: Օրհանը սպանված Քայի ընկերն է, ով նրա մահից հետո այցելում է ինչպես Ֆրանքֆուրթ, այնպես էլ Կարս, որպեսզի փնտրի Քայի կանաչ կազմով տետրը, սակայն ստացվում է, որ փնտրում է իր ինքնությունը: Փամուքը այստեղ ևս բավական վարպետորեն ստեղծում է քառտիկ պատկերներ: Մասնավորապես՝ Օրհանը և՛ Կարսում, և՛ Ֆրանքֆուրթում գնում է նույն վայրերը, որտեղ եղել է Քան, քայլում է նույն փողոցներում, շփվում նույն մարդկանց հետ,

⁸ Նույն տեղում, էջ 119:

որոնցից ոմանք իրեն նմանեցնում են Քային, և Օրհանը հարցնում է ինքն իրեն. «Ինչքան կարող է մարդ իր մեջ լսել այլ մարդու ձայնը»⁹:

Վեպում կիրառված այս հեղինակային դիմակը, իրոք, օգնում է քառասյին պատկեր ստանալու հարցում. հեղինակը ավելի է միջամտում սյուժեին, անընդհատ դիմելով ընթերցողին, ընդհատելով սյուժետային գիծը: Սա իրական Օրհան Փամուքն է, սակայն գրքում ներկայացվում է որպես գրող Օրհան անունով: Հետաքրքիր է, որ հետագայում էլ Փամուքը դուրս չի գալիս այդ կերպարից և հեռուստատեսային մի հաղորդման ժամանակ այդ կերպարին վերաբերող հարցին պատասխանում է. «Ոչ դա ես չեմ, այլ Օրհան անունով մի կերպար»¹⁰:

Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ Օրհան Փամուքի «Չյուն» վեպը հստակ պոստմոդերնիստական ստեղծագործություն է հիմնված քառսյին պատկերների և փնտրտուքի վրա: Քաղաքական իրողությունները այստեղ հանդես են գալիս լոկ որպես ֆոն և այն էլ նկարագրված են հաճախ այլաբանական երանգավորմամբ:

ПОСТМОДЕРНИСТСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ СИМВОЛА ПОЛИТИЧЕСКОГО ИСЛАМА В РОМАНЕ ОРХАНА ПАМУКА «СНЕГ»

Геворг Саакян

(резюме)

Опубликованный в 2002 году роман Орхана Памука «Снег», по словам самого автора, имеет политическую направленность, однако Памук отмечает, что политический роман давно

⁹ Նույն տեղում, էջ 413:

¹⁰ Esen N., Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar, İstanbul, 2012, s. 90.

уже устарел, поэтому он был вынужден написать «новый, экспериментальный, постмодернистский роман». В основе сюжета проблема исламского женского платка и, в особенности, запрет на его ношение в образовательных учреждениях Турции. В романе имеет место четкое представление хаотической ситуации, которая и становится основной средой для развития сюжета.

THE POSTMODERN REPRESENTATION OF THE SYMBOL OF POLITICAL ISLAM IN THE NOVEL "SNOW" BY ORHAN PAMUK

Gevorg Sahakyan

(summary)

Orhan Pamuk's novel "Snow" (2002) in the words of the author has political orientation, but Pamuk mentions that the political novel is already obsolete that's why he had to write "new, experimental, postmodern novel". The problem of Muslim women head scarves becoming the symbol of political Islam and, particularly, the prohibition to wear them in the schools in Turkey is the basis of the book. There is a representation of exact chaotic situation which becomes the main environment for the development of the plot.

СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИКА ВЛАСТЕЙ АЗЕРБАЙДЖАНА В ОТНОШЕНИИ ЛЕЗГИН

Ключевые слова: азербайджанские лезгины, многонациональный Азербайджан, Кавказ, “Садвал”

В начале XX в. на Южном Кавказе, в результате стечения многих обстоятельств, была образована Азербайджанская республика, которая включила в себя не только территории Армении (Нахичевань, Равнинный и Нагорный Арцах), но и регионы, где компактно проживали другие народы (лезгины, талыши, удины, ингилойцы и др). Например, один из лидеров Белого движения генерал А. Деникин в своих “Очерках русской смуты” писал: “Все в Азербайджанской республике было искусственным, “не настоящим”, начиная с названия взятого взаимобразно у одной из провинций Персии. Искусственная территория, обнимавшая лезгинские Закаталы, армяно-татарские Бакинскую и Елисаветпольскую губернии и русскую Мугань и объединенная турецкой политикой в качестве форпоста пантюркизма и панисламизма на Кавказе. Искусственная государственность. Наконец, искусственно держалось и азербайджанское правительство: первоначально – волею Нури-паши, потом – генерала Томсона и в дальнейшем – просто по инерции”¹. Впоследствии руководство Советского Азербайджана начало проводить политику ассимиляции коренных народов республики «превращая» их в тюрков. Однако, политика “гласности и демократии” провозглашенная последним руководителем СССР М. Горбачевым, привела к расцвету национального самосознания у многих народов

населяющих Советский Союз, в результате чего на территории огромной империи, в последние годы ее существования, вспыхнули межнациональные конфликты. Больше всего таких конфликтов вспыхнуло в Закавказье (армяно-азербайджанский конфликт в НКАО Азербайджана, абхазский и югоосетинские конфликты в Грузии). Однако кроме этих конфликтов в Грузии и Азербайджане есть так же конфликтотенные регионы, которые представляют еще большую опасность для этих стран, чем существующие конфликты.

В этой статье рассмотрим ситуацию в одном из конфликтотенных регионов Азербайджана – Лезгистане.

Лезгистан – занимающая юго-восточную часть большого Кавказского хребта горная область, где веками проживают лезгины. В процессе образования государств и изменений границ, лезгинский народ оказался разделенным по реке Самур между двумя странами – Россией (к Лезгистану относится ряд районов южного Дагестана) и Азербайджаном. Здесь лезгины компактно проживают на северо-востоке республики (в Кусарском, Кубинском, Хачмасском, Габалинском, Огузском, Шекинском и Гахском районах)².

В годы советской власти азербайджанские лезгины подвергались всяческому гонениям, в республике шел процесс насильственной ассимиляции лезгин. После принятия Конституции 1936 г. государственным языком народов, населяющих многонациональный Азербайджан, был утвержден азербайджанский, вследствие чего в школах лезгинских районов было упразднено преподавание лезгинского языка. После принятия новой конституции и обмена паспортов представителей многочисленных народностей постарались записать азербайджанцами. В результате этой операции более 500 тыс. (по другим данным

¹ См. Гаджиев К., Геополитика Кавказа, Москва, с. 102.

² <http://wikipedia.org/wiki/лезгины#cite-note-11>

300 тыс.) лезгин приняли новое этническое название – азербайджанец. Те, у кого в графе «национальность» значилось «лезгин», с конца 30-х до середины 50-х гг. XX в. за обучение в средних и высших учебных заведениях должны были платить специальный налог в размере 440 рублей³.

Почти полностью было уничтожено и культурное наследие лезгинского народа. Действовавший с 1906 г. в Баку Национальный лезгинский театр был закрыт, а построенная еще в 1169г. в том же Баку «Лезги мечеть» по решению азербайджанских властей была переименована в «Мечеть XII века»⁴. Для выдавливания лезгинского населения из республики бакинские правители абсолютно не обращали внимание на социально-экономическую ситуацию в районах компактного проживания этого этноса. Уровень жизни на северо-востоке Аз. ССР был самым низким в республике.

Еще в начале 1960-х годов, в среде лезгинских студентов Дагестана зародилось движение «Садвал» («Единство»). Ее главной целью была защита и продвижение интересов лезгинского народа. Когда Советский Союз находился на грани краха «Садвал» начала выступать как политическая организация. 28 сентября 1991 г. в селе Касумкент в Дагестане состоялся 3-й съезд лезгинского народа, на котором была принята Декларация о восстановлении государственности лезгинского народа в пределах Российской Федерации. Это решение не вызвало восторга у Баку, что породило еще большую напряженность между азербайджанцами и лезгинами.

Во время карабахской войны на первую линию направлялись не азербайджанские военные, а солдаты набранные из национальных меньшинств, в том числе и лезгин. В результате лезгины отказались воевать в рядах

национальной армии Азербайджана⁵. В конце февраля 1992г. азербайджанское правительство приняло решение о строительстве трубопровода Самур-Апшерон, по которому вода из Самура – единственной крупной реки во всем Лезгистане – доставляются в Баку и Сумгаит. Из-за этой политики река Самур очень сильно обмелела, в результате чего Мюшкюрская долина, где проживают более 100тыс. лезгин лишилась единственного источника воды. Под патронажем «Садвала» лезгины начали борьбу за самоопределение. 6 апреля 1992г. в Москве прошла демонстрация лезгин, которые требовали от руководства РФ защиты их прав и интересов в Азербайджане. 3 июля 1993г. организация «Садвал» получила официальную регистрацию в Минюсте Дагестана⁶. Активизация членов этой организации и попытки втянуть РФ во внутренние дела Азербайджана вызвали резкую реакцию у Баку. В мае 1996г. 11 членов «Садвала» были осуждены на закрытом процессе за организацию взрыва в бакинском метрополитене в 1994г.⁷. Организация была объявлена вне закона на территории Азербайджана. Нужно так же отметить, что многие политические деятели и эксперты в Азербайджане считают «Садвал» детищем спецслужб РФ. Они предполагают, что с помощью этой организации Москва дестабилизирует ситуацию на северо-востоке республики и создает для себя еще одну возможность (первое- НК конфликт) для вмешательства во внутренние дела Азербайджана. Лезгинский вопрос вновь всплыл в российско-азербайджанских отношениях, когда президенты двух стран- Д. Медведев и И. Алиев 3 сентября 2010 года подписали «Договор о государственной границе между двумя

³ Там же, с. 30.

⁶ <http://wikipedia.org/wiki/Лезгины>

⁷ Четерян В., Малые войны и большая игра, Ереван, 2003, с. 72.

³ [Lez.wikipedia.org/wiki/ Лезги-члал](http://Lez.wikipedia.org/wiki/Лезги-члал)

⁴ Ванюков Д., Веселовский С., Непризнанные государства, Москва, 2011, с. 29.

государствами» по которому два села Магарамкентского района Дагестана Храх-Уба и Урьян-Уба отошли к Хачмазскому району Азербайджана вместе с лезгинами-гражданами РФ (более 450 человек)⁸. Это решение лидеров двух государств вызвало шквал резкой критики со стороны лезгинских организаций действующих в РФ («Садвал», «Федеральная Лезгинская Национально-Культурная автономия» и др.). Однако российская сторона устами посла РФ в Азербайджане Василия Истратова подтвердила, что считает сёла Храх-Уба и Урьян-Уба территорией Азербайджана⁹. Однако жители села Храх-Уба 8 февраля 2011 года провели в Махачкале митинг, где высказали недовольство руководством Азербайджана, которая от них требует принятия азербайджанского гражданства под угрозой депортации без выплаты компенсаций за имущество и земельные участки¹⁰. 26 декабря 2012 г. Правительство Дагестана выделило 900 миллионов рублей на переселение лезгин из этих двух сёл Азербайджана в Россию¹¹. В июне 2013 года Федеральная Лезгинская Национально-Культурная Автономия (ФЛНКА) сообщила о том, что РФ снова отдала часть территории Дагестана Азербайджану. Российские власти отдали соседнему государству три больших участка с горными пастбищами которые для выпаса скота и сельскохозяйственных нужд использовали местные жители-лезгины. По данным ФЛНКА передача этих территорий Азербайджану произошло после

⁸ МИД РФ: Граница между Россией у Азербайджаном определена как по дну Каспийского моря, так и по суше. www.pegnum.rf/news/1373956.html

⁹ Посол России: села Храхоба и Урьяноба принадлежат Азербайджану. www.deyerler.org/ru/25636/-posol-rossii-sela-urjanoba-khrakhoba.html

¹⁰ Жители российского анклава в Азербайджане провели митинг в Махачкале. www.lenta.ru/news/2011/02/08/hrahuba

¹¹ Дагестан у пондобилось 900 миллионов на переселение лезгин из Азербайджана, www.lenta.ru/news/2012/12/26/resettlement/

состоявшегося в мае 2013 г. совместного заседания российско-азербайджанской комиссии по демаркации государственной границы. Вице-президент ФЛНКА Сабир Мамедов и руководитель Докузпаринского района Дагестана Аббасов выступили с протестом, однако дипломаты из МИД РФ заявили: «Всё уже решено...»¹². В июне 2013 г. резко обострилась ситуация в Дербенте, местная власть решила переименовать одну из улиц города в честь покойного президента Азербайджана Гейдара Алиева. Этому воспротивились местные лезгины и поддерживающие их «Садвал» и ФЛНКА. Митинг организованный местными лезгинскими активистами против этой затеи властей был жестоко пресечён местной милицией и эмиссарами из Баку¹³. Репрессии в отношении ФЛНКА, которая в последние два-три года очень активно защищала интересы лезгинского меньшинства в Азербайджане не заставили себя долго ждать. Баку считает ФЛНКА ангажированной российскими властями и подрывающей суверенитет Азербайджана. В августе 2013 года, за несколько дней до визита президента РФ в Баку, в Азербайджане были арестованы родственники руководителей ФЛНКА Арифа Керимова и Амиля Саркарова. Двое из трёх задержанных были гражданами РФ. Всем им были предъявлены обвинения в хранении наркотиков. За это они могли провести в тюрьме от 7 до 12 лет. 4 сентября 2013 года журналист Максим Шевченко на заседании Совета по правам человека при президенте РФ назвал арест вызовом для России и лично президенту страны. В. Путин тут-же дал поручение МИД-у разобраться с арестами российских предпринимателей в Азербайджане. Однако азербайджанские власти этих людей

¹² Словецкий В., Территориальные отступники. Россия продолжает раздачу своих земель. www.svpressa.ru/society/article/69118/

¹³ Курбанов Х., Дербентский митинг. Шаг назад. www.lezgistan.tv/novosti/derbentskij-miting-shag-nazad/

в бакинских застенках продержали до декабря 2013 года¹⁴. После освобождения задержанных антиазербайджанская деятельность ФЛНКА спала. Накануне даты 100-летия Геноцида армян, в интервью российской телекомпании ТВЦ вице-президент ФЛНКА Руслана Курбанов заявил, что турки никакого геноцида против армян не совершали. Антиармянские заявления Курбанова были резко осуждены лидером «Садвала» Назимом Гаджиевым¹⁵. С весны 2015 года на территории Дагестана начались нападения на лидеров запрещенного в Азербайджане движения «Садвал». 24 марта 2015 года один из лидеров «Садвала» Руслан Магомедрагимов был найден мертвым в Каспийске. Руслан Магомедрагимов был общественным деятелем "митингового формата", заявил Руслан Курбанов, вице-президент Федеральной лезгинской национально-культурной автономии (ФЛНКА) и председатель исполкома Российского конгресса народов Кавказа.

"Последние несколько лет он пытался реанимировать бренд движения «Садвала», которое "гремело" в начале 90-х, после развала Союза, и является запрещенным в Азербайджане. В те годы движение выступало за воссоединение лезгинских земель, разделенных между двумя государствами. На данном этапе они поднимали ключевые проблемы лезгин, в том числе и связанные с разделенностью, но, насколько я знаю, в открытом публичном пространстве тему воссоединения они в последнее время не затрагивали. Брались за озвучивание самых болезненных проблем для лезгин и для руководства Дагестана, таких как выселение из Азербайджана российских граждан – жителей селения Храх-Уба или высыхание Самурского леса из-за откачки воды", -

¹⁴ Арестованные родственники членов ФЛНКА вышли на свободу. http://lezgiyar.ru/news/rodstvonniki_chlenov_flnka_vyshli_na_svobodu/2013-12-17-1931

¹⁵ Лидер «Садвала»: Факт геноцида армян не в силах оспорить, а «геноцид в Губе»-вымышленный акт. russia-armenia.info/model18294

сказал Курбанов¹⁶. А один из лидеров движения Альберт Эседов сообщил, что Руслан Магомедрагимов был задушен¹⁷. Этим убийством однако давление на лидеров «Садвала» не закончилось. 21 марта 2016 года в своем доме в Махачкале по улице Амехана Султана был обнаружен мертвым с многочисленными ножевыми ранениями лидер движения «Садвал» Назим Гаджиев¹⁸. Что касается демографической ситуации в лезгинонаселенных районах, то здесь ситуация неоднозначна. Почти все лезгинские национальные и земляческие организации, а так же многие независимые эксперты обвиняют власти Азербайджана в грубых фальсификациях. Согласно первой переписи населения Российской империи от 1897г., на территории, которая позже вошла в состав Азербайджана, проживало 64 тыс. лезгин. В дальнейшем численность лезгин увеличивалась как за счет миграции из Дагестана в азербайджанские города, так и за счет естественного прироста. Однако, если верить официальной статистике за последние 10 лет (с 1989 – 1999 гг.) их численность увеличилась только на 6%. То есть, если в 1989г. их было 171400 человек, то в 1999г. лезгин в Азербайджане стало 178тыс¹⁹. Однако правительство Азербайджана на этом не остановилось. По данным переписи населения Азербайджана от 2009 года в Азербайджане проживало 180 300 лезгин, то есть за десять лет число лезгин

¹⁶ Эксперты в Дагестане считают насильственной смерть Руслан Магомедрагимов. www.kavkaz-uzel.ru/articles/259522/

¹⁷ Следствие не нашло признаков убийства в гибели Руслан Магомедрагимов. www.kavkaz-uzel.ru/articles/259442/

¹⁸ Источник: лидер лезгинского движения «Садвал» убит в Махачкале. tass.Ru/proisshestiya/2758167

¹⁹ Шахбанов М., Дагестанцы и чудеса азербайджанской арифметики. www.regnum.Ru/news/1458816.html

увеличилось всего лишь на 1700²⁰. При этом по данным представителей лезгинских национальных движений, реальная численность лезгин Азербайджана составляет 600-800тыс. человек, дагестанские демографы отмечают цифру 450тыс., а независимые азербайджанские эксперты считают, что у них проживает 250-260 тыс. человек²¹.

Несмотря на то, что ситуация в азербайджанском Лезгистане стабильна, мы думаем, что это временное явление, так как оно достигнуто не с помощью реформ, которые так необходимы для населения этих регионов, а обусловлено репрессивной политикой Баку, который не приемлет инакомыслия среди национальных меньшинств населяющих республику. Как и в былые советские времена, так и сейчас, официальный Баку продолжает политику ассимиляции и тюркизации коренных народов Азербайджана, жонглирует цифрами – уменьшая их численность. Все это делается для того, чтобы не допустить впоследствии, превращения Азербайджана в федеративную республику, как того требуют от официальных властей Баку не только лезгины, а также талыши, аварцы, таты, удины, ингилойцы, цахуры с вытекающими из этого преференциями (открытие школ и классов с обучением родного языка, открытие культурных центров, предоставление квот для нацменьшинств в структурах местной власти и т.д.).

По нашему мнению сепаратистские тенденции в Лезгистане представляют еще большую опасность для Азербайджанской республики, чем отделившийся Нагорный Карабах, который более 20 лет назад провозгласил свою независимость и не контролируется Баку.

²⁰ Харатян Г., Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане в контексте поиска и кризиса идентичности азербайджанцев. Удины:крах всех усилий самосохранения, Москва, 2015, с.6.

²¹ Искандарян А., Миграции на Кавказе, Ереван, 2003, с. 100.

MODERN POLICY OF THE POWERS OF AZERBAIJAN TOWARDS THE LEZGIN PEOPLE

Gagik Hambaryan

(summary)

The Azerbaijan Republic, which was formed at the beginning of the 20th c., involved territories inhabited by various Caucasian peoples. During the years of the Soviet power the Azerbaijan authorities pushed the policy of assimilation of these people which provoked their protests.

This policy resulted in the Armenian-Azerbaijanian conflict in Nagorni-Kharabakh. Besides this, there exist other conflict-arising regions in Azerbaijan: Lezgistan. According to many experts in these regions separating tendencies hold strong which are more dangerous for Azerbaijan statehood than de facto separated Nagorni-Kharabakh.

ԱՊՐԲԵՋԱՆԻ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԼԵՉԳԻՆՆԵՐԻ ՆԿԱՏՄԱՄԲ

Գագիկ Համբարյան

(ամփոփում)

XX դ. սկզբին ձևավորված Ադրբեջանի Հանրապետության մեջ մտնում էին կովկասալեզու և իրանալեզու ժողովուրդներով բնակեցված տարածքներ: Խորհրդային տիրապետության տարիներից Ադրբեջանի ղեկավարները վարում էին այդ ազգերին ձուլելու քաղաքականություն, որը մեծ դժգոհություններ է առաջացնում վերջիններիս մոտ: Ներկայումս էլ տեղի ունեցող գործընթացները ցույց են տալիս, որ Ադրբեջանի իշխանությունները շարունակում են բնիկ ժողովուրդների ձուլման մշակված քաղաքականությունը, որը հստակ դրսևորվում է նաև լեզգիների նկատմամբ:

ՀԱՅՈՑ ԶԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱՐՁԱԳԱՆՔՆԵՐԸ
«ՆՅՈՒ ՅՈՐՔ ԹԱՅՄՍ»-ՈՒՄ (1914-1916 ԹԹ.)

Բանալի բառեր՝ Հայոց ցեղասպանություն, ամերիկյան մամուլ, կոպորածներ, դեսպանապրուն, զեկուցագրեր, նահանգներ

Հայոց ցեղասպանությանն առնչվող հիմնահարցերը մշտապես եղել են ամենատարբեր գիտական հետազոտությունների խնդրո առարկա: Այս առումով հատկանշական են մասնավորապես ԱՄՆ մամուլում տեղ գտած նյութերը, հատկապես ամերիկյան «Նյու Յորք Թայմս» թերթի հրապարակումները, որոնք ներկայացված են Ռ. Քլոյանի «Հայոց ցեղասպանությունը. ԱՄՆ-ի մամուլի հրապարակումներ (1915-1922)»¹ ժողովածուում: Թեմայի շրջանակներում կատարվել են նաև առանձին ուսումնասիրություններ՝ նվիրված այնպիսի հիմնահարցերի քննությանը, ինչպիսիք են՝ «պաշտոնական Վաշինգտոն-ամերիկյան մամուլ հարաբերությունները, ամերիկյան կառավարության ազդեցությունը մամուլի վրա»²:

Հայոց ցեղասպանության առանձին հիմնահարցերի քննությանը նվիրած ուսումնասիրությունների համապատկերում թերևս արդիական է ամերիկյան առաջատար «Նյու Յորք Թայմս» լրագրի (1914-1916 թթ.) հրապարակումների ժամանակագրական ուսումնասիրությունը: Սույն հոդվածում փորձել ենք վերլուծել թերթի հրապարակումներում զետեղված Հայոց պատմության արյունոտ էջերից մեկի՝ Հայոց

¹ St' u, Kloian R. D., The Armenian Genocide, News Accounts from the American Press: 1915-1922, 2005.

² Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Զաքարյան Ս., Հայոց ցեղասպանության լուսաբանումը ԱՄՆ մամուլում (1915-1917 թթ.) Հայոց ցեղասպանության պատմության և պատմագրության հարցեր, № 4, Երևան, 2001:

ցեղասպանության վերաբերյալ առկա տեղեկատվությունը, համադրությամբ տալ 1914-1916 թթ. Օսմանյան կայսրությունում հակահայկական քաղաքականության հնարավորինս ամբողջական պատկերը, պարզել, թե ԱՄՆ-ի իշխանություններն ինչ կերպ են արձագանքել այդ իրողություններին, ինչ չափաբաժնով է հանրությանը հրամցվել Թուրքիայի հայակործան գործելակերպը: Թերթում հրատարակված առանձին նամակների, հայտարարությունների, հաշվետվությունների, հաղորդագրությունների, զեկույցների, ականատեսների վկայությունների փոխկապակցված ուսումնասիրության և համադրության միջոցով փորձել ենք հնարավորինս նորովի լուսաբանել Թուրքիայի՝ հայերի ցեղասպանությանն ուղղված ծրագիրը, վերջինիս տարածաժամանակային ու ծավալային ընդգրկումն ու իրագործման կառուցակարգը: Անդրադարձել ենք նաև մինչ այժմ ինչ-ինչ պատճառներով անհայտ մնացած կամ տարբեր մեկնաբանություններ ստացած նյութերին, արժևորել դրանք արդի պայմաններում: Այս համատեքստում ի ցույց են դրվում նաև Թուրքիայի կողմից դեռևս հարյուր տարի առաջ իրականացված եղեռնագործության առնչությամբ մեծ տերությունների մինչ այժմ անպատասխան մնացած և անորոշությամբ քողով պատված քաղաքականության էությունը և այդ առնչությամբ ԱՄՆ-ի ինչպես անցյալում, այնպես էլ ներկայիս դիրքորոշումը Թուրքիայի մերժողական քաղաքականության նկատմամբ:

1914 թ. նոյեմբերի համարներից մեկում հաղորդում է տպագրվում Թուրքիայում քրիստոնյաների վտանգված լինելու մասին³. Բոլոր տղամարդիկ հարկադրաբար զորակոչվում էին բանակ: Այստեղ հրապարակվում է նաև նոյեմբերի 11-ին Պետրոգրադից ստացված հաղորդագրություն, որում ասվում է. «Կ. Պոլսից այստեղ ժամանած փախստականները հայտնել

³ St' u, The New York Times, November 12, 1914 (3:5<7), Report christians in peril in Turkey.

են, որ Թուրքիայում իրավիճակը ընդհանուր առմամբ սարսափելի է»⁴: Ահազանգում են, որ քրիստոնյաներին և հատկապես հայերին վտանգ է սպառնում, հայտնում են վերջիններիս նկատմամբ Թուրքիայում կատարված ավազակությունների, սպանությունների և դաժանությունների մասին: 1915 թ. հունվարին թերթում հրապարակվում է «Քրիստոնյաները մեծ վտանգի մեջ են»⁵ խորագրով հաղորդագրությունը, որում տեղ է գտել Թալեաթի «Թուրքիան՝ միայն թուրքերի համար» հայտարարությունը: 1915-ի մարտին թերթում տպագրվում է հայ բժիշկ Տերտերյանի տեղեկատվությունը, ըստ որի Ալաշկերտի ողջ հարթավայրը ծածկված է տղամարդկանց, կանանց և երեխաների դիակներով: Նշվում է, որ այս շրջանից ռուսական զորքերի նահանջելուց հետո քրդերը հարձակվել են տեղի անօգնական ժողովրդի վրա և նրանց փակել մզկիթներում. «Տղամարդիկ սպանվել են, իսկ կանայք թշվառ են հեռավոր լեռները»⁶:

1915-ի ապրիլի 28-ին «Նյու Յորք Թայմս»-ում հրատարակվում է դեսպան Մորգենթաուի «Կոչ Թուրքիային՝ դադարեցնել ջարդերը» խորագրով հաղորդագրությունը, որտեղ ասվում է. «100-ից ավելի ականավոր հայեր ձերբակալվել են հեղափոխական շարժումներին մասնակցելու շինձու պատրվակով»⁷: Ապրիլի 29-ին լրագիրը հանդես է գալիս բռնություններից տուժած հայերին ամերիկյան Կարմիր խաչի կողմից ցուցաբերվող օժանդակությունն արգելելու մասին Թուրքիայի կառավարության որոշման հրապարակմամբ⁸: Ըստ լրագրի հաղորդած տեղեկատվության՝ մի քանի շաբաթ

առաջ հայերի դեմ թուրքերի կողմից իրականացվող ոճրագործությունների մասին նամակով հաղորդվել է ամերիկյան Կարմիր խաչի աշխատակազմին՝ խնդրելով, որ տուժածներին օգնելու համար Թուրքիա ուղարկվեն բժիշկներ և բուժքույրեր: Այստեղ կան նաև անառարկելի փաստեր Թուրքիայի կառավարության կողմից իրականացվող հայաջինջ քաղաքականության, հայ ժողովրդի հալածանքների, կոտորածների և խոշտանգումների, ինչպես նաև վերջիններիս նկատմամբ ԱՄՆ-ի դիրքորոշման վերաբերյալ: Թերթում տպագրված նամակներից մեկում հայերի նկատմամբ իրականացվող բռնապետական քաղաքականությունը բնորոշվում է որպես «պատմության մեջ արձանագրված ամենամեծ ու ամենահամակարգված ջարդերի շարք»⁹:

1915 թ. մայիսից «Նյու Յորք Թայմս»-ում զետեղվում են հաղորդագրություններ Վանում հայերի նկատմամբ քրդերի և թուրքերի կողմից իրականացվող դաժանությունների, կոտորածների, կոտորված վեց հազար հայերի, ինչպես նաև վերջիններիս ինքնապաշտպանության մասին¹⁰: 1915 թ. մայիսի 24-ին թերթում հրատարակվում է Մեծ Բրիտանիայի, Ֆրանսիայի և Ռուսաստանի պաշտոնական համատեղ հայտարարությունը, որում կոչ էր արվում պատժել հայերի զանգվածային սպանությունն իրականացնող թուրքերին: Ինչպես նշվում է սույն հրապարակման մեջ. «Արդեն մեկ ամիս է, ինչ օսմանյան իշխանությունների թողտվությամբ և օժանդակությամբ քրդերն ու Թուրքիայի բնակչությունն զբաղվում են հայերի ոչնչացմամբ: Նման կոտորածները տեղի են ունեցել ապրիլի կեսերին Էրզրումում, Մուշում, Ջեյթունում և ամբողջ Կիլիկիայում»¹¹: Հայտարարության մեջ արձագանք են գտնում

⁴ St' u, The New York Times, November 11, 1914, Special Cable to New York Times Petrograd.

⁵ St' u, The New York Times, January 13, 1915 (3:4,5), Christians in great peril.

⁶ St' u, The New York Times, March 20, 1915 (4:3), Whole plain strewn by Armenian bodies...

⁷ Չաքարյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 72:

⁸ St' u, The New York Times, April 29, 1915, Turkey bars Red Cross.

⁹ Նույն տեղում:

¹⁰ http://www.armeniapedia.org/index.php?title=6%2C000_Armenians_Killed_nyt_19150518:

¹¹ St' u, The New York Times, Published: May 24, 1915, Allies to punish turks who murder...

նան Վանի շրջանում տեղի ունեցած շուրջ հարյուր գյուղերի բնակչության սպանությունները, քաղաքում քրդերի կողմից հայկական թաղամասի շրջափակումը, միևնույն ժամանակ Կ. Պոլսում անմեղ հայ բնակչության դեմ Օսմանյան կառավարության մոլեգնումը: Օսմանյան կառավարության դեմ ուղղված մեղադրանքներին հաջորդում է պատերազմն սկսելուն պես քրդերի և թուրքերի կողմից հազարավոր հայերի կոտորածների մասին տեղեկատվությունը, իսկ 1858-1886 թթ. իրադարձությունները բնորոշվում են «Հապճեպ Ցեղասպանություն»¹²:

Թուրքերի կողմից իրականացված հայերի մեծածավալ ջարդերն ու տեղահանությունները արձագանք են գտնում թերթի նաև հուլիս ամսվա համարներում: Լրագրում տեղ են գտնում Թուրքիայից վերադարձած ամերիկացի զբոսաշրջիկների վկայություններն Օսմանյան կայսրությունում քրիստոնյա հայերի և հույների պարբերաբար իրականացվող բռնի տարհանումների, սրի կամ սովի մատնվելու վտանգի և կամ էլ իսլամ ընդունելու հարկադրանքի մասին: Տեղեկատվություն է հաղորդվում նաև Էրզրումի, Վանի, Բիթլիսի, Դիարբեքի, Խարբերդի և Ադանայի վիլայեթներից տասնյակ հազարավոր հայերի վտարման մասին: Մակայն պետք է նշել, որ այս ամենի մասին թերթում հրատարակվում էր մասամբ կրելով զուտ որոշակի մեղադրական ենթատեքստով տեղեկատվության բնույթ առանց որևէ գնահատականի ինչը հաստատում է այն փաստը, որ այս հարցում «ԱՄՆ-ի դիրքորոշումն ընդգծված չեզոք էր»¹³: Նման դիրքորոշումը պատճառաբանվում է ԱՄՆ-ի կողմից Օսմանյան կայսրության հետ չթշնամանալու և դրանից բխող իրավաքաղաքական շահերի հանգամանքով¹⁴:

¹² Թոնի Ս. Քահվե, Հայոց ցեղասպանությունը, Հայոց ցեղասպանության վերաբերյալ բանավոր և գրավոր փաստերի զեկուցում, էջ 3:

¹³ Չաքարյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 73:

¹⁴ Տե՛ս, Մերձավոր Արևելք, Հողվածների ժողովածու, էջ 43:

Օգոստոսի համարներում թերթը հանդես է գալիս Բիթլիսի շրջանում թուրքերի կողմից գնդակահարված և Տիգրիս գետը նետված 9000 կանանց ու երեխաների, Կիլիկիայի հայ բնակչության հալածանքների մասին տեղեկատվությամբ: Նշվում է շուրջ 40 000 սպանված հայերի, այդ թվում նաև՝ Կ. Պոլսում հրապարակայնորեն կախաղան հանված Հնչակյան կուսակցության քսան անդամների մասին¹⁵:

Օգոստոսի 18-ի համարում հրապարակված նամակով հայերի ջարդերը որակվում են որպես ամբողջ հայ բնակչության թուրքերի կողմից կանխամշակված ոչնչացման ծրագիր¹⁶: Բիթլիսի եղեռնագործություններն ու հայաբնակ քաղաքներից հայերի արտաքսումը և բռնագաղթը արձագանք են գտնում «Նյու Յորք Թայմս»-ի օգոստոս ամսվա հաջորդ հրապարակումներում:

1915 թ. սեպտեմբեր-հոկտեմբեր ամիսներին թերթում հրապարակվում են հայերին օժանդակելու և օգնություն տրամադրելու ուղղությամբ ԱՄՆ-ի կողմից իրականացվող միջոցառումների մասին լուրեր, որոնք գերազանցապես կրում էին նյութական և մարդասիրական բնույթ՝ զուրկ պաշտոնական որևէ գնահատականից:

Այսպես, 1915 թ. սեպտեմբերից թերթի հրապարակումներում ի հայտ են գալիս ԱՄՆ-ի արձագանքները տեղի ունեցող իրադարձությունների առնչությամբ: Ասվածի վկայությունը սեպտեմբերի 5-ի համարում տեղ գտած «1 500 000 հայեր սովամահ են լինում» վերտառությամբ հրապարակումն է, որի հիմքում Հայկական օժանդակության ֆոնդի ամերիկյան կոմիտեում Կ. Պոլսից ստացված նամակներն էին՝ հունիսի 15 և հուլիսի 12 թվագրմամբ, որոնցում նկարագրվում էին այն սարսափները, որոնց պարբերաբար ենթարկվում էին հայ

¹⁵ <http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=980CE4DE133FE233A25757C0A96E9C946496D6CF>

¹⁶ Տե՛ս, <http://www.genocide-museum.am/eng/photos/s1.gif> :

քրիստոնյաները Թուրքիայում¹⁷: Մա, ըստ էության, Թուրքիայի կողմից հայաբնակ նահանգներում տեղացիներին բնաջնջելու պլանի կազմակերպման և իրականացման ևս մեկ արձագանք էր՝ ուղղված ԱՄՆ-ի տևական անտարբեր չեզոք դիրքորոշման «խախտմանը» և նպատակաուղղված Ամերիկայի կողմից անմիջական օգնություն ստանալուն ու այժմ արդեն որպես «պետական հանցագործություն»¹⁸ բնորոշվող «քրիստոնյա տարրի ոչնչացման»¹⁹ միտում ունեցող իրողության հնարավոր կանխարգելմանը:

Արդեն սեպտեմբերի կեսերից ԱՄՆ-ի չեզոքությունը փոխվում է որոշակի կանխարգելիչ նպատակադրումներով ու վերաբերմունքով, որի արտահայտությունը «Նյու Յորք Թայմս»-ի 1915 թ. սեպտեմբերի 24-ի համարում հրապարակված թուրքերի և քրդերի կողմից քրիստոնյաների սպանող դադարեցնելու Վաշինգտոնի պահանջն էր²⁰: Նախատեսվում էր մի քանի օրվա ընթացքում դժբախտ հայերի օգնության ծրագիր մշակել: Չնայած ԱՄՆ-ը փորձում էր դադարեցնել հայերի սպանողը, այնուամենայնիվ, թուրքերի «Հայաստանն առանց հայերի» ծրագրի իրագործումը շարունակվում էր:

1915 թ. հոկտեմբերից «Նյու Յորք Թայմս»-ում տեղ են գտնում ԱՄՆ-ում սկսված մարդասիրական շարժման արձագանքները, որոնք միտված էին այս կամ այն չափով միջոցներ տրամադրելուն և մի ամբողջ ազգի բեկորները փրկելուն: Հոկտեմբերի 4-ին լրագրի էջերում տպագրվում է դեռևս սեպտեմբերի կեսերին ԱՄՆ-ում ստեղծված Հայկական կոտորածների ուսումնասիրման ամերիկյան կոմիտեի զեկույցը՝ կազմված այդ ժամանակահատվածում տեղի ունեցած դեպքերի վերաբերյալ ամերիկյան դիվանագետների վկայություն-

¹⁷ St' u, The New York Times, September 5, 1915, 1,500,000 armenians starve:

¹⁸ Ինչպես լուսաբանել Հայոց ցեղասպանության թեման, էջ 12:

¹⁹ <http://www.armenian-genocide.org/9-14-15.html>:

²⁰ St' u, The New York Times, September 24, 1915, Washington Asked to Stop Slaughter of Christians by Turks and Kurds.

ները հավաստող և Հայոց ցեղասպանության առանձին դրվագները պատկերող հրապարակումներից: Զեկույցը հայերի նկատմամբ թուրքերի չարագործությունների, վայրագությունների վերաբերյալ կոմիտեի կողմից իրականացված հետազոտությունների արդյունք է²¹:

Հոկտեմբերի 7-ին թերթը հրապարակում է տեղեկատվություն հայ մտավորականության սպանդի մասին, ինչպես նաև Կ. Պոլսում ամերիկյան դեսպան Մորգենթաուի Թուրքիայում գտնվող հայերին օժանդակելու և նյութական օգնություն ցուցաբերելու մասին հեռագիրը²²:

Թերթի հոկտեմբեր ամսվա համարներում Թուրքիայի կառավարության ճնշմամբ զետեղվում է նաև հայերի նկատմամբ իրականացվող գործողությունները հերքելու և քողարկելու մասին տեղեկատվություն: Ընդ որում, ինչպես հոկտեմբերի 10-ի համարում թերթը հայտնում է, օսմանյան մայրաքաղաքում հայերի նկատմամբ խիստ միջոցներ առհասարակ չեն նախատեսվում և իրականացվում: Նման ժխտողականության հիմքում նաև Գերմանիայի կառավարության կողմից ներկայացված առարկություններն էին²³:

Թերթի հոկտեմբերի 18-ի համարը հանդես է գալիս Նյու Յորքում տեղի ունեցած ժողովում հայերի կոտորածի դեմ հանրահավաքի և պաշտոնական բողոք ներկայացնելու որոշման մասին լրատվությամբ²⁴: Ընդ որում՝ զուտ տեղեկատվություն հաղորդելու գործառույթից բացի՝ «Նյու Յորք Թայմս»-ի լրատվությունը բնորոշվում է նաև թուրքական

²¹ St' u, The New York Times, New York, Monday, Oktober 4, 1915, Report of Eminent Americans Says They are Unequaled in a Thousand Years.

²² St' u, The New York Times, Thursday October 7, 1915, Already has \$75,000 to help armenians....

²³ St' u, The New York Times, published: Oktober 10, 1915, Pleas for Armenia by Germany futile.

²⁴ St' u, The New York Times, Monday, Oktober 18, 1915, Thousands protest Armenian murders.

կայսրությունում հայերի համար ստեղծված իրավիճակի, թուրքերի անմարդկային գործողությունների և հայերի զանգվածային կոտորածների նկատմամբ ԱՄՆ-ի քննադատական վերաբերմունքի դրսևորումներով: Վերջինս արտահայտվում է հոկտեմբերի 17-ին տեղի ունեցած համաժողովի ընթացքում մասնակից անդամների կողմից ներկայացված զեկույցներում, որոնցով դատապարտվում էին տեղի ունեցած չարագործությունները և որպես այդ դաժանությունները դադարեցնելուն միջնորդող խնդրագիր ուղղվում Գերմանիայի կայսրին:

Նոյեմբերի 1-ին լրագրի էջերում տեղ է գտնում ամերիկյան կոմիտեի հայտարարությունը, որում ասվում է. «Թուրքերի կողմից հայերի բնաջնջմանն ուղղված պատերազմն այնքան սարսափելի է, որ երբ բոլոր փաստերը հայտնի դառնան, աշխարհը կզիտակցի, որ տեղի է ունեցել պատմության մեջ ամենամեծ, ամենացավալի և ամենակամայական ողբերգությունը»²⁵: Հաջորդիվ բերվում են այդ ողբերգությունը հավաստող այլ մանրամասներ:

Լրագրի 1915 թ. դեկտեմբերի հրատարակություններում տեղի ունեցած կոտորածների առնչությամբ շարունակաբար դրսևորվում է ԱՄՆ-ի քննադատական ու դատապարտող դիրքորոշումը: Մեծ տեղ են հատկացվում Ամերիկյան կոմիտեի հայտարարություններին, որոնք որոշ մանրամասներ են հաղորդում հայերի նկատմամբ շարունակաբար իրականացվող կոտորածների բնույթի և ծավալների, դրանց ընդգրկման սահմանների, զոհերի թվի մասին և ընդգծում թուրքերի այդ բռնարարքների նախապես պլանավորված և կանխամտածված լինելու, ինչպես նաև Թուրքիայի կառավարության գործելակերպի միտումնավորության հանգամանքը:

1915 թ. սեպտեմբեր-հոկտեմբեր ամիսների համեմատությամբ՝ 1916 թ. թերթում Հայոց ցեղասպանության արձագանք-

ներն անհամեմատ նվազում են և հրապարակվում նկատելի ընդհատումներով: Այսուհանդերձ՝ 1916 թ. սկզբներին թերթում դարձյալ հրատարակվում են հայերի դաժան կոտորածների և արքայի մասին վկայող ծավալուն պատմություններ:

1916 թ. օգոստոսի 21-ին թերթը հաղորդում է Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցածի մեջ Գերմանիայի դերակատարության մասին: Այն հստակեցվում է փախստականների հիմնադրամի քարտուղարի ներկայացրած այն փաստարկներով, որոնց համաձայն՝ ունենալով մեծ ազդեցություն Օսմանյան կայսրությունում և Փոքր Ասիայում՝ «Գերմանիայի կառավարությունը ոչինչ չի արել ջարդերը դադարեցնելու համար»²⁶: Նա նաև հերքում է կորուստների թվի չափազանցվածության վերաբերյալ լուրերը, որոնք հրապարակվել էին Անգլիայում, և կոնկրետ թվեր նշում 1 000 000 զոհերի ու արտաքսվածների, 500 000 սպանվածների և դեպի լեռները քշված 200 000 փախստականների վերաբերյալ: Թերթում մեջբերվում է ամերիկյան միսիոների տրամադրած տեղեկատվությունը, ով հայերին օգնելու խնդրանքով գերմանացի հյուպատոսներին հղած իր դիմումին ի պատասխան ստացել էր հետևյալ պատճառաբանությունը. «Մենք չենք կարող միջամտել Թուրքիայի գործերին»²⁷:

Հաջորդ՝ նոյեմբերի 12-ի համարում թերթում տպագրվում են ամերիկյան կոմիտեի կողմից տրամադրված և մինչ այդ Փարիզի կառավարության արխիվներում պահվող այն փաստաթղթերի թարգմանությունները, որոնք հայերի սարսափներին ակնատես գերմանացիների կողմից տրված վկայություններ և մանրամասներ էին հաղորդում: Դրանց հեղինակների անունները պահվում էին գաղտնի, չէին հրապարակվում՝ «ակնհայտ զգուշավորության նկատառումներով»²⁸:

²⁵ St' u, The New York Times, November 1, 1915, Aid for Armenians blocked by Turkey.

²⁶ <http://www.armenian-genocide.org/8-21-16.html>

²⁷ Նույն տեղում:

²⁸ St' u, The New York Times, November 12, 1916.

Այդ փաստաթղթերից մեկում ևս մեկ անգամ այն միտքն է արտահայտվում, որ «չնայած գերմանական ժողովուրդը հավանություն չի տալիս այդ ոճրագործությանը, այնուամենայնիվ, Գերմանիայի կառավարությունը չի միջամտում՝ հաշվի առնելով իրենց թուրք դաշնակիցներին»²⁹:

Այսպիսով՝ ամերիկյան մամուլի առաջատար «Նյու Յորք Թայմս» թերթում 1914-1916 թթ. տեղ գտած լրատվության ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ Հայոց ցեղասպանության արձագանքները զգալի տեղ են գրավում լրագրի էջերում: Ուսումնասիրության համար ընտրված լրագիրն արժեքավոր նյութեր է պարունակում քննվող հարցի առնչությամբ, նպաստում Հայոց ցեղասպանության մի շարք հիմնահարցերի պարզաբանմանը: Թերթում հրատարակված նյութերն արտացոլում են Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցած և արդեն հարյուրամյա պատմություն ունեցող ողբերգությունը, լուսաբանում Հայոց ցեղասպանության առանձին փուլերը տարրորոշող, անարձագանք մնացած հանգամանքները բացահայտող և տեղի ունեցածի առավել ամբողջական պատկերն ստեղծող արժեքավոր փաստեր ու մանրամասներ և հնարավորություն տալիս պարզաբանելու այդ ժամանակահատվածում տեղի ունեցած իրողությունների նկատմամբ ԱՄՆ-ի պաշտոնական դիրքորոշումը:

ОТЗЫВЫ О ГЕНОЦИДЕ АРМЯН В ГАЗЕТЕ "НЬЮ ЙОРК ТАЙМС" ЗА 1914-1916 ГГ.

Гаяне Галстян

(резюме)

Публикации газеты "Нью-Йорк Таймс" за 1914-1916 гг. во всеобъемлющий форме и досконально отражают разобла-

²⁹ Նույն տեղում:

чающие подробности постепенного планирования и отдельных этапов осуществления Геноцида армян.

Сопоставление и взаимосвязанное изучение опубликованных в газете отдельных писем, объявлений, отчётов, сообщений, докладов, свидетельств очевидцев играют важную роль в выявлении программы турков, направленной на уничтожение армян, и являются проявлением территориально-временного и объёмного охватывания структуры Турции. Богатый материал, изложенный в газете, отражает целостную картину антиармянских событий, имевших место в Османской империи, что взаимосвязано с этапами геноцида армян и выявляет динамику его развития.

THE RESPONSES ON ARMENIAN GENOCIDE IN NY TIMES FROM 1914 TO 1916

Gayane Galstyan

(summary)

The publications of NY Times from 1914 to 1916 were comprehensive and though in response to the organization and implementation of Armenian Genocide, This shared revealing details such as gradual developments in particular phases also. The combination of the testimonies of witnesses and interconnected researches plus separate letters that have been published in the magazine lead to many announcements, reports, press-releases and the evidences. This audibly proved numerous testimonies and details which express Turkey's program content against Armenian mankind. The rich materials included in the magazine was the reply to the complete picture of anti Armenian events that took place in Osmanian Empire. Those events interconnected the phases of the Armenian Genocide and specify the periods of its development.

Լուսինե Սահակյան
բ.գ.թ., դոցենս
Շուշան Չաքարյան

ԹՈՒՐՔԵՐԵՆԻ ՊԱՏՃԱՌԱԿԱՆ-ՀԱՐԿԱԴՐԱԿԱՆ ՍԵՌԻ
(Ettirgen Çati) ԶԵՎԱԻՄԱՍՏԱՐԱՆԱԿԱՆ
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ

Քանալի բառեր՝ բայի սեռ, բառակազմություն, պար-
ճառական-հարկադրական սեռ, անանցողական բայեր

Թուրքերենի պատճառական-հարկադրական բայասեռի բառակազմական, իմաստաձևաբանական, շարահյուսական և խնդրառական մակարդակների ուսումնասիրությունը շարունակում է մնալ լեզվաբանների ուշադրության կենտրոնում: Այն քննում են ինչպես ձևաբանաշարահյուսական, այնպես էլ բառագիտության ոլորտում: Բայի այս սեռը ցույց է տալիս մի սուբյեկտի կողմից այլ սուբյեկտի հարկադրանքով պարտադրվող գործողություն: Նախադասության մեջ ենթական հիմնականում ստորոցյալի հաղորդած գործողության կատարողն է, սակայն պատճառական (հարկադրական) բայով կազմված նախադասություններում ենթական փոխում է իր գործառույթը և գործողության պարտադրողն է¹: Պատճառական-հարկադրական բայն էլ իր հերթին մատնանշում է ուրիշներին ստիպող կամ էլ պատճառ հանդիսացող գործողություն և արտահայտում է գործողության հարաբերությունն այն սուբյեկտին, որը դրդում է անել որևէ բան կամ ակամայից վերածվում է գործողության պատճառի:

Ներգործականի նման այս սեռն ունի անցողական նշանակություն: Ըստ այդմ էլ՝ ռուս լեզվաբան Ա. Շերբակն առանձ-

¹ Սաֆարյան Ալ., Սողոմոնյան Ա., Լոբնազյոզյան Ս., Թուրքերենի դասագիրք, գիրք Ա, Երևան, 2004, էջ 120-121:

նացնում է երկու գործառույթ. 1. սուբյեկտն ինքն է հանդիսանում գործողության ռեալ իրականացնողը՝ ձևավորվելով անանցողական բայերից՝ դրանք դարձնելով անցողական, օրինակ՝ *durmak* (կանգնել), *durdurmak* (կանգնեցնել), *pişmek* (եփվել), *pişirmek* (եփել), 2. սուբյեկտը հիմնականում տրական հոլովով դրված խնդիր է, որը գործողությունը կատարում է մեկ ուրիշ սուբյեկտի կամքով²:

Թուրքերենում բառաձևի սահմաններում հնարավոր է մի քանի միատիպ կամ տարատեսակ սեռային ցուցիչների կապակցումը³: Այսպես, կրավորական սեռի ածանցը, կապակցվելով պատճառական սեռի ածանցների, գրավում է ետադաս դիրք՝ կազմելով պատճառական բայեր: Անդրադարձ սեռի ածանցները կապակցվելով պատճառական սեռի ածանցներին հանդես են գալիս նախադաս դիրքում⁴: Պատճառական-հարկադրական սեռի ածանցները, միանալով անցողական հիմքերին, ընդարձակում են օբյեկտային կապերը, ուղիղ խնդրի հետ միասին երկրորդական հիմքերը ձեռք են բերում հնարավորություն՝ զուգակցվելու տրական հոլովով լրացման հետ: Այս դեպքում առարկան կամ անձը գործողության փաստացի կատարողն են՝ արտահայտված սկզբնական հիմքով⁵: Օրինակ՝ *Fakat geçayle beraber muhayyilem faaliyete başlıyor, hummalı bir gibi bana olmayacak şeyler düşündürüyordu. Usakajın qhշերվա գալուն պես (qhշերվա հետ մեկտեղ) իմ երևակայությունը աշխատեց և ստիպեց ինձ, ինչպես տենդով հիվանդին, հնարել ամեն տեսակ անհե-*

² Щербак А., Очерки сравнительной морфологии турецкиѳ языков, "Ленинградское отделение", "Наука", 1981, с. 251.

³ Kemiroğlu C., Türkiye Türkçesinde Ettirgenlik, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 4/8, Fall, 2009, s. 1737.

⁴ Айларов Ш., Учебник турецкого языка. Под редакцией академика В. А. Гордлевского, Москва, 1954, с. 251.

⁵ Иванов С., Курс турецкой грамматики, часть 2, Ленинград, 1977, с. 25.

թերթություններ: Անանցողական հիմքերը, միանալով պատճառական-հարկադրական սեռի ածանցներին, հնարավորություն են տալիս նրանց գուգակցվելու ուղիղ խնդրի հետ, այսինքն՝ փոփոխության են ենթարկում օբյեկտային կապերը⁶: Օրինակ՝ *Bütün bir gece başımdan geçenlerin hakikatine beni inandıran yastığının altındaki zarf oldu. Ufurdur qh2եր իմ բարձի տակ դրված ծրարն էր, որ հավատացնում էր այն ամենի ճշմարտությունը, ինչը կատարվել էր ինձ հետ*:

Թուրքերենում պատճառական-հարկադրական սեռը ձևավորվում է *-dir, -dir, -dur, -dür (-tir, -tir, -tur, -tür)* ածանցների կցմամբ: Դրանք միանում են ձայնավորով, հնչեղ բաղաձայնով և խուլ բաղաձայնով ավարտվող հիմքերին հետևյալ օրինակաչափությամբ՝ *-t* ածանցը միանում է *-l, -r* հնչյուններով վերջացող բազմավանկ հիմքերին, *-ir (-ir, -ur, -ür)* ածանցը միանում է *-ç, ğ, ş, t, y* միավանկ հիմքերի մեծ մասին, *ar-er* ածանցը միանում է սահմանափակ թվով միավանկ հիմքերի, *-it (-it, -ut, -üt)* ածանցը միանում է սահմանափակ թվով միավանկ՝ ավելի հաճախ *-k* ով կամ *-rk* ով վերջացող հիմքերին⁷: Օրինակ՝ *-dir, dik-tir-mek* (կարել տալ), *aç-tır-mek* (բացել տալ), *al-dir-mak* (առնել տալ), *gül-dür-mek* (ծիծաղեցնել), *yaz-dir-mak* (գրել տալ) և այլն:

Պատճառական - հարկադրական սեռի կատեգորիան մեկնաբանելու կարևոր հարցերից է բառագիտական և քերականական նշանակությունների հարաբերակցության խնդիրը: Ըստ Ն. Ջանաշիայի՝ այս սեռը կազմվում է անցողական և անանցողական բայերից՝ լեակետային բայի հիմքին բայածանցներ ավելացնելով⁸, որոնք ունեն տարբեր ծագում և միանում են տարբեր բայական հիմքերին: Այս սեռի կազմավորման ժամանակ անանցողական բայը փոխարկվում է անցողականի,

քանի որ բայի այդ ձևն արտահայտում է մեկ սուբյեկտի միջամտությունը մյուսի գործողության ընթացքին: Ինչպես գրում է Ն. Ջանաշիան, անանցողական բայերի մեծ մասի վերակազմավորումն անցողականի, իսկ որոշ անցողականներին՝ կրկնակի անցողականների, բառակազմական իրողություն են և կապված չէ հարկադրանքի քերականական իմաստի արտահայտման հետ: Բայական հիմքերին կապակցվող պատճառական ածանցները կազմում են նոր բառեր⁹:

Թուրք լեզվաբան Օ. Թունան, քննելով թուրքերենի հարկադրակա-պատճառական սեռը, առանձնացնում է բայերի հետևյալ խմբերը՝ 1. ձևաբանորեն կազմված՝ «*Ahmet düştü-Ahmet (kitabı) düşürdü*», 2. բառակազմական եղանակով կազմված՝ «*Ahmet içeri girdi-Ahmet (kardeşini) içeri soktu*»: Ինչպես նշում է թուրք լեզվաբանը, թուրքերենում կան բայեր, որոնք բառային իմաստով արդեն հարկադրապատճառական սեռ են արտահայտում¹⁰:

Պատճառական-հարկադրական սեռի բառակազմական և քերականական նշանակությունների և տարբերությունների բոլոր ձևերն ընդգրկելու փորձը հանգեցնում է այնպիսի հասկացության, որի համաձայն տվյալ սեռը, ինչպես և կրավորական-անդրադարձ, փոխադարձ-համատեղ սեռերը իրենց տարբեր գործառույթներում բացահայտում են տարբեր ձևեր¹¹: Առավելագույն շատ քերականական հատկանիշներ առկա են անցողական բայերից կազմված պատճառական ձևերում: Սկզբնական հիմքերի հետ համեմատած՝ ընդարձակվում են երկրորդական հիմքերի օբյեկտային կապերը, բայց առաջնային բառագիտական նշանակությունը մնում է անփոփոխ: Օրինակ՝ *güldür* (ծիծաղեցնել), *inandır* (հավա-

⁶ Иванов С., նշվ. աշխ., էջ 23-24:

⁷ Баскаков Н., Грамматика ногайского языка, I часть, Фонетика и морфология, Черкесск, 1973, с. 213.

⁸ Джанашия Н., Морфология турецкого глагола, Тбилиси, 1981, с. 50.

⁹ Լույս տեղում:

¹⁰ Tuna O., "Türkçede Transitive – Causative "Geçikli-Ettirgen" Fiiller ve Bunlarla ilgili Morfoloji ve Öğretim Meselelerinin Çözümü". İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi XXIV-XXV: 1986, s. 381-427.

¹¹ Щербак А., նշվ. աշխ., էջ 152.

տացնել) ձևերում *gül* (ծիծաղ), *inan* (հավատ) հիմքերով արտահայտված գործողություններ են, որոնցում սուբյեկտը – *dir* (*dir, dur, dür*) ածանցի միջոցով բնութագրվում է որպես դրդիչ:

Թուրքերենի պատճառական-հարկադրական սեռի բայերի համարժեքները հայերենում արտահայտվում են պատճառական – *wğün, -teğün, -ğün* ածանցներով և ստիպել, հրամայել, կարգադրել, թույլ տալ նման բայերի համադրությամբ: Օրինակ՝ *yazdırmak* (գրել տալ, նաև՝ ստիպել գրել, կարգադրել գրել), *okutmak* (կարդալ տալ, նաև՝ ստիպել կարդալ, կարգադրել կարդալ) և այլն: Ըստ հայ լեզվաբան Գ. Սևակի՝ բոլոր պատճառական բայերը ներգործական սեռի են, որոնք հայերենում ունեն – *ğün, -teğün, -wğün* բնորոշ բայաձևանցները (հազցնել, մոտեցնել, մեծացնել)¹²:

Հայերենում չեզոք սեռի բայերի զգալի մասը, ստանալով – *ğün* ածանցը դառնում է ներգործական սեռի՝ ցույց տալով այնպիսի գործողություն, որի կատարման համար պայմաններ են պահանջվում է օբյեկտ՝ հայցական հոլովով դրված ուղիղ խնդիր լրացում: – *Sün* ածանցով կազմված ներգործական բայերը, ցույց տալով ենթակայի գործողությունը, միաժամանակ արտահայտում են այն առարկայի պահանջը, որը մի որոշ դրության մեջ է մտնում այդ գործողության ազդեցությամբ¹³: Ըստ այսմ՝ հայագետները – *niğün, -ğün* ածանցով կազմված բայերը անվանում են «բայք պատճառականք», «պատճառական բայեր»¹⁴: Հայ լեզվաբան Մ. Աբեղյանն անցողական բայերը բաժանում է երկու խմբի. Ներգործական բայեր, որոնց ենթական ինքն է կատարում գործողությունը («Տիգրանը նամակ գրեց») և պատճառական բայեր, որոնց ենթական պատճառ է լինում ուրիշին մի բան կատարելու

¹² Սևակ Գ., Ժամանակակից հայոց լեզվի տեսություն, Գրիք Ա, Երևան, 1939, էջ 172:

¹³ Ասատրյան Մ., Բայի սեռերը ժամանակակից հայերենում, Երևան, 1959, էջ 94:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 95:

(«Տանտերը հյուրին հարմար տեղ նստեցրեց»)¹⁵: Սակայն լեզվաբան Մ. Ասատրյանն Աբեղյանի այս մեկնությունը համարում է միակողմանի. «Եթե հարցին մոտենանք այս տեսանկյունից, ապա պարզ կդառնա, որ պատճառականության տեսությունը ճիշտ չի բացահայտում – *ğün* ածանցով կազմված բայերի քերականական էությունը: Չեզոքներից – *ğün* ածանցով կազմված բայերի արտահայտած գործողությունը կատարում է ենթական¹⁶: Մ. Աբեղյանին հետևելով՝ Է. Աղայանն անցողական բայերը տրոհում է երկու՝ ներգործական և պատճառական ենթախմբերի¹⁷: Հ. Աճառյանի բնութագրմամբ՝ «– *ğün* էլ վերջավորվող բայերը երկու կարգի են բաժանվում. 1) ներգործականից առաջացած (խմել-խմցունել), սրանք բուն անցողական բայերն են. և 2) չեզոք բայից առաջացած (մեռնիլ – մեռցունել). Սրանք պարզապես ներգործական բայերն են և միայն մասնիկով նման են անցողականներին»: Գ. Ջահուկյանն առանձնացնում է – *ğün, -wğ, -ն, -չ* հիմնական տիպային տարբերակիչներ՝ նշելով, որ երկրորդաբար տիպային արժեք են ձեռք բերում բաղադրյալ (*w, t*), – *ğün/r* և պարզ – *v* ածանցները, որոնց բուն ֆունկցիան սեռային տարբերությունների արտացոլումն է, այսինքն՝ հաղորդակցային պլանի սպասարկումը¹⁸: Հ. Բարսեղյանը պատճառականությունը մեկնաբանում է այսպես. «Չեզոք սեռի բայերից կազմված պատճառականները սովորական ներգործական բայերից համարյա ոչնչով չեն տարբերվում»¹⁹: Այսպիսով, ժամանակակից հայոց լեզվում պատճառական ածանցով կազմված բայերն

¹⁵ Աբեղյան Մ., Աշխարհաբարի շարահիստիքին, Վաղարշապատ, 1912, էջ 22:

¹⁶ Ասատրյան Մ., նշված աշխ.:

¹⁷ Աղայան Է., Ժամանակակից հայերենի հոլովումն ու խոնարհումը, Երևան, 1967, էջ 320-321:

¹⁸ Ջահուկյան Գ., Ժամանակակից հայերենի տեսության հիմունքներ, Երևան, 1974, էջ., 258:

¹⁹ Բարսեղյան Հ., Արդի հայերենի բայի և խոնարհման տեսություն, Երևան, 1953, էջ 122:

իրենց գործառույթով ներգործական սեռի բայեր են, որոնք ունեն բաղադրյալ կազմություն:

Ժամանակակից թուրքերենում պատճառականությունն արտահայտող բայերն ինչպես թուրք, այնպես էլ խորհրդային թուրքագետ լեզվաբանները տարանջատում են որպես բայի հարկադրական սեռ՝ կիրառելով *հարկադրական սեռ (Ettirgen)* եզրը՝ դրանցում դիտարկելով զուտ հարկադրության իմաստը²⁰: Հայ լեզվաբանները անվանում են պատճառական սեռ²¹:

Կախված գործողության կատարմանը մասնակցող սուբյեկտների թվից՝ պատճառական սեռի ածանցը կարող է կրկնապատկվել. օրինակ՝ *anla - t - mak* (բացատրել), *anla - t - tir - mak* (բացատրել տալ): Նման բայերը կոչվում են *երկաստիճան* պատճառական-հարկադրականներ: Ըստ այդմ էլ, պատճառական բայերը բաժանվում են երկու խմբի՝ բայեր, որոնք ենթակայի գործողությունը մեկ ուրիշին են անմիջականորեն անել տալիս, բայեր, որոնք ենթակայի գործողությունը ուրիշներին միջնորդի միջոցով են կատարում: Օրինակ՝ *gül - mek - ծիծաղել* (անանցողական բայ), *gül - dür - mek - ծիծաղեցնել* (I աստիճանի անցողականություն -1 սուբյեկտ), *gül - dür - t - mek - ծիծաղեցնել տալ* (II աստիճանի անցողականություն -2 սուբյեկտ և այլն²²): Բայի հիմքին կարող են միանալ նույնիսկ երեք պատճառական ածանցներ: Դրանց էլ կարելի է անվանել *եռաստիճան* պատճառական-հարկադրական: Օրինակ՝ *çıkmaq* (դուրս գալ), *çıkarmak*

(դուրս հանել), *çıkartmak* (ստիպել դուրս հանել), *çıkarttırmak* (հրամայել, որ ինչ-որ մեկը դուրս հանել տա, ստիպի դուրս հանել)²³ և այլն: Այս օրենքը գործում է նաև թուրքական այլ լեզուներում²⁴:

Պատճառական-հարկադրական սեռը կարող է կազմվել նաև անդրադարձ և փոխադարձ (չեզոք) սեռի բայերից՝ հաղոդելով անցողականության իմաստ: ա) Անդրադարձ սեռի բայերից կազմված պատճառական-հարկադրական սեռի բայեր են օրինակ, *yıka - n - mak* (լվացվել), *yıka - n - dir - mak* (լվացվել տալ), *sev - in - mek* (ուրախանալ *sev - in - dir - mek* (ուրախացնել), բ) փոխադարձ սեռի բայերից՝ *iyi - leş - tir - mek* (լավացնել), *endüstri - leş - tir - mek* (ինդուստրացնել) և այլն:

Պատճառական-հարկադրական սեռի կազմավորման ժամանակ առանձին դեպքերում նկատվում են հետևյալ հնչյունական փոփոխությունները՝ *kalkmak* (վերկենալ, բարձրանալ), պատճառական սեռ՝ *kal - dir - mak* (բարձրացնել), *görmek* (տեսնել), պատճառական սեռ՝ *gös - ter - mek* (ցույց տալ) և այլն: Մի շարք բայեր, *պատճառական-հարկադրական* սեռի ածանց ստանալով, *պատճառական - հարկադրական* իմաստ չեն հաղորդում և թուրքըմբնումների ու տարիմաստության տեղիք են տալիս: Ինչպես, օրինակ՝ *Yemekpişti*. (Ճաշը եփվեց): *Esen yemeği pişirdi*. (Էսենը ճաշը եփեց) և այլն: *Pişmek* (եփվել) բայը, պատճառական-հարկադրական ածանց

²⁰ Кононов А., Грамматика современного турецкого литературного языка, Москва-Ленинград, 1956, с.201, Щербак А., նշվ. աշխ., էջ 115-116: Щека Ю., Практическая грамматика турецкого языка, М., 2007, с.168. Дудина Л., Турецкий язык, Практический Курс, М., 2007, с. 182-184.

²¹ Սաֆարյան Ա., Սողոմոնյան Ա., Լորմագոյան Ս., Թուրքերենի դասագիրք, էջ 94-95:

²² Hengirmen M., Türkçe Dilbilgisi, Yabancılar için, Ankara, I Baskı: Kasım, 1999, s. 142:

²³ Айляров Ш., Учебник турецкого языка. Под редакцией академика В. А. Гордлевского, Москва, 1954, с. 249.

²⁴ Նողայերենի օրինակով կարող ենք ասել որ երկաստիճան հարկադրական սեռն ունի հետևյալ տարբերակը՝ *-дырт* (<-дыр + -м), *-дирт* (*дир + -м*), *-тырт* (<-тыр + -м>), *тирт* (*тир + -м*), *кон-дырт* - «հրամայել, ստիպել զիջերել», *йон-дырт* - «հրամայել, հանձնարարել հղկել, տաշել», *йый-дырт* - «հրամայել, հանձնարարել վերացնել, հավաքել», *каз-дырт* - «հրամայել, ստիպել փորել», *кос-тирт* - «հրամայել, ստիպել միավորել», *коьп-тирт* - «հրամայել, խնդրել փչել», *куй-дырт* - «հրամայել, ստիպել թափել, լցնել», *кыр-дырм* - «հրամայել, ստիպել սափրվել, սափրել» և այլն: Баскаков Н., նշվ. աշխ., էջ 214:

վերցնելով, *piş - ir -mek* (եփել) չի արտահայտում մի սուբյեկտի կողմից մյուսին պարտադրվող գործողություն: Այդ նախադասությունն պատճառական-հարկադրական լինելու համար պետք է ունենա հետևյալ ձևը: *Esen yemeği pişirdi*. Էսենը ճաշը խոհարարին եփել տվեց: Այս նախադասության մեջ «*pişirtmek*» բայն, իրոք, հաղորդում է պատճառական-հարկադրական իմաստ: Իսկ *Esen yemeği açığı pişirtti*: Նախադասության մեջ *pişmek* բային միացող *-ir* ածանցն այդ բայը պարզապես անցողական է դարձնում:

Պատճառական-հարկադրական բայերի վերոնշյալ տարամիտումներն ու բազմիմաստությունը հիմք ընդունելով՝ որոշ թուրքագետներ պատճառական սեռի ածանցների ունեցած գործառույթները բաժանում են երկու խմբի՝ 1. անանցողական բայերն անցողական դարձնող և 2. պատճառական-հարկադրական բայ դարձնող: Այս կերպ նրանք նպատակ ունեն որոշակիորեն հստակեցնել պատճառական-հարկադրական նմանատիպ բայերի իմաստային շփոթը:

Ըստ Մ. Հենգիրմենի՝ այս բայերի մեջ պատճառական-հարկադրական սեռի առանձնահատկություն չկա: Դրանք պարզապես անանցողական բայերից անցողականի վերածված բայերն են²⁵: Թ. Գենջանն ընդհանրապես մեկ պատճառական սեռային ածանցով բայը համարում է *oldurgan* (լինող), մեկից ավելի պատճառական-հարկադրական ածանց ունեցողը՝ *ettirgen* (եղած)²⁶: *Ettirgen* և *oldurgan* բայերը միևնույն սեռային ածանցներով կազմվելու պատճառով շփոթության տեղիք են տալիս: Այս բայերը տարբերակելու ամենաճիշտ ուղին նախադասության իմաստին հետևելն է: Այսպես, օրինակ, *Kemal, masasıyla aşığı odaya indi. (Geçişsiz eylem)*. Քեմալը սեղանով ներքնի սենյակ իջավ: *Kemal, masasını aşığı odaya indirdi. (Oldurgan eylem)*. Քեմալը սեղանը

ներքնի սենյակ իջեցրեց: *Kemal, masasını aşığı odaya indirtti. (Ettirgen eylem)*. Քեմալը սեղանը ներքնի սենյակ իջեցնել տվեց:

Ամփոփելով՝ դասակարգենք *պատճառական-հարկադրական* բայի հատկանիշները. ա) գործողությունը մեկ ուրիշին անել տալը, բ) գործողության կատարման օգնական կամ պատճառ լինելը, գ) անանցողական բայն անցողական դարձնելը: Այսպիսով՝ պատճառական-հարկադրական սեռը ցույց է տալիս մի սուբյեկտի կողմից այլ սուբյեկտի պարտադրվող կամ մյուս սուբյեկտի հարկադրանքով կատարվող գործողություն: Նախադասություններում ենթական առավելապես հանդես է գալիս ոչ թե գործողություն կատարող, այլ կատարել տվող: Պատճառական-հարկադրական սեռը կազմվում է անցողական և անանցողական բայերից՝ ածանցումների միջոցով: Անանցողական բայը փոխարկվում է անցողականի, քանի որ բայի այդ ձևն արտահայտում է մեկ սուբյեկտի միջամտությունը մյուսի գործողությանը: Պատճառական-հարկադրական սեռը, ինչպես ներգործականը, ունի անցողական նշանակություն: Սուբյեկտն ինքն է գործողության ռեալ իրականացնողը: Սուբյեկտը՝ գործողության իրական կատարողը, հիմնականում տրական հոլովով դրված քերականական խնդիր է, որը գործողությունը իրականացնում մեկ այլ ուրիշ սուբյեկտի կամքով, որը նախադասության մեջ կարող է արտահայտված չլինել առանձին բառով, բայց անպայման բայը հանդես է գալիս պատճառական սեռի ածանցով: Պատճառական-հարկադրական սեռն անցողական բայերից կազմվելիս դրանք դարձնում է երկակի անցումային, այսինքն՝ ունենում է երկու օբյեկտ՝ տրական-հայցական կամ էլ ուղղական հոլովներ: Մի շարք բայեր, պատճառական ածանց ստանալով հանդերձ, պատճառական-հարկադրական իմաստ չեն հաղորդում, որն էլ իմաստային շփոթի և թյուրըմբռնման տեղիք է տալիս:

²⁵ Hengirmen M., նշված աշխ., էջ 143:

²⁶ Gencan T., Dilbilgisi, Cilt 2, İstanbul, 1979, s.128.

**МОРФОЛОГИЧЕСКИЕ, СЕМАНТИЧЕСКИЕ И
СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПРОЯВЛЕНИЯ ПРИЧИННО-
ПОБУДИТЕЛЬНОГО РОДА В ТУРЕЦКОМ ЯЗЫК**

Лусине Саакян, Шушан Закарян

(резюме)

Данная статья представляет морфологические, лексические и словообразовательные признаки причинно-побудительного рода в современном турецком языке, его проявления на синтаксическом уровне в предложении. В частности, предметом рассмотрения стали грамматические особенности образования глаголов причинно-побудительного рода от переходных и непереходных глаголов и уровни проблемно-объектных связей. Представлены соответствующие армянские эквиваленты.

**MORPHOLOGICAL-SEMANTIC EXPRESSIONS OF CAUSAL-
COMPULSIVE GENDER IN TURKISH LANGUAGE**

Lusine Sahakyan, Shushan Zaqaryan

(summary)

This article introduces morphological semantic and word-building specificities of causal-compulsive gender in modern Turkish, syntax user expressed in sentence chain. Particularly, there have been subjected to examine government objective preposition levels and morphological specificities to form transitive and untransitive verbs. Armenian corresponding equivalents have given.

Լուսինե Խաչատրյան

Բ.Գ.Թ.

**ՄՈՆՂՈՒԱԿԱՆ ՓՈԽԱՌՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԹՅՈՒՐԲԱԿԱՆ
ԼԵՂՈՒՆԵՐԻ ԱՆԱՍՆԱՊԱՀԱԿԱՆ ԵՂՐՈՒՅԹՆԵՐՈՒՄ**

*Բանալի բառեր՝ թյուրքական լեզուներ, փոխառություն,
անասնապահական եզրույթներ, մոնղոլերեն, բառաֆոնդ*

Թյուրքական լեզուները տունգուսամանջուրական և մոնղոլական լեզուների հետ մեկտեղ կազմում են այթայան լեզվաընտանիքի մի մասը: Այս լեզուների միջև ինտենսիվ փոխհարաբերությունները ձգվել են հարյուրամյակներ շարունակ և, բնականաբար, ունեն ընդհանուր տիպաբանական հատկանիշներ, որոնք միևնույն ժամանակ գատում են դրանց այլ լեզվաընտանիքներին պատկանող լեզուներից: Այդ ընդհանրություններից են. *հնչյունաբանության ասպարեզում* քմային և շրթնային ձայնավորների ներդաշնակության, ինչպես նաև բաղաձայնների առնմանության օրինաչափությունները և բառարմատի յուրահատուկ կազմությունը, *ձևաբանության մեջ՝* բառափոխության և բառակազմության կցական եղանակը (վերջածանցները բառարմատին կամ բառահիմքին կցվում են ամեն մի լեզվախմբին հատուկ օրինաչափություններով), քերականական սեռի բացակայությունը և յուրօրինակ պատկանելիության քերականական կատեգորիան, նախդիրների փոխարեն հետադրությունների կիրառումը, թույլ զարգացած հոդը, ածանցավոր բայեր կազմելու լայն հնարավորությունը և այլն: Միմյանց հետ այթայան լեզուների շփումների տևականությունը և ինտենսիվությունը պատմության ընթացքում տարբեր են եղել: Դրանցից առավել սերտ և տևական կապեր են ունեցել թյուրքական, մոնղոլական այնուհետև տունգուսամանջուրական լեզուները: Այդ իսկ պատճառով ամենաշատ ընդհանրությունները դիտարկ-

վում են այս լեզուների միջև և հետազոտողների համար հաճախ դառնում քննարկման առարկա:

Լեզուների բառապաշարը հարստանում է ինչպես ներքին ռեսուրսների օգտագործմամբ բառակազմական տարբեր եղանակներով, այնպես էլ փոխառությունների միջոցով: Չնայած թյուրքական անասնապահական եզրաբանության հիմնական շերտը բնիկ է, այնուամենայնիվ, անասնապահության զարգացման հետ մեկտեղ ժամանակի ընթացքում ավելանում են փոխառությունները հատկապես արաբական և իրանական լեզուներից, քանի որ հարաբերություններն այդ ժողովուրդների հետ իսլամի ընդունումից հետո ավելի ինտենսիվ են դառնում: Մոնղոլական փոխառությունները նույնպես իրենց հաստատուն տեղն ունեն թյուրքական լեզուների բառաֆոնդում, հատկապես անասնապահական եզրաբանությանը վերաբերող թեմատիկ խմբում: Բառապաշարում կարող են արտահայտվել տվյալ լեզուն կրող ժողովրդի պատմության փաստեր, քանի որ, ինչպես հայտնի է, ժողովուրդների կյանքում տեղի ունեցող փոփոխություններն առաջին հերթին անմիջականորեն արտացոլվում են հենց բառապաշարում: Դրանում կարող են արտահայտվել տեղեկություններ քոչվոր ցեղերի հին բնակավայրերի, դրանց տնտեսության առանձնահատկությունների և այլ ժողովուրդների հետ հարաբերությունների մասին: Այդպիսի տեղեկություններն ավելի արժեքավոր են գիր չունեցող ժողովուրդների համար: Օրինակ թուվիներենում պարզ երևում է մոնղոլերենի ազդեցությունը ուղտաբուծական եզրաբանությունում, քանի որ թուվացիների տնտեսության մեջ ուղտաբուծության ճյուղը ուշ է զարգացել: *Sarlık* թուվ. եզնուղտ: Այս կենդանին ընտելացվել է Տիբեթում և այնտեղից Մոնղոլիայով ներթափանցել է Թուվա և Ալթայ: Այն մասին, որ Թուվա եզնուղտը ներթափանցել է Մոնղոլիայից, վկայում է նրա անվանումը, որն առաջացել է մոնղոլերեն *сарлаг* ձևից: Այլ թյուրքական լեզուներում, բացի ալթայերենից և սազայերենից «եզնուղտ» նշանակությամբ օգտագործվում է *котас*, իսկ

մանջուրերենում՝ *имерхен* բառերը: Եզնուղտը հեշտությամբ խաչասերվում է այլ խոշոր եղջերավոր կենդանիների հետ, որոնց սերունդն անվանվում է *хайнак*: *Сарлык шарызы/шары*² թուվ. Կրտած եզնուղտ: Յակուտերենում բնիկ շերտ է կազմում եղջերաբուծության եզրաբանությունը, իսկ ձիաբուծական եզրաբանության մեջ արտացոլվում է մոնղոլական լեզուների հետ ուշ շրջանի շփումները: Որոշ փոխառություններ էլ, կորցնելով արդիականությունը, դուրս են մղվել ակտիվ բառապաշարից. օրինակ՝ *tugrag/ tuğrag* պատերազմի ժամանակ խանի կողմից զինվորներին տրված, իսկ խաղաղ ժամանակ հետ վերցված ձի: Սրանից առաջացել է *туғрағлен* բայական ձևը, (ձեռք բերել ձի), ձի, որին տալիս էր խանը գորշարժերի ժամանակ, *tuyraylan* ձի հեծնել:

Argimak թուրքմենական գտարյուն ձի, ուժեղ, արշավային ձիու տեսակ: *Argimak* կկալպ., բաշկ., նոդ., թաթ., դագ. Արագավազ ցեղական ձի, арғумок ուզբ. Արագավազ ցեղական ձի, арғымак դրդզ., ալթ. Արագավազ ցեղական ձի: Ղախանվել է նաև մոնղոլական լեզուներում: Ուլդուրերենի Մինցզյանի բարբառում հանդիպում ենք арғамак վարգաձի, арғын³ հովատակ ձևերին: Ղազախների համար այնքան մեծ է եղել ձիու դերն ու նշանակությունը, որ այս բառի իմաստն ընդլայնվել է և, բացի ազնվացեղ ձիուց, նաև նշանակում է հարգարժան, սոցիալական բարձր դիրք զրավող անձնավորություն:

Атанда жок арғымак,

Анадан жок арғымак,

Саған не керек?

Шал корадан карғымак ⁴

¹ Вайнштейн С.И., *Историческая этнография тувинцев*, Москва, 1972, стр. 42.

² Տե՛ս նույնը, էջ 44:

³ Малов Е., *Уйгурские наречия Синьцзяна*, Москва, 1961, с. 94.

⁴ Смирнова Н.С., «*Казахские пословицы, записанные и опубликованные П. М. Меллиоранским*», Тюркологический сборник, Москва, 1973, с. 231-235.

Հայրական կողմից չունեն արդամակ
(բարձր սոցիալական դիրքի բարեկամ),
Մայրական կողմից չունեն արդամակ,
Ինչ է մնում քեզ նետվել փարախից:

Boraboro < бора, թուվ. գորշաճերմակ ձի, *buura* թուվ. բեղմնավորող ուղտ, հմմտ. մոնղ. *bygura*, *byura* զուգավորող ուղտ:

*Bozagu/ buzagu/ puzagu*⁵ հորթ *бырагу/бяруу* մոնղ., *буруу* բուրյաթ., *бюрюю* կալմ. հորթ, *irkäk bozayu* ցիկ, *бузау*, *бызағу*⁶, *бузав*, *бузагу*, *buzaw* հորթ, *buzagilik inek*⁷ ձնել պատրաստվող կով: Շչերբակը *буз /боз* արմատները կապում է մոնղոլերենի *бур/бор* արմատների հետ՝ մոխրագույն, մուգ (к>в, й>оо): *бузок/бөзөк >бузав> мозай> бузау/музоо*⁸: Անցել է նաև հունգարերենին. *borju*⁹:

Çokur աշխետ ձի: Վկայված է 14-րդ դարի «Օղուգ-նամե» և «Մուհաբբաթ-նամե» հուշարձաններում (Щербак, 81): Մոնղ. *čokur* պիսակավոր¹⁰: Ժամանակակից լեզուներից հանդիպում է ուզբեկերենում և նրա բարբառներում. *чавкар//човкар; чөвкәр*¹¹ ճանձկեն, պիսակավոր:

⁵ Махмуд Кошгарий, *Девону луготит турк*, Уч томлик / Таржимон ва нашрга тайерловчи Муталлибов м., Тошкент, 1960-1963, т. III, I стр. 417 (այսուհետև՝ МК).

⁶ Мелиоранский П.М., *Араб-филолог о турецком языке*, СПб., 1900, стр.081 (այսուհետև՝ Мелиоранский, АФТ).

⁷ *13 Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Tanıklarıyle Tarata Sözlüğü*, 1-8 с., Ankara, TDK, 1963-1977, II, 824, VIII 180. (այսուհետև՝ TarS.).

⁸ Щербак А.М., «*Названия домашних и диких животных в тюркских языках*», Историческое развитие лексики тюркских языков, Москва, 1961, стр. 110. (այսուհետև՝ Щербак)

⁹ Чунгаев Я., *О связях туркменского и древнетюркского языков с венгерским*, Ашхабад., 1985, стр. 45.

¹⁰ Дыбо А.В., *Семантическая реконструкция в алтайской этимологии*, Москва, 1996, стр. 348.

¹¹ Жураев Х., *Узбек тили тюрк-калтатой шевасининг фонетик ва лексик хусусиятлари*, Тошкент: Фан, 1981, стр. 38 (այսուհետև՝ Жураев).

Dönen մոնղոլերենում *dönö(n)* չորս տարեկան ցիկ, *dünen* բուր. բառը կիրառվում է կենդանու տարիքը նշելու համար՝ մեծ մասամբ չորսամյա տարիքային խումբը: Համեմատաբար ուշ շրջանի մոնղոլական փոխառություն է: Թյուրքական լեզուներում կիրառվում է կամ տարիքային խմբեր արտահայտող բառակապակցային եզրերում, օրինակ՝ *дөнөн қой* կկալալ. *дөнөжун гьойун* թուրքմ. Չորս տարեկան խոյ, կամ՝ որպես առանձին բառային միավոր, օրինակ՝ *дунән, дөнән* բաշկիրերենի խոսվածքներում¹², *дөнөн*¹³ թուրքմ. բրբռ., չորս տարեկան ձի, *дөнөн դақ*. չորս տարեկան արու: *Kaban* վայրի խոզ, *қабан* դազ., *qaban* ադրբ., *ғабан* թուրքմ., *каман* բաշկ. կկալալ. դրդզ., *kâbân* ուզբ., *каван* ուլղ., *թաթ*. 1. *кабан дунғызы* 2. *ата дунғыз* ընտանի արու խոզ: «Ընտանի խոզ» իմաստով հայտնի է միայն թուվիներենում (չՅՐ չավանի «վարազ», իՒ չավանի «խոզ»), մյուս թյուրքական լեզուներում, ինչպես նաև ռուսերենում հայտնի է որպես «որձ կամ վայրի խոզ», ընդ որում, դատելով գրավոր հուշարձաններում և ժամանակակից լեզուներում ու բարբառներում գոյություն ունեցող տվյալներից, երկրորդ իմաստն ամենահինն է: Հենց «վայրի խոզ» նշանակությամբ էլ փոխառվել է ռուսերեն՝ աստիճանաբար դուրս մղելով հին սլավոնական *вепрь* բառը: *Kolin* թաթ. քուռակ, *колкай* մեկից երկու տարեկան քուռակ: *Merin* կրտած ձի, ենթադրաբար մոնղոլական փոխառություն է, ռուսերենում փոխառվել է թյուրքերենից, ինչի մասին վկայում է նրա հնչյունաբանությունը¹⁴: Մոնղոլական լեզուներում այս բառի նշա-

¹²Ишбердин Э.Ф.,*Названия животных и птиц в башкирских говорах*, Автореф. дис. ...канд. филол. наук, Уфа, 1970, стр. 6 (այսուհետև՝ Ишбердин).

¹³Түркмен дилиниң гысгача диалектологик сөзлүги, Ашгабат, 1977, стр. 15, 28, 396 (այսուհետև՝ ТДС).

¹⁴ Ују ишаһи ит'и Баскаков Н.А. и др., *Развитие и обогащение русского языка за счет заимствований из языков народов СССР.// Взаимодействие и взаимообогащение языков народов СССР*, М., 1969, с. 55; Сетаров Д.С.,

նակությունն է «ձի» (մոնղ. морь, հին մոնղ. мörин, կալմ. мери): Միջին Ասիայի թյուրքական լեզուներից օգտագործվում է միայն դրդերենի ձիաբուծական եզրաբանության մեջ և նշանակում է «կրտած ձի»¹⁵: Կարծիք կա, որ morin-morkin բառը ծագում է արթայական նախալեզվից: Ըստ Մ.Մուսաեվի, որպես այս բառի նախատիպ կարող է հանդիսանալ նաև թյուրքական мал «անասուն, ունեցվածք» բառը¹⁶:

Mëgiçin վայրի էգ խոզ мегажин մայր խոզ, mekejin թուրքմ. մայր խոզ, հմմտ. մոնղ. Мэгж էգ խոզ, мегежин կկալպ., դագ., бегеджин կրալկ. մայր խոզ¹⁷:

Togoray դրդ. երիտասարդ վայրի խոզ, тороку/тороку յակ. (հմմտ. մոնղ. торой):

Tönöcin արթ. չորս տարեկան կով կամ գամբիկ¹⁸:

Tölög անցած տարվա գառմոնղ. Төл դագ. կենդանիների ծին, тэлээ դրդ. երկու մորից կուրծք ուտող գառ:

Unaa դրդ. Բանող կենդանի, մեծմասամբ՝ ձի, հմմտ. մոնղոլերենում՝ унаа բարձվող կենդանի, уна արթ. բանող ձի, որոշ բարբառներում՝ улоо: Պոպպեի բառարանում՝ unayan اونغان մտրուկ¹⁹:

Jirep շիկակարմիր ձի, жирэн թաթ., ерэн բաշկ., բաշկ. բրբ. йерэнсэй, иййрен նոդ., сүрен չուվ., жийрон ուզբ., дьерен արթ., чигрен խակաս., жирэн ուլդ. շիկակարմիր ձի:

Тюркизмы в русской коневодческой терминологии // Тюркизмы в восточно-славянских языках, М., 1974, с. 232.

¹⁵Алдашев А., *Русско-киргизский терминологический словарь по животноводству и ветеринарии*, Фрунзе, 1980, стр. 191.

¹⁶Мусаев К.М., *Лексикология тюркских языков*, Москва, 1984, Лексика тюркских языков в сравнительном освещении, Москва, 1975, стр. 78.

¹⁷*Краткий монгольско-русский словарь*, сост. Ринчинэ А.Р., /под ред. проф. Санжеева Г.Д., Москва, 1947, стр. 131 (այսուհետև՝ КМРС).

¹⁸GürsoyEmine, *AltaycaTürkçeSözlük*, Ankara, 1999, s., 184. (այսուհետև՝ ATS).

¹⁹Поппе Н.Н., *Монгольский словарь Мукаддимат ал-адаб*, ч. I-II, М.-Л., 1938, стр. 364 (այսուհետև՝ Поппе, МА).

Հին հուշարձաններում՝ jegrän շիկակարմիր ձի²⁰: Այս բառը մոտ է կանգնած մոնղոլերեն хурэн «թխաթույր, մուգ շագանակագույն» բառին (грн/хрн): Նշենք նաև қонур/қонгур բառը, որը այս նույն բառույթի հնչյունական տարբերակն է, հանդիպում է 12-13-րդ դարերի հուշարձաններում «շիկակարմիր ձի» իմաստով: Ժամանակակից լեզուներում գունային նշանակությամբ լայն կիրառություն ունի, օրինակ, қоныр դագ.,թխաթույր, մուգ մոխրագույն (անասունների թույրի մասին), қонур դրդ.մուգ դարչնագույն, қонгырт թաթ.դարչնագույն, թուրքմ. қонур շագանակագույն, хәмәр չուվ.շագանակագույն, դարչնագույն: Մա նույնպես թյուրք-մոնղոլական գուգաբանություն է. մոնղ. хонггор շեկ, ճերմակ բաշով ու պոչով ձի, կալմ. хонгор բացաշխեստ ձի²¹:

Jolbun հմմտ. մոնղ. золбин թափառական, հոտից անջատված կենդանի, jolbunդրդ.,чолбан խակ. մոլորված կենդանի:

Juusažog, sa մոնղ. «հանգիստ կանգնել», жувса դրդ., йувса նոդ., сокса թուվ., жусай դագ. ուտելուց հետո լիակատար հանգստի մեջ գտնվող կենդանի, жусак դրդ. երկու տարեկան ոչխար (հմմտ. մոնղ. jusay երկու տարեկան ոչխար):

Թյուրքական բառի հնչյունաբանական կազմությունը բնութագրվում է, նախ և առաջ, արմատային ձևային եռանդյունությամբ. բնորոշ են բաղաձայն-ձայնավոր-բաղաձայն հերթականությամբ փակ վանկերը.коç/у/ñar/коç ոչխար, խոյ թյուրք., թյուրք.қоñ<қоі, коу, մոնղ. хонin ոչխար: Ենթադրվում է, որ վանկի կառուցվածքային փոփոխության կարող է հանգեցնել շեշտի տեղաշարժը²²: Ըստ որոշ հետազոտողների՝ թյուրքական շեշտը սկզբում դրվել է առաջին վանկի վրա՝

²⁰Малов С.Е., *Памятникидревнетюркской письменности Монголии и Киргизии*, Москва-Ленинград, 1959, стр. 96 (այսուհետև՝ Малов, ПМК).

²¹Суюнчев Х.И., *Карачаево-балкарские и монгольские лексические параллели*, Черкесск, 1977, стр. 172 (այսուհետև՝ Суюнчев).

²²Корш Ф., *Древнейший народный стих турецких племен*, ЗВОРАО, XIX, 1909, стр. 166-167.

ինչպես մոնղոլերենում: Դրա տեղաշարժը դեպի վերջին վանկ տեղի է ունեցել հավանաբար դեռևս նախաթյուրքերենում՝ մինչ բարբառների առաջանալը, քանի որ բարբառներում նույնպես շեշտն ընկնում է վերջին վանկի վրա *toruy/toriy* < *tori* դարչնագույն ձի: Սակայն նման տեղաշարժը չէր կարող թուլացնել վերջին հնչյունը և դրա անհետացման պատճառը դառնալ: Այդ երևույթը սպասելի էր մոնղոլական լեզուներում, որտեղ շեշտը դրվում է առաջին վանկի վրա: Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ կարճ արմատները ավելի հին են և նախաթյուրքերենում արդեն հայտնի էին: Իսկ երկայնացված մոնղոլական վանկերը ավելի ուշ ժամանակաշրջանի ձևեր են. օրինակ՝ *qil* մոնղ. *kilyasun* ձիու մազ, թյուրք. *азман* մոնղ. *asamay*, կրտած ցուլ, թյուրք. *at* մոնղ. *adayun* ձի, թյուրք. *say-*, մոնղ. *saya-* «կթել» (համաթյուրքական արմատ է, բազմաթիվ ձևաբանական, հնչյունաբանական և իմաստաբանական փոփոխություններով հանդերձ պահպանվել է ժամանակակից թյուրքական լեզուներում. *saglak/saglik/sagmal/sagmali/savluk/soglak* էգ ոչխար, կթու ոչխար կամ այծ), թյուրք. *boz*, մոնղ. *boro* «մոխրագույն ձի», թյուրք. *čab*, մոնղ. *čabi* «ձիու ազդր»:

Այլթայան լեզվաընտանիքն ուսումնասիրող լեզվաբանների համար դեռևս վիճելի է սկզբունքային կարևորության մեկ հարց. արդյոք այդ լեզվաընտանիքի պատմական նմանությունները լոկ տիպաբանական են, թե դրանց միջև գոյություն ունի ժառանգական փոխկապակցվածություն: Սակայն, անկախ այս հարցի պատասխանից, այդ նմանություններն ուսումնասիրության կարիք ունեն: Դրանց հավաքագրումը և սկզբնական հետազոտումը կարող է լուսաբանել թյուրքական լեզուների բարդ փոխհարաբերություններն այլ լեզուների հետ: Ընդհանրացնելով քննարկումների արդյունքները, հարկ է նկատել, որ թեմատիկ խմբերի մեջ մտնող անվանումների հարաբերակցությունը տարբեր է: Ընդհանուր տեսակային անվանումները, կրտած կամ գուգավորող արունների, էգե-

րի կամ մատղաշների տարբեր կերպ արտահայտված անվանումները հավասարաչափ չեն ներկայացված, և, ակնհայտ է, որ դրանց բազմազանությունը կամ միօրինակությունը կախված է կենդանու տնտեսության մեջ ունեցած արժեքից: Կրտած կենդանու անվանումն արտահայտված է ինքնուրույն բառային մեկ միավորով, եթե այն մեծ կարևորություն ունի: Նույնը կարելի է ասել նաև տարիքային խմբերի համար: Ժամանակի ընթացքում բառապաշարային այս խմբի զարգացումների արդյունքում տարիքի, սեռի նշանակության առանձին բառերը փոխարինվում են նկարագրական արտահայտություններով:

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

ադրբ. – ադրբեջաներեն, ալթ. – ալթայերեն, բաշկ. – բաշկիրերեն, բալկ. – բալկաներեն, բուրյաթ. – բուրյաթերեն, բրբռ. – բարբառ, բոց. – բառացի, գագ. – գագաուզերեն, թաթ. – թաթարերեն, թուրք. – թուրքերեն, թյուրք. – թյուրքերեն, թուրքմ. – թուրքմեններեն, թուվ. – թուվիներեն, թուրքֆ. – թուրքֆաներեն, խակ. – խակասերեն, կալմ. – կալմիկերեն, կարաիմ. – կարաիմերեն, կբալկ. – կարաբալկաներեն, կում. – կումիկերեն, կկալպ. – կարակալպակերեն, հմմտ. – համեմատել, հնցծ. – հնացած, դագ. – դագախերեն, դրդգ. – դրդգերեն, դրմ. թաթ. – դրիմի թաթարերեն, մանջ. – մանջուրերեն, մոնղ. – մոնղոլերեն, յակ. – յակուտերեն, շոռ. – շոռերեն, չաղ. – չաղաթայերեն, չուվ. – չուվաշերեն, ույղ. – ույղուրերեն, ուզբ. – ուզբեկերեն

THE MONGOLIAN LOANWORDS IN THE CATTLE-BREEDING VOCABULARY OF TURKIC LANGUAGES

Lusine Khachatryan

(summary)

The vocabulary of the languages is getting richer by using internal resources of different formative ways, and also with help of different loanwords. Turkic languages across the time have had lots of relations with other language families, and it is not surprising that they have had some similarities in their vocabulary. Despite of the fact that main core of Turkic livestock terminology is native, during the time the number of loanwords has increased. Mongolian loanwords also exist in terminology of Turkic languages and are useful for researchers for solving problems according to Altaic proto.

МОНГОЛЬСКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В СКОТОВОДЧЕСКОМ СЛОВАРЕ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ

Лусине Хачатрян

(резюме)

Семантико-морфологическое изучение отдельных лексем данной тематической группы, охватывающей как древний слой лексики, так и инновации более позднего времени, позволяют проследить внутренние закономерности развития тюркских языков, которые прошли сложный путь взаимодействий между собой и с другими языковыми семьями.

ԻՐԱՆԱԳԻՏՈՒԹՈՒՆ

ԵՐԵՎԱԿԱՅԱԿԱՆ ՀԱՅՐԵՆԻՔ.

ԻՐԱՆԸ, ՈՐՊԵՍ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆ
ՄԱՐՇԱ ՄԵՀՐԱՆԻ «ՄԱՐԳԱՐԵԹ ԹԵԹՉԵՐԻ
ԳԵՂԵՑԿՈՒԹՅԱՆ ԴՊՐՈՑԸ» ՎԵՊՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Իրան, սփյուռք, գրականություն, հայրենիք, արտագաղթ, վեպ, ինքնություն, պոեզիա, սուֆիզմ, հուշ, օտարություն, փարագիր

Անցել էր ինչ-որ սահմանից,
փնտրում էր սահմանը կորած...
Ս. Մեփիսերի «Կորած սահման»

Վերջին տասնամյակներում մեծ զարգացում ապրող իրանական սփյուռքի գրականությունը՝ ինքնության, ազգի, հայրենիքի ավանդական պատմողականության և՛ վերախմբատավորումն է, և՛ մարտահրավերը: Արդի իրանական սփյուռքի գրականության մեջ արտագաղթի, վտարանդիության, տեղահանության պատմությունները արտացոլում են հետմոդերն մշակույթի մասնակի գիտակցությունը, միևնույն կերպով, ունենալով հստակ՝ ազգային, պատմական և աշխարհագրական սահմանազատում:

2014 թ. լույս է ընծայվում Մարշա Մեհրանի «Մարգարետ Թեթչերի գեղեցկության դպրոցը» վեպը, որն իրանական սփյուռքի կամ արտագաղթի գրականության (աղաբիյաթե մոհաջերաթ)¹ խորհրդավոր և յուրօրինակ ստեղծագոր-

¹ Պարսկերենում գործածվող *մոհաջերաթ* բառը կարող է թարգմանվել ինչպես արտագաղթ, այնպես նաև ներգաղթ, (նաև գաղթ՝ օրինակ փարանդեզանե մոհաջերաթ -չվող թռչուններ իմաստով): Այն նշանակում է

ծություններից մեկն է: Վեպի երկարատև ստեղծագործական ընթացքը նման է փնտրելու, ըմբռնելու, հասունանալու և միաձուլվելու սուֆիական տանջած եսի:

Մարշա Մեհրանի համար դեռ վաղ մանկուց տան ֆիզիկական և հոգևոր գոյությունը քարտեզագրված էր չորս աշխարհամասերի՝ (Ասիա, Ամերիկա, Ավստրալիա, Եվրոպա) հին ու նոր ճամփաների փոքրիկ կանգառներում: Մշտապես ճամփորդ լինելու գոյաձևն ու կենսափիլիսոփայությունը Մարշային ստիպում են ապրել հախուռն, անկանխատեսելի՝ շտապել-հասնելու, որոնել-գտնելու հոգեֆիզիկական սահմանումներով:

“Burnt Generation” կամ “Generation X” սերնդին պատկանող Մ. Մեհրանի կյանքը վաղ մանկությունից թաթախված է եղել իրանական մշակույթի, գրականության և ազգային խոհանոցի բույրերի մեջ: Ազգային մշակույթի և դավանանքի հանդեպ ունեցած սիրո, նվիրումի որոնումները, ծիսային և հավատալիքային իրողությունները, համի կարոտախտի «*gustatory nostalgia*» և հիշողության թեման մշտաբար են հեղինակի՝ «Նոան ապուր» (2005)², «Սողայով և վարդաջրով հաց» (2008) և «Մարգարետ Թեթչերի գեղեցկության դպրոցը»

հեռու գտնվել կենսատարածքից-հայրենիքից՝ վերադառանալու հույսով կամ հավանականությամբ: Իրանցի քաղաքական վտարանդիները մերժում են մոհաջերաթ-ի զուգակցումը պարսկերենում գործածվող *թար/իդ*-վտարանդի բառի հետ, քանզի մոհաջերաթը չի ներառում վտարանդիների հարկադրված գաղթի և անկարելի վերադարձի փորձառությունը: Vahabzadeh P., *Exilic Meditations: Essays on Displaces Life*, UK: H&S Media Ltd, 2012. p.23.

² Իրանում և սփյուռքում բնակվող իրանցիների երիտասարդ սերունդը ովքեր ծնվել են 1960-ականների և 1980-ականների սկզբին ստացել է “Burnt Generation” «այրված սերունդ» անվանումը: Արևմուտքում և Միացյալ Նահանգներում այս սերունդն ունի “Generation X” բնորոշումը: Grassian. D., *Iranian and Diasporic Literature in 21st Century: A Critical Study*, North Carolina and London: McFarland & Company Inc., 2013, p. 8.

³ Մեհրանին մեծ ճանաչում բերած «Նոան ապուր» վեպը թարգմանված է 15 լեզուներով և տպագրված է աշխարհի 20 երկրներում:

(2014) վեպերում, որոնց հերոսուհիները վերակրկնելու են Մեհրանի անցած ճանապարհը՝ վաղ մանկությունից մինչև կյանքի վերջին կայանները:

Իռլանդիայի հյուսիսարևմտյան Մայո մարզը, որի շուրջ սփռված են կելտական մշակույթի հինավուրց հետքերը, դառնում է Մարշայի տան խորհրդավոր տեսլականը, հոգնաբեկ դեգերումների վերջին կանգառը: Ներշնչանք փնտրելով խենթ գառնուկների և գլխապտույտ ճանապարհների, վառված թորֆի և ֆիդլի համերգների փոքրիկ ափամերձ համայնքում, Մարշան անցկացնում է իր կյանքի վերջին ժամերը: 2014թ. ապրիլի 30-ին՝ 36 տարեկանում Մեհրանը անժամանակ հեռանում է կյանքից:

Մարշայի հայրը՝ Ա. Մեհրանը, ով վեց ամիս շարունակ աշխատում էր իր սիրելի դստեր վերջին՝ «Մարգարետ Թեթչերի գեղեցկության դպրոցը» անավարտ գրքի վրա, գրում է. «Մարշան պարսկական գրականության մեջ գտավ սիրո օվկիանոս, գեղեցկություն, իմաստություն և խորհրդավորություն: Ես կորցրել եմ իմ թանկագին դստերը և չեմ ցանկանում նրա վեց տարիների ինտենսիվ աշխատանքը կորչի հավետ: Գիտեմ, Մարշայի ցանկությունն էր այս գիրքը նվիրել աշխարհին, և ես որոշեցի այն փոխանցել դստերս փոխարեն... Այս աշխատանքի ընթացքում տարբեր միախառնված զգացումներ եմ ունեցել. ողբի, հպարտության կամ սգացող հոր, երբեմն՝ երկուսը միասին»⁴:

«Մարգարետ Թեթչերի գեղեցկության դպրոցը» վեպում ակնհայտ են հեղինակի ինքնակենսագրական ապրումները, որոնք կապված են Բուենոս Այրեսի հետ, որը Մարշայի վտարանդի ընտանիքի առաջին հանգրվանն էր: Իր կյանքի մասին պատմող «Երկար ճանապարհ դեպի տուն» խորագրով էսսեյում Մարշան գրում է. «1979թ. նոյեմբերի 4-ին հազիվ եր-

կու տարեկան էի, երբ հայրս փորձում էր Ամերիկյան դեսպանատնից մուտքի արտոնագիր ստանալ: Բարի ժամանակները երբեք Մեհրան ընտանիքի ուղեկիցները չեն եղել: Մտոներիս ամերիկյան ակադեմիական երազանքը մնում է անկատար: Ընկերոջ խորհրդով նրանք արտագաղթում են Բուենոս Այրես, որտեղ ես սովորում էի խոսել միաժամանակ երեք լեզուներով՝ պարսկերեն տանը, անգլերեն՝ դպրոցում և իսպաներեն՝ փողոցում»⁵:

Ինչպես նշում է Մ. Հրոնը. «Իրապես, ցավը կարող է հաղորդակցվել լեզվի միջոցով, մասնավորապես, երբ մենք բնորոշում ենք ցավի նման արտահայտումը, որպես «թարգմանություն»⁶: Իրենց ստեղծագործություններում գրողները նույնպես թարգմանում են ներգաղթի սեփական փորձառությունը՝ պատմության»⁷:

«Մարգարետ Թեթչերի գեղեցկության դպրոցը» վեպի դիպաշարը հյուսվում է Բուենոս Այրեսի՝ *Beaux Arts* ճոխ կառուցված, կենտրոնական գեղատեսիլ թաղամասերից մեկում՝ *Աննա Կարենինա* պատմական շինության՝ պատերի ներքո գործող Մարգարետ Թեթչերի գեղեցկության սրահի շուրջ: Կյանքի տարաբևեռ ուղիներից Արգենտինայում ապաստան գտած պարսիկ տարագիր հերոսների ճակատագրերը խաչաձևվում են Չադիի գեղեցկության սրահում, որը վերափոխվում է պոեզիայի, ասմունքի, պատմասացության հոգևոր հավաքատեղիի:

Վիպական կերպարներից յուրաքանչյուրն իրականացնում է իր անտեսանելի ճամփորդությունը դեպի հայրենի ակունքները: Պոեզիան դառնում է տարագիրներին համա-

⁵ Mehran M., *The Long Way Home*.-The New York Times, July 3, 2005, <http://www.nytimes.com/2005/07/03/magazine/03LIVES.html>

⁶Hron M., *Translating Pain: Immigrant Suffering in Literature and Culture*, Toronto: Toronto University Press, 2009, pp.36-37

⁷ Ibid, pp. xv-xvi.

⁴ Mehran A.,*Afterword*,-Mehran M., *The Saturday Night School of Beauty*, Seattle: Amazon Crossing, 2014, p.214.

խմբող ուժ, ներքին հոգևոր սնունդ, ինքնամաքրման ինքնաբացահայտման ինքնատիպ հոգեվարժանք:

Ֆրանսիացի սոցիոլոգ Աբդելմալեք Սայադը իր «Երկակի բացակայություն» աշխատության մեջ նշում է. «Ե՛վ ներգաղթյալը, և՛ արտագաղթողը ֆիզիկապես գտնվում են հին ու նոր՝ հյուրընկալվող տանը, կամ և՛ ներկայում և՛ անցյալում: Նրանք գտնվում են երկու աշխարհների միջև»⁸:

Սրահի տիրուհին Ջադի Հեյրաթին հաճախ էր հիշում Համադանի, տատիկի տան, և Թեհրանի Թաջրիշ թաղամասի հայտնի բաղնիքի ու նրա բանիմաց, սոցիալական և քաղաքական հիմնահարցերի գիտակ «երկաթե» տիրուհուն՝ խանում Մինային, որին կնքել էին խանում Թեթչեր մականունով⁹, որն էլ առաջին անգամ երիտասարդ, անփորձ Ջադիին ուսուցանում է իրանական պատմության մեջ համամների դերն ու նշանակությունը, ինչպես նաև մարմնի և հոգու գեղեցկության գաղտնիքներին տիրապետելու արվեստը:

Ջադիի, ինչպես նաև նրա տասնյակ հազարավոր հայրենակիցների համար Իսլամական հեղափոխությունը սկիզբն էր «նոր կյանքի»¹⁰: «Տատիկի կողմից ազատ և անկախ մեծացած Ջադին, ցանկանում էր դատերը, մեծացնել նմանատիպ միջավայրում...» Իսլամական օրենքները, որոնք սահմանափակում էին կանանց իրավունքները, խորթ էին Ջադիի և նրա նման մտածողների համար: Ջադիի համար ճանապարհը միակն էր՝ մանկան հետ լքել հայրենիքը:

⁸ Սայադի ուղերձը, մասնավորապես, ուղղված է այն ներգաղթյալ գրողներին, ովքեր վերստեղծում են իրենց տան և մանկության աշխարհը՝ զուգակցելով ներկան անցյալի հետ, այսպիսով, վիրտուալ կերպով բնակություն հաստատելով երկու աշխարհների միջև: Hron M., Translating Pain: Immigrant Suffering in Literature and Culture, Toronto: Toronto University Press, 2009, pp.3-33:

⁹ Mehran M., The Margaret Thatcher School of Beauty, Sydney, 2014, pp.26-27.

¹⁰ Mehran M., The Margaret Thatcher School of Beauty, Sydney, 2014, pp.20-21.

Վեպի մյուս գլխավոր հերոսուհին, ճարպիկ ու հեռամիտ Հաջի խանումն է, որի համար վաղուց բացահայտ էին օտար, ամայի ճամփաները: Լոնդոնի Հիթրոու օդանավակայանում Ջադիի և Հաջի խանումի պատահական հանդիպումը դառնում է ճակատագրական: Վեպի գլխավոր երեք դրվագներում ակնհայտ է Մ. Թեթչերի սիմվոլիկ ներկայությունը՝ սկսած Հիթրոու օդանավակայանից, մինչ գեղեցկության սրահ, և Ֆուլքենդի պատերազմ:

Ամերիկյան մուտքի արտոնագիր ստանալու պատրվակով Ջադին մեկնում է Բուենոս Այրես և ապաստանում Հաջի խանումի նշած հասցեում, նրա հարևանությամբ: Ջադին իր երկու մտերմուհիների՝ Հաջի խանումի և Փարասթուի օգնությամբ իրականացնում է վաղեմի երազանքը՝ ստեղծելու սեփական գեղեցկության դպրոցը, որն անվանակոչում է «Մարգարետ Թեթչեր» որպես մեծարանք Մեծ Բրիտանիայի «երկաթե լեդիին» և բոլոր այն կանանց, ովքեր ունեն դեկավարման մեծ շնորհ:

Մեկ ամիս անց, 1982 թ. գարնանը, Այովա մեկնելու հեռահար ցանկության մասին մոռացած Ջադին վերջապես բացում է իր գեղեցկության դպրոցը՝ 1796 Avenida de Florida հասցեում, որի ճարտարապետն էր՝ bon-vivant, արսիների սիրահար և էպիկական հեղոնիստ՝ մայր Բալարը Սեն Ժերմենից: Սրահի անտիկ կահույքի և հայելիների կողքին ամենանվիրականը պարսկական հինավուրց գորգն էր, որի գոյությունը, իրեղեն նյութական չէր, այլ տան, հայրենիքի ոգեղեն ապացույց:

Ըստ Համիդ Նաֆիսիի. «պարսկական արվեստն ու արհեստը, որով զարդարում է վտարանդին իր տունը, ոչ այնքան վերարտադրում են Իրանը, որքան ստեղծում են նշաններով կառուցված աշխարհ, որն ընդգծում է մշակութային և

էթնիկական տարբերակումը հյուրընկալ երկրից, ինչպես նաև մշակութային և էթնիկական շարունակականությունը»¹¹:

Հայելապատ սրահի գոյությունը «թալարեային» ուրվագծում է կարևոր ազգային մշակութային իրողություն¹², որտեղ մեկտեղված են ներգաղթյալների ձայնի, կերպարի և հիշողության արտացոլանքները հստակ ժամանակային տիրույթում: Մեիրանի հայելապատ սրահը նմանության եզրեր ունի ամերիկաբնակ արտիստ Թարանե Հեմամիի «Արտացոլանքների սրահ, 2002» վիդեոներկայացումների հետ, որտեղ հայելիների և ապակե կտորների վրա դաժված կերպարների ու տեքստի միջոցով ներկայացվում է Ամերիկայում իրանական ներգաղթյալների ճակատագիրը: Վիպական կերպարներից յուրաքանչյուրը մուտք է գործում Թեթչերի գեղեցկության սրահ, պատմելու իր պատմությունը, վերաիմաստավորելու այն պոեզիայի միջոցով: Շադի Ղավամին և Լալե Մահերը, սրահի առաջին հաճախորդներն էին, որոնցից առաջինը իր խորիմաստ սուֆիական մտորումներով ջանում էր հասկանալի դարձնել Բարձրյալի և հավերժական կյանքի խորհուրդը, մյուսը՝ Լալե Մահերը ազատության կոչ էր անում կանանց. «Մենք, կանայք, կարիք չունենք պատասխանների, այլ ազատության: Պարզևեք մեզ ազատություն...»¹³

Թեթչերի գեղեցկության սրահի մշտական բնակիչներից էր Փարասթուն, որի ամուսինը երագում էր լավ ապագա ունենալ Ամերիկայում և այնտեղ մեկնել ու հուսահատությունից դարձել էր՝ ճնշված և բռնարար: 1982թ. ապրիլի 2-ից մինչև հունիսի 14-ը Մեծ Բրիտանիայի և Արգենտինայի միջև 74 օր տևած Ֆոլքլենդի պատերազմի կամ ճգնաժամի դժնակ օրե-

¹¹ Nafisy H., The Poetics and Practice of Iranian Nostalgia in Exile.-Diaspora: A Journal of Transnational Studies Vol 1, No 3, Winter, 1991, p. 290.

¹² Իրանում պատմական շինություններում ավանդական հավաքատեղիներն են:

¹³ Mehran M., The Margaret Thatcher School of Beauty, Sydney: Harper Collins Publishers, 2014, p. 31.

րին, անսպասելիորեն, Մարգարետ Թեթչեր սրահ մուտք է գործում մի կին Ֆարգանե Սոլթանի անունով: Կին, որը բացահայտ նմանություն ուներ իր երկրից խորհրդավոր կերպով անհետացած քաղաքական ակտիվիստ, կանանց իրավունքների պաշտպան Ֆարգանե Ֆարհանգիզին:

«Կապիտան» մականունով Սոհեյլ Բահրամին, ով երեսուն տարի նոտար էր աշխատել Էվին բանտում և ապրում էր իր ուսանող դստեր՝ Շիմայի հետ, մեկ տարի առաջ էր ժամանել Արգենտինա և նույն շենքի, պատմական հինգերորդ հարկի ութ բնակիչներից մեկն էր: Բահրամիին արդեն պատմել էին այս շենքում գործող գեղեցկության սրահի և այն կանանց մասին, որոնք, «սարդոստայն հյուսող և իրենց զոհերի համար շղարշե թելերով թակարդ պատրաստող սարդերի են նման»¹⁴: Վտարանդիության մեջ նոր տնից գատ գրեթե ոչինչ էր փոխվել Կապիտանի կյանքում, նա հավատարիմ էր մնացել ծեսի վերածված վաղ լուսաբացին արթնանալու և մեկ ժամ միջանցքով քայլելու իր սովորույթին: Կապիտանը, ով ամբողջ կյանքում եղել է պոեզիայի հավաքատեղիների անդամ, ցանկանում էր գեղեցկատես Ջադիին հուշել իր մտադրության մասին, սրահը վերածել ամենշաբաթյա պոետիկ հավաքատեղիի: Այն պետք է ունենար իր կանոնները՝ բանաստեղծական այն տողերը, որոնք առաջինն էին արթնանալու անդամների մտքում, պետք է արտաբերվեին *թալեր* ցանկությունից, որը բխում էր էշդ-սիրուց:

Մարգարետ Թեթչերի գեղեցկության դպրոցը վերածվում է այլակեցության, որը ոչ թե վերացական հայեցություն է, այլ անկոչ տարագիրների կյանքի դրամատիկական բովանդակության ինքնատիպ արտահայտում: Իրենց սիրելի երկրից հեռու, մի խումբ իրանցիներ սրահ են բերում, լուրեր, ասեկո-

¹⁴ Mehran M., The Margaret Thatcher School of Beauty, Sydney: Harper Collins Publishers, 2014, p. 33.

սեներ, նոր գաղափարներ, պոեզիա և, ամենակարևորը, իրենց պատմությունները:

Հինգերորդ հարկի բնակիչներից գատ, պոեզիայի երեկոների մշտական մասնակիցներ են դառնում Բուենոս Այրեսի տարբեր ծայրերից հավաքված հայրենակիցները: Իրանական ավանդական անդերունիներում հավաքվելու և պատմություններ պատմելու դարավոր սովորույթը, ինչպես նաև Ջադիի կարպետը, օդում տարածված հինայի բուրմունքը մոգականություն էին հաղորդում սրահին, նրա յուրօրինակ բնակիչներին վերափոխելով Շահրիարների և Շահրեզադեների: Ինչպես մտորում է Մեհրանի հերոսուհիներից մեկը. «Իրանում ամեն ինչ կատարվում է փակ դռների հետևում, մենք սիրում ենք պահպանել մեր գաղտնիությունը»¹⁵:

Ջադիի համար, սրահի բնակիչներից ամենաինքնատիպը, ձմռանը ժամանած երիտասարդ՝ Հուշանգ Բահամնիանն էր: Արմատներով Իրանի արևմուտքից՝ Լուրեստանից այս երիտասարդը ուսանողական ընդդիմադիր շարժման մասնակից է եղել: Դեկարտի մեծ սիրահար, արմատական հեղափոխական Հուշանգ Բահամնիանը, ով ցանկանում էր իրանական պոեզիայի երեկոները լցնել իր սիրելի փիլիսոփայական շնչով, Կապիտանի՝ «Միայն պոեզիա այս հավաքներին» կոշտ հորդորներից հետո ընթերցում է Սաադու «Գուլեստանը»¹⁶:

Աննա Կարենինայի մշտական բնակիչներից էին Սոքուբ ամուսինները, որոնք Բուենոս Այրես էին ժամանել ամռանը, հեղափոխությունից ամիջապես հետո: Հազիվ երեսուն տարեկան ամուսինների գոյության միջոցը, մանրանկարչական աշխատանքներն էին, որոնք վաճառում էին նախագահի վարդագույն նստավայրի մոտ գտնվող կիրակնօրյա շուկա-

¹⁵ Mehran M., The Margaret Thatcher School of Beauty, Sydney: Harper Collins Publishers, 2014, p.38.

¹⁶ Ibid, p.43.

յում: Հումա և Ռեզա Սոքուբները խիստ զգուշավոր ու լռակյաց էին Մարգարետ Թեթչերի գրական հավաքների ընթացքում, նրանք ավելի շատ լսում էին, քան ասումներում կամ ընթերցում: Եվ մի օր փշրվում է Սոքուբների խորհրդավոր լռությունը. Դատարկությունը լցվում է Ֆ. Ֆարոխզադի «Մեկը, որ նման չէ» պոեմի նրբահյուս տողերով. «Ես ավել եմ տանիքի աստիճանները, ես լվացել եմ լուսամուտների ապակիները: Մեկը գալիս է, մեկը գալիս է»¹⁷:

Ֆորուլի պոեմը տարագիրների համար խորհրդանշում է նոր իրականության, նոր տան, նոր հոգևոր տարածությունների սպասման կանչ: Լսվում է հաջորդիվ Ջադիի ձայնը «Մեկը գալիս է: Մեկը, որի սիրտը մեզ հետ է, ձայնը մեզ հետ է»¹⁸:

Ջադիի դասեր՝ փոքրիկ Մարիամի շուրթերից լսվում է օրվա խորհրդի ավարտը՝ սուֆիական խորհմաստ ըմբռնումով. «Այո, դուրը շուտով լայն բաց կլինի և իմ սիրուհիներս կծամանեն: Կլցվի, այո, գարունով այգին, և կբողբոջեն ճյուղերը ծառի»¹⁹:

Պոեզիայի երեկոներին ակնհայտորեն ընդգծվում է սուֆիական հոգևոր տարածությունների պոետիկ ներթափանցումները: Հաֆեզի, Ռումիի, Աթթարի ծիսական պաշտամունքի միջոցով իմաստավորվում է պարսկական հազարամյա գրականության գոյության և հարատևման գաղտնիքը: Գրքի վերջաբանում հեղինակի հոր՝ Ա. Մեհրանի դիտումներով. «Վեպը ավեգորիկ նմանության եզրեր ունի 12 դ. Սուֆի մեծ գրող Աթթարի «Թոշունների գրույցը»²⁰ պոեմի հետ»:

¹⁷Ibid, p. 45.

¹⁸ Mehran M., The Margaret Thatcher School of Beauty, Sydney: Harper Collins Publishers, 2014, p. 45-46.

¹⁹Ibid, p. 46.

²⁰ Ֆարիդ -ադ-դին Սոհամեդ բեն Իբրահիմ Աթթարը (1119-մահ. թ. անհտ.) սուֆիական գրականության հիմնադիր է: Ստեղծագործական թեմայի

Աթթարի ստեղծագործության մեջ, տարբեր թոչուններ ուրոշում են Հուդուդի գլխավորությամբ փնտրել իրենց սիրելի ուսուցչին՝ Միմորդին, որին այդպես էլ չեն գտնում, սակայն անցնելով բոլոր տանջածեսերը, հասկանում են, որ Միմորդը հենց իրենք են, նրանք են թագավորը և թագավորը հենց իրենց մեջ է, քանզի Միմորդ նշանակում է «երեսուն թոչուն»²¹: Եվ ինչպես մեկնաբանում է Աթթարի «Թոչունների գրույցը» Խորխե Լուիս Բորխեսը իր՝ «Ինը դասախոսություն Դանթեի մասին» էսսեյում «.....Փնտրողները հենց իրենք փնտրվողն են»²²:

Աթթարի թոչունների նման, Մարգարետ Թեթչերի գեղեցկության սրահի պեզիայի երեկոների անդամները նույնպես հասկանում են, որ ազգային և մշակութային ժառանգության օգնությամբ և ուղղորդությամբ՝ նրանք միասին կարող են իրենց մեջ հայտնաբերել աստվածային ներշնչանքը: Այս խորհրդավոր փնտրտուքներում նրանք գտնում են, սեր, ընտանիք, ընկերություն և միասնություն:

«Մարգարետ Թեթչերի գեղեցկության դպրոցը» վեպը իրանական արդի սփյուռքը բնութագրող վավերագիր աղբյուր է: Մ. Մեհրանը իր տարագիր հերոսների կենդանի երկխոսությունների միջոցով փորձում է բացել նրանց հոգեբանության ծալքերը, որոնցում ամենաբնորոշը հայրենաբաղձությունն է: Ժողովրդի գեղարվեստական հիշողության մեջ ապրում է միայն ներքին ցավը, տան, հայրենիքի, կարոտի քնարական խոստովանությունները: Աննա Կարենինայի բնակիչները Իրանի նորօրյա պատմության եռուզեռի մեջ չեն, սակայն

ընդգրկումները՝ միասնական բարոյախոսությունն է: Նրա գլուխգործոցն է «Թոչունների գրույցը» պոեմը: (1175)

²¹ Mehran A., Afterword, - Mehran M., The Saturday Night School of Beauty, Seattle: Amazon Crossing, 2014, p.216.

²² Borges J., L., Nine Dantesque Essays 1945-1951, - Selected Non-Fictions, ed., Weinberger E., New York: Penguin Group, 1999, pp.294-298.

իրենց հոգեֆիզիկական գոյությամբ, ներքին թրթիռներով հարորդակից են հայրենի մշակույթին:

Ինչպես նշում է Մալման Ռուշդին իր «Երևակայական հայրենիքներ» էսսեյում. «Հնարավոր է իմ կարգավիճակում գտնվող վտարանդի, ներգաղթյալ կամ արտաքսված գրողները, որոնք օտարված են հայրենիքից՝ Հնդկաստանից կատեղծեն պատմություններ ոչ իրական քաղաքներում կամ գյուղերում, սակայն անտեսանելի մեկում՝ երևակայական հայրենիքում՝ իմ մտքի-հիշողության Հնդկաստանում»²³:

Մարշա Մեհրանը «Մարգարետ Թեթչերի գեղեցկության դպրոցը» վեպում ստեղծում է երևակայական հայրենիքի տեսլականը՝ իր մտքի հիշողության Իրանում, քարտեզագրելով հոգևոր աշխարհի գրության զգայական սահմանները մարդկային մարմնի մեջ:

ВООБРАЖАЕМАЯ РОДИНА. ИРАН КАК КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ В РОМАНЕ МАРШИ МЕХРАН "ШКОЛА КРАСОТЫ ИМЕНИ МАРГАРЕТ ТЭТЧЕР"

Лилим Сафрасян

(резюме)

Маша Мехран родилась в Иране. Вместе с семьей она в 1979г. эмигрировала сначала в Аргентину, а затем переехала в США, Австралию и, наконец, в Ирландию, которая и стала ее последним пристанищем; здесь, в самом расцвете творческих сил, трагически оборвалась жизнь молодой талантливой писательницы.

М. Мехран принадлежит к «Поколению Икс» тех живущих за границей иранцев, которые уже в детстве испытали на себе

²³ Rushdie S., Imaginary Homlands: Essays and Criticism, 1981-1991, London: Granta Books in Association with Penguin Books, 1992, p. 10.

бремя эмигрантской жизни и рано столкнулись с травмой потери родного дома. Широкую известность ей принес роман "Гранатовый суп", который повествует о проблемах живущей вдали от родины семьи. Автор проникновенно и с большим мастерством раскрывает темы культурного наследия и поисков своего места в жизни в условиях чужеродной среды.

Последний роман Марши Мехран увидел свет уже после ее смерти. Он называется "Школа красоты имени Маргарет Тэтчер". Роман отличается своеобразным мистическим настроением и по праву считается вершиной творчества писательницы. Ее основная тема – страстные поиски автором своей воображаемой родины, своей национальной и культурной идентичности. Автор находит их как в персидской поэзии, так и в романтических воспоминаниях о детских годах, проведенных в Буэнос-Айресе.

С большим мастерством писательница раскрывает духовный мир своих героев, показывает, что он находится в постоянной трансформации. Ее герои живут в мире культурных воспоминаний о своих предках, о своей родине, которую вынуждены были покинуть. Вместе с тем, они, как и родители автора, вынуждены приспособиваться к новым условиям, заново строить свою жизнь в стране, которая так отличается от их родины.

IMAGINARY HOMELAND. IRAN AS CULTURAL MEMORY IN MARSHA MEHRAN'S NOVEL "MARGARET THATCHER SCHOOL OF BEAUTY"

Lilit Safrastyan
(summary)

After her family fled Iran in 1979, Iranian-born talented young writer Marsha Mehran (1977-2014) moved to Argentina, USA,

Australia and finally Ireland, which was the tragic end of her wandering life. She belongs to "Generation X" of Iranians, who face migration and trauma of homelessness as a child. The first bestselling novel of Mehran (*Pomegranate soup*, 2005) is about exile, family, culture heritage, self-discovery and belonging. Mehran recreates exotic smell of soil, plants and kitchen of her beloved Iran. The homesick receipts of Middle Eastern cuisine stress the notion of home, family traditions and ethnic continuity. Marsha's final, posthumous novel is (*Margaret Thatcher School of Beauty*, 2014). The novel is a mystical, magical journey to her national, cultural identity, to her beloved imaginary homeland. She examines her roots in classic and modern Persian poetry with inspiration from her childhood years in Buenos Aires. Each of Mehran's protagonists has the same vision of spiritual transformation. They live in the culture memories of their ancestors. The author needs to write about displaced refugee Iranians who had the same destiny that her parents had, as they struggled to build a life in a country so different from their homeland.

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԹԵՄԱՏԻԿԱՅԻ ԱԿՏԻՎԱՑՈՒՄԸ ՊԱՐՍԻՑ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԴԱՍԹԱՆՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ պարսկական, կրոնական, Իրան, պարսից, դասթան, ժողովրդական վեպ, ժանր, ավանդավեպ, այար, հերոս, Սեֆյան, դասթանասաց

IX – XII դդ. սկսած՝ Իրանում և Միջին Ասիայում զարգանում է քաղաքային կյանքը, ինչին զուգընթաց պարսից գրականության մեջ մեծ տարածում է ստանում ժողովրդական վեպի՝ դասթանի (նաև դեսսե, ռեվայաթ¹) ժանրը: Ըստ տաջիկ գրականագետ Յու. Մալիմովի՝ «Թեև դասթանի ժանրը մասամբ արդեն որոշակիացրել է իր առանձնահատկությունները, սակայն դրա ձևավորումը վերջնականապես չի ավարտվել, այդ պատճառով էլ ռեվայաթ, դեսսե, հեքիաթ տերմինները ևս երբեմն գործածվում են նույն ժանրը բնութագրելու նպատակով²», ինչին համաձայն չէ իրանցի հետազոտող Մոհամմադ Հանիֆը: Նա վերջիններին տարբերությունը մեկնաբանում է ժամանակային կտրվածքով³:

Այս ստեղծագործությունների մեծ մասն ակունք է առնում հինավուրց լեգենդներից, որոնք էլ՝ իրական պատմական իրադարձություններից: Դրանցում առանձնահատուկ կերպով իրենց անդրադարձն են գտել ժողովրդական մտածելակերպը և կենցաղի առանձնահատկությունները: Ստեղծվում

¹ Դասթան, դեսսե, ռեվայաթ տերմինները պարսից գրականագիտության մեջ գործածվում են գրեթե նույն իմաստով՝ ավանդավեպ, պատում, զրույց, հեքիաթ, լեգենդ:

² Шодиевич Х., Жанр романа урду и его развитие до первой половины XX в., Душанбе, 2015, ст. 38.

³ Ավելի մանրամասն տե՛ս՝ <http://sarapoem.persianguig.com/link7/amyaneh4.htm>. Hanif M. Vijegihayeqessehayeamianeyefarsi.

է պրոֆեսիոնալ ասացողների ինստիտուտ (դասթանգու, դեսսեխան, նադղալ)⁴: Առավել հայտնի ասացողները ստեղծում են հետևորդների դպրոցներ, հավաքում լեգենդներ, ավանդազրույցներ, ասքեր, գրի առնում դրանց հակիրճ բովանդակությունը, որոնք կոչվում են «քեթաբչե» (գրքույկ) կամ «թումար»⁵: Այնուհետև այդ գրառումները համալրվում են բանավոր խոսքի մանրամասներով: Այսպես պարսից միջնադարյան արձակում ձևավորվում է պարսկալեզու ժողովրդական դասթանի ժանրը, որում հեքիաթայինը, ֆանտաստիկականը և անհավանական արկածների շարքը երբեմն ամբողջովին շղարշում են պատմական նախասկիզբը:

Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ ժողովրդական վեպն ինքնուրույն գրական ժանր է, սակայն այն կարող է թեմատիկ ադրյուր հանդիսանալ այնպիսի գրական ժանրերի համար, ինչպիսիք են վեպը, էսսեն, պատմվածքը և ակնարկը⁶: Դասթաններն ունենում են ռոմանտիկական, սիրային և բարոյախրատական բովանդակության: Հերոսական դասթաններում նկատվում է նաև սուֆիզմի ազդեցությունը: Դրա վառ օրինակ է «Չորս դերվիշ» դասթանը⁷:

Ժողովրդական վեպի ուսումնասիրությունն սկսվել է XIX դարի կեսերից: Դրանց մի մասի հակիրճ ամփոփումը տվել է Ժ. Մոլեմը 1838 թ.: 1862 թ. ռուս գիտնական Ն. Խանիկովը հրատարակում է «Աբումուսլիմնամե»-ի հակիրճ բովանդակությունը⁸: Իր ուսումնասիրությունում մի քանի էջ դասթաններին է նվիրել նաև գերմանացի գիտնական Գ. Էտտեն: XX դարի 30-ական թթ. պարսկալեզու դասթաններին նվիրված ուսումնասիրություններ և հոդվածներ են տպագրում նաև

⁴ Դասթանգու, դեսսեխան, նադղալ՝ դասթաներգու, դեսսեասաց, ասացող:

⁵ Чилаев К., Народный роман, «Абу Муслим Наме», Душанбе, 1985, ст. 61.

⁶ Шодиевич Х., Жанр романа урду и его развитие до первой половины XX в., ст. 35.

⁷ Նույն տեղում, էջ 37:

⁸ Чилаев К., Народный роман, ст. 4.

խորհրդային արևելագետներից Է. Բերտելար, Ա. Ռոմասկևիչը և Ի. Բրագինսկին: Մակայն առավել ինտենսիվ կերպով ժողովրդական դասթաններն սկսեցին ուսումնասիրվել 1960-ական թթ. հետո⁹:

Իրանում ժողովրդական գրականության ուսումնասիրողների շարքում առաջինը Մուհամմադ Ջաֆար Մահջուբն է¹⁰: «Մոխան» ամսագրում նա հոդվածների շարք է տպագրում, որոնցում հիմնականում հակիրճ ներկայացվում է նշված դասթանների ֆաբուլան: Մահջուբը արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում նկարագրվող ստեղծագործությունների բնույթի և բովանդակության մասին, իսկ «Ամիր Արսլան» դասթանի առաջաբանում բնութագրում է ինչպես այդ, այնպես էլ մի քանի այլ դասթաններ¹¹:

Դասթանների ուսումնասիրության գործում մեծ ավանդ ունի նաև իրանցի հայտնի գրականագետ Ջաֆիոլլահ Մաֆան: Նա հրատարակում է «Դարաբնամե»-ի տեքստերը Աբու Թարսուսիի և Բիդամիի գրի առած տարբերակներով: Ժողովրդական գրականության ուսումնասիրության ասպարեզում կարևոր նշանակություն ունեն նաև իրանցի գիտնականներ Փարվիզ Նաթել Խանլարիի, Սիրուս Փարհամի, Մոջթաբա Մինովիի, Մուհամմադ Սարվար Մոուլայիի և Ջալալ Մաթթարիի, Մոհամմադ Ղասեմզադեի հոդվածները և ուսումնասիրությունները¹²:

Հիշատակության են արժանի «Ղեսսեյե Ամիր Համզե» դասթանի հրատարակության շուրջ քննարկումներն Իրանում: Ջաֆար Շիարի առաջաբանով հրատարակված երկը մի

⁹ Նույն տեղում, էջ 4:

¹⁰ Mahjub J. M., Adabiayate amianeye Iran, Tehran, 1382, s. 9-15.

¹¹ Նույն տեղում, էջ 4-5:

շարք հոդվածների և գրախոսությունների գրվելու առիթ է դառնում: Մրանցում տեղ են գտել նաև չհիմնավորված եզրակացություններ: Մասնավորապես Մահդի Քաբիրը, ուշադրություն չդարձնելով դասթանի ստեղծագործական առանձնահատուկ միջավայրում ստեղծված լինելու հանգամանքին, հղում անելով Փ. Ն. Խանլարիին, ստեղծագործության բովանդակությունը հայտարարում է հակաիրանական: Այս բանավեճը հիմք է հանդիսանում ընդհանրապես դասթանների բովանդակության, գաղափարագեղարվեստական առանձնահատկությունների ուսումնասիրության համար:

Պարսկալեզու դասթանների ուսումնասիրության գործում զգալի աշխատանք են կատարում նաև տաջիկ իրանագետները: 1951 թ. հրատարակվում է «Չոր դարվեշ» (Չորս դերվիշ) դասթանը, որի տեքստը հրատարակության էր պատրաստել գրող Ջալալ Իդրոմիին: Գրքի առաջաբանը պատկանում է տաջիկ հայտնի գրող և գիտնական Մադրիդդին Այնիի գրչին: 1963 թ. լույս է տեսնում պարսկալեզու ժողովրդական պատումների և գրույցների ռուսերեն թարգմանության ժողովածուն՝ Յ. Բորշչևսկիի ուղեկցող հոդվածով:

Հրատարակված բազմաթիվ ուսումնասիրությունների ու աշխատությունների շարքում, ուր վեր են հանում ժանրի տեսական խնդիրները, առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում Յ. Մալիմովի մենագրությունը: Դրանում քննության են ենթարկվում պարսկալեզու մի շարք ժողովրդական վեպեր: Այս ուսումնասիրության շնորհիվ ժողովրդական գրականության փոքրածավալ ժանրի շատ ստեղծագործություններ մտնում են գրական շրջանառության մեջ:

Ժողովրդական դասթանների ուսումնասիրության գործում շոշափելի ավանդ ունի ներդրած նաև վրաց ուսումնասիրող Ա. Գվախարիան: Նրա ուսումնասիրությունները արժեքավոր եզրակացություններ են պարունակում դասթանների ծագման, գոյատևման, ձևի և դրանց վրացական տարբերակների մասին: Պարսկալեզու դասթանների ուսումնասի-

րության գործում մեծ դեր ունեն նաև Ջ. Ազիզկուլովի, Խ. Ս. Ակբուտանի, Ա. Ակրամովի, Ա. Ա. Դեխտյարի, Ջ. Դորիի, Գ. Ջոգրաֆի, Ջ. Իկրամի, Խ. Քորոդիի, Ռ. Գ. Լևկովսկիի, Ս. Նորմատովի, Ա. Ս. Սուխաչովի, Ն. Թումանովիչի, Մ. Շուկուրովի, Ա. Մ. Շոյտովի և այլոց հոդվածներն ու աշխատությունները¹³: Հիշատակելի են նաև Ռ. Վինստեդտի, Իֆան Սալջուկի և Մալիխա Անբարջիողլուի հետազոտություններն ու հոդվածները:

Թեև իրանցի և արտասահմանցի իրանագետները հավաքվել են զգալի նյութ և հրատարակել ժողովրդական դասթանների քիչ թե շատ նշանակալի օրինակները, սակայն դրանց մեծ մասը մենագրական մակարդակով դեռ ուսումնասիրված չէ:

Միջնադարում իրանական դասթանները մեծ տարածում են գտել նաև հարևան Հնդկաստանում, Թուրքիայում և այլ երկրներում: Դրանք այսօր թեմատիկ սնուցման աղբյուր են ոչ միայն պարսից, այլև ժամանակակից պակիստանյան և տաջիկական պատմավեպերի համար ևս¹⁴: XVIII դարի երկրորդ կեսին Հնդկաստանում մեծ մոնղոլների պետության թուլացման ժամանակաշրջանում դասթանի ժանրը ծաղկման շրջան է ապրում: XVIII - XIX դդ. հնդկական դասթանների հերոսները նույն պարսից դասթանների հայտնի հերոսներն են՝ Խաթամ Թայր, Ամիր Համզան, Օմար Այարը և այլք¹⁵:

Դասթանի ժանրի գլխավոր տարբերակիչ հատկանիշներին է բարոյ հաղթանակը չարի, ստի, խավարի նկատմամբ:

¹³ Նույն տեղում, էջ 6:

¹⁴ Ульмасова З., Истоки формирования таджикского исторического романа, (Журнал - Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Гуманитарные науки) № 3 / 2011 ст. 4, (<http://cyberleninka.ru/article/n/istoki-formirovaniya-tadzhikskogo-istoricheskogo-romana>) (19.03.2016)

¹⁵ Шодиевич Х., Жанр романа урду и его развитие до первой половины XX в. ст. 33.

Այստեղ արտացոլվում են տարբեր խավերի մարդկանց հարաբերությունները, վերլուծվում կենսական կարևոր խնդիրներ և բացահայտվում մարդկային խառնվածքի շատ գաղտնիքներ: Կառուցվածքային տեսակետից դասթանը արձակ, ժողովրդական պատում է, որի սյուժետային գիծը իրադարձությունների խճճված լինելու պատճառով երբեմն կարող է խախտված լինել: Այստեղ գործող հերոսները մեծ մասամբ իրական պատմական անձինք են՝ թագավորներ, կրոնական գործիչներ, զորահրամանատարներ, երբեմն նաև հասարակ մարդիկ: Ավանդույթի համաձայն՝ դասթանի բովանդակությունը կարող է երանգավորված լինել ոչ միայն առասպելով, այլև կրոնական բովանդակությամբ: Օրինակ՝ «Ամիր Համզե»-ի հերոսը կրում է մարգարեի անունը, հաճախ նույնիսկ նրա հատկանիշները:

Դասթանների հերոսներն ունեն իրենց տեսակետը կյանքի մասին, սակայն եզրակացություններ չեն անում: Այդ հերոսները պարտավոր են սովորել ռազմական գործը և պատրաստ լինել ինքնագոհության, ինչի օրինակ կարող է ծառայել «Ամիր Համզեի» դասթանը¹⁶:

Պարսից դասթաններում հերոսները հիմնականում հանդես են գալիս սիրային պատմություններում, ճանապարհորդություններում, արկածներում, փնտրտուքներում, չարչարանքներում և խնամքի կարոտին հոգատարություն ցուցաբերելու մեջ: Այս հերոսներին հատուկ է մարդասիրությունը, հավատարմությունը ցեղային արժանապատվությունը, խաղաղասիրությունը և կարիքավորին աջակից լինելու հատկանիշը¹⁷:

Այս ստեղծագործությունների մեծ մասն ակունք է առնում հինավուրց լեգենդներից, որոնք էլ՝ իրական պատմական իրադարձություններից¹⁸: Դերվիշների, սուֆիների և ընդհան-

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 43:

¹⁷ Նույն տեղում:

¹⁸ Qasemzade M., Dastanhaye pahlevani va ayarie adabiyate farsi, Tehran, 1390, s. 11-13.

րապես շիայականության նկատմամբ ունեցած նախապաշարմունքները պատճառ են դարձել, որ դասթանասացները դրանք վերաշարադրեն ազգային-կրոնական գաղափարների հետ միահյուսած¹⁹: Դրա խոստուն պացույցներից է «Ռոսթամնամե» դասթանը, որ «Մոջեզենամե» (Հրաշագիրք) դասթանի հավելվածն է:

Սեֆյանների տիրապետության շրջանում, հատկապես Թահմասպ Առաջին շահի օրոք (1524-1576 թթ.) և նրանից հետո, ֆաղիհները բավական ուժեղացնում են իրենց դիրքերը, և շիա հոգևորականության կողմից դեսսեսացությունը հետզհետե ավելի շատ արգելքների է հանդիպում: Բանը հասնում է նրան, որ դասթանասացությունն արգելվում է ֆեթվայով²⁰, սակայն այն շարունակում է իր գոյությունը կրոնական և կիսակրոնական բողի ներքո²¹:

Գործադրված արգելքները չեն կարողանում ժողովրդական ասացողների կազմակերպած փողոցային ներկայացումները կասեցնել: Դասթանները թե՛ բանավոր, թե՛ գրավոր տարբերակներով շարունակում էին տարածվել: Նույնիսկ շարունակում են թարգմանվել արաբերեն, ինչպես օրինակ Թահիր Թարսուսիի «Դարաբնամեն» արաբերենով « ملک ضراب » (Մալաբ Դարաբ):

Դասթաններում, որ ի սկզբանե կրոնական բովանդակություն չեն ունեցել և չէին կարող ունենալ, սկսում է ավելանալ կրոնական տարրը՝ պատմվելու իրավունք ստանալու նպատակով: Երևույթի վառ օրինակներից է Սեֆյան շրջանի սրճարաններից մեկի որմնանկարում Ռոսթամի պատկերը իսլամական դրոշմ ձեռքին: Երբ նկարչին հարցնում են նման արտառոց պատկերի պատճառը, նա պատասխանում է. «Բո-

¹⁹ Qaragyozlu Z. A., Dastani amiane ba range mazhabi, Gozareše miras, Doreye dovvome sale panjom, šomareye 45, xordad va tire 1390. s. 12-15.

²⁰ Ֆեթվա՝ կրոնական որոշում, հրահանգ:

²¹ Qaragyozlu Z. A., s. 13.

լորին է հայտնի, որ Ռոսթամը իսլամի տարածումից առաջ է ապրել, սակայն այն, ինչ նկարել եմ, ճիշտ է²²»:

Կիսակրոնական բովանդակությամբ դասթանների օրինակ են «Խավարնամե»-ն, «Մոխթարնամե»-ն և «Հեյդարի հարձակում»-ը, որոնք ձևավորվել են իրական պատմական անձանց շուրջ, սակայն պատմականությունից միայն հերոսների անուններն են մնացել: Իրադարձությունները հիմնականում մտացածին են կամ ստեղծված են հերոսական դասթանների օրինակով: Դրան գումարվում են նաև հերոսներին այսրական հատկանիշներ ու արկածներ վերագրելը:

Սեֆյան դինաստիայի տիրապետության շրջանում դասթաններում տեղ են գտել տասներկու իմամական շիայականության գաղափարներ: Բնականաբար, հասկանալի է, որ դասթանասացները ցանկացել են իրենց ստեղծագործություններին լեգիտիմություն կամ թույլատրելիություն ապահովել: Չի բացառվում նաև, որ շիայադավան դասթանասացը սեփական նախաձեռնությամբ է շիայական գաղափարները ներմուծել ստեղծագործություն: Մի բան անհերքելի է, որ այդ ընթացքում ինչքան էլ կրոնականը գերակա է եղել, այնուամենայնիվ չի կարողացել ազգային թեմատիկայով դասթաններն ասպարեզից ամբողջովին դուրս մղել:

Մյուս կողմից ի հայտ են գալիս դասթաններ, որոնք կրում են ազգային և կրոնական գաղափարները միաժամանակ կամ դրանց իրադարձությունները միահյուսվում են իրար, ինչպես օրինակ՝ «Ռոսթամնամե» դասթանում Ռոսթամը պարտվում է Ալիին և նրա հավատն ընդունում²³: Այսպիսի դասթաններում իրենց արտահայտությունն են գտնում թե՛ ազգային, թե՛ կրոնական, թե՛ ժողովրդական պահանջները:

«Մոջեզենամե» դեսսեում Չինաստանի արքայորդին ծովային ճամփորդության ժամանակ նավաբեկության է ենթարկ-

²² Qaragyozlu Z. A., s. 14.

²³ Նույն տեղում, էջ 14:

վում, որի ընթացքում ինքը և նավի անձնակազմը գոհվում են: Վշտաբեկ հայրը Չինաստանից գալիս է Մադինա և Մուհամմեդ մարգարեից օգնություն խնդրում: Վերջինս Ալիին հանձնարարում է, որ երիտասարդին գտնեն և կենդանացնեն: Ալին հրաշքներ գործելով երիտասարդին և ջրասույզ եղած ուղեկիցներին գտնում, կենդանացնում է: Դրանից հետո Չինաստանի արքան իսլամ է ընդունում²⁴:

«Ռոսթամնամե»-ում Սողոմոն Իմաստունն Իրանի շահ Քեյ Խոսրովին նամակ է գրում, որ նա իսլամ ընդունի: Քեյ Խոսրովը Սողոմոնի երկրին և այնտեղ առկա իրադրությանն անծանոթ Ռոսթամին ուղարկում է Սողոմոնի պալատ, որ գնա, տեղում իրավիճակին ծանոթանա և իրեն իրազեկի: Այնտեղ Ռոսթամը մի հզոր դևի հետ է մենամարտում և հաղթում: Այնուհետև հայտնվում է Ալին, պարտության մատնում Ռոսթամին և ստիպում ենթարկվել իրեն: Երբ Ալին և Ռոսթամը մենամարտում են, իմամը Ռոսթամի գոտուց բռնում և նրան երկինք է շարտում: Ռոսթամն այնքան բարձր է թռչում, որ երկնքում հրեշտակների ձայնն է լսում, ովքեր նրան խորհուրդ են տալիս երկիր վերադառնալիս «Յա Ալի» ասել:

Ես Ռոսթամն եմ՝ աշխարհի ղյուցագունը,

Աման, Յա Ալի, ալ աման, ալ աման²⁵:

«Ալինամե» դասթանում Ալիին վերագրվում են անգամ փահլևանական և այբարական անհավանական արկածներ:

Պարսկալեզու դասթանների շարքում «Աբումուսլիմնամե»-ն առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում: Այն գոյություն է ունեցել դեռ մինչևժողովրդական դարաշրջանում և Իրանում մեծ ժողովրդականություն է վայելել ընդհուպ մինչև XX դարասկիզբը, իսկ Աֆղանստանում՝ նույնիսկ մինչև XX դարավերջը: Այն նվիրված է Իրանի և արաբական Խալիֆաթի պատմության հայտնի քաղաքական գործիչ, իրանական ժո-

ղովորդների շրջանում մեծ հեղինակություն վայելած գորավար Աբու Մուսլիմին, ով գլխավորել է Խորասանում սկսված հակաօմայան շարժումը VIII դարում:

Նետագոտողների շրջանում «Աբումուսլիմնամե» դասթանի ժանրային պատկանելության շուրջ չկա միասնական մոտեցում: Դրան առնչված յուրաքանչյուր գիտնական առաջ է քաշել սեփական վարկածը: Պատմաբաններ Վ. Ժուկովսկին և Վ. Մասալսկին այս դասթանը բնութագրում են որպես «պատմավեպ»: Յ. Բորշչևսկին այն բնութագրում է որպես պատմական և պատմահերոսական վեպ: Հանդիպում են նաև «հեքիաթային-հերոսական բնույթի վեպ», «հերոսական վեպ», «հերոսական-ասպետական բնույթի վեպ», «կիսապատմական-կիսահեքիաթային դասթան», «ոյուցագնական-պատմական վեպ», «հեքիաթ» և այլ բնութագրումներ:

Առաջին հերթին ժանրային բնութագրի այսպիսի բազմազանության առիթ կարող է հանդիսանալ ժողովրդական ստեղծագործության մակերեսային ուսումնասիրությունը: Այս հանգամանքը առիթ է դարձել նաև, որ Յ. Սալիմովն արտահայտի հակասական կարծիքներ²⁶: Կ. Չիլանը չի հերքում վերոնշյալ յուրաքանչյուր բնորոշման հիմնավորված լինելը, սակայն առաջարկում է հեռու մնալ բացարձակ մոտեցումներից, քանզի այդ բնորոշման հիմք հանդիսացած յուրաքանչյուր հատկանիշ չի կարող հավակնել դասթանի ամբողջական բնութագրման համար: «Աբումուսլիմնամե»-ն, ինչպես և ժողովրդական ստեղծագործության ցանկացած խոշորածավ նմուշ, բազմապլանային է:

Լինելով ժողովրդական վեպի վաղ օրինակներից՝ այն յուրօրինակ մոդել է հանդիսացել հետագայում ստեղծված դասթանների համար: Այն գիտական աշխարհում ճանաչում է գտել թուրքերեն տարբերակների շնորհիվ, որոնց ձեռագրերը հայտնաբերվել են եվրոպական գրադարաններում XIX դարի

²⁴ Տե՛ս նույն տեղում:

²⁵ Տե՛ս նույն տեղում:

²⁶ Чилаев К., Народный роман, ст. 94.

կեսերին: Այս հարցում կարևոր նշանակություն ունի ֆրանսիացի հետազոտող Իրեն Մելիկովայի մենագրությունը, որում հիմնականում քննվում է դասթանի թուրքական տարբերակը և դրա տարածվածությունը թուրքական ժողովուրդների շրջանում: Չափազանց հետաքրքիր են հեղինակի եզրակացությունները դասթանի՝ Թուրքիայի հասարակական և հոգևոր կյանքում ունեցած դերի մասին: Սակայն Մելիկովան, տեղյակ չլինելով երկի պարսկալեզու տարբերակներից, չի օգտվել իրանական և խորհրդային գրականագետների ուսումնասիրություններից²⁷:

Պարսկալեզու տարբերակի առաջին հայտնաբերողը Ն. Խանիկովն է, ով այն հրատարակել է 1842 թ. Բուխարայում: XIX դարի վերջում Վ. Ժուկովսկին «Աբու մուսլիմնամե»-ն օգտագործում է որպես պատմատեղագրության ուսումնասիրության անուղղակի նյութ: Այնուհետև Ժուկովսկիի օրինակով այն օգտագործում է Վ. Բարտոլդը հին Մերվի տեղագրության ուսումնասիրության համար²⁸:

Ըստ ավանդության՝ դասթանի կազմողը Աբու Թահիր Թարսուսին է: Ուշադիր քննության դեպքում պարզ երևում է, որ դասթանի հիմքում ընկած է ոչ միայն ֆուլկոբային նյութը: Կոնկրետ պատմական փաստերի առկայությունը, պատմական իրադարձությունների որոշակի տարբերվելը, մեծ թվով մասնակիցների անունները, ինչպես նաև դեպքերի իրականությանը մոտ նկարագրությունը թույլ են տալիս ենթադրել, որ դասթանի ստեղծման մեջ օգտագործված է նաև փաստագրական նյութ: Այս առանձնահատկությանն է ուշադրություն դարձրել իրանցի գրականագետ Վահիդ Դասթգարդին: Ըստ վերջինիս՝ հեղինակը տիրապետել է Աբու Մուսլիմի ողջ

պատմությանը և, այն միահյուսելով հեքիաթայինի հետ, ստեղծել է այս մեծ և հուզիչ գիրքը²⁹:

«Աբու մուսլիմնամե»-ի ստեղծումը, ըստ ավանդության, վերագրվում է Մահմուդ Ղազնավիի տիրապետության շրջանին (998-1030 թթ.): Թուրքական տարբերակներից մեկի առաջաբանում ասվում է, որ դասթանը պատմվել է սուլթանի խնդրանքով Աբու Թահիր Թարսուսիի կողմից³⁰: Անշուշտ, սակայն ունի ավանդության հետ, քանի որ Մահմուդ Ղազնավին հատուկ նպատակով մեծ տեղ էր տալիս մշակույթին:

Պալատում ասացողներ պահելը եղել է դեռ Մահմուդից ավելի վաղ: X դարում Խորասանի սեփահսալար Աբու Մանսուր Մահմուդ բեն Աբդ ար Ռազակի պալատում եղել է ռավիների³¹ խումբ, որ կազմում էր «Շահնամե»-ի «Շահնամեյե Աբու Մանսուրի» կոչված տարբերակի տեքստը:

Ասացողներ կային նույնիսկ XIX դարում Նասրեդդին շահի պալատում:

X-XI դդ. «Աբու մուսլիմնամե»-ն, հավանաբար, գոյություն է ունեցել դեռ գրույցի տեսքով, որում գործող հերոսներն իրական պատմական անձինք են եղել: Մտացածին կերպարները ներմուծվել են հետագայում՝ քաղաքային ժողովրդական գրականության զարգացմանը զուգընթաց լսարանի պահանջներին համապատասխան, ինչի ընթացքում ծնվում են նոր ստեղծագործություններ:

Միջնադարյան հեղինակների ստեղծագործություններում լեզենդային նյութը հաճախ է միահյուսվում ճշգրիտ պատմության հետ: Թարսուսիի դասթաններում նույնիսկ ֆանտաստիկան է ներհյուսվում պատմական կտավին և կրում է ոչ թե հեքիաթային, այլ ընդգծված էպիկական բնույթ:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 9:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 8:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 61:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 4:

³¹ Ռավի՝ ասացող:

Խալիֆի պալատում Աբու Մուսլիմի դավադիր սպանությունից հետո Կարախանյանների ներկայացուցիչ Մալեքադ խաքանը և նրա անձնական այար Բադի Յալդան գորավարի մասունքները բերում են հայրենիք և հողին հանձնում: Հետագա տարբերակներում Մալեքադ խաքանի դերն ստանձնում է խորեզմի Միզրաբ շահը, իսկ ավելի ուշ՝ Ահմադ Չամչին: Մա հավանաբար պայմանավորված է նյութը տարբեր սերնդի ասացողների կողմից պատմված լինելու հանգամանքով:

Ժամանակի ընթացքում, հասարակական-քաղաքական փոփոխություններով պայմանավորված, դասթանը կրում է որակական և ծավալային փոփոխություններ:

Հաշվի առնելով դասթանի տարածվածության աշխարհագրության ընդարձակումը՝ զարմանալու չէ դրանում եղած պատմական, հասարակական, արկածային, կրոնական և հեքիաթային-ֆանտաստիկ տարբեր շերտերի գոյությունը: Ուստի Մավերնահրում ստեղծված տարբերակները կարող էին ընդհանուր ոչինչ չունենալ Սպահանում կամ Շիրազում մի քանի դար տարբերությամբ ստեղծված տարբերակների հետ:

Կարախանյանների օրոք եթե դասթան են ներմուծվում նոր հերոսներ՝ Մալեք խաքանը՝ Մավերնահրի տիրակալը, և այլն, ապա խորեզմշահերի օրոք նրա կերպարը խամրում է և տեղը զիջում Խորեզմի Միզրաբշահին³²:

Հետզհետե այս դասթանը ևս ստանում է կրոնական երանգավորում: Տարբերակներից մեկում պատմվում է, որ իբր մահվանից հետո Մուհամմեդ մարգարեն երկնքում հանդիպում է Չաբրայիլին և հարցնում, թե ողջ երկիրը թաղված է մռայլ խավարի մեջ, միայն մեկ լուսավոր կետ կա, ո՞րն է դա: Չաբրայիլը պատասխանում է, որ այդ լուսավոր կետը Խորեզմն է, որտեղ դեռ մեծարվում է մարգարեի ցեղը, և որտեղից էլ պիտի ծնունդ առնի Մուհամմեդի սերունդների իրավունքը վերականգնող մարտիկներից մեկը: Այդ լուսավոր կե-

տի շուրջ եղած մութը մնացյալ մարդկությունն է, իսկ մարգարեի ցեղը շուրջբոլորի ծիածանն է:

Դժվար չէ կռահել, որ մարտիկը Միզրաբշահ Չահանգիրի Խորեզմին է, ինչպես սովորաբար անվանվում է դասթանում: Աբու Մուսլիմը վարած մարտերից մեկում ողջ է մնում շնորհիվ Միզրաբշահ Խորեզմի ժամանակին հասցրած օգնության: Նա Աբու Մուսլիմին է նվիրում իր ունեցվածքն ու գորքը պահելով միայն ձին, մտրակը և շորերը³³:

Դասթանի վերջում Միզրաբն սկսում է հավասար համարվել Աբու Մուսլիմին, իսկ Օմայաններին տապալելու վաստակը միտում կա վերագրելու խորեզմցիներին:

Աբու Մուսլիմը Միզրաբին ասում է. «Դու այլևս իմ ծառան չես, այլ ինձ հավասար աթոռակից: Ով համարձակվի Միզրաբին համարել ինձ ծառա, ես նրա լեզուն կպոկեմ³⁴»:

Դասթանի պատումներից մեկում կրոնական շիական թեմատիկան (որը հետագայում գերիշխելու է նաև ժամանակակից պատմավեպում) կապվում է ստեղծագործության առաջատար հերոսներից մեկի՝ Ահմադ Չամչիի հետ: Այս հերոսին դերվիշի կրոնամիստիկական հատկանիշներ վերագրելը, հավանաբար, կրկին վերաբերում է հետմոնղոլական Մեֆյան դինաստիայի տիրապետության շրջանին, երբ դերվիշականությունը մասսայական բնույթ է ստանում:

Ըստ Բ. Պ. Պետրուշևսկիի շրջմուլիկ դերվիշները գրեթե ոչնչով չէին տարբերվում այարներից: Նրանք այլևս ոչ մի կապ չունեին սուֆիական գաղափարախոսության հետ և վերածվել էին պրոֆեսիոնալ մուրացկանների³⁵:

Դասթանի ուշ տարբերակներում (հավանաբար Մեֆյանների օրոք) ասացողներից ոմանց հաղորդմամբ Ահմադ Չամչիի արմատները հասնում են մինչև Մուհամմեդ մարգարե:

³³ Նույն տեղում, էջ 73:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 74:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 74-75:

³² Նույն տեղում, էջ 72:

Զամչին, բացի դուրսագնական ուժից, վերագրվում է նաև աստվածային հատկանիշներ: Հենց այս պատճառով էլ դասթանի միատիկ-ֆանտաստիկական դրվագները կապված են նրա հետ, և Աբու Մուսլիմի մահվանից հետո Զամչին գրվում է առաջատար դեր գլխավորելով Աբբասյանների դեմ պայքարը: Այս պայքարն էլ հիմք է հանդիսացել «Թաբութնամե», «Զամչինամե» դասթանների ստեղծման համար:

Հետագայում Ահմադ Զամչիի քաջագործությունների մասին ասացողները ծավալում են թեման: Դասթանում կրոնական գաղափարների ազդեցությունը ամբողջովին ուսումնասիրված չէ, հատկապես շիական ուղղության, ինչի լուսաբանումը կօգնի նաև դրանց հիման վրա ստեղծված պատմավեպերի ուսումնասիրությանը:

Մեֆյանների օրոք կրոնական մոլեռանդությունն այն աստիճանի էր հասել, որ շահ Իսմայիլի հրամանով 1501թ. Աբու Բաքր, Օմար և Օսման խալիֆները նզովվեցին: Այս կարգը չեղյալ հայտարարվեց միայն Նադիր շահի կողմից 1736թ.:

Մ. Ջ. Մահջուրը օրինակ է բերում Մաջլեսում պահվող ձեռագրից արտագրված Սամարղանդում, որի շիա ընթերցողը ջնջում է առաջին երեք խալիֆների անունները, սակայն նրանց հետ կապված դրվագները թողնում նույնությամբ:

Ուսումնասիրելով պարսից հետհեղափոխական շրջանում ստեղծված պատմավեպերը՝ գալիս ենք այն եզրակացության, որ դրանց և միջնադարյան դասթանների միջև առկա է «ժառանգական» կապ, մանավանդ կրոնական շիական գաղափարների պրոպագանդան տեսանկյունից: Դասթաններում կրոնական շերտը հետազոտման լուրջ կարիք ունի, ինչն իր հերթին ևս մի ելակետ կդառնա պարսից ժամանակակից պատմավեպի առանձնահատկությունների ուսումնասիրության գործում:

УСИЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕМАТИКИ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ПЕРСИДСКОМ ДАСТАНЕ

Гарник Геворгян

(резюме)

Начиная с IX – XII вв. в Иране и в Средней Азии в персидской литературе большое распространение получает жанр народного романа – дастана. Большинство этих стихотворений берут своё начало из древних легенд, которые в свою очередь – от реальных исторических событий. В период правления Сефевидов, дастаны получили религиозную окраску, с целью приобретения права на существование. Народный роман является самостоятельным жанром, который не имеет ничего общего с современной прозой, но может стать тематическим источником для современных литературных жанров – романа, эссе и рассказа.

THE STRENGTHENING OF THE RELIGIOUS THEME IN PERSIAN MEDIEVAL DASTAN

Garnik Gevorgyan

(summary)

Beginning from the IX-XII centuries within the frameworks of Persian literature the genre of national poem called dastan finds a vast spread and prosperity in Iran and Middle Asia. The majority of these works gets source from the ancient legends. The latter ones, in their turn, derive from historical events. During the reign of Safavid dynasty dastans intend to include religious elements with the purpose to be told. National poem is an independent literature genre and has no any connection to the modern prose. Nevertheless it can serve as a thematic source for modern literature genres like poem, essay and novel.

ԱՔԵՄԵՆՅԱՆ ՊԱՐՍԿԱՍՏԱՆԻ VII ՍԱՏՐԱԳՈՒԹՅԱՆ
ՏԵՂԱԴՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ

Բանալի բառեր՝ Հերոդոտոս, սատրապություն, սատրապություններ, գանդարիներ, դադիկներ, ապարյուսներ, փրեդեկություններ

Հույն պատմիչ Հերոդոտոսը Աքեմենյան Պարսկաստանի VII սատրապության մասին գրում է. «Սատտագյուտները, գանդարիները, դադիկները և ապարյուտները համատեղ վճարում էին (տարեկան) հարյուր յոթանասուն տաղանդ հարկ: Սա յոթերորդ նահանգն էր»¹: Մեջբերված պարզվում է, որ VII սատրապությունը սատրապությունների ցանկում ամենաքիչ հարկ վճարող վարչական միավորն էր: Քսենոփեսի՝ Հելլադա արշավող բանակի կազմում հիշյալ սատրապությունից հիշատակվում են միայն գանդարիները և դադիկները՝ Արտաբանոսի որդի Արտյուփիոսի առաջնորդությամբ²:

Ընդհանուր առմամբ նշված սատրապության կազմում հիշատակված ժողովուրդների մասին տեղեկություններն անտիկ աղբյուրներում սակավ են և կցկտուր, ինչը մասնագիտական գրականության մեջ տեղագրական տարաբնույթ ենթադրությունների տեղիք է տվել:

Գանդարան նվաճել կամ հնդիկների դեմ արշավել էր դեռևս Կյուրոս Մեծը³: Սատտագյուտների և գանդարիների

բնակության հնդկական տարածքները⁴ համապատասխանաբար նույնանում են հին պարսկական սեպագիր արձանագրություններում հիշատակվող *Thataguš* և *Gadāra* երկրներին: Սատտագյուտները (մեկնաբանվել է «յոթ գետերի (ժողովուրդ)» կամ «հարյուրավոր խոշոր անասուններ ունեցող» իմաստով)⁵ տեղադրվում են կամ Գանդարայից հարավ, Դրանգհանայի, Հինդուսի և Արաքոսիայի, կամ էլ կենտրոնական-արևմտյան Պակիստանի և հարավային Աֆղանստանի միջև: Համաձայն մեկ այլ կարծիքի՝ նրանք գտնվել են Փենջաբում և Հինդուքուշից հարավ ընկած տարածքում⁶, որը Ալեքսանդր Մակեդոնացին դարձնում է առանձին սատրապություն՝ Թաքսիլա կենտրոնով⁷: Գանդարան և Սատտագյուտիան բաժանված էին Ինդոս գետի վերին հոսանքով: Սատտագյուտիայի արևելյան սահմանը, հավանաբար, Հյուդասպես գետն էր՝ ներկայիս Ջեյլումը, իսկ հարավային սահմանը կազմում էր Ակեսին՝ ներկայիս Չենաբ գետը մինչև Ինդուսի հետ միախառնվելը⁸: Սատտագյուտներին ներառել են նաև Արաքոսիայի մեջ՝ վերջինս համարելով VII սատրապության շրջաններից մեկը⁹: Այս տեսակետը հիմնավորվում

Loeb Classical Library, VI, 92, p. 408. Տե՛ս նաև Дандамаев М. А., Месопотамия и Иран в VII-IV вв. до н.э., Социальные институты и идеология, Санкт-Петербург, 2009, с. 348; «The Cambridge Ancient History», Vol. IV, Cambridge University Press, 1988, pp. 170, 198; «History of Civilizations of Central Asia», ed. J. Harmatta, Vol. II, UNESCO Publishing, Paris, 1996, p. 40.

⁴ Fleming D., Where was Achaemenid India?, Bulletin of the Asia Institute, New Series, Vol. 7, Iranian Studies in Honor of A. D. H. Bivar, 1993, p. 67.

⁵ Tucci G., On Swāt. The Dards and Connected Problems, East and West 27, 1977, p. 15.

⁶ «A Commentary on Herodotus Books I-IV», ed. by O. Murray, A. Moreno, Oxford University Press, Inc., New York, 2007, p. 486.

⁷ Արիանոս, Ալեքսանդրի արշավանքը, «Ալեքսանդր Մակեդոնացի» (այսուհետև՝ Արիանոս), Երևան, 1987, էջ 159, 174, 180; Страбон, с. 650:

⁸ Արիանոս, էջ 174, 180, 222: «The Cambridge Ancient History», Vol. IV, p. 200. Է. Հերցֆելդը Գանդարայի տարածքը հասցնում էր մինչև Թաքսիլա (տե՛ս Herzfeld E., The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East, Wiesbaden, 1968, p. 336):

⁹ Массон В. М., Ромодин В. А., История Афганистана, т. I, Москва, 1964, с. 66.

¹ Հերոդոտոս, Պատմություններ գրքից, թարգմանությունը Ս. Կրկյաշարյանի (այսուհետև՝ Հերոդոտոս), Եր., 1986, III, 91:

² Անդ, VII, 66:

³ Քսենոփոն, Կյուրոսապետի, թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 2000, էջ 5, 35; Страбон, География в 17 книгах, перевод, статья и комментарии Г. А. Стратановского, Ленинград, 1964, с. 640; Pliny, Natural History, Vol. II, with an English translation by H. Rackham, Cambridge-Massachusetts-London, 1947,

է Բեհիսթունի արձանագրության այն տվյալներով, որ Սատտագյուտիան առանձին-առանձին հիշատակվում է Դարեհ Ա-ին հպատակ և ապստամբ երկրների շարքում, իսկ Արաքոսիան (արամեերեն *hrhwt*¹⁰) այդ հատվածում չի նշվում: Արձանագրության հետագա շարադրանքում, ընդհակառակը, այլևս չի խոսվում Սատտագյուտիայի մասին, և ներկայացվում են Արաքոսիայում տեղի ունեցած ռազմական գործողությունները¹¹: Բեհիսթունի արձանագրության բաբելոներեն տարբերակում Գանդուտավա անունով գավառը՝ Գանդատամակի ձևով, հիշատակվում է Սատտագյուտիայում¹²: Գանդուտավայի նույնացումը Աֆղանստանում գտնվող Գանդամակի հետ կասկածելի է¹³, ավելի հավանական է այն Բաննուի շրջանում տեղադրելը: Ընդ որում, նույն բաբելոներեն տարբերակում Դարեհ թագավորը Վիվանայի հաղթանակից հետո ասում է, որ «սա է իր կատարածը Սատտագյուտիայում և Արաքոսիայում»¹⁴, այսինքն՝ երկու տեղանունները հստակորեն տարբերակվում են: Սատտագյուտների հետ կարող են նույնանալ Արիանոսի և Ռուփոսի հիշատակած օբսիդրակները և մալերը (քսուդրակներ և մալավաներ¹⁵)

¹⁰ Bowman R. A., *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*, Chicago, 1970, p. 192.

¹¹ «Դարեհ Վշտասպի Բիսթունյան արձանագրությունը» (թարգմ. բնագրից, առաջաբան և ծանոթ. Գ. Նալբանդյանի), Երևան, 1964, էջ 8, 12, 20-21:

¹² Malbran-Labat F., *La version akkadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun*, Roma, 1994, pp. 102, 117.

¹³ «The Cambridge Ancient History», Vol. IV, p. 200; Vogelsang W., *Some Remarks on Eastern Iran in the Late-Achaemenid Period*, Achaemenid History I: Sources, Structures, Synthesis, ed. by Sancisi-Weerdenburg H., Leiden, 1987, p. 186.

¹⁴ Malbran-Labat F., *La version akkadienne...*, pp. 102, 118; Jacobs B., *Die Satrapienverwaltung im Perserreich zur Zeit Darius' III*, Wiesbaden, 1994, S. 231. Արաքոսիայում և Սատտագյուտիայում տեղի ունեցած երեք ճակատամարտերի վայրերի տեղադրությունների և նույնացումների վերաբերյալ տարբեր տեսակետների մասին մանրամասն տե՛ս Fleming D., *Achaemenid Sattagydia and the Geography of Vivana's Campaigns* (DB III, 54-75), *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1982, № 2, pp. 102-112.

¹⁵ «The Cambridge Ancient History», Vol. VI, Cambridge University Press, 1994, p. 833; Бонгард-Левин Г. М., Бухарин М. Д., Вигасин А. А., *Индия и античный мир*, Москва, 2002, с. 162.

ներկայիս Սուլթանի շրջանում, որոնք հարկատու էին արաքոսիացիներին¹⁶:

Հին պարսկական սեպագիր այլ արձանագրություններում Սատտագյուտիան և փղոսկրով հայտնի Արաքոսիան (սանսկրիտերեն *sarasvati* «գետերով հարուստ») հիշատակվում են առանձին, հիմնականում կողքի կողքի, երբեմն աշխարհագրական հերթականությամբ՝ Գանդարա-Սատտագյուտիա-Արաքոսիա կամ Արաքոսիա-Սատտագյուտիա-Գանդարա¹⁷:

Հետևաբար, աշխարհագրական առումով Սատտագյուտիան և Արաքոսիան տարբեր երկրներ են, որոնք վարչական առումով նույնպես գտնվել են տարբեր սատրապությունների մեջ, բայց Արաքոսիայի սատրապի իշխանությունը ժամանակ առ ժամանակ տարածվում էր նաև սատտագյուտների վրա: Դարեհ Ա-ի իշխանության ամրապնդումից հետո Արաքոսիան՝ որպես վարչական միավոր, գոնե սկզբնական ժամանակաշրջանում դադարում է գոյություն ունենալ և մտել է, հավանաբար, XVII սատրապության մեջ, որտեղ նրա տեղադրության համար կար ընդարձակ տարածություն: Համաձայն անտիկ աշխարհագետների՝ Արաքոսիայի սահմանը արևելքում հասնում էր մինչև Ինդոս գետը, հյուսիսում՝ Պարոպամիս, արևմուտքում՝ Դրանգիանա, հարավում՝ Գեդրոսիա¹⁸: Արաքոսիայի գլխավոր քաղաքը կամ արաքոսների

¹⁶ Արիանոս, էջ 209, 211-213; Ռուփոս, Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմությունը, «Ալեքսանդր Մակեդոնացի» (այսուհետև՝ Ռուփոս), Երևան, 1987, էջ 547, 558; Vogelsang W., *Some Remarks on Eastern Iran in the Late-Achaemenid Period*, p. 186; նույնի՝ *The Achaemenids and India*, in *Achaemenid History IV: Centre and Periphery*, ed. by H. Sancisi-Weerdenburg & A. Kuhrt, Leiden, 1990, p. 100.

¹⁷ Kent R., *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*. 2nd ed., New Haven, 1953, pp. 136-137, 141, 143, 145, 151, 155-156. Sh'u նաև Armayor O. K., *Herodotus' Catalogues of the Persian Empire in the Light of the Monuments and the Greek Literary Tradition*, *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 108, 1978, p. 3.

¹⁸ Страбон, с. 485, 487, 670, 672; Claudii Ptolemaei *Geographia*, edidit C. F. A. Noebbe, t. II, Lipsiae, 1845, VII, 20, 1, p. 136; Pliny, *Natural History*, Vol. II, VI, 61; 92, pp. 382, 408.

քաղաքը՝ Արաքոտին՝ Իսիդոր Քարակացու Ալեքսանդրու-
պոլիսը¹⁹ սովորաբար տեղադրում են ներկայիս Ղանդահարի
շրջանում²⁰: Էտյումանդրոս գետի (ներկայիս Հիլմենդը) վտակ
Արաքոտի (հավանաբար ներկայիս Արդանդարը) անունից էլ
թերևս առաջացել է Արաքոսիայի անվանումը²¹:

Գավգամելայի ճակատամարտին Արաքոսիան և լեռնային
հնդիկները՝ գանդարիները, միևնույն սատրապության մեջ
են²², չնայած վերևում կատարված քննությունը ցույց տվեց, որ
լեռնային հնդիկները կարող են նույնացվել նաև սաստա-
գյուտների հետ²³, որոնք վարչական առումով կապված էին
արաքոսիացիների հետ: Նրանց հետ, հավանաբար, միավոր-
ված են եղել նաև դրանգները²⁴, այսինքն՝ XIV սատրապու-
թյան մի մասը նույնպես միավորվել էր VII սատրապության
հետ: Ալեքսանդր Մակեդոնացու արևելյան արշավանքի ըն-
թացքում նվաճված արաքոսիացիները հիշատակվում են որ-
պես առանձին վարչական միավոր՝ Մենոնի ղեկավարությ-
ամբ²⁵, որին հաջորդում է Սիբյուրտիոսը²⁶: Վերջինիս ղեկա-

վարության տակ են անցնում նաև գեդրոսները²⁷: Նկատի
ունենանք, որ համաձայն գոյություն ունեցող կարծիքներից
մեկի՝ XIV սատրապության թամանները՝ Ավեստայի Sāma-
ն²⁸, Արաքոսիա աշխարհագրական անվան էթնիկական ան-
վանումն է²⁹:

Գանդարիները, որոնք հիշատակվում են դեռևս Ռիզվեդա-
յում, Աթարվավեդայում, Մահաբարաթայում, Ռամայանա-
յում³⁰, սովորաբար տեղադրվում են Քարուլի ավազանում,
Բակտրիայի և Փեշավարի ու վերջինիցս այն կողմ՝ դեպի
արևմուտք ընկած տարածքի միջև³¹: Գանդարայի մեջ մտնում
էր նաև Ինդոսից արևելք ընկած տարածքները³²: Համաձայն
մեկ այլ կարծիքի՝ Գանդարան տարածվել է Քարուլի հովտի
և ներկայիս Չարսադդայի միջև, Պնկելաոտիս-Փուշկարավա-
թից արևմուտք³³:

Գանդարայի անունը պահպանվել է ներկայիս Ղանդահար
անվան մեջ: Համաձայն Հեկատեոս Միլեթացու՝ Գանդարայի
բնակիչները հնդիկներ էին³⁴, որոնք հավանաբար Արիանոսի

¹⁹ Muller C., *Geographi Graeci Minores*, Vol. I, Parisii, 1855, p. 251.

²⁰ Vogelsang W., *The Achaemenids and India*, pp. 95, 97; "History of Civilizations of Central Asia", p. 70; *Velayati R., Study of the Cultural, Artistic and Historical Relations between Iran and India in the Achaemenid Period*, *Journal of Subcontinent Researches*, 2011, Vol. 3, № 7, p. 144.

²¹ Olmstead A. T., *History of the Persian Empire*, Chicago, 1960, p. 46; Frye R., *The History of Ancient Iran*, München, 1983, p. 62.

²² Արիանոս, էջ 97, 180, 223; Ռուփոս, էջ 526: Տե՛ս նաև Briant P., *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, translated by P. T. Daniels, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2002, p. 756.

²³ Հմմտ. Petrie C. A., Magee P., *Histories, Epigraphy and Authority: Achaemenid and Indigenous Control in Pakistan in the 1st millennium BC*, *Gandhāran Studies*, 2007, Vol. 1, p. 9. Արիանոսի մեկ այլ հիշատակության մեջ (VI, 16, 3) լեռնային հնդիկները տարբեր են Գավգամելայի ճակատա-
մարտին մասնակցած նույնանուն ցեղից և գտնվել են հավանաբար Փենջա-
բում (անդ, էջ 13):

²⁴ Արիանոս, էջ 114, 224:

²⁵ Արիանոս, էջ 123; Ռուփոս, էջ 455:

²⁶ Plutarch's *Lives*, with an English translation by B. Perrin, Vol. VIII, Cambridge-Massachusetts-London, 1959, Loeb Classical Library, Eumenes, XIX,

3, p. 136; *Diodori Bibliotheca Historica*, ed. L. Dindorfius, Vol. III, Lipsiae, 1826, XVIII, 3, p. 228.

²⁷ Արիանոս, էջ 235; Бонгард-Левин Г. М., Бухарин М. Д., Вигасин А. А., *Индия и античный мир*, с. 59, 114.

²⁸ «The Cambridge Ancient History», Vol. IV, p. 208.

²⁹ Herzfeld E., *The Persian Empire*, pp. 332-334; Frye R., *The History of Ancient Iran*, p. 80.

³⁰ Petrie C. A., Magee P., *Histories, Epigraphy and Authority*, p. 8.

³¹ «The Cambridge Ancient History», Vol. IV, p. 194; "A Commentary on Herodotus Books I-IV", p. 486; Jacobs B., *Die Satrapienverwaltung im Perserreich zur Zeit Darius III*, S. 217; Vogelsang W., *Gandharans, Bactrians, and Scythians: Who was Who in the Sixth Century B.C.?*, in: *Eastern Approaches: Essays on Asian Art and Archaeology*, ed. T. S. Maxwell, Oxford University Press, 1992, pp. 2, 6.

³² Vogelsang W., *Four short Notes on the Bisutun Text and Monument*, *Iranica Antiqua*, 1986, 21, p. 135; նույնի՝ *The Achaemenids and India*, pp. 97-98.

³³ Tucci G., *On Swāt. The Dards and Connected Problems*, pp. 11, 45; Dittmann R., *Problems in the Identification of an Achaemenid and Mauryan Horizon in North-Pakistan*, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 1984, Band 17, p. 185.

³⁴ Müller C., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Vol. I, Parisii, 1841, p. 12, fr. 178.

հիշատակած բակտրիացիների հարևան հնդիկներն են³⁵: Միանգամայն հնարավոր է, որ Սաստագյուտիայի տարածքը մասամբ մտնում էր Գանդարայի մեջ³⁶: Բացառված չէ, որ Սաստագյուտիայի կենտրոնը Աքրան էր՝ Բաննուի շրջանում³⁷: Հեկատեոս Միլեթացու մեկ այլ տարրնթերցումների տեղիք տված տեղեկությունում Կասպապյուրոսը, որը նույնանում է Հերոդոտոսի Կասպապյուրոս քաղաքին³⁸, համարվում է գանդարիական քաղաք, որը գտնվել է սկյութների հակառակ կողմում կամ դիմաց³⁹: Հեկատեոսի տեղեկությունը բառացիորեն այն մասին է, որ Կասպապյուրոսը գանդարիական քաղաք է, սկյութական նավահանգիստ. «ΚασπάπυροσπόλιςΓανδαρική, Σκυθωνάκτις» (վերջին բառը սրբագրել են *άντι*)⁴⁰: Է. Գրանտովսկին կարծում է, որ սրբագրման կարիք չկա, քանի որ մ. թ. ա. VI դարի վերջին սկյութներն արդեն հասել էին Քարուլի ստորին հոսանքի շրջան⁴¹: Մեր կարծիքով, Հեկատեոսի մեջբերված տեղեկությու-

³⁵ Արիանսու, էջ 97: Նման. Peter M., Petrie C., Knox R., Khan F., Thomas K., The Achaemenid Empire in South Asia and Recent Excavations in Akra in Northwest Pakistan, American Journal of Archaeology, 2005, vol.109, p. 714.

³⁶ Фрай Р., Наследие Ирана, Москва, 1972, с. 77.

³⁷ Khan F., Knox R., Magee P., Thomas K., Petrie C., Akra: the Ancient Capital of Bannu, Journal of Asian Civilizations, 2000, Vol. 23, № 1, p. 18; Peter M., Petrie C., Knox R., Khan F., Thomas K., The Achaemenid Empire in South Asia..., pp. 732-734; Magee P., Petrie C. A., West of the Indus—East of the Empire: The Archaeology of the Pre-Achaemenid and Achaemenid Periods in Baluchistan and the North-West Frontier Province, Pakistan, in: The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East, ed. by J. Curtis and St J. Simpson, London, 2010, pp. 508, 518.

³⁸ Հերոդոտոս, III, 102; IV, 44:

³⁹ Müller C., Fragmenta Historicorum Graecorum, p. 12, fr. 179.

⁴⁰ Литвинский Б. А., Древние кочевники «Крыши мира», Москва, 1972, с. 164-165; Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А., Народы нашей страны в «Истории» Геродота, Москва, 1982, с. 185; Vogelsang W., Gandharans, Bactrians, and Scythians, pp. 2-3, 5. Վերջին հոդվածում հեղինակը չի բացատրում Կասպապյուրոսի կապը կասպերի հետ (անդ, էջ 9), ինչը հնարավոր է:

⁴¹ Грантовский Э., Из истории восточноиранских племен на границах Индии, «Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР», Москва, 1963, вып. 61, с. 25-26.

յան սրբագրումը տեղին է, քանի որ Սակա երկիրը VII սատրապությունից բաժանված էր Բակտրիայով և XV սատրապության կասպերով⁴²: Մյուս կողմից էլ, օրինակ, Բեհիսթունի և Դարեհ Ա-ի Պերսեպոլիսի (DPe) արձանագրություններում Գանդարան, Սական հիշատակվում են հիմնականում կողք կողքի⁴³, հետևաբար, Սակա երկիրն ամբողջությամբ համապատասխանում է XV սատրապության տարածքին, և Գանդարայի հարևանությամբ՝ Կասպապյուրոսից հյուսիսարևելք, գտնվել են սակ-սկյութները: Կասպապյուրոսը նույնացվել է հիմնականում Քարուլի (հունարեն Καβουρα⁴⁴) հետ, սակայն հետաքրքիր է, որ սանսկրիտերենում Քաշմիրի անունը *Kasyapa pur* է⁴⁵, ինչն աշխարհագրական առումով թույլ չի տալիս Կասպապյուրոսը տեղադրել Քաշմիրում, քանի որ վերջինս նույնանում է Պտղոմեոսի Կասպեյային⁴⁶: Կասպապյուրոսի նույնացումը Մուլթան քաղաքի հետ⁴⁷ հավանական չէ, քանի որ Գանդարայի տարածքը հարավային ուղղությամբ շատ է ընդարձակվում: Մուլթանի շրջանում սովորաբար տեղադրում են սաստագյուտներին⁴⁸, սակայն հավիվ թե նրանք արաքոսիացիներից այդքան հեռու գտնվեին:

Ինչ վերաբերում է դադիկներին և ապարյուտներին, ապա նրանք հին պարսկական սեպագիր արձանագրություններում չեն հիշատակվում: Դադիկներին նույնացնում են Դարդիստանի կամ տաջիկների հետ⁴⁹, իսկ ապարյուտները հա-

⁴² Խորիկյան Հ., Արեմենյան Պարսկաստանի XI և XV սատրապությունների տեղադրության շուրջ, ՀՀ ԳԱԱ «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2006, թիվ 1, էջ 147-157; նույնի՝ Արեմենյան Պարսկաստանի Սակա երկրի տեղադրությունը, «Վեմ», 2012, թիվ 2, էջ 180-188:

⁴³ Kent R., Old Persian, pp. 117, 136.

⁴⁴ Bailey H.W., Maka, Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. 114, 1982, p. 11.

⁴⁵ "Dictionary of Greek and Roman Geography", ed. by W. Smith, Vol. I, Boston, 1854, p. 558.

⁴⁶ Claudii Ptolemaei Geographia, t. II, VII, 1, 42, p. 149.

⁴⁷ «The Cambridge Ancient History», Vol. IV, p. 202.

⁴⁸ Vogelsang W., The Achaemenids and India, p. 98.

⁴⁹ "A Commentary on Herodotus Books I-IV", p. 487.

վանաբար Պտղոմեոսի հիշատակած պարսյուեստներ-պարգյուեստներն են, որոնց անունը սրբագրվել է պարսյուեստներ (ըստ Է. Հերցֆելդի՝ *pārvata «լեռնցիներ» բառից⁵⁰)⁵¹: Պարսյուեստներ-պարգյուեստները տեղադրվում են Պարոպամիսի հարավային հատվածում և Արաքոսիայի հյուսիսային մասում, Ղազնիից արևելք և Քուրամի վերին հոսանքից հարավ ընկած տարածքում⁵²: Է. Գրանտովսկին աներկբա ընդունում էր, որ պարսյուեստները (իրանական Parsava-ից) փաշտունների նախնիներն են⁵³, ինչը հնարավոր է: Հետևաբար, Հերոդոտոսի ապարյուտները Պտղոմեոսի պարսյուեստներն են: Ապարյուտներ-պարսյուեստները, թերևս, Արիանոսի նշած լեռնային հնդիկներն են⁵⁴, որոնք համապատասխանում են փուշտունական ներկայիս ցեղերից մեկին՝ աֆրիդիներին կամ աֆրիդիներին՝ Փեշավարից հյուսիս և Կոհաստի շրջանում⁵⁵: Ապարյուտները կարող են նույնացվել *pouruta*-ին (Mihir Yašt 14)⁵⁶:

Դադիկների և գանդարիների տեղադրության դեպքում, կարծում ենք, որ Հերոդոտոսի այն տեղեկությունը, թե VII սատրապության կազմում հիշատակված այդ ժողովուրդները Քսերքսեսի հունական արշավանքին հանդերձավորված էին բակտ-

րիացիների նմանությամբ⁵⁷, թերևս խոսում է այն մասին, որ դադիկներին և գանդարիներին պետք է փնտրել հենց բակտրիացիների հարևանությամբ⁵⁸, դեպի հարավային ուղղությամբ, ինչը միանգամայն հնարավոր է: Ա. Օլմսթեդը նույնիսկ գտնում էր, որ մինչև Դարեհ Ա-ի վարչական վերափոխումները Գանդարան միացված էր Բակտրիային⁵⁹, ինչը հնարավոր էր:

Այս տեսանկյունից հնարավոր է Արիանոսի կողմից հիշատակված բակտրիացիների հարևան հնդիկներին⁶⁰ նույնացնել դադիկներ-դարդաների կամ գանդարիների հետ, ընդ որում՝ դադիկներին կարելի է ընդգրկել Գանդարայի մեջ:

Կոտեսիասը աշխարհագրական առումով Բակտրիային ընդարձակ տարածք է հատկացնում՝ նրա կազմում ներառելով սոգդերին, գանդարիներին, դադիկներին⁶¹, այն դեպքում, երբ սոգդերը, ըստ Հերոդոտոսի, մտել են XVI սատրապության, իսկ գանդարիները և դադիկները՝ VII սատրապության կազմի մեջ: Մյուս կողմից Աքեմենյան դարաշրջանի բարձրաքանդակներում հնդիկները, սատտագյուտները և գանդարիները հազնված են միանման⁶², ինչը, անկասկած, մոտ էր իրականությանը:

⁵⁰ Herzfeld E., The Persian Empire, p. 341.

⁵¹ Claudii Ptolemaei Geographia, t. II, VI, 18, 4, p. 134; VI, 20, 3, p. 137; Humbach H., Ziegler S., Ptolemy Geography, book 6, Text and English/German Translations, Wiesbaden, 1998, pp. 224, 234. Հմմտ. «A Commentary on Herodotus Books I-IV», p. 487.

⁵² Marquart J., Untersuchungen zur Geschichte von Eran. Bd. II, Leipzig, 1901, SS.177-178; Грантовский Э., Из истории восточноиранских племен на границах Индии, с. 18.

⁵³ Грантовский Э., Из истории восточноиранских племен на границах Индии, с. 22; նույնի՝ О восточноиранских племенах кушанского ареала, «Центральная Азия в кушанскую эпоху», т. II, Москва, 1975, с. 88.

⁵⁴ Արիանոս, էջ 97:

⁵⁵ Ганковский Ю. В., Народы Пакистана, Москва, 1964, с. 58; Фрай Р., Наследие Ирана, с. 75; «The Cambridge Ancient History», Vol. IV, p. 203; «A Commentary on Herodotus Books I-IV», p. 487.

⁵⁶ Tucci G., On Swāt. The Dards and Connected Problems, pp. 14-15.

⁵⁷ Հերոդոտոս, VII, 66: Հմմտ. Литвинский Б. А., Древние кочевники..., с. 88, 110. Վարչական առումով Գանդարան սկզբում Բակտրիայի հետ կազմել է մեկ սատրապություն (տե՛ս Дандамаев М., Луконин В., Культура и экономика древнего Ирана, Москва, 1980, с. 111):

⁵⁸ Արիանոս, էջ 158:

⁵⁹ Olmstead A. T., History of the Persian Empire, p. 144.

⁶⁰ Արիանոս, էջ 97:

⁶¹ Пьянков И. В., «История Персии» Ктесия и среднеазиатские сатрапии Ахеменидов в конце V в. до н. э., «Вестник древней истории», 1965, № 2, с. 39-40. Ավելի ուշ Ալեքսանդր Մակեդոնացին Բակտրիայի կազմից կրկին առանձնացնում է Բնդոսից արևմուտք ընկած տարածքը, ինչպես նաև Քարույի հովիտը, և դարձնում առանձին սատրապություն, որը հետո կրկին միացնում է Բակտրիայի սատրապությանը (տե՛ս Արիանոս, էջ 158, 222; Ռուփոս, էջ 455): Այս սատրապությունը համապատասխանում է գանդարիների կամ պարոպամիսադների (տե՛ս Diodori Bibliotheca Historica, Vol. III, XVII, 82, p. 184) բնակության տարածքին: Պարոպամիսադները նույնացվել են պակտյուացիներին (տե՛ս Herzfeld E., The Persian Empire, p. 337):

⁶² Дандамаев М.А., Месопотамия и Иран..., с. 350.

Դադիկներին հնարավոր է նույնացնել Պտղոմեոսի Δαρδάραι⁶³-ին, որոնք Ստրաբոնի Derdae⁶⁴, Պլինիոս Ավագի Dardae⁶⁵, Արիանոսի և Ռուփոսի դեդալացիներ⁶⁶ անվանումներով հնդկական խոշոր ցեղերն են, որոնք խոսել են հնդիրանական համարվող դարդերեն լեզվով⁶⁷: Դարդախոս ժողովուրդների բնակության հիմնական տարածքը Հնդկաստանի Ջամմու և Բաշմիր նահանգն է, մասամբ ապրում են նաև Պակիստանի հյուսիսում և Աֆղանստանի հյուսիս-արևելքում: Հերոդոտոսը նրանց տեղադրում է Ինդոս գետի վերին հոսանքի շրջանում և Գիլգիթ գետի ավազանում, որտեղից Աքեմենյան արքունիքը ստանում էր հնդկական ոսկին⁶⁸: Դարդերը դարադաներ անունով հիշատակվում են դեռևս հին հնդկական տեքստերում⁶⁹: Նման լայն աշխարհագրության պայմաններում, հավանաբար, դարդերի երկրի արևմտյան մասն է մտել Աքեմենյան տերության կազմի մեջ⁷⁰:

⁶³ Claudii Ptolemaei Geographia, t. II, VII, 1, 42, p. 149.

⁶⁴ Страбон, с. 656.

⁶⁵ Pliny, Natural History, Vol. III, with an English translation by H. Rackham, Cambridge-Massachusetts-London, 1967, Loeb Classical Library, XI, 111, p. 500. Պլինիոս Ավագի անդարները կարելի է սրբագրել գանդարներ (տե՛ս Pliny, Natural History, Vol. II, VI, 67, p. 388):

⁶⁶ Tucci G., On Swāt. The Dards and Connected Problems, p. 43.

⁶⁷ Ганковский Ю. В., Народы Пакистана, с. 56; «The Cambridge Ancient History», Vol. IV, p. 203; Tucci G., On Swāt. The Dards and Connected Problems, 1977, p. 10; Vogelsang, W., Gold from Dardistan. Some Comparative Remarks on the Tribute System in the Extreme Northwest of the Indian Subcontinent, in: La tribune dans l'empire Perse: Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 13, 1989, Paris, p. 167.

⁶⁸ Vogelsang, W., Gold from Dardistan, p. 168; Tucci G., On Swāt. The Dards and Connected Problems, p. 19; Бонгард-Левин Г. М., Бухарин М. Д., Вигасин А. А., Индия и античный мир, с. 229.

⁶⁹ Ганковский Ю. В., Народы Пакистана, с. 58, 65; Herzfeld E., The Persian Empire, p. 341; Бонгард-Левин Г. М., Бухарин М. Д., Вигасин А. А., Индия и античный мир, с. 222, 228-229.

⁷⁰ Ганковский Ю. В., Народы Пакистана, с. 66; Tucci G., On Swāt. The Dards and Connected Problems, p. 20.

Ստրաբոնը հնդկակաղնու փայտով հարուստ⁷¹ գանդարիների երկիրը՝ Գանդարիտիսը կամ Գանդարիսը, համարում է հնդկական տարածք⁷², որի մեջ մասամբ մտնում է նաև Հերոդոտոսի հիշատակած Պակտյուիկեն⁷³:

Հետաքրքիր է, որ Բեհիսթունի արձանագրության բաբելոներեն և էլամերեն տարբերակներում Գանդարան հիշատակվում է *Paruparasaesanna* ձևով (հին իրանական նշանակությամբ «ավելի բարձր, քան արծիվը»⁷⁴ կամ էլ հին պարսկերեն **paruparisaina* «Uparisaina-ի դիմացի [մարզ]», «լեռներից այն կողմ»⁷⁵, այսինքն՝ Հինդուքուշից հարավ⁷⁶)⁷⁷, որը հունական Պարոպամիսն է⁷⁸: Վերջինս անտիկ աղբյուրներում հիշատակվում է նաև լայն աշխարհագրությամբ՝ տարածվելով նաև Հինդուքուշից հյուսիս ընկած շրջանների վրա⁷⁹: Աշխարհագրական առումով նաև հնարավոր է, որ որոշակի տարբերակում կա⁸⁰ նույն սատրապության երկու անվանումների՝

⁷¹ Kent R., Old Persian, p. 143.

⁷² Страбон, с. 649, 651.

⁷³ Հերոդոտոս, III, 102; IV, 44: Հմմտ. Массон В. М., Ромодин В. А., История Афганистана, с. 68.

⁷⁴ Benedict W. C., Voigtlander von E., Darius' Bisitun Inscription, Babylonian Version, Lines 1-29, Journal of Cuneiform Studies, 1956, Vol. 10, №. 1, p. 9. Հմմտ. Vogelsang W., The Achaemenids and India, p. 99 Frye R., The History of Ancient Iran, p. 104.

⁷⁵ Olmstead A. T., History of the Persian Empire, pp. 48-49.

⁷⁶ Фрай Р., Наследие Ирана, с. 75.

⁷⁷ The Sculptures and Inscription of Darius The Great on the Rock of Behistun in Persia, a new collation of the Persian, Susian, and Babylonian texts, with English translations, ed. by L. W. King and R. C. Thompson, London, 1907, pp. 96, 161; Grillot-Susini F., Herrenschildt C., Malbran-Labat F., La version élamite de la trilingue de Behistun: une nouvelle lecture, Journal Asiatique, 1993, Vol. 281, p. 21.

⁷⁸ Արիանոս, էջ 222:

⁷⁹ Ռուփոս, էջ 455:

⁸⁰ Հմմտ. Jacobs B., Die Satrapienverwaltung im Perserreich zur Zeit Darius' III, SS. 79, 221.

Պարոպամիսի և Գանդարայի միջև. առաջին անվանումը տրվել է սատրապության լեռնային շրջաններին, իսկ երկրորդը՝ հարթավայրերին⁸¹: Գանդարայի մայրաքաղաքներից մեկը Փուշկավաթի-Պսկելաոտիսն էր, որը նույնանուն է Չարասդի քաղաքի մոտ գտնվող Բավա Հիսար վայրին⁸²:

Այսպիսով, կարող ենք եզրակացնել, որ VII սատրապության տարածքն Աքեմենյանների համար ունեցել է առաջնակարգ ռազմավարական նշանակություն: Ըստ այդմ էլ, VII սատրապության տարածքի վարչական վերաձևումներն առաջին հերթին նպատակ ունեին ամրապնդելու կենտրոնական իշխանության ազդեցությունը տերության հյուսիսարևելյան ծայրամասում: Լայն առումով այս սատրապությունը կարելի է տեղադրել ներկայիս Աֆղանստանի արևելյան, Պակիստանի կենտրոնական և Հնդկաստանի ծայրհյուսիսային շրջաններում:

К ЛОКАЛИЗАЦИИ VII САТРАПИИ АХЕМЕНИДСКОЙ ПЕРСИИ

Оганнес Хорикян
(резюме)

Древнегреческий автор Геродот про VII сатрапию писал, что саттагиды вместе с гандариями, дадиками и апаритами платили 170 талантов. Территория VII сатрапии имела перво-степенное стратегическое значение для Ахеменидов. Именно

⁸¹ Khan F., Knox R., Magee P., Thomas K., Petrie C., Akra: the Ancient Capital of Bannu, p. 19.

⁸² Magee P., Petrie C. A., West of the Indus—East of the Empire, p. 515; Petrie C. A., Magee P., Histories, Epigraphy and Authority, p. 13; Fleming D., Achaemenid Sattagydia and the Geography of Vivana's Campaigns (DB III, 54-75), p. 103.

поэтому административные переделы VII сатрапии имели цель усилить влияние центрального правительства в северо-восточных окраинах державы. Разностороннее изучение античных первоисточников создает возможность для историко-географического определения и уточнения ее границ.

Исследование показывает, что Ахеменидский двор управлял VII сатрапией в основном через сатрапа Арахосии. В широком смысле VII сатрапию можно поместить в восточной части современного Афганистана, в центральных районах Пакистана и крайних северных районах Индии.

ON THE LOCATION OF THE VII SATRAPY OF ACHAEMENID PERSIA

Hovhannes Khorikyan
(summary)

Ancient greek author Herodotus writes about the VII Satrapy that the Sattagydae, Gandarii, Dadicae, and Aparytae paid together an hundred and seventy talents. The territory of the VII Satrapy had a big strategical importance for Achaemenians. Thus the administrative rechanges of the VII Satrapy firstly aimed at strengthening the influence of the central power in the North-East periphery of Empire. The comprehensive investigation of the ancient sources gives a chance to make historical-geographical accurate definitions, clarification of its boundaries.

The investigation shows that the Achaemenid Court governs the VII Satrapy mainly through the Arachosian Satrap.

In a broader sense the VII Satrapy can be located in the regions of the eastern parts of today's Afghanistan, the central Pakistan and the north periphery of India.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՐԱԲԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ
ՍԵՍԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ 5

Դավիթ Հովհաննիսյան

«ԻԴԵԱԼԱԿԱՆ ՄԱՐԴՈՒ» ՓՆՏՐՏՈՒՔՆԵՐՈՒՄ.
ՍՈՒՐՈՒՎԱՅԻ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ
ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՋԱՀԼԻԱՅԻՑ ՄԻՆՉԵՎ ԱՂԱԲԻ
ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄ 6

Հայկ Քոչարյան

ԳԵՐԱԳՈՒՅՆ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՍՈՂԵԼՆԵՐԻ
ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԻՍԼԱՄՈՒՄ ՍՈՒՀԱՄՄԱԴԻ
ՄԱՀԻՑ ՀԵՏՈ 18

Մարիամ Մխիթարյան

ՀԱՂԻՍՆԵՐԻ ԿՈՐՊՈՒՄԻ ՎԵՐԱՆԱՅՄԱՆ
ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ՓՈՐՁՆ ՈՒ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԻ
ԱՐՁԱԳԱՆՔԸ 40

Տաթևիկ Մկրտչյան

NAHG AL-BALĀGA-Ի ՀԱՎԱՔԱԳՐՄԱՆ,
ՎԵՐՆԱԳՐՄԱՆ, ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅԱՆ ԸՆՏՐՈՒԹՅԱՆ
ԵՎ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ ՈՐՈՇ ՀԱՐՑԵՐԻ
ՊԱՐՁԱԲԱՆՈՒՄԸ՝ ԸՍՏ ՀԱՎԱՔԱԳՐՈՂ-ՀԵՂԻՆԱԿ
ԱԼ-ՇԱՐԻՖ ԱԼ-ՌԱԴԻԻ ՆԱԽԱԲԱՆԻ 50

Նաիրա Մահալյան

ԵԶՂԻ ՓՈՔՐԱՍՍԱՆՈՒԹՅԱՆ ԿԵՐՊԱՐԸ ՈՒ
ՍՏՐԿՈՒԹՅԱՆ ԱՐԴԱՐԱՑՈՒՄԸ «ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ
ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ» ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ «ԴԱԲԻՔ»
ԱՍՍԱԳՐՈՒՄ (№1-10) (անգլերեն) 66

Ղոյսմոեզա Մահդի Ռափանջի

ԻՄԱՍ ՋԱՏԱՐ ԱԼ-ՄԱԴԻԿԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ
ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ 81

ԹՅՈՒՐՔԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ

ՕՍՄԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ 89

Ալեքսանդր Մաֆարյան

ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԱՐԵՎԵԼԱԳԵՏՆԵՐԸ՝ ՋԻՑԱ ԳՅՈՔԱՎՓԻ
ՄԱՍԻՆ 90

Ռուբեն Մելքոնյան

ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ԼԵԶՎԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԱԶԳԱՅՆԱՍՈՒԿԱՆ ՈՒՂՂՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՁ ... 110

Անի Մարգարյան

ԽՐԱԽՃԱՆՔՆԵՐԻ, ՎԱՅԵԼՔՆԵՐԻ ԹԵՄԱՏԻԿԱՆ ԲԱՔԻԻ
ԴԻՎԱՆՈՒՄ 119

Մարիամ Մելքոնյան

ՍԻՐԱՅԻՆ ԹԵՄԱՏԻԿԱՅԻ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՄԻՀՐԻ ՀԱԹՈՒՆԻ
ՊՈՆՁԻԱՑՈՒՄ 135

Անուշիկ Մարտիրոսյան

«ՄԱՐՏԻ 12-Ի ՎԵՊԻ» ԹԵՄԱՏԻԿ ԵՎ ՏԻՊԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՁ 154

Նաիրա Պողոսյան

«ՄԻԳՐԱՆՏԱԿԱՆ» ԹԵՄԱՆ ԹՈՒՐԲ ԳՐՈՂ ՖԱՔԻՐ ԲԱՅՔՈՒՐԹԻ «ԴՈՒՅՄԲՈՒՐԳՅԱՆ ԵՌԱԳՐՈՒԹՅԱՆ» ՄԵՁ 170

Դիանա Կարասյետյան

ԱՂԲԵՋԱՆԱԿԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՁ 182

Գևորգ Մահակյան

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԻՍԼԱՄԻ ԽՈՐՀՐԴԱՆԻՇԻ ՊՈՍՏՍՈՂԵՌՆԻՍՏԱԿԱՆ ԱՐԾԱՐԾՈՒՄԸ ՕՐՀԱՆ ՓԱՍՈՒՔԻ «ՁՅՈՒՆ» ՎԵՊՈՒՄ 188

Գագիկ Համբարյան

ԱՂԲԵՋԱՆԻ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԼԵԶԳԻՆՆԵՐԻ ՆԿԱՏՄԱՍԲ (ռուսերեն) 196

Գայանե Գալստյան

ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱՐՁԱԳԱՆՔՆԵՐԸ «ՆՅՈՒ ՅՈՐՔ ԹԱՅՄՍ»-ՈՒՄ (1914-1916 թթ.) 206

Լուսինե Մահակյան

Շուշան Զարբարյան
ԹՈՒՐԲԵՐԵՆԻ ՊԱՏՃԱՌԱԿԱՆ-ՀԱՐԿԱՂԻՐԱԿԱՆ ՍԵՈՒ (Ettirgen Çatı) ՁԵՎԱԻՄԱՍՏԱԲԱՆԱԿԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ 218

Լուսինե Խաչատրյան

ՄՈՆԻՏՈՐԱԿԱՆ ՓՈԽԱՌՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԹՅՈՒՐԲԱԿԱՆ ԼԵԶՈՒՆԵՐԻ ԱՆԱՄՆԱՊԱՀԱԿԱՆ ԵԶՐՈՒՅԹՆԵՐՈՒՄ 229

ԻՐԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ 239

Լիլիթ Մաֆրաստյան

ԵՐԵՎԱԿԱՅԱԿԱՆ ՀԱՅՐԵՆԻՔ ԻՐԱՆԸ, ՈՂՊԵՍ ՄՇԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆ ՄԱՐՇԱ ՄԵՀՐԱՆԻ «ՄԱՐԳԱՐԵԹ ԹԵԹՉԵՐԻ ԳԵՂԵՑԿՈՒԹՅԱՆ ԴՊՐՈՑԸ» ՎԵՊՈՒՄ 240

Գառնիկ Գևորգյան

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԹԵՄԱՏԻԿԱՅԻ ԶՈՐԵՂԱՅՈՒՄԸ ՊԱՐՄԻՑ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԴԱՍԹԱՆՈՒՄ 254

Հովհաննես Խորիկյան

ԱՔԵՄԵՆՅԱՆ ՊԱՐՄԿԱՍՏԱՆԻ VII ՄԱՏՐԱՊՈՒԹՅԱՆ ՏԵՂԱՂՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՁ 270

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

(Գիտական հոդվածների պարբերական ժողովածու)

№ 11

Էջադրող՝

Ա. Վարդանյան

Սրբագրիչ՝

Ա. Վարդանյան

Կազմի ձևավորող՝

Հ. Վարդանյան

Չափսը՝ 60x84, 1/16: Ծավալը՝ 18 տպ. մամուլ:
Թուղթը՝ 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